

الحَقِيقَةُ

فَصَلِّتْ نَعْنِي بِمَائِلِ الْغَفِيرَةِ وَعِلْمِ الْكَلَامِ الْفَرَحِ وَالْجُبْرِ

جمادى الثانية ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م - العدد (٤) - السنة الثانية

تصدر عن

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف

الموقع الإلكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

islamic.css@gmail.com



المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي
الأمين العام للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير
السيد هاشم الميلاي

مدير التحرير
أ.د. السيد محمد زوين

سكرتير التحرير
م.م. محسن عدنان

المصحح اللغوي
أ.م.د. عبد علي حسن ناعور

تصميم وإخراج
نصير شكر

الموقع الإلكتروني للمركز
www.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز
Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة
aqeedah.m@gmail.com

- ❖ الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.
- ❖ يتم تقييم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.
- ❖ يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- ❖ المادة المنشورة تعتبر ملك المجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.
- ❖ يفضل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.
- ❖ للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها.
- ❖ يفضل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.
- ❖ المواد المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ❖ إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والايمل.
- ❖ الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.
- ❖ تمنح مكافئة تقديرية لكل باحث بعد طباعة بحثه.

● الهيئة الاستشارية

- ❖ أ.د. السيد فاضل الميلاي (لندن)
- ❖ أ.د. احد فرامرز قراملكي (ايران)
- ❖ أ.د. رؤوف الشمري (العراق)
- ❖ أ.د. عادل بالكحلة (تونس)
- ❖ أ.د. الشيخ محمد شقير (لبنان)
- ❖ أ.م.د. الشيخ محمد تقي السبحاني (ايران)
- ❖ أ.م.د. السيد ستار الاعرجي (العراق)
- ❖ أ. إدريس هاني (المغرب)
- ❖ السيد محمد علي الحلو (العراق)
- ❖ الشيخ قيس العطار (ايران)

● هيئة التحرير

- ❖ أ.م.د. الشيخ كريم شاتي (العراق)
- ❖ أ.م.د. السيد رزاق الموسوي (العراق)
- ❖ أ.م.د. السيد بلاسم الموسوي (العراق)
- ❖ أ.م.د. الشيخ جواد البهادلي (العراق)
- ❖ م.د. الشيخ اكرم بركات (لبنان)
- ❖ م.د. الشيخ حسن الربيعي (العراق)
- ❖ م.د. السيد عصام العماد (اليمن)
- ❖ الشيخ محمد الحسون (ايران)
- ❖ الشيخ علي آل محسن (الحجاز)

محتويات العدد

٧	■ حديث الرزية السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان	الكلام القديم
٧٧	■ نطاق دعوة الأنبياء ﷺ أ.د. أحد فرامرز قراملكي	
١٠٥	■ الكلام الإمامي.. الجذور والتطور أ.م.د. الشيخ محمد تقي السبحاني	
١٤٣	■ دراسة نقدية لأراء شبستري في الهرمنوطيقا الشيخ علي رباني كلبايكاني	الفكر المعاصر
٢٢٥	■ خلافت محمد (صلى الله عليه وآله) البروفسور ولفرد مادلونج عرض ونقد: السيد هاشم الميلاني	مكتبة العقيدة
٢٤٩	■ إثبات المبدأ والمعاد وردم لحود الإلحاد من عطاء المرجع الراحل الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء الشيخ عبدالمجيد فرج الله	أدب العقيدة
٢٧٧	■ الإمامة في مرويّات الزهراء ﷺ أ.م.د. كريم شاتي السراجي	ملف العدد
٢٩٧	■ التوظيف القرآني في الخطبة الضدكية م.م. نور الساعدي	

٣١٥

■ إكحالُ النواظر في بيان اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر)
الشيخ أحمد الدر العاملي

٣٣٩

■ فاطمة الزهراء ؑ في التوراة والإنجيل
أ.د. سعاد عبد الكريم محمد

٣٦١

■ الحوارء الإنسيء في المصنفاء العربيء
أ.د. محمد محمود زوين



استراتيجية الصمد

نحن إذ نعيش المعترك السياسي والثقافي المحتدم في المنطقة، وما أنتجه من الدمار الشامل والتعدي على الأرواح والأنفس، وتصعيد النعرة الطائفية البغيضة بين أبناء الدين الواحد، نعتقد أنّ العالم الإسلامي وللخروج من هذه الأزمات الحادة؛ بحاجة إلى عمادٍ يعتمد عليه وحبل يتمسك به، يلّم شعثه ويوحد كلمته، فلو أنّ الآباء قصّروا في الالتفاف نحو هذا العماد والتمسك بهذا الحبل، فعلى الأبناء العدول عمّا فعله الآباء والرجوع إلى ما أمرنا رسول الله ﷺ بالتمسك به والالتفاف نحوه أي: القرآن والعترّة - الحبل الممدود من السماء إلى الأرض ومن الأرض إلى السماء -.

لو تدبّرت الأُمّة الإسلامية اليوم حقّ التدبّر في قوله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي» لما أصابها اليوم ما أصابها من ضلال سياسي وثقافي واجتماعي مظلّم. ولم تكن روايات أشراط الساعة وما تصفه من إصابة الأُمّة الإسلامية بضلال شامل، إلا نتيجة الابتعاد عن ذلك النهج

القويم، وكأنّ رسول الله ﷺ كان شاهداً على ما يجري بعده وما يتبعه،
فتكلّم بما أفصحت عنه روايات أشراف الساعة وآخر الزمان.

نحن إذ نقدّم لقراءتنا الكرام العدد الرابع من مجلة العقيدة، نعتقد
أنّ السبيل الوحيد للخلاص من هذه الأزمات؛ هو الرجوع إلى
(العقيدة) الصحيحة المبتنية على تعاليم القرآن والعترّة، وهذا ما نحاول
أن نقدّمه لقراءتنا الكرام من خلال هذه المجلة.

رئيس التحرير

حديث الرزية (*)

- الحلقة الثالثة -

السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان

سؤال وجواب:

لابدَ لنا الآن من العودة إلى حديث الرزية وطرح الأسئلة الآتية، لنتعرف من أجوبتها على مدى صدق العقاد في مقاله بأن ذلك تأهيل وتلميح وليس هو نص صريح:

- ١- ماذا أراد النبي ﷺ أن يكتب في ذلك الكتاب؟
- ٢- ومن أراد النبي ﷺ أن يكتب باسمه ذلك الكتاب؟
- ٣- ولماذا أراد النبي ﷺ أن يكتب له ذلك الكتاب؟
- ٤- ولماذا أراد النبي ﷺ علياً دون غيره أن يكتب له ذلك الكتاب؟

(*) سبق وأن نُشر هذا البحث في كتاب موسوعة ابن عباس للمؤلف، المطبوع من قبل مركز الأبحاث العقائدية.

أربعة أسئلة قد تبدو متشابهة، وليست كذلك بل هي متشابهة، يأخذ تاليها برقية أولها والجواب عن أولها يقضي بالجواب عن ثانيها وهكذا. للتداخل فيما بينها، وأخيراً سنعرف من الجواب عليها الجواب على ما قاله العقاد الذي حاول تعقيد الواقع الذي حدث بإنكاره جملة وتفصيلاً فجاوز بعبقريته ما قاله علماء التبشير، وزاد عليهم.

والآن إلى الأجوبة عن تلك الأسئلة:

أولاً - ماذا أراد النبي ﷺ أن يكتب في ذلك الكتاب؟

لا يخفى على كل إنسان يمتلك قدرة البحث والوعي ويتحلى بالنزاهة أن يدرك قصد النبي ﷺ من أمره باحضار الدواة والكتف، فهو حين يرجع إلى جوّ الحديث - حديث الكتف والدواة - زماناً ومكاناً وملاحظة سائر الحيشات التي أحاطت ذلك الجوّ المكفهر بوجوه الصحابة، تزول عنه أغشية التضليل التي نسجها علماء التبشير. ويزداد إيماناً واطمئناناً بأن النبي ﷺ لم يرد أن يكتب للصحابة حكماً لم يبلغه كما أحتمله أو طرحه بصورة الاحتمال بعض علماء التبشير.

لأن احتمال ذلك موهون ومردود بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (١) والآية تقطع جهيزة كل متنطع.

ولو تنزلنا جدلاً وقلنا بذلك، فهو أيضاً غير مقبول ولا معقول:

أولاً: لأنه ﷺ دعا بدواة وكتف ليكتب لهم كتاباً لن يضلوا بعده. وكتابة الحكم الواحد أو المهم كما زعمه بعض علماء التبشير، لا تفني بالغرض ولا تأتي بالنتيجة المرجوة، وكتابة جميع الأحكام تحتاج إلى عدة أكتاف إذ لا يحويها الكتف الواحد، ولا أقل على مثل كتاب الله تعالى في تعدد الأكتاف لأن الأحكام وما جاء به الرسول ﷺ



تساوي الكتاب ان لم تزد حجماً عليه.

ثانياً: لم يعهد منه ﷺ أنه كان يكتب لهم الأحكام الشرعية أو يأمر بكتبتها، وإنما كان يبلغهم ذلك شفاهاً، نحو قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، و«خذوا عني مناسككم» ونحو ذلك مما عرّفهم من الأحكام من طرق قوله وعمله وتقريره. ولم يعهد أن كتب لهم حكماً واحداً. نعم قد يوجد في بعض كتبه وعهوده ومراسلاته إلى الملوك ورؤساء القبائل مما ينبغي التعرض له فهو حين يدعوهم إلى الإسلام فلهم كذا وكذا، وإن أبوا فالجزية عن يد وهم صاغرون، وكل ما كان كذلك فهو لمن بُعد عنه، ولم يكن لمن معه في المدينة، ولم يذكر ﷺ كتب لأهل المدينة مثلاً والذين هم معه حكماً واحداً.

ثالثاً: لو تجاوزنا ما تقدم فالذي سيكتبه من الأحكام ليس بعاصم لجميع الأمة إنما يعصم من ابتلي بالحكم فقط ولا يعصم غيره ما دام باب الاجتهاد والتأويل قد فتحه علماء التبرير على مصراعيه، والنبي ﷺ يريد ضمان السلامة لجميع أمته من الضلالة.

إذن فاحتمال كتابة حكم أو مهمات الأحكام مستبعد من ساحة الجدل.

ويبقى السؤال الذي فرض نفسه، ماذا أراد النبي ﷺ أن يكتب في ذلك الكتاب؟

ولابدّ في الجواب الصحيح من أن يكون الاحتمال الآخر وقد طرحه علماء التبرير، وقال غيرهم بتعيينه وهو كتابته بتعيين ولي الأمر من بعده. ليتولى تسيير الأمة وفق مصالحها المشروعة، وإذا تعيّن ذلك لهم فهو الذي يحل مشاكلها من بعده، ومن ثمّ هو الذي يعصمها من الوقوع في هوة الضلالة.

إذن مراده ﷺ كان كتابة اسم من يخلفه في قيادة الأمة ويكون على رأس النظام الحاكم، فيتولى قيادة الأمة إلى شاطئ النجاة بما يصلح أمورها في الدين والدنيا.



قال الشيخ محمد الغزالي في كتابه فقه السيرة: «وكان النبيّ نفسه قد همّ بكتابة عهد يمنع شغب الطامعين في الحكم، ثمّ بدا له فاختر أن يدع المسلمين وشأنهم ينتخبون لقيادتهم من يحبون... اهـ» (٢).

ولقد كان في أوّل كلامه مصيباً ولكنه أخطأ في آخره ويعرف جوابه ممّا سيأتي.

ثانياً. من ذا أراد النبيّ ﷺ أن يكتب اسمه في ذلك الكتاب؟

والجواب على هذا يختلف عليه المسلمون. ومن الطبيعي أن يكون كذلك، تبعاً لاختلاف الواقع عن الشرعية، فأهل السنّة لهم جواب لتبرير الواقع، والشيعة لهم جواب آخر بحسب الشرعية وإرادة النبيّ ﷺ:

١- أمّا أهل السنّة فقد قالوا إلّا من شذ منهم: إنّ النبيّ ﷺ أراد أن يكتب كتاباً لأبي بكر ثمّ أعرض عنه بمحض اختياره، وقال: «يأبى الله ذلك والمؤمنون إلّا أبابكر»، مستندين إلى روايات تنتهي كلّها إلى عائشة، وأخرجها البخاري ومسلم. وقد مرّت الإشارة إليها والردّ عليها في جملة مناقشة أقوال علماء التبرير. فلا حاجة إلى اعادةتها.

٢- وأمّا الشيعة فقد قالوا إنّهُ ﷺ أراد أن يكتب الكتاب باسم عليّ بن أبي طالب عليه السلام ويعطيه حجة تحريرية بخلافته من بعده، لكنه صُدّ عن ذلك باعتراض عمر ومن تابعه، فترك ذلك بعد انتفاء الغرض المطلوب من الكتاب لطعن عمر في الكاتب فضلاً عن الكتاب. ولهم حججهم على ذلك.

وبالبحث المتجرد عن الهوى والتعصب يدرك أنّ الحقّ معهم، ويؤيدهم في ذلك اعترافات خطيرة صدرت عن عمر بعد ذلك اليوم بقرابة عقدين من الزمن.

وقد مرّ في مناقشات علماء التبرير الإلماح إليها. وستأتي بأوفى من ذلك عند



البحث عن (ماذا قال عمر؟ وماذا أراد عمر؟).

والآن لنقرأ شيئاً مما ساقه علماء الشيعة في حجبتهم على أن المراد للنبي ﷺ هو كتابة الكتاب باسم عليّ. وهو لا يتنافى مع قولهم بالنص عليه قبل ذلك بل هو منه. لأنهم قالوا إنها أراد التأكيد لما رأى من بوادر الشر المحقق بالأمة، فلنقرأ ذلك.

ثالثاً. لماذا أراد النبي ﷺ أن يكتب له الكتاب؟

قالوا: إن الرسول الكريم ﷺ لما نزل عليه الوحي في حجة الوداع بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (٣) وكان قد وصل المسلمون معه إلى غدير خم بين مكة والمدينة فأمر بحط أوزار المسير عند الغدير، وقام في المسلمين في رمضاء الهجر على منبر من حدوج الإبل ليستشرف الناس، وخطب خطبة طويلة، أبان لهم فيها أن الله تعالى أمره بأن ينصب علياً إماماً وعلياً لأئمة من بعده، ثم أخذ بيد عليّ فرفعها حتى بان بياض أبيطهما وقال: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه...» إلى آخر الخطبة ثم نصب لعليّ خيمة خاصة وأمر المسلمين بالسلام على عليّ بأمرة المؤمنين، فبايعوه.

وكان ممن دخل عليه وبايعه الشيخان أبو بكر وعمر وقالوا له: بخ بخ لك يابن أبي طالب أصبحت مولانا ومولى كل مؤمن ومؤمنة» (٤).

وهذا هو النص الذي كان بعد حجة الوداع وجهر به النبي ﷺ، ولكن الاستاذ العقاد يأباه ويقول: «فليس من الممكن أن يرى ذلك فلا يجهر به في مرض الوفاة وبعد حجة الوداع». وما أدري أيّ جهر بالقول أوضح وأفصح من ذلك؟ وما أدري لماذا لم يقرأ العقاد حديث أم سلمة قالت: «قال رسول الله ﷺ في مرضه الذي قبض فيه - وقد امتلأت الحجرة من أصحابه - : (أيها الناس يوشك أن أقبض قبضاً

سريعاً فينطلق بي، وقد قدمت اليكم القول معذرة إليكم، ألا إني مخلف فيكم كتاب ربّي (عزّ وجل) وعترتي أهل بيتي. ثم أخذ بيد عليّ فرفعها فقال: هذا عليّ مع القرآن والقرآن مع عليّ، لا يفترقان حتى يردا عليّ الحوض فاسألوهما ما خلفت فيهما»^(٥).

ولماذا لم يقرأ الأستاذ وأضرابه أسباب النزول في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٦) وإن حاول هو أو بعض التشكيك في زمان نزولها في ذلك، فليقل لنا هو وغيره ما سبب نزول قوله تعالى ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾^(٧) أليس كان من أسباب نزولها مجيء بعض الحاقدين الحاسدين لعليّ فقال للنبيّ ﷺ «أمرتنا عن الله أن نشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله، وأمرتنا بالجهاد والحج والصلاة والزكاة والصوم فقبلناها منك، ثم لم ترض حتى نصبت هذا الغلام فقلت: (من كنت مولاه فهذا مولاه)، فهذا شيء منك أو أمر من عند الله؟

قال: (الله الذي لا اله إلا هو إن هذا من الله).

فولّى وهو يقول: اللهم إن كان هذا هو الحقّ من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو إئتنا بعذاب أليم، فرماه الله بحجر على رأسه فقتله فأنزل الله تعالى: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ﴾^(٨).

بعث أسامة إجراء وقائي:

ولما رأى النبيّ ﷺ حالة المسلمين يومئذ وما أحدق بهم من شر مستطير، لا بدّ له من اتخاذ تدبير وقائي لوحدة الصف، وما ذلك إلا إبعاد عناصر الشغب الذين كان يخشى منهم الجفاء والعداء لولي الأمر من بعده، لتخلو المدينة منهم ويصفو الجو لخليفته الذي أمرته السماء بنصبه يوم الغدير. وقد تبين له - والوحي يخبره ويأمره - أنّ الحاقدين والموتورين ممّن وترهم عليّ في سبيل الدين - فقتل آباءهم وإخوانهم



وعشيرتهم - قد بدت منهم كوامن الشحنة على وجوههم، وبدأ التآمر والكيد. كل ذلك أحسَّ به النبي ﷺ ورأى دنوَّ أجله، فلا بدَّ له من اتخاذ ذلك التدبير الوقائي الذي لو تمَّ، لتمَّ الأمر لولي الأمر من دون منازع.

فأمر بتجهيز جيش أسامة إلى بلاد مؤتة، وفي تأميره شاباً لم يتجاوز العشرين من عمره على قيادة جيش يضم من شيوخ المهاجرين والأنصار أشخاصاً بأعيانهم مؤكداً عليهم الخروج، ولعن المتخلف منهم، كل ذلك له دلالة واضحة وعملية، على أنَّ الفضل للكفاءة وليس للسنِّ مهما كان صاحبه وإنَّ هذا الاجراء الاحتياطي الوقائي لو تمَّ لكانت الأمة في راحة من عناء الشقاء والشقاق، والذي لم تزل ولا تزال تكتوي بناره، فهو ﷺ حين اختار أسامة دون غيره ممَّن سبق له أن ولاهم قيادة السرايا في الغزوات، كان يعطي أمته درساً بليغاً بأنَّ الجدارة والاستحقاق إنَّما تكونان بقدر الكفاءة لا بقدر السنِّ، ولا شك في أنَّ النبي ﷺ لم يرشح في توليته الرجال للمناصب إلاَّ مستحقي الجدارة، فمن استحق بكفاءته موقعاً في القيادة قدَّمه، وإن كان صغيراً في سنِّه، لأنَّ كبر السن لا يهب الأغبياء عقلاً، ولا صغر السن ينقص الأكفاء فضلاً.

فما الحداثة عن فضلٍ بمانعة ولا الكفاءة في سنٍّ وإن هرموا قد أرسل الله عيسى وهو ابن ساعته فلم يُحِبَّ شيوخاً ما الذي نقموا

وكانه ﷺ هيَّا المسلمين لقبول (قاعدة الكفاءة) في ولاية أمورهم، ونبَّههم عملياً إلى أن ليست الشهرة أو السن أو غيرها من مقومات الشخصية، كفيلاً باستحقاق الإمارة والولاية، فلذا قال ﷺ رداً على من نقم تأمير أسامة عليهم: (وأيُّم الله إن كان - زيد - خليفاً للإمارة، وإنَّ ابنه لخليق للإمارة)، كما سيأتي ذلك عن صحيح البخاري وغيره.

وبهذا التدبير الحازم قطع حجة الزاعمين أنَّ الإمارة والولاية لمن كان في السنِّ

متقدماً.

من كان تحت إمرة أسامة:

قال الرواة: لقد عقد اللواء لأسامة بيده، وأمره على جيش عدته ثلاثة آلاف فيهم من قريش سبعمائة إنسان. وقد روى الرواة أسماء بعض الشيوخ الذين كانوا في ذلك الجيش فكان منهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة والزبير وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وقتادة بن النعمان وسلمة بن أسلم وأسيد بن حضير وبشير بن سعد، وهناك آخرون^(٩) ولكن كل من سمينا منهم ومن لم نسم لم يمثلوا أمر النبي ﷺ، بل تخلّفوا وطعنوا في تأمير أسامة عليهم.

قال ابن أبي الحديد المعتزلي: «فتكلم قوم وقالوا: يستعمل هذا الغلام على جلة المهاجرين والأنصار؟»

فغضب رسول الله ﷺ لما سمع ذلك، وخرج عاصباً رأسه، فصعد المنبر وعليه قطيفة فقال: (أيها الناس ما مقالة بلغتني عن بعضكم في تأميري أسامة؟ لئن طعنتم في تأمير أسامة فقد طعنتم في تأميري أباه من قبله، وإيم الله أن كان خليقاً بالامارة، وابنه من بعده خليق بها...)» (١٠).

وقال أيضاً: «وثقل رسول الله ﷺ واشتد ما يجده، فأرسل بعض نسائه إلى أسامة وبعض من كان معه يعلمونهم ذلك. فدخل أسامة من معسكره... فتطأطأ أسامة عليه فقبله ورسول الله ﷺ قد اسكت فهو لا يتكلم، فجعل يرفع يديه إلى السماء ثم يضعهما على أسامة كالداعي له، ثم أشار إليه بالرجوع إلى معسكره، والتوجه لما بعثه، فرجع أسامة إلى معسكره.

ثم أرسل نساء رسول الله ﷺ يأمرنه بالدخول وقلن: إن رسول الله ﷺ قد أصبح بارئاً، فدخل أسامة من معسكره يوم الاثنين الثاني عشر من ربيع الأول، فوجد رسول الله ﷺ مفيقاً، فأمره بالخروج وتعجيل النفوذ، وقال: (أغد على بركة الله).

وجعل يقول: (أنفذوا بعث أسامة)، ويكرر ذلك، فودّع رسول الله ﷺ وخرج



ومعه أبو بكر وعمر. فلما ركب جاءه رسول أم أيمن فقال: إنّ رسول الله ﷺ يموت.

فأقبل ومعه أبو بكر وأبو عبيدة، فانتھوا إلى رسول الله ﷺ حين زالت الشمس من هذا اليوم وهو يوم الاثنين وقد مات، واللواء مع بريدة بن الحصيب، فدخل باللواء فركزه عند باب رسول الله ﷺ وهو مغلق» (١١).

هذا ملخص حادث بعث أسامة ورزية من تخلف عنه.

(سؤال بعد سؤال فهل من جواب؟)

أولاً: لقد مرّ بنا أنّ أبا بكر وعمر وابن عوف وسعداً أو سعيداً والزبير وأبو عبيدة كانوا فيمن سبّاهم النبي ﷺ وأمرهم بالخروج فتخلفوا، وقد لعن ﷺ من تخلف عن جيش أسامة (١٢) فهل هم ممن شملتهم لعنة الرسول ﷺ؟ وكيف هؤلاء ممن زعم الزاعمون أنهم من المبشرين بالجنة، فهل يجوز أن يلعن النبي ﷺ من شهد له بالجنة وبشّره بها؟

ثانياً: لقد مرّ بنا أنّ بعض نساء النبي ﷺ أرسلت إلى أسامة وبعض من كان معه.

فمن هي تلكم البعض من نسائه ﷺ؟ ومن هم أولئك البعض ممن كان مع أسامة؟

ولماذا لم يفصح الراوي بأسمائهم؟ فهل من المستبعد أن يكون تلكم البعض (الأول) هي من نسائه اللاتي سبق للنبي ﷺ أن أسرّ إليهن حديثاً فلما نبات به وأظهره الله عليه عرّف بعضه وأعرض عن بعض كما في سورة التحريم؟

وهل من المستبعد أن يكونا هما اللتان تظاهرا عليه كما في سورة التحريم؟

ثالثاً: لقد مرّ بنا أيضاً أنّ نساء النبي ﷺ أرسلن إلى أسامة ثانياً يأمرنه



بالدخول، فهل كنّ جميع نسائه؟ أو هنّ اللاتي أرسلن إليه أولاً؟ ومهما يكن فهل من حقهنّ الإرسال؟ وما هو حقهنّ في الأمر؟

رابعاً: لقد مرّ بنا أيضاً أنّ أسامة وبعض من كان معه امتثلوا أمر النساء المرسلات، فهل كان أمرهنّ أوجب طاعة من أمر النبي ﷺ؟ فما بالهم تخلفوا عن امتثال أمره ﷺ ولم يذهبوا حيث أمرهم وتباطؤوا متثاقلين؟ ثمّ هم هبّوا سراعاً لامثال من أمرتهم من النساء طائعين سامعين فيعودوا مسرعين؟

خامساً: لقد مرّ بنا كتمان الرواة لأسماء تلکم النسوة فهل كان كلّ الرواة نسيّاً فنسوا أسماءهن كما نسوا الوصية الثالثة في حديث الكتف والدواة؟ أم أنّ في كتمان ذلك ستر عليهن والله يحب الساترين؟

ومهما تكن حقيقة ذلك فسيبقى التساؤل قائماً - وبدون جواب مقنع - هل كان ثمة تنسيق وتدبير بين بعض نساء النبي ﷺ وبين أسامة وبعض من كان معه؟ وهذا أيضاً ليس بالمستبعد من ساحة التصور، كما أنّه غير مستبعد حتى في مرحلة التصديق، لأنّ أسماء الذين ذكرتهم الرواية أنّهم أقبلوا مع أسامة هم الثالث - أبوبكر وعمر وأبو عبيدة - ونجد لهذا الثالث أهلية الترشيح للخلافة فيما ترويه عائشة وقد مرّ حديثها، كما نجد لهذا الثالث تنسيقاً في المواقف من بعد موت النبي ﷺ. كلّ ذلك يصدّق ما قيل من وجود تنسيق وتدبير بينهم وبين بعض نساء النبي ﷺ ويوحى بأن ثمة تخطيط وتأمّر، حيث كان تشاور وتجاوز، لاقتناص الخلافة من صاحبها بأي ثمن كان ولو على حساب الشرعية والدين.

لذلك لم يكن تخلف من تخلف عن جيش أسامة عفوياً.

كما لم يكن تثاقل أسامة بالخروج عاجلاً عفوياً أيضاً.

ولم تكن تلك المراسلات بين بعض أزواج النبي ﷺ وبين أسامة وبعض من كان معه عفوياً أيضاً.



كلّ ذلك يوحى بضلوع عناصر فاعلة وخطيرة في تلك المؤامرة، لذلك كان النفر الذين وردت أسماؤهم يراوحن بيت النبي ولا يبارحونه، وان بارحه الرجال فلهم من نساء النبي ﷺ عون وعين.

فهذا كلّ قد أحسّ به ﷺ مضافاً إلى أنّ السماء توحى إليه بأخبارهم، ثمّ تأمره بتنفيذ أمر الله سبحانه، وإن كلّفه عناءً وجهداً، ولاقى عناداً ونصباً، فلذلك اتخذ التدبير الحازم والسريع. والأكثر ضماناً للنجاح - لو تم - فأمر أن يأتوه بالدواة والكتف، ليكتب للأمة كتاباً لن يضلوا بعده أبداً. وتلك الوثيقة هي الحجة الشرعية التحريرية التي لا يمكن أن تنكر أو تتناسى كسائر ما سبق منه شفاهاً. وتبقى حجة يحتج بها الخليفة من بعده.

فهذا هو ما أَرادَه النبي ﷺ.

وهذا هو ما أدركه عمر وبقية من حضر من طائعين وعاصين. فنبذه عمر وتبعه قوم فشاقتوا النبي ﷺ في أمره، وقبله آخرون ودعوا إليه سامعين طائعين.

وهذا هو الذي لم يخف من بعد على الصحابة فرووه كما رأوه.

وهذا هو الذي لم يخف على التابعين وتابعي التابعين، وحتى علماء التدوين، لذلك أجهزوا عليه فحرّفوه وزوّروا فيه، وقد مرّت رواياتهم في صور الحديث وستأتي شواهد أخرى.

وهذا هو الذي تهرب من ذكره صراحة بشكل وآخر علماء التبشير، فحاولوا جاهدين ليكتبوا الحقّ، فقالوا إنّّه أراد أن يكتب لأبي بكر، ولعمري لو كان ذلك صحيحاً لكان عمر أوّل المجيبين المستجيبين. ولكن ذلك شأن الجدليين المعاندين، إغلاً في صرف النظر عن حق الإمام عليّ عليه السلام الذي أراد رسول الله ﷺ أن يكتب له ذلك الكتاب، فأمعنوا في إخفاء الحقيقة. وهيهات أن تخفى الشمس وإن جللها السحاب.

رابعاً - لماذا أراد علياً دون غيره؟

والجواب على هذا يستدعي مقدمة نعرف منها دور الرسول ﷺ في ذلك. وتلك هي أن ننظر بتجرّد وموضوعية إلى ذلك الدور، فهل كان ﷺ فيه مأموراً؟ أو مختاراً؟ إذ لا يخلو من هاتين الحالتين.

فإن كان مأموراً - وهو لابد أن يكون كذلك كما هو شأن الرسالة ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (١٣) - وما كان شأنه في التبليغ إلا على حد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (١٤).

ومن كان دوره التبليغ، والتبليغ فقط لأن الله سبحانه يقول: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (١٥).

فليس من حقه أن يكون له أيّ دور سوى تبليغ ما أمره الله به، وقد مرّ التصريح منه ﷺ بذلك حين اعترض عليه جلف جاف في أمر بيعة الغدير لعليّ عليه السلام: منك أو من الله؟ فأجاب قائلاً: الله الذي لا إله إلا هو. من الله.

وحيث أن بيعة الغدير وكتابة الكتاب لو تمت، كلتاها كانت لبيعة عليّ عليه السلام وخلافته، وهما من واد واحد، وفي الأولى كان عبداً مأموراً فكذلك هو في الثانية كان عبداً مأموراً، وأيضاً ليس من حق أيّ أحد أن يعترض عليه في تنفيذ أمره.

وإذا لم نقل بهذا فما هو إلا الاختيار، وإنّا أراد علياً من نفسه لعواطف شخصية - والعياذ بالله - فلننظر لماذا تلك العواطف؟

هل كانت نسبية، فهو قريبه وابن عمه؟ وهذا غير مقبول ولا معقول، لأنّ للنبي ﷺ من العمومة وأبناء العمومة غير عليّ، وفيهم من هو أكبر سنّاً من عليّ، وليس فيهم من تحقّد عليه قريش كما كانت تحقّد على عليّ لأنّه قتل صناديدهم ووترهم في الله. فلماذا لم يشر إلى أيّ واحد من أولئك الأحياء فيؤهله لأيّ قيادة أو إمارة أو



ولاية لا تصريحا ولا تلميحا.

إذن ليست رابطة النسب وحدها هي المرجح لعلّي دون غيره، وليس لقاعدة النسب أي دور في الترشيح.

ثم هل كانت رابطة المصاهرة لأنّه كان صهراً له على ابنته؟ وهذا أيضاً غير مقبول ولا معقول إذ لم تكن رابطة المصاهرة تكفي للترشيح، على أنّها ليست أقوى من رابطة القربى.

وقد كان للنبي ﷺ أصهاراً غير عليّ، وهم أقدم مصاهرة منه، وتجمعه وإياهم قربي نسب من بعد، كما في عثمان وهو من بني عبد مناف. فلماذا لم يحطّ عثمان بشرف ذلك الاختيار؟

إذن ليس تعيين عليّ عليه السلام للخلافة دون غيره على حساب القربى النسبية وحدها، ولا عليها وعلى رابطة المصاهرة. ولا بدّ من أن يكون ليس للاختيار الشخصي من النبي ﷺ في تعيينه أي دور، وإنّما هو أمر من الله تعالى، ودوره هو التبليغ فقط، للمؤهلات التي كانت في عليّ عليه السلام ولم توجد في غيره.

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (١٦).

النتائج:

لقد تبين بوضوح على الأسئلة المتشابهة على النحو الآتي:

١- ماذا أراد النبي ﷺ أن يكتب في الكتاب؟ الجواب: أراد أن يكتب كتاباً يعين فيه ولي الأمر بعده.

٢- من أراد أن يكتب اسمه في الكتاب؟ الجواب: أراد أن يكتب اسم عليّ في ذلك الكتاب.

٣- لماذا أراد أن يكتب له ذلك الكتاب؟ الجواب: لأنه رأى ضغائن قوم خشي عليه منهم.

٤- لماذا أراد علياً عليه السلام دون غيره؟ الجواب: لأن الله تعالى أمره بذلك.

من هم المعارضة؟

إذا رجعنا نستقري صور الحديث نجد تعتياً متعمداً على أسماء المعارضة سوى اسم عمر بطلها المقدم صاحب الكلمة النافذة، كالسهم في قلب النبي ﷺ حتى (غم) أغمي عليه. وباختصار نجد: في الصورتين: (١، ٢) المرويتين عن علي عليه السلام وابن عباس، فقام بعضهم ليأتي به فمنعه رجل من قريش (؟) وقال: «إن رسول الله يهجر».

وفي الصورتين (٣، ٤) المرويتين عن عمر: «فكرهنا ذلك أشد الكراهية» (؟). وفي الصورة (٥) المروية عن جابر: فكان في البيت لغط وكلام وتكلم عمر... وفي الصورة (٦) فاختلف من في البيت واختصموا فمن قائل يقول: القول ما قال رسول الله ﷺ ومن قائل يقول: القول ما قال عمر.

وفي الصورة (٧) فقال بعض أصحابه: «أنه يهجر»، قال: - وأبى أن يسمى الرجل - فجئنا بعد ذلك، فأبى رسول الله أن يكتبه لنا.

وفي الصورة (٨) فقال بعض من كان عنده: «إن نبي الله ليهجر».

وفي الصورة (٩) برواية البخاري: فتنازعوا... فقالوا: «هجر رسول الله».

وبروايته الأخرى عن سفيان... فقالوا: «ما له أهجر» استفهموه.

وبرواية الطبري فقالوا: «ما شأنه أهجر» استفهموه.

وفي الصورة (١٠) برواية البلاذري، فقال: «أترأه يهجر»، وتكلموا ولغطوا.



وبرواية ابن سعد، فقالوا: «إنما يهجر رسول الله».

وفي الصورة (١١) فقال بعض من كان عنده: «إن نبي الله ليهجر».

وفي الصورة (١٢) فقال عمر: «قد غلبه الوجع» فاختلف أهل البيت فاختصموا فمنهم من يقول يكتب لكم... ومنهم من يقول ما قال عمر... فلما كثر اللغظ والاختلاف، وغمّوا رسول الله ﷺ فقال: (قوموا عني).

وفي الصورة (١٤) فأقبل القوم في لغظهم.

وفي الصورة (١٥) فأخذ من عنده من الناس في لغظ.

وفي الصورة (١٧) فلغظوا فقال: قوموا.

وفي الصورة (١٨) فتنازعوا عند رسول الله ﷺ وقال رجل من القوم: إن الرجل ليهجر، فغضب رسول الله ﷺ وأمر بإخراجه وإخراج صاحبه.

وفي الصورة (١٩) فقال المذول: إن النبي يهجر كما يهجر المريض، فغضب النبي ﷺ، قال ﷺ: فأخرجوه فأخرجناه.

وفي الصورة (٢٠) فمنعه رجل...

وفي الصورة (٢١) فدعا العباس بصحيفة ودواة، وقال بعض من حضر: «إن النبي ﷺ يهجر».

وفي الصورة (٢٢) فقالوا: «ما شأنه أهجر».

وفي الصورة (٢٤) إن قوما قالوا عن النبي ﷺ في ذلك اليوم: «ما شأنه هجر». رواه ابن حزم.

وفي الصورة (٢٥) فتنازعوا فقال بعضهم: ما له أهجر استعيدوه، فقال عمر قد غلبه الوجع. كما في رواية المقرئ.

هذه حصيلة ما ورد في صور الحديث الذي تكثرت وتكسّرت، حتى يصعب على الرائي فيها تجميع أجزائها بصورة واحدة. وهذا ما يدل على مدى التضبيب الذي لفّ اهالة لتمييع الحالة، وتضييع القالة. ولكن لم يخف وجه الكراهية التي أبدتها



المعارضة بشدة، فهم الذين نابذوا الرسول ﷺ منذ بدء دعوته حتى ساعة وفاته وما بينهما من مواقف، وما بالهم نسوا أنّ الخير كان ويكون فيما كانوا يكرهون.

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (١٧).

وبعد هذا هل يصح أن يقول علماء التبرير أخيرهم العقاد وليس آخرهم، إنّ النبيّ كان يحبّ أن يحبّ الناس عليّاً، فهو يحبّه ويمهدّ له وينظر إلى غده... ثمّ يقول: وليس من الممكن... وليس من الممكن... ولا بدّ لنا الآن من النظر في حال عمر وماذا أراد بقوله؟

ماذا قال عمر؟

ليس من شك فيما قال عمر، إذ نسب قول النبيّ ﷺ إلى الهجر: إنّ النبيّ يهجر، إنّما يهجر رسول الله.

وليس من شك في أنّ علماء التبرير أضفوا على جفاء هذه الكلمة، نسيجاً أو هي من نسيج العنكبوت، وألقوا ظلالاً - وضلالاً - من التشكيك في تحوير ما قال لسماجته، وقد مرّ في صور الحديث ما طرأ على الكلمة من تحريف شائن، كما مرّ في أقوال علماء التبرير مقالة متهاك مائن، في تصريف الكلمة على وجوها غير الصرفية، فقالوا يهجر إلى ليهجر، إلى أهجر إلى هجر هجر واستنبطوا لكلّ وجهاً في القراءة، حتى جعلوها من الإنشاء إلى الاخبار ثمّ عادوا إلى الاستفهام في مقام الإنكار وهو تشريق وتغريب، وتصعيد بلا تصويب، وإذ لم يجدوا مناصاً في إنكارها، جعلوها فضيلة لعمر بعد أن كانت وصمة عليه. فقالوا إنّما قال ذلك إنكاراً على من تخلف عن امتثال أمر النبيّ ﷺ، وهذا التفسير يأباه عليهم حتى عمر.

ومهما يكن فإنّ الصحيح عندي أنّه قال: «إنّ الرجل ليهجر» كما رواها الغزالي^(١٨)، وإن ورد أيضاً: «أنّه يهجر» كما في الصورة الحادية عشرة من صور



الحديث، وقد مرّت نقلاً عن ابن سعد في الطبقات^(١٩)، ونقلها البيهقي مسنداً^(٢٠)، وذكرناها عن المستخرج للإسماعيلي، نقلاً عن الملا عليّ القارئ في شرح الشفاء^(٢١)، وفي طبقات ابن سعد أيضاً، ومسند أحمد^(٢٢)، وكتاب السنّة للخلال المتوفى سنة ٣١١^(٢٣)، ومعجم الطبراني الكبير^(٢٤)، وغيرها: «فقالوا: إنّما يهجر رسول الله ﷺ»، وفي لفظ الطبري: «أنّ رسول الله يهجر»^(٢٥)، وفي تاريخ ابن خلدون: «فتنازعوا وقال بعضهم: أنّه يهجر، وقال بعضهم: أهجر؟ يستفهم»^(٢٦).

وجاء في حديث سليم بن قيس الهلالي عن ابن عباس: «فقال رجل منهم: إنّ رسول الله يهجر»^(٢٧)، وغير هؤلاء.

ويدلنا على نسبة عمر الهجر إليه ﷺ، تلجج بعضهم عند ذكر كلمته فيقول: «قال كلمة معناها إنّ الوجود غلب عليه»، وهذا ما صنعه ابن أبي الحديد وسائر من استهجن الكلمة من علماء التبرير لما فيها من مساس بقداسة الرسول وقدسيتها رسالته. فحذفوها وأثبتوا البديل عنها: «قد غلب عليه الوجود».

والآن ليفكر القارئ في أمر عمر أيّ شيء كان يدعوه لتلك المقالة النابية والكلمة القارصة؟ وماذا عليه لو كان النبي ﷺ كتب ذلك الكتاب ليعصم عمر وغير عمر من الأمة من الضلالة إلى الأبد؟

وهل كان عمر يجب أن يبقى الناس في طخياء الضلالة يعمهون؟ فليقل علماء التبرير ما عندهم؟ وهل كان عمر يعتقد في نفسه «إنّ النبي يهجر»؟ وكذلك فليقولوا ما شاؤوا في ذلك، وقد مرّ بعض ما عندهم من تخليط.

أم كان عمر يريد أمراً آخر من وراء كلمته، فلم يرَ لديه أبلغ ممّا قاله ليلبغ مراده؟ وهذا ما نراه ولا نتجنّى عليه، فقد كان هو أيضاً يراه، وقد صرح بذلك، ومرّت بعض تصريحاته في التعقيب على ما قاله علماء التبرير (عمريون أكثر من عمر) فراجع حيث علم أنّ النبي ﷺ يريد أن يكتب الكتاب باسم عليّ فمنع من ذلك.



فمنها قوله: «ولقد أراد - رسول الله ﷺ - أن يصرح باسمه - يعني علياً - فمنعت من ذلك اشفاقاً وحيلة على الإسلام»؟!

ومنها قوله: «لقد كان من رسول الله ﷺ ذرواً من قول لا يثبت حجة ولا يقطع عذراً».

ومنها قوله: «إن رسول الله ﷺ أراد ذلك وأراد الله غيره، فنفذ مراد الله ولم ينفذ مراد رسوله، أو كل ما أراد رسول الله كان»؟!

ومنها قوله: «فكرهنا ذلك أشد الكراهية» (؟)

ولماذا يا أبا حفص؟ ولا نحتاج إلى الجواب، ما دمت أنت القائل لابن عباس: «إن قومكم كرهوا أن يجمعوا لكم الخلافة والنبوة». ولماذا أيضاً؟ وأنت تعلم أن علياً كان أحق بها من غيره، وأنت الذي اعترفت بذلك وقلت لابن عباس: «أما والله يا بني عبد المطلب لقد كان عليّ فيكم أولى بهذا الأمر مني ومن أبي بكر». وهذه الأقوال جميعها قد مرّت مسندة إلى مصادر موثوقة فراجع (عمرىون أكثر من عمر).

من أين علم عمر مراد الرسول ﷺ؟

والآن لنبحث من أين علم عمر أن النبي ﷺ أراد أن يكتب الكتاب باسم عليّ عليه السلام، وهو لم يذكره باسمه كما في الحديث، ولم يكتب بعد كتابه ليعلم بذلك عمر، فمن أين علم بذلك فقال «أنه ليهجّر»؟

لقد علم ذلك من قوله ﷺ: (لن تضلوا بعده - بعدي - أبداً).

وهذه الكلمة لم ترد في شيء من الأحاديث النبوية إلا في بضعة أحاديث كلّها توحى بفضل عليّ منفرداً أو مجتمعاً مع أهل بيته خاصة، وهم فاطمة والحسن والحسين الذين هم قرناء الكتاب، كما في حديث الثقلين والتمسك بهما عاصم من الضلالة.

حديث الرزية / السيد محمد مهدي الخرساني

وإلى القارئ تلكم الأحاديث التي وردت فيها جملة: (لن تضلوا)، وهي دالة على أن التمسك بعليٍّ وأهل بيته أمان من الضلالة، ولم ترد في حق أيِّ إنسان سواهم:

أولاً: حديث الثقلين وهو من الأحاديث المتواترة رواه أكثر من أربعين صحابياً في ستة مواطن، وأخرجت أحاديثهم المصادر الكثيرة وقد نافت على المائة^(٢٨). ولفظه كما في أكثر من موطن قاله رسول الله ﷺ فيه ذلك: (أيها الناس إنِّي تركت فيكم الثقلين لن تضلوا ما تمسكتم بهما - الأكبر كتاب الله، والأصغر عترتي أهل بيتي - وإنَّ اللطيف الخبير عهد إليَّ أنَّهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض كهاتين - أشار بالسبابتين - ولا أن أحدهما أقدم من الآخر، فتمسكوا بهما، لن تضلوا ولا تقدّموا منها ولا تخلفوا عنهما، ولا تعلموهم فإنّهم أعلم منكم).

وهذا ما قاله في حجة الوداع في يوم عرفة وفي مسجد الحيف بمنى وفي غدِير خم، سوى ما قاله قبل ذلك في يوم فتح الطائف عام ثمان من الهجرة، وسوى ما قاله بعد حجة الوداع وآخر مرة في هجرته وعلى منبره يوم قبض ﷺ.

وقد كان أبو بكر يقول: «عليّ عترة رسول الله ﷺ» كما أخرج ذلك عنه السيوطي في جمع الجوامع وعنه المتقي الهندي في كنز العمال^(٢٩).

ثانياً: ما رواه الحسن بن عليٍّ وعائشة وأنس وجابر مرفوعاً قال: «ادعوا إليَّ سيّد العرب - يعني عليّ بن أبي طالب - فقالت عائشة: ألسنت سيّد العرب؟ فقال: (أنا سيّد ولد آدم وعليّ سيّد العرب)، فلما جاء أرسل إلى الأنصار فأتوه فقال لهم: (يا معشر الأنصار ألا أدلكم على ما إن تمسكتم به (لن تضلوا) بعده أبداً)؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «هذا عليٌّ فأحبهو بحبي وأكرموا بكرامتي، فإن جبرئيل أمرني بالذي قلت لكم من الله (عزّ وجل)»^(٣٠).

ثالثاً: ما روته أم سلمة قالت: «خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى صرحة هذا المسجد فنأدى بأعلى صوته فقال: (ألا لا يحلّ هذا المسجد لجنب ولا

لحائض إلا لرسول الله وعليّ وفاطمة والحسن والحسين، ألا قد بينت لكم الأسماء أن لا تضلوا) «(٣١).

رابعاً: ما رواه زيد بن أرقم قال: «كنا جلوساً عند رسول الله ﷺ فقال: (ألا أدلكم على من لو أسترشدتموه (لن تضلوا) ولن تهلكوا)؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال: (هو هذا وأشار إلى عليّ بن أبي طالب) ثم قال: (وآخوه ووازره وصدقوه وانصحوه فإن جبرئيل أخبرني بما قلت لكم) «(٣٢).

خامساً: وثمة حديث - رواه ابن حجر في الصواعق^(٣٣) - جاء فيه التصريح باسم عليّ عقب ذكر حديث الثقلين فاقراً ذلك: «إنه ﷺ قال - في مرض موته - (أيها الناس يوشك أن أقبض قبضاً سريعاً فينطلق بي وقد قدّمت إليكم القول معذرة إليكم، ألا وإني مخلص فيكم كتاب ربي (عز وجل) وعترتي أهل بيتي ثم أخذ بيد عليّ فرفعها فقال: هذا عليّ مع القرآن، والقرآن مع عليّ، لا يفترقان حتى يردا عليّ الحوض، فاسألوهما ما خلفت فيهما) «.

سادساً: ما رواه ابن عباس (رضي الله عنه) قال: «قال رسول الله ﷺ: (لن تضلوا ولن تهلكوا وأنتم في موالاة عليّ، وإن خالفتموه فقد ضلّت بكم الطرق والأهواء في الغي فاتقوا الله، فإن ذمة الله عليّ بن أبي طالب) «(٣٤).

وأحسب أنّ هذا هو تتمّة ما مرّ قبله، ومهما يكن فهذه جملة أحاديث وردت فيها صيغة (لن تضلوا) (أن لا تضلوا) وكلها في أهل البيت عليهم السلام منها ما يخصّ عليّاً بمفرده، ومنها ما يعمّه وبقية أهل بيته، فهل من المعقول والمقبول دعوى أنّ عمر لم يسمعها؟ ليس من الممكن أن لا يكون عمر سمعها من النبي ﷺ أو ممّن سمعها منه كلّها أو بعضها، وحيث لم يرد في مورد جملة (لن تضلوا) إلا وهي توحى بذكر عليّ وأهل بيته عليهم السلام، فلذلك لما قال ﷺ: (اتّوني بدواة وكتب لأكتب لكم كتاباً لن تضلوا)، أستشعر عمر من ذلك ما هو إلاّ التصريح باسم عليّ في ذلك الكتاب، فتلك



حجة مكتوبة ليس من السهل عليه ولا على غيره إنكارها. وذلك هو ما اعترف به لابن عباس بعد ذلك، فلم يجد سلاحاً أقوى عنده يشهره في وجه الشرعية في ذلك الوقت غير كلمة «انّ النبيّ ليهجر» وبذلك نسفّ للمحاولة الفعلية ولجميع المحاولات اللاحقة التي ربّما يفاجأ بها. وهذا معنى كلماته التي مرّت على القارئ في اعترافاته الخطيرة، فراجع.

فنسبة الهجر إلى النبيّ المعصوم إقدامٌ جريءٌ، مع إساءة أدب مع النبيّ ﷺ ومساس بشخصه الكريم، وأجرأ من ذلك دعواه في كلمته الأخرى «وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله»، ولنستذكر ما مرّ من أقوال علماء التبرير الذين رأوا في هذه الكلمة دليلاً على فقاهة عمر بل وأفقيته على ابن عباس، حيث اكتفى بالقرآن ولم يكتف ابن عباس به (!؟) وهذا ما مرّ عن ابن بطل والنووي وغيرهما فراجع. فقد بيّنا هناك من هو الأفقه منهما بحجج لا يقوى زوامل الأسفار على حملها فضلاً عن ردّها.

والآن فلنعد إلى تفسير كلمته «حسبنا كتاب الله» وما تعنيه من دلالة ظاهرة وما تخفي من معنى اشتملت عليه، وماذا أراد عمر بقوله: «وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله»:

ماذا أراد عمر بقوله: «حسبنا كتاب الله»؟

ليس في قوله: «حسبنا» أيّ غموض لغوي، ولا اشتراك لفظي، ومعناه كفانا، و(حَسَبَ) اسم معنى لا اسم فعل، بدليل زيادة الباء عليه في قولهم بحسبك درهم، وهكذا قول الداعي حسبي الله، أي كفاني دون غيره، كما يصح أن يقول (بحسبي) أي كفاني، هذا من ناحية المعنى في اللغة العربية. إذن ماذا أراد عمر غير ذلك؟ وهل وراء ذلك مراد لعمر؟ نعم إنّه الكناية عن الاستغناء بالقرآن دون عديله، وما عسى ذلك الرفض إلّا لمن عيّن رسول الله ﷺ في حديث الثقلين، وهم العترة، الذين هم الثقل

الأصغر، وهو الآخر الذي يأباه عمر فاستبعده جاهداً، وفرض الاستغناء بالقرآن وحده فقال: «وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله». وذلك ما دلّ عليه معنى (حسبنا) أي كفانا، وإن قيل ما الدليل على أنّ ذلك مراد عمر؟

فإنّا نقول: دليلنا على ذلك اعترافاته السابقة بأنّه فهم ذلك فقال: «حسبنا... الخ».

ولولا أن يكون ذلك مراد عمر لما كان معنى لقوله: «حسبنا كتاب الله» ولا معنى لقوله: «وعندكم القرآن»، واحتمال أنّه أراد الاستغناء بالقرآن وحده لأنّه فيه تبيان كلّ شيء، لقوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٣٥)، كما قاله علماء التبرير فليس ذلك بصحيح ولا يمكن أن يُصحّح له، لأن القرآن وحده لا يغني ما لم يكن معه من يعلم تأويله قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٣٦)، والله سبحانه يقول: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣٧)، وقد ورد عن الإمام عليّ عليه السلام قوله في تفسير هذه الآية فقال: (نحن أهل الذكر) ولا شك أنّ عليّاً عليه السلام كان منهم بل ومن أفاضلهم، كيف لا وهو الذي دعا له الرسول بأن يكون الأذن الواعية، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾^(٣٨)، وهذا هو الذي أدركه عمر وفهمه، لذلك استبعد الضميمة عن القرآن، فرفضها ومنع النبيّ ﷺ من كتابة الكتاب الذي لن تضل أمته من بعده ما إن تمسكوا به.

وفي حديث الثقلين دلالة واضحة أنّ التمسك بهما معاً - القرآن والعتره - هو السبيل العاصم من الضلالة. وليس التمسك بأحدهما دون الآخر بعاصم وحده.

ونحن إذا استذكرنا ما مرّ آنفاً من أنّ عمر كان جاداً في دفع عليّ عما أراد الله تعالى له على لسان نبيّه، ولما كان عليّ عليه السلام هو واحد من العتره بل هو سيدهم، أدركنا المعنى الحقيقي لكلمة عمر: «حسبنا كتاب الله» وهي تعني التفكيك بين القرآن والعتره عند التمسك بهما. والرد الحاسم على استبعاد العتره من أهلية التمسك بها،



لذلك ارتكب ما ارتكب مما لا يجوز لمثله أن يفعله، وقال ما قال مما ليس من حقه أن يقوله. ولكنه يقيظ الحذر والمتمّرس على الخلاف على النبي ﷺ، وشواهد ذلك يكفي منها يوم صلح الحديبية، ويوم الصلاة على ابن أبي. وغير ذلك.

فأي مانع له الآن أن يعلن الخلاف، ويقول ما لا يحل له ولأي مسلم أن يقوله فينسب الهجر إلى النبي المعصوم. ما دام هو بذلك يرفض قراءة الكتاب، وكان من الطبيعي لمثله، وهو يريد ذلك أن يقول للحاضرين: «وعندكم القرآن» - يعني لا حاجة لنا بالعترة التي يدعوننا الرسول ﷺ إلى التمسك بالكتاب وبها كما في حديث الثقلين -.

ولندع هذا الجانب التفسيري لكلمته، ولنعد إلى الجانب اللفظي لها. ولنستغل عقولنا ثانية، وكأننا نبحت عن حاقّ المعنى لقوله. فماذا كان يعني بكلمته: «حسبنا كتاب الله»؟ أو ليس معنى ذلك هو رفض السنة؟ التي هي تلو الكتاب؟ أفهل كان يرى حقاً عدم حجية السنة؟

نعم كان وكان، ولسنا نحمله إلاّ تبعة أفعاله، لأنّه ممّن أمر في أيامه بتحريقها ومحوها^(٣٩). وما دام ليس من حقنا أن نحمله خشية الاتهام بأننا لسنا معه على رأي فلنترك الحديث لأئمة عمريين لا يشك في ولائهم لعمر، مثل الإمام الشافعي وابن حزم، والبيهقي، والسيوطي.

فلنقرأ ما يقول كلّ واحد في عدم الاستغناء بالكتاب وحده ولا بدّ من السنة معه، وهم غير متهمين فيما يقولونه في إدانة من قال بالاستغناء بالكتاب وحده حتى ولو كان عمر:

١ - ماذا قال الشافعي؟

قال الإمام الشافعي في الرسالة ونقله عنه البيهقي في المدخل^(٤٠): «قد وضع الله رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من دينه وفرضه وكتابه الموضع الذي أبان جلّ ثناؤه أنّه جعله علماً لدينه بما افترض من طاعته، وحرم من معصيته وأبان من فضيلته،

بما قرن بين الإيمان به مع الإيمان به فقال تبارك وتعالى: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (٤١) وقال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (٤٢) فجعل كمال ابتداء الإيمان الذي ما سواه تبع له الإيمان بالله ثم برسوله معه.

قال الشافعي: وفرض الله على الناس إتباع وحيه وسنن رسوله فقال في كتابه: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (٤٣).

قال الشافعي: فذكر الله الكتاب والقرآن، وذكر الحكمة فسمعت من أَرْضَى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله صَلَّى الله عليه (وآله) وسلّم. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (٤٤) - ثم ساق الكلام إلى أن قال: فأعلمهم أن طاعة رسول الله صَلَّى الله عليه (وآله) وسلّم طاعته فقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (٤٥).

واحتج أيضاً في فرض اتباع أمره بقوله: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلْلُونَ مِنْكُمْ لَوْ آذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٤٦) وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (٤٧) وغيرها من الآيات التي دلت على اتباع أمره ولزوم طاعته فلا يسع أحد رد أمره لفرض الله طاعة نبيه.

٢- ماذا قال ابن حزم؟

قال ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام: «لانتعارض بين شيء من نصوص القرآن ونصوص كلام النبي ﷺ وما نقل من أفعاله فقال سبحانه خبراً عن رسوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (٤٨)، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ

كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ^(٤٩)، وقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٥٠). فأخبر (عز وجل) أن كلام نبيّه وحى من عنده كالقرآن في أنّه وحى... اهـ^(٥١).

٣- ماذا قال البيهقي؟

وقال البيهقي بعد احكامه هذا الفصل: «ولولا ثبوت الحجة بالسنة لما قال صلى الله عليه (وآله) وسلم في خطبته بعد تعليم من شاهده أمر دينهم (ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب فربّ حامل مبلّغ أوعى من سامع) ثمّ أورد حديث: (نصّر الله امرؤاً سمع منا حديثاً فآذاه كما سمعه، فربّ مبلّغ أوعى من سامع)». وهذا الحديث متواتر كما سأيينه.

قال الشافعي: «فلما ندب رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها، دلّ على أنّه لا يأمر أن يؤدّى عنه إلّا ما تقوم به الحجة على من أدّى إليه، لأنّه إنّما يؤدّى عنه حلال يؤتى، وحرام يجتنب، وحدّ يقام، ومال يؤخذ ويعطى، ونصيحة في دين ودنيا».

ثمّ أورد البيهقي من حديث أبي رافع قال: «قال رسول الله ﷺ: (لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتي الأمر من أمري ممّا أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه)»^(٥٢).

وأخرج البيهقي بسنده عن شبيب بن أبي فضالة المكي: «أنّ عمران بن حصين (رضي الله عنه) ذكر الشفاعة فقال رجل من القوم: يا أبا نجيد إنكم تحدثونا بأحاديث لم نجد لها أصلاً في القرآن؟ فغضب عمران وقال لرجل: قرأت القرآن؟ قال: نعم، قال: فهل وجدت فيه صلاة العشاء أربعاً ووجدت المغرب ثلاثاً، والغداة ركعتين، والظهر أربعاً، والعصر أربعاً؟ قال: لا، قال: فعن من أخذتم ذلك؟ أستمعنا أخذتموه وأخذناه عن رسول الله ﷺ؟!»

أوجدتم فيه من كلّ أربعين شاة شاة، وفي كلّ كذا بعير كذا، وفي كلّ كذا درهماً كذا؟ قال: لا، قال فعن من أخذتم ذلك؟ أستم عنا أخذتموه وأخذناه عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

وقال: أوجدتم في القرآن: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^(٥٣)، أو وجدتم فيه فطوفوا سبعاً، واركعوا خلف المقام؟ أو وجدتم في القرآن: لا جلب ولا جنب ولا شغار في الإسلام؟ أما سمعتم الله يقول في كتابه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٥٤)؟

قال عمران: فقد أخذنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أشياء ليس لكم بها علم^(٥٥).

وأخرج البيهقي والحاكم عن الحسن قال: «بينما عمران بن الحصين يحدث عن سنة رسول الله إذ قال له رجل يا أبا نجيد حدثنا بالقرآن، فقال له عمران أنت وأصحابك تقرأون القرآن؟! أكنت تحدثني عن الصلاة وما فيها وحدودها؟ أكنت تحدثني عن الزكاة في الذهب والإبل والبقر وأصناف المال؟ ولكن قد شهدت وغبت أنت، ثم قال: فرض رسول الله ﷺ في الزكاة كذا وكذا، فقال الرجل: أحييني أحياءك الله.

قال الحسن فما مات ذلك الرجل حتى صار من فقهاء المسلمين^(٥٦).

٤ - ماذا قال السيوطي؟

قال في ديباجة كتابه: «اعلموا يرحمكم الله أنّ من العلم كهية الدواء، ومن الآراء كهية الخلاء، لا تذكر إلا عند داعية الضرورة، وإنّ ممّا فاح ريحه في هذا الزمان. وكان دارساً بحمد الله تعالى منذ أزمان، وهو أنّ قائلاً رافضياً (?) زنديقاً أكثر في كلامه: أنّ السنة النبوية والأحاديث المروية - زادها الله علواً وشرفاً - لا يحتج بها، وأنّ

الحجة في القرآن خاصة، وأورد على ذلك حديث: ما جاءكم عني من حديث فاعرضوه على القرآن، فإن وجدتم له أصلاً فخذوا به وإلاّ فردّوه. هكذا سمعت هذا الكلام بجملة منه وسمعه منه خلائق غيري... فاعلموا رحمكم الله من أنكر كون حديث النبي ﷺ وقولاً كان أو فعلاً بشرطه المعروف في الأصول حجة، كفر وخرج عن دائرة الإسلام وحشر مع اليهود والنصارى أو مع من شاء الله من فرق الكفرة... وأصل هذا الرأي الفاسد أنّ الزنادقة وطائفة من غلاة الرافضة ذهبوا إلى إنكار الاحتجاج بالسنة والاقتصار على القرآن...»^(٥٧) إلى آخر كلامه.

ونحن لا نريد مناقشته في حكمه الكلي على الكبرى فهو عين الصواب، ولكن هلمّ الخطب في تطبيق الحكم على الصغرى في المقام.

ويجب أن لا يُستغفل القارئ بما قاله السيوطي الذي شنّها حرباً شعواء على ذلك الرافضي المجهول الهوية. كما يجب أن لا نظلمه مادامت حجته صحيحة كما حكاها عنه السيوطي نفسه.

فإنّ الذي زعمه السيوطي في حكاية قوله: «هو إهمال السنة بالمرّة فلا يحتج بها». بينما الذي حكاها من فحوى دليله هو وجوب عرض السنة على الكتاب، والأخذ بها ما دامت غير مخالفة له. وأين هذا من عدم حجيتها والاكتفاء بالقرآن؟.

وإذا صحّ ما ذكره السيوطي عنه من الدليل يكون الرافضي المجهول الهوية على حق في كلامه، لأنّ الحديث الذي يخالف القرآن زخرف وباطل ويضرب به عرض الجدار. وهذا هو المنطق الصحيح والسليم الذي يقطع جهيزة كلّ الوضاعين والمدلسين الذين كذبوا في الحديث ونسبوه زوراً إلى النبي ﷺ، وهو منه ومنهم بريء.

وأين هذا ما شهّر به السيوطي بقوله: «إنكار الاحتجاج بالسنة والاقتصار على القرآن...»؟ وهل من الإنصاف أن يرمي بالزندقة لأنّه يقول إنّ السنة ليست ناسخة للقرآن ولا قاضية عليه، ولأنّ السنة الصحيحة هي التي لا تخالف القرآن!



ثم ما رأي السيوطي في قول عمر: «حسبنا كتاب الله وعندكم القرآن» أليس ذلك نبذ للسنة نبذ الحصة وراء ظهره؟

ثم ما رأي السيوطي في قول عمر في خطبته: «لا يبقين أحد عنده كتاباً إلا أتاني به فأرى فيه رأيي»، فظنوا أنه يريد النظر فيها ليقومها على أمر لا يكون فيه اختلاف، فأتوه بكتبهم فأحرقها بالنار^(٥٨). كما بعث إلى الامصار يأمرهم: من كان عنده شيء فليمحه؟^(٥٩).

فهل يا ترى من هو الذي أنكر الاحتجاج بالسنة؟ ذلك الرافضي المنكود حظه؟ أم هو عمر بن الخطاب المشهود رفضه؟

ثم هل من حقنا ان نسأل السيوطي عن حكمه هل هو مخصوص بذلك الرافضي؟ أم هو عام لكل من أنكر الاحتجاج بالسنة؟ وهل يرضى أن يحكم به على عمر؟ وهل يرضى بذلك علماء التبرير وهو منهم؟ ثم ما باله وهو من أهل السنة، ومادام غيوراً على السنة، يستنكر ما قاله الرافضي الذي حامى عن حريم السنة بأن لا تشوبها شوائب الكذابين، بل كان الأولى أن يدعو له ويستغفر له، فهو يريد حماية السنة لا عدم الاحتجاج بها ونبذها كمن قال: «حسبنا كتاب الله وعندكم القرآن»، بالله لقد صحَّ المثل السائر: (رمتني بدائها وانسلت)، وما علينا الآن إلا أن نقول للسيوطي رضىنا بك حكماً بيننا وبينك ورضينا بحكمك على كل من قال بعدم الاحتجاج بالسنة من الأولين والآخرين من أي فرق المسلمين.

ويكفي في إدانة السيوطي كتابه: (اللائل المصنوعة في الأحاديث الموضوعة) لماذا كتبه؟ أليس لتخليص السنة من الشوائب. إذن فقول الرافضي بعرض السنة على الكتاب خير ميزان وليس فيه عين، وكتابه المذكور لم يخلص السنة من كل شين. ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^(٦٠).



وأخيراً فقد تبين لنا أنّ عمر إنّما قال: «حسبنا كتاب الله، عليكم بالقرآن» ليستفرد بالكتاب وهو الثقل الأكبر ويستبعد الثقل الأصغر وهم العترة، وسيّد العترة عليّ كما هو معلوم عند المسلمين، وكان أبو بكر يقول ذلك أيضاً^(٦١). وليس معنى ذلك الاستبعاد لأهل البيت عن ساحة الخلافة، يعني بالضرورة أن لا نجد عمر يتحدث بفضائلهم كما كان أبو بكر يفعل كذلك، حتى لقد عقد المحب الطبري في الرياض النضرة باباً في ذكر ما رواه أبو بكر في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام وباباً (في ذكر ما رواه عمر في عليّ)، ووردت عنهما أحاديث كثيرة في فضائل أهل البيت، يقف عليها الطالب في كتب المناقب للخوارزمي الحنفي وابن المغازلي المالكي والفصول المهمة لابن الصباغ المالكي سوى ما أورده الحاكم في المستدرک وابن عساكر الشافعي في تاريخ دمشق وغيرهم وغيرهم. فالحديث بفضائل أهل البيت ليس بضارّ لهما بل ربّما أصابا منه نفعاً من تطيب النفوس بإظهار المودة بعد ما تمّ استبعادهم عن الخلافة، ثمّ تجريدهم حتى من بعض اختصاصهم.

ألم يرو الطبراني في الأوسط وعنه الهيثمي في مجمع الزوائد عن عمر قال: «لما قبض رسول الله صلّى الله عليه وآله جئت أنا وأبو بكر إلى عليّ فقلنا ما تقول فيما ترك رسول الله صلّى الله عليه وآله؟ قال: نحن أحقّ الناس برسول الله صلّى الله عليه وآله قال: فقلت: والذي بخير؟ قال: والذي بخير، قلت: والذي بفدك؟ قال: والذي بفدك. فقلت أما والله حتى تحزّوا رقبانا بالمنشير فلا»^(٦٢).

٥ - ماذا قال السندي في حاشيته على البخاري؟

قال: إنّ الأمر الصادر يفيد أنّه آمن من الضلال، فالكتاب الذي يريد الرسول صلّى الله عليه وآله أن يكتبه سبب للأمن من الضلال ودوام الهداية. فكيف يخطر على بال إنسان أنّه سيترتب عليه عقوبة أو فتنة أو عجز.

أمّا قوله: «حسبنا كتاب الله» لأنّه تعالى قال: ﴿ما فرطنا في الكتاب من





شيء»^(٦٣)، ويقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾^(٦٤)، فكل من الآيتين لا يفيد الأمن من الضلال ودوام الهداية للناس، ولو كان كذلك لما وقع الضلال، ولكن الضلال والتفريق في الأمة قد وقع بحيث لا يرجى رفعه، كما أن النبي ﷺ لم يقل لهم أن مراده أن يكتب لهم الأحكام حتى يقال على ذلك: إنه يكفي فهمها من كتاب الله، ولو فرض أن مراد النبي ﷺ كان كتابة بعض الأحكام، فلعل النص على تلك الأحكام منه ﷺ سبب للأمن من الضلالة. وعلى هذا لا وجه لقولهم: «حسبنا كتاب الله»، بل لو لم يكن فائدة النص إلا الأمن من الضلالة لكان مطلوباً جداً، ولا يصح تركه للاعتقاد على أن الكتاب جامع لكل شيء، كيف والناس محتاجون إلى السنة أشد احتياج مع كون الكتاب جامعاً، وذلك لأن الكتاب وإن كان جامعاً إلا أنه لا يقدر كل أحد على الاستخراج منه. وما يمكن لهم استخراج منه لا يقدر كل أحد استخراج منه على وجه الصواب.

ولهذا فوّض الله لرسوله البيان مع كون الكتاب جامعاً فقال تعالى لنبيه: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٦٥)، ولا شك في أن استخراج ﷺ من الكتاب على وجه الصواب يكفي ويغني في كونه نصاً مطلوباً لنا، لاسيما إذا أمرنا به، ولا سيما إذا وعد على ذلك الأمن من الضلال، فما معنى قول «حسبنا كتاب الله» بعد ذلك^(٦٦)؟

٦ - ماذا في القراءة الخلدونية^(٦٧)؟

ليس من جديد عند ابن خلدون سوى التفافه على حديث الدواة والكتف، بقفزة غير بارعة فطواه وطمس معالم الإدانة فيه في موضع مقدمته فقال: - وهو يذكر أمر النبي ﷺ بإحضار الدواة والقرطاس ليكتب صلى الله عليه وآله الوصية -: «وان عمر منع من ذلك»(!).

ثم قال: «وما تدّعيه الشيعة من وصيته لعليّ (رضي الله عنه) وهو أمر لم يصح ولا نقله أحد من أئمة النقل.

والَّذِي وَقَعَ فِي الصَّحِيحِ مِنْ طَلَبِ الدَّوَاةِ وَالْقِرطَاسِ لِيَكْتُبَ الوَصِيَّةَ وَإِنْ عَمَرَ
مَنْعَ مِنْ ذَلِكَ، فَدَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَقَعْ» (٦٨).

ثُمَّ عَادَ فِي تَارِيخِهِ فَقَالَ: «فِي مَرَضِهِ ﷺ: ثُمَّ جَمَعَ أَصْحَابَهُ فَرَحَّبَ بِهِمْ وَعَيْنَاهُ
تَدْمَعَانِ وَدَعَا لَهُمْ كَثِيرًا وَقَالَ: (أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَأَوْصِي اللَّهُ بِكُمْ وَاسْتَخْلَفَهُ
عَلَيْكُمْ، وَأَوْدَعَكُمْ إِلَيْهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ أَلَّا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ فِي بِلَادِهِ وَعِبَادِهِ فَإِنَّهُ قَالَ
لِي وَلَكُمْ: ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا
وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (٦٩)، وَقَالَ: ﴿ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ ﴾ (٧٠)».

ثُمَّ سَأَلُوهُ عَنْ مَغْسَلِهِ؟ فَقَالَ: (الْأَدْنُونَ مِنْ أَهْلِي).

وَسَأَلُوهُ عَنِ الْكفنِ؟ فَقَالَ: (فِي ثِيَابِي هَذِهِ أَوْ بِيَاضِ مِصْرَ أَوْ حُلَّةَ يَمَانِيَّةٍ).

وَسَأَلُوهُ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ: (دَعُونِي عَلَى سُرِيرِي فِي بَيْتِي عَلَى شَفِيرِ قَبْرِي،
ثُمَّ أَخْرِجُوا عَنِّي سَاعَةً، حَتَّى تَصْلِيَ عَلَيَّ الْمَلَائِكَةُ، ثُمَّ ادْخُلُوا فَوْجًا بَعْدَ فَوْجٍ فَصَلُّوا
وَلْيَبْدَأْ رِجَالٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي ثُمَّ نِسَاؤُهُمْ).

وَسَأَلُوهُ عَمَّنْ يَدْخُلُهُ الْقَبْرُ؟ فَقَالَ: (أَهْلِي).

ثُمَّ قَالَ: (إِئْتُونِي بِدَوَاةٍ وَقِرطَاسٍ، اكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوْنَ بَعْدَهُ) فَتَنَازَعُوا
وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّهُ يَهْجُرُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَهْجُرُ؟ يَسْتَفْهَمُ، ثُمَّ ذَهَبُوا يَعْبُدُونَ عَلَيْهِ، ثُمَّ
قَالَ: (دَعُونِي فَمَا أَنَا فِيهِ خَيْرٌ مِمَّا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ). وَأَوْصَى بِثَلَاثٍ: أَنْ يُخْرِجُوا الْمُشْرِكِينَ
مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَأَنْ يُجِيزُوا الْوَفْدَ كَمَا كَانَ يُجِيزُهُمْ. وَسَكَتَ عَنِ الثَّلَاثَةِ أَوْ نَسِيَهَا
الرَّوَايَ، وَأَوْصَى بِالْأَنْصَارِ فَقَالَ: (إِنَّهُمْ كَرَشِي وَعِيلَتِي الَّتِي أُوتِيَ إِلَيْهَا، فَأَكْرَمُوا
كَرِيمَهُمْ، وَتَجَاوَزُوا عَنْ مَسِيئَتِهِمْ، فَقَدْ أَصْبَحْتُمْ يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ تَزِيدُونَ وَالْأَنْصَارَ
لَا يَزِيدُونَ). ثُمَّ قَالَ: (سَدُّوا هَذِهِ الْأَبْوَابَ فِي الْمَسْجِدِ إِلَّا بَابَ أَبِي بَكْرٍ فَإِنِّي لَا أَعْلَمُ
أَمْرًا أَفْضَلَ يَدًا عِنْدِي فِي الصَّحْبَةِ مِنْ أَبِي بَكْرٍ وَلَوْ كُنْتُ مَتَّخِذًا خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ
خَلِيلًا، وَلَكِنْ صَحْبَةٌ إِخَاءٌ وَإِيمَانٌ حَتَّى يَجْمَعَنَا اللَّهُ عِنْدَهُ).

ثم ثقل به الوجد واغمي عليه، فاجتمع إليه نساؤه وبنوه، وأهل بيته والعباس وعليّ.

ثم حضر وقت الصلاة فقال: (مروا أبا بكر فليصل بالناس) فقالت عائشة: «إنه رجل أسيف لا يستطيع أن يقوم مقامك فمر عمر». فامتنع عمر وصلى أبو بكر، ووجد رسول الله صلى الله عليه وآله (وآله) وسلم خفة فخرج، فلما أحس به أبو بكر تأخر فجذبه رسول الله صلى الله عليه وآله وأقامه مكانه، وقرأ من حيث انتهى أبو بكر ثم كان أبو بكر يصلي بصلاته والناس بصلاة أبي بكر.

قليل صلوا كذلك سبع عشرة صلاة. وكان يدخل يده في القدح وهو في النزع فيمسح وجهه في الماء ويقول: (اللهم أعني على سكرات الموت).

فلما كان يوم الاثنين وهو يوم وفاته خرج إلى صلاة الصبح عاصباً رأسه، وأبو بكر يصلي فنكص عن صلاته وردّه رسول الله صلى الله عليه وآله بيده صلى قاعداً على يمينه ثم أقبل على الناس بعد الصلاة فوعظهم وذكرهم. ولما فرغ من كلامه قال له أبو بكر: «إني أراك قد أصبحت بنعمة الله وفضله كما تحب»، وخرج إلى أهله في السنع، ودخل رسول الله صلى الله عليه وآله في بيته فاضطجع في حجرة عائشة. ودخل عبد الرحمن بن أبي بكر عليه وفي يده سواك أخضر فنظر إليه وعرفت عائشة أنه يريدہ قالت: «فمضغته حتى لأن واعطيته إياه فاستنّ به ثم وضعه»، ثم ثقل في حجري^(٧١) فذهبت أنظر في وجهه، فإذا بصره قد شخص وهو يقول: (الرفيق الأعلى من الجنة)، فعلمت أنه خير فاختار. وكانت تقول: قبض رسول الله صلى الله عليه وآله بين سحري ونحري وذلك نصف نهار يوم الاثنين لليلتين من شهر ربيع الأول...»^(٧٢).

هذا ما أردنا نقله من قراءة ابن خلدون في مقدمته وتاريخه، لنوقف القارئ على تحبطه في عرض ما جرى في مدة مرض النبي صلى الله عليه وآله حتى وفاته صلى الله عليه وآله.

وكأنه قد جند نفسه لتكثيف حضور أبي بكر وآل أبي بكر. فأبو بكر فهم نعي



النبي ﷺ نفسه حين قال: (إنَّ عبداً من عباد الله خيرُه الله بين الدنيا وبين ما عنده)، وفهمها أبو بكر فبكى فقال: «بل نفديك بأنفسنا وأبنائنا» فقال: (على رسلك يا أبا بكر)؟

وأبو بكر يحظى ببقاء بابه شارعاً إلى المسجد وتغلق سائر الأبواب غير بابه؟ وأبو بكر يؤمر بالصلاة دون غيره؟ وأخيراً اضطلع النبي ﷺ في حجرة ابنة أبي بكر، وعبد الرحمن بن أبي بكر يدخل وفي يده سواك أخضر فينظر إليه النبي ﷺ وتعلم عائشة ابنة أبي بكر أنه يريد فتأخذه وتمضغه حتى لان وتعطيه فيستن به. وأخيراً توفي وهو في حجرها وبين سحرها ونحرها. فهذا الحضور المكثف لأبي بكر وآل أبي بكر يثير التساؤل عن عمل أهل بيت النبي ﷺ وبقية نسائه أين كانوا وماذا كان في حضورهم؟ في قراءة ابن خلدون؟

ألم يقرأ ابن خلدون حديث سلمان الفارسي قال: «دخلت عليه - أي على النبي ﷺ - صبيحة يوم قبل اليوم الذي مات فيه فقال لي: (يا سلمان ألا تسأل عما كابدته الليلة من الألم والسهر أنا وعليّ) فقلت يا رسول الله: ألا أسهر الليلة معك بدله؟ فقال: (لا هو أحق بذلك منك)» (٧٣).

ألم يقرأ ابن خلدون حديث حذيفة قال: «كان عليّ أسند رسول الله ﷺ إلى ظهره فقلت لعليّ هلمّ أراو حك؟ فقال رسول الله ﷺ: (هو أحق به)» (٧٤).

وإذا كان ابن خلدون لم يقرأ ذلك، فهل هو لم يقرأ حضور العباس وحديث اللدود (٧٥)؟ قال ابن أبي الحديد: «وقد وقع اتفاق المحدثين كلّهم على أن العباس كان ملازماً للرسول ﷺ أيام مرضه في بيت عائشة وهذا لا ينكره أحد» (٧٦).

وهو لم يقرأ حديث مسارة النبي ﷺ لابنته فاطمة؟ مرتين بكت في الأولى وضحكت في الثانية وهذا ما رواه الشيخان وغيرهما ممّا جل عن البيان (٧٧).

وهو لم يقرأ حديث ابن عباس: «إنه خرج في مرضه الذي مات فيه عاصباً رأسه

بعصابة دسءاء ملتحنفأ بملحنفة على منكبئه فجلس على المنبر وأوصى بالأنصار فكان آخر مجلس جلسه» (٧٨).

وهو لم يقرأ حديث الفضل بن العباس: «وقال له النبي ﷺ: يا فضل شدّ هذه العصابة على رأسي فشدّها... الخ» (٧٩).

وهو لم يقرأ حديث أم الفضل قالت: «خرج رسول الله ﷺ وهو عاصب رأسه في مرضه وصلى بنا المغرب فقرأ بالمرسلات، فما صلى بعدها حتى لقي الله تعالى» (٨٠).

وهو لم يقرأ حديث أم المؤمنين زينب: «— وهي تقول لأصحاب النبي ﷺ الذين لغطوا عندما أمر بإحضار الدواة وصحيفة ليكتب لهم كتاباً لن يضلوا بعده أبداً. فقال عمر بن الخطاب من لفلانة وفلانة — مدائن الروم — إنّ رسول الله ﷺ ليس بميت حتى نفتتحها ولو مات لانتظرناه كما انتظرت بنو إسرائيل موسى فقالت زينب زوج النبي ﷺ: ألا تسمعون النبي ﷺ يعهد اليكم فلغظوا فقال: (قوموا)، فلمّا قاموا قبض النبي ﷺ مكانه» (٨١).

وهو لم يقرأ حديث أم المؤمنين أم سلمة قالت: «والذي أحلف به إن كان عليّ لأقرب الناس عهداً برسول الله ﷺ قالت عدنا رسول الله ﷺ غداة بعد غداة يقول: جاء عليّ — مراراً — قالت: وأظنه كان بعثه في حاجة قالت: فجاء بعد وظننت إنّ له عليه حاجة، فخرجنا من البيت فقعدنا عند الباب فكنت من أدناهم إلى الباب، فأكبّ عليه عليّ فجعل يسارّه ويناجيه، ثمّ قبض رسول الله ﷺ من يومه ذلك فكان أقرب الناس به عهداً» (٨٢).

وإذا كان ابن خلدون لم يقرأ كلّ ذلك، فهل يعقل أنّه لم يقرأ ما روته عائشة وأخرجه البخاري عنها مكرراً وكلاهما عنده في المقام الأسمى من خروجه ﷺ متوكئاً على العباس ورجل — هو عليّ — ولكن عائشة لا تطيق لها نفس أن تذكره بخير وهي تستطيع كما قال ابن عباس فيما رواه الطبري (٨٣).



ألم يقرأ ابن خلدون هذا الحضور لعليّ والعباس عند النبي ﷺ وقد خرج متوكئاً عليها حين صلى أبو بكر فنحاه وصلى هو ﷺ بالناس؟ أليس هذا في صحيح البخاري وتاريخ الطبري وطبقات ابن سعد، وابن خلدون قد رأى تلك الكتب جميعها وأخذ عنها خصوصاً عن كتاب الطبري الذي قال عنه - في ذكره أمر الجمل - اعتمدناه للوثوق به لسلامته من الأهواء الموجودة في كتب ابن قتيبة.

ثمّ ما بال الناس الذين سألوه عن مغسّله وكفنه والصلاة عليه وحتى عمّن يدخله القبر، ما بالهم لم يسألوه عمّن يتولى أمرهم من بعده؟

ثمّ ما باله ﷺ لم يقدم أبا بكر للصلاة عليه أولاً مادام قد أمر بتقديمه للصلاة بالمسلمين مكانه كما يروي ابن خلدون وغيره؟ ولندع ذكر ما في قراءة ابن خلدون من مثار التساؤل، ونعود إلى إنكاره الوصية للإمام كما مرّ عن مقدمته. وإلى إقراره بأنّ الذي منع من كتابة ذلك هو عمر، وما صرح به ثانياً بأنّ الذي منع قال: «إنّه يهجر» فتكون النتيجة ما سبق أن ذكرناه في (ماذا قال عمر؟) وأنّه الذي قال: «إنّ الرجل ليهجر».

وأما كون النبي ﷺ لم يكتب الكتاب لمنع عمر ليس يعني أنّه لم يكن قد أوصى عليّاً، فما نعى به على الشيعة في ذلك، وزعم أنّه أمر لم يصح ولا نقله أحد من أئمة النقل. فنقول له إنه أمر صحيح ونقله جماعة من أئمة النقل.

ونحن لا نطيل الوقوف معه في سرد ما يستدل به الشيعة على وصاية عليّ عن النبي ﷺ إذ لم يكن دليلهم منحصراً بذلك الكتاب الذي أراد ﷺ أن يكتبه ومنع عمر منه فلم يقع. فإنّ لديهم من الأدلة الأخرى والتي رووها عن مصادرهم ومصادر غيرهم وفي هذا القسم الثاني ما يرغم ابن خلدون على قبول أحاديثهم ففيها من صحاح قومه وسننهم ومسانيدهم وتواريخهم، وفيها أحاديث دلت على أنّ عليّاً كان وصيّ رسول الله ﷺ من قبل يوم الخميس يوم حديث الرزية، بل كان هو وصيّ

رسول الله ﷺ من يوم بدء الدعوة كما في حديث الإنذار. وإليك بعض ما جاء في ذلك صريحاً بالوصية:

١- قال ﷺ: (إِنَّ هَذَا أَخِي وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي فِيكُمْ) (٨٤).

٢- قال ﷺ: (فَأَنْتَ أَخِي وَوَزِيرِي وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي...) (٨٥).

فإذا كان رسول الله ﷺ جعله وصياً واختاره أخاً ووزيراً ووصياً ووارثاً وخليفةً من بعده منذ بدء الدعوة حتى سائر المشاهد بعد ذلك وفيها أكثر من شاهد، فما ذنب الشيعة إذا آمنوا بصحة ما رواه أسلافهم وأخلافهم، ووافقهم عليه سواهم من لم يمنعهم خلافهم. وحديث الوصية شائع ذائع هتف به الصحابة شعراً ونثراً، ولم ينكر عليهم أحد ذلك.

قال ابن أبي الحديد المعتزلي الحنفي - على ما ببالي - : «ومما رويته من الشعر في صدر الإسلام المتضمن كونه عليّاً وصي رسول الله قول عبد الله بن أبي سفيان بن الحرث بن عبد المطلب:

ومنا عليّ ذاك صاحب خيرٍ وصاحب بدر يوم سالت كتائبه
وصي النبي المصطفى وابن عمّه فمن ذا يدانيه ومن ذا يقاربه

- ثم استطرد يذكر أشعاراً لجماعة من الصحابة في ذلك منهم: عبد الرحمن بن جعيل، وأبو الهيثم بن التيهان - وكان بدرياً - وعمر بن حارثة الأنصاري، وسعيد بن قيس الهمداني، وزباد بن لبيد الأنصاري، وحجر بن عدي الكندي، وخزيمة بن ثابت الأنصاري ذو الشهادتين - وكان بدرياً - وابن بديل بن ورقاء الخزاعي، وعمرو بن أحيحة، وزحر بن قيس الجعفي... - وقال بعد ذكر أشعار هؤلاء العشرة - ذكر هذه الأشعار والأراجيز بأجمعها أبو مخنف لوط بن يحيى في كتاب وقعة الجمل، وأبو مخنف من المحدثين ومن يرى صحة الإمامة بالاختيار، وليس من الشيعة ولا معدوداً من



رجالها ثم قال:

ومما رويناه من أشعار صفين التي تتضمن من تسميته عليه السلام بالوصي مذكره نصر بن مزاحم بن يسار المنقري في كتاب وقعة صفين وهو من رجال الحديث، ثم ذكر أشعاراً وأراجيز لكل من الإمام أمير المؤمنين نفسه، وللأشعث بن قيس، وزحر بن قيس أيضاً، وجريز بن عبد الله البجلي، والنعمان بن عجلان الأنصاري، وعبد الرحمن بن ذؤيب الأسلمي، والمغيرة بن الحرث بن عبد المطلب وأخيراً قول صاحبنا عبد الله بن عباس حبر الأمة:

وصي رسول الله من دون أهله وفارسه إن قيل هل من منازل
فدونكه إن كنت تبغي مهاجرا أشم كنصل السيف غير حلاحل

- ثم ختم ابن الحديد ذلك بقوله: - والأشعار التي تتضمن هذه اللفظة كثيرة جداً، ولكننا ذكرنا منها ههنا بعض ما قيل في هذين الحرين - يعني الجمل وصفين - فأما ما عداهما فإنه يجلب عن الحصر، ويعظم عن الإحصاء والعدّ: ولولا خوف الملالة والإضجار، لذكرنا من ذلك ما يملأ أوراقاً كثيرة... اهـ» (٨٦).

ولنعم ما استدلل به عبد الرزاق الصنعاني صاحب المصنف فقد ذكر فيه بسنده عن معمر عن قتادة أنّ علياً قضى عن النبي صلى الله عليه وآله أشياء بعد وفاته كان عامتها عِدّة. قال: حسبته أنّه قال خمس مائة ألف.

قال عبد الرزاق: يعني دراهم.

قلنا لعبد الرزاق وكيف قضى النبي صلى الله عليه وآله وأوصى إليه النبي صلى الله عليه وآله بذلك؟

قال: نعم لا أشك أنّ النبي صلى الله عليه وآله أوصى إلى عليّ، فلولا ذلك ما تركوه أن يقضي (٨٧).

فبعد هذا كيف يستنكر ابن خلدون ما تدّعيه الشيعة من وصية النبي صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام ومادام هو نفسه اعترف بأنّ النبي صلى الله عليه وآله أمر بإحضار دواة وقرطاس ليكتب

لأتمته كتاباً لن يضلوا بعده أبداً، واعترف أيضاً بأنّ عمر هو الذي منع، واعترف بأنّ بعضهم - المانعين - قال: (إنّه يهجر). ولم يكن ذلك إلاّ عمر. فما دام ابن خلدون اعترف بجميع ذلك عليه أن يذعن بصحة ما تدعيه الشيعة، لأن ذلك ورد في اعترافات عمر، كما ذكرنا في (عمر يون أكثر من عمر).

فقد اعترف لابن عباس حبر الأمة - في حديث بينهما حول الإمام والخلافة - : «ولقد أراد - رسول الله ﷺ - في أن يصرح باسمه - يعني علياً - فمنعت من ذلك إشفافاً وحيطة على الإسلام».

وقال مرة أخرى في محاورة بينهما في الموضوع نفسه: «إنّ رسول الله ﷺ أراد ذلك وأراد الله غيره فنفذ مراد الله ولم ينفذ مراد رسوله؟!». وقال في مرة ثالثة: «لقد كان من رسول الله ﷺ ذرواً من قول لا يثبت حجة ولا يقطع عذراً».

إلى آخر ما هنالك من اعترافات خطيرة ذكرناها هناك فليرجع إليها من شاء. والذي يلفت النظر في القراءة الخلدونية التصريح بأنّ النبي ﷺ هو الذي عيّن قبره في بيته فقال: (دعوني على سرير في بيتي على شفير قبوري)، فهو لم يترك ذلك مجهولاً حتى يحار أهل البيت في مكان دفنه فينقذهم من الحيرة أبو بكر بتعيين المكان كما يجلو رواية ذلك للبكرين، كما أنّ في تصريحه ذلك أيضاً نفيّاً لمن زعم أنّ البيت هو لعائشة بل هو بيت النبي ﷺ وإنّا لها حجرتها فيه.

ومهما قيل عن فهم ابن خلدون في الاجتماع وفلسفة التاريخ فهو غير بارع في التحوير، ولا أمين في العرض كما رأيناه فيما مرّ من خلط عنده وخبط ممّا لا يخفى على القارئ النبيه.

وإن لم يكن هو بدعاً في ذلك فقد رأينا قبله من وافق ابن خلدون في هواه، ومن بعده من شايعه على دعواه، وذلك هو الشهاب الخفاجي الذي بهت الشيعة كما بهتهم



ابن خلدون، فقال: «وقد ادعى الرافضة أن الكتاب الذي أراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم كتابته كان فيه الوصية بخلافة عليّ، فلذا منع منه عمر. وهو كذب منهم عليه» (٨٨).

وبقيت تهمته للشيعة بوضع حديث الرزية منطوقاً ومفهوماً حتى الأمس القريب. ألم يقل محمد عزة دروزة في كتابه (تاريخ العرب في الإسلام تحت راية الخلفاء الراشدين): «ونحن لا نستبعد أن تكون الرواية من مصنوعات الشيعة المتأخرين» (٨٩).

أقول: ونحن قد ذكرنا مصادر الرواية وعرضنا أسماء الرواة حسب القرون ولم نذكر فيهم من الشيعة أحداً، فهل كلّ أولئك الحفاظ كانوا في غفلة عما رآه دروزة أو أنها منه طعنة الهمزة للهمزة!

والرجل بالرغم من كثرة كتبه التاريخية لا أراه إلاّ راجلاً في تمييز أحداث التاريخ، ولست متجنياً عليه، فهنا يقرأ له قوله بعد ذكر رواية الطبري في إخبار أمير المؤمنين على البيعة لأبي بكر: «ونرجح أن هذا الخبر مصنوع مدسوس من الشيعة» (٩٠)، ولم يزل يرسل في غير سدد، حتى جعل رواية أبي بكر في مطالبة الزهراء عليها السلام بفدك فروى لها «إنا لا نورث ما تركناه صدقة»، هي نهاية الخصام وبها انقطع الكلام، ولعلّه يحاول من طرف خفي إشارة إلى الوثام فقال: «ويكون ماعدا ذلك من مزيادات الشيعة ومدسوساتهم» (٩١).

وكم له ولغيره من تهم بهتوا بها الشيعة، ومَرّت نحو هذه النغمة عن غيره، ومهما يكن فالجواب على بهتانه، يعلم ممّا مرّ في ردّ ابن خلدون وبطلانه وممّا مرّ فيما سبق من بيان ماذا أراد أن يكتبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فراجع.

ثم إنّ من الغريب من ابن خلدون وأضرابه من الناصبة ذكرهم لقول عائشة: «مات بين سحري ونحري»، من دون أي تعليق عليه، أو توجيه له، مع أنّها لما حدثت

به من سألها عن مرض النبي ﷺ وجاء السائل فذكر ذلك لحبر الأمة عبد الله بن عباس فاستنكر عليه قولها وأبى تصديقها في زعمها، فقال له: «أتعقل والله لتوفي رسول الله ﷺ وإنه لمستند إلى صدر علي» (٩٢)، وفي حديث ثانٍ رواه الطبراني عن ابن عباس قال: «جاء ملك الموت إلى النبي ﷺ في مرضه الذي قبض فيه فاستأذن ورأسه في حجر علي» (٩٣).

وفي حديث ثالث عن ابن عباس أيضاً: «إن النبي ﷺ ثقل وعنده عائشة وحفصة إذ دخل عليّ عائلاً فلما رآه النبي ﷺ رفع رأسه ثم قال أدن مني أدن مني فأسنده إليه فلم يزل عنده حتى توفي» (٩٤).

فهذا يعني أنّ قول عائشة لم يكن متفقاً على صحته بل هو مرفوض من قبل حبر الأمة عبد الله بن عباس وهو من أهل البيت الذين كانوا عند النبي ﷺ حين الوفاة. فكان علي من يقول بقول عائشة معالجة ما ورد عن ابن عباس في رفضه، وليعلم القارئ أنّه لم يكن ابن عباس وحده يرفض ذلك فعن أم سلمة ورد مثل ذلك كما مرّ (٩٥) وعن عمر ما يؤيده أيضاً (٩٦).

أيّهما الشفيق الرفيق النبي ﷺ أم عمر؟

لقد مرّت بنا كلمة عمر - مراراً - «فمنعت من ذلك اشفاقاً وحيطة على الإسلام»؟ كما مرّ في أقوال علماء التبرير أنّ ذلك اشفاقاً منه على النبي ﷺ ومرت كلمته الأخرى: «أراد أن يذكره للأمر في مرضه فصددت عنه خوفاً من الفتنة»، وليس فيها من الشفقة شيء، وقد استوجب ذلك علينا أن نعمل الموازنة في الشفقة على المسلمين والرفق بهم بين الرسول الكريم الأمين ﷺ، وبين عمر.

وإنّما من سخرية القدر واحدى الكبر، ولكن فرضها علينا أبناء عمر ورددها البغاثيون فلا ضير ولا جبر في ذلك:



فالرسول الكريم ﷺ الذي وصفه الله تعالى بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(٩٧)، وقال فيه تعالى مخاطباً المؤمنين: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾^(٩٨)، فهل بعد هذا من مجال للقول؟ أم هل يكون من المقبول والمعقول أن لا يكون شقيقاً رفيقاً بالمؤمنين ويكون عمر هو الشقيق الرفيق فيحتاج على الإسلام ويخاف الفتنة؟!

سبحانك اللهم إن هذا إلا بهتان عظيم. وإشفاق عمر على من؟ أعلى النبي ﷺ وقد صدمه بكلمته حتى أغمي عليه! أم على المسلمين وقد أضاع عليهم نعمة الاعتصام من الضلالة بالكتاب؟ وكيف يصدق ذلك إنسان في مثل عمر الذي كان في أخلاقه وألفاظه جفاء وعنجهية ظاهرة - كما وصفه ابن أبي الحديد - وهو ممن لا يتهم عليه^(٩٩) فهل يُصدق في زعمه؟ إشفاقاً وحيطةً على الإسلام؟

وعمر هو الذي قال فيه الصحابة لأبي بكر حين أراد استخلافه عليهم بعده: «تستخلف علينا فظاً غليظاً، فلو قد ولينا كان أفظ وأغلظ فما تقول لربك إذا لقيته»^(١٠٠).

وعمر هو الذي خطب في الناس فقال: «بلغني أنّ الناس قد هابوا شدي، وخافوا غلظتي، قد كان عمر يشند علينا ورسول الله ﷺ بين أظهرنا، ثم اشتد علينا وأبو بكر (رضي الله عنه) والينا دونه، فكيف الآن وقد صارت الأمور إليه. ولعمري من قال ذلك فقد صدق»^(١٠١).

وهو الذي وصف الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته الشَّقْشِقِيَّة أيامه وطبيعته في الحكم فليرجع إليها.

أهكذا إنسان يمكن أن يوصف بأن ما صدر منه بتلك الغلظة والشدة، ونَبَوَ الكلمة وجفوة اللهجة، كان منه ذلك إشفاقاً وحيطةً وخوف الفتنة!! والرسول الصادق الأمين الذي يسدده الوحي ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ

يُوحَى^(١٠٢)، ويقول لأُمته: (اثنوني بدواة وكتف لأكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً) ليس شقيقاً على أُمته؟! وعمر بمنعه يكون منه اشفاقاً وحيطة على الإسلام؟! ولا مجال لأن يكونا معاً شقيقين لتعارضهما في مورد الشفقة، وهكذا تضع المقاييس عند ضياع العقول في متاهات الهوى، فما ذكر من تعليل زعم الشفقة من عمر تعليل عليل، وليس هو بمقبول، حتى لدى السذج وبسطاء العقول، فضلاً عن النابهين والباحثين من العلماء الواعين.

عملية التزوير من أنحاء التبدير:

لما كان حديث الكتف والدواة واضح الدلالة على أن المراد منه كان هو تأكيد النص على ولاية عليٍّ عليه السلام ولذلك منع منه عمر كما اعترف هو بذلك، وقد مرّ ذكره والإشارة إليه مراراً. وكذلك فهمه من تابعه على منعه. ولكن تعرض للمسح والتشويه والتشكيك ولم يسلم من زبانية الوضاعين، ويزيد القارئ إيماناً بأنهم فهموا ذلك منه، ما تشبث به رواية السوء وسجلته الأقلام المشبوهة تشويهاً للحقيقة، وإمعاناً في غثيثة التزوير حيث انبرى فريق منهم إلى مسخ أصل الحديث وتحوير نصه، بعد أن عجزوا في تبرير ما قاله عمر وما ساقوه من أعذار تافهة. فذكروا أنّ الحديث كان لصالح أبي بكر، فرووا في ذلك عن عائشة وعن أخيها عبد الرحمن. فقد أخرج مسلم وأحمد والبخاري وغيرهم عن عائشة قالت: «قال لي رسول الله ﷺ في مرضه الذي مات فيه: (ادعي لي عبد الرحمن بن أبي بكر أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه أحد). ثم قال: (معاذ الله أن يختلف المؤمنون في أبي بكر)» ^(١٠٣).

وأخرج ابن عساكر كما نقله عنه المتقي في كنز العمال عن عبد الرحمن ابن أبي بكر عن رسول الله ﷺ أنه قال: (اثنني بدواة وكتف أكتب كتاباً لا تضلوا بعده أبداً). ثم قال: (يا أباي الله والمؤمنون إلا أبا بكر) ^(١٠٤).



قال ابن أبي الحديد في شرح النهج: «وضعه في مقابلة الحديث المروي عنه صلى الله عليه وآله في مرضه: (إئتوني بدواة وبياض أكتب لكم ما لا تضلون بعده أبداً)، فاختلفوا عنده، وقال قوم لقد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله» (١٠٥).

وفي قول هذا المعتزلي وهو غير متهم على الوضاعين البكرين وهو من علماء التبرير أيضاً. ما يغني عن التعليق على ما في الحديثين من نظر، وفيه ما يكفي للتدليل على كذب الحديثين.

ففي آخر الحديث الأول: (معاذ الله أن يختلف المؤمنون في أبي بكر) وهذا ما قد وقع في السقيفة وخارجها، وتخلف عن بيعته أمير المؤمنين عليه السلام ومعه بنو هاشم وتخلف عنها سعد بن عباد ومن معه من الأنصار وتخلف عنها سلمان وأبو ذر والمقداد وعمار وبريدة و و و فهل يجزئ أحد أن يقول هؤلاء جميعاً ليسوا من المؤمنين - والعياذ بالله - معاذ الله أن يقول ذلك أحد، كيف وهم من خيرة المؤمنين وفيهم أول المؤمنين إيماناً وهو علي عليه السلام.

فمعاذ الله أيضاً أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قال كذلك.

واعطف على ذلك ما جاء في الحديث الثاني: (يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر)، فقد أبى ذلك حين تخلف عنه من ذكرنا واختلفوا فيه، فأين ما نسب إلى النبي صلى الله عليه وآله من قوله: (يأبى الله)، والذي وقع خارجاً ثبت أنه تعالى لم ياب ذلك، وأن المؤمنين أيضاً لم يابوا ذلك حين تخلفوا عنه واختلفوا فيه.

قال الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه: «ولا شك أن الوضع ظاهر في هذا الحديث وأنه أريد به معارضته حديث الشيعة في أمر كتاب النبي صلى الله عليه وآله الذي ينسب إلى عمر أنه منعه، ولو صح كتاب النبي صلى الله عليه وآله إلى أبي بكر لكان نصاً جليلاً لأبي بكر، وهو ما لم يقل به جمهور المسلمين، ثم لم يطلب النبي أن يكتب الكتاب ثم يعدل عنه؟ ولم يثبت أن عائشة دعت أباهما ولا أخاهما وما أحرصها على دعوتها في أمر جليل كهذا... اهـ» (١٠٦).

سبحان الله حديث الدواة والكتف الذي ترويه كتب الصحاح والمسانيد والتاريخ والسير من جميع المسلمين، يقول عنه الدكتور: (حديث الشيعة)؟ وحديث عائشة الذي لا يشك هو بوضعه يقول لو صح... لكان نصاً جلياً لأبي بكر؟ وهو مالم يقل به جمهور المسلمين؟ ولعله لم يقف على قول ابن حزم في الفصل: «فهذا نص جلي على استخلافه عليه الصلاة والسلام أبا بكر على ولاية الأمة بعده...»^(١٠٧)، وهكذا تبقى ازدواجية المعايير عند المحدثين كما كانت عند السابقين.

ونعود لحديث عائشة وحديث عبد الرحمن فنقول: ولو كان للحديث أدنى نصيب من الصحة لأظهره عند حاجة أبيهما إلى أدنى دعم في أخرج وقت، فلماذا كتماه وهما ولداه.

ولا يبعد - كما أرى - أن الحديثين كانا في بطن الريب، ولم ينزلا من ظهر الغيب. ولم يولدا إلا بعد حين من الدهر، ولم يكونا من قبل شيئاً مذكوراً، لكن صرار معاوية وتعاون الحاقدين على الإمام معه اختلق كثيراً من نحو ذلك.

محاولات بائسة يائسة:

لقد كان حديث الكتف والدواة واضح الدلالة على المراد كتابته، وهو تأكيد النص - تحريرياً - على خلافة الإمام عليّ عليه السلام وهذا هو الذي فهمه الحاضرون، ومنهم عمر لذلك منع منه، وقد مرت بنا في أجوبة التساؤلات الأربعة إثبات ذلك فلا حاجة إلى إعادته. ولما كان الحديث المذكور أقص مضاجع كثير من القائلين بخلافة أبي بكر، فبذلوا جهداً جهيداً وأصروا عناداً على التماس مخرج من المأزق الذي أوقعهم فيه الحديث المذكور. فقالوا وقالوا وقد مرت بنا نماذج من ذلك في أقوال علماء التبشير.

وأظن أن القارئ على ذكر من مقالة ابن حزم الظاهري الذي ذكر الحديث ثم عقب قائلاً: «هذه زلة العالم التي حذر منها الناس قديماً، وقد كان في سابق علم الله



تعالى أن يكون بيننا الاختلاف وتفضل طائفة وتهدي بهدي الله أخرى، فلذلك وافق عمر ومن وافقه بما نطقوا به، ممّا كان سبباً إلى حرمان الخير بالكتاب الذي لو كتبه لم يُضل بعده.

ولم يزل أمر هذا الحديث مهماً لنا، وشجى في نفوسنا، وغصة نتألم لها، وكنا على يقين من الله تعالى لا يدع الكتاب الذي أراد نبيه صلى الله عليه (وآله) وسلم أن يكتبه فلن يُضل من بعده دون بيان، ليحيا - كذا - من حي عن بيته، إلى أن من الله تعالى بأن أوجدناه فانجلت الكربة والله المحمود» (١٠٨).

ثم ذكر ما انجلت به عنده الكربة وذلك ما روته عائشة وعبد الرحمن ابنا أبي بكر لصالح أبيهما - وقد مرّ ذكرهما قريباً في التلاعب الرخيص، كما ذكرنا أوجه الخلل فيها في التعقيب على ما قاله ابن حزم، وفي التلاعب الرخيص، وليس يعنينا ذلك.

لكن هلمّ الخطب فيمن زاد على ابن حزم في حزمته، وأفرغ كلّ ما في جعبته من سهام مسمومة لأسباب معلومة، ذلك هو ابن كثير الشامي الذي أغرب وأسهب، وشرّق وغرب فهو ذكر في سيرته حديث الكتف والدواة نقلاً عن البخاري ومسلم ثم عقب قائلاً: «وهذا الحديث ممّا قد توهم به بعض الأغبياء من أهل البدع من الشيعة وغيرهم، كلّ مدّعٍ أنّه كان يريد أن يكتب في ذلك الكتاب ما يرمون إليه من مقالاتهم، وهذا هو التمسك بالمتشابه وترك المحكم. وأهل السنة يأخذون بالمحكم ويردّون المتشابه إليه، وهذه طريقة الراسخين في العلم كما وصفهم الله (عزّ وجل) في كتابه. وهذا الموضع ممّا زلّ فيه أقدام كثير من أهل الضلالات، وأمّا أهل السنة فليس لهم مذهب إلاّ اتباع الحقّ يدورون معه كيفما دار.

وهذا الذي كان يريد عليه الصلاة والسلام أن يكتبه قد جاء في الأحاديث الصحيحة بالتصريح بكشف المراد منه.

فإنّه قد قال الإمام أحمد: ثمّ ذكر حديث عائشة» (١٠٩).

كشف جديد في رواية الحديث عن عكرمة :

لقد مرّ في صور الحديث رواية عكرمة لأربع من صورهِ، وهي على ما بينها من تفاوت الألفاظ الذي قد تحمّل عبأه الرواة عنه، لكن القاسم المشترك بينها يوحي بأنّ حديث الكتف والدواة، كان يوم الاثنين اليوم الذي مات فيه رسول الله ﷺ (الصورة ١٧ و ١٨ و ١٩ و ٢٠).

وهذا كشف جديد لم يسبق إليه غير عكرمة، ولما كان احتمال أن يكون النبي ﷺ دعا بكتابة الكتاب مرتين، مرة في يوم الخميس في مرضه قبل وفاته بأربعة أيام، ومرة أخرى في يوم الاثنين يوم وفاته، احتمال مستبعد جداً، لأنّه ﷺ لما كان في دعوته يوم الخميس لم يلق استجابة مرضية، بل سمع كلمة نابية جافية، لماذا يكرر الطلب ثانياً وهو القائل لمن سأله في يوم الخميس بعد طرد المنازعين: أنأتيك بالذي طلبت فقال أو بعد ماذا؟ (الصورة ١٨).

وفي رواية عكرمة (الصورة ١٨): ثم أتوه بالصحيفة والدواة فقال: (بعد ما قال قائلكم ما قال؟) فمن أبي أن يكتب بعد الذي سمعه من عمر، كيف يستدعي مرة أخرى بإحضار الدواة والكتف ليسمع عين الجواب الأوّل منه أيضاً؟

فما ورد في روايات عكرمة في المقام لا يخلو من نظر، خصوصاً وان عكرمة كان كذاباً وقد كذب على ابن عباس حتى حبسه عليّ بن عبد الله بن عباس على باب الكنيف فقيل له فيه: فقال: «أنّه يكذب على أبي»^(١١٠)، وأمره في الكذب مشهور، حتى أن ابن عمر قال لمولاه سالم: «اياك أن تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس»^(١١١).

فالصحيح ما عليه بقية الرواة عن ابن عباس (رضي الله عنه) من أنّ الحديث كان يوم الخميس.



ما هي الوصية الثالثة؟

سؤال فرضته صورة الحديث التاسعة، المروية عن طريق سفيان بن عيينة عن سليمان الأحول عن سعيد بن جبير عن ابن عباس (رضي الله عنه) بأشكالها المختلفة.

ولما كانت تلك الصورة - كما قلنا عندها - تكاد ينعلم عندها وضوح الرؤية، لاختلاف الرواة عن سفيان إلى نحو من خمس عشرة رواية، يمكن أن تكون كل رواية صورة بحد ذاتها. ومهما كان الاختلاف بين الرواة عن سفيان، فثمة أمر بالغ الأهمية يرويه سفيان عن سليمان الأحول عن سعيد بن جبير عن ابن عباس. وذلك أنّ النبي ﷺ بعد أن طرد المنازعين له المشاقين أمره: قال أوصيكم بثلاث: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم. وسكت عن الثالثة عمداً أو قال: فنسيتها؟

هذه الوصايا الثلاث لم ترد مسندة عن غير طريق سفيان بن عيينة، وإن وردت مرسلة كما في الصورتين (٢١ - ٢٣).

ثم ما ورد عن طريق سفيان فيه غمغمة في تعيين الثالثة، فمن هو الذي غصّ بريقه فلم يفصح بها، ولابدّ من عرض نماذج لما ورد عسى أن نستشف كنه الوصية الثالثة التي شق على الراوي الإفصاح بها لأي غرض كان:

١- أوصى بثلاث: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد... وسكت عن الثالثة عمداً، أو قال فنسيتها (وهذا ما رواه يحيى بن آدم وأحمد بن حنبل عن سفيان).

فيا ترى من هو الذي سكت عمداً؟ أهو رسول الله ﷺ - وحاشاه - لماذا أراد أن يوصي بها؟ ولماذا سكت عنها؟ فإن كان هو لماذا لم يستفهموه عنها؟ أهو ابن عباس؟ فلماذا حدّث بها؟ ولماذا سكت عنها؟ أهو سعيد بن جبير الراوي عنه؟ أهو، أهو؟ سؤال بعد سؤال. يطول بذلك المقام والمقال. والجواب على احتمال أن يكون

الرسول ﷺ أو من ذكرنا أسماءهم هو الذي سكت عنها يدفعه ما يأتي من قول سفيان إن هذا من قول سليمان. إذن لماذا اختلف الرواة في النقل عن سفيان في ذلك، فقد جاء: «ونسيت الثالثة» كما في رواية قبيصة عن سفيان.

وجاء: «والثالثة خير، أمّا أنّه سكت عنها، وأمّا ان قال فنسيتها» كما في رواية محمد بن سلام عن سفيان، وجاء في هذه الرواية قال سفيان هذا من قول سليمان.

وجاء: «فإمّا أن يكون سعيد سكت عن الثالثة عمداً، وإمّا أن يكون قالها فنسيتها» كما في رواية عبد الرزاق عن سفيان أنّه قال الخ...

وجاء: «قال ابن عباس وسكت عن الثالثة أو قال: فأنسيتها» كما في رواية سعيد بن منصور عن سفيان برواية سنن أبي داود في المتن.

وجاء في رواية في هامش سنن أبي داود: «قال الحميدي عن سفيان قال سليمان: لا أدري أذكر سعيد الثالثة فنسيتها أو سكت عنها».

إلى غير ذلك من تهويز وتشويش لتضييع الوصية الثالثة. ولكن الباحث المجدّ والقارئ الواعي لا يخفى عليه ما وراء الأكمة، فقد ورد في رواية أبان بن عثمان عن بعض أصحابه - وذكر حديث الدواة والصحيفة - وقد مرّ بلفظه في (الصورة ٢١) وفيها فدعا العباس بصحيفة ودواة فقال بعض من حضر: «انّ النبيّ يهجر» ثمّ أفاق النبيّ ﷺ فقال له العباس: «هذه صحيفة ودواة قد اتينا بها يارسول الله» فقال: (بعد ما قال قائلكم ما قال) ثمّ أقبل عليهم وقال: (احفظوني في أهل بيتي، واستوصوا بأهل الذمة خيراً، وأطعموا المساكين، واكثروا من الصلاة، واستوصوا بما ملكت أيما نكم - وجعل يردّد ذلك ﷺ - وإني لأعلم أنّ منكم ناقض عهدي، والباغي على أهل بيتي).

فتبيّن أنّ الثالثة هي الوصية بأهل بيته فهي التي تغصّ بها النفوس فلا تطيق ذكرها أمّا لنُصّب أو من خوف الحاكمين، وإذا عرفنا أنّ الساکت هو سليمان الأحول - وهو صاحب القول: «أو فنسيتها» - عرفنا أنّ الرجل كان في أيام الحجاج الذي كان



يطارد سعيد بن جبير حتى القبي القبض عليه وهو عائد بمكة، فلعله كان معه بمكة مختفياً، أمّا الوصايا الأخر فليس فيها ما يدعو للسكوت عنها أو زعم نسيانها.

