

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد الثامن والعشرون، السنة السابعة،
خريف ٢٠١٢م، ١٤٣٣هـ

البطاقة وشروط النشر

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

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيبي

المدير العام

علي باقر الموسى

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

زكي الميـلاد السـعوديـة

عبد الجبار الرفاعي العـراق

كامل الهاشمي البـحـرين

محمد حسن الأمين لـبـنـان

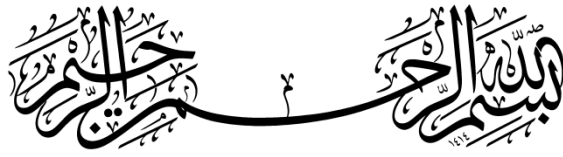
محمد خير قنبر باش أوغلو تـركـيـا

محمد سليم العوا مـصـر

محمد علي آذرشبا إـيـران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية تُعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب. خلف
المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

- ♦ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر
فضل الله، طء، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١).
- ♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).
- ♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ♦ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة
سجلماصة.
- ♦ العراق: مكتبة أهل البيت، بغداد (الكاظمية)؛ مكتبة الزهراء، البصرة، سوق العشار؛ مكتبة الفدير،
النجف، سوق الحويش.
- ♦ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ♦ إيران: مكتبة پارسا، قم، خیابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦ (+٩٨٢٥١)؛
ومكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١)؛ ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»،
قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١).
- ♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١ (+٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١).
- ♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: <http://www.neelwafurat.com>
- ♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom
London NW1 1HJ, Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتويات

العدد الثامن والعشرين، خريف ٢٠١٢م، ١٤٣٣هـ

التغيير المجتمعي: مراحل ومعالجه وأدبياته، مطالعة في ضوء القرآن الكريم /
الحلقة الثالثة

حيدر حبّ الله ٥

ملف العدد: الإمام الصدر ومشاريع النهضة في الفكر الإسلامي /٢/

جولة في رحاب السيد الصدر ومدرسته العلميّة

حوار مع: د. الشيخ علي رضا أعرافي ٩

نظريّة الصدر حول السنن التاريخيّة في القرآن، قراءة نقديّة

السيد ضياء الدين مير محمدي ٢١

الشهيد محمد باقر الصدر رائد المشروع الوحدويّ

د. محمد صادق مزيناني ٤٣

العقل الدامي، جولة في المدرسة الفكرية للشهيد الصدر / القسم الثاني

أ. محمد رضا الحكيمي ٧١

(اقتصادنا) والمنهج النقديّ للمذاهب الاقتصاديّة، قراءة موجزة

د. محمد جداري عالي ٩٣

دراسات

آليات الوحدة الإسلامية في نهج أئمة الشيعة

د. علي آقا نوري ٩٧

- وقفاتٌ نقديةٌ مع قضايا فلسفية وعرفانية، مداخلةٌ مع العلامة السبحاني
السيد محسن طيب نيا ١٢٥
- جابر بن حيّان، دراسةٌ مختلفةٌ في شخصيته وتراثه / القسم الأول
الشيخ جويّا جهانبخش ١٤٢
- الدراسات القرآنية في ظل اللسانيات المعرفية، قراءةٌ جديدة
د. الشيخ علي رضا قائمي نيا ١٧٢
- الاتجاهات الفكرية في إيران، تيار أكاديمية العلوم الإسلامية
د. الشيخ عبد الحسين خسروناه ١٩٢
- نظرية التسامح، إشكاليات في المبادئ الفكرية والتأثيرات العملية
د. الشيخ علي أكبر نوائي ٢١٦
- صلح الإمام الحسين عليه السلام، بين المنطق الحسنّي والعمل الحسيني
أ. عماد الدين باقي ٢٣٨
- ظاهرة تكاثر مقامات أولاد الأئمة، دراسة في أبناء الأئمة الحقيقيين في إيران
السيد حسن شريف ٢٥١

قراءات

- (سابينه شميته)، مطالعة في أعمالها حول التشيع والاعتزال
د. حسين منّقي ٢٦٥

التغيير المجتمعي: مراحلہ ومعالمه وأدبياته

مطالعة في ضوء القرآن الكريم

. الحلقة الثالثة .

حيدر حبّ الله

بعد أن تحدّثنا عن بعض ميزات المرحلة المكية نَرجّ بنحو الاختصار أيضاً على المرحلة المدنية. ولها ميزاتها وخصائصها، وأبرزها:

١. فرض منطق القوة وإيجاد التوازن: فعندما ينتقل المؤمنون إلى المرحلة المدنية في التغيير فإنّ عليهم أن يفرضوا قواعد جديدة للعبة، وهي القائمة على منطق توازن القوى. إنّ القوة معيارٌ رئيس هنا. فالحق لا ينتصر بحقيته فقط، بل يحتاج إلى القوة كي تشكّل ضماناً له وحماية، وإلا انهار تحت أقدام الآخرين، ومن هنا فرض في الإسلام الجهاد تعبيراً عن منطق فرض التوازن وحماية الجماعة، وجاءت الأوامر بالغلظة مع الكافرين؛ لأنّ الكافرين هم رمز الاعتداء والعدوان على الدعوة الإسلامية؛ حيث حاصروها منذ انطلاقتها، وأعملوا كلّ وسائل القتل والتشريد، ومصادرة الأموال، وتسقيط الأشخاص، وتآليب الناس على الداعين إلى الله تعالى. إنّ الكفر في المنطق المدنيّ تعبيرٌ عن الآخر الذي يقف في المواجهة، وليس فقط تعبيراً عن اعتقاد أو وجهة نظر، وهذا هو واقع الكافرين في المرحلة المدنية. والانحراف الفكريّ عندما يحارب حركة الهداية والرشاد يصبح معادياً، ويخرج عن كونه مجرد وجهة نظر، فيحتاج إلى القوة التي تردعه، وليس فقط إلى الحوار الفكريّ الذي يقنعه.

من هنا نجد قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَرِ

رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ» (الفتح: ٢٩)، والشدة على الكفار تعني الشدة على كفار المواجهة والحرب، وإلا فإن الله يقول: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ (الممتحنة: ٨)، فإن البرّ هنا ضرب من الرحمة. ولا تنافي بين الآيتين الكريمتين، حتى يدعى نسخ الثانية، كما قال بعض المفسرين وعلماء القرآنيات؛ لأن الكافر في جملة من النصوص القرآنية هو ما أسمّيه (كافر المواجهة)، وليس (كافر المعتقد). ولا أريد أن أدخل في ثنایا البحث التفسيري والقرآني هنا، وإنما أكتفي بإيجاز وجهة نظري هذه.

(فكافر المواجهة) يستحق الغلظة، ولا يستحق الرحمة، ولهذا قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ١٢٣). فالغلظة ضرورة ضد من يستخدمها ضدك؛ حتى يقف عند حدّه، وكذلك الشدة والحزم.

ومن هنا ذهبت الآيات القرآنية إلى تأسيس منطق القوة؛ بهدف إيجاد التوازن والردع والمنع، المعبر عنه في القرآن الكريم بإيجاد الرهبة، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠). إن منطق القوة هو منطق أن يخشاك الآخر، فلا يعتدي عليك، ولا يفكر في التطاول على دينك ومقدساتك وذاتك وأمتك. ومن هنا يلتقي (مبدأ الإعداد والاستعداد)، وهو أحد مبادئ المرحلة المدنية، بمبدأ (القوة)، الذي هو مبدأ آخر؛ ليكون الأوّل محققاً للثاني، وليكون هدفهما مبدأ ثالثاً، هو مبدأ (التوازن وحماية الجماعة المؤمنة من العدوان، وحفظ الدين، وتأمين مسيرته).

٢. مبدأ (حبّ الجهاد والمواجهة) أو مبدأ (حبّ التضحية): وهما من أعظم المبادئ في الفترة المدنية؛ لأن حركة الدعوة والهداية في هذه المرحلة لا يكفي فيها أن تجاهد ولو بالإلزام، بل المطلوب صناعة حالة الحبّ والعشق للتضحية ونكران الذات. إن هذا جزء من عقيدة المواجهة في منطق القوة الإسلامي، قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ

فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٤﴾ (التوبة: ٢٤).

فالجهد والمواجهة ناتجان في التربية الدينية عن عشق الله وحبّه وحبّ رسوله، وعن عشق التضحية في سبيلهما، وليس ناتجين عن مصالح أخرى، فكلّ المصالح الدنيوية عند الإصلاحي والتغييريّ تصبح لا شيء في سبيل مصلحة القيم والمبادئ التي يؤمن بها. ولهذا ركّزت نصوص القرآن الكريم على خطورة أن يتحوّل الجهد في عالم مقاصده من ساحة للعشق الإلهي وتفضيل الآخرة على الدنيا إلى ساحة لطلب الدنيا نفسها، فيحصل تحوّل في المفهوم والظاهرة، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لِيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ قَالَتْ أُنِعِمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيداً ۖ وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيماً ۖ فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ (النساء: ٧٢ - ٧٤). إنّ هذه الآية الكريمة تريد أن تحصر القتال تقريباً بأولئك الذين يبيعون الدنيا مقابل أن يحظوا بالآخرة، هؤلاء هم الذين ينبغي أن يقاتلوا، لا أولئك الذين إنما يقاتلون لأجل الغنائم وتحصيل المكاسب الدنيوية.

وهكذا تجد في حركة الإصلاح والتغيير بعض الأشخاص الوصوليين الانتهازيين الذين يريدون أن ينضموا إلى المسيرة بهدف تحقيق بعض المكاسب التي يجدونها عند هذا الفريق، ولا سيما عندما يلاحظون تقدّم هذا الفريق في مواقع القوة وتحقيقه بعض المنجزات، ولهذا لم يساو القرآن الكريم بين أنواع المقاتلين أنفسهم، فضلاً عن عدم مساواته بين القاعدين والمجاهدين، فقال عزّ من قائل: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (الحديد: ١٠).

هذه الآية الكريمة تؤكد أنّ المقام الأسمى يكون لأولئك الذين واجهوا وتحملوا في مواقع الشدّة؛ لأنّ هذا العنصر يكشف عن درجة إيمانية عالية عندهم وجهاً حقيقيّ مخلص، حيث لم يكن يرجو صاحبه شيئاً وهم القلّة الضعيفة، أما بعد الفتح فإنّ الإسلام صار قوياً، وصار الانضمام إليه شأن المخلص وغيره، وشأن

المؤمنين على اختلاف درجات الإيمان، ويشوبه حينئذ تمازج المصالح الدنيوية والأخروية.

إن الاختبارات والامتحانات جهازٌ لتصفية المقاصد وكشف الأغراض والغايات، ومن يقف معك في موقع الشدة يختلف عمّن يقف معك في موقع الضعف، حيث سيكلفه الوقوف معك كثيراً.

ونحن نرى كيف أنه داخل الأوساط الدينية يحكم هذا المنطق أيضاً. فكم من أشخاص يصدق عليهم ما صدق في حقّ كثير من الناس زمن الإمام الحسين عليه السلام «قلوبهم معك، وسيوفهم عليك». فأنت ترى الكثيرين يتفاعلون مع حركة الوعي والبصيرة والهداية مقابل حركة الغلو والخرافة والتهريج من جهة، وحركة التميعم والتقزيم والمحاربة للدين من جهة ثانية، لكن عندما تتطلّب الأمور منهم موقفاً فإنك لا تجد أحداً، ولا ترى نفسك إلا شبيهاً - في الصورة - لمشهد مسلم بن عقيل، فإذا قوي عودك سمعت ثناءهم ومدحهم وإطراءهم.

هنا أهميّة الحفر في المقاصد؛ لتكون مقاصد سليمة وصحيحة، فيناضل الإنسان لأجل الله تعالى، ويستعدّ للتضحية، فإذا بني هذا القصد في الروح الإنسانية فسوف تجد مع مسلم بن عقيل الكثيرين.

- يتبع -

جولة في رحاب السيد الصدر ومدرسته العلمية

حوار مع: د. الشيخ علي رضا أعرافي (*)
ترجمة: حسن مطر

الحياة الفكرية والاجتماعية للسيد الصدر —

✽ نتقدم إليكم بجزيل الشكر على منحنا شيئاً من وقتكم. كما نشكر لكم حسن اهتمامكم بمجلّتنا. وعلى هذا الأساس؛ وبالالتفات إلى إشراف سماحتكم على السيرة العلمية - الأخلاقية لهذا الشهيد الكبير، وردنا إلى نبعكم الصافي ومنهلكم العذب؛ لكي نفترف منه ما ينفع الطالب المنتسبين إلى جامعة المصطفى (عليه السلام) العالمية من سيرة شهيدنا الغالي.

ومن باب المقدمة تعلمون أنّ السيد الشهيد الصدر (عليه السلام) قد فتح باباً جديداً في تاريخ الفكر والجهاد الإسلامي، فما هو رأي سماحتكم حول الحياة الفكرية والاجتماعية للسيد الشهيد؟

✽ وأنا بدوري أتقدم بالشكر لكم على الجهود التي تبذلونها، وأرجو أن تكون الأعمال التي تقومون بها دقيقة وجامعة ومتقنة، وأن يتمّ العمل في إطار من الروح الحوزوية الأصيلة.

وأما في ما يتعلق بالسيد الشهيد محمد باقر الصدر (عليه السلام) فهناك أمور أستعرضها كمقدمة بشكل متسلسل، ثم أنتقل بعد ذلك إلى بيان سلسلة من خصائصه الشخصية، وهي تميل في الأعم الأغلب إلى ناحية الحقل العلمي، والجانب الآخر منها

(*) رئيس جامعة المصطفى (عليه السلام) العالمية في إيران، ورئيس مركز دراسات الحوزة والجامعة، وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية. ساهم بشكل فعال في تجويد النظام التعليمي في حوزة قم، ولاسيما قسم الدراسات والأبحاث.

يرتبط بخصائصه الأخلاقية - الاجتماعية.

وقبل الدخول في الإجابة عن سؤالكم يجب علينا أن نقول من باب المقدمة: إنّ الشهيد الصدر رحمته الله، على الرغم من عمره القصير، قدّم الكثير من الأعمال القيّمة والتراث المبارك، حتى أضحى شعاع تأثيره الفكري والعلمي والاجتماعي والسياسي واسعاً جداً. فكان بحسب دائرة تأثيره، سواء في العراق أو الأقطار الأخرى، وخاصة إيران والعالم الإسلامي بأسره، من الرجال البارزين في تاريخ العصر الحديث. من هنا فإنّ النقطة الأولى تكمن في تأثيره الكبير رغم عدم تجاوزه العقد الخامس من عمره الشريف. فبعد شخصية الإمام الخميني رحمته الله، الذي يحتل المرتبة المتقدمة، يحتل السيد الشهيد الصدر رحمته الله من ناحية سعة التأثير وكثرة الأعمال الفكرية والثقافية في المرحلة المعاصرة مكانة مرموقة قطعاً.

النقطة الأخرى هي أنّ بالإمكان تقسيم حياته وسيرته المباركة إلى أربع مراحل، على النحو التالي:

١. الطفولة.

٢. الدراسة، والتحقيق، والتدريس.

٣. الجهاد والمواجهة.

٤. المرجعية، وخوض غمار الحلبة الاجتماعية.

أما مرحلة الطفولة فقد تمّ طيها بسرعة بالغة؛ إذ ظهرت عليه مخايل النبوغ ولما يتجاوز بعد السابعة أو الثامنة من عمره المبارك.

كما طويت مرحلته التعليمية والدراسية بنفس السرعة، حيث أكمل مسيرته التعليمية في ظرف خمسة أو ستّة أعوام، حتّى بلغ مرحلة الاجتهاد وله من العمر عشرون سنة. من هنا فإنّ القسم الأكبر من عمره المبارك قد شُغل بالتحقيق والتدريس والإنتاج الفكري، وإنّ المرحلة الأخيرة من حياته شهدت بداية مرجعيته وخوضه في ميادين الجهاد والمواجهة.

أما النقطة الثالثة فهي أنّ ظروف تألّق نجم السيد الشهيد الصدر رحمته الله من الناحية الاجتماعية جديرة بالملاحظة والاهتمام. وعليه فمن الضروري أن نرصد

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الأوضاع الاجتماعيّة التي كانت سائدة في عصره، فقد شهد العالم الإسلاميّ في تلك المرحلة الأمور التالية:

١. كان المدّ الشيوعي والأفكار المادّيّة في إطارها الماركسي هي السائدة في العالم. وإنّ الأيديولوجيا الماركسية كانت تقوم في تلك المرحلة على المطالبة بالعدالة والحرية. وإنّ الكفاح في العالم الإسلاميّ كان يصبّ في هذه القوالب الأيديولوجية الماركسية، ولم يكن الإسلام مطروحاً بوصفه حركة حيّة وحاضرة في ساحة المواجهة، وإنّما كانت المطالبة بالإسلام تأتي في الدرجات الثانويّة. فكانت الأجواء المهيمنة على المناخ التنويري في الجامعات وأروقة النضال مفعمة بالتيارات المادّيّة في قالب الماركسية، وكان المستنيرون في بلدان العالم الثالث والمحتقرون في العالم يلجأون إلى الماركسية. وبطبيعة الحال فإنّ الماركسية واجهت إخفاقاً ذريعاً في المراحل الأخيرة.

٢. هيمنة الأفكار والنظريّات الغربيّة، من قبيل: الرأسماليّة، وسيادة المال، والاستكبار الغربي، التي كانت سائدة في كافّة أقطار العالم، بما في ذلك البلدان الإسلاميّة أيضاً. وحتّى في هذه المرحلة الراهنة - رغم كلّ الجهود المبذولة - لا نزال نشهد هجمة للتفكير الغربيّ على جميع الأصعدة، وفي الأبعاد الفلسفيّة والمعرفيّة والثقافيّة والسياسيّة. وفي عصر السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله كان هذا الهجوم قائماً في العراق، وسائر الأقطار في العالم الإسلاميّ أيضاً.

٣. كما كانت نظريّات القوميّة العربيّة في عصر السيد الشهيد الصدر رحمته الله سائدة في كلّ من العراق وسوريا والكثير من الأقطار العربيّة الأخرى، فكانت القوميّة العربيّة هي الفكر الغالب في هذه البلدان.

وعليه فإنّ السيد الشهيد الصدر رحمته الله كان يعيش ظروفاً تعرّض فيها العالم الإسلاميّ لهجوم وعدوان مثلث، تمثّل في: الماركسيّة؛ والرأسماليّة؛ والقومية العربيّة، ومن جهة أخرى كان العالم الثالث ينأى بنفسه عن العالم الإسلاميّ.

ومن ناحية أخرى فإنّ العراق نفسه كان يعاني في تلك المرحلة ظروفاً عصيبة خاصّة، ومن أهمّها: سيطرة حزب البعث على مقاليد الأمور. وعندما انتقل السيد

الشهيد الصدر عليه السلام بالتدريج من مرحلة الدراسة إلى مرحلة التدريس شهد تعاقب مختلف الحكومات في العراق، حتى جاءت حقبة حزب البعث وحكومة صدام، التي شهدت الكثير من الأحداث الصاخبة. وفي هذه المرحلة كان الشهيد الصدر عليه السلام يواجه حكومة جائرة ومستبدّة، تسعى إلى استئصال واجتثاث الحوزات العلميّة، وتعمل على حلّ مدينة النجف الأشرف بوصفها حاضنة الحوزة العلميّة؛ لتؤسّس بعد ذلك حالةً إلحاديّة، وطمساً للمعالم الدينيّة في العراق.

ومن جهة أخرى كان السيد الشهيد الصدر عليه السلام يواجه جموداً ونحولاً في الحوزة العلميّة في النجف الأشرف. لقد كانت حوزة النجف حوزة عريقة وقديمة، وكانت لها الكثير من البركات على التاريخ المعاصر، حيث تخرّج منها عدد كبير من العلماء البارزين والمرموقين، إلّا أنّ هذه الحوزة كانت من ناحية تواجه في تلك المرحلة ضغوطاً كبيرة من قبل حزب البعث، كما كان هناك بعض القصور من قبل عدد من العلماء من ناحية أخرى، الأمر الذي أدّى إلى ابتعادها عن الواقع الاجتماعيّ، وانطوائها على نفسها. ومن جهة أخرى فإنّ الضغوط الداخليّة كانت تعمل على اضمحلالها، وخفوت بريقها.

كما أنّه في المرحلة الأخيرة عاصر تصاعد أحداث الثورة الإسلاميّة في إيران، أي تألّق نجم الإمام الخميني عليه السلام، وظهور الثورة، ومسائل من هذا القبيل. وإلى جانب هذه الأمور كلّها كنّا نشهد الاختلافات التاريخيّة والمذهبيّة في العالم الإسلاميّ. وبالتالي فإنّه كان يشهد حالة من النكوص في حضارة العالم الإسلاميّ، وحالة من الضعف والتخاذل في مواجهة العالم الغربيّ. هذه هي الأوضاع التي عاصرها السيد الشهيد الصدر عليه السلام، وكان يسعى إلى تغييرها.

ذكرنا حتّى الآن ثلاث نقاط حول الواقع الفكريّ، وثلاث نقاط آخر حول الظروف العالميّة في عصر السيد الشهيد الصدر عليه السلام. وفي المقابل كانت إيران تتّجه نحو الثورة، وكانت الحوزة العلميّة في قم المقدّسة تتّجه نحو الازدهار والتقدّم. كان السيد الشهيد الصدر يعيش هذه الظروف المهيمنة على العالم الإسلاميّ، ويستشيق الهواء في

مثل هذه الأجواء المشحونة بالمفاهيم الفكرية والمعرفية المعادية، فكان بمنزلة القبطان الذي يقود سفينته في اتجاه معاكس للأمواج والأعاصير؛ محاولاً في ذلك قلب المعادلات الفكرية في العالم الإسلاميّة. يندر أن يوجد شخصٌ يستطيع فهم هذه المسائل، ويسعى للتفكير في هذه الحلقة الجامعة، ولعب دور مؤثر. بيد أن السيد الشهيد الصدر رحمته الله كان من أولئك الأفاضل؛ إذ كان على دراية كاملة بالجغرافيا السياسيّة - المعرفيّة في العالم، وكان يروم الاضطلاع بدور فيها. وقد تمكّن من القيام بهذا الدور إلى حدٍّ ما.

السمات الأخلاقية البارزة للشهيد الصدر —

❁ ما هي الخصائص البارزة عند السيد الشهيد الصدر رحمته الله التي يمكن اعتبارها مثلاً يُحتذى في هذا الإطار؟

❁ ١. النبوغ: يعدّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله من عباقرة ونوابغ العصر الحديث؛ حيث ظهرت عليه علامات النبوغ والعبقريّة منذ الصغر، وبلغ مرحلة الاجتهاد المطلق عندما كان يافعاً أو في شرح الشباب. وفي عقده المتوسط خرج الكثير من الطلاب، وأنتج الكثير من المؤلفات والكتب العلميّة في مختلف الفروع الإنسانيّة والإسلاميّة. الأمر الذي يعكس نبوغه الفكريّ، حيث ولد في أسرة زاخرة بالعطاء الفكريّ والعلميّ، وإن كان السيد الشهيد يقف على هرم العطاء العلميّ لهذه الأسرة، قديماً وحديثاً.

٢. الأسرة العلميّة والمعنويّة: لقد ولد السيد الشهيد الصدر رحمته الله ونشأ وترعرع في أسرة علميّة كبيرة وعريقة، عرفت الكثير من الشخصيات الفذة والبارزة.

٣. الزهد والتقوى: لقد عُرفت أسرة السيد الشهيد الصدر رحمته الله بالزهد والورع والتقوى، ولم يكن السيد الشهيد مستثنى من هذه القاعدة، حتّى يمكن القول: إنه يقلّ أن نجد في المرحلة المعاصرة مَنْ يُشبه السيد الشهيد الصدر في زهده؛ إذ يعدّ مثلاً هاماً لجميع الطلاب وعلماء الدين في هذا المجال. فمنذ مرحلة الطفولة، حيث ظهرت عليه أمارات النبوغ وحده الذكاء، اقترح عليه الكثير من المقرّبين أن يُسارع في شدّ

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الرحال إلى الخارج ومواصلة دراسته هناك؛ ليعود بشهادة علمية مرموقة تؤهله للحصول على وظيفة عالية في أجهزة الدولة والحكومة، بيد أنه أثر حياة التقشف والزهد على مواصلة التعليم في الخارج والمناصب الدنيوية. وقد أدرك ذلك منذ الصغر، حيث تنكّر لجميع المطامع الدنيوية، ودخل المناخ الحوزوي، مع العلم أنّ الأجواء الحوزوية تفتقر إلى هذه المحفّزات. وإنّ هذا التنكّر للدنيا، وعدم الاهتمام بمظاهرها الخلابة، يعتبر من الخصائص الثابتة لهذه الأسرة. فقد ظهرت عليه آثار الزهد والتقوى منذ الصغر، ولازمته إلى آخر لحظة من حياته المباركة. فقد عاش طوال عمره في منزل متواضع، ولم يخطّ خطوة واحدة باتجاه مظاهر الدنيا.

٤. **الصبر والمقاومة والشجاعة:** لقد كان السيد الشهيد الصدر عليه السلام رجلاً مقاوماً جلدًا صبوراً، وكان في هذه الأوصاف رجلاً فريداً من نوعه. وإنّ شجاعته وصبره في مواجهة التحديات هي التي جعلت منه شخصاً مؤهلاً للوقوف بوجه الطاغية صدام، في حين لم يجرؤ على ذلك أحدٌ غيره. فتعرّض للسجن مراراً، ودخل السجن ببسالة عالية، كما فرضت عليه الإقامة الجبرية لأشهر عديدة منع فيها حتى من الخبز والماء، ولكنه تحمل جميع ذلك بصبر وإباء. فقد بلغ به الثبات والصبر والشجاعة، والتوكّل على الله، والتكسر للدنيا، هذا المستوى الرفيع، وقد نقلت عنه في ذلك الكثير من المواقف المذهلة والاستثنائية.

٥. **الروح الشفافة والعواطف الزاخرة:** النقطة الأخرى في شخصية السيد الشهيد الصدر عليه السلام تمثّلت بروحه اللطيفة وعواطفه الجياشة. ومن الملفت أن يكون شخصاً على مثل تلك الدرجة العالية من الزهد والشجاعة والثبات الذي تقدّم ذكره وفي الوقت نفسه يكون مرهف العاطفة. نقل عنه أحد كبار العلماء قائلًا: «كنت ذات يوم عند السيد الشهيد الصدر، فلما أردتُ توديعه صافحني، وشدّ على يدي، فشعرت في تلك اللحظة كأنّ شلالاً من المحبة يجتاح كياني». كما كانت الرسائل التي يكتبها إلى أصدقائه مفعمة بالحبّ والمودة، وزاخرة بصدق العاطفة. وقد كانت هذه العواطف والمشاعر تبدو غريبة حتّى بالنسبة إلى خصومه ومناوئيه. فكان وجوده ورسائله وتعامله بشكل عامّ زاخراً بالمحبة والعاطفة القائمة على أساس الإسلام، حتّى أنّه

كان يواجه أحياناً أولئك الذين يسيئون إليه بكلّ محبة وحنان. وقد كانت أخلاقه في التعامل مع أسرته وأساتذته على هذه الشاكلة دائماً. ومن باب المثال: كان تعامله مع السيد الخوئي - الذي كان أستاذاً له، ويختلف معه في بعض المسائل الاجتماعية - يشرح بالاحترام والتبجيل. فقد كان بشوش الوجه، باسم الثغر، واسع الصدر، كريم الأخلاق، وكان يحمل في قلبه بحراً من المحبة والخلق الكريم، وكانت له صلات اجتماعية قوية، وكان الذين يأتونه ويقصدونه من أماكن أخرى يجذبون إليه. وهنا أذكر بأن هذه الصفة ضرورية جداً لعالم الدين، فيجب على عالم الدين أن يكون محباً للناس، وأن يتمتع بجاذبية خاصة تحببه إلى الناس؛ لأن ذلك يساعده في التأثير عليهم. وهذا أمرٌ أكد عليه علم النفس الحديث، وأشارت له الكثير من النصوص الدينية والمضامين الإسلامية. كما كان النبي الأكرم ﷺ يتمتع بهذه الجاذبية، التي تمّ التأكيد عليها في الكثير من الآيات القرآنية. وإنّ الشهيد السيد الصدر ﷺ قد تميّز بهذه الصفة.

٦. الإخلاص: إننا نلاحظ في حياة السيد الشهيد الصدر ﷺ إخلاصاً قلّ نظيره. فكان مثلاً يريد طباعة مؤلفاته دون ذكر اسمه عليها. وحتى عندما نشر كتاب (فلسفتنا) كانت دموعه تجري على خديه أشفاقاً على نفسه، وكان يقول: أخشى أن يكون هذا الكتاب قد طبع ليحمل اسمي ورسمي! وكان يقول أحياناً: لو أنّ تلك الأحداث والوقائع قد حصلت في بلد إسلامي آخر هل كنتُ أبدي نفس النسبة من المشاعر والأحاسيس للمسلمين ولشعب ذلك البلد؟ كان هذا الإخلاص الذي يتمتع به السيد الشهيد الصدر ﷺ مهماً للغاية. لقد كان في إخلاصه يتجاوز المواطنة. لقد كان موقفه من الثورة الإسلامية الإيرانية في غاية التميّز، فعندما قيل له: أنتَ الأمرُ النهائي في العراق شريطة أن تترك دعم الثورة الإسلامية الإيرانية رفض ذلك، ودفع حياته ثمناً لهذا الموقف.

فمن وجهة نظري إنّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر ﷺ كان في الدرجة الأولى شهيد الثورة الإسلامية والإمام الراحل ﷺ. لقد كان لدينا الكثير من الشهداء، من أمثال: الشهيد مطهري ﷺ، والسيد الشهيد بهشتي ﷺ، وأمثالهما، ممن

تحلّق حول الإمام، وكان من أفراد حاشيته، إلّا أنّ السيد الشهيد الصدر رحمته الله كان مواطناً في بلدٍ آخر، وكانت الأبواب مفتوحة له. وبالنظر إلى موقعه العلميّ ومرجعيتّه الدينيّة كان بإمكانه أن يفتح لنفسه آفاق المستقبل، وخاصّة أنّ الطاغية صدام كان قد اقترح عليه المحفّزات، وقدم له الكثير من المغريات، معلّقاً ذلك على تخليه عن نصرة الإمام الخميني؛ ليكون بعدها سيّد العراق بلا منازع، ولكنّه رفض ذلك بكلّ شجاعة، فكان ذلك دليلاً على عمق إخلاصه وشعوره بروح المسؤوليّة.

الخصائص العلميّة للسيد الشهيد —

❁ ذكرتم حتى الآن الخصائص الأخلاقيّة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، فهل لكم تزويدنا ببعض خصائصه العلميّة أيضاً؟

❁ ١. المنهجية على أساس من طريقة الاجتهاد: كان منهج السيد الشهيد يقوم على أساس الطريقة الاجتهادية، خلافاً للكثير من المتورّين والمفكرين المجدّدين، الذين يبتعدون أحياناً عن عمق الأساليب في حقل العلوم الإسلاميّة والمسائل العقليّة. فقد كانت آثاره العلميّة تقوم على المنهج الاجتهادي والعقليّ الدقيق والكامل. وقد كان سماحته مجتهداً إلى حدّ الكمال، وكانت أصالة تفكيره العقليّ مشهودة في جميع أعماله ومؤلفاته العلميّة.

٢. الأصالة في التجديد والإبداع: إننا نشهد في أعمال السيد الشهيد الصدر رحمته الله نوعاً من الإبداع والتجديد. من هنا يمكن القول: إنّه مجدّد مبدع. فعلى الرغم من كونه مجتهداً، ويمارس النشاط الاجتهادي في إطار النظام التقليديّ في الفقه والأصول، يلقي نظرة على العالم الجديد أيضاً، حيث نجد بحوثه ناظرة إلى المسائل المعاصرة أيضاً. إنّ السيد الشهيد الصدر لم يكن رجل دين منفصل عن المحافل والأروقة الأكاديميّة والعالم المعاصر، بل كان مطلعاً على جميع المدارس الفكرية، وكان يسعى إلى جعل المعارف الدينيّة ناظرة إلى المرحلة المعاصرة. وهذا إبداع فكريّ جديد يضرب بجذوره في التقليد، ويربط التقليد بالحدّاث والعالم المعاصر؛ لكي يليّ حاجة المرحلة الراهنة.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

٣. إدراك التيارات المعرفية والعقلية والسياسية والاجتماعية في العالم الجديد:

عندما تلقى نظرة على تراث السيد الشهيد الصدر رحمته الله نجد أنه قد استوعب أعقد البحوث المعرفية السائدة في العالم الغربي، من الاقتصاد وعلم الاجتماع وما شاكل ذلك. من هنا فإن لإبداعه وتجديده من جهة جذوراً في التراث التقليدي، ومن جهة أخرى نجد فيه نزوعاً وميلاً إلى الواقع المعاصر، وقائماً على المعرفة الدقيقة للتيارات والمدارس الفكرية السائدة في العالم المعاصر. والسبب الذي دعانا إلى فصل هذا النوع من الإبداع هو أن هناك مبدعاً يطّلع على الطبقات العليا من العالم المعاصر، وهناك مبدع يرتبط بالطبقات الفكرية والثقافية والفلسفية العميقة. وإن السيد الشهيد الصدر رحمته الله، مضافاً إلى إبداعه في النوع الأول، كان يمتلك هذا النوع من الإبداع الفكري أيضاً، فكان على معرفة وثيقة بالتيارات المعرفية والمذاهب الفكرية أيضاً.

الصدر بين الموسوعية والتخصص —

❁ هل يمكن لنا أن ندّعي بأن السيد الشهيد الصدر رحمته الله كان موسوعياً، وأن

معرفته لا تقتصر على حقل أو حقلين من العلوم؟

❁ أجل. إن دائرة دراساته وتحقيقاته العلمية متنوعة وكثيرة للغاية. فقد خاض سماحته في مختلف حقول المباحث العلمية والمسائل المعاصرة. ومن باب المثال: إن إحدى خصائص الشهيد مطهري رحمته الله تكمن في أنه قد ألّف مختلف الكتب، ابتداءً من «قصص الأبرار» إلى «أصول الفلسفة»، ودخل في ما يقرب من عشرين محوراً هاماً من المحاور الإسلامية والمسائل المعاصرة، كتابةً وخطابةً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى السيد الشهيد الصدر رحمته الله، حيث كان يمتلك أفقاً فكرياً واسعاً، وكانت أعماله العلمية جامعةً وشاملة.

وفي ما يلي نستعرض بعض مصاديق ذلك:

من جهة عمده السيد الشهيد إلى إبداع بعض الأعمال في حقل العلم والفلسفة بالمعنى التقليدي، الأمر الذي يُثبت أنه من المبرزين في هذا المجال. وفي الوقت نفسه دخل إلى الفلسفة بعمق، وعمد إلى تأليف كتاب (فلسفتنا) بالنظر إلى الفلسفة

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الإسلاميّة، وهو في نقد الآراء والمذاهب الفلسفيّة المعاصرة التي تقود الناس إلى الشكّ، كما يؤسّس فيه لأسس فلسفيّة هامّة. وإنّ صلب كتاب (فلسفتنا) يدور حول علم المعرفة.

كما دخل السيد الشهيد في السنوات الأخيرة من عمره في حقل التفسير، ومضافاً إلى إبداعه نهجاً جديداً في التفسير فقد أضاف باباً جديداً إلى هذا العلم. وبالإضافة إلى هذه الأمور فإنّ سماحته قد دخل في الحقول العلميّة الجديدة التي تحتاج إلى تنظيم، فمثلاً: في كتاب (اقتصادنا) عمد إلى نقد النظام الاقتصاديّ الغربيّ والاشتراكيّ والرأسماليّ، بالإضافة إلى تأسيسه لنظام اقتصاديّ جديد في دائرة التفكير الإسلاميّ.

وفي حقل الحكومة والنظريّة السياسيّة في الإسلام هناك للسيد الشهيد الصدر نظريّة سياسيّة.

وفي حقل المسائل المنهجية، كالمنطق مثلاً، نجد السيد الشهيد مبدعاً لنظريّة في باب منطق الاستقراء.

وفي التاريخ نجده صاحب رأي في تأويل تاريخ الإسلام وتاريخ الأئمة عليهم السلام. وعلى هذا الأساس نجد أنه رغم قصر عمره، وكثرة الأزمات في العصر الذي عاشه، قد أنجز الكثير من الأعمال التحقيقيّة في هذه العقود الثلاثة، وخاض في دائرة واسعة من العلوم الإسلاميّة الجديدة، وأبدع الكثير من المؤلفات القيّمة.

أبرز نظريات السيد الصدر —

❁ ما هي أهمّ الأسس والمباني العلميّة للسيد الشهيد الصدر رحمته الله من وجهة نظركم؟

❁ إنّ أوّل وأهمّ أساس ومبنى علميّ لسماحة السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله يكمن في رؤيته العميقة والمنهجية والأسلوبيّة. إنّ المنهجية التحقيقيّة في الحياة العلميّة هامّة للغاية. وإنّ من الإبداعات على مستوى التطوير العميق في المنهج العلميّ هو أن يشتمل على نوع من التجديد. وهذا ما توفّر عليه السيد الشهيد رحمته الله.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وفي ما يلي نشير إلى عدة نماذج من ذلك:

فأولاً: كان سماحته صاحب ابتكارات في علم الأصول. وفي ما يتعلق بحقل الفقه والأصول لم يسر على المنهج التقليدي، وإنما اتخذ منهجاً جديداً في ذلك. **وثانياً:** في مجال المنطق أبدع الأسس المنطقية للاستقراء. وقد أضحى هذا الكتاب معتمداً في الجامعات العالمية، وهو يبحث في ما وراء النصوص الدينية، ويثبت وجود الخالق على حساب الاحتمالات. وفي ما يتعلق ببحث الاستقراء أبدع اليقين الذاتي في باب حركة الاستقراء نحو القطع واليقين، وذلك من خلال المنهج الرياضي الدقيق.