ولشرح الحديث حول تفسير «ونسيت الثالثة» تشريق وتغريب، فمنهم من رأى أنّها تجهيز جيش أسامة، ومنهم من قال: «يحتمل أنّها قوله ﷺ: (لا تتخذوا قبوري وثناً)».

إلى غير ذلك ممّا لا يقره المنطق، فإنّ كلّ ما ذكره ليس فيه ما يستدعي الكتّان، والتحایل عليه، وما ذلك إلّا استهجان بالعقول الواعية.

والذي يؤكّد ما نذهب إليه شهادة ثلاثة من الصحابة أنّ النبيّ ﷺ كان آخر ما تكلم به هو الوصية بأهل بيته كما قال ابن عمر:

١ - فقد قال ابن حجر في صواعقه نقلاً عن الطبراني عن ابن عمر: «إنّ آخر ما تكلم به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: (اخلفوني في أهل بيتي)» (١١٢).

٢، ٣ - وأخرج التابعي الجليل سليم بن قيس الهلالي في كتابه السقيفة قال: «قلت: لعبد الله بن العباس - وجابر بن عبد الله الأنصاري إلى جنبه - شهدت النبيّ عند موته؟ قال: نعم، لمّا ثقل رسول الله ﷺ جمع كلّ محتلم من بني عبد المطلب وامرأة وصبي قد عقل، فجمعهم جميعاً فلم يدخل معهم غيرهم إلّا الزبير - فإنّما دخل لمكان صفية - وعمرو بن أبي سلمة (١١٣) وأسامه بن زيد. ثمّ قال (١١٤): إنّها هؤلاء الثلاثة منا أهل البيت، أسامة مولانا ومنا، وقد كان رسول الله ﷺ استعمله على جيش وعقد له - وفي ذلك الجيش أبوبكر وعمر، فقال كلّ واحد منهما لا ينتهي أمره - يعني النبيّ ﷺ فإنّه يستعمل علينا هذا الصبي - فاستأذن أسامة رسول الله ﷺ ليودعه ويسلم عليه، فوافق ذاك اجتماع بني هاشم فدخل معهم، واستأذن أبو بكر وعمر وأسامه ليسلّم على النبيّ ﷺ فأذن لهما.

فلمّا دخل أسامة معنا - وكان من أوسط بني هاشم، وكان شديد الحبّ له -

فقال رسول الله ﷺ لنسائه: قمن عني فأخليني وأهل بيتي، فقمن كلهن إلا عائشة وحفصة، فنظر إليهما رسول الله ﷺ وقال: (أخلياني وأهل بيتي)، فقامت عائشة آخذة بيد حفصة وهي تدمر غضباً وتقول: قد أخليناك وإياهم، فدخلتا بيتاً من خشب.

فقال رسول الله ﷺ: (يا أخي أقعدني)، فأقعه عليّ عليّ وأسنده إلى نحره.

فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: (يا بني عبد المطلب اتقوا الله واعبدوه، واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ولا تختلفوا، إنّ الإسلام بني على خمس: على الولاية، والصلاة، والزكاة، وصوم رمضان، والحج، فأما الولاية: فله وللرسوله وللمؤمنين الذين يؤتون الزكاة وهم راعون، ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (١١٥).

قال ابن عباس: فجاء سلمان والمقداد وأبو ذر، فأذن لهم رسول الله ﷺ مع بني عبد المطلب فقال سلمان: يا رسول الله للمؤمنين عامة؟ أو خاصة لبعضهم؟ يعني الولاية. قال: بل خاصة لبعضهم الذين قرنهم الله بنفسه ورسوله في غير آية من القرآن. قال: من هم؟ قال: أولهم وأفضلهم وخيرهم هذا أخي عليّ بن أبي طالب - ووضع يده على رأس عليّ عليّ - ثم ابني هذا من بعده - ووضع يده على رأس الحسن بن عليّ بن أبي طالب عليّ - ثم ابني هذا من بعده - ووضع يده على رأس الحسين عليّ - والأوصياء تسعة من ولد الحسين واحداً بعد واحد، حبل الله المتين وعروته الوثقى، هم حجة الله على خلقه، وشهداؤه في أرضه، من أطاعهم فقد أطاع الله، ومن عصاهم فقد عصى الله وعصاني، هم مع الكتاب، والكتاب معهم لا يفارقهم ولا يفارقونه حتى يردوا عليّ الحوض) (١١٦).

فهؤلاء الثلاثة من الصحابة شهد اثنان منهم - وهما ابن عباس وابن عمر - بالوصية بأهل البيت كانت آخر وصايا النبي ﷺ عند موته وشهادة الثالث - وهو جابر بن عبد الله - كانت بتقريره صحة شهادة ابن عباس (رضي الله عنهما).



تدخل العنصر النسوي في النزاع:

لقد مرّت بنا صور الحديث، وقرأنا فيها ما يشجي النفوس، وقرأنا في خمس منها تدخل العنصر النسوي عندما وقع الخلاف على رسول الله ﷺ ووقع التنازع بين الصحابة، فمنهم القائل قريّوا لرسول الله ﷺ يكتب ما أراد، ومنهم القائل القول ما قال عمر.

فقد جاء في (الصورة ١٤) قال: «فأقبل القوم في لغطهم فقالت المرأة: ويحكم عهد رسول الله ﷺ...»، ولئن كانت هذه الصورة غير واضحة المعالم، فإنّ التي بعدها مثلها إلّا أنّها أشمل لبعض ما جرى.

فقد جاء في (الصورة ١٥): «فأخذ من عنده من الناس في لغط فقالت امرأة ممّن حضر: ويحكم عهد رسول الله ﷺ إليكم، فقال بعض القوم: «اسكتي فإنّه لا عقل لك، فقال النبيّ ﷺ: (أنتم لا أحلام لكم)».

وأوضح منها ما جاء في (الصورة ١٧): «فقال زينب زوج رسول الله ﷺ: ألا تسمعون النبيّ يعهد إليكم، فلغطوا. فقال: (قوموا...)».

وإذا بحثنا في ثنايا تلك الصور نجد فيها رواه عمر نفسه، أنّ من استنكر ذلك من النساء أكثر من واحدة فقد جاء عنه كما في (الصورة ٣): «فقال النسوة: اتّوا رسول الله ﷺ بحاجته، قال عمر فقلت: اسكتنّ فإنكنّ صواحبه إذا مرض عصرتنّ أعينكنّ، وإذا صح أخذتنّ بعنقه، فقال رسول الله ﷺ: (هنّ خير منكم)».

ونحو ذلك جاء في (الصورة ٤): «فقال النسوة من وراء الستر: ألا تسمعون ما يقول رسول الله ﷺ، فقلت: إنكن صواحبات (صواحب) يوسف، إذا مرض رسول الله ﷺ عصرتنّ أعينكنّ، وإذا صح ركبتنّ عنقه، فقال رسول الله ﷺ عليه وآله وسلّم: (دعوهنّ فإنهنّ خير منكم)».

ولئن كان عمر لم يفصح عن أسماء تلکم النساء اللاتي دخلن المعركة الكلامية من وراء الستر، فليس يعسر على الباحث معرفتهن، خصوصاً وقد عرفنا اسم واحدة منهن وهي أم المؤمنين زينب بنت جحش. ولما كنّ نساء النبي ﷺ حزبين كما في حديث عائشة وقد أخرجه البخاري في صحيحه^(١١٧): قالت: ان نساء رسول الله ﷺ كنّ حزبين، فحزب فيه عائشة وحفصة وصفية وسودة، والحزب الآخر أم سلمة وسائر نساء رسول الله ﷺ...^(١١٨) وإذ لا يعقل أن تكون عائشة وحزبها هنّ اللاتي أنكرن الاختلاف.

ولما كانت أم المؤمنين زينب بنت جحش من سائر نساء رسول الله ﷺ اللاتي لم تذكرهن عائشة بأسمائهن عرفنا أنها هي ومن كان معها من حزبها هنّ اللاتي أنكرن على عمر ومن معه امتناعهم من امثال أمر النبي ﷺ وفيهنّ مَن يوالين أهل بيت النبي ﷺ وإلى القارئ أسماؤهن.

- ١- أم المؤمنين أم سلمة.
- ٢- أم المؤمنين زينب بنت جحش.
- ٣- أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث.
- ٤- أم المؤمنين أم حبيبة بنت أبي سفيان.
- ٥- أم المؤمنين جويرية بنت الحارث: فهذه هي النسوة اللاتي أدركن ما يريده النبي ﷺ وهو العهد بالأمر إلى ولي الأمر من بعده لكن عمر يجبههن ويتنصر لهن النبي ﷺ فيقول له: (أنتم لا أحلام لكم، دعوهن فإنّهن خير منكم).

عمر يقول بالغيبة ويقول بالرجعة فماذا يقول العمريون؟

لقد مرّت في بعض صور الحديث لمحات عابرة، ذات دلالة معينة، وهي تكفي لإدانة منكري الغيبة والرجعة، والذين كثر منهم الهرج والمرج على الشيعة لقولهم



بالغيبة وبالرجعة، فنسبوا اليهم كل قبيح، وأكثروا التشنيع والتبديع، ولسنا في مقام اثبات صحة عقيدة الغيبة والرجعة، وامكان وقوعها، ومن نافلة القول الخوض فيما أثبتته الله سبحانه في كتابه بقوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا ﴾ (١١٩) وليس يعني ذلك الحشر يوم القيامة، لأن ذلك قال فيه: ﴿ وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾ (١٢٠) فإذا هو حشر خاص (١٢١). كما قال في الغيبة في موسى عليه السلام واستدل بذلك عمر نفسه لقوله تعالى: ﴿ وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ (١٢٢).

ولسنا بصدد البحث عن ذلك، لكن وجدنا لعمر بن الخطاب مقالة على نحو ما قاله يوم وفاة النبي ﷺ حين أوعده وتوعد من قال مات رسول الله ﷺ ومقالته في ذلك اليوم لا يخفى غرضه منها فقد كان منتظراً مجيء أبي بكر من السُنج. أما يوم حديث الرزية فلماذا قال: «من لفلانة وفلانة - مدائن الروم - إن رسول الله ﷺ ليس بميت حتى نفتحها، ولو مات لانتظرناه، كما انتظرت بنو إسرائيل موسى؟»

وليس من شك أنّ ذلك كان لبلبلة الأفكار، وهو في نفس الحال كان تمهيداً لما سيحدث ممّا دُبر أمره. ومهما يكن الغرض فإنّ عمر قائل بالرجعة فماذا يقول العمريون؟

صور من مسخ الحديث :

لقد جرت على حديث الكتف والدواة عمليات مسخ وتحريف، بل وتقطيع أوصال، كلّ ذلك لتضييع معالم الحقّ وتشويه الحقيقة.

وإلى القارئ بعض النماذج من تلك الصور:

١ - فمنها ما أخرجه البخاري بسنده إلى نعيم بن زيد قال: «حدثنا علي بن أبي طالب صلوات الله عليه أن النبي ﷺ: لما ثقل قال: (يا علي اتني بطبق أكتب فيه ما لا تضل أمتي)، فخشيت أن يسبقني فقلت: إني لأحفظ من ذراعي الصحيفة، وكان رأسه بين ذراعي وعضدي، يوصي بالصلاة وبالزكاة وما ملكت أيماكم، وقال: كذلك حتى فاضت نفسه، وأمره بشهادة أن لا إله إلا الله وإن محمداً عبده ورسوله من شهد بها حرم على النار... اهـ» (١٢٣).

فهذا الحديث الذي رواه البخاري صريح في أن النبي ﷺ أوصى علياً والمسلمين بالصلاة والزكاة وما ملكت أيماهم، حتى فاضت نفسه بين ذراع علي وعضده.

على حين روى البخاري نفسه في صحيحه «عن عائشة: أن النبي ﷺ مات بين سحرها ونحرها وقالت: متى أوصى إليه» (١٢٤).

فيا ترى أيّ الحديثين أولى بالاعتبار؟ على أنه قد ورد في صحاح الآثار والأخبار ما يدل على وصاية علي عليه السلام عنه ﷺ، كما ورد أيضاً ما يدل على موته ﷺ وهو مستند إلى صدر علي عليه السلام (١٢٥).

لكن الذي يستريب الباحث فيه هو ما ورد في حديث البخاري في الأدب المفرد من تقاعس الإمام عن إحضار الطبّق، وبذلك يكون شأنه شأن من لم يحضر الدواة والكتف، فالكلّ لم يمثل أمر النبي ﷺ، وإن كان في حديث البخاري في الأدب المفرد ما ينم عن جهل واضعه حين ذكر الطبّق، ولم يعهد الكتابة عليه ولم يرد في شيء من النصوص ما يدل على أن الطبّق من الأدوات الكتابية، ودون القارئ المعاجم اللغوية ليرى معاني الطبّق فليس بينها ما يشير إلى ذلك.

٢ - ومنها ما جاء من تزيد فاضح لراويّه، وذلك نحو ما قاله ابن أبي الحديد المعتزلي معقباً على ما رواه عن أبي بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري في كتاب السقيفة



من حديث الكتف والدواة فقال: «هذا الحديث قد خرّجه الشيخان محمد بن إسماعيل ومسلم بن الحجاج القشيري في صحيحهما. واتفق المحدثون كافة على روايته».

ولدى مقابلة ما رواه عن الجوهري بما خرّجه الشيخان وغيرهما نجد حشواً زائداً فيه وهو قول الراوي: «فمات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك اليوم»، وهذا مثل ما قد مرّ في (الصورة ١٦) من صور الحديث رواية هلال بن مqlاص وفي آخرها: «فأبطأوا بالكتف والدواة فقبضه الله». وهذا أيضاً من التزيد الفاضح إذ ليست هذه الزيادة جزءاً من الحديث، ولا يصح أن تكون جزءاً، لأنّ الحديث كان يوم الخميس كما هو صريح قول ابن عباس (رضي الله عنه) حين كان يقول: «يوم الخميس وما يوم الخميس». ومن المعلوم والمتيقن أنّ وفاة الرسول ﷺ كانت يوم الاثنين، فتكون وفاته بعد يوم الحديث بأربعة أيام، فكيف يصح قول الراوي: «فمات رسول الله ﷺ في ذلك اليوم». وقد صرح شراح الصحيحين وغيرهم بذلك (١٢٦).

٣- ومنها النقص الواضح من أصل الحديث. كما صنع السهمودي في كتابه وفاء الوفا فإنه ذكر الحديث من آخره ولم يذكر أوله تحاشياً من ذكر ما جرى من عمر ومن شايعه في ذلك اليوم (١٢٧).

٤- ومنها ما هو أقبح فعلاً من صورتني التزيد السابق والتنقص اللاحق في الحديث، وذلك كما أجهز عليه جماعة، فألغوا حديث الكتف الدواة جملة وتفصيلاً، ولم يذكروا منه سوى وصايا النبي ﷺ في آخره كما مرّ في رواية أبي داود في سننه (١٢٨) فلا بكاء ابن عباس وتلهفه وأسفه على ما فات الأمة من الخير في الأمن من الضلالة. ولا دعوة النبي ﷺ بالدواة والكتف. ولا قول عمر: «إنّ النبيّ ليهجر». ولا قوله: «حسبنا كتاب الله». ولا وقوع النزاع والتخاصم بين الحاضرين. ولا طرد النبيّ ﷺ لمن شاقّه في أمره وقوله: (لا ينبغي عندي تنازع).

٥- ومنها ما صنعه كثيرون ممن كتبوا في السيرة النبوية من الغاء الحديث من صفحة السيرة بالمرّة ولم يشيروا إليه بأدنى إشارة، كما صنع محمد بن عبد الوهاب. إمام الوهابية- في كتاب مختصر سيرة الرسول ﷺ، وكما فعل مثل ذلك أمين الدويدار في كتابه صور من حياة الرسول ﷺ. إلى غيرهما من الكتاب المحدثين.

فهكذا تعرّض الحديث لعمليات كثيرة من ابتزاز إلى تحريف إلى إجهاز عليه وإلى إهمال. كلّ ذلك إخفاء للحقيقة، وفات المغرضون أنّ الحقّ أقوى منهم، ولا يقهر بتلك الأساليب، ولا تخفى الشمس وإن جلتها السحاب، أو لفّها الضباب.

كيف؟ وآنى؟ والحديث - كما يقول المثل - سارت بذكره الركبان، فتناقله الرواة قرناً بعد قرن - كما مرّ عليك - وأخرجه الحفاظ وأئمّة الحديث من أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد ومعاجم اللغة وأسفار التاريخ والسيرة فراجع ما مرّ من ذكر مصادر الحديث.

الحديث في الشعر العربي:

لم أبحث كثيراً عن الشعراء الذي أشاروا إلى الحديث، وليس ذلك من غرض كتابي هذا، ولكنني وقفت على شعر شاعر مؤمن ممن لم يتبع الغاوين، لهج به فنظم مشيراً إليه بقوله:

وصى النبيّ فقال قائلهم
قد ظل يهجر سيد البشر
وروا أبابكر أصاب ولم
يهجر وقد وصّى إلى عمر (١٢٩)

ومن النظم في ذلك قول الشاعر:

وما رأيت من الآيات معتبرا
إن كنت مذكرا أو كنت معتبرا
أوصى النبيّ أمير النحل دونهما
وخالفاه لأمر عنده اشتورا



وقال هاتوا كتاباً لا تضلوا به بعدي فقالوا رسول الله قد هجرا
تعصباً لأبي بكر فحين ثوى وفى فوصى به من بعده عمرا
تحمل العبء فيها ميتاً عجبا وقال حياً أقيلوني بها ضجرا
إن قال ان رسول الله غادرها شورى فهلا اقتفى من بعده الأثرا
أو قال أوصى فلم تقبل وصيته يوم الغدير فلا تعجل فسوف ترى (١٣٠)

نهاية البحث عن المأساة في حديث الرزية:

لقد طالت مسيرتنا مع حديث الكتف والدواة، والذي سميناه حديث الرزية، لأنه كان حديث مأساة وهو كذلك حديث رزية وزريرة.

ولئن طالت المسيرة، فلا ضير ما دامت تكشف العمى عن البصيرة، وما دمت أنا قرأنا جوانب في الحديث فيها مأسى مريرة.

١ - فلقد قرأنا صور الحديث المتفاوتة، وذكرنا منها (٢٥) صورة لا تتفق صورة منها مع أخرى. بل لقد قرأنا في الصورة التاسعة عدة صور، مما زادت العدد، وذلك يكشف لنا مدى الدور الذي قام به الرواة في إخفاء معالم الإدانة.

٢ - ولقد قرأنا ذكر رواية الحديث جمهرة كثيرة مرتين حسب القرون، حتى لا يرقى الشك إلى أصل الحديث، وبذلك يثبت التواتر.

٣ - وقرأنا أيضاً مصادر الحديث منبهة في ثنايا أسماء الرواة، وكلها من كتب الصحاح والسنن والمسانيد وأمهات كتب التاريخ والتراجم، مما لا يرقى الشك إليها.

٤ - وقرأنا السبب في إطالة البحث في الأسانيد، لإلقاء تبعة التضييب على الرواة فهم الذين يحملون إصر ذلك.

٥ - وقرأنا موقف المعارضة المحمومة ضد أمر الرسول ﷺ. وتبيننا من كان هو أبرز رموزها في وقفة مع الحديث.

٦- وقرأنا ماذا كان عند علماء التبشير أزاء موقف الردّ والإباء، وعرفنا من هم؟
٧- وقرأنا ماذا قال كلّ واحد من علماء التبشير؟ وماذا كان عند كلّ واحد من هنات؟ كما قرأنا الرد على ما قالوه هم دفعاً بالصدر.

٨- وقرأنا ماذا قاله العمريون وعرفناهم في عمريّتهم أكثر من عمر.
٩- وقرأنا تحقيق ماذا قال عمر؟ واثبات رواية كلمته النابية، الجافية: «إنّ النبيّ ليهجر».

١٠- وقرأنا الجواب على التساؤلات الأربعة التي فرضتها حادثة الرزية، وتبيّننا أخيراً لماذا أراد النبيّ ﷺ عليّاً دون غيره.

١١- وقرأنا سرّ المنع وتصميم عمر عليه، لأنّه علم مراد النبيّ ﷺ، كما عرفنا من أين علم عمر مراد النبيّ ﷺ.

١٢- وقرأنا أنّ عمر نبذ السنّة نبذ الحصاة وراء ظهره حين قال: «حسبنا كتاب الله». و«عندكم القرآن»، وهو بذلك يحتجّ بالاحتجاج بالقرآن للقرآن وحده فقط وفقط، وليس للسنّة عنده أي دور أو كرامة.

١٣- وقرأنا آراء علماء السنّة وأئمّتهم في الرد على من يرى مثل رأي عمر في ذلك الاحتجان والاحتجاج.

١٤- وقرأنا بعد ذلك آراء عمرية خطيرة ويأبأها العمريون.

١٥- وقرأنا الموازنة بين شفقة النبيّ ﷺ على أمته وبين شفقة عمر.

١٦- وقرأنا ما جرى على الحديث من تلاعب رخيص لصالح أبي بكر؟

١٧- وقرأنا كشفاً جديداً في رواية عكرمة. وهو من رواية الحديث. حين سرّب الشك إلى يوم الحديث.

١٨- وقرأنا تحقيقاً حول تعيين الوصية الثالثة التي في آخر الحديث والتي لفّها الغموض، وحشّرت في فم الرواة فغصوا بها، فلا هم ابتلعوها ولم يذكروها بالمرّة،



ولا هم صرّحوا بها. فقالوا عنها: إمّا نسيها أو سكت عنها.

١٩- وقرأنا كيف اشتدت الأزمة ذلك اليوم حتى تدخل العنصر النسوي في النزاع، وقرأنا من كان يمثل ذلك العنصر من نساء النبي ﷺ، لأنهن كن حزينين.

٢٠- وقرأنا أنّ عمر مَنَّ كان يقول بالرجعة، ولا غضاضة في ذلك، ولكن لتنبيه العمرين الذين يشّهرون بالقائلين بها من بقية فرق المسلمين.

٢١- وقرأنا صوراً من مسخ الحديث، ممّا دلنا على تضافر الجهود المتوالية في القرون المتتالية لطمس معالمه.

٢٢- وأخيراً قرأنا الحديث في الشعر العربي في نموذج منه.

كلّ ذلك قرأناه، وأحسب أنّ هناك جوانب لم نشبع البحث فيها، فعسى أن يتهيأ لها من يشبعها بحثاً وتدقيقاً، كما أحسب أنّ هناك جوانب لم نبحثها، فعسى أن يذكرها من يلتفت إليها.

وبعد كلّ تلك القراءات الفاحصة المتأنية، تبين لنا:

أنّ ابن عباس (رضي الله عنه) كان على حقّ لو أبدى أسفه وتلفه حين قال: «يوم الخميس وما يوم الخميس».

وأنّه كان على حقّ لو بكى وجرى دمه مثل نظام اللؤلؤ على خديه.

وأنّه كان على حقّ لو بكى حتى يبيل دمه الحصباء.

وأنّه كان على حقّ لو قال: «الرزية كلّ الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لنا ذلك الكتاب».

لقد كان على حقّ في جميع ذلك.

وإنّا على حقّ كذلك إن طالت بنا مسيرتنا مع ذلك الحديث، فهو حديث الرزية، ولولاها لما حدثت في المسلمين بلية، إنّها لرزية ما مثلها رزية، لن تحي آثارها



المحزنة من الذاكرة، كما لا تضيع معاملها مهما تكثرت نزوات الاقلام الماكرة. إذ لولاها لما استولت على المسلمين الحكومات الجائرة وحتى الكافرة.

قال المعلمي في الأنوار الكاشفة: «تكلم بعض المتأخرين في هذا الحديث وذكر أنه لو كانت الواقعة بنحو هذه الصورة لما أغفل الصحابة ذكرها والتنويه بشأنها، فما باله لم يذكرها إلا ابن عباس مع أنه كان صغيراً يومئذ. ويميل هذا المتأخر إلى أنها كانت واقعة لا تستحق الذكر تجسّمت في ذهن ابن عباس واتخذت ذاك الشكل... هـ» (١٣١).

أقول: ولا يهمننا معرفة ذلك البعض النكرة وإنّا الذي يهمننا تنبيه القراء على حكمة إطالنا الحديث حول ذلك الحديث بدءاً من الصحابة الذين رووه وهم الإمام عليّ وعمر وجابر وابن عباس، ومروراً بصور الحديث وانتهاء بما قاله علماء التبرير حوله، ومع كلّ ذلك ينقّب بعض النكرات من المتأخرين، ويميل إلى (أنها واقعة لا تستحق الذكر تجسّمت في ذهن ابن عباس واتخذت ذاك الشكل).

كيف لا تستحق الذكر! ومنها كان المنطلق نحو الخلافة، وعليها بنى أصحاب النص ادّعاءهم، وبها هدموا على أصحاب الاختيار بناءهم.

قال سليم بن قيس الهلالي - تابعي جليل - : «إني كنت عند عبد الله بن عباس في بيته وعنده رهط من الشيعة، فذكروا رسول الله ﷺ وموته، فبكى ابن عباس وقال: قال رسول الله ﷺ يوم الاثنين - وهو اليوم الذي قبض فيه - وحوله أهل بيته وثلاثون رجلاً من أصحابه: (أيتوني بكتف اكتب لكم فيه كتاباً لن تضلوا بعدي، ولن تختلفوا بعدي...)، فقال رجل: إن رسول الله يهجر (!)، فغضب رسول الله ﷺ وقال: (إني أراكم تخالفوني وأنا حي فكيف بعد موتي)؟ فترك الكتف.

قال سليم: ثم أقبل عليّ ابن عباس فقال: يا سليم لولا ما قال ذلك الرجل لكتب لنا كتاباً لا يضل أحد ولا يختلف.



فقال رجل: يا ابن عباس، ومن ذلك الرجل، فقال: ليس إلى ذلك سبيل، فخلوت بابن عباس بعد ما قام القوم فقال: هو عمر، فقلت: صدقت، قد سمعت علياً وسلمان وأبا ذر والمقداد يقولون: إنه عمر، فقال: يا سليم اكتم إلا من تثق به من اخوانك، فإن قلوب هذه الأمة أشربت حب هذين الرجلين كما أشربت قلوب بني إسرائيل حب العجل والسامري» (١٣٢).

فهذا الخبر يدلّ بتكرار المحاولة مرة أخرى يوم الاثنين، يوم وفاة النبي ﷺ وتكرّر الموقف من عمر، وليس ذلك ببعيد، لأن الموقف دقيق والظرف حسّاس ولولا كلمة عمر لما أصاب الأمة ما أصابها.

فهلّمّ وأقرأ ما قاله أحمد أمين في كتابه: «وقد أراد الرسول ﷺ في مرضه الذي مات فيه أن يعيّن من يلي الأمر من بعده، ففي الصحيحين أنّ رسول الله ﷺ لما احتضر قال: (هلّمّ أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعده) وكان في البيت رجال منهم عمر بن الخطاب فقال عمر: إنّ رسول الله ﷺ قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله، فاختلف القوم واختصموا، فمنهم من يقول: قربوا إليه يكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده، ومنهم من يقول: ما قاله عمر، فلمّا أكثروا اللغو والاختلاف عنده عاصيلاً قال لهم: (قوموا) فقاموا. وترك الأمر مفتوحاً لمن شاء، جعل المسلمين طوال عصرهم يختلفون على الخلافة حتى إلى عصرنا هذا بين السعوديين والهاشميين» (١٣٣).

فهذا هو السبب الذي جعلنا نطيل البحث، ونجترّ المارّة، ونكرّر ذكر حديث الرزية. ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (١٣٤).

أخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن أنس قال: «ما نفضنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأيدي - من دفنه - حتى أنكرنا قلوبنا» (١٣٥).

وأخرج ابن حجر في تهذيب التهذيب عن الآجري: «قال عمرو بن ثابت لما مات النبي ﷺ كفر الناس إلا خمسة» (١٣٦).

وقد يستفز هذا كثيراً من القراء ويطعون في صحته. ولكن نطمئنهم بأن ذلك صحيح وهو ليس بدعاً مما أخرجه البخاري في عشرة مواضع من صحيحه من أحاديث الحوض.

وإلى القارئ واحداً منها: «أخرج في صحيحه كتاب التفسير باب ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(١٣٧) بسنده عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: (أيها الناس إنكم محشورون إلى الله حفاة عراة غرلاً)^(١٣٨) ثم قال: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ...﴾^(١٣٩) إلى آخر الآية، ثم قال: (ألا وإن أول الخلائق يكسى يوم القيامة إبراهيم، ألا وإنه يجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول يا رب أصحابي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾^(١٤٠)، فيقال: إن هؤلاء لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم»^(١٤١).

* هوامش البحث *

- (١) المائة / ٣.
- (٢) فقه السيرة / ٣٥٣.
- (٣) المائة / ٦٧.
- (٤) راجع كتاب الغدير للمرحوم الشيخ الأميني الجزء الأول ستجد تفصيل ذلك موثقاً بالمصادر المقبولة عند المسلمين من السنة لأنها من كتبهم.
- (٥) الصواعق المحرقة / ٧٥ ط اليمنية، وفي جمع الفوائد للروداني ٢ / ٣٣٢ عن أم سلمة رفعته (عليّ مع القرآن والقرآن مع عليّ لا يفترقان حتى يردا عليّ الحوض)، وأرجح المطالب للامر تسري / ٣٤٠ و ٥٩٨ ط لاهور.
- (٦) المائة / ٣.



(٧) المعارج / ١.

(٨) راجع كتاب الغدير للمرحوم الشيخ الأميني الجزء الأول ستجد تفصيل ذلك موثقاً بالمصادر المقبولة عند المسلمين من السنة لأئمتها من كتبهم.

(٩) طبقات ابن سعد ٤/٤٦ و ١٣٦، وتاريخ يعقوبي ٢/٩٣، وشرح النهج لابن أبي الحديد ١/١٥٩ ط محققة، وفتح الباري لابن حجر ٩/٢١٨ - ٢١٩، وكنز العمال ٥/٣١٢ ط الأولى، وتهذيب تاريخ ابن عساكر ٢/٣٩١، ومن كتب المتأخرين حياة محمد لمحمد حسين هيكل / ٤٦٧. والملاحظ في هذه المصادر المذكورة كلها قد ورد اسم أبي بكر واسم عمر فيمن سماهم النبي ﷺ أن يخرجوا تحت قيادة أسامة، ولم تذكر أنها سمعا وأطاعا، بل ذكرت أنها كانا يخرجان ويعودان بحجة أو بغير حجة، ويكفي وجودهما عند النبي ﷺ يوم الخميس حين أمر بأحضار الدواة والكتف وهو دليل على أنها كانا يرقبان حالة النبي ﷺ ويرقبان موته ولديهما خطة يجب أن يقوموا بتنفيذها.

(١٠) شرح النهج لابن أبي الحديد ١/١٥٩ ط محققة، صحيح البخاري (كتاب المغازي باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد في مرضه).

(١١) شرح النهج لابن أبي الحديد ١/١٦٠ ط محققة.

(١٢) أنظر الملل والنحل للشهرستاني ١/٢٣ ط الثانية سنة ١٣٩٥، وشرح المواقف للجرجاني ٨/٤٠٨ ط دار الكتب العلمية بيروت.

(١٣) النور / ٥٤.

(١٤) المائدة / ٦٧.

(١٥) الحاقة / ٤٤ - ٤٦.

(١٦) الأحزاب / ٣٦.

(١٧) النجم / ٣ - ٤.

(١٨) سّر العالمين / ٩ ط مصر سنة ١٣١٤ هـ. ولا يضرنا التشكيك في نسبة الكتاب إلى الغزالي بعد أن نسبته إليه سبط ابن الجوزي الحنبلي في تذكرة الخواص.

(١٩) طبقات ابن سعد ٢ ق ٢/٣٦.

(٢٠) سنن البيهقي ٣/٤٣٥ ط بيروت سنة ١٤١١ (باب كتابة العلم في الألواح والأكتاف).

(٢١) شرح الشفاء لملا علي القارئ ٢/٣٥٣ ط استنبول سنة ١٣١٦، ونسيم الرياض للخفاجي ٤/٢٧٩ ط أفست دار الكتاب العربي بيروت.





- (٢٢) مسند أحمد ٥/ ٣٥٥.
- (٢٣) كتاب السنّة ١/ ٢٧١ ط الرياض.
- (٢٤) معجم الطبراني الكبير ١١/ ٤٤٥ ط الموصل.
- (٢٥) تاريخ الطبري ٣/ ١٩٣ ط دار المعارف.
- (٢٦) تاريخ ابن خلدون ١/ ٨٤٩ ط دار الكتب اللبناني.
- (٢٧) وسياقي الحديث بتمامه.
- (٢٨) أنظر كتاب عليّ إمام البررة ١/ ٢٩٢ - ٣١٨ ط دار الهادي.
- (٢٩) كنز العمال ١٥/ ١٠١ ط الثانية حيدر آباد.
- (٣٠) أخرجه أبو نعيم في الحلية ١/ ٦٣ وقال رواه أبو بشر عن سعيد بن جبير عن عائشة، نحوه في السؤدد مختصراً، والطبراني في معجمه الكبير ٣/ ٨٨، والهيثمي في مجمع الزوائد ٩/ ١٣١، والمحب الطبراني في الرياض النضرة ٢/ ١٧٧، وفي الذخائر ٧٠/ ٧٠، والسيوطي في جمع الجوامع كما في ترتيبه، كنز العمال ٢/ ٢١٦ و ٥/ ١٢٦، وغيرهم وكلهم عن عائشة.
- (٣١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٧/ ٦٥، والسيوطي في اللثالي المصنوعة ١/ ١٨٣ ط مصر الأولى نقلاً عن سنن البيهقي - وعلى القارئ المقارنة ليجد كيف تلاعبت الأهواء بالسيوطي فحرف وغير.
- (٣٢) أخرجه ابن المغازلي المالكي في المناقب ٥/ ٢٤٥.
- (٣٣) الصواعق المحرقة ٥/ ٧٥ ط الميمنية ١٣١٢.
- (٣٤) أنظر ينابيع المودة للقندوزي ٢/ ٢٨٠.
- (٣٥) الأنعام ٣٨.
- (٣٦) آل عمران ٧.
- (٣٧) النحل ٤٣.
- (٣٨) شواهد التنزيل للحسكاني ٢/ ٢٧٢، وحلية الأولياء ١/ ٦٧، وفرائد السمطين للحموي، وكنز العمال ١٥/ ١٥٧ ط الثانية، ومناقب ابن المغازلي الحديث ٣٦٦، وسمط النجوم العوالي ٢/ ٥٠٤، وتفسير الطبري ٢٩/ ٥٥، وتفسير الدر المنثور للسيوطي في تفسير الآية نقلاً عن ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه.
- (٣٩) الجامع لأحكام القرآن ١٧/ ٥ و ١٤/ ١٠٨، وشواهد التنزيل ١/ ٣٣٤ - ٣٣٧.
- (٤٠) نقل كلامه بنصه السيوطي في رسالته مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنّة ٣/ ٤ - ضمن مجموعة الرسائل المنيرية أواخر المجلد الثاني.

(٤١) الأعراف / ١٥٨.

(٤٢) النور / ٦٢.

(٤٣) آل عمران / ١٦٤.

(٤٤) النساء / ٥٩.

(٤٥) النساء / ٦٥.

(٤٦) النور / ٦٣.

(٤٧) الحشر / ٧.

(٤٨) النجم / ٣-٤.

(٤٩) الأحزاب / ٢١.

(٥٠) النساء / ٨٢.

(٥١) الإحكام في أصول الأحكام / ١٧٤.

(٥٢) رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والحاكم، والبيهقي في دلائل النبوة، وإسناده

صحيح، وقال الترمذي حسن صحيح، مشكاة المصابيح / ١ / ٥٧.

(٥٣) الحج / ٢٩.

(٥٤) الحشر / ٧.

(٥٥) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي / ٥ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية المجلد الثاني.

(٥٦) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي / ٢٣ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية المجلد الثاني.

(٥٧) نفس المصدر / ٢.

(٥٨) طبقات ابن سعد ١٨٨ / ٥، وتقييد العلم للخطيب البغدادي.

(٥٩) جامع بيان العلم لابن عبد البر.

(٦٠) يونس / ٣٥.

(٦١) كنز العمال ١٥ / ١٠ ط حيدر آباد الثانية.

(٦٢) مجمع الزوائد ٩ / ٣٩.

(٦٣) الأنعام / ٣٨.

(٦٤) المائدة / ٣.

(٦٥) النحل / ٤٤.

(٦٦) حاشية السندي على صحيح البخاري ١ / ٣٣، نقلاً عن معالم الفتن لسعيد أيوب / ٢٦٠.





(٦٧) القراءة الخلدونية اسم لكتاب كان يدرس في الصف الأول من المدارس الابتدائية في العهد الملكي في العراق نسبة لمؤلفها ابن خلدون. وهزءاً بعقلية ابن خلدون في رأيه في المقام شبّهنا ما لديه بها في القراءة الخلدونية.

(٦٨) مقدّمة ابن خلدون / ٣٨٠ ط دار الكتاب اللبناني.

(٦٩) القصص / ٨٣.

(٧٠) العنكبوت / ٦٨.

(٧١) وابن خلدون حين يروي لنا حديث عائشة عن السواك الأخضر الذي بيد عبد الرحمن بن أبي بكر ومضغ عائشة له وأعطته للنبي فاستنّ به ثمّ وضعه ثمّ ثقل في حجرها... الخ ولم يعقبّ عليه بشيء، وكأنّه مصدّق به، ومهما تباله الراوي واستغفل القارئ فلا يكاد يُصدّق بأنّ إنساناً في حالة النزع يمكنه أخذ السواك ليستنّ به. وما أدري كيف غفل ابن خلدون أو تغافل عن ذكر تمة معزوفة السواك الذي مضغته السيدة عائشة حين قالت - فجمع الله بين ريقه وريقه في آخر يوم من الدنيا (سير أعلام النبلاء للذهبي ١/ ٤٣١ نقلاً عن البخاري. وفي الهامش تخرجه عن مسلم في صحيحه، والقرطبي في تفسيره، والبيهقي في سننه الكبرى، والتبريزي في مشكاة المصابيح، والزبيدي في تحاف السادة المتقين، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار، وابن حجر في فتح الباري. فراجع موارد ذكرهم).

وفي لفظ آخر: وإن الله جمع بين ريقه وريقه عند الموت (سير أعلام النبلاء ١/ ٤٣١) نقلاً عن البخاري، وفي الهامش مصادر تخرجه فراجع، ولعل الرجل كان على قدر من الحكمة أحسّ بأنّ ذكر الحكمة بجميع خيوطها سيكشف للقارئ عن زيفها جملة وتفصيلاً.

(٧٢) تاريخ ابن خلدون ٢/ ٨٤٩ ط دار الكتاب اللبناني.

(٧٣) شرح النهج لابن أبي الحديد ٢/ ٥٩١ ط مصر الأولى.

(٧٤) ذخائر العقبى / ٩٥ ط القدسي.

(٧٥) سيرة ابن هشام تح السقا ورفاقه ٤/ ٢٢٥، وطبقات ابن سعد ٢/ ٢٣٢، وتاريخ الطبري ٣/ ١٨٨ - ١٨٩ و١٩٥ وغيرها.

(٧٦) شرح النهج لابن أبي الحديد ١/ ٥٩١ ط الأولى و ١٠/ ٢٦٨ ط محققة بمصر.

(٧٧) صحيح البخاري برقم ٦٢٨٥ و ٦٢٨٦، وصحيح مسلم برقم ٢٤٥٠ و ٩٨/ ٢٤٥٠ و ٩٩/ ٢٤٥٠، وسنن ابن ماجه ١/ ٢٦٢١، ومسند أحمد ٦/ ٢٨٢، وطبقات ابن سعد ٢ ق، ومشكل الآثار للطحاوي ١/ ٤٨، ومشكاة المصابيح للتبريزي / ٦١٢٩، وحلية أبي نعيم ٢/ ٤٠، وغيرها.

(٧٨) صحيح البخاري برقم ٣٧٩٩ و ٣٨٠١ وغيره.

(٧٩) طبقات ابن سعد ٢ ق ٢ / ٤٥.

(٨٠) مسند أحمد ٣ / ٩١.

(٨١) طبقات ابن سعد ٢ ق ٢ / ٣٨ ط ليدن.

(٨٢) مسند أحمد ٦ / ٣٠٠، والخصائص للنسائي / ٤٠ ط التقدم، ومستدرك الحاكم ٣ / ١٣٨-١٣٩،

وغيرها.

(٨٣) تاريخ الطبري ٢ / ٤٣٣، صحيح البخاري ١ / ١٣٥ باب إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَ بِهِ... ط. بولاق.

(٨٤) أنظر تاريخ الطبري ٢ / ٢١٦ ط الحسينية، و ٢ / ٣١٩ ط دار المعارف، و ٣ / ١١٧٢ ط ليدن، وكنز العمال ٦ / ٣٩٢-٣٩٧ ط الأولى حيدر آباد، و ١٥ / ١٠٠ ط الثانية حيدر آباد، نقلاً عن ابن إسحاق وابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه وأبي نعيم والبيهقي كليهما في الدلائل.

(٨٥) أنظر السيرة الحلبية ١ / ٢٨٦ ط البهية: عن ابن جرير والبغوي انهما رويَا ذلك.

(٨٦) شرح النهج لابن أبي الحديد ١ / ٤٧ ط الأولى بمصر. وقد ترجم المرحوم السيد هاشم البحراني في كتابه التحفة البهية طائفة من أقوال قدماء الشعراء المتضمنة أن أمير المؤمنين عليه السلام وصي النبي ﷺ فناهزت التسعين، وما فاته منهم ومن أشعار المحدثين أضعاف ذلك.

(٨٧) أنظر المصنف لعبد الرزاق ٧ / ٢٩٤.

(٨٨) نسيم الرياض بشرح الشفاء للقاضي عياض للشهاب الخفاجي ٤ / ٢٨٤ ط أفست دار الكتاب العربي بيروت.

(٨٩) تاريخ العرب في الإسلام تحت راية الخلفاء الراشدين ١٦ - ١٧.

(٩٠) نفس المصدر.

(٩١) نفس المصدر.

(٩٢) طبقات ابن سعد ٢ ق ٢ / ط ليدن.

(٩٣) مجمع الزوائد ٩ / ٣٥.

(٩٤) نفس المصدر ٩ / ٣٦.

(٩٥) مسند أحمد ٦ / ٣٠٠ ط مصر الأولى، والخصائص للنسائي / ٤٠ ط التقدم بمصر، ومستدرك

الحاكم ٣ / ١٣٨-١٣٩، والرياض النضرة ٢ / ١٨٠ ط الخانجي، وذخائر العقبى ٧٢ ط

القدس، ومجمع الزوائد ٩ / ١١٢، وتذكرة الخواص / ٤٧ ط الغري.





(٩٦) طبقات ابن سعد ٢ ق ٥١ / ٢.

(٩٧) القلم / ٤.

(٩٨) التوبة / ١٢٨.

(٩٩) شرح النهج لابن أبي الحديد ١ / ١٨٣ ط محققة.

(١٠٠) كنز العمال ٣ / ١٣٦ ط الأولى.

(١٠١) أنظر حياة الحيوان للدميري ١ / ٤٩.

(١٠٢) النجم / ٣ - ٤.

(١٠٣) وروى نحو هذا الحديث كثير من المؤلفين في الحديث والتاريخ. فراجع مصابيح السنّة

للبنغوي ٢ / ١٩٤، وصواعق ابن حجر ١٣ / ١٣، ومشكاة المصابيح ٣ / ٢٢٠، وشرح مشارق الأنوار لابن الملك ٢ / ٢٥٨، وبهجة المحافل للعامري، وشرح البهجة للأشعر اليماني، ونور الأبصار للشبلنجي، وقد مرّ اعتماد ابن حزم في كتابه الأحكام ٧ / ١٢٣ على هذا الحديث في حل ما استشكل عليه من حديث ابن عباس في حديث الرزية. ومرّ منا التعقيب عليه في أقوال علماء التبرير.

(١٠٤) تهذيب تاريخ ابن عساكر ٣ / ١٣٩، ومنهاج السنّة لابن تيمية ٣ / ١٣٥ ط الأولى. وغير ذلك.

(١٠٥) شرح النهج لابن أبي الحديد ٣ / ١٧ ط الأولى.

(١٠٦) نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية / ٢٣٦ ط دار المعارف بمصر.

(١٠٧) الفصل ٤ / ١٠٨.

(١٠٨) الإحكام في أصول الأحكام ٧ / ١٢٢.

(١٠٩) أنظر البداية والنهاية ٤ / ٤٥٠ - ٤٥١.

(١١٠) سير أعلام النبلاء ٥ / ٥١٢ ط دار الفكر.

(١١١) نفس المصدر.

(١١٢) الصواعق المحرقة / ٨٩ - ٩٠.

(١١٣) أمه أم المؤمنين أم سلمة.

(١١٤) القائل هو ابن عباس.

(١١٥) المائدة / ٥٦.

(١١٦) السقيفة / ٩٠٥ - ٩٠٦ تح الأنصاري نشر الهادي.

(١١٧) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الهبة باب قبول الهدية ٣/ ١٥٦ ط بولاق.

(١١٨) أنظر معجم الطبراني ٢٣/ ٤١ ط الثانية بالموصل.

(١١٩) النمل / ٨٣.

(١٢٠) الكهف / ٤٧.

(١٢١) يستدل القائلون بالرجعة على إثباتها بآيات من القرآن المجيد مثل قوله تعالى: ﴿ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَيْنِ وَأَخْيَيْنَا ائْتِنِنَا فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ المؤمن / ١١. وقوله تعالى: ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾ البقرة / ٢٥٩. وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ﴾ البقرة / ٢٤٣. وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾. وقوله تعالى في أصحاب الكهف في الآية / ٢٥ ﴿ وَلِئِشْوَا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثِائَةِ سِنِينَ وَأَزْدَادُوا تِسْعًا ﴾ فقال فيهم ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴾ الكهف / ١٢.

(١٢٢) الأعراف / ١٤٢.

(١٢٣) الأدب المفرد / ٥٠ تحق محمد فؤاد عبد الباقي المطبعة السلفية سنة ١٣٧٥ هـ، ولقد مر هذا في الصورة الأولى من صور الحديث مروياً عن ابن سعد في الطبقات وأحمد بن حنبل في المسند. فراجع.

(١٢٤) راجع كتاب الوصايا من صحيح البخاري ٤/ ٣، وصحيح مسلم ٥/ ٧٥.

(١٢٥) أنظر ما رواه ابن سعد في الطبقات ٢ ق ٥١/ ٢.

(١٢٦) راجع فتح الباري لابن حجر ١/ ١٦٨، والأحكام لابن حزم ٧/ ١٢٤.

(١٢٧) أنظر وفاء الوفا ١/ ٢٢٧-٢٢٨.

(١٢٨) راجع الصورة (٩) من صور الحديث.

(١٢٩) مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب ١/ ٢٠٢، وكشف الغمة للأربلي ١/ ١٦٥ منشورات

الشریف الرضي، والصراط المستقيم للبياضی ٣/ ٧.

(١٣٠) اثبات الهداة للحر العاملي ٤/ ٤٢٤، والصراط المستقيم للبياضی ٣/ ٧. ووردت هذه الآيات

في أول الحجة الخامسة من كتاب الوصية لأحد معاصري الشيخ الصدوق المتوفى سنة ٣٨١

هـ. والكتاب في مجموعة برقم / ١٣ مجاميع خطية بمكتبة المرحوم الحجة المغفور له الشيخ

محمد الحسين آل كاشف الغطاء.



- (١٣١) الأنوار الكاشفة / ٥٨ ط السلفية.
- (١٣٢) كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢ / ٧٩٤ ط الهادي سنة ١٤١٥ تح الشيخ محمد باقر الأنصاري.
- (١٣٣) يوم الإسلام / ٤١.
- (١٣٤) الشعراء / ٢٢٧.
- (١٣٥) المصنف لابن أبي شيبة ١٣ / ٣٦٤، وابن ماجه في سننه / ١١٩، والهيثم في موارد الضمآن / ٥٣٠.
- (١٣٦) تهذيب التهذيب ٨ / ٩.
- (١٣٧) المائدة / ١١٧.
- (١٣٨) غرل: أي غير مختونين.
- (١٣٩) الأنبياء / ١٠٤.
- (١٤٠) الأنبياء / ١٠٤.
- (١٤١) صحيح البخاري ٦ / ٥٥ ط بولاق، وأخرجه مسلم في صحيحه ٢ / ٣٥٥ ط بولاق في كتابه الجنة وصفة نعيمها باب فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة. فالحديث متفق عليه كما يقول علماء الحديث من أهل السنة.



نطاق دعوة الأنبياء ﷺ (*)

■ أ.د. أحد فرامرز قراملكي
أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة طهران
ورئيس معهد الأخلاق المهنية في جامعة طهران

■ ترجمة: هاشم مرتضى

المقدمة:

تبحث هذه الدراسة عن تاريخ آراء المتكلمين والمتألهين المسلمين حول نطاق دعوة الأنبياء.

تمتد جذور البحث عن الهدف الرئيسي لبعثة الأنبياء وقدمها إلى قدم الآراء الكلامية الأولى، كما أنّ الخلط بين الفائدة والغاية، وكذلك مزج الكنه والوجه، يعدان من أهمّ مواضع الإبهام في طرح هذه المسألة، حيث أنتجت آراء مختلفة ونزاعاً لا طائل تحته. يمكن تقسيم آراء علماء الإسلام في الجواب عن هذا السؤال إلى ثلاث رؤى كبرى مختلفة: الدنيوية، الأخروية والشاملة. وكل واحدة منها تشتمل على تفاسير متعددة. وتبقى الصدارة اليوم للرؤية الشاملة التي راجت منذ القرن السابع. وقد تصدّى بعض المفكرين - كالفخر الرازي من المتقدمين والإمام الخميني من المتأخرين، وبعد وقوفهم على لزوم ابتناء الرؤية الشاملة، على أسس نظرية متقنة - للتنظير وعرض تفسير متناسق في هذا المجال.

(*) سبق وان طبع هذا البحث على شكل كتاب باللغة الفارسية من قبل: «كانون انديشه جوان».

وسيكون ختام هذا البحث - بعد العرض التاريخي للمسألة - في السؤال عن نظرية متناسقة مع الظواهر الدينية بخصوص العلاقة بين الدين والدنيا.

أهمية هذا البحث عند المتكلمين:

إنَّ الهدف من البعثة والسؤال عن اتجاه دعوة الأنبياء، يعدان من أهم المباحث الكلامية في المجتمع الديني المعاصر. هل دعوة الأنبياء تنظر إلى الأمور الدنيوية أو تتعلق بالمقاصد الأخروية والمصالح المعنوية فقط؟! هل يصحّ القول بأنّ دعوة الأنبياء تغطّي الجانب الدنيوي والأخروي من حياة الإنسان معاً؟! إنَّ لطرح هذه المسألة من قبل المتكلمين الأقدمين والمتأهّلين الجدد؛ أهمية من وجهين مختلفين:

إنَّ أهمية هذه المسألة عند الأقدمين تكمن - على الأكثر - في ابتناء تعريف النبي وإثبات ضرورة النبوة عليها. إذ بالمقياس المنطقي؛ يُعدّ إدخال العلة الغائية في التعريف من شرائط كمال الحدّ، كما أنّ إقحام العلة الغائية للشيء في الحد الأوسط، يُعدّ من الشرائط المنطقية لاستحكام البرهان في ثبات ذلك الشيء. فالتكلمون والعلماء القدامى جعلوا موضوع «نطاق دعوة الأنبياء» هدفاً للبعثة عند تعريف النبوة وإثبات ضرورتها (من باب مشاركة الحد والبرهان)، وبعضهم كالخواجه الطوسي رحمته الله في تجريد الاعتقاد^(١) ميّز - لرفع الإبهام في البحث - بين فوائد البعثة والهدف منها. فهذا التصوير عند المتكلمين يبيّن بوضوح نطاق دعوة الأنبياء. وعليه تذهب الرؤية القديمة إلى عدم إمكان إعطاء تعريف كامل للنبوة وإقامة برهان متقن عليها من دون تبين دقيق لنطاق دعوة الأنبياء واتجاهها.

إنَّ لضرورة البحث عن نطاق دعوة الأنبياء في الفكر القديم وجهاً آخر أيضاً، إذ أنّ الغزالي مثلاً جعل البحث عن ذلك مبنياً لنظريته السلفية في إحياء العلوم الدينية، إذ إنّ شاكلة كتاب إحياء علوم الدين للغزالي تبتني عموماً على نظريته الخاصة



حول رسالة الأنبياء الرئيسية المبيّنة في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، إذ إنّ هناك أنّ وظيفة الأنبياء، هي طبابة روح البشر وإعطاؤها الدواء الأخلاقي، وفي إحياء علوم الدين يؤسس خارطة لإحياء الطبابة النبوية. كما أنّ نظريته الفقهية تبتني أيضاً على نظرية الطبابة النبوية.

الكلام الجديد:

إنّ لمسألة نطاق دعوة الأنبياء أهمية أخرى عند المتكلّمين المعاصرين. إذ تطرح اليوم مسائل كلامية جديدة في ساحة الفكر من جهة، ومن جهة أخرى ظهور التجدد ونضج فكرة الإصلاح الديني في الجوامع الإسلامية في مقام الحياة والعمل؛ ولدت اتجاهات ومناهج جديدة في تحليل مسألة الهدف من البعثة، وأعطتها طابعاً آخر.

إنّ المتكلّم المعاصر اليوم يقرأ «نطاق دعوة الأنبياء» من وجهتها النظرية في جنب إحدى المباني التحليلية للمسائل الأخرى من قبيل: الحداثة، العلم والدين، التعددية الدينية، عقلانية التعاليم الدينية، الإيمان، فطرية الدين، توفيق الأنبياء، بشرية التعاليم الدينية و...، أما من وجهة نظر عملية فيرى أنّ لها علاقة متقابلة مع مصطلحات أخرى من قبيل: نطاق رسالة الأديان، توقعات الإنسان من الدين، توقعات الدين منّا، الإصلاح الديني، الدين والتطور، الحكومة والإدارة الدينية، أهداف الدين في العصر الحاضر وطرق تبليغه، نطاق التعليم والتربية والإدارة الدينية، أهداف الدين في العصر الحاضر وطرق تبليغه، نطاق التعليم والتربية الدينية في مؤسسات التعليم والتربية، الدين والفن و...

[تبيين أهداف البعثة ضمن ثلاثة محاور]:

■ المحور الأول: في هدف البعثة: العدالة الاجتماعية:

إنّ هذه المسألة في الفكرين القديم والجديد متحدة في الظاهر، أي: إنّ الأنبياء لماذا بعثوا وبأيّ مهمة جاؤوا؟ هل جاءت تعاليم الدين لإصلاح الأمور الدنيوية، أو لإيصال الإنسان إلى السعادة الآخروية وإصلاح الجوانب المعنوية؟ ماهي العُلاقة بين الدين والدنيا؟! ولعلماء الإسلام أجوبة متنوعة عن هذه الأسئلة، يمكن إرجاعها إلى ثلاثة آراء:

- ١- الرأي الذي يبحث عن هدف البعثة في الأمور والحياة الدنيوية.
- ٢- الرأي الذي يذهب في بيان نطاق دعوة الأنبياء إلى كونها من مقولة الأخلاق في الحياة الدنيوية.
- ٣- الرأي الذي يذهب إلى أنّ الهدف من رسالة الأنبياء يشمل الحياة الدنيوية والآخروية معاً.

رأي الحكماء في نطاق دعوة الأنبياء:

تنسب النظرة الدنيوية في نطاق دعوة الأنبياء عند الفكر الإسلامي القديم إلى الحكماء الفلاسفة المشائيين. وقد ذهب بعضهم إلى أنّ تصوّر الفلاسفة عن النبوة إنّما هو تصوّر علماني، ومن أهم أدلّتهم في ذلك الاستناد على دليل الحكماء في إثبات النبوة. إذ يقولون أنّ دليل أيّ شخص لإثبات أيّ شيء يحكي عن نوع تصوّره لذلك الشيء، وعليه فدليل الحكماء في إثبات النبوة يدلّ على تصوّرهم الدنيوي للنبوة، لأنّ ما يقع كحدّ أوسط في دليل الحكماء أمر دنيوي. إنّ نظرية الحكماء حول النبوة يتم بيانها على ضوء نظرية أرسطو في الفلسفة السياسية. إنّ بقاء نوع البشر منوط بإقامة العدالة على أساس قانون مدني، وضرورة وجود النبي مأخوذة من ضرورة إقامة العدالة الاجتماعية.



وقد تطرّق الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا (٣٧٠-٤٢٨) في كتاب إلهيات الشفاء إلى أدلة تفصيلية في إثبات ضرورة النبوة، وأساس تلك الأدلة هي نظرية الحكماء في الفلسفة السياسية. ويمكن تلخيص كلامه فيما يأتي:

المقدمة الأولى: حياة الإنسان لا تُدار لوحدها نحو الأفضل.

المقدمة الثانية: لا بد من وجود اجتماع لنيل حياة أفضل.

المقدمة الثالثة: لا يتكوّن المجتمع من دون مشاركة الجميع.

المقدمة الرابعة: إنّ مشاركة الجميع تحتاج إلى سنة وعدل (أي تنظيم المناسبات الاجتماعية).

المقدمة الخامسة: السنة والعدل لا تتحقق بدون سانّ ومعدّل (منقذ السنة).

المقدمة السادسة: لا بد من أن يكون السانّ والمعدّل في المجتمع الإنساني إنساناً أيضاً، ولكن لا يكون إنساناً اعتيادياً بل هو إنسان متكامل له الحجة على جميع البشر (ملاك أفضلية المعجزة).

المقدمة السابعة: إنّ خالق الكون حكيم ومدبّر، ولا خلل في خلقه، وجميع حوائج البشر مبيّنة وموضّحة (برهان اتقان الصنع).

المقدمة الثامنة: إنّ حاجة الإنسان إلى المشرّع في النظام الكوني لم تهمل.

المقدمة التاسعة: وجود الإنسان السانّ والمعدّل ممكن.

وعليه فلا يمكن للحكيم عدم إرادة الإنسان السانّ والمعدّل في المجتمع البشري^(٢).

إنّ أخذ السنة والعدل - بمفهومهما المتداول في فلسفة الحكماء السياسية - تكون بمثابة أخذ الحد الأوسط في برهان إثبات النبوة، وكذلك جعل الأنبياء بمثابة السانّ والمعدّل يعني أن الأنبياء جاؤوا لتنظيم المجتمع والمناسبات الاجتماعية على أساس تقنين القوانين المدنية العادلة.

ولا يخفى أنّ هذا التصوير من نطاق دعوة الأنبياء تصوير دنيوي بوضوح. والحكماء على رغم اختلاف مشاربهم تمسّكوا بهذا المبنى لإثبات النبوة.

فابن سينا يستخدم نفس الاستدلال في النجاة^(٣)، ويقرّره شيخ الاشراف في التلويحات^(٤)، وملا صدرا أيضاً تقرير آخر في الشواهد الربوبية، كما أنّ العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسير الميزان^(٥) وكذلك في رسالة أخرى تحت عنوان (الوحي أو الشعور الخفي)^(٦) يقرّر تقريراً آخر في مقام إثبات النبوة، وحاصله كما يأتي:

المقدّمة الأولى: إنّ جهاز الخلقة يقتضي إيصال كلّ نوع إلى كماله الحقيقي.

المقدّمة الثانية: الإنسان مدني بالطبع.

المقدّمة الثالثة: للإنسان حب الذات والاستخدام، ويشمل نطاق استخدامه سائر بني نوعه.

المقدّمة الرابعة: لا مناص من الاختلاف والصراع في المجتمع لوجود حب الذات والاستخدام في الإنسان.

المقدّمة الخامسة: الاختلاف والصراع يتنافى مع استكمال البشر.

المقدّمة السادسة: يلزم رفع الخلاف والصراع بدليل برهان اتقان الصنع.

المقدّمة السابعة: إنّ رفع الخلاف عن المجتمع لا يتحقّق بصرف إرادة الإنسان وبواسطته.

المقدّمة الثامنة: الدين والشرع الإلهي رافع للاختلاف.

المقدّمة التاسعة: لا طريق لرفع الخلاف سوى طريق الدين.

فتجب بعثة الأنبياء وإرسال الشرايع السماوية إلى المجتمع البشري.

إنّ التصوير الدنيوي لدعوة الأنبياء أخذ طابعاً جديداً في عصرنا الحاضر، إذ إنّ القرن الأخير يُعدّ عصر التجدّد وزمن رجوع الأمم إلى حياتها الإيمانية وإحياء الدين. وهذا التجدّد والرجوع إلى الحياة الإيمانية ابتنى في الجوامع الإسلامية غالباً ومنذ زمن



السيد جمال الدين الأسد آبادي (١٢٥٤-١٣١٤) على إحياء العزة الإسلامية وإيصال المسلمين إلى قمة الترقى والتقدم في حياتهم الدنيوية، ولذا فإن العدالة وإقامة النظام على أساسها يُعد من أهم أركان الحياة الإيمانية التي دعا إليها الأنبياء. فقد ذهب إقبال اللاهوري (١٢٨٩-١٣٥٧) إلى أن النبي هو من يتلمس كل سانحة لتوجيه قوة الحياة الجمعية توجيهاً جديداً، وتشكيلها في صورة مستحدثة^(٧).

نقد تصوّر الحكماء لنطاق دعوة الأنبياء:

إن استدلال الحكماء هذا وإن تمّ نقده من جهات مختلفة في تاريخ الفكر الكلامي، ولكن قلّ ما تطرّفوا إلى نقد منهج الحكماء واتجاههم في إثبات النبوة. إن الغزالي (٤٥٠-٥٠٥) يُعدّ من الذين قاموا - مضافاً إلى نقد مقدّمات استدلال الحكماء وصورته - بنقد أسسهم ومبانيهم لإثبات النبوة. وقد أصبح اليوم نقد التصور الذي أنتجه استدلال الحكماء؛ ضمن مباحث المتأهّين الكلامية، حيث بيّنوا نقاطاً كثيرة في نقد ما ذكره الحكماء في نطاق دعوة الأنبياء نذكر فيما يلي أهمها:

١- إن دعوة الأنبياء في القرآن لا تبني على هكذا عنصر في بيان الهدف من بعثتهم، بل تلخّص رسالة الأنبياء وعملهم في نقطتين: الثورة العظمى والشاملة على قطبية الإنسان لسوقه نحو خالق الكون، والإعلان عن دنيا مستقبلية خالدة هي أكبر بكثير من هذه الدنيا التي نعيشها^(٨).

٢- إن رسالة الأنبياء لا هي غريبة عن الأمور الدنيوية ولا بعيدة ومن دون أيّ تأثير، وإنّ ما يحوزه الإنسان من هذه الجهة يُعدّ حصيلة فرعية يتوصّل إليها ضمناً، من دون أن تكون أساسية ورئيسية أو تُحسب على هدف البعثة ووظيفة الدين^(٩). وبهذا الصدد لا فوارق أساسية بين الحكومة والسياسة أو إدارة الدولة والأمة وبين سائر مسائل الحياة ومشاغلها^(١٠).

٣- إن نظرية: الدين للمجتمع، أو الدين لدنيا أفضل، تبني على رؤية دنيوية

هي ذاتية الإنسان حيث تجعل جميع الأمور - حتى المقدسة منها - وسيلة للحياة الدنيوية. الإنسان المستكبر بفطرته يتصور أنّ هدف الله تعالى من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب، هو رسم وتدوين قانونٍ لتحسين حياة الإنسان وإدارة دنياه^(١١).

هذه الملاحظات الثلاثة تعد انموذجاً من نقد المعاصرين للحكماء. ويمكن تقسيمها إلى قسمين: الأول: ما يطرح من خارج نطاق الدين. الثاني: ما يطرح من داخل نطاق الدين، فبالنسبة إلى داخل نطاق الدين يكون السؤال عن التصوير المقدم لنطاق دعوة الأنبياء من قبل الأنبياء أنفسهم أو من قبل صريح الوحي. وهنا لابد من الالتفات كي لا نقع في مغالطة (جمع المسائل الواحدة)، ولابد أن نميز بين هذين السؤالين:

السؤال الأول: هل أنّ دعوة الأنبياء تنحصر في الأمور الدنيوية؟

السؤال الثاني: هل يتواجد العنصر الدنيوي أساساً في دعوة الأنبياء بوصفه ركناً من أركانها؟

فالناقد لا يتمكن من خلال إجابته السلبية عن السؤال الأول، أن يعطي جواباً سلبياً أيضاً عن السؤال الثاني. لأنّ الجواب الإيجابي عن السؤال الأول يبتني على مغالطة الكنه والوجه، ويعطينا تصوراً دنيوياً عن نسبة الدين والدنيا، التصوير الذي يستند عند الناقد في الوجه الثالث (وقد مضى سابقاً) على حب الذات والاستشمار الفطري للبشر.

ولكن هل يمكن أن نعطي جواباً سلبياً للسؤال الثاني بسبب التوالي الفاسدة المترتبة على حصر دعوة الأنبياء في الأمور الدنيوية؟ ولو نفينا هذا الانحصار فهل يمكننا استنتاج إبعاد الدين عن الحياة الدنيوية؟ وسنذكر عند التطرّق إلى باقي الآراء أنّ حذف مفهوم «الدنيا المبتنية على العدالة الاجتماعية» من دعوة الأنبياء سيما رسالة نبي الإسلام ﷺ، سيكون بمعنى حذف الدين السماوي والتحريف فيه. والخلاصة



أنّه لا يمكن استنباط حذف الشريعة من خلال إبطال انحصار حقيقة الرسالة في الشريعة، كما لم تكن المتون الدينية بمثابة تسمح بالتقليل من أهمية عنصر الشريعة من خلال جعلها ضمنية أو فرعية.

التحكيم ونقد النقد:

السؤال الرئيسي هو أنّ الحكماء عند تعريف هدف البعثة هل اتخذوا منحى ذرائعياً أداتياً؟ هل أنّ أخذ السنة والعدالة بعنوان الحدّ الأوسط لإثبات النبوة، يكون بمعنى انحصار دعوة الأنبياء في إصلاح العلاقات والمناسبات الاجتماعية؟ هل أنّ الأنبياء بناء على رأي الحكماء استخدموا جميع التعاليم السماوية أداةً لتحسين عيش الناس الدنيوي؟ وفي الواقع إنّ من جعل الحكماء علمانيين في ديانته، يذهب إلى أنّ النبوة عند الحكماء هي نفس نظرية الدين للدنيا (الاستخدام الأداتي والذرائعي للدين).

إنّ خطأ هؤلاء يكمن في أنّهم طلباً للراحة وعجلة في الحكم اكتفوا باستدلال الحكماء ولم يدققوا في مباني تفسير الحكماء للنبوة. لذا نحاول هنا الإيجاز في نقل آراء الفلاسفة المسلمين الأوائل حول النبوة كي يتضح هل أنّهم كانوا علمانيين في ديانته أم لا؟

من الاتجاهات الواضحة في تحليل مباني نظرية الحكماء حول النبوة، البحث التطبيقي لتصورهم عن النبي وعن الفيلسوف. وأنّه ما هي أوجه التشابه وما هي الفوارق بين النبي والفيلسوف من حيث الحقيقة التي يعتمدان عليها ومن حيث الأهداف والمبادئ؟ فالحكماء لا يرون اختلافاً بين النبي والفيلسوف من حيث محتوى التعاليم والحقيقة التي تعد منبع تلك التعاليم، وإنّما الاختلاف في المنهج والطريقة. لقد ذكر أبو يوسف يعقوب بن الكندي (بحدود ١٨٥-٢٦٠) - أوّل فلاسفة الإسلام - أنّ الفرق بين النبي والفيلسوف في شيئين: الأوّل في كيفية تلقّي العلم، والثاني في كيفية

إيصال التعاليم للبشر. والأوّل يعني أنّ علم النبي على خلاف علم الفيلسوف لم يكن كسبياً ونظرياً، وبعبارة أخرى أنّ النبي يتلقى الحقيقة عن طريق الوحي ومن دون تأمل عقلي واستعانة بوسائط بشرية، والحال أنّ الفيلسوف ينال تلك الحقائق عن طريق التأملات العقلانية.

يشير الكندي في رسالة كمية كتب أرسطو إلى أنّ علم النبي علم موهوب من الله تعالى، وهو على خلاف سائر العلوم كالرياضيات والمنطق حيث حازه من دون تحقيق واجتهاد وقراءة وكتابة، والفرق بينه وبين العلوم البشرية أنّه يفاض عليه بمشيئة الله من طريق التزكية وإشراق النفس... وهو مختص بالأنبياء دون سائر الناس حيث يدلّ على أوصافهم الإعجازية ويميّزهم عن سائر الناس (١٢).

وقد كرّر أبو نصر الفارابي (٢٥٨-٣٣٩) المعلم الثاني كلام الكندي بنحو أكثر عمقاً، فالفيلسوف عنده من يتصل بالعقل الفعّال من خلال التعقّل والتأمّل والنظر. والعقل الفعّال يُلهِمُ [المعارف] بواسطة العقل المستفاد، وتُنال إفاضات العقل الفعّال عن طريق الاتصال، فهكذا إلهام وتلقّي يختصّ بالحكماء، إذ إنّ حقائق الكون تُلهِمُ بواسطة العقل الفعّال، والحكيم يلتقطها عن طريق استكمال عقله (بالتأمّلات والترويض العقلي). ولكن النبي لقوّته مخيّلته القوية (وعلى حدّ تعبير بعض الحكماء كابن سينا: بدليل قوّة حدسه القوي، والكندي: بالنحو الاعجازي) الناشئة من نفسه القدسية يقف على الالهامات السماوية مباشرة (١٣).

أما الجهة الثانية في تمايز رسالة الأنبياء وتعاليم الفلاسفة ترجع إلى طريقة ولغة التعليم. فيعتقد الكندي أنّ لغة الفيلسوف في مقام التعليم لغة معقدة ومغلقة، في حين أنّ النبي يمتاز بلسان صريح وبيان بليغ، كما يعتقد أنّ دلائل القرآن اعتقادية صريحة وقابلة للفهم ولذا تنتج اليقين والاقناع، وهذا هو وجه تفضيل النبي على الفيلسوف (١٤). كما أنّ الفارابي أيضاً يذهب إلى المذهب نفسه.



إنَّ الفيلسوف يُوجَدُ الفضائل في نفوس المستعدين عن طريق التعليم البرهاني، والحال أنَّ النبي يوصل الناس إلى الفضائل عن طريق الاقناع والتأديب. والذي يلوح ممَّا مضى أنَّ تشابه واشتراك النبي والفيلسوف ماهوي وتمايزهم على نحو الإعارة (والمجاز أي غير حقيقي)، لأنَّ وجوه الاختلاف تعود إلى أمرين منهجيين: إنَّ النبي يتلقَّى الإلهامات السماوية عن طريق موهبة الاتصال المعنوي بالغيب: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيِي يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ (النجم: ٤-٥)، والحال أنَّ الفيلسوف ينال الحقائق بواسطة التأمُّلات النظرية والتعاليم البشرية عن طريق العقل الفعال. فالفارق الأوَّل إذاً يبتني على طريقة أخذ الحقائق وتلقِّيها عن العقل الفعَّال.

والثاني يتعلَّق بطريقة إيصال هذه الحقائق المستقاة من العقل الفعال، فبقطع النظر عن الفارق المنهجي، فإنَّ الأنبياء يشتركون مع الفلاسفة في أساس الحقيقة التي يُلهمون عنها وفي الهدف الرئيسي الذي تكوَّنت دعوتهم على ضوئه. لأنَّ كلاهما يمتازان بحقيقة واحدة، لأنَّهما يلهمان من العقل الفعال والإلهامات السماوية، وكلاهما يعلمان [الناس] تلك الحقيقة الواحدة الملهمة من العقل الفعَّال، وعليه يمكن القول باتحاد الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية عند الحكماء. ولا يخفى أنَّ هذا الكلام المجمل بحاجة إلى شرح وتوضيح أكثر.

ثم إنَّه على رغم اختلاف حقيقة النبي (حيث يتصل بالغيب على نحو خارق للعادة ومن دون مناهج بشرية، وينزل من السماء بعنوان رسول سماوي مؤيَّد بالمعاجز و...) وحقيقة الفيلسوف، وعلى رغم اختلافهما في طريقة التلقِّي والتبليغ والتعليم؛ فإنَّ الحقيقة التي يعتمدان عليها واحدة. نعم الاختلاف المنهجي بينهما في الوقوف على تلك الحقيقة الواحدة، يستلزم الاختلاف في طريقة الوقوف، الاختلاف الذي يمكن تبيينه من خلال نسبة الحقيقة والريقة، فالقول بأنَّ الحقيقة الفلسفية نفس الحقيقة النبوية ولكن على نحو رقيق، وإنَّ الحقيقة النبوية نفس الحقيقة الفلسفية ولكن على نحو أكثر خلوصاً؛ يبتني على مباني خاصة.



من تلك المباني التصوير المعرفي للوحي المجمع عليه عند علماء المسلمين، والمبنى الآخر النظرة الفلسفية للمعرفة الوحيانية المتنازع عليها بين العلماء، حيث خالف هذا المبنى الغزالي، وابن تيمية، والسلف الماضي، وكذلك جميع المفكرين المنتمين إلى مكتب التفكيك. إنّ الغزالي - خلافاً للفارابي - يعتمد على هذا المبنى عندما يفسّر علم الكلام على ضوء النظرة الكونية الموافقة للوحي، وسيما لما يذهب في تهافت الفلاسفة إلى بينونة الحقائق الفلسفية (وهو يعتقد أنّها آراء متخالفة وباطلة وليست حقائق) عن حقيقة الوحي الأصيلة؛ ومع هذا فإنّ الفلاسفة لم يستسلموا لنقد السلفيين الشديد وتكفيرهم، بل أصرّوا على أنّ الحقيقة الفلسفية لا تختلف ماهوياً عن الحقيقة النبوية. الفيلسوف يعتمد على العقل الذي هو رسول باطني ولو استخدم بال نحو المطلوب لوصل إلى ما يدعو إليه الرسول الظاهري.

إنّ نتيجة نظرية «اتحاد الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية»، وثمره نزاع الحكماء مع السلفية وأصحاب مكتب التفكيك؛ تظهر في مسألة نطاق دعوة الأنبياء، فإذا كانت الحقيقة واحدة، لم يكن هدف التعليم إلّا إيصال الناس إلى تلك الحقيقة الواحدة. إذ وحدة الحقيقة بمعنى وحدة الهدف، والهدف الواحد في هذين التعليمين هو إيجاد الفضائل وإيصال الناس إلى كمالاتهم النوعية. فالنبي والفيلسوف على رغم اختلافهما المنهجي واللساني، يتجهان - عند الحكماء - نحو هدف واحد.

فما هو هدف التعليم عند الفيلسوف؟ وما هي رسالة الفيلسوف في تعاليمه؟

إنّ فهم تحليل الحكماء عن نطاق دعوة الأنبياء منوط بفهم تصوّرهم عن الفضيلة والسعادة لذهابهم إلى أنّ الهدف الوحيد من رسالة الأنبياء وتعاليم الفلاسفة لم يكن إلّا الفضيلة والسعادة. إذاً الحكم عليهم (واتهامهم) بأنّ ديانتهم هل هي أدائيّة وذرائعيّة، وأنّهم هل يفسّرون النبوة على مبنى: «الدين للدنيا» أم لا، منوط برؤيتهم عن الفضيلة والسعادة وهل أنّها مقولة من المقولات الدنيوية أو الأخروية؟ هل



تصوّر الحكماء عن السعادة تصور دنيوي وأنهم لا ينظرون إلّا إلى السعادة الدنيوية؟ فلو كان مرادهم من الفضيلة والسعادة معنىً دنيوياً محدوداً، لأمكن القول بأنّ تصوّر الحكماء عن نطاق دعوة الأنبياء دنيوي أيضاً، وأمكن اتهامهم أيضاً بترويج النظرة الذرائعية الأداتية بأنّ الدين للدين، وأنّ الشريعة لم تكن سوى برنامج لإصلاح الدنيا والوصول إلى السعادة الدنيوية. ولكن لو كان مرادهم من السعادة؛ السعادة الخالدة وغير المحدودة بالأمر الدنيوية؛ لأمكن القول بأنّ الحكماء من الدعاة إلى النظرية المعنوية الدالّة على الدنيا الدينية.

وعلى أية حال؛ فإنّ الانتباه إلى هذه المسألة قد غاب عن أغلب منتقدي تصوير الحكماء لنطاق دعوة الأنبياء. ثم إنّ الطرح التفصيلي لهذا المبحث وإن احتاج إلى تأليف مستقل، ولكن عدم الالتفات إليه يُعدّ من موانع فهم كلام الحكماء.

■ المحور الثاني: السعادة الأخروية والحياة الأخلاقية؛

إنّ من ينكر الاتجاه الدنيوي في دعوة الأنبياء نوعاً ما، قد اختلفوا في تبين الاتجاه الأساسي لدعوة الأنبياء. فذهب العرفاء إلى أن هدف البعثة هو الوصول إلى الحقيقة العرفانية التي يعجز العقل عن إدراكها، كما ذهب بعض المفكرين إلى حصر هدف البعثة في إعلاء الحياة الأخلاقية للبشرية، أما أغلب المتكلمين الشيعة والمعتزلة فجعلوا التقرب إلى أداء التكاليف الإلهية مقصداً للنبوة. وفيما يأتي نوجز القول في بيان هذه الآراء:

نظرية المتكلمين (لطفية النبي):

بيّن المتكلمون هدف البعثة عند تعريف أو إثبات النبوة، والرأي الغالب عند المتكلمين القدامى هو لطفية النبوة. وللوقوف الأمثل على مراد المتكلمين نوجز القول فيما يأتي عن معنى قاعدة اللطف ومبانيها الكلامية:

إنَّ لصفة اللطف - وهي من الأوصاف الثبوتية والحقيقية الإلهية - جذوراً قرآنية، حيث وُصف الله تعالى في القرآن باللطيف (في سبعة موارد)^(١٥)، كما أنَّها تقرن بصفة الخبير في أغلب الموارد: «لطيف خبير» وقد فسّر بعض المفسرين اللطف الإلهي بمعنى رفقته بالعباد في هدايتهم^(١٦).

واللطف عند انتسابه إلى الله تعالى ينقسم إلى قسمين رئيسين: اللطف بالمعنى العام المعبر عنه باللطف في عالم التكوين والإيجاد، حيث يشمل كلّ ما له حظٌّ من الحياة والكمال ليكون مصداقاً للطّف الإلهي. واللطف بالمعنى الخاص المتعلّق بعالم التشريع والتكليف حصراً، وهو ينقسم أيضاً إلى قسمين: المقربّ والمحصل. ومراد المتكلّمين من التكليف هو هذا المعنى الخاص الذي يُعدّ من البُنى والأسس الكلامية عند الشيعة والمعتزلة يبتني عليه كثير من المسائل الكلامية كالنبوة، والإمامة، والعصمة، والثواب والعقاب وغيرها.

إنَّ اللطف بمعناه الاصطلاحي في علم الكلام يتسم بهويّة آليّة وسائطيّة ويتمّ تعريفه بالقياس إلى الهدف، والهدف الذي يتبلور من خلاله اللطف هو أداء التكليف من قبل المكلفين. وقد ذهب النوبختي - من أوائل المتكلّمين الشيعة - في كتابه الياقوت إلى أنَّ اللطف أمر يفعلُه الله تعالى بالمكلف لا ضرر فيه يعلم عنده وقوع الطاعة منه ولولاه لم يُطع^(١٧). كما أنَّ الشيخ المفيد رحمته الله قال في النكت الاعتقادية: اللطف هو ما يقرب المكلف معه من الطاعة ويبعد عن المعصية، ولاحظ له في التمكين، ولم يبلغ الإلجاء^(١٨). وهذان التعريفان يبينان - بالترتيب - اللطف المحصل والمقرب، ولذا جمع أمثال القاضي عبد الجبار كلاهما في تعريفه^(١٩).

إنَّ نظرية اللطف في النبوة تبتني على عدّة مفاهيم أساسية لا يمكن فهم معناها بدونها: الحكمة الإلهية، الحسن والقبح العقلي، الوجوب على الله تعالى (في مقابل الوجوب من الله تعالى) والتكليف. إنَّ الله الخالق الحكيم لوجود بعض المصالح كلف الإنسان، والنبي هو لطف إلهي للمكلفين في بيان تكاليفهم السمعية وإيجاد دوافع



الطاعة وترك المعصية، وبناءاً على هذا فإنّ اتجاه دعوة الأنبياء ونطاقهم تتلخّص في محورين رئيسيين: الأوّل بيان كل ما له مدخلية في طاعة الإنسان لله تعالى وترك معصيته، والثاني: تحريض الناس على طاعة الله تعالى والتحذير من معصيته، وبناءاً على هذين يتم التعريف والتصوير الكلامي للنبوة عند متكلّمي الشيعة والمعتزلة.

وقد عرّف الخواجه الطوسي - قدّس سره القدوسي - (٥٩٧-٦٧٢) في (قواعد العقائد) النبوة بالبناء على هذين المحورين حيث قال: «إنسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده ليكملهم بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه في طاعته وفي الاحتراز عن معصيته، ثم يحرضهم على طاعته والامتناع من معصيته»^(٢٠).

هذا التصوير عن النبي يُعتبر على الأغلب في قبال التفسير الديني (الآنف الذكر)، حيث يدلّ على إصلاح الآخرة وتصحيح نسبة التكليف والتسريع والتسهيل لعبودية الإنسان. وإنّ فهم نظرية المتكلّمين بشكل دقيق، والحكم على أنّ نظرية اللطف لدى المتكلّمين هل هي نظرية دنيوية أم نظرية شاملة؛ منوط بتحليل وفهم نظرية التكليف، وهذا ما سنتطرّق إليه في الرأي المختار.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ الخواجه الطوسي في كتابه هذا أي: (قواعد العقائد)، وكذلك في (رسالة الإمامة) يذهب إلى الشاملة الجامعة في تعريف الإمامة حيث يقول: «الإمامة رئاسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية، وزجرهم عمّا يضرّهم بحسبها»^(٢١).

مع أنّه في كتابه الأوّل قد بيّن وميّز بين اتجاهه الكلامي واتجاه الحكماء الفلسفي في هذا الشأن، ثم أنّه بعد بيان طريقته يخصّص فصلاً مستقلاً لبيان منهج الحكماء، ثم يقول في النهاية من دون أيّ نقد لكلامهم: «فهذا ما ذكره الحكماء في هذا الباب»^(٢٢). إنّ تقرير الخواجه عن بيان الحكماء يقرب من النظرية الشاملة (النظرية الثالثة في بيان نطاق دعوة الأنبياء) لكنّه لم يجعلها نظريته المختارة.

النظرة الطبيّة للنبي:

هناك من فتح باباً آخر أمام النظرية الدنيوية بعدّه نطاق الدعوة خُلقية فحسب، وقد ذهب الغزالي (٤٥٠-٥٠٥) في الاقتصاد في الاعتقاد إلى أنّ النبي طبيب يداوي الأسقام والأمراض الخُلقية والقلبية، ولذا يُعدّ كتابه (إحياء علوم الدين) وما ذكر فيه من منجيات ومهلكات؛ مصداقاً لبسط تصوّره عن نطاق وحدود دعوة الأنبياء، إذ إنّ جذور الأخلاق مترسّخة في الدين، وإنّ الرواية المعروفة القائلة: «إنّما بُعثت لاتمم مكارم الأخلاق» مؤيدة لذلك.

وبناءً على هذه الرؤية تم تعريف النبوة من قبل بعض المتفكرين المعاصرين، قال السيد أحمد خان الهندي (١٢٣٢-١٣١٥) في تعريف النبي أنّه من يمتاز بقدرات طبيعية خارقة في شفاء الأمراض الروحية، ومن هذا الطريق يتمكن من بث روح جديدة في حياة البشر الخُلقية^(٢٣).

النظرية السراجيّة:

هناك تفسير معنوي آخر ورد في كلام العرفاء، حيث ذهبوا إلى أنّ النبي سراج منير كما يذكره القرآن، وأنّ هدف البعثة إخراج الناس من الظلمات إلى النور، والمراد من النور نور الهداية والمعنوية. قال الغزالي في المنقذ من الضلال: «النبوة عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل». كما عرّف السيد حيدر الآملي - من عرفاء الشيعة الكبار في القرن الثامن - النبي هكذا: «النبي هو المبعوث إلى الخلق ليكون هادياً لهم ومرشداً إلى كما لهم المقدّر لهم»^(٢٤). كما يعود رأي الشهيد المطهري إلى هذا المبنى لما يقول إنّ النبوة ربط وعلاقة بين دنيا الناس ودنيا الغيب^(٢٥).

وليعلم أنّ هذه التفسيرات الباطنية الثلاقة (اللطيفة، الطبيّة، السراجيّة) قابلة للجمع، ولذا يرى أمثال الغزالي النبي طبيباً، وبنفس الوقت يرى أنّ هدف البعثة هو الهداية إلى القرب الإلهي.



المحور الثالث: النظرة الشمولية في بيان نطاق دعوة الأنبياء؛

لقد راجت النظرية المبتنية على شمولية دعوة الأنبياء للعقبي في الأوساط الكلامية المتأخرة كثيراً. وإنَّ الفخر الرازي في مقام الحكم والنقاش للنظرية الباطنية عند الغزالي مع النظرية الدنيوية عند حكماء المشاء؛ وإن كان بصدد تدوين نظرة شمولية (للنبوة) ولكن شيوع هذا الاتجاه في التراث الكلامي الشيعي كان منذ القرن السابع فما بعد.

تذهب النظرة الشمولية إلى أنَّ جميع شؤون الحياة البشرية - أعم من الدنيوية والأخروية - تكون مورداً لخطاب الأنبياء وأنَّ دعوتهم تشمل كلا الجانبين من حياة الإنسان. ويظهر أنَّ ميثم بن علي بن ميثم البحراني أول متكلم ذهب عند تعريف النبي إلى النظرة الشمولية في بيان هدف البعثة. قال ابن ميثم (وكان حياً في ٦٣٦-٦٩٩) في كتابه قواعد المرام عند تعريف النبي: «إنَّه الإنسان المأمور من السماء بإصلاح أحوال الناس في معاشهم ومعادهم»^(٢٦). وقد ذكر أموراً أخرى في تعريف النبي لا تهمنا في بحثنا هذا.

هذا التعريف من قبل ابن ميثم البحراني، لاقى قبولاً عند المتكلمين الذين تلوه، من قبيل الفاضل مقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ) في اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية (ص ١٦٥)، والطبري النوري (ت ١٣٢١هـ) في كفاية الموحدين (ج ١ الفصل ١ الباب ٣)، والسيد إبراهيم الموسوي الزنجاني في عقائد الإمامية الاثني عشرية (١: ٣٧) ومحمد رضا المظفر في عقائد الإمامية، والعلامة الطباطبائي في تفسير الميزان (٢: ١٤٠) حيث ذهبوا إلى النظرة الشمولية في النبي.

قال العلامة الطباطبائي: «النبي هو الذي يبيِّن للناس صلاح معاشهم ومعادهم من أصول الدين وفروعه على ما اقتضته عناية الله من هداية الناس إلى سعادتهم»^(٢٧).

وكما اتضح فإنّ هدف البعثة اتخذ في تعريف النبي بعنوان العلة الغائية المحدودة، وعند بيان هدف البعثة تم إقرار نظرية شاملة. النبي جاء لبيان صلاح دنيا الناس وأخراهم. الإنسان يحتاج إلى الأنبياء في مقام تنظيم مناسباته الاجتماعية - كما رأينا في استدلال العلامة لضرورة النبوة - وكذلك للوصول إلى السعادة الاخرية وتصحيح علقته مع الله تعالى والآخرة.

علل تمسك المتكلمين بالنظرة الشمولية:

قبل الخوض في نقد وتحليل مباني النظرة الشمولية، تجدر الإشارة إلى أسباب ودلائل ظهور هذه النظرة، حيث توجد عوامل متعدّدة في اتجاه المتألمين نحو هذه النظرية، يُعَدُّ الالتفات إليها مبيّناً لمباني هذه النظرية المعرفية ولوازمها المنطقية.

الدليل الأوّل: التأكيد والجمود على أنّ «النبوة ليست إلاّ سياسة المدن» أو «النبوة ليست إلاّ أداة لاعتلاء البشر نحو الحياة الفاضلة (الخلقية)»، يبتني بوضوح على مغالطة الكنه والوجه أي: أخذ وجهه من ظاهرةٍ ما وتعميمها على جميع هويتها. إذاً ألا يمكن إبراز الوجوه المختلفة للنبوة عن طريق إعطاء نظرية شاملة؟ إذ إنّ النبوة حقيقة عظيمة وظاهرة متعدّدة الأطراف، لا يصح حصر هويتها في وجه مهم واحد من سائر الوجوه.

الدليل الثاني: إنّ التكثير في الموضوع وإثارة المناقشات الكلامية لم يكن من الأولوية، بل بناءً على قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الترك» يكون محاولة الجمع بين الآراء المختلفة أولى من ردّها وطردها، إذاً من الأولى إعطاء رؤية شاملة تجمع الشتات وترفع الخلاف.

الدليل الثالث: إنّ المخاطب بالوحي والنبوة هو حياة الإنسان (صغرى) إنّ حياة الإنسان رغم تنوّعها المذهل لا تقبل التجزئة (كبرى) وإنّ من ذهب في بيان نطاق دعوة الأنبياء إلى حصرها (في مورد واحد) فقد جزّء وفكّك قسمًا من حياة البشر وأكّد



على الثنوية.

الدليل الرابع: إنّ البحث عن اتجاه دعوة الأنبياء بحث - في الوهلة الأولى - من داخل دائرة الدين، واتخاذ الموقف الصحيح فيه منوط بإعطاء نظريات توافق الوحي، فاتباع النظرة الشمولية يرون أنّ نظرهم هذه منطبقة على تصوّر الأنبياء للدعوة، فهم يرون أنّ القرآن المجيد يذهب إلى شمولية دعوة الأنبياء لكلا بعدي الحياة الإنسانية (الدينية والاخرية).

الدليل الخامس: إنّ مراجعة التاريخ والسيرة النبوية، ودراسة المنهج العملي لدعوة الأنبياء، تدلّ على سعي الأنبياء في كلا الجانبين: الديني والاخروي. إنّ نبينا ﷺ مضافاً إلى الهداية المعنوية والطبابة الخلقية كان مشغولاً أيضاً بتدابير أمور المجتمع وإصلاح عيش عامة الناس عن طريق تشريع القانون وتنفيذه وكذلك القضاء.

إنّ اهتمام الأنبياء بالمسائل المتعلقة بسبل العيش لا تعدّ عند أصحاب النظرة الشمولية من المسائل الفرعية للرسالة، إذ إنّ الأنبياء سيما رسول الإسلام ﷺ كان لهم الدور الحكومي في تشريع القوانين الحاكمة على المناسبات الاقتصادية والاجتماعية وكذلك في إجراء القوانين والقضاء بين الناس. فلو كان هذا الدور الحكومي هامشياً وعارضياً، وكان الحكم منوطاً بالناس (مع قطع النظر عن التدين)، لزم وجود برنامج تربوي للنبي يدلّ الناس على الوصول إلى هذا الأمر، والحال أنّ الرسول - بناء على أدلة الشيعة في مسألة الإمامة - ضمّن برنامجه التربوي الرئيسي على ضوء حاجة الأمة في تدبير جميع أمورهم إلى الإمام.

الدليل السادس: إنّ من المناهج الناجحة في فهم اتجاه ونطاق دعوة الأنبياء، السؤال عمّا طلبه الأنبياء من الناس، إذ إنّ ما يبلغه النبي للناس سوف يفهم على ضوء ما يتوقّعه منهم، ونقول: إنّ الإيمان هو الجواب الذي يطلبه الأنبياء من الناس. إذاً فما

معنى الإيمان؟ وكيف تتجلى حياة الإنسان على ضوء الإيمان؟ ماهي خصوصيات تجلّي الإيمان المطلوب في حياة المؤمنين؟

إنّ الإيمان يتواجد في جميع مفاصل حياة الإنسان (صغرى) الإيمان جواب وتلبية لتعاليم الأنبياء (كبرى) وعليه إنّ تعاليم الأنبياء تشمل جميع شؤون الحياة البشرية أعم من الخلقية والدينية. وبناءً على النظريات الحاصرة والمحددة لنطاق دعوة الأنبياء، سيكون تجلّي الإيمان منحصراً إما في الأخلاق أو في سياسة المدن، وهذا ما يتنافى مع الإيمان الإسلامي الذي هيمن على جميع أبعاد حياة الإنسان وصبغها بصبغة الالتزام والاتّزان.

مباني النظرة الشمولية:

إنّ النظرة الشاملة ما دامت لم تبتن على نظرية قابلة للدفاع، ستحسب على حساب التساهل وطلب الراحة، حيث تذهب في مقام حل النزاع بين رأيين إلى الجمع بينهما جزافاً، فضرورة ابتناء النظرة الشمولية على أساس قوي؛ تكمن في أنّ الجمع بين عدّة آراء متخالفة لا يمكن إلاّ بإرجاع وجوه الخلاف إلى نقطة مشتركة. وإرجاع الوجوه المختلفة إلى أمر جامع ومشترك ممكن ولكن على ضوء نظرية قابلة للحصول.

إنّ أكثر من انتقد النظرة الشمولية، بنى نقده على افتراض عدم وجود هكذا نظرية، ولذا تلقّوها (أي النظرة الشمولية) بعنوان نظرة أداتية ذرائعية، وصوّروا لها توالي منطقية فاسدة كتبديل التوحيد بالشرك، والانصراف عن الدين، وسلب أمل الناس وإيمانهم...^(٢٨)، والحال أنّ بعد الالتفات إلى مبنى المتكلمين في عرض النظرة الشمولية، يُعلم أنّ هذه الاعتراضات إنّما هي نقد للناقد في دركه الخاطئ عن هذه النظرية.

هل النظرة الشمولية تجعل الدين أداة دنيوياً حقيقة بحيث يقال: إنّ البشر لنظرته الدونية الذاتية يكون متكبراً استغلالياً فطرة، ومن الطبيعي أنّ هكذا موجود



ينظر إلى الله وإلى الدين من منظور شخصي ولتلبية الحوائج الدنيوية، فيتصور أنّ هدف الله تعالى من البعثة وإنزال الكتب هداية البشر لتدوين قانون لإرادة الدنيا وتحسينها^(٢٩).

من أهمّ أخطاء هذا الحكم الوقوع في المغالطة التي يُطلق عليها في كتب المنطق القديم بسوء اعتبار الحمل. إنّ ما يبيّنه متكلمو النظرية الشمولية هو الجمع بين الدنيا والآخرة لا الجمع بين الدين والدنيا الوارد في كتابات بعض المعاصرين، إذ من منظور المتأهّلين الشموليين لا تخرج الدنيا والآخرة عن حيلة الدين، والأمر المهم هو فهم مغزى كلامهم. ولفهم مرادهم لابد من السؤال عن أنّ المتأهّلين الشموليين بأيّ نظرية وبأيّ طريق يجمعون بين الدنيا والآخرة في بيان نطاق دعوة الأنبياء.

نعم النظرة الأداتية للدين هي إحدى الطرق المحتملة للجمع بين أهداف الدنيا وأهداف الآخرة، وهذا من توهّمات بعض المستشرقين والجهلاء أو المغرضين حيث جعلوا النبي مصلحاً اجتماعياً فحسب، فاتّهم زعموا أنّ النبي للوصول إلى أهدافه الدنيوية الإصلاحية، استغلّ الأهداف الأخروية كأداة لإكساء القدسية والمقبولية على مآربه الإصلاحية. أو بعبارة أخرى أنّ النبي عند عرض برنامجه طرح المفاهيم القدسية والمسائل الأخروية لاستخدام لغة الإثارة والتحفيز.

مبنى المتأهّلين الشموليين:

لقد جمع المتكلّمون القائلون بالنظرة الشمولية بين الأهداف الدنيوية والآخرية من خلال القول بـ «الغاية بالذات والغاية بالعرض» أو المقصود بالقصد الأوّل والمقصود بالقصد الثانوي. إنّهم يعتقدون أنّ حقيقة دعوة الأنبياء تتمثّل في إعراض الناس عن الدنيا ومخلوقاتهما وإيصالهم وهدايتهم إلى الله تعالى. جاء الأنبياء لدواء أمراض القلب والأمراض الخلّقية، إنّهم أمروا لينجوا الناس من الغرق في بحر الدنيا. إنّ رسالة النجاة والهداية إلى الله التي أتى بها الأنبياء موجّهة للبشر، والأنبياء

يعدّون رسل السماء للهداية، فالأهداف الاخرية هي الغاية بالذات لتعاليم الأنبياء، ولكن هذه الغايات لابد من أن تتحقق في هذه الحياة البشرية (الدنيوية).

إنّ للحياة البشرية لوازم واقتضاءات لابد منها، ولا تتلاءم كل أشكال هذه الحياة مع دعوة الأنبياء، فالكبر وحب الذات والجدال من اقتضاءات الطبيعة البشرية، والتي تتبلور في شكلها الاجتماعي في الظلم والاستبداد، فكهذا خصال تبعد الإنسان عن الله تعالى وعن عالم المعنى، وحينئذٍ يمكن القول بتعذّر تحقّق الهدف الذاتي لبعثة الأنبياء في ظلّ هكذا ظروف. ولذا فالأنبياء اضطروا - بناء على بعض المباني - للاهتمام بشأن إصلاح الشؤون الدنيوية والمناسبات الاجتماعية وجعلها في ضمن قوائم أعمالهم.

يقول الفخر الرازي في تصويره للنبي: «إنّ حرفة النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق إلى الاشتغال بالخلق إلى خدمة الحق، ومن الإقبال على الدنيا إلى الإقبال على الآخرة. فهذا هو المقصود الأصلي، إلّا أنّ الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين إلى مصالحها، وجب أن يكون له خوض في هذا الباب أيضاً بقدر الحاجة» (٣٠).

إذاً مبنى الفخر الرازي على أنّ الغرض الرئيسي من إرسال الأنبياء منع الناس من الانشغال بالأمور الدنيوية والعلائق والتمتعات الدنيوية، وسوقهم نحو الأمور الاخرية والاهتمام بالآخرة، ولكن بما أنّ الناس يعيشون في هذه الدنيا ومتعلّقون بمصالحها، لزم على الأنبياء الاهتمام بإصلاح أمور الدنيا بقدر الحاجة، وإن لم تكن هذه من وظائفهم الأصلية.

وقد ذهب ملا صدرا الشيرازي (ت ١٠٥١ هـ) في تبين شمولية دعوة الأنبياء إلى نفس هذا المبنى، وذلك في تفسير سورة الأعلى (٣١). وكذلك الإمام الخميني رحمته الله يشير إلى هذا المبنى في بيان نطاق دعوة الأنبياء، حيث ميّز بين الأهداف الذاتية للأنبياء



بالقصد الأول وبين الأهداف الثانوية وبالتبع وقال: «إنّ جميع ما جاء به الأنبياء لم يكن مقصوداً بالذات، إنّ تشكيل الحكومة لم يكن مقصوداً بالذات للأنبياء»^(٣٢).

إنّه أشار في كلامه هذا إلى أفضل مصداق للأهداف الثانوية (أي بالتبع)، والتي أطلق عليها في استدلال الحكماء على ضرورة النبوة بعنوان العلة الغائية للنبوة.

ولكن ماهي الأهداف الذاتية للأنبياء عند الإمام الخميني؟ أنّه يقول: «إنّ ما بُعث لأجله الأنبياء، والذي تكون جميع الأعمال من باب المقدمة له، إنّما هو بسط التوحيد ومعرفة العالم والكون... إراءة العالم كما هو لا كما نتصوّره نحن، وكانوا بصدد نجاة الناس من هذه الظلمات إلى النور من خلال التهذيب والتعليم وبذل الجهد»^(٣٣).

وعليه يمكن تلخيص مبنى النظرة الشمولية لدعوة الأنبياء وأهداف البعثة كما يلي:

إنّ الهدف الذاتي للأنبياء الهداية ومعرفة الله، ولكن تحقّق هذا في المجتمع الانساني يستلزم اتخاذ أهداف بالعرض من قبيل تأسيس الحكومة وإصلاح نظام المعيشة وما شاكل، فإصلاح نظام العيش من وظائف الأنبياء لكن بالعرض، وكونها بالعرض لا يعني أنّها فرعية أو يمكن نفيها من قائمة وظائف الأنبياء كما تصوّر جماعة^(٣٤)، بل إنّها تعني أنّ إصلاح الدنيا ومكافحة الظلم من أهداف الرسالة ولكن بالقصد الثانوي، إذ إنّ إصلاح الدنيا يُعد شرطاً لازماً لإصلاح العقبي لا ينفك عنه. ولذا جعل أمثال الشهيد المطهري العدالة وكفاح الظلم من ملاكات تمايز النبي عن غيره ومن أدلة صدق كلامهم^(٣٥).

الرأي المختار:

بناء على الآيات القرآنية الكثيرة يكون للوحي هوية نورانيّة. الوحي هو ما يأنس النبي عن طريقه بالالهامات السماوية. إنّ دور الأنبياء في المجتمع الإنساني دور

السراج، والسراج يلزم الإضاءة، والإنسان يهتدي بواسطة هذا السراج المضيء، والهداية تتجلى في الفرد عن طريق التحول الرئيسي في ضمير الإنسان وتفكره، ولهذا التحول الجذري وجهان: الأول التحول في مفهوم الوجود بسبب هذه الهداية؛ بحيث يكون لجميع ما ينظر إليه الإنسان: الأرض، السماء، البحار، الجبال، هوية ربطية رمزية تحكي عن الله المتعال. أما التحول الثاني الناتج من التحول الأول: فوصول الإنسان إلى معنى الحياة ومغزاها، حيث ينتج هذا التحول: الخير والعدالة والجهاد في جميع الأبعاد المختلفة.

إن الحفاظ على هذين التحوّلين يمكن من طريقتين: ذكر الله، وطاعته. ومن هذا يتولّد مفهوم التكليف، فالإنسان المهتدي ببركة الأنبياء يحفظ هذين التحوّلين في وجوده على ضوء علقته التكليفية، ولازم هذا المعنى السلوك المقيّد والملتزم للمؤمن في جميع أبعاد حياته، إذ لا يمكن له أن يعيش ولو للحظة واحدة خارج دائرة الطاعة الإلهية، وفي ظل هذا التقيد والالتزام يتحقق الإيمان ويزدهر، وعليه فاستجابة المؤمن للأنبياء تبلور في حياته الملتزمة، والمعنى الآخر لهذه الحياة الملتزمة أن تكون حياة الإنسان دينية وقدسّية في جميع أبعادها.

وعلى هذا المبنى يمكن جمع الحداثة مع الدين، وهذا لا يعني جعل الدين دنيوياً كما لم يكن ذلك من لوازمه أيضاً، بل هو بمعنى اضفاء الدين على جميع أبعاد حياة الإنسان، وهنا تكمن حاجة المؤمن إلى الفقيه، إذ يريد أن يجعل نفسه دائماً على مسار الطاعة الإلهية، فلا بد من اضفاء الشرعية على جميع المظاهر الدنيوية كي يتمكن من الحياة الملتزمة.

ويبدو إمكان ابتناء النظرة الشمولية على هذه المباني.



* هوامش البحث *

- (١) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، المقصد الرابع.
- (٢) ابن سينا، إلهيات الشفاء: ٤٤١-٤٤٢.
- (٣) ابن سينا، النجاة: ٧٠٨، وأيضاً الاسفرايني، شرح النجاة.
- (٤) السهروردي، شيخ الاشراق، التلويحات (مجموعة المصنفات ١: ٥٥) وكذلك ابن كمونة، التفتيحات شرح التلويحات: ٩٥٦-٩٥٩.
- (٥) الطباطبائي، تفسير الميزان ٢: ١١١-١٢٨.
- (٦) الوحي أو الشعور الخفي: ١٤٤.
- (٧) إقبال الاهوري، تجديد التفكير الديني في الإسلام: ٢١٦ (مركز الحضارة).
- (٨) بازگان، مهدي، آخرت وخدا هدف بعثت أنبياء، مجلة كيان السنة الخامسة العدد ٢٨ ص ٤٨.
- (٩) م ن: ٤٨.
- (١٠) م ن: ٥٥.
- (١١) م ن: ٤٨.
- (١٢) احمد فؤاد الأهوني، الكندي ١: ٦٠٠ (والنقل بالمضمون، المترجم).
- (١٣) الفارابي، الثمرة المرضية: ٤٢، ٧٥، رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة: ٤٨-٥٨.
- (١٤) الأهواني، الكندي: ٦٠٠.
- (١٥) الأنعام: ١٠٣، يوسف: ١٠٠، الحج: ٦٣، لقمان: ١٦، الشورى: ١٩، الملك: ١٤، الأحزاب: ٣٤.
- (١٦) الراغب الاصبهاني، المفردات في غريب القرآن: ٥٩٣/ لطف.
- (١٧) الياقوت: ٥٥، أنوار الملوك للعلامة الحلبي: ١٥٣.
- (١٨) الشيخ المفيد، النكت الاعتقادية: ٣٥، الفرق بين الفرق: ٢٧٨.
- (١٩) عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٥١٨.
- (٢٠) نصير الدين الطوسي، قواعد العقائد: ٧١.
- (٢١) م ن: ٨٣، وأيضاً رسالة في الإمامة (ضمن تلخيص المحصل): ٤٢٦.
- (٢٢) م ن: ٧٩.
- (٢٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية ٤: ٢٠٦ (مقال: ب. ١٠. دار).
- (٢٤) السيد خيدر الأملي، جامع الأسرار ومنبع الأفكار: ٣٩٢.

- (٢٥) مرتضى المطهري، ختم النبوة: ٧٦.
- (٢٦) ابن ميثم البحراني، قواعد المرام: ١٢٢.
- (٢٧) العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان ٢: ١٤٠.
- (٢٨) انظر على سبيل المثال: مهدي بازرگان، آخرت وخدا: ٥٨-٦٠.
- (٢٩) م ن: ٤٨.
- (٣٠) فخر الدين الرازي، المطالب العالية ٨: ١١٥.
- (٣١) ملا صدرا الشيرازي، تفسير سورة الأعلى.
- (٣٢) صحيفة النور ١: ٢٣٨.
- (٣٣) م ن ١٨: ١٨١.
- (٣٤) مهدي بازرگان، آخرت وخدا: ٤٨.
- (٣٥) المطهري، مجموعة الآثار ٢: ١٦٧.

* مصادر البحث *

- ١- الآملي، السيد حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأفكار، تصحيح هنري كربن وعثمان إسماعيل محبي، (طهران، ١٣٦٨).
- ٢- ابن سينا الشيخ الرئيس: الشفاء، الإلهيات، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مذكور، القاهرة ١٣٨٠هـ.
- ٣- ابن سينا الشيخ الرئيس: النجاة، تحقيق محمد تقي دانش پژوه جامعة طهران، ١٣٦٤.
- ٤- ابن كمونة: التفتيحات شرح التلويحات، تصحيح السيد الموسوي، جامعة طهران، ١٣٧٥، رسالة دكتورا.
- ٥- ابن ميثم البحراني: قواعد المرام، قم، ١٤٠٦ق.
- ٦- ابن نوبخت: الياقوت، تحقيق علي أكبر ضيائي، قم، ١٤١٣.
- ٧- الاسفرايني: شرح النجات.
- ٨- اقبال اللاهوري: إحياء الفكر الديني، ترجمة أحمد آرام، كتاب پایا، طهران.
- ٩- الأهواني، أحمد فؤاد: الكندي، ترجمة رضا ناظمي؛ تاريخ فلسفة در اسلام، م.م. شريف مركز



نشر الجامعة، ١٣٦٢ طهران.

١٠- بازرگان، مهدي: «آخرت وخدا هدف بعثت أنبياء»، كيان، السنة الخامسة، آذار، بهمن ٧٤، رقم ٢٨،

١١- الرازي، فخر الدين: المطالب العالية، تحقيق الدكتور أحمد الحجازي، السقا، دار الكتاب العربي بيروت، ١٠٤٧ ق.

١٢- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ط نشر الكتاب، ١٤٠٤ ق.

١٣- الربيعي: نبوت، طهران، انتشارات نور فاطمة (س)، ١٣٦٣

١٤- السهروردي شيخ الإشراق: التلويحات، مجموعة مصنفات، تصحيح ومقدمة هنري كرين.

١٥- السيوري، مقداد: اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، تحقيق القاضي الطباطبائي، تبريز، ١٣٩٦ ق.

١٦- الشريف، م. م: تاريخ الفلسفة الإسلامي، ج ٤، مقالة ب. ا. دار، ترجمة إسماعيل سعادت.

١٧- الشيخ المفيد: النكت الاعتقادية.

١٨- الشيرازي، ملا صدرا: الشواهد الربوبية، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، مكتب نشر جامعة طهران.

١٩- صحيفة النور، الإمام الخميني.

٢٠- الطباطبائي، السيد محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن.

٢١- الطباطبائي، السيد محمد حسين: وحي يا شعور مرموز، دار الفكر، قم.

٢٢- الطبري النوري، إسماعيل: كفاية الموحدين.

٢٣- الطوسي، الخواجة نصير الدين: تجريد الاعتقاد.

٢٤- الطوسي، الخواجة نصير الدين: رسالة في الإمامة في: تلخيص المحصل، اهتمام عبد الله النوراني طهران، ١٣٥٩ ش.

٢٥- الطوسي، الخواجة نصير الدين: رسالة في قواعد العقائد، تحقيق الشيخ علي حسن حازم، دار القرية، لبنان، ١٤١٣ ق.

٢٦- العلامة الحلي: أنوار الملوك في شرح الياقوت، تحقيق محمد النجفي الزنجاني، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٣

٢٧- الغزالي: المنقذ من الضلال، دار الكتب بيروت، ١٩٨٥

٢٨- الفارابي: الثمرة المرضية، ليدن، ١٨٩٥ م.



- ٢٩- الفارابي: رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة، ليدن، ١٨٩٥
- ٣٠- فرامرز قراملكي، احد: «مطهري وجهت گيري دعوت انبياء» إيران، ١٣٧٥
- ٣١- مشكور، محمد جواد: الفرق بين الفرق في تاريخ مذاهب الإسلام، ١٣٦٧، انتشارات هروي.
- ٣٢- المطهري، مرتضى: ختم نبوت.
- ٣٣- المطهري، مرتضى: مجموعة الآثار.
- ٣٤- المعتزلي، عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له، عبد الكريم عثمان، ١٣٨٤ ق.
- ٣٥- ملا صدرا الشيرازي: تفسير سورة الأعلى.
- ٣٦- الموسوي الزنجاني النجفي، السيد إبراهيم: عقائد الإمامية الاثني عشرية.



الكلام الإمامي الجدور والتطور

■ أ.م. د. الشيخ محمد تقي السبحاني

ترجمة: هاشم مرتضى

الخلاصة:

شهد الكلام الإمامي في تاريخه تطوّرات مختلفة بين الصعود والهبوط، تعود - من جهة - إلى الدينامية المعرفية والعقلية الشيعية، ومن جهة أخرى إلى التعامل مع الأطر الكلامية والفلسفية السائدة في كل برهة تاريخية. إنّ عملية التطور في الكلام الإمامي وإن لم تشبه سائر الفرق الشيعية؛ وأهل السنة، بل ربما تأخر الإمامية في بعض الفترات عن غيرهم في تحوّل وتغيير خطابهم الكلامي، ولكن - من جهة أخرى - له خصائص مميزة تكون جديرة بالبحث والتحقيق. إنّ ما يميّز الكلام الإمامي في بداية تأسيسه عن غيره، نوع تفكّره العقدي في ساحة العقل والوحي توأمًا، وانحرافه عن الماضي نوعاً ما بعد عبوره عن «دورة الفترة والركود». سلّط الضوء في هذا البحث على تكوّن الكلام الإمامي من المدينة إلى الكوفة ومنها إلى مدرسة قم، مع التأكيد على أصالة الكلام الشيعي في هذه المرحلة التاريخية، مضافاً إلى التطرّق نحو التصنيف التاريخي للكلام الإسلامي عموماً والشيعي خصوصاً بحلّة جديدة.

الكلمات المفتاحية: الكلام الإمامي، الكلام النظري، الكلام السياسي، مدرسة

الكوفة، مدرسة قم، مدرسة المدينة، فترة الركود والجمود.