وثالثاً: في حقل التفسير سار على منهج التفسير الموضوعي، ولكن لا بالمعنى المتعارف، فلا نعمل إلى أخذ الموضوعات من النصوص الدينية مباشرة، وإنما نأخذها من واقع الحياة، ونعمل على عرضها على الدين. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني إبداعاً لمنهج جديد، وإنما هو استعراض لمنهج.

ورابعاً: هو الأمر الكامن وراء (اقتصادنا)، بمعنى أسلوب التنظير، وتجميع الموضوعات الفقهية؛ للوصول إلى رؤية جوهرية. وهذا هو نفس التنظير على مستوى المنظومات الفكرية. وللأسف الشديد فإنه لم يتم العمل على هذا الأسلوب. ولو أنه قد تم العمل به لكان فيه الكثير من البركات على الحوزة العلمية.

ومن جملة الخصائص العلمية التي كان السيد الشهيد الصدر رحمته الله يتحلّى بها هو إبداعه العلمي. فقد كان لسماحته إبداع متواصل ودائم، حتى في خطابه العادية، ومحاضراته الأخلاقية. ففي رسالته العملية مثلاً نجد لديه تبويهاً جديداً في الفقه، وكذلك في خطبه نجد منهجية خاصة لا نجدها عند غيره.

كما أنّ القلم الرصين والبيان البديع الذي تمتّع به السيد الشهيد كان من جملة الخصائص التي تميّزه من غيره. فقد كان يمتلك مقدرة كتابية فاخرة ومتقنة وجذابة، وهكذا الأمر بالنسبة إلى بيانه أيضاً. إنّ الخطابات التي كان يلقيها سماحته في الموضوعات الأخلاقية في غاية التأثير، بحيث كان جميع من يستمع إليه

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

تتفجر عيناه بالدموع.

منهج السيد الصدر في الدفاع عن الفكر الديني —

❁ كما تعلمون فإنَّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله كان من المدافعين البارزين عن الفكر الديني في العصر الحاضر، فكيف تقيّمون منهجه في مواجهة الأفكار المستوردة؟

❁ لقد انتهج سماحة السيد محمد باقر الصدر رحمته الله في مواجهة الحضارة الغربية منهجاً معتدلاً وحازماً، كما هو الحال بالنسبة إلى الإمام الخميني رحمته الله. هناك في ما يتعلق بالتعاطي مع الثقافة الغربية مَنْ يذهب إلى الإلغاء والرفض المطلق. وهذا غير صحيح؛ لأنَّ الغربيين لهم محاسنهم وتقدّمهم العلمي أيضاً، ويجب علينا أن نستفيد من تجاربهم العلميّة والفكريّة. وهناك في المقابل مَنْ يذهب إلى القول بضرورة الذوبان في الفكر الغربي بشكلٍ كامل. وهو غير صحيح أيضاً.

لقد كان السيد الشهيد الصدر رحمته الله يذهب إلى ضرورة إحياء الإسلام، والوقوف في وجه الغزو الثقافيّ المضاد والمناهض للفكر والأخلاق الإسلاميّة. بيد أنَّ سماحته لم يكن يرضى بالوقوف المتحجّر والرجعيّ، بل كان يعتقد بضرورة النشاط والتحقيق العلميّ القائم على العقل والمنطق، ويرى ضرورة أن يتسلّح الشباب من الناحية العلميّة. وفي الوقت نفسه كان يحثّهم على الوقوف في وجه الجانب السلبيّ من الحضارة الغربيّة، وكان يؤكّد على ضرورة المقاومة في بعض المواطن.

ونجده يطبّق ذلك على المستوى العمليّ، فيجاهد ويقف في وجه ممارسات صدام، وفي الوقت نفسه ينشط على الصعيد العلميّ، ويسعى إلى توجيه الناس على المستوى الأخلاقيّ والعلميّ.

نظرية الصدر حول السنن التاريخية في القرآن

قراءة نقدية

(*)
السيد ضياء الدين مير محمدي
ترجمة: محمد عبد الرزاق

تمهيد —

تنقسم أبحاث التاريخ الفلسفية - نظراً لطبيعة المقصود من مصطلح التاريخ والمنحى المعرفي (بشقيّه) - إلى فرعين معرفيين، هما: «الفلسفة النظرية أو الجوهرية للتاريخ»^(١)؛ «الفلسفة التحليلية أو النقدية للتاريخ»^(٢).
فلسفة التاريخ النظرية أو الجوهرية هي معرفة من الدرجة الأولى، تعنى بدراسة الظواهر والوقائع السابقة، وتحللها فلسفياً، وصولاً إلى معرفة مسار التاريخ، وتحديد معالمه، وتنظيم أسسه. كما أن هذه الفلسفة مستندة إلى عالم الظواهر التاريخية ووقائعه، وهي أبعد مدى من العقلانية المتداولة في عامة الدراسات التاريخية هذه الأيام، غرضها الكشف عن ماهية المسار الكلي لحركة التاريخ^(٣).
أما بالنسبة لفلسفة التاريخ التحليلية أو النقدية فهي معرفة من الدرجة الثانية، وهي مهتمة بدراسة علم التاريخ، وكتابته بأسلوب العقلانية، مع التأكيد على أبعاد علم التاريخ: الفلسفية؛ والمنطقية؛ والمعرفية، لتقدم عنه وصفاً وتعليلاً علمياً.
وتسعى هذه الفلسفة من خلال ذلك إلى كشف وإدراك القدرة والعجز في علم

(*) باحث في التاريخ الإسلامي.

التاريخ؛ من أجل النهوض بواقعه بلحاظ الجانب العلمي والنوعي. والتحليل الفلسفي لعملية تدوين التاريخ والسبل المنطقية والعلمية المتبعة في البحث التاريخي من مهام الفلسفة التحليلية أو النقدية للتاريخ^(٤). ثمة تفاوت بين هذين الفرعين المعرفيين بلحاظ «الموضوعية»^(٥)، و«المنهجية»^(٦)، وأيضاً «الغائية»^(٧)، والبنية التحتية لكل منهما. فعلى صعيد البعد الموضوعي هناك فوارق من قبيل: الاختلاف في نوع المعرفة^(٨)، والاختلاف في المصطلح، والتفاوت في التصنيف^(٩)، وكذلك الاختلاف في العلوم المتقدمة والعلوم المتأخرة^(١٠). وعلى صعيد المنهجية فإن الفلسفة النظرية أو الجوهرية للتاريخ تفيد - مضافاً إلى المنهج العقلاني - من مناهج البحث التطبيقي والتجريبي لتبعاظ الظواهر التاريخية والحضارات، ومن مناهج تقنية عرض المستندات والوثائق والشواهد التاريخية. وهي منهجياً لا محل لها في الفلسفة التحليلية أو النقدية. وفي البعد الغائي فإن الغاية في الفلسفة النظرية أو الجوهرية للتاريخ هي إثبات القوانين المتحكممة بالظواهر والتحوّلات التاريخية، وكذلك فهم النظام والعملية العامة من حيث التفكير في قوانين التاريخ ومحوّلاته. في حين تتمثل الغاية عند الفلسفة التحليلية أو النقدية في إثبات علمية علم التاريخ، وتحقيق السيطرة والإدارة العلمية للتاريخ، ولكتابته؛ للتعرف على أسس الكتابة العلمية ضمن نظام معرفي ممنهج ومنطقي.

فلسفة التاريخ في القرآن الكريم —

بالنسبة لموقف القرآن من التاريخ وعملية تدوينه يمكن أن تستبطن منه أسس الفلسفة النظرية أو الجوهرية للتاريخ، وحتى الأسس الرئيسة للفلسفة التحليلية أو النقدية. ولا تتطوي الرؤية القرآنية للتاريخ وفلسفته - بكلا الفرعين المعرفيين - على الواقعية والوصفية وحسب؛ وإنما تقدّم نمطاً في البحث التاريخي، معتمداً على أسلوب الحكمة والعقلانية التاريخية وآليات الهرمونطيقيا والتأويلية^(١١). لا شك أن ثمة اختلافاً جذرياً بين المبادئ الأساسية للتعامل مع التاريخ وعملية

تدوينه في القرآن وبين الأسس والمبادئ لدى التاريخ البشري، وذلك على صعيد المنهج والفن والأسلوب، وحتى على صعيد الأيديولوجيا التاريخية. ففي الفلسفة النظرية أو الجوهرية في الرؤية القرآنية يمكن الإشارة إلى مبادئ قانون الحرية وإرادة الإنسان في التاريخ، وقانون التكامل، ومبدأ أصالة العمل^(١٢). كما يمكن الحديث في الفلسفة التحليلية أو النقدية من وجهة نظر القرآن عن المبادئ العامة للتدوين العلمي، من قبيل: مبدأ الحياد ونبذ الكيدية في كتابة التاريخ، ومبدأ التوحيد في التاريخ^(١٣)، ومبدأ التركيب^(١٤)، وكذلك مبدأ محورية الناس^(١٥) في التاريخ^(١٦).

تفاصيل نظرية الشهيد الصدر القرآنية —

يتطرق الشهيد الصدر في دراسته المفاهيم القرآنية إلى بيان نظرية السنن التاريخية في القرآن الكريم. وكانت القضايا المطروحة في هذا الباب من المواضيع المنتمية إلى الفلسفة النظرية للتاريخ. وقد رأى السيد الشهيد أن سنن التاريخ في القرآن هي عبارة عن مفاهيم تقنّ لمسار التاريخ، وترسم له خطوته وأهدافه أيضاً، وبذلك راح يقدم لنا نموذجاً من الفلسفة النظرية في إطار قرآني لحاكمية التاريخ. أما هدف بحثنا الحالي فهو تقديم دراسة نقدية لأراء السيد الشهيد في مجال فلسفة التاريخ النظرية، والتي كان قد طرحها برؤية قرآنية. فإن ما يحسب لنظرية سنن التاريخ في القرآن هو جانب الإبداع والابتكار في طريقة التحليل وحادثة الموضوع نفسه. فللسيد الشهيد الريادة في الكتابة عن الفلسفة النظرية للتاريخ بتوجه قرآني، وإن المواضيع التي طرقها كانت جديدة وبكراً؛ إذ لم يسبق أن تناول أحد مواضيع الفلسفة النظرية برؤية قرآنية بهذه الطريقة الرائعة من حيث الشكل والمضمون والهيكلية أيضاً.

لقد قدّم السيد الشهيد المواضيع المرتبطة بالفلسفة النظرية من وجهة نظر القرآن تحت عنوان (نظرية سنن التاريخ)، وفي ثلاثة محاور، هي: (بيان بيئة القوانين والسنن التاريخية وأشكالها)؛ و(بيان خصائص وصفات القوانين والسنن التاريخية في

القرآن)؛ و(صيح هذه القوانين وسنن التاريخ في القرآن). وإليك تحليلها ونقدها:

أ. فكرة القوانين والسنن التاريخية في القرآن الكريم —

من وجهة نظر القرآن فإن الساحة التاريخية تدار عبر القوانين والنواميس. وقد ورد في النص القرآني موضوع هداية الساحة الاجتماعية والتاريخية عبر القوانين والسنن التاريخية على ثلاثة أشكال، هي: المفهوم الكلّي، والمصدق، والكلّي المصدق. وقد بيّن السيد الشهيد كل واحد منها استناداً إلى الآيات القرآنية^(١٧).

١. الفكرة العامة للقوانين والسنن في القرآن الكريم —

تدلّ الآيات بمدلّولها الكلّي على وجود سنن التاريخ بشكل واسع، وتوحي بأن للتاريخ - من وجهة نظر القرآن - قوانين كلّية هي التي تتحكّم بمساره وأحداثه. وتؤكد هذه الآيات حضور القوانين العلمية في التاريخ والظواهر التاريخية. وقد قسم السيد الشهيد الآيات المرتبطة بهذا الموضوع إلى ثلاثة محاور، وهي:

المحور الأول: المجتمع والأجل الجماعي —

استشهد السيد الشهيد بالآيات المتعلقة بموضوع الأجل الجماعي؛ لإثبات وجود الشكل العام للقوانين التاريخية^(١٨). وهي الآيات التي يستنبط منها فكرة تحكّم القوانين بالتاريخ، وهي:

قال تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ﴾ (يونس: ٤٩).

وقال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ﴾ (الأعراف: ٣٤).

وقال تعالى: ﴿مَا نَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ (المؤمنون: ٤٣).

وتدلّ هذه النصوص القرآنية الشريفة على أنه هناك أجل جماعي - مضافاً إلى الأجل الفردي - يتحكّم بمصير الأمة، وأنّ للمجتمع - كالفرد - حركة وحيوية، فإذا

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

افتقدها مات وتلاشى. فكما أنّ موت الفرد تابعٌ للقانون وتأثير السنّة التاريخية فكذلك الأمم والمجتمعات لها أجلها وموعدها الصادر عن القوانين والسنن. إذاً فهذه الآيات تدلّ دلالة واضحة على نظريّة السنن التاريخية، وحكم النواميس على التاريخ^(١٩).

وقفه نقديّة —

يبدو أن استشهاد السيد الصدر بهذه الآيات في إثبات سنن التاريخ لم يكن صائباً؛ وذلك للأسباب التالية:

أولاً: تدلّ هذه الآيات - من حيث المنطوق أو المطابقة والتضمّن، وحتى في ظهورها - على أجل المجتمع الجماعي، وليس لها أكثر من هذا المفاد. فهي تقتصر على إثبات مبدأ أجل الأمّة وموعدها فقط.

ثانياً: حتّى الدلالة المفهومية والالتزامية للآيات لا تثبت قانون وحكم التاريخ. ثم إذا كان يمكن إثبات سنن التاريخ بالدلالة الالتزامية فإن السيد الصدر لم يبيّن شيئاً من ذلك هناك.

ثالثاً: يعقد السيد الشهيد مقارنة وارتباطاً بين أجل الأمّة وحكم التاريخ، ثم يخلص، عبر مبدأ الأجل الجماعي، إلى إثبات حكم السنن التاريخية، لكنّه لم يوضّح لنا هذه الطريقة الانتزاعية المتّبعة.

رابعاً: لقد خرج الشهيد الصدر في هذه الآيات عن موضوع نظريّة السنن التاريخية، فإن مبحث سنن التاريخ، من حيث الاختصاص والموضوع، منفصلٌ عن موضوع أجل الأمّة الجماعي.

خامساً: لا توجد مطابقة وانسجام بين الدليل والمدعى؛ لأنّ دليله (أجل الأمّة) أعمّ من المدعى (سنن التاريخ).

وبناءً عليه لا يمكن استنباط الفكرة الكلية لنظريّة السنن التاريخية من الآيات المذكورة.

المحور الثاني: مبدأ العقاب الدنيوي —

المحور الثاني الذي يستند إليه الشهيد الصدر في إثبات الفكرة الكلية لشكل السنن التاريخية هو العقاب الدنيوي؛ حيث قال بأن القوانين الكلية متحركة بسبب التاريخ، مستشهداً بالآيات الشريفة التالية:

قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلاً ♦ وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾ (الكهف: ٥٨ - ٥٩).

قال تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (فاطر: ٤٥).

تحدث القرآن في هذه الآيات عن العقاب الدنيوي، وأن النتيجة الطبيعية والحتمية للظلم والعدوان هو العقاب الدنيوي بعينه. وهذا يدل - فضلاً عن العقاب الأخروي - على نزول العقاب الدنيوي بحق المخلوقات. فجميع هذه الشواهد هي من منطق التاريخ وسنته، وفقاً لهذا المنطق بالتحديد يحلّ العذاب بالمجتمع نتيجة للظلم والعدوان^(٢٠).

يذهب السيد الشهيد - استناداً إلى الآيات المذكورة آنفاً - إلى القول بأن التاريخ يبقى تحت رحمة القوانين والسنن العامة، وهي التي تحدّد مساره.

وقفه نقديّة —

بشكل عامّ يمكن القول: إن هذه الآيات الشريفة لا تدلّ أبداً على حكم السنن التاريخية؛ وذلك للأسباب التالية:

أولاً: تدلّ الآيات من حيث المطابقة والمنطوق، وكذلك ظهورها، على مبدأ ضرورة العقاب الدنيوي، ولا يستفاد منها أكثر من ذلك.

ثانياً: لا تدلّ هذه الآيات على السنن التاريخية، حتّى بالدلالة المفهومية والالتزامية. وإذا كان بالإمكان إثبات هذا النوع من الالتزام فإن السيد الشهيد لم

يذكر شيئاً من هذا.

ثالثاً: ما العلاقة المنطقية والمفهومية بين إثبات مبدأ العقاب الدنيوي وقضية السنن التاريخية؛ كي يتوصل السيد الشهيد من خلال هذا المبدأ إلى حكم السنن التاريخية؟ ثم إنه لم يبين طبيعة هكذا نوع من العلاقة.

رابعاً: إن موضوع الآيات المذكورة - من حيث المدلول - هو السنة الإلهية، لكن السيد الشهيد خرج عن موضوع البحث؛ لأن مبحث العقاب الدنيوي لا علاقة له بإثبات حكم السنن التاريخية ومحورية التاريخ. كما أنه لم يقدم دليلاً على كيفية مروره بمقام ثبوت وإثبات مبدأ إلهي اسمه العقاب الدنيوي، ووصله إلى مقام ثبوت وإثبات السنن التاريخية.

خامساً: على الرغم من دلالة هذه الآيات على مبدأ العقاب الدنيوي فعلاً فإنه ليس بالإمكان إثبات مصداق من هذه القوانين التاريخية عبر هذه الآيات بالتحديد، كي يتسنى بعد ذلك تعميم الحكم عن طريق الاستقرار التاريخي. وبناءً على ذلك فإن دلالة هذه الآيات ومداليلها خارجة تخصّصاً عن مبحث السنن التاريخية في القرآن الكريم.

المحور الثالث: زوال المجتمع نتيجة إخراج الأنبياء —

في المحور الثالث يستشهد السيد الصدر بزوال المجتمعات إذا حاولت إخراج الرسل من ديارهم على وجود الفكرة الكلية للسنن التاريخية في القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْرِزُواكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا ♦ سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٦ - ٧٧).

تدل الآية على مفهوم كلي مفاده أنه لن يطرأ تغيير أو تحول على السنة الإلهية أبداً، وهي السنة التي سار عليها الأنبياء السابقون أيضاً. فإن طرد الأنبياء وإخراجهم ومعارضتهم ستؤدي إلى زوال الأمة قريباً. وإن هذه الآية تتحدث عن واحدة من السنن التاريخية^(٢١).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

من خلال هذا الشرح يتوصل السيد الشهيد إلى الاستدلال بالآية المذكورة على نفوذ وحاكمية السنن التاريخية من وجهة نظر القرآن الكريم.

وقفه نقديّة —

وفقاً للأسباب التالية فإنّ هذا الاستدلال محلّ نظر وتأمّل:

أولاً: إن مدلول الآية ومفادها - كسابقاتها - لا يحمل دلالة على موضوع السنن التاريخية. وإن مدلول الآية، مطابقة ومنطوقاً وتضمناً، ينصّ فقط على مسألة زوال المجتمع نتيجة لإخراج الأنبياء، ولا يتعدّى إلى ما سوى ذلك.

ثانياً: تفيد الدلالة التطابقية للآية استحالة التغيير في السنن الإلهية، لكن ليس هناك علاقة منطقيّة أو تلازم بين عدم التغيير في السنة الإلهية وثبوت حكم السنن التاريخية.

ثالثاً: استنتج السيد الشهيد من السنة الإلهية في الآية قضية السنة التاريخية، في حين ليس معنى استحالة التغيير في السنة الربّانية هو استحالة ذلك في السنن التاريخية. ويبقى هذا الاستنتاج بحاجة إلى دليل ومنطق قويّ أيضاً.

رابعاً: كان محلّ بحث الآية يدور حول إثبات مبدأ إخراج المجتمع نتيجة إخراج الأنبياء. وهذا المبدأ من حيث الموضوع مغاير لمبحث السنن التاريخية.

خامساً: جانب الدلالة الالتزامية غير متوفّر، ودلالة الآية المفهومية لا تدلّ على وجود السنن التاريخية. كما أنّ السيد الشهيد لم يتطرّق إلى الكلام عن الدلالة الالتزامية والمفهومية للتدليل على مدّعاء.

٢. مصاديق السنن التاريخية في القرآن الكريم —

كان موضوع الآيات التي تتحدّث عن سنن التاريخ في إطار المصاديق هو النوع الثاني من أشكال السنن والقوانين التاريخية، والذي أخذ السيد الشهيد يفصل فيه عن طريق ذكر الأمثلة، والاستشهاد بالآيات؛ إثباتاً لوجود قانون السنن التاريخية في النصّ القرآنيّ. وهنا استعرض هذا الموضوع في ثلاثة محاور، هي: السنن السابقة،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

ونفي الاستثناء في السنة التاريخية، وموقف الرسل من المترفين في المجتمع. وإليك تفصيل هذه المحاور:

المحور الأول: سنن الأقوام السابقة —

يذهب السيد الصدر إلى إثبات قانون السنن التاريخية عبر الاستشهاد بآيات تتحدث عن سنن السالفين في إطار المصاديق.

قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٧).

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الأنعام: ٣٤).

جاء السيد الشهيد بهذه النصوص القرآنية شاهداً على وجود قانون سنن التاريخ، عبر ذكر مصاديقه في القرآن. ورأى أن هذه الآيات تؤكد على وجود السنن التاريخية من جانب، وتحت أيضاً على تتبعها والتقيب في قصص التاريخ من جانب آخر؛ بغية التوصل إلى السنن والقوانين التي كانت سارية على الأنبياء السابقين، وعلى الرسول الأكرم ﷺ، في إطار قانون السنن التاريخية.

ويعتقد السيد الصدر أن للباري - عز وجل - رسالة وكلمة لا يعثرها التغيير على مرّ العصور. وعليه يثبت مدعى قانون السنن التاريخية^(٣٢).

وقفه نقدي —

تردّ على نظرية السيد الشهيد هذه، وعملية استشهاد بالآيات المذكورة، جملة من الإشكالات:

أولاً: إن المدلول التطابقي لهذه الآيات، وكذلك منطوقها، هو وجود السنن الإلهية في الأمم السابقة. وإن الدعوة إلى الاتعاظ بهذه السنن لا تؤدي إلى استنتاج حصر ذلك بالسنن التاريخية.

ثانياً: إن وجود السنن في الأمم السابقة، وتأكيد القرآن على الإمعان فيها

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وأخذ العبرة منها، لا يحمل دلالة تطابقية وتضمنية أو التزامية على ثبوت نظرية السنن التاريخية. وبعبارة أخرى: إن مؤدى وجود السنن في الأمم السابقة لا يدل على إثبات قانون السنن التاريخية.

ثالثاً: يبقى الدليل - في هذا الاستدلال القرآني - أعم من المدعى، ولا يثبت مع ثبوت السنن في الأمم السابق قانون حكم التاريخ.

رابعاً: لا يستفاد من استحالة التغيير في الكلمات الإلهية ثبوت السنن التاريخية وقانون حكم التاريخ في الظواهر التاريخية؛ لأن عدم التبديل في السنن الإلهية والكلمات الربانية هي سنة أعم من السنة التاريخية.

خامساً: لا علاقة للأدلة المذكورة في النصوص القرآنية على إثبات قانون السنن التاريخية في إطار المصاديق بنوع موضوع البحث، وهي خارجة عنه تخصصاً.

المحور الثاني: انعدام الاستثناء في سنن التاريخ —

هذا هو المحور الثاني الذي رأى السيد الشهيد من خلاله دلالة على وجود الطابع المصادقي للسنن التاريخية في القرآن الكريم، والمتمثل بانعدام الاستثناء في قانون التاريخ. فاستشهد لذلك بقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ (البقرة: ٢١٤).

ذهب السيد الشهيد إلى أن هذه الآية هي دليل على قانون السنن التاريخية، فأخذ من خلال نصّها بيّن وجود طابع السنن التاريخية على شكل مصاديق. فاستنتج من انتفاء الاستثناء في السنة التاريخية قانون التاريخ، وتحكمه بالمجريات. كما عدّ مسألة تحقق النصر الإلهي سنة تاريخية، يسري عليها حكم التاريخ^(٢٣).

وقفه نقديّة —

ترد على هذا الاستدلال جملة من الإشكالات، وهي:
أولاً: ليس ثمة صلة بين دلالات الآية الثلاث - التطابقية، التضمنية، الالتزامية -،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

أو ظهورها، وحتى دلالتها المفهومية، وبين مسألة ثبوت قانون السنن التاريخية؛ فإن موضوع البحث في هذه الآية يدور حول مسألة عدم دخول الجنة دون اختبار إلهي، ودون الشعور بالمعاناة. وعليه ليس هناك دلالة تطابقية أو منطوق في النص يدل على إثبات قانون السنن التاريخية في القرآن الكريم.

ثانياً: نص الآية الشريفة أعم من مدعى السيد الشهيد في هذا الصدد. وليس هناك أي علاقة منطقيّة أو توضيح معقول بين نص الآية وثبوت السنن التاريخية.

ثالثاً: ليس موضوع الآية هو السنة التاريخية من حيث إثبات حكم التاريخ وسريانه، وإنما هي في صدد الإشارة إلى السنة الإلهية. وليس بالإمكان فهمها على أن المراد هو السنة التاريخية وفقاً للدلالة التطابقية والالتزامية.

رابعاً: يذكر السيد الشهيد هذه الآية دليلاً على الطابع المصادقي للقوانين والنواميس التاريخية، في حين ليس موضوع الآية المصادق والوجود الخارجي. وبناءً عليه لا يمكن إثبات قانون السنن التاريخية على نحو المصاديق من خلال الاستدلال بالآية المذكورة.

المحور الثالث: موقف الأنبياء من المترفين —

ينتقل السيد الشهيد إلى المحور الثالث من الاستدلال على مصاديق السنن التاريخية في القرآن الكريم، ويستشهد بآية تذكر موقف الأنبياء الرافض لعقيدة المترفين في المجتمعات، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَأَوْلَاداً وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴿سبأ: ٣٤ - ٣٥﴾.

من وجهة نظر السيد الشهيد فإن هذه الآية دليل على وجود السنن التاريخية. وقد ذكر بأن هناك علاقة تطارد وتناقض بين موقع النبوة الاجتماعي في حياة الناس على الساحة التاريخية والموقع الاجتماعي للمترفين والمُسرفين^(٢٤).

وقفه نقدي —

يبدو أن استدلال السيد الصدر هنا - كسائر الاستدلالات السابقة التي ساقها

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

من أجل إثبات قانون السنن التاريخية في إطار المصاديق - لا ينهض بالمراد إطلاقاً. فليس مفاد الآية، من حيث الدلالة الالتزامية والمفهومية، دالاً على ثبوت القوانين التاريخية. وهو - حصراً - في صدد الإشارة إلى موضوع السنن الإلهية في مجال العلاقة الاجتماعية بين مقام النبوة ومقام المترفين. وبعبارة أخرى: إن حكم موقع البحث وموضوعه في الآية كالسالبة بانتفاء الموضوع، مقارنةً بمحلّ بحث السنن والنواميس التاريخية.

٣. السنن التاريخية مفهوماً ومصادقاً —

النمط الثالث لوجود السنن التاريخية ضمن النصّ القرآنيّ هو العرض المطروح والجامع بين المفهوم ومصادقه، والذي يمكن إدراجه تحت عنوان (الاستقراء التاريخي). حيث ذكر السيد الشهيد بأنّ القرآن، ومن خلال هذا النمط الثالث، يدعو إلى الاستفادة من الحوادث الماضية، وشحذ الهمم؛ لإيجاد استقراء للتاريخ؛ بغية التفتيش عن سنّة أو قانون تاريخي^(٢٥). وإليك الآيات المستشهد بها:

قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾ (محمد: ١٠).
قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (يوسف: ١٠٩)

وغير ذلك من الآيات التي وردت في استدلال الشهيد الصدر.

وقفه نقديّة —

إن ما يستفاد من مدلول الآيات التطابقي، والمنطوق، هو السير في الأرض والنظر إلى عاقبة الأمور. فهي تحثّ على التدبّر ونوع من الاستقراء. لكنّ هذا الاستقراء لا يدلّ على الاستقراء التاريخي، وثبوت مفهوم ومصادق السنن التاريخية. وبناءً على ذلك فإنّ هذه الآيات لا تحمل دلالة تطابقية أو تضمنية أو التزامية على ثبوت الطابع المفهومي والمصادقي للسنن التاريخية. وإن هذا المفهوم لا يمكن استنتاجه حتّى من دلالة اللفظ على لازم خارج عن معنى الآيات.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

رغم إمكانية استنتاج بعض القوانين والضوابط من موضوع السير في الأرض، ومشاهدة عاقبة الماضين، يبقى نص هذه الآيات بمنأى عن أي دلالة على إثبات قانون السنن التاريخية، ولا سيما في إطار المزج بين النظرية والتطبيق. وتأسيساً على ما مضى فإن جميع الاستدلالات التي ساقها السيد الشهيد بغرض إثبات قانون السنن التاريخية - في المحاور الثلاثة -، باطلة، بلحاظ الدلالات الثلاث، وكذلك الدلالة الالتزامية والمفهومية، وطبيعة النصوص وظهورها؛ حيث لا توجد علاقة منطقية وعلمية بين مدعاه وأدلتها. وبعبارة أخرى - وكما ذكرنا -: إن جميع الأدلة إنما هي أعم من المدعى.

ب. خصائص السنن التاريخية في القرآن الكريم -

المبحث الثاني الذي تطرق إليه السيد الشهيد في معرض حديثه عن الفلسفة النظرية للتاريخ في القرآن هو موضوع خصائص السنن والقوانين التاريخية. ويتلخص في ثلاث خصائص، هي:

١. المفهوم العام للسنن التاريخية في القرآن الكريم (الاطِّراد) -

الميزة الأولى التي يذكرها السيد الشهيد لنماذج السنن التاريخية في القرآن هي صفة الشمولية والعموم، والاستمرارية التاريخية. حيث يعتقد بأن السنن التاريخية في القرآن الكريم لم تؤسس على أساس الصدق، وإنما هي تسير وفق قوانين عامة وضوابط كلية، وإن لها طابعاً عاماً يفضي إلى طبيعتها العلمية، وطابعها الاستمراري. وجاء في استدلال السيد الصدر على هذا الموضوع جملة من الآيات القرآنية، منها^(٢٦):

قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا...﴾ (الأحزاب: ٦٢).

قال تعالى: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا...﴾ (الإسراء: ٧٧).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

قال تعالى: ﴿وَلَا تُبَدِّلْ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ (الأنعام: ٣٤).

وقد رأى في هذه النصوص الشريفة دلالة على صفة الشمولية في السنن التاريخية، وأنها تضيف طابعاً علمياً على طبيعة القوانين والنواميس التاريخية.

وقفه نقديّة —

يلاحظ على استدلال السيد الشهيد بهذه الآيات الشريفة في إثبات صفة الشمولية للسنن التاريخية ما يلي:

أولاً: تفيد هذه النصوص القرآنية بدلالاتها وظهورها عدم التبديل والتحويل في السنن الإلهية وفي كلمات الله - عز وجل - ومعلوم أنه لا يمكن منطقياً استنتاج ثبوت صفة الشمولية للسنن التاريخية من هذا الموضوع بالذات.

ثانياً: ليس معنى استحالة التحويل والتبديل في السنة الإلهية ثبوت صفة الشمولية للقوانين التاريخية؛ لأن عدم التبديل في سنة الباري - عز وجل - هو أمر أسمى وأعلى من مسألة السنن التاريخية وتحولها. ثم ليس ثمة استلزام منطقي ودلالة التزامية بين الأمرين.

ثالثاً: لا توجد صلة منطقية أو التزامية بين نوعيّة موضوع الآيات المذكورة وبين موضوع صفة الشمولية المشار إليها؛ كي يذهب السيد الشهيد إلى الحكم بشمولية السنن التاريخية استناداً إلى ضرورة عدم التبديل في السنن الإلهية.

رابعاً: يدعي السيد الشهيد أن صفة الشمولية في السنن التاريخية تدلّ على الطابع العلمي في هذه السنن، لكنّه لم يفصح لنا عن طبيعة العلاقة المفترضة بين هذين الأمرين من الناحية المنطقية. وبعبارة أخرى: ليست صفة الشمولية هي مدلول الآيات بالتطابق والمنطوق، كي ينتج عنه الطابع العلمي.

خامساً: يصرّ السيد الشهيد على أنّ طابع هذه القوانين التاريخية هو طابع علمي، دون أن يذكر نوع هذا العلم. فهل أن طبيعة سنن التاريخ العلمية هي من سنخ العلوم التجريبية أم العلوم المنطقية أو الفلسفية؟

وبناءً عليه فإنّ ظهور هذه الآيات ودلالاتها لا تدلّ على صفة الشمولية للسنن

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

التاريخية. وكان ينبغي للسيد الشهيد أن يثبت صفة الشمولية للسنن التاريخية عن طريق الدلالات الالتزامية والمفهومية للنص القرآني. وهذا ما لم يتطرق إليه مطلقاً.

٢. السنن التاريخية في القرآن وسمتها الربانية —

الميزة الثانية المستقاة من حقيقة السنن التاريخية هي سمتها الربانية. فمن وجهة نظر القرآن تتمتع هذه السنن بصفة إلهية ومتصلة بمشيئة الباري - عز وجل -، وهي قانون من القوانين الإلهية. وقد رأى السيد الشهيد أنّ صفة سنن التاريخ الإلهية هي دليل على وجود الطابع الغيبي فيها؛ لأنّ الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن التي لا تتغير أبداً، فهي تعبير عن الإرادة والحكمة الربانية.

نعم، ليس معنى إضفاء الصفة الربانية على السنن التاريخية هو نسبة الحادثة التاريخية نفسها إلى الله مع قطع الصلة عن بقية الحوادث، بحيث يتم عزل الحادثة عن سياقها الطبيعي، وربطها بالسما، بل هو بمعنى ربط السنّة التاريخية وربط أوجه العلاقات والارتباطات به - عز وجل -، وهو يجري حكمه في السنن عبر نافذة العلل والعوامل الطبيعية. وبناءً عليه فإنّ قوانين الطبيعة وقوانين التاريخ متصلة بالله - تبارك وتعالى - عن طريق العوامل والأسس الطبيعية، وعن الطريق ذاته يسري حكمه فيها. وبعبارة أخرى: ليس معنى القول بأنّ سنن التاريخ غير خارجة عن القدرة الإلهية هو أنّها تتمّ دون عوامل وواسطة، وانحصار ذلك بالقدرة الإلهية^(٣٧).

يذكر أنّ السيد الشهيد لم يورد نصاً قرآنياً في معرض حديثه عن مفهوم الصفة الربانية في السنن التاريخية؛ كي يعتمد عليه، ويستنتج منه الدلالة المطلوبة على المدعى، وذلك على الرغم من أنّ القرآن زاخرٌ بالآيات المعنيّة بموضوع القدرة الإلهية ومدياتها.

٣. دور إرادة الإنسان في السنن التاريخية —

الحقيقة الثالثة التي تكشف عنها السنن التاريخية هي الإرادة والاختيار والحرية لدى الإنسان، والمؤثرة على مجرى تحولات وظواهر التاريخ. فقد رأى السيد

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الشهيد أنَّ حرية الإنسان وإرادته لا تتعارض مع السنن التاريخية. وقال: إن الوهم بوجود التناقض بين نظرية السنة التاريخية ونظرية حرية الإنسان وإرادته هو من القضايا التي لفت إليها القرآن، فأكد على أنَّ المحور في تسلسل الأعداد والقضايا إنما هو الإنسان نفسه. ووفقاً لنصوص القرآن فإنَّ هناك مواقف إيجابية للإنسان تمثل حريته واختياره وتصميمه. وهذه المواقف تستتبع ضمن علاقات السنن التاريخية، وتستتبع معلولاتها المناسبة^(٢٨).

أمَّا الآيات التي يوردها الشهيد الصدر في هذا الصدد فهي:
 قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).
 قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ (الجن: ١٦).
 وحسب رؤية السيد الشهيد فإنَّ هذه النصوص تدلُّ على إرادة الإنسان وحرَّيته في السنن التاريخية.

وقفه نقديّة —

لا يمكن استنباط دلالة تطابقية على دور إرادة الإنسان في القوانين التاريخية. نعم، مفاد الآية ومدلولها حرية الاختيار لدى الإنسان. لكن هذا الموضوع لا علاقة له بحرية الإنسان في السنن التاريخية، فهو لا يثبت هذا الأمر تحديداً. وبعبارة أخرى: إن الإنسان حرٌّ في تصرّفاته، إلّا أن مدلول هذه الآيات التطابقي وظهورها لا يوحى بثبوت حرية الإنسان وإرادته في السنن التاريخية.

ج. صيغ السنن التاريخية في القرآن —

وفقاً للسيد الشهيد فإنَّ صيغ السنن التاريخية في القرآن الكريم كانت قد تبلورت في ثلاث صيغ هي: (شكل القضية الشرطية)، (شكل القضية الفعلية الناجزة)، (السنن التاريخية المصاغة على صورة اتّجاه طبيعي).
 وإليك بعض التفصيل في ذلك:

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

١. السنن التاريخية في شكل القضية الشرطية —

الطبيعة الأولى لشكل السنن التاريخية في القرآن الكريم هي عبارة عن: صورة القضية الشرطية أو المشروطة. في هذا الشكل تتمثل السنة التاريخية في قضية شرطية تربط بين حادثتين على الساحة التاريخية، وتؤكد على العلاقة الموضوعية بين الشرط والجزاء، وأنه متى ما تحقق الشرط تحقق الجزاء، ونتيجته تحقق السنة التاريخية. يرى السيد الشهيد أنّ هذه الصياغة موجودة بكثرة في النصوص القرآنية، كما أنّ القوانين والسنن الطبيعية والكونية تزخر بها أيضاً، وعلى مختلف الساحات الأخرى. فقانون القرآن ينصّ على ضرورة وجود علاقة شرطية بين الحوادث التاريخية في معظم الأحيان^(٢٩).