المقدمة:

يُعدّ البحث عن ماضي الكلام الشيعي وسابقتها من المباحث المتجذّرة في حقل الدراسات الإسلامية، المبحث الذي شغل الشيعة وغير الشيعة على حدّ سواء، وكثر الكلام حوله في المصادر التاريخية والكلامية القديمة والجديدة؛ حيث كان مستمسكاً وثيقاً عند مخالفي الشيعة لإثبات بطلان المذهب الشيعي، ولكن من جهة أخرى اقترن هذا الموضوع عند الشيعة أنفسهم بموضوع أصالة مدرسة أهل البيت عليه السلام وأحقّية الشيعة تاريخياً، ولذا لا نعدم القول لو ادعينا أنّ التحقيق في تاريخ تطوّر الكلام الإمامي يُعدّ اليوم من ضرورات التعرّف على الشيعة.

وقد كنت أعتقد دوماً بلزوم وضع برنامج تحقيقي شامل - بدل الدراسات المتفرقة - للوقوف على هذا الموضوع، والوصول إلى فهم دقيق عن عملية التكوّن الثقافي الشيعي وتوسّعه، كي نتمكّن من إظهار تاريخ التشيع الناصع - المدفون تحت حطام العصبية وغبار الجهل والتساهل - بنحو منهجي وعلمي.

ومن المعلوم البين أنّ إنجاز هذا المهمّ يحتاج - قبل كل شيء - إلى خارطة جامعة وإطار نظري مستحكم؛ كي نتمكّن من خلاصتها التطرّق إلى المباحث الجزئية. نأمل أن يكشف هذا البحث المختصر جزءاً من تلك الخريطة أمام الباحثين، ويكون انموذجاً ينير الدرب أمام دارسي تاريخ الفكر الإمامي في صعوده وهبوطه.

وعليه يسعى هذا البحث - بدل التحقيق عن موضوع خاص - إلى إراءة تصوّر جامع عن تاريخ الفكر الشيعي، ومن خلاله التعرّف على مدارسه الكلامية ودورها وموقعيتها بشكل مختصر.

المفاهيم الرئيسية في البحث:

ليعلم - أولاً - أنّ نطاق البحث ينحصر في الفكر الإمامي من دون التطرّق إلى

سائر المدارس الكلامية الشيعية كالزيدية والكيسانية والإسماعيلية؛ حذراً من تشتت الموضوع، ووصولاً إلى إنارة الدرب أمام إلقاء نظرة مختصرة على المراحل المختلفة للفكر الشيعي. مع الاختصار في الفكر الشيعي أيضاً على الجانب الكلامي فقط دون سائر الحقول المعرفية الأخلاقية والعرفانية والفقهية وما شاكل، وإن كنا ندعن بعدم إمكان غض الطرف عن باقي الحقول المعرفية عند تقديم تحليل عميق لتاريخ الكلام.

أطلق الكلام في التراث الإسلامي القديم على علم يقوم بإثبات جميع المفاهيم الدينية والدفاع عنها سواء العقدية أم غير العقدية. كما أن علم الفقه آنذاك كان يطلق على معنى أوسع مما هو عليه اليوم، حيث كان يشمل أي نوع من عملية استنباط المعارف الدينية (أعم من العقائد والأحكام). (الفارابي ١٩٣١: ٨٥، ٨٦، غردية، ١٩٦٧ ج ١: ١٨٦) ولذا تم تقسيم الفقه إلى الفقه الأصغر والفقه الأكبر، حيث تكفل الفقه الأكبر استنباط المعارف العقدية من النصوص الوحيانية (أبو حنيفة ١٣٩٩، ابلاغ الأفغاني ١٩٩٤ ج ١)، ولكن تغيرت هذه الوظائف فيما بعد شيئاً فشيئاً (ولفن ١٣٦٨، الفصل الأول) فاقتصر الفقه منذ القرن الرابع على حقل الأحكام العملية، وانتقل البحث عن الاجتهاد العقدي في النصوص الدينية - والذي كان بعهدة الفقه الأكبر - إلى علم الكلام بشكل بدائي، وذهبت بحوث فقه العقائد العميقة إلى المحاق. وهكذا منذ القرن الرابع تمّ تعريف علم الكلام بالعلم المتكفل لتبيين المعتقدات الدينية والدفاع عنها، ممّا أدى إلى خروج قسم مهم من الفكر العقدي المستند إلى المصادر الوحيانية من دائرة علم الكلام والفقه معاً.

نتطرّق في هذا البحث إلى مراحل تاريخ الكلام الإمامي فقط، متجنّبين الإشارة إلى تطوّر الكلام السني، ورغم وجود تشابهات كثيرة بينه وبين الكلام الشيعي؛ تبقى مع ذلك نقاط فارقة بينهما، سيما لو أردنا عطف النظر إلى جميع التيارات الكلامية السنية من معتزلة وأشاعرة إلى ما تريديّة وسلفية. ولكن في الجملة يمكن القول بأنّ مسيرة تطوّر الكلام الإسلامي (الشيعي والسني) يحتوي على عملية مشتركة واحدة،

وامتاز كل من التيارات الكلامية الشيعية والسنية في هذا الطرح العام بمكان وموقعية خاصة. ولذا ولتبيين دائرة البحث نشر أولاً إلى المراحل العامة للكلام الإسلامي، ثم نذكر ثانياً مسيرة تطور الكلام الإمامي بنفس ذلك الإطار.

إذاً سنقوم بتقسيم تاريخ الكلام إلى مراحل، وبعض المراحل إلى فترات زمنية، ثم نبين ظهور المدارس الكلامية في تلك المراحل أو الفترات، ومفهوم المدرسة هنا ربما يغير معنى باقي المصطلحات، إذ إنها قد تطلق في اللغة العربية المعاصرة على فئة فكرية خاصة لها مبانٍ ومواقف مشتركة. وعلى سبيل المثال عندما نتكلم عن مدرسة أهل البيت أو مدرسة الخلافة نعني بها هذا المعنى، وإن استعملت في اللغة الفارسية بمعنى المكتب، مثل مكتب بغداد الفقهي أو مكتب أصبهان الفلسفي، ولكن في اللغة العربية المعاصرة تستعمل المدرسة غالباً ما في نفس المعنى الذي نطمح إليه^(١). ونستعمل مصطلح المذهب للمعنى الأول المساوي لمعنى المكتب في اللغة الفارسية، وعلى أية حال فاستعمال مصطلح المدرسة في هذا البحث أقرب إلى هذا المعنى الأخير، حيث نقصد منها رقعة ثقافية - جغرافية دون مكتب فكري معين. ولذا نطلق هذا المصطلح على مجموعة من المتخصصين في مجال علمي معين حيث يقومون بالتعامل مع بعضهم الآخر في رقعة جغرافية خاصة بالإنتاج العلمي الجديد، وعليه - بخلاف المعنى الأول - ربما تتولد اتجاهات علمية متعددة في المدرسة الواحدة، وقد تقوم بمخالفة بعضها الآخر، ونقصد بالاتجاهات هنا نفس المعنى الرائج المتقارب مع معنى المكتب، وعلى سبيل المثال سنرى حضور الاتجاه الكلامي النقلي في مدرسة قم الكلامية فقط، والاتجاه الكلامي العقلي في مدرسة بغداد، ولكن في مدرسة الحلة أو فارس أو أصبهان يتواجد كلا الاتجاهين.

ولا بأس هنا ونحن نتكلم عن المفاهيم الرئيسية، أن نبين مرادنا من مصطلح التطور. ومعلوم أن المراد من التطور لا يكون صرف التحوّلات العلمية المتداولة في جميع العلوم، إذ إنّنا - وفي جميع العلوم ومنها العلوم الإسلامية - نشهد دوماً التوسّع في

الآراء والنظريات، وعليه فالكلام عن التحول العلمي بهذا المعنى المذكور لا يكون سوى البحث عن تاريخ تلك العلوم.

يشير مصطلح التطوّر - هنا - قبل كلّ شيء إلى التحوّلات الطارئة على العلم خارج النطاق المعمول والمتداول، حيث يؤثر على المفاهيم الأساسية أو مسارات ذلك العلم بشكل كبير، وعلى سبيل المثال أنّ التطوّر العلمي في الفيزياء حصل بعدما أخلت الطبيعيات القديمة المكان للمفاهيم والمناهج الفيزيائية الجديدة، أو عندما قلّ اعتبار فيزياء نيوتن جراء تراكم المعطيات الجديدة، وحلّ مكانها تدريجاً فيزياء النسبية أو فيزياء كوانتم. هذه التطورات وإن كانت مدينة للتقدم العلمي نوعاً ما، ولكن لا يمكن قياس هذه التحولات الكيفية بالتغيرات الكمية والمتداولة. التطور في أي علم يشير إلى ما يحدث في ذلك العلم من صعود وهبوط، وينبئ عن تحوّل جذري في السياق العام لذلك العلم.

ولابد من التنويه هنا إلى أنّ ما نقصده من التطوّر في الكلام الإسلامي، هو التغيير الحاصل في فكر علماء الدين مدى العصور، ولا نقصد أبداً المعارف الدينية التي هي قوام المصادر الوحيانية.

يُطلق علم الكلام في هذا البحث على حزمة من جهود بشرية لفهم المتون الدينية لا تكون مقدّسة ومن دون خطأ إطلاقاً (حنفي ١٣٧٥: ٣٧ - ٥٧). ولذا فإنّ الإذعان بالتطوّر هنا لا يعني نسبية الفكر في المعارف الدينية فحسب؛ بل هو جهد لفهم مضبوط لجذور الفكر الديني التاريخية، وفتح طريق نحو إعادة بنائه على ضوء المواضيع الوحيانية والعقلانية.

مراحل تطور الكلام الإسلامي:

نبدأ هنا أولاً بإطلالة سريعة على مراحل تكوّن علم الكلام الإسلامي ومسار تحولاته. في هذه المرحلة يوجد بعض الاختلاف بين المذاهب الإسلامية لا نتطرّق إليها هنا. وسوف نتطرّق إلى تاريخ الكلام الشيعي بنحو تفصيلي أكثر وبنفس الأطر.

قد مرّ الكلام الإسلامي بشكل عام بأربع مراحل مختلفة^(٢)، وهي:

١- مرحلة الأصالة والاستقلال.

٢- مرحلة المنافسة والاختلاط.

٣- مرحلة الإدغام والاستحالة.

٤- مرحلة الإحياء والتجديد.

طبعاً يمكن تقسيم أيّ علم إلى مراحل مختلفة بحسب وجهات النظر المختلفة، ولكن بما أنّ تطوّر تاريخ علم الكلام بات مرهوناً بالتعامل مع باقي العلوم الخارجة عنه سيما الفلسفة، انتخبنا هذا التقسيم الملائم لهذه الخاصّة. وهذا لا يختص بعلم الكلام، ولكن حكاية الكلام والفلسفة من نوع آخر. إذ إنّ علم الكلام بما أنّ موضوعه يؤخذ من المتون الدينية، ولا تُحدّد دائرته بحدود خاصة وضيقّة، وأيضاً بما أنّ هذا العلم يستخدم طرقاً ومناهج متنوعة تتناسب مع موضوعه، أصبح تدريجاً قرين الفلسفة ومربوطاً بها.

هذا الأمر أدّى إلى أنّ علم الكلام بعد مرحلة التكوين الأولى - والذي كان مستقلاًّ فيها عن الفلسفة نوعاً ما (مرحلة الأصالة والاستقلال) - أصبح أسير الفلسفة في بقية مراحلها، ولم يكن مديناً لها فحسب بل ربط مستقبله بها أيضاً. هذا القرآن الحاصل باختيارٍ أو عدم اختيارٍ والذي كان في البداية على مستوى استخدام الأساليب الفلسفية (مرحلة المنافسة والاختلاط)، أدّى شيئاً فشيئاً إلى التجانس في الأفكار الأساسية، أو قل على الأقلّ التناغم معها في كثير من المعارف الدينية (مرحلة الإدغام والاستحالة)، وقد استمرت هذه المرحلة - التي فتحت باب البحث وفحص الموروث الكلامي أمام جميع المذاهب - إلى يومنا الحاضر.

وقد هيّأت المرحلة الرابعة الأرضية وفتحت باب المنافسة بين الأفكار القديمة والقراءات الكلامية الجديدة أمام المتون الوحيانية، وانبثق من جرّائها أمل بالحصول على آراء مستحكمة أمام الأسئلة العقديّة الرئيسية.



يظهر أنّ المرحلة الثالثة فقط - من بين سائر المراحل الأربعة - تحقّقت في الفكر الكلامي الإمامي بشكل تام، وإن سبق الكلام الأشعري الكلام الشيعي في التناغم مع الفلسفة، حيث ظهر فيه علماء كمحمد الغزالي والفخر الرازي حاكا الكلام الأشعري طبقاً للمذاق الفلسفي، ولكن هذا التناغم لم ينته إلى الاتحاد الكامل بين الفكر الأشعري مع الفكر الفلسفي، بل بقي الكلام الأشعري مخالفاً للفلسفة في كثير من المعتقدات. وهذا النموذج الأخير في التعامل بين الكلام والفلسفة هو الذي أطلقنا عليه عنوان مرحلة المنافسة والاختلاط (المرحلة الثانية)، ونعتقد أنّ الأشاعرة هم نحلة كلامية اجتازت هذه المرحلة من التحوّل الكلامي.

ولكن قدّم متكلمو الإمامية منذ نهاية القرن التاسع مخطّطاً لم يسبقهم إليه أحد من بين سائر النحل الكلامية، هذه المحاولة الجديدة الداعية بوضوح إلى التجانس بين الأفكار الكلامية والفلسفية وتبيين المعارف الوحيانية طبقاً لمعطيات الفلسفة، أدّت إلى تأثير كبير في مستقبل الكلام الشيعي وبقيت آثاره إلى يومنا هذا. وسنتطرق إلى تاريخ هذه المرحلة من الفكر الشيعي بالتفصيل لاحقاً.

ومع قطع النظر عن المرحلة الثالثة، نرى تساوي سائر الفرق الكلامية بالنسبة إلى بقية المراحل، أمّا بالنسبة إلى الكلام الاعتزالي فلا بد أن نلتفت إلى نقطة مهمة، وهي أنّ هذه النحلة الكلامية - بخلاف التلقّي الرائج من تأثرها الكبير بالفلسفة - لم تكف بعدم الخضوع أمام العقائد الفلسفية والقيام بمحاربة الفلاسفة فحسب، بل فاقت الأشاعرة في نضالها وصمودها أمام نفوذ موجة أدبيات الفلسفة المشائية (الملاحمي الخوارزمي ١٣٨٧: ٣ والمقدمة).

نعم غزت أدبيات فلسفة المشاء المعتزلة المتأخرين كأبي الحسين البصري وتلامذته ولكن بشكل محدود، إذ إنهم بقوا متمسكين بأدبياتهم الكلامية المأخوذة من تطوير أدبيات الفلسفة اليونانية القديمة أمثال ديمقراطيس وذنون وغيرهما (ولفن ١٣٦٨: ٦٩، سامي النشار ٢٠٠٨ ج ٢: ١٠٢ فما بعد). وبهذا الوجه يمكن القول بأنّ



المعتزلة سبقوا غيرهم بالإقبال على الأدبيات الفلسفية العامة، حيث صاغوا لأنفسهم جرّاءها منظومة من المفاهيم العقلية استعملت نوعاً ما في الكلام الشيعي والأشعري الأوّل، لكنّهم مع هذا تعاملوا مع الأدبيات الفلسفية التي صاغها الفارابي وابن سينا بشكل سلبي أكثر. ونحن نعلم أنّ الكلام المعتزلي في القرن الخامس - أي الفترة الزمنية التي بدأت الأشاعرة بالأخذ والاقتراس من الفلاسفة المسلمين - بدأ بالانحسار، ولو قدّر له البقاء لمُدّة أكثر، ربما كان يسبق غيره في مجال الاختلاط مع الفلسفة الإسلامية.

نعم هذا الماضي المشترك لعلم الكلام ينبئ عن الأرضية والشرائط المتشابهة في تاريخنا الكلامي، وهو بنفسه يستحقّ البحث والدراسة المستقلّة والواسعة. وهذا القول لا يعني عملية توحيد التفكير الكلامي في مسار تحولاته التاريخية؛ بين المذاهب الإسلامية شيعة وسنة، إذ لا يُنكر أنّ نفس هذا التمازج مع الفلسفة قد فسح الأرضية للتقارب الكلامي بين علماء المسلمين، ولكن لم يبلغ هذا التأثير الحدّ الذي يصبح معه مثلاً الأشاعرة والشيعة - رغم أنّهما اقتبسا من الفلسفة أكثر من غيرهما - متقاربين في المسائل العقدية.

إنّ وجود نمط مشترك في عملية التحول في الكلام الإسلامي، ينبئ قبل كلّ شيء عن عملية التحوّل الداخلي في العقائد الكلامية لدى كل مذهب، ويدلّ كذلك على توحيد الأدبيات الكلامية بين المذاهب الإسلامية.

بعد هذه المقدّمة؛ نبدأ أولاً وباختصار بتبيين وتقسيم تلك المراحل، مع الإشارة إلى بيان موقعيّة كل نحلة كلامية في كلّ مرحلة، وبما أنّ هدفنا الرئيسي من هذا البحث بيان موقعيّة كلام الإمامية في مساره التاريخي، لذا نمرّ عن هذا الموضوع بغاية الاختصار.

١- مرحلة الأصالة والاستقلال:

استغرقت مرحلة الأصالة والاستقلال في الكلام الإسلامي القرون الخمسة

الأولى بأجمعها، وقد تحدّثنا مسبقاً عن معنى ذلك، ولم نقصد بالأصالة حالئذٍ أيّ معنى قيمي، بل هي تعني هنا أنّ هوية أيّ علم وأُسسه تتولّد من خلال الشرائط الطبيعية لمحيطه الثقافي والاجتماعي، من دون أن يتأثر بالعوامل الخارجية ومن دون أن يتطرق إليه التحوّل الأساسي. أمّا الاستقلال فيعني احتواء أيّ علم من العلوم على منطق وأدبيات متميزة عن باقي العلوم. إنّ ما ندعيه هو أنّ الكلام الإسلامي في بدء نشأته الأولى بقي محافظاً على هويته المستقلّة عن باقي العلوم المنافسة له كالمنطق والفلسفة، رغم تعامله الإيجابي مع بقية الثقافات الأخرى.

ذهب جماعة إلى أنّ المعتزلة الأوائل تمكّنوا من التنظير الكلامي بالاستعانة بالموروث الفلسفي اليوناني القديم (هنا عبده ١٤٢٥: ١١، صالح مهدي هاشم ١٤٢٦: ٧٥-١٠٩) وأنّ عدم استعانتهم بالفلسفة المعروفة عند المسلمين، أي الفلسفة الأرسطية والافلاطونية؛ لا يدلّ على انفصال الكلام عن الفلسفة. وهؤلاء يستشهدون لإثبات مدعاهم بنماذج بارزة أمثال النظام والجاحظ.

ولكن لا يخفى عليكم أنّ ما نعيه من أصالة الكلام واستقلاله، لا يعني جهل المتكلّمين بالموروث الفلسفي وعدم استفادتهم منه، كما لا يُقبل لو ادعى أحد بأنّ الفلاسفة الأوائل كانوا جاهلين بالمسائل الكلامية أو غير متأثرين بها، فهكذا تبادل معرفي كان سائغاً في جميع الحقول المعرفية ومختلف الثقافات حتى فيما اختلفوا موضوعاً ومنهجاً.

إنّ ما نروم إليه هنا هو الارتباط المباشر والاستفادة المنهجية لعلم خاص من علم آخر. نحن نعتقد بعدم وجود أيّ ترابط مستقرّ، وعدم وجود أي أخذ واقتباس معتدّ به؛ بين الكلام والفلسفة في المرحلة الأولى. وأمّا أمثال النظام والجاحظ وقبلهما هشام بن الحكم وإن استفادوا من معلومات فلسفية مبعثرة - وأغلب الظن على أنّها تسرّبت إلى المجتمع الإسلامي شفهاً لا عن طريق الترجمة - ولكن لا يوجد أيّ شاهد واضح على الاستفادة المنهجية والمباشرة من الموروث الفلسفي لدى متكلّمي هذه

المرحلة. وبعبارة أخرى إنّ الكلام الإسلامي في هذه المرحلة كان يستخدم أدبيات عقلية مستقلة في مقام بيان المعارف والدفاع عنها، تبتعد عن الأدبيات الفلسفية الرائجة بين الفلاسفة آنذاك بفراسخ، وسنشير في ذيل الفكر الإمامي إلى أنّ هذا التمايز والاختلاف لم يكن بحسب المصطلحات فقط، بل يدلّ أيضاً على وجود الاختلاف المعرفي العميق الناشئ من نظامين معرفيّين مختلفين.

وعلى أية حال يمكننا تقسيم هذه المرحلة من تاريخ الكلام الإسلامي إلى ثلاثة أقسام جزئية أخرى، وهي:

١-١- فترة الظهور والتكوّن:

إنّ علم الكلام علم بشري كسائر العلوم، بمعنى أنّه ناشئ من فهم المسلمين ولسد حاجاتهم المعرفيّة، ولذا لا بد من الفصل بين علم الكلام (كعلم إسلامي) وبين الكتاب وروايات المعصومين (بعنوان منبع المعرفة والنص الأمّ). ولذا يمكن افتراض بداية ونهاية لعلم الكلام، والبحث عن التطوّر الحاصل فيه وإنّه صحيح أو غير صحيح؛ بخلاف سائر النصوص الوحيانية.

ظهرت هذه المرحلة - من دون شك - بالسؤال عن مقام الخلافة بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ^(٣)، ولكن يمكن الفحص عن جذورها حتى في أخريات أيام النبي ﷺ (الأشعري ١٤٠٠، البدوي ١٩٦٦: ١٥). تنتهي هذه المرحلة تقريباً في العقد الثامن الهجري أي في بداية ظهور الأسئلة العقدية، ونشوء الفرق والحلقات الكلامية. وفيما يأتي نشير إلى أهمّ مميّزات هذه الفترة:

١- بخلاف ما تذهب إليه السلفية من عدم وجود الدواعي الكلامية في هذه الفترة؛ لأنّ المسلمين كانوا يرجعون إلى أصحاب رسول الله ﷺ لحلّ منازعاتهم الكلامية على ضوء السنة (عبد الرزاق: ٢٦٩ فما بعد)؛ توجد شواهد قطعية تدلّ على ظهور النشاط الكلامي في هذه الفترة (الهويدي ١٩٧٢: ٨١ فما بعد). ولكن لا يخفى



أنّ البحث والجدل العقدي كان غير منفصل آنذاك عن بقية المعارف الدينية كالفقه والأخلاق، ولذا لم يُطلق مصطلح الكلام على هذا النوع من الحراك.

٢- في هذه الفترة كان الكلام الإسلامي مديناً في أكثر مسائله لما يجري في الساحة السياسية والاجتماعية الإسلامية، ولذا اصطبغت المباحث العقدية في الفترة الأولى بالصبغة العملية والعينية بخلاف ما حدث في الفترات المتأخرة حيث أصبحت له صبغة نظرية. نحن نعلم أن الفترة الأولى لصياغة الكلام الإسلامي تزامنت مع تأسيس المجتمع الإسلامي الفتيّ، ممّا أدّى إلى ظهور مشاكل وأسئلة عديدة يعود بعضها إلى أسس معرفية وعقدية؛ جرّاء صعوبة الانتقال إلى بناء المجتمع في محيط قبلي من جهة، وظهور شرارة الخلاف بين فئات المسلمين من جهة أخرى، وهكذا تولّد الجدل الكلامي من رحم النزاع السياسي. ولذا ربما لا يبعد القول من سمّى كلام هذه الفترة بالكلام السياسي.

٣- يتمركز الغرض من المباحث الكلامية في هذه الفترة غالباً على التطبيقات العملية والعينية دون النتائج الفكرية والنظرية، وعلى سبيل المثال طرحت مسألة الإيمان والكفر أو موضوع الإمامة - التي أحدثت نقاشاً معرفياً كثيراً أدّى إلى تولّد نظريات كلامية متنوّعة - للوصول إلى حدّ فاصلٍ بين دار الإيمان ودار الكفر، أو تعيين قيادة الأمة الإسلامية.

٤- كانت تتناقل المباحث الكلامية في هذه الفترة بصورة شفهيّة على الأغلب، حيث كانت الخطب والمناظرات والمناشدة^(٤)؛ أبلغ وسيلة تواصلية بين المتكلّمين. ولا يوجد شاهد يدلّ على استخدام المتكلّمين الكتابة لأغراض علمية، نعم يمكن الإشارة إلى بعض الرسائل المتبادلة تتطرّق إلى المباحث الكلامية بشكل تلويحي.

٥- لم تتبلور الخلافات العقدية في هذه الفترة ضمن الفرق الكلامية، بل اقتصر في الظاهر على التكتلات الاجتماعية والثقافية (كتمايز الشيعي عن السني أو

الخارجي وهكذا (الناشئ الأكبر ١٣٨٦: ١٨١، الأشعري ١٣٦١: ٥ - ٦).
المصطلحات الجديدة الحادثة في نهاية هذه الفترة والجارية على ألسن الناس كالقدريّة
والجبرية، كانت تنبئ عن ولادة فترة جديدة لتاريخ الكلام.

٦- نستنتج من المحاور السابقة؛ أنّ الجدل العقدي كان يطرح غالباً على نحو
مسائل منفردة ومتجزئة لا منظومة فكرية متجانسة ومتراصة.

هذه الخصائص المذكورة - التي يوجد نظيرها في سائر العلوم الإسلامية
الأصيلة كالفقه - كانت تنبئ عن الولادة الجنينية للكلام الإسلامي.

١- ٢ فترة تكوين الكلام النظري:

انشغل الكلام الإسلامي في هذه الفترة الثانية - التي تكوّنت في العقد الثامن
واستمرّت على الأقل إلى قرن كامل - بتبيين البنى المعرفيّة للنصوص الوحيانية أو قل
تبيين المرتكزات الموجودة في الأمة الإسلامية، وتحول جراً هذا إلى علم مستقل ضمن
منظومة العلوم الإسلامية.

وتتماز هذه الفترة بالخصائص الآتية:

١- أُطلق على هذا العلم في هذه الفترة مصطلح الكلام، وعُدّ البحث الكلامي
جهداً علمياً مستقلاً في جنب الفقه وغيره من العلوم.

٢- تحوّل الكلام شيئاً فشيئاً إلى صبغة اعتقادية بحتة، وأصبح ذا شأن مستقل
مضافاً إلى تطبيقاته الاجتماعية، وبدأ التنظير الكلامي بالظهور والنمو.

٣- تكوّنت في هذه الفترة الفرق الكلامية وتميّزت عن بعضها الآخر، فظهرت
- كاتجاهات كلامية: الشيعة، الخوارج، المعتزلة، السلفية أو أهل الحديث، وانحلت
القدريّة والجبرية - على التوالي - في المعتزلة والسلفية، أمّا بالنسبة إلى المرجئة فلا يوجد
توافق لعدّها كفرقة اعتقادية في هذه الفترة، علماً بأنّ مسألة المرجئة بحاجة إلى بحث



مستقل (رضا زاده اللنكرودي: ١٣٨٦). وفي هذه الفترة أيضاً ظهرت الانقسامات الشيعية أمثال: الإمامية (أو الجعفرية) الكيسانية، الزيدية، الإسماعيلية، الفطحية وغيرها.

٤- في هذه الفترة تم تدوين المباحث الكلامية وعرضها على شكل مكتوب وبقلب الرسائل الموضوعية والمختصرة (ابن النديم: ٢٠٤ - ٢٢٤، النجاشي ١٤٠٧: ٤٣٣ - ٤٣٤). إن ظاهرة تدوين الكلام وإن بدأت بالتدريج لكنها تكاملت في نهاية هذه الفترة وأصبحت نهضة علمية عديمة النظير.

٥- في هذه الفترة تم قولبة المناظرات والمجادلات الكلامية - التي كانت غير ممنهجة سابقاً - بقوالب مقننة تحت مظلة عقد مجالس رسمية للمناظرة وبحضور مختلف الفرق ووجود الحكم، ومما يدل على أهمية هذه المجالس، أنها كانت تدون وتكتب من قبل أتباع الفرق ثم توزع كرسائل علمية^(٥).

وفي الواقع لا بد أن نجعل هذه الفترة فترة تأسيس علم الكلام، إذ يتواجد فيها كل المقومات المطلوبة لظهور وتأسيس أي علم مستقل، ولكن مع هذا وبدلائل أخرى سنذكرها فيما بعد، تأجل تأسيس هذا العلم بشكل رسمي إلى الفترة الثالثة.

١- ٣ فترة التدوين الشامل:

ربما أمكن العثور على جذور قديمة لهذه الفترة، ولكن ظهرت بوادرها الأولى على الظاهر بعد استقرار الحكم المأموني، وفي بدايات القرن الثالث الهجري.

إن المأمون - وللوقوف أمام تيار القومية العربية الذي كان يدعم أخيه الأمين، وكانوا مسنودين من قبل علماء أهل الحديث - بدأ بدعم المعتزلة - الذين سلّحوا أنفسهم بالعلم - مالياً وسياسياً ورفعهم إلى الريادة العلمية للامة الإسلامية فاستفادت المعتزلة من هذه الفرصة المتاحة لهم والتي تقارنت مع ضعف الشيعة وأهل الحديث، وتمكّنت من إيصال كلامها إلى الازدهار الكامل وتأسيسه كعلم متقن تماماً.

ولا يخفى وجود التواصل الخفي الذي كان بين المعتزلة وبنو العباس من ذي قبل وأبان صعودهم على دفة الحكم، حيث تطوّر زمن هارون الرشيد، لكنهم حازوا الدعم المباشر ومن دون قيد في زمن المأمون والمعتصم فقط (سهيل فاشا ٢٠١٠: ١١٩، محمود فاضل ١٣٦٢: ١٤). ويمكن القول بأنّ هذه الفترة قد استمرت في جميع المذاهب الكلامية حتى نهاية القرن الرابع الهجري أو بعده بقليل، وقُلّ ما نجد مكتباً كلامياً لم يصل إلى مرحلة النضوج والتكوّن الشامل في هذه الفترة.

ومن خصائص هذه الفترة:

١- تم التأكيد في هذه الفترة على البنى الدلالية للنظريات الكلامية، وقد تكوّنت منه منظومات عقدية على أساس شاكلة مفهومية متناسقة كانت تسمّى آنذاك «لطف الكلام» أو «دقيق الكلام» وعليه تخلص الكلام من دائرة المسائل الجزئية الضيقة، حيث بُحثت المسائل الجزئية على ضوء قوالب وأطر عامة، وأصبحت مورداً للبحث والتحليل بالقياس إلى سائر القضايا.

٢- تكوّنت المكاتب الكلامية في هذه الفترة، حيث كان لكلّ من الشيعة، المعتزلة، الخوارج، السلفية، الأشاعرة، الماتريدية والطحاوية، مكتب كلامه متميز عن غيره. وتبلور هذا عند الإمامية من الفرق الشيعية بعد ظهور الشيخ المفيد، حيث رسمت خطوط تمايزها بدقة عن سائر الآراء والعقائد.

٣- تم في هذه الفترة احتساب عدد العقائد الدينية لدى كلّ مذهب كلامي، وحصلت محاولات لحدّ أصول الدين بعدد خاص. أما قبل هذه الفترة فالأصول الكلامية وإن كانت مبحوثة لكنها ما كانت منسجمة تحت مجموعة معينة.

٤- تم تدوين الكتب الكلامية الجامعة في هذه الفترة، كما تكفّلت كتب «الاعتقادات» - إلى جنب الكتب المفصلة - بيان وشرح رؤوس العقائد الدينية لدى كلّ مدرسة كلامية.



وبناءً على ما ذكر يمكن حلّ الخلاف الأساسي القائم بين مؤرّخي علم الكلام بالنسبة إلى زمن ظهور هذا العلم نوعاً ما.

لقد طُرحت نظريات مختلفة بالنسبة إلى زمن بداية علم الكلام، حيث أرجع بعضها ذلك إلى زمن النبي المكرم ﷺ، والبعض الآخر آخره إلى بداية القرن الثالث الهجري (ابن خلدون: ٤٦٣-٤٦٥). ونظراً أنّ كلّ فرقة - بالنظر إلى مراحل تكوين هذا العلم المختلفة - عنت من مسألة (بداية علم الكلام) معنى متفاوتاً عن غيرها، وعلى سبيل المثال كان أصل ظهور التساؤلات الكلامية محطّ نظر بعض الفرق، بينما عينت الأخرى زمن التكوين النهائي.

٢- مرحلة التنافس والاختلاط:

شهدت الساحة الفكرية من منتصف القرن الخامس ولادة جديدة للكلام الإسلامي، وكما هو المشهور فقد بدأت هذه المرحلة مع الثورة التي فجرها محمد الغزالي (٤٥٠-٥٥٠هـ) في قبوله للمنطق الارسطي، وتألّقت في المذهب الأشعري بجهود الفخر الرازي (٥٤٤-٦٠٦هـ) ثم سيف الدين الأمدي (ت ٦٣١). (ابن خلدون: ٤٦٥-٤٦٦). أما عند الشيعة فقد وسمت هذه المرحلة باسم الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٧٩-٦٥٣هـ) وابن ميثم البحراني (٦٣٦-٦٩٩هـ)، وعند المعتزلة باسم أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) نوعاً ما، ولكن أُغلق بابها عندهم بسبب أفولهم المفاجئ.

باتت الفلسفة - التي كانت مستمرة في حركتها إلى جانب الكلام - محط أنظار المتكلمين، وهؤلاء وإن كانوا يتطلّعون إلى آراء الفلاسفة في المرحلة الماضية، وقد يقومون بنقد بعض الآراء الفلسفية، كما أنّ الفلاسفة أيضاً كانوا يتطلّعون إلى آراء المتكلمين ولا يغفلون من نقدها في الجملة، ولكن كانت الفلسفة هامشيّة عند المتكلمين من دون أن يحصل اختلاط بينهما آنذاك.

ولكن في هذه المرحلة حدث اتجاهاً موازيان في آنٍ واحد: فمن جهة أقبل المتكلمون بكل رحابة صدر على اقتباس المفاهيم والمناهج الفلسفية، والقيام بعملية التجديد الكلامي على ضوء تلك المناهج والمفاهيم، ومن جهة ثانية قاموا بالدفاع عن العقائد الإسلامية والحفاظ عليها بكل جدٍّ أمام الأفكار الفلسفية. هذان الاتجاهان المتخالفان في الظاهر أدّيا إلى اصطباغ الكلام الإسلامي - الذي عاش مستقلاً طيلة أربعة قرون - بصبغة جديدة في جوار الفلسفة والإدلاء بآراء جديدة ومتغيرة، هذا التحوّل هو الذي يميّز طريقة المتأخرين عن كلام الأقدمين (ابن خلدون: ٤٦٧، ولفس: ١٣٦٨).

ومن نتائج هذا التعامل الاعتراف بعلم المنطق كأداة للبحث الكلامي، وقد كان مرفوضاً قبل ذلك عند المتكلمين، (البكري، ٢٠٠١: ١٤، رفيق العجم ١٩٨٩: ٢٥٧، ٣٠٧) وعلى سبيل المثال فإنّ مفهوم الجوهر الذي كان بمعنى الجوهر الفرد، تحوّل إلى المعنى الفلسفي للجوهر. فقد كان المتكلمون يذهبون في تعريفه إلى أنّه الجزء الذي لا يتجزّأ، وأنّ العرض هو حصيلته تركّب أنواع الجوهر، والحال أنّ الفلاسفة قالوا في تعريفه بأنّه الذي إذا وُجد وُجد لا في موضوع. وكذلك ما ذهب المتكلمون القدامى في تقسيم الوجود إلى القديم والحادث مع رفض تقسيم الفلاسفة إياه بالواجب والممكن.

والمثال الثالث هو معنى السببية والعلية حيث اختلف معناهما عند المتكلمين والفلاسفة، ولكن المفهوم الفلسفي للعلية وهو العلة الصدورية الممزوجة مع قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد، نفذ في علم الكلام تدريجاً.

الأمر المهم والرئيسي الذي يُغفل عنه كثيراً هو أنّ المتكلمين وإن اقتبسوا مفاهيم كثيرة من الفلسفة في هذه المرحلة، لكنهم لم يلتزموا بلوازمها المعترف بها في الفلسفة من قبيل قدم العالم، أو عدم الاختيار في الأفعال، أو المعاد الروحاني، بل شنّوا



هجوماً عنيفاً عليها، وعليه فإنّ غرضنا من معنى الاختلاط هو الاقتباس من أدبيات الفلسفة من قبل المتكلمين، كما لم يكن مرادنا من التنافس سوى إصرار المتكلمين على عقائدهم ومواجهة الآراء الفلسفية.

ونشهد في هذه المرحلة أيضاً إلى جنب الكلام المصطلح، حضور واستمرار نوع من الكلام المقاوم أمام نفوذ الوجهة الفلسفية والاعتزالية، حيث يركّز على الاستفادة من المصادر الدينية الماثورة، وكان هذا النوع مورد اهتمام كثير من المفكرين في المرحلة الأولى، ومن أمثال هذا النمط في المرحلة الكلامية الأولى عند الشيعة الشيخ الصدوق والشيخ الكليني، وفي هذه المرحلة السيد ابن طاوس والشهيد الثاني (السبحاني، ١٣٨٨). ويتمثل هذا التيار عند أهل السنة بأهل الحديث أو السلفية حيث آل أمرهم في هذه المرحلة إلى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية. وهؤلاء وإن خاضوا في علم الكلام بتبع الأشاعرة وأوجدوا نمطاً جديلاً دفاعياً خالصاً (الزاعوني، ١٤٢٤) ولكن دخلوا في حرب شعواء للدفاع عن عقائد أهل السنة الرسمية أمام الأدبيات الاعتزالية والفلسفية.

وعندما نضع هذين الفريقين جنباً إلى جنب - أي: المحدثون المتكلمون من الشيعة والسلفية من أهل السنة - لا نعني وجود تقارب عقدي أو منهجي فيما بينهما، بل قد أثبتت الدراسات أنّهما يختلفان في أهم المسائل والآراء (الجعفري، ١٤١٣ ش ٣٠ و ٣١). بل المراد أنّهما منذ البداية خالفاً بجدّ أيّ تلوّن وتأثر بالآراء الاعتزالية والفلسفية، وذهباً إلى لزوم تبين المعارف الدينية على ضوء الأدبيات الموجودة في التراث الديني. وسنرى أنّ هذا الاتجاه المتغير في تاريخ الكلام الشيعي والسني قد بقي إلى يومنا الحاضر، حيث طرح نفسه كمنافس قويّ أمام الاتجاهات الفلسفية والعرفانية في الفكر الديني.

ونحن وإن لم نتمكن من توقيت زمن انتهاء هذه المرحلة أي: التنافس

والاختلاط، ولكن لا نعدم القول لو ذهبنا إلى أنّ القرن التاسع كان بمثابة فترة البلوغ والازدهار لهذه المرحلة، ففي هذه الفترة توافق الأشاعرة مع الماتريديّة في ظل الحكم العثماني المتحلل للمذهب الحنفي - الماتريدي، فقاموا بتدوين مراجع كلامية هامة (السلفي الأفغاني ١٤١٩ ج ١: ٢٨٦).

إنّ الأشاعرة بتدوينهم المتون الدقيقة والمنهجية في هذه المرحلة، وكذلك الشروح المختلفة على التراث الكلامي السابق، تمكنوا من إيجاد صياغة مستحكمة للكلام الأشعري دام إلى يومنا الحاضر من دون أيّ تحوّل وتغيير (الايحي ١٤٠٩). ولكن لهذه المرحلة عند الإمامية شأنًا آخر، فإنّ الكلام الامامي وإن ازدهر في هذه المرحلة ببركة نبوغ العلامة الحلي وجهود تلامذته من مدرسة الحلّة أمثال فخر المحققين والفاضل المقداد، ولكن شاء التقدير رسم مرحلة جديدة في التنظير الكلامي بعد ظهور جيل جديد من فلاسفة الشيعة.

٣ - مرحلة الإدغام والاستحالة:

نشهد في هذه المرحلة الانحطاط التدريجي لعلم الكلام عند أهل السنة، لأنّ الكلام الاعتزالي سرعان ما آل إلى الانحسار، وبقي الكلام الأشعري مثابراً في مسيره. فالأشاعرة وإن أنتجوا في هذه المرحلة آثاراً كثيرة من حيث الكم، ولكن بقوا في مرحلة الشرح والتعليق، ولم يتقدّموا شيئاً ولم يضيفوا على ما أنتجته في المرحلة السابقة الفخر الرازي، والذي تكامل على يد التفتازاني والشريف الجرجاني بشكل نهائي، كما تجدر الإشارة إلى دور تعصّبات ابن تيمية وغيره من السلفيين في أفول نجم علم الكلام عند أهل السنة، فهذه الأسباب كلّها تحالفت بعضها مع بعض وأدّت إلى عدم مواكبة علم الكلام السني مع مقتضيات العصر، وأنتجت انحسار هذا العلم كسائر العلوم العقلية.

ولكن شهدت الشيعة في هذه المرحلة ولادة كلام فلسفي بحت، وهذه الولادة مدينة لحضور المفاهيم الفلسفية من جهة، وقبول كثير من أهم العقائد الفلسفية من جهة ثانية. فقد بدأ هذا الاتجاه من ابن أبي جمهور الاحسائي (ت بعد ٩٠٦هـ) وصدر الدين الدشتكي (ت ٩٠٣هـ) وميرداماد (ت ١٠٤١هـ) وتآلق على يد صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ). كما أنّ الملا عبد الرزاق اللاهيجي الشيرازي (ت ١٠٧١هـ) والفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) والملا مهدي النراقي (ت ١٢٠٩هـ) يعدّون من أهم متكلمي هذه المرحلة.

وعليه فقد شهد الكلام الشيعي (الإمامي) مرحلة جديدة مكّنته من تسليح نفسه أمام الأسئلة الجديدة، ولكن مع هذا قد فقد الكلام الشيعي أصالته واستقلاله تدريجاً، وعقد مستقبله بالفلسفة. هذا التقارب بين الكلام والفلسفة أدّى إلى صعوبة التمايز بين الآثار الفلسفية والآثار الكلامية^(٦). وخلاصة القول إنّ الكلام الشيعي وإن لم يتبل بالجمود الفكري كالأشاعرة بل وجد مناخاً للتجديد المعرفي، لكنّه أدّى بالمآل إلى استحالة الكلام في الفلسفة وعدم الاعتناء به في الأوساط العلمية الشيعية.

٤- مرحلة الإحياء والتجديد الكلامي:

منذ القرن الثاني عشر الهجري، واجه الإسلام فجأة الحركة الإلحادية والالهيات الجديدة المستوردة من الغرب، ممّا أدّى إلى لزوم القيام بتجديد علم الكلام والتوسّع فيه بحسب مقتضيات الزمان، ولذا قام ثلّة العلماء بمهمّة إحياء هذا العلم، وظهرت مكاتب كلامية متعدّدة لاهياء المعرفة الكلامية ومعرفة نقاط الخلل، ولذا هتف بعض العلماء بضرورة تأسيس كلام جديد يقوم بغربلة الكلام الموروث وحذف الزوائد والاهتمام بالمسائل الجديدة (شبل النعماني ١٣٧٣: ٢). والملفت للنظر ورود ممثلي جميع المدارس الكلامية القديمة الشيعية والسنية في ميدان العمل حيث سعوا للتجديد الكلامي والإجابة عن الأسئلة الجديدة. يُطلق اليوم على هذه الحركة عنوان: الاعتزال

الجديد، الأشعرية الجديدة، السلفية الجديدة، لتدلّ على هذا الإتجاه.

أمّا عند الشيعة فإلى جنب إحياء الفكر الصدرائي في علم الكلام المعبر عنه بالفلسفة الصدرائية الجديدة، نشهد إحياء المدرسة الكلامية المتأخّرة عند الفقهاء كمدرسة العلامة الحلي، كما نشهد إحياء المدرسة الفكرية الكوفية أو القمية تحت عنوان «مكتب التفكيك». وفي هذه المرحلة أيضاً اتجه المتنورون والمثقفون المتدينون نحو الكلام بحثاً عن جواب بعض التحديات المعاصرة.

إنّ حصيلة حضور الجيل الإسلامي الجديد في الساحة الكلامية تبلورت في إدخال مناهج جديدة لإثبات أو نقد المعارف الكلامية مضافاً إلى استدعاء أسئلة جديدة وإعادة قراءة العناصر العقديّة الإسلامية في منظومة فكرية جديدة مستقاة من الفلسفة الغربية الجديدة.

التطوّر التاريخي للكلام الإمامي:

كما قلنا سابقاً أنّ الكلام الشيعي عموماً والكلام الإمامي خصوصاً، يُعدّ جزءاً من تاريخ علم الكلام الإسلامي، ولذا لا يمكن دراسته بمعزل عن عموم التحولات الطارئة على الكلام في العالم الإسلامي، ولكن مع هذا لا يُنكر أنّ الإمامية شهدت شرائط ومصادر فكرية مختلفة ومتفاوتة عن بقية المذاهب، ولذا سنسعى - ضمن ترسيم الصورة العامة للكلام الإمامي على ضوء الاطر السابقة الإشارة الإجمالية إلى النقاط المائزة والهامة في الكلام الإمامي.

الكلام الإمامي في مرحلة الأصالة والاستقلال:

قلنا بعدم وجود أيّ علاقة معتدّ بها بين الكلام الإسلامي والفلسفة وسائر العلوم إلى القرن الرابع الهجري، بل وقف الكلام أمام المناهج والمفاهيم الفلسفية تماماً. فالكلام الإمامي في هذه المرحلة مضافاً إلى وقوفه أمام الأفكار الفلسفية، وقف

أمام الفكر الاعتزالي أيضاً في مراحل الأولى لتأثره بالآراء الأجنبية.

وبهذا الصدد يمكن الإشارة إلى هشام بن الحكم، حيث كان أهم شخصية كلامية أوصل الكلام الإمامي إلى مرحلة التنظير، وقد استخدم ألفاظ: المعنى، الجوهر، العرض وسائر المفاهيم؛ لتبيين آرائه بشكل منتظم، وعليه يمكن القول بجرأة أن هشام لم يكتف بإعطاء تعاريف جديدة لهذه الألفاظ، بل أسس مصطلحات ومنظومة معنائية جديدة (الأشعري ١٤١٩ ج ١: ١١٥، ١٢٧، ١٣١، ١٣٣).

إنّ الفترات الثلاثة التي ذكرناها في المرحلة الأولى: أي التأسيس والتنظير والتدوين، توجد أيضاً في تاريخ الكلام الإمامي بشكل دقيق، مضافاً إلى أننا نواجه مقطعاً تاريخياً آخر أثر في مستقبل الكلام الإمامي، وقد سميناها: «الفترة» تقع - في الترتيب التاريخي - بين منتصف فترة الكلام الإمامي النظري وفترة التدوين الجامع لعلم الكلام.

وفيما يلي نوجز القول حول هذه الفترات الأربعة في الكلام الإمامي، مع الإشارة إلى موقعية كل منها في تطوير المعارف الشيعية.

مدرسة المدينة وتشكيل الكلام الإمامي:

إنّ الشيع نشأ وترعرع من المدينة من دون شك. وكثيراً ما أرجعوا جذور التشيع إلى حادثة السقيفة وافتراق خط الإمامة عن خط الخلافة، ولكن أثبتت الدراسات المعقّقة أنّ ظهور الشيعة يرجع إلى فترة حياة رسول الله ﷺ. فإنه بعد ما عيّن علياً ميزاناً للحق وباب مدينة العلم، أكّد على متابعته ونصرته، وبتقييمه لموقعية «شيعة علي» (الأشعري ١٣٦١: ١٥) سبّب اجتماع ثلّة من الناس حول علي عليه السلام.

هذا الموضوع لم يؤد إلى ظهور تشكّل تدريجي في المجتمع الشيعي قبال الحاكمة السنية فحسب، بل أدّى إلى ظهور أطر معرفيّة كلامية متميزة على ضوء تعاليم أهل



البيت عليه السلام، وقد نشأ هذا الأمر من إحساس علماء الشيعة المعروفين بحاجتهم إلى الإمام المعصوم في المجالات المعرفية والكلامية.

وبأدنى تأمل وب نظرة واحدة إلى تاريخ الفكر الإمامي؛ يظهر أن كبار أصحاب الأئمة عليهم السلام كما كانوا يلجؤون إلى أهل البيت عليهم السلام في معرفة الشريعة والأحكام الفقهية، كانوا يرجعون إليهم أيضاً في فهم المعارف العقدية (الصدوق ١٤١٣ ج ٥: ٤٣، الكليني ١٣٧٧ ج ١: ٧١١). وهذا ما ميّز الإمامية في فهم حقائق الدين عن المنافسين القويين، أي: أهل الحديث والمعتزلة، ففي حين اكتفاء المعتزلة بالعقل في العقائد وجعل الوحي شاهداً لمعارف العقل المستقل، قام أهل الحديث بدم العقلانية والتفكر في ساحة الدين، واكتفوا بظواهر القرآن والسنة وأبوا الخوض في المعارف الوحيانية المعمّقة.

ولكن الشيعة كانوا يعتقدون بأهمية العقل في نيل المعارف، وأنّه الحجة القصوى والمرجع النهائي لنيل الحقائق (الكليني ١٣٧٧، المقدمة وكتاب العقل والجهل، الحرّاني ١٤٢٥: ٣٨٣) ولكن مع هذا ذهبوا إلى أنّ العقل يشق قلل المعارف العقلية بهداية الأولياء الإلهيين وإرشادهم، ومن دون إثارتهم للعقل (نهج البلاغة، الخطبة الأولى) ومن دون الاستعانة بهم؛ لا تنكشف تلك الكنوز. فالعقل لا يهتدي إلى الحق ولا يصل إلى السعادة بنفسه (المفيد ١٣٧١ ج ٤: ٤٤، الصدوق ١٣٩٨ ص ٢٩٠، الأشعري ١٤١٩ ج ١: ١٢٤). والخلاصة إنّ الإمام المعصوم في الفكر الشيعي يكون بمثابة حامل الوحي وترجمان الكتاب، وله دور محوري في تبين العقائد كما هو في الأحكام، ولذا فالشيعة تتمسك بأذيال المعصومين في أهم المعتقدات - خلافاً لأهل الحديث والمعتزلة - وتتعلّم منهم طريقة التفكير والتأمّل الصحيح.

ولذا لا نعدم الرأي لو قلنا بأننا نبحث عن جذور الفكر الكلامي الشيعي في تعاليم وإرشادات الأئمة عليهم السلام الذكية، والكلام الشيعي كما سنرى وإن تألق في الكوفة وظهر على ساحة الفكر والنظر، ولكن لا يخفى أن الحراك الفكري والمعرفي الشيعي

كان دوماً يدور حول محور الأئمة عليهم السلام في المدينة ومنها نشأ، فالشيعة كانوا يرجعون إلى أهل البيت عليهم السلام في المدينة لحلّ المشاكل وطرح المسائل، ممّا أدّى إلى إغناء وإثراء التراث الكلامي الإمامي.

ومن أدلّة تشكيل كلام الشيعة بمحورية المدينة، ما ورثناه من روايات الفريقين من تلك المرحلة، نعم لم تكن الفرصة متاحة لأهل البيت عليهم السلام ولا لشيعتهم لتبيين جميع أبعاد المعارف القرآنية، وما كان المناخ من حيث العدّة والعدد يسمح بحفظ ما ورثوه عنهم، والشاهد على ذلك أنّ الفرصة القصيرة التي حصلت لأمر المؤمنين عليهم السلام في حكمه، أنتجت كثيراً من المعارف الإلهية للمخاطبين حيث بدت تلك المعارف للجميع. مع وجود نماذج آخر من تلك المعارف ممّا تدلّل على حضور مكتب فكري عقدي منتسب إلى آل بيت الوحي والرسالة. ومضافاً إلى تراث أهل البيت عليهم السلام المعرفي في هذه الفترة، يمكن الإشارة إلى كبار أصحاب الأئمة عليهم السلام الأوائل حيث أبقى التاريخ لنا نماذج من أفكارهم العقدية النيرة.

ومن الشواهد أيضاً لمدرسة الشيعة المدنية، حضور التيارات المعرفية في آل بيت النبي صلّى الله عليه وآله وأولاد علي عليه السلام في المدينة، ومن تلك النماذج الهامة مدرسة محمد بن الحنفية حيث احتوت في بعدها الكلامي على أسس التفكير الشيعي المنتشر فيما بعد في الكوفة، من قبيل الاعتقاد بالتوحيد والعدل - وقد وصل عن هذا الطريق إلى واصل والمعتزلة فيما بعد - الاعتقاد بالوصية والوراثة المعنوية في نظرية الإمامة، موضوع الغيبة والمهدوية، مسألة البداء ونحوها. والطريف أنّ هذه العقائد قيّدت أيضاً من قبل مخالف الشيعة ولكن رفضوها ولعنوها بانتسابهم إياها لشخص يدعى أنّه كان يهودياً أي عبد الله بن سبأ. وقد ذهب بعضهم إلى أنّ عبد الله بن سبأ المعروف بابن السوداء (العسكري ١٤١٢: ٤٥ فما بعد) هو اسم آخر لمالك الأشتر أو عمار بن ياسر، ذكر هكذا للتغطية على اسمه الحقيقي. ومهما يكن الأمر فإنّ المهم في المقام هو أنّ الفكر الكلامي الشيعي كان متواجداً بقوة في المجتمع الإسلامي وبمحورية المدينة.



ولو التفتنا إلى أنّ المعارف الكلامية عند المسلمين حينذاك كانت جديدة وما كانت إلاّ كنبته ضعيفة - ولم يكن المتوقع أكثر من هذا أيضاً - لعلمنا أنّ مدرسة المدينة الشيعية كانت من رواد الحركة الكلامية آنذاك، وقد قلنا سابقاً أنّ الكلام الإسلامي كان منشغلاً في هذه الفترة بالمسائل الاجتماعية، وكانت الطاقات متوجهة نحو ذلك الاتجاه، ولذا سمّى بعضهم تلك المرحلة بمرحلة الكلام السياسي. ومع هذا يلوح عدم وجود أرضية اجتماعية ومناخ علمي عند المخاطبين آنذاك لبيان الآراء العميقة والنظريات الأصيلة، حيث لا تجد هكذا آراء آذاناً صاغية كثيراً. وربما يكون هذا هو السبب في تضمين أمير المؤمنين عليه السلام آراءه التوحيدية العميقة ضمن خطبه العادية، أو مناظراته مع أصحاب الأديان أو في مقام الإجابة عن بعض التساؤلات من قبل أشخاص معدودين. وقد يكون هذا - أي عدم وجود الأرضية - هو السبب أيضاً في إنكار بعضهم صحة نسبة تلك الخطب إلى أمير المؤمنين عليه السلام حيث رغم إذعانهم صحة كلمات وحكم أمير المؤمنين عليه السلام السياسية والأخلاقية، نسبوا الآراء النظرية إلى فترة متأخرة عنه عليه السلام (فروخ ١٩٧٢: ١٨٧ - ١٨٨). من الواضح لزوم الاهتمام الأكثر بتسليط الضوء على مختلف جوانب مدرسة المدينة الفكرية رغم وجود بعض الدراسات المتناثرة عنها هنا وهناك.

فترة التنظير في مدرسة الكوفة:

تدل بعض الشواهد التاريخية على أنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام منذ فترة الإمام السجاد عليه السلام بدأوا بالدفاع عن المعارف وتبيينها في الكوفة والمدينة، ولا يوجد أيّ تردّد في أنّ هذه العملية قد ازدهرت عند الشيعة في فترة الإمام الباقر عليه السلام. فلو أرجعنا بداية هذه العملية في الكوفة إلى بدايات القرن الثاني أمكن استنتاج استمرارها إلى أواخر هذا القرن أي في أوج اقتدار هارون الرشيد، ومن هذا المنطلق دخل التشيع في صراع محتدم سياسي مع الحكم العباسي، ممّا أدّى إلى سرعة أفول هذه الفترة الذهبية في

يعتقد كثيرون أنّ المدرسة الكلامية الإمامية تكوّنت في بغداد منذ القرن الرابع، ولذا نرى كثرة الدراسات التي تعدّ بغداد نقطة بداية تاريخ الكلام الإمامي. ولو أغمضنا النظر عن مدرسة المدينة، فلا نتردّد في أنّ الكوفة - قبل بغداد - كانت حاضنة معارف أهل البيت (عليه السلام) العقدية وأظهرتها بقوالب نظرية، نعم ظهرت في القرن الثاني في الكوفة تيارات كلامية متعدّدة واستمرت في عملها وعطائها، ويمكن العثور على بعض آثارها في المدوّنات الكلامية الشيعية والسنية لعدّة قرون (فان اس ٢٠٠٨: ٤٤٧، سامي النشار ٢٠٠٨ ج ٢ الباب الرابع).

وفي الجملة قد ظهر في الكوفة تياران كلاميان على الأقل، رغم التشابه الكثير فيما بينهما، توجد فوارق متعدّدة أيضاً تميّزهما عن الآخر، وقد ذكرناهما سابقاً ضمن تيارين عامّين في الكلام الإسلامي تحت عنوان الاتجاه العقلي والاتجاه النصّي (السبحاني ١٣٨٨)، وهذان العنوانان لا ينطبقان تماماً على تياري مدرسة الكوفة، وربما يكون الأفضل - وبدلائل سنذكرها - إطلاق مصطلح التيار الكلامي والتيار الحديثي الكلامي عليهما.

وكما قلنا فإنّ أصحاب الأئمة في الكوفة ذهبوا إلى أنّ تلقي الحقائق الدينية تتيسّر في ظلّ تعاليم الوحي، ولا تنافي لحجية العقل في العقائد مع استمداده وهدايته من قبل الهداة الربانيين، وعليه لا استغراب من كبار علماء الشيعة - بكل طوائفهم - من الرجوع إلى الأئمة (عليهم السلام) زمن حضورهم والسؤال عنهم في المسائل الفكرية ونقل الأجوبة إلى الآخرين، فأصل هذا الاتجاه موجود في كلا الاتجاهين الآنفين على السواء. والشاهد على ذلك أنّ جميع علماء كلا الاتجاهين يعدّون من كبار رواة الأئمة (عليهم السلام)، وعليه فلا فرق مثلاً بين هشام بن الحكم وتلامذته كيونس بن عبد الرحمن وغيرهم أمثال أبان بن تغلب وعبد الله بن أبي يعفور وآل زرارعة.



نعم كانت النقطة الفارقة بينهما أنّ الاتجاه الكلامي كان بصدد التبيين العقلائي لمعارف أهل البيت عليه السلام والدفاع عنها أمام الخصوم، ولكن الاتجاه الحديثي كان بصدد الفهم الدقيق لتلك المعارف وبثّها في المجتمع. وتشير بعض الوثائق إلى حدوث جدال بين هذين الاتجاهين، ولا توجد عندنا دراسات تكشف مكانن الأمر وجذوره. وعلى سبيل المثال نعلم أنّ ما صدر من الأئمة عليه السلام في ذم المتكلمين كان ذريعة بيد المحدثين لحدّ حركة المتكلمين (الصدوق ١٣٩٨: ٤٥٤، الكليني ١٣٧٧ ج ١) وفي المقابل ذهب متكلمو الكوفة إلى أنّ هذه الروايات نازرة إلى حالات خاصة وأشخاص محدّودين، ولا يمكن التمسك بها لمنع التنظير العقلائي للتراث الوحياني (الكشي ١٣٤٨: ٢٧٠-٢٧٢). هذا التفاوت وإن كان في بدايته خلافاً في المنهج والاتجاه، لكنّه أدّى بالمآل إلى الخلاف العقدي والمنهجي نوعاً ما، ولعلّ من بواذر ذلك افول تيار هشام بن الحكم من أذهان عامة أصحاب الأئمة عليه السلام في الكوفة بشأن المعرفة الضرورية، ودور العقل في معرفة الحقائق الدينية (الأشعري ١٤١٩ ج ١: ١٢٤) مع قطع النظر عن خلاف هشام مع سائر التيارات الإمامية بشأن مصادر علم الإمام، فهذا الافول يلوح بوضوح في الخلاف القائم بين ابن أبي عمير وأبي مالك الحضرمي بشأن مالكية الإمام للأراضي عندما أفتى هشام على خلاف رأي ابن أبي عمير (الكليني ١٣٧٧ ج ١: ٤١٠). ولعلّ هذا الاتجاه لعقلنة عقائد الامامية عند متكلمي الكوفة، أدّى إلى ظهور رأي زرارة في الاستطاعة (الأشعري ١٤١٩ ج ١: ١١٦، الكشي ١٣٤٨: ١٤٥-١٤٨ و ١٥٠) وكذلك رأي هشام بن الحكم في العصمة والصفات الإلهية (الأشعري ١٤١٩ ج ١: ١٠٦-١٠٧ و ١٢١، الكليني ١٣٧٧ ج ١) وعند ذكر متكلمي الكوفة يمكننا عدّ زرارة بن أعين - وإن رجع فيما بعد عن الاتجاه الكلامي الصرف - هشام بن سالم، مؤمن الطاق، علي بن إسماعيل الميثمي وغيرهم إلى جنب هشام بن الحكم (الأشعري ١٤١٩ ج ١: ١٣٤).

ومن الطبيعي أيضاً أن تحدث خلافات بين متكلمي الكوفة أنفسهم، ولذا عند

البحث المعمق يمكننا العثور على اتجاهات متعددة داخل المنظومة الكلامية الكوفية. وقد وردت الإشارة إليها عند المتكلمين وكذلك عند المحدثين الكلاميين في الكتب القديمة المعروفة بالمقالات.

نعم بموازاة هذين الاتجاهين الرئيسين، لابد من الإشارة إلى اتجاهين آخرين أيضاً في كلا الطرفين من متكلمي الكوفة، وإن أمكن عدّهما ضمن إطار المتكلمين المحدثين حصراً، وهما المتهمون بالغلو أمثال جابر بن يزيد الجعفي، الفضل بن عمر، محمد بن سنان، المعلّى بن خنيس وغيرهم، والثاني المتهمون بالتقصير أمثال عبد الله بن أبي يعفور. هذه الاتهامات التي يمكن نفيها من خلال الدراسات المعمّقة، إنّما راجت بسبب نشاط اتجاهين خارج دائرة الإمامية وهما الغلاة والبترية (وقد لقبهم مخالفوا الشيعة بمرجئة الشيعة)، وقد نُسبت تلك التهم إلى هؤلاء العلماء من الإمامية بسبب أدنى مشابهة ظاهرية في الاعتقاد أو لوجود روابط وعلقة جزئية فيما بينهم.

وبالنسبة إلى غلاة الكوفة يمكن الإشارة إلى بيان بن سمعان، المغيرة بن سعيد، محمد بن أبي زينب السدي المعروف بأبي الخطاب حيث كانوا أشهرهم في التحرك والعمل (الأشعري ١٣٦١: ٥٠، ٣٣، ٧٦، ٨١، الأشعري ١٤٩١ ج ١: ٦٩، ٧٦، ٩٧) أما البترية فيمكن الإشارة إلى كثير النوا، الحسن بن صالح بن حيّ، سالم بن أبي حفصة، حكم بن عتيبة، سلمة بن كهيل وأبي المقدام ثابت الحداد حيث لُقّبوا بضعفاء الزيدية أيضاً (الأشعري ١٣٦١: ٧٣، وأيضاً ١٤١٩ ج ١: ١٤٤).

الفترة والجمود:

إنّ الكلام الإمامي بعدما مضت فترة تأسيسه الأولى في القرن الأول الهجري، وبعد توسّعه في القرن الثاني من خلال منظّريه الكوفيين، أُصيب بوقفة وجمود لم يقق منها إلّا في زمن الشيخ المفيد في بغداد (الخطايط ١٤١٣: ٤-٧) نعم لقد ازدهر الكلام الإمامي بشكل محدود في بغداد على يد آل نوبخت في القرن الثالث، واستمر في طريقه

المتعثر إلى أن وصل إلى زمن الشيخ المفيد، ولكن مع هذا فإن هذه الفترة والجمود التي دامت لمدة قرن تقريباً، أدّت إلى خواء التيار الكلامي الكوفي المعتمد على بنى الروايات والنصوص الدينية في تنظيره، وسبّبت ظهور حركة كلامية جديدة عند الإمامية في بغداد لتبيين معارف أهل البيت عليه السلام والدفاع عنها بتبعد شيئاً ما عن البنى الوحيانية وتتناغم مع الأدبيات الكلامية الجديدة السائدة آنذاك جرّاء غلبة الفكر الاعتزالي (الخطايط ١٤١٣: ٦، الأشعري ١٤١٩ ج ١: ١١٤، ١١٨، ١٢٠-١٢٢ و ١٣٢، المفيد ١٣٧١ المقدمة، الكليني ١٣٧٧ المقدمة).

ولم نعرّ لحّد الآن على دراسات معمّقة في سبب ركود كلام الإمامية في أواخر القرن الثاني الهجري، ولم يصرّح أحد لحّد الآن بذلك. ربما يكون العامل الرئيسي الحصار السياسي للإمام موسى الكاظم عليه السلام وشيعته من قبل هارون الرشيد، حيث أحسّ بالخطر الشديد من توسّع الشيعة عدداً وعدة، وبسط جوّ التقيّة والضغط السياسي والاجتماعي على أصحاب الأئمة عليهم السلام بحيث لم يتمكنوا من الإدلاء بأسئلتهم الكلامية التي تحتاج إلى مناخ هادئ وآمن (الكشي ١٣٤٨، ٢٦٩-٢٧٠).

وفي هذه الفترة هاجر هشام بن الحكم من بغداد واختفى، وسجن بعض كبار متكلمي الإمامية في نهايات القرن الثاني - أي فترة التنظير الكلامي - أمثال يونس بن عبد الرحمن وابن أبي عمير (م ٢٦٠-٢٦٣، ٢٦٥-٢٦٦، ٢٧٨-٢٧٩). نعم إلى جنب هذه العوامل الخارجية لا بد من أن لا نغفل عن العوامل الداخلية في أفول مدرسة الكوفة الكلامية، ومن تلك العوامل الداخلية مخالفة بعض كبار علماء الشيعة لعلم الكلام ولبعض المفاهيم المطروحة من قبل المتكلمين بأنّها تقلّل من مقام المعصومين، أو تؤدّي إلى التشبيه والتجسيم أو الجبر.

في هذه الفترة وإن شهدنا حضور بعض المتكلمين هنا وهناك، ولكن بضعهم عن الآخر ومجهوليتهم ينبىء عن عدم وجود أيّ مدرسة أو تراث كلامي عند الإمامية،

وهذه المجموعات القليلة لم تكن أيضاً من تلامذة كبار المتكلمين وكذلك لم يخلّفوا تلامذة، ولم يخطوا خطوة لحفظ واستمرار التراث الكلامي الكوفي، أو لتأسيس تيارات كلامية جديدة عند الإمامية، والنموذج النادر من هؤلاء هو الفضل بن شاذان النيسابوري (ت ٢٦٠ هـ) وهو وإن كان عيالاً على مدرسة هشام بن الحكم ويونس ابن عبد الرحمن، ولكن لا يوجد أيّ شاهد يدلّ على تتلمذه العلمي المباشر من هذه المدرسة. ولا يخفى أنّ يونس - الذي يعد من أبرز تلامذة هشام - فقد نشاطه الكلامي بعد هشام، ويظهر أنّ من يُسمّى باليونسية أو أصحاب يونس إنّما اتبعوه في البُعد الفقهي فحسب لا الكلامي. وعلى أية حال فإنّ الفحص الدقيق لمجموعة شرائط هذه الفترة - بالقياس إلى المدارس الكلامية السابقة واللاحقة في الكوفة وبغداد - يدلّ على حدوث جمود شديد في الكلام الإمامي خلال تلك الفترة، وأنّ الحراك الكلامي المتولّد من الكوفة آل إلى الخواء والجمود.

والأمر المهم أنّ هذه الفترة تزامنت مع بروز الفكر الاعتزالي، حيث تمكّنوا من توسيع علم الكلام وتأسيسه وفقاً لمشربهم بفضل المناخ السياسي والثقافي الذي أتاحه لهم المنصور العباسي حتى زمن المأمون والمعتصم، حيث شهدت هذه الفترة تكوين أهمّ التيارات الفكرية الاعتزالية على يد أمثال أبي الهذيل العلاف، النظام، الجاحظ، أبي علي وأبي هاشم الجبائي (معتزلة البصرة) وبشر بن المعتمر، جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر وأبي القاسم البلخي (معتزلة بغداد)، وكذلك تدوين أكثر التراث الاعتزالي (سهيل قاشا ٢٠١٠: ١٧٠ فما بعد، صبحي ١٤٠٥ ج ١: ١٨٧-٢٨٨). فهذا الحضور الاعتزالي الفاعل وتوحدتهم في الساحة الفكرية إلى جنب الضغط على الشيعة ونوعاً ما على أهل الحديث، أدّى إلى اصطباغ الكلام الإسلامي بصبغة الاعتزال؛ بحيث أصبح عنوان الكلام أو المتكلّم يوحى إلى المعتزلة فقط لمُدّة قرن أو قرنين، وكأنّ عنوان «الكلام» كان معقوداً باسم هؤلاء.



مدرسة قم الكلامية:

كما قلنا سابقاً إنّ الكلام الإمامي نشأ في مدرسة الكوفة باتجاهين: الاتجاه النظري والاتجاه الحديثي (الوحياني). وهذان الاتجاهان وإن ظهرا من فضاء مشترك ومنبع واحد، لكنها آلا إلى مصير متغاير ربما أدّى إلى التقابل أحياناً.

إنّ الكلام الإمامي النظري بعد أفوله في نهاية القرن الثاني في الكوفة، ولم يكن له حراك معتد به حتى ظهوره الثاني في مدرسة بغداد. ولكن مع هذا فالاتجاه الحديثي في الكلام انتقل إلى قم بعد أفوله في الكوفة، وتمكن من التآلق هناك. إنّ مدينة قم وإن تحوّلت إلى مركز شيعي علمي منذ بداية القرن الثاني بفضل هجرة الأشعرين الكوفيين إليها (جعفر المهاجر ١٤٢٩) لكنها لم تصطبغ بالصبغة الكلامية حتى القرن الثالث، القرن الذي انتقل فيه التراث الحديثي الكوفي إلى قم بكثرة. وقد عرفت مدرسة قم - على الأغلب - بطابعها الحديثي، في حين أنّ طابعها الكلامي أيضاً لا يقل أهمية. ومن خصائص مدرسة قم الممتازة، والتي تدلّ أيضاً على الاتجاه الكلامي فيها، يمكن الإشارة إلى ما يأتي:

١- لم يكتف مشايخ قم بنقل الروايات الكوفية، بل قاموا بغربلة تلك الروايات والحذف والإصلاح فيها، وهذا الأمر وإن اندرج في علم الحديث لكنّه ينبئ عن البعد الكلامي لمدرسة قم أيضاً. صحيح أنّ نزاع كبار علماء قم مع بعض المحدثين أمثال أحمد بن خالد البرقي، سهل بن زياد ومحمد بن علي الصيرفي، والذي أدّى إلى إخراجهم من قم، لم يكن ناشئاً عن مبادئ عقديّة، ولكن - من دون شك - كان الاختلاف المنهجي الكلامي سيما الذي يتعلّق بالغلو من أهمّ أسباب ذلك النزاع. فلو علمنا أنّ الروايات العقدية الكوفية كانت مطمع أنظار الغالين، مع لحاظ مساعيهم لتدليس معتقداتهم ضمن تلك الروايات، لوقفنا على أهمية جهود علماء قم الإصلاحية في علم الكلام الحديثي الإمامي. ومع هذا لا نبعد لو قلنا أنّ مدرسة قم خطت



خطوات كبيرة في الحفاظ على تراث أهل البيت عليه السلام الكلامي.

٢- لعلّ أوّل تدوين للروايات الكلامية ضمن منظومة متكاملة حصل في مدرسة قم، إذ إنّ قبل هذه الفترة تم تدوين وتنظيم الروايات الفقهية بجهود أمثال الحسين بن سعيد الالهوازي (كان حياً في ٢٥٤هـ). (النجاشي ١٤٠٧: ٥٨ و ٦٠)، ولكن يظهر أنّ هذا العمل بالنسبة إلى الروايات العقدية تأخّر إلى فترة مدرسة قم. ففي هذه الفترة رسم ثقة الإسلام الكليني خريطة لمنظومة أهل البيت عليه السلام الكلامية، تم الاقتداء بها فيما بعد من قبل الشيخ الصدوق (في كتاب التوحيد) والمجلسي (في بحار الأنوار) والفيض الكاشاني (في الوافي). كما نعتقد أنّ محمد بن الحسن الصفار رسم أيضاً هيكلية كلامية في كتابه بصائر الدرجات، لكنّه رغم استفادة الكليني منه في كتاب الحجة؛ لم يحظ بعناية كبار علماء الإمامية بعنوان بناء كلامي شامخ (أمير معزي ١٣٩٠، نيومن ١٣٨٦). مضافاً إلى أنّ كلام الإمامية كان محروماً إلى حينذاك حتى في بعده النظري من تنظيم عقدي جامع، إلّا تقسيمه إلى مباحث التوحيد والعدل لورودهما في بعض الروايات، وفي غير هذين الموردين لم نشهد أيّ تقسيم وتنظيم كلامي منسجم. كما نعلم أنّ الشيخ الصدوق كان أوّل من دوّن عقائد الإمامية في جميع أركانها وأسسها الرئيسية في كتابيه الاعتقادات والهداية، وهذا ما يدلّل أيضاً على توجّه علماء قم للجانب الكلامي أيضاً. وخلاصة القول إنّ لمدرسة قم دوراً بارزاً في تأسيس علم الكلام.

٣- لقد كشف محدثو قم المتكلّمون عن تضلّعهم الكلامي وهمومهم الكلامية من خلال تنظيم وتبويب الروايات وإعطاء عناوين الأبواب الدال على اجتهادهم الكلامي، بل أبدوا خبرتهم الكلامية من خلال بيان بعض المطالب الكلامية المهمة والعويصة، وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة إلى ما ذكره الكليني في التمايز بين صفات الذات وصفات الفعل (الكليني ١٣٧٧ ج ١: ٢٧٢-٢٧٣) أو ما ذكره الصدوق ذيل باب «أنّه عز وجل لا يعرف إلّا به» (الصدوق ١٤٣٠، ٢٨٣) وباب «إثبات حدوث

العالم» ذيل الحديث السادس (م ن ٢٩١). كما يمكن الإشارة أيضاً إلى مقدمة كتبهم المؤلفة في هذه المدرسة حيث تنبئ عن دوافعهم الكلامية (انظر مقدمة كتاب الكافي، التوحيد وكمال الدين).

٤- ومن الدلائل الأخرى على البعد الكلامي في مدرسة قم، وجود ردود من قبل أساتذة الكلام الحديثي في قم على التيارات الفكرية المختلفة، من قبيل ردّ الكليني على القرامطة (النجاشي ١٤٠٧: ٣٧٧) رد سعد بن عبد الله على الغلاة والجبرية وفرقة الجعفرية والمحمدية (م ن: ١٧٧ و ١٧٨). وهذا المقدار المذكور يكفي في التدليل على أنّ منهج الكلام الحديثي وإن لم يكن له حالة دفاعية في الوهلة الأولى - على خلاف الكلام النظري - لكنّه يقوم بأداء مهمّته عند الضرورة ولم يتخلّ منها.

٥- ومن هذا المنطلق نرى أنّ الشيخ الصدوق - الذي تتلمذ وترعرع في ظل مدرسة قم - عندما دعي إلى الوقوف أمام الأفكار المغايرة في فترة حكم آل بويه الشيعة، دخل إلى ساحة المعركة بكلّ جدارة وبارز أقرانه من خلال مناظراته ومحاوراته العقديّة المعمّقة. (انظر: الصدوق ١٣٩٥ ج ١: ٨٧، الشوشتری ١٣٧٧ ج ١: ٤٦٣).

٦- إنّ متكلمي قم لم يكتفوا بالوفاء لرسالاتهم الكلامية فحسب، بل تطلّعوا أيضاً إلى آراء سائر المعارف الكلامية، وعلى سبيل المثال نكتفي بذكر نموذجين يدلّان على ردّة فعل القميين أمام الأفكار القديمة وطريقة تعاملهم مع الأفكار المعاصرة. النموذج الأوّل علي بن إبراهيم القمي (أستاذ الكليني) حيث يؤلّف كتاباً حول نظرية الصفات عند هشام بن الحكم باسم رسالة معنی هشام ويونس (النجاشي ١٤٠٧: ٢٦٠) وفي المقابل يقوم سعد بن عبد الله الأشعري (استاذ الكليني الآخر) بالرد على هذا الكتاب ونقد علي بن إبراهيم (م ن: ١٧٧). والنموذج الآخر سعة إطلاع الشيخ الصدوق عن آراء آل نوبخت الكلامية، وكذلك آراء ابن قبة الرازي، ابن بشار وأبي زيد العلوي، وما نقله عنهم بالتفصيل (الصدوق ١٣٩٥ ج ١: ٥١-٥٣، ٨٨-٩٦).

والخلاصة أنّ الكلام الإمامي في قم تحوّل إلى ساحة لتوسعة رقعة الكلام

الحديثي الإمامي، وخلف تراثاً قيماً لم يؤثر في المدارس اللاحقة كاصبهان والحلة فحسب، بل ما زال خط الكلام الحديثي الإمامي يعتمد عليه كمرجع علمي له. مضافاً إلى أن مدرسة قم وإن لم تجد مناخاً مناسباً للتقابل مع سائر الخصوم (من خارج دائرة التشيع)، لكنّه تم تقسيمها داخلياً إلى تيارات فكرية مختلفة، ممّا ينبئ عن الهواجس الكلامية لدى هذه المدرسة. مع الاذعان بعدم وجود دراسات جادة لحد الآن لمعرفة أسباب افول مدرسة قم، وما تمّ تدوينه يشكو من نواقص عدّة^(٧).

إنّ مدرسة قم بعدما أصبحت قطباً علمياً شيعياً خلال قرنين، انحسرت عن العطاء في أواخر القرن الرابع - ولعلّ بعد هجرة الشيخ الصدوق إلى الري - وقدمت تراثها الفكري إلى سائر المدن سيما مدرستي الري وبغداد.

وفي الختام لابد من التنويه إلى أنّ ما يميّز الفكر الكلامي الإمامي عن سائر الفرق والمدارس الكلامية الإسلامية، اعتماده في تطوير معارفه الكلامية على جناحي العقل والوحي معاً، وكما رأينا فإنّ الإمامية - على خلاف أهل السنة حيث انقسموا منذ البداية إلى جماعة النص وجماعة العقل - أسست ببركة قيادة الأئمة عليهم السلام والاستعانة بالقرآن والسنة النبوية المحفوظة عند آل البيت من دون تحريف ونقصان وكذلك بالاعتماد على الاتجاه العقلاني المستمد هداه منهم في التعامل مع الوحي والحقيقة؛ نموذجاً فريداً من المعارف الإلهية. وهذا ما يحتاج إلى مزيد من البحث والمتابعة حيث لم يتم وللأسف تسليط الضوء عليه تماماً.

* هوامش البحث *

(١) انظر. أمين القضاة، مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجري. حسين بن محمد شواط، مدرسة الحديث في القيروان من الفتح الإسلامي إلى منتصف الخامس الهجري.





- (٢) انظر للاطلاع على تقسيم مشابه: الشافعي ١٤١١: ٥١-٥٢.
- (٣) لقد عدّ مؤرخو الكلام الإسلامي مسألة الإمامة من أهمّ موارد الخلاف بين المسلمين. انظر: الأشعري ١٤١٩ ج ١: ٣٩، الشهرستاني: ٣٠.
- (٤) وهي طريقة حجاجية تعتمد على أخذ الاعتراف من الآخرين، وتقترب غالباً بالقسم كقوله: أنشدتك الله أو بالله، ذكرتك به واستعطفتك، أو سألتك به مقسماً عليك. (الفيومي ١٣١٣/نشده) (والنقل بالمضمون).
- (٥) رجال النجاشي: ٤٣٣ (كتاب المجالس في التوحيد، وكتاب المجالس في الإمامة لهشام بن الحكم)، كتاب الفهرست لابن النديم: ٢٠٤ (كتاب المجالس لأبي الهذيل العلاف).
- (٦) انظر على سبيل المثال آثار الملا مهدي النراقي: جامع الأفكار وناقد الانظار، تصحيح مجيد هادي زاده، ط حكمت، اللمعات العرشية، تصحيح علي أوجبي، أنيس الموحدين، ط الزهراء، شرح الاهليات من كتاب الشفاء، ط: مؤتمر النراقي.
- (٧) انظر على سبيل المثال: أمير معزي ١٣٩٠، تيومن ١٣٨٦.

* المصادر والمراجع *

- ١- نهج البلاغة (الشريف الرضي).
- ٢- ابن بابويه، محمد بن علي (الشيخ الصدوق) (١٣٩٨ق)، التوحيد، طهران: دار الصدوق.
- ٣- _____ (١٤١٣ق)، الاعتقادات (مجموعة مصنفات الشيخ المفيد)، ج ٥.
- ٤- _____ (١٣٩٥ق)، كمال الدين، المصحح: على اكبر الغفاري، طهران: ط: اسلامية.
- ٥- ابلاغ الأفغاني، عناية الله (١٩٩٤م)، الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم، ج ٢، القاهرة: وزارة الأوقاف.
- ٦- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت دار إحياء التراث العربي.
- ٧- ابن شعبة الحراني (١٤٢٥ق)، تحف العقول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٨- ابن النديم، كتاب الفهرست، رضا تجدد.
- ٩- أبو حنيفة (١٣٩٩)، الفقه الأكبر، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية.
- ١٠- الأشعري، أبو الحسن (١٤٠٠ق)، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد: مجلس

دائرة المعارف العثمانية.

١١- _____ (١٤١٩ق)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

١٢- الأشعري، سعد بن عبد الله (١٣٦١)، مقالات والفرق، تصحيح: محمد جواد مشكور طهران : انتشارات علمي فرهنگي.

١٣- الايجي، عضد الدين عبد الرحمن (١٤٠٩ق)، المواقف، بيروت: عالم الكتب.

١٤- أمير معزي، محمد علي (١٣٩٠)، «صفار قمي وبصائر الدرجات»، مجلة الإمامة، رقم ٤.

١٥- الألوسي، حسام الدين (١٩٨٦م)، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

١٦- بدوي، عبد الرحمن (١٩٩٦م)، مذاهب الإسلاميين، مصر: دار العلم للملايين.

١٧- بكري محمد خليل (٢٠٠١م)، المنطق عند الغزالي، بغداد بيت الحكمة.

١٨- الجاحظ، عمرو بن بحر (١٩٨٧م)، «رسالة في صناعة علم الكلام»، ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، بيروت: دار ومكتبة الهلال ودار البحار.

١٩- جبرئيلي، محمد صفر (١٣٨٩)، سير تطور كلام الشيعة، طهران: بژوهشگاه فرهنگ واندیشه.

٢٠- الجعفرى، محمدرضا (١٤١٣ق)، «الكلام عند الإمامية، نشأته وتطوره»، تراثنا، ش ٣٠ و ٣١.

٢١- الحسيني، محمد أبو سعده (١٤٢٢ق)، الشهرستاني ومنهجه النقدي، بيروت: مجد.

٢٢- حنفي، حسن (١٣٧٥)، «تاريخ دانش كلام»، ترجمة: محمد مهدي خلجي، نقد ونظر، ش ٩.

٢٣- الخواجه الطوسي، مصارع المصارع.

٢٤- الخياط، عبد الرحيم بن محمد (١٣٦٧)، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، مصر: دار الندوة الإسلامية، مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٥- رضا زاده لنكرودي، رضا (١٣٨٦)، «بژوهشي در مرجئه»، ضمن كتاب فرق تسنن، باهتمام مهدي فرمانيان، نشر اديان.

٢٦- رفيق العجم (١٩٨٩م)، المنطق عند الغزالي، بيروت: دار المشرق.

٢٧- الزاغوني، أبو الحسن علي بن عبيد الله (١٤٢٤ق)، الايضاح في أصول الدين، رياض: مركز ملك فيصل.

٢٨- الزنجاني، فضل الله (شيخ الإسلام) (١٣٨٦)، تاريخ العقيدة الشيعية وفرقها، تقديم تحقيق



- وتعليق: غلام علي پور (اليقوي)، مشهد: مجمع البحوث الإسلامي.
- ٢٩- سامي النشار، علي (٢٠٠٨م)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار السلام.
- ٣٠- السبحاني، محمد تقي (١٣٧٤) عقل گرای و نص گرای در كلام اسلامي، نقد و نظر رقم ٣، ٤.
- ٣١- _____ (١٣٨٨) شهيدین در كشاكش دو جريان كلامي مدرسة حله، نقد و نظر رقم ٥٦، ٥٧.
- ٣٢- السلفي الأفغاني، شمس (١٤١٩ق)، الماتريديّة، ج ١، طائف: دار الصديق.
- ٣٣- الشافعي، حسن محمود (١٤١١ق)، المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة.
- ٣٤- شبلي النعماني، محمد (١٣٧٣)، تاريخ علم الكلام، ترجمة: محمد تقي فخر داعي گيلاني، طهران: انتشارات اساطير.
- ٣٥- شواط، حسين بن محمد (١٤١١ق)، مدرسة الحديث في القيروان من الفتح الإسلامي إلى منتصف الخامس الهجري، السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
- ٣٦- الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، تخریج: محمد بن فتح الله بدران، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.
- ٣٧- _____ ، (١٣٩٦ق)، مصارع الفلاسفة، تحقيق، تقديم وتعليق: سهير محمد مختار، القاهرة: الجبلاوي.
- ٣٨- صالح مهدي هاشم (١٤٢٦ق)، الفكر الفلسفي في بغداد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
- ٣٩- صبحي، أحمد محمود (١٤٠٥ق)، في علم الكلام، بيروت: دار النهضة.
- ٤٠- الشوشتری، نعمة الله (١٣٧٧)، مجالس المؤمنین، طهران: المكتبة الإسلامية.
- ٤١- عبد الرازق، مصطفى، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- ٤٢- العسكري، مرتضى (١٤١٢ق)، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، بيروت: دار الزهراء.
- ٤٣- _____ (١٤١٣ق)، معالم المدرستين، جامعة أصول الدين.
- ٤٤- غردية، لويس (١٩٦٧م)، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية صبحي الصالح وفريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين.
- ٤٥- الفارابي، محمد بن محمد (١٩٣١م)، إحصاء العلوم، علّق عليه: عثمان محمد أمين، مصر: مكتبة الخانجي.
- ٤٦- فان. اس، جوزيف (٢٠٠٨م)، علم الكلام والمجتمع، ج ١، بغداد - بيروت: منشورات الجمل.
- ٤٧- الفخر الرازي، محمد بن عمر (١٤١١ق)، المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء

و المتكلمين، تصحيح: حسين اتاري، القاهرة: دار التراث.

٤٨- فروخ، عمر (١٩٧٢م)، تاريخ الفكر العربي، بيروت: دار العلم للملايين.

٤٩- _____ (١٩٨٦م)، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، بيروت: دار الطليعة.

٥٠- _____ (١٤٠٩ق)، عبقرية العرب في العلم والفلسفة بيروت: المكتبة العصرية.

٥١- الفيومي، أحمد بن محمد (١٣١٣ق)، مصباح المنير، القاهرة: المطبعة البهية المصرية.

٥٢- قاشا، سهيل (٢٠١٠)، المعتزلة، بيروت: التنوير.

٥٣- القضاة، أمين (١٤١٩ق)، مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجري، بيروت: دار ابن حزم.

٥٤- الكشي، محمد بن عمر (١٣٤٨ق)، اختيار معرفة الرجال، صححه وعلّق عليه وقدّم له ووضع فهارسه: حسن المصطفوي، جامعة الاهليات والمعارف الإسلامية مشهد.

٥٥- الكليني، محمد بن يعقوب (١٣٧٧)، الكافي، ج ١، طهران: دار الكتب الإسلامية.

٥٦- محمود، فاضل (١٣٦٢)، المعتزلة، طهران: مركز نشر الجامعة.

٥٧- مدرسي الطباطبائي، سيد حسين (١٣٨٦)، مكتب در فرايند تكامل، طهران: انتشارات كوير.

٥٨- المدن، علي (١٣٨٩/٢٠١٠)، تطور علم الكلام الإمامي: دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.

٥٩- المفيد، محمد بن محمد (١٣٧١)، اوائل المقالات (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، ج ٤،

٦٠- الملاحي الخوارزمي، محمود بن محمد ركن الدين (١٣٨٧) تحفة المتكلمين، تحقيق ومقدمة:

حسن انصاري، ويلفرد مادلونك، إشراف زابينه اشمينتكه واخرون، طهران: مؤسسة بژوهشي حكمت وفلسفة إيران وبرلين: م مطالعات إسلامي دانشكاه آزاد برلين.

٦١- مؤلف مجهول (١٣٨٥)، خلاصة النظر، طهران: مؤسسة بژوهشي حكمت وفلسفة إيران، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه آزاد برلين.

٦٢- المهاجر، جعفر (١٤٢٩ق)، رجال الاشعرين، قم: مركز العلوم والثقافة الإسلامية.

٦٣- ناشي اكبر، عبد الله بن محمد (١٣٨٦)، الفرق الإسلامية ومسألة الإمامة (مسائل الإمامة)، ترجمة: علي رضا ايباني، قم: مركز مطالعات وتحقيقات أديان.

٦٤- النجاشي (١٤٠٧ق)، رجال النجاشي، طهران: مؤسسة النشر الإسلامي.

٦٥- النراقي، ملا مهدي (١٣٨٠)، شرح الاهليات من كتاب الشفاء، قم: كنز محققان نراقي.



- ٦٦- _____ (١٣٦١)، انيس الموحدين، طهران: الزهراء.
- ٦٧- _____ (١٣٨١ الف)، اللمعات العرشية، تصحيح: علي أوجبي، كرج: عهد.
- ٦٨- _____ (١٣٨١ ب)، جامع الأفكار وناقدا الأنظار، تصحيح: مجيد هادي زاده، طهران: انتشارات حكمت.
- ٦٩- النوبختي، حسن بن موسى (١٣٨٧)، فرق الشيعة، دار بيبليون.
- ٧٠- نيومن، آندره (١٣٨٦) دوره شكل گيري تشيع دوازده امامي، قسم ط: مؤسسة شيعة شناسي
- ٧١- ولفسن، هري، اوسترين (١٣٦٨)، فلسفة علم الكلام، ترجمة: أحمد آرام، طهران: الهدى.
- ٧٢- هناء عبد سليمان أحمد (١٤٢٥ ق)، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
- ٧٣- هويدي، يحيى (١٩٧٢ م)، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية.



دراسة نقدية لآراء شبستري في الهرمنوطيقا

- الحلقة الثانية (*) -

■ بقلم: الشيخ علي رباني گلپایگانی

■ تعريب: حيدر نجف

القسم الثاني

مرتكزات النزعة النسبية في فهم الدين

الفصل الأول

نظريات المعنى وتعدد القراءات

النقاش حول وحدة أو تعددية قراءة النص من البحوث المهمة في حيز الهرمنوطيقا. السؤال الأساسي والجاد في هذا المضمار هو: هل للنص الواحد معنى واحد أم أنه يحتمل معاني متعددة ومتباينة وبمقدور القراء على اختلافهم أن تكون لهم تصوراتهم وانطباعاتهم المتعددة والمتباينة للنص الواحد، والتي تحظى جميعها باعتبار منطقي؟ نظرية القراءات المتعددة والمختلفة للنص الواحد لها مجموعة من الركائز الفلسفية والمعرفية والتفسيرية المتنوعة. من هذه الركائز التي لها طابع فيلولوجي (فقه اللغة) وسيماسيولوجي (علم المعنى)، رؤية جديدة أطلقت حول ماهية المعنى. يوضح الدكتور شبستري - وهو نفسه من أنصار تعدد قراءات النص الواحد - هذه الرؤية،

(*) سبق وأن طبعنا الحلقة الأولى في العدد الثاني من مجلة العقيدة.

فيطرح في هذا الباب ثلاث نظريات في علم المعنى. إحدى هذه النظريات نظرية أرسطو التي تقول بأن المعنى أمر واحد وثابت، ومن ثمّ فالنص الواحد ليس له سوى معنى واحد صحيح، ولا يحتمل أكثر من ذلك. وطبقاً للنظريتين الآخرين واللّتين تعدان من التصورات الجديدة في السّياسيلوجيا (علم المعنى) يمكن تصور معانٍ متعددة ومعقولة للنص الواحد. وبهذا سوف تقوم نظرية تعدد القراءات على التصورات الجديدة في فقه اللغة وعلم المعنى^(١).

وفيما يلي ننقل آراءه حول النظريات الثلاث المذكورة. تقوم فكرة تقبل النص للقراءات المتعددة ونظرية كثرة القراءات وتنوّعها على تصورات جديدة في السّياسيلوجيا. كما أن نظرية عدم تقبل النص لقراءات متعددة ووحدة المعنى في كل نص تركز على رؤية أرسطو حول المعنى. نظرية أرسطو حول المعنى هي أن معاني المفردات أو الجملة أو النص هي نفسها حقيقة الأشياء والذوات الخارجية وعلاقاتها وأحكامها، وقواعد اللغة، وهي قواعد ثابتة ومعينة تمثل وسيلة فهم تلك المعاني.

ومن الواضح أنه عندما يكون معنى المفردات والجملة نفس الأشياء والذوات الخارجية والعلاقات فيما بينها وأحكامها في العالم الخارجي، لا يمكن تصور فكرة أن بمقدور القراء المتعددين المختلفين أن تكون لهم تصوراتهم وانطباعاتهم المختلفة لمفردة واحدة أو جملة واحدة أو نص واحد، فيفهمون منه معاني متفاوتة، فقراء النص إما أن يفهموا منه ومن مفرداته ذلك المعنى المعلوم أو لا يفهموا. الشخص الذي يفهم ذلك المعنى يكون قد فهم النص، والشخص الذي لم يفهم ذلك المعنى لم يفهم النص.

هذه البساطة في التصور حول المعنى تعود إلى بساطة التصور حول اللغة. في القرن الثامن عشر حينما تحولت اللغة إلى موضوع أنثروبولوجي معقد، وظهرت ونمت فلسفات لغوية جديدة، فقد المعنى بساطته تدريجياً، وطرحت نظريات متباعدة حول ماهية المعنى. ليس المعنى في أيّ من هذه النظريات الجديدة عبارة عن الواقع الخارجي. ونشير هاهنا إلى نظريتين جديدتين معروفتين حول المعنى:



١ - المعنى عبارة عن ما يستفاد منه في بنية لغة معينة للتحدث حول شيء أو عمل أو صفة أو نشاط أو ... المعاني أدوات موجودة في بنية اللغات للتحدث حول الواقعيّات الخارجيّة، وليست هي نفسها الواقعيّات الخارجيّة.

٢ - المعنى رسالة تتجلى من مفردة أو جملة أو نص، باعتباره ظاهرة تاريخيّة ومن حيث هو ظاهرة تاريخيّة، للمستمع أو القارئ في أفقه التاريخي الخاص (تجربته عن العالم وعن نفسه).

في النظرية الأولى يتعلق المعنى بمساحة وتركيبية وإمكانية معنائية موجودة في بنية لغة معينة (كاللغة الفارسية أو العربية أو الإنجليزية)، وفي النظرية الثانية يتعلق المعنى بالانبساط التاريخي للغات أي مقولة التاريخ. حسب النظرية الأولى حول المعنى، إذا أراد الشخص فهم نص من النصوص، فمن أجل الإجابة عن السؤال: أي معنى من المعاني الممكنة في بنية لغة النص هو المعنى الذي قصده المؤلف وكيف قصده؟ يطرح هذا الشخص فرضية تتناسب مع رؤيته وقبلياته، ثم يستدل على صحة تلك الفرضية. وقد يأتي شخص آخر فيطرح حسب رؤيته وقبلياته فرضية أخرى لتعيين المعنى الذي قصده المؤلف، ويقيم الأدلة والبراهين على صحة فرضيته، ويمكن لهذا السياق أن يستمر حتى إلى أكثر من ذلك.

مع أن كل هؤلاء الأشخاص ينشدون تعيين واصطياذ المعنى الذي يقصده المؤلف، وهو حسب الافتراض معنى معين في بنية اللغة، إلّا أن أي واحد منهم لا يمتلك طريقاً مباشراً لذلك المعنى، ولا يمكنهم الاقتراب إلى ذلك المعنى إلا عن طريق طرح الفرضيات، ولما كانت الفرضيات متباينة لتباين التصورات والقبليات، فستكون النتيجة اختلاف المعنى المعين من قبل أحد هؤلاء الأشخاص عن المعنى المعين من قبل شخص آخر. والشخص الذي يطرح في هذه الغمرة أدلة وبراهين أمتن وأقوى سيحظى رؤية بإقبال وقبول أكبر.

إذن، ماهية فهم النصوص وتفسيرها نوع من نحت الفرضيات وطرحها معضّدة بالأدلة، ولا أحد بوسعه الوصول وصولاً قطعياً إلى المعنى. وهكذا يمكن للنص الواحد أن تكون له معاني متفاوتة.

وفقاً للنظرية الثانية التي تقول بأن المعنى شيء أكثر من قصد المؤلف، لأن الآفاق التاريخية للأشخاص متباينة مع بعضها من ناحية، أي إن لكل شخص تجاربه عن نفسه وعن العالم وهي تجارب مختلفة عن تجارب الآخرين، ومن ناحية أخرى يحصل فهم النص بتطابق الأفق التاريخي للفاهم مع الأفق التاريخي لمنتج النص؛ فإن معنى النص سيختلف من شخص إلى آخر. ومع ذلك يبقى الطريق مفتوحاً لنقد هذه المعاني المختلفة، وليس القصد صحة كل معنى من هذه المعاني. فالمعنى الذي يعتبر صحيحاً هو الذي يخرج سليماً بشكل نسبي من بوتقة النقد.

هنا لا مجال لشرح ما هي معايير النقد وما هو معيار الحقيقة الهرمنوطيقية بحسب النظرية الثانية؟ طبعاً هذا الموضوع من مشكلات الهرمنوطيقا عند غادامر، والتي أطلق عليها اسم الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأخص.

من دون ظهور النظريات الجديدة المتعلقة بالمعنى واللغة والتاريخ لم يكن بالإمكان الخوض في النظريات الهرمنوطيقية كما تبلورت وأطلقت، كما أن قضية تعدد المعاني واختلافها ما كانت لتكون قضية ممكنة الفهم بالنسبة للقراء^(٢).

النتيجة :

بناءً على ما ذكر، ربما تعذر اعتبار الاختلافات بين المفسرين والفقهاء وبين المناحي الكلامية والفلسفية والعرفانية والفقهيّة في اليهودية والمسيحية والإسلام في تفسير النصوص الدينية، اختلافاً في قراءات النصوص الدينية بالمعنى الذي نفهمه من القراءة اليوم. التباين والاختلاف في قراءات النص الواحد يكتسب معناه عندما تتحقق القراءة، والقراءة تتحقق عندما تكون هناك نظريات فلسفية هرمنوطيقية



للفهم، وتقوم القراءات المتفاوتة على أساسها. على سبيل المثال لم تظهر الاختلافات بين الأرثوذكس و الكاثوليك و البروتستانت في إطار الديانة المسيحية من الاختلاف في قراءة الكتاب المقدس، ومع أنهم جميعاً يولون اليوم أهمية لقضايا الهرمنوطيقا الفلسفية، فإنهم في تفسير الكتاب المقدس وتأويله يطرحون نظريات مختلفة انطلاقاً من نظريات هرمنوطيقية مختلفة. إمكانية تعدد قراءات النص الواحد ظهرت بعد ظهور الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم والتركيز على واقع وحقيقة أسمها النص. مع أنه يجري الحديث في العالم الإسلامي عن إمكانية تعدد القراءات فيما يرتبط بالنصوص الإسلامية، ولكن يبدو أن القصد من ذلك لا يمكن أن يكون. إنّ المتكلمين والفلاسفة والعرفاء في الماضي كانت لهم قراءات متباينة للقرآن الكريم، وبوسع الأشخاص اليوم أيضاً أن تكون لهم قراءاتهم الجديدة. يلوح أن الماضين لم تكن لهم قراءاتهم. بحوث الهرمنوطيقا الفلسفية تقوم على أساس تعيّر معنى المعنى وطرح شيء اسمه النص، وفلسفة اللغة والتاريخ والسيمااء الجديدة هي التي أفضت إلى طرح مثل هذه البحوث. في الماضي كان المعنى عبارة عن نفس الأشياء والذوات الخارجية وأحكامها وعلاقاتها. إذا كان مفسر أو فقيه أو متكلم أو عارف أو فيلسوف قد أصدر حكمه بخطأ نظرية شخص آخر في مضمار فهم الآيات والروايات، فقد كان من الطبيعي أن يقول إن ذلك الشخص لم يفهم المعنى بشكل صحيح، ولم يكن هناك أبداً تصور عن إمكانية فهم معان متفاوتة لجملة أو لنص واحد^(٣).

١ - التعددية الطولية والعرضية في معنى النص:

يمكن تصور تعددية معنى النص على نحوين أحدهما عرضي والثاني طولي. المراد من التعددية العرضية للمعنى معنيان أو عدة معان متوازية و غير منسجمة مع بعضها، والمراد من التعددية الطولية للمعنى معنيان أو عدة معان غير متوازية ومنسجمة فيما بينها. على سبيل المثال يمكن دراسة آية قرآنية من عدة جوانب أدبية

وأخلاقية وفقهية وعقيدية و... . هنا يمكن تماماً تحقق معان متعددة لنص واحد. هذه المعاني المتعددة قد تظهر على يد شخص واحد ومن زوايا متنوّعة، وقد يطلقها أشخاص متعددون عالّج كل واحد منهم النص بما يتلاءم وحقله العلمي ومقاصده الخاصة ومن زاوية معينة. مثل هذه التعددية المعنائية لا إشكال عقلياً ولا مانع فيلولوجياً فيها على الإطلاق، وهي متحققة في النصوص الدينية وغير الدينية.

وللتعددية الطويلة نمط آخر، وهو أن يكون أحد المعاني مدلولاً مطابقاً للفظ والنص، وتكون المعاني الأخرى مدلولاً التزامياً للفظ والنص. للمثال، الآية القرآنية الدالة على إيجابية عبادة الله تدل أيضاً على إيجابية معرفة الله وإيجابية التدبر والتفكر في الآيات الآفاقية والأنفسية وتعلم المقدمات اللازمة لمعرفة الله وعبادته، وتدل أيضاً على إيجابية الكمال والسعادة الحاصلة من معرفة الله وعبادته. والأمر على غرار شخص عطشان يطلب من شخص آخر أن يأتيه بالماء فيكون في طلبه هذا قد طلب فضلاً عن الماء، شرب الماء، والارتواء، ورفع العطش، والكمال الذاتي الناجم عن شرب الماء.

وثمة نمط آخر للتعددية الطويلة هو أن تكون المعاني المختلفة مراتب ودرجات لحقيقة واحدة، أي إن المعنى يختص بحقيقة واحدة لها مراتب ودرجات. في هذه الحالة ستكون دلالة اللفظ على المعاني المختلفة دلالة مطابقة، مع فارق أن الأذهان العادية لا تدرك سوى المستوى السطحي الأول، والأذهان الأدق تدرك الدرجات والمستويات الأرقى أيضاً. ومثال ذلك الآية الكريمة «اتقوا الله حق تقاته»^(٤)، فحقيقة التقوى هي اجتناب الذنوب وعدم مخالفة الأوامر والنواهي الإلهية. وهذه الحقيقة لها مراتب ودرجات. درجاتها الأولى تجنب الكبائر من الذنوب. ومرتبها الأرقى هي تجنب كبائر الذنوب وصغائرها، ومرتبها الأرقى أكثر تجنب مخالفة الأوامر والنواهي الإلهية في المستحبات والمكروهات أيضاً، والمرتبة الأرقى أكثر هي تجنب أية غفلة عن الله، حتى في الأمور المباحة^(٥).

التعددية المعنائية الطويلة وفق النمط المذكور أمر مقبول ومتداول ومألوف في

النصوص الدينية وغير الدينية. والكثرة المعنائية العرضية غير المنسجمة ليست مرفوضة لأن معاني الألفاظ والجمل تعبر عن واقعيات خارجية، كما تذهب النظرية الأرسطية، بل يعود السبب في عدم صحتها قبل كل شيء إلى قصد المؤلف ونيته. بعبارة أخرى، مردّ عدم صواب مثل هذه التعددية، قبل أن يكون النظرة الواقعية في باب المعنى، هو محورية المؤلف في تفسير النص. ذلك أن للمعنى نوعين من الوجود هما الوجود العيني والوجود الذهني. الوجود الذهني للمعنى يتعين بقصد المؤلف ونيته وليس بالواقع الخارجي، وما يحكي عنه اللفظ قد يتطابق مع الواقع العيني لكن المؤلف لم يقصده، وعكس هذه الحالة ممكن أيضاً. انطلاقاً من هذا ستكون العلاقة بين الوجود الذهني للمعنى ووجوده العيني علاقة عموم وخصوص من وجه، وليست علاقة تباين أو تلازم أو عموم وخصوص مطلق. على أساس محورية قصد المؤلف ونيته في تفسير النص لا يمكن نسبة معنيين عرضيين ومتنافرين للنص، لأن ذلك يستدعي أن مؤلف النص قصد معنيين متعارضين، وهذا لا ينسجم مع مبدأ حكمة المؤلف. النص يُقرأ على أنه عمل مؤلف عليم وحكيم، وتُطرح وجهات النظر والآراء حول معانيه من هذا المنطلق، وليس باعتباره عملاً مؤلفاً غير واع وعشياً ويريد أن يقول هراء.

بعد أن تحصل معرفة معنى النص حسب قصد المؤلف ونيته، يبادر مفسر النص إلى إصدار أحكامه وآرائه، ويراجع الواقع العيني وما يعدّ في عُرف المحاورّة مصداقاً للنص وما يحكي عنه النص من أجل تصديق أو تكذيب الأحكام والآراء.

٢ - النظرة الذرائعية وتعدد القراءات :

في النظرة الذرائعية للمعنى يسود الاعتقاد بأن المعنى ذريعة أو أداة في بنية اللغة، الغرض منها التحدث عن الواقعيات الخارجية. والفرق بينها وبين النظرية الأولى هو أن المعنى في هذه النظرية وخلافاً للنظرية الأولى، يتحدث عن الواقع

الخارجي وليس هو الواقع الخارجي نفسه. ومن الواضح أن هذا الفرق لا يمثل فرقاً جوهرياً في المعنى، إذ في كلا الحالتين سيكون الواقع الخارجي هو ما يحكي عنه المعنى، سواء كان القصد ذات الواقع الخارجي أو حكماً أو وصفاً حول الواقع الخارجي. فالكلام حول الواقع الخارجي لا يخرج عن نمطين: أحدهما الكلام حول ذات الشيء، والثاني الكلام حول حكم أو وصف يتعلق بالشيء.

من جهة أخرى، من المسلم به أن قصد المؤلف ونيته يؤثران في فهم معنى النص. في هذه الحالة متى ما كانت تعددية المعاني - غير المنسجمة - للفظ واحد أو جملة أو نص غير مقبولة وفقاً للنظرية الأولى بشأن المعنى، فلن تكون مقبولة وفقاً للنظرية الثانية أيضاً، وعليه لا يمكن اعتبار النظرية الثانية بشأن المعنى أساساً فلسفياً ونظرياً للقراءات المتعددة المتنوعة للنص الواحد. فكرة أن إدراك معنى النص يحصل طبقاً للنظرية الأولى بشكل مباشر، ويحصل طبقاً للنظرية الثانية بشكل غير مباشر وعن طريق الفرضيات العلمية، فكرة ليس لها وجه معقول.

٣- الهرمنوطيقا الفلسفية وتعدد القراءات :

لا يعتبر الدكتور شبستري اختلاف الآراء بين المفسرين والفقهاء والمتكلمين في تفسير الآيات والروايات نوعاً من اختلاف القراءات، ويقول إن اختلاف القراءات فرع لوجود قراءة النص، ووجود القراءة قائم على نظريات جديدة في الألسنيات والهرمنوطيقا. هذا الكلام صحيح من ناحية وغير صحيح من ناحية أخرى. متى ما أوضحنا تعدد قراءات النص انطلاقاً من الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأخص كان الرأي المذكور صحيحاً لأن الهرمنوطيقا الحديثة تذهب إلى تعددية معاني النص. على هذا الأساس ليس المعنى واحداً وثابتاً في مقام الثبوت ونفس الأمر، فالمعنى ليس الشيء الذي قصده مؤلف النص، إنما هو ظاهرة تاريخية تتكون من إدغام ومزج أفقي النص والمفسر. مع أن الأفق التاريخي للنص واحد وثابت لكن الآفاق التاريخية



للمفسرين متعددة ومتغيرة، وحيث إنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين فستكون نتيجة المزج بين هذين الأفقين المعنائيين التعددية والتحول. على هذا الأساس تضرب تعددية التفاسير والقراءات بجذورها في تعددية المعاني. لم يوافق المفكرون الإسلاميون مثل هذه الرؤية حول المعنى، وبالتالي فإنّ اختلاف آرائهم في فهم الآيات والروايات ليس من قبيل تعدد القراءات.

أما إذا أوضحنا تعدد قراءات النص انطلاقاً من الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم فلن يكون الكلام المذكور صائباً، لأن الهرمنوطيقا الفلسفية العامة ترى معنى النص في مقام الثبوت منوطاً بقصد المؤلف ونيته، وحيث أن قصد المؤلف ونيته واحدة وثابتة فسيكون معنى النص أيضاً ثابتاً وواحدًا. وهذه القضية في الأساس أحد مواطن الخلاف الجلي بين الهرمنوطيقا الفلسفية العامة والهرمنوطيقا الفلسفية الخاصة (الهرمنوطيقا الكلاسيكية والحديثة). في هذه الحالة إذا اعتبرنا التفاسير المتنوعة لنص واحد، وفقاً للهرمنوطيقا الفلسفية العامة، من قبيل القراءات المتعددة لنص واحد، فسيعود اختلاف الآراء بين المفسرين والفقهاء والمتكلمين في فهم وتفسير الآيات والروايات هو أيضاً من قبيل تعدد القراءات.

وكما ذكرنا فإن فهم قصد المؤلف لا يتأتى مباشرة، إنما يحصل عن طريق المباني والقبليات اللغوية والفلسفية والمنطقية والمعرفية والعقلانية. الاختلاف في هذه المباني والقبليات وكذلك الاختلاف في استخدامها هو السبب في اختلاف الآراء التفسيرية أو اختلاف التفاسير. وعليه فأشكالية القراءات المختلفة لنص واحد بالشكل الذي تطرح عليه في الهرمنوطيقا الفلسفية العامة ليست بالقضية الجديدة، وقد كانت مطروحة دوماً في مضمار الفكر الديني وسائر الميادين الإنسانية ذات الصلة بفهم النصوص.

٤- اختلاف الآراء في النص أو الظاهر :

اختلاف التفاسير حالة ممكنة عندما لا تكون دلالة النص على المعنى والقصد



الذي أراده المؤلف، صريحةً. أي: عندما تكون المفردات التي يتشكل منها النص أو البنية التركيبية للكلام بحيث يكون في دلالتها على قصد المؤلف احتمالان أو عدة احتمالات. وللايضاح نقول إنه في دلالة الكلام على قصد المتكلم يمكن تصور الافتراضات الآتية:

أ- أن تكون دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وجليّة ولا تحتلّ إلا وجهاً واحداً، وهذا ما يسمّى النص^(٦). ومثال ذلك الآية القرآنية: «إلهكم إله واحد»^(٧). دلالة هذه الآية على وحدانية الله دلالة صريحة وواضحة، بمعنى أنه لا يوجد أي احتمال في أن يكون القصد من «الواحد» وجود إلهين أو عدة آلهة، فمثل هذا الاحتمال منتف على الإطلاق. وكذا الحال بالنسبة لدلالة الأحاديث الخاصة بإمامة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام التي استخدمت فيها مفردات الخليفة. أطلق المتكلمون على مثل هذه الأحاديث تعبير «النص الجلي». ورد في القرآن الكريم حول الشخص الذي ليست لديه القدرة المالية على أداء فريضة التضحية في الحج: «فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتك تلك عشرة كاملة»^(٨). على مثل هذا الشخص صيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة أيام بعد عودته من الحج. دلالة هذه الآية على عدد أيام الصيام وكيفية الصيام دلالة نصية، فهي من سنخ النص^(٩).