وقد رأى الشهيد الصدر معنى الشرط هذا متوفراً في النصوص القرآنية التالية: قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١). قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقاً﴾ (الجن: ١٦). عبراهتين الآيتين نفذ السيد الشهيد إلى الاستدلال على وجود القضية الشرطية في السنن التاريخية، فراح يحلّل السنن التاريخية بلسان القضية الشرطية^(٣٠).

وقفه نقديّة —

يؤاخذ على هذا الاستدلال بما يلي:

أولاً: إنّ لهذه النصوص الشريفة دلالة تطابقية على مسألة التغيير الذاتي، وما يتبعه من تحوّل على مستوى المجتمع. وقد بيّنت هذه القضية على شكل القضية الشرطية في صورة الشرط والجزاء. ولا يحتمل مفاد النصوص أمراً أبعد من ذلك.

ثانياً: إن استعراض السنّة التاريخية في صورة القضية الشرطية هو فرع لثبوت السنة التاريخية ذاتها. وكما أشرنا سابقاً فإن هذه الآيات لا تثبت موضوع السنن التاريخية، من حيث دلالتها التطابقية، كي يقال: إنّ هذه السنّة قد وردت على هيئة القضية الشرطية.

ثالثاً: لقد خرج السيد الشهيد تخصّصاً باستدلّاله على القضية الشرطية في

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الآيات عن محلّ البحث، وهو موضوع (حكم السنّة التاريخية)؛ لأنّ محلّ البحث فيها ليس هو القوانين التاريخية، كي يتسنى من خلاله إثبات الصيغة الشرطية للسنّة التاريخية.

وتأسيساً عليه فإنّ دلالة الآيات المذكورة - دلالة تطابقية أو تضمينية أو في ظهورها - على إثبات الصيغة الشرطية للسنّة التاريخية ليس بالأمر المجدي كثيراً، وحتىّ في حالة الاعتماد على الدلالة الالتزامية فإنّ السيد الشهيد لم يبيّن لنا العلاقة المنطقية بين هذه الآيات وصيغة سنن التاريخ الشرطية.

٢. السنن التاريخية في شكل القضية الناجزة —

صيغة القضية الناجزة والمتحقّقة هي الشكل الثاني للسنن التاريخية في القرآن الكريم. وهي قضية قطعية، بمعنى التحقّق العلمي. وليس للإنسان فيها أيّ اختيار وتحكّم، بل لا يمكن التعديل فيها أيضاً؛ لأنّ هذا النوع من القضايا يتكوّن في صيغة ناجزة وقطعية. فالقضايا القطعية تتحقّق في إطار الأمر القطعي من حيث الزمان والمكان. ويرى السيد الشهيد أنّه بالإمكان لمس القضايا الناجزة على صعيد السنن التاريخية في بعض الآيات القرآنية^(٣١).

وقفه نقديّة —

الملاحظ على السيد الشهيد في هذا الصدد هو عدم استشهاده بآية ذات دلالة تطابقية على وجود السنّة التاريخية في صيغة القضايا الناجزة، وإنّما اكتفى بمجرد طرح المدعى.

٣. الاتجاه الطبيعي في السنن التاريخية في القرآن —

الصورة الثالثة المقدّمة لموضوع السنن التاريخية في القرآن الكريم هي صياغة السنن التاريخية على شاكلة الاتجاه الطبيعي ضمن حركة التاريخ. وكان من جملة الآيات المستشهد بها في هذا الصدد قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ (الروم: ٣٠).

وقفه نقديّ —

الاستدلال بالآية المذكورة هو أحد أدلة السيد الشهيد على صيغة الاتجاه الطبيعيّ لحركة السنن التاريخية في القرآن الكريم^(٣٢).

إلاّ أنّ هذا الاستدلال يؤاخذ بالإشكالات التالية:

أولاً: لم يقدم تعريفاً واضحاً لمفهوم الاتجاه الطبيعيّ في السنن التاريخية، الأمر الذي يترك لبساً في فهم الموضوع وتعريف المفهوم.

ثانياً: نصّ مفاد الآية التطابقي وظهور نصّها على مسألة الدين الحنيف والفطرة الإلهية وعدم التبديل في خلق الله - عزّ وجلّ -، ولا تدلّ الآية على إثبات السنّة التاريخية، ومن ثمّ إثبات صياغة الاتجاه الطبيعيّ لها؛ إذ إنّ الكلام عن الاتجاه الطبيعيّ للسنّة التاريخية يستلزم ثبوت السنّة ذاتها من خلال الآية، والحال أنّها لا تحمل دلالة تطابقية على ثبوت السنّة التاريخية.

ثالثاً: لم يتطرّق السيد الشهيد إلى إثبات الاتجاه الطبيعيّ للسنّة التاريخية من خلال الاستدلال بمفهوم الآية ودلالاتها الالتزامية، بل لم يقدم توضيحاً حتّى من خلال اللازم الخارجي.

نتائج البحث —

تمخّض عن دراسة نظرية (السنن التاريخية في القرآن) ونقدها النتائج التالية:

١. إنّ أبرز الإشكالات الواردة على مضمون النظرية هو عدم تقديم تعريف واضح لمعنى القانون التاريخي. فلم يذكر الشهيد الصدر تعريفاً لذلك. فعده فرضية، ولم يُشِرْ حتّى إلى نوع الحكم النافذ في السنّة التاريخية.
٢. أمام نظرية السنن التاريخية في القرآن - بلحاظ الأدلة المنطقية - فرضيات استنبط منها السيد الشهيد نتائج قطعية. فمثلاً: هو يرى أن جميع الأحكام الإلهية في

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

القرآن حول السنّة الإلهيّة منطبقة تماماً على السنن التاريخيّة، وأنّ السنن التاريخيّة الواردة في القرآن هي دليل على سريان حكم التاريخ. وبعبارة أخرى: لم يتطرق السيد الشهيد إلى بيان العلاقة المنطقيّة بين السنن الإلهيّة والسنن التاريخيّة، فيعدّ جميعها مترادفاً ومشابهاً للبعض الآخر. وقد وردت الإشارة إلى ذلك خلال تحليل الآيات المستشهد بها في محله.

٣. لا تتمتع نظريّة السنن التاريخيّة في القرآن - والتي تدّعي إثبات حاكمية التاريخ من وجهة نظر القرآن - بالنسق المنطقيّ والأسلوب المنظم، من حيث طريق الاستدلال بالدلالة التطابقية والتضمّن ومفاد النصوص القرآنيّة وظهورها.

٤. إنّ معظم الآيات التي يوردها الشهيد الصدر في الاستدلال على نظريّة السنن التاريخيّة وحاكمية التاريخ كانت في الواقع خارجة عن محلّ البحث، وتخصّص الموضوع المطروق، ولم يراعَ فيها موضع الخلاف.

٥. لم يقدّم السيد الشهيد دليلاً، ولو بالدلالة الالتزامية من مفاد الآيات، على قيام علاقة منطقيّة في إثبات حاكمية التاريخ ومجوريّته.

٦. الإشكال الأبرز في استدلالات السيد الشهيد هو انعدام السنخيّة بين الدليل والمدّعى. وكانت معظم أدلّته على إثبات حاكمية التاريخ في القرآن أعمّ من المدّعى. علماً أنّ ما ورد في هذه النتائج ليس هو بمعنى إلغاء قيمة القوانين في الظواهر التاريخيّة في القرآن، بل إنّ الآيات المستشهد بها لا تملك دلالة على هذا المعنى (حاكميّة التاريخ).

وقد يكون من الممكن إثبات حاكمية التاريخ في إطار عامّ، وفي المصاديق، وكذلك إثبات الخصائص العلميّة للسنن التاريخيّة، وصيغها في القرآن، من خلال الدلالة الالتزامية للآيات، لكنّ يبقى الموضوع بحاجة إلى الدراسة والبحث المعمق والممنهج للنصوص القرآنيّة. وإنّ ما ذكرناه في هذا المقال هو عدم ثبوت حاكمية التاريخ على أساس (نظريّة السنن التاريخيّة)، للشهيد السيد محمد باقر الصدر.

الهوامش

(1) substantive or speculative philosophy of history.

(2) Analytical or critical philosophy of history.

(٣) بل إدواردز، مجموعة المقالات: الفلسفة والتاريخ: ٢؛ نوذري، فلسفه تاريخ، روش شناسي ومکاتب تاريخ نگاري: ٢٤ - ٢٥؛ سروش، فلسفه تاريخ: ٢٤ - ٢٥.

(٤) نوذري، فلسفه تاريخ: ٢٤ - ٢٥؛ مايكل استنفورد، در آمدي بر فلسفه تاريخ: ٢٢، ٢٤ - ٢٥.

(5) object.

(6) methodology.

(7) teleology.

(8) epistemologic.

(9) typology.

(١٠) للتوسع في موضوع الفلسفة النظرية والجوهرية للتاريخ، وفرقها مع الفلسفة التحليلية أو النقدية للتاريخ، انظر: السيد ضياء الدين مير محمدي، (واگرائي وتمايز فلسفه نظري تاريخ وفلسفه علم تاريخ)، فصلية الحوزة والجامعة، العدد ٤٢.

(١١) حسن حضرتي، تأملاتي در علم تاريخ وتاريخ نگاري إسلامي: ١١٩ - ١٢٢.

(١٢) للتوسع في موضوع الأسس العامة للفلسفة النظرية في التاريخ من وجهة نظر القرآن انظر: عزت الله رادمنش، مكتب های تاريخي وتجدد گرائي تاريخي، فصل مكتب تاريخي قرآن.

(١٣) مبدأ التوحيد في التاريخ هو بمعنى الاهتمام بمجموع الظواهر التاريخية في التحليل التاريخي وتدوين التاريخ، وعدم الاكتفاء بالجزئيات والحالات الفردية للظواهر، وكذلك النظر إلى كتابة التاريخ على أنها قضية أسمى من محيط الفرد والطبقة والقومية، فهذا هو مبدأ في الفلسفة العلمية للتاريخ.

(١٤) مبدأ التركيب في التاريخ من وجهة نظر القرآن هو بمعنى الاستعانة بالعلوم الساندة في عملية التحليل التاريخي للظواهر، وإشراك بعض العلوم، كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وغير ذلك.

(١٥) يدل مبدأ محورية الناس في التاريخ من وجهة نظر القرآن على أن موضوع كتابة التاريخ في القرآن لا يقف عند الطابع التقليدي للكتابة - السلاطين والحروب -، بل الناس هم المحور والأساس في رصد التاريخ وتدوين أحداثه في القرآن الكريم.

(١٦) للتوسع في موضوع الأسس العامة للتدوين العلمي للتاريخ، أو أسس الفلسفة التحليلية أو النقدية في مجال التاريخ من وجهة نظر القرآن، انظر: عزت الله رادمنش، المصدر السابق، فصل مكتب تاريخي قرآن.

(١٧) تطرّق الشهيد الصدر إلى مباحث نظرية السنن التاريخية في القرآن في كتاب (المدرسة القرآنية).

(١٨) للاطلاع على تفسير الآيات راجع: العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان.

(١٩) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٥٣ - ٥٤.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

- (٢٠) المصدر السابق: ٥٣ - ٥٤.
- (٢١) المصدر السابق: ٥٣ - ٥٥.
- (٢٢) المصدر السابق: ٦١ و٦٢.
- (٢٣) المصدر السابق: ٦٢ و٦٣.
- (٢٤) المصدر السابق: ٦٣ و٦٤.
- (٢٥) المصدر السابق: ٦٦ و٦٧.
- (٢٦) المصدر السابق: ٦٩ - ٧٠؛ محمد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٦٧ - ٦٨.
- (٢٧) المدرسة القرآنية: ٧١ - ٧٢؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٦٨ - ٧٠.
- (٢٨) المدرسة القرآنية: ٧٤ - ٧٦؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٧١ - ٧٢.
- (٢٩) المدرسة القرآنية: ٨٩ - ٩١؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٨٣ - ٨٥.
- (٣٠) المدرسة القرآنية: ٩٠ - ٩٢؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٨٣ - ٨٥.
- (٣١) المدرسة القرآنية: ٩٦ - ٩٧؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٨٨ - ٨٩.
- (٣٢) المدرسة القرآنية: ٩٦ - ٩٧؛ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٨٨ - ٨٩.

الشهيد محمد باقر الصدر رائد المشروع الوحدوي

د. محمد صادق مزيناني (*)
ترجمة: محمد عبد الرزاق

توطئة —

كان لهجمات الغرب على العالم الإسلامي انعكاسات عديدة، فانبأرى المفكرّون والعلماء لمواجهة هذه التحدّيات عبر مشروع (وحدة الأمة الإسلامية)، فدعوا كافة المسلمين إلى التضامن والاتحاد، بأذلين الجهود من أجل تحقيق هذا الهدف المقدّس، فكتبوا ونشروا العشرات من الكتب والمقالات، وأقاموا جملة من المؤتمرات أيضاً.

وكنا قد تطرّقنا في مناسبات سابقة إلى جهود عدد من دعاة الوحدة الإسلامية. وهنا نودّ تسليط الضوء على شخصية أخرى سارت على المنهج ذاته؛ حيث كان الشهيد محمد باقر الصدر واحداً من دعاة الوحدة الحقيقيين. فهو - كسائر المصلحين والمفكرين في العالم الإسلامي - كان يحسّ بالمعاناة وتمزّق المجتمع الإسلامي وانقسام المسلمين على أنفسهم، فبقي الهمّ يراوده في إصلاح حال المسلمين. فوظف جميع الإمكانيات المتاحة من أجل تحقيق هذا الهدف السامي، مستعيناً بجميع قدراته العلميّة والعملية في نيل المراد. فكانت أولى الخطوات مقالة في مجلة (الأضواء) تحت عنوان (رسالتنا يجب أن تكون قاعدة للوحدة)، حيث دعا من خلالها علماء الدين والأمة الإسلامية إلى التكاتف والأخوة، مذكراً بأسس الوحدة ودوافع التفرقة،

(*) باحث إسلامي.

فحذر الأمة الإسلامية من مخاطر الفرقة والانشقاق.

ومنذ ذلك الحين وحتى أواخر عمره الشريف ظلّ حريصاً على هذا الهدف المنشود، داعياً رجال الدين الآخرين إلى العمل على تحقيقه، وجعل موضوع (تاريخ الوحدة) أحد دروس المناهج في الحوزة^(١).

يرى الشهيد الصدر أنه ينبغي على الحوزويين أن يتعاملوا مع (مشروع الوحدة) بوصفه ظاهرة تاريخية، وأن يعملوا على دراستها؛ للاطلاع على السوابق ونقاط القوة والضعف فيها، وعلى ما انتهجه دعاة الوحدة في الماضي^(٢)؛ كي يؤدّوا رسالتهم الدينية على أتم وجه.

لم يبارح هذا الهدف المقدّس ذهن الشهيد الصدر طرفة عين أبداً. وحين كان محاصراً في أواخر أيامه من قبل البعثيين أصدر ثلاث رسائل صوتية خاطب بها الشعب العراقي، ودعا خلال خطابه الأخير جميع أطراف الشعب، من شيعة وسنة، وعرب وأكراد، إلى تحمّل المسؤولية في خضم الأوضاع المتدهورة، والاتحاد صفّاً إلى صف في مواجهة الظلم والاستبداد. وقد جاء في خطابه: «وإني مذ عرفت وجودي ومسؤوليتي في هذه الأمة بذلت هذا الوجود من أجل الشيعيِّ والسنيِّ على السواء، ومن أجل العربي والكردّي على السواء، حيث دافعت عن الرسالة التي توحدّهم جميعاً، وعن العقيدة التي تضمّهم جميعاً، ولم أعشْ بفكري وكياني إلاّ للإسلام، طريق الخلاص وهدف الجميع»^(٣).

نعم، لم يقتصر جهد السيد الصدر على إصلاح وتنمية المجتمع الشيعيِّ فقط؛ لأنّه كان مصلحاً ومجدّداً بمعنى الكلمة. فالمصلح الإسلامي لا يمكنه تجاهل سائر المسلمين، مهما كان انتماءه ومذهبه. وهذا ما فهمه الكتّاب من المسلمين وغيرهم حيث نعتوا السيد الشهيد بأنه أحد دعاة الوحدة الإسلامية، كما جاء على لسان (جويس وايلي) في كتابها (الحركة الإسلامية لشيعة العراق)، فكتبت تقول: «لم تتحصر حركة الشهيد الصدر في العراق في المكوّن الشيعيِّ، فهو صاحب فكرة راسخة، وحركته جزء من الظاهرة الإسلامية التي نشاهدها في مختلف البلدان الإسلامية، كما أنّ كتاباته لا تحمل أيّ صبغة طائفية»^(٤).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

أما الكاتب الإنجليزي (بيكي) فكان قد عقد في كتابه (تجديد القانون الإسلامي) مقارنةً بين فكر السيد الشهيد السياسي وكتابات الإمام الخميني، ثم خصَّص فصلاً عن التضامن الإسلامي وتاريخه، واصفاً الشهيد الصدر بالمصلح المؤمن بوحدة المسلمين. وكان هذا الكاتب قد بحث في مؤلفات الشهيد الصدر - (فلسفتنا)، (اقتصادنا)، (البنك اللاربوي في الإسلام)، و(الأسس المنطقية للاستقراء) -، ونقدها. وتوصل في المحصلة إلى أن هذه المؤلفات دليل قاطع على دفاع الشهيد الصدر عن مبدأ الوحدة الإسلامية؛ لأنه اعتمد في كتاباته على مصادر الشيعة والسنة على السواء^(٥).

حقيقة مفهوم الوحدة —

تصوّر البعض أنّ معنى (الوحدة الإسلامية) هو اختيار أحد المذاهب الإسلامية زعيماً لسائر المذاهب، ودعوة الفرق الأخرى إلى اتّباعه والانصياع لقراراته، أو أن يتم دمج جميع المذاهب فيما بينها، بأن تستخرج المشتركات، وتلغى الاختلافات^(٦).

ومعلوم أنّ مراد العلماء والمصلحين ومفكرّي الإسلام من مفهوم الوحدة الإسلامية ليس هو المعنى الأول، ولا الثاني أيضاً؛ ذلك لأن هذا النوع من الوحدة - كما يعبر أحد المفكرين المصلحين - غير ممكن عقلاً، وغير مناسب عملياً^(٧).

إن المراد من مؤدّى الوحدة الإسلامية هو التقارب ما بين أتباع المذاهب الإسلامية، واتحادهم في مواجهة أعداء الإسلام، مع الحفاظ على كيان واستقلالية كلّ طائفة^(٨).

وبما أن هذا المعنى هو ملاكنا في تفسير الوحدة الإسلامية لن تكون هناك تناقضات أو تناقضات مع الوحدة في أبحاثنا وكتاباتنا عن المذهب. من هنا كان العديد من دعاة الوحدة - أمثال: مير حامد حسين الهندي، العلامة شرف الدين، كاشف الغطاء، العلامة الأميني، العلامة محسن الأمين، الإمام الخميني، والشهيد الصدر -، وخلافاً للسابقين، يرون أنّه لا ضير على الوحدة من الخوض في المسائل الخلافية ونشرها، بل هي قضية ملحة أيضاً، طالما أنها تنتهج المنهج العلمي، وتراعي الأخلاق الإسلامية، وتحترم مقدّسات الآخرين، أو أنّ الضروري من ذلك الالتزام بما رسمه

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الإسلام لنا في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥). فبالمعرفة والفهم الصحيح لعقائد بعضنا البعض يمكن التغلب على البغضاء والمهاترات والافتراءات، وتحقيق الوحدة الحقيقية.

وتأسيساً على ذلك فإن كان السيد الشهيد قد كتب (فدك في التاريخ)، وتناول خلاله قضية فدك التاريخية، واستدل على حق فاطمة عليها السلام، أو أثبت حق علي عليه السلام بالخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وردّ على الشبهات المطروحة، أو أكد على دور الأئمة عليهم السلام ونضالاتهم ضدّ الحكام (دور الأئمة في الحياة الإسلامية)، أو بحث وحقق في موضوع الإمام المهدي عليه السلام (بحث حول المهدي)، أو درس موضوع الحكومة الإسلامية في الفكر الشيعي (الإسلام يقود الحياة)، وغير ذلك من الأمثلة، فإن جميع هذه الكتابات والأبحاث لا تتعارض مع أصل الدعوة إلى الوحدة؛ كي يدعي بعض الكتاب، أمثال: شبلي ملاط، أنّ الصدر يفرّق بين الإسلام الشيعي والإسلام العام^(٩)، أو أن هذه المؤلفات تتناقض مع خطابه الأخيرة.

ويُضخ من محصلة كلام هؤلاء أنّهم لا يمتلكون تصوّراً صحيحاً عن مفهوم الوحدة الإسلامية. فهم لم يطالبوا الشهيد الصدر بالامتناع عن تناول عقائد الشيعة وحسب، بل طالبوه بالاعتراف بعقائد الطرف الآخر. لذا جاء في نقد الكتاب (فدك): «لكنّ السيد الصدر لم يتعرّض في كتابه لشرعية خلافة الشيخين، وإنما ذكرهما باحترام»^(١٠).

وقد صرح الشهيد الصدر في هذا الكتاب بأنّ حرية البحث لا تتعارض مع مبدأ الوحدة، طالما أنها تراعي الشروط والحيثيات^(١١).

المنطلق الصحيح للوحدة —

بات العالم اليوم محموماً بعقد الاتفاقيات والمعاهدات بين الدول والشعوب، فالمصالح السياسية والثقافية والاقتصادية بحاجة إلى الاتحاد، على أنّ منطلقات هذه الاتفاقيات ليست واحدة، فبعض يتّحد على أساس العرق واللون، وبعض على أساس اللغة، وهكذا دواليك.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وبعض المعاهدات قد تكون سياسية أو اقتصادية، أو قد تخشى دولة تعدي الدول الأخرى عليها فتعقد معاهدات دفاعية مع دول حليفة لها؛ حيث إن اتفاقيات الدفاع المشترك في عصرنا الحاضر هي نموذج آخر للاتحاد والمعاهدة.

لا شك أن جميع هذه الأشكال والدوافع ستؤدي إلى خلق نوع من التضامن والاتحاد. لكن هذا النوع من الوحدة ليس هو الاتحاد الراسخ من وجهة نظر الشهيد الصدر، ففي أي لحظة قد يتلاشى، أو يتعارض مع مصالح أخرى أهم فلا تبقى له من باقية. بل إن الشراكة الدينية والإيمانية هي أبرز وأقوى الدوافع والمنطلقات التي تحفز الشعوب على الوحدة والتضامن فيما بينها^(١٢).

يعقد الشهيد الصدر مقارنة خلال دراسته بين منطلقات الوحدة في الإسلام وبين رأي المدارس الوضعية، كالرأسمالية والماركسية. وقد رأى أن منطلقات الإسلام هي الأسمى والأنبل بينها، وقال بأنه، وعلى الرغم من اتحاد المجتمع الرأسمالي في الظاهر، وانطلاق هذه الوحدة من مبدأ المصالح الشخصية والحزبية، إلا أن صورة هذه الوحدة قد تتلاشى؛ بمجرد وقوع طارئ، وتعارضه مع المصلحة الضيقة، وسرعان ما يقع الخلاف وتتسع الهوة بين الأفراد. وهنا يتضح أن الوحدة المزعومة لم تكن إلا سراباً زائلاً. ولعل أبرز أمثلة ذلك هزيمة فرنسا أمام الألمان، حيث دبّ التنازع في جسدها في أخطر مرحلة تمرّ بها، فخسرت كل شيء خلال ساعات قلائل^(١٣).

كما أشار الشهيد الصدر في هذا الصدد إلى المجتمعات المنحرفة والفاشية، وكذلك الماركسية، فذكر بأن وحدتها أيضاً ليست وحدة أصيلة راسخة؛ لأنها قائمة على إلغاء القيم الإنسانية، يسيرها الجبر والقسر، وليس الاختيار، وإن الدافع وراءها هو ديكتاتورية الدولة، وليس إحساس الشعب وإرادته. وهذا النوع؛ لأنه غير مرتكز على جذور ذاتية، لن يدوم طويلاً. لكنّ الوحدة الإسلامية هي من النوع المتأصل والراسخ. وقد علّل الشهيد الصدر ذلك بطبيعة الدافع الذي يقف وراءها، وهو الحاجة الروحية الملحة التي تربط بين الأفراد، وتجمعهم على المحبة والوئام. وليس هناك عنصر يتمتع بهذه الخاصية سوى الدين. فالوحدة الدينية تتبع من القلب، ولها جذور تاريخية أيضاً، ومهما كانت مصالح الأفراد والأحزاب والفئات فإنها لن تتزعزع؛ لأنها

الوحدة المنطلقة من مبدأ راسخ يؤمن به الجميع^(١٤).

عندما نلقي نظرة على صفحات التاريخ سنجد أنّ هذه الوحدة أكثر عمقاً من سائر الدوافع وأقواها؛ لأن الصلة الدينية بين الأفراد هي السبب في خلق هكذا وحدة وتضامن، تسخر من أجلها جميع دوافع الوحدة، بحيث تجد الفرد يضحّي بوجوده من أجل أخيه المسلم. وعلى العكس لو حصل الخلاف في المعتقد فإنك تجد الهوة تتسع حتّى بين الأب وابنه، ليس على مستوى العلاقة الحميمية والحنان، بل يتعداها إلى المواجهة في ساحة الحرب والمنازلة. وحروب صدر الإسلام زاخرة بهذه النماذج. وهكذا في الوقت الحاضر، حيث قد يؤدي الاختلاف في العقيدة داخل الأسرة الواحدة إلى مقتل أحد أفرادها.

تتمتع الوحدة الدينية بعراقة وصلابة قلّ نظيرها. فحتّى الصهاينة عندما عزموا على احتلال فلسطين، وإنشاء دويلتهم، أكّد زعمائهم على عامل الوحدة الدينية من أجل الظفر بالمراد. وهنا يضرب الشهيد الصدر هذا المثال تحديداً عن مجموعة من الأفراد لا تربطهم مع بعضهم الآخر مشتركات في الوطن أو اللغة أو الثقافة والتقاليد، جاؤوا من أنحاء العالم، ومن مختلف القارات، وهدفهم واحد، هو أن يكونوا لأنفسهم كياناً مستقلاً يقوم على أساس الدين والمعتقد، وليس على سواه. ولذا سعوا جاهدين إلى إضفاء الصبغة الدينية على جميع معالم وجودهم، متّخذين من هذا العنصر المشترك رمزاً لهم^(١٥).

مبادئ الوحدة—

يزعم بعض العلماء من الشيعة والسنة أن المذاهب التي تقتصر خلافاتها على الفروع هي وحدها المشمولة بموضوع الوحدة، كالشافعية والحنفية والحنبلية، وهم الذين بإمكانهم الوقوف جنباً إلى جنب في مواجهة التحديات. أمّا بالنسبة للمذاهب التي تختلف مع بعضها على نطاق الأصول فلا يمكنها الاتحاد بأيّ حال من الأحوال. وكما يقول أحد العلماء الكبار^(١٦) فإنّ الأصول من وجهة نظر هذه الجماعة هي عبارة عن منظومة مترابطة، أو كما يعبر الأصوليون: الجزء كالكلّ، فإذا اعتراه

خللٌ أخلّ بالكلِّ أيضاً. وعليه فإذا تعرّض أصل الإمامة في التشيع، أو خلافة الخلفاء، إلى الرفض فإنّ الوحدة لا مجال لها مطلقاً.

ورداً على شبهة هذه الجماعة حدّد المصلحون ودعاة الوحدة حدود الوحدة وميادينها، ومنها: إن المسلمين يلتقون جميعاً في جملة من الأصول، والعديد من الأحكام العملية. فالجميع يوحد الله، ويشهد بنبوّة محمد ﷺ، ومؤمن بوجود الجنة والنار و...، وإن كتاب الجميع هو القرآن، وقبلتهم الكعبة، وهم لا يختلفون في صلاتهم وصيامهم وحجّهم وزكّاتهم وغير ذلك من الفروض، سوى على مستوى الجزئيات البسيطة. ثم إنّ عدوّهم مشترك دائماً.

من المؤكّد أن من شأن هذه الميادين المشتركة أن تكون أساساً لقيام الوحدة الراسخة بين المسلمين. وعليه ليس هناك دليلٌ على وصف أصول المذاهب بالمنظومة المترابطة، بل لدينا الدليل على عكس ذلك. ولعلّ سيرة الصحابة، ولا سيما عليّ عليه السلام، وسيرة علماء السنة والشيعة على مر التاريخ، هي خير دليل وخير درس في ذلك. وهنا يؤكّد الشهيد الصدر على أن قادتنا، وفي مقدّماتهم الإمام عليّ عليه السلام، بذلوا قصارى جهودهم من أجل الحفاظ على الوحدة والتضامن والاتّحاد^(١٧).

على الرغم من اختلاف الصحابة بعد الرسول ﷺ في العديد من الأحكام والقضايا، كالخلاف على زعامة المسلمين، وغير ذلك من المسائل الفرعية، كالمنسح أو الغسل في الوضوء، أو النزاع الدائر حول الإرث في الزواج المؤقت، فإنّ ذلك كلّ لم يؤثّر على وحدتهم وتعاضدهم. فكان الجميع يصلي خلف إمام واحد. وهذا هو دين عليّ عليه السلام. فعلى الرغم من أنّه لم يتوان أبداً عن المطالبة بحقه، وبذل كل ما في وسعه من أجل إحياء أصل الإمامة، لم يرفع شعار (إما جميعها أو لا أريدها) أبداً. بل على العكس من ذلك بقي متعاوناً مع الجميع. وهذا ما لفت إليه في إحدى رسائله إلى مالك الأشتر، عندما تطرّق إلى اختلاف المسلمين حول الخلافة، وتخليه عنها لصالح غيره، فقال: «...فأمسكت يدي، حتّى رأيت راجعة الناس عن الإسلام، يدعون إلى محق دين محمد ﷺ، فخشيتُ إنّ لم أنصر الإسلام وأهله أنّ أرى فيه ثلماً أو هدماً، تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم، التي إنّما هي متاع أيام قلائل، فنهضت في

تلك الأحداث (مع أبي بكر) حتى زاح الباطل وزهق»^(١٨).

من هذا المنطلق يترك الإمام عليه السلام الاعتراض جانباً، ويعمل على مساعدة خلفاء زمانه، فيحضر صلاة الجماعة، ويقدم العون والمشورة لهم. بل نجده أحياناً يتصرف كمستشار عسكريّ تماماً، كما أن أصحابه عليهم السلام كانوا يتقبلون بعض المناصب لدى الخلفاء؛ عملاً بتوصياته^(١٩).

تطرق الشهيد الصدر في خطابه الأخير إلى موضوع الحرب المفروضة على إيران من قبل العراق، فقال: «وأريد أن أقولها لكم، يا أبناء عليّ والحسين، وأبناء أبي بكر وعمر: إنّ المعركة ليس بين الشيعة والحكم السنيّ، إنّ الحكم السنيّ الذي مثله الخلفاء الراشدون، والذي كان يقوم على أساس الإسلام والعدل، حمل عليّ السيف للدفاع عنه؛ إذ حارب جندياً في حروب الردّة تحت لواء الخليفة أبي بكر...»^(٢٠).

لقد كان هدف الشهيد الصدر من استعراض العلاقات المتبادلة بين عليّ عليه السلام والخلفاء، وطبيعة سيرته عليه السلام، هو تقديم نموذج عمليّ للمسلمين، ولا سيما رجال الدين، وتفنيداً للقول القائل باستحالة إقامة اتحاد بين الشيعة والسنة؛ لأن سلوك عليّ عليه السلام وأصحابه مع الخلفاء لم يكن سلوكاً فردياً، وحالة خاصّة بهم^(٢١)، فهل يمكن أن يدّعي أحدهم أن تعاون الإمام وأصحابه مع الخلفاء كان بداعي الخوف أو التقيّة؟^(٢٢)

وبعد تذكيره بسيرة عليّ عليه السلام وتعامله مع الخلفاء يصل الشهيد الصدر إلى هذه النقطة، فيقول: «هذا خطّ عامّ سار الأئمة عليهم السلام كلّهم عليه...»^(٢٣).

لقد حرص الأئمة عليهم السلام على دعوة الناس إلى المشاركة في الفعاليات الجماعية للمسلمين، كالحج وصلاة الجمعة وصلاة الجماعة، مع التأكيد على التزام الأخلاق الإسلامية في التعامل مع أتباع المذاهب الأخرى^(٢٤). كما أنهم من جهة أخرى وقفوا موقفاً حازماً إزاء الفكر المتطرّف والمتعصّب لدى بعض الشيعة^(٢٥). بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فعندما كان المجتمع الإسلاميّ يتعرّض لبعض التحديات التي تمس هيبة الإسلام، وتعجز الحكومة من معالجة المشكلة، تجد الأئمة عليهم السلام في الطليعة؛ من أجل التصدي للعدو وإعادة الأوضاع إلى نصابها. فمثلاً: عندما أرسل ملك الروم رسالة إلى

عبد الملك بن مروان، وعجز الأخير عن الردّ، انبرى له الإمام السجاد عليه السلام، وكتب الردّ عليها^(٢٦).

كذلك في عهد هشام بن عبد الملك عندما عازمت حكومة الروم على نزع السيادة والاستقلال عن الدولة الإسلامية - ولو في الظاهر -، وفرض العملة الرومية في أسواق المسلمين، حضر الإمام الباقر عليه السلام، واقترح على هشام ضرب العملة الإسلامية^(٢٧).

يضيف الشهيد الصدر على هذه الأدلة استشهاده بسيرة علماء السنة والشيعة، والعلاقة الطيبة التي كانت تجمعهم في السابق، فيستنتج وجوب المساندة ودعم الحركات الإسلامية من قبل جميع المذاهب الأخرى، كما حدث عندما أفتى كبار علماء السنة بالجهاد مع الحركات الشيعية والعلوية: «هناك علماء من أكابر علماء السنة أفتوا بوجوب الجهاد وبوجوب القتال بين يدي ثوار آل محمد عليه السلام»^(٢٨).

وعلى سبيل المثال: كان أبو حنيفة قد أفتى في بادئ الأمر بوجوب الجهاد والمشاركة في الثورات العلوية، كما اشترك بنفسه في إحداها^(٢٩). وهذا هو دين علماء السنة والشيعة على مرّ التاريخ.

خلال الأعوام ١٩١٤ - ١٩١٨م، وعندما دخل البريطانيون الأراضي العراقية، واحتلوا البصرة، كان موقف علماء الشيعة واضحاً بالوقوف إلى جانب الحكومة السنية، وأفتوا بالجهاد ضدّ المحتل^(٣٠). كما أنّ بعضاً منهم كان قد حضر في ساحة المعركة أيضاً.

يقول الشهيد الصدر في هذا الصدد: «إن الحكم السني الذي كان يحمل راية الإسلام قد أفتى علماء الشيعة - قبل نصف قرن - بوجوب الجهاد من أجله، وخرج مئات الآلاف من الشيعة، وبذلوا دمهم رخيصةً من أجل الحفاظ على راية الإسلام، ومن أجل حماية الحكم السني، الذي كان يقوم على أساس الإسلام»^(٣١).

يذكر أنّه كان من بين المشاركين في سوح القتال نخبة من كبار الشخصيات الدينية، أمثال: السيد مصطفى الكاشاني، وابنه السيد أبو القاسم الكاشاني، والسيد محمد تقي الخوانساري، وشيخ الشريعة الإصفهاني، والسيد

علي الداماد، والسيد محسن الحكيم، والسيد محمد حسين كاشف الغطاء، والشيخ النائيني.

لقد كان رأي جميع هؤلاء هو تقديم الحكومة المسلمة على غير المسلمة تحت أي ظرف كان. وبما أن الصراع بين العثمانيين والإنجليز على السلطة في العراق فإن واجب الشيعة والسنة هو الدفاع عن الحكم العثماني تحديداً.

كان الشهيد الصدر قد تنبّه لقضية الشيعة والسنة قبل أن يثيرها الاستعمار وحزب البعث في العراق بشكلها الطائفي؛ من أجل تفريغ الحركة الإسلامية من محتواها، فقال: «إنّ الحكم الواقع ليس حكماً سنّياً، وإنّ كانت الفئة المتسلطة تتنسب تاريخياً إلى التسنن؛ فإن الحكم السنّي لا يعني حكم شخص واحد ولد من أبوين سنّيين، بل يعني حكم أبي بكر وعمر، الذي تحدّاه طواغيت الحكم في العراق اليوم في كلّ تصرفاتهم، وهم ينتهكون حرمتهم»^(٣٢).

يرى السيد الشهيد أنّ حكام العراق لا يسيرون على نهج عليّ وعمر، وأنهم انتهكوا حرمة عليّ وعمر، فاستبدلوا الشعائر الدينية بالخمور والفجور، ومارسوا أشدّ أنواع الظلم والطغيان ضدّ الشعب، ثم عمدوا إلى احتكار السلطة عشائرياً، فعدّوا وقتلوا.

هكذا استرسل الشهيد الصدر في خطابه، حتّى ختم بدعوة الشيعة والسنة إلى الاتّحاد والتضامن من أجل القضاء على حكم البعث، وإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق^(٣٣).