ب- أن لا تكون دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وجليّة، بمعنى وجود احتمالين أو أكثر بشأن ما يقصده المتكلم، والاحتمالات هنا ليست طبعاً من تلك التي لا تنسجم مع القواعد العقلية. وفي هذا الافتراض أيضاً شعبتان. الأولى أن لا يكون أيّ من الاحتمالات راجحاً على غيره، وفي هذه الحالة سيكون الكلام مجملاً. والشعبة الثانية أن تكون بعض الاحتمالات راجحة على بعضها الآخر. وفي هذه الحالة ستكون دلالة الكلام على قصد المتكلم من سنخ الظهور. من أجل إزالة إجمال الكلام وترجيح أحد الاحتمالات على الاحتمالات الأخرى، ينبغي الاستعانة بالقرائن اللفظية وغير اللفظية. ويمكن بمعونة القرائن تبديل الدلالة الظاهرية إلى نص. القرينة التي توضح



الكلام المجمل أو تبدل الظاهر إلى نص يمكن أن تكون لفظية أو غير لفظية، ومتصلة أو منفصلة. والنماذج أدناه أمثلة لهذه الحالات:

١ - «أحلّ الله البيع وحرم الربا»^(١٠).

الظاهر من مفردة «البيع» أنها تشمل البيع والشراء الربوي وغير الربوي، ولكن بالنظر لعبارة «حرم الربا» تتخصص العبارة الأولى بالبيع والشراء غير الربوي. وبهذا تبدل الدلالة الظاهرية إلى دلالة نصية، أي إن المفسر يتيقن من أن قصد الله من عبارة «أحلّ الله البيع» هو البيع والشراء غير الربوي. مدلول هذه الجملة بالقرينة المذكورة يساوي مدلول الجملة القائلة «أحلّ الله البيع والشراء غير الربوي».

٢ - «كلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»^(١١). عبارة «من الفجر» توضح المراد من عبارة «يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود». فإذا لم تكن تلك العبارة لما تبين بوضوح ودقة معنى العبارة الأصلية، إنما سيكون مدلولها الظاهري أن الأكل والشرب في ليالي رمضان جائز إلى أن يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود». وقد روي أن بعض صحابة الرسول ﷺ كانت لهم مثل هذه الانطباعات عن الآية فتنبههم الرسول ﷺ إلى خطئهم.

٣ - «صراط الذين أنعمت عليهم»^(١٢). لم توضح هذه الآية من هم المقصودون بعبارة أنعمت عليهم. ولكن في الآية (٦٩) من سورة النساء إيضاح للمراد من الذين أنعم الله عليهم، وهم في تلك الآية الأنبياء والصديقون وشهداء الأعمال والصالحون.

٤ - في الآية الكريمة: «وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم»^(١٣). أي عندما يبشر أحدهم بما يبيته الله، يغضب ويظل وجهه مسوداً. لم تذكر الآية ما الذي كان المشركون ينسبونه لله، ولكن ورد في الآية (٥٨) من سورة النحل أن المراد هو الوليدة الأثني، فقد قال عز وجل: «وإذا بشر أحدهم

بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم». مفردة «الأنثى» في هذه الآية توضح عبارة «ما ضرب للرحمن مثلاً» في الآية السابقة، ومن ثمّ يتجلى المراد والقصد من الكلام.

٥ - أسباب اختلاف الآراء:

على كل حال، عندما لا تكون دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وواضحة سوف تتهيئ الأرضية لاختلاف الفهوم وتعدد الآراء التفسيرية. قد تكون هذه الاختلافات مبنائية في بعض الأحيان، وقد تكون بنائية في أحيان أخرى. أي إن مردّ الاختلافات في فهم النص قد يكون أحياناً إلى المباني والقواعد التفسيرية، كأن يقول شخص بمفهوم للجملة الشرطية أو الوصفية، ولا يقول شخص آخر بذلك. وقد يرى أحدهم أن الإجمال المخصص يوجب الإجمال العام ولا يرى ذلك شخص آخر. أو قد يعتقد شخص أن صيغة الأمر تدل على فوروية القيام بالفعل ولا يعتقد آخر بهذه الفوروية، و... . وأحياناً قد يكون مردّ الاختلاف إلى تطبيق القاعدة على حالاتها، وبعبارة أخرى، قد يكون سبب الاختلاف في فهم معنى الكلام الاختلاف في تشخيص مصداق القاعدة التي يقول بها الجميع. على سبيل المثال من القواعد المتفق عليها أن وصف الإطلاق يتحقق للكلام عندما يكون المتكلم في مقام بيان قصده ولا يكون في صدد أن يعرض فكرته على نحو الإجمال. وقد ينبثق الاختلاف في وجهات النظر بشأن تشخيص هل أن المتكلم كان في مقام البيان أم لم يكن. هذا الاختلاف سيكون مصدر تصورين مختلفين للنص. ومثال ذلك الآية «فكلوا مما أمسكن عليكم»^(١٤) أي كلوا مما احتفظت به لكم كلاب الصيد المدربة. إذا قيل إن هذه الآية بيّنت حكم أكل الصيد الذي اصطادته كلاب الصيد من كل النواحي، سيستج عن الآية حكمان، الأول حلية هذا الصيد حتى لو كان ميتاً بعد الصيد، بمعنى أن حليته لا تحتاج إلى الذبح. والحكم الثاني هو أن الصيد طاهر ولا يحتاج إلى تطهير. أما إذا افترضنا أن الآية لا تبين إلّا حكم حلية الصيد فلن يستفاد حكم طهارة الصيد منها.

ومثال آخر هو أن إطلاق الكلام لا يتحقق إلّا إذا لم ينصرف الكلام إلى



مصدق خاص. لكن الانصراف على نحوين: الأول أن يكون له منشأ لفظي، أي بسبب كثرة استعمال لفظ مطلق لمصدق خاص، يتبادر ذلك المصدق الخاص إلى الذهن كلما استخدم ذلك اللفظ. وأحياناً لا يكون للانصراف منشأ لفظي، إنما لوجود أحد المصاديق أكثر من وجود المصاديق الأخرى، أو أن المستمع على معرفة وارتباط أكبر بأحد المصاديق، مثل انصراف لفظ الماء في العراق إلى دجلة والفرات. ومتى ما كان انصراف اللفظ إلى مصدق خاص من النوع الأول حال ذلك دون تحقق إطلاق الكلام، لأن مثل هذا الانصراف هو في الحقيقة نوع من القرينة اللفظية التي تحدد مساحة دلالة الكلام. ولكن متى ما كان الانصراف من النوع الثاني لم يمنع ذلك من تحقق إطلاق الكلام، لأن مثل هذا الانتقال الذهني موجود حتى على افتراض أننا متيقنون من أن الحكم لا يختص بذلك المصدق. ولذلك اطلقوا على مثل هذا الانصراف اسم «الانصراف البدوي». لا اختلاف في هذه القاعدة، ولكن قد يظهر الاختلاف في معرفة هذا النوع من الانصراف. وعموماً فإن تمييز هذين النوعين ليس بالعملية اليسيرة^(١٥).

يقول العلامة محمد رضا المظفر بعد بيانه لهذه الأمور: «على الفقيه أن يدقق في الحالات التي يُدعى فيها الانصراف، إذ لا توجد آية أو حديث حول مسألة فقهية إلا وادّعي الانصراف في شأنها». من هنا يمكن استنتاج أهمية خبرة الفقيه في علوم اللغة وآدابها، لأن هذه المسألة موضع ابتلاء كثير، ولها دورها الحاسم في استنباط الأحكام من أدلتها. ثم يشير إلى آية المسح^(١٦)، فمع أن العضو الذي يتم المسح بواسطته لم يذكر في الآية لكن المسح ينصرف إلى اليد، وهذا الانصراف له منشأ لفظي، ولا خلاف في ذلك، بيد أن الانصراف الآخر هو هل يكون المسح بباطن الكف أم بظاهره. ولكن هل هذا الانصراف أيضاً من سنخ الانصراف الأول؟ أم أن منشأ شياع المسح بباطن الكف وهو أسهل من المسح بظاهر الكف، ولا جذر لفظياً لذلك؟ ولهذا أبدل بعض الفقهاء المسح بباطن اليد بالمسح بظاهر اليد في حال تعذر المسح بباطن اليد، واستدلوا

على هذا الحكم بإطلاق الآية. متى ما كان للفظ المسح من حيث الدلالة اللفظية ظهور في المقيد (المسح بباطن الكف) فلن يكون للتمسك بالإطلاق من معنى. أما أنهم - على افتراض عدم وجود عذر - اعتبروا المسح بباطن الكف لازماً، فلربما كان ذلك لمراعاة الاحتياط، إذ مع وجود مثل هذا الانصراف البدوي تتوفر الأرضية للشك، والمسح بباطن الكف هو القدر المتيقن^(١٧).

في الحالات التي لا تكون في الكلام دلالة على المعنى المقصود وتتوفر الأرضية لظهور الاختلاف في الآراء في فهم الكلام وتفسيره، يمكن طرح ومناقشة عدة مسائل منها معرفة جذور الاختلافات ومنهجية التعامل مع الآراء المختلفة. للاختلاف في فهم الكلام وتفسيره أسباب متنوعة أهمها أربعة أسباب:

- ١ - الاختلاف في المباني الأنثروبولوجية.
- ٢ - الاختلاف في قواعد علم اللغة.
- ٣ - الاختلاف في المباني والمناهج التفسيرية.
- ٤ - الاختلاف في تطبيق الأصول والقواعد التفسيرية على الحالات والمصاديق.

التباينات الجسمية والروحية الدقيقة والظرفية التي توجد بين أبناء البشر، وهي ناجمة عن عوامل جينية أو عوامل تعليمية وتربوية (سواء التربية الجسمية أو التربية الروحية) لها دور مؤثر في الاختلافات في أجهزة الإدراك عند الأشخاص. وهكذا فإن لأبناء البشر إلى جانب مشتركاتهم الجسمية والروحية والفكرية، مواطن اختلاف فيما بينهم. هذان الجانبان: المشتركات والاختلافات، يتسببان من جهة في التطابق في الفهم والمعرفة، ومن جهة أخرى في اختلاف الفهم والمعرفة. كما ينبغي عدم الغفلة عن دور الميول النفسية والشرطانية في بروز الاختلافات الفكرية. إذ إن إزالة عوامل الاختلافات هذه من نظام الحياة البشرية المؤلف بنحو جذري وأساسي وشامل أمر



غير ميسور، وبعض حالات الاختلاف الفكري تبقى أمراً لا مندوحة منه. على هذا الأساس فإن مطمح التوصل إلى توافق فكري في كل أمور الحياة مطمح مثالي لا يقبل التحقق، ولكن حيث إنه ليس كل الاختلافات الفكرية والتفسيرية لها جذورها في الفوارق الطبيعية الحتمية، إنما يرجع بعضها إلى حالات الغفلة وقلة التدقيق والتسرع وضعف المعلومات حول موضوع معين وما إلى ذلك، ومثل هذه العوامل ممكنة الإصلاح والتغيير، لذا ينبغي عدم إهمال هذا الجانب وعدم التقاعس عن المبادرة والسعي لحل الاختلافات الفكرية.

٦ - أسلوب التعامل مع الآراء المختلفة:

من البديهي أنه بمقتضى مبدأ السنخية وأن لكل معلول علة خاصة يتناسب معها، لذا ينبغي معالجة كل ألم بالأسلوب المناسب، وحل كل مشكلة بطريقة خاصة بها. حلول الاختلافات الفكرية في حدودها التي لا تتعلق بالعوامل النفسية والشرطية، وإذا كانت من عداد الغفلة والتسرع في البحث وقلة التدقيق وضعف المعلومات وما إلى ذلك، الحلول الطبيعية والمعقولة لمثل هذه الاختلافات هي التنبيه والتوعية والحوار المنطقي الخيّر. ولهذا يطلب الله الحكيم من رسوله ﷺ أن يستخدم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن في دعوة الناس إلى الدين الإلهي^(١٨). كما أنه يأمر رسوله الكريم ﷺ بأن يطلب من المشركين أن يقيموا البراهين على عقيدتهم^(١٩). ويأمره ﷺ بأن يجاهد الكفار بالمعارف القرآنية^(٢٠). إذن المنهج الأساسي والأول للتعامل مع القضايا الفكرية والمعرفية هو منهج التبيين والبحث والحوار المنطقي، وليس التصدي الإكراهي أو التفسير والتكفير وما إلى ذلك. نعم، كان هنالك دوماً ولا يزال أشخاص يستخدمون الأمور الصالحة استخدامات غير صالحة وغير مشروعة من أجل تحقيق غاياتهم النفسية والشرطية، من قبيل الأشخاص الذين بدل أن يستخدموا العلوم والتقنيات لخدمة المصالح

البشرية وحل مشكلات الإنسان المعيشية والمعنوية، يستخدمونها باتجاه الاستغلال والاستضعاف وتدمير حياة البشر المادية والمعنوية. مثل هؤلاء الأفراد الذين لا ينفع معهم منطق البحث والحوار ومنهج الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، ولا يعرفون منطقاً سوى منطق الإكراه واستخدام القوة، يجب طبعاً استخدام منهجهم الخاص بهم، ولكن أولاً هذا المنهج منهج ثانوي وليس منهجاً أولياً، وثانياً يختص بحالات معينة ومحدودة وليست غالبية أو شاملة. على كل حال، استخدام هذا الأسلوب يجب أن يكون من قبل أفراد أو أجهزة متخصصة وعلى أساس معايير عقلية وشرعية، حتى لا يؤدي إلى الفوضى، ويصار إلى اجتناب تبعاته السلبية.

وثمة نقطة مهمة أخرى في هذا الصدد ينبغي التركيز عليها. في الحالات التي يتعين فيها استخدام أسلوب الإكراه والقوة، ينبغي توفير الوعي اللازم للمجتمع وفي الوقت المناسب، ففي غير هذه الحالة قد يستغل الاستغاليون والانتهازيون الغموض الشائع بين الناس ويحرضون الرأي العام ضد العمل الذي تم بمقتضى العقل والشرع والقانون، وفي مثل هذه الحالة ستكون النتائج عكسية. والحصيلة هي: ينبغي في إطار التصدي للاختلافات الفكرية والرؤى التفسيرية والمعرفية غير المتجانسة، أخذ النقاط التالية بنظر الاعتبار:

١ - بعض الاختلافات الفكرية والمعرفية لها جذور طبيعية، فالبشر من حيث البنى الجسمية والنفسية لهم خصوصيات تؤثر في أجهزتهم الفردية، ومن ثمّ سيكون من الطبيعي أن يصلوا إلى فهم مختلفة بشأن الموضوع الواحد.

٢ - لِمَا كان الإنسان يتمتع بخصوصيات الحرية والاختيار والقدرة على اتخاذ القرار والانتخاب، فبوسعه إعادة النظر في حصيلة أفكاره والتصوراته. ومن ثمّ لن تكون نتيجة المبدأ السابق أن يفكر الإنسان في مسألة من المسائل مرة واحدة وإلى الأبد، وينغلق أمامه طريق إعادة النظر والتفكير في تلك المسألة. ملف التفكير في أيّ موضوع يمكن للإنسان التفكير فيه يبقى مفتوحاً أمامه إلى الأبد.



٣ - الغفلة وقلة التدقيق والتسرع وضعف المعلومات حول المسألة موضوع التفكير من الأسباب الشائعة والغالبة لوقوع الخطأ في الفهم والتفسير، وكذلك بروز الاختلافات الفكرية والتفسيرية بين البشر. مثل هذه الأخطاء والاختلافات مما يمكن معالجته ورفعته بتنبية الأفراد وتزويدهم بالمعلومات الكافية، وبكلمة واحدة: عن طريق استخدام أسلوب الحوار والنقاش المنطقي المنصف.

٤ - حتى لو لم يعالج الحوار والنقاش المنطقي الاختلاف بصورة كلية، فيجب عدم الغفلة عن دوره في إزالة حالات الغموض والتصورات الخاطئة عن معتقدات الآخرين وآرائهم. القدر الأدنى من النتائج المترتبة على الحوار المنطقي والمنصف والمتحلي بالآداب الأخلاقية للحوار هو المساعدة على إيضاح الأجواء الفكرية للأفراد بعضهم للبعض الآخر، ورفع حالات الغموض التي تؤدي إلى تصورات غير صائبة واتهامات عديمة الأساس فيما بينهم. ومن ثمّ فهو يقلص دائرة الاختلافات ويحول دون تنامي النظرات السلبية.

٥ - بعض الاختلافات في الآراء والمسائل لها أساس نفسي وشيطاني وتنبع من أنانية الأفراد وجهّم للدنيا، لكنها لا تتخذ شكل المؤامرات والقرارات الخيانية. السبيل المنطقي والمعقول في التعامل مع مثل هؤلاء الأفراد هو سبيل التربية والهداية المعنوية والذي يجب أن يسلك باستخدام أدوات الحوار والسلوك الصحيح، فقد تؤدي السلوكيات العطوفة والعقلانية إلى عودة فرد أو أفراد عن طريقهم الخاطئ، وكسب المعارض إلى صفوف المؤيدين، واجتذاب العدو ليكون من جملة الأصدقاء. يقول الله الحكيم في هذا الموضوع: «وجادلهم بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم».

٦ - بعض حالات المعارضة والمخالفة تخرج عن حدود المخالفة الفكرية أو العلمية البسيطة الاعتيادية، وتتخذ شكل المؤامرة والمبادرة الخيانية الإجرامية. مثل هذه الحالات من المعارضة يجب التعامل معها بأدوات القوة والإكراه القانونية، لأن

الافتراض هنا هو استنفاد كل السبل السلمية وانغلاقها. وفي الوقت نفسه يجب هنا أيضاً انتهاز أسلوب التوعية والتنوير والحيلولة في الوقت المناسب دون حالات الاستغلال المحتملة لهذه الممارسات الإجبارية القانونية. شرعية مثل هذا الأسلوب فضلاً عن أنها مقتضى العقل والفطرة البشرية، فهي كذلك مما يؤيده ويؤكد عليه الوحي الإلهي. فبعد أن يذكر الله سبحانه وتعالى أن الأنبياء الإلهيين يستعينون من أجل إقامة القسط في المجتمع بالأدلة البينة والكتاب والميزان، ينبّه عزّ وجلّ إلى أنه وضع كذلك تحت تصرفهم الحديد الذي فيه بأس، أداة لاستخدام القوة مقابل المتآمرين، وفيه كذلك منافع كثيرة لحياة البشر (٢١).

٧- تقييم الآراء التفسيرية والتحكيم بينها:

التقييم والتحكيم من القضايا الأخرى المتعلقة بالفهم والآراء التفسيرية المختلفة. ولا خلاف في هذا الشأن، فأنصار الهرمنوطيقا الكلاسيكية وأنصار الهرمنوطيقا الحديثة يسلمون لهذه الفكرة رغم أن ملاكات التحكيم ومعايير التقييم متفاوتة عندهم. في الهرمنوطيقا الكلاسيكية حيث يتعيّن معنى الكلام حسب قصد المتكلم، ملاك الحكم هو مراعاة القواعد والضوابط التي يمكن بواسطتها معرفة قصد المتكلم، أما في الهرمنوطيقا الحديثة حيث المعنى حصيلة الأفق التاريخي للمؤلف والمفسر، فلا بدّ من ملاك آخر. في الهرمنوطيقا الحديثة لا يمكن الحديث عن الصدق والكذب بمعنى التطابق وعدم التطابق مع قصد المؤلف أو نفس الأمر. ولهذا يستخدم هايدغر للحكم بين التأويلات المتنوعة والمتضادة مصطلحات مثل الأصيل وغير الأصيل، والمعتبر وغير المعتبر، والشفاف وغير الشفاف، بدل استخدام مفاهيم من قبيل الصادق والكاذب (٢٢).

من أجل تقييم الآراء والنظريات التفسيرية يجب أخذ المعايير أدناه بنظر الاعتبار:

١- الأصول والمبادئ العقلية المسلم بها، مثل مبدأ عدم التناقض الذي لا يمكن



قبول أيّ رأيٍ أو نظرية بمعزل عنه. وعليه سيكون أيّ رأي مشوب بالتناقض غير الصائب.

٢ - القواعد المنطقية للتفكير، إذ بدون مراعاة هذه القواعد لن يتحقق التفكير الصحيح، وستبقى الأدلة المقامة على تلك النظرية عقيمة أو مشوبة بالمغالطة.

٣ - القواعد اللغوية المسلم بها والقواعد العقلانية التي تسود المحاورات والمفاهيم البشرية، إذ إنّ الافتراض هو أن المتكلم أو المؤلف تكلم أو كتب على أساس القواعد العقلانية المقبولة والسائدة على اللغة والفهم.

٤ - أن لا تكون الرؤية المطروحة حول النص تفسيراً للنص غير منسجمة مع ما يصرّح به النص، إذ في هذه الحالة ستنسب للقائل أو الكاتب فكرة لا يرتئها.

٥ - الفكرة التي تطرح تفسيراً أو تأويلاً للنص ينبغي أن لا تتعارض مع الركائز والمباني الفكرية والنظرية للمؤلف.

في ضوء هذه المعايير المذكورة يمكن نقد وتقييم الآراء المتنوعة المطروحة لتفسير نص من النصوص. وإذا كان ثمة أشخاص لا يتمتعون من أنفسهم بالقدرات العلمية اللازمة للقيام بهذه العملية، فبوسعهم أن يطلبوا من شخص قدير وخبير أن يقوم بعملية النقد والتقييم. على الناقد أولاً أن يبيّن تلك الرؤية بشكل جيد، ثم يعرض النقود التي ترد عليها في ضوء المعايير المذكورة. وينبغي للناقد أن يستخدم المعايير المذكورة بالنظر لمستوى متلقيه من حيث وعيهم وقدراتهم الفكرية.

٨ - نسبة الفهم والتفسير :

قضية الفهم والتفسير من القضايا المهمة الأخرى في حيّز الآراء التفسيرية. يعتقد شبستري أنه على أساس النظريات الجديدة في السيماسيولوجيا (علم المعنى) والهرمنوطيقا الفلسفية، لا مندوحة من نسبة الفهم والتفسير. في هذا الصدد ننوّه إلى

أنه إذا كان القصد من نسبية الفهم والتفسير هو عدم وجود فهم وتفسير واحد للكلام باعتبار أن الكلام ليس له معنى واحد ثابت، فإن الرؤيتين المصادقية والذرائعية في المعنى لا تستدعيان مثل هذا المعنى لنسبية الفهم والتفسير. نعم الرؤية التاريخية في المعنى تستدعي النسبية في الفهم والتفسير بالمعنى المذكور. وإذا كان القصد من نسبية الفهم والتفسير هو أنه بالرغم من أن معنى النص (الكلام أو الكتابة) واحد وثابت، ولكن في الحالات التي لا تكون فيها دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وواضحة، وتبرز آراء وتصورات متنوعة بشأن قصده ونيتّه، سيكون بعض تلك الآراء فقط صحيحاً ومتطابقاً مع الواقع، فإن نسبية الفهم بهذا المعنى أمر مقبول. لقد انحاز المفكرون الميالون للمدرسة الواقعية إلى هذا المعنى من النسبية وأبدوا اهتماماً به. إنهم لم ينكروا أبداً إمكانية خطأ المعرفة البشرية، وقسموا نتائج هذه المعرفة البشرية إلى ما هو صواب وخطأ، وصحيح وغير صحيح. وما عارضه الواقعيون هو:

١ - اعتبار معنى النص نسبياً.

٢ - اعتبار الحقيقة نسبية.

٣ - القول بنسبية المعرفة على الإجمال وإنكار أية معرفة قطعية وثابتة، بالشكل الذي طرحت عليه في نظرية تكامل المعرفة الدينية أو القبض والبسط النظري للشرعة (٢٣).

رأي الواقعيين حول اليقين والجزم في المعرفة يشبه رأي المتكلمين من أنصار الحسن والقبح العقليين ممن أكدوا على استقلال العقل في معرفة حسن الأفعال وقبحها. إن لهم في هذا الباب ادعاءين:

أ - كل فعل يصدر عن فاعل عاقل ومختار وحكيم له في مقام الثبوت ونفس الأمر إما جهة حسن أو جهة قبح. ادعاؤهم من هذه الزاوية (مقام الثبوت) شامل ومستوعب.

ب - بمقدور العقل البشري إدراك حسن أو قبح بعض الأفعال بشكل مستقل.



ادعائهم من هذه الزاوية (مقام الإثبات) ادعاء جزئي وفي الجملة، وليس ادعاءً كلياً وبالجملة.

٩ - حقبة الفهم والتفسير وحجيتها :

القضية الأخرى الممكنة الطرح في هذا المضمار هي حقيقة الآراء التفسيرية وحجيتها. الكلام هنا حول هل مع التسليم لإمكانية خطأ التفسير يمكن التحدث عن حجية وأحقية فهم مقابل فهم أخرى غير منسجمة معه أم لا؟ الإجابة عن هذا السؤال إيجابية، فمع التسليم لإمكانية واحتمال وقوع الخطأ في الفهم والمعرفة البشريين يمكن التحدث عن حقيقة وحجية الفهم والمعرفة، وعرض ملاك لتشخيص الحقبة والحجية. والملاك في بحث فهم النصوص وتفسيرها ليس التطابق مع قصد المؤلف ومراده، بل الملاك هو صحة المباني والقواعد والمنهج المتبع في الفهم والتفسير. المفروض هنا هو أولاً فرض رؤية الذات على النص، وثانياً التفسير بدون وعي ومن غير التحلي باللياقات اللازمة لاستنباط معنى النص. وهذان هما الخطران اللذان حذرت منها الأحاديث الإسلامية واعتبرتهما انحرافاً كبيراً في معرفة الدين. وقد ذكر الانحراف الأول تحت عنوان «التفسير بالرأي»، وعرف الانحراف الثاني باسم «الإفتاء بغير علم». والروايات في ذم هاتين الظاهرتين الضارّتين المصلتين كثيرة. نتكفي هنا بنقل حديث واحد يجمع بين هذين الخطرين ويحذر منهما: «من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب، ومن أفتى بغير علم لعنته ملائكة السماوات والأرض» (٢٤).

والمقصود من الإفتاء بغير علم هو أن يصرح المرء حول الأحكام والمعارف الدينية من دون أن تكون له معرفة بالمقدمات والمبادئ والأدوات المعرفية اللازمة للإفتاء والاجتهاد. في هذه الحالة قد يكون رأيه متطابقاً مع الواقع ونفس الأمر، ولكن لمجرد أنه صرح من دون معرفة لازمة بمنهج الإفتاء والاجتهاد، فإن عمله هذا مرفوض وغير مشروع. وليست حقيقة التفسير بالرأي شيئاً غير هذا، فالمفسر أيضاً

متى ما صرّح حول معاني الكلام الإلهي من دون معرفة بالمعاني والقواعد والمناهج المعقولة والمشروعة للتفسير يكون قد فسّر الكلام الإلهي برأية، حتى لو كانت نتيجة هذا التفسير متطابقة مع الواقع ونفس الأمر. لذلك ورد في الحديث: «من تكلم في القرآن برأية فأصاب فقد أخطأ» (٢٥).

١٠ - الآراء التفسيرية والمرجعية الدينية:

المسألة الأخيرة الجديرة بالإثارة في خصوص الآراء التفسيرية المتنوعة في حيّز الدين، هي مسألة المرجعية الدينية. السؤال الذي يطرح في هذا الخصوص هو: أي الآراء الدينية ولأيّ سبب يمكنه أو يجب أن يعتبر مرجعاً رسمياً؟ في الإجابة عن هذا السؤال من الضروري مناقشة قضيتين بشكل منفصل: القضية الأولى هي أصول المرجعية الدينية، والقضية الثانية هي مدياتها وحدودها. لا مجال للشك والارتباب في أصل المرجعية الدينية، فشأنها شأن سائر الميادين العلمية والمعرفية للإنسان، والتي تحتاج إلى التخصص والمهارات اللازمة. وعلى هذا الأساس، متى ما لم يمكن الشخص نفسه يتمتع بمثل هذه المهارات والتخصص، فعليه بحكم العقل والفطرة أن يراجع المتخصصين في الحقل المعرفي المنظور. بالإضافة إلى أن الله الحكيم علّم الإنسان هذه الحقيقة عن طريق العقل، فقد أكّد ونّبّه عليها عن طريق الوحي والنبوة أيضاً: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» (٢٦). إذا لم تكونوا تعرفوا المعارف والأحكام الدينية فراجعوا في ذلك المتمرسين في المعارف والأحكام القرآنية. وكلمة الذكر إحدى صفات القرآن الكريم، وقد أشارت كثير من الآيات القرآنية إلى القرآن الكريم بصفة الذكر (٢٧).

تتعين حدود المرجعية الدينية بحدود الدين. التصورات العلمانية تخرج الحياة السياسية والاجتماعية عن دائرة الدين وحدوده، وتحصّر الدين في نطاق العبادات والعقائد. طبقاً لهذه الرؤية ترتبط حدود المرجعية الدينية أيضاً بحدود القضايا



العقيدية والعبادية. مع أن المسائل العقيدية لا يقبل فيها التقليد في الأساس، ولكن أولاً: تحتاج الفروع العقيدية إلى بحوث تخصصية، ثانياً: تستلزم المعرفة التفصيلية في هذا الحيز هي الأخرى بحوثاً علمية وتخصصية. وهكذا، فإن الحاجة إلى المتخصصين قائمة في نطاق العقائد أيضاً. ولكن على أساس الرؤية التي تقرر أن كل شؤون الحياة الإنسانية مشمولة بالهدايات الدينية، ولا فرق في ذلك بين الحياة الفردية والاجتماعية والعبادية والسياسية، فإن حدود المرجعية الدينية ستتسع هي الأخرى.

حول كيفية إعمال المرجعية في غير نطاق المسائل المتعلقة بالإرادة السياسية للمجتمع، بمقدور كل شخص أن يختار أحد المجتهدين المتوفرين على شروط التقليد، والعمل بآرائه وفتاواه الفقهية. في هذا الخصوص، باستثناء معيار الأعلمية، ليست آراء وفتاوى مجتهد محدد كمرجع ديني بالمتعينة. أما في خصوص المسائل ذات الصلة بالإرادة السياسية للمجتمع فلا يمكن لآراء وفتاوى مجتهد من المجتهدين أن تكون أساساً للفصل في الأمور واتخاذ القرارات لنظام المجتمع السياسي، إلا إذا كان ذلك المجتهد، وطبقاً للقواعد الشرعية، هو من يتولى القيادة السياسية في المجتمع، إذ المفترض هو أنه مجتهد وصاحب فتوى في المسائل والقضايا الإسلامية، ولا يمكنه تقليد غيره من المجتهدين، ومن جهة أخرى يحمل على عاتقه مسؤولية القيادة السياسية والدينية للمجتمع، وهو الذي يتحمل في هذا المضمار مسؤولية شرعية قرارات نظام الحكم. وعلى ذلك، فمقتضى حكم العقل والشرع أن يقوم النظام السياسي للمجتمع على أساس فتاواه وآرائه الفقهية.

الفصل الثاني

الفينومينولوجيا التاريخية للدين

من المباني أو الأدلة التي يعرضها الدكتور شبستري لصالح تاريخانية الأحكام

الإسلامية، المنهج الفينومينولوجي (الظاهرياتي) التاريخي للدين. النقاط التي يذكرها في هذا الصدد يمكن تلخيصها بما يأتي (٢٨):

١ - يظهر من الدراسة التاريخية والظاهرياتيّة (الفينومينولوجية) للدين بأن الأحكام الأخلاقية والحقوقية لأيّ رسول من الرسل تختص بالمجتمع الذي بعث له ذلك الرسول أو النبي. لم يعمل الأنبياء على تغيير البنية الاجتماعية لمجتمعاتهم، ولم يكن هذا الشيء ضمن أهدافهم، إنما عملوا على الإصلاح الأخلاقي والحقوقى للبنية القائمة في ذلك المجتمع.

و السبب في ذلك هو أن التغييرات التي تحدث في بنى المجتمعات ترتبط أساساً بعزل وعوامل تاريخية متعددة تتحقق بمرور الزمان، ولا تتكون في غضون عدة سنوات وبجملة من الأوامر والنواهي.

٢ - بالظاهرياتيّة التاريخية يمكن تمييز المقاصد الذاتية وفوق التاريخية لبنوة رسول الإسلام ﷺ عن مقاصدها العرضية والتاريخية. المراد بالمقاصد الذاتية لبنوة رسول الإسلام ﷺ والتي تشكل محور رسالته ودعوته وتمتاز بالسمة فوق التاريخية، هي إصلاح علاقة الإنسان بربه (التوحيد). ولكن أولاً كان النبي الأكرم ﷺ إنساناً واقعياً وأراد تحقيق ذلك الهدف في ضوء الواقع العقيدى والاقتصادي والأخلاقي والسياسي لمجتمعه. وثانياً كانت قابلية هدايته واسعة، لذلك اهتم أيضاً بإصلاح علاقات الأفراد والناس فيما بينهم، وحمل رسالة ربه بالتأثير على الواقع الاجتماعي لجزيرة العرب في مختلف المجالات العقيدية والفكرية والقيمية والأخلاقية، بما فيها من تقاليد وأعراف ومعاملات وسلوكيات تربط الناس بعضهم ببعض، وحقق الهدف الأصلي لرسالته عن هذا الطريق. ولذلك لم يوافق الرهبانية وأقر كل الأبعاد المادية والمعنوية للإنسان.

٣ - لم يغيّر الرسول الأكرم ﷺ البنية الاجتماعية الأصلية لمجتمعه، وتقبل تلك

البنية عاملاً على إصلاحها أخلاقياً وحقوقياً. لذلك أقرّ البنية الرجولية والعقيدية فاستمرت هذه البنى، لكنه أصلحها أخلاقياً، بمعنى أنه أكد على العدالة في الحكم والسياسة والنظام العائلي بما يتناسب وتلك الظروف. مثلاً اعترف بحق المرأة في الملكية، وقرّر للبنات حق الحياة وحق الإرث، ومع ذلك تقبل الفارق الحقوقي بين الرجل والمرأة، وجعل إرث الولد ضعف إرث البنت، لأن المجتمع لم يكن يطبق درجة من العدالة أكثر من هذه.

٤ - نتيجة المقدمات المذكورة هي أن نعتز بأن كثيراً من الأحكام الإسلامية تتعلق بالمقاصد والقيم العرضية والذرائعية، وقد صدرت بما يتناسب والظروف الاجتماعية لجزيرة العرب آنذاك. هذه الأحكام هي الأحكام الأخلاقية والحقوقية المختصة بعلاقات الأشخاص فيما بينهم في الشؤون الاقتصادية والعائلية والجزائية والسياسية، لذلك لا يمكن دراستها وتفسيرها بطريقة متعالية على التاريخ، إنما يجب تفسيرها في ضوء الظروف الاجتماعية والثقافية للعصر الحاضر، وبعبارة أخرى ينبغي ترجمتها ترجمة ثقافية. لقد صدرت تلك الأوامر بما يتناسب والعدالة الممكنة الفهم والقبول في المجتمع الذي عاصره الرسول الأكرم ﷺ، واليوم ينبغي أخذ العدالة المفهومة والمقبولة في هذا العصر بنظر الاعتبار، وإصدار الأحكام المتعلقة بالعلاقات فيما بين الناس على شتى الصعد الاقتصادية والسياسية والعائلية وما إلى ذلك بما يتلاءم وإدراكات وتصورات الناس عن العدالة في هذا الزمن.

١ - عوامل وظروف ظهور الدين في الرؤية الفينومينولوجية:

يعني المنهج الظاهرياتي أو الفينومينولوجي بأن تدرس كل ظاهرة - سواء كانت طبيعية أو تاريخية أو اجتماعية - كما هي في الواقع وفي نفس الأمر، وأن يتجنب الباحث كل ألوان الأحكام المسبقة ويسمح للشيء موضوع البحث بأن يفصح عن نفسه للباحث. على هذا الأساس، يستدعي المنهج الفينومينولوجي التاريخي للدين التركيز

على الأرضية التاريخية والعوامل والظروف التي ظهر الدين فيها وتحقق عينيّاً، فالدين (والمراد به الدين السماوي) مع أن له مصدراً إلهياً لكنه وضع تحت تصرف البشر وُبُعث إليهم وجعل هدفه هدايتهم، وبهذا لا يمكنه عدم الاكتراث للظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية في المجتمع الإنساني. ومن هنا لا يوجد أيّ شك في أن الدين الإسلامي اهتم للواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي ساد شبه الجزيرة العربية آنذاك. ورسالة نبي الإسلام الأكرم ﷺ مع أنها عالمية، ولكن لا شك في أن إصلاح الحياة المادية والمعنوية لسكان شبه الجزيرة العربية كان هدفاً متقدماً فيها زمانياً ومكانياً على إصلاح سائر المجتمعات. وحتى داخل شبه الجزيرة العربية كانت مهمة الرسول ﷺ الأولى هي دعوة وإنذار أقربائه قبل سواهم: «وأُنذر عشيرتكَ الأقرين» (٢٩). ولكن حيث إن رسالته عالمية وأبدية، لذلك تميّزت تعاليمه وأحكامه بميزتي العالمية والأبدية.

٢ - قابلية تطابق القوانين الإسلامية على الظروف المكانية والزمانية المختلفة:

من ناحية عقلية، لا يستلزم اهتمام أحكام الرسول الأكرم ﷺ وتعاليمه بالظروف الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية أن تكون تلك الأحكام والتعاليم مختصة بتلك الظروف. وهذا مبدأ يصدق على غيره من الرسل الإلهيين والمصلحين الاعتياديين. وعليه، يمكن الافتراض بشأن كل الرسل الإلهيين والمصلحين العاديين بأنه مع أن تعاليمهم وبرامج هدايتهم وإصلاحهم تركّز على ظروف اجتماعية خاصة عاصروها، لكنها مفيدة وبناءة فيما يتعلق بظروف مكانية وزمانية أخرى. طبعاً لا نقاش في أن الأساليب الخاصة لكل مجتمع لن تنطبق على مجتمعات أخرى متفاوتة، إنما الكلام حول أنه يمكن تدوين وصياغة التعاليم والقوانين بحيث تقبل التطابق على ظروف زمانية ومكانية متفاوتة. وهذه العملية رهن بشيئين:

١ - التسليم بأن أبناء البشر إلى جانب تبايناتهم الجسمية والروحية واحتياجاتهم

الجسمية والروحية الخاصة، لهم مشتركاتهم الأساسية الكثيرة التي يمكنها أن تمثل أساس التعاليم والأحكام فوق التاريخية للبشرية، والتي يمكن أن يحقق تطبيقها للبشرية سعادتها المادية والمعنوية في كل الأزمان والأماكن.

٢ - أن يكون المشرّع على معرفة كافية بالإنسان، بمعنى أن يعرف خصوصيات الإنسان واحتياجاته وقابلياته وقدراته الجسمية والروحية بصورة كاملة، حتى يستطيع تنظيم تعاليمه وقوانينه في ضوء هذه الخصوصيات.

لا يمكن الشك في أن أبناء البشر لهم خصائصهم واحتياجاتهم وقدراتهم ومواهبهم المشتركة فيما بينهم. الإنسان أحد أنواع الكائنات في عالم الطبيعة. كائنات عالم الطبيعة من حيث تمتعها بالحياة الطبيعية لها أحكام مشتركة عامة. ولكل نوع من أنواع الكائنات الطبيعية في الوقت نفسه خصوصياته التي تميزه عن الأنواع الأخرى. على هذا الأساس، للإنسان - وهو نوع خاص من الكائنات في عالم الطبيعة، وإلى جانب مشتركاته الحياتية مع الكائنات الطبيعية الأخرى - خصوصياته التي تفرزه عن سائر الكائنات والموجودات. كما أن الأوصاف الخاصة لسائر الأنواع والكائنات والتي تعد فصلها المقوم والمميز، ثابتة ومتعالية على الزمان والمكان، كذلك أوصاف الإنسان الخاصة وهي فصله المقوم والمميز، ثابتة وفوق الزمان والمكان، وبقاؤها وحيويتها أيضاً تابعان لعوامل وأسباب خاصة بعضها ثابت وعام وبعضها متغير وتابع لظروف الزمان والمكان. للنوع الإنساني مدار ثابت ينتمي له كل أفراد البشر. التطورات التي تحدث في حياة الإنسان لا تغير من مدار الإنسانية، وعلى هذا الأساس فإن وضع قوانين تستطيع في كل الظروف الزمانية والمكانية تلبية الاحتياجات الإنسانية الأصلية والمتعالية على المكان والزمان، أمر ممكن تماماً.

من جهة ثانية تنبع القوانين الإلهية من العلم الإلهي اللامتناهي. الله الذي خلق الإنسان ويعلم بكل أبعاده وأسرار وجوده يعلم طبعاً بكل احتياجاته الثابتة والمتغيرة، ومن ثمّ فهو قادر على تشريع القوانين بحيث تلبي الاحتياجات الثابتة للإنسان

واحتياجاته المتغيرة أيضاً.

جدير بالذكر أن الدكتور شبستري يوافق مبدأ قابلية هداية الرسول الأكرم ﷺ في خصوص القضايا الاجتماعية ومختلف أبعاد حياة الأفراد في المجتمع. ويمكن لهذه القابلية أن تتبلور بالأشكال الآتية:

- ١ - لما كانت قابلية هداية الرسول الأكرم واسعة لذلك لم يكتف ﷺ بإصلاح علاقة الإنسان بربه، بل عمل أيضاً على إصلاح علاقات الناس بعضهم ببعض.
- ٢ - لأن قابلية هداية الرسول الأعظم ﷺ عالية، لذلك لم يكتف بإصلاح حياة البشر في شبه جزيرة العرب، بل اهتم بإصلاح حياة البشر في البلدان والأقاليم الأخرى، وبهذا كانت رسالته عالمية.
- ٣ - لأن الرسول الكريم ﷺ كان يتمتع بقابلية في الهداية واسعة واستثنائية، لذلك لم يُعن بإصلاح حياة البشر في عصره فقط، إنما عكف على إصلاح البشرية في كل العصور والأزمنة، وبالنتيجة فإن الدين الإسلامي دين فوق تاريخي فضلاً عن كونه ديناً عالمياً.

٣- رسالة الأنبياء في تغيير البنى الاجتماعية:

فكرة أن تغيير البنى الاجتماعية تابع لعوامل وأسباب خاصة، ويتحقق بنحو تدريجي، ولا يمكن تغيير هذه البنى في غضون أيام وبعده أوامر ونواه، تبدو فكرة صحيحة، غير أنها لا تتنافى مع القول بأن الأنبياء الإلهيين كلفوا بتغيير البنى الاجتماعية التي عاشوا فيها وتحقيق إصلاح أساسي وجذري في المجتمع البشري، إذ يمكن الافتراض أن الأنبياء ظهوروا في ظروف توفرت فيها أسباب وعوامل إيجاد تحول جذري في بنية المجتمع، أو أنهم هم أنفسهم وفروا هذه الأسباب والعوامل في الوقت المناسب. سيادة الثقافة التوحيدية ونشرها^(٣٠) وإقامة القسط والعدل الاجتماعيين^(٣١) هما من أهداف بعثة الرسل والأنبياء الإلهيين. ولا شك في أن الأنبياء الإلهيين لم يتوانوا



عن أية جهود وتدابير في سبيل تحقيق هذين الهدفين الكبيرين من أهداف النبوة. وحيث إنّ تحقيق هذه الأهداف غير متاح من دون توفير العوامل والأسباب اللازمة لذلك، فلم يكونوا في هذا الجانب أيضاً مهملين وغير مكترئين.

من الواضح كذلك أن تغيير البنية الثقافية للمجتمع من الشرك إلى التوحيد، وتبديل النظام الاجتماعي من الظلم واللاعدالة إلى القسط والعدالة هو من أهم التحولات الثقافية والاجتماعية وأكثرها عمقاً وجذريةً. بناءً على هذا فقد كان الأنبياء والرسل الإلهيون ثوريين إصلاحيين ثاروا من أجل إصلاح حياة الناس المادية والمعنوية، وأطلقوا من أجل تحقيق هذا الهدف ثورة عميقة في النظام الثقافي والاجتماعي للإنسانية. لقد كان شعار كل واحد منهم: «إن أريد إلاّ الإصلاح ما استطعت» (٣٢).

المطمح الإصلاحي للأنبياء ومنهجهم الثوري استفزّ بطبيعة الحال قادة النظم المشركة والاستبدادية والشيطنانية ودفعهم إلى المعارضة، فوقفوا بوجه الرسل والأنبياء واستخدموا كل الوسائل للحؤول دون نجاح الأنبياء، وبادروا إلى كل الحيل والمكر الشيطاني في سبيل ذلك. لقد أمر موسى وهارون من قبل الله تعالى بأن يقولوا لفرعون بأننا رسولا رب العالمين، وعليك الإقلاع عن سلطتك الظلمة على بني إسرائيل وتركهم أحراراً ليسيروا معنا ويختاروا درب التوحيد والعدالة (٣٣). ومن أجل أن يصدّ فرعون موسى عن هذا الهدف ذكرّه بأمرين؛ الأمر الأول هو أنه قضى فتره طفولته في بلاط فرعون لذلك فهو مدين لإحسان فرعون وآل فرعون. والأمر الثاني هو أنه قتل في عهد شبابه أحد الأقباط دفاعاً عن شخص من بني إسرائيل. فردّ عليه موسى عليه السلام بأن هذه الأمور لا تبرّر أن يستعبد بني إسرائيل ويكرههم على ذلك (٣٤).

كان فرعون قد أفشى في أرض مصر نظاماً استبدادياً استكبارياً، واستضعف الناس من النواحي الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وقد أراد الله تدمير ذلك النظام الاستبدادي الاستكباري بنبوة موسى وهارون، فيورث الأرض

المستضعفين بدل المستكبرين، فيتولى المستضعفون زمام الحكم، ويهلك فرعون وأتباعه ويذلهم^(٣٥). ألا يعدّ تغيير النظام السياسي والاجتماعي الفرعوني و غلبة المستضعفين على المستكبرين وحلول نظام سياسي و اجتماعي إلهي محل النظام الشيطاني تغييراً جذرياً في البنية الاجتماعية؟ وهل يمكن تفسيره كمجرد إصلاح سطحي وفوقي؟ إذا لم نعتبر مثل هذا التحول تحولاً عظيماً هائلاً في البنية الاجتماعية، فلن نجد أيّ مصداق للتحول الهائل في البنية الاجتماعية!

٤ - الرسول الأكرم ﷺ وتغيير البنية الاجتماعية في شبه جزيرة العرب:

لقد تكررت هذه التجربة النبوية من قبل نبي الإسلام الكريم ﷺ أيضاً، فتغيّر نظام سيادة الأشراف والنبلاء وسيادة القومية وسيادة الثروة إلى نظام سيادة القيم وسيادة الأجدر والأكفأ. في العصر الجاهلي لم يكن ثمة اعتبار إلا لأراء رؤساء القبائل والأشراف والكبراء في القبيلة، وكانت القرارات تتخذ طبقاً لأرائهم وأصواتهم. لم يكن لفرد اعتيادي من أفراد القبيلة أبداً حق إبداء الرأي والتأثير، وحتى لو كان يبدى رأيه فلن يأبه له أحد. أما في النظام السياسي الجديد الذي تأسس من قبل الرسول الأكرم ﷺ فكان الجميع يتمتعون بحق إبداء الرأي في الشؤون الاجتماعية وتطلب آراؤهم ويُشاورون في الأمور: «وشاورهم في الأمر»^(٣٦). وكان من نتائج هذا التحول أن يتحول رأي سلمان الفارسي الذي لم يكن يتمتع بأيّ من الامتيازات المعتبرة في ثقافة العرب الجاهليين إلى أساس لاتخاذ قرار مهم في حرب مع العدو.

في المجتمع الذي لم يكن يرى للمرأة أبسط حق إنساني، ويوجّه لها كل ألوان الإهانة والإذلال، بل ويعتبر الوليدة البنت مبعث عار لأهلها^(٣٧)، وضع الدين الإسلامي شخصية المرأة في مصاف شخصية الرجل، وشبّه احتياج هذين لبعضهما بحاجة أي إنسان للباس الذي يغطي جسده: «هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهن»^(٣٨)، واعترف بحق المرأة في الملكية. وعلى صعيد المعنويات رفع من شأنها إلى حدّ الأسوة



والقدوة للمجتمع البشري لكل نساءه ورجاله^(٣٩). أفلا يمكن اعتبار مثل هذه التحولات الثقافية والاجتماعية الهائلة تحولاً في البنية الثقافية والاجتماعية؟ ثم ألم تتم هذه التحولات من قبل رسول الإسلام محمد ﷺ باعتبارها تكليفاً وأمرأ إلهياً؟

نعم، لقد نهض رسول الإسلام ﷺ بهذه التحولات باعتبارها مأمورية إلهية، وكان مبناه ومقياسه التعاليم والأحكام الإلهية التي أوحاها الله له. لقد كلف النبي الأكرم ﷺ أن يطبق تعاليم القرآن الكريم وأحكامه وهي التي تنطوي على أقوم القوانين الهادية^(٤٠). في هذه الغمرة كانت بعض معتقدات الناس في العصر الجاهلي وأعرافهم وتقاليدهم متطابقة مع أحكام القرآن وتعاليمه، ومن الطبيعي أن يقرّها الرسول الأكرم ﷺ ويمضيها، بيد أن هذا ليس مؤشراً على تبعية رسول الإسلام ﷺ للثقافة والمعتقدات والتقاليد والأعراف التي عاصرها. لم يطرح الرسول الكريم ﷺ الأهداف التوحيدية العامة من دون أن يكون له مبنى محدد وبرنامج واضح، ثم يعمد بعد النظر في الظروف والاحتياجات والضرورات إلى إمضاء بعض المعتقدات والتقاليد والأعراف ورفض بعضها الآخر. لقد كان للرسول الأكرم ﷺ أهدافه ومطامحه المحددة وكان له كذلك مبادئ ومعايره الواضحة في اتخاذ القرارات. وكان في كل هذا مسدداً مهدياً من قبل الله ويعمل حسب التعاليم والأوامر الإلهية. كان نظامه الثقافي والاجتماعي والسياسي يتكون وينتظم على أساس النموذج الذي يُوحى إليه من قبل الله.

بعض الفوارق الموجودة بين الرجل والمرأة في بعض الأمور ليست لأن المجتمع في عصر الرسالة كان يتطلبها ويفرضها، لأنه لو تقرر أن يكون الرسول الأكرم ﷺ تابعاً لظروف المجتمع في عصره لما كان قد جاء بتلك التغييرات الهائلة في خصوص شخصية المرأة وحقوقها، والتي كانت جميعها بخلاف التقاليد والأعراف الشائعة في عصر الرسالة. الرسول الأكرم ﷺ الذي قرر حق الملكية للمرأة وشرع لها حق الميراث كان بوسعه في هذا الخصوص أن يساوي بين ميراث الولد والبنت.

إشكال: يقال إن الرسول ﷺ كان مضطراً في عملية التغيير الثقافي والاجتماعي في عصره إلى انتهاج مسلك الاعتدال حتى يتوفق وينجح في الوصول إلى أهدافه، لأن التجارب تثبت أن انتهاج المسالك المتطرفة يحول دون الوصول للأهداف الإصلاحية والتحررية، وقد استخدم مثل هذا المنهج في تحريم الخمر مثلاً.

الرد: في الحالات التي اضطر فيها الرسول الأكرم ﷺ وبسبب عدم موافاة الظروف إلى سلوك المنهج التدريجي المرحلي في تحقيق أهدافه، وصل في نهاية المطاف إلى هدفه النهائي وأعلنه وطبق القانون الإلهي بصورة كاملة، ولم يكن الأمر بحيث يمتنع عن تبليغ الحكم الإلهي بسبب مثل هذه الإحراجات والظروف غير المواتية، فمثلاً في حكم تحريم الخمر، وبعد توفر الظروف المناسبة تم إبلاغ الحكم الإلهي في هذا الخصوص بصورة نهائية تامة. وعليه ففي حالات من قبيل تفاوت الميراث بين الرجل والمرأة ينبغي القول إن هذا الحكم نزل من الله بهذا الشكل وأوحى للرسول ﷺ على هذا النحو، ومردّ التفاوت هو إلى مصلحة الحياة الإنسانية وليس الثقافة الاجتماعية السائدة في عصر الرسالة.

للشريعة الإسلامية في نظامها التشريعي مبادئها المستقلة، وهي في ذلك لا تتبع معتقدات العصر الجاهلي وثقافته ولا تتتهج نهج القائد والثقافة في العصر الحديث. تطبيق الإسلام على الثقافة والقوانين في العصر القديم أو الحديث خطأ كبير سببه إما الغفلة والجهل أو الخصومة والعداوة. الإسلام مدرسة مستقلة لها مصدر وحياني، وتنبع من العلم والحكمة الإلهيين، وهدفها إسعاد كل البشر في حياتهم المادية والمعنوية وفي داري الدنيا والآخرة، وقوانينها وتعاليمها عالمية شمولية فوق تاريخية. من زاوية البحث العلمي يمكن مقارنة الإسلام بأية مدرسة أو ديانة في الماضي أو الحاضر، ومعرفة أوجه الاشتراك والاختلاف بينه وبينها، وإبداء الآراء والأحكام حول تفوق هذا الطرف أو ذاك، بيد أن مطابقة الإسلام وتعاليمه وأحكامه على إحدى هذه المدارس والديانات البشرية خطأ كبير لا يغتفر.



الفصل الثالث

قابلية التحول في الركائز الفلسفية للدين

يعمد فريق من الكتاب والباحثين - ومنهم الدكتور محمد مجتهد شبستري - ولأجل إثبات إدعائهم أن الأحكام الإسلامية غير قادرة على الاستجابة لمتطلبات الإنسان واحتياجاته في الحياة الاجتماعية، إلى التأكيد على تحول المباني الفلسفية والمعرفية للإنسان الحديث مقارنة بالإنسان في العصور الخالية. كان الإنسان في العصور السابقة ذا منحى معرفي يقيني جزمي، بينما تحلى الإنسان الحديث عن النزعة اليقينية الجزمية واكتفى في معرفته للحقائق بالظنون والاحتمالات. فريق اختار سبيل الشك علانيةً، وفريق آخر مع أنهم لا يعترفون بنزعة الشك ويتحدثون عن الواقعية، إلا أن الواقعية التي يقولون بها هي الواقعية النقدية التي لا تثمر شيئاً سوى نسبية الفهم والمعرفة.

من جهة أخرى، ظهر الدين الإسلامي في عصر تأثر فيه المناخ الفكري للمجتمعات البشرية بالنزعة اليقينية والجزمية. وعلى هذا الأساس لن تكون القوانين الإسلامية ممكنة الانطباق على العصر الحديث إلا إذا تخلينا عن قوالبها الثابتة وطبقنا رسالتها الأصلية بقوالب وصيغ متلائمة مع العصر الحديث.

بمجاراة الافتراض القائل إن التفكير الغالب في البحوث الفلسفية (الأنطولوجيا والأنتروبولوجيا) في العالم الغربي هو فعلاً النزعة النسبية، فما مبرر أن يتبع الآخرون هذا السياق الفكري؟ هل يدعو أنصار تاريخانية الأحكام الإسلامية مفكري العالم وفلاسفته إلى تقليد الفكر الفلسفي الغربي تقليداً أعمى؟ وهل مثل هذه الدعوة مقبولة منطقياً وعقلياً؟ وهل هي متناغمة مع المباني الأنثروبولوجية والسياسية للذين نادوا دوماً بشعارات حرية التفكير وحرية الرأي وحرية التعبير؟ العبارات أدناه لصاحب كتاب «المهر منوطيقا والكتاب والسنة» جديرة بالتأمل والنظر:

قضية الفقهاء في عصرنا هي أن يحرروا قبيلياتهم من عدم الانسجام مع العلوم البشرية. من دون الاهتمام للنظريات الحديثة حول الإنسان والمجتمع، لن ينبثق علم فقه خاص بهذا العصر. ليس القصد أن يتحول الفقيه في هذا العصر إلى متخصص في علم الاجتماع أو علم النفس أو العلوم الأخرى، إنما القصد أن يولي الفقيه العصري اهتماماً لبحوث هذه العلوم في تنقيح قبيلياته^(٤١).

في هذه العبارات جرى افتراض فكرتين اثنتين على أنها من المسلمات:

- ١ - يجب قبول النظريات الحديثة حول الإنسان والمجتمع وجعلها أساساً للبحوث الفقهية والدينية.
- ٢ - ليس من الضروري أن يتخصص الفقيه في هذه الحقول العلمية، وبوسعه تقليد المختصين بها.

كلا الفكرتين غير صحيح، إذ لا يوجد أي دليل عقلي أو شرعي على صحة النظريات الحديثة حول الإنسان والمجتمع، ومن جهة ثانية لا تتعلق هذه النظريات بموضوعات الأحكام الفقهية الشرعية حتى يكون رأي أصحاب الخبرة أو العرف ملاكاً فيها، بل تتعلق بمباني الأحكام الفقهية، والاستناد على آراء الآخرين في المباني الفقهية غير جائز للمجتهد والفقيه، لأنه في هذه الحالة لن يعود فقيهاً مجتهداً. تبتي الأحكام الفقهية على مباني علم الإنسان الإلهي الذي يستحصل عن طريق البدييات العقلية والمحكمات الوحيانية، ولا يمكن الاستناد فيه على الأدلة الظنية التي لا تفضي إلى البدييات العقلية أو المحكمات الوحيانية.

تقاس القوانين الوضعية بمبانيها الفلسفية والحقوقية، ومبانيها الفلسفية والحقوقية تنبع من الرؤى الكونية. ينبغي اختبار الرؤى الكونية بالأصول العقلية والمناهج البرهانية، ولا معنى للتقليد فيها. في مثل هذه المسائل لا تعتبر آراء فرد أو جماعة حجةً على الآخرين، خصوصاً في حق المجتهدين والمتخصصين في الشؤون



الحقوقية - سواء كانت دينية أو غير دينية - وإذن، لا يمكن الطلب من المجتهدين و المتخصصين في الفقه والحقوق الإسلامية أن يجعلوا آراء المتخصصين في حقول مثل علم الاجتماع أو علم النفس، وهي حقول متعلقة بعلم الإنسان ولا تتعلق بحالات وموضوعات خاصة، أن يجعلوها ملاكاً ومعياراً لتنظيراتهم الفقهية. نعم، في المسائل الخاصة ومعرفة الموضوعات التي أحييت إلى العرف العام والخاص، يستفيد الفقيه من آراء الخبراء والمختصين في مختلف الحقول العلمية.

١ - حقوق الإنسان والينبغيات الفلسفية:

عرض الدكتور شبستري حول البحوث الجديدة في حقوق الإنسان أفكاراً يمكن لنقلها ونقدها أن يكونا نافعين في إيضاح هذا النقاش أكثر.

تطرح في العصر الحديث، وعلى صعيد حقوق الإنسان، ثلاثة أنماط من الحقوق الأساسية، هي:

١ - حقوق الحريات السياسية مثل حرية التعبير عن المعتقد، وحرية الدين، وحرية المهنة، و....

٢ - حقوق كون الإنسان مواطناً مقابل الدولة. بعبارة أخرى حقوق مشاركة الإنسان ونشاطه وسهمه في إدارة المجتمع باعتباره مواطناً.

٣ - الحقوق الاجتماعية لكل فرد من حيث هو عضو في المجتمع. بعبارة أخرى، حقوق التمتع بالحد الأدنى من الحياة اللائقة.

هذه الأنماط الثلاثة من الحقوق نابعة من أوامر ودرساتير وأحكام فلسفية، فالسؤال القائل: هل للإنسان حق الحرية؟ وإذا تم تحليل حقه في الحرية، فإلى كم نوع من الحرية سيتوزع هذا الحق؟ (حرية شخصية، وحرية العقيدة، وحرية التعبير عن الرأي، وحرية الدين، وحرية التجمعات والتنظيمات والمطبوعات والصحافة، وما إلى ذلك)، والسؤال: ما هي حقوق المواطنة وما هو مفهوم المواطنة؟ وما هي حقوق



العضوية في المجتمع؟ ولماذا يجب أن يتمتع الإنسان داخل المجتمع بالحد الأدنى من الإمكانات الرفاهية الجديرة بالإنسان؟ هذه كلها أسئلة فلسفية. النقطة البالغة الأهمية هي أن كل هذه البحوث الفلسفية الجديدة تتعلق بالحياة الاجتماعية للإنسان وبعلاقة أفراد البشر بعضهم ببعض، وبكيفية تنظيم بنية المجتمع ونظام الحكم والشؤون السياسية، وليس بالسعادة المعنوية للإنسان وعلاقته بالله مما ينبغي البحث عنه في الدين والإلهيات^(٤٢). هنا ينبغي التأكيد على أن مفكرينا الدينين يجب أن يتجنبوا خلطاً خطيراً في المباحث غالباً ما يداهمهم في مثل هذه النقاشات، وهو خلط حقوق الله على الإنسان بحقوق الناس بعضهم على بعض في ساحة الحياة الاجتماعية. قضية حق الحريات وحقوق المواطنة والحقوق الاجتماعية (حقوق الإنسان) والعدالة، قضية تختص بالفلسفة العملية وتطرح على صعيد علاقات البشر بعضهم ببعض، وليس على صعيد علاقة الإنسان بالله. حقوق الإنسان والعدالة هما أساس حقوق الأفراد والناس بعضهم على البعض الآخر في دائرة الحياة الاجتماعية وحدودها العادلة، وليس من حقوق الإنسان على الله. من باب المثال ليس محتوى حق التدين وحرية الدين هو أن من حق الإنسان إنكار الله أو تغيير دينه. هذا المبحث مبحث كلامي ولا صلة له بعالم السياسة والفلسفة العملية.

محتوى مبحث حرية الدين وحرية التعبير عن الرأي في عالم السياسة هو: هل مسموح للفرد حيال سائر أفراد المجتمع ونظام الحكم أن ينكر الله أو يغير دينه؟ إذا أعطي الإنسان مثل هذا الحق فسيكون معنى ذلك أن أفراد المجتمع أو الدولة ليس من حقهم التدخل في دين الأفراد، وليس أن الله لا يحق له محاسبة الإنسان ومؤاخذته على هذا العمل^(٤٣).

٢ - حقوق الإنسان والفلسفات المنافسة :

القول بأن النقاش حول حقوق الإنسان بالنحو الذي يطرح عليه في العالم



الحديث، نقاش فلسفي، قول قويم صائب. ولكن ينبغي والحال هذه تقبل إمكانية طرح آراء وتصورات فلسفية متباينة حول هذا الموضوع، ويجب عدم قصر الآراء الفلسفية في هذا الموضوع على الفلاسفة الغربيين، ثم الطلب من أتباع المدارس الأخرى أن يختاروا أحد التصورات الفلسفية أو رأي الفلاسفة الغربيين، لأنه لم يقيم أي دليل عقلي أو غير عقلي معتبر على مثل هذه الفرضية. وفي هذه الحالة سيكون من حق فلاسفة المجتمعات المتنوعة، وفي ضوء مبانيهم العقيدية أو الدينية، أن يخوضوا في البحث الفلسفي حول حقوق الإنسان وإبداء آرائهم بهذا الشأن، وأن تكون لهم نظراتهم النقدية حيال الآراء الفلسفية للمدارس والفلاسفة الغربيين حول هذا الموضوع، وأن لا يقبلوها، أو يردّوا عليها، أو يعملوا على إصلاحها وتشذيبها واستكمالها.

للأستاذ الشيخ مرتضى مطهري كلمة جامعة تنويرية في هذا المضمار لا بأس أن نراجعها هنا:

ميثاق حقوق الإنسان ليس من نوع الشؤون التعاقدية التي بوسع السلطات التشريعية في البلدان المختلفة أن تصادق أو لا تصادق عليه. إنما يناقش ميثاق حقوق الإنسان حقوق الإنسان التي لا يمكن سلبها أو إسقاطها عنه، وي طرح حقوقاً هي على حد ادعاء هذا الميثاق ضرورة لحيثية الإنسان وإنسانيته، وقد قررتها له الخلقة المقتدرة، بمعنى أن المبدأ والأصل والقوة التي منحت الإنسان العقل والإرادة والشرف الإنساني منحت الإنسان أيضاً هذه الحقوق طبقاً لادعاء ميثاق حقوق الإنسان. ميثاق حقوق الإنسان فلسفة وليس قانوناً، ويجب أن يحظى بتأييد الفلاسفة لا بمصادقة نواب المجالس التشريعية عليه. مجالس النواب أو الأعيان أو الشيوخ لا يمكنها عن طريق عمليات التصويت والقيام والقعود سنّ فلسفات للناس. عندما يصدر مثل هذا الميثاق من قبل جماعة من المفكرين والفلاسفة، فعلى الشعوب أن تضعه بين يدي فلاسفتها ومجتهديها في الحقوق، وإذا حظي بتأييد فلاسفة ذلك الشعب ومفكره

فسيكون من واجب كل أفراد الشعب مراعاته كحقائق متعالية على القانون، وسيكون من واجب السلطة التشريعية أن لا تصادق على قوانين تتعارض معه.

ما لم تقتنع الشعوب الأخرى وحسب آرائها ومنطلقاتها بوجود مثل هذه الحقوق في الطبيعة وعلى هذه الشاكلة والنحو، فلن تكون ملزمة بمراعاتها. أضف إلى ذلك أن هذه الأمور ليست من الأمور التجريبية والمختبرية التي تحتاج إلى أدوات ومختبرات وما إلى ذلك، حتى يقال إن مثل هذه الأدوات متاحة ومتوفرة للغربيين وغير متوفرة لغيرهم من الشعوب. إنها ليست فلق الذرة الذي يمتكر البعض أسراه وأدواته، بل هي فلسفة ومنطق، وأدواتها العقل والقدرات الاستدلالية والبرهانية^(٤٤).

٢ - العلماء الغربيون وتفوق الحقوق الإسلامية:

أكدت طائفة من العلماء والحقوقيين الغربيين على جدارة النظام الإسلامي في الاستجابة لاحتياجات المجتمع البشري الحديث، بل وتفوقه على النظم الحقوقية البشرية. ومثل هذه الآراء والتصورات يمكن أن تكون ذات مغزى ودروس لذوي التوجهات المغايرة ممن يعتبرون تفوق حقوق الإنسان الغربية على النظام الحقوقي الإسلامي من المسلمات، فتدعوهم إلى التريث قليلاً والتفكير والتأمل في مواقفهم الفكرية والتفطن إلى عدم صوابها. ونذكر فيما يأتي بعض النماذج على ذلك:

١ - قبل سنين أقيم في شعبة الحقوق بالاتحاد الحكومي للحقوق المقارنة في كلية الحقوق بباريس مؤتمر يهدف إلى مناقشة الفقه الإسلامي تحت عنوان «أسبوع الفقه الإسلامي»، وقد دُعي إليه لفيف من المستشرقين وأساتذة الحقوق والقانون من بلدان أوروبية وإسلامية. وقد اختارت الأمانة العامة للاتحاد خمسة مواضيع فقهية تحدث الأعضاء عنها في محاضراتهم. وفي هذه المحاضرات اعترف علماء الحقوق والمستشرقون المعروفون من فرنسا وغيرها من البلدان بعظمة الفقه الإسلامي وأهميته



وشموليته، وأيدوا صلاحيته للمجتمعات البشرية في كل العصور. وقال ممثل المحامين في باريس خلال أيام المؤتمر:

لا أدري كيف أوفق بين هذين الأمرين المتناقضين؟ من جهة يروجون بمختلف الوسائل والأساليب الإعلامية وفي كل مكان لأفكار مفادها أن الفقه الإسلامي ليس له صلاحية أن يكون أساساً للتشريع لسدّ الاحتياجات والضرورات الاجتماعية في العصر الحاضر، ومن جهة أخرى نسمع في هذه المؤتمرات والمحاضرات وبعد بحوث وتحقيقات علمية وتدقيقات تحقيقية من قبل المختصين، أفكاراً وآراء تكشف ببراهين متينة وعلى أساس النصوص والقواعد الفقهية الموجودة المتقنة، عن بطلان تلك الموجات الإعلامية.

و في ختام هذا المؤتمر وقّع المشاركون من الحقوقيين وخبراء القانون بياناً أيدوا فيه جميعهم عظمة الفقه الإسلامي وورصاته ومثانيه، وأعلنوا عن صلاحيته للاستجابة لكل مسائل المجتمعات البشرية واحتياجاتها. وفي نهاية المطاف أبدى المشاركون رغبتهم في استمرار «أسبوع الفقه الإسلامي»، ولكن للأسف حال بعضهم دون استمرار هذا النشاط (٤٥).

٢ - يقول روبرت هوغوت جاكسون المدّعي العام في ديوان الولايات المتحدة الأمريكية مقارناً بين الحقوق في أمريكا والحقوق الإسلامية:

القانون في أمريكا لا يعيّن الواجبات الدينية، بل يلغيها في الحقيقة. للقانون في أمريكا صلة ضئيلة بتنفيذ الواجبات الأخلاقية. والواقع أن الفرد الأمريكي في الوقت الذي يمكن أن يكون من الناحية الأخلاقية فرداً مطيعاً للقانون وملتزمًا به، قد يكون فرداً منحطاً وفاسداً. وعلى العكس من ذلك، ينبوع تشريع القوانين في الحقوق الإسلامية هو الإرادة الإلهية؛ الإرادة التي انكشفت وتجلت لرسول الله محمد ﷺ.

هذا القانون وهذه الإرادة الإلهية تعتبر كل المؤمنين مجتمعاً واحداً رغم أنه يتشكل من

قبائل وعشائر متنوعة متعددة تعيش في مناطق بعيدة عن بعضها. الدين هنا هو القوة التي تربط الجماعة وتوحيدها، وليس الوطنية أو الحدود الجغرافية. هنا الدولة نفسها تطيع القرآن وتأتمر بأوامره. من وجهة نظر المؤمن، هذا العالم معبر وممر إلى العالم الآخر الذي هو العالم الأبدى. والقرآن يرسم القواعد والقوانين والسلوكيات التي يتبناها الأفراد في علاقاتهم بعضهم مع بعض، ومع المجتمع لتضمن الانتقال السليم من هذه الدنيا إلى العالم الآخر. لا يمكن فصل النظريات السياسية أو القضائية عن تعاليم الرسول محمد ﷺ التي تقرر أسلوب تصرفه تجاه الأصول الدينية، وأسلوب الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية.

مع أننا قد نشكك في الإلهام الديني للحقوق في البلدان الإسلامية، بيد أن هذه الحقوق تعلمنا كثيراً من الدروس البالغة الأهمية في تطبيق القوانين. لقد آن الأوان الآن لكي لا نعتبر أنفسنا المجتمع الوحيد الذي يحب العدالة أو الذي يفهم معنى العدالة، لأن البلدان الإسلامية جعلت هذا الهدف نصب أعينها في أنظمتها القانونية، وفي تجاربهم دروس قيمة لنا^(٤٦).

٣ - عرض مارسيل بوازار في كتابه «الإسلام وحقوق الإنسان» أفكاراً جد قيمة حول الحقوق الإسلامية، وأكد على وجه الإجمال على تفوق نظام الحقوق الإسلامية على غيره من النظم الحقوقية، بما في ذلك نظام حقوق الإنسان الحديثة في الغرب. فيما يأتي مقتطفات من عباراته:

أ - أتباع الإسلام الحقيقيون يعتبرون تعاليم القرآن حقيقةً أبديةً متعالية لها قيمتها واعتبارها إلى آخر الزمان. صفات الجديد والقديم لا تصدق على الكلام الإلهي، والقرآن حقيقة ثابتة باقية لا سبيل لتحولات التاريخ وتقلباته إليها.

كاتب هذه السطور، وبدون أن يتقصد - بحق - الإشفاق على الإسلام، يرمي إلى مجرد عرض نقاط مختصرة بوسعها وضع الفكر الإسلامي أمام أظفار طلاب



الحقيقة والسائرين في سبيلها. لقد راعى الإسلام، بأهدافه السامية الراقية، حقوق الإنسان وحياته على أفضل نحو، وسعى إلى تأسيس مجتمع لا أثر فيه للتمييز العنصري والطبقي. العدالة الاجتماعية في الإسلام ظاهره شاملة عامة تنبع من القانون الإلهي الرفيع.

القيم التي تحدث عنها القرآن الكريم بقيت لحد الآن بكرة جديدة لم تنتقل إلى حيّز الفعل والتطبيق. وهكذا، بمستطاع المسلمين في عصرنا الراهن أن يضطلعوا بتعاون قيم لأجل بناء عالم أفضل وأكثر إنسانية^(٤٧).

ب - نزول الكتاب السماوي (القرآن الكريم) على الرسول محمد ﷺ لم يكن لمجرد تغيير تقاليد العرب الجاهليين وأخلاقهم. القرآن كتاب يحتوي أوامر متجانسة وكاملة يمكن تماماً تطبيقها في الظروف التاريخية والضرورات الاجتماعية المتنوعة^(٤٨).

ج - الإسلام باعتباره ديانة سماوية، عرض في كثير من الحالات نظماً فكرية وأخلاقية مهمة أكمل وأكثر عملائية بكثير من الإيديولوجيات الغربية. في معرض المقارنة مع الإيديولوجيات الفلسفية الغربية، ومعظمها خيالية وغير عملية، تنتهج الديانة الإسلامية أصولاً أخلاقية إنسانية تعتمد على الوحي الإلهي، وتقوم على توجهات وإرشادات عملية، وتضمن نظام المجتمع البشري أكثر من توجهات الفلاسفة وإرشاداتهم^(٤٩).

٤ - الدين والعلاقات الاجتماعية بين البشر :

كلام الدكتور شبستري بأن المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان تعود إلى علاقة البشر بعضهم ببعض وتوضح حقوق الأفراد والأشخاص بعضهم حيال بعض، كلام مقبول، إلا أن قوله إن العلاقات الاجتماعية بين البشر والأفراد منفصلة تماماً عن دائرة علاقة الإنسان بالله، قول غير مقبول، إذ يمكن افتراض أن يكون للإنسان نوعان من

العلاقة بالله، إحداهما العلاقة الفردية المباشرة والثانية العلاقة الاجتماعية غير المباشرة. إنَّ الإنسان مخلوق من قبل الله وكائن تحت الولاية الإلهية العامة، فلا يخرج أي شأن من شؤونه عن نطاق علاقته بالله. من الناحية العقلية يمكن تماماً أن يحدد الدين منهج العلاقة المباشرة الفردية للإنسان بالله، ويحدد كذلك منهج ومسار علاقة الإنسان الاجتماعية وغير المباشرة بالله، وهذا ما يتجلى بكل وضوح بمراجعة الآيات القرآنية والروايات والأحاديث. وهذه حقيقة توصل لها حتى المستشرقون، وسبق أن ذكرنا بعض النماذج على ذلك:

لم تدوّن قوانين الإسلام على أساس بُعد واحد، والشارع المقدس اهتم بكافة جوانب الحياة الإنسانية المادية والمعنوية على اختلافها وتنوعها. الديانة الإسلامية مجموعة من التكاليف والأوامر تحدد منهج كل مسلم ومساره على المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية^(٥٠).

لكلام شبستري قبلية علمانية، بمعنى أنه أخذ مأخذ المسلمات أن الدين ليست له قوانين وأوامر في حيز الشؤون الاجتماعية، وأوامره تختص بعلاقة الإنسان بربه. وعلى هذا الأساس قال إن قضايا حقوق الإنسان ولأنها لا ترتبط بعلاقة الإنسان بربه، لذا ليس للدين أحكامه وأوامره في شأنها. بيد أن هذا الافتراض أو القبلية غير صحيحة كما سبق أن ذكرنا، والأدلة العقلية والنقلية ترفضها. وفي هذه الحالة يمكن تصور أن الدين قرّر شروطاً وقيوداً بخصوص الحريات الاجتماعية للإنسان وطلب من المكلفين مراعاتها. هنا سيُطرح نمطان من حقوق الإنسان: أحدهما ديني والثاني علماني، وكل واحد منهما يقوم على فكر فلسفي خاص. والسؤال الأساسي الآن هو ما مبرر أن ترجّح حقوق الإنسان العلمانية على حقوق الإنسان الدينية؟ ولماذا لا يمكن أو لا يجب التحدث عن عكس هذه المعادلة؟ هل مجرد أن حقوق الإنسان العلمانية من صياغة فلاسفة وسياسيين غربيين يمكن أن يمثل دليلاً منطقياً على أرجحيتها على حقوق الإنسان الإسلامية؟ ثم أليست النزعة المطلقة في التعامل مع حقوق الإنسان



العلمانية والأومانية نزعة جزمية غير منطقية تختبئ خلف عناوين الحداثة والتجديد
الفكري؟!

الفصل الرابع

التعددية والنسبية المعرفية ونسبية فهم الدين

من مباني النزعة النسبية في فهم الدين التعددية في المعرفة. يعتقد الشيخ محمد مجتهد شبستري أن التعددية المعرفية من مكتسبات الفكر البشري في العصر الحديث. التطور الذي حصل في مضمار الفلسفة، و المتمثل فى أن البحوث الفلسفية بدلاً من أن تحوض في علم الوجود تتناول بالبحث عملية التفكير نفسها بطريقة فلسفية، أدّى إلى إقصاء الوجود كملك ومعيّار للحق ومعرفة الحقيقية وتمييزها عن الخطأ، ولمّا لم يكن هناك معيار مسبق لتمييز الحقيقة من الخطأ تولى الفكر البشري نفسه هذه المهمة، ومن جهة أخرى أدّى التنوع والتعدد في المعرفة إلى تعددية المعرفة. انتهاج هذا المعيار في الهرنوطيقا يفضي إلى النسبية في فهم النصوص.

نمط التفكير الذي ظهر على الساحة الفكرية للإنسان الغربي يتمثل في تحرير الفكر من الوجود. إلى ما قبل ديكارت كان الفكر مرتبطاً بالوجود، وكانت الفلسفة فلسفة وجود، وكان المفترض فيها أن يعترفوا على ما هو موجود، ويتوصلوا إلى أحكامه وعوارضه بوصفه شيئاً موجوداً. ولذلك كان الحق هو «الوجود» والباطل هو «العدم»، والحقيقة هي العبارة التي تحكي عن الوجود وعوارضه. ومنذ أن أثار ديكارت البحوث الفلسفية الجديدة انفصل التفكير عن الوجود، وصار التفكير نفسه متعلق التفكير. منذ أن شرع الإنسان يفكر في التفكير نفسه لم يعد ثمة معيار ثابت وجزمي ونهائي لفحص صحّة العبارات وسقمها. إنه التفكير نفسه الذي يجب أن يقدم معياراً للتفكير والحق والباطل والحقيقة والخطأ. هذا النمط الجديد من التفكير

يريد أن يسوِّغ المعرفة بالمعرفة نفسها، وبظهوره ظهر منحى أساسي في الفكر يمتاز بتحرُّر التفكير من الوجود.

هذا التحرُّر الفكري معناه عدم وجود أي معيار محدد مسبقاً للتأكد من صحة التفكير ومضامينه أو سقمها. حينها تسمحون بأن يكون التفكير نفسه معياراً للحق والباطل، تكونون في الواقع قد مهَّدتم لانبثاق التعددية المعرفية. التعددية المعرفية ثمرة ذلك التحول الذي حصل في التفكير. وهو نفس التيار الفكري الذي تقدم في القرن العشرين خطوة أخرى إلى الأمام وأطلق فلسفة التحليل اللغوي. في هذه الفلسفة انعطف التفكير على اللغة واختص بها^(٥١). يقول شبستري في موضع آخر:

توجد اليوم أنماط متعددة من التفكير. فلتفكير العلمي - التجريبي أسلوبه وطريقته، والتفكير الظاهرياتي (الفينومينولوجي) له أسلوبه و طريقته، والتفكير القياسي له أسلوبه وطريقته. الأساليب التفكيرية المنبعة والجديرة بالدفاع في الوقت الحاضر كثيرة، وهذا هو معنى التعددية المعرفية. ليس ثمة من يستطيع إثبات أن هناك طريقة واحدة فقط من التفكير الصحيح. هذا شيء غير ممكن. لقد أصبح التفكير يساوي التفكير المنهجي، وأنماط التفكير المنهجي متعددة ومختلفة، وهذه هي التعددية المعرفية^(٥٢).

ويقول أيضاً:

كل المعارف ظنية. لم يعد علم المعرفة (الإبيستيمولوجيا) في شك من أن معارفنا ليست عقلانية تماماً، إنما نعمل على ضبطها والتدقيق في مفاصلها وجوانبها لتظهر على شكل منظومة معرفية^(٥٣).

تقييم ونقد :

العبارات السابقة تحتوي على ادعائين ينبغي تقييمهما ونقدهما:



١ - العصر الحديث ومعيّار التفكير: المعرفة تبرّر بالمعرفة لا بالواقع.

٢ - العصر الحديث والمناهج التفكيرية المتعددة.

١ - العصر الحديث ومعيّار التفكير :

في الفكر الفلسفي الذي سبق ديكارت كانت الفلسفة تتوزع إلى قسمين: نظري وعملي. وكل واحد من هذين القسمين الفلسفيين (الفلسفة النظرية والفلسفة العملية) كان يتوزع إلى ثلاثة أجزاء أساسية. الفلسفة الأولى، والرياضيات، والطبيعات هي الأجزاء الثلاثة للفلسفة النظرية. والأخلاق، والسياسة، وتدير المنزل هي الأجزاء الثلاثة للفلسفة العملية. وكان التطابق أو عدم التطابق مع الوجود ملاك الحق والباطل في الفلسفة الأولى والطبيعات، وليس في كل أقسام الفلسفة وأجزائها، فالأحكام الرياضية تنتمي للمفاهيم الذهنية لا للواقعيات الخارجية، مع أنها تنطبق على المصاديق الخارجية. كما أن حقيقة العبارات الأخلاقية وصحتها تابعة للمصالح والمفاسد والسعادة والشقاء في المجتمع البشري. وسياسة المدن وتدير المنزل تعود أخيراً إلى المصالح والمفاسد الإنسانية.

في الفلسفة الواقعية اعتبروا ملاك الحقيقة تطابق الإدراك مع «نفس الأمر» الذي يشمل الوجود الخارجي والوجود الذهني والمفاهيم والأمور الاعتبارية. وعلى هذا الأساس فإن الصدق والكذب والحق والباطل في أي إدراك وقضية وعبرة يتعين ويُعرف بما يتناسب و«نفس الأمر». نفس الأمر في القضايا الخارجية (نواب الشعب حضروا في مجلس الشورى) وضع متحقق، وفي القضايا الحقيقية (النار محرقة) يكون الواقع متحققاً ومقدراً، أي: خصوصية النار هي الإحراق. تشمل هذه الخصوصية النيران المتحققة والموجودة في الماضي وفي الحاضر، وتشمل كذلك النيران التي لم تتحقق لحد الآن، ولكن على افتراض وجودها سيكون لها هذه الخصوصية أيضاً. «نفس الأمر» بالنسبة للقضايا الاعتبارية واقع اعتباري يرجع بشكل من الأشكال إلى



الواقع الخارجي. و«نفس الأمر» في القضايا الذهنية واقع ذهني، فحين يقال إن الإنسان كلي، فإن صفة الكلية تطلق هنا على الإنسان الذهني وليس الإنسان الخارجي الذي يتصف بصفة الجزئية والشخصية. وعليه، ففي الفلسفة القديمة أيضاً كان ملاك الحقيقة في بعض الحالات هو الذهن وليس العين أو الوضع الخارجي^(٥٤).

إذا كان المراد من أن التفكير هو الذي يكشف عن معيار الحقيقة، أن الفكر البشري يصنع المعيار ويجعله جعلاً، فهذا قول غير صائب، لأن الإنسان من منطلق أنه تابع ومحتاج في وجوده، لن يستطيع أبداً تعيين ملاك الحق والباطل والحقيقة والخطأ بشكل مستقل، فتعيين ملاك الحق والباطل من شؤون الله الغني بالذات والذي لا يحتاج إلى شيء في وجوده وفعله. ما يقدر عليه الفكر البشري هو معرفة ملاك الحق والباطل والحقيقة والخطأ في بعض المسائل والموضوعات. فكرة الاكتفاء بالعقل لتعيين الحقيقة وتشخيصها فكرة إلحادية لا تنسجم مع الرؤية الكونية الإلهية، وهي يقيناً لا تحظى بتأييد ديكارت وأتباعه من المدافعين عن الفلسفة الإلهية. لقد اعتبر الفلاسفة الواقعيون ملاك الحقيقة نفس الأمر الذي يشمل عالم الذهن وعالم العين وعالم الاعتبار. ونفس الأمر من وجهة نظر الفلاسفة الإلهيين تجلّ لوجود الله وقدرته ومشيتته وحكمته.

في حدود ما يلوح من أعمال ديكارت وآثاره، يمكن القول إنه لم يفصل أبداً بين الحقيقة والوجود، ولم يحصر ملاك الحقيقة في التطابق الذهني للإدراك مع نفسه (مع الإدراك). لقد كان ديكارت فيلسوفاً واقعياً، بمعنى أنه يؤمن بوجود واقع عيني وراء الذهن، وكان يقول بإمكانية معرفة ذلك الواقع، وبأن ملاك المعرفة الصحيحة هو انطباق الذهن مع نفس الأمر. تجديد ديكارت في الفلسفة له صلته بمنهج التفكير الفلسفي أكثر مما يتعلق بموضوع الفلسفة. لقد أراد ديكارت في علم الوجود (الأنطولوجيا) والإلهيات (اللاهوت) أن يستخدم المنهج ذاته الذي استخدمه في الرياضيات. فالوضوح والتمايز والبداهة من خصوصيات المفاهيم الرياضية، وقد رنا



ديكارت إلى دراسة وتقييم المسائل الفلسفية بهذه الخصوصيات.

الحافز الرئيس لديكارت في طرحه هذا المنهج هو مجابهة نزعة التشكيك التي كان يروج لها في ذلك العصر مونتني (١٥٣٣ - ١٥٩٢ م) وغيره. يعتقد مونتني أن الشك هو أبرز علامات الحكمة، والذهن الطبيعي السليم لا يثق أبداً ثقة مطلقة بآرائه. في ذلك الزمن حيث ذهب بعض المتألمين إلى قبول التشكيك في المعرفة البشرية، لجأوا إلى «أصالة الإيمان»^(٥٥) من أجل أن يجدوا فيها ملاذهم الآمن الموثوق في المعرفة. في مثل هذه الظروف انبرى ديكارت لمواجهة نزعة الشك وقال: لأن الرياضيات هو أكثر العلوم يقيناً وبرهاناً، ولا سبيل للشك والارتياب إلى قضاياها، فيجب اختيار منهج الرياضيات معياراً وملاكاً، ودراسة قضايا الفلسفة على أساسه ووفقاً له. ولأن القضايا الرياضية تمتاز بالوضوح والتمايز والبدهية فقد اقترح أن تعالج القضايا الفلسفية أيضاً وفقاً لهذه الخصوصيات، لذلك فقد شكك في الإدراكات المتعلقة بالإنسان والعالم ليرى هل ثمة إدراك يمكن العثور عليه يمتاز بتلك الخصوصيات المذكورة أم لا. وقد توصل ديكارت في دراسته هذه إلى أنه لو أمكن الشك في كل شيء فلن يمكن الشك في أنه يشك، ولأن الشك نوع من التفكير، والشك والتفكير غير ممكنين من دون فرد يشك ويفكر، إذن فهو (أي: الإنسان المفكر والمشكك) موجود يقيناً. من هنا توصل إلى مبدئه الأصلي المعروف «أفكر، إذن أنا موجود»^(٥٦).

يظهر من هذه العبارة وهي العبارة الأكثر أساسية في فلسفة ديكارت أن نظريته بشأن الحقيقة ترتبط بالوجود. إنه يروم إثبات وجوده العيني، ولذلك استعان بخصوصية التفكير أو الشك لوضوحها وبدهيتها. عبارة «أفكر، إذن أنا موجود» عبارة حقيقية لأنها متطابقة مع الواقع العيني، و تطابقها مع الواقع يتم إثباته عن طريق وضوحها وبدهيتها. بعد أن يثبت ديكارت وجوده عن طريق الشك والتفكير، ينتقل إلى إثبات وجود الله وعالم المادة، وهناك أيضاً يحاول الاستعانة بالمنهج الرياضي

والاعتماد على خصوصيات الوضوح والتمايز والبداهة.

إذن، معارضة ديكارت لأرسطو لم تكن في أنه فصل الفلسفة عن الوجود العيني و ربطها و حصرها بالوجود الذهني، إنما كانت معارضته لأرسطو في أن أرسطو يعتقد: لأن العلوم المختلفة لها موضوعات متنوّعة لذا لا يمكن استخدام منهج واحد لدراستها كلها، أما ديكارت فأكد على إمكانية دراسة جميع العلوم بمنهج الرياضيات^(٥٧).

يتضح مما سبق عدم صواب التعددية المعرفية التي يعتبرها شبستري نتيجةً تتمخض عنها تحليلاته. حسب ادعائه فإن تحرر الفكر الحديث من الوجود وارتباطه بالفكر نفسه أدى إلى غياب أي معيار محدد مسبقاً لفحص صحة أو سقم التفكير ومضامينه، والتفكير نفسه يرسم معيار معرفة الحق والباطل. ولأن الفكر غير منيع إزاء التباينات والتعددية، أي إنه يمكن أن يكون متعددًا ومتنوعًا، لذا سيكون ملاك الحقيقة (أو ملاكات الحقيقة) متباينًا ومتعددًا، وهذا ما يعدّ مبنًى للتعددية المعرفية. حصيلة هذا المبنى في البحوث التفسيرية هي تعددية القراءات نتيجة لتعددية الحقيقة.

هناك كثير من الآراء المتنوّعة والمختلفة المطروحة حول ماهية الحقيقة. وهذا ما لا نقاش فيه، فقد كانت هذه الآراء مطروحةً على مرّ تاريخ الفكر الإنساني، ولا تعدّ من مميزات العصر الحديث. من جهة أخرى، تعدّ فكرة تطابق الإدراك مع الواقع ونفس الأمر بمعناه الواسع من أشهر الآراء حول ماهية الحقيقة وأكثرها أنصاراً. كل الفلاسفة الواقعيين في العصور القديمة والحديثة هم من أنصار هذه النظرية. ومن وجهة نظرهم يوجد للحقيقة معيار ثابت واحد هو تطابق الإدراك مع الواقع ونفس الأمر. إذن لن تكون هناك تعددية معرفية مبتنية على أساس الحقيقة، ومن بين الأفكار المختلفة وغير المنسجمة، ستبقى الفكرة الحقيقية التي تعدّ متصفة بالحق والواقع هي دائماً تلك التي تتطابق مع الواقع.



نعم، فريق من الفلاسفة اعتبروا ما ينطوي عليه الإدراك من مصلحة هو ملاك الحقيقة. على أساس مثل هذا الملاك قد تكون الفكرة الواحدة حقيقية في زمنين مختلفين، كما أن الفكرتين المتعارضتين يمكن أن يكون كلاهما حقيقياً في زمنين مختلفين، بمعنى أن الحقيقة ستكون متعددة من حيث المصادق. هذه النظرية يمكن أن تمهد للتعددية المعرفية. وكذا الحال بالنسبة لرؤية الذين يعتبرون الحقيقة متحولة ذاتياً، كأنصار المادية الديالكتيكية.

ولكن ينبغي عدم تعميم هذه التصورات الفلسفية والمعرفية واعتبارها من مميزات الفكر الفلسفي في العصر الحديث. وكما ذكرنا مراراً ينبغي عند التعامل مع العقائد والآراء الفلسفية عدم التعاطي معها بطريقة انتقائية، واعتبار ما ينسجم مع عقيدتنا أو ذوقنا من أفكار العصر الحديث، والحكم على الأفكار الأخرى بأنها قديمة وتفقر للقيمة المعرفية. توجد في العصر الحديث صنوف شتى من الآراء والتصورات حول القضايا الفلسفية والمعرفية ينبغي تقييمها والحكم عليها بدون ميول ونزعات مسبقة وعلى أساس المعايير العقلية. وعليه، بالنظر إلى أن الفكر الواقعي لا يزال في العصر الحديث يجتذب الكثير من الأتباع والأنصار، لذا يجب عدم اعتباره فكراً ينتمي للقرون الغابرة، ولا قيمة له، واختيار الأفكار النسبية باعتبارها الآراء العصرية الحديثة التي تمثل المعيار الصحيح. ليست الأفكار النسبية مما يجمع عليه المفكرون في هذا العصر، حتى نحتج بهذا الإجماع (على فرض صحّة الاحتجاج بمثل هذا الإجماع) لنحكم على الأفكار الواقعية والعينية بعدم الكفاءة وقلة الاعتبار.

٢ - العصر الحديث ومناهج التفكير المتنوعة :

لا جدال في أن مناهج التفكير وأساليبه متنوعة، إنما يدور النقاش حول قول شبستري: «لا يمكن إثبات صحة أي منهج من المناهج». قوله هذا يترك علم مناهج (متدولوجيا) العلوم عقياً وعبثياً. لقد تميّز علم مناهج العلوم دوماً بأهمية خاصة،



وتتجلى أهميته اليوم أكثر. الخطأ الذي حدث في هذا المضمار هو أن جماعة حاولوا دراسة العلوم كلها بمنهج واحد. في القرون الوسطى كان المنهج الغالب هو المنهج القياسي، وكانت المناهج الاستقرائية والتجريبية مغضوباً عليها.

هذا الخطأ كان من شأنه إيقاف العلوم التجريبية وحبسها. وفي العصر الجديد ارتكب ديكرت هذا الخطأ بشكل آخر، لأنه اختار المنهج الرياضي معياراً لكل العلوم. الرأي الصائب في مجال علم مناهج العلوم هو أن لكل علم منهجاً خاصاً يتناسب مع موضوع ذلك العلم وأهدافه. المنهج القياسي مفيد في الفيزياء. والمنهج التجريبي نافع في علم الطبيعة، وفي البحوث التاريخية يبدو أن المنهج الظاهرياتي (الفينومينولوجي) التاريخي هو المجدي.

و بالنتيجة، إذا كان المقصود أن أياً من المناهج القياسية والتجريبية والظاهرياتيّة ... لا يمكن اعتباره المنهج المعرفي الوحيد الصالح لكل العلوم، فإن هذا الرأي صائب وقويم، ولكن إذا كان المراد أن أياً من هذه المناهج لا يصلح لأن يكون معياراً لأي من العلوم، فهذا الكلام غير صحيح. إن هذه الفكرة تنقض وتحبط حتى النظريات المناهجية للدكتور شبستري نفسه. الهرمنوطيقا الفلسفية، والفينومينولوجيا التاريخية، والتجربة الدينية، هي الأصول والقواعد التي يعتمد عليها شبستري لدراسة الدين، وقد أوصى علماء الدين بالأخذ بها واعتمادها، وانتقد المنحى التقليدي في معرفة الدين لعدم مراعاته إياها. وقد قال حول الهرمنوطيقا:

ما يفتقر إليه المسلمون اليوم هو الهرمنوطيقا الفلسفية التي تهدف إلى عرض فهم مقبول وعقلاني ومنيع للكتاب والسنة. هذا الغياب أدى إلى أن لا يقوم اجتهاد الفقهاء المسلمون في شتى الأبواب الفقهية في العصر الحاضر، على نظرية هرمنوطيقية مقبولة ورصينة^(٥٨).

وقال حول منهج علم الدين التاريخي:



من أجل معرفة رسالة الإسلام ودعوة الإسلام ودعوة الرسول الأكرم ﷺ علينا الاستعانة بعلم الدين التاريخي. وعلم الدين التاريخي هو أن نعتبر كل الظواهر الدينية المتكوّنة حول ما نسمّيه بالإسلام، منظومةً رمزية ذات معنى، ثم نعمل إلى حل رموز وتحليل هذه المنظومة المعنائية التي تشكلت على نحو تاريخي وكوّنت نظاماً معيناً^(٥٩).

و قال حول التجربة الدينية:

ثمة إطاران مرجعيان حول فهم حقيقة الوحي، أحدهما المرجعية المعرفية الفلسفية والأرسطية الشائعة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، والثانية المرجعية الدينية المتمثلة بالتجربة الدينية، التي أطلقت حديثاً وحظيت بالقبول والإقبال عليها^(٦٠).

بناءً على التعددية المعرفية، لن تعود أصول علم الدين وقواعده المذكورة أكثر من معارف ظنية وفي حدود الفرضيات الممكنة الطرح، وستكون الأصول والقواعد المنافسة أيضاً ممكنة الطرح ومنيعة وجديرة بالدفاع عنها. وعلى هذا الأساس ستبدو نقود شبستري للقراءة الرسمية للدين فاقدة للاعتبار، لأن نقد المنهج لا يكون معتبراً إلا إذا أثبت عدم صحة ذلك المنهج، وهذا شيء ممكن بالارتكاز على الواقعية المعرفية لا بالتوكؤ على التعددية المعرفية.

الفصل الخامس

قابلية الموضوعات للتغير والتحديات التي تواجه الفقه السياسي

يعتقد الشيخ محمد مجتهد شبستري أن النظام الفقهي الإسلامي في حيز العبادات والمعاملات لا يواجه مشكلة تذكر، ويمكن بمراعاة متطلبات الزمان والمكان الإجابة عن المسائل المستحدثة في هذا الباب، ومن ثمّ فهذا النظام الفقهي

لم يفقد قواعده وأرضيته العقلانية:

تدل الدراسات والتدقيقات على أن الإطار الأصلي الموجود في العبادات والمعاملات الإسلامية لا ينال من المصالح الشرعية للمسلمين في العصر الحديث ولا من مصالحهم العقلانية. الفتاوى والنظريات الموجودة في هذين النطاقين لا تزال قادرة على تأمين المقاصد الخمسة للشريعة. وثمة حالات استثنائية يعمل فيها الفقهاء أنفسهم بالاجتهاد الجديد، أو كما اصطلح عليه مؤخراً، الاجتهاد في الزمان والمكان، ويحافظون على التوازن بين فقه العبادات والمعاملات وبين عقلانية العصر الراهن^(٦١).

ولكنه يزعم أن الفقه السياسي في الإسلام فقد أرضيته العقلانية، والسبب في ذلك هو حصول تطور موضوعي هائل في هذا المضمار، والمسائل السياسية في العصر الحاضر تختلف تمام الاختلاف عن المسائل السياسية في العصور الماضية. ومن جهة أخرى، لأن المفاهيم والأحكام الإسلامية المتعلقة بهذا الحيز تختص بالموضوعات والمسائل السياسية في العصر الماضي، فإنها لن تنفع شيئاً فيما يتصل بالموضوعات والمسائل السياسية الجديدة، ولن تكون منسجمة مع المناهج العقلانية الجديدة في المضمار السياسي، ومن ثم لا يمكن سوى الأخذ بالتوجهات العامة للمفاهيم والأحكام السياسية الواردة في الكتاب والسنة، واستخدامها في ضوء المناهج السياسية المعاصرة. يقول شبستري لإثبات هذا الادعاء:

جانب كبير من الفتاوى والنظريات الفقهية في باب السياسات يتعلق بالحدود والديات والقصاص والشهادة والقضاء والبيعة والولاية العامة وما إلى ذلك.

ثم يذكر بأن واقع العصر الحديث قد تغير فيما يتعلق بهذه المسائل، وهذا الواقع يعبر عن نفسه في الأسئلة المطروحة على هذا الصعيد في الزمن الحاضر. وبالمستطاع ملاحظة نموذجين أساسيين لهذه الأسئلة في النظام الجزائي ونظام الحكم. السؤال



الرئيس في باب «الجرائم والعقوبات» هو: بأيّ نظام جزائي وقضائي يمكن الحيلولة دون وقوع الجرائم وتكررها وشيوعها أو الاستجابة للضمير الأخلاقي للمجتمع، وتأمين العدالة؟ والسؤال الأصلي في باب نظام الحكم والولاية العامة هو كيف يجب الحكم في الوقت الراهن بحيث نبقي بمنأى عن المضار والآفات وعواقب السوء التي يسببها تركز السلطة؟ ما هو النظام الاجتماعي والسياسي العادل؟

يعتقد شبستري أنه بعد دراسة الفتاوى والنظريات الفقهية في حقل السياسة يتضح أن هذه الفتاوى لا علاقة لها بتلك الأسئلة، ولا تهتم للإجابة عنها. طبعاً هو يلفت في بداية المطاف إلى أنه لا يناقش قضية هل توجد في الكتاب والسنة نصوص حول هذه الموضوعات أم لا، إنما يناقش أن الفتاوى المستمدة من تلك النصوص (كآيات القصاص وغيرها) لا تجيب عن أسئلة العصر الحديث، ولا تلبي مطامح وأهداف العقلاء في هذا الزمن، ومن ثمّ فقد خرج الفقه السياسي عن أرضيته العقلانية. وفي نهاية المطاف نراه يعود إلى النصوص ويقول:

النصوص المختصة بالسياسات كانت مرتبطة بالثقافة والواقعيات الاجتماعية لعصر النزول، وترمي إلى تنظيم تلك الواقعيات تنظيمًا أخلاقياً عادلاً.

و الدليل الذي يقيمه على ذلك هو أن ثقافة الثأر والانتقام الظالم كانت سائدة في عصر نزول القرآن، وكان الأقوياء يتعدون لأبسط الذرائع على أموال الآخرين وأرواحهم. أحياناً كان يقتل من قبيلة عدة أشخاص بسبب مقتل شخص واحد من قبيلة أخرى، أو كانوا يطلقون مذبحاً في قبيلة ما انتقاماً لاعتداء جنسي بذريعة إعادة ماء الوجه، أو ينهبون أموال الآخرين بذريعة وقوع سرقة. في مثل هذه الظروف أمر رسول الأكرم ﷺ بأنه لا يمكن في مقابل القتل إلا الاقتصاص من القاتل، وفي مقابل إتلاف العين لا يمكن سوى إتلاف عين، وفي خصوص الزنا متى ما ثبت هذا الذنب بشروط خاصة (شهادة أربعة شهود عدول أو اعتراف الزاني على نفسه أربع مرات) يجب إقامة الحد الشرعي على الزناة. والسرقة إذا ما ثبتت بشروط معينة يجب إقامة

حدها الشرعي على السارق، وليس بأي شكل من الأشكال. إذن، أراد الإسلام بهذه الأحكام السيطرة على ثقافة الانتقام الظالم التي سادت في ذلك العصر، وإصلاحها وتبديلها إلى انتقام عادل، والغاية من ذلك هو التشريع من موضع الحكم المركزي للحيلولة دون تكرار الجرائم^(٦٢).

يسوق الدكتور شبستري شاهدين لتبيين ادعائه:

١ - من وجهة نظره، وردت مفردة القصاص في آية القصاص^(٦٣) مقابل مفردة الاعتداء، واعتبرت مصداقاً للتخفيف والرحمة. وفي الآية إلى جانب ذلك دعوة إلى غَضِّ الطرف حتى عن القصاص والعمل بالعفو. هذه التركيبة تدل على طرح قضية أخلاقية في القصاص القرآني، وليس قضية جزائية^(٦٤).

٢ - في الفقه الإسلامي يثبت الزنا عند القاضي بشهادة أربعة رجال عدول أو ثلاثة رجال عدول وامرأتين عادلتين شاهدوا فعل الزنا مشاهدة شخصية مباشرة وبصورة كاملة، أو إنه يثبت باعتراف الزاني على نفسه أربع مرات. لقد تشدد الفقهاء في ثبوت فعل الزنا إلى درجة أنهم قالوا إنه لو شهد شاهد بذلك، ولم يشهد الآخرون، فإن الشاهد الأول يحدّ بحدّ القذف (نسبة الزنا إلى غيره). طبعاً تستند هذه الفتاوى إلى روايات وردت عن صدر الإسلام. هذا أسلوب خاص لإثبات الزنا وهو نادر الوقوع، ليس له ماهية القوانين الجزائية التي تسنها الحكومات بهدف الحيلولة دون تكرار الجرائم، والهدف منه إصلاح تقليد العقوبة والانتقام وتقليص حالات الاتهام ونسبة الزنا إلى الآخرين. إذن، هدف الرسول الأكرم ﷺ لم يكن تشريع قانون جزائي للمعاقبة على جريمة الزنا^(٦٥).

١ - الطابع فوق التاريخي للحدود الإسلامية :

مخاطبة المؤمنين والعقلاء بالخطاب القرآني الوارد في آية القصاص تدل على الطابع فوق التاريخي لهذه الآية، وتخصيصها بزمّن الرسالة يحتاج إلى دليل واضح متين



من العقل أو الوحي، ومثل هذا الدليل غير متوفر. مبدئياً، متى ما كان موضوع الحكم موجوداً سيكون رفع الحكم عن ذلك الموضوع في الأزمنة اللاحقة بمعنى نسخ الحكم الشرعي، ونسخ الحكم الشرعي بحاجة إلى دليل قوي رصين، ولا يمكن إثبات ذلك بالحدس والظن. من حيث القواعد اللغوية لا يوجد أي فرق بين الخطاب «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام»^(٦٦) والخطاب «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص»^(٦٧). إذا كان الخطاب الأول فوق تاريخي كان الخطاب الثاني كذلك. والدكتور شبستري يوافق الطابع فوق التاريخي للحكم الأول.

ومن سياق الآية الخاصة بحد الزنا أيضاً يتجلى طابعها فوق التاريخي بكل وضوح. في هذه الآية رغم عدم استخدام مفردات مثل «المؤمنين» و«أولي الألباب»، ولكن يتضح من ضمائر المخاطب والجمع «فاجلدوا» و«لا تأخذكم بها رأفة» وما إلى ذلك أن المراد هو عموم المؤمنين في الدين الإسلامي، وليس المسلمين في عصر الرسالة والنزول فقط. والشاهد على ذلك أمران: الأول الآية السابقة التي تشير إلى سورة النور، وتذكر بأن هذه الآيات الإلهية البينة تبين ليعتبر منها أتباع القرآن والمؤمنون به: «سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون»^(٦٨). وردت في هذه السورة مجموعة من المعارف العقيدية والأوامر الأخلاقية والأحكام الإسلامية في شتى المجالات لا ريب في أنها فوق تاريخية. القرينة الثانية الآية التالية لآية حد الزنا، والتي تبين الحكم الخاص بزواج الزناة: «الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك، وحرم ذلك على المؤمنين»^(٦٩).

طبعاً بالتدبر في سياق الآية وبالنظر للأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام يتبين أن هذا الحكم يختص بالزناة الذين لم يقيم عليهم الحد ولم يتوبوا^(٧٠). على كل حال، يترتب الحكم المذكور على عنوان «الزاني والزانية» وإطلاقه يستوعب كل زمان ومكان. وكذلك الحال بالنسبة لعبارة «وحرم ذلك على المؤمنين».

٢- عنصر الأخلاق في الأحكام الإسلامية :

يتضح من اهتمام القرآن الكريم بمسألة العفو في إطار أحكام القصاص واستخدام تعبير «الأخوة» لأولياء الدم أن القرآن لا ينظر في قانون القصاص من زاوية جزائية صرفة، إنما له نظراته الأخلاقية والتربوية أيضاً. بيد أن هذه الفكرة لا تتنافى مع الطابع الجزائي لقانون القصاص. النظرة الأخلاقية والتربوية للإسلام في تشريعاته لا تقتصر على قانون القصاص، إنما تسري في كل الأحكام الحقوقية سواء كانت جزائية أو سياسية أو مدنية أو غير ذلك. هذه النظرة ناتجة عن الرؤية الجامعة والمستوعبة للإسلام نحو الإنسان والتي تأخذ بنظر الاعتبار الجوانب العقلانية والأخلاقية والمادية والمعنوية والدنيوية والأخروية للكيان الإنساني.

٣- الدور الرادع للحدود الإسلامية :

لا شك في أن قانون القصاص ينطوي على دور رادع للحيلولة دون تكرار وانتشار القتل عمداً في المجتمع الإنساني، والآية «ولكم في القصاص حياة يا أولي الأبواب» تقصد إلى هذا المعنى. أساساً لا يمكن افتراض أي قانون جزائي آخر يكون دوره في هذا الجانب أكثر تأثيراً من القصاص. بيد أن هذا لا يتنافى مع فكرة أن قانون القصاص منع حالات الانتقام الظالمة التي كانت سائدة في العصر الجاهلي، ويمكن اعتبار كلا الأمرين غرضاً وسبباً لتشريع حكم القصاص في الشريعة الإلهية. لذلك لا وجه لإصرار شبستري على حصر الغرض من حكم القصاص في الردع عن الانتقام الظالم الذي كان سائداً في عصر الرسالة.

يتصور الدكتور شبستري أن مفردة «اعتدى» جاءت في مقابل مفردة «القصاص». ويقول انطلاقة من هذا التصور إن الغرض من القصاص كان الحيلولة دون الاعتداء على شكل عمليات انتقام وثأر شاعت في ثقافة العرب الجاهليين. والحال أنه بالتأمل في الآية يتجلى أن مفردة «اعتدى» جاءت في مقابل مفردة «العفو»،



أي متى ما تنازل شخص عن حقه في القصاص أو بدّله إلى الدية، فيجب عدم قصاص القاتل بعد العفو وأخذ الدية^(٧١). إذن، مصداق التخفيف والرحمة ليس القصاص بل إمكانية العفو والتنازل عن القصاص وتبديله إلى دية.

والحصيلة هي أن شبستري يقع في خطئين في تفسيره لآية القصاص: الأول أنه يعتبر القصاص مصداقاً للتخفيف والرحمة، ويضعه في مقابل «الاعتداء»، والحال أن مصداق التخفيف والرحمة هو إمكانية العفو وغض الطرف عن القصاص، ومصداق الاعتداء هو الجمع بين القصاص والعفو.

وإذن، مصداق الاعتداء في الآية ليس أن يقتصوا من شخصين أو أكثر بدل الاقتصاص من شخص واحد. فهذا العمل مع أنه اعتداء وظلم، لكنه لا يمثل مدلول الآية. مدلول الآية كما سبق ذكره هو أن الجمع بين العفو عن القاتل وقبول الدية وبين القصاص يعدّ اعتداءً وظلماً. وعندما سئل الإمام الصادق عليه السلام في هذا الشأن، قال إن المراد هو أن يعفو شخص عن القاتل (يتنازل عن حقه في القصاص) أو يطلب الدية بدل القصاص أو يتصالح مع القاتل، ثم يقتله^(٧٢).

والخطأ الثاني الذي وقع فيه شبستري هو قوله: «إن القصاص مبعث حياة لأنه يقلص من حالات الانتقام والقتل، وإذا رفع يوماً فلن يكون ذلك بخلاف رأي القرآن والرسول»^(٧٣).

لقد ارتكب شبستري هنا خطئين: الأول هو أن عبارة «وإن تعفوا خير لكم» التي اعتبرها تمة لآية القصاص غير موجودة لا في آية القصاص ولا في أية آية أخرى من القرآن. ما ورد بشأن العفو في قضية القصاص هو عبارة «فمن عفا له من أخيه شيء». والخطأ الثاني هو أنه يحصر دور القصاص في حماية الإنسان في أنه لم يسمح بقتل أكثر من شخص واحد كقصاص على جريمة القتل، بمعنى أنه منع الانتقام الظالم، والحال أن مثل هذا الحصر لا دليل عليه، والآية «ولكم في القصاص حياة يا أولي

الألباب» يمكن أن تكون قد قصدت هذه الفكرة وقصدت في الوقت ذاته أن القصاص يردع الأفراد عن ارتكاب القتل العمدي.

يستشف من التدبر في الآية الخاصة بحدّ الزنا أن غرضها الأصلي الردع من انتشار الزنا كعمل قبيح في المجتمع الإسلامي، إذ جرى التأكيد أولاً على أنه يجب عدم التساهل في تنفيذ هذا الحكم الإلهي وعدم تغليب المشاعر العاطفية على الأهداف العقلانية: «ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله»، وثانياً يجب إقامة حدّ الزنا وسط جماعة من المؤمنين: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين».

أما إن الإسلام تصعّب في إثبات ذلك فالسبب هو حراسة حيثية المؤمنين وسمعتهم، ولكي لا يستطيع هذا وذاك استغلال هذا القانون الإلهي بسهولة لإراقة ماء وجه الآخرين وانتهاك سمعتهم. بعبارة أخرى، راعى الإسلام في هذا الصدد مسألتين مهمتين:

أ- قرّر للزناة حداً شديداً وجعل إقامته وسط جماعة من المؤمنين، وحذّر من أيّ تعاطف ورأفة في تنفيذ هذا الحدّ الإلهي. هذه النقاط تصون المجتمع من شيوخ الزنا وحتى من سهولة توفير ظروفه المساعدة، بمعنى أن الأشخاص الشهوانيين لن يستطيعوا القيام بمثل هذه الأعمال القبيحة بسهولة، فما لم يتأكدوا من عدم إمكانية إثباته لن يبادروا إلى ارتكابه.

ب- حرس الإسلام حريم حيثية أفراد العائلة وسمعتهم، فقد قرر لإثبات هذه المعصية شروطاً خاصة، حتى لا يستطيع أحد استغلال هذا القانون الإلهي لترضية ميوله ونزعاته النفسية.