السبل الكفيلة بتحقيق الوحدة —

بعد بيان مفهوم الوحدة ومبادئها نصل هنا إلى طرح هذا السؤال: لماذا تلاشت الوحدة بين المسلمين على الرغم من وجود كلّ هذه المشتركات بين المذاهب الإسلامية؟ فما هي الدوافع والموانع للوحدة؟ وما هو السبيل إلى تحقيقها فعلاً؟ يستعرض الشهيد الصدر هيبة المسلمين واقتدارهم في السابق تحت ظلّ الوحدة والتضامن، ثم ينتقل إلى البحث عن أسباب تلاشي وحدة المسلمين.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وقد رأى أنّ البداية كانت بسبب ابتعاد المسلمين عن فحوى الإسلام الأصيل، والعودة إلى الجاهليّة والتخلّف.

وهنا يلفت إلى أنّ الاستعمار والنزعة الصليبية هما المثير لهذه الفكرة الرجعيّة؛ من أجل التسلط على العالم الإسلاميّ. ورغم أنّ الكلام عن الدوافع والعوامل المساعدة على خلق التفرقة هو من القضايا الملحّة، وأنّ دراسة مجريات التحوّل الداخليّ للمجتمع الإسلاميّ والعالم الإسلاميّ من الوحدة إلى التنازع - ولا سيما على الصعيد السياسيّ - لها ما لها من العبر والدروس المفيدة، وتؤكد لنا نصّاً كيف كان المسلمون أعزّاء مقتدرين في وحدتهم، وكيف أصبحوا متأخّرين ضعفاء في انشقاتهم، فإنّ ما يعنينا هنا هو ما هي السبل الكفيلة بتحقيق الوحدة، وإنّ كنا قد نشير خلال البحث إلى الدوافع وأسباب التفرقة الحاصلة عرضاً^{٣٤}

تعزيز الأواصر بين علماء المسلمين —

إن أحد السبل المساعدة على خلق التفاهم والوحدة بين المسلمين هو تعزيز الأواصر بين علمائهم ومفكّريهم. وهذا ما حرص عليه الشهيد الصدر. فكما كان مهتماً بشأن علماء الشيعة في العراق وخارجه، وعلى اتّصال دائم بهم، ويعمل على نشر أفكاره الإصلاحية بشكل مباشر أو غير مباشر، كذلك كان مع علماء أهل السنّة أيضاً. ولعل خطابه الأخير خير دليل على ما يربطه من علاقات طيبة مع علماء إخواننا السنّة. وهذا ما أكّده الدكتور محمد التيجاني خلال زيارته الشهيد الصدر، حيث ذكر أنّه دخل على السيد الشهيد في بيته، وكان مكتظّاً بطلاب العلم، حيث قام سماحته مرحّباً به وبمن معه، ثم عرّفنا للحضور وأجلسنا إلى جنبه، وسرعان ما سأله عن أحوال تونس والجزائر وعلمائها البارزين، أمثال: الطاهر بن عاشور...^(٣٤).

لقد كان الشهيد الصدر على علاقة وطيدة مع إخواننا السنّة، إلى حدّ أن العديد منهم كانوا يستشيرونه في ما أشكل عليهم^(٣٥).

يذكر أن (جويس وايلي)^(٣٦)، وخلال دراستها أفكار الشهيد الصدر، أكّدت في نتائجها على شمولية الحركة في العراق، ومشروع زعيمها (الشهيد الصدر)

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الوحدوي. وإليك نبذة من حديثها: يتّضح من طبيعة الحركة الإسلامية في العراق، وتعاونها مع الحزب الإسلامي، ووجود علاقات طيبة بين رواد الحركة الإسلامية السنيّة، مثل: الشيخ أمجد الزهاوي والشيخ عبد العزيز البدر في بغداد والنجف، والأكبر من هذا تأسيس حزب تحت عنوان (الحزب الإسلامي) في العام (١٩٦٠) من قبل الإخوان المسلمين وحزب الدعوة، وكان الدكتور نعمان عبد الرزاق السامرائي رئيساً له، والسيد الشهيد مهدي الحكيم ممولاً له^(٣٧).

ويذكر الكاتب عبد الرحيم حسن أنه سأل الأستاذ السامرائي - وهو من مؤسسي الحزب الإسلامي - عن الكلام المتقدم، فقال: لم تكن القضية ماليّة، وإنما إجراء التعاون بين الجانبين، وهذا ما وافق عليه كلّ من السيد مهدي الحكيم والشهيد الصدر^(٣٨).

لا شك أنّ لهذه الأنشطة دوراً كبيراً في مدّ جسور الثقة وتعزيز الأواصر بين المسلمين. وليس هذا ممّا يؤيّد كبار المراجع - الحكيم والصدر - وحسب، إنّما هو من مدعاة سرور للجميع.

ويحدونا الأمل في أن تستمرّ هذه المبادرات من قبل علماء ومفكرّي الشيعة والسنة؛ كي يكون من الممكن تحقيق ما هو أهمّ أيضاً.

إحياء الشخصية الإسلامية —

من المؤكّد أنّ ابتعاد المسلمين عن مبادئ الإسلام الأصيل، وتغلغل الخرافات والبدع، هي من جملة العوامل المؤثرة في خلق الفتن والتفرقة بينهم. فما دام المسلمون يحافظون على هويّتهم وشخصيتهم الإسلامية، ويعملون بتعاليم الإسلام في جميع مفاصل حياتهم، فإنّهم سيبقون موحّدين، يتقدّمون إلى الأمام بكلّ عزّة واقتدار. لكن الابتعاد عن الإسلام وتعاليمه النيرة، وتغلّب الأهواء عليهم، سيؤدّي - بطبيعة الحال - إلى استضعافهم وتخلفهم. وعليه فإذا كان المسلمون يفكّرون في المجد والرفعة، كما في السابق، فلا بدّ أن يعودوا إلى الإسلام، ويعملوا على إحياء الهوية الإسلامية.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وكان الشهيد الصدر في أولى مقالاته المنشورة في مجلة (الأضواء) قد بحث في موضوع الحركات التحررية، وتوصل هناك إلى أنّ سرّ نجاح كلّ حركة يكمن في ثلاثة شروط:

١. أن يكون لديها المبدأ الصالح، فيكون المحفز في العمل الثوري.

٢. أن يدرك الناس حقيقة هذا المبدأ.

٣. الإيمان بالمبدأ، وأن يسير الجميع على نهجه^(٣٩).

وبعد أن يتناول تفاصيل هذه الشروط يذهب الشهيد الصدر إلى تقييم واقع الحركات الإسلامية من خلالها، مؤكداً على أنّ الإسلام هو المبدأ والدافع الرصين في الحركات الإسلامية. وعليه فإذا كان المسلمون قد سكتوا عن مطامع المستعمر والحكومات المستبدة فإنّ ذلك لأنهم لم يدركوا معنى الإسلام بشكل صحيح، ولم يعملوا بتعاليمه. لذا يتحتم على علماء الدين في بلاد المسلمين أن يدركوا مفهوم الإسلام جيداً، ثم ينقلوا هذه المعرفة إلى الناس، وأن يوضحوا لهم القيمة العليا في الإسلام، ويدعوهم إليها؛ كي يستعيد المسلمون بريق هويّتهم، ويعملوا من أجل العالم الإسلامي، ويدافعوا عن مقدّساتهم^(٤٠).

يؤكد السيد الشهيد في مقال آخر، تحت عنوان: (رسالتنا والشخصية الإسلامية)، على أن الشخصية الإسلامية لم تتضرر وحسب، وإنما قد تلاشت بالكامل، فبدل أن يتكلّم الإنسان المسلم كلامه ويسير في طريقه بات يقتبس منهاجه من الآخرين. لقد بات المسلم مهتماً بهويّته العربية والفارسية والتركية و... أكثر من اهتمامه بهويّته الإسلامية. وهذا ما نتج عنه التفرقة، وتسلب الحكومات المستبدة^(٤١).

يعتقد الشهيد الصدر بأنّ ثمة ترابطاً وثيقاً بين وحدة المسلمين ومسألة إحياء الشخصية الإسلامية. فلو أيقن المسلمون حقيقة الإسلام الأصيل ونظموا حياتهم وفقاً لتعاليمه الحنيفة، فلا شك أنّ الوحدة ستعود إلى المجتمع المسلم. انطلاقاً من ذلك يدعو الشهيد الصدر المسلمين إلى التحلي بثلاثة عناصر، هي: الروح؛ العقل؛ الأخلاق، والتي تستمد ترابطها من منشأ العقيدة والإيمان؛ كي تتحوّل (التيارات الفكرية) إلى (تيار

موحّد) و(صورة متناسقة)؛ لأنّ الاسلام لا يقف عند حدود جغرافيّة أو قوميّات بعينها، بل تمتدّ حدوده إلى جميع أنحاء العالم وسائر الشعوب المختلفة. فإذا تبلورت الشخصية الإسلاميّة فعلاً فستكون فاعلية الإسلام قويّة في إطار تيّار موحّد للأفكار، يدوي صداه في جميع أنحاء العالم الإسلاميّ، وسيمنح الوجود الإسلاميّ صورة متناسقة وموحّدة لا نظير لها. لكنّ المؤسف أنّه ليس هناك وجود للشخصيّة الإسلاميّة في الوقت الحاضر، بل هناك وجود للتيّارات الفكريّة المتنافرة، ينتمي كل واحد منها إلى مجتمع ما، الأمر الذي يشكّل حاجزاً بين المسلمين، يصدّ عن نيل المعرفة بالحقائق، وينتج عنه ولادة كيانات متعدّدة للإسلام، يفصل بعضها عن البعض جملة من الحواجز الوهميّة، وهو وهم مصطنع لا يؤيّد الإسلام أبداً^(٤٢).

ورغم تعاون العديد من الحكومات المتظاهرة بالإسلام مع الاستعمار في إثارة الفرقة والفتن بين المسلمين، وباتت التبعية تستحوذ على أفكارها وقراراتها، فإنّ الأمل موجود في نهضة أبناء الإسلام في العراق وإيران وسائر الدول الإسلاميّة، ممّن كشف حقيقة هذه الألاعيب وزيفها، وما زال مؤمناً برقيّ الثقافة الإسلاميّة وتفوّقها أمام الثقافة الغربيّة الهزيلة، أولئك الذين يدركون حقيقة الغرب الساخرة والمستترة خلف قناع حقوق الإنسان ومسمّيات الديمقراطية والحرية، ففقدوا العزم على إحياء هويّتهم الإسلاميّة، وإرشاد الآخرين إلى تحقيق ذلك أيضاً.

فجذوة هذه الشخصية الإسلاميّة ما زالت حاضرة في بعض الدول الإسلاميّة لدى بعض المسلمين الحقيقيين. وإنّ أهم رسالة تقع على عاتق أرباب الفكر الإسلاميّ في بلاد المسلمين هو العمل على إحياء هذه الشخصية^(٤٣).

العدو المشترك —

ما زل المستعمر يبحث عن سبيل للسيطرة على الدول الإسلاميّة وشعوبها. فمن شعاراتهم القديمة مقولة: (فرّق تَسُدْ). وفعلاً وظّفوا هذا الشعار في إسقاط الخلافة العثمانية، وقسّموا العالم الإسلاميّ إلى أشلاء متناثرة. وهنا يرى الشهيد الصدر بأن الاستعمار والإمبريالية هي من أبرز عوامل التفرقة، وأهم الحواجز التي تعيق مشروع

وحدة المسلمين. وقد أكد ﷺ على أن أعداء الإسلام - ولا سيما الاستعمار والحكومات الجائرة - وخطورة (الابتعاد عن الإسلام الأصيل) هما قضيتان في عرض واحد؛ لأنه إذا كان الابتعاد عن الإسلام، وتغلغل الخرافات والبدع، هي السبب في وقوع الفتن والتفرقة، فإن منشأ هذا الابتعاد في الأغلب هو الاستعمار والأيدي الخائنة في الدول الإسلامية^(٤٤).

لقد كانت وما زالت تعاليم الإسلام الحقّة تشكّل تهديداً لأعداء الإسلام، ولا سيما على صعيد الفكر السياسي الإسلامي؛ لأن فكر الإسلام يرفض مبدأ الاستعمار والقوة بجميع أشكاله، ويحث المسلمين على الثورة ضدّ المستعمرين، فهو يطالب بتحرّر الشعوب على جميع الأصعدة الاجتماعية من القيود والعبودية. ومن واجب المسلمين دعم الحركات التحرّرية بما يستطيعون من دعم ومساعدة^(٤٥). لقد سعى عدو الإسلام إلى إبعاد المسلمين عن معين التعاليم الربّانية، مستبدلاً إيّاها بالثقافة الغربيّة، التي لعبت دوراً كبيراً في القضاء على هويّة الأمّة الإسلامية. ومن المؤسف أن أعداءنا نجحوا إلى حدٍّ ما في تحقيق هدفهم. فلقد استطاع الاستعمار تسيير الحياة المعاصرة - في العديد من المجتمعات الإسلامية - على أسس فكريّة وعاطفيّة تدعو إلى الرجوع عن الإسلام، والعودة إلى الجاهليّة. ولقد أحيا بذلك العديد من أصنام الجاهليّة بين أفراد بعض المجتمعات الإسلامية. وبهذا تمكّن من صدّهم عن فهم الإسلام بصورته الصحيحة^(٤٦).

لقد أسهمت بعض الأفكار والنزاعات - كالقوميّة - في إحياء وإثارة النزعات القومية والعرقية، والعزف على نغمة الاستعمار القديمة في فصل الدين عن السياسة. وقد أكّد الشهيد الصدر كثيراً على دور الاستعمار في غزو المسلمين ثقافياً، وحدّر أبناء الإسلام من خطورة الانزلاق وراء الفكر الغربيّ، داعياً العلماء إلى شحذ الهمم في مقارعة هذا الخطر: «غزا العالم الإسلاميّ سيل جارف من الثقافات الغربيّة... فكانت تمدّ الاستعمار إمداداً فكريّاً متواصلاً في معركته التي خاضها للإجهاز على كيان الأمّة... وكان لابدّ للإسلام أن يقول كلمته في معترك هذا الصراع المرير، وكان لابدّ أن تكون الكلمة قوية عميقة، صريحة واضحة، كاملة شاملة للكون والحياة

والإنسان والمجتمع والدولة والنظام؛ ليتاح للأمة أن تعلن كلمة (الله) في المعترك، وتتادي بها...»^(٤٧).

كان الشهيد الصدر قد عقد العزم على محاربة الأفكار الغريبة الملمدة، فكتب (فلسفتنا)، وأثبت من خلاله تفوق الإسلام على سائر المدارس الفكرية. وكان على تعاون تام مع (جماعة العلماء)، التي تأسست للغرض ذاته^(٤٨). ونظراً إلى دائرة عمل هذه الجماعة المحدودة فكّر الشهيد الصدر، وبمعية طلابه، بتأسيس (حزب الدعوة الإسلامية)^(٤٩)؛ كي يتسنى له العمل على نطاقات أوسع في مقارعة المستعمر والأيدي الخائنة. وعلى الرغم من خروجه عن تنظيم حزب الدعوة فيما بعد^(٥٠)، إلا أنه ظلّ يواصل نضاله السياسي. وكان يطالب رجال الدين أن لا يكتفوا بالنهي عن صفائر المنكرات، وينسوا الكبائر؛ لأنه كان يعتقد بأن هيمنة الأجنبي على المسلمين هي من أقبح المنكرات؛ لأنه يستبيح الثروات المادية والمعنوية، وطالما أن هذا الوضع هو السائد فلا أمل في ظهور مجتمع إسلامي واقعي^(٥١). ومن هذا المنطلق كان يحثّ طلبة الحوزة على قراءة حياة العلماء المناضلين ضد الاستعمار^(٥٢)، معتبراً النضال ضده هدفاً من أهداف الدولة الإسلامية^(٥٣).

لقد دعا الشهيد الصدر علماء الشيعة والسنة والشعب العراقي إلى الالتحاق بالحركة الإسلامية، والانتفاض في وجه حكومة البعث، مؤكداً على أن قضية الشيعة والسنة هي من مؤامرات البعثيين والاستعمار: «إن الطاغوت وأوليائه يحاولون أن يوحوا إلى أبنائنا البررة من السنة أن المسألة مسألة شيعة وسنة؛ ليفصلوا السنة عن معركتهم الحقيقية ضدّ العدو المشترك»^(٥٤). لم يكن الشهيد الصدر ليكتفي بإطلاق الشعارات والتهافتات، بل كان يقدم حلولاً وآليات، فرأى أنّ السبيل الوحيد هو اتحاد الشيعة والسنة، والنضال على جميع المستويات. من هنا أفتى بتحريم العمل مع حزب البعث وحكومته^(٥٥)، ونهى المؤمنين عن الصلاة خلف الأئمة المتعاونين مع البعث^(٥٦).

عندما تأمر الاستعمار والعملاء؛ من أجل الوقوف في وجه الثورة الإسلامية في إيران وكانوا بين الفينة والأخرى يطلقون بعض الحملات الإعلامية الهادفة إلى الانتقاص من الثورة، وصرف الأنظار عنها، وتجنّب المسلمين السير على نهجها،

وطبّلوا بأنّ إراقة هذه الدماء غير جائزة، كان الشهيد الصدر أوّل المبادرين، فأصدر بياناً لفت فيه إلى أنّ الذين يدافعون في إيران عن الإسلام والمسلمين، ويقتلون، هم شهداء، وأنّ الله سيحشرهم مع الإمام الحسين (عليه السلام).^(٥٧)

أثارت هذه الفتوى الرعب لدى قادة البعث، واعتبروها تهديداً لمستقبلهم في الحكم. وقبل أن يفيقوا من هذه الصدمة أصدر الشهيد الصدر أمره بالثورة المسلّحة ضدهم^(٥٨)، فجاء خطابه الأخير يدعو السنّة والشيعة إلى الاتحاد، كما اتحدوا في الحرب العالميّة الأولى، مطالباً الأمة الإسلاميّة بالوقوف ضدّ حكومة البعث وجهاً لوجه: «يا إخوتي وأبنائي، من أبناء الموصل والبصرة، من أبناء بغداد وكربلاء والنجف، من أبناء سامراء والكاظمية...، من أبناء العراق في كلّ مكان: إني أعاهدكم بأنّي لكم جميعاً، ومن أجلكم جميعاً، هدي في الحاضر والمستقبل: فلتتوحّد كلمتكم، ولتتلاحم صفوفكم تحت راية الإسلام، ومن أجل إنقاذ العراق من كابوس هذه الفئة المتسلّطة، وبناء عراق حرّ كريم، تحكمه عدالة الإسلام...»^(٥٩)؛ فإنّ حاصل الوحدة والنضال هو سقوط حزب البعث وحكومته: «...وتسوده (العراق) كرامة الإنسان، ويشعر فيه المواطنون جميعاً - على اختلاف قومياتهم ومذاهبهم - بأنهم إخوة، يساهمون في قيادة بلدهم، وبناء وطنهم، وتحقيق مثلهم الإسلاميّة...»^(٦٠).

هنا خطّط حزب البعث بالتعاون مع أسياده للقضاء على الشهيد الصدر؛ بذريعة (الوقاية من خميني العراق)، والسيطرة على الحركة الإسلاميّة في العراق، فاستشهد محمد باقر الصدر مع أخته المناضلة المؤمنة على يد مجرمي حزب البعث.

الاحترام المتبادل —

إن من جملة السبل الكفيلة بتحقيق الوحدة هو الابتعاد عن الإساءة، والتزام الأخلاق في الكلام والتأليف؛ إذ ينبغي على علماء المذاهب احترام عقائد الطرف المقابل، وأن يتكلّموا ويكتبوا بما لا يجرح مشاعر الآخرين؛ لأنّه (ربّ حربٍ جنيت من لفظه)^(٦١).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لقد كان الشهيد الصدر حريصاً كل الحرص على احترام مشاعر أهل السنة، سواء على الصعيد العلمي والفقهّي أو غيره، وكان يرفض رفضاً قاطعاً المساس بعقائدهم. لذا طالما كان يذكر الخلفاء باحترام تامّ في كتاباته. فعلى سبيل المثال: عندما يذكر اسم الخليفة الأوّل في أولى صفحات كتاب (فدك أهل البيت) كان يعقب عليه بعبارة (رضي الله عنه)^(٦٢). وهذا ما درج عليه في جميع صفحات الكتاب أيضاً^(٦٣).

يذكر السيد حسين الصدر في هذا الصدد: لم تكن أبحاثه تحمل أي نوع من المشاحنات أو الطعن بإخواننا السنة، بل كانت الصورة المشرقة للمذهب والفكر الإسلاميّ الأصيل. ولهذا السبب كان سماحته يحظى بقبول علماء أهل السنة، حتّى كانوا يستشيرونه في بعض الحالات المستعصية^(٦٤).

يذكر أنّ السيد الشهيد، وفي خطابه الأخير، كان قد وصف الخلفاء بالراشدين^(٦٥)، وهو يخاطب السنة والشيعة على حدّ سواء: «فأنا معك يا أخي وولدي السنّي بقدر ما أنا معك يا أخي وولدي الشيعي... إن الطاغوت وأوليائه يحاولون أن يوحوا إلى أبنائنا البررة من السنة أنّ المسألة مسألة شيعة وسنة»^(٦٦).

لا شك أنّ هذا النمط من الخطاب الصادر من مرجع بوزن الشهيد الصدر قد أدّى دوراً كبيراً في توحيد الصفوف، وتعزيز الوحدة بين أبناء المجتمع.

إذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أن من بين المؤلّفات الناجحة والمجدية هي تلك التي تراعي جانب الأخلاق، ولا تتخطّى حدود الاعتدال، من قبيل: كتاب (المراجعات)، وسلوك الشهيد الصدر مع الدكتور التيجاني، الذي قال: «وأنست بحديثه... وتيقّنت أيضاً من أنّ الشيعة مسلمون، يعبدون الله وحده، ويؤمنون برسالة نبينا محمد ﷺ»^(٦٧).

بعد أن كان التيجاني يميل إلى عقائد الوهابية تأثر هذه المرّة بأسلوب واع وودّي، جعله يشكّك في عقائده السابقة، ويتيقن بإسلام الشيعة، حتّى قال: «وأحسست بأنّي لو بقيت معه شهراً واحداً لتشيعت؛ لحسن أخلاقه وتواضعه وكرم معاملته، فلم أنظر إليه إلّا وابتسم، وابتدرني بالكلام، وسألني: هل ينقصني

شيء...»^(٦٨).

يذكر أنّ التيجاني كان قد أقام عند الشهيد الصدر أربعة أيام سألته خلالها عما بدا له من شبهات، من قبيل: قول «أشهد أنّ علياً وليّ الله» في الأذان، ومراسم العزاء، وتزيين قبور الأئمة والأولياء بالذهب والفضّة، والتوسّل والتبرّك، وعن عقيدة الشيعة بالصحابة.

فما كان من السيد الشهيد إلّا أن يجيب عن أسئلته بالدليل والبرهان، دون التعرّض والمساس بعقائد الآخرين^(٦٩).

من المؤسف أن يكون هناك من العلماء المتطرّفين من يرى من واجبه أن يزيد على بيان آراء مذهبه أو تفنيد الرأي الآخر، فيظهر مشاعره وعواطفه الجياشة تجاه مذهبه، وكأ أنّه في ساحة حرب، ويدعو من ينازله؛ فإنّ هذا النوع من الأساليب لن يعود علينا إلّا بالتعصّب وزيادة الخلافات وإثارة الضغائن والعداء. وبالتالي ينشأ النزاع تلو النزاع. ولعلّ أحداث الماضي المؤلمة هي خير شاهد على ذلك.

ينبغي لنا السير على نهج علي^{عليه السلام} مع الخلفاء، وكذلك تعامل الأئمة^{عليهم السلام} مع أبناء عصرهم، وصولاً إلى سيرة العلماء الكبار، أمثال: السيد شرف الدين، والشيخ كاشف الغطاء، وغيرهما من المصلحين والمجدّدين الشيعة، وكيف كانوا يتعاملون مع علماء المذاهب الأخرى. فعلى سبيل المثال: كان مالك بن أنس - إمام المذهب المالكي - على علاقة طيبة مع الإمام الصادق^{عليه السلام}، وكان معجباً بتعامل الإمام معه^(٧٠). لم يكن الإمام^{عليه السلام} مهتماً باحترام علماء أهل السنّة وحسب، بل كان يقف بحزم في وجه الجماعة المتعصّبين من الشيعة ضد السنّة^(٧١)، وكان يرفض إثارتهم عن طريق الإساءة إلى الخلفاء. وفي إحدى المرات استشهد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، ونهى الشيعة عن السبّ، ولعن من يعصي أمره في ذلك^(٧٢).

يعقب الشيخ الصدوق على هذه الرواية فيقول: «والتقية واجبة، لا يجوز رفعها إلى أن يخرج القائم^{عليه السلام}، فمن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الله، ودين الإمامية، وخالف الله ورسوله والأئمة»^(٧٣).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

هذا هو دين عامّة نواب الأئمّة وخواصّهم. فقد روي عن الحسين بن روح نائب الإمام الحجّة عليه السلام أنّه كان يمنع الإساءة إلى أهل السنّة، حتّى أنّه ذات مرّة لعن أحد أتباعه معاوية، فطرده، ولم يقبل شفاعته أحد في حقّه ^(٧٤).

تأسيس مؤتمر إسلامي عالمي —

لطالما دعا العديد من العلماء المجدّدين ودعاة الوحدة إلى فكرة توحيد المسلمين في مؤتمر عالمي خلال موسم الحجّ، فهي المناسبة التي تجمع العديد من المسلمين وعلمائهم من أجل أداء مراسم الحجّ العباديّة السياسيّة، وإن توظيف هذا الحدث الكبير بات قضية ملحة، ولا سيّما في وقتنا الحاضر.

من هذا المنطلق يعتقد الشهيد الصدر أنّ من واجب المسلمين التعرّف إلى بعضهم البعض في هذه الأجواء؛ تعزيزاً للتقارب الفكريّ والمعنويّ والأخويّ بينهم. ولابدّ لهم أن يحضروا في هذا المؤتمر الكبير كأئمّة واحدة، يتباحثون همومهم؛ بحثاً عن الحلول ^(٧٥).

يتساءل الشهيد الصدر عقب تفسيره وتحليله ظاهرة الحجّ: لماذا لم يحقق المسلمون هذه الأهداف في مراسم الحجّ؟ لكنّه يردّ فيقول: إذا كان المسلمون لم يتمكّنوا من تحقيق أهداف هذا الاجتماع الكبير فإنّ ذلك لا يقلّل من شأن الحجّ؛ لأنّ هذا الخلل بسبب الظروف السياسيّة والفكريّة الحاكمة، وليس بسبب الحجّ ^(٧٦).

إنّ ممّا يؤسّف له أن الحجّ لا يقام كما أمر الإسلام. فالمسلمون غير ملتفتين إلى فلسفة الحجّ وأهداف هذه الفريضة العظمى. كما أن الحكومات العميلة ترى بقاءها في إبقاء الناس على جهلهم. لذا تحاول هذه الحكومات إثارة بعض القضايا المضلّة؛ كي لا يلتفت المسلمون إلى أسرار الحجّ الواقعيّة، فيقودهم إلى الاتحاد والانتفاض في وجه الظلم.

ويرى الشهيد الصدر أنّه إذا وعى المسلمون أداء هذه الفريضة كما يجب، وابتعدوا عن مسببات التفرقة والانشقاق والعداء، فلا شكّ أنّهم سيحققون جميع تلك الأهداف.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

في هذا المضمار دعا السيد الشهيد إلى تأسيس اجتماع من أجل نيل المستحقّات الكامنة وراء الحجّ. فذكر أنه لو كان للمسلمين مجلسٌ يعقد كلّ عام بهذه المناسبة؛ بعيداً عن الأغراض والأهواء الخاصّة، لكان بإمكانهم تداول قضايا دينهم ودنياهم؛ بحثاً عن الحلول لمشاكل حياتهم. ولعل عبارة: «بعيداً عن الأغراض والأهواء الخاصّة» هي تعريضٌ بالمؤتمرات التي كانت تقام من قبل الحكومات المستبدّة، ولا يُدعى إليها سوى وعّاظ السلاطين؛ فإن هكذا نوع من الاجتماعات لا يمكنها تحقيق الأهداف المنشودة.

لقد كانت التعصّبات القومية على أساس اللغة أو العرق واللون سبباً في تفرّق المسلمين، وهي السبب في ظهور بعض الاتجاهات، من قبيل: (القومية العربيّة)، (القومية التركيّة)، (القومية الإيرانيّة)، التي استقطبت الشعوب، دون أن يدركوا حقيقة الإسلام وموقفه من ذلك. فقد كانت العصبية القومية في العصر الجاهليّ، ورفضها الإسلام، واستبدالها بكلمة الإسلام وتعاليمه الحقّة. يقول الرسول الأكرم ﷺ: «أيها الناس، إن ربّكم واحد، وإن أباكم واحد. كلّكم من آدم، وآدم من تراب. لا فضل لعربيّ على عجميّ، إلّا بالتقوى»^(٧٧).

يعتقد الشهيد الصدر أن إثارة النزعات القومية والعرقية إنّما هي من مؤامرات الاستعمار. وكان يرى أن الأمة الإسلاميّة لا تتوحّد على أساس العرق واللون؛ لأن الوحدة الإسلاميّة تشمل جميع الأعراق والأمم. كما أنها لا تتوحّد على أساس جغرافيّ؛ لأن أفراد الأمة هم من شتّى البقاع، ولا على لغة بعينها؛ لأنها تشمل شعوباً متعدّدة اللغات^(٧٨).

كان بنو أمية قد دعموا الحسّ العربيّ على حساب الطابع الإسلاميّ. وهذا ما بدأت تتعامل به بعض الدول الإسلاميّة في القرون الأخيرة على نحو كبير، فأخضعوا الإسلام وقيمه الفدّة للعصبية القبلية. وإنّما هذا عودةٌ إلى الوراء، إلى عصور الجاهليّة. ولا بدّ من الالتفات إلى هذا الموضوع وإصلاحه من قبل المفكرين الإسلاميين. وكما ذكرنا فإن الشهيد الصدر كان ينطلق من مبدأ الإسلام، بدلاً من القومية ونزعتها. فكان يرى نفسه مسؤولاً أمام جميع مسلمي العالم، ولم يكن

للعرب والعجم والشيعة والسنة معنى لديه. فعندما سُئل ذات مرة: هل أنت عربي؟ فلماذا تدافع عن الفرس والثورة الإيرانية؟ كان رده: لديّ مسؤولية تجاه جميع المسلمين، ولا بدّ أن أعمل بواجبي إزاء الجميع^(٧٩).

وإبان حصار منزل الشهيد الصدر من قبل البعثيين زاره في إحدى المرات كل من (زيد حيدر) - من أعضاء حزب البعث وقيادة الثورة -، وعبد الرزاق الحبوبي - محافظ النجف -، وعندما جلسوا عنده أخذ يحدثهم عن دور الحوزة وعلماء الشيعة في تأسيس الحركات الإسلامية وقيادتها، معترضاً في الوقت نفسه على قمع سلطات البعث للشباب وعلماء الدين، فظلّ الاثنان يحدّقان في السيد الشهيد بكلّ ذهول وصدمة دون تكلم، حتّى بادر الحبوبي مخاطباً صاحبه: انظر إلى كلام هذا الرجل العظيم ومنطقه البليغ...، يجب علينا أن نجعل منه عالماً وزعيماً روحياً لجميع البعثيين^(٨٠)، فضحك الطلاب، وابتسم الشهيد الصدر أيضاً، فسأل الحبوبي: لماذا تضحكون؟ فقال السيد الشهيد: أنا عالم للمسلمين، ولست مرجعاً للبعثيين^(٨١).

وفي مناسبة أخرى جاء الشيخ عيسى الخاقاني إلى السيد الشهيد، مبعوثاً من قبل (صدام) شخصياً؛ لي طرح عليه مشروعين، هما:

١- إن عرب الأهواز يقبعون تحت وطأة ظلم الحكومة الإيرانية، وعلينا أن نفكر بطريق لخلّصهم.

٢- لماذا يبقى قدر الحوزة العلميّة في النجف تابعاً لإشراف الإيرانيين وسيطرتهم؟ فعلياً أن نؤسّس لحوزة عربيّة، وأنت زعيمها الأوّل^(٨٢).

فجاء في ردّ الشهيد الصدر: «إنّ ميزة النجف الأشرف التي يعتزّ بها النجف هي أنّها جامعة مفتوحة لكلّ الجنسيات والقوميات، يدرس فيها العربيّ والفارسيّ وغيرهما، فما معنى أن تكون الحوزة عربيّة فقط؟!»، ثمّ عرّج السيد الشهيد على الموضوع الآخر بامتعاض وغضب، مخاطباً مبعوث صدام، فقال: «هذا الكلام عارٍ من الصحّة، فعرب خوزستان يعيشون في ظلّ دولة إسلاميّة، لهم ما لغيرهم، وإنّما أنت تختلق ذلك بسبب عدائك لإيران، ثمّ حال عرب خوزستان أفضل بكثير من عرب العراق. كان عليكم أن تفكّروا بتحرير الشعب العراقيّ من قيود البعث الأمريكيّ

قبل التفكير بعرب خوزستان، عليكم أن تحزنوا على عرب العراق الذين سلبت ثرواتهم من قبل حكومتكم الجائرة، وتركتمهم بالفقر والعراء»^(٨٣).

لقد أثبت الشهيد الصدر - عبر مواقفه الشجاعة - أنّ وحدة الإيمان والعقيدة هي مبدأ الأمة الإسلامية، خلافاً لمنهج الأنظمة الغربية وسياستهم هذه الأيام. وإن لهذا المبدأ دوراً كبيراً في خلق التقارب بين الأفراد، وكأنهم إخوة؛ لأن وحدة الأهداف والطموحات والاتفاق في العمل على نيلها هي سبب في اتصال القلوب مع بعضها البعض.

بالإضافة إلى ذلك كان الشهيد الصدر مهتماً أيضاً بالإفادة من مصادر وكتب المذاهب الأخرى، والسعي إلى نشر الكتب التقريبية بينهم، والتعريف بالتشيع ونقل صورته الحقيقية إلى سائر المذاهب الأخرى، مع التأكيد على معالم الوحدة الواقعية، والردّ على الشبهات المخلة بالتواصل والتفاهم مع الآخر، وغير ذلك من النشاطات الوحدوية التي كان يعنى بها السيد الشهيد، وهي بحاجة إلى بحثٍ مستقل بذاته.

تأثير الشهيد الصدر بالعلامة شرف الدين —

من الطبيعي أن يتأثر كلّ مصلح مجدّد بأفكار العظماء والمصلحين المعاصرين له، ويفيد من طروحاتهم. وليس الشهيد الصدر مستثنى من هذه القاعدة. وهناك من الأدلة والشواهد ما يؤيد تأثره - على صعيد مشروع الوحدة - بالعلامة شرف الدين أكثر من غيره؛ حيث إن طريقته في الدعوة إلى الاتحاد هي ذاتها طريقة السيد شرف الدين. فالاثنتان يؤكّدان على احترام عقائد أهل السنّة وعلمائهم، وأنه لا بدّ من تقديم عقائد الشيعة بطريقة علمية، وبكلّ عقلانية أيضاً، كما يتفقان على طبيعة السبل الكفيلة بتحقيق الوحدة والتقريب.

لقد كان السيد الشهيد كثير الاهتمام بمؤلفات السيد شرف الدين، وخصوصاً تلك التي تعنى بموضوع الوحدة الإسلامية، حتى أنّه قد أصدر أوامره بطباعتها ونشرها مجدّداً، وكان أيضاً يقدّم لبعضها، ويذكر بجهود السيد شرف الدين ونضاله ضد الاستعمار، وكان يصفه بالأنموذج القدوة على طريقة مشروع

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الوحدة. يذكر أنه كان قد طلب من الشيخ حسين آل ياسين - أحد طلابه - أن يعمل تحقيقاً موسعاً لكتاب (المراجعات) وينشره، وبعد أن تمّ العمل أثنى عليه وشكره كثيراً، فأجابه الشيخ حسين أنّ ذلك لم يكن بالإمكان لولا اهتمامك ومساعدتك إياي^(٨٤).

من كتب السيد شرف الدين الأخرى كتاب (النص والاجتهاد). وكان قد تناول فيه بحثاً معمّقة حول القضايا الخلافية بطريقة علمية؛ من أجل تفنيد بعض الشبهات. وهذا ما أفاد منه الشهيد الصدر تماماً، ولا سيما على صعيد المنهجية والأسلوب المتبع في التعريف بالتشيع وردّ الشبهات^(٨٥).

ويذكر أنه عندما كان منزل الشهيد الصدر محاصراً، وجاء (زيد حيدر) (عبد الرزاق الحبوبى) لزيارته، ودار الحديث بين الثلاثة، ركّز الشهيد الصدر هنا على دور الحوزات العلمية وعلماء الشيعة في الحركات الثورية ومقارعة الاستعمار، ثم تطرّق أيضاً إلى الحديث عن العلامة شرف الدين ونضاله ضد الاستعمار الفرنسي^(٨٦).

ويضاف إلى ذلك استشهاده بكلام السيد شرف الدين أو مواقفه، ومنها: ردّه على موضوع التبرّك بقبور الأولياء وتقبيلاها، حيث استشهد بموقف العلامة شرف الدين مع عبد العزيز آل سعود: «فإن السيد شرف الدين لما حجّ بيت الله الحرام في زمن عبد العزيز آل سعود، كان من جملة العلماء المدعوّين إلى قصر الملك؛ لتهنّئته بعيد الأضحى - كما جرت العادة هناك - ولما وصل الدور إليه، وصافح الملك، قدّم إليه هديّة، وكانت مصحفاً ملفوفاً في جلد، فأخذه الملك وقبّله ووضع على جبهته؛