٤ - الأحكام الجزائية والظروف الثقافية والاجتماعية :

نخلص من الإيضاحات السابقة إلى أن الأحكام الجزائية في الإسلام لا تختلف من حيث تعاليها على التاريخ عن سائر الأحكام الإسلامية في مجالات العبادات



والمعاملات. هذه الأحكام فوق تاريخية سواء من حيث القواعد اللغوية والتفسيرية أو من حيث مقاصد التشريع وأغراضه، ولا يوجد أي دليل معتبر على اختصاصها بعصر الرسالة والعهود الماضية.

نعم، هنا ينبغي عدم الغفلة عن نقطة وهي أن تطبيق الأحكام الاجتماعية والسياسية الإسلامية في كل عصر من العصور يستلزم توفر الأرضية الاجتماعية المناسبة لذلك. تطبيق الأحكام الإسلامية يمكن أن يثمر النتائج المنشودة إذا لم تكن الظروف والعوامل الثقافية والاقتصادية والسياسية على الضد منها. هذه العملية بحاجة إلى برمجة وإدارة صحيحة، وتستدعي إيمان مدراء الأجهزة الإدارية والحكومية في البلاد وتعاضدهم والتزامهم. متى ما جرى استلهم النموذج من المناهج العلمانية والليبرالية و احتذاء خطاها عن غير بصيرة بدل الإبداع والبناء من أجل توفير الظروف الثقافية والاجتماعية اللازمة لتطبيق الأحكام الإسلامية، ستكون النتيجة الحتمية المتمخضة عن المناهج والمباني غير المنسجمة مع المباني الإسلامية، عدم تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية، وإظهار الأحكام الإسلامية وكأنها غير ناهضة وغير كفوءة. على سبيل المثال إذا كان الإسلام يعتبر قانون القصاص عاملاً لحماية حياة الإنسانية وأمن أرواح أفراد المجتمع، فإنه يطالب بتطبيقه داخل نظام منسجم ومتناسق وجامع، يأخذ بنظر الاعتبار المسائل الثقافية والاقتصادية والسياسية والجزائية على نحو متكامل ومتناسق، وفي مثل هذا المجتمع تثمر القوانين الجزائية الإسلامية نتائجها المنشودة بشكل كامل وجيد. ولا يستدعي هذا الكلام التخلي عن تطبيق الحدود الإسلامية بذريعة عدم توفر الأرضية والظروف المثالية لذلك، إنما فحوى هذا الكلام أن يسعى المدراء والقادة الدينيون والفكيريون والسياسيون في المجتمع لتوفير مثل هذه الظروف، ولا يروّجوا للثقافة الغربية ولا يؤيدوها تحت طائلة عصرنة الدين أو عملائية إدارة المجتمع.

الفصل السادس

التاريخانية في تبين الكلام الإلهي

من مرتكزات الدكتور شبستري في نسيّته في فهم الدين، النزعة التاريخانية في تبين ماهية الكلام الإلهي. في البداية نراه ينقد الرؤية الشائعة بين علماء أصول الفقه والمتكلمين المسلمين حول حقيقة الكلام الإلهي، ثم يعمد بنفسه إلى تبين ماهية هذا الكلام. في هذا المضمار ننقل أولاً نظريتي الأصوليين والمتكلمين المسلمين ونقيّمهما، ثم نناقش النظريتين اللتين يتبنّاهما شبستري.

١ - الأصوليون والكلام الإلهي:

يعتبر المختصون في علم أصول الفقه أن الكلام الإلهي يشبه كلام البشر من حيث اللفظ والظاهر، ويسحبون القواعد التي تسود اللغة البشرية على الكلام الإلهي. مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه (المطلق والمقيد، والعام والخاص، والأصالة وحجية الظهور، وبحث المفاهيم، ...) التي تستخدم لفهم الكلام الإلهي كلها قواعد تختص أيضاً بالكلام البشري. وهم من جهة ثانية يعتبرون الأوامر والنواهي الإلهية فوق تاريخية وتستوعب كل البشر في جميع العصور، ولا يفرقون في ذلك بين الأحكام العبادية والاجتماعية والسياسية. والحال أن الأوامر والنواهي البشرية في القوانين والتشريعات المحدودة تختص بظروف زمانية معينة ولا تعتبر فوق تاريخية. ينقد شبستري هاتين الفكرتين. يقول في نقده للفكرة الأولى:

من المفروغ منه أنه لا يمكن أن يكون لنا عن الكلام الإلهي نفس التصور الذي يتكوّن لدينا إزاء كلام البشر. في هذه الحالة لن يمكن اعتبار الأوامر والنواهي بمعنى كلام الله شيئاً يمكن فهمه بمباحث الألفاظ في علم الأصول، وينبغي التفكير له بطريقة أخرى^(٧٤).



و يقول في نقد الفكرة الثانية:

كل الأوامر والنواهي في كلام البشر، وبالنظر للطابع التاريخي والاجتماعي للبشر ولغاتهم، تصدر على خلفيات تاريخية واجتماعية معينة ولها متلقوها المعينون ومساحاتها الزمانية والمكانية المحدودة، وتلبي غايات وأغراضاً معينة، ولا تشمل أي شيء أو مساحة خارج هذا النطاق. وإذن، إدراج الأوامر والنواهي والواجبات فوق التاريخية في داخل اللغة وهي ظاهرة إنسانية، سواء كان ذلك الإنسان نبياً أو غير نبى، مما لا يمكن تصوره، لأن أوامر ونواهي البشر، والبشر أنفسهم، ذوو طابع تاريخي. والآن كيف يمكن من أجل فهم كلام الله وأوامره ونواهيته أن نعتبره أولاً من سنخ كلام الإنسان، ونستخدم لأجل فهمه مناهج فهم كلام البشر، بينما نقرر له معنى لا يندرج في وعاء كلام البشر^(٧٥).

ويقول شبستري في موضع آخر بعد الإشارة إلى النظرية المذكورة: «هذا المنهج (منهج علماء أصول الفقه في كلام الله) مما لا يصمد للنقد الفلسفي - الإلهيائي، وما يفهم ويعلن بهذا المنهج باعتباره أوامر ونواهي إلهية يفتقر للرصيد العلمي»^(٧٦).

حصول نقود شبستري لنظرية علماء أصول الفقه حول الكلام الإلهي شيثان:

١ - إنهم يعتبرون شكل الكلام الإلهي وظاهره مشمولاً بنفس القواعد التي تشمل الكلام البشري، بمعنى أنهم يعمّمون كل القواعد اللغوية والأدبية (اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان...) لتشمل الكلام الإلهي أيضاً. يعتقد شبستري أن مثل هذا التصور لكلام الله يفتقر للدعامة الفلسفية والكلامية المقبولة، ومن ثم لا يمكن فهم كلام الله بواسطة مباحث الألفاظ في علم الأصول.

٢ - والآن، إذا شملنا الكلام الإلهي بقواعد العلوم اللغوية فلن يمكن تقرير مضامين فوق تاريخية لهذا الكلام، لأن الشيء البشري شيء تاريخي محدود بظروف زمانية ومكانية خاصة، إذ على أساس هذه الفرضية طُرحت الأوامر والنواهي الإلهية

في إطار اللغة وهي ظاهرة تاريخية، ولا يمكن اعتبار محتواها فوق تاريخي.

و النتيجة هي أن الفكرتين المذكورتين متعارضتان، فمن جهة يُعتبر الكلام الإلهي من سنخ كلام البشر وتُستخدم لفهمه مناهج فهم الكلام البشري، ومن جهة ثانية يُقرّر له معنى فوق تاريخي لا يقرر للكلام البشري.

نقد وتقييم :

١ - فكرة أن الكلام الإلهي من حيث البنية اللغوية والكلامية من سنخ البشر لها أساسها العقلي وأدلتها النقلية أيضاً. أساسها العقلي هو لأن الغرض من كلام الله هداية البشر، والهداية منوطة بفهم مراد الله وقصده، والأسلوب المألوف والعام لأن يفهم البشر المقاصد والرسائل الإلهية ليس سوى استخدام اللغة والكلام، لذا فمقتضى الحكمة أن يصبّ الله مقاصده ورسالاته الهادية للبشر في قوالب الكلام واللغة وبناها ويمنحها للبشر بهذه الصورة. وهذه عملية أنجزت من قبل الأنبياء الإلهيين، بمعنى أن الله أوحى مقاصده ورسالاته الهادية للأنبياء ووضعها بذلك بين يدي البشرية. ومن البديهي أنه عندما تتبلور المقاصد والرسائل الإلهية الهادية في قوالب اللغة والكلام المألوف بين أفراد البشر، فلن يكون هناك من سبيل لفهمها سوى استخدام قواعد العلوم اللغوية. وعليه سيكون قول الدكتور شبستري: «هذا المنهج غير مقبول ويفتقر للرصيد العلمي من الناحية الفلسفية - الإلهيائية» قول غير قويوم ويفتقر للرصيد الفلسفي والعلمي. والدليل النقلي على النظرية المذكورة هو أن الله قال: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم»^(٧٧). الحكمة في وحدة اللغة بين أي رسول وقومه هي أن يستطيع ذلك الرسول تبين المعارف والأحكام والمباني الإلهية لقومه، حتى يتحقق الغرض من النبوة، وهو هداية البشر. وقال سبحانه وتعالى حول القرآن الكريم: «إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون»^(٧٨). وقال أيضاً: «وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أمّ القرى ومن حولها»^(٧٩). تعرض هذه



الآيات السبب من نزول القرآن باللغة العربية وهو أن يكون القرآن ممكن الفهم من قبل البشر (وفي طليعتهم سكان شبه الجزيرة العربية) وبذلك يتحقق الغرض من النبوة وهو إنذار البشر وهدايتهم.

وعلى ذلك فإنّ رؤية علماء الإسلام - من أصوليين وفقهاء ومتكلمين ومفسرين - حول أن البنية الأدبية والنحوية للكلام الإلهي هي من سنخ الكلام البشري، لها مبناها العقلي ومبناها الوحياني أيضاً، ولا يرد عليها أي إشكال.

٢ - يذهب شبستري إلى أننا متى ما اعتبرنا البنية الأدبية واللغوية للكلام الإلهي من سنخ كلام البشر، فلن يمكن تقرير محتوى ومضمون فوق تاريخي للكلام الإلهي، والسبب هو أن اللغة البشرية ظاهرة تاريخية مقيدة بالظروف المكانية والزمانية. متى ما كان الوعاء تاريخياً ومحدوداً كان ما في الوعاء أيضاً تاريخياً ومحدوداً. وعليه، ففرضية الأصوليين الذين يعتبرون الكلام الإلهي - من ناحية - من سنخ الكلام البشري، ويقررون له من ناحية أخرى معنى ومضموناً متعالياً على التاريخ، نظرية متناقضة داخلياً. بيد أن هذا الإشكال أيضاً غير ناهض ولا أساس له، إذ لا يوجد أي تلازم منطقي بين الطابع البشري للغة وبين طابعها التاريخي، واللغة بوسعها أن تستوعب الأفكار فوق التاريخية. يعتبر الدكتور شبستري اللغة البشرية مثل سائر الظواهر البشرية ذات طابع تاريخي (زماني - مكاني) وبهذا فهي لا تستوعب أي كلام فوق تاريخي. وهذا التصور عن اللغة تصور خاطئ. للغة جانبان تاريخي وفوق تاريخي، أو خاص وعام، أو فردي ونوعي. الجانب الفردي أو الخاص أو التاريخي للغة عرضة للتحويل والتغيير، ويختلف حسب الأقوام والشعوب والأحقاب التاريخية. وفضلاً عن تعددية اللغة وتحولها فإنها مختلفة من حيث تنوعها. ولكن إذا كان ثمة تباين كلي بين اللغات لما أمكن ترجمة النصوص من لغة إلى أخرى. كلمة «آب» الفارسية لا يمكن ترجمتها إلى كلمة نار أو حجر أو شجرة، ولكن يمكن ترجمتها إلى كلمة «ماء» العربية وكلمة «water» الإنجليزية. وهذا يعود إلى أن اللغة رصيدها وما بإزائها الواقعي.

تاريخية أو فوق تاريخية اللغة تعود إلى رصيدها وما بإزائها الواقعي. متى ما كان ما بإزاء اللغة ذا طابع فوق تاريخي كانت اللغة أيضاً فوق تاريخية. وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون هناك فلاسفة وعلماء ومصلحون إجتماعيون وعلماء أخلاق فوق تاريخيون، وقول شبستري «إن قيود اللغة لا تسمح لأيّ شخص بأن يقول في عصر واحد كل ما يمكن أن يقال في كل العصور، ومعنى ذلك أنه لا يوجد لدينا أي مصلح فوق التاريخ وفوق الزمان»^(٨٠) لا يوجد له أيّ مبنى علمي.

يمكن العثور على كثير من النماذج فوق التاريخية بين أقوال البشر وكتاباتهم مما يتعلق بشتى أبعاد الحياة الإنسانية والعالم. ومن ذلك أصول ومبادئ الفكر البشري، والقواعد المنطقية، والأصول الأخلاقية، والقوانين الرياضية. العبارات أدناه، وكلها بشرية، ألا تعتبر فوق تاريخية؟

- ١ - استحيل اجتماع النقيضين.
- ٢ - ارتفاع النقيضين مستحيل.
- ٣ - اجتماع الضدين غير ممكن.
- ٤ - سلب الشيء عنه ممتنع.
- ٥ - التسلسل اللامتناهي للعلل مستحيل.
- ٦ - الدور في العلية مستحيل.
- ٧ - الكل أكبر من جزئه.
- ٨ - لكل معلول علة.
- ٩ - متى ما كانت مقدمات الاستدلال صحيحة ستكون نتيجته صحيحة بالتأكيد.

- ١٠ - عدم صحة الدليل لا يعني عدم صحة الادعاء.
- ١١ - إذا لم يتكرر الحد الوسط في القياس بقي القياس عقياً.
- ١٢ - العدالة محمودة.

١٣ - الظلم ذميم.

١٤ - الفاعل الحكيم لا يصدر عنه فعل قبيح.

١٥ - الأمانة من الفضائل الأخلاقية.

١٦ - الخيانة من الرذائل الأخلاقية.

١٧ - للمثلث ثلاث زوايا.

١٨ - مجموع الزوايا الداخلية للمثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين.

١٩ - المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فيما بينها.

٢٠ - حاصل ضرب إثنتين في إثنتين يساوي أربعة.

٢١ -

إذا كانت اللغة البشرية تاريخية لما صارت هذه الأبيات المشهورة لسعدي الشيرازي عالمية خالدة:

بنو آدم أعضاء بعضهم، وهم في الخلقة من جوهر واحد.

إذا ألم الدهرُ عضواً منهم، لم تعرف سائر الأعضاء الراحة والاستقرار.

إذا لم تكثرث لمحن الآخرين فليس جديراً أن تسمى إنساناً.

وكذا الحال بالنسبة لهذا البيت للحكيم أبي القاسم الفردوسي:

قديراً كان كل من كان عالماً، فالعلم يجعل قلوب الشيب شابةً.

وهكذا بالنسبة لكثير من الآثار الأدبية والعرفانية التي حطمت حدود الزمان والمكان وحظيت بالعالمية والخلود.

النقطة الجديرة بالتأمل والاهتمام هي أن شبستري يعتبر في موضع آخر وجود المشتركات الإنسانية دليلاً على أن البشر في الفترات والأحقاب التاريخية المختلفة يمكنهم أن يفهموا معنى كلام بعضهم. كما أنه يقول: «من الأسئلة المهمة في الهرمنوطيقا هو كيف يفهم الأشخاص المتمون لآفاق تاريخية مختلفة بعضهم بعضاً؟



متى ما كانت التجربة التاريخية للبشر اليوم مختلفة عن التجربة التاريخية للبشر في الماضي، سوف لن يستطيع البشر فهم الآثار المتبقية عن البشر في العصور الخوالي. في هذه الحالة فإن تفسير نصوصهم سيكون في الحقيقة بياناً لنفس المعنى الذي ينسبه المفسر للنص في ضوء ظروفه التاريخية، بمعنى أنه يطابق النص مع معلوماته. في مثل هذه الحالة سيكون انحراف التطبيق في التفسير مما لا مناص منه».

و الجواب على ذلك هو أنه من أجل أن نعتبر النصوص القديمة ممكنة الفهم يجب أن نعترف بوجود إنسانية مشتركة بيننا وبين البشر في الماضي، ورغم كل التطورات التاريخية الهائلة التي تفرّق بين تجاربنا وتجارب البشر القدماء فإن التجارب الثابتة العائدة إلى أساس الإنسانية تبقى مشتركة بيننا وبينهم. في ظل هذه المشتركات نتعرّف على أسئلتنا في أسئلتهم، ويمكن أن نجد الإجابات التي قدموها ذات صلة بأسئلتنا. طبعاً لا نستطيع تقديم دليل تجريبي حاسم على ثبات هذه التجارب المشتركة، لأننا غير قادرين على السفر بنحو واقعي إلى العصور القديمة، إنما هناك تجارب واختبارات ودراسات نسبية ومحدودة تعضّد هذا الواقع. بأخذ هذه التجارب المشتركة أخذ المسلمات ثقتن بحقيقة أن ارتباط الشخص في العصور المختلفة بعضهم ببعض حالة ممكنة وذات معنى^(٨١).

لا شك أنه لو لم تكن هناك أية لغة فوق تاريخية لما أتيح مثل هذا الفهم المشترك بين البشر في العصور المختلفة.

٢ - المتكلمون وماهية الكلام الإلهي:

من رأي كثير من القدماء أن كلام الله أوجده الله، لكنهم في الواقع يقسمون الكلام إلى قسمين: كلام الإنسان وكلام الله. كلام الإنسان ينوجد من قبل الإنسان وكلام الله من قبل الله. خصوصية كلام الله من وجهة نظرهم هو حدوثه غير العادي وغير المؤلف والخارج عن إطار قوانين هذا العالم. مثلاً قال متكلمو المعتزلة إن كلام



الله يسمع بإرادة مباشرة من الله في الجهاز السمعي للنبي. وحسب قولهم فإن كلام الله أصوات منتظمة يسمعها النبي، وموجد هذه الأصوات المنتظمة هو الله نفسه.

شخص النبي - في هذا التصور - قناة عبور أو جهاز استلام، والله يخلق الكلام على شكل أصوات منتظمة بشكل غير اعتيادي، ويستلمها جهاز الاستلام عند النبي وينقلها للآخرين.

يسجل الدكتور شبستري إشكاليين على هذه النظرية:

١ - تستلزم هذه النظرية دوراً باطلاً، فنبوة النبي سببها أنه تلقى كلام الله وأعلنه للناس. من جهة أخرى، معرفة كلام الله بالنسبة للآخرين منوطة بأن يقول لهم الرسول إن الله قد حدثه وأوحى إليه. إذن، رسالة ونبوة شخص معين تثبت بكلام الله، وكلام الله يثبت بقول الرسول.

لا يمكن القول إننا نسمي الشخص نبياً لأنه يتلو علينا كلام الله، ثم عندما نُسأل ما الدليل الذي يجعلكم تعتبرون هذا الكلام كلام الله؟ نقول لأننا نعتبر الشخص الذي ينقل لنا هذا الكلام نبياً^(٨٢).

الجواب: في هذا الإشكال جرى الخلط بين البحث التصوري حول النبي مع البحث التصديقي. وبعبارة أخرى جرى الخلط بين مقام الثبوت ومقام الإثبات. في إطار البحث التصوري، النبي هو الذي يتلقى الأخبار السماوية والكلام الإلهي ويبلغه للبشر. ولكن في إطار البحث التصديقي المعجزة هي الدليل على أنه يحظى بحق بمقام النبوة ويتلقى الوحي التشريعي. إذن، لا يقبل منه مجرد أن يقول إنني سمعت الكلام الإلهي، دون أي دليل أو شاهد على ذلك.

وبكلمة ثانية، ادعاء الرسول هو أن الله اختاره لمقام النبوة وهداية البشر. وهو يأتي بالمعجزة لإثبات ادعائه هذا. وبعد إثبات نبوته يثبت كلام الله أيضاً، فأولاً هذا الشيء كامن في ماهية النبوة والرسالة. وثانياً قوله في هذا المضمار مقبول، لأن الرسول

الإلهي لا يكذب ولا يقع في خطأ.

٢ - كل الأحداث التي ندركها ونواجهها تردّ بشكل من الأشكال إلى الله، وتقسيم الأحداث إلى قسمين والقول بأن هذا القسم يردّ ويرجع إلى الله مباشرة وخصيصاً، والقسم الثاني يرتبط بالله بشكل غير مباشر، غير مقبول فلسفياً، ولا ينسجم مع كون الله مصدر كل شيء وكون ذاته تبارك وتعالى مطلقة^(٨٣).

الردّ على هذا الإشكال هو إن إرجاع كل الأحداث إلى الله لا يستدعي أن يكون أسلوب إرجاعها أيضاً واحداً. فقد تكون بعض الأحداث راجعة إلى الله دون واسطة وبعضها الآخر عن طريق وسائط. كما أن الوسائط هنا قد تختلف واحدة عن الأخرى. أساساً كلام الله مع الأنبياء والرسل من الأحداث الاستثنائية الخارقة للعادة. وخصوصية مثل هذه الأحداث أن إرجاعها إلى الله ليس عن طريق الوسائط العادية والطبيعية.

٣ - شبستري وماهية الكلام الإلهي :

بعد أن ينقد شبستري آراء علماء الأصول والكلام حول ماهية الكلام الإلهي، يطرح رؤيتين في هذا الباب:

الرؤية الأولى:

يبيّن شبستري رؤيته الأولى حول ماهية الكلام الإلهي كما يأتي: «من أجل أن يمكن تحديد معنى للكلام الإلهي في العصر الحاضر، يجب القول إن كلام الله هو ما يعلن عنه النبي إنه كلام الله. متلقو النبي وجمهوره يواجهون قبل أيّ شيء إنساناً يبلغ كلاماً وينسبه إلى الله. كل قضية الوحي تنشأ عن هذه الحادثة التجريبية، وكل المساعي لفهم كلام الله والعثور على تصور وتصديق له يجب أن تتركز على هذا الادعاء الذي يطرحه إنسان يدّعي النبوة، وليس على تصور مسبق للكلام الإلهي والسعي لتعيين



مصدق له. بل إن تعبير الكلام الإلهي مما أدخله الأنبياء إلى اللغة البشرية، وينبغي النظر ما الذي قصده هم بهذا التعبير؟ عندما نتعامل مع النبي بهذه الطريقة نجد النبي يدعي أنه صاحب مثل هذه التجربة، وهي أنه يكتسب القدرة على أداء مثل هذا الكلام، وهو ما يخرج عن حدود قدراته العادية، وحسب تجربته فإن الله يمنحه القدرة على أداء ذلك الكلام بصورة غير مألوفة، عن طريق واسطة أو بدون واسطة، ويطلبه بتبليغ هذا الكلام. إذا انتهجنا هذا النهج والأساس سيكون الكلام الوحياني المؤدى من قبل النبي هو كلام الإنسان النبي المدعوم بدعامة القدرة الإلهية. وفي هذه الحالة لأن هذا الكلام كلام إنسان سيكون ممكن الفهم، ويمكن فهمه بمعايير فهم كلام الإنسان، ولكن على كل حال لن يمكن تصور أوامر ونواه فوق تاريخية في هذا الكلام، فالأمر والنهي وكل البشر والأفراد بها في ذلك الأنبياء أمور تاريخية، والأوامر والنواهي فوق التاريخية شيء غير ممكن.

حسب هذا المعنى فإن الشارع هو رسول الإسلام نفسه المؤيد من قبل الله، ويجب القول إن الأوامر والنواهي القرآنية - النبوية في مضمار السياسة والمعاملات التاريخية تتسم بأنها تاريخية (زمانية - مكانية) ولها متلقون معينون، وتحقق أغراضاً خاصة في مجتمع معين، ولا تشمل هذا العصر، وشمولها واستيعابها الخالد يرتبط بالجانب الذي قامت عليه هذه الأوامر والنواهي، وهو عبارة عن «مراعاة العدالة». في باب العبادات، وحسب طبيعة العبادات التي تميزها عن المعاملات والسياسات، تتخذ المسألة شكلاً آخر، ويجب دراسة العبادات حسب كيفية تأثيرها على تربية الإنسان وتهذيبه النفسي، و كما ينبغي معالجة ضرورة تطويرها أو عدم ضرورته من نفس الزاوية. وهذا ما فعله العرفاء^(٨٤).

يتسنى تلخيص هذه النظرية في النقاط الآتية:

١ - تعبير الكلام الإلهي تعبير أدخله الأنبياء إلى لغة البشر، لذلك ينبغي تعلّم

صورة الكلام الإلهي وتعريفه من الأنبياء، ويجب عدم طرح تعريف مسبق للكلام الإلهي، ثم البحث للعثور على مصداق للكلام الإلهي.

٢ - تفسير الرسل والأنبياء بشأن ظاهرة الكلام الإلهي هو أن لديهم داخل أنفسهم تجربة ويكتشفون أن بوسعهم أداء كلام معين لا يقدرّون على أدائه في الظروف الاعتيادية. والله يجعل النبي بصورة اعتيادية، وعن طريق واسطة أو بدون واسطة، قادراً على أداء ذلك الكلام.

٣ - لأن الكلام الوحياني يُؤدّى بواسطة النبي وبدعامة القدرة الإلهية، فمعنى ذلك أن صانع الكلام الوحياني هو الرسول وليس الله، وسيكون الكلام الوحياني من سنخ الكلام البشري ومن ثمّ يمكن فهمه بمعايير فهم الكلام البشري.

٤ - على هذا الأساس والمبنى فإن مشرّع الأحكام الإلهية هو الرسول ﷺ وليس الله. وطبعاً فالتشريع النبوي مؤيد بالتأييد الإلهي.

٥ - لما كان للرسول ﷺ وجوده التاريخي شأنه شأن باقي البشر، وأفعاله وأوامره ونواهيه (التشريع النبوي) كلها تاريخية، أي: زمانية ومكانية، فستكون الأحكام الشرعية تاريخية، ولن تكون الأوامر والنواهي فوق التاريخية شيئاً متاحاً. ما يمكنه أن يكون فوق التاريخي من الأحكام الشرعية هو أهداف هذه الأحكام وأغراضها، وهدفها ضمن حيز المعاملات والسياسات هو مراعاة العدالة، وفي حيز العبادات، ملاك ثبات الأحكام الشرعية أو تحولها هو تأثير الأفعال العبادية في تربية الإنسان وتزكية نفسه.

تقييم ونقد :

١ - فكرة أن الأنبياء هم الذين استخدموا تعبير الكلام الإلهي، لا تدل على أن تصور الكلام الإلهي من قبل البشر منوط بكلام الأنبياء ومتوقف عليه، بحيث أن البشر لم يكن بوسعهم عن طريق تفكيرهم العقلي تصور الكلام الإلهي. عموماً كان



أسلوب التفكير في الصفات الإلهية هو أن يشدّب الإنسان الصفات الكمالية التي يجدها في نفسه أو في الموجودات الأخرى من النواقص، ويقرر شكلها الكامل المطلق لله^(٨٥). والأنبياء تحدثوا مع البشر بمنهج الفطرة وبيّنوا لهم المعارف الدينية. وعلى هذا الأساس يعتبر البشر التكلم صفة كمالية للإنسان، وبعد ذلك يشدّب عنها نواقصها وعيوبها ويصف الله بها على نحو الإطلاق الخالي من النواقص والعيوب. وبذلك فإن تصور معنى الكلام والتكلم لله سبحانه وتعالى حالة تعبدية ولا تتوقف على كلام الأنبياء وادعاءاتهم.

والآن ينبغي النظر هل يتوقف إثبات مصاديق الكلام الإلهي على شهادات الأنبياء وما يقولونه؟

الجواب هو أننا لو قسمنا الكلام الإلهي إلى كلام تكويني وكلام تشريعي، لما كان إثبات الكلام التكويني متوقفاً على شهادة الأنبياء، لأن فحوى الكلام التكويني هي أن كل موجود من حيث هو معلول لله ومن فعل الله، يدل على وجود الله وعلى صفاته باعتباره عزّ وجلّ العلة والفاعل. وهذه فكرة عقلية وليست تعبدية. وحول كلام الله التشريعي أيضاً متى ما تميز هذا الكلام بخصوصية الإعجاز فلن يكون إثباته متوقفاً على شهادة النبي، إنما العكس هو الصحيح، أي إن كلام الله - على الافتراض المذكور - يشهد على نبوة الشخص الذي يدّعي النبوة، وهكذا هو القرآن. أما إذا لم يحمل الكلام التشريعي خصوصية الإعجاز فإن إثبات كونه من كلام الله يتوقف على شهادة الرسول أو الإمام المعصوم.

٢ - أن يكون الكلام مخلوقاً مباشراً من قبل الله لا يتنافى مع بشرية هذا الكلام من حيث البنية اللغوية والقواعد الأدبية، لأن هذه الفكرة ليست مستحيلة من الناحية الذاتية والوقوعية، ومن ناحية ثانية فإن قدرة الله غير متناهية، كما أن الحكمة الإلهية تقتضي ذلك. وبعبارة أخرى: المقتضى موجود ولا يوجد مانع يحول دونه. أضف إلى

ذلك أن النصوص الوحيانية تدل على ذلك. تشير الآيات القرآنية إلى حقيقة أن الله أوحى القرآن إلى الرسول الأكرم ﷺ في إطار لغوي عربي: «و كذلك أوحينا إليك قرآنًا عربيًا لتنذر أمّ القرى ومن حولها»^(٨٦). وإذن، من أجل أن يكون كلام الله مفهوماً من قبل البشر لا حاجة لأن نعتبره من صناعة الرسول، لأن الله نفسه يستطيع أن يخلق الكلام بالنحو الذي يمتاز بالخصوصيات اللغوية والأدبية لكلام البشر.

إشكال: يستدعي الافتراض المذكور أن يكون كلام الله من حيث الفصاحة والبلاغة في مستوى كلام البشر، وهذا يخلق تحدياً لإعجاز القرآن الأدبي.

الردّ: الافتراض المذكور لا يستدعي مثل هذا الشيء، لأن تناسق الكلام مع القواعد والموازين الأدبية لا يتنافى مع الإبداع في الأسلوب والمنحى والفصاحة والبلاغة في الكلام. من هنا، مع أن الأدباء والشعراء متساوون في مراعاة القواعد الأدبية لكنهم يبدعون في الأسلوب ومحاسن الكلام، ويتفوق بعضهم على بعض في ذلك. على هذا الأساس يمكن افتراض أن الله مع أنه نسق كلامه مع المعايير الأدبية للكلام العربي، لكنه أبدع في النظام والأسلوب والفصاحة والبلاغة بشكل يعجز البشر عن الإتيان بمثله.

٣ - يقول الشيخ شبستري: «يدّعي النبي أنه يتمتع بتجربة خاصة، وهي أنه يستطيع بيان كلام خارج عن قدراته في الحالات العادية، وهو مكلف بإبلاغ هذا الكلام». فحوى هذا الرأي هي أن كلام الرسول ليس كلاماً بشرياً اعتيادياً، إنما هو استثنائي خارق للعادة. استثنائية الكلام وكونه خارقاً يتعلق إما بالجانب النبوي والأدبي للكلام أو بجانبه المضموني والمعنائي، أو بالجانبين في آن واحد. هذه الفكرة تتنافى مع قبلية الشيخ شبستري التي تنيط إمكانية فهم الكلام الإلهي بأن يكون ذا طابع بشري من كل النواحي. بتعبير آخر، فرضيته التي تعتبر الرسول فاعل الكلام الإلهي، ولأن الرسول بشر فكلامه ممكن الفهم للبشر، سوف تدحض وتبقى عديمة الأثر، لأنه مع قبول أن كلام الرسول له بُعد خارق للعادة سوف يكون هذا الكلام من



حيث البنية اللفظية أو المضمونية فوق الكلام البشري. في هذه الحالة، على افتراض أن فاعل الكلام الإلهي هو الرسول، سوف لن تترتب على ذلك نتيجة تذكر، لأن استثنائية الكلام الإلهي وخرقه للعادة سيكون الخصوصية المشتركة لكلا الافتراضين (افتراض أن الله هو فاعل الكلام الإلهي وافتراض أن الرسول هو فاعله).

٤ - اعتبار أن الرسول هو الشارع بدل الله يستلزم تفويضاً باطلاً. مقتضى التوحيد في الربوبية التكوينية والتشريعية هو أن لا يكون الشارع أحداً غير الله، ودور الرسول هو بيان التشريع الإلهي للبشر، وليس فعل تشريع الأحكام بصورة مستقلة عن التشريع الإلهي: «إن الحكم إلا لله»^(٨٧). وفي آية أخرى يعتبر الله كل الشرائع السماوية من فعل الله ويقول: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى»^(٨٨).

تقول هذه الآية بكل وضوح إن مشرع الأديان السماوية هو الله تعالى، وأصل التشريع ومنبته هو الولاية، والولاية بشكلها الذاتي تختص بالله: «فالله هو الولي»^(٨٩). الولاية التكوينية أو التشريعية للرسول هي أنه يبين للناس ما جاء في الكتاب السماوي على نحو الإجمال والعموم^(٩٠). ومصدر هذه الولاية هو الوحي الإلهي «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»^(٩١) وحيث إن الرسول الأكرم ﷺ مبلغ ومبين للأحكام الشرعية الإلهية، أطلق عليه هو أيضاً اسم الشارع، لا بمعنى أنه نفسه مصدر وأساس جعل الأحكام الإلهية وتشريعها.

قد يقال إن التفويض الباطل هو أن يُسند الفعل الصادر عن الإنسان لذلك الإنسان فقط، ولا يُسند إلى الله، ولكن إذ صدر الفعل عن الإنسان وأسند إلى الله أيضاً فلن يكون الأمر تفويضاً بل مصداقاً لفكرة الأمرين الأمرين. هنا أيضاً مع أن التشريع من فعل الرسول ولكن لأنه يتحقق بتأييد خاص من الله، لذلك يُسند وينسب إلى الله أيضاً، وهذان الإسنادان أو النسبتان على طول بعضهما، أي على امتداد بعضهما. وبهذا فإن الأحكام الشرعية فعل الله التشريعي، وفعل الرسول التشريعي في الوقت ذاته.

الإجابة: مع أن الرأي أعلاه يعالج مشكلة التفويض، لكنه يتنافى مع النصوص الدينية التي تعتبر الحكم والتشريع أمراً مختصاً بالله، وأن مهمة الرسول هي تبليغ الشريعة وبيانها. وإذا جرى الحديث في بعض الحالات عن «فرض النبي» إلى جانب «فرض الله» فهذه الحالات استثنائية وليست قاعدة كلية ودائمة^(٩٢).

وعليه، لأن مشرع الأحكام الدينية هو الله، ووجود الله فوق تاريخي، لذلك يمكنه أن يصدر أوامر ونواهٍ فوق تاريخية. وحيث إنّ الشريعة الإسلامية آخر الشرائع الإلهية، فإن الأحكام الإسلامية، باستثناء الحالات التي نسخها الله تعالى، فوق تاريخية وأبدية. وقد قال المعصومون عليهم السلام: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(٩٣). ومعنى ذلك أن شريعة رسول الإسلام الكريم صلى الله عليه وآله آخر شريعة ساهوية، لذلك يبقى حلالها وحرامها إلى يوم القيامة.

طبعاً، ينبغي التنبيه إلى نقطة مهمة هي أن فعالية الأحكام الإسلامية وعينيتهما لها شروط وقيود خاصة من حيث المكلف والموضوع والأبعاد الأخرى، ومتى ما لم تتحقق كل هذه الشروط والقيود أو بعضها، سيفقد الحكم الديني فعليته وعينيته، بيد أن هذه القضية لا تتنافى مع خلود الأحكام الإسلامية وتعاليتها على التاريخ. معنى خلود الإسلام وتعاليه على التاريخ هو أنه في حال تحقق كل الظروف والشروط والقيود المتعلقة بالحكم، فيجب على المكلفين الإيمان القلبي والالتزام العلمي بهذا الحكم. وإذن، فعدم شرعية أو عدم وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة - على سبيل المثال - بحسب رأي الذين يعتبرون حضور الإمام المعصوم شرطاً لشرعية أو وجوب صلاة الجمعة، لا يتنافى مع مبدأ خلود حكم صلاة الجمعة في الإسلام وتعاليه على التاريخ والأزمان، إذ حسب النظرية المذكورة كما أن الاستطاعة شرط وجوب الحج على المكلف، كذلك حضور الإمام المعصوم شرط شرعية أو وجوب صلاة الجمعة^(٩٤).



٥ - حتى إذا اعتبرنا الرسول ﷺ شارع الأحكام الإسلامية، فلا يصح أن نستنتج من ذلك عصرية وتاريخية الأحكام الإسلامية، إذ لا تلازم بين تاريخية وجود الرسول والطابع الزماني لأفعاله وأوامره ونواهيته، وبين تاريخية وعصرية أحكامه.

لقد أثبتنا في بحوث سابقة أن الأحكام والقضايا والعبارات البشرية تنقسم إلى تاريخية وفوق تاريخية. المعيار في تاريخية أو فوق تاريخية الكلام هو مضمونه ومحتواه. متى ما كان مضمون الكلام تاريخياً ومرتزماً (متى ما كان من القضايا الخارجية) فسيكون الكلام أيضاً تاريخياً، ومتى ما كان مضمونه ذا طابع فوق تاريخي (من القضايا الحقيقية) فسيكون الكلام أيضاً متعالياً على الزمن والتاريخ. الأحكام الشرعية وبشهادة كثير من الأدلة والقرائن العقلية والنقلية لها طابع فوق تاريخي. المخاطب بهذه الأحكام هم الناس والمؤمنون وأولوا الألباب، وليس الأفراد في عصر نزول الرسالة فقط. يقول رسول الإسلام الكريم ﷺ بكل وضوح: «وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ»^(٩٥). عبارة «ومن بلغ» تدل على أن أحكام القرآن تتجاوز حدود المكان والزمان، وتشمل جميع الناس والأفراد في كل العصور والأزمنة والأمكنة.

* هوامش البحث *

- ١ - حول النظريات والتصورات الجديدة بشأن اللغة والمعنى راجع:
 - وليام بي ألكستون، فلسفة اللغة، ترجمه للفارسية أحمد إيرانمنش وأحمد رضا جليلي.
 - نعموم چومسكي، اللغة والفكر، ترجمه للفارسية كوروش صفوي.
 - اللغة والذهن، ترجمه للفارسية كوروش صفوي.
 - شيوان چيمن، من الفلسفة إلى علم اللغة، ترجمه للفارسية حسين صافي.
 - بابك أحمددي، بنية النص وتأويله.
- ٢ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٢ - ١٦.
- ٣ - م س، ص ١٨ - ١٩.
- ٤ - آل عمران، ١٠٢.

- ٥ - راجع: العلامة الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٤٤ - ٤٦، في تفسير الآيات ٧ - ٩ من سورة آل عمران / م س، القرآن في الإسلام، ص ٣٤ - ٣٧، القسم الثاني (كيفية تعليم القرآن الكريم، الفقرة هـ - للقرآن الكريم ظاهر وباطن) / علي رباني گلپايگاني، تحليل ونقد التعددية الدينية، الفصل الخامس، تعددية تفاسير النصوص الدينية، ص ٩٣ - ٩٦.
- ٦ - المفردة النص استعمالان اثنان، أحدهما يختص بدلالة الكلام على قصد المتكلم وهو في مقابل الظاهر، والثاني يختص بالدليل اللفظي في مقابل الدليل العقلي. وعلى هذا ينقسم النص إلى نوعين: النص والظاهر. راجع حول هذا كتب أصول الفقه والتفسير.
- ٧ - البقرة، ١٦٣.
- ٨ - البقرة، ١٩٦.
- ٩ - بدر الدين الزركشي، البرهان في العلوم القرآن، ج ٢، ص ٢١٤.
- ١٠ - البقرة، ٢٧٥.
- ١١ - البقرة، ١٨٧.
- ١٢ - الحمد، ٧.
- ١٣ - الزخرف، ١٧.
- ١٤ - المائدة، ٤.
- ١٥ - محمدرضا المظفر، أصول الفقه، ج ١، باب المطلق والمقيد، مبحث الانصراف، ص ١٨٢ - ١٨٣.
- ١٦ - «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم» (المائدة، ٦).
- ١٧ - م س، ص ١٨٣.
- ١٨ - ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن. (النحل، ١٢٥).
- ١٩ - قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. (النمل، ٦٤).
- ٢٠ - فلا تطع الكافرين وجاهدكم به جهاداً كبيراً. (الفرقان، ٥٢).
- ٢١ - الحديد، ٢٥ - ٢٦.
- ٢٢ - ديفيد كوزنز هوي، هايدغر والاستدارة الهرمنوطيقية، في مجموعة الهرمنوطيقا الحديثة، ص ٣٥٥.
- ٢٣ - طرح هذا البحث في عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين في الأوساط الثقافية في إيران، وكان محوره الكتاب المثير للجدل «القبض والبسط النظري للشريعة».
- ٢٤ - الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤٠ - ١٤١.
- ٢٥ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٦١ / العلامة الطباطبائي؛ الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٧٥.





- ٢٦ - النحل، ٤٣.
- ٢٧ - منها الآيات: الحجر، ٦ و ٩ / الأنبياء، ٢ و ٥٠ / يس، ٦٩ / فصلت، ٤١.
- ٢٨ - راجع: محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٦٧ - ١٦٩.
- ٢٩ - الشعراء، ٢١٤.
- ٣٠ - ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت. (النحل، ٣٦).
- ٣١ - «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» (الحديد: ٢٥).
- ٣٢ - هود، ٨٨.
- ٣٣ - فأتيا فرعون فقولا إنا رسولاً رب العالمين أن أرسل معنا بني إسرائيل. (الشعراء، ١٧).
- ٣٤ - وتلك نعمة تمنها علي أن عبّدت إسرائيل. (الشعراء، ٢٢).
- ٣٥ - ونريد أن نمّن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين، ونمكن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون. (القصص، ٥ - ٦).
- ٣٦ - آل عمران، ١٥٩.
- ٣٧ - النحل، ٥٨ - ٥٩.
- ٣٨ - البقرة، ١٨٧.
- ٣٩ - التحريم، ١١.
- ٤٠ - إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم. (الإسراء، ٩).
- ٤١ - محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص ٥١.
- ٤٢ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٦٠ - ٦١.
- ٤٣ - م س، ص ٦٣ - ٦٤.
- ٤٤ - مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١٥٩ - ١٦٠.
- ٤٥ - العلامة محمد تقي جعفرى، فلسفة الدين، ص ١٥٢ - ١٥٣، نقلاً عن طه عبد الباقي، دولة القرآن، ص ١٨٧ - ١٨٩.
- ٤٦ - م س، ص ١٥٤ - ١٥٧، نقلاً عن «الحقوق في الإسلام»، بقلم: مجيد خدوري وهربرت. ج. ليسني، تقديم روبرت هوغوت جاكسون، ص أ - و.
- ٤٧ - مارسيل بوازار، الإسلام وحقوق الإنسان، ترجمه للفارسية د. محسن مؤيدي، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- ٤٨ - م س، ص ٣٦.
- ٤٩ - م س، ص ٦٦ - ٦٧.
- ٥٠ - م س، ص ٦٦.
- ٥١ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٥٧ - ٥٨.
- ٥٢ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ٢١٤ - ٢١٥.



٥٣ - م س، ص ٩٨.

٥٤ - لمزيد من الاطلاع على «نفس الأمر» راجع: علي رباني كلپايگاني، إيضاح الحكمة، ج ١، ص ١٢٦-١٣٨.

2 - Fideism.

٥٦ - راجع: كاپلستون، تاريخ الفلسفة، ج ٤، ترجمة غلام رضا أعواني، ص ٣١-٣٣ و ص ٢٨-١١٧ / اتين جيلستون، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ترجمه للفارسية الدكتور أحمد أحمدي، ص ١٢٦-١٥٥.

٥٧ - كاپلستون، تاريخ الفلسفة، ج ١، ترجمه للفارسية جلال الدين مجتبوي، ص ٩٢.
٥٨ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٨، راجع أيضاً: م س، ص ٢٦ و ص ٨٦-٨٧.

٥٩ - م س، ص ٩٤-٩٥ / راجع أيضاً: م س، ص ١٠١ / محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٢٦٩-٢٧٠.

٦٠ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٤١٩-٤٢١.

٦١ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ١٦٧.

٦٢ - م س، ص ١٦٩-١٧١.

٦٣ - يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون. (البقرة، ١٧٨-١٧٩).

٦٤ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ١٧١-١٧٢.

٦٥ - م س، ص ١٧٢-١٧٣.

٦٦ - البقرة، ١٨٣.

٦٧ - البقرة، ١٧٦.

٦٨ - النور، ١.

٦٩ - النور، ٣.

٧٠ - العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٥، ص ٧٩-٨٠.

٧١ - فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمته فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم. (البقرة، ١٧٨).

٧٢ - العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٣٤.

٧٣ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ١٦٠.

- ٧٤ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٦١ - ١٦٢، بحث: الديمقراطية والإسلام.
- ٧٥ - م س، ص ١٦٢، (البحث نفسه).
- ٧٦ - م س، ص ١٦٥، (البحث نفسه).
- ٧٧ - إبراهيم، ٤.
- ٧٨ - يوسف، ٢.
- ٧٩ - الشوري، ٧.
- ٨٠ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٣٤٦، بحث: خصوصيات خطاب الرسول الأكرم ﷺ.
- ٨١ - محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص ٣١ - ٣٢، بحث: عملية فهم النصوص (بقليل من التصرف في العبارات).
- ٨٢ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٣٢١ - ٣٢٣.
- ٨٣ - م س، ص ٣٢٣.
- ٨٤ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٦٥ - ١٦٧.
- ٨٥ - راجع: العلامة الطباطبائي، الميزان، ج ٨، ص ٣٥٢.
- ٨٦ - الشوري، ٧.
- ٨٧ - يوسف، ٤٠.
- ٨٨ - الشوري، ١٣.
- ٨٩ - الشوري، ٩.
- ٩٠ - وهو ما بينه للناس من تفاصيل ما يشتمل إجماله الكتاب وما يتعلق ويرتبط بهما (العلامة الطباطبائي، الميزان، ج ٤، ص ٣٨٨).
- ٩١ - النجم، ٣ - ٤.
- ٩٢ - حول هذا راجع كتاب: «نقد نظرية بسط التجربة النبوية»، ص ٨٩ - ١٠٠.
- ٩٣ - محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج ١، ص ٤٧، كتاب «فضل العلم»، باب البدع، الحديث ١٩ / السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٧٨.
- ٩٤ - راجع: علي رباني گلپايگاني، نقد نظرية بسط التجربة النبوية، ص ١١٧ - ١٢٠.
- ٩٥ - آل عمران، ١٩.

* مصادر البحث *

- ١ - أحمدي، بابك، بنية النص وتأويله، طهران، نشر مركز، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩ م].

- ٢ - ألكستون، ويليام، فلسفة اللغة، ترجمه للفراسية أحمد إيرانمنش، وأحمد رضا جليلي، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردي، ١٣٨١ هـ ش [٢٠٠٢ م].
- ٣ - باربور، إيان، العلم والدين، ترجمه للفراسية بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢ هـ ش [١٩٨٣ م].
- ٤ - البحراي، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، قم، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- ٥ - بوازار، مارسيل، الإسلام وحقوق الإنسان، ترجمه للفراسية الدكتور محسن مؤيدي، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ١٣٥٨ هـ ش [١٩٧٩ م].
- ٦ - بالمر، ريتشارد، علم الهرنوطيقا، ترجمه للفراسية محمد سعيد حنائي كاشاني، طهران، هرمس، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨ م].
- ٧ - پترسون، مايكل، وآخرون، العقل والعقيدة الدينية، ترجمه للفراسية أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، بدون تاريخ.
- ٨ - جعفري، محمد تقى، فلسفة الدين، طهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩ م].
- ٩ - چومسكي، نعم، اللغة والفكر، ترجمه للفراسية كوروش صفوي، طهران، هرمس، ١٣٨٤ هـ ش [٢٠٠٥ م].
- ١٠ - _____، اللغة والذهن، ترجمه للفراسية كوروش صفوي، طهران، هرمس، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩ م].
- ١١ - چيمن، شيوان، من الفلسفة إلى علم اللغة، ترجمه للفراسية حسين صافي، طهران، گام نو، ١٣٨٤ هـ ش [٢٠٠٥ م].
- ١٢ - الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٩ هـ ق.
- ١٣ - الحكيم، السيد محمد باقر، علوم القرآن، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩ هـ ق.
- ١٤ - خدوري، مجيد، الحقوق في الإسلام، بدون تاريخ وناسر.
- ١٥ - الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة صعب بن عمر الإسلامية، بدون ناسر، ١٤٢٤ هـ ق.
- ١٦ - الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، طهران، المكتبة المرتضوية، بدون تاريخ.
- ١٧ - ربّاني گلپايگاني، علي، إيضاح الحكمة، ترجمة وشرح بداية الحكمة، قم، انتشارات إشراق،



١٣٧٤ هـ ش [١٩٩٦م].

١٨ - _____، الحرية والديمقراطية من وجهتي نظر الإسلام والليبرالية، قم، مؤسسة مذاهب إسلامي، ١٣٨٢ هـ ش [٢٠٠٣م].

١٩ - _____، نقد نظرية بسط التجربة النبوية، قم، مركز مديريت حوزه علميه، ١٣٨٢ هـ ش [٢٠٠٣م].

٢٠ - _____، الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين، قم، مركز مديريت حوزه علميه، ١٣٨٣ هـ ش [٢٠٠٤م].

٢١ - الزركشي، بدر الدين، البرهان في العلوم القرآن، بيروت، دار الجليل، بدون تاريخ.

٢٢ - جيلسون، آتين، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ترجمه للفارسية أحمد أحمدي، طهران، انتشارات حكمت، ١٤٠٢ هـ ق.

٢٣ - السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، قم، انتشارات الرضي، ١٤١١ هـ ق.

٢٤ - الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢١ هـ ق.

٢٥ - الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٨ هـ ق.

٢٦ - الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، الأعلمي ١٣٩٣ هـ ق.

٢٧ - _____، القرآن في الإسلام، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٥٣ هـ ش [١٩٧٤م].

٢٨ - الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩ هـ ق.

٢٩ - الطنطاوي الجوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مصر، مصطفى الباي، ١٣٥٠ هـ ق.

٣٠ - عبد الباقي، طه، دولة القرآن، بدون تاريخ وناشر.

٣١ - العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، بدون تاريخ.

٣٢ - فروند، جولين، علم الاجتماع عند ماكس فيبر، ترجمه للفارسية عبد الحسين نيك گهر، رايون، بدون مكان النشر، ١٣٦٨ هـ ش [١٩٨٩م].

٣٣ - الفيض الكاشاني، الملا محسن، تفسير الصافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].

٣٤ - كابلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج ١، ترجمه للفارسية جلال الدين مجتبوي، طهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٨ هـ ش [١٩٨٩م].

٣٥ - _____، تاريخ الفلسفة، ج ٤، ترجمه للفارسية غلام رضا أعواني، طهران، شركت





انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٨٠ هـ ش [٢٠٠١م].

٣٦ - كرباي، أنطوني، مقدمة في الهرمنوطيقا، في مجموعة «الهرمنوطيقا الحديثة»، طهران، نشر مركز، بدون تاريخ.

٣٧ - الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، بدون تاريخ.

٣٨ - كوزنزهوي، ديفيد، هايدغر والاستدارة الهرمنوطيقية، في مجموعة «الهرمنوطيقا الحديثة»، نشر مركز، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].

٣٩ - مجتهد شبستري، محمد، الايمان والحرية، طهران، طرح نو، ١٣٨٢ هـ ش [٢٠٣٣م].

٤٠ - _____، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، طهران، طرح نو، ١٣٨٣ هـ ش [٢٠٠٤م].

٤١ - _____، نقد القراءة الرسمية للدين، طهران، طرح نو، بدون تاريخ.

٤٢ - _____، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، طهران، طرح نو، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].

٤٣ - مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١، قم، انتشارات دار العلم، بدون تاريخ.

٤٤ - _____، نظام حقوق المرأة في الإسلام، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٦٩ هـ ش [١٩٩٠م].

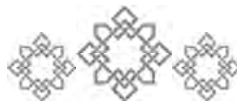
٤٥ - المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، طهران، انتشارات المعارف الإسلامية، ١٣٨٦ هـ ش [٢٠٠٧م].

٤٦ - معرفت، محمد هادي، التفسير والمفسرون، قم، مؤسسة التمهيد الثقافية، ١٣٨٠ هـ ش [٢٠٠١م].

٤٧ - نصيرالدين طوسي، محمد بن الحسن، شرح الإشارات، دفتر نشر كتاب، بدون ناشر، ١٤٠٣ هـ ق.

٤٨ - نيته وآخرون، الهرمنوطيقا الحديثة، ترجمه للفرسية بابك أحمدي وآخرون، طهران، نشر مركز، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].

٤٩ - وين، پراودفوت، التجربة الدينية، ترجمه للفرسية عباس يزداني، قم، مؤسسة فرهنگي طه، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].



خلافة محمد ﷺ

■ ٣ ■

■ تأليف: أ. د. ولضرد ماد لونج

■ عرض ونقد: السيد هاشم الميلاني

الإمام علي عليه السلام وردة فعل بني هاشم تجاه خلافة قريش:

ذكر المؤلف في الفصول السابقة مسألة الخلافة النبوية، ومسألة السقيفة واستلام أبي بكر لدفة الحكم، وأشار إلى أنّ النبي ﷺ حتى لو لم يستخلف لم يكن راضياً بتوليّ أبي بكر، طبقاً لتعاليم القرآن وسيرة الأنبياء السابقين الذين كانوا يورثون أبناءهم العلم والحكم والنبوة، ثم تطرّق إلى خلافة عمر وعثمان وما جرى فيها من أحداث انتهت بقتل الخليفين. وهنا في هذا الفصل يتطرّق إلى فترة حكم أمير المؤمنين عليه السلام وما جرى فيها، وهو أطول فصل في الكتاب، فيقول:

«كان لحكم علي عليه السلام سمات تغيّر الخلافة، إذ لم يكن مطابقاً لمعايير الخلافة الأولى، إنّ علياً لم يصل إلى الحكم من خلال شورى كبار الصحابة الأوائل الذين جعل عمر رأيهم ملاكاً لصحة الخلافة، وكذلك لم يحظ بتأييد أكثر قريش الذين عدّوا في خلافة أبي بكر بمثابة الطبقة الحاكمة الوحيدة التي لها الحق في اتخاذ القرار حول الخلافة.

ولكن مع هذا فعليّ كان واثقاً تماماً بشرعية خلافته لابتنائها على نسبه القريب من النبي ﷺ، علمه بالإسلام وسبقه إليه، وكفاءته التامة في الحفاظ على مبادئه. وكان يعتقد أنّ الملاكات التي وضعها أبو بكر وعمر لشرعية الحكم لا أصل لها، وقد قال لأبي بكر - فيما سبق - إنّ تأخره في بيعته كخليفة كانت لاعتقاده بتقدّم حقّ نفسه في الخلافة على غيره، وقد بقي على هذا الرأي رغم بيعته لأبي بكر وعمر وعثمان، لأنّه بايع لحفظ اتحاد المسلمين، وذلك حينما علم أنّ المسلمين تركوا حقّه في الخلافة النبوية، فلمّا أقبلت عليه الأمة الإسلامية أو معظمها، كان التكليف - مضافاً إلى حقّه المشروع - يقتضي تولّيه الحكم.

إنّ مقتل عثمان أدّى إلى سطو الثوار وحلفائهم المدنيين على مركز الخلافة، وكان طلحة وعليّ رضي الله عنهما المرشحين للخلافة. يبدو وجود دعم لطلحة من قبل المصريين حيث كان يُعدّ مستشاراً لهم وقد أمسك مفاتيح بيت المال، ولكن كان ميل أهل الكوفة والبصريين - وقد كانوا يعرفون عدم رضا عليّ رضي الله عنه باستخدام القوة - وكذلك أكثر الأنصار نحو ابن عم النبي ﷺ. فسرعان ما غلبت هذه الكفة، ويبدو أنّ لمالك الأشتر قائد الكوفيين، القسط الأوفر في تعبئة الطريق لانتخاب عليّ رضي الله عنه.

ثم يقول المؤلف: «الروايات المتعلّقة بهذه الحوادث وما صنعه عليّ رضي الله عنه والذي أدّى إلى استخلافه؛ متناقضة نوعاً ما وفيها تشويش، وعليه يمكن متابعة سير التحولات الجارية مع لحاظ عدم قطعية تلك الروايات نسبياً»^(١).

ثم يسرد المؤلف مجموعة من الروايات الدالة على مساعي طلحة للاستخلاف ومساعي أصحاب عليّ رضي الله عنه للبيعة مع علي. ولكن مع هذا لم يبيّن المؤلف موقفه تجاه هذه الروايات المتناقضة بوضوح، كما لم يذكر ماهي أوجه التشويش والتناقض، رغم كونه يبني هذه القاعدة من بداية هذا المبحث ويؤسّس عليها استنتاجاته اللاحقة، نعم ربما تكون بعض الجزئيات مشكوك فيها، ولكن هذا لا يعني إلقاء التشكيك على الكلّيات والمسلّمات التاريخية المتفق عليها بين الشيعة والسنة.



وعليه فتشكيك المؤلف الموحى بتضعيف جميع المرويات التاريخية آنذاك في غير محله، وكان عليه التنبيه على موارد الخلل كل بحسبه.

والملفت للنظر أنّ هذا التشكيك قد سرى في كيفية سرده للحوادث، حيث نراه ابتلي في موارد عدة باللف والدوران ممّا أدّى إلى ضبابية الموقف وعدم الشفافية والدقة العلمية. وهذا ما ينعكس سلباً على المطالع والقارئ أيضاً حيث يبقى مختاراً أمام الأقوال المتناقضة والمتضاربة التي يذكرها المؤلف.

وعلى سبيل المثال عندما يشرح المؤلف في ص ٢١٤ بيعة طلحة يقول: «كان طلحة أوّل صحابي مبرز بايع علياً... إنّه لم يأت للبيعة طوعية بل كما قال الشعبي أنّ مالك الأشتر جاء به سَوْقاً... إنّ طلحة ادعى فيما بعد أنّه بايع والسيف على رأسه الأمر الذي نفاه سعد بن أبي وقاص وأبدى رأيه حوله وقال بأنّه لا علم له بالسيف لكنه كان يعلم بأنّ طلحة بايع مكرهاً. إنّ نفوس الناس الحاضرين في المسجد قد تزلزلت - من دون شك - بعدما رأت أنّ طلحة بايع طوعية ومن دون أيّ تهديد وإكراه».

فأنت ترى في هذه الأسطر القليلة مدى الخطب والتشويش الذي يلقيه المؤلف على القارئ حيث يبقى مختاراً من أمر طلحة هل أنّه بايع طوعية أم بايع مكرهاً. كان من المفترض على المؤلف أن ينهي الأمر بنتيجة نهائية بترجيح رواية على الأخرى، حيث هذا هو شأن المحقق الخبير، وإلاّ ما أسهل خلط الأوراق وسرد المتناقضات وترك الأمر على عواهنه.

والمؤاخذة الثانية على المؤلف اعتماده في سرد هذه الحوادث على رواية الشعبي، ورغم كونه يعترف بعثمانيته يجعل روايته في مسألة أخذ البيعة لعلي عليه السلام هي الأساس، ويذكر باقي الروايات تبعاً لها أو في الهامش، والحال يكفيننا في عدم الاعتماد على رواية الشعبي عثمانيته حيث لم يتمكّن أن يكون محايداً في سرد تلك الوقائع سيما ما يخص الإمام علياً عليه السلام.

ثم يعود المؤلف ثانية ليقول: «يبدو أنّ عليّاً عليه السلام تحاشى إجبار الناس على البيعة، فلمّا جيء بسعد بن أبي وقاص للبيعة أبى وقال: لا أباع حتى يبايع الناس والله ما عليك مني بأس، فقال علي: خلّوا سبيله»^(٢).

ثم جيء بعبد الله بن عمر فقال أيضاً: «لا أباع حتى يجتمع الناس عليك، قال: أعطني حميلاً ألاّ تبرح، فقال: لا أعطيك حميلاً، فقال الأشر: إنّ هذا الرجل قد أمن سوطك وسيفك فأمكنني منه، فقال علي: دعه أنا حميله، فوالله ما علمته إلاّ سيئ الخلق صغيراً وكبيراً...»^(٣).

وأضاف الشعبي في روايته: وقال: بعث عليّ إلى محمد بن مسleme الأنصاري ليبايع، لكنّه اعتذر وقال: إنّ رسول الله ﷺ أمرني إذا اختلف الناس أن أكسر سيفي وأجلس في بيتي، فتركه عليّاً عليه السلام، كما صنع نفس العمل مع وهب بن صيفي الأنصاري عندما أجابه بنفس الجواب، ثم دعا عليّاً عليه السلام أسامة بن زيد للبيعة، لكن اعتذر أسامة رغم اعترافه بحبه لعلي وكونه أعز الناس عليه، وقال: لكنني عاهدت الله أن لا أقاتل رجلاً يقول لا إله إلاّ الله»^(٤)،^(٥).

ولكن بعد هذا يعود المؤلف إلى اللف والدوران كعادته، ويستبعد وقوع هذه المحادثات الواردة في رواية الشعبي عند البيعة الأولى قبل أن يلوح إلى الأفق تهديد عليّاً عليه السلام بالمواجهة المسلّحة من قبل المعارضين، ويستقرب حدوثها قبيل واقعة الجمل مستنداً إلى ما روي عن أبي مخنف من أنّه سأل عن رأي سعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسleme وأسامة بن زيد وعبد الله بن عمر في ثباتهم على عهدهم، فأجابوا له بنعم ولكن لا يريدون الخوض في دماء المسلمين، وعليه يستقرب المؤلف بيعة أسامة وابن مسleme على الأقلّ في البداية كما ذهب إلى ذلك ابن سعد حيث عدّ سعد بن أبي وقاص وأسامة وابن مسleme وزيد بن ثابت من المبايعين، كما يشرك عبد الله بن عمر أيضاً، ثم يذكر المؤلف رواية عن عبد الله بن الحسن بن الحسن حيث تعدّ من لم يبايع عليّاً عليه السلام من كبار الأنصار فيهم حسان بن ثابت وأبو سعيد الخدري والنعمان بن بشير وغيرهم.



والخلاصة التي نخرج منها من خلال كلام المؤلف - رغم اللّف والدوران وإلقاء التشكيك وعدم الخروج بنتيجة - هي أن علياً عليه السلام لم يجبر أحداً على البيعة بخلاف الحالات الثلاثة التي مرّت قبله.

ثم يذكر المؤلف في ص ٢١٨ أن الإمام الإسلامية انقسمت بعد بيعة علي عليه السلام إلى ثلاثة أقسام:

- ١- المبايعون لعلي عليه السلام .
- ٢- الأمويون وأنصارهم الذين حصروا الخلافة فيهم.
- ٣- أكثر قريش حيث أرادوا إرجاع الخلافة إلى ما كانت عليه في عهد أبي بكر وعمر.

ثم يقول: «عندما استعد كل حزب للقتال لأخذ حقّه، دخل الإسلام في صراع وحرب داخلي قاس استدّام إلى ما بعد علي عليه السلام، إنّ نار المصيبة (الفتنة) التي زعم عمر أنّ الله وقى شرّها، قد تآججت من جديد مضافاً إلى وجود شعور بالانتقام».

أقول: قد أصاب المؤلف في تشخيص الداء وأنّ ما حلّ بالأمة الإسلامية - وما زالت تعاني منه - كان جرّاء تلك الفتنة الأولى التي ارتكبت بحق الإسلام حيث أقصي فيها من أمر الله ورسوله ﷺ بالتمسك بهم لضمان عدم الوقوع في التيه والضلال، وذلك في روايات كثيرة أهمّها حديث الثقلين الدال على التمسك بالقرآن والعترّة.

في ص ٢٢٢- ٢٢٣ أشار المؤلف إلى أنّ علياً عليه السلام انتهج في خطبه نهج الدم واللموم للأمة لتركهم إيّاه سابقاً، وقد بيّن أيضاً أنّ الهداية الحقيقية منحصرة فيه وفي عترّة النبي ﷺ ثم عرّج على أنّه رغم ذمه لجميع الأمة لم يكن ذاماً للخليفين حيث يقول: «وفي حين كونه ذاماً لجميع الأمّة، كان يتجنّب نقد الخليفين الأوائل رغم مدحه لبعض أعمالهم العامة في بعض الأحيان، سيّما تمجيده صلابة عمر وقيادته الصارمة، وكان يحاول عموماً عدم إظهار المخالفة للسنن التي وضعها عمر. كما وافق

أن يُلقَّب أمير المؤمنين اللقب الرسمي لعمر، ولم يوافق على لقب الخليفة الذي دَّسه عثمان بادعائه الخلافة الإلهية لنفسه دون الخلافة النبوية».

أقول: يلاحظ على كلامه هذا أولاً أنّ واقع الحال كان يفرض على أمير المؤمنين عليه السلام بيان الحق وتذكير الأمة بخطئها الأوّل في ترك نصرته.

ثانياً: إنّ الصبغة العامة في خطب أمير المؤمنين عليه السلام الواردة في نهج البلاغة كانت تحتوي على الذم واللوم للمسلمين، ولكن ما ورد في النهج لا يشكّل جميع الخطب، بل حتى في النهج توجد ألفاظ المدح والثناء أيضاً، من قبيل قوله عليه السلام مخاطباً أهل البصرة بعدما فتحها: «وجزاكم الله من أهل مصر عن أهل بيت نبيكم ما يجزي العاملين بطاعته والساكرين لنعمه، فقد سمعتم وأطعتم ودعيتم فأجبتكم»^(٦).

أو ما قال لهم في بعض أيام صفين: «لقد شفى وحاوح صدري أن رأيتم بأخرة تحوزونهم كما حازوكم، وتزيلونهم عن موافقهم كما أزالوكم حساً بالنصال وشجراً بالرماح...»^(٧).

أو ما قال في حق خلّص أصحابه: «أنتم الأنصار على الحق، والإخوان في الدين، والجنن يوم البأس، والبطانة دون الناس، بكم أضرب المدبر وأرجو طاعة المقبل»^(٨).

ثالثاً: قوله إنّ علياً كان يتجنّب نقد الخليفين؛ أوّل الكلام فقد أورد المؤلّف بنفسه مقاطع من خطبة الشقشقية وكفى بها قدحاً وذمّاً، ولم يرد عنه عليه السلام أيّ مدح صحيح وصريح لهما حتى يدّعي المؤلّف أنّه كان يمدح أعمالهما عموماً، بل على العكس من ذلك كان يعتقد بأنّ الدين في زمانها أصيب بالانهيار، ولذا قام هو وبائع لنصرة الدين، وهو القائل: «حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد صلّى الله عليه وآله فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً... فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق واطمأنّ الدين وتنهه»^(٩).



رابعاً: قوله إنّ عليّاً كان يمجّد صلابة عمر وقيادته الصارمة، مجرد دعوى من دون شاهد وبرهان بل يكذبها التاريخ والوجدان، فأَيُّ حُسن كان في فظاظه عمر وغلظته حتى يمجّدها أمير المؤمنين عليه السلام وهو القائل في ذم أبي بكر لما دفع الأمر إلى عمر: «فصيرّها في حوزة خشناء يغلظ كلمها ويخشن مسّها، ويكثر العثار فيها والاعتذار منها، فصاحبها كراكب الصعبة إنّ أشنق لها خرم، وإنّ أسلس لها تقحّم، فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلّون واعتراض»^(١٠). وما ورد عنه عليه السلام ممّا يوهّم ذلك إما موضوع وإمّا مؤوّل.

خامساً: إنّ عدم مخالفته للبدع المحدثّة آنذاك، والتي جعلها المؤلّف شاهداً لموافقة علي عليه السلام لمن تقدّمه، كانت لعدم تمكّنه عليه السلام من تغييرها المفاجئ بعدما استقرّت في النفوس وأصبحت سنة يُقتدى بها، ولذا كان يتربص الفرص لتغييرها وهو القائل: «فان ترتفع عنا وعنهم محن البلوى أحملهم من الحق على محضه»^(١١). وقال أيضاً: «لو قد استوت قدماي من هذه المداحض لغيرت أشياء»^(١٢).

سادساً وأخيراً: إنّ تلقيبه بأمير المؤمنين ورضاه بذلك دون لقب الخليفة لم يكن محابة لهذا أو بغضاً لذلك كما يوهّمه المؤلّف، بل إنّ هذا اللقب هو الذي لقّبه به رسول الله ﷺ كما ورد في كثير من النصوص، منها ما روي عنه عليه السلام في حديث المعراج: «فأوحى إليّ ربي ما أوحى ثم قال: يا محمد اقرأ علي بن أبي طالب أمير المؤمنين السلام، فما سمّيت بهذا أحداً قبله ولا أُسمّي بهذا أحداً بعده»^(١٣). ولذا ترى أنّ الشيعة لا يطلقون هذا اللقب على غير علي عليه السلام حتى على سائر الأئمة الأحد عشر عليه السلام.

ثم يبدأ المؤلّف بعد هذا بذكر نصب الولاية من قبل أمير المؤمنين عليه السلام، ويذكر تجمع المعارضين في مكة تحت لواء عائشة، وعزمهم على الخروج لأخذ الثأر من قتلة عثمان، كما يسرد الحوادث المؤدية إلى واقعة الجمل من استحلال البصرة والغدر بواليتها عثمان بن حنيف ونهب أموال بيت المال وقتل السبابجة، ومن جانب آخر يذكر استعداد علي عليه السلام للخروج من المدينة لدفع فتنة أصحاب الجمل.



روى المؤلف في ص ٢٤٣ رواية عن الإمام الحسن عليه السلام بأنه قال لعلي عليه السلام وهو بالربذة يريد الخروج نحو القوم: «أني لأخشى أن تقتل بمضيعة، فقال: إليك عني فوالله ما وجدت قتال القوم أو الكفر بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله».

هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها إطلاقاً رغم ورودها بألفاظ مختلفة في عدة مصادر شيعية كأماشي الطوسي: ٥٢، وسنية كأنساب الأشراف للبلاذري ٢: ٢٣٦ وتاريخ دمشق لابن عساكر وغيرها، بدليل أنها لا تنسجم مع مسلمائنا العقديّة والروايات التاريخية الصحيحة، وذلك أنّنا نعتقد بعصمة الأئمة عليهم السلام من الأخطاء عموماً سواء في بيان الشرع أم في غيره، والإمام الحسن عليه السلام رغم كونه معصوماً أيضاً يعلم علماً جليلاً بموقعية أبيه وسداده في حلّه وترحاله، وعليه لا يصدر منه تجاهه هذا الكلام المنبئ عن الاعتراض وعدم الرضا، وبهذه العبارة القاسية «تقتل بمضيعة» وكأنّه لم يكن إماماً معصوماً مفترض الطاعة، وكأنّه لم يكن الطرف المقابل باغياً وخارجاً عن طاعة الإمام يجب محاربته، وكأنّه لم يكن المقتول من هذا الطرف شهيداً يستحق الجنان ومن ذلك الطرف هالكاً يستحق النيران، فمن المستغرب جداً صدور هذا الكلام عن الإمام الحسن عليه السلام إذ على فرض استشهاد أمير المؤمنين عليه السلام آنذاك ما كان مقتله مضيعة بل شهادة وقتل في سبيل الله.

هذا من جانب، ومن جانب آخر قد استفاضت الروايات النبوية الدالة على قتال علي عليه السلام للناكثين والمارقين والقاسطين، ممّا تدلّ على بقاء أمير المؤمنين عليه السلام حياً خلال هذه الحروب وأنّه على الحق ولم يكن عمله هباء ومضيعة، وكانت واقعة الجمل أولها، فمن المستبعد جداً خفاء هذا على الإمام الحسن عليه السلام لينخس على أبيه القتل والضياع.

ثم إنّ المؤلف بعدما ينتهي من سرد حوادث واقعة الجمل، يعقد فصلاً لواقعة صفين، ويبدأ بذكر مقدمات الواقعة والمناوشات الطفيفة الحاصلة بين الفريقين، ومكاتبات معاوية لبعض الوجهاء لاستمالةتهم نحوه، منها مكاتبة لقيس بن سعد والي



عليه السلام على مصر، حيث كتب له كتاباً يستميله إليه ويعدّه بإعطاء ولاية العراقيين (الكوفة والبصرة)، لكن قيس راوغه ولم يجبه صريحاً، ثم معاوية بعدما رأى عدم تمكنه من السيطرة على قيس كتب له كتاباً آخر هدّده ممّا أدّى إلى تصرّم قيس أمامه، لذا لجأ معاوية إلى الخدعة فوضع كتاباً عن لسان قيس يعلن فيه متابعتة لمعاوية في طلب الثأر من قتلة عثمان، فلما وصل خبر هذا الكتاب إلى علي عليه السلام غضب ولم يصدّقه، ولكن أصرّ عليه عبد الله بن جعفر بعزل قيس وتولية محمد بن أبي بكر، وهذا ما حصل بالفعل بعد فترة، الأمر الذي أغضب قيساً، ثم يقول المؤلّف ص ٢٧٨ معلقاً على حادثة عزل قيس من ولاية مصر: «وعلم فيما بعد أنّ هذا العمل ما كان في محله». ممّا يوهّم تخطئة علي عليه السلام في فعله وعمله.

ونقول: إنّ الأمر ليس كما حاكه المؤلّف، وأمير المؤمنين ما انطلى عليه خدعة معاوية بل كان مجبوراً باتخاذ هذا القرار بعدما شاع وذاع كتاب معاوية عن لسان قيس حتى انطلى الأمر على أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام أنفسهم أمثال عبد الله بن جعفر، فلو كان أمير المؤمنين يترك الأمر ويدع قيساً على حاله لعدّ هذا إمّا ضعفاً قيادياً أو إرباكاً سياسياً حيث يدع خائناً - بحسب ما ارتكز في قلوب المسلمين جراء خدعة معاوية - على أهم الولايات فلذا اضطر أمير المؤمنين عليه السلام لتغيير قيس واستدعائه سداً لهذا الخلل، مضافاً إلى أنّه عليه السلام كان يتهيأ لقتال معاوية وكان بحاجة ماسّة إلى قادة ميدانيين أمثال قيس، وهذا قوى جانب الاستدعاء.

ثم إنّ المؤلّف يشرح ويذكر مراسلات ومكاتبات أمير المؤمنين عليه السلام لمعاوية ومحاوله أخذ البيعة منه، وإرسال جرير لهذه المهمة رغم مخالفة الأشرت، وإخفاق جرير في مهمّته وانخداعه بمعاوية، واستعداد معاوية للحرب من خلال تهيج مشاعر الناس وبث روح القومية فيهم، وإلقاء مسؤولية قتل عثمان على عاتق علي عليه السلام، فبعدما اطمأن معاوية أنّ قلوب أهل الشام وسيوفهم معه رفض بيعة علي عليه السلام تماماً.

ومن جانب آخر فإنَّ علياً عليه السلام كان يحسّ بالخطر من جانب معاوية إذ كان عالماً بطموحه وأنَّ بقاءه على حاله يشكّل بؤرة فساد في جسم الأمة الإسلامية لأنّه لا يمت إلى الإسلام بصلة إلّا بما يقارب دنياءه، إذّا كان لزاماً عليه دفع الفتنة بالسيف بعدما لم تنجح النصائح، فلذا بدأ بالاستعداد للقتال وتعبئة الناس.

كل هذه الأمور يذكرها المؤلّف ويسردها بدقّة وموضوعية عالية، معتمداً على أهم المصادر المتوفرة سيما كتاب وقعة صفين للمنقري.

فتنة الخوارج:

يعقد المؤلّف في ص ٣٤١ فصلاً خاصاً بالخوارج وبداية تكوّنهم في حرب صفين بعد رفع المصاحف ويقول: «لما رأى عمرو بن العاص أنّ أهل الشام لا يتمكنون من الظفر في الحرب وأنّ عدوّهم يتغلّب عليهم شيئاً فشيئاً، أوّعز إلى معاوية التوسل بهذه الحيلة (أي رفع المصاحف). هذه الخدعة سرعان ما أخذت مأخذها في جيش عليّ كما كان يتوقّعه عمرو بن العاص، فأدّت إلى الاختلاف والتشويش، مع أنّ علياً عليه السلام كان يحثّ أصحابه على الاستمرار في القتال، وحذّره من معاوية وعمرو بن العاص وأصحابهما بأنّهم ليسوا أهل الدين والقرآن، بل إنّهم رفعوا المصاحف مكرّاً وخديعة».

ثم يذكر المؤلّف أنّ رؤوس الخوارج أبوا قبول كلامه وهدّدوه بالقتل أو تسليمه إلى معاوية، الأمر الذي أدّى استدعاء الأشر من المعركة درءاً للفتنة، فكانت هذه بداية أمر الخوارج وفتنتهم حيث أجبروا علياً عليه السلام بترك الحرب وقبول حكمية القرآن: «إنّ علياً أمام العواطف الشديدة لأكثر أصحابه نحو الصلح صمّم على قبول التحكيم على رغم رأيه الخاص» كما أجبروه أيضاً على تعيين أبي موسى الأشعري حكماً.

والغريب من المؤلّف أنّه رغم سرده لهذه الحوادث، واعتراضه بأنّ الخوارج أجبروا علياً على قبول التحكيم؛ يأتي ويقول في صفحة ٣٤٩: «إنّ علياً قد عزم على



استمرار الحرب مع ثلّة أصحابه الأوفياء لأنّه ما كان يبالي ببذل نفسه، لكنه لما نظر إلى الحسن والحسين عليهما السلام ورغبتهما على القتال، رأى أنّهما لو قتلا لانقطع نسل رسول الله ﷺ... ولو سلّمنا عدم اعتماده بوفاء أكثر أصحابه، لكن قلقه على سبطي رسول الله ﷺ وسائر أهل بيته كان حافزاً منطقياً لعدم شروعه بحرب مدّمرة جديدة» إذ يوهّم المؤلّف أنّ علياً عليه السلام إنّما قبل التحكيم للحفاظ على حياة سبطي النبي ﷺ، وهو أمرٌ يكذبه الواقع التاريخي، نعم أنّه كان ضئيلاً عليهم ويحاول عدم إرسالهما إلى ساحات القتال، ولكن هذا لا علاقة له بقبول أصل التحكيم.

وكذلك نستغرب من كلام المؤلّف في ص ٣٥٠ حيث قال: «إنّ قبول التحكيم كان خطأ سياسياً كبيراً لا يمكن تبريره، إذ كان بإمكان علي إيقاف الحرب مع معاوية، وكان بإمكانه الانسحاب عن الحرب من دون أي توافق، إنّ قبول التحكيم طبقاً لشروط معاوية كان أسوأ اختيار». ذلك أنّ الإمام عليه السلام ما كانت أمامه عدّة خيارات حسنة أو سيئة أو أسوأ حتى يختار أحدها، بل أجبر عليه على اختيار الحلّ الأسوأ مع علمه بخطئه ورغم تذكيره بذلك وبخدع معاوية، ولكن لم يصغ إليه أحد سوى ثلّة من خلّص أصحابه الذين لا يتمكن محاربة العدو بهم. مضافاً إلى أنّ استمراره بالقتال كان يعني تفرّق الجيش عنه أو إلقاء القبض عليه وتسليمه إلى معاوية أو قتله من قبل بعضهم كما هدّوه بذلك وإتهم سيفعلون به ما فعلوا بعثمان، فقبول التحكيم بهذا اللحاظ كان رأياً سديداً للحفاظ على وحدة الصف أمام العدو.

والخطأ العلمي الآخر الذي ارتكبه المؤلّف رغم وضوح الأمر وصراحة الأخبار، ما قاله في صفحة ٣٥٣: «روي أنّ علياً لما رأى تمزّق أصحابه، أنشد أبياتاً اعترف فيها بعثرته، وأنّه لا يرى الاعتذار منها بل سيبدل جهده لتدارك الأمر وسيكون نبهاً فيما بعد» وهذا واضح البطلان إذ أنّ علياً عليه السلام - كما قلنا - ما كان أمامه عدّة خيارات فانتخب الأسوأ منها ثم الآن بعدما تبين أنّ اختياره ذلك كان خطأ اعترف بعثرته وعزم على تدارك ما فات، فالأمر ليس كذلك بل ما كان أمامه إلّا حالة

واحدة وهي قبول التحكيم والنزول عند رغبة أكثر أصحابه، والعجب من المؤلف، إذ إنه رغم تعليله لهذا الخبر بالتمريض - حيث نقله بلفظ: روي - لم يعلّق عليه شيئاً ويمرّ عليه مروراً كأنه من المسلّمات رغم أنّه علّق على بعض الأخبار التي لم تكن بتلك الأهمية.

قال المؤلف في ص ٣٧٢: «إنّ قتل الخوارج في نهروان كان من أصعب الحوادث في فترة حكومة عليّ عليه السلام. هذا الأمر من وجهة نظر حكوميّة كان عملاً منطقياً وصحيحاً بل ضرورياً، إذ إنّ هؤلاء ثاروا ونقضوا بيعتهم وشقوا العصى في الأمة، وهدّدوا بإزهاق نفوس المسلمين حتى أقرباءهم الذين لم يلتحقوا بهم. أمّا عليّ فكان يميل إلى التوجّه نحو معاوية وإهمال هؤلاء ريثما ينتهي من أمر أهل الشام، ولكن مع هذا كان عدد الخوارج كثيراً، وعليّ ما كان يتمكّن من غض النظر عن احتمال هجومهم على الكوفة واستحلالها بعد غيابه عنها، سيما وأنهم قتلوا رسوله ممّا أدّى إلى عدم امكان مهادنتهم بأيّ وجه من الوجوه. وقد اضطر عليّ عليه السلام مرّة ثانية أن يستجيب طلب من كان يكره لقاء أهل الشام من أفراد جيشه ويميل إلى دفع شرّ الخوارج».

فعلى رغم هذا الاعتراف الصريح من المؤلف بسوء صنيع الخوارج والتهديد الحقيقي المتوجّه من قبلهم نحو المسلمين، يلمّح المؤلف بتخطئة عليّ عليه السلام في الإسراع إلى قتالهم وعدم التأمّن واحتوائهم فيقول من صفحة ٣٧٢ - ٣٧٣: «كان عليه أن يبذل قصارى جهده لأخذ البيعة منهم مجدداً حتى لو استدعى الأمر تأخير قتال أهل الشام، ولكن بلحاظ سوء خلقهم وافراطهم المانع من المصالحة، كان يبدو هذا الأمر عسيراً... ولكن الحوار الهادئ معهم كان قد يؤدّي إلى جلب حماية بعضهم تدريجاً لا كلّهم، كانت وظيفته الأولى إيجاد نوع وحدة جديدة بين قراء القرآن أو أبرزهم الذين كانوا من مدافعيه سابقاً. إنّ عليّاً أسرع إلى قتال معاوية الأمر الذي أجبره على اتخاذ قرار أعطى أثراً معكوساً حيث استعمل الشدّة والقوة أمام حلفائه سابقاً».



وأنت ترى أنّ كلام المؤلّف هذا مردود من عدّة جهات، أولاً: اعترافه بقسوة القوم وشدة بطشهم وتكفير الأمة واستحلال دمائهم وأعراضهم، ثانياً: تهديدهم الواضح واحتمال شقّ العصي والهجوم عليه من الخلف وهو مشغول بتعبئة الوضع ضد معاوية، ثالثاً: إنّ علياً - كما اعترف المؤلّف - تعامل معهم بحلم بالغ ولم يقطع رواتبهم من بيت المال ولم يسمح لأحد بالتعرّض لهم، فكانوا يقاطعون علياً عليه السلام في خطبه بكل حرية ويناظروه ويناقشوه، وعندما انزلوا في منطقة حاول نصحبهم كثيراً فأرسل إليهم الرسل فحذّروهم ووعظهم مراراً وتكراراً، فأبى عذر أبلغ لعلي عليه السلام من هذا، وما عساه أن يفعل بهم من الحلم والصبر حتى يرضى به المؤلّف المحترم، وهل أبقوا عذراً لأحد بسوء صنيعهم وتوحّشهم؟!

ثم أنّ موقفه عليه السلام أمامهم لا علاقة له برغبته الإسراع في حرب معاوية كما يحاول أن يصوّره المؤلّف، ليستنتج منه عدم التآني والتروّي من قبل علي عليه السلام أمامهم، وأنّه استعجل ولم يمهّلهم كي يستهوي قلوبهم القاسية.

ابن عباس وأموال البصرة:

يتطرّق المؤلّف في ص ٣٩١ - ٤١٠ إلى حادثة ابن عباس وأموال بيت المال في البصرة، ويسرد الأقوال والأخبار المختلفة وربّما المتناقضة، كما يشير إلى آراء بعض المستشرقين ويناقشها.

يذهب المؤلّف إلى أنّ تلك الواقعة كانت بعد سقوط مصر بيد معاوية واستشهاد محمد بن أبي بكر، وقبل قتال الخوارج حيث أنّ علياً جعله أمير الحاج لتلك السنة، فلما أراد أن يذهب للحج خلف مكانه أبا الأسود الدثلي لإمامة الجماعة وزياد بن أبيه لأخذ الخراج، وقد حصل بين أبي الأسود وابن زياد مشاجرة في غياب ابن عباس، ممّا أدّى إلى انحياز ابن عباس نحو ابن زياد وعدم الاعتناء بأبي الأسود، وهذا العامل بدوره أدّى إلى مكاتبة أبي الأسود لأمير المؤمنين عليه السلام وتحذيره من التلاعب

بيت مال البصرة، وعلى ضوء هذه الرسالة كتب علي عليه السلام إلى ابن عباس كتاباً يطلب منه إرسال كشوفات حسابات بيت المال، وكانت هذه بداية الأزمة، وبدايات المكاتبات الواردة في كتب التاريخ وأنّ علياً هدّده بالانتقام وأخذ الحق منه، وأن ابن عباس عيّر علياً بإراقة الدماء للملك وما شاكل.

ثم يذكر المؤلّف رواية أبي الكنود، وذهب ابن عباس إلى مكة وحماية قبائل هوازن وسليم وقيس ودفاعهم عنه وبذل الأموال من قبل ابن عباس؛ ويضعّفها تماماً ويقول ص ٣٩٥: «وعلى أية حال كانت هذه مسرحية تمرّد ابن عباس لعلي عليه السلام». ولكن المؤلّف مع تضعيفه لهذه الرواية يتمسك بباقي ما رواه ابو الكنود وغيره بهذا الشأن، ويسلم بأصل القضية ولكن يؤوّلها بأنّها اختلفا في أمر الفيء، وأنّ الآية ٤١ من سورة الأنفال خصّصت سهماً من خمس الغنائم لآل البيت، وكان ابن عباس يرى نفسه مستحقاً لهذا السهم، فلذا أخذ منه حقّه واعترض على علي عليه السلام لتقسيمه الفيء بين الناس بالسوية.

والخلاصة إنّ المؤلّف لا يخرج من بين هذه المتناقضات بنتيجة واضحة رغم إذعانه بأنّ ابن عباس سرعان ما رجع إلى علي عليه السلام وكان معه قبيل هجوم ابن الحضرمي - من أعوان معاوية - على البصرة، واعترافه بعدم وجود شواهد عن كيفية المصالحة بين علي عليه السلام وابن عباس، وأنّ علياً عند خصومته لابن عباس لم يعزله عن ولاية البصرة، بل أرجعه إلى ولاية البصرة مرّة ثانية.

وفي الواقع أنّ هذا الإرباك في الأخبار عكس نفسه على مواقف المؤرخين تجاه هذه الحادثة، فمثلاً نرى أنّ ابن أبي الحديد يتوقّف في الأمر ولا يقطع بشيء ويقول: «قد أشكل عليّ أمر هذا الكتاب، فإنّ أنا كذّبت النقل وقلت هذا الكلام موضوع على أمير المؤمنين عليه السلام خالفت الرواة فاتّهم أطبقوا على رواية هذا الكلام عنه، وقد ذكر في أكثر كتب السير، وإن صرفته إلى عبد الله بن عباس صدّني عنه ما أعلمه من ملازمته لطاعة أمير المؤمنين عليه السلام في حياته وبعد وفاته، وإن صرفته إلى غيره لم أعلم إلى من



أصرفه من أهل أمير المؤمنين عليه السلام والكلام يشعر بأن الرجل المخاطب من أهله وبني عمه، فأنا في هذا الموضع من المتوقفين»^(١٤).

أما المرحوم السيد محمد تقي الحكيم فقد حاول الجمع بين الأخبار وقبول أصل الحادثة مع اعترافه بلحوق زيادات إليها فيما بعد، فقال: «ومن الطبيعي أن نقول إنَّ يده امتدت - لأيّ اعتبار - إلى بيت المال، فتجاوزت حدودها المرسومة من قبل الإمام عليه السلام، وإنَّ أبا الأسود كتب بذلك إلى إمامه عليه السلام، والإمام كتب إليه مؤنباً لأنَّ الإمام لم يعود عماله السكوت على هنتاتهم وهم المسؤولون عن حفظ حقوق الناس. ثم دارت بينهما بعض المكاتبات انتهت بإرجاع ما أخذ من مال ورضا الإمام عنه وأبقاه على موضعه بالبصرة»^(١٥).

وهناك من يذهب إلى نفي هذه الواقعة من الأساس والحكم عليها بالوضع والاختلاق^(١٦)، والشواهد تؤيد هذا الرأي إذ إنَّ ابن عباس كان أخلص وأوفى لأمر المؤمنين عليهم السلام وأعرف بالحلل والحرام من أن تصدر منه هذه الزلّة، مضافاً إلى سكوت الأخبار عن كيفية المصالحة بينهما رغم التهديد والوعيد الحاصل من علي عليه السلام تجاه ابن عباس، كقوله: «فاتق الله واردد إلى هؤلاء القوم أموالهم، فإنك إن لم تفعل ثم أمكنني الله منك لأعذرنَّ إلى الله فيك، ولأضربنَّك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلا دخل النار»^(١٧).

فهل تاب ابن عباس، أم أرجع الأموال، وكيف ومتى؟! كيف انمحت بهذه السرعة الكلمات النابية المتراشقة في المكاتبات وتحوّلت إلى ودٍّ ومحبة جديدة؟! كيف سلّطت الأخبار على أصل القضية وسكتت عن كيفية رجوع ابن عباس وتداركه للأمر مع أنّه لا يقلُّ أهمية عن أصل الواقعة؟ كيف لم يعزل علي عليه السلام ابن عباس عن ولاية البصرة شأنه شأن غيره من الخونة حيث كان يعزلهم الإمام سريعاً. مضافاً إلى الخلاف الموجود في تعيين زمن حدوث الواقعة.

هذه الشواهد ربما تؤيد مسألة عدم الاعتماد على تلك الأخبار والحكم بوضعها، أو يقال أُنْما كانت متوجهة لغير ابن عباس من سائر عمال أمير المؤمنين عليه السلام، فزاد فيها الخصوم وصرفوها إلى ابن عباس سيما في أيام الدس والوضع والتزوير الذي قام به معاوية ضد أمير المؤمنين عليه السلام وشيعته.

إنَّ المؤلّف ينهي هذا الفصل المتعلّق بحياة أمير المؤمنين عليه السلام بقوله ص ٤٤١: «نعم إنَّ طريقة حكم علي عليه السلام في زمن حياته ما كانت مستساغة عند أهل الكوفة. إنَّ أصحابه الأوفياء الذين تربوا عنده في أخريات فترة حكمه، الذين ذهبوا إلى أنه أفضل المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله والوحيد الذي يستحق الحكومة على الناس، كانوا في أقلية. إنَّ أهل الكوفة اختلفوا في علي أشد الاختلاف، والعامل الوحيد الذي أدّى إلى اتحادهم حوله كان عدم اعتمادهم على معاوية ومخالفتهم له ولأصحابه من أهل الشام. إنَّ مكر الأمويين وسوء صنيعهم حوّل الأقلية المدافعة عن علي عليه السلام إلى أكثرية».

ثم يقول ص ٤٤٢: «بدأ أصحاب علي المتحمّسين بمدحه، وأضافوا عليه هالة من العصمة وأكسوه صفات أعلى من الصفات الطبيعية. الأوصاف التي لم تخطر ببال علي عليه السلام، لأنّه وإن ادعى - طبعاً بنوع من التبرير - أنّه أعلم بسنة النبي صلى الله عليه وآله من كل الناس، وأنّه أوفى شخص للإسلام بعد رحيله صلى الله عليه وآله، لكنّه مع هذا كان عالماً تماماً بأخطائه البشرية، وكان يعترف بها ويسعى لتدارك ما فات، وبالنتيجة كانت هذه الصفات هي التي أسقطت حكومته من جهة، وأعلته أعلى مراتب التقديس في الإسلام من جهة ثانية».

نقول: إنَّ مسألة العصمة التي تقول بها الشيعة شيء، ومسألة النجاح أو عدم النجاح الظاهري شيء آخر، والعصمة لم تأت لعلي عليه السلام من الهالة القدسية التي تصورها الشيعة لعلي، بل هي ملكة ربانية يمنحها الله تعالى لخلّص أنبيائه وأوليائه، وهذه العصمة ملكة نفسانية تخصّ النبي أو الوصي، وعليه فالأخطاء السياسية أو الاجتماعية أو العسكرية الحاصلة في فترة حكم علي عليه السلام لو صحّ سندها لا علاقة لها



بعصمته أو عدم عصمته، إذ أنه ﷺ مأمور بالعمل في المجتمع طبقاً للسياقات العامة وطبقاً للمصالح والمفاسد العرفية، فإقدامه على شيء أو إحجامه عن شيء آخر والنتائج المعكوسة في بعض الأحيان ترتبط جميعها بالواقع الاجتماعي الذي كان يعيشه ﷺ والظروف التي كانت تحكمه، حتى أنه ﷺ اشتكى من ذلك وقال: «وأفسدتم علي رأيي بالعصيان والخذلان حتى لقد قالت قريش إن ابن أبي طالب رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب»^(١٨). مما يعني أن النواقص الحاصلة كانت جرّاء سوء صنيع القوم.

ومن جهة أخرى فإنّ علياً ﷺ ما كان مكلفاً أن يقود المجتمع بالمعاجز والكرامات، حاله حال رسول الله ﷺ في سلمه وحره وحله وترحاله؛ حيث كان مأموراً باستخدام الطرق والآليات البشرية دون الغيبية.

مضافاً إلى أنّ مسألة العصمة من المباحث العقلية المدعومة بالأدلة النقلية، وما ورد بخلافها إما أن يؤوّل إن كان قابلاً للتأويل أو يطرح.

وعليه فلا وجه لما قاله المؤلّف المحترم من أن أمير المؤمنين ﷺ كان معترفاً بأخطائه وبصدد تداركها، إذ إنّ ما ورد إما غير صحيح، وإما مؤوّل وله تفسير صحيح، وإما أن يكون ناشئاً من اقتضاء الظروف الاجتماعية حيث كان ﷺ يضطرّ لاتخاذ قرارات يعلم أنّها غير صحيحة كما هو الحال في أمر التحكيم.

أما ما ربما يتمسّك به لإثبات عدم العصمة من قوله ﷺ في نهج البلاغة: «فلا تكفّوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإنّي لست في نفسي بفوق أن أخطئ، ولا آمن ذلك من فعلي، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به منّي»^(١٩). فجوا بنا عنه ما يأتي:

١- كان هذا لاستصلاح الناس وتأليف قلوبهم، كما يدلّ عليه صدر الخطبة، إذ إنّ خطبها بصفين وذكر فيها حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي، فنهض



بعض أصحابه وأكثر الثناء عليه، فقال عليه السلام في جوابه تواضعاً واستصغاراً لنفسه: «إنَّ من حقٍّ من عظم جلال الله في نفسه، وجلّ موضعه من قلبه أن يصغر عنده لعظم ذلك كل ما سواه... وإنَّ من أسخف حالات الولاية عند صالح الناس أن يظنَّ بهم حب الفخر، ويوضع أمرهم على الكبر... فلا تشنوا عليَّ بجميل ثناء... فلا تكلموني بما تكلم به الجبابة، ولا تتحفظوا منِّي بما يتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنّوا بي استثقلاً في حق قيل لي، ولا التماس إعظامٍ لنفسي... فلا تكفّوا عن مقالة بحق...» فأنت ترى أنَّ جميع هذه الألفاظ تنبئ عن التذللّ وكسر جراح النفس وهي تعليم ودرس للولاية والأمراء من باب إياك أعني واسمعي يا جارة، ويؤيِّده ما ذكره في ذيل الخطبة: «فإنَّنا أنا وأنتم عبيد مملوكون لرب لا رب غيره... فأبدلنا بعد الضلالة بالهدى، وأعطانا البصيرة بعد العمى». ومن المعلوم أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن ضالاً طرفة عين إذ أنه أول من أسلم ولم يشرك بالله طرفة عين ولم يكن من أصحاب الغواية والعمى، وهذا يؤكِّد ما قلناه من أنَّ كلامه يحمل محمل: «إياك أعني واسمعي يا جارة».

٢- هذا الكلام يدلّ على أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام نفى عن نفسه الاستقلالية بالعصمة، ولذا قال: «لست في نفسي» والعصمة أمر إلهي وفيض رباني وعناية إلهية، وليست أمراً كسبياً حتى يأخذها بعضٌ ويذرّها آخرون.

قال الشيخ المفيد في تعريف العصمة: «لطف يفعله الله بالمكلف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليها»^(٢٠). فأمر المؤمنين عليه السلام نفى عن نفسه هنا الاستقلال بالعصمة. فكلام المؤلف المحترم في نسبة الخطأ إلى علي عليه السلام في غير محلّه وناشئ من نظرتة الدنيوية في تفسير وتحليل المفردات التاريخية وسلوك المعصومين عليهم السلام، ولو دقّق النظر في المباني الكلامية لدى الإمامية لما تفوّه بكلامه ذلك.



الخاتمة: الإمام الحسن عليه السلام:

بعدما ينتهي المؤلف من ذكر سيرة الخلفاء الأربعة، يعقد فصلاً آخر في ص ٤٤٣ باسم الخاتمة وبالعنوان: «رجوع النظم إلى المجتمع وتشكيل الملوكية الجائرة».

ويستهل كلامه بأن الناس استخلفوا الإمام الحسن عليه السلام بعد أبيه من دون كلام وقيل وقال، ثم يقول: «إنّ علياً - وربما استثنائاً بالنبي صلى الله عليه وآله - ما كان راغباً بتعيين خليفة له في حياته، ولكن أفصح عن عقيدته الراسخة مراراً من أنّ أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله هم الذين يستحقون الخلافة حصراً، وكانت وصيته للحسن تنبئ عن رأيه الصريح هذا».

ومن الواضح أنّ المؤلف انتهج هنا نهج أهل السنة واستقى من مصادرهم، ولو راجع مصادر الشيعة والأدلة العامة والخاصة التي أقامتها الشيعة على الإمامة والأئمة فرداً فرداً، لما تفوّه بكلامه هذا ولما أرسله إرسال المسلمات، بل كان عليه أن يذكر رأي الشيعة أيضاً ويشير إلى أدلتهم.

ثم بعد هذا يحاول المؤلف في ص ٤٤٤ مرّة ثانية التذكير بوجود خلاف منهجي بين الإمام الحسن عليه السلام وأبيه علي عليه السلام ويقول: «إنّ الإمام الحسن عليه السلام رغم طبيعته المسالمة والهادئة ما كان يشك في عدالة أعمال علي عليه السلام، ولكن ما كان يستسيغ بعض أعماله العسكرية وقد ينتقده صراحة».

وأنت تعلم أنّ هذا مجرد دعوى لم يقيم المؤلف عليه بشاهد حتى يناقشه في سنده ودلالته، ثم إنّ علياً كان معصوماً وهذا ما كان يعترف به الإمام الحسن عليه السلام فكيف يُعقل أن يخطئ أباه المعصوم، ثم أنّ كون طبيعة الإمام الحسن عليه السلام كانت مسالمة أوّل الكلام، فلو كانت كذلك لما استعد لقتال أهل الشام ولما عبأ الجيوش ولما حضر قبل ذلك ساحات القتال مع أبيه ولما أصرّ عليه بالقتال. وإتّما هادن علي عليه السلام بعدما أُجبر على ذلك وبعدما فرّق معاوية جيشه بالخدع والتطميع والتهديد.

وكذلك سائر ما سرده المؤلف من أنّ الإمام الحسن عليه السلام كان منحازاً إلى زوج

خالته عثمان، وكان يمدح وضعه الأرسطوقراطي، وبغضه لإراقة الدماء، كما اعتقد بلزوم قيام علي عليه السلام لنصرته بشكل جاد كما كان خائفاً من سياسات علي عليه السلام في مخالفته للسنن والتقاليد الجارية وخلافه مع أكثر قريش واستمرار القتال الداخلي، كل هذه الأمور عارية عن الصحة واستنتاجات خاطئة من بعض الأخبار والمرويات الضعيفة أو المؤولة.

إنَّ المؤلّف بنى شاكلته الفكرية منذ البداية - بالاعتماد على المصادر السنية والروايات المتعارضة - على أنّ الإمام الحسن عليه السلام كان كارهاً للقتال، وأنّ شخصيته الطبيعية كانت تأبى ذلك، ولذا فسّر جميع الحوادث طبقاً لهذا المبنى، وعليه لا نستغرب منه لما يقول أنّ الحسن تعمّد في تولية عبيد الله بن عباس بدل قيس بن سعد أو سعيد بن قيس، كما لم يطلب من عبد الله بن عباس - المحرّض للقتال - بالالتحاق به من البصرة، لأنّه ما كان يريد القتال منذ البداية بل كان يبحث عن المصالحة، ولو راجع المؤلّف المحترم الكتب التحليلية الشيعية المؤلفة بهذا الخصوص لما توصّل إلى هذه النتائج المجانبة للحق، إذ إنّ الأئمة عليهم السلام لا يختلفون عن بعضهم الآخر وكلّهم نور واحد، وإنّما تلي الظروف المكانية والزمانية عليهم أموراً تلجئهم إلى اتخاذ قرارات ربما تُحمل محامل أخرى، ولكن الواقع أنّ هدفهم جميعاً واحد وهم كما قال السيد الشهيد الصدر عليه السلام: «وحدة هدف وتعدّد أدوار».

نحن ننطلق في تفسير وتحليل هذه المواقف والأدوار من منطلقات كلامية عقدية تعتمد على ركائز العصمة وعلم الغيب والوظيفة الإلهية والولاية التكوينية وما شاكل، هذه هي الخلفية الفكرية التي نعتمد عليها في تفسير ما يتعلق بالأئمة عليهم السلام من إقدام وإحجام، ولذا لا نتوافق مع كثير ممّا يعتمده المؤلّف في سرد الوقائع وتحليلها، ولبسّط الكلام مجال آخر لا تستوعبه هذه العجالة.

ثم يشرح المؤلّف في ص ٤٦٩ - ٤٧٠ استشهاد الإمام الحسن عليه السلام ويقول: «إنّ



سرور معاوية من استشهد الحسن عليه السلام كان بسبب زوال السد المستحكم أمام ترشيح يزيد لولاية العهد. والحسن عليه السلام وإن كان لا يشكّل خطراً بالفعل لمعاوية إذ لم يكن بصدد أخذ الخلافة واستردادها لنفسه، ولكن كثيراً من المعترضين الذين كانوا في عذاب وبلاء من استبداد الأمويين لم ينسوا أنّ معاوية وافق على استخلاف الحسن عليه السلام لما بعده وإنّ الحسن أوكل أمر الاستخلاف إلى الشورى. هذه الأوضاع والشرائط تدلّ على صحة الروايات الدالة على أنّ الحسن عليه السلام سُمّ بيد زوجته جعدة بنت الأشعث بن قيس وبإيعاز من معاوية. وهذه الروايات - كما يقال - لم يتفق عليها الشيعة فحسب بل رواها وأيدها المؤرخون السنة أيضاً أمثال الواقدي والمدائني وعمر بن شبّة والبلاذري وهيثم بن عدي. وقد روى أبو بكر بن الحفص بن عمر - من أحفاد سعد بن أبي وقاص - وروى كذلك عروة بن الزبير - من رواة السنة المدنيين المعروفين - أنّ الحسن عليه السلام وسعد بن أبي وقاص توفيا معاً وبأيام قلائل بعد عشرة أعوام من حكم معاوية، واعتقد الناس أنّ معاوية سمّهما. إنّ الطبري لم ينقل هذه الرواية لا لأنّها غير معتبرة، بل لأنّها - كما قال لامنس - تُضّر بإيمان عوام الناس بحسب زعمه».

ثم يذكر المؤلّف النزاع الحاصل في دفن الإمام الحسن عليه السلام عند رسول الله صلّى الله عليه وآله وممانعة مروان وعائشة عن ذلك، واستقرار الأمر في دفنه بالبقيع بحسب وصيته الناصّة على عدم النزاع في مكان دفنه وعدم إراقة الدماء.

معاوية:

يذكر المؤلّف في ص ٤٦٣ - ٤٦٤ أنّ عام ٤١ هـ سُمّي عام الجماعة حيث اتحد المسلمون تحت خلافة واحدة وتركوا النزاع والقتال، ولكن مع هذا يعتقد أنّ المجتمع لم يرجع إلى ما كان عليه في فترته الأولى ويقول: «لم تعد الإخوة الإسلامية المطلقة، ورعاية حرمة دم المسلمين الذي وضعه رسول الله صلّى الله عليه وآله إلى حالتها الأولى، ولم يلتئم



الشقاق والنفاق الذي ولّده الحرب بعد بل اشتد وتفاقم، واستمر حكم الأمويين الذي أخذ شرعيته - على ما قال ولهاوزن - من ادعاء الثأر بدم عثمان؛ من خلال حرب المسلمين مع المسلمين، وإثارة سوء الظن وعدم الاعتماد والنفرة والنزاع المستمر، حيث دامت بالاستبداد والضغط... لقد تغيّرت أسس الخلافة وانقلبت سنة النبي ﷺ تماماً، وقد نسبوا إلى النبي ﷺ هذا التنبؤ القائل بأن الخلافة ثلاثون سنة ويكون بعدها ملكاً لدوداً...

لقد أصبح الخليفة مساوياً ونظيراً للإمبراطور الروم الشرقية. إنّه حاز لنفسه جميع الأملاك الخالصة التي فتحها الجنود في الحرب. كان هو الحاكم والمسلمون رعيته وله الحكم المطلق على حياتهم وموتهم. كان يرى نفسه أعلى من الشرع والقصاص لذا كان يقتل كلّ من يحس منه خطراً على ملكه. وبمنظرة شمولية نرى أنّ الدولة هي التي كانت تحكم الإسلام، كما حدث قبل ثلاثة قرون في استبداد الروم الشرقية حيث سيطرت على المسيحية وخنقت الروح السلمية الدينية وجعلتها أداة للسلطة والقمع، فالدولة الإسلامية آنذاك صنعت بالإسلام نفس الصنيع حيث خنقت روح الاخوة في المجتمع الإسلامي وجعلتها أداة للسلطة والقمع الاجتماعي وإلقاء الرعب... إنّ الناس عندما كانوا يرون وجه رجل حيّال ومنفور يدّعي أنّه خليفة الله في الأرض، يتذكرون جليلاً ما نسب إلى رسول الله ﷺ من قوله: «إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه».

وقال في صفحة ٤٧٤: «إنّ معاوية بعدما أصبح الحاكم المطلق للعالم الإسلامي صنع في فترة حكمه - ولأجل الوصول إلى الأموال وتوسيع نطاق قدرته واستحكام ولاية عهد ابنه المنفور - جميع أنواع المكر والحيل وإعطاء الرشى والظلم وإيجاد الرعب والخوف وقتل المسلمين. إنّ حكومته التي خلت من الشرعية الإسلامية جعلت ادعاء الثأر بدم الخليفة المظلوم عثمان مستمسكاً لشرعيتها، وقد أصبح لعن عليّ رضي الله عنه في خطب الجمعة ضرورة ملحّة دامت ٦٠ سنة... وفي مراسم الحج ذهب الخلفاء إلى أن

من السنة في يوم عرفة لعن علي عليه السلام ... إن مروان - معمار الحكم الملوكي الأموي - كان عارفاً بأهمية لعن علي عليه السلام كأداة لدوام الحكم، فلذا قال لعلي بن الحسين عليه السلام - حفيد علي - بشكل خاص: ما كان في القوم أدفع عن صاحبنا من صاحبكم، قلت: فما بالكم تسبون على المنابر؟ قال: أنه لا يستقيم لنا الأمر إلا بذلك ^(٢١).

إن لعن علي عليه السلام علناً في الكوفة كان بصالح معاوية، إذ كان يأمل جراء ذلك العثور على من يخالف الحكم الأموي وقتله، وقد أوصى للمغيرة: ولا تترك شتم علي وذمه والترحم على عثمان والاستغفار له، والعيب لأصحاب علي والإقصاء لهم والإطراء بشيعة عثمان والإدناء لهم ^(٢٢).

ثم إن المؤلف يذكر حكاية قتل حجر بن عدي بأمر معاوية، والخلافات التي كانت بينه وبين مروان حتى عزله عن إمارة المدينة وهو أمرٌ أغضب مروان. وبعد هذا يوجز المؤلف الكلام ويذكر نبذة مختصرة عن خلافة مروان وموته وينهي كتابه القيم رغم وجود بعض الملاحظات حوله، والتي أشرنا إليها في طيات كلامنا ونقدنا له.

ثم ينهي المؤلف كتابه بذكر بعض الملاحق المتعلقة بدفن رسول الله صلى الله عليه وآله وإرثه، أولاد وأزواج عثمان، أولاد وأزواج الإمام الحسن عليه السلام، الأراضي الخالصة في العراق زمن عمر، تأملات حول المصادر المتعلقة بفترة حكم عثمان، وأخيراً موسى بن طلحة والأمويون.

وقد قام بترجمة هذا الكتاب من الإنجليزي إلى الفارسي كل من: أحمد نمائي، جواد قاسمي، محمد جواد مهدي والدكتور حيدر رضا ضابط. ونحن في نقدنا وتحليلنا قد اعتمدنا النسخة الفارسية وترجمنا النصوص إلى اللغة العربية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآل الطيبين

الطاهرين.



* هوامش البحث *

- ١ - خلافة محمد ﷺ: ٢١١-٢١٢.
- ٢ - تاريخ الطبري ٣: ٤٥١.
- ٣ - أنساب الأشراف ٢: ٢٠٧، تاريخ الطبري ٣: ٤٥١.
- ٤ - م ٢: ٢٠٧.
- ٥ - خلافة محمد ﷺ: ٢١٥-٢١٦.
- ٦ - نهج البلاغة، الكتاب ٢.
- ٧ - م ن، الخطبة: ١٠٦.
- ٨ - م ن، الخطبة: ١١٧.
- ٩ - م ن، الكتاب ٦٢.
- ١٠ - م ن، الخطبة ٣.
- ١١ - م ن، الخطبة: ١٦٢.
- ١٢ - م ن، قصار الحكم: ٢٦٣.
- ١٣ - أمالي الطوسي: ١٩٥، ونحوه المناقب للخوارزمي: ٣٠٣.
- ١٤ - شرح النهج ١٦: ١٧٢.
- ١٥ - عبد الله بن عباس ١: ٣٩٦.
- ١٦ - العلامة السيد محمد مهدي الخرساني في موسوعته عن عبد الله بن عباس، ولم يطبع هذا الجزء الخاص بهذه الواقعة بعد.
- ١٧ - نهج البلاغة، الكتاب ٤١.
- ١٨ - نهج البلاغة، الخطبة: ٢٧.
- ١٩ - نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٦.
- ٢٠ - النكت الاعتقادية: ٣٧.
- ٢١ - شرح النهج لابن أبي الحديد ١٣: ٢٢٠، أنساب الأشراف للبلاذري ٢: ١٨٤.
- ٢٢ - الكامل في التاريخ لابن الأثير ٣: ٤٧٣.



إثبات المبدأ والمعاد

وردم لحود الإلحاد

من عطاء المرجع الراحل
الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء

■ الشيخ عبدالمجيد فرج الله

الحوزة العلمية في النجف الأشرف

توطئة :

الانتماء العلمي لمدرسة أهل البيت عليه السلام يعني أول ما يعني أنه يأخذ المعرفة الحقّة من معينها الصافي المتصل بسيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله، وهذا الأخذ ليس أخذاً لعلم ظني، أو لرأي شخصي، أو لهوى نفسي، بل هو أخذ للحقيقة كلها! ولذلك نركن بكل اقتناع لما يصلنا منهم من آثار معرفية، ومن علوم يقينية في شتى ميادين العلم والفكر والثقافة، بشرط أن تصح نسبة النقل عن ساداتنا الكرام؛ محمد رسول الله وآل محمد المعصومين (عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام).

علم العصمة وجمال الإيصال :

وليس العلم المأخوذ عنهم، والمتعلّم منهم، علماً جافاً بقوالب الصرامة العلمية، بل هو العلم المتضوّى بالأدب والبيان، والمتضوّع برهافة التعبير ونصاعة البرهان! ولذا فإننا مع نتائجهم المعصوم تأخذ بألبابنا والعقول تلك العلوم الشاملة لكل ما في الكون والوجود، فليس من شيء مهما دقّ ولطّف، ومهما كبر وشرف، إلّا وأحصوه علماً، وأحاطوه فهماً، لأنهم يأخذون العلم من جبرئيل الأمين عن رب العالمين! وهم

(سلام الله عليهم وصلواته) يُضفون على هذا التأسيس المعرفي، والتأصيل العلمي، نفساً راقياً من البيان البليغ، بأجل المفردات وأدقّها، وبأعذب الصياغات وأرقّها.. فتكاد كل مفردة تتوهج بالعلم المتعاق مع الأدب، ويكاد يتحرك بكل تركيب ماء الحياة اليانع الرائع.. حتى أعجز هذا المُنجز كلّ من حاول تقليدهم، أو رام مجاراتهم. وكشاهد على ذلك كتاب نهج البلاغة، فإنه يتحدّى كما يتحدّى القرآن المجيد أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

وماذا عن تلامذتهم ؟

بكل صراحة سيقول المنصفون: إننا نقف منبهرين بضخامة الشخصية العلمية لكل تلميذ عيّل من تلامذة الأئمة عليهم السلام، وبالقدر نفسه نتلقّى مُعجّبين ما جاد به الذهن النير، والعقل المتوّب لأيّ منهم، وهو يرفد التاريخ المعرفي الإنساني بآثار وكتب، تتوشى سحر البيان، وتتميز بروعة الخطاب.. وهذا كله ما كان ليكون لولا أنّ أولئك العلماء الأفاضل قد أخذوا عن النبي والأئمة المعصومين (سلام الله عليهم) ذلك التزواج والامتزاج بين عمق العلم والمعرفة، ونبض البيان والبلاغة. صحيح أنهم لن يصلوا إلى شأو نبيّهم وأئمتهم، لكنهم بمواهبهم الناصعة وقابلياتهم الفذة تمرّنوا على ذلك الأسلوب الأخاذ، بعد أن عاشوه روحاً، وفكراً، وذوقاً، ونطقاً، بالدراسة والتدريس، والمباحثة والمداولة، حتى شعت حروفهم بما اقتبست من ذلك الوهج المبهج المعجز، ونجحت كتاباتهم في إلفات التاريخ العلمي والأدبي إليها، فسجّل أسماؤهم بحروف الإكبار، وهو يفخر بنتائجهم المتميز، ويحمل تلك الآثار بين جوانحه سعيداً بما أبدع أولئك العلماء الأدباء، الأعلام العظام!

حمل أمانة التراث:

وعلى ديدن تلامذة الأئمة الأطهار سار علماؤنا الكرام جيلاً بعد جيل، وطبقة

بعد طبقة، حتى إذا شاخ القرن الثامن عشر الميلادي وتابعه التاسع عشر وحل بعده القرن العشرون، والعالم العربي يهتز ويمور مأخوذاً بالغزو الأوربي العلمي قبل العسكري.. وإذا بكثير من العرب والمسلمين يقعون ضحايا أتباع أعمى للغرب، أو ضحايا إعادة (كوك) ما تخمر في الأذهان المصابة برهاب الخوف من الفكر الشيعي، والبرهان الشيعي، والكتاب الشيعي، والأدب الشيعي، الذي كان علماء السلاطين يلهجون ليل نهار بالتحذير منه، والمحاربة له..

ومع الخطورة الشديدة التي كانت تهدد حياة علمائنا الأعلام، إلا أنهم قاموا برحلات إلى بلدان الإسلام ليقودوا شموع المعرفة أمام الليل الأليل، وليزرعوا أشجار الورد في وجوه الريح الصفراء الصاخبة، لعلهم يستبدلون الهزيم المغبر بنسيم الأريج البليل العليل.

كاشف الغطاء:

من أولئك العلماء الكبار كان الفقيه اللامع والعالم المتبحر والأديب الفذ والمؤلف الموسوعي الشهير سماحة المرجع الديني الكبير الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، الذي لُقّب في مصر بـ(الإمام الأكبر)، بعد أن ذاع صيته في بلدان العالم الإسلامي، وتفجأ بسعة علمه ونصاعة أدبه علماء الأزهر، وقد كانت له رحلات ومراسلات، لها من الأهمية العلمية ما لا يقل عن كتبه القيمة، وآثاره النوراء التي طُبِعَ منها كثير، ولا يزال قسم مهمّ منها ينتظر الطبع.

إثبات المبدأ والمعاد (عينّة دراسة):

من مخطوطاته المنسية ذلك الأثر الجميل المسمّى (إثبات المبدأ والمعاد وردم لحود الإلحاد)، والذي جمع علماً ضخماً، وأدباً جمّاً، في مئة وخمسين بيتاً من الشعر العربي، كتبه في آخر ساعات ليلة إحدى سفراته، ولهذا الأثر قصة طريفة يرويها الشيخ نفسه في



إحدى مقالات كتابه (الآيات البينات في قمع البدع والضلالات)، وهو الكتاب الذي ضمّ عدة مقالات للشيخ كاشف الغطاء جمعها نجله وطبعها عام ١٣٤٥ في النجف الأشرف، ومن تلك المقالات المقال الموسوم بـ(سانحة سفر ومانحة ظفر)، وفيه يذكر (قدس الله نفسه) قصة إنشاء هذه القصيدة، إذ يقول:

«في رحلتنا الحجازية؛ التي انشأناها لحج بيت الله الحرام ولشعر الدعوة الإسلامية؛ وبعد قضاء بضع سنوات تجولنا فيها بين سوريا والقاهرة في القيام بتلك الوظيفة، عزمنا على العودة إلى مهبطنا الأول، وفي الليلة التي كنّا مصمّمين على الرحيل في صبيحتها من بيروت إلى حلب ثم منها إلى العراق، كان بعض المتحبين إلينا^(١) من المولعين بالآداب وعلوم العربية من المسلمين والنصارى قد صنعوا حفلة وداع وتكريم على عادتهم المعروفة، وبينما كان عقد الاجتماع منتظماً، وشمل الحضور بأحاديث البشر والسرور ملتئماً، إذ دخل ثلاثة فتیان من شباب النشء الجديد على أحدث طرز، وأبدع زي وشارة، فدفَعوا لصاحب المحلّ ورقة نظر فيها نظرة خفيفة.. جلسوا جلسة السرحان، واقتبسوا من أدباء المحفل قبسة العجلان، ثم اندفعوا خارجين، وانظم إليّ صاحب المحلّ ودفع إليّ الورقة وقال: إنّ الشبان الذين دخلوا وخرجوا رغبوا في دفع هذه الأبيات إلى مطالعكم والتمسوا عرضها عليك؛ وإن شئت الجواب عليها فذاك إليك، ففتحت الورقة وإذا هي قصيدة تشتمل على ما يناهز الستين بيتاً، وقد هالني لأوّل نظرة عنوانها المرسوم في صدرها وهو: «المبدأ والمعاد في الدين والإلحاد».

فقلت له: إنّ من العجب؛ هذا الرجاء والطلب، وأنت تعلم بأنّي على جناح سفر إلى شقة بعيدة، وقد قالوا: «المسافر كالمجنون» فقال: لا عليك أيّها الأستاذ وأنت في فسحة حتى تلقي عصي التسيار، وتطمئنّ بك الدار، ثم ترسل إلينا مع البريد ما يتسنّى لك من الجواب المفيد. ثم لما انفضّ الجمع، وأويت إلى المضجع، أخذني الأرق والقلق، فقمّت إلى الأنيسين؛ المزابر والمحابر، فما انقضى هزيع من الليل واتصل السهر



بالسحر إلا ومعني من الجواب قصيدة تناهز المائة وخمسين بيتاً، وما ذرّ قرن الشمس على البسيط حتى نهضنا لركوب القطار، على ابن البخار، وحضر صاحبنا مع جماعة من الأصحاب للموادعة، فدفعنا إليه نسخة الجواب، فما نظر فيها إلّا وهزّه العجب، ثم استقرّه الطرب، وكان قد بقي عندنا سوادها".

بهذا الأسلوب الحصيف يخلب الشيخ كاشف الغطاء لبّ من يقرأ كلماته هذه، فينشّد لمعرفة التفاصيل، إنه أسلوب أدب المقامة التليد، يتوالف مع أدب القصة الجديد، وكما يذكرنا بأدب الرحلات، فإنه يعيد إلى الأذهان ما كانت تشتمله كتب النوادر والمستطرفات. ثم يقتطع نبذة من القصيدة التي دُفعت إليه، على أمل أن ينشرها مع الرد بالتمام في مستقبل أيامه، لكن! حان حينه المفجع قبل أن تُنشر القصيدتان كاملتين، وها قد منّ الله علينا بأن مكّنا من الوقوف على قصيدة الشيخ كاشف الغطاء، إذ أماط اللثام عنها حفيده فضيلة الشيخ أمير كاشف الغطاء، فتنفّض بأن أطلعنا عليها، وأرانا القصيدة مخطوطة بخط سماحة الشيخ الكبير. ولنا أمل بأن يكون نشرها سبباً في إدخال السرور عليه، قدّس الله نفسه، ونور بالرحمة رسمه.

فضاء القصيدة :

يبدو أن أولئك (الشباب) لم يطيلوا الجلوس قرب الشيخ لأنهم قد أغرقوا في قصيدتهم بالصراحة وهم يُفصّحون عن إلحادهم، وربما كانوا يشعرون في دواخلهم أنهم تجاوزوا كثيراً حدود اللباقة واللياقة، وأسأؤوا في النقاش الحميد، لذا قرروا مغادرة المحل دون إطالة سلام وكلام، وبلا تعارف طويل، أو إدارة حوار، فدفعوا بالقصيدة، وتسربوا.. ويبدو أيضاً أنّ هؤلاء وأمثالهم استطابوا الارتقاء في أحضان الإلحاد أو التشكيك الوافد مع القطعات العسكرية الغربية الغازية، وأسلموا قيادهم لهذا القادم الفكري الجديد، (هذا إذا لم يكونوا طابوراً خامساً يعمل لحساب الغزاة)!

هم يرون الإنسان مخلوقاً ليس بأفضل من سائر المخلوقات، فهو جسم مادي، وغرائزه كغرائز الحيوانات الأخرى، وهو ابن الأرض، وليس له إلا هذه الحياة، وليس بعدها معاد! فليس المعاد بزعمهم إلا أمنية اخترعها بعض الناس!! وهذا ما تصرّح به أبيات عديدة من تلك القصيدة التي يبدو أن شاعرها أستاذ هؤلاء الشباب أو زميل قريب منهم، إذ يقول معترضاً على علماء الإسلام في نظرهم لمعاد الإنسان:

زعموا أنه غريبٌ بأرضٍ	ليس فيها سواه شيءٌ غريبٌ
وعجيبٌ عليه فيها اتصالٌ	وانفصالٌ لا شيءٌ فيه عجيبٌ
ذاك سرٌّ فوق العقولِ مصونٌ	وعلينا من جهله تريبٌ
حلّ فيها حتى إذا ما بلاها	وابتلته منها الخطوبُ يؤوبُ
فاستشفَّ المعادَ شوقاً ورجى	أن يكونَ المرغوبَ لا المرهوبَ
تلك منّا تعلقة قلبٍ	فكانَ العقولَ منّا القلوبُ
شبَّ فيها وليس يُفصلُ عنها	وبها يرتوي ومنها يُصيبُ
إن يعيشَ فالمقرُّ عنها بعيدٌ	أو يمُتَ فالمقرُّ فيها قريبٌ
مثلَ كلِّ الأحياءِ فيها بزوغاً	ومغيباً فليسَ عنها مغيبُ
خبروني ما دام منها وفيها	أينَ يبقى معادُها المحبوبُ؟

ويعلق ساحة الشيخ كاشف الغطاء على هذه الأبيات وشاعرها تعليقاً فيه لوعة أبوية، وحسرة تنبثق من أعماق القلب، وهو يرى هؤلاء يضيعون برخص وانطفاء أمام الموجة الملحدة القادمة من وراء الضباب، فجاءت كلماته صريحة هادئة وهو يتحدث عن الأبيات الآنف الذكر وشاعرها بقوله:

"هذا الفصل كله يشير فيه إلى الإنسان، ويقول إنهم يزعمون أنه خلق غريب وكائن عجيب، والحال أنه لا عجب فيه ولا غرابة، بل هو كسائر الكائنات عبارة عن

اتصال ذراري المادة وانفصالها، فمبدأه من المادة ومعاده إليها؛ ولكنه تعلّة لقلبه صوّر
لنفسه معاداً ترجّى أن يكون فيه المرغوب له من النعيم، لا المرهوب من العذاب
والجحيم، وهو مثل كلّ الأحياء بزوجه من المادة وليس له مغيب عنها، فإذا كان لا
يزال فيها ولا ينفك منها فأين يكون معاده المحبوب؟ ثم شرع في التشكيك بمسألة
المعاد عند أهل الأديان فقال:

خبروني عن حكمة من مجيء لمآبٍ تُعدّ فيه الذنوبُ
ولماذا هذا الثواب المرجى؟ ولماذا هذا العقاب الرهيبُ؟
حلّ فيها قسراً وقسراً سينأى وهو في ذاك كلّ مغمصوبُ
كيف يشقى المسؤول عما جنّاهُ وهو ما فيه من عيوب وجوبُ؟"

هكذا يسوق الشيخ بعض أبيات ذلك المتغرب، فتأخذه طبيعة البحث العلمي
في حلقات الدرس الحوزوي، إذ يأتي إلى إشكالات الخصم وشُبّهه فيسردها بكل
أمانة، ثم يعطي إشارات أوليه إرجاعية لمنشأ تلك الإشكالات والشبهات، ليهيئ ذهن
القارئ إلى الجواب الآتي، ويعلق الشيخ آل كاشف الغطاء تعليقاً سريعاً، قائلاً:

«وكأنّ هذا المادي أصبح أشعرياً وعاد جبرياً، فأشكل بأنّه إذا كانت العيوب في
الإنسان على الحتم والوجوب فكيف يُسأل عن جنائته، ويعاقب على جرمه وجريته.
وهذا الإشكال إنّما يرد على الأشاعرة لا علينا، كما سيأتي التلميح إليه في الجواب، ثم
توغّل في الجبريّة فقال:

أيّ ذنبٍ جنّاهُ إن هو أخطأ؟ أيّ فصلٍ يُنيله التصويبُ؟
وهو في عارضِ التفاعلِ فعلٌ ماله في الخيارِ فيه نصيبُ
فاصطفاهُ الإلهُ خلقاً سويّاً وكأنّ الكمالَ فيه العيوبُ»

ويواصل الشيخ تعليقاته التي تضمنها مقاله المذكور، لكنه هذه المرة يوسع ذلك الملحد ببعض الكلمات المباشرة قائلاً عن شاعر تلك الأبيات:

«ثم تصاعد بل تسافل في الضلال، وعام في دياجير الوهم والخيال، بل الجنون والخبال، فأخذ يخط عشواء، وشنّ الغارة الشعواء، على حضرة الحق المقدّسة بالإنكار والجحود، فقال:

فكَأَنَّ الْإِنْسَانَ دَمِيَّةٌ طِفْلٍ	وَكَأَنَّ الْإِلَهَ فِيهِ لَعُوبٌ
وَبَنَى الْجَوْهَرَ الْمُقِيمَ مِنَ الْوَهْمِ	وَعَدَّ الْأَعْرَاضَ عَيْنًا تَغِيبُ (٢)
وَبَرَى اللَّهَ لَا إِلَهَ بَرَاهُ	مَثَلُهُ فِي الْهَوَى رَضِيَّ غَضُوبٌ
رَاحَ يَرْجُوهُ وَهُوَ بِالْوَهْمِ يَحْيَا	وَاسْتَعَادَ الشُّرُوقَ فِيهِ الْغُرُوبُ
وَتَرَضَّاهُ بِالَّذِي يَتَرْضَى	ظَالِمِيهِ بِهِ الْفَتَى الرَّعْبُوبُ»

واضح جداً أن شاعر تلك الأبيات يطلق النار بسخرية إحدادية باتجاه عقيدة كل من يعتقد برب يعبده وهو بزعمه يحيا بالوهم! وأمام هذه السخرية الملحدة يتابع الشيخ كاشف الغطاء كلامه وهو ينتقي بعض أبيات القصيدة التي وصلته من أولئك الشباب، في مقالته المشار إليها، فيقول عن شاعرها:

«ولم يزل يجري على غلوائه، ويستن مراحاً في أفانين ظلمه وافترائه، حتى ختم قصيدته بأقصى الظلم والعدوان طاعناً في كلية الأديان، قائلاً:

لَا تَقُولُوا الْأَدِيَانَ فِينَا لِسْلِمٌ	إِنْ تَقُولُوا فَقُولُكُمْ مَكْذُوبٌ
كَمْ جَنَيْتُمْ بِهَا عَلَيْنَا خَرَاباً	إِنَّمَا الدِّينُ فِتْنَةٌ وَحُرُوبٌ
قَابَلُوا عَصْرَنَا بِظُلْمٍ عَصُورٍ	سَادَهَا الدِّينُ ثُمَّ بَعْدُ أَجَبُوا»

إنه ختام حاد، وهو يثير حمية كل ذي دين ملتزم بدينه ومقدساته، فينبري الشيخ

في الساعات الأخيرة من ليلة إقامته، ليرد رداً شعرياً على الوزن والقافية نفسيهما، ولما كانت الأبيات الملحدة قد تجاوزها شاعرهما أسلوب الحوار العلمي الهادئ، وجنح إلى التجريح والاستهزاء، فقد انطلق كاشف الغطاء شاعراً يرّد بقوة على هذا التجاوز الذي مسّ الأديان، لكنه مع ذلك رد مدعم بالحجة والبرهان.. وقبل أن نسرد قصيدة الشيخ في الرد، نذكر آخر ما قاله في مقالته وهو يوجّه كلامه إلى قارئه فيقول:

«وأنت ترى أيها الناظر في ما انتخبناه لك من خيار تلك الأشعار أنّها أقوال سايغة، وكلمات فارغة، عارية عن كل حجة، عازبة عن رائحة الدليل والبرهان، جحود محض، وإنكار صرف، ودعاوى من غير شاهد ولا بينة..

الرد الدامغ والبرهان الباطح:

نعود الآن إلى أجواء قصيدة الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء التي كتبها في الرد على هذا الإنكار للمبدأ والمعاد، فقد قالها وقد «كان الذهن ينظم، والقلم يرسم، من غير ريث ولا مهلة، والتوفيق منه والمنة له» كما هو يصف حاله رضوان الله عليه، في تلك الليلة التي سهرها مُتعباً، وكان يزعم الرحيل في صبيحتها على متن القطار (ابن البخار)، لكن قلبه لم يكن ليزدوب من التعب والسهر، بل لما آل إليه فكر هؤلاء وأمثالهم من المقتاتين على بقايا فضلات الإلحاد الغازي، ولذا كان يبكي على أبناء أُمته بكاءً داخلياً بنحيب وعويل، وهذا ما نستشفه من مطلع قصيدته، التي وشت لنا بانفعالاته الداخلية، وهو يقول:

أَيُّ قَلْبٍ مِنَ الْأَسَى لَا يَذُوبُ حُقِّ يَا نَفْسُ أَنْ يَطْوَلَ النَحِيبُ
زَعَمُوا أَنَّنَا خَوَاطِرُ وَهْمٍ تَتَلَاشَى وَلِلْفَنَاءِ نَوْوِبُ

ويبدو أنّ الشيخ مندهش، كما يندهش كل عاقل مفكر، من سقم تفكير أولئك الذين يرون الوجود الإنساني كله وهماً بوهماً! هكذا يزعمون!! والشيخ بكل



موضوعية يذكر مزاعمهم زعماء زعماء، ويصوغ الرد عليها شعراً يتعشق فيه الاقتباس والتضمين، ويُطَوِّع فيه مصطلحات علم الكلام والفلسفة لتكون في غمار الشعر أكثر تأثيراً، وهو يبتعد بنجاح واضح عن جفاف المادة العلمية ونقاشاتها التخصصية. كما أن للشيخ كاشف الغطاء اقتناصات بلاغية جميلة، يتذوقها الأدباء وكل من له اطلاع على علم البلاغة، من قبيل قوله:

زعموا أنهم خلايا وحقاً من خلاء العقول تخلو القلوبُ

فهو في هذا البيت يتفنن بلاغياً بآلية التورية؛ إذ جاء بكلمة (خلايا) وهي الكلمة التي يتحدّث بها الملحد وجماعته، وكأنهم هم من خلق الخلية لا خالقها، فكلمة (خلايا) جمع مفردة (خلية) المعروفة في الفلسفة وعلم الأنسجة، والشيخ يأتي بكلمة (خلايا) ليوري بها عن خواء عقول الإلحاديين، بل خلّوهم عن العقول، فتكون كلمة (خلايا) جمعاً لمفردة (خليّ) أي (الخالّي)، أو لمفردة (خالية) المؤنثة، استهزاء بعقولهم! وهو حين يقول: "وحقاً" أي حقاً أنهم خالون، ولكن من أي شيء؟ هل من كل شيء؟ أم خالون من العقول؟ إنه تفنن البليغ النابه.

والشيخ يؤكد أن هؤلاء الملاحدة إذا كانت دعواهم صحيحة ومقالهم حقاً فحرّى بالناس أن ينتحروا، لأنها نكبة وآية نكبة! إذ يعانون أشد المعاناة في هذه الحياة، حتى تصبح المنايا أمانى، وهنا تفنن بلاغي آخر في تحريك حروف الألف والميم والنون والياء، مع ألف ثانية (م، ن، ا، ي، ا = منايا) التي هي حروف كلمة (أمانى) نفسها! ويستنتج الشيخ أن العيش لا يطيب طالما يعيش كل إنسان شبح الموت والفناء قريباً منه، ثم تنتهي حياته بلا حياة أخرى ولا خلود، مع أن الخلود لا يشك فيه فيلسوف، ولا يدخل الريب فيه أيّ أريب، وهنا يُلاحظ أيضاً التفنن البلاغي للشيخ كاشف الغطاء بجعل مجاورة بين مفردتي (استراب) و(أريب). ثم يتحدث أيضاً عن (الحيام) ذلك الموت الميئ بالرهبة، تلك الرهبة التي يعيشها حتى من يعتقد بالخلود والسعادة



بعد الموت كالنبي موسى والنبي عيسى (عليهما وعلى نبينا وآله وعلى جميع الأنبياء أفضل الصلاة والسلام). أما إذا كان (ذَيْلُ الْفَنَاءِ) مسحوباً حتى على الأرواح، فكيف سيكون حالهم؟ وأية وحشة تكتنف هذه الحياة البائسة التي لا يخفف مرارتها إلاّ حلاوة نعيم ثواب ما بعد الموت؟

هذه الفكرة صاغها شعراً المرجع الديني الكبير الشيخ كاشف الغطاء، وهو نفسه يُعلّق عليها نشرّاً في مقالته قائلاً عن نفسه:

«يريد أن العقلاء والحكماء كانوا يرهبون الموت ويعدونه من أعظم الأهوال، على علم منهم بأنه ليس هو إلاّ مفارقة الروح عن البدن وخلعها له واستبدالها عنه ببرد قشيب، وعيش خصب، فكيف لو أيقنوا بانسحاب الفناء والعدم على أرواحهم، ثم شرع في رفع الاستبعاد عن المعاد، والإشارة إلى لمحة من حقيقته، ولمعة من شؤونه وكيفيته».

كذلك يلقي الشيخ أسئلة صارخة في قصيدته، وهي تحمل إجاباتها معها لبدايتها، ولذا قال عن تلك العقول التي لا تحكم بهذه البدهيات: "سواءً غيَّبها واللبيبُ!" ثم ينتقل سماحة الشيخ كاشف الغطاء إلى الحديث عن النفوس الأمانة بالسوء التي تغلب العقول الضعيفة، ولن يكون وازع لخيرها إلاّ بالدين، وبعد ذلك يتعرض لرأي أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أن لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، والشيخ بهذا يرد من وراء السطور على الجبرية وعلى المفوضة معاً في معرض ردّه على هذا الشاعر الملحد..

احترام العقل بإقناعه:

في قصيدة الشيخ تبدو العقيدة التي تُنفع العقل، وترد الرد المفجّم على شاعر تلك الأبيات، إذ ليس الإنسان مجبوراً على أفعاله، وبذا تكون الحرية الصحيحة المقننة

للإنسانية، متمثلة بحرية كل فرد من أبنائها، لكنها الحرية التي تبني الحياة، وتبعث العقل من ركوده، وتُرشد الهوى من جموحه، وهو ردٌّ أيضاً على من قال بالجبر أو بالتفويض من (متكلمي) الأشاعرة أو المعتزلة، وكاشف الغطاء يكشف الغطاء بهذا الشعر / الذي يتخطى أسوار الشعر التعليمي بنجاح/ عن المنهج الصحيح المتمثل بفكر أهل بيت رسول الله ﷺ المعالج لهذين الإشكاليين وأسئلتهما؛ الأول: هل نحن مجبورون على أفعالنا؟ إذن لماذا نُعاقَب؟ وإذن أين عدل الله؟ والثاني: هل نحن مُختارون في أفعالنا؟ إذن أين هيمنة الله علينا؟ وإذن أين قدرة الله؟

وبينهما يتبين (الأمر بين الأمرين)، فالإنسان يختار أفعاله، ويتحمل مسؤولية فعله لها باختياره، وتبقى قدرة الله نافذة في جميع الأشياء، بما فيها الإنسان، الذي أعطاه ربّه العقل والإرادة، وبصره صلاحه وفساده، وأمره بأن لا يفعل إلا الصالح والنافع، ونهاه عن اقتراف المفسد، ونهه أن يتحلّى بالفضائل، ويتجنب الرذائل.. فهو إنسان عاقل بصير مختار، يدري تبعه كل فعل من أفعاله، لذا إذا ألغى عقله، ورفض هدى ربّه، واختار ما فيه ضرره أو ضرر مجتمعه، فإنه سيتحمل مسؤولية فعله، وسيُعاقَب بما يستحقه، وبذا يتحقق عدل الله.. كما أن الله يُجري بقدرته ولطفه المقادير، ويجعل مع التقدير أحسن طرق التدبير، فهو بهذا على كل شيء قدير، لكن قدرته لا تعني أن يفعل شيئاً يعارض عدله. وبذا يكون التوازن الدقيق، ويتحقق الغرض السامي في إعطاء الإنسان فرصة تطبيقية ليمارس كل ممارساته حسب قناعاته وقدراته، والله المحيط الرقيب، والهادي الحسيب.. وهذا كله أحصاه علم الله، فهو تبارك وتقدس لدقة علمه ونفاذه يعلم ما سيكون من أفعالنا قبل أن نفعلها، وبدون أن يجبرنا على فعلها. فياله من علم علمه! ويا لها من حكمة حكمته!

هذا الفكر هو الذي يدور في فلكه ذاك الشعر، الذي جادت به قريحة الشيخ في آخر ليلة من ليالي إقامته..

مهزلة ادعاء أن (الله) فكرة اخترعها الإنسان:

بعد هذا الخوض الطويل ينتقل الشيخ إلى تفنيد الزعم الواهي بل المضحك لمروجي الإلحاد؛ إذ يدّعون أن الإنسان هو الذي (اخترع) فكرة وجود الله! وطالما أن الإنسان يرضى ويغضب، فقد تخيل الله مثله (رضياً غضوباً)!! وقد عبّروا تعبيراً مثيراً؛ أن الإنسان هو الذي برأ الله، تبارك ربّنا وتقدّس، وهذا نص قولهم:

وبرى الله لا الإلهَ بَرَاهُ مثلهُ في الهوى رضى غَضوبُ

فيناقش الشيخ هذا الزعم المتهاافت، ويُطالب بأن يقيم مدّعوه أدلة على ادعائهم هذا، وقد وصف الشيخ أبياته في رد هذه الدعوى الباطلة بأن قال عن نفسه: "ثم أخذ في تفنيد ما تقحم عليه من إنكار الإله تعالى شأنه وإنها دعوى بلا دليل، ومزعمة بلا حجة ولا برهان، بل الحجود المجرد، والإنكار المحض، فقال:

وزعمتَ (الإنسان قد برأ الله)	مَقَالَ مِنْهُ النواصي تشيْبُ
قد تعودتَ مثلهُ لست تأوي	لِدَلِيلٍ وَلَا لِرُشْدٍ تَثِيْبُ
يا دويَّ الأحشاءِ وهو مُداوٍ	وسَقِيْمَ الآرَاءِ وهو طَبيبُ
قلْ لنا: أيُّ حُجَّةٍ لكَ فيما	تَدَّعيهِ؟ بل أيُّ وَهْمٍ يُريْبُ؟!
(صَلَفٌ تحتَ راعِدٍ وَسَرابٍ)	هو بالْمَكْرِ والخِداعِ مَشوبُ

إن الشيخ ومن يرى رأيه من المؤمنين بوجود الله قد أقاموا آلاف الأدلة على وجود الله، بل على كونه واجب الوجود. ويوبخ بالشعر رداً على (صلفهم) في الإدعاء وإلغاء العقل، داعياً إلى الاحتكام إلى ما يحكم به العقل، ويقرّه المنطق السليم.. ثم يؤكد أن أولئك الناعقين لا يخلو منهم عصر، ففي كل زمان ترتفع الأصوات الناشزة بالإلحاد أو التشكيك، أمام صوت الحق الناطق بالإيمان، المتناغم مع الفطرة والعقل وتسبيح كل الموجودات لخالقها المدبر الحكيم..

سُنَّةٌ فِي الْبَقَاءِ سَارَ عَلَيْهَا — كَوْنٌ دَهْرًا، وَنَهْجُهُ مَلْحُوبٌ

نعم، فهذا النهج واضح منذ قديم الأزمنة، إذ كلما قام (مرشد) واجهه (ملحد)، وكلما انبرى للإصلاح (مصلح) عانده (مفسد)، فليس الإلحاد تقدماً وتطوراً ومعاصرة، كما يدّعي ذلك المدّعون، بل هو دعوة للباطل والضلال يُطلقها أعداء العقل والقيم النبيلة في كل عصر وأوان. والغريب أن دعاة الإلحاد وهم يرسّخون دعواهم بأن لا معاد للحساب، ولا حياة بعد الموت، يقولون: إن الحياة جهاد، ومجالات الجهاد والعمل فيها رحبة وواسعة، فيقتنص الشيخ كاشف الغطاء تناقضهم هذا وتهافت دعاواهم، ليقول ما مضمونه: ما الفائدة من الجهاد والكدح إذا لم يكن جزاء ومثوبة؟ بل يصّرّح بتساؤل كبير ومثير: (لماذا أنا أشقى ويسعد غيري)؟ ويترقى أكثر في إثارة السؤال؛ إذا كان زعمكم حقاً فليخسر إذن العلماء وليخيبوا، لأنهم أكثر الناس عناء في هذه الحياة، ولأنهم يفنون أعمارهم كلها بطلب العلم وتحصيل المعرفة، حتى يحين موتهم، فإذا لم يكن لهم جزاء بعد حياتهم، ومآب بعد موتهم، ومعاد بعد فنائهم، ففي أي شيء كان العناء؟ ولماذا هذا الدؤوب المتواصل في البحث والتنقيب والدراسة والتحليل والافتراض والاستنتاج؟ بل ما أشدّ خسرهم! وما أشقى حياتهم! إذ لم يبقَ منهم غير ذكْرهم وحسب، ولكن (ما يُفيدُ المعدومَ ذكْرٌ يطيبُ) وقد استفاد من جهودهم المضنية المعاندون والمترفون، فلماذا يكون العناء والشقاء نصيب العلماء؟ ويصير قطف الثمار للمعاندين الجهلاء؟

عالموها، فليخسروا وليخيبوا	إِنْ يَكُ الْحَقُّ ذَا، فَأَشْقَى الْبَرَايَا
قَبْلَ أَدْنَى الْحِظْوِظِ فِيهِمْ شَعُوبٌ	كَابَدُوا جَهْدَ عَيْشِهِمْ ثُمَّ أَلَوْتُ
لَا حَ لِلْعَيْنِ سِرُّهُ الْمَحْجُوبُ	كَمْ لَهُمْ فِي الْأَكْوَانِ بَدْعٌ اكْتَشَفَ
وَشَقَاءٌ وَزَفَرَةٌ وَنَحِيبٌ	ثُمَّ وَلَّوْا مِلَّةَ الْحَيَاةِ عَنَاءٌ
مَا يُفِيدُ الْمَعْدُومَ ذَكْرٌ يَطِيبُ	ذَهَبُوا غَيْرَ ذِكْرِهِمْ وَلَعَمْرِي

وماذا عن خلق العالم ؟

بكل ثقة ويقين يفتح الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء مداراتٍ جديدة في هذا الحوار الشعري الصريح؛ فإذا يدّعي الملحد أن الله ليس هو خالق الإنسان والكون، فمن هو الخالق إذن؟ ثم ما هي (الصدفة)؟ إذ يدعي الملحدون أن العالم وُجد صدفة! وكيف يوجد صدفة؟ والكون بهذا النظام المحكم العجيب لا يمكن أن يوجد مصادفة، بل لا بد أن يكون خالقه هو الخالق العظيم الحكيم العليم.. ثم لماذا كل هذا العداء ضدّ الفكر الديني؟! وما الأسُّ الذي يقوم عليه الدين إلاّ العفاف والطهر والتآخي والصدق والتهديب والفضيلة والأخلاق.. بهذا جاءت الأديان، فماذا يُبغض من هذه التعاليم الفاضلة؟ وإذا كان تقصير عند بعض حاملي الدين بسبب جهلهم، فاللوم والتشريب لا يقع على الدين، بل على أولئك الجاهلين الذين قصّروا في إبراز الوجه الناصع للدين...

هكذا يدير الشيخ دفة الحوار مع ذلك النفر الملحد، ثم يطالبهم كاشف الغطاء بأن يكشفوا عن شريعة الإلحاد؛ هل للإلحاد شريعة؟ ما هي؟ وما هي قيم الإلحاد التي تصلح أن تكون شرعةً ومنهاجا؟ ويُعرّض بهم إذ ليس في الدين عهر ولا عيوب، في تهكم خفي بأن لا شرع للملاحدة إلا العهر والعيوب والفساد.

أما المؤمنون حقاً فليس يوم الحساب عليهم يوماً عصيباً، بل لا يكون عصيباً إلاّ على الظالمين والجاحدين.

ثم يستطرد الشيخ كاشف الغطاء في إبطال تحرّصات كل الذين يلقون تبعات ذنوبهم وآثامهم على طبيعة تكوين الإنسان بادّعاء أنّ الذي برأ الإنسان وخالقه على هذه الشاكلة من النقص، إنما هو الإله كما يعتقد المؤمنون به، فيتصلون من أخطائهم بمثل هذه المقولة الجبرية التي استفاد منها الملحدون في الطعن بالإسلام خاصة، والأديان عامة. والشيخ يدعوا إلى أن (يكعموا) أنفسهم عن الرذائل، فإن جامع الطبع

من النفوس يُروّضه التدريب، والأديان قد كعمت النفوس، أي هذبتها وكبحت جماعها، وبالمناسبة فإن مفردة (كعم) ومفردة (مكعوم) شائعة في اللهجة الشعبية العراقية الدارجة في المناطق الجنوبية، وهي مفردة فصيحة جداً، وقد استخدمها الإمام علي عليه السلام بقوله: «وَبَقِيَ رِجَالٌ غَضَّ أَبْصَارُهُمْ ذِكْرُ الْمَرْجِعِ، وَأَرَاقَ دُمُوعُهُمْ خَوْفُ الْمُحْشَرِ، فَهُمْ بَيْنَ شَرِيدٍ نَادٍّ، وَخَائِفٍ مَقْمُوعٍ، وَسَاكِتٍ مَكْعُومٍ، وَذَاعٍ مُخْلِصٍ، وَتُكْلَانٍ مُوجَعٍ».

في الدين السلام لا الحرب :

وبعد ذلك يردّ الشيخ كاشف الغطاء على مدعياتهم بأن الدين هو الفتن والحروب! وطريقة الرد تتركز على أن الأديان ما جاءت تدعو إلا إلى السلم والحلم، وكانت تدعو على الدوام كل فرد من أتباعها ليكون صدره رحيباً، في كناية عن التسامح والمحبة، ثم يسوق الشيخ أمثلة على ذلك فيها روحية التواصل مع الآخر المختلف عنه في الدين، فيجعل النبي عيسى عليه السلام مثاله على ما يقول، والتوراة القديمة، وكذلك الحبيب المصطفى محمد صلى الله عليه وآله وسلم.. لكن المشكلة تكمن في أمراض الأجسام التي لا يعالجها إلاّ الفصد، هكذا يؤكد كاشف الغطاء في كناية عن مثيري الحروب من المجرمين وتجار الدماء المرضى، إذ لا تتحصّن الحياة الإنسانية إلاّ بمجاهدتهم ومحاربتهم، وهذا من باب العلاج. ثم يسوق أمثلة أخرى جميلة، منها؛ أن الأشجار لا تكون ثمارها أشهى وأينع إلاّ إذا شُدّبت، والتشذيب قطع، لكنه قطع مفيد لأنه يخلص الشجرة من الأغصان العلية، وكذا فإن العضو الفاسد يُقطع حتى لا يسري الداء إلى كل الجسم، هذا هو منطق الحكمة.. ومن هنا يقرر الشيخ مؤكداً أن علة الفساد في المجتمع البشري إنما هي الإلحاد، وطالما أن الإلحاد ينفي المعاد، لذا سلك الناس الملحدون طريق الظلم والتجاوز والإجرام، حتى ينالوا

أقصى قدر من متاع الدنيا وحطامها، وهذا التوجّه المقيت سببه مادية التفكير الملحد، ومحاربة الإلحاد لقيم التسامح والتآخي الدينية المحبوبة.

وجهلتم مواضع الحرب حتى قلتم (الدين فتنة وحروب)
أي دين ما جاء بالسلم والحلم وللعفو منه صدر رحيب
أفعسى ذاك الوديع أم التورا ة قدماً أم النبي الحبيب

ثم يرد الكلام عليهم، وهم يدّعون بأن هناءهم يكون بسوى الأديان، كلا فبالأديان يكون طب النفوس المراض، وبالأديان يكون خصب العقول المجدبة، لأن الأديان هي النور في ظلام الليالي، وهي الجبال الرواسي الشوامخ على امتداد الدهور- تلك الدهور التي يستعير الشيخ وصفاً لها بالسهب، فيلبس غير المحسوس ثوب المحسوس، في معالجة بلاغية جميلة.. إذن لا يقع اللوم على الأديان، بل يقع على بعض المنتسبين إلى الأديان الذين أهملوا الالتزام بها حتى تلاعب بها أصحاب الجهالات، وإلا فالأديان تجمع ولا تفرّق...

ثم يطلق الشيخ كاشف الغطاء دعوة بل ثورة من أجل العلم والتعلم، وهو أكثر من كلمة (علمونا)، بطريقة التوكيد اللفظي، ويسوق القيم الدينية العليا لتكون هي مادة التعليم والتثقيف والبناء الحضاري المرتقي بالإنسان.

وختامها مسك :

أما ختام القصيدة فهو على نسق فكرة كثير من سابقي الشيخ ومجايله في مدح قصائدهم، ذاكراً أنها (الحيا الشؤبوب) والشؤبوب هو الدفعة من المطر، فهي كالزمن تكون لقوم مياهاً عذبة تروي الظماء، وعلى قوم آخرين تكون صواعق ولهبيا، وأما سبب طولها فهو سعة نفس شاعرها ورحابة صدره، وفي الكلام كناية رشيقة ومديح

نفس خفيّ، ولكن الشيخ كاشف الغطاء يراها (دون ما تُلْزَمُ للدين ذمة ووجوب)، وقد استبدل الشيخ كلمة (الدين) بكلمة (الحق)، ربما لكثرة تكرارها في طيات القصيدة. ولا يجتمها إلاّ بعد أن يبدي استعداده لرد شعري جديد فيما لو عاود الطرف المقابل. ويكون آخر مسك الختام بالسلام على (القائلين عدلاً) وفي هذا تورية يريد بها الشيخ السلام على (العدلية) الذين يعتقدون بالعدل الإلهي، ويجعلونه الأصل الثاني من أصول الدين بعد التوحيد، وهذا السلام مستمر باستمرار هبوب رياح الشمال والجنوب:

خَائِبٌ مَنْ يَرُومُ بِالْدِينِ سُوءَ إِنَّ لِلدِّينِ عِصْمَةً لَا تَخِيبُ
فَعَلَى الْقَائِلِينَ عَدْلًا سَلَامٌ مَا تَجَاوَبْنَ شَمَائِلَ وَجَنُوبُ

ولولا أن يطول المقام لبسطنا الكلام أكثر وأوسع حول هذه القصيدة العلمية، التي كانت واحدة من نوادر المرجع الراحل الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، وقد أفعمها بأفكاره النيرة لتشتمل كما يعبر هو "تشتمل على مصالح الأديان للإنسان، وما فيها من ثمرات الأخلاق والعمران، ومقابح الإلحاد، وما فيه من الشر والفساد"...

وها نحن نقدم القصيدة بين يدي القارئ الكريم، آمليْن أن نكون قد أسدينا خدمة تليق به قدّس الله نفسه ونور الله رسمه، ولُنخرج للنور هذه الدرّة الثمينة حفاظاً على أداء أمانة التراث والتاريخ.



وحاشا من يابى يحكم العقل ولم يستقم عليه شعوب
 أفليس النفس آتية بالسوء والعقل الهوى مغلوب؟
 ألهذا زرع عن الشر غير الدين؟ حيث الأهواء نبينا ضروب
 وضللا أحببنا أن ليس المراد اختار دانه مقصوب
 هو فعل الكثرة فعد محننا ولا جنبنا فيه نصيب
 ليس شيء من الطباع حتم فيه كلال ولا بقدر وجوب
 هو لوح من النقوش خلقت دهاشاة لوحه مكتوب
 ليس قرا يلقى لجود شر بل كسبه فضله والعين
 بزان الشيء خوف عاقب أن يرتحب فالفنا الترتيب
 وزعمت الأرواح قد برأ العلم مقال من الزواحي شيب
 قد عرفت مثله لتأدي لا يرد ولا لرشد تشيب
 يادرب الأحمشاه دهر مدا وسقيم الاراد دهر طيب
 قد كنا ان جنت الله فيها تبع بدراي دهر ريب
 (صلى تحت رعد وسرب) هربا لمد الخراج مشوب
 يستقر الفرجول وفيه ذوالجحاش وعنه عزوب
 قد قمنا من الأدلة آلافاً فان لم تستبقوا فأجبوا
 ودعوا البهت والسباب فان الشمس لم تطغى ضوءها كالم
 مالدكم ولا دليل على الاتحاد يلقى بد ضمة وصحب
 ما خفي من صحتكم قط عصر أد يخلد من الغراب
 ليس فاعصركم نعم كل عصر لكم فيه خابط وشعوب
 كلما قام مرشد صدعنه ملحد للضلال داع حجب
 ست في البقاء سا عليها الكون دها ونهم ملحوب
 ونعم أن الحية جهاد دبحار الجهاد فيها حجب
 جردنا اذا الفنا منتهى الناس فقم العنا ولم ذالود
 اننا شق سعيًا وسيدرب بضائ وعيش للكتاب
 اثبات المبدأ والمعاد وروم لحود الاتحاد
 تسلسل ١٦٦
 حق يا نفس ان يطول الخب
 تنالته والفتاء نوب
 ماله في البقاء قط نصيب
 موض زائل ودرق خلوص
 تنج طورا وطورا تعيب
 دحاج ما عليه حسب
 من خلا العقل خلوص
 يا ترى هذا الملا المكتوب
 ان يعيش للعالمين بطيب
 ان يعيش بطيب يرمان يعلم ان الفتاء منه قريب
 فليس في ولا اسباب ريب
 عندهم الحام هور ريب
 دلهم بعد النعم الصليب
 منه لدوح غصن برشيب
 لا ولا راق كاس المشرب
 كيف لو يحسبون حتى على الارواح منهم ذيل الفتا مسحوب
 فدا غيتها واللبيب
 وضع التعليم الناديب
 رحلة ثم جنته وذهورب
 ليونج الجراد فيها الشيب
 العدر ونج الغالين الذنوب
 وسواد منتم دحريب؟

صورة مخطوط المبدأ والمعاد وروم لحود الاتحاد للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (قدس سره)



علونا اننا جميعا بنوحس ولكن قبايل وشعوب
 علونا وواعه وسخاؤه وإخاء به الحياة لطيب
 علونا ان الدبائه عقد يلقى الرث فيه والمربوب
 ليس من شأنها العدا وان يصبح ذاتك وبذا منكوب
 علونا مع الزنام سلا ما لا سلا حاك الصا عتق بصوب
 كل يوم تبدون منهن شكلا كل شكل للنف في ضرر
 كم محقته فيها بلادا وقوما وأيدت بها شباب وشيب
 ليت شرى أجاده هذا من الأديان ام لا انقص منكم الشيب
 كم جنبتم في الاجتماع ذنوبا وزعمت منا عليه الذنوب
 خبرونا من شرع العدل والفضل وهما قنا الفصل الرابع
 لا وحق الا نضت لم تنصفونا ولله الشكر اننا منسوب
 غير ان الاديان حجر على الاقرن والنفس مبل بها التسبيح
 علونا اخوة باجنا دها فذهنا التلب والشيب
 ليت اتا ندي بما قد هنا فاقفاق قهقهة فرتوب
 قد وهنتا الأهرال تذبجها سوف يتبعها الشرور
 وهناك الغفاء حقا والا فحياة الدليل موت كرب
 فذعونا من النصارى اتا في زبا ما ان لن ضرر
 فعنا نهيب من وهن الوهم فبر تدجنا الملولب
 ودعا الدين ليس للدين حرم بل على الناس جرم المكسور
 ان نلهم ولا تلج ولعوى ان نهم الهدى بها المحب
 واذا لم يقبلكم كل هذا واستمر الجود والتدب
 فطباج العناد فيكم قديم ولكم فيه دربره ودور
 ذاك اقوى سلا حكم ولعوى (هو منكم ميراثا المشوب)
 ايها العاطس الح الى نهلة العلم انجبرها من الشوب
 بينات تهم بها سب الفكر اراها التفتيش والتنب
 به كالمزن عند قوم مباء ولهم صنواعي ولهب

صفوة قد اصبتها بعد ما طال اليها الضيق والصوب
 ان تجدها طالت فها هو الا نفس واسع وصدر حبيب
 واراها وان تطل دون ما تلزم للدين ذم ووجوب
 وهذا الملال صد والا فخي المقار عذ حبيب
 ولكم مثلها وضئى بيان كيفاج به السامح
 ان تحرك نجد والاذم فقلوب الويسى لها ثقل
 خائب من بزم بالدين سوء ان للدين عصمة لا تحب
 فعلى القائلين عدلا سلام ما تجا ومن شال وجنوب

مكتبة الزمان
 مكتبة الحسين كاشف الغطاء العامة
 النجف الاشرف - العراق
 ليست سنة ١٣٢٠ هـ - ١٩٠٢ م

تسلسل المخطوطات
 طول ٥٩
 عرض ١٩

إثبات المبدأ والمعاد وردم لحود الإلحاد

أَيُّ قَلْبٍ مِنَ الْأَسَى لَا يَذُوبُ
زَعَمُوا أَنَّنَا خَوَاطِرُ وَهْمٍ
زَعَمُوا هَذِهِ الْحَيَاةُ اتِّصَالٌ
زَعَمُوا هَذِهِ الْجَوَاهِرُ مِنَّا
حَرَكَاتٌ ظَوَاهِرٌ خَافِيَاتٌ
حَرَكَاتٌ وَلَا تُحَرِّكَ فِيهَا
زَعَمُوا أَنَّهُمْ خَلَايَا وَحَقًّا
إِنْ يَكُنْ ذَا الْمَقَالِ حَقًّا فَأَحْرَى
وَالْمَنَايَا هِيَ الْأَمَانِي وَالْأَيُّ
أَيُّ عَيْشٍ يَطِيبُ يَوْمًا لَمْ يَعْ
وَخَلُودُ النَفُوسِ مَا شَكَّ فِيهِ
وَعَلَى الْعِلْمِ مِنْهُمْ فِيهِ لَكِنْ
مَا اسْتَطَابَتْهُ رَوْحُ مُوسَى وَعِيسَى
أَيَّقَنُوا أَنَّهُ تَفَرَّقَ جِسْمٍ
ثُمَّ مَا لَذَّ لِلْأَنَامِ جَنَاهُ
كَيْفَ لَوْ يَحْسِبُونَ حَتَّى عَلَى الْأَيُّ
يَا عَقُولًا أَضَلَّتِ الرُّشْدَ مِنْهَا
(عَلَبَ الْمَيِّنُ مِنْذُ كَانَ عَلَى الْخَلْدِ
أَثَرِي تَجْهَلُونَ مَا الْكَوْنُ إِلَّا

حُقِّ يَا نَفْسُ أَنْ يَطْوَلَ النَحِيبُ
تَتَلَاشَى وَلِلْفَنَاءِ نَوْوَبُ
مَا هَا فِي الْبَقَاءِ قَطُّ نَصِيبُ
عَرَضٌ زَائِلٌ وَبَرَقٌ خَلُوبُ
تَتَجَلَّى طَوْرًا وَطَوْرًا تَغِيبُ
وَحَسَابٌ وَمَا عَلَيْهِ حَسِيبُ
مِنْ خَلَاءِ الْعُقُولِ تَخْلُو الْقُلُوبُ
بِانْتِحَارٍ هَذَا الْمَلَا الْمَنَكُوبُ
أَيُّ عَيْشٍ لِلْعَاقِلِينَ يَطِيبُ
لَمْ أَنْ الْفَنَاءَ مِنْهُ قَرِيبُ
فَلَسْفِيٍّ وَلَا اسْتِرَابَ أَرِيبُ
عِنْدَهُمُ لِلْحِمَامِ هَوْلٌ رَهِيبُ
وَلَهُمْ بَعْدَهُ النِّعَمُ الصَّبِيبُ
مِنْهُ لِلرُّوحِ غَضٌّ بُرْدٌ قَشِيبُ
لَا وَلَا رَاقٍ كَأَسُوءِ الْمَشْرُوبُ
رَوَاحٍ مِنْهُمْ ذَيْلُ الْفَنَاءِ مَسْحُوبُ
فَسَوَاءٌ غَبِيَّتُهَا وَاللَّبِيبُ
عَقِيٍّ، وَضَاعَ التَّعْلِيمُ وَالتَّأْدِيبُ
رَحْلَةٌ ثُمَّ جِيئَةٌ وَذُھُوبُ



ما المنايا إلا تَبَدُّلُ دارٍ
أُضِيعُ الإحسانُ في شِرعَةِ العد
أَفْسِيانِ مُحَسَّنٍ وَمُسَيِّءٍ
حَاشَ لِلَّهِ مَا بَذَا يَحْكُمُ الْعَقْ
أَفْلَيْسَ الْنَفُوسُ أَمَّارَةٌ بِالسُّو
أَلْهَا وَانْزَعَتْ عَنِ الشَّرِّ - غَيْرَ الـ
وَضَلَالًا حَسِبْتَ أَنْ لَيْسَ لِلْمَرْ
هُوَ فَعَلٌ لَكِنَّهُ فَعَلٌ مُخْتَا
لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الطَّبَائِعِ حَتَمٌ
هُوَ لَوْحٌ مِنَ النُّقُوشِ خَلْقِي
لَيْسَ قَسْرًا يُلْقَى لَخَيْرٍ وَشَرِّ
غَيْرَ أَنَّ الشَّقِيَّ خَوْفَ عِقَابِ
وَزَعَمْتَ (الْإِنْسَانُ قَدْ بَرَّأَ اللَّهَ)
قَدْ تَعَوَّدْتَ مِثْلَهُ لَسْتَ تَأْوِي
يَا دُويَّ الْأَحْشَاءِ وَهُوَ مُدَاوٍ
قُلْ لَنَا: أَيُّ حُجَّةٍ لَكَ فِيمَا
(صَلَفٌ تَحْتَ رَاعِدٍ وَسَرَابٍ)
يَسْتَغْرِ الْغَرَّ الْجَهُولَ وَفِيهِ
قَدْ أَقْمَنَّا مِنَ الْأَدْلَةِ آفَاءً
وَدَعَا الْبَهْتَ وَالسُّبَابَ فَإِنَّ الـ
مَا لَدَيْكُمْ؟ وَلَا دَلِيلَ عَلَى الْإِلـ

لِيُوقَى الْجَزَاءَ فِيهَا الْمَثِيبُ
لِ؟ وَتُحْبَى لِلظَّالِمِينَ الذُّنُوبُ؟
وَسَوَاءٌ مُنْعَمٌ وَحَرِيبٌ؟
لُ، وَلَمْ تَسْتَقِمْ عَلَيْهِ شُعُوبُ
ءِ، وَالْعَقْلُ لِلْهَوَى مَغْلُوبٌ؟
لَدِينِ؟ حَيْثُ الْأَهْوَاءُ فِينَا ضُرُوبُ
ءِ اخْتِيَارٌ وَأَنَّهُ مَغْصُوبُ
رِ، وَلِلْإِخْتِيَارِ فِيهِ نَصِيبُ
فِيهِ كَلَّا وَلَا بِفَعْلٍ وَجُوبُ
وَبِمَا شَاءَ لَوْحُهُ مَكْتُوبُ
بَلْ بِمَسْعَاهُ فَضْلُهُ وَالْعُيُوبُ
(إِنْ يُرْحَبْ فَبِالْفَنَّا التَّرْحِيبُ)
مَقَالٌ مِنْهُ النُّوَاصِي تَشِيبُ
لِدَلِيلٍ وَلَا لِرُّشْدٍ تَثِيبُ
وَسَقِيمَ الْأَرَاءِ وَهُوَ طَبِيبُ
تَدَّعِيهِ؟ بَلْ أَيُّ وَهْمٍ يُرِيبُ؟!
هُوَ بِالْمَكْرِ وَالْخُدَاعِ مَشُوبُ
ذُو الْحِجَى عَارِفٌ، وَعَنْهُ عَزُوبُ
فَإِنْ لَمْ تَسْتَيْقِنُوا فَأَجْبِيُوا
شَمْسَ لَمْ يُطْفِ ضَوْعُهَا تَكْذِيبُ
حَادٍ يُلْفَى، بَلْ صَحَّةٌ وَصَخِيبُ

مَا خَلَا مِنْ صَخِيكُم قَطُّ عَصْرٌ
لَيْسَ ذَا عَصْرِكُمْ، نَعَمْ كُلُّ عَصْرٍ
كَلَّمَا قَامَ مُرْشِدٌ صَدَّ عَنْهُ
سُنَّةٌ فِي الْبَقَاءِ سَارَ عَلَيْهَا الـ
وَزَعْمَتُمْ (أَنَّ الْحَيَاةَ جِهَادٌ
خَبَرُونَا إِذَا الْفَنَاءُ مُتَهَيَّ النَّا
أَنَا أَشْقَى سَعِيًّا وَيَسَعْدُ غَيْرِي
ثُمَّ أَفْنَى وَلَا جَزَاءَ وَحَظِّي الـ
إِنْ يَكُ الْحَقُّ ذَا، فَأَشْقَى الْبَرَايَا
كَابَدُوا جَهْدَ عَيْشِهِمْ ثُمَّ أَلَوْتُ
كَمْ لَهُمْ فِي الْأَكْوَانِ بَدْعٌ اكْتَشَفَ
ثُمَّ وَلَّوْا مِلَّةَ الْحَيَاةِ عَنَاءٌ
ذَهَبُوا غَيْرَ ذِكْرِهِمْ وَلَعَمْرِي
خَبَرُونَا عَنْ صَدْفَةِ نَشَأَ الْعَا
وْغَرِيبٌ بِهِ الْفَنَى، وَلَعَمْرِي
أُسُّ أَدْيَانِنَا عَفَافٌ وَطُهُرٌ
وَإِذَا أَهْلُهُ أَضَاعُوهُ جَاهِلًا
إِنَّ أَدْيَانِنَا الْفَضِيلَةُ وَالْأَخـ
ذَاكَ شَرْعُ الْأَدْيَانِ كُلًّا، فَمَاذَا
وَلَوْ أَنَّا نَشَاءُ قَوْلًا لَقُلْنَا
لَيْسَ يَوْمَ السَّرَاطِ إِلَّا عَلَى الظَّا

أَوْ يَخْلُو مِنَ الْغُرَابِ نَعِيبٌ؟!
لَكُمْ فِيهِ خَابِطٌ وَشَفُوبٌ
مُلْحِدٌ . لِلضَّلَالِ دَاعٍ مُجِيبٌ
كَوْنٌ دَهْرًا، وَنَهْجُهُ مَلْحُوبٌ
وَمَجَالُ الْجِهَادِ فِيهَا رَحِيبٌ)
سِ، فَفَيْمَ الْعَنَاءِ؟ وَلَمْ ذَا الدُّووبِ؟
بِعَنَائِي؟! وَعَيْشِي الْمَنَكُوبُ
عَدَمُ الْمَحْضِ وَالْفَنَاءُ الرَّحِيبُ
عَالِمُهَا، فَلْيَخْسِرُوا وَلْيُخَيَّبُوا
قَبْلَ أَدْنَى الْحُظُوظِ فِيهِمْ شَعُوبٌ
لَا حَ لِلْعَيْنِ سِرُّهُ الْمَحْجُوبُ
وَشَقَاءٌ وَزَفَرَةٌ وَنَحِيبٌ
مَا يُفِيدُ الْمَعْدُومَ ذِكْرٌ يُطِيبُ
لَمْ مِنْهَا؟ مَاذَا النِّظَامُ الْعَجِيبُ؟
مَا بِهِ كَالْجُحُودِ شَيْءٌ غَرِيبٌ
وَالتَّآخِي وَالصَّدْقُ وَالتَّهْذِيبُ
فَعَلَى جَهْلِ أَهْلِهِ التَّشْرِيبُ
سَلَاقٌ، لَا الْعُثْرُ لَا الْخَنَا لَا الْعُيُوبُ
شَرْعُ الْإِحَادِ كُمْ؟ أَلَا فَاجِيبُوا
وَهُنَاكُمْ يَبْدُو الْخَطَا وَالْخَطُوبُ
لَمْ وَالْجَاهِدِينَ يَوْمَ عَصِيبُ





لا تقولوا: (برى الإله) ولكن
ما أردتُمْ إِلَّا سراحَ نفوسٍ
أَكْغَموها عن الرذائلِ ، فالجا
كعمتها الأديانُ ، لكنْ أبيتُمْ
وجَهَلْتُمْ مواضعَ الحربِ حتى
أيُّ دينٍ ما جاءَ بالسَّلمِ والحِلْمِ
أفَعيسى ذاكَ الوديعُ أم التو
غيرَ أنَّ الأجسامَ يبغى عليها الـ
وبقاءً على السلامةِ يُضْطَرُّ
إنَّ هذي الأشجارَ لا تُحْسِنُ الإثـ
فاسِدُ العُضْوِ قُطْعُهُ خَوْفَ أَنْ
وأرى عِلَّةَ الفَسَادِ هي الإلحادُ
ثِقَّةٌ للورى بِدينونةِ النَّفْسِ
صَادَرَتْهَا المشكَّكونَ فعاد الـ
غلبَ الحرصُ والتعادي فشَبَّتْ
حيثُ ما بعدَ هذه الدارِ دارٌ
فَهُمْ يحرصونَ جُهْداً عليها
وتَرى الكُلَّ يَطلبُ الكُلَّ منها
فانظُرُوا مَنْ جَنَى على الخلقِ ذي
لا وعِزِّ الأديانِ لا عيبَ فيها
لا تقولوا لنا الهنا بسواها

أَوْضَحُوا سِرَّ ما طَوَّنَهُ القلوبُ
الهوى قائِدُ لها وجَنيبُ
مُحٌ طبعاً يَرُوضُهُ التدريبُ
كي يسودَ الهوى، ويفشو الحُوبُ
قُلْتُمْ: (الدينُ فِتْنَةٌ وَحُرُوبٌ)
مِ ، وللعفوِ منه صدرٌ رَحِيبُ
رأة قَدْماً؟ أم النبيُّ الحبيبُ
دمٌ حيناً حيثُ الهلاكُ قريبُ
إلى الفَصْدِ ما هناكَ الطيبُ
هَمَّارٌ حتى يَتَنابَّها التشذيبُ
يسري إلى الكُلِّ حِكْمَةٌ ووجوبُ
لو يَفْحَصُ الشُّؤنَ النقيبُ
على النفسِ وازعُ ورقيبُ
ناسٌ في مَهْمِهِ الخطايا تجوبُ
فِتْنٌ مَزَقَتْهُمْ وَحُرُوبُ
يُرتجى فوزُها أو التعذيبُ
وجَناها هو المنى المطلوبُ
وبذا ثارَ للضرابِ ضرُوبُ
الويلاتِ أنْتُمْ أم دينُنا المحبوبُ؟
إنما العائبُ الأثيمُ معيبُ
(إِنْ تقولوا فقولُكُمْ مَكْذُوبُ)

فَهِيَ الطِّبُّ وَالنَّفْسُ مِرَاضٌ
وَهِيَ النُّورُ وَاللَّيَالِي ظَلَامٌ
مَا عَلَيْهَا لَوْمْ وَإِنْ كَانَ شَيْءٌ
أَهْمَلُوهَا حَتَّى تَلَاعَبَ فِيهَا
لَا تَقُولُوا الْأَدِيَانِ قَدْ فَرَّقْتَنَا
مَرَّقُونَا لِيَأْكُلُونَا وَحَاجٌ
نَبْزُوا الدِّينَ بِالتَّفَرُّقِ لَكِنْ
عَلِّمُونَا أَنَّ السَّعَادَةَ فِيهِ
عَلِّمُونَا أَنَّ الْجَزَاءَ عَنِيذٌ
كِي تَخَفَ الْغُلُوءَ مِنْ هَذِهِ الْأَنْفُسِ
عَلِّمُونَا أَنَّ الْوُجُودَ بَقَاءٌ
عَلِّمُونَا أَنَّ الْمَجْرَدَ لَا يَفُ
عَلِّمُونَا أَنَّ الْمَرْكَبَ فِينَا
عَلِّمُونَا أَنَّا جَمِيعاً بَنُو جِنْدٍ
عَلِّمُونَا وَدَاعَةً وَسَخَاءً
عَلِّمُونَا أَنَّ الدِّينَانَةَ عَقْدٌ
لَيْسَ مِنْ شَأْنِهَا الْعِدَاءُ
عَلِّمُونَا مَعَ الْأَنْامِ سَلَاماً
كُلَّ يَوْمٍ تُبَدُونَ مِنْهُنَّ شُكْلاً
كَمْ تَحَقَّقْتُمْ فِيهَا بِلَاداً وَقَوْمًا
لَيْتَ شِعْرِي أَجَاءَ هَذَا مِنْ

وَهِيَ الْخِصْبُ وَالْعُقُولُ جُدُوبٌ
وَهِيَ الطُّورُ وَالذَّهَوُورُ سُهُوبٌ
فَعَلَى بَعْضِ أَهْلِهَا التَّأْنِيبُ
ذُو الْجَهَالَاتِ وَالْجَهُولُ لَعُوبٌ
إِنَّهَا مِنْ سِيَاسَةِ أُسْلُوبٍ
قَدْ قَضَاهَا لِنَفْسِهِ يَعْقُوبُ
نَحْنُ وَالدِّينُ يَوْسُفُ وَالدِّيبُ
وَسَوَاهُ التَّخْرِيفُ وَالتَّخْرِيبُ
وَهُنَاكَ التَّرْغِيبُ وَالتَّرْهِيْبُ
شُحًّا وَتَطْمِئِنَّ الْقُلُوبُ
وَعَلَى الْعُودِ يَسْتَحِيلُ الرُّسُوبُ
نِي وَلَكِنْ مُسْتَهْلِكٌ وَمُنِيبُ
يَتَلَاشَى وَيَفْسُدُ التَّرْكِيبُ
سِ، وَلَكِنْ قِبَائِلُ وَشُعُوبُ
وَإِخَاءٌ بِهِ الْحَيَاةُ تَطْيِبُ
يَلْتَقِي الرَّبُّ فِيهِ وَالْمَرْبُوبُ
وَأَنْ يُضْبِحَ ذَا نَاكِبٍ وَذَا مَنْكُوبٍ
لَا سِلَاحًا كَالصَّاعِقَاتِ يَصُوبُ
كُلُّ شَكْلِ لِلْحَتْفِ فِيهِ ضُرُوبُ
وَأُبَيْدَتْ بِهَا شَبَابٌ وَشَيْبُ
الْأَدِيَانِ أَمْ مِنْكُمْ بِهِ التَّسْبِيبُ





كَمْ جَنَيْتُمْ فِي الْاجْتِمَاعِ ذُنُوباً
خَبَرْنَا مَنْ شَرَعَ الْعَدْلَ وَالْفَضْلَ
لَا وَحَقَّ الْإِنصَافِ لَمْ تُنْصِفُونَا
غَيْرَ أَنَّ الْأَدِيَانَ جَبَرُّ عَلَى
عَلَّمُونَا أَخُوَّةً بَارَحَتْنَا
لَيْتَ أَنَا نَدْرِي بِمَا قَدْ دَهَانَا
قَدْ دَهَتْنَا الْأَهْوَالُ تُنْذِرُ جَهْرًا
وَهُنَاكَ الْفَنَاءُ حَقًّا وَإِلَّا
فَدَعُونَا مِنَ التَّضَارُبِ إِنَّا
فَعَسَانَا نَهَبٌ مِنْ وَهْنِ الْوَهْمِ
وَدَعُوا الدِّينَ لَيْسَ لِلدِّينِ جُزْمٌ
إِنَّ تِلْكَ كُمْ دَلَائِلِي وَلَعُمْرِي
وَإِذَا لَمْ يُفِدْ بِكُمْ كُلُّ هَذَا
فَطَبَاغُ الْعِنَادِ فِيكُمْ قَدِيمٌ
ذَاكَ أَقْوَى سَلَا حُكْمٍ وَلَعُمْرِي
أَيُّهَا الْعَاطِشُ الْحَشَا نَهَلَةَ الْعِلْمِ
بَيِّنَاتٌ تَهْمِي بِهَا سُحُبُ الْفِكْرِ
هِيَ كَالْمُزْنِ عِنْدَ قَوْمِ مِيَاهَ
صَفْوَةٍ قَدْ أَصْبَتْهَا بَعْدَمَا
إِنْ تَحْدُهَا طَالَتْ فَمَا هُوَ إِلَّا
وَأَرَاهَا وَإِنْ تَطُلْ دُونَ مَا تُلْ

وَزَعَمْتُمْ مِنَّا عَلَيْهِ الذُّنُوبُ
وَهَلْ فَاتَنَا الْقِصَاصُ الرَّهِيْبُ
وَلَكَ الشَّرُّ لَا لَنَا مَنُوبُ
الْأَنْفُسِ وَالنَفْسُ مَيْلُهَا التَّسْيِيْبُ
فَدَهَانَا التَّشْيِيْتُ وَالتَّنْكِيبُ
فَاتِفَاقٌ فَنَهْضَةُ فَوْثُوبُ
سَوْفَ يَسْتَعْبِدُ الشَّرُّوقُ غُرُوبُ
فَحْيَاةُ الذَّلِيلِ مَوْتُ كَرِيْبُ
فِي رَايَا مَا إِنْ لَهْنٌ صَرِيْبُ
فَيَرْتَدُّ مَجْدُنَا الْمَسْلُوبُ
لِ عَلَى النَّاسِ جُرْمُهَا الْمَكْسُوبُ
إِنَّ نَهْجَ الْهَدْيِ بِهَا مَلْحُوبُ
وَاسْتَمَرَ الْجُحُودُ وَالتَّكْذِيبُ
وَلَكُمْ فِيهِ دُرْبَةٌ وَدُرُوبُ
(هُوَ مِنْكُمْ مِيرَاثُنَا الْمَشْجُوبُ)
انْتَجِعْهَا فَهِيَ الْحَيَاةُ الشُّبُوبُ^(٣)
رَمَرَاهَا^(٤) التَّفْتِيْشُ وَالتَّنْقِيْبُ
وَلِقُومِ صَوَاعِقُ وَهْيَبُ
طَالَ إِلَيْهَا التَّصْعِيدُ وَالتَّصْوِيْبُ
نَفْسٌ وَاسِعٌ وَصَدْرٌ رَحِيْبُ
زَمٌ لِلْحَقِّ ذِمَّةٌ وَوَجُوبُ

وَحَذَارِ الْمَلَالِ صَدَّ وَإِلَّا
وَلَكُمْ مِثْلَهَا وَضِيءٌ بَيَانٌ
إِنْ تُحَرِّكَ تَحْدُ وَإِلَّا قَدَعُهُ
خَائِبٌ مَنْ يَرُومُ بِالْدِّينِ سُوءٌ
فَعَلَى الْقَائِلِينَ عَدْلًا سَلَامٌ
فَمَجَالُ الْمَقَالِ عِدٌّ (٥) خَصِيبٌ
كَيْفَاعٌ بِهِ السَّنَا مَشْبُوبٌ (٦)
فَقُلُوبُ الْوَرَى لَهَا تَقْلِيْبٌ
إِنَّ لِلدِّينِ عِصْمَةً لَا تَخِيبُ
مَا تَجَاوَبْنَ شَمَالٌ وَجَنُوبٌ

* هوامش البحث *

(١) هو صاحب مجلة (المراقب) في بيروت وهو أحد ضحايا طلب الاستقلال لوطنه على يد جزار المشانق السورية في الحرب العمومية (جمال باشا) مع جماعة من الشهداء من عيون الرجال وكان أكثرهم من أصدقائنا. (الهامش للشيخ كاشف الغطاء).

(٢) هكذا ورد البيت كما في مقال الكتاب المطبوع، وربما هنا خطأ مطبعي؛ صحَّف (عيناً) فكتبها (عنياً). وعلى كل حال فالقصيدة فيها ضعف كثير، وركاكة واضحة، ولذا عقب الشيخ على بيت سابق بـ(كذا)؛ لأن الصحيح فيه نصب كلمتي المرغوب والمرهوب وليس رفعها بالضم باعتبارهما خبرين ليكون (أن يكون المرغوب لا المرهوب)، ولكن ربما شاعرها أراد بها (يكون) التامة وليست الناقصة، أو جعل المرهوب خبراً لمبتدأ محذوف بعد (لا)، وهذا كله / على فرض تنبه الشاعر (المستغرب) إليه / لما يُضعف السبك، وينبو بالفصاحة.

(٣) ورد البيت بزيادة كلمة (إلى) هكذا:

أَيُّهَا الْعَاطِشُ الْحِشَا إِلَى نَهْلَةٍ الْعِلْمِ انْتَجَعَهَا فِيهِ الْحَيَا الشُّؤْبُوبُ

وبها يزيد الوزن الشعري الذي هو وزن بحر الخفيف، ويبدولي أن الشيخ كاشف الغطاء أثناء كتابته مسودة القصيدة نسي حذف هذه الكلمة.

(٤) جاء في كتاب المحيط في اللغة : مرى: الْمَرِيُّ: النَّاقَةُ الْكَثِيرَةُ اللَّيْنِ.

وَالْمَرِيُّ خَفِيفٌ : مَسْحَكَ صَرَغَ النَّاقَةُ تَمَرِيهَا يَبْدِيكَ لَكِي تَسْكُنَ لِلْحَلَبِ. وَالرَّيْجُ تَمَرِي السَّحَابَ مَرِيًّا.

وَمَرَيْتُ فَلَانًا بِكَذَا: أَي زَكَيْتَهُ بِقَوْلٍ حَسَنٍ وَمَسَحْتَهُ.

وفي فقه اللغة: مرى الناقة إذا استخرج لبنها

وللأمانة التحقيقية قد تكون الكلمة (عراها) وليس (مراها) لتقارب رسم حرف العين والميم بخط الشيخ.

(٥) العدُّ: مُجْتَمَعُ الماء، وجمعه أعداد، وهو ما يُعَدُّه الناس، فالماء عَدٌّ، وموضع مجتمعه عِدٌّ. ولكن حرف الدال بخط الشيخ كان فوقه نقطه، أو شدة تشبه النقطة، ولا ندري هل هذه النقطة وضعها سهواً؟ أم هي شدة غير واضحة؟ أم أنه أراد بها كلمة (عد)؟ وهذا بعيد.

(٦) الْيَقَاعُ: التَّلُّ الْمُنِيفُ. وكلُّ شيءٍ مُرْتَفِعٍ يَقَاع. ولم أشكل صدر البيت بالحركات لأنه يجوز فيه أكثر من وجه؛ إذ يمكن أن يقال: وَلَكُمْ مَثَلُهَا وَضِيءٌ بَيَانٌ، فتكون كلمة (وضي) اسماً، كما يمكن أن يقال: وَلَكُمْ مَثَلُهَا، وَضِيءٌ بَيَانٌ إذا كانت فعلاً مبنياً للمجهول.



الإمامة في مرويات الزهراء عليها السلام

■ أ.م.د. كريم شاتي السراجي

كلية الفقه/جامعة الكوفة

المقدمة:

تعد الإمامة من المسائل المهمة التي تشكلت على أساسها فرق ومذاهب، وتعد أيضاً المسألة الأولى التي أدت إلى ظهور علم الكلام الإسلامي وتطوره، وقد حظيت بمكانة مميزة عند جميع المسلمين إذ لم يختلفوا في وجوبها، بل اختلفوا في تفاصيلها، وبذلك قال ابن حزم: «اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة»^(١).

لقد روى المسلمون الخاصة والعامة عن رسول الله صلّى الله عليه وآله حديثاً مهماً في الإمامة يدل على أنها لا تقل أهمية عن التوحيد والنبوة والمعاد إذ قال صلّى الله عليه وآله: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»^(٢) وقد روي هذا الحديث بالألفاظ المختلفة عند المسلمين^(٣) إلا أن المعنى واحد، وبما أن الحديث قد ورد عند جميع المسلمين فهو قرينة قاطعة على صدوره عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وصحته.

وعلى الرغم من أهمية هذه المسألة في حياة المسلمين ومركزيتها الدينية التي بيّنتها الآيات والروايات، إلا أن أعظم الاختلاف بين الأمة قد وقع فيها، وما سُل



سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سئل على الإمامة في كل زمان، كما قال الشهرستاني في ملله^(٤).

تميزت الشيعة الامامية عن بقية المسلمين بهذه المسألة إذ جعلوا الإمامة أصلاً من أصول الدين وهي استمرار للنبوّة واشترطوا لها شروطاً كالعصمة وانها واجبة عقلاً على الله تعالى لأنها لطف كالنبوّة فيجب على الله تعالى من باب لطفه أن يعين للناس إماماً بعد نبيهم وقد عين اثني عشر إماماً أولهم علي عليه السلام وآخرهم الحجة المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) وهي عندهم زعامة اجتماعية وسياسية ومرجعية دينية، ولذلك وردت روايات كثيرة عن الرسول ﷺ وأهل بيته الطاهرين .

وفي هذا البحث نتناول الإمامة من خلال ما ورد من روايات وخطب وكلمات عن سيدة النساء فاطمة الزهراء، إذ نتناول هذه الروايات من خلال محورين: المحور الأول ما ورد في خصوص إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام والمحور الثاني ما ورد من روايات بحق الأئمة الاثني عشر عليهم السلام .

أولاً: مفهوم الإمامة:

كلمة الإمام في الأصل واللغة لا تتضمن في حد ذاتها مفهوماً مقدساً، فالإمام هو المؤتم به والمقتدى والمتبع والمقدم في جميع الأمور سواء كان محقاً ام باطلاً، يقود الى الجنة ام الى النار، «فكل من قدم في الامور فهو إمام، والنبي إمام الأمة والخليفة إمام الرعية، والقرآن إمام المسلمين»^(٥)، وجمع إمام أئمة واستعمل في القرآن الكريم لمن يتقدم ويقتدى ويؤتم به في الحق والباطل، قال تعالى: (يوم ندعو كل أناس بإمامهم) الاسراء / ٧١ أي بمن يقتدون به بغض النظر عن كونه إمام حق او باطل، وفي الحق قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (الأنبياء / ٧٣)، وفي الباطل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ (القصص / ٤١)، فالإمام إذن في الأصل هو المقدم



والمقتدى والمتبع والأسوة مع قطع النظر عن كونه محقاً ام باطلاً، وفي الاصطلاح عُرِّفت بعدة تعريفات منها:

قال القاضي الإيجي (ت ٦٥٦هـ): «هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب إتباعه على كافة الأمة»^(٦).

وقال المحقق نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ): «الإمامة رئاسة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية، وزجرهم عما يضرهم بحسبها»^(٧).

وقال العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ): «الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي ﷺ»^(٨).

وقال التفتازاني (ت ٧٩٣هـ): «الإمامة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي»^(٩).

وقال الجرجاني (ت ٨١٦هـ): «الإمام هو الذي له رئاسة عامة في الدين والدنيا جميعاً»^(١٠).

من خلال ملاحظة هذه التعريفات نجد انها جميعاً تشترك في ان الإمام يمثل القيادة العليا للمجتمع على المستوى الديني والاجتماعي والسياسي

إلا ان ما تميزت به المدرسة الامامية عن بقية المسلمين هو في انها تعتقد ان الإمام هو المرجعية الدينية الوحيدة بعد الرسول ﷺ في بيان الدين وان الناس قد أمروا بالرجوع إليه في اخذ معالم الدين الحق؛ لأنه الانسان الكامل المعصوم المسدد الذي لا يخطئ، وهذه العصمة والتسديد قد خُصَّ بها الإمام دون غيره من الناس بعد رسول الله ﷺ، وان الإمام قد أخذ علومه عن طريق الرسول الأكرم ﷺ وبطريق غيبي نحن لا نعلمه، وليس عن طريق التعلم والكسب كما هو عند الناس الاعتياديين، فعلمه لا يخالطه الخطأ والنسيان، فقولهم وفعلهم حجة شرعية، كقول وفعل

رسول الله ﷺ على ان الجمهور من المسلمين لا يعتقدون بهذه العقيدة للخلفاء وكبار الصحابة لذلك يوردون في كتبهم الأخطاء الكثيرة في المسائل الدينية عن ابي بكر وعمر وعثمان، فينقلون عن أبي بكر «انا بشر ولست بخير من أحدكم فراعوني فإذا رأيتموني استقمتم فاتبعوني وإذا رأيتموني زغت فقوموني واعلموا ان لي شيطانا يعتريني فإذا رأيتموني غضبت فاجتنبوني»^(١١).

ومع إقراره هذا كيف يكون إماما وهاديا للناس وكيف يجب على المسلمين إتباعه والله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فهل يأمرنا الله بمتابعة من له شيطان يعتريه حاشا الله.

وعن عمر أخطاء كثيرة حتى قال هو عن نفسه «حتى النساء اعلم من عمر»^(١٢)، و«لولا علي لهلك عمر»^(١٣) الذي أصبح مضرب الأمثال.

ثم ان الامامية تعتقد ان الإمامة تمثل مرتبة سامية ومهمة وهي مرتبة الإنسان الكامل الذي يمثل الجانب التكويني في نظام الوجود وهذا ما اقتضته الحكمة الإلهية من وجود الوسائل والأسباب فكما ان العطش لا يرتفع الا من خلال شرب الماء، فكذلك لا يدار نظام الوجود إلا من خلال الإمام . والى هذه الحقيقة أشارت مجموعة من الروايات عن أهل البيت عليه السلام منها عن ابي عبدالله الصادق عليه السلام عندما سُئل «أتبقى الأرض بغير إمام؟ قال عليه السلام لو بقيت بغير إمام لساخت»^(١٤) أي: انهدمت وانخسفت بأهلها.

وعن الإمام الرضا عليه السلام عندما قيل له: «أتبقى الأرض بغير إمام؟ قال عليه السلام لا، قلت فإنما نروي عن ابي عبد الله عليه السلام انها لا تبقى بغير إمام إلا ان يسخط الله تعالى على أهل الأرض أو على العباد، فقال: لا، لا تبقى اذا لساخت»^(١٥).

فالإمام يريد أن يقول من خلال هذه الروايات ان هذا النظام وهذا الوجود يحتاج إلى وجودي كما يحتاج رفع العطش إلى وجود الماء.

وهذا المعنى تؤكد روايات أخرى تشير إلى أن الأرض لا تخلو من حجة، وإن الله ما ترك أرضاً منذ قبض آدم عليه السلام إلا وفيها إمام يهتدى به إلى الله وهو حجته على عباده، فعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام «لو بقي اثنان لكان أحدهما الحجة على صاحبه»^(١٦).

والسبب في ذلك أننا نتكلم في الهداية التكوينية، وهي الإيصال إلى المطلوب، فلو كان في الأرض إنسان واحد فقط لكان ينبغي أن يكون له دليل وموصل إلى المطلوب^(١٧).

وهذا ما يؤيده الحديث الوارد عن الصادق عليه السلام في الانتفاع بالإمام ولو كان غائبا حيث يقول عليه السلام أنه كالشمس إذا سترها السحاب فالناس تنتفع بها^(١٨).

فالإمامة عند الشيعة الإمامية هي كالنبوة لطف من الله تعالى تقرب الناس إلى الطاعة وتبعدهم عن المعصية وهي زعامة ورئاسة دينية واجتماعية وسياسية معصومة لا تُخطئ ولا تسهو مسددة من الله تعالى وهي كالتوحيد والنبوة، من جحدتها مات ميتة جاهلية كما جاء في الحديث النبوي الشريف المروي عند الفريقين قال صلى الله عليه وآله: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»^(١٩)؛ ولذلك عدّ الشيعة الإمامية أصول الدين وليست من الفروع، فهي نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله وهي من شؤون النبوة ومتعلقاتها. بخلاف الجمهور الذين جعلوها من فروع الدين لا من المسائل العقيدية.

وبذلك قال صاحب كتاب المواقف: الإمامة عندنا من الفروع وإنما ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا^(٢٠) وقال التفتازاني أيضا: الإمامة من الفروع إلا أنه أدرجت مباحثها في الكلام^(٢١).

ثانياً: إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في مرويات الزهراء عليها السلام :

إن المتتبع لخطب الزهراء عليها السلام وما ورد في كلماتها ورواياتها المنقولة عنها عليها السلام يجد انها تدور حول قضية المسلمين الكبرى وهي قضية الائمة الاثني عشر وخصوص إمامة أمير المؤمنين عليها السلام فقد وقفت إلى جانب الإمام علي عليه السلام وأحقته بالخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وكانت تلتقي بالمهاجرين والأنصار وتحاورهم في ذلك وقد ذكرت بعض الكتب التاريخية ان علياً عليه السلام خرج يحمل فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله على دابة ليلاً في مجلس الانصار تسألهم النصر فكانوا يقولون: يا بنت رسول الله قد مضت بيعتنا لهذا الرجل ولو ان زوجك وابن عمك سبق إلينا قبل ابي بكر ما عدلنا به فيقول علي (كرم الله وجهه): أفكنت أدع رسول الله صلى الله عليه وآله في بيته لم أدفنه وأخرج أنازع الناس في سلطانه؟ فقالت فاطمة: ما صنع أبو الحسن إلا ما كان ينبغي له ولقد صنعوا ما الله حسيهم وطالبهم (٢٢).

وأيضاً ورد فيه انه عندما جيء بعلي عليه السلام وأريد إكراهه على البيعة من قبل عمر وجماعته، فقال عمر لأبي بكر: ألا تامر فيه بأمرك؟ فقال لا أكرهه على شيء ما كانت فاطمة إلى جنبه (٢٣).

فقد كانت له سنداً وعوناً وركناً شديداً في محنته بعد رحيل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وبرحيلها قد أنهدم ركناه فقد ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله انه قال لعلي عليه السلام « فعن قليل يذهب ركنك، والله خليفتي عليك، فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وآله قال عليه السلام: هذا احد الركنين، فلما ماتت فاطمة عليها السلام قال: هذا الركن الاخر » (٢٤).

أما ما ورد منها من روايات وكلمات وخطب في حق علي عليه السلام وإمامته فهي كثيرة منها:

١ - روى القندوزي في ينابيع المودة عن فاطمة الزهراء عليها السلام انها قالت: سمعتُ

أبي رسول الله ﷺ في مرضه الذي قبض فيه يقول وقد امتلأت الحجرة من أصحابه: «أيها الناس يوشك ان اقبض قبضاً يسيراً وقد قدّمت إليكم القول معذرة إليكم، الا اني مخلف فيكم كتاب ربي عز وجل وعترتي أهل بيتي ثم اخذ بيد علي عليه السلام فقال: هذا علي مع القرآن والقرآن مع علي لا يفترقان حتى يردها علي الحوض فأسألكم ما تخلفوني فيها» (٢٥).

قال القندوزي - بعد أن روى هذا الحديث -: «وفي الصواعق المحرقة روى هذا الحديث ثلاثون صحابياً وإن كثيراً من طرقه صحيح حسن» (٢٦).

ومن المعلوم ان القرآن هو إمام المسلمين وهو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل فكذلك العترة وخصوص علي عليه السلام إذ إنه مع القرآن لا يفترقان، فكما ان القرآن إمام للمسلمين فكذلك علي هو إمام للمسلمين لأنه مع القرآن وهو القرآن الناطق كما ورد في قوله ﷺ (٢٧).

٢- عن فاطمة عليها السلام قالت: قال رسول الله ﷺ لعلي: أما أنك يا علي وشيعتك في الجنة (٢٨). وقد ورد هذا المعنى في روايات كثيرة عن الفريقين (٢٩).

٣- روى الخزاز القمي الرازي في كفاية الأثر عن فاطمة الزهراء بسند متصل عن محمود بن لبيد قال: لما قبض رسول الله ﷺ كانت فاطمة تأتي قبور الشهداء وتأتي قبر حمزة عليه السلام فوجدتها صلوات الله عليها تبكي هناك، فأمهلته حتى سكنت فأتيتها وسلمت عليها... إلى ان قال: قلت يا سيدي اني سائلك عن مسألة تلجلج في صدري، قالت عليها السلام: سل: قلت هل نص رسول الله ﷺ قبل وفاته على علي عليه السلام بالإمامة؟ قالت: واعجابه! أنسيتم يوم غدیر خم. قلت: قد كان ذلك، ولكن أخبريني بما أسر إليك قالت: أشهد الله تعالى لقد سمعته يقول: علي خير من أخلفه فيكم وهو الإمام والخليفة بعدي... (٣٠).

وحديث الغدير من الأحاديث المتواترة عند المسلمين حيث رواه جمع كبير من

الصحابة والتابعين وتابعي التابعين (٣١).

٤- عن علي بن موسى الرضا وعن أبيه موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين، عن فاطمة بنت رسول الله ﷺ: ان النبي ﷺ قال: «من كنت وليه فعلي وليه، ومن كنت إمامه فعلي إمامه» (٣٢).

والحديث بهذا السند الذهبي حيث السلسلة بأجمعها أئمة معصومون مطهرون إلى فاطمة عليها السلام المعصومة المطهرة إلى رسول الله ﷺ ودلالته واضحة على الإمامة.

٥- ما جاء في خطبتها عليها السلام المعروفة بالفدكية التي ألقتها في مسجد رسول الله ﷺ في حشد من الصحابة، إلى ان قالت فيها: «كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفالها الله أو نجم قرن للشيطان وفغرت فأغرت من المشركين قذف أخاه في لهواتها فلا ينكفي حتى يبطأ صماخها بأخصه ويخمد لهيبها بسيفه مكدود في ذات الله مجتهد في أمر الله قريب من رسول الله سيد أولياء الله، مشمر ناصح مجد كادح، وأنتم في رفاهية من العيش وادعون فاكهون آمنون، تتربصون بنا الدوائر وتتوكفون الاخبار... إلى أن قالت عليها السلام: فلما اختار الله لنيبه دار أنبيائه ومأوى أصفياه، ظهر فيكم حسيكة النفاق وسمل جلباب الدين، ونطق كاظم الغاوين...» (٣٣).

ففي هذه الأسطر من الخطبة تتكلم سيدة النساء عن أمير المؤمنين وتصفه بسيد الأولياء وانه المجتهد في أمر الله القريب من رسول الله ﷺ وتصف الذين استبدوا بالأمر بعد رسول الله ﷺ بالنفاق والتربص بأهل البيت عليها السلام.

٦- ومن كلام لها سلام الله عليها مع نساء المهاجرين والأنصار عن فاطمة بنت الحسين عليها السلام قالت لما اشتدت علة فاطمة بنت رسول الله ﷺ عندها نساء المهاجرين والأنصار فقلن لها يا بنت رسول الله ﷺ: كيف أصبحت عن علتك؟ فقالت عليها السلام: أصبحت والله عائفة لديناكم قالية لرجالكم.. وبئس ما قدمت لهم

أنفسهم ان سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون لا جرم لقد قلدتهم ربقتها
وشنت عليهم غارها، فجدها وعقرا وسحقا للقوم الظالمين.

ويجهم أتى زحزحوها عن رواسي الرسالة وقواعد النبوة ومهبط الوحي الأمين
والطَّيِّين بأمر الدنيا والدين ألا ذلك هو الخسران المبين، وما تقموا من أبي الحسن تقموا
والله منه نكير سيفه وشدة وطئه ونكال وقعته وتنمره في ذات الله عز وجل . والله لو
تكافوا عن زمام نبذه رسول الله ﷺ إليه لاعتلقه، ولسار بهم سيرا سجحا لا يكلم
خشاشه ولا يتعتع راكبه ولأوردهم منهلا نмира فضفاضا تطفح ضفتاه ولأصدرهم
بطانا قد تحير بهم الري غير متحل منه بطائل الا بغمر الماء وردعة شرره الساغب،
ولفتحت عليهم بركات من السماء والأرض وسيأخذهم الله بما كانوا يكسبون . الا
هلم فاسمع وما عشت أراك الدهر العجب، وان تعجب فقد أعجبك الحادث إلى أي
سناد استندوا وبأي عروة تمسكوا، استبدلوا الذنابي والله بالقوادم، والعجز بالكاهل
فرغما لمعاصي قوم يحسبون انهم يحسنون صنعا الا انهم هم المفسدون ولكن لا
يشعرون، ﴿ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ
كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ (يونس / ٣٥).

اما لعمرى لقد لقحت فنظرت ريث ما تنتج ثم احتلبوا طلاع القصب دما
عبيطا، وذعافا حمقرا، هنالك يخسر المبطلون ويعرف التالون غب ما سن الأولون، ثم
طيبوا عن أنفسهم نفسا وطمئنوا للفتنة جاشاً وابشروا بسيف صارم، وهرب شامل،
واستبداد من الظالمين يدع فيئكم زهيدا، وزرعكم حصيدا فيا حسرتي لكم واني بكم
وقد عميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون» (٣٤).

ففي كلامها ﷺ ما يبين موقعية أبي الحسن ﷺ عند الله والرسول ﷺ وانه
الأجدر والإمام الأوحى بعد رسول الله ﷺ وانهم الاخسرون في الدنيا والآخرة
والمفسدون بعلمهم هذا وان الزهراء ﷺ قد امتلأ قلبها ألماً وحزناً لهذا الأمر الفظيع
الذي فيه خروج عن ارادة السماء والنبى الأكرم ﷺ .

و هذه الروايات والخطب والكلمات كفاية في بيان إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في مرويات الزهراء ووقوفها عليها السلام إلى جنبه في حقه ودفاعها عليها السلام عن إمامته.

ثالثاً: روايات الأئمة الاثني عشر :

اتفقت الامامية على انه لا بد في كل زمان من وجود إمام يحتج الله به على العباد وانه لا يكون الا معصوما عالماً كاملاً في الفضل وان الإمامة لا تثبت إلا بالنص عليه وانها في علي بن أبي طالب خاصة والحسن والحسين والتسعة من ولد الحسين عليه السلام بنص رسول الله صلى الله عليه وآله وقد وردت روايات بهذا المعنى كثير عن رسول الله صلى الله عليه وآله تدل على إمامة الأئمة الاثني عشر رواها الصحابة والتابعون وتابعو التابعين وخرجتها صحاح المسلمين، وكتبت مؤلفات في ذلك منها على سبيل المثال كتاب كفاية الأثر في النصوص على الأئمة الاثني عشر، الذي قال فيه مصنفه: (ذكرت الاحاديث التي دلت على إمامة الأئمة الاثني عشر بروايات صحيحة الأسانيد متصلة بأصحاب رسول الله المعروفين مثل عبدالله بن عباس وعبد الله بن مسعود وابي سعيد الخدري وأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي وجابر بن سمرة وجابر بن عبدالله الانصاري وانس بن مالك وابي هريرة وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وزيد بن ارقم وابي أمامة وواثلة بن الاسقع وابي ايوب أسيد وعمران بن الحصين وسعد بن مالك وحذيفة بن اليمان وابي قتادة الانصاري وعلي بن ابي طالب عليه السلام والحسن والحسين، ومن النساء أم سلمة وعائشة، وفاطمة عليها السلام) (٣٥).

وقد وردت روايات أخر كثيرة وبالخصوص في كتب العامة عن الأئمة الاثني عشر ولكن بدون ذكر الأسماء وبألفاظ عدة منها: يكون بعدي اثنا عشر أميراً (٣٦)، واثنا عشر رجلاً (٣٧) كلهم من قریش.



بهذا الصدد يقول المرجع الشهيد رحمته الله - الذي اعتمد المنهج الاستقرائي في كثير من أبحاثه العلمية وبالخصوص العقائدية -: إن أحاديث الائمة الاثني عشر من الأحاديث الصحيحة التي اتفق المسلمون على روايتها عن رسول الله صلوات الله عليه وآله ثم ذكرهم واحدا واحدا إلى اخرهم وقائمهم الحجة بن الحسن عليه السلام (٣٨).

وكان ممن رووا حديث الائمة الاثني عشر عن رسول الله صلوات الله عليه وآله فاطمة الزهراء وأيضا روت حديث اللوح الذي فيه أسماء الائمة الاثني عشر وقد ذكر صاحب كتاب كفاية الاثر مجموعة من الروايات عن الزهراء عليها السلام قال باب ما جاء عن فاطمة عليها السلام عن النبي في النصوص على الائمة الاثني عشر :

١ - اخبرنا ابو المفضل قال: حدثنا أبو بكر محمد بن مسعود النيلي قال حدثنا الحسين بن عقيل الانصاري قال حدثني ابو اسماعيل ابراهيم بن احمد قال: حدثنا عبدالله بن موسى عن ابي خالد عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابيه علي بن الحسين عن عمته زينب بنت علي عليها السلام عن فاطمة عليها السلام قالت: دخل الي رسول الله صلوات الله عليه وآله عند ولادتي الحسين عليه السلام فناولته إياه في خرقة صفراء (فرمى بها وأخذ خرقة بيضاء) فلفه فيها ثم قال: خذيه يا فاطمة فإنه الإمام وابو الائمة تسعة من صلبه ائمة ابرار والتاسع قائمهم).

٢ - حدثني علي بن الحسين قال: حدثني هارون بن موسى قال: حدثني أبو عبدالله الحسين بن احمد بن شيبان القزويني قال: حدثنا ابو عمر احمد بن علي الفيدي قال: حدثنا علي بن سعد بن مسروق قال: حدثنا عبد الكريم هلال عن اسلم المكي عن ابي طفيل عن ابي ذر قال: سمعت فاطمة عليها السلام تقول: سألت ابي عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيَاهُمْ﴾ قال: هم الائمة بعدي علي وسبطاي وتسعة من صلب الحسين هم رجال الأعراف لا يدخل الجنة إلا من يعرفهم ويعرفونه ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وينكرونه لا يعرف الله تعالى الا بسبيل معرفتهم.

واذن في اذنك الأيمن وأقام في اذنك الأيسر ثم قال: يا فاطمة خذيه فانه أبو الائمة
تسعة من ولده ائمة ابرار والتاسع مهديهم.

٥ - اخبرنا محمد بن عبدالله بن عبد المطلب قال حدثنا ابو احمد عبيدالله بن
الحسين النصيبي قال حدثني ابو العيناء قال حدثني يعقوب بن محمد بن علي بن عبد
المهيمن عن عباس بن سهل الساعدي عن ابيه قال سألت فاطمة صلوات الله عليها
عن الائمة فقالت سمعت رسول الله يقول: الائمة بعدي عدد نقباء بني إسرائيل.

٦ - حدثنا علي بن الحسن قال حدثنا محمد بن الحسين الكوفي قال حدثنا محمد
بن علي بن زكريا عن عبدالله بن الضحاك عن هشام بن محمد عن عبد الرحمن عن
عاصم بن عمر عن محمود بن لبيد قال: لما قبض سول الله ﷺ كانت فاطمة تأتي قبور
الشهداء وتأتي قبر حمزة وتبكي هناك فلما كان في بعض الأيام اتيت قبر حمزة رضي الله
عنه فوجدتها صلوات الله عليها تبكي هناك فأمهلته حتى سكنت فاتيتها وسلمت
عليها وقلت: يا سيدة النسوان قد والله قطعت نياط قلبي من بكائك فقالت: يا أبا
عمر يحق لي البكاء ولقد اصببت بخير الاباء رسول الله ﷺ واشوقاه إلى رسول الله ﷺ
ثم أنشأت عليها السلام تقول:

إذا مات يوماً ميت قلّ ذكره وذكر أبي مُد ماتَ والله أكثر

قلت: يا سيدتي اني سائلك عن مسألة تلجلج في صدري قالت: سل.

قلت: هل نص رسول الله ﷺ قبل وفاته على عليّ عليه السلام بالإمامة ؟

قالت: واعجابه، أنسيتم يوم غدیر خم؟!

قلت: قد كان ذلك، ولكن أخبريني بما أسر إليك.

قالت: اشهد الله تعالى لقد سمعته يقول: علي خير من اخلفه فيكم وهو الامام
والخليفة بعدي وسبطاي وتسعة من صلب الحسين ائمة ابرار لئن اتبعتموهم
وجدتموهم هادين مهديين ولئن خالفتموهم ليكون الاختلاف فيكم الى يوم القيامة.

قلت: يا سيدتي فما باله قعد عن حقه؟ قالت: يا أبا عمر، لقد قال رسول الله ﷺ مثل الامام مثل الكعبة إذ تؤتى ولا تأتي - أو قالت: مثل علي - ثم قالت: أما والله لو تركوا الحق على أهله واتبعوا عتره نبيه لما اختلف في الله تعالى اثنان ولورثها سلف عن سلف وخلف بعد خلف حتى يقوم قائمنا التاسع من ولد الحسين ولكن قدموا من اخره الله واخروا من قدمه الله حتى اذا أُلحد المبعوث وأودعوه الجذث المجدوث اختاروا بشهوتهم وعملوا بآرائهم تبا لهم او لم يسمعوا الله يقول ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ بل سمعوا ولكنهم كما قال الله سبحانه ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ هيهات بسطوا في الدنيا امالهم ونسوا اجالهم فتعسا لهم واضل اعمالهم اعوذ بك يا رب من الخور بعد الكور.

فهذه فاطمة روت عنها: ابنتها زينب بنت علي وابو ذر وسهل بن سعد الانصاري وجابر بن عبد الله الانصاري والحسين بن علي بن ابي طالب وعباس بن سهل الساعدي^(٣٩). وقد ورد حديث الائمة الاثني عشر بأسمائهم في كثير من كتب الامامية منها كتاب الكافي^(٤٠) وكتاب اكمال الدين^(٤١) والخصائص^(٤٢) للشيخ المفيد والأمالي^(٤٣) للطوسي.

أما حديث اللوح الذي ورد عن الزهراء عليها السلام الذي فيه أسماء الائمة الاثني عشر. فعن أبي عبد الله الصادق قال: قال أبي جابر بن عبد الله الانصاري لي إليك حاجة اريد ان اخلو بك فيها فلما خلا به في بعض الأيام قال له اخبرني عن اللوح الذي رأيته في يد امي فاطمة عليها السلام قال جابر أشهد بالله لقد دخلت على فاطمة بنت رسول الله ﷺ لأهنتها بولدها الحسين عليه السلام فإذا بيدها لوح أخضر من زبرجدة خضراء فيه كتاب انور من الشمس واطيب رائحة من المسك الأذفر.

فقلت ما هذا يا بنت رسول الله؟ فقالت هذا لوح أهداه الله عز وجل إلى أبي فيه اسم أبي واسم بعلي واسم الأوصياء بعده من ولدي فسألتها ان تدفعه إلي لأنسخه ففعلت فقال له: فهل لك ان تعارضني بها؟ قال: نعم

فمضى جابر إلى منزله واتي بصحيفة من كاخذ فقال له: انظر في صحيفتك حتى اقرؤها عليك فكان في صحيفته مكتوب:

«بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من الله العزيز العليم انزله الروح الأمين إلى محمد خاتم النبيين يا محمد عظم أسمائي واشكر نعمائي ولا تجحد آلائي ولا ترج سواي ولا تحشى غيري إلى ان قال: يا محمد اني اصطفيتك على الأنبياء وفضلت وصيك على الأوصياء وجعلت الحسن عيبة علمي من بعد انقضاء مدة أبيه والحسين عليه السلام خير أولاد الأولين والآخرين فيه تثبت الإمامة ومنه يعقب علي زين العابدين ومحمد الباقر لعلمي والداعي إلى سبيلي على منهاج الحق وجعفر الصادق في القول والعمل. فالويل كل الويل للمكذب بعبدي وخيرتي من خلقي موسى عليه السلام وعلي الرضا ومحمد الهادي يخرج منه ذو الاسمين علي والحسن والخلف محمد يخرج اخر الزمان على رأسه غمامة بيضاء تضله من الشمس ينادي بلسان فصيح يسمعه الثقلين هو المهدي من آل محمد...». وقد أورد هذا الحديث الصدوق^(٤٤) في اكمال الدين بطرق واسانيد مختلفة واورده أيضا الكليني^(٤٥) في الكافي والشيخ المفيد^(٤٦) والشيخ الطوسي^(٤٧) وغيرهم كثير.

وأخيراً أنّ حديث الاثني عشر المروي عند الجمهور ليس له مصداق عندهم . وهو لا ينسجم مع أطروحتهم في مسألة الإمامة ولذلك اضطربوا في تفسيره إلا انه ينسجم بالتمام مع عقيدة الشيعة الامامية وهذا ما أكدت عليه النصوص الكثيرة الواردة عن الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته وأصحابه ومنها النصوص المتقدمة عن سيدة النساء فاطمة الزهراء إذ إنها روت أحاديث الأئمة الاثني عشر بأسمائهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وحديث اللوح الذي فيه أسماء الأئمة من علي بن أبي طالب إلى قائمهم المهدي المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف).

ثم ان كثرة الأحاديث الواردة في الأئمة الاثني عشر سواء على النحو التفصيلي - بذكر أسماء الأئمة الاثني عشر - الواردة عن طريق مدرسة اهل البيت عليهم السلام او على

النحو الاجمالي - التي تشير إلى ذكر العدد فقط دون الأسماء - الواردة عن طريق الجمهور تورث القطع والاطمئنان بأحقية نظرية مدرسة أهل البيت عليه السلام في مسألة الإمامة وخلافة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ويشهد لهذه النظرية القرائن الكثيرة المؤيدة لها، ومن أهمها الحديث المتفق عليه عند المسلمين المتقدم «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» فهذا الحديث مضمونه يقتضي أن يكون في كل زمان إمام وهذا الإمام على قدر من الأهمية إذ عدم معرفته تؤدي إلى الميتة الجاهلية التي تساوي الكفر وهذا ما ينطبق مع نظرية أهل البيت عليه السلام في هذه المسألة إذ لا يخلو زمان عندهم من إمام حق يحتاج الله به على العباد، وايضا يشهد لهذه النظرية حديث الثقلين الصحيح المشهور عند المسلمين «اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل البيت وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض»^(٤٨)، إذ ينص بمضمونه على ان العترة لا تفارق القرآن إلى قيام الساعة، وهذا يعني انه لا بد في كل زمان من إمام بمستوى القرآن يكون إلى جانب القرآن وهو ترجمان القرآن والمرجع في تفسيره وبيان احكامه، وهذا لا يتم إلا على وفق نظرية أهل البيت عليه السلام في مسألة إمامة الاثمة الاثني عشر.

ولهذا ورد عن ائمة اهل البيت عليه السلام : «إن الإمامة أَسُ الإِسْلَام النامي، وفرعه السامي، إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين»^(٤٩). «بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام...»^(٥٠)، وأحاديث أخرى كثيرة تدل على هذا المعنى.

* هوامش البحث *

- (١) الفصل في الملل ٣/ ٣ .
- (٢) الصدوق / كمال الدين / ٣١٧ / ب ٣٣ / ج ٩ .
- (٣) ظ احمد ابن حنبل / المسند ٤ / ٩٦ ، صحيح مسلم ٦ / ٢٢ .
- (٤) الشهرستاني ١ / ١٣ .

- (٥) الفراهيدي / كتاب العين / ٥٥.
- (٦) المواقف / ٣٩٥.
- (٧) كشف الفوائد في شرح قواعد القواعد / ٢٩٥.
- (٨) الباب الحادي عشر: ٨٢.
- (٩) شرح المقاصد ٣ / ٤٦٩.
- (١٠) التعريفات / ٢٨.
- (١١) ابن حجر / الصواعق المحرقة / ١٢.
- (١٢) ابن طاووس / الطرائف / ٤٧.
- (١٣) ابن عبد البر / الاستيعاب ٣ / ١١٠٣.
- (١٤) الكليني / اصول الكافي ١ / ١٧٩ ج ١٠ كتاب الحجة.
- (١٥) م. ن. ١ / ١٧٩ / ١١.
- (١٦) م. ن. ١ / ١٠١ / ج ٢.
- (١٧) ظ: كمال الحيدري / بحث حول الامامة / ١٤٥-١٤٧.
- (١٨) الصدوق / اكمال الدين / ١٩٩ / ب العلة التي من اجلها يحتاج الى الامام عليه السلام ح ٢٢.
- (١٩) الصدوق، اكمال الدين: ٣١٧ ب ٣٣، ح ٩. احمد بن حنبل، المسند ٤ / ٩٦ دار صادر بيروت.
- (٢٠) الايجي / ٣٩٥.
- (٢١) شرح المقاصد / ٣ / ٤٦٩.
- (٢٢) ابن قتيبة / الإمامة والسياسة ١ / ١٩.
- (٢٣) م. ن. / ٢٠.
- (٢٤) احمد بن عبدالله الطبري / ذخائر العقبى / ٥٦ احمد بن عبدالله الطبري (ت ٦٩٤هـ) مكتبة القدسي / القاهرة.
- (٢٥) ينابيع المودة ١ / ١٢٤ (القندوزي) (ت ١٢٩٤هـ) تحقيق سيد علي .
- (٢٦) م. ن. ١ / ١٢٣ جمال اشرف الحسيني ط ١٤١٦ هـ دار اسوة .
- (٢٧) م. ن. ١ / ٢١٤.
- (٢٨) دلائل الامامة / ٢-٣.
- (٢٩) المهيتمي / مجمع الزوائد ٩ / ١٣١ (ت ٨٠٧ هـ دار الكتب العلمية بيروت) الطبراني المعجم الكبير ١ / ٣١٩ ج ٩٤٨ (ت ٣٦٠ هـ) دار احياء التراث العربي.
- (٣٠) كفاية الاثر / ٣٠٢ / ح ١٢٣.
- (٣١) ظ: موسوعة الغدير للعلامة الاميني .
- (٣٢) الصدوق / عيون اخبار الرضا ١ / ٦٩ ج ٢٧٨ (ت ٣٨١ هـ) الاعلامي / بيروت .

- (٣٣) ابن أبي حديد / شرح نهج البلاغة ١٦ / ٣٧١. الجوهري / سقيفة وفدك / ١٤٣، (ت ٣٣٣هـ) شركة الكتبي / بيروت ط ١٤١٣ هـ.
- (٣٤) ظ: الطبرسي / الاحتجاج ١ / ١٣٠-١٣٢ / ابن أبي حديد / شرح نهج البلاغة ١٦ / ٣٦٠.
- (٣٥) الحزاز القمي / كفاية الاثر / ٣٣-٣٤.
- (٣٦) ظ: مسند احمد بن حنبل ٥ / ٨٧، صحيح البخاري ٨ / ١٢٧، سنن الترمذي ٣ / ٣٤٠ ح ٢٣٢٣، عمدة الفاري / العيني ٢٤ / المباركفوري / تحفة الاحوذى ٦ / ٣٩١ الطبراني / المعجم الاوسط ٤ / ١٨٩ / المتقي الهندي / كنز العمال ١٤ / ٥٨٥ ح ٣٩٦٥٧.
- (٣٧) ظ: صحيح مسلم ٣ / ٦. سنن الترمذي ٥ / ٨٧ ح ٣٣٦٥ / الحاكم النيسابوري / المستدرک على الصحيحين ٣ / ٣١.
- (٣٨) ظ: الفتاوى الواضحة / ٨٥.
- (٣٩) كفاية الاثر ٢٩٧-٣٠٥.
- (٤٠) الكليني ١ / ٣١٧ ب ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم.
- (٤١) الصدوق / ٢٩٠-٢٩٤.
- (٤٢) المفيد / ٢١٠.
- (٤٣) الطوسي / ٢٩١.
- (٤٤) اكمال الدين / ٢٩٠-٢٩٤.
- (٤٥) الكافي ١ / ٣١٧ / ٣.
- (٤٦) الاختصاص / ٢١٠.
- (٤٧) الامالي / ٢٩١.
- (٤٨) احمد بن حنبل، المسند: ٣ / ١٤. المتقي الهندي، كنز العمال: ١ / ١٨٦. الطبراني، المعجم الكبير: ٦٦ / ٣.
- (٤٩) الكليني / الكافي ١ / ٢٢٤.
- (٥٠) م.ن.

* مصادر البحث *

- خير ما نتدئ به القرآن الكريم.
- * الایحي، القاضي عبدالرحمن بن احمد (ت ٦٥٦هـ):
- ١ - المواقف، عالم الكتاب، بيروت.
- * البخاري، ابو عبد الله حمد بن إسماعيل (ت: ٢٦٥هـ):
- ٢ - صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت ١٤٠١ هـ.



- * الترمذي، ابو عيسى حمد بن عيسى (ت: ٢٧٩ هـ):
- ٣- سنن الترمذي، دار الفكر، بيروت ط ٢ ١٤٠٣ هـ.
- * التفازاني، سعد الدين (ت: ٧٩٣ هـ):
- ٤- شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٢ ٢٠١١ م.
- * الجرجاني، الشريف علي بن محمد (ت: ٨١٦ هـ):
- ٥- التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٢ ٢٠٠٣ م.
- * الجوهري، (ت: ٣٣٣ هـ):
- ٦- السقيفة، شركة الكتبي، بيروت ط ٢ ١٤١٣ هـ.
- * الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥ هـ):
- ٧- المستدرک على الصحيحين.
- * ابن حجر، احمد الهيثمي (ت: ٩٧٤ هـ):
- ٨- الصواعق المحرقة، مكتبة القاهرة.
- * ابن ابي الحديد المعتزلي، عز الدين عبد الحميد (ت: ٦٥٦ هـ):
- ٩- شرح نهج البلاغة، مؤسسة الاعلمي، بيروت ط ٢ ١٤٢٥ هـ.
- * الحلي، العلامة الحسن بن يوسف المطهر (ت: ٧٢٦ هـ):
- ١٠- كشف الفوائد في شرح القواعد، دار الصفوة بيروت ط ١ ١٤١٣ هـ.
- * ابن حنبل، الامام احمد (ت: ٢٤١ هـ):
- ١١- المسند، دار صادر، بيروت.
- * الحيدري، السيد كمال:
- ١٢- بحث حول الامامة، دار فراق، قم ط ٢ ١٤٢٦ هـ.
- * الخزار، ابو القاسم علي بن محمد القمي الرازي (ت: القرن الرابع):
- ١٣- كفاية الاثر في النصوص على الائمة الاثني عشر مطبعة قم ط ١ ١٤٣٠ هـ.
- * الصدر، محمد باقر:
- ١٤- الفتاوى الواضحة، دار البشير، قم ط ٢ ١٤٢٤ هـ.
- * الصدوق، محمد بن علي بن بابويه (ت: ٣٨١ هـ):
- ١٥- اكمال الدين، مؤسسة الاعلمي، بيروت ط ٢ ١٤٢٤ هـ.
- ١٦- عيون اخبار الرضا عليه السلام مؤسسة الاعلمي، بيروت.
- * ابن طاووس (ت: ٦٦٤ هـ):
- ١٧- الطرائف، مطبعة الخيام ط ١ قم.
- * الطبراني (ت: ٣٦٠ هـ):



- ١٨- المعجم الكبير، دار احياء التراث العربي .
- ١٩- المعجم الاوسط، دار الحرمين، ١٤١٥ هـ .
- * الطبري، احمد بن عبد الله (ت: ٦٩٤ هـ):
- ٢٠- ذخائر العقبى، مكتبة القدس، القاهرة .
- * الطبرسي، احمد بن علي:
- ٢١- الاحتجاج، ذوي القربى، قم ط ١٤٢٦ هـ .
- * ابن عبد البر (ت: ٤٦٣ هـ):
- ٢٢- الاستيعاب، دار الجليل، بيروت ط ١٤١٢ هـ .
- * العيني (ت: ٨٥٥ هـ):
- ٢٣- عمدة القاري، دار احياء التراث، بيروت .
- * الفراهيدي، الخليل بن احمد (ت: ١٧٥ هـ):
- ٢٤- كتاب العين، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ط ١٤١٤ هـ .
- * ابن قتيبة:
- ٢٥- الامامة والسياسة، دار المعرفة، بيروت .
- * القندوزي الحنفي (ت: ١٢٩٤):
- ٢٦- ينابيع المودة، دار اسوة، قم ١٤١٦ هـ .
- * الكليني، حمد بن يعقوب (ت: ٣٢٨):
- ٢٧- اصول الكافي، مؤسسة الاعلمي، بيروت ط ١٤٢٦ هـ .
- * المباركفوري (ت: ١٢٨٢ هـ):
- ٢٨- تحفة الاحوذى، دالا الكتب العلمية، بيروت ط ١٤١٠ هـ .
- * المفيد، حمد بن نعمان، (ت: ٤١٣ هـ):
- ٢٩- الاختصاص، دار المفيد، بيروت ط ١٤١٤ هـ .
- * المتقي الهندي (ت: ٩٧٥ هـ):
- ٣٠- كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٩ هـ .
- * الهيثمي (ت: ٨٠٧ هـ):
- ٣١- مجمع الزوائد، دار الكتب العلمية، بيروت .



التوظيف القرآني في الخطبة الفدكية

عرض وتحليل

■ م.م نور الساعدي

كلية الشيخ الطوسي الجامعة

المقدمة

الخطبة الفدكية هي الكلمة التي ألقتها السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام في مسجد النبي ﷺ بعد وفاته، وإخراج عاملها من أرض فدك، فلم تكن خطبة في وضع طبيعي بل هي احتجاج على ما تعرضت له السيدة الزهراء ﷺ من أمة أبيها (هذا والعهد قريب، والكلم رحيب، والجرح لما يندمل، والرسول لما يقبر)^(١)، وبمعرفة كيفية خروجها وجلوسها في المسجد النبوي يجد القارئ أن الخطبة جاءت لغايات محددة وبصياغة قرآنية مقصودة، لذلك فإن الحديث عن التوظيف القرآني في خطاب سيدة نساء العالمين ﷺ القصد منه بيان مركزية القرآن الكريم في سياق الخطبة.

والتوظيف القرآني هو أحد أشكال التناص، والتناص من أكثر المصطلحات المستعملة في المفردات النقدية المعاصرة ويعبر عنه بتداخل النصوص، إذ تحدث علاقة تفاعلية بين نص سابق ونص حاضر لانتاج نص لاحق^(٢)، والمراد به هنا تضمين نص الخطبة نص قرآني أو أكثر، أو استعمال مفردة أو حادثة قرآنية في نصها.

والباحث هنا لا يريد بحث مدى التفاعل النصي القرآني في الخطبة الفدكية^(٣)، بقدر ما يسعى الى بيان كيفية توظيف ذلك التفاعل القرآني في بيان المضامين التي ارادتها السيدة الزهراء في خطبتها وكيفية استعمالها للنص القرآني لتحقيق غايتها من الخطاب، لذلك فإن البحث انتهج منهج الاستقراء والتحليل، إذ يحاول الباحث من خلال استقراء نص الخطبة وتحليل التوظيف القرآني فيها الوصول الى أسباب ذلك التوظيف في الاحتجاج والحكمة منه.

لابد من التنويه بأن البحث سيعتمد على نص الخطبة التي اوردها العلامة المجلسي في كتابه بحار الانوار^(٤)، بعد ان ذكر مصادر الخطبة الفدكية والاسانيد التي رويت بها والتي سيمر عليها البحث ضمن مبحثه الاول. أما المبحث الثاني فقد اهتم ببيان مجالات التوظيف القرآني في الخطبة الفدكية، والمبحث الثالث عرض وصف القرآن الكريم في الخطبة واسباب توظيف نصه فيها، ثم انتهى بخاتمة ذكر الباحث فيها اهم النتائج التي توصل إليها. ومن الله التوفيق..

المبحث الاول

الخطبة الفدكية (المصادر والاهداف)

قبل الولوج في بيان المضامين القرآنية في خطبة السيدة الزهراء عليها السلام لابد من بيان مصادر تلك الخطبة والاهداف التي ارادت سيدة نساء العالمين عليها السلام ان تحققها من خلال خطبتها، إذ بمعرفة شهرة الخطبة من جهة والاهداف التي جاءت من اجلها من جهة اخرى، يمكن معرفة اسباب التوظيف القرآني فيها ومدى تأثيرها في النفوس.



أولاً: مصادر الخطبة الفدكية:

تعدّ هذه الخطبة من أهم الوثائق الروائية التي حفظتها لنا مصادر عدة عند العامة والخاصة، إذ قال العلامة الاربلي في كشف الغمة انها (من محاسن الخطب وبدايعها، عليها مسحة من نور النبوة، وفيها عقبة من أرج الرسالة، وقد أوردتها المؤلف والمخالف)^(٥)، كما قال العلامة المجلسي ان (هذه الخطبة من الخطب المشهورة التي روتها الخاصة والعامة بأسانيد متظافرة)^(٦)، فمن المصادر التي روتها ما يأتي:

١. العلامة أحمد بن أبي طاهر المعروف بابن طيفور^(٧)، ذكرها في كتابه القيم (بلاغات النساء) في الصفحة ١٢ - ١٤.

٢. العلامة ابن أبي الحديد المعتزلي، في (شرح النهج) الجزء ١٦ صفحة ٢٥٢ ذيل كتابه **الفتاوى** إلى عثمان بن حنيف.

٣. العلامة في اللغة والأدب، ابن المنظور، في (لسان العرب) في مادة (لم).

٤. العلامة اللغوي والإمام الأدبي: ابن الأثير، في (النهاية) في مادة (لمة).

٥. المؤرخ علي بن الحسين المسعودي، في (مروج الذهب) الجزء ٢، صفحة ٣١١.

٦. العلامة المحقق عمر رضا كحالة، في (أعلام النساء) الجزء ٤، صفحة ١١٦.

كما ان الخطبة رويت بأكثر من اسناد إذ ذكر الشريف المرتضى في مقام الرد على القاضي عبد الجبار صاحب (المغني): (روى أكثر الرواة الذين لا يهتمون بتشيع ولا عصبية)^(٨) فقد أخرجها من أثبات الجمهور وأعلامهم (أبو بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري في كتاب (السقيفة) و(فدك) بطرق وأسانيد ينتهي بعضها إلى السيدة زينب بنت علي وفاطمة عليهما السلام، وبعضها إلى الإمام أبي جعفر محمد الباقر عليه السلام، وبعضها إلى عبد الله بن الحسن بن الحسن يرفعونها جميعاً إلى الزهراء عليها السلام كما في ص ٧٨ من المجلد الرابع من شرح النهج الحميدي، وأخرجها أيضاً أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني

بالإسناد إلى عروة بن الزبير، عن عائشة ترفعها إلى الزهراء كما في ص ٩٣ من المجلد الرابع من شرح النهج. وأخرجها المرزباني أيضاً كما في ص ٩٤ من المجلد المذكور بالإسناد إلى أبي الحسين زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، عن أبيه، عن جده يبلغ بها فاطمة عليها السلام ^(٩)، وقد ذكر العلامة المجلسي ان الشيخ الصدوق قد روى (بعض فقراتها المتعلقة بالعلل في (علل الشرائع) عن ابن المتوكل عن السعد آبادي، عن البرقي، عن إسماعيل بن مهران، عن أحمد بن محمد بن جابر، عن زينب بنت علي عليها السلام قال: وأخبرنا علي بن حاتم، عن محمد بن مسلم، عن عبد الجليل الباقراني، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن عبد الله بن محمد العلوي، عن رجال من أهل بيته، عن زينب بنت علي عليها السلام، عن فاطمة عليها السلام بمثله... وأخبرني علي بن حاتم، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن عمار، عن محمد بن إبراهيم المصري، عن هارون بن يحيى، عن عبيد الله بن موسى العبيسي، عن حفص الأحمر، عن زيد بن علي، عن عمته زينب بنت علي عليها السلام، عن فاطمة عليها السلام ... وروى السيد ابن طاووس في كتاب (الطرائف) موضع الشكوى والاحتجاج من هذه الخطبة عن الشيخ أسعد بن شفرو في كتاب (الفائق) عن الشيخ المعظم عندهم الحافظ الثقة بينهم أحمد بن موسى بن مردويه الأصفهاني ^(١٠).

ومما تقدم يتضح ان الخطبة الفدكية:

١. ليست اسطورة كما يدعي بعض المدعين او انها من تأليف الشيعة، فكل من مصادر الفريقين قد ذكرتها باسانيد متعددة.
٢. لها أهمية خاصة حتى ان كل تلك المصادر حفظتها واستشهدت بها في بيان شرح او معنى لغوي وغيرها.

ثانيا: اهداف الخطبة الفدكية:

تضمنت الخطبة الفدكية مجموعة من الموضوعات الهامة والحساسة، تقصد كل

منها هدفاً واضحاً^(١١) يمكن اجمالها فيما يأتي:

١. اختصرت في خطبتها أصول العقيدة بركניה الأساسية: التوحيد والنبوة.
٢. بينت أسرار التشريعات الإسلامية وحكمها وخصائصها.
٣. تشخيص واقع المسلمين بعد وفاة الرسول وكيف انحرف عن خط الاستقامة والمسار الذي خطه الرسول.
٤. حددت موقفها من الأحداث الطارئة والحادثة بعد وفاة النبي.
٥. دخلت في قضية ارثها من رسول الله واستحقاقها فذك من خلال الاستدلال القرآني كما سيتضح.

وبناء على الموضوعات الواردة في الخطبة يتضح ان سيدة نساء العالمين عليها السلام ارادت تحقيق مجموعة من الاهداف^(١٢) الآنية والمستقبلية، فهي وان كانت في حال شكوى واحتجاج الا انها وظفت ذلك الاحتجاج وتلك الشكوى لبيان مجموعة من الحقائق على الانسانية ان تعيها لاسيما يخص الحقوق من جهة والشرعية السياسية من جهة اخرى؛ لأن فداً كانت معنى رمزياً يرمز إلى تعديل أمة انقلبت على اعقابها، (ولا يعني تلك الأرض الحجازية المسلوبة، وهذه الرمزية التي اكتسبتها فذك التي ارتفعت بالمنازعة من مخاصمة عادية منكشمة في أفقها، محدودة في دائرها إلى ثورة واسعة النطاق رحيبة الأفق)^(١٣).

وعند استقراء الخطبة الفدكية يمكن استخلاص اهداف الزهراء على نحوين:

الاول: الاهداف الآنية:

١. استرجاع حقها عليها السلام المغصوب؛ لأن الحزب الحاكم قد استولى على جميع الحقوق السياسية والاقتصادية لبني هاشم، وألغى جميع امتيازاتهم المادية والمعنوية^(١٤).

٢. رفع الحيرة الناجمة عن الفتنة الفكرية والصراع السياسي الذي تعرضت لها امة الاسلام في اول مرحلة تعيشها بعد غيبة نبيها ﷺ (١٥).

٣. جعل المطالبة بفدك قضية رأي عام من خلال القاء الخطبة في المسجد النبوي اي في مقر الحكم للدولة الاسلامية التي أسسها النبي ﷺ وهو ابوها، وما يدل على ذلك توجهها ﷺ للمسجد بمعية مجموعة من نساء قومها، فلو انها قضية شخصية لما خرجت ﷺ على تلك الهيئة ولما اختارت المسجد النبوي لبيان شكواها.

الثاني: الاهداف المستقبلية:

١. ارادت ان تعي الامة ولو بعد حين ان معارضة الحكومات الغاصبة امر مشروع ومن حقوقها التي لا ينبغي التغاضي عنها او السكوت عليها.

٢. بيان عدم مشروعية الحكم في تلك الحقبة الزمنية، والقاء الحجة على الناس، فلو انها ﷺ سكتت عن المطالبة بحقها ولم تنتقد اداء السلطة الحاكمة آنذاك لفسر سكوتها عن ذلك بأنه امضاء لشرعية تلك السلطة، وأصبح مبررا لممارساتها المخالفة لنهج القرآن الكريم.

٣. ان لا تترك الامة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المبحث الثاني: مجالات التوظيف القرآني في الخطبة الفدكية

يعد استدعاء آيات القرآن الكريم والفاظه وشخصياته واحداثه من الخصائص التي تميزت بها الخطبة الفدكية، إذ كان التوظيف القرآني في الخطبة في ثلاثة مجالات هي:

أولاً: المجال المعرفي:

تضمنت الخطبة الحديث عن المنظومة المعرفية الاسلامية ابتداء من التوحيد وانتهاء الى المعاد والجزاء، في ديباجة قرآنية تستحق الدراسة والتأمل، وما يهم البحث هنا كيفية توظيف النص القرآني لبيان تلك المعارف، منها ما يتعلق بـ:

١. صفاته سبحانه كقولها ﷺ: (المتنع من الأبصار رؤيته) ^(١٦) فالتوظيف القرآني هنا على مستوى المفهوم لقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الانعام: ١٠٣)، إذ نفت ﷺ ادراك الابصار له سبحانه لتعالیه عن الجسمیة و لوازمها، وإشارة الى ان رؤيته سبحانه إذا تحققت فهي (رؤية من غير سنخ رؤية البصر الحسي) ^(١٧).

٢. صفات الرسول الاعظم محمد ﷺ ومهامه التي اوضحتها ﷺ اعتياداً على قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ١٢٨)، إذ استدعت ﷺ النص القرآني كاملاً وضمنته خطبتها جاعلة منه تمهيداً للموضوع الاساس الذي ارادته من خطبتها الا وهو المطالبة بحقها، فالرسول الذي بين القرآن الكريم مدى حرصه على المؤمنين ورحمته ورأفته بهم هو ابوها وهم في قبال ذلك لم يرعوه ويحفظوا مكانته بها، وهي بذلك توظف النص القرآني في مجاله المعرفي توظيفا دقيقا للوصول الى مرادها ﷺ، والدليل على ذلك تعقيبها على نص الاية بقولها ﷺ: (فإن تعزوه وتعرفوه تجدوه أبي دون نساءكم، وأخا ابن عمي دون رجالكم، ولنعم المعزيّ إليه ﷺ) ^(١٨).

وعلى مستوى التوظيف الجزئي للنص القرآني في خطاب الزهراء ﷺ في بيان ما أداه الرسول ﷺ في حياته قولها ﷺ: (فبلغ الرسالة صادعاً بالندارة مائلاً عن مدرجة المشركين.... داعياً إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة... حتى انهزم الجمع وولوا الدبر) ^(١٩) وهنا إشارة واضحة لكل من قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الحجر: ٩٤)، وقوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، وقوله: ﴿سَيَهْزِمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبْرَ﴾ (القم: ٤٥).

والتأمل يجد ان الزهراء ﷺ :

• اسهمت في بيان صور رحمة الرسول ورأفته من خلال اعراضه عن المشركين ودعوته لأمر الله بالبرهان والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي احسن من خلال توظيف النص القرآني في خطبتها، وكل تلك الصور مظهر من مظاهر وسمات شخصية الرسول الأعظم ﷺ، وبما انه ﷺ اسوة للمؤمنين فمن الاولى ان يقتدي به اصحابه وان يعتمدوا الدليل في حكمهم والرحمة برعيتهم، وهنا يظهر المغزى من توظيف النص القرآني في خطابها ﷺ وهو ايضا مقدمة من مقدمات الوصول لموضوع الخطبة الاساس وكأنها ﷺ تومئ اليهم انكم بأي دليل سلبتم الحق وضيعتم سبيل الرسول ﷺ الذي صفته ماتم ذكرها.

• بينت كيفية تفسير نص قرآني بنص قرآني آخر وهو ما يعرف اليوم بمنهج تفسير القرآن بالقرآن، وهذه قضية مهمة لابد من الوقوف عندها، فالسيدة الزهراء ليس في مقام سرد فضائل ابائها فحسب، بل هي ارادت من خلال بيان فضائل ابائها مستدلة بالنص القرآن ان تبين معرفتها بالقرآن وهذا ماسيتم بيانه لاحقا.

ثانياً: المجال التشريعي:

طلب اقامة شرع الله سبحانه وتعالى هو المطلب الاساس في خطبة الزهراء ﷺ ولولا ان القوم تركوه لما خرجت مطالبة بإقامته، فلما رأت ان حدود الله لا تقام كان لابد لها من وقفة ازاء ذلك، فعندما تقول: (وأنتم تزعمون ألا إرث لنا، أفحكم الجاهلية تبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون) ^(٢٠) بينت بكل وضوح امرين: اولهما: ان مسألة لا ارث لها مجرد زعم يحتاج الى دليل لاثباته، وقد طالبتهم بذلك الدليل بقولها: (يا ابن أبي قحافة أفي كتاب الله أن ترث أباك، ولا أرث أبي؟... أفخصكم الله بآية أخرج منها أبي؟ أم هل تقولون أهل ملتين لا يتوارثان؟) ^(٢١).

ثانيهما: ان هذا الزعم مخالف لاحكام الاسلام فنقدت منهجهم نقدا مباشرا ووصفته بالمنهج الجاهلي الذي استدعته استدعاء دقيقا من قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ

الْجَاهِلِيَّةِ يَبْعُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾ (المائدة: ٥٠).

وبعد هذا النقد بدأت مرحلة الاستدلال القرآني وهو صورة من صور التوظيف القرآني في خطبتها سلام الله عليها إذ بينت حكم الميراث مستندة لمجموعة من الايات القرآنية وهي:

• قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ (النمل: ١٦).

• وقال فيما اقتص من خبر يحيى بن زكريا عليه السلام إذ قال رب ﴿هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴿(مريم: ٥-٦).

• قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: ١١).

• قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأُولَادَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠).

ومن خلال ما تقدم يتضح ان التوظيف القرآني لم يتوقف عند التداخل النصي فقط بل وصل لمقام الاستدلال ومطالبة الطرف الاخر بأن يقدم دليله أيضا من القرآن الكريم.

ثالثاً: المجال القيمي:

شخصت السيدة الزهراء عليها السلام واقع المسلمين بعد وفاة الرسول صلوات الله عليه وآله، وبيّنت ان هذا الانقلاب على الاعقاب يراد منه الوصول الى مرحلة تغيب وعي الامة، وابدال المنظومة القيمية التي جاء بها الرسول بقيم أخرى تعود بالمسلمين الى الجاهلية التي انتشلهم الرسول صلوات الله عليه وآله منها، ولذلك فإن من يطالع الخطبة الفدكية يجد ان السيدة الزهراء عليها السلام تعقد مقارنة دقيقة بين ماضي المسلمين وحاضرهم، وتحذرهم ان استمروا بابتعادهم عن قيم الاسلام سيكون مستقبلهم كماضيهم من جهة الفرقة والتخلف.

ولم يكن النص القرآني مفارقاً لها في هذا التشخيص إذ كان حاضراً فوظفته عليها السلام

أيما توظيف. ومن صورته:



١. شكر النعمة إذ قالت عليه السلام: «الحمد لله على ما أنعم وله الشكر على ما ألهم، والثناء بما قدّم، من عموم نعم ابتدأها، وسبوغ آلاء أسداها، وتمام منن والاهأ، جم عن الإحصاء عددها، ونأى عن الجزاء أمدّها، وتفاوت عن الإدراك أبدّها، وندبهم لاستزادتها بالشكر لاتصالها» (٢٢) والمفهوم القرآني يبدو واضح التداخل مع نص الخطبة لاسيما ماتشير له عبارة «وندبهم لاستزادتها بالشكر لاتصالها» التي تأخذ قوامها ودلالاتها من قوله تعالى: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (ابراهيم: ٧).

٢. التقوى من خلال التقيّد بتعاليم الاسلام وعدم الانحراف عنها وهو مستوحى من قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢)، إذ نجد عليه السلام استدعت الآية القرآنية بكاملها في خطبتها وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

٣. وصفها حال الامة في ثلاث مراحل مستدعية النص القرآني في بيان ذلك وكما يأتي:

• قبل الاسلام وصفتهم عليه السلام بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٠٣)، ﴿تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ﴾ (الانفال: ٢٦).

• بعد وفاة الرسول صلّى الله عليه وآله تبين سقوطهم في الفتنة التي ادعوا انهم بادروا الى تعيين الخليفة قبل دفن الرسول صلّى الله عليه وآله خوفاً منها بقوله تعالى: ﴿أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩)، مذكّرة لهم ان وفاة الرسول ليست مبرراً للسقوط في الفتنة لأنه كما قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبِهِ فَلَنْ يَصَرَ اللَّهُ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ (ال عمران: ١٤٤).

• استنهاضها عليه السلام للانصار من خلال قوله تعالى: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ

كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿التوبة: ١٣﴾، والامر لا يتوقف عند الاستنهاض فقط؛ بل هو تشخيص لحال نكث العهد من قبل الامة، إذ رمزت لابعاد أمير المؤمنين عليه السلام عن الخلافة بإخراج الرسول صلى الله عليه وآله، لقولها: (قد أخلدتم إلى الخفض، وأبعدتم من هو أحق بالبسط والقبض) (٢٣)، ثم بينت عاقبة خذلانهم بقوله تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (ابراهيم: ٨)، وإن ظلمهم لها سيكون موصول بـ ﴿نَارَ اللَّهِ الْمَوْقُودَةِ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ (الهمزة: ٥- ٦)، وختمت بيان عاقبة من ظلمها بقوله تعالى: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٧)، وأمهلتهم بقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا عَلَى مَكَاتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ﴾ وَاَنْتَظِرُوا إِنَّا مُتَنْظِرُونَ ﴿(هود: ١٢١- ١٢٢).

ومما تقدم يمكن القول ان:

١. تذكير الأمة بنعم الله سبحانه وندبهم لشكرها دال على ضرورة شكر نعمة الاسلام التي جاء بها الرسول، واجر هذه النعمة مودة أهل القربى لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣)، والسيدة الزهراء عليها السلام هي بنت الرسول وهذا ما ذكرته بشكل مباشر «أيها الناس اعلموا أي فاطمة، وأبي محمد صلى الله عليه وآله» (٢٤) ولم يكن أحد من السامعين من لا يعرفها، فما معنى هذا التصريح الا ان تذكروهم بمودة قربي رسول الله صلى الله عليه وآله.

٢. مطالبتهم بأن لا يموتوا الا وهم مسلمين دال على انهم انحرفوا عن جادة الاسلام بغضبها حقها والرضا بذلك الغضب، وعدم مساندتها والوقوف معها ضد السلطة الغاصبة لحقها ولذلك قالت لهم مستدلة بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (ال عمران: ٨٥).

٣. توظيف النص القرآني ضمن سياق الخطبة في مجاهاا القيمي جاء للتذكير من جهة والتقريع والتأنيب من جهة أخرى.

المبحث الثالث

توظيف النص القرآني في الخطبة الفدكية (الصور والاسباب)

لبيان الاسباب التي دعت السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام أن تضمّن خطبتها هذا الكم الوافر من الايات القرآنية لابد من الوقوف عند صفة القرآن الكريم في خطبتها وكما يأتي:

أولاً: وصف القرآن الكريم في الخطبة الفدكية:

وصفت السيدة الزهراء القرآن الكريم وصفا في ضوءه تبين اسباب توظيفها للنص القرآني في سياق خطبتها، سواء كان التوظيف بصورة الاستدلال او بصورة التداخل النصي، إذ وصفته في ثلاثة مقاطع من الخطبة:

• في مقدمة خطبتها وصفته بقوله عليها السلام: (..كتاب الله الناطق، والقرآن الصادق، والنور الساطع، والضياء اللامع، بينة بصائره، منكشفة سرائره، متجلية ظواهره، مغتبطة به أشياعه، قائد إلى الرضوان اتباعه، مؤد إلى النجاة أسماعه، به تنال حجب الله المنورة، وعزائمه المفسرة، ومحارمه المحذرة، وبيناته الجالية، وبراهينه الكافية، وفضائله المندوبة، ورخصه الموهوبة، وشرائعه المكتوبة..)(٢٥).

• في وسط الخطبة قالت عليها السلام: (كتاب الله بين أظهركم، أموره ظاهرة، وأحكامه زاهرة، وأعلامه باهرة، وزواجره لائحة، وأوامره واضحة)(٢٦).

• وفي نهاية خطبتها وصفته أيضا بقوله عليها السلام: (هذا كتاب الله حكما عدلا، وناطقا فصلا..).

فالامة التي لديها هذا الدستور الواضح لا ينبغي ان تختلف في احكامه، إلا اذا تركته وهذا ما حصل ولذلك ارادت السيدة الزهراء ان تنبه لخطورة ذلك الترك.

ثانياً: صور التوظيف القرآني في الخطبة الفدكية:

بعد بيان مجالات التوظيف القرآني في خطاب السيدة الزهراء لقومها وعرض مجموعة من فقرات الخطبة يتبين ان التوظيف القرآني في الخطبة تمثل بثلاث صور:

١. جاء على نحو التداخل النصي في الخطبة في انواع منها^(٢٧):

• التداخل الجزئي يقصد به مجيئ مفهوم الآية القرآنية مع شيء من الزيادة او التقديم والتأخير في نص الآية القرآنية.

• التداخل الكلي بمعنى ان تأتي الايات القرآنية بكاملها في نص الخطبة من غير زيادة او نقصان.

• التداخل على مستوى المفردات إذ ان توظيف المفردات القرآنية في نص الخطبة الفدكية اخذ حيزا واسعا منها، ومن تلك المفردات لفظ (بصائر، بقية، شططا، فريا...) وغيرها من المفردات الاخرى.

٢. جاء التوظيف القرآني على نحو الاستدلال بالآيات القرآنية في اثبات حقهـا ﷺ في ميراث أبيها ﷺ، والمراد من الاستدلال هو (استنتاج قضية مجهولة من قضية او عدة قضايا معلومة، او هو التوصل الى حكم تصديقي بواسطة حكم تصديقي معلوم، او بملاحظة حكمين فأكثر من الاحكام التصديقية المعلومة)^(٢٨). فمن خلال النص القرآني اثبتت الزهراء ان الانبياء يورثون من جهة وزيف الحديث المنسوب لأبيها من جهة اخرى لتعارضه مع النص القرآني وهذا هو الاستدلال بعينه.

٣. جاء التوظيف القرآني في الخطبة على نحو الاستنكار والاعتراض وهذا ما بدا واضحا في قولها ﷺ (أفعل عمد تركتم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم)^(٢٩)، وقولها: (أفي كتاب الله أن ترث أباك ولا أرث أبي؟!)^(٣٠)، وقولها: (أفخصكم الله بآية أخرج منها أبي...)^(٣١).

ثالثاً: اسباب حضور النص القرآني في الخطبة:

التأكيد على كون القرآن الكريم هو الناطق الفصل يوقف الباحث عند اهم الاسباب التي كانت وراء الحضور المكثف للنص القرآني في خطبة السيدة الزهراء وهي:

١. ان القرآن الكريم هو المرجع في حل النزاعات لاسيما فيما يتعلق بالحقوق.
٢. الاستدلال القرآني الذي وظفته السيدة الزهراء عليها السلام في خطبتها ارادت منه بيان مدى اعلميتها بالكتاب، وانها الاولى في بيان معانيه واحكامه وهذا مانجده في قولها عليها السلام: (أم أنتم أعلم بخصوص القرآن وعمومه من أبي وابن عمي؟ ..!)، بمعنى ان لهذا القرآن أهلاً لا بد من الرجوع إليهم في فهم معانيه واستخراج احكامه، اما ان يفسروه هم بغير ذلك الرجوع فسيؤدي الى التفسير الخاطئ ولذلك قالت عليها السلام: (لبئس ما تأولتم، وساء ما به أشرتُم)؛ ولذلك اعترضت عليهم بقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ (محمد: ٢٤).

٣. من الامور التي شخصتها السيدة الزهراء عليها السلام بعد وفاة الرسول هو العدول عن احكام القرآن الكريم لقولها: (أفعلی عمد تركتم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم) ^(٣٢)، فكان لا بد من ان يكون الاحتجاج بالنص القرآني لتنبه على خطورة ترك القرآن الكريم واعمال الهوى في الحكم، والدليل على ذلك قولها عليها السلام: (يا ابن أبي قحافة، أفي كتاب الله أن ترث أباك ولا أرث أبي؟!)، لقد جئت شيئاً فرياً)، وكذلك قولها: «أفخصكم الله بآية أخرج منها أبي..».

٤. ارادت عليها السلام ان تعلم الأمة وبشكل عملي كيف يعرضون ما يأتيهم من حديث ينسب للرسول صلوات الله عليه وآله على القرآن الكريم، فإن وافقه أخذوه وإن تعارض معه فلا بد من ضربه عرض الجدار ^(٣٣)، فعندما احتج القوم ان سبب حرمان الزهراء عليها السلام ما سمعوه من رسول الله صلوات الله عليه وآله من حديث (نحن معاشر الانبياء لا نورث ذهاباً ولا فضة



ولا داراً ولا عقاراً وإنما نورث الكتب والحكمة والعلم والنبوة، وما كان لنا من طعمة فلولي الامر بعدنا أن يحكم فيه بحكمه»^(٣٤)، فاستعرضت السيدة الزهراء الآيات القرآنية التي لا تتوافق مع هذا الحديث ثم قالت عليها السلام: «سبحان الله ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله عن كتاب الله صارفاً، ولا لأحكامه مخالفاً، بل كان يتبع أثره، ويقفو سوره»، ثم حكمت على الحديث بأنه موضوع ولا أساس له بقولها صلى الله عليه وآله: «أفترجمعون إلى الغدر اعتلا لا عليه بالزور، وهذا بعد وفاته شبيه بما بغى له من الغوائل في حياته...»، ولعلها تقصد ما قاله الرسول صلى الله عليه وآله في حديث «كثرت عليّ الكذابة فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(٣٥).

٥. للنص القرآني أثر خاص في النفوس يعمل على تحريك الوجدان إما رغبة أو رهبة، ولعل هذه الخاصية للنص القرآني كانت سبباً من اسباب توظيف النص القرآني في خطاب السيدة الزهراء لقومها وبهذا الحضور المكثف للنص القرآني على مستوى النص واللفظ^(٣٦)؛ لأنها ارادت ارجاعهم الى مسار الرسالة وبما ان القرآن الكريم أثر فيهم عند نزوله فلا بد من استمرار تأثيره عند التذكير به، وهذا ما ارادته السيدة الزهراء بأن تذكرهم بآيات الله التي صدفوا عنها.

الخاتمة

يمكن اجمال مجموعة من النتائج بعد كل ما تقدم بما يأتي:

١. ان السيدة الزهراء ولعلاقتها الوثيقة بالقرآن الكريم جاءت خطبتها قرآنية بامتياز لحضور القرآن الكريم في سياق الخطبة على مستوى التركيب واللفظ والمفهوم.
٢. توظيف النص القرآني لم يتوقف عند حدود الاستدعاء بل تجاوزه الى مرحلة الاستدلال والاحتجاج.

٣. اخذ التوظيف القرآني في الخطبة عبر مجموعة من الموضوعات العقدية والتشريعية والقيمية دوره في إثبات الموضوع الاساس للخطبة وهو المطالبة بحق الزهراء عليها السلام إذ لم يكن التوظيف القرآني في تلك الموضوعات منفصلاً عن الموضوع الاساس بل كان مقدمة وتمهيداً له.

٤. من خلال التوظيف القرآني في الخطبة الفدكية تتضح قاعدة من قواعد النقد لاسيما في موضوع الحديث والتفسير القرآني.

٥. التوظيف القرآني في عموم نص الخطبة يكشف عن الاسباب التي دعت السيدة الزهراء عليها السلام الى ذلك التوظيف، ومن اهمها ابتعاد الامة عن القرآن من جهة والتفسير الخاطيء له من جهة اخرى.

هذه أهم النتائج التي توصل لها البحث، ومن الله سبحانه المغفرة لما في البحث من سهو او خطأ، ومن السيدة الزهراء عليها السلام التماس القبول والرضا، والحمد لله أولاً وآخرًا.

* هوامش البحث *

- (١) مقطع من الخطبة الفدكية المذكورة في بحار الانوار، المجلسي (ت ١١١١هـ): ٢٩ / ٢٢١.
- (٢) ظ/ نظرية التناص، جراهام ألان: ٩؛ في نظرية النص الأدبي، عبد الملك مرتاض: ٦.
- (٣) للاطلاع على كيفية التفاعل نص القرآن مع الخطبة ينظر البحث الموسوم بـ (التفاعل النصي مع القرآن الكريم في خطبة السيدة الزهراء)، د. محمد قاسم لعبيي، والمنشور في مجلة الاستاذ العدد ٢٠٣ لسنة ٢٠١٢م.
- (٤) بحار الانوار: ٢٩ / ٢٢١.
- (٥) كشف الغمة، علي بن عيسى الأربلي (ت ٦٩٣هـ): ١ / ٤٧٩.
- (٦) بحار الانوار: ٨ / ١٠٨.





- (٧) من أبناء خراسان، ولد ببغداد سنة ٢٠٤، وتوفي سنة ٢٨٠ هجرية.
- (٨) الشافي في الامامة، الشريف المرتضى (ت ٣٦٦هـ): ٤ / ٦٩.
- (٩) النص والاجتهاد، عبد الحسين شرف الدين : المورد ٧ هامش الصفحة ١٠٦-١٠٧.
- (١٠) بحار الانوار: ٨ / ١٠٨-١٠٩.
- (١١) ظ / الزهراء سيدة نساء العالمين، ناصر مكارم الشيرازي، ١٠٨.
- (١٢) ظ / سيدة النساء فاطمة الزهراء، علي موسى الكعبي، ١٩٩-٢٠٠.
- (١٣) ظ / فدك في التاريخ، محمد باقر الصدر، ٦٣.
- (١٤) ظ / فاطمة الزهراء بهجة قلب المصطفى، احمد الهمداني: ٢ / ٥٠.
- (١٥) ظ / الوراثة الاصطفائية لفاطمة الزهراء، محمد السند، ٣٥٥.
- (١٦) بحار الانوار، المجلسي: ٢٩ / ٢٢١.
- (١٧) الميزان، الطباطبائي: ١٣ / ٩٧.
- (١٨) بحار الانوار، المجلسي: ٢٩ / ٢٢١.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) المصدر نفسه: ٢٩ / ٢٢٦.
- (٢١) المصدر نفسه.
- (٢٢) المصدر نفسه: ٢٩ / ٢٢١.
- (٢٣) المصدر نفسه: ٢٩ / ٢٢٩.
- (٢٤) المصدر نفسه: ٢٩ / ٢٢٣.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) المصدر نفسه: ٢٩ / ٢٢٥.
- (٢٧) ظ / التفاعل النصي مع القرآن الكريم في خطبة السيدة الزهراء، مجلة الاستاذ العدد ٢٠٣.
- (٢٨) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمان حسن جبنكة الميداني،: ١٤٩.
- (٢٩) بحار الانوار: ٢٩ / ٢٢٥.
- (٣٠) المصدر نفسه.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) المصدر نفسه.
- (٣٣) جاء عن النبي ﷺ وصح عنه قوله: (ما خالف كتاب الله فاضربوا به عرض الجدار أو فدعوه).
- ظ: أصول الكافي، الكليني: ١ / ٥٥ كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب.

(٣٤) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد: ١٦ / ٢٥٢؛ سنن البيهقي: ٦ / ٣٠٠.

(٣٥) اصول الكافي، الكليني: ١ / ٦٢.

(٣٦) ظ/ التفاعل النصي مع القرآن الكريم في خطبة السيدة الزهراء، بحث منشور في مجلة

الاستاذ العدد ٢٠٣ لسنة ٢٠١٢ م.



إِحْالُ النَّوَظِرِ

في بيان اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر)

■ الشيخ أحمد الدر العاملي

الفاتحة الخاتمة !

باسم الذي فَطَرَ الأكوانَ عن عَدَمٍ
 ثُمَّ الصَّلَاةُ على الهادي وعترتهِ
 المصطفينَ على كل الخلائق لم
 قد خَصَّهم ربُّهم من بدءِ نشأتهم
 واشتقَّ اسماءهم ربُّ الخلائق من
 أسماؤهم ووجدت من قبلِ آدمنا
 لا سيَّما فاطمٌ من فاطرٍ شَقَّه الـ
 ففاطرٌ لجميع الخلق وهي غداً
 طوبى لشيعتها دنيا وآخره

ربِّ البرايا وربِّ اللوحِ والقلمِ
 خير البريةِ من عُربٍ ومن عجمِ
 يلحقهمُ أحدٌ في العلمِ والحكمِ
 من نوره نورهم يُشتقُّ في القدمِ
 أسماؤه فسَمَت في عالمِ الكلامِ
 بها رجا توبةً من باري النَّسمِ
 لله اعتناءً بها سبحان ذي الكرمِ
 في الحشرِ فاطمةٌ للعفو والنَّقمِ
 ثُمَّ الصَّلَاةُ ختاماً خيرَ مختَمِ

هوية البحث والداعي إليه:

من المسائل المسلمة عند كافة علماء الشيعة الإثني عشرية (أعزَّ الله كلمتهم)، مسألة اشتقاق أسماء الخمسة أصحاب الكساء عليهم السلام من أسماء الله تعالى.

ولم أعتز على واحدٍ من علمائنا ناقش في ثبوت ذلك الاشتقاق، رغم البحث الواسع الذي قُمنّا به، واستقصينا جميع أطرافه، بحسب الطُّرُق المتاحة، من سؤال أهل الاختصاص، واستقراء المصادر الحديثية وغيرها، بما يتعيَّن معه الجزمُ بكون المسألة من المتسالم عليه.

وسترى في فصول البحث الأدلَّة والبراهين على ما ذهبنا إليه، وَبَيَّنَّا عليه، من رواياتٍ نرويهما، وكلماتٍ عن أكابر علمائنا نحكيها، وتحقيقاتٍ نهذبُها ونشيِّدُ مبانيها. غير أنَّ اسماً من هذه الأسماء الخمسة الشريفة يثير التساؤل - عند العوام والمبتدئين - حول كَيْفِيَّةِ اشتقاقه، ووجه الارتباط بينه وبين ما اشتقَّ منه، وهو اسم (فاطمة) المشتقُّ من اسم (فاطر).

فالنَّاس اعتادوا على الاشتقاق الصغير، وهو ما اشترك فيه المشتقُّ والمشتقُّ منه، في أصل المعنى مضافاً إلى الحروف الأصول، نحو: علم وعالم.

لكن في اشتقاق (فاطمة) من (فاطر) اختلف الأمر، فلا الاشتراك في أصل المعنى واضح، ولا الاشتراك في الحروف الأصول متحقق، ممَّا يدعو إلى البحث عن حقيقة هذا الاشتقاق، الذي لا ريب في ثبوته، كما أسلفنا.

وقد قسَّمت البحث إلى فصول ثلاثة:

الفصل الأول: اشتقاق (فاطمة) من (فاطر) في الإرث الحديثي.

الفصل الثاني: وجوه الاشتقاق المحتملة في المقام.

الفصل الثالث: الاشتقاق الأكبر في الميزان اللُّغوي.

والحمد لله أولاً وآخراً على نعمة الانقياد لمحمد وآل محمد (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين).



الفصل الأول

اشتقاق (فاطمة) من (فاطر) في الإرث الحديثي

لَمَّا كَانَ محورُ البحثِ، وقطبُ رحاه اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر)، ولا يحسنُ الخوض فيه قبل إثبات وقوعه، ولا طريق إلى إثبات وقوعه إلا من خلال ترجمة وحي الله آلِ مُحَمَّدٍ (صلوات الله عليهم)؛ كان لا بدَّ من الرجوع إلى الروايات الشريفة الدالة على ذلك، ليعلم أنَّ البحثَ ليس في ثبوت الاشتقاق - إذ هو أمرٌ مفروغٌ منه - وإنما في بيان كَيْفِيَّتِهِ وفهم حقيقتِهِ.

وقد قمنا بالنقاط ما أمكننا من دُرَرِ الروايات التي تعرَّضت لذكر اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر) - ولا ندعي الاستقصاء التام، فقد يكون ما خفي عنَّا أكثرَ ممَّا جمعناه - وأثبتنا أسانيدَها على كثرتها؛ ليتضح تحقق التّصاغر الموجب لاطمئنان النفس بصدور المضمون عن الحجة المعصوم عليه السلام.

رواة أحاديث الاشتقاق:

ورواياتُ الاشتقاق التي عثرنا عليها من الكثرة بمكان، اخترنا منها اثنتي عشرة روايةً، مأخوذةً من أمّهات المصادر الرّوائية، وقد انتهت أسانيدُها إلى سبعة أشخاص، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وهم على التّرتيب: ثلاثة من المعصومين عليهم السلام، وأربعة من الصّحابة:

الأول: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

الثاني: الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام.

الثالث: الإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام.

الرابع: سلمان المحمّدي رضي الله عنه.

الخامس: عبد الله بن عباس رضي الله عنه.

السادس: أنس بن مالك.

السابع: أبو هريرة.

ومُعْظَمُ هذه الروايات وإن رُوِيَتْ في مصادرنا، إلا أنَّ جَمَلَةً من أسانيدِها عاميَّةٌ، مضافاً إلى أنَّ لها شواهد كثيرةً في مصنَّفاتنا ومُصنَّفات المخالفين، كما سنُشيرُ إليه في نهاية هذا الفصل.

وها نحنُ نَتَبَرَّكُ بِذِكْرِ الرِّواياتِ الشَّريفة مع أسانيدِها - كما أشرنا - على حسب التَّرتيب الزَّمَنِيِّ للمصادر، مُبتدئينَ بالأقدم فما يليه.

علماً بأنَّ جَمِيعَ هذه الروايات إنَّما نروِيها بسندٍ متَّصلٍ إلى مصادرِها، وِفْقَ أسانيدِ كتاب [تَبْتَ الأسانيد العوالي] لخاتمة الرِّجالِين سيِّدنا ومولانا العلامة المحقق، والرجاليِّ المدقِّق، السيد محمد رضا الحسيني الجلاي (رعاه الله وسدَّد خطاه)، بإجازةٍ خطيَّةٍ من يده الشَّريفة.

* الرِّواية الأولى: كتاب التفسير، للإمام العسكري عليه السلام (٢٦٠هـ):

بالإسناد عن الإمام العسكري عليه السلام، قال: وقال علي بن الحسين عليه السلام: حَدَّثَنِي أَبِي، عن أبيه، عن رسول الله ﷺ، قال: يا عبادَ الله! إنَّ آدمَ لَمَّا رَأَى النُّورَ ساطِعاً من صُلْبِهِ، إِذْ كانَ اللهُ قد نَقَلَ أَشباحاً من ذِروَةِ العَرشِ إلى ظَهْرِهِ، رَأَى النُّورَ وَلَمْ يَتَبَيَّنْ الأَشباحَ - إلى أن قال - فقال: يا رَبِّ! ما هَذِهِ الأَشباحُ؟

قال اللهُ تعالى: يا آدمُ! هذه أَشباحُ أَفضلِ خلائقي وبريَّاتي، هذا مُحَمَّدٌ، وأنا المَحمودُ الحَميدُ في أفعالي، شَقَقْتُ له اسماً من اسمي. وهذا عليٌّ، وأنا العليُّ العَظيمُ، شَقَقْتُ له اسماً من اسمي. وهذه فاطمةُ، وأنا فاطمُ السَّماواتِ والأرضِ، فاطمُ أعدائي عن رحمتي يومَ فَصلِ قِضايي، وفاطمُ أوليائي عَمَّا يَعتَرِيهِم وَيُسيئُهُم، فَشَقَقْتُ لها اسماً من اسمي... (١).



* الرواية الثانية: شرح الأخبار، للقاضي النعمان (٣٦٣هـ):

بإسناده، عن أبي هريرة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لما خلق الله عز وجل آدم عليه السلام، ونفخ فيه من روحه، نظر آدم عليه السلام يمينه العرش، فإذا من النور خمسة أشباح على صورته، ركعاً سجداً.

فقال: يا رب هل خلقت أحداً من البشر قبلي؟

قال: لا. قال: فمن هؤلاء الذين أراهم على هيئتي وعلى صورتي؟

قال: هؤلاء خمسة من أولئك، لولا هم ما خلقتك، ولا خلقت الجنة ولا النار، ولا العرش ولا الكرسي، ولا السماء ولا الأرض، ولا الملائكة ولا الإنس ولا الجن. هؤلاء خمسة، اشتقت لهم أسماء من أسائي.

فأنا المحمود وهذا محمد، وأنا الأعلى وهذا علي، وأنا الفاطر وهذه فاطمة، وأنا الإحسان وهذا الحسن، وأنا المحسن وهذا الحسين.

آليت بعزتي! أن لا يأتيني أحد بمثال حبة من خردل - من حب أحد منهم - إلا أدخلته جنتي.

وآليت بعزتي! أن لا يأتيني أحد بمثال حبة من خردل من بغض أحد منهم إلا أدخلته ناري، ولا أبالي.

يا آدم! وهؤلاء صفوتي من خلقي، بهم أنجي، وبهم أهلك (٢).

* الرواية الثالثة: أيضاً، شرح الأخبار:

قال القاضي صفوان الجمال، قال: دخلت على أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، وهو يقرأ هذه الآية: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾، ثم التفت إلي، فقال: يا صفوان!... إلى أن قال عليه السلام: - فلما أن وقع آدم في الخطيئة، قال: يا رب! بحق هؤلاء الأشباح اغفر لي؟



فأوحى الله عز وجل إليه: إِنَّكَ تَوَسَّلْتَ إِلَيَّ بِصَفْوَتِي، وَقَدْ غَفَرْتُ لَكَ.

قال آدم: يا رب! بالمغفرة التي غفرت إلا أخبرتني مَنْ هُمْ؟

فأوحى الله إليه: يا آدم! هؤلاء خمسة مِنْ وَلَدِكَ، لِعَظِيمِ حَقِّهِمْ عِنْدِي اسْتَقَقْتُ لَهُمْ خَمْسَةَ أَسْمَاءٍ مِنْ أَسْمَائِي، فَأَنَا الْمَحْمُودُ وَهَذَا مُحَمَّدٌ، وَأَنَا الْعَلِيُّ وَهَذَا عَلِيٌّ، وَأَنَا الْفَاطِرُ وَهَذِهِ فَاطِمَةُ، وَأَنَا الْمُحْسَنُ وَهَذَا الْحَسَنُ، وَأَنَا الْإِحْسَانُ وَهَذَا الْحُسَيْنُ (٣).

* الرَّوَايَةُ الرَّابِعَةُ: معاني الأخبار، للشيخ الصدوق (٣٨١هـ):

بإسناده، عن طاووس، عن بن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ لعلي بن أبي طالب عليه السلام: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ذِكْرَهُ آدَمَ، وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ، وَأَسْجَدَ لَهُ مَلَائِكَتُهُ، وَأَسْكَنَهُ جَنَّتَهُ، وَزَوَّجَهُ حَوَاءَ أَمَتَهُ، فَرَفَعَ طَرْفَهُ نَحْوَ الْعَرْشِ، فَإِذَا هُوَ بِخَمْسَةِ سُطُورٍ مَكْتُوبَاتٍ، قَالَ آدَمُ: يَا رَبِّ! مَا هَؤُلَاءِ؟

قال تعالى: هَؤُلَاءِ الَّذِينَ إِذَا تَشَفَّعَ بِهِمْ إِلَيَّ خَلَقِي شَفَّعْتُهُمْ.

فقال آدم: يا رب! بِقَدْرِهِمْ عِنْدَكَ، مَا اسْمُهُمْ؟

فقال: أَمَّا الْأَوَّلُ فَأَنَا الْمَحْمُودُ وَهُوَ مُحَمَّدٌ، وَالثَّانِي فَأَنَا الْعَالِي وَهُوَ عَلِيٌّ، وَالثَّالِثُ فَأَنَا الْفَاطِرُ وَهِيَ فَاطِمَةُ، وَالرَّابِعُ فَأَنَا الْمُحْسِنُ وَهُوَ الْحَسَنُ، وَالْخَامِسُ فَأَنَا ذُو الْإِحْسَانِ وَهُوَ الْحُسَيْنُ، كُلُّ يَحْمَدُ اللَّهَ تَعَالَى (٤).

* الرَّوَايَةُ الْخَامِسَةُ: أيضاً، معاني الأخبار:

بإسناده، عن عبد الله بن الفضل الهاشمي، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام، قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ جَالِساً، وَعِنْدَهُ عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَقَالَ: وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ بَشِيراً، مَا عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ خَلْقٌ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنَّا.



إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى شَقَّ لِي اسْماً مِنْ أَسْمَائِهِ، فَهُوَ مُحَمَّدٌ وَأَنَا مُحَمَّدٌ، وَشَقَّ لَكَ يَا عَلِيُّ اسْماً مِنْ أَسْمَائِهِ، فَهُوَ الْعَلِيُّ الْأَعْلَى وَأَنْتَ عَلِيٌّ، وَشَقَّ لَكَ يَا حَسَنُ اسْماً مِنْ أَسْمَائِهِ، فَهُوَ الْمُحْسَنُ وَأَنْتَ حَسَنٌ، وَشَقَّ لَكَ يَا حُسَيْنُ اسْماً مِنْ أَسْمَائِهِ، فَهُوَ ذُو الْإِحْسَانِ وَأَنْتَ حُسَيْنٌ، وَشَقَّ لَكَ يَا فَاطِمَةُ اسْماً مِنْ أَسْمَائِهِ، فَهُوَ الْفَاطِرُ وَأَنْتَ فَاطِمَةُ... (٥).

* الرِّوَايَةُ السَّادِسَةُ: مُقْتَضَبُ الْأَثَرِ، لِأَحْمَدَ بْنِ عِيَاشِ الْجَوْهَرِيِّ (٤٠١هـ):

بِإِسْنَادِهِ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَلْفِ الطَّاطَرِيِّ، عَنْ زَاذَانَ، عَنْ سَلْمَانَ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) يَوْمًا، فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيَّ قَالَ: ... يَا سَلْمَانُ! خَلَقَنِي اللَّهُ مِنْ صَفْوَةِ نُورِهِ، وَدَعَانِي فَاطِعَتُهُ، وَخَلَقَ مِنْ نُورِي نُورَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَدَعَاهُ إِلَى طَاعَتِهِ فَاطَاعَهُ، وَخَلَقَ مِنْ نُورِي وَنُورِ عَلِيٍّ فَاطِمَةَ، فَدَعَاها فَاطِعَتُهُ، وَخَلَقَ مِنِّي وَمِنْ عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ، فَدَعَاهُمَا فَاطِعَاهُ، فَسَمَّانا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِخَمْسَةِ أَسْمَاءٍ مِنْ أَسْمَائِهِ.

فَاللَّهُ مُحَمَّدٌ وَأَنَا مُحَمَّدٌ، وَاللَّهُ الْعَلِيُّ وَهَذَا عَلِيٌّ، وَاللَّهُ فَاطِرٌ وَهَذِهِ فَاطِمَةُ... (٦)، الْحَدِيثُ.

* الرِّوَايَةُ السَّابِعَةُ: دَلَائِلُ الْإِمَامَةِ، لِابْنِ جَرِيرِ الطَّبْرِيِّ الشَّيْعِيِّ (ق ٤هـ):

بِإِسْنَادِهِ، عَنْ سَلِيمَانَ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَلْفِ الطَّاطَرِيِّ، عَنْ زَاذَانَ، عَنْ سَلْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا إِلَّا جَعَلَ لَهُ اثْنِي عَشَرَ نَقِيبًا... (٧)، وَسَاقَ الْحَدِيثَ كَمَا فِي مُقْتَضَبِ الْأَثَرِ.

تَنْبِيهِ: إِنَّمَا نَقَلْنَا رِوَايَةَ دَلَائِلِ الْإِمَامَةِ - مَعَ كَوْنِهَا مُتَّحِدَةً مَعَ رِوَايَةِ الْمُقْتَضَبِ مُتَنًا - لِاخْتِلَافِهَا فِي الْإِسْنَادِ إِلَى الْأَعْمَشِ، مِنْ جِهَةٍ، وَلِكَوْنِ الْأَعْمَشِ وَمَنْ بَعْدَهُ لَا ضَعْفَ فِيهِمْ، مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى.

وَمِثْلُ هَذَيْنِ الْإِسْنَادَيْنِ يَعْضُدُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ كَمَا لَا يَخْفَى.

* الرواية الثامنة: تنبيه الغافلين، للمُحسن بن كرامة (٤٩٤هـ):

قال: روى السيّد الإمام أبو طالب يحيى بن الحسين (أجزَلَ اللهُ ثوابَهُ)، بإسناده عن جوير، عن الضّحّاك، عن ابن عبّاس، قال: لما أَمَرَ اللهُ تعالى آدم بالخروج من الجنّة، رَفَعَ طَرَفَهُ نحوَ السّماء، فرأى خمسة أشباح عن يمين العرش، فقال: إلهي! هل خَلَقْتَ خَلْقًا قبلي؟

فأوحى اللهُ تعالى إليه: أَمَا تَنْظُرُ إلى هذه الأشباح؟ قال: بلى.

قال تعالى: هؤلاء الصّفوة من نُوري، اسْتَقَفْتُ أَسْماءَهُمْ مِنْ اسمي، فأنا اللهُ المحمودُ وهذا محمّدٌ، وأنا العليُّ وهذا عليٌّ، وأنا الفاطرُ وهذه فاطمةُ، وأنا المحسِنُ وهذا الحَسَنُ، وليّ الأَسْماءِ الحسنى وهذا الحسينُ.

فقال آدم: فَبِحَقِّهِمْ اغْفِرْ لي!

فأوحى اللهُ تعالى إليه: قَدْ غَفَرْتُ لَكَ (٨).

* الرواية التاسعة: الدُّرُّ النّظيم، لابن حاتم العاملي (٦٦٤هـ):

قال: حدّثَ أبان (٩)، عن أنس، أنّه قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: لما خَلَقَ اللهُ عزَّ وجلَّ آدمَ ﷺ، نَظَرَ إلى سَرَادِقِ العرش، فرأى عليه مكتوباً: لا إلهَ إلا اللهُ، محمّدٌ رسولُ اللهِ، وأسماءُ أربعة... إلى أن قال ﷺ: - قال: يا آدم! هؤلاء الخمسة، سَقَفْتُ لهم خمسة أسماءٍ من أسمائي العِظام، فأنا المحمودُ وهذا أحمدُ، وأنا العاليي وهذا عليٌّ، وأنا الفاطرُ وهذه فاطمةُ، وأنا المحسنُ وهذا الحَسَنُ، وأنا الإحسانُ وهذا الحُسَيْنُ (١٠).

* الرواية العاشرة: تأويل الآيات، للسّيّد شرف الدّين الحسيني (ق ١٠هـ):

بإسناده، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عن أبيه، عن جده، عن عليّ ﷺ قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: ليلة أُسري بي إلى السماء، صرت إلى سدرة المنتهى، فقال لي جبرئيل: تقدّم يا محمد! فدنوت دنوةً - والدّنوة: مدُّ البصر - فرأيت نوراً ساطعاً، فخررت لله ساجداً.



فقال لي: يا محمد! مَنْ خَلَّفْتَ فِي الْأَرْضِ؟

قلت: يا رب! أَعَدَّهَا وَأَصْدَقَهَا وَأَبْرَّهَا وَأَسَنَمَهَا، عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَصِيِّي، وَوَارِثِي، وَخَلِيفَتِي فِي أَهْلِي. فقال لي: أَقْرَبُهُ مِنِّي السَّلَامُ، وَقُلْ لَهُ: إِنَّ غَضَبَهُ عِزٌّ، وَرِضَاهُ حُكْمٌ.

يا محمد! إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا الْعَلِيُّ الْأَعْلَى، وَهَبْتُ لِأَخِيكَ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِي، فَسَمَّيْتُهُ عَلِيًّا، وَأَنَا الْعَلِيُّ الْأَعْلَى.

يا محمد! إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَهَبْتُ لَابْنَتِكَ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِي، فَسَمَّيْتُهَا فَاطِمَةَ، وَأَنَا فَاطِرُ كُلِّ شَيْءٍ... (١١)، الْحَدِيثُ.

الرواية الحادية عشرة: الْخَصَائِصُ الْعَلَوِيَّةُ، لِأَبِي الْفَتْحِ النَّظَرِيِّ (٥٥٠هـ):

بإسناده عن أَبِي عَثْمَانَ الرَّازِي، عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: خُلِقْتُ أَنَا وَعَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ، نُسَبُّهُ لِلَّهِ، وَنُقَدِّسُهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آدَمَ بِأَرْبَعَةِ عَشَرَ آلَافَ سَنَةٍ... وَاشْتَقَّ اللَّهُ لَنَا مِنْ أَسْمَائِهِ اسْمًا، فَاللَّهُ مُحَمَّدٌ وَأَنَا مُحَمَّدٌ، وَاللَّهُ الْأَعْلَى وَأَخِي عَلِيٌّ، وَاللَّهُ فَاطِرٌ وَابْنَتِي فَاطِمَةُ... (١٢)، الْحَدِيثُ.

الرواية الثانية عشرة: الدُّرُّ الثَّمِينُ، لِابْنِ الْجَوْزِيِّ (٥٩٧هـ):

قال في بحار الأنوار: وروى صاحب الدُّرِّ الثَّمِينِ (١٣)، في تفسير قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ أَنَّهُ [آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ] رَأَى سَاقَ الْعَرْشِ، وَأَسْمَاءَ النَّبِيِّ وَالْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَلَقَنَهُ جَبْرَائِيلُ قُلْ: يَا حَمِيدُ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ، يَا عَلِيُّ بِحَقِّ عَلِيٍّ، يَا فَاطِرُ بِحَقِّ فَاطِمَةَ، يَا مُحْسِنُ بِحَقِّ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ، وَمَنْكَ الْإِحْسَانُ... (١٤)، الْحَدِيثُ.

أقول: هذه الرواية - وإن لم تتعرض لذكر الاشتقاق - إلا أَنَّهَا شَاهِدٌ صَرِيحٌ وَاضِحٌ عَلَيْهِ، كَمَا لَا يَنْحِفَى عَلَى مَنْ لَدَيْهِ مَعْرِفَةٌ بِالْحَدِيثِ وَعِلْمُهُ. هَذَا.



حَصِيلَةُ الْفَصْلِ الْأَوَّلِ:

بعد أن نَقَلْنَا هذه الباقَةَ العِطْرَةَ من رياض العِترَةِ الطَاهِرَةِ ﷺ، وأثبتنا أَسَانِيدَهَا، بات ثبوتُ اشتقاقِ اسمِ (فاطمة) من (فاطر) واضحاً جلياً، فَتَضَافُرُ الطُّرُقِ، وأهميَّةُ مصادِرِها، وِرْوَايَةُ الْمُؤَالَفِ والمُخَالَفِ لها، لا يَتْرُكُ للشكِّ - فضلاً عن الإنكار - باباً إلا سَدَّهُ، ولا طريقاً إلا قَطَعَهُ، وقد أضَاءَ الصُّبْحُ لِدِي عَيْنِينَ^(١٥).

الفصل الثاني

وجوه الاشتقاق المحتملة في المقام

قبل الدخول في بحث الاشتقاق الأكبر، وإرساء أركانه، لا بدّ من وقفة تدبّريّة في استنطاق المتون الروائيّة الشريفة التي نصّت على اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر).

إذ إنّ سؤالاً يطرحُ نفسه، لا بدّ منه ومن الجواب عنه - قبل أن تصل النوبة لبحث الاشتقاق الأكبر - وهو:

ما المراد من قول الله تعالى: «اشتَقَّتُ» في أحاديث الاشتقاق؟

والأجوبة المحتملة على هذا السؤال اثنان لا ثالث لهما:

الأول: أن يكون المراد هو الاشتقاق اللّغوي

الثاني: أن يكون المراد هو الاشتقاق الاصطلاحي، وهذا يُتصوّر على نحوين:

أ - بناءً على أن الله تعالى هو الواضع للغة

ب - بناءً على أنه أحد المستعملين لها دون الوضع

وتفصيل الكلام حسبما يقتضيه المقام:



* الاحتمال الأول: الاشتقاق بمعناه اللُّغوي:

لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْاِشْتِقَاقِ يَحْمِلُ مَعْنَى فِي أَصْلِ اللُّغَةِ يَغَايِرُ مَعْنَاهُ الْاِصْطِلَاحِي، مِنْ جِهَةِ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، إِذْ إِنَّ كُلَّ اِشْتِقَاقٍ اِصْطِلَاحِيٍّ هُوَ اِشْتِقَاقٌ لُّغَوِيٌّ، وَلَيْسَ الْعَكْسُ، اِحْتِمَالُ كَوْنِ الْمُرَادِ مِنَ الْاِشْتِقَاقِ فِي كَلَامِ الْوَحْيِ الْاِشْتِقَاقَ لُغَةً لَا اِصْطِلَاحًا. وَالْاِشْتِقَاقُ لُغَةً هُوَ: مُطْلَقُ الْأَخْذِ مِنَ الشَّيْءِ (١٦).

وَيَقْرَبُ هَذَا الْاِحْتِمَالَ - إِنْ لَمْ يَعْينَهُ - قَرَأْنُ أَرْبَعِ:

الأولى: نسبة الاشتقاق إليه تعالى، حيث قال: «اِشْتَقَقْتُ»، وهو ظاهرٌ في المعنى اللُّغوي دون الاصطلاحِي.

الثانية: اشتقاق خصوص الاسم من الاسم لا من مادَّته، والاشتقاق الاصطلاحِي يقتضي اشتقاق اسم (فاطمة) من مصدره (فطم)، ثم اشتقاق (فطم) من (فطر).

فيكون اشتقاق اسم (فاطمة) من اسم (فاطر) قرينةً ظاهرةً في أن المراد هو الاشتقاق اللُّغويّ دون الاصطلاحِي.

الثالثة: قوله جَلَّ وَعَلَا: «من اسمي»، ولم يقل: من اسم فاطر! ممَّا يعني أن الاشتقاق من خصوص اسم الله تعالى، وليس من مطلق اسم (فاطر)، فتنبّه.

الرابعة: إخباره تعالى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بهذا الاشتقاق - يوم خَلَقَهُ - كان قبل وجود العرب فضلاً عن اصطلاحاتهم اللُّغوية.

ونحنُ نُرَجِّحُ هَذَا الْاِحْتِمَالَ، بَلْ هُوَ الظَّاهِرُ دُونَ غَيْرِهِ، لَشَدِيدِ تَنَاسُبِهِ مَعَ الْقَرَأْنِ الْمَقَامِيَّةِ لِاِشْتِقَاقِ اسْمِ (فَاطِمَةَ) مِنْ اسْمِ اللَّهِ (فَاطِرًا).

إِذْ إِنَّ الْمَقَامَ مَقَامُ بَيَانِ عَظَمَةِ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَتَوَقُّفِ الْغَايَةِ مِنْ خَلْقِ الْخَلْقِ عَلَى وُجُودِهِمْ، وَاشْتِقَاقِ أَنْوَارِهِمْ مِنْ نُورِ اللَّهِ تَعَالَى، وَمُقَابَلَةِ اِشْتِقَاقِ أَنْوَارِهِمْ مِنْ نُورِهِ تَعَالَى بِاِشْتِقَاقِ أَسْمَائِهِمْ مِنْ أَسْمَائِهِ سُبْحَانَهُ، إِلَى غَيْرِهَا مِنَ الْقَرَأْنِ.



فالمناسب لهذا المقام هو أن تكون أسماءهم عليهم السلام مأخوذةً من خصوص أسماء الله تعالى الدالة عليه، مشتقةً منها، دون الاشتقاق من مطلق مادة الاسم، كما لا يخفى.

* الاحتمال الثاني: الاشتقاق بالمعنى الاصطلاحي:

ربّ قائل يقول: قد يكونُ الله تعالى استعمل الاشتقاق - في روايات اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر) - بمعناه الاصطلاحي، إمّا من حيث كونه هو الواضع للغة، وإمّا من حيث كونه استعمل اللغة التي ستكون لاحقاً، وإن لم يكن هو واضعها.

فتكونُ مادة (فطم) مشتقةً من مادة (فطر)، ممّا يستدعي إبراز الوجه الموافق لما هو معروف من المعنى الاصطلاحي للاشتقاق عند علماء العربية!

- وجه الاشتقاق بناءً على المعنى الاصطلاحي:

ونحن لو غَضَضْنَا الطَّرْفَ عمّا ذكرناه من قرائن دلّت على إرادة الاشتقاق بمعناه اللُّغوي، فالجوابُ عن هذا الاحتمال أسهل ما يكون، وأبسط ممّا يتصوّر في بادئ الحال.

- الاشتقاق الاصطلاحي بما أنّ الله واضع اللغة:

إذ بناءً على أنّ الله تعالى هو الواضع للغة العربية^(١٧)، وأنّ المراد هو الاشتقاق الاصطلاحي - فعلماءُ العربية هم من يحتاجُ لإبراز الوجه الجامع بين ما اصطَلَحُوا عليه من الاشتقاق وما ورد في روايات اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر).

لأنّهم تبعُ للغة لا متبوعون، ومن ظاهرها استفادوا قواعدهم، فإذا بان الاختلافُ بين ما قَعَدُوهُ وما استعمله الواضع، كان استعمالُهُ حاكماً على قاعدتهم بلا أدنى ارتياب.

وبناءً على ذلك تكونُ رواياتُ اشتقاق اسم (فاطمة) من اسم (فاطر) كاشفةً



كشفاً آنياً عن نحو آخر من الاشتقاق، يوافق الاشتقاق المعروف بين أهل اللغة في الاشتراك من حيث المعنى، ويخالفه في اشتراط اتحاد أصول المشتق والمشتق منه، سواءً ثبت الاشتقاق الأكبر - كما سيأتي - أم لم يثبت.

- الاشتقاق الاصطلاحي إن لم يكن الله هو الواضع:

ونفس النتيجة فيما لو لم نقل بأن الله هو الواضع للغة، بل كان أحد المستعملين لها على الوجه الذي ستوضع عليه لاحقاً.

ووجهه الذي لا يكاد يخفى: أن اللغة العربية سماعية، وقواعدها مستفادة من السماع، فإذا جاز أن يكون كلام قبيلة حمير أو تميم أو طيء أو غيرها كاشفاً عن صحة استعمال اللفظ في معناه الذي استعملوه فيه، ومصدراً لاستفادة قواعد اللغة منه؛ أفلا يكون كلام الوحي - والفرص أنه استعمل الاشتقاق بمعناه الاصطلاحي - كاشفاً عن مثل ذلك، بل يكون أصدق الكواشف وأصحها على نحو القطع واليقين.

تذييل:

وعلى هذين الاحتمالين تحمّل جملة من الروايات، وهي التي تضمّنت اشتقاق كلمة من أخرى، لم تتّفقا في جميع الأصول، وإن اشتركتا في المعنى، ومن تلك الروايات:

أ - اشتقاق (الشيعه) من (الشعاع):

قال الحافظ البرسي رحمه الله: عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام - من كتاب الواحدة - قال: «إن الله سبحانه تفرّد في وحدانيّته، ثمّ تكلم بكلمة فصارت نوراً، ثمّ خلق من ذلك النور محمداً وعلياً وعترته، ثمّ تكلم بكلمة فصارت روحاً، وأسكنها ذلك النور وأسكنه في أبداننا، فنحن روح الله في ذلك، وكلمته، احتجب بنا عن خلقه.

فما زلنا في ظلّة خضراء مسبّحين، نسبحه ونقدّسه حيث لا شمس ولا قمر، ولا



عين تطرف، ثم خلق شيعتنا، وإنما سُمُوا شِيعَةً لِأَنَّهُمْ خُلِقُوا مِنْ شِعَاعِ نُورِنَا» (١٨).

ب - اشتقاق الروح من الريح:

روى المحدث الجليل الشيخ الكليني رحمته الله بإسناده، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، كيف هذا النَّفْخُ؟

فقال: «إِنَّ الرُّوحَ متحرِّكٌ كالرَّيْحِ، وإنَّما سُمِّيَ رُوحاً لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمُهُ مِنَ الرَّيْحِ.. الحديث» (١٩).

ج - اشتقاق المروءة من المرأة:

فلقد روى ثقة الإسلام الكليني رحمته الله بإسناده، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ الله عزَّ وجلَّ لما أَصَابَ آدَمَ وزوجته الحنْطَةَ، أخرجهما من الجنة، وأهبطهما إلى الأرض، فَأَهْبَطَ آدَمَ على الصَّفا، وَأَهْبَطَتِ حواءُ على المروءة. وإنَّما سُمِّيَ صفاً لِأَنَّهُ شُقَّ لَهُ من اسمِ آدمِ المصطفى، وذلك لقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً﴾، وَسُمِّيَتِ المروءةُ مروءةً، لِأَنَّهُ شُقَّ لَهَا من اسمِ المرأة... الحديث» (٢٠).

ونحوها من أحاديث الاشتقاق المماثلة.

الفصل الثالث

الاشتقاق الأكبر في الميزان اللغوي

قد يرى القارئ الكريم عدم الحاجة إلى عقد هذا الفصل من البحث، إذ إنَّ المطلب اكتمل والمعنى انتظم - بها أسلفناه في الفصلين السابقين - سواء ثبت الاشتقاق الأكبر أم لم يثبت.

وما يراه نحن أيضاً نراه، لكنَّ شبهةً قد تعرضُ في أذهان بعض البسطاء، لا بدَّ من عرضها وردّها.

تقريرُ الشُّبهة:

إنَّ كان الأمرُ كما قدَّمتم وأسلفتم، فلماذا لم نسمع من علماء اللُّغة باشتقاقٍ من هذا النوع، إذ الاشتقاق المعروف عندهم هو ما اتحدت في أصول المشتق والمشتقِّ منه، مع اشتراكهما في المعنى.

أمَّا اشتقاق مثل (فطم) من (فطر)، فهذا ما لم نسمع به من قبل؛ ولا يصحُّ ادعاء أنَّه لم يلتفت إليه أحدٌ من قَبْل، وجملةٌ من علماء اللُّغة هم من علماء الإسلام، ولا شكَّ في اطلاعهم على مثل هذه الروايات!!؟

جوابُ الشُّبهة:

إنَّ نفيَ العاقل لمسألةٍ من المسائل أو إثباتها لا يمكن أن يكون اعتباطياً، أو استحسانياً ذوقياً محضاً، بل لا بدَّ من ابتناؤه على الدليل والقرائن المفيدة للإطمئنان.

ومن المعيب عند العقلاء أن يُتمسَّك - للنفي - بعدم الدليل على الإثبات، إذ غاية ما يُثبِّتُه عدمُ العثور على الدليل هو جعل المسألة في صقع الإمكان، تحتل الشبوت كما تحتل النَّفي، وفي مثله قال الشيخُ الرئيس: (فذرهُ في بقعة الامكان، ما لم يذك عنه قائمُ البرهان) (٢١).

وقال المحقِّق الحليُّ رحمته الله: «قد ثبت في العقل أنَّ عدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود» (٢٢).

فلا يليقُ بالعاقل - فضلاً عن طالب العلم - أن يبادرَ إلى نفي مسألةٍ من مسائل العلوم، وهو يقصِّرُ عن فهم جوهر المسألة، فضلاً عن فهم ما يُستدلُّ به لها أو عليها، فضلاً عن قيامه بقصد مظانِّ أدلَّة المسألة ولو على النحو الجزئي.

فليست الجرائد اليومية، ولا المجلات المعاصرة من مظانّ البحث عن الاشتقاق، لتحوّل القارئ لها أن ينفي الاشتقاق الأكبر حيث لم تتعرض لذكره!!

الاشتقاق: صغيرٌ وكبيرٌ وأكبر:

يسهّل على الباحث - الخبير بمظانّ بحثه - أن يُلمّ بأنواع الاشتقاق المنصوص عليها من قبَلِ أكابر علماء العربيّة، بدءاً بالاشتقاق الصّغير، فالكبير، فالأكبر، وها نحنُ نقدّم خلاصةً بحثنا في هذا الباب، من دون تطويل ولا إطّباب.

• الاشتقاق الصّغير:

وهو ما في أيدي الناس وكتبهم، كأن تأخذ أصلاً من الأصول، فتجمع بين معانيه وإن اختلفت صيغته ومبانيه.

وذلك كتركيب (س ل م) فإنّك تأخذ منه معنى السلامة في تصرّفه، نحو: سَلِمَ، وَيَسْلَمُ، وسالِمٌ، وسلمان، وسلمى، والسّلامة.

وعلى ذلك بقيّة الباب، وبقيّة الأصول غيره، كتركيب (ض ر ب) و(ج ل س) و(ز ب ل) على ما في أيدي الناس من ذلك. ويُسمّى أيضاً الاشتقاق الأصغر^(٢٣).

• الاشتقاق الكبير:

لا يكاد يُذكر الاشتقاق الكبير إلا وتنصرف الأذهان إلى علَمٍ من أعلام القرن الرابع الهجري، صرح من صروح اللغويين، إمامٍ من أئمّتهم، خريّت الصناعة، والمرجع فيها، أبي الفتح ابن جنّي رحمته الله.

فهو أوّل من أرشد إلّيه، ونبّه الآخرين عليه، فهذب معانيه، وشيّد مبانيه، بعد أن كان أستاذه أبو علي الفارسي رحمته الله قد سبقه إلى التنبيه له.

قال في الخصائص: (وأما الاشتقاق الأكبر^(٢٤): فهو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثية، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحداً، تجتمع التراكيب الستة



وما يتصرّف من كل واحد منها عليه، وإنّ تباعدَ شيءٌ من ذلك عنه رُدَّ بلطفِ الصنعةِ والتأويلِ إليه، كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد.

[إلى أن قال]: فمن ذلك تقليب (ج ب ر)، فهي - أين وقعت - للقوّة والشدّة. منها: (جبرت العظم والفقير)، إذا قوّيتها وشدّدت منها، والجبر: الملك لقوّته وتقويته لغيره.

ومنها: (رجلٌ مجربٌ)، إذا جرّسته الأمور، ونجدته، فقويت مُنته، واشتدّت شكيّته. ومنه: الجراب، لأنه يحفظ ما فيه، وإذا حُفظ الشيء وروعي اشتدّ وقوي، وإذا أُغفل وأهمل تساقط ورذّي.

ومنها: (الأبجر والبُجرة)، وهو القوي السّرة؛ ومنه: قول عليّ (صلوات الله عليه) (٢٥): «إلى الله أشكو عَجْرِي وبُجْرِي»، تأويله: همومي وأحزاني... (٢٦).

أقول: ومن شواهد الاشتقاق الكبير في الروايات الشريفة، ما رواها الشيخ الكليني رحمه الله بإسناده، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

.. ولم يكن لآدم أنسٌ غيرها، ولذلك سُمّيَ النساء، من أجل أن حواء كانت أنساً لآدم.. (٢٧).

• الاشتقاق الأكبر:

وهو: (أن يشترك المشتق والمشتق منه في أكثر تلك حروف الأصول، ويتناسب في الباقي، مع الاتحاد أو التناسب في المعنى، كآلة وولة، وكالفلق والفلج) (٢٨).

وها نحن نذكر جملةً من نصوص أصحاب الفن، وأهل الخبرة، والتي نصّت على الاشتقاق الأكبر، أو طبّقته في بعض الموارد، وهي بحسب الترتيب الزمني:

- عبد الله بن قدامة (٦٣٠ هـ):

قال في كتابه المعروف [المعنى ج ٥ ص ٨٣] في باب الضمان: (ويفارق الضمان الجوّالة، فإنّ الضمان مشتقٌّ من الضم) (٢٩).

ولا يخفى عليك أَنَّ (نون) الضَّمان أصليَّةٌ فيه، ممَّا يعني أَنَّ المشتَقَّ (الضَّمان) فارقَ المشتَقَّ منه (الضَّم) في ثالث أصوله، فثالثها في (الضمان) النون، وفي (الضم) الميم، وهذا لا يصحُّ إلا على القول بالاشتقاق الأكبر، وهو ما عناه ابن قدامة.

- شمس الدين الزركشي (٧٧٢هـ):

قال في كتابه [شرح المختصر الخرقى ج ٢ ص ١٤٠] - في جوابه على من استشكل في اشتقاق الضمان من الضم -: (وَيُجَابُ بِأَنَّهُ مِنَ الْاِشْتِقَاقِ الْأَكْبَرِ، وَهُوَ الْمَشَارَكَةُ فِي أَكْثَرِ الْأَصُولِ، مَعَ مِلَاحَظَةِ الْمَعْنَى).

- الشريف الجرجاني (٨١٢هـ):

قال في [الحاشية على الكشف ص ٤٦] - شارحاً للاشتقاقين الكبير والأكبر -: (أما الكبير: فبأن يشتركا في الحروفِ الأصول، من غير ترتيبٍ، مع اتِّحَادٍ فِي الْمَعْنَى، أَوْ تَنَاسُبٍ فِيهِ، كَالْجَذْبِ وَالْجَبْذِ، وَكَالْحَمْدِ وَالْمَدْحِ).

وأما الأكبر: فبأن يَشْتَرِكَا فِي أَكْثَرِ تِلْكَ الْحُرُوفِ فَقَطْ، وَيَتَنَاسَبَا فِي الْبَاقِي، مَعَ الْاِتِّحَادِ أَوْ التَّنَاسُبِ فِي الْمَعْنَى، كَأَلَّةٍ وَوَلَةٍ، وَكَالْفَلَقِ وَالْفَلَجِ).

ومن وقف على هذا التصريح الصَّريح، عِلِمَ أَنَّ الْاِشْتِقَاقَ الْأَكْبَرَ مِنَ الْمَسْلَمَاتِ عِنْدَهُمْ، حَيْثُ شَرَحَهُ مَرْسَلًا إِيَّاهُ إِرسَالُ الْمَسْلَمَاتِ، وَلَمْ يُشِرْ إِلَى مَا يُمْكِنُ أَنْ يُشَمَّ مِنْهُ الْخِلَافُ فِي ذَلِكَ.

ويؤكِّدُ تسالمهم عليه أيضاً، قوله ص ١٣٣: (قوله [أي: قول الزمخشري عن أنفق وأنفذ]: أخوان؛ أي: بينهما الاشتقاق الأكبر، لاشتراكهما في أصل المعنى، وأكثر الحروفِ الأصول، مع التَّوَافُقِ فِي الْبَاقِي).

فنسبَ إلى الزَّمْخَشَرِيِّ إِرَادَةَ الْاِشْتِقَاقِ الْأَكْبَرَ مِنْ اسْتِعْمَالِهِ لَفْظَ (أَخْوَان)، عَلَى نَحْوِ الْجُزْمِ، لَا الْاِحْتِمَالَ؛ وَالزَّمْخَشَرِيُّ عَلَّمَ مِنْ أَعْلَامِ اللُّغَةِ، وَمَرَجَعٌ مِنْ مَرَاجِعِهَا.



- العَيْنِيَّ (٨٥٥هـ):

قال في [عمدة القاري في شرح صحيح البخاري ج ١ ص ٣١٧]: (وقال الزمخشري: انفق الشيء وأنفده، أخوان، وعن يعقوب: نفق الشيء ونفد، واحد، وكلُّ ما جاء ممَّا فاؤه نونٌ، وعينه فاءٌ، فدلَّ على معنى الخروج والذهاب، ونحو ذلك، إذا تأملت).

قلت: معنى قوله: أخوان، بينهما الاشتقاق الأكبر، فإنَّ بينهما تناسباً في التَّركيب، وفي المعنى، لاشتغال كلٍّ منهما على معنى الخروج والذهاب).

والكلام فيه نفس الكلام في ما نقلناه عن الشَّريف الجرجاني قبل قليل؛ ونكتفي بمن ذكرناهم وما نقلناه من تصرُّحاتهم، إذ فيه الكفاية، بعد تحقُّق الغاية، وهي تأكيد ما بيَّناه فيما أسلفناه.

الاشتقاق الأكبر واشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر):

أما وقد ظهر الحقُّ وأسفرَ عن الاشتقاق الأكبر، بالبيان الذي بيَّناه، والبرهان الذي سقناه، فلم يبقَ - بعد ثبوت إمكانه وتحقُّق وقوعه - إلا بيانُ كيفية انطباقه على اشتقاق اسم (فاطمة) من (فاطر).

وبما أنَّ الاشتقاق الأكبر هو: (اشتقاق لفظ من آخر، يشتركان في معظم الأصول، ويتَّحدان في المعنى)، كان لا بدَّ من إثبات أمرين:

الأول: مشاركة اسم (فاطر) لاسم (فاطمة) في معظم الأصول، وهو كذلك، حيث اشتركا في أصلين وتخالفا في واحد، إذ هاء التأنيث ليست أصلاً كما لا يخفى على المحصِّلين!!

والثاني: اتحاد المعنى فيهما، وهو ما يحتاج لشيءٍ من البيان، فنقول:

إنَّ الوقوف على اتحاد المعنى بين ألفاظ الاشتقاق الصغير لا صعوبة فيه ولا مشقَّة، لا تُحدِّد أصوله وترتيبها، فمن عرف معنى واحدٍ منها عرفَ معنى الجميع، وهذا واضحٌ.

صعوبة معرفة المعنى المشترك:

لكن الصُّعوبة تكمن في الاشتقاقين الكبير والأكبر، إذ إنَّ الوصول إلى المعنى المشترك بين لفظيهما لا يكاد يوفِّق له إلا ذو الخبرة، ممَّا يدلُّ على أنَّ العجزَ البدوي عن إيجاد معنى جامع بين اللفظين في الاشتقاق الكبير أو الأكبر، لا يعني عدم صحَّة الاشتقاق، فالأمر ليس من السهولة بمكان.

وخفاء هذا المعنى على المتطفِّلين والمصطادين في الماء العكِر، هو أحد العوامل التي قد تدفعُهُم إلى إنكار صحَّة الاشتقاق، مضافاً إلى عوامل أخرى!!

اتحاد المعنى بين (فاطر) و(فاطمة):

اتَّفقت مصادر اللغة على أنَّ الفَطَرَ: هو الشَّقُّ، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾، قال الخليل بن أحمد الفراهيدي رحمته الله: (وانفطر الثوبُ وتَفَطَّرَ، أي: انشَقَّ. وتَفَطَّرَتِ الجبال والأرض: انصدعت. وتَفَطَّرَتِ يَدُهُ، أي: تَشَقَّقَتْ) (٣٠).

أمَّا الفَطْمُ، فلا خلاف بينهم أنَّ معناه: القَطْع؛ قال غَوَاصُ اللُّغة وقُدوة اللغويين الخليل الفراهيدي رحمته الله: (فَطَمَتِ الصَّبِيَّ أُمُّهُ، تَفْطِمُهُ، أي: تقطعه عن الرِّضَاع) (٣١).

ولا يخفى أنَّ الشَّقَّ فيه معنى القطع، وكذلك القطع فيه معنى الشَّقِّ، ويزيد الأمر وضوحاً، والمعنى جلاءً، قول الفراهيدي رحمته الله - في مادة [ع ق ق] -: (قال أبو عبد الله: أصل العَقِّ الشَّقُّ. وإليه يرجعُ عقوقُ الوالدين، وهو قطعهما، لأنَّ الشَّقَّ والقطع واحدٌ) (٣٢).



وبهذا البيان بان اتحاد المعنى بين اسم (فاطر) و(فاطمة)، فإذا أضفناه إلى المشاركة في معظم أصولهما، اجتمعت فيهما أركان الاشتقاق الأكبر، وهو ما عقدنا هذا الفصل من أجله، فالحمد لله أولاً وآخراً.

كلمة الختام:

أسأل الله تعالى أن تكونَ هذه المقالة ترويحاً لفضيلة من فضائل سيدة النساء (سلام الله عليها)، ونفضاً لغبار التشكيك والتزيف الذي ينثره بعض المتطفلين بين حين وآخر، وانتصاراً لحقّها الذي لا ينفك أعداؤها وبعض من تأثر بهم عاملين على طمس معالمه، ولكنها ثمرة نور الله، ويأبى الله إلا إتمام نوره، ولو كره الحاسدون.

اللهم صل على فاطمة وأبيها وبعليها وبنيتها والسر المستودع فيها، والعن من آذى نبيك فيها، واجعلنا من شيعتها وناصريها.

* هوامش البحث *

- (١) تفسير الإمام العسكري عليه السلام ص ٢٢٠ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾، وغيره عنه.
- (٢) شرح الأخبار ج ٢ ص ٥٠٠ ح ٨٨٤.
- (٣) نفس المصدر ج ٣ ص ٦ ح ٩٢٣.
- (٤) معاني الأخبار ص ٥٦ ح ٥، وراجع: علل الشرائع ج ١ ص ١٣٥ ح ٢.
- (٥) معاني الأخبار ص ٥٦ ح ٣.
- (٦) مقتضب الأثر ص ٧.
- (٧) دلائل الإمامة ص ٤٤٨ ح ٤٢٤/٢٨، وانظر: الهداية الكبرى للخصيبي ص ٣٧٦، ومختصر بصائر الدرجات للحلي ص ٢٦٦.



(٨) تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين ص ٢٣، وانظر: شرح إحقاق الحق ج ٩ ص ١٠٤.

(٩) أقول: ذكر السيد هاشم البحراني رحمته الله سنده إلى أبان في هذا الحديث، قال:

الخامس عشر: صاحب المناقب الفاخرة في العترة الطاهرة قال: حدث محمد بن علي بن سعد الجوهري، عن القاسم بن الحسن، عن أبيه الحسن، عن محمد بن علي، عن أبيه، عن علي بن العباس، عن أبان... إلخ. انظر: غاية المرام ج ١ ص ٣٢.

(١٠) الدرّ النظيم ص ٧٦٣ .

(١١) تأويل الآيات لشرف الدين الحسيني ج ٢ ص ٦٢٤ ح ٧.

(١٢) الخصائص العلوية - مخطوط، عنه: نفحات الأزهار للسيد الميلاني ج ٥ ص ٦٩، وروى الحموي في هذا الحديث، بإسناده عن النطنزي، في كتابه: فرائد السمطين، وعنه: غاية المرام ج ١ ص ٢٧، وشرح إحقاق الحق ج ٥ ص ٣.

(١٣) أقول: بعد البحث والتدقيق في تراجم المؤلفين ومؤلفاتهم، لم نعثُر على مؤلف بهذا الاسم - يحتمل أن يكون هو المراد - سوى الدرّ الثمين لابن الجوزي، المتوفى سنة ٥٩٧ للهجرة، أنظر: هدية العارفين للبغدادي ج ١ ص ٥٢١، ترجمة ابن الجوزي.

والكتاب ليس في متناول الأيدي، لا مطبوعاً، ولا مخطوطاً، وقد ذكروا أن نسخته الوحيدة موجودة في خزانة الدولة / برلين/ ألمانيا، رقمه: ٢٦١٧-١٢١، عدد أوراقه ١٠٣ ورقة، نسخ عام: ٩٨٧ هـ، بخط: عبد الغني بن محمد العلوي؛ بناءً على ما في موقع أهل الحديث، على الشبكة العنكبوتية.

فالظاهر أنه صاحب الكتاب، خلافاً لما احتمله المحقق الكجوري رحمته الله في الخصائص الفاطمية ج ١ ص ٥٠ قائلاً: (ولعله الحافظ أبو نعيم الأصفهاني).

إذ إن أبا نعيم الأصفهاني لم يؤلف كتاباً بهذا الاسم، بناءً على ما ذكره في تراجمه.

ملاحظة: يوجد كتاب بهذا الاسم لمؤلف متقدم على صاحب البحار رحمته الله، وهو: الدرّ الثمين في ذكر خمسية آية تزكّت من كلام ربّ العالمين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، للمولى الحافظ رجب البرسي رحمه الله (ق ٩).

والكتاب موجود عندنا، وليست الرواية فيه، نعم فيه رواية تصلح أن تكون شاهداً على هذه، ذكرت التوسّل بالخمس عليه السلام، دون التعرّض للكيفية.

(١٤) بحار الأنوار ج ٤٤ ص ٢٤٥ ح ٤٤، وله شواهد كثيرة في مصادرنا، من طُرُقنا وطرق غيرنا من المسلمين، راجع: روضة الكافي للشيخ الكليني ج ٨ ص ٣٠٤، و معاني الأخبار للشيخ

الصدوق ص ١٢٥، ومناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام للكوفي ج ١ ص ٥٤٧، والعمدة لابن البطريق ص ٣٧٩، وغيرها.

(١٥) نهج البلاغة ج ٤ ص ٤٢ رقم ١٦٩.

(١٦) راجع: كتاب العين ج ٥ ص ٨، والقاموس المحيط ج ٣ ص ٢٥١، وغيرها.

(١٧) ويرشد إلى ذلك مجموعة من الشواهد والمؤيدات، منها: روايات الاشتقاق نفسها، إذ إنها

أفصحت عن اشتقاق اسم عربي من اسم عربي آخر، وذلك قبل خلق آدم عليه السلام؛ ومنها: ما رواه صدوق الطائفة بالله بإسناده، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام، قال: «ما أنزل الله تعالى كتاباً ولا وحياً إلا بالعربية، فكان يقع في مسامع الأنبياء عليه السلام بالسنة قومهم، وكان يقع في مسامع نبينا بالعربية، فإذا كلم به قومه كلمهم بالعربية، فيقع في مسامعهم بلسانهم. وكان أحدنا لا يخاطب رسول الله بأي لسان خاطبه إلا وقع في مسامع العربيه، كل ذلك يرجع جبرئيل عليه السلام عنه، تشريفاً من الله عز وجل له». انظر: علل الشرائع ج ١ ص ١٢٦ ح ٨.

(١٨) مشارق أنوار اليقين ص ٦٢، وعنه: بحار الأنوار ج ٢٥ ص ٢٣ ح ٣٩ وج ٢٦ ص ٢٩١ ح ٥١ والأنوار النعمانية ج ٢ ص ٩٩.

(١٩) الكافي ج ١ ص ١٣٤ ح ٣، وانظر: التوحيد للشيخ الصدوق ص ١٧١ ح ٣.

(٢٠) الكافي ج ٤ ص ١٩٠ ح ١.

(٢١) شرح الإشارات ج ٣ ص ٤١٨.

(٢٢) الرسائل التسع ص ٦٦.

(٢٣) انظر: الخصائص لابن جني ج ١ ص ٤٩٠.

(٢٤) عبر ابن جني عليه السلام عن هذا الاشتقاق الكبير تارة وبالأكبر أخرى، كما عبر عن الاشتقاق الصغير بالأصغر أحياناً.

(٢٥) لقد التزم أبو الفتح ابن جني عليه السلام بهذه الصلوات عند ذكره لأمر المؤمنين عليه السلام، حتى عاب عليه محقق كتاب الخصائص أسلوبه هذا، ونبه على أنها من مختصات الشيعة، وأنه ليس من عادة علماء العامة اتباع هذا الأسلوب، ليوهم القارئ عدم تشيع ابن جني عليه السلام، فخاب وما أفلح.

(٢٦) الخصائص ج ٢ ص ١٣٣-١٣٥.

(٢٧) الكافي ج ٤ ص ١٩٠ ح ١.

(٢٨) الحاشية على الكشف ص ٤٦.

- (٢٩) وقد التبس الأمر على بعضهم، فنسبوا الغلط إلى ابن قدامة، لِقَصْرِ باعهم في اللغة العربية وخصائصها، وقَصُر معرفتهم على الاشتقاق الصغير دون غيره غافلين عن الاشتقاق الأكبر، فكانوا بنسبة الغلط إليهم أحقَّ من نسبته إلى ابن قدامة.
- (٣٠) كتاب العين ج ٧ ص ٤١٨، وتبعه جميع اللُّغَوِيِّين على ذلك، فراجع أمهات مصادرهم.
- (٣١) نفس المصدر ص ٤٤٢.
- (٣٢) نفس المصدر ج ١ ص ٦٣.



فاطمة الزهراء عليها السلام في التوراة والإنجيل

■ أ.د. سعاد عبد الكريم محمد

جامعة بغداد / كلية اللغات

قسم اللغة العبرية

المقدمة

إن السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام وحدها من دون بنات وأبناء رسول الله صلى الله عليه وآله والتي كان منها سبطا رسول الله صلى الله عليه وآله الحسن والحسين، أبناء أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام. وقد أجمع المسلمون على أن سبطي رسول الله صلى الله عليه وآله هم ذرية النبي صلى الله عليه وآله. فهناك آيات في التوراة تؤكد على أولاد الرسول الذين سيخلفون آباءه ويحكمون الأمم من بعده إلى الأبد.

وأن الدين الذي سيبقى إلى الأبد هو الإسلام ولا تخلو الأرض من حجة إلى النهاية.

ففي سفر المزامير «فيكون لك أولاد يخلفون آباءك ونجعلهم أمراء في كل البلاد وأنا أخلد ذكراك في كل الأجيال لذلك تحمدك الشعوب إلى أبد الأبدين».

فالأفعال الموجودة كلها في صيغة الاستقبال. والآية الثانية أيضاً جميع الأفعال في صيغة الاستقبال «أعطيت نصيباً لمن يخافون اسمك، طول عمر الملك ومد في أيامه إلى أجيال كثيرة، يبقى عرشه أمام الله إلى الأبد، واحفظه برحمتك وأمانك...».

فإن السيدة الزهراء هي حلقة الوصل بين أبيها نبي الرحمة وبين سبطيه اللذين من نسل علي ابن أبي طالب عليه السلام.

وإن جميع الأنبياء والرسل جاءوا لأمرهم، أما الرسول الكريم صلى الله عليه وآله فجاء لجميع الأمم، وأي دين سيقى إلى المنتهى.

أما في الإنجيل فنرى المرأة يقيناً كما جاء في رؤيا يوحنا، امرأة ملتحفة بالشمس والقمر تحت قدميها وعلى رأسها تاج من اثني عشر نجماً وهي تعاني من آلام الولادة وهاجها تنين أحمر ذو رؤوس سبعة يريد أن يأخذ وليدها ويأبى الله لأنه رفعه إليه وخلصه من الأعداء. فالتاج في المنام يدل على العلم والقرآن والملك وإرغام العدو، وأنها ستلد غلاماً. أما التنين فهو يدل على زمان طويل وذلك لطوله.

وهو عدو كاتم العداوة له رؤوس كثيرة فكل رأس من رؤوسه بلية من الشر. فترى تقدير الله لهذه المرأة وأن الأمة ستجتاز الضيق العظيم بالمخاض والألم والوجع حتى تعقبها أفراح الولادة.

ولكن الله يرفع الغلام إليه ويخلصه من التنين ذي الرؤوس السبعة. وأبناء هذه المرأة الإثني عشر سيلاقون من البلايا والعداوة إلى آخرهم الذي اجتبه ربه ليكون منقذاً لأمة جده.

والرقم اثنا عشر خصه الله بخصوصية بالغة الأهمية فنجد أبناء آدم عليه السلام اثني عشر. وأولاد إسماعيل عليه السلام اثني عشر وأولاد يعقوب عليه السلام اثني عشر ونقباء بني إسرائيل اثني عشر ووكلاد داود النبي عليه السلام اثني عشر وحواري عيسى عليه السلام اثني عشر.



والرسول الكريم ﷺ فله اثنا عشر خليفة، كقوله ﷺ: «يكون بعدي اثنا عشر خليفة كلهم من بني هاشم» ولم يكن الغلام وحده الذي رفعه الله إليه بل إدريس النبي عليه السلام أيضاً رفعه الله إليه وكذلك عيسى عليه السلام.

فاطمة الزهراء عليها السلام في التوراة والإنجيل:

إن فاطمة سيدة نساء العالمين، البضعة النبوية، أم أبيها بنت سيد الخلق محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشية الهاشمية، أم الحسين. وزوجها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

قال رسول الله ﷺ، أخرج البخاري عن مسور بن مخرمة عن رسول الله ﷺ قال: «فاطمة بضعة مني». (صحيح البخاري: ٢٤٨ كتاب بدء الخلق، باب علامات النبوة. وصحيح مسلم ٤: ١٩٠٥ كتاب فضائل الصحابة، باب ١٥، باب من فضائل فاطمة بنت النبي ﷺ، ج ٩٩).

وإن السيدة فاطمة الزهراء، إنما كانت وحدها، من دون بنات وأبناء رسول الله ﷺ هي التي كان منها سبطا رسول الله ﷺ، الحسن والحسين أبناء علي بن أبي طالب.

وقد روى الهيثمي في مجمع الزوائد، سنده عن جابر بن عبد الله (الأنصاري) قال: قال رسول الله ﷺ «إن الله عز وجل جعل ذرية كل نبي في صلبه، وإن الله تعالى جعل ذريتي في صلب علي بن أبي طالب. (رواه الطبراني، نساب الأشراف ١ / ٤٠٢ - ٤٠٣. تحقيق محمد حمد الله، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٩).

ورواه المتقي الهندي في كنز العمال، والمناوي في فيض القدير وابن حجر الهيثمي في صواعقه. ورواه الخطيب البغدادي في تاريخه بسنده إلى المنصور بن العباس.



وقد أجمع المسلمون على أن سبطي رسول الله ﷺ الإمام الحسن والإمام الحسين، أبناء السيدة فاطمة الزهراء من الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وذريتهما رضوان الله عليهم هم ذرية النبي ﷺ (١).

وإن النبي ﷺ: إنما كان يدعو الحسن والحسين ابنيه، فيقول ﷺ عن الحسن: (إن ابني هذا سيد).

وروى الإمام أحمد والحاكم وأبو نعيم والطبراني. أن النبي ﷺ قال: (حسين مني وأنا من حسين، أحب الله من أحب حسيناً، حسين سبط من الأسباط).

انظر: صحيح البخاري ٤ / ٢٤٩، ابن حنبل، فضائل الصحابة ٢ / ٧٦١ - ٧٧٢.

سند الإمام أحمد ٤ / ١٧٢، ٥ / ٣٧، المستدرك للحاكم ٣ / ١٧٧، كنز العمال ١٠٧ / ٧.

صحيح مسلم ١٥ / ١٧٥ - ١٧٦.

نجد في سفر المزامير (١٧ / ٤٥):

((תַּחַת אֲבֹתֶיךָ, יְהִיו בְּנֶיךָ; תִּנְשִׂיתֶמוּ לְשָׂרִים, בְּכָל-הָאָרֶץ. אֲזִכִּירָה נְשִׁמָּךְ, בְּכָל-דֶּר וָדֶר; עַל-כֵּן עַמִּים יִהְיוּדוּךָ, לְעֹלָם וָעֶד))

(ليكون لك أولاد يخلفون آبائك ونجعلهم أمراء في كل البلاد، وأنا أخلد ذكراك في كل الأجيال، لذلك تحمدك الشعوب إلى أبد الأبد)

كلمة מלך = ملك، والملك هو الله، كذلك تعني المسيح كنية للمنقذ المؤمل من نسل داود الملك الذي سيظهر في آخر الزمان وينقذهم.

والملك هو النبي، ففي العهد القديم نجد في سفري الملوك الأول والملوك الثاني بجزئيهما هي الأنبياء الأوائل والأنبياء الأواخر^(٢) في الآرامية כְּנַעַן وفي السريانية (ملكا)^(٣).

وكلمة ܡܠܟܐ تعني الوزير، الخليفة، الحاكم، الأمير، كنية للشريف رجل رفيع المستوى^(٤).

ونجد الفعل ܡܠܟ (كان) فعل ماض ولكنه في هذه الفقرة جاء فعل مستقبل ܡܠܟܐ مضافاً له واو الجماعة أي سيكون لك، فيكون لك، سيكونون.

فللرسول الكريم أئمة أو أمراء يحكمون في الأرض إلى أبد الأبدین فهنا الزهراء عليها السلام هي حلقة الوصل والقاعدة الأساسية في نسل أولادها الأمراء والخلفاء في الأرض.

ففي سورة النور (آية ٥٥):

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور/ ٥٥).

وفي سورة الأنبياء (آية ١٠٥):

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء/ ١٠٥).



وفي سورة القصص (آية ٥):

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص/ ٥).

نلاحظ أن الأفعال في صيغة الاستقبال أيضاً.

وفي المزمور (٦١ : ٦ - ٩):

(כי-אתה אלהים، שמעת לנדרי؛ נתת יראתך، יראי שמך، ימים על-
ימי-מלך תוסיף؛ שנותיו، כמו-דר ודר، ישב עולם، לפני אלהים؛ חסד
ואמת، מזיכרהו، כי אזמרה שמך לעד-- לשלמי נדרי، יום יום)

(أعطيت نصيباً لمن يخافون اسمك. طول عمر الملك ومد في أيامه إلى أجيال
كثيرة، يبقى على عرشه أمام الله إلى الأبد. واحفظه برحمتك وأمانيتك اسبح اسمك دائماً
وأوفي ندوري يوماً بعد يوم).

إن الفعل ירש ورث، يرث من خلف، انتقل إليه بالوراثة الـ، استولى،
امتلك^(٥).

والفعل ירא وجل، متهيب، خاشع، في قلبه رهبة الله، راسخ الإيمان^(٦). وجاء
الفعل في صيغة الجمع المضاف للمستقبل.

أما الفعل תוסף نظيف، تزيد، أصل الفعل יסף زاد، أضاف، أكثر. انظر
שגיב، لا' ٦٩٠.

وجاء الفعل תוסף في صيغة المستقبل أيضاً.

أما الفعل ישב أي ستجلسه على عرشه إلى الأبد، أصل الفعل ישב جلس،
مكث، استقر، سكن^(٧).



والفعل יצא ١٦٦٦ واحفظه، فعل في صيغة المستقبل وأصل الفعل יצא صان، حفظ، حرس^(٨).

من الذي سيبقى إلى أبد الآبدين؟ ومن هو الذي سيخلد اسمه إلى النهاية.

جميع الأنبياء والرسل جاؤوا لأعمهم أما الرسول الكريم ﷺ فقد جاء لجميع الأمم. وأي دين سيبقى إلى المنتهى. ولكل دين منقذ ومخلص فعند اليهود המשיח وعند النصارى يسوع المسيح وهو المنقذ عليه السلام أما عند المسلمين فهناك منقذ ومخلص وهو القائم من آل محمد ﷺ.

המשיח المنقذ أو المخلص المنتظر الذي سيأتي يوم القيامة لينقذ العالم من شروره حسب التقاليد اليهودية يقابله المهدي عند المسلمين.

وعندهم המשיח בן דוד المنقذ ابن داود: كناية عن المخلص المرتقب الذي سيأتي لينقذ شعب إسرائيل وهو المنقذ الحقيقي حسب الأساطير اليهودية. ينظر ٦٦٦ שג"ב، למ' ١٠٩٠.

ونلاحظ الترجمة بأن الله سيعطي نصيباً أو ملكاً للذين يخافونه والأفعال في صيغة الاستقبال والجمع.

فالرسول الكريم ﷺ له اثنا عشر خليفة جاء في صحيح البخاري ٤ / ١٧٥ طبعة مصر. قال ﷺ إن الخلفاء في أمتي اثنا عشر خليفة هادون مهديون

انظر صحيح مسلم ج ٢ ص / ١٩١ طبعة مصر ١٣٤٨ هـ والترمذي ج ٢ / ٤٥ طبعة دلهي، وانظر سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي في ينابيع المودة ج ٣، ص ١٠٥ منشورات العرفان. كذلك عهد إلينا رسول الله ﷺ أنه يكون بعده اثنا عشر خليفة



عدد نقباء بني إسرائيل.

حدثني محمد بن المثنى شعبة عن عبد الملك عن النبي ﷺ: "يكون اثنا عشر أميراً... كلهم من قريش".

وقال أيضاً ﷺ: "يكون بعدي اثنا عشر خليفة كلهم من بني هاشم" ينابيع المودة ج ٣، ص ١٠٤.

ينظر صحيح البخاري، شرح فتح الباري، الأحكام، باب الاستخلاف، تحقيق محمد أحمد عيسى، مكتبة الرحاب، القاهرة ط ١، ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ ج ٣، ص ٤٦٤.

أما في الإنجيل فنجد في رؤيا يوحنا (١٢ : ١ - ٧):

(أوت גדול נראה בשמים: אשה אשר השמש לבשה, הירח תחת רגליה ועל ראשה עטרת נשל שנים עשר פוכבים: הרה היא וזועקת מכאבים וצירי לדה גם אות אחר נראה בשמים: והנה תזין גדול אדם כאש, שבعة ראשים לו ועשר קרנים, על ראשו שבعة כתרים, וזנבו סחב שליש מכוכבי השמים והשליכם ארצה. והתזין עמד לפני האשה הקרובה ללדת כדי לבלע את בנה בעת הלידה. לאחר שילדה בן זכר אשר עתיד לרעות את כל הגוים בשבת ברגל, נחטף בנה אל האלהים ואל פסאו, והאשה ברה למדבר אשר שם הוכן לה מקום מאת האלהים כדי שיכללוה שם אלה ומאתים וששים יום)

«وظهرت في السماء آية عظيمة: امرأة ملتحفة بالشمس، والقمر تحت قدميها، وعلى رأسها تاج من اثني عشر نجماً. وهي حُبلى وعلى وشك أن تلد، فصرخت من الوجع. وظهرت في السماء آية أخرى، تين أحمر ضخماً جداً، له سبعة رؤوس وعشرة قرون، وعلى رؤوسه سبعة تيجان. وسحب بذيله ثلث نجوم السماء، ورمها إلى الأرض. ثم وقف التين قدام المرأة التي على وشك أن تلد، لكي يبتلع وليدها بمجرد



فاطمة الزهراء في التوراة والإنجيل / أ.د. سعاد محمد

أَنْ يُوَلَّدَ. فولدتُ المرأةُ ولداً ذكراً، هو الذي يحكمُ الأممَ بعضاً من حديد. وخطَفَ ابنُها هذا إلى الله وإلى عَرْشِهِ. أما المرأةُ فهربتُ إلى الصَّخْرَاءِ، حيثُ أعدَّ اللهُ لها مكاناً تُعالُ فيه مُدَّةَ ١٢٦٠ يوماً».

في البدء علينا معرفة التاج في المنام:

ذكر عبد الغني النابلسي في كتابه تعطير الأنام - باب التاء، يدل التاج في المنام على العلم والقرآن والملك وإرغام العدو. وإذا رأت امرأة التاج على رأسها فإنها تتزوج برجل رفيع ذي سلطان وإن كانت حاملاً ولدت غلاماً.

أما التتين فهو يدل على زمان طويل وذلك لطوله، وهو عدو كاتم العداوة له رؤوس كثيرة في فنون الرداءة والشر والسوء فكل رأس من رؤوسه بلية من الشر ونوع من الشر فإذا صارت سبعة رؤوس فليس له نظير في شره وعداوته.^(٩)

(نرى تقدير السماء لهذه المرأة أو بعبارة أخرى نرى هنا الأمة في نظر السماء وكما سنرى في أمجادها المستقبلية على أن وقت البركة لم يكن بعد لذا فنفس المرأة في مشهد ألم وضيق وهي حبل متمخضة ومتوجعة لتلد.

وإن الأمة ستجتاز في الضيقة العظيمة بالمخاض ثم إن آلام المخاض تعقبها أفراح الولادة. وهذا ما سوف يحدث مع الأمة في أفراح الملك الألفي)^(١٠).

في هذه الرؤيا إن المرأة هي فاطمة بنت محمد ﷺ والاثنى عشر نجماً هم الأئمة الاثنا عشر.

والرقم اثنا عشر قد خصه الله بخصوصية بالغة وكبيرة الأهمية فنجد أبناء آدم عليهما السلام اثني عشر كما جاء في سفر أخبار الأيام الأول (١ : ٤ - ٤).

(أדם שֵׁת, אֵנוֹשׁ, קִינָן מִהֶלֶל, יֶרֶד, חֲנוֹךְ מִתוֹשֶׁלַח, לֻמֶּךְ, נֹחַ שֵׁם, חם

יִפֶּת)



(آدم، شيت، آنوش، قينان، مهليل، يارد، إدريس، متوشالغ، لامك، نوح، سام، حام، يافث):

ونجد أبناء إسماعيل عليه السلام اثنا عشر أيضاً، ففي سفر التكوين (١٢ : ٢٥ - ١٦)

((وَأَلْه تِلْدَت יִשְׁמַעֲאֵל בֶּן-אַבְרָהָם אֲשֶׁר יָלְדָה הָגָר הַמִּצְרִית שְׁפָחַת שָׂרָה לְאַבְרָהָם: וְאֵלֶּה נְשָׁמוֹת בְּנֵי יִשְׁמַעֲאֵל בְּשִׁמְתָם לְתוֹלְדֹתָם בְּכֹר יִשְׁמַעֲאֵל נָבִית וְגִדְר וְאַדְבָּאֵל וּמִבְשָׁם: וּמִשְׁמַע וְדוּמָה וּמִשָּׂא: חֲדָר וְתִימָא יְטוּר נָפִישׁ וְקִדְמָה: אֵלֶּה הֵם בְּנֵי יִשְׁמַעֲאֵל וְאֵלֶּה שְׁמֹתָם בְּחֻצֵּיהֶם וּבְשִׁירָתָם שְׁנִים-עָשָׂר נְשִׁיָּאִם לְאַמְתָּם:))

((وَهَذِهِ مَوَالِيدُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، الَّذِي وَلَدَتْهُ هَاجِرُ الْمِصْرِيَّةُ جَارِيَةً سَارَةَ لِإِبْرَاهِيمَ. وَهَذِهِ أَسْمَاءُ بَنِي إِسْمَاعِيلَ بِأَسْمَائِهِمْ حَسَبَ مَوَالِيدِهِمْ: نَبَايُوثُ بَكْرُ إِسْمَاعِيلَ، وَقِيدَارُ، وَأَدْبِيْلُ وَمِبْسَامُ وَمِشْمَاعُ وَدُومَةُ وَمَسَا وَحَدَارُ وَتِيْمَا وَيَطُورُ وَنَافِيشُ وَقَدَمَةُ. هَؤُلَاءِ هُمْ بَنُو إِسْمَاعِيلَ، وَهَذِهِ أَسْمَاؤُهُمْ بِدِيَارِهِمْ وَحُصُونِهِمْ. اثْنَا عَشَرَ رِئِيسًا حَسَبَ قَبَائِلِهِمْ.))

أما أبناء يعقوب عليه السلام الملقب بإسرائيل أيضاً اثنا عشر رئيساً كما جاء في سفر الخروج (١ : ١):

((وְאֵלֶּה נְשָׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרֵימָה אֶת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ: רְאוּבֵן שְׁמַעוֹן לֵוִי וַיהוּדָה: יִשָּׁשְׁכָר זְבֻלֹן וּבִנְיָמִן: דָּן וְנִפְתָּלִי גָד וְאָשֵׁר:))

((وَهَذِهِ أَسْمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ الَّذِينَ جَاءُوا إِلَى مِصْرَ. مَعَ يَعْقُوبَ جَاءَ كُلُّ شَخْصٍ وَبَيْتُهُ: رְאוּبֵן وَسَمْعُونُ وَلَؤِي وَيَهُوذَا وَيَسَّاكَّرُ وَزَبُولُونُ وَبَنِيَامِينَ وَدَانُ وَنَفْتَالِي وَجَادُ وَأَشِيرُ.))

كذلك نقيب بني إسرائيل اثنا عشر، ففي سورة المائدة (آية ١٢):

﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَرْتُمْهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (المائدة/ ١٢).

أما وكلاء أو وزراء النبي داود عليه السلام فهم اثنا عشر كما جاء في سفر أخبار الأيام الأول (٢٧ : ٢٥ - ٣١):

(وَعَلِ أَصْرُوتَ הַמֶּלֶךְ، עֲזַמּוֹת בֶּן-עֲדִיאל؛ وَعَلِ הָאֲצֻרוֹת בַּשָּׂדֶה בָּעָרִים וּבַכְּפָרִים، וּבַמִּגְדָּלוֹת، יְהוֹנָתָן בֶּן-עֲזִיָּהוּ. وَعَلِ، עֲשִׂי מְלָאכֶת הַשָּׂדֶה، לַעֲבֹדָתוֹ، הָאֲדָמָה--עֲזָרִי، בֶּן-כְּלוּב. وَعَلِ-הַכְּרָמִים--נְשָׁמַעִי، הָרַמְתִּי؛ وَعَلِ נְשִׁבְכָרְמִים לְאֲצֻרוֹת הַיֵּין، זַבְדִּי הַשֹּׁפָמִי. وَعَلِ-הַיְזִיתִים וְהַשְּׁקָמִים אֲשֶׁר בַּשִּׁפְלָה، בַּעַל חֲנוֹן הַגְּדִרִי؛ وَعَلِ-אֲצֻרוֹת הַשֶּׁמֶן، יוֹעֲזֵשׁ. وَعَلِ-הַבָּקָר הָרְעִים בַּשָּׂרֹן، שֹׁטְרִי (שֹׁרְטִי) הַשָּׂרֹזִי؛ وَعَلِ-הַבָּקָר، בָּעֲמֻקִּים، נִשְׁפָּט، בֶּן-עֲדֵלִי. وَعَلِ-הַגְּמֻלִים--אֹבִיֵל، הַנִּשְׁמָעִלִי؛ وَعَلِ-הָאֲתָנוֹת לְחִדְוֵיהֶן הַמֵּרְנָנִי. وَعَلِ-הַצֹּאן، יִזִּיז הַהֲגָרִי؛ כָּל-אֵלֶּה שָׂרֵי הָרְכוּשׁ، אֲשֶׁר לַמֶּלֶךְ דָּוִד).

(وكان عزمون بن عوثيل الوكيل على مخازن الملك ويوناتان بن عزيا على مخازن الريف والمدن والقرى والحصون. وعزري بن كلوب على عمال الحقول والفلاحين وشمعي الرامي على الكروم. وزبدى الشفمي على العنب ومخازن الخمر. وبعل حنان الجديري على الزيتون والحميز اللذين في السهل ويوعاش على خزائن الزيت وشطراي الشاروني على البقر الذي يرعى في شارون. وشافاط بن عدلاي على البقر الذي في



الأودية. وأدبيل الإسماعيلي على الجمال ويحديا الميرنونوتي على الحمير وبازير الهاجري
على الغنم كل هؤلاء كانوا وكلاء الملك داود على أملاكه)

وعدد حوارى عيسى عليه السلام اثني عشر كما جاء في إنجيل متى (١٠ : ٢ - ٤)

((هنا كرا آليو آت شينم عيشر تلميديو ونمن لهم سمכות عل رוחوت
الطماة لغرش اوتن ولرفا كل مقله وكل مدوة وآلة شמות شينم عيشر
الشليخيم : הראشون شمعون المكنة كفا، اندري آقو. يعقوب بن زبدي ويوحنا
آقو، فليفس وبر تلمي توما ومتي المونس يعقوب بن تلمي وتدي، شمعون
الكناني يهوندا آيش كريات آيش شمسر اوتو))

((ثم دعا تلاميذه الاثني عشر وأعطاهم سلطاناً على أرواح نجسة حتى
يخرجوها، ويشفوا كل مرض وكل ضعف، وأما أسماء الاثني عشر رسولاً فهي هذه:
الأول سمعان الذي يقال له بطرس وأندراوس وأخوه. يعقوب بن زبدي ويوحنا
أخوه. فيلبس وبرثوماوس توما، ومتي العشائر، يعقوب بن حلفى ولباوس الملقب
تداوس سمعان القانوني ويهوذا الأسخريوطي الذي أسلمه))

أما الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم فله اثنا عشر خليفة، قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم :

"يكون بعدي اثنا عشر خليفة كلهم من بني هاشم" (١١).

ومن الإعجاز والإعجاب أن كلمة التوحيد اثنا عشر حرفاً، وهي (لا إله إلا
الله). وعدد الشهور عند الله اثنا عشر شهراً، كذلك تكررت كلمة (شهر) في القرآن
الكريم (١٢) مرة.

وعدد الحروف في عبارة (النبي المصطفى) = ١٢ حرفاً

وعدد الحروف في عبارة (الصادق الأمين) = ١٢ حرفاً

وعدد الحروف في عبارة (علي بن أبي طالب) = ١٢ حرفاً

وعدد الحروف في عبارة (فاطمة الزهراء) = ١٢ حرفاً

كذلك أسماء الفلك الجارية = ١٢ حرفاً

وعن الإمام زين العابدين عليه السلام: (نحن الفلك الجارية في اللجج الغامرة يأمن من ركبها ويغرق من تركها) (ينابيع المودة لابن قندوز الحنفي ١ / ٧٦ / ١٢ و ٣ / ٣٥٩).

فالوليد هنا محمد بن الحسن الذي رفعه الله إلى عرشه وأبقاه كما أبقى الله عز وجل النبي إدريس عليه السلام ففي سورة مريم (الآيات ٥٦ - ٥٧):

﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ (مريم/٥٦)، ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ (مريم/٥٧).

وذكر العهد القديم في سفر التكوين (٥ : ٢١ - ٢٥) بأن إدريس رفعه الله إليه:

((וַיְחִי חֲנֹךְ חֲמִשָּׁה וְשָׁנִים שָׁנָה וַיֻּלְדְּ אֶת־מֶתוֹשֶׁלַח. וַיְהִי חֲנֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־מֶתוֹשֶׁלַח שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיֻּלְדְּ בָנִים וּבָנוֹת. וַיְהִי כָל־יְמֵי חֲנֹךְ חֲמִשָּׁה וְשָׁנִים שָׁנָה וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה. וַיְהִי חֲנֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים וַאֲיָנָו כִּי־לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים.))

(ولما كان عمر إدريس خمساً وستين سنة أنجب متوشالch، وعاش أخنوخ خمساً وستين سنة وولد متوشالch وسار أخنوخ مع الله بعد ما ولد متوشالch ثلاثمائة سنة. وولد بنين وبنات. وكانت كل أيام أخنوخ ثلاثمائة وخمساً وستين سنة، وسار أخنوخ مع الله ولم يوجد لأن الله أخذه).

وفي إنجيل برنابا (٥٢ : ١٥ - ٢٠):



(But I shall return towards the end and with me shall come Enoch and Elijah and we will testify against the wicked, whose end shall be accursed and having thus spoken Jesus shed tears. Whereat his disciples wept a lord and lifted their voices saying: Pardon, O Lord God and have mercy on thy innocent servant, Jesus answered: Amen, Amen)^(١٢).

(ولكني سأعود قبيل النهاية وسيأتي معي أخنوخ وإيليا ونشهد على الأشرار الذين ستكون آخرتهم ملعونة، وبعد أن تكلم يسوع هكذا أذرف الدموع فبكى تلاميذه بصوت عال ورفعوا أصواتهم قائلين: اصفح أيها الرب الإله وارحم خادمك البريء. فأجاب يسوع: "آمين آمين")^(١٣).

كذلك النبي عيسى عليه السلام ذكره القرآن الكريم في سورة النساء (الآيات ١٥٧ - ١٥٨):

﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (النساء/١٥٧)، ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء/١٥٨).

فالوليد هنا هو محمد بن الحسن الذي رفعه الله وأنجاه من كيد الكائدين والذي سيظهره الله في آخر الزمان.

وقد جاء في سنن أبي داود (٤ : ١٠٤) ج ٤ ٤٢٨ وسنن ابن ماجه ٢ : ١٣٦٨ باب ٣٤ : ٤٠٨٦٢، وصواعق ابن حجر ١٤١ باب ١١، الفصل ١، وكنز العمال ١٤ : ٢٦٤، ج ٢ ٣٨٦٦ قال رسول الله ﷺ "المهدي من عترتي من ولد فاطمة".

أما الرقم ١٢٦٠ فهو يعني القيمة العددية المركبة لاسم محمد بن الحسن عليه السلام. فنجد الإمام الثاني عشر هو المهدي الذي بشرت به التوراة والإنجيل.

«وَيُضَا حֹטֵר מְגֻזַּע יִשִּׁי וְנֶצֶר מִשְׁרָשָׁיו יִפְרֶה. וְנָחָה עָלָיו רוּחַ יְהוָה רוּחַ חֵכְמָה וְיִנְיָה רוּחַ עֲצָה וְגִבּוּרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת יְהוָה: וְהָרִיחוּ בִּירְאֵת יְהוָה וְלֹא-לְמַרְאֶה עֵינָיו יִשְׁפּוּט וְלֹא-לְמַשְׁמַע אָזְנוֹ יוֹכִיחַ: וְשָׁפַט בְּצֶדֶק דְּלִים וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעִנְיֵי-אֶרֶץ וְהִכָּה-אֶרֶץ בְּשִׁבְט פִּיּוֹ וּבְרוּחַ שְׁפָתָיו יָמִית רָשָׁע: וְהָיָה צֶדֶק אֲזוּר מִתְּנוֹי וְהָאֱמוּנָה אֲזוּר מִלְּצִיּוֹ: וְגַר זָאֵב עִם-כֶּפֶשׁ וְנָמֵר עִם-גְּדִי יִרְבֹּץ וְעֹגֵל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו וְנֶעֱר קֶטֶן נְהַג בָּם: וּפְרָה וְדָב תִּרְעִינָה יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יַלְדֵיהֶן וְאִרְיָה בְּבֶקֶר יֹאכֵל-תֶּבֶן: וְשָׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל-חֵר פֶּתֶן וְעַל מְאוֹרֵת צִפְעוֹנִי גָמוּל יָדוֹ הָדָה: לֹא-יִרְעוּ וְלֹא-יִשְׁחִיתוּ בְּכָל-הָהָר קִדְשִׁי: כִּי-מִלְאָה הָאֶרֶץ דָּעָה אֶת-יְהוָה כַּמִּים לִים מְכֹסִים: וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא שָׂרֵשׁ יִשִּׁי אֲשֶׁר עֲמִד לִים עַמִּים אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרָשׁוּ וְהָיְתָה מִנְחָתוֹ כְּבוֹד»:

«وَيَطْلُعُ فَرْعٌ مِنْ سَاقِ يَسَى، وَيَنْمُو عُصْنٌ مِنْ جُذُورِهِ. يَحِلُّ عَلَيْهِ رُوحُ اللَّهِ، رُوحُ الْحِكْمَةِ وَالْفَهْمِ، رُوحُ الْمَشُورَةِ وَالْقُوَّةِ، رُوحُ الْمَعْرِفَةِ وَتَخَافَةِ اللَّهِ. فَيَفْرَحُ بِمَخَافَةِ اللَّهِ. وَلَا يَقْضِي بِحَسَبِ مَا يَرَاهُ بَعِينِيهِ، وَلَا يَحْكُمُ بِحَسَبِ مَا يَسْمَعُهُ بِأُذُنِيهِ. إِنَّمَا يَقْضِي لِلْفُقَرَاءِ بِالْعَدْلِ، وَيَحْكُمُ لِمَسَاكِينِ الْأَرْضِ بِالْإِنْصَافِ. يُعَاقِبُ النَّاسَ بِأَمْرِ مِنْ فَمِهِ، وَبِنَفْخَةٍ مِنْ شَفْتَيْهِ يَقْتُلُ الْأَشْرَارَ. يُقَوِّيه الصَّلَاحُ وَالْأَمَانَةُ كَحَزَامٍ حَوْلَ وَسْطِهِ. فَيَسْكُنُ الذُّنْبُ مَعَ الْحَمَلِ، وَيَرْقُدُ النَّمْرُ مَعَ الْجَدْيِ، وَيَأْكُلُ الْعِجْلُ مَعَ الشَّيْبِلِ، وَصَبِيٌّ صَغِيرٌ يَقْوُدُهَا. وَتَرْعَى الْبَقْرَةُ مَعَ الدَّبَّةِ، وَتَرْقُدُ أَوْلَادُهُمَا مَعًا. وَالْأَسَدُ يَأْكُلُ التَّنِّينَ كَالثَّوْرِ. وَيَلْعَبُ الصَّغِيرُ عَلَى جُحْرِ الْأَفْعَى، وَيَمْدُ الطِّفْلُ يَدَهُ فِي وَكْرِ الثَّعْبَانِ، لَا أَحَدٌ يُوْذِي، وَلَا أَحَدٌ يَضُرُّ فِي كُلِّ جَبَلِ الْمُقَدَّسِ. لِأَنَّ الْأَرْضَ تَمْتَلِئُ مِنْ مَعْرِفَةِ اللَّهِ كَمَا تَغْمُرُ الْمِيَاهُ الْبَحْرَ. فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ يَكُونُ سَلِيلُ يَسَى رَايَةً تَلْتَفُّ الشُّعُوبُ حَوْلَهَا، وَيَكُونُ مَسْكَنُهُ عَظِيمًا».

מיד אחרי צרת הימים ההם תחשך השמש והירח לא יגיה אורו
הכוכבים ידלו מן השמים וכחות השמים יזדעזעו אז יראה אות בן האדם
בשמים ואז יספדו כל מגדחות הארץ ויראו את בן האדם בא עם ענני השמים
בגבורה ובכבוד רב והוא ישלח את מלכיו בשודר גדול ויקבצו את בחיריו
מארבע הרוחות מקצות השמים עד קצותם.

«وفي الحال بعد ضيق تلك الأيام ستظلم الشمس، والقمر لا يضيء، والنجوم
ستسقط من السماء، والأجرام السماوية ترتج، وفي ذلك الوقت تظهر في السماء آية
إنسان ذو روح إنسانية فتتحب كل شعوب الأرض ويراه الناس آتياً على سحب
السماء بكل عزة وجلال، ويرسل ملائكته ومعهم بوق عظيم فيجمعون الذين
اختارهم من الشرق والغرب والشمال والجنوب من كل مكان تحت السماء».

ذكر محسن الأمين:

(فينادي المنادي باسمه وأمره من السماء حتى يسمعه أهل الأرض كلهم ثم يأتي
الكوفة).

وعبر عنه بالنداء والبصيحة وبالفرعة ورواه المنصور الدوانيقي عن الباقر عليه السلام
قال: "لا بد من مناد ينادي من السماء باسم رجل من ولد فاطمة عليها السلام .. ويبكي عليه
أهل السماء وأهل الأرض كأني بهم أسر ما يكونون وقد نودوا نداء أسمعته من بعد كما
يسمعه من قرب يكون رحمة للمؤمنين وعذاباً على الكافرين...

بصوت يسمعه من بالشرق والمغرب وأهل الأرض كلهم كل قوم بلسانهم
وهي صيحة جبرائيل عليه السلام (١٤).

בן האדם ترجمها المترجم (الذي صار بشراً)

بينما نجدها في قاموس 716 שגיב, לעמ' 186.



בן האדם = إنسان ذو روح إنسانية، إنسان نجيب

אז יראה אות בן האדם ترجمها المترجم

(وفي ذلك الوقت تظهر في السماء آية الذي صار بشراً)

بينما ترجمتها تكون

(حينئذ ستظهر آية إنسان ذو روح إنسانية، إنسان نجيب)

ויראה وسيراه

בגבורה ובכבוד רב = بعزة وجلال كبير.

جاءت الأفعال في صيغة المستقبل مما يؤكد قولنا بظهور القائم مستقبلاً.

مثلاً الفعل תחזך ستظلم أو تظلم

יגיה يضيء

יפלו سيسقط

יזלזלו تترج

אז יראה حينئذ ستظهر

ואז יספספ حينئذ تتحب

ויראה ويراه

ישלח سيرسل

ויקבצו ويجمعون

وفي إنجيل متي (٢٤ : ١٤) هذه الفقرة كما هي مترجمة في العهد الجديد

«ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين (ولكن لكثرة الإثم) تبرد محبة

الكثيرين ولكن الذي (يصبر) إلى المنتهى فهذا يخلص (ويُكرز) ببشارة الملكوت هذه

في كل (المسكونة) شهادة لجميع الأمم ثم يأتي المنتهى».



وهذه ترجمة النص:

«ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين (وبسبب كثرة الفجور) تبرد محبة الكثيرين ولكن (التمسك بموقفه) حتى النهاية (سينجو) وهذه بشارة الملكوت التي (سينادي أو يعلن) عنها في كل (العالم) شهادة لجميع الأمم ثم تأتي النهاية».

الكلمة العبرية מחזיק מעמד : لا התמוטט ثابت، متمسك.

والكلمة الثانية ינצלו فقد. ترجمها المترجم (يخلص).

ولكن الفعل على وزن (נפעל، لاتיד) (إنفعل، للمستقبل).

נצלו = הצייל أنقذ. والفعل (ינצלו) سيخلص أو سينجو.

ولم يترجم الكلمة (يكرز) وضعها كما هي، ففي العبرية (פרג)

والفعل (פרג) = أعلن، صرح بصوت

הודיע בקול : פרסם

השמע ברבים : أسمع الجمع

פרצה : مودعة גדולה إعلان كبير

ينظر ابن سوشن، המילון העברי המרוכז، ירושלים، ١٩٧٢، ص ٣٠٦.

كذلك كلمة (העולם العالم) فقد ترجمها المترجم (المسكونة).

عن ابن عمر قال: «يخرج في آخر الزمان رجل من ولدي، اسمه كاسمي وكنيته ككنيتي، يملئ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً فذلك هو المهدي». (تذكرة الخواص:

٢٦٣ وعقد الدرر: ٤٣، باب ١، ومنهاج السنة، ابن تيمية ٤: ٨٦ - ٨٧^(١٥).

نتائج البحث

١ - إن فاطمة الزهراء عليها السلام البضعة النبوية، أم أبيها الوحيدة لأبيها حيث قالت في خطبتها بعد وفاة أبيها عليه السلام: "إني فاطمة وأبي محمد أن تعزوه تجدوه أبي دون نسائكم.

٢ - أجمع المسلمون على أن سبطي رسول الله صلى الله عليه وآله الإمام الحسن والإمام الحسين أبناء السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام من الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وذريتهما هم ذرية النبي صلى الله عليه وآله.

٣ - إن الآيات التوراتية جاءت موضحة أبناء الملك أو النبي الذين سيخلفونه في الحكم من بعده إلى أبد الآبدين.

٤ - كل الأنبياء والرسل جاؤوا لأئمتهم، إلا رسول الله محمد صلى الله عليه وآله فقد جاء لجميع الأمم.

٥ - صيغة الأفعال التي جاءت في التوراة هي صيغة الاستقبال مضافاً إليها واو الجماعة أي سيكونون من بعدك أو نجعلهم أو أخلد ذكرك، تحمدك الشعوب إلى أبد الآبدين. واحفظه، يبقى على عرشه، تزيد أو تضيف على عمره، يخافون اسمك... ستجلسه على عرشه إلى الأبد وغيرها من الأفعال.

٦ - إن السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام هي حلقة الوصل بين أبيها عليه السلام وخلفائه الاثني عشر من بعده.

٧ - ففي الإنجيل الذي معناه بالعبرية (البشارة) لأنه بشر بقدوم الرسول الكريم صلى الله عليه وآله فنجد في رؤيا يوحنا هذه المرأة المتسرلة بالشمس وتحت قدميها القمر هي سيدتنا فاطمة الزهراء وعلى رأسها تاج من اثني عشر نجماً.

٨ - رؤوس التين السبعة هي بلايا ستواجه خلفاء الرسول من بني أمية وبني العباس وغيرهم.

٩- لولا أن يرفعه الله إلى عرشه لأخذه التين وكلنا يعرف بأن محمد بن الحسن حي ننتظره كما رفع الله إدريس مكاناً علياً وكذلك الرسول عيسى عليه السلام الذي سيظهر في آخر الزمان مع القائم.

١٠- وجدت في الإنجيل آيات كثيرة عن محمد بن الحسن وكيفية ظهوره بعد كثرة الفساد والفجور وسيظهر على الغمام ويخلص المستضعفين وينقذهم وكيفية جمع أنصاره فوق الغمام من شمال الكرة الأرضية إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها.

١١- وإن هذا الوليد سوف يحكم الأمم بعصى من حديد.

١٢- الرقم ١٢٦٠ هو القيمة العددية المركبة لاسم الحاكم الذي سيبقى إلى المنتهى.

* هوامش البحث *

(١) انظر: ابن قيم الجوزية، جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، تحقيق طه يوسف شاهين، القاهرة، ١٩٧٢. ص ١٥٠ - ١٥٣.

المستدرك الحاكم ٧ / ١٥٨، الهيثمي مجمع الزوائد ٩ / ١٦٨ فضائل الصحابة لابن حنبل ٢ / ٧٦١ بيروت، ١٩٨٣.

(٢) أبان شوشن، المليون العبري المروكز، يروشلیم، ١٩٧٢، عم' ٣٩٢.

(3) William. Gesenius, Hebrew and English Lexicon of Old Testament. New York, 1979, p.573.

(٤) أبان شوشن، شם، عم' ٧٤٠.

(٥) دוד شגיב، ميلون عبري - عربي، يروشلیم، عم' ٧٠٧.

(٦) شם، عم' ٧٠٢.

(٧) أبان شوشن، شם، عم' ٢٨٠.

(٨) دוד شגיב، شם، عم' ١١٨٨.

(٩) عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تفسير الأحلام، باب التاء.

وينظر: <http://www.Youtube.Com> Wikipedia:

(10) [http:// www. Baytallah. Com/ revelation/ rev 06 htm](http://www.Baytallah.Com/revelation/rev%2006.htm)

(١١) صحيح البخاري، شرح فتح الباري، الأحكام، باب الاستخلاف، تحقيق: محمد أحمد عيسى، مكتبة الرحاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧، ١٤٢٨ هـ ج٣، ص٤٦٤.

(12) The Gospel of Barnabas.

(١٣) خليل سعادة، إنجيل برنابا، ترجمة من الانكليزية، الأزهر، ١٩٠٧.

(١٤) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٤ القسم الثالث، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص١١٧، ١٣٧، ١٣٨.

(١٥) الإمام المهدي في روايات أهل السنة، المجمع العالمي لأهل البيت، ط٢، ١٤٢٦ هـ، ص٣٩.

* مصادر البحث *

• المصادر العربية:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- كتاب العهد القديم والعهد الجديد.
- ٣- ابن قيم الجوزية، جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، تحقيق طه يوسف شاهين، القاهرة، ١٩٧٢.
- ٤- الإمام المهدي في روايات أهل السنة، المجمع العالمي لأهل البيت، ط٢، ١٤٢٦ هـ.
- ٥- الحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذري، مختصر صحيح مسلم ٢٠٦، ٢٦١ هـ، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨.
- ٦- الطبراني، أنساب الأشراف ١ / ٤٠٢ - ٤٠٣. تحقيق محمد حمد الله، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٩.
- ٧- المستدرك الحاكم، ٣ / ١٥٨، الهيتمي، مجمع الزوائد ٩ / ١٦٨، فضائل الصحابة لابن حنبل ٢ - ٧٦١ بيروت، ١٩٨٣.
- ٨- خليل سعادة، إنجيل برنابا، ترجمة من الانكليزية، الأزهر، ١٩٠٧.
- ٩- صحيح البخاري، شرح فتح الباري، الأحكام، باب الاستخلاف، تحقيق: محمد أحمد عيسى، مكتبة الرحاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧، ١٤٢٨ هـ ج٣.



- ١٠ - عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تفسير الأحلام، باب الناء.
- ١١ - محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج ٤ القسم الثالث، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

• المصادر العبرية:

- ١ - أبراهام ابن شوشن، المילون העברי המרוכז، ירושלים، ١٩٧٢.
- ٢ - דוד שגיב, מילון עברי - ערבי, ירושלים.
- ٣ - (תורה, נביאים, וכתובים). ירושלים, ١٩٧٢.

• المصادر الأجنبية:

- 1- William. Gesenius, Hebrew and English Lexicon of Old Testament. New York, 1979.

• مصادر الإنترنت:

- 2- Wikipedia: [http/ ww. Yout ube. Com](http://ww.Youtube.Com)
- 3- <http/ www. Baytallah. Com/ revelation/ rev 06 htm>



الزهراء الأنسية في المصنفات العربية

دراسة في الفكر التأليفي

الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء مثلاً

■ أ.د. محمد محمود زوين

الحمد لله الذي جعل طاعة أوليائه نظاماً لخلقه، وإمامة أصفياه أمناً لعباده، فهم الوسيلة إليه وخاصته ومحلّ قدسه وحجّة غيبه وورثة كتابه، وصلى الله على محمد نبيه وأمينه على الوحي وعلى آله سفينة النجاة وعين الحياة..

توطئة :

تقوم هذه الدراسة على لتستكشف ابعاد التصنيف والتأليف فكراً حول آل محمد ﷺ عموماً والزهراء الصديقة الشهيذة ﷺ على وجه الخصوص بعد ان اختار البحث عينة من المؤلفات تجاوزت المائتين من الكتب المودعة في خزانة مكتبة الروضة الحيدرية، ووقف عند أهم ما كتب وصدر عن الصديقة الطاهرة وهو كتاب (الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء) لمؤلفها إسماعيل الأنصاري الزنجاني.

إن معرفة الصديقة الطاهرة ﷺ من مصادرها الالهية الوحيانية والسنية كان من اهم مدارات الفكر التأليفي المتعامل مع مقامها وسيرتها، ومالها من ارتباط مع

عصرها، فضلاً عما كان من نتاج وآثار تلك البيئة التي صادرت حقوقها وتعدت على مقامها حتى مضت عنا شهيدة وشاهدة صادقة مصدقة بكل ما اظهرت من حراك في الدفاع عن الرسالة والإمامة لتكون أول الذابين عنها والمستشهدين في سبيلها بعد النبي ﷺ، حاولت هذه الورقيات بيان فكرة البتول الطاهرة وتجسدها في صفحات الكتب، و صفحات القلوب والألباب وانعكاسها فكراً عقدياً تأريخياً...

أهل البيت ﷺ في مدارات التأليف والتصنيف :

تعاهدت الأقلام والأفكار أهل البيت ﷺ في التأليف والتصنيف منذ خمسة عشر قرناً، وتعاهدت القلوب والألباب ولايتهم ومحبتهم في العوالم الأخرى التي لا يعلم حقائق أمدّها وكيفيتها إلا الله تعالى.

ولم تكن تجليات مقاماتهم الإلهية في هذا العالم إلا مثلاً أو تأويلاً للعوالم الأخرى على نحو من المراتب المتناسبة معها.

ولعلّي لا ابتعد عن الحقيقة - وإن رأى بعضهم ذلك مجازاً - حينما أقول ان فكراً ولائياً، وشغفاً فطرياً، وإخلاصاً عملياً جسده العقل الفعلي - كلٌ بحسبه - في التأليف والتصنيف في أهل البيت ﷺ كان صورة حيّة لما قبل ذلك.

ولو طالعت المسألة من زاوية أخرى تلتمس مصداقها في تراث أهل البيت ﷺ الذي وصلنا اليوم وتمثّل بواقع حيّ بين أيدينا لوجدت أنه يحمل في أبعاده نظرة كونية جاءت عبر سنة أسست لمشروع حضاري إنساني مصدره وقاعدته السماء، وطريقه بيان مرادات كتبها الإلهية وشرائعها المقدّسة، فيتكامل معها ويعضدها بمثال واقعي تطبيقي موضوعي لا ينبت أبداً عما قبله من الرسالات، وهو في الوقت ذاته لبُّ الرسالة الإسلامية وهويتها الإنسانية الحضارية التي نفتقد توظيفها في عالمنا اليوم.

وبعبارة أخرى يمكن القول إن تأملاً عقلاً نياً بما يحمله تراث آل محمد ﷺ كما



ونوعاً من رؤية كونية للوجود والحياة، والإنسان يمثل ميراثاً يعزُّ وجوده في هذا العالم لشموليته وعمقه فضلاً عن تأصيله وتأسيسه لمبادئ التعايش الإنساني الحضاري بين الناس سواءً كان ذلك في تجارب حياتية أو نصوص وأحاديث روائية أو وقائع ومواقف تاريخية أو غير ذلك مما يعدُّ بمثابة السنّة في (القول والفعل والتقرير) ولها في أبعاد التحقيق والتثبت إجراءات ليست محلّها في هذا المقام.

ولعلّ النظر المدقّق في كيفية تعامل الفكر الإسلامي، ولا سيما الفكر التألفي والتصنيفي مع هذا الميراث الإلهي النبوي الرسالي لم يكن أبداً بالمستوى المناسب لا من جهة هذا الميراث أو من جانب هذا الفكر، وكأنك تجد مصداق ذلك في أن المصنفات حول هذا الميراث لا تتناسب عدداً أو نوعاً مع فرادته وعمقه وشموليته إلا ما ندر، ولا يمكن بأي حال من الأحوال إنكار علّة ذلك وأسبابه سواءً كانت السياسية أو المذهبية الطائفية... إلخ هذا من جهة، ومن أخرى إنّ توظيف هذا الميراث والاستفادة العلمية منه من جانب الفكر الإسلامي على المستوى العملي والعلمي كان أقل مدى، وأضعف شأنًا وكأننا أمام حالة تُوضّح تسويراً عازلاً لتراث آل محمد ﷺ وإبعاده عن ساحة الفكر والحياة وكأنه متخصصٌ بجهة الإمامية من دون غيرهم من المسلمين أو من جهة من يعتقد بأهميته ورسالته من دون غيرهم ممن يثرون عليه الشبهات والاتهامات والتخرصات، وواقع الأمر أن من يحاول تسوير الفكر وغلق حلقاته إنما يعزل فكره ويحكم غلق أفكاره على نفسه وتحجره أمام ما يعتقد، وقصوره أمام الآخر في حركية فكره وحرية اعتقاده وعمله الموصل إلى الغاية من دون قيد سوى الدلائل والبراهين^(١).

ولك أن تأخذ على ما ذكرت مثالا في أي اتجاه تصنيفي عند المسلمين وتبحث فيه عن آراء ومقولات أهل البيت ﷺ ومدى توظيفها والاستفادة منها في أي جهة أو بُعد تراه مناسباً، وأول ما يتوجه إليه النظر في ذلك ما تعلق بكتاب الله المجيد وما قيل فيه من بيانات تفسيرية أو قواعد تأسيسية لفهمه وبيانه لتعرف مدى وأهمية ما





قدمه أهل البيت من معطيات علمية وكيف هجرت، ولم ضعف الاعتماد عليها في التفسير بل ندرة اعتمادها وترك التزام تفسيرهم على ما له من مقام مبين يذكر أو يعتمد على الرغم مما له من الاستدلال ووجوه الاحتجاج.

وبإجراء سريع لو تقصيت آراءهم التفسيرية في المصنفات التفسيرية عند عامة المسلمين حتى القرن العاشر الهجري مثلاً كمّ ونوعاً لتوصلت إلى هامشية وضعف الأخذ بها على ما لها من مقام كما أسلفت، ولو ذكرت آراؤهم وقواعدهم التفسيرية واعتمدت منظومتهم كما هو شأنها ومكانها من كتاب الله تعالى لرأيت مدارات علم التفسير وقواعده وآلياته وما تعلق بأحكامه ودلالاته على غير ماهي موضع إشكال واختلاف وتنازع علمي له آثاره ونتائجه ووطأته المباشرة في الفكر التألفي من جهة وتجسيده العلمي بين المسلمين في واقعهم من جهة أخرى، ولك أن تتأمل مثلاً في قضايا مختلفة في علوم القرآن وتاريخه وتفسيره أمثال فكرة القراءات القرآنية، أو الناسخ والمنسوخ، أو المحكم والمتشابه، أو أسباب النزول ... الخ لنرى كيف كان هجر مقولاتهم التفسيرية وفهمهم القرآني أداة لاعتماد آراء من لاحريجة له بالدين مما يشوّه دلالة النص القرآني أو ما يؤدي به إلى المصداق المعاكس (السلبى) لدلالاته ومراداته وكأننا أمام حالة من الكشف التفسيري لا عن المراد الإلهي من النص بقدر ما يكون كشفاً عن الأهواء والأمزجة الشخصية الفردية التي تجد متعلقاتها بالحكام والسلطة، هذا مثال لما هو واضح ويّين في تعامل الفكر التصنيفي والتألفي القرآني مع تراث آل محمد ﷺ القرآني، وإذا شئت أن تطبّق مادة ذلك في مجالات الأحكام والعقائد والعلوم والمعارف الدينية كاملة والآداب والتاريخ والسياسة الخ لرأيت عجباً عجائباً في التغافل عن تراث يمثل الغنى والسمو بكل معانيها في كل المجالات.

ويا للأسف لقد كان في ترك آل محمد ﷺ واستبعادهم سياسياً من السلطات وحكام الجور منظومة لها ابعادها الثقافية في حرب واستعداد كل مظهر علمي فكري إنساني يتصل بهم فإذا بنا نرى أن ما وصل إلينا من تراثهم عبر شيعتهم ومواليهم جاء

على طبق من دماء حفظت ورّسخت ذكرهم وميراثهم العلمي ببذل النفوس والتضحية بكل شيء، فما وصل إلينا عنهم لا يمثل كل ما هو واقع في عصورهم فقد تعرض أغلبه وعامته للحرق والاغتيال والتضييع بمختلف الطرق والشواهد على ذلك أكثر من أن تعد، في مقابل هذا ركزت منظومة السلطة السياسية على التصدي الحازم لتراث أهل البيت عليه السلام وذلك بتنمية روح التعصب المذهبي الطائفي في اتجاهاته الواسعة في كل المجالات بدءاً من محاولة تشويه وتزييف وانتحال تراث أهل البيت عليه السلام والوضع في مقابل كل مزية وفردة وحيانية قرآنية أو سنّية مزية أخرى لأعدائهم أو لمن هم دونهم.

جاء في شرح نهج البلاغة «روى أبو الحسن على بن محمد بن ابي سيف المدائني في كتاب (الاحداث) قال كتب معاوية نسخة واحدة الى عماله بعد عام الجماعة أن برئت الذمة ممن روى شيئاً من فضل ابي تراب واهل بيته فقامت الخطباء في كل كورة وعلى كل منبر يلعنون علياً ويبرؤن منه ويقعون فيه وفي اهل بيته وكان اشد الناس بلاء حينئذ اهل الكوفة لكثرة من بها من شيعة على عليه السلام فاستعمل عليهم زياد بن سمية وضم إليه البصرة فكان يتتبع الشيعة وهو بهم عارف لأنه كان منهم ايام على عليه السلام فقتلهم تحت كل حجر ومدر واخافهم وقطع الايدي والارجل وسمل العيون وصلبهم على جذوع النخل وطرفهم وشردهم عن العراق فلم يبق بها معروف منهم وكتب معاوية الى عماله في جميع الافاق الا يحيزوا لاحد من شيعة على واهل بيته شهادة وكتب إليهم أن انظروا من قبلكم من شيعة عثمان ومحبيه واهل ولايته والذين يروون فضائله ومناقبه فادنوا مجالسهم وقربوهم واكرمواهم واكتبوا لي بكل ما يروى كل رجل منهم واسمه واسم ابيه وعشيرته . ففعلوا ذلك حتى اكثروا في فضائل عثمان ومناقبه لما كان يبعثه إليهم معاوية من الصلات والكساء والحباء والقطائع ويفيضة في العرب منهم والموالي فكثرت ذلك في كل مصر وتنافسوا في المنازل والدنيا فليس يحى احد مردود من الناس عاملاً من عمال معاوية فيروى في عثمان فضيله أو منقبه الا كتب





اسمه وقربه وشفعه فلبثوا بذلك حيناً . ثم كتب الى عماله أن الحديث في عثمان قد كثر وفشا في كل مصر وفي كل وجه وناحية فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس الى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الاولين ولا تتركوا خبراً يرويه احد من المسلمين في ابي تراب الا وتأتوني بمناقض له في الصحابة فان هذا احب الى واقر لعيني وادحض لحجة ابي تراب وشيعته واشد عليهم من مناقب عثمان وفضله . فقرئت كتبه على الناس فرويت اخبار كثيرة في مناقب الصحابة مفتعلة لا حقيقة لها وجد الناس في رواية ما يجري هذا المجرى حتى اشادوا بذكر ذلك على المنابر والقي الى معلمي الكتاتيب فعلموا صبيانهم وغلماهم من ذلك الكثير الواسع حتى روه وتعلموه كما يتعلمون القرآن وحتى علموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم فلبثوا بذلك ما شاء الله . ثم كتب الى عماله نسخة واحدة الى جميع البلدان انظروا من قامت عليه البينة انه يحب علياً واهل بيته فاحموه من الديوان واسقطوا عطاءه ورزقه وشفع ذلك بنسخة اخرى من اتهمته بمولاة هؤلاء القوم فنكلوا به واهدموا داره فلم يكن البلاء اشد ولا اكثر منه بالعراق ولا سيما بالكوفة حتى إن الرجل من شيعة علي عليه السلام ليأتيه من يثق به فيدخل بيته فيلقى إليه سره ويخاف من خادمه ومملوكه ولا يحذثه حتى يأخذ عليه الايمان الغليظة ليكتمن عليه فظهر حديث كثير موضوع وبهتان منتشر ومضى على ذلك الفقهاء والقضاة والولاة وكان اعظم الناس في ذلك بلية القراء المراءون والمستضعفون الذين يظهرون الخشوع والنسك فيفتعلون الاحاديث ليحفظوا بذلك عند ولائهم ويقربوا مجالسهم ويصيبوا به الاموال والضياع والمنازل حتى انتقلت تلك الاخبار والاحاديث الى ايدي الديانين الذين لا يستحلون الكذب والبهتان فقبلوها ورووها وهم يظنون انها حق ولو علموا انها باطلة لما روهها ولا تدينوا بها . فلم يزل الامر كذلك حتى مات الحسن بن علي عليه السلام فازداد البلاء والفتنة فلم يبق احد من هذا القبيل الا وهو خائف على دمه أو طريد في الارض . ثم تفاقم الامر بعد قتل الحسين عليه السلام وولى عبد الملك بن مروان فاشتد على الشيعة

وولى عليهم الحجاج بن يوسف فتقرب إليه اهل النسك والصلاح والدين ببغض علي وموالاة اعدائه وموالاة من يدعى من الناس انهم ايضا اعداؤه فاكثروا في الرواية في فضلهم وسوابقهم ومناقبهم واكثروا من الغض من علي عليه السلام و عيبه والطعن فيه والشنان له حتى إن انسانا وقف للحجاج - ويقال انه جد الاصمعي عبد الملك بن قريب - فصاح به ايها الامير إن اهلي عقوني فسموني عليا واني فقير بائس وانا الى صلة الامير محتاج فتضحك له الحجاج وقال للطف ما توصلت به قد وليتك موضع كذا . وقد روى ابن عرفة المعروف بنفطويه وهو من اكابر المحدثين واعلامهم - في تاريخه ما يناسب هذا الخبر وقال إن اكثر الاحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في ايام بنى امية تقربا إليهم بما يظنون انهم يرغمون به انوف بنى هاشم^(٢)، فضلاً عن محاولة تحجيم وتقتيل عناصر فاعلية هذا التراث في تلك العصور والعمل بكل قوة على وأدّها في مكانها زماناً ومكاناً لكي لا تغادر عصرها أو رجالها ولكن ﴿يَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾^(٣) والمحصلة أننا تلقينا تراثهم أو قل ما نجا من تراثهم كابراً عن كابر بما يظهر ويحذر منظومة الإمامية وإجرائياتها العلمية المعرفية وكيافياتها في توارث العلوم والمعارف ونقلها من جيل إلى آخر، ومن عصر إلى عصر متطورة ناضجة حيّة فاعلة مخفوفة بالتضحيات والفداء، من دون أن يتصوّر أحد أن تراث أهل البيت وما تعلق بهم من فكر تألّفي تصنيفي لشيعتهم ومواليهم كان مدار استهداف السلطات وطواغيت الحكام اقتصر على تلك العصور السالفة دون عصرنا الحديث أو المعاصر فذلك أمر تنكره وتشهد بنقضه حوادث عصرنا الحالي وزمننا هذا بما شاهدناه ونشاهده من تقتيل وإرهاب وتطرف ضدّ مفكرينا وكتبنا وعقائدنا على يد زمر تبنت فكرة القوم أبناء القوم شكلاً ومضموناً، فإحراق مكتبة الشيخ الطوسي وكرسيه العلمي في بغداد ليس بمعزل عمّا قبلها من إحراق مكتبات الشيعة الحاضن لتراث أهل البيت عليه السلام وكذا الأمر لا ينبت عن حرق وتفجير مكتبات النجف الأشرف وقتل علمائها ومفكرها ورجالها.



وعلى الرغم من ذلك فإن ما أُلّف وصنّف في خمسة عشر قرناً وأكثر من ثلاثة عقود حول أهل البيت عليه السلام كان في مداراته الكبرى على يد شيعتهم ومواليهم مقرّين فضلهم ومقامهم بذلك بما نص عليه الوحي وقرره الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، ورسختها السنّة المطهّرة في أبعادها المختلفة، وجرى أقل ذلك بكثير على يد بعض عامة المسلمين^(٤).

إن جدولة ما صنف وأُلّف في تراث أهل البيت عليه السلام على الرغم من قلته يمكن ويقرّب المسافة من فهم معطيات هذا التوجه المتناغم مع تراثهم عليه السلام فيتعامل معه تعاملًا فكرياً معقلناً كونهم القادة الفعليين للأمة وإن لم يلبسوا جلباب السلطة الإلهية الدنيوية التي اغتصبت منهم، وفي هذا الباب يجد الباحث اللبيب في تراثهم مبادئ وقواعد بناء الإنسان فكرياً وعملاً، وبناء الدولة وأسس قيامها فضلاً عن نظرة شموليّة لكل أنظمتها وعناصر نموّها وتطوّرها عصرياً في الأبعاد كافة الاجتماعية والاقتصاديّة والسياسيّة... الخ.

إن استمداد فكرة بناء الإنسان فرداً ومجتمعاً وحضارة وطرق تسامله وتعايشه مع الآخر المغاير أو المتفق، المؤلف أو المخالف كلّ ذلك جرى بشكل يتدرّج فيه الفكر بلحاظ سياقات عصور أهل البيت عليه السلام وسبل إنضاج الأفكار تبعاً لتناسبها مع تجارب وحاجات كل زمان، وإن تخطّت في كثير منها أبعاد زمانها ومكانها لتكون قاعدة إنسانيّة عامة لا ينفلت منها الإنسان أو الزمان أو المكان^(٥).

هذا من جهة ومن جهة أخرى تلمح التفاعل الوجداني العاطفي الذي عمّاده الشغف بولايتهم وحبهم، وإنكار ما تعرضوا له من أذى وتقتيل وترهيب وتطرّف فاق كل التصورات، مقابل ما هو مكنون مخزون من إنسانيتهم ورحمتهم وشفقتهم بالأمة وإن جاهرهم بالنبد والعصيان والعدوان، هذا الشكل من التفاعل التأليفي التصنيفي مع تراث أهل البيت عليه السلام شكّل دعامة حقيقية في تجذّر العقيدة بأهل البيت عليه السلام فكرياً ووجداناً.



ولا أستبعد مطلقاً عن الفكر والعقلانية روح ولبّ استشعار مظلوميّة أهل البيت عليهم السلام أزاء العدوان على مقامهم ومكانتهم الرساليّة عاطفياً، فالتفاعل العاطفي في اعتقادي لا تنقطع أسبابه عن الفكر بل العكس عندي أوجه علّة وأعلا عذراً، فسمو المقام والمنزلة وإدراكهما ووعيهما ومعرفتهما معقلنين يؤدي بالنتيجة عند التعرض لها أو التعدي عليهما وهتك حرمتها إلى الانفجار فكرياً وعاطفياً وهذا ما جرى مع أهل البيت عليهم السلام حيث ان الاعتقاد بهم عليهم السلام مقاما رسالياً وانتجاباً إلهياً لا يُداني، ومحلاً عقائدياً لا يظهر أساساً وقاعدة للتفاعل معهم عليهم السلام تأليفياً وتصنيفياً^(٦) وحسبنا في هذا المقام مثالا لذلك ما ألف وصنف عن الصديقة الشهيدة فاطمة بنت محمد عليها السلام.

مصادر معرفة الصديقة الشهيدة في الفكر التألفي:

يستمد الفكر التألفي صورة الزهراء وهويتها المعرفية من جوانب عديدة أهمها المصدر القرآني وما نزل فيها من آيات الذكر المجيد، وهذه المنزلة الإلهية لا يدانيها فيها حتى من جاء ذكرها في القرآن صريحاً، فمريم ابنة عمران أو آسيّة أو غيرها ممن جاء ذكرهنّ الوحياني أو ممن جاءت الإشارة إليهنّ في القرآن لا يصلن لمقام من كانت في مقامها نوراً إلهياً، ومن أركان آية التطهير والمباهلة والقربى وغيرها^(٧).

ولم يغب وجه المماثلة والمشابهة والمقاربة بين التصريح بذكر مريم ابنة عمران والإشارة إلى مقام سيدة النساء عليها السلام قرآنيّاً في أوساط الفكر التألفي عن الصديقة الشهيدة^(٨) والتصريح أو التلميح قرآنيّاً لا يلغي التفاضل بينهما وفي ذلك دلالات قرآنية استناداً إلى أدلة ووجوه برهانية أساسها أساليب القرآن في التعبير عن المعاني، ودعوته للتفكير والتدبّر من جهة وبيانات من السنّة المطهّرة أكدت بأنها سيدة نساء العالمين، وما مريم ابنة عمران إلا مثل ضربه الله تعالى لفاطمة عليها السلام في القرآن^(٩) من جهة ثانية.



أما المصدر الثاني في رسم معالم صورتها في الفكر التألّيفي فهو مقامها في السنة المطهرة وفي هذا المجال نشهد أمراً وخطباً جليلاً في وصف خصائص الصديقة الشهيدة عليها السلام بدءاً من وجودها خلقها ووجودها النوري إلى انعقاد نطفتها وخصوصية حملها وولادتها وتسميتها وزواجها إلى علاقتها مع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام وتحديث الملائكة لها إلى مقامها بين نساء العالمين وفضليتها عليهم إلى شبهها بالنبي ورعاية النبي صلى الله عليه وآله لها وتكنيتها بـ (أم أبيها) وما فيه من دلالة وإشارات عظيمة وكونها الصديقة المعصومة ابنة المعصوم زوجة المعصوم أم المعصومين وهذا لم لن تشترك فيها أو تشابه بها نساء العالمين أجمعين، فهي في فرائد من الرعاية الإلهية والمكانة النبوية الرسالية ولك أن تنظر في نصوص النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت فيها، وستتهم الفعلية معها لتصل إلى أنها تمثل مظهراً إليها ملكوتياً تجسّد بهيأة إنسانية دنيوية، ولا يظن ظان أن هذه المنزلة وهذا المقام منحصر بهذه الكلمات المعبرة عن السنّة الرسالية فيها من خصوصيات مذهب دون آخر، أو طائفة من دون أخرى فهذا ما لا سبيل إلى التفكير فيه أو الاستدلال له، فإنك تجد للزهراء الصديقة من المنازل والمقامات العالية التي روتها السنّة والشيعّة وكيف كانت عين رعاية واهتمام النبي صلى الله عليه وآله وآله ولبّ السنّة المطهرة التي لم يظاهر مقام^(١٠) هذا موجز صورة رسمتها السنّة لفاطمة أما تصنيف ما جاءت به من خصوصيات فيحتاج إلى مصنفات بيانه كما فعل بعض الباحثين^(١١) وسأقف عنده لاحقاً.

وأهم ما أريد تأكيده أن الحديث عن مقام الزهراء عليها السلام ومكانتها ومنزلتها لم تكن منحصرة في طائفة أو مذهب أو فئة أو جماعة وإن كان مما يوجب النظر والتأمل أن كثرة التأليف أو قلته يؤشر مقدار الرعاية والتعظيم اللائق بهذه الشخصية الإلهية المحاطة بالأنوار القدسيّة.

فالتأليف في فضائلها ومقامها وما جرى عليها كان موضع إجماع المسلمين، ولك أن تنظر التصنيف في ظاهرة الفضائل والمناقب قديماً وحديثاً أنها كانت بأقلام

المسلمين عامة^(١٢) فضلاً عن التدوين في الموسوعات الحديثية العامة والخاصة، وكل ذلك لا يعني أنها صلوات الله عليها تحظى بمقام واحد عند جميع المسلمين، وبمنزلة خاصة واحدة عند جميع طوائفهم ومذاهبهم فالإجماع على فضائلها ومناقبها عندهم شيء، ومعرفتها حق المعرفة التي تجسّد هذه المناقب والفضائل فكراً عملياً مصداقاً موضوعياً شيء آخر.

من هنا انفردت الإمامية والشيعة الجعفرية بعلقة خاصة بالصدّيقة الشهيّدة، معالم هذه الصلة الخاصة الفريدة استمدّها الفكر التآلفي الإمامي من مدارات مختلفة منها ما يشتركون به عموماً مع المسلمين، ومنها ما لا يلحقهم في تصوّر معرفتها وتقديس منزلتها لاحق فهي صلوات الله عليها قاعدة التقاء الإمامة والنبوة، وهي مظهر النبوة وتجلي الإمامة، وهي اليد التي ذبت عن الرسالة كما ذبت عن الإمامة، هذا التلازم بين النبوة والإمامة في سمو مقامه جسّدته الزهراء عليها السلام فهي أمّ أبيها وأمّ الأئمة عليهم السلام، وفي دلالة كنيّتها بـ(أمّ) تأكيد لحجّيتها وولايتها ولحقائق ترتبط بها وتذوب في كنهها.

وقد رسّخ وجذّر هذا المقام والمنزلة العظيمة في قلوب شيعتها مظلوميتها ومحاوله التعدي على حرمتها الإلهية، والتعرض لمقامها السماوي الجامع للنبوة والإمامة^(١٣)، وهذا هو المصدر الثالث والمحرك للفكر التآلفي معرفياً، حيث تشهد الحوادث التاريخية والوقائع والمواقف التي جرت في العهد الأول، ولا سيما بعد شهادة النبي الأكرم وارتحاله إلى الرفيق الأعلى على تجاوز السلطة آنذاك على حدود ما فرضه الله تعالى وسنّة النبي الأعظم لها من حق ومكانة ومنزلة لم تكن على وجه الأرض لمثل أو شبه لها، وعلى الرغم من ذلك فقد أوذيت وظلمت حتى غضبت ووجدت وشكت وهي بضعة من الرحمة واللفظ الإلهي بالناس فعجب كيف السبيل إذا كانت الرحمة واللفظ مدعاة للغضب والعذاب.



وبعبارة أخرى يمكن عدُّ المصدر التاريخي بمواقفه وحوادثه التي سايرت الصديقة الشهيدة عليها السلام المصدر الثالث في تشكيل صورتها المعرفية في المصنفات المتخصصة بها، ولا سيما أننا نستطيع أن نقسّم مراحل سيرتها تاريخياً بحسب اعتقادنا على مرحلتين مهمتين لأثرهما في حياتها ومعطيات معرفتها في المصنفات عنها:

المرحلة الأولى: وتكون بدءاً من ولادتها إلى حين شهادة النبي صلّى الله عليه وآله.

المرحلة الثانية: وتبدأ من شهادة النبي صلّى الله عليه وآله إلى حين شهادتها عليها السلام ولكل مرحلة ما يميزها من أحداث تسهم في رسم معالم صورتها في الفكر التصنيفي، ولا سيما في المؤلفات الخاصة بها المستقلة بها، أو المصنفات العامة التي تؤرخ وتترجم لعامة التأريخ الإسلامي وسيرة المسلمين عامة.

فكانت المرحلة الثانية من حياتها أكثر سطوة وأبعد أثراً في ترجمة سيرتها فكراً؛ لأنها حملت حراكاً فاطمياً في مواجهة الانقلاب بعد النبي صلّى الله عليه وآله على دستوره الوحياني، ووصيته الرسالية بالخلافة من بعده، وهذه المرحلة وإن قاربت في بعض صورها دورها في الذبّ عن النبي ورسالته أيام بعثته وفي معاركه مع المشركين إلا أنها في هذه المرحلة أكثر ظهوراً وأعمق دلالة لتوافرها على انكشاف حقائق التمرد على الرسالة وصاحبها وكل ما له صلة به حتى مَن كانت بضعة يؤذيه ما يؤذيها ويغضبها ما يغضبها وهي روحه وقلبه الذي بين جنبيه، فكانت النكبة التي قامت ضد علي والزهراء (صلوات الله عليهما) امتداداً للانقلاب الذي أشار إليه الوحي ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبِهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ (١٤).

لقد قابلت المؤلفات والمصنفات المتخصصة بالصديقة الشهيدة في أغلب الأحيان بين نموذجين أو إطارين فكريين تعلقا بها عليها السلام وهما سمو المنزل والمكانة والحركة الإلهية لها من جهة، وجرأة التعدي على حرمة الله ورسوله وولايته في غصبها



فدكاً ومنعها ميراث رسول الله ﷺ والتجاسر على دراها حتى أضحت لفظة (وإن) جواباً على من قال : إن في الدار فاطمة تحذيراً وتعجباً ممن لا يأبه بالحدود الإلهية ، دليل على ما لها من مكانة (في ذهن وعقول المسلمين يشار عليها بالبنان ولا يمكن للمسلمين أن يتجاوزوها)^(١٥) من جهة وعلى الجرأة والتعدي فيمن قالها (وإن) على الحرمة العظيمة من جانبه مما اثار استنكار المسلمين (ان في الدار فاطمة).

لقد كانت مصادر معرفة الزهراء في كل أطرها في كفة وفي الأخرى جنبه التأريخية المنبئة عن مظلومية الزهراء الذي أسبغ على كل ذلك، وفيه، ومعه المعطيات العقدية في الصديقة الشهيذة التي كان عمادها القرآن والسنة، فجاءت صورة وهياة الزهراء الشهيذة في الفكر التصنيفي متجلباً بمظلوميتها ومحاوله التعدي على مقامها الإلهي من جهة ووظيفتها وحراكها الرسالي في الدفاع عن الإمامة والنبوة والرسالة الإسلامية بكل معانيها العالية الرفيعة.

إن تحول الفكر التأليفي عن الزهراء عليها السلام من حيّز السيرة والمواقف والحوادث التأريخية إلى حيّز الفكر العقائدي بكل أبعاده ودلالاته أخرج قضية الزمان والمكان من دائرة الحدث وإسنادها إلى بوصلة العقيدة وهي الإيثار بقضية مظلومية الصديقة الشهيذة وكيف تخلت الأمة وانكفأت عن مبادئها ودستورها ونصرة الحق فيها وخضعت ولانت وسكنت قبالة التعدي على آل الله تعالى وآل رسوله ﷺ على الرغم من استنهاض الهمم لنصرة الحق بخطابات عامة وحراكٍ ممنهج لتصحيح المسارات قادتها الصديقة الشهيذة^(١٦) تستنصر الصحابة وأهل الإيثار بها، ومن كان له موقف الثبات على منهج الرسالة والرسول، فكانت الخطبة الفدكية والمناشدات للصحابة والأنصار وإيقاظهم مدوية إلى اليوم تتجدد بتجدد قراءات مصادر الفكر التأليفي للتأريخ الحي الشاخص^(١٧).

إن ظهور الصديقة الشهيذة إلى ساحة المدافعين عن الإمامة بمصاديق مختلفة



منها المطالبة بنحلتها من رسول الله فدكا أو بعد منعها طالبت بميراثها من رسول الله، حاججة سلطة الخلافة بالنصوص والبراهين مسقطة كل ما في أيدي السلطة من ادعاءات وتخربات نزعت وعزّت السلطويين من أية شرعية يدعونها، أو حجة يحرفونها ويزيفونها فيما مثل الزهراء ابنة الرسالة والرسول وزوجة الولي والوصي يدّ الله تعالى يكشف بها عن الحق، وينقض الباطل فهي صورة مثالية للنبي وحرماته الرسالية، والتعرض لها يعني ويدل على مزايا القوم في الارتداد عن الدين القويم وسنة سيد المرسلين، وهو ما انتهى إلى أن تكون الصديقة ابنة الرسالة شهيدة شاهدة على الانقلاب والارتداد عن دين الله وشريعته ومنهج رسوله وسنته فلم تكن فدكاً ولا الميراث غاية في ذاتها^(١٨) إنما إقامة الدين والرسالة بالنبوة الخاتمة والإمامة الحقّة الغاية والهدف.

قال ابن أبي الحديد المعتزلي: (سألت علي بن الفارقي مدرس المدرسة الغربية ببغداد فقلت له: أكانت فاطمة صادقة؟ قال: نعم، قلت: فلم لم يدفع إليها أبو بكر فدكا وهي صادقة؟ فتبسّم ثم قال: كلاماً لطيفاً مستحسنًا مع ناموسه وحرمته وقلة دعبته قال: لو أعطاه اليوم فدكا بمجرد دعواها لجاءت إليه غداً وأدعت لزوجه بالخلافة وزحزحته عن مقامه ولم يكن يمكنه الاعتذار بشيء لأنه يكون قد سجل على نفسه بأنها صادقة فيما تدعي)^(١٩).

من هنا يمكن أن نقرر أنه ليس من غايات الفكر التألّفي في الزهراء عليها السلام أن يوجه ضد أحد، أو أن قيامه وفعاليته وتدارسه والتفاعل معه رد فعل عاطفي وجداني فحسب إنما هو فكر يستمدّ معطياته المعرفيّة بالزهراء الصديقة من القرآن والسنة المطهرة والأحداث والمواقف والوقائع التاريخية الموثقة التي أراد أو تعمد بعضهم إغضاء الطرف عنها، أو التغافل عما فيها، ورفض آخرون وأنكروا تكرار الظلم والعدوان على المقام والمنزلة الإلهية للصديقة الشهيدة بأن يتعاموا عن الحقّ، ويتغفلوا عن إنصاف أهله ونصرتهم، ولا سيما أن استنصار الزهراء لحقها وحق إمامها ما يزال



مدوياً فاعلاً حياً في نفوس المظلومين وقلوب أحرار المؤمنين ضد الطاغوت أياً كان شكله أو تمثيل صورته عبر العصور والأزمان، ولذا فليس مهماً أن يختلف أو يرفض أياً كان مقولات الفكر التصنيفي عن الصديقة عليها السلام أقول ليس مهماً أن يقبل من يقبل أو يرفض من يرفض هذه المعرفة الفكرية للمصنفات التأليفية بقدر أن يستمد الفكر المعرفي التألفي عن الزهراء عليها السلام من مصادر حقيقية تنبأ عن مقولات وجواهر واسرار تستند إلى الكتاب والسنة والتاريخ الموثق المشهور المعتمد به.

فالحقائق المستندة على التاريخ والأحداث والمواقف في ظلم الزهراء عليها السلام والاستهتار بالجرأة على مقامها الإلهي الوحياني القرآني السنني لا يمكن بأي حال من الأحوال ردّه أو إنكاره أو التغافل عنه فهذا مدعاة لتوكيد الظلم وإقراره والمجاهرة بحرب الله ورسوله وآله وهذا ما لا سبيل إليه فكراً والعياذ بالله تعالى فكيف القيام به والله المجير.

الصديقة الشهيذة عليها السلام في أنساق التأليف والتصنيف:

يمكن دراسة محاور وأنساق التأليف في اتجاهين بناء على نموذجين من التصنيف حول الصديقة الطاهرة عليها السلام:

الأول: عينة مختصرة من الكتب المؤلفة عنها عليها السلام تتجاوز (٢٠٠) كتاب، اعتمدتها من خزانات مكتبة الروضة الحيدرية المقدسة والتي يربو مجموع كتبها على مئات العناوين وهي عبارة عن مؤلفات مستقلة منفردة مقسمة على أجزاء لا تصل إلى كونها موسوعة في التأليف.

الثاني: محورها الموسوعات من المصنفات التي كان محورها الصديقة الطاهرة والتي أساسها التماس كل ما من شأنه أن يتصل بالزهراء من مفردات سيرتها ومناقبها وما لها قبل نشأتها الدنيوية، وما لها في مقامها الآخرى، وسأقف في هذا النسق عند خمسة موسوعات أهمها الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء التي هي عماد ما نهدف

في الوصول إليه من هذا العرض التأليفي.

• النسق الأول: يتجلى أمام التأمل في المصنفات حول الصديقة الشهيدة عليها السلام

أنها نقتب عن كل تفاصيل صورتها، واستوعبت مديات حراكها فلم تغب عنهم حياة الزهراء عليها السلام المقدسة النورانية قبل أن يخلق الله خلقه، ولم تغفل تجسدها الملوكوتي وصلتها في مثاها الشهودي وانعقاد نطقها من ثمار الجنة^(٢٠)، ولم تغادر هذه المؤلفات كذلك مقامها الأخروي الذي أنبأ عنه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله: (حديث غصوا أبصاركم) وغيره مما جاء في شأنها، وما بينها من حراكها الدنيوي (حماً وولادة ونشأة) واقترانها بوصي النبوة وحياتها واسرتها وأولادها إلى كل ما له من تفصيل في شأنها، حياتها في ظل وكنف الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ثم ما أصابها بعده من ظلم^(٢١) واغتصاب لحقوقها وتعدّ على منزلها وكشف دراهمها ومرضها الذي زامنهما حتى ارتحلت شهيدة شاهدة صديقة على ما جرى عليها وبعلمها بعد النبي صلى الله عليه وآله، كل ذلك تفصيلاً بكلياته جاءتك به أفكار المؤلفين في عينة اخترتها واستقرأتها لاستكشاف طابع التأليف عن الحوراء الأنسية.

لذا يمكن القول إن وعي قراءة الصديقة عليها السلام وإدراك معرفتها يمكن تصوّره أو تمثله عندنا وبأفكارنا بحسبنا وبحسب ما يتاح لنا من مستويات أو أبعاد تتمثل في البعد القرآني والتفسيري والبعد المناقبي والفضائي والبعد التاريخي والبعد العقائدي...^(٢٢)، ولعلنا في كل ذلك نستطيع نلمس الأبعاد من هنا أو هناك بجمع القرائن وتحليل ما يمكن الوقوف عليه بسياقاته وبيئته إلا أنني أقف حائراً ذاهلاً كيف لنا أن نفهم بعدها النوراني أو نتعرف أو ندرك كنه مقامها في العوالم التي خصها الله تعالى بها بالكریم وعرف بعضه لنا من طريق أمنائه وأوصيائه، ولم ولن نصل ذلك المقام المفترض في المعرفة لأنه خارج عن قدراتنا، ولربما ذلك يمثل في حد ذاته دعوة في التفكير والتدبر والتعرف (المحاولة والسعي وبذل الجهد) في سبيل تفهم ذلك كما جعلت ليلة القدر في أعظم مقام من الأزمان شهر رمضان وندب إليها والعمل فيها



النبي وأهل البيت عليهم السلام جاء مقامها - الصديقة الشهيدة - المعرفي والفكرة في تصور إدراك وقراءة صورتها النورانية المعنوية قرين ذكر ليلة القدر مع التذكير بصعوبة ذلك ولعل استحالته على الكثير الكثير أقرب لموارد الرواية ودلالاتها ومرادها قال:

«من عرف فاطمة حق معرفتها فقد أدرك ليلة القدر، وإنها سميت فاطمة، لأن الخلق فطموا عن معرفتها، ما تكاملت النبوة حتى أمر بفضلها ومحبتها، وهي الصديقة الكبرى، وعلى معرفتها دار القرون الأولى» (٢٣).

وإذا أنعمت النظر من زاوية أخرى فيها كتبت (العينة المختارة في البحث) عشرات المصنفات والمؤلفات حول الصديقة عليها السلام لوجدتها تناولت دقائق المفصل، وخصائص الأحداث والمواقف، وذكرت كل ما تعلق بها مما شاع عنها ونقل فيها حتى أن القول يصح على حقيقته وفي مكانه الصريح والنفيس إذا صدحت بأنه لم يكتب في شخصية نسائية على وجه الأرض مثلاً كتب عن الصديقة الطاهرة، من هنا يمكن أن ترصد الاتجاهات العامة للأفكار التي ألفت في الظاهرة الفاطمية من خلال ما يأتي:

١. التأليف في ما أثر عنها من تراث سواء خطبتها الفدكية أو ما نسب إليها من أبيات نظم شعري وقصائد جمعت في ديوان نسب لها، أو ما أثر عنها من نصوص كانت مقدار كثير من الدراسات على مختلف التوجهات القرآنية أو التحليلية أو الحديثة أو اللغوية أو الأدبية أو الاجتماعية، التربوية والإرشادية والوعظية.

٢. النظر إلى الزهراء من خلال الفكر العقائدي وكيف مثلت صلوات الله عليها ركناً من أركان أهل البيت بنص القرآن وبنص أهل البيت أنفسهم وكيف لاحت مقاماً وحجة على أبنائها وهم حجج الله تعالى على خلقه، وكيف كان مقاماً عند الله.

٣. النظر في فكرة مقامها الرسالي بنص القرآن والآيات النازلة فيها، وكيف كانت مصداقاً حياً خارجياً محسوساً لا يمكن أن يحتمل أو يرجح معنى آخر غيرها، ففيها وأهل البيت وليس سواهم عنت آية المباهلة والقربى والتطهير... وغيرها كثير، فقد كانت الدراسات الحجاجية تلمس حقائق مقامها الرسالي من نص القرآن



الكريم، وبيان رسوله الكريم، ومن سنته وآله على وجه الخصوص.

٤. النظر إلى الصديقة الشهيدة بعين نهج أهل البصيرة والعرفان وما تتجلى فيه ﷺ من أنوار قدسية في العوالم السابقة أو العوالم القادمة فضلاً عن معجزات وكرامات عالمنا الشهودية وما نقل عنها من رواسخ وعجائب ونوادر الحكايات.

٥. الجانب التاريخي والسيرة المشرفة للصديقة الشهيدة كانت محوراً مهماً للفكر التأليف عنها، وقد اتخذ المؤلفون جزئيات تأريخها وسيرتها المعظمة وما تعلق بها في كثيرة من الأحيان عناوين لمؤلفاتهم حولها ﷺ ولا سيما - وهذه ظاهرة في المؤلفات والمصنفات الفاطمية - ظلامتها ومقدماتها وآثارها ونتائجها التي خلصت إليها، حيث كانت لها من السطوة الفكرية والتجدر الوثيقي في أفكار وأقلام المؤلفات والباحثين.

٦. الجانب الروائي وما تعلق بروايتها عن النبي ﷺ ولهذا الطريق من السند رعاية خاص كونها الصديقة ابنة الصديق وزوجة الصديق ... وغير ذلك من الاتجاهات الفكرية في التأليف وهي كثيرة لكن من المهم هنا الإشارة إلى الزاوية النقدية للمؤلفات عن السيدة الصديقة أو للطروحات الفكرية والوثائقية عنها ﷺ فقد تناولت كثير من الكتابات جوانب نقد المصنفات والمؤلفات التي تحمل فكراً يراه الآخرون أنه غير لائق بالصديقة الشهيدة أو هو مما يغض مما هو مفترض في منهج معرفتها وإدراك مقامها، فالزهراء الصديقة الشهيدة ليست بمقام حتى سيدات النساء إنما هي سيدة نساء العالمين والفرق واضح بين المقامين لذا فالمنهج والمعرفة تبع للمقام ولا يقل أو تصح المعرفة من دون حفظ المقام والمنزلة^(٢٤).

● النسق الثاني: الموسوعات : ونريد بها المصنفات التي جاءت على شكل

أجزاء عديدة ومن أهمها :

أ. موسوعة جامع الأخبار الفاطمية :

كتاب لمؤلفيه (جعفر حسن عتريس / والشيخ أحمد قبلان) في ثمانية مجلدات. حاول أن يخرج ويوثق كل ما له صلة بالزهراء عليها السلام بدءاً من الجزء الأول وتواصلًا مع بقية الأجزاء التي تقدم صورة سيدة النساء وفقاً لما جاء فيها من نص قرآني أو حديث نبوي أو سنة مطهرة على أساس من التعبير الأدبي الجامع بين نصوص الروايات المنسقة بينهما في الهدف الواحد والكلام عنها أجزاءً، فكان الحديث عن موضوعات شتى من مقامها وفضائلها وسيرتها وعلاقتها بالنبي وبعلمها وبنيتها وهم الشجرة الواحدة، وذكر مصحفها، إن إيراد النصوص السننية المطهرة والوقائع والمواقف والأحداث التاريخية بهذه الصورة من الاستخلاص والتلفيق وعرضها بصورة تلتقي مع أهداف ومقاصد وموضوعات هذه الأحاديث على غاية واحدة نسق مفرداتها، ونوع عناواناتها المؤلفان لتجتذب إليها القارئ وترسخ عنده الأفكار العقيدية التي يقررها تعاضد النصوص بعضها مع بعض، وتوافر دلالاتها التي يشفع بعضها بعضها المؤلفان؛ لذا لم تكن طريقة هذا الكتاب إلا من التأليف على منهج السهل الممتنع، فكيف يتمتع المؤلف القارئ بنهج أساسه العقيدة وطريقها البرهان العقلي، مع صياغتها بأبعاد لا تخرج السنة المطهرة بقولها وفعلها وتقريرها عن خلاصة المواقف والأحداث التاريخية التي استلهاها من التراث الإسلامي المتعلق بالزهراء وأبيها وبعلمها وبنيتها، كل ذلك في جولة واسعة المدى بين مختلف المصادر والمراجع عند المسلمين كافة همها تأكيد أبعاد الحراك الفاطمي إنما هو حراك إسلامي عام لا يقتصر على ثلثة دون أخرى أو فئة من دون غيرها .

وقد تصدر الجزء الأول مقدمة مهمة جدا عرفت بالكتاب وشروطه حيث نصّ المؤلفان على جملة من الشروط في اختيار الرواية التي يختارونها في مادة مؤلفهم؛ ولأن هذه الروايات من الكثرة والتنوع بمكان كان لابد لهما من وضع عدد من الشروط في اختيارها من جهة، ولتدعيم حجيتها بما يعرضان أو يعتمدان من الروايات أو النقول

المهمة من الصديقة الشهيدة من جهة ثانية.

من هنا كان شرط وجود الرواية عند الفريقين أول المعايير، فضلا عن شروط الخبرين الذي كان اختيار ذلك لعلّة (أن كثيرا من العامة كان يعتذر أحيانا بأن طبقة القدامى روى هذا الخبر ثم أعرضت عنه المشايخ المجاميع الحديثة أو من نقل عنهم، ثم يرتب على ذلك أن في الحديث عيبا منع المتأخرين عن أصل الطبقة أو الطبقات الأولى عن قبوله فيُيطل الخبر!! فكان لابدّ من تتبع سلّم الطبقة في الشرطين معا، شرط الواسطة، وشرط الشيخ، والشيخ على قسمين: شيخ التدوين، وشيخ النقل، وأعني بالثاني جملة من تقبّل الخبر فرواه في كتابه) (٢٥).

فضلا عن ذلك فقد اعتمدا ضابط الصحاح والمسانيد ثم المجاميع إلى أكثر من ثلاثة عشر شرطاً أخرى غير ما ذكرتُ وعلى أية حال فقد قامت مقدمتهما حول هذه الشروط وتحديثا عنها وعن التزامها لما ألفا ولعل ختام قولهما في هذه المقدمة في شروط تأليف الكتاب والتعريف به ينبئ عن ذلك قالاً:

(أخيراً: لنا في منهجنا التثبتي شروط كثيرة، ستجدها تباعاً مع تتبعك لما وردنا وعالجناه، فالتفت رحمك الله حتى لا نطيل عليك في هذا الباب التخصصي) (٢٦).

ب - موسوعة الكوثر في أحوال فاطمة بنت النبي الأظهر

- السيد محمد باقر الموسوي.

- طبع الكتاب لمرتين هذه الأخيرة منها عام (١٤٢٩هـ) في مطبعة دليل ما/ قم إيران في سبع مجلدات.

حاولت هذه الموسوعة تتبع الآيات والأخبار والآثار التي جاءت في شأن الصديقة الشهيدة عليها السلام غرضاً في إظهار مقامها ومنزلتها في السماء قبل الأرض وعند رسوله والأئمة من بعده قبل عامة المسلمين وفي الأولى قبل الآخرة، لذا كانت من ثمار هذا الجهد وأهدافه هو تعريف أصل العلم والثقافة من الأمة الإسلامية بمقامها ومكانتها وما تعرضت له وما جرى عليها من السلطات آنذاك.

ولم يخلُ هذا الجمع والتأليف لمادة الكتاب من وجهة نظر المؤلف في إيضاح بعض مقاصد الروايات أو الإشارة إلى نكتتها كل ذلك وغيره صدره بلفظ (أقول).
لقد أفرد واستغرق الموسوي جانبا ليس باليسير من حياته في إنجاز هذا المؤلف تجاوز منه اثني عشرة سنة حاول فيما بذل من جهد أن يخرج الروايات من مصدرها محاطة بالدقة والتمحيص.

ج- إعلموا أني فاطمة / فاطمة الزهراء والحضارة الإسلامية:
- عبد الحميد المهاجر.

- دار الكتاب والعرة بيروت لبنان ط ١ / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣.

قامت هذه الموسوعة في عنوانها على نص من كلام الزهراء عليها السلام في الناس أراد منها المؤلف تلك الدلالات الحية المتجددة لهذا المقطع من كلامها عليها السلام، جاء هذا الكتاب في عشر مجلدات احتوت على محاضرات تناولت شتى الموضوعات الإسلامية ذات العلاقة بالقرآن وأهل البيت وما يتصل بهما من قضايا العقائد والأحكام والأخلاق والتأريخ بأسلوب إرشادي وعظمي، ولعلها أو كثير منها المحاضرات المنبرية التي يلقيها سماحة العلامة المهاجر، لقد تبنى الشيخ المهاجر (أعزه الله) منهج بيان أن الرسالة الإسلامية بقادتها الإلهيين من أهل البيت من ولد فاطمة عليها السلام (أم أبيها وأمهم والحجة عليهم) إنما هي حضارة إسلامية إنسانية، أليس أهل البيت من نسلها؟ أليس هم صناع الحضارة الحقّة بما جاؤوا به، وجسّدوه من مثال إلهي على هذه الأرض وبما قدّموا من مثل يحتذى وقدوة يتأسى بها.

د. موسوعة هذه فاطمة وهي قلبي وروحي التي بين جنبي:

- دراسة وتحليل السيد نبيل الحسين، ط ١، مؤسسة الأعلمي ١٤٣٤ - ٢٠١٣.

- إصدار العتبة الحسينية.

جاء هذا الكتاب موشحاً بعنوان هو في أصله حديث المصطفى في بضعته الطاهرة حاول المؤلف من خلاله التذكير كيف هي الزهراء بمقامها الوجودي والمعنوي من الرسول الأعظم ملمحاً لما لها وما جرى عليها عليها السلام ، بحث هذا الكتاب محطات سيرة الزهراء عليها السلام بتفصيل وإسهاب ووقف عند دلالات بعض الآيات والأحاديث والروايات والمواقف والأحداث معلّماً ومحللاً ومستنطقاً النصوص لمعرفة خباياها وما تنطوي عليه من دلالات.

لم يكن الكتاب مجرد جمع للفضائل والمناقب أو الروايات والأحداث بقدر ما كان قراءة تحليلية فيها وفي آراء العلماء وموقفهم منها، بل تراه يستطر في المباحث والدراسات لمظاهر ودلالات الموضوع بصورة عصرية مستوعباً المقولات والآراء الفكرية والعلمية والنفسية والاجتماعية في المسألة وكأنها هو في معرض دراسة موضوعية لكل جانب يطرحه تعلق بالزهراء عليها السلام ولك أن تنظر فما كتبه عن الطفولة في بيت الزهراء^(٢٧)، على الرغم مما للكتاب من أهمية بالغة ومهمة في مجال تحليله وتبويبه إلا أنه لم يكمل حلقاته في تتبعه لشخصية الشهيذة الصديقة وكم أملت أن يستوعب هذا الكتاب مفاصل الزهراء عليها السلام من صلوات وشؤون وشجون ليكشف عنها المؤلف بنظرة وأسلوبه بعض ما خفي بأسلوب عصري ومنهج حديث.

هـ- الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء عليها السلام :

- مؤلفها إسماعيل الأنصاري الزنجاني :

تعدُّ من أهم وأوسع واشمل ما صنف عن الصديقة الشهيذة، وحق لمؤلفه أن يعقب على عنوانه الكبير بعنوانه المبين الشارح للموسوعة بقوله «تنظيم موضوعي لكافة الأحاديث والنصوص في سيرة سيده النساء عليها السلام ومكانتها مع المصادر والأسانيد» وقد طبع هذا الكتاب لغاية هذه الأسطر ثلاث طبعات وما بين يدي البحث الطبعة الثالثة في خمس وعشرين جزءاً في اثني عشر مجلداً تخصص كل واحدة

منها بعنوان معين مما أتصل بسيرتها عليها السلام .

طبع الكتاب في إيران - قم المقدسة عن دار دليلنا «دليل ما» الرصينة للمنشورات، الطبعة الثالثة ١٤٣٥هـ، بعد أن نفذت طباعته الأولى والثانية والتي صدرت الأولى منها ما يقرب من عشر سنوات ١٤٢٥هـ .

ابتدأ الجزء الأول بمقدمة جياشة بالعشق والشغف لمقام وسيرة الصديقة الشهيدة فقد افتتح كلامه بمقطع من خطبتها الفدكية، وما فيها من الحجج البالغة والبراهين الناطقة لكل من وعى قلبه وأدراك لبّه قول الصديقة الطاهرة «اعلموا أي فاطمة وأبي محمد».

من نظرة شمولية واسعة أختزل المؤلف مقدمته لما ألف عن الصديقة الطاهرة طوال أكثر أربعة عشر قرناً، راجع فيها، وقرأ وتصفح ما يقرب من ثلاثين ألف عنوان صنف وألف وذكر وأشار ومدح بالزهراء وسيرتها وما أتصل بها، وهذا جهد ينحاز بأمرين مهمين نستطيع الإلماح إليهما:

الأول: ذلك الأثر العظيم للصديقة الشهيدة عليها السلام في قلوب الناس طوال خمسة عشر قرناً وإلى ما شاء الله تعالى ^(٢٨) انعكس تأليفياً وتصنيفياً ليصل إلينا في عصرنا هذا بجلباب شكله الحروف، والوانه الأنوار القدسية السماوية، ومداده ذلك الحب والولاء السرمدي لفاطمة بضعة النبي الأعظم صلوات الله عليه وآله .

ثانياً: الجهد البحثي والعلمي الرصين في الاستقصاء والاستقراء الدقيق من الباحث حريّاً بالاحترام والاقتداء، ولا سيما ونحن أمام عنوان واحد جمع عناوين ومفاصل مختلفة ومتنوعة ومناهج في البحث والدراسة منها المنهج الببلوغرافي (الفهارسي) في الجمع والاعداد والعرض والتقسيم الذي ابدع فيها المؤلف فضلاً عما أفاض من جهد كان عماده فيه الملح الأول الحب والولاء



وعلى اية حال كانت الزهراء عليها السلام في حياتها التكوينية والفردية والاجتماعية المحطة الأولى في التعريف بالموسوعة وكأنها حال المؤلف يقول أن معرفتي بالزهراء والصديقة ومدار بحثي عنها فمكانتها الإلهية أو السننية المطهرة أو عند المسلمين لا يمكن استيعابها جميعاً في كتاب خاص علماً أنه سعى إلى أن يوجد مصنفًا يحاول ذلك ويقصده عملاً وفكراً تأليفاً يقول (اعزه الله تعالى) :

«وفي جميع الكتب التي تكفل فيها المتقدمون أو المتأخرون أن يعرفوا الزهراء عليها السلام لم يدع أحد أنه قام بتعريفها حق معرفتها، بل الجميع يعترف أنه قام بتعريفها على مستواه المحدود، ويشهد الجميع بعدم استطاعة احد للنهوض بأعباء مسألة تبين عظمتها ومكانتها وجلالتها وأقر الجميع أنهم لم يتمكنوا أن يبنوا قطرة واحدة من بحر عظمتها ولا ذرة واحدة من جبل جلالتها» (٢٩).

ينص المؤلف على الدوافع الرئيسية في تأليف هذه الموسوعة والخطوات الأولى منها فيعزو ذلك إلى عدم وجود كتاب يستوعب موضوع السيدة الشهيذة من جميع الجوانب والجهات ليكون مصدراً أساسياً للمحققين والباحثين (٣٠) جاء ذلك بعد أن صرف المؤلف شطراً من حياته في رحاب الصديقة الشهيذة وهي بحسب نصه «مليئة بالنور والخير والرحمة» (٣١).

إن من أهم المميزات المنهجية في تأليف هذه الموسوعة هو قيامها على الاستقصاء والاستقراء لآلاف المصادر والمراجع بالموضوع ذات العلاقة المباشرة وغير المباشرة سواء كان ذلك كتباً خطية أو مطبوعة، وفي مختلف اللغات وفي بلدان متنوعة فضلاً عن إجراء المسح البحثي لخمسة عشر قرناً من الزمان.

إنها حركة بحثية شاقة وطويلة وعلى الرغم من أنها أخذت من الباحث الفاضل زمناً فاق عشرين عاماً إلا أنه انتج عملاً علمياً في موضوع رسالي أنساني عزَّ مثيله اليوم.



إن الناظر اللبيب في عناوين الموسوعة وموضوعاتها ليرى الزهراء الشهيذة كما هي في التوصيف الإلهي والسني بعين شمولية ومدى واسعاً يجمع بين مقاماتها الملكوتية والشهودية في آن واحد، ومن هنا جاءت فصول الكتاب وأبوابه وتفرعاته فقد قامت خطته على تقسيم ابوابه على ثلاثة عناوين رئيسة تتجانس فيما بينها ملخصها الزهراء فيما قبل هذا العالم، وفيه، وبعده، وهذه النظرة الموضوعية إنما تستمد شأنها من واقع التحري والبحث عن الصديقة الشهيذة في تراثنا الاسلامي، ولعل وجودها يسبق ذلك حتماً كما هي الاشارات الى البشارة بأبيها وبعلمها وبنيتها وبها في الكتب المقدسة.

فكيفية خلقها النوري قبل آدم كان مدار بحثها قبل هذا العالم، وشأن ولادتها وما فيه من انعقاد نطفتها وأصوله الجنانية، وتأريخ الولادة وما فيه من نوادر الفضائل والاحاديث، ونشأتها المكية وهجرتها الى المدينة وأقامتها فيها ثم زواجها بالوصي عليه السلام وماله علاقة بذلك، وشأنها في افياء الرسالة وظلال الوصاية ونتاج الامامة، فضلاً شأنها عند خلص اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ممن يعرفون قدر الرسالة وعظم النبوة بمقامها ومكانتها، وكيف ضيَّع بعد ابائها بما مرَّ عليها من غضب حقها وظلمها وما الى ذلك من أمر شهادتها ودفنها وراثتها.

ولم يغفل المؤلف أن يتواصل مع جوانب وافكار كونت تفاصيل صورتها الشهودية الاخرى من سيرتها الشخصية الى خصائصها وأوصافها وما يتعلق بها من شأن محبيها واعدائها، وما كان لها من تفاصيل اخرى فيما توصف به من عبادة، وما أسند لها من أحاديث كونت مسندها، فضلاً عما نسب عليها من أشعار وما الى ذلك من تفاصيل كثيرة مما تعلق بها في هذا العالم ختمه المؤلف بأسماء الكتب المؤلفة فيها وقد قاربت ثلاثة آلاف كتاب خاص بالزهراء عليها السلام، هذه الصفحة الثانية من تجليها (صلوات الله عليها) في عالمنا، ثم اعقب المؤلف بالصفحة الثالثة الزهراء الصديقة بعد هذا العالم ولا سيما ما تعلق بها من علو مقام في يوم المحشر مع النبي صلى الله عليه وآله وبمقام



شفاعتها و منزلتها في الجنان.

هذا ملخص الموضوعات التي تناوها المؤلف (رحمه الله تعالى).

وبعبارة أخرى...

هياً المؤلف رحمته الجزء الأول من الكتاب ليكون معلماً يتعرف على عدد من مصادر موسوعته، وقد جعلها على حروف المعجم وقد بلغت نحواً من ألفين ومأتين وخسين كتاباً خاصاً مستقلاً بالصديقة او عاماً ذكرها في أثناء مصنفه ثم أعقب على ذلك بموجز عن حياة الصديقة ليتقدّم بها تفاصيل الموسوعة ويبدأ من (فاطمة الزهراء قبل هذا العالم). القسم الأول من أقسام الموسوعة التي هي على ثلاث أقسام جعل القسم الثاني منها (فاطمة الزهراء في هذا العالم) وأعقبها في القسم الثالث (فاطمة الزهراء بعد هذا العالم) .

وقد نهج في توزيع كل قسم على ما أسماه (مطافات) وهي بمثابة الأبواب معنونة يندرج تحتها الفصول بحسب تخصصه بجزئية من الموضوع المناسب مع الباب الذي هو فيه ويقدم المؤلف في كل مطاف أو باب أو فصل بتوطئه يوجز فيها عن مقاصده وأهدافه الإجرائية التنظيمية منه ثم يبدأ بعرض الروايات في قالب منهجي أساسه أمرين :

الأول: سلسلة الروايات بالأرقام لغرض تنظيمي احصائي .

والثاني: جعل الروايات ضمن هيكل علمي توثيقي تحت العناوين الآتية:
المتن، المصادر، الأسانيد، فيكون نص الرواية (متنها) تحت عنوان المتن، ثم يأتي بقائمة المصادر التي نصبت ونقلت هذه الرواية، ويشفعها بأسانيد الرواية إذا اختلفت إلى المصادر ذاتها.

ولا يخفى على الباحث الفطن دقة هذه الاجرائيات والاليات في جمع وحشد النصوص الموضوعية في الصديقة الشهيدة فهي لكثرتها وتنوعها وتعدد مصادرها

وتشعب أسانيدها تحتاج الى العمل الدقيق والتوثيق المحكم الذي يرصن العمل من جهة، ويقدم ثمراته اليانة للباحثين والمفكرين صحيحاً منزهاً عن الخطأ والزلل فضلاً عن الاستقراء والتتبع بهياة تختصر الزمان والمكان لا يمكن أن يُرى مثلها في قضايا أو موضوعات علمية أو بحثية دراسية أخرى.

وعلى أية حال فقد وقف القسم الأول من هذه الموسوعة عند المطافات (الأبواب) الثلاثة بداية خلقها، وخصوصية خلقها قبل آدم، وكيفية خلق نورها (صلوات الله عليها)، ومن طريف القول هاهنا أن المؤلف أستوعب في هذا الباب من مصادر المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم وكذا هو الحال في بقية أجزاء الموسوعة، وأعتنى بدقة النقل والضبط لما ينقله من هذه المصادر ولك أن تجد لذلك مثلاً حياً في جميع أجزاء الكتاب، وقد ابتدأ في أول حديث نقله في سلسلة بأن ذكر خصوصية نقله من المصادر المختلفة بألفاظه المتنوعة، فعندما وثق متن الحديث الأول من المصادر ذكر أسم المصدر ونص على ماله من ملاحظة حول متنه مثاله : ما نقله من مخطوط (درر الفضائل) للأشتياني قال (فصل تزويج النور من النور بتفاوت يسير)^(٣٢)، وكذا الحال بالنسبة للمصادر المطبوعة ولسوف نجد هذه الدقة في التوثيق والنقل عندما يتعرض لذكر الأسانيد واختلافها في المصادر وقد ابتدأ هذا الطابع الرصين في إجراءات العمل من أول حديث في الموسوعة حتى نهايتها.

ولاريب في أن ذلك يمثل ميزة علمية منهجية تتوافر في هذه الموسوعة على مدى أجزائها كاملة^(٣٣).

وفي الجزء الثاني من الموسوعة يتصدر القسم الثاني من منهج المؤلف (فاطمة الزهراء في هذا العالم) حيث يبدأ بالمطاف الاول وروايات انعقاد نطفتها (صلوات الله عليها) من ثمار الجنان وكيف هي بوصف النبي الأعظم ﷺ الحوراء الإنسية .

«عن عائشة قالت: قلت يا رسول الله، مالك إذا أقبلت فاطمة جعلت لسانك



في فيها كأنك تريد أن تلحقها عسلاً فقال ﷺ : لما أسري بي دخلت الجنة فناولني جبرائيل تفاحة فأكلتها، فصارت نطفة^(٣٤) في صلبى، فنزلت فواقعت خديجة، وفاطمة منها، وكلما اشتقت الى ربح الجنة قبلتها، يا عائشة، فاطمة حوراء إنسية» هذه الرواية وغيرها الكثير حشد لها المؤلف عشرات المصادر والمراجع من مختلف مذاهب المسلمين وطوائفهم، ليوثق من جهة ويدل على توافر الروايات وتنوعها فكرة وألفاظاً في التعبير عن الموضوع الواحد، فكأنك تشهد أن هذا الحدث جرى مرات عديدة، أو أنه روي بأشكال مختلفة لا تتعارض مع أصل موضوعها وغايتها. وكذا الأمر في بقية فصول الكتاب التي لا تغادره نوادر الكرامات وعوالي المعجزات في أمر حملها وولادتها ونشأتها المكية والمدنية.

ويبدأ المجلد الثاني (الجزء الثالث) من الموسوعة المتخصص بزواج الصديقة الطاهرة ﷺ بالمطاف (الباب الثاني) في فصول ثلاث تناولت كفويتها علياً. وزواجها به من أمر الله عز وجل، وخطبتها وفي كل ذلك تشهد نصوصاً تاريخية وعقائدية وقرآنية في غاية التتبع والاستقراء.

ويستكمل الجزء الرابع بقية الفصول والعناوين التي تتصل بزواجها من الأحاديث في تاريخ الزواج وكيفياته والصداق والعقد والجهاز ووليمة العرس ونثاره وفي هذه التفاصيل تجد الرعاية الالهية والعناية الربانية قرين حركة زواج فاطمة الحوراء الإنسية.

ومما لفت نظر الباحث المزايا المنهجية للمؤلف تتسع مع صفحات الموسوعة ومن بينها وقفاتة العلمية التحقيقية ورده الافتراءات التي نقلتها بعض الروايات الموضوعية في مسألة خطبة علي من الزهراء مثلاً فتراه يقف عند ذلك موضحاً زيف الرواية بدءاً من اصل وجودها في المسانيد والمعاجم عند أهل السنة فقط من دون وجود أية إشارة لها في غير ذلك من كتب المسلمين وعند التحقق من اسانيد هذه الروايات ورواتها فتراهم على نهج من خالف علياً واتبع نهج أعدائه^(٣٥).



وكذا الأمر من العناية والرعاية السماوية والنبوية تلحظها فيما يتصل بروايات المجلد الثالث (الجزء الخامس والسادس) وقد تخصص بولادة ذريتها، وما يتصل بأولادها مما يرتبط بها (صلوات الله عليها) ولك ان تجد من الفرائد المنهجية للموسوعة أنها تؤسس لقاعدة معرفية باتجاه أهل البيت عليهم السلام جميعهم، وخلاصتها أن الحديث عن أيّ منهم صلوات الله عليهم بشكل مستقل منفرد قد يستحصل من بعض النصوص في المصادر التاريخية إلا أن أكثر النصوص الوثائقية تنبئك بعلاقة موضوعية ترابطية بين الخمسة من أصحاب الكساء على وجه الخصوص وبين ذرية الائمة من آل البيت عموماً، فحيثما وجدت فاطمة وجدت النبي وعلي والحسن والحسين عليهم السلام وكذا الأمر بالنسبة لعلي أو النبي أو الحسن أو الحسين (صلوات الله عليهم اجمعين) ولعلك تعلق هذا أنهم في بيئة واحدة وسياق واحد فيما ينقل عن واحد منهم ينقل عن الآخر، وهذا أمر صحيح لا يمكن إنكاره إلا أنك عند استقراء النصوص المتعلقة بكل فرد منهم تجد قصداً مركزياً الى ذكر كل واحد منهم متعلقاً بالآخر كتلة واحدة نظماً واحداً لا ينفلت منها لؤلؤاً عن الآخر، بل ينتظم نظماً إلهياً عجبياً فريداً حيث لا يتم كمال الصورة إلا بتمامهم وهو ما ألفت إليه المؤلف رحمته الله، ولا سيما في الجزء السادس فيما يرتبط بها من صلتها بأولادها، وترى الأمر ذاته في المجلد الرابع في (الجزء السابع والثامن) مما جاء في بقية أحاديث المجلد السابق فضلاً عن أحوال الصديقة مع النبي الأعظم وفيه عظام الأحداث والمواقف والأحاديث التي تخبرك عن دلالات مقاماتها، وسمو منزلتها (صلوات الله عليها).

وتتصل فصول المجلد الخامس (الجزء التاسع والعاشر) مع سابقها فيما يتعلق ويرتبط بالزهراء مع أمير المؤمنين عليهما السلام وعلاقة أزواج النبي صلوات الله عليهم وأصحابه فضلاً عن صلتها مع الملائكة التي كانت تحف بها ولا سيما بعد شهادة أبيها، ولاريب في ذلك مطلقاً ولها ما لها عليها السلام من الخصوصية الإلهية التي أكدها المؤلف في آفاق موسوعته كلها من ذلك «قال الحضرمي: حدثنا سليمان، قال: محمد بن أبي بكر لما قرأ: ﴿وَمَا

أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ... ﴿٥١﴾ [الحج / ٥١] ولا مَحْدَث، قلت: وهل يحدث الملائكة إلا الأنبياء؟ قال: مريم لم تكن نبيّه وكانت محدّثة، وأم موسى بن عمران كانت محدّثة ولم تكن نبيّه، وسارة امرأة إبراهيم قد عاينت الملائكة فبشروها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب ولم تكن نبيّه، وفاطمة بنت رسول الله ﷺ كانت محدّثة ولم تكن نبيّه» (٣٦).

وفي الجزء العاشر يوصل المؤلف رحمه الله الحديث بما سبق من فصول ليستكمل حلقات سيرتها وما جرى عليها بعد أبيها ﷺ فيجعل هذا الجزء في فصلين الاول منها توثيق الروايات حول مدة بقائها ومكثها بعد ابيها من نصوص التأريخ وقد توزعت على ثمانية عشر قولاً تنوعت في التوثيق والعدد قلة وكثرة.

وفي الفصل الثاني يتناول جانباً من سيرتها وهي مظلوميته والتعدي على بيتها فيضع المؤلف لهذا الفصل عنواناً (قصة الباب) يريد منه الدلالة والمعنى في التعدي على حرمة دارها والهجوم عليه وحرق بابها، ثم يعقب على ذلك بغضب حقها (فدكاً) وان كنت أرى بحسب ما أعتقد أن يقدم على التعرض لبيت الزهراء (صلوات الله عليها).

وبعبارة اخرى تكاد الاحداث والمواقف التي جرت على الصديقة الطاهرة بعد شهادة ابيها تتسارع ويعظم خطرها بجرأتها وتعديها على شريعة الاسلام وحرمة وقدسيتها كتابه ونبيه وآله، وبدأ ذلك من نبذ وصية النبي ثم التعرض لآله وقرباه بغضب حقوقهم والعدوان عليهم وما قصة حرق باب دار فاطمة إلا امتداد لذلك الانقلاب على الرسول ﷺ والرسالة، وتجدد لنكبات المسلمين التي ما انتهت منذ ارتحل النبي الاعظم عن دار الدنيا حتى بدأت تترى على آله مرة بعد أخرى، من هنا تجد أن المفارقة التي أحدثتها مظلومية الصديقة الشهيدة في اوساط المسلمين وانقسامهم بين منكر رافض، مقاوم لطغيان السلطة وهيمنة الظلم، وبين متخاذل قد ركن الى الخوف والظلم على الرغم من المناشدات الفاطمية والخطابات المتلاحقة للصديقة ومحاولة استنهاض همهم وايقاظ نومتهم بطرق ابوابهم حتى القت الحجة



بعد الحجة عليهم فلم يكن لها من ناصر إلا القلة القليلة، فكان موقفها (صلوات الله عليها) منهم الأذى وعدم الرضا والغضب حتى مضت عنهم مظلومة شهيدة وهي قالية لهم ساخطة عليهم.

إن هذه المواقف والإحداث رسّخت المفارقة في الفكر التألّيفي حول مظلومية الصديقة فجاءت المصنفات على تنوعها واختلافها وتجدد عصورها الى اليوم تجمل شواهد ذلك يخبرك عنها هذا الرصد التوثيقي للمؤلف للنصوص التاريخية والسيرة والعقائدية والحديثية والفكرية بخصوص مظلومية الصديقة الشهيدة على مدى أكثر من ثلاث مجلدات (في خمسة أجزاء، من العاشر الى السادس عشر).

لقد أنتجت مظلومية الوصي والبتول الزهراء (عليهما السلام) محوراً بحثياً تأليفاً واسع المدى في التصنيف طوال القرون والأزمان (خمسة عشر قرناً)، وأضحى محركاً وجدانياً، وبرهاناً عقلياً على كل التحولات والمواقف الاسلامية الدينية والعقيدية والتاريخية من السلطات بعد النبي، فضلاً عن تجسيد مكانة آل البيت عليهم السلام في صور القهر والظلم عند عامة المسلمين، وبصورة طابعها قهر وظلم وحي السماء و نص السنة عند خواصهم وأثارت هذه التصورات ذلك الفكر الولائي منهجا وعملا تارة، وبرزخا يحيط الوجدان والعقل تارة ثانية ينعكس تأليفاً وتصنيفاً على مر العصور، ذلك ان تنظر كيف حشد المؤلف مئات المصادر والمراجع المخطوطة والمطبوعة لتوثيق ذلك ^(٣٧)

من هنا كان مدار المجلد السادس والسابع والثامن (الأجزاء من الحادي عشر الى السادس عشر) عن غصب نحلته (فدك) وحرق بابها وايدائها وشهادة ابنها المحسن، وغير ذلك من تطورات الإحداث من مرضها وخطابها حتى شهادتها وتجهيزها وفيما جرى بعد وفاتها مما اتصل بها من شأن قبرها وورثاتها وحزن وكمد امير المؤمنين وأولادها عليها وحال الناس بعد فقدانها واجدة عليهم. ثم استكمل المؤلف اسماعيل الانصاري موسوعته بثلاث مجلدات (ستة اجزاء) عدا الاخير منها تناول



فيها حياتها الشخصية وما كان من حالها في بيتها واثاثها ومطعمها وملبسها وخوادمها وجواريها، وبحث كذلك مختصاتنا بدءاً من أنها كانت مدار حديث اهل البيت ومنبع نسل النبي ﷺ وامتداده وذريته المطهرة منها، وما لها من اسماء وألقاب وكنى وما لها من مقام في الآيات النازلة، وخصوصية مصحفها الى غير ذلك من خصوصية محبتها وولايتها او خصوصية محبيها وجزاء اعدائها ومن آذها . وما كان لها من شئائل واوصاف في صدقها وصبرها وطهارتها وعفتها وعملها وفضائلها وعبادتها وتسييحها وادعيتها وزيارتها والصلاة عليها، وما لها من اسناد عن النبي الاعظم بلغ من الاهمية بمكان ان ألف فيه من القدامى والمعاصرين المؤلفات (٣٨) وغير ذلك الكثير الكثير من مفاصل ومناقب شخصها المقدسة، وسيرتها المعظمة (صلوات الله عليها) وبنهاية المجلد الحادي عشر والجزء الثاني والعشرين ينتهي القسم الثاني من الكتاب وهو فاطمة الزهراء في هذا العالم .

فاذا ابلغنا المجلد الثاني عشر الاخير وفيه الاجزاء (الثالث والرابع والخامس وبعد العشرين) لرأيت تخصص الاخير بالفهارس التفصيلية الدقيقة اما الثالث والعشرين فهو الجزء المتعلق بالمؤلفات المتخصصة فيها ﷺ وقد ابدع الانصاري الزنجاني فيها أيما ابداع فأظهر استقراراً جاداً واستقصاء محكماً لما ألف وصنف بشكل خاص ومستقل بالصديقة المطهرة حتى بلغت مجموع المؤلفات (٢٨٥٠) مؤلفاً وقد جرى هذا الاحصاء قبل صدور الطبعة الاولى عام ١٤٢٥ هـ اي قبل ما يقارب عشرة اعوام واكثر، وهي اليوم اكثر من هذا العدد بكثير.

لقد حاول المؤلف بمهارة بحثيه وميزة منهجية ان يوقفنا على أهمية التأليف عن الصديقة الشهيدة في خمسة عشر قرناً فقسم هذه المؤلفات على القرون السابقة (٣٩) ثم اظهر لنا إحصائيات دقيقة عن اللغات (٤٠) التي ألفت بها الكتب المطبوعة فكانت في تسع وعشرين لغة، ثم صنف هذه الكتب على البلدان التي طبعت هذه المؤلفات التي بلغت (١٩٢٢) كتاباً في بلدان القارات الآسيوية والأوربية والأمريكية



والاسترالية^(٤١). ولم يكتف المؤلف بذلك فزاد عمله حسناً وبهاءً ان كشف لنا عن إحصائية بالمؤلفات الخطية المحفوظة بالمراكز التراثية والمخطوطات في العالم والتي بلغت (٩٢٨) كتاباً مخطوطاً مصنفة على بلدان العالم ومكتباته^(٤٢) وختم هذه الإحصائية بثلاث إحصائيات مما تعد له من مزايا إبداعية في المنهج والتحليل. فقد قسم هذه الإحصائيات منسوبة الى المؤلفين بحق الصديقة عليها السلام فبلغ عدد المؤلفين (١٨٥٠) شخصاً معظمهم من الامامية الاثني عشرية، ثم اظهر احصاءً لجمع المؤلفين منسويين الى مذاهبهم الإسلامية من جهة والى غير المسلمين كذلك، فقد ألف النصراني في الصديقة الشهيدة كذلك وبلغ عددهم (١٨) مؤلفاً، فضلاً عن عدد من المؤلفات لم يعرف لها مؤلف او انها صدرت والفت على يد هيئات تحريرية او مجموعة أعداد لمقررات بحثية هذا اولاً، والإحصائية الثانية تناول فيها الانصاري الزنجاني الموضوعات التي كانت مدار اهتمام المؤلفين ولخصها في (١٧) موضوعاً، والإحصائية الثالثة - وما أروعها - وهي التي تخصصت بالمناهج البحثية التحقيقية في التأليف والتصنيف عن الصديقة الشهيدة و أجزها في اثني عشر منهجاً.

ولا أشكّ مطلقاً أنّ عملاً يستوعب هذا القدر من المؤلفات والمؤلفين استقراءً واستقصاءً وتوثيقاً وتحليلاً أحق بالإنصاف والاحترام والتشمين .

لقد ختم المؤلف هذه الإحصائيات المهمة بدعوة الى ما يتأمل تأليفه بحق الزهراء عليها السلام فعلى الرغم من ان هذا الجهد قد اسدل الستار على غالب من ألف وصنف في البتول الطاهرة عليها السلام الا أن المؤلف - بحكم خبرته وتخصصه - يجد مجالا واسعاً مايزال لم يستوعب، ولا سيما فيما يتعلق بتدوين حياتها مع ذكر الجزئيات، وتحليل هذه السيرة العطرة بصورة معمقة تستنبط فيها المعاني والدلالات، وتجميع شامل لما يتعلق بها في كل الاحداث والمواقف واقوال العلماء فيها والمعجزات والكرامات التي تحققت من خلالها وبها فضلاً عن التحقيقات والتحليلات والدراسات الكلامية وغيرها لتراثها عليها السلام فضلاً عن الروايات الواردة فيها .



وقبل ان يعرض المؤلف لما استقصاه من الإحصائيات - ومن الإنصاف بحق الآخرين - استعرض اهم المصادر الببلوغرافية التي سبقته في هذا المجال بحق الصديقة الشهيدة فعرض لدونات الببلوغرافية الفاطمية فضلا عن الكشف عن منهجه المتبع في تأليف هذه الإحصائية الأكبر والأوسع من غيرها (٤٣).

لقد استغرقت الكتب المؤلفة والخاصة بالزهراء عليها السلام مجلداً كاملاً كنت آمل من مؤلفه ان يجعله في أوائل هذه الموسوعة الا ان اجتهاده ورأيه شاء ان يكون في الجزء الثالث والعشرين من الموسوعة، ولكم كنت آمل أن يتحفنا الأنصاري كذلك بتفصيل أدق وأكثر عن التراث الخطي بحق البتول الطاهرة.

والذي اعقبه بالجزء الرابع والعشرين والذين تناول القسم الثالث والاخير من الموسوعة وهو (فاطمة الزهراء بعد هذا العالم) وتناول فيه الأبواب الآتية جلاله فاطمة في المحشر ولقائها مع ابيها وابنها الحسين ع في المحشر وشفاعتها، ومنزلها في الجنان وكيف تشرق من نورها .

هذه خلاصة الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء عليها السلام التي جاء في خمس وعشرين جزءاً في اثني عشر مجلداً، وهي من أهم وأضخم ما ألف عن الصديقة الشهيدة، وإن كان ثمة أمنية أو توصية لمن يؤمل منه تنقيحها أو تطويرها فدونه هذه الآمال لعلّي أشاركه فيها:

١- برجمة هذ الكتاب الوثائقي المهم الكترونياً بمكتبة متخصصة بالصديقة الطاهرة الشهيدة.

٢- إضافة ما يمكن اضافته الى هذه الموسوعة مما كتب في ميدان المؤلفات الدورية العلمية من مجلات ودوريات علمية او ثقافية مطبوعة او الكترونية او على شبكات الانترنت.

٣- تطوير هذا المشروع ليكون بداية سلسلة بحثية دراسية وثائقية عن أهل

البيت المعصومين عليهم السلام جميعاً لتوثيق ما كتب عنهم والفرح حولهم.

- ٤- تنقيح الكتاب من بعض التداخل بين الموضوعات وأحكام التسلسل الزمني للأحداث ولا سيما ان اثر التسلسل التاريخي له قيمته الثمينة والعلمية عند الباحثين.
- ٥- تسهيل وصول الكتاب واعادة طبعه ورقيا والكروني ونشره في الأوساط العلمية والثقافية لتحقيق اقصى غايات الافادة منه.

هذا الكتاب كان مدار القلم، وميدان تلمس الفكر الذي ارتاد ساحة التقديس الالهي وفي أجوائه اشراق الانوار الفاطمية المحمدية والحمد لله أولاً وآخراً.

* هوامش البحث *

- (١) الاندماج أو التلاشي : هاني فحص / ٢٢ / دورية الراصد التنويري / عدد ٢ / لندن / ٢٠٠٨
- (٢) شرح نهج البلاغة / ابن أبي الحديد / ١١ / ٤٤، وانظر كذلك ما جاء في افتراء ووضع الأكاذيب الأموية بحق علي عليه السلام / ٤ / ٦٣ .
- (٣) سورة التوبة الآية ٣٢.
- (٤) لم ينجح المؤلفون والمصنفون وأهل العلم من عامة المسلمين الذين ألفوا في فضائل أهل البيت ومنزلتهم من التقتيل والترهيب بسبب ما ألفوا، ينظر مثلاً حادثة النسائي بعد تأليفه "خصائص أمير المؤمنين"، خصائص أمير المؤمنين / النسائي / ٦ .
- (٥) مثلاً خذ قول علي عليه السلام وعهده لملك الأشتر ومنه قوله «الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق».
- (٦) قد لا تسعفنا المؤلفات الببلوغرافية الفهارسية عن عدد هذه المؤلفات بشكل محكم لتجدد الإصدارات يوميا بعد يوم إلا أننا يمكننا أن نحصل على ذلك بشكل تقريبي ولا سيما أننا إزاء ظاهرة علمية جديدة في إنشاء المكتبات المتخصصة ولا سيما في مكتبات العتبات المقدسة العامة، حيث يخصص كل مكتبة جناحاً خاصاً بالمعصوم في تلك العتبة فضلاً عن جناح أهل البيت بشكل عام. ظ/ موقع العتبة العلوية المقدسة ومن خلالها مواقع العتبات المقدسة.
- ومن بين أكثر المكتبات المتخصصة بأهل البيت أهمية في العالم مكتبة (كوهرشاد) في العتبة الرضوية المقدسة.





- (٧) ظ/ مقامات فاطمة الزهراء في الكتاب والسنة/ ١٤٥ / تقريراً لأبحاث الشيخ محمد السند/ بقلم السيد محمد علي الحلو.
- (٨) ظ/ أهل البيت والأنبياء في القرآن الكريم/ ٤٢. بحث مخطوط
- (٩) ظ/ مقامات فاطمة الزهراء/ ٤٥.
- (١٠) ظ/ في ذلك: فضائل الخمسة من الصحاح الستة/ ٣/ ١٤٧، اتحاف السائل/ ١٩، فضائل فاطمة الزهراء الحاكم النيسابوري/ ١٥٥.
- (١١) السيد اسماعيل الإنصاري الخوئي في كتاب الكبير الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء
- (١٢) ظ/ الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء عليها السلام / ١/ ٣١، ٢٣/ ٥٥.
- (١٣) ظ/ الوراثة الاصفائية لفاطمة الزهراء عليها السلام / ٣١٦، ٣٢٣.
- (١٤) سورة آل عمران / ١٤٤.
- (١٥) الوراثة الاصفائية/ ٣٣٣.
- (١٦) ظ/ تأملات في المنهج الحركي للصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء/ هادي التميمي/ ٢٤١، ظ كذلك/ دور السيدة الزهراء في الحراك السياسي بعد استشهاد الرسول الاعظم/ علي عبد المحسن البغدادي/ ٢/ ٢٩.
- (١٧) ظ/ نهاية التحقيق فيها جرى من أمر فدك للصديقة والصدّيق بالنص والتوثيق/ ١٤٧ وما بعدها.
- (١٨) ظ/ الوراثة الاصفائية لفاطمة الزهراء/ ص
- (١٩) شرح نهج البلاغة/ ابن أبي الحديد/ ١٦/ ٢٨٤.
- (٢٠) ظ/ على سبيل المثال الخصائص الفاطمية/ ١/ ٣١٧، ٣٣٥.
- (٢١) يمكن تلخيص حياتها بعد أبيها عليها السلام بقولها هي عليها السلام في جواب سؤال أم سلمة كما في الرواية: «دخلت أم سلمة على فاطمة عليها السلام فقالت لها: كيف أصبحت عن ليلتك يا بنت رسول الله؟ فقالت: أصبحت بين كمد وكرب فقد النبي صلى الله عليه وآله، وظلم الوصي» مناقب ابن شهر آشوب: ٢/ ٢٥.
- (٢٢) ظ/ الأسرار الفاطمية/ ٣٥١.
- (٢٣) البحار/ ٤٢/ ١٠٥.
- (٢٤) ظ مثلاً: خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام / ١/ ١٥.
- (٢٥) جامع الأخبار الفاطمية/ ١/ ١٤.
- (٢٦) المصدر نفسه/ ١/ ٢١.

(٢٧) هذه فاطمة / ٣ / ٢١٥ .

(٢٨) ذكر المؤلف في أول طبعاته للكتاب عام (١٤٢٥هـ) أن عدد المؤلفات، السيدة الصديقة وقد أحصاها كانت في حدود (٢٨٥٠) كتاباً في مختلف اللغات على وجه الارض، ولاشك أنها زادت وتواصلت ونحن الان في عام ١٤٣٦هـ و وقد حاولت أن استقرأ ما كتب عنها (صلوات الله عليها) وما صدرت من مؤلفات ولو كان ذلك إحصاءً عددياً فوجدت في فهارس مكتبة الامام علي والزهراء عليهما السلام المتخصصة في مشهد المقدسة ما يصل الى ثلاثة آلاف كتاب ويزيد عنها . «لقاء شخصي مع أمين عام المكتبة : الاستاذ مجتهدى».

(٢٩) الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء / ١ / ١٤

(٣٠) الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء / ١ / ١٩

(٣١) المصدر نفسه / ١ / ١٦

(٣٢) الموسوعة الكبرى / ١ / ٢٠٨

(٣٣) الموسوعة الكبرى / ١ / ٢٠٨ .

(٣٤) في بعض المصادر : نورا .

(٣٥) الموسوعة الكبرى: ٣ / ١٠٤ - ١٠٦ ، أنظر كذلك تعليقه على قضية الشفاعة: ٢٤ / ١٦٤ -

١٦٦ .

(٣٦) الموسوعة الكبرى / ٩ / ٣٣٢ - ٣٣٣ وانظر مصادره وتوثيقه .

(٣٧) ظ / الموسوعة الكبرى / ١١ / ٣١٦ .

(٣٨) ظ / الموسوعة الكبرى / ٢٣ / ٢٦٢ - ٢٦٣ .

(٣٩) ظ / الموسوعة الكبرى / ٢٣ / ٣١ - ٣٤ .

(٤٠) ظ / الموسوعة الكبرى / ٢٣ / ٢٢ .

(٤١) ظ / الموسوعة الكبرى / ٢٣ / ٢٣ - ٢٦ .

(٤٢) ظ / الموسوعة الكبرى / ٢٣ / ٢٦ - ٣٠ .

(٤٣) ظ / الموسوعة الكبرى / ٢٣ / ٥١ - ٥٢ .

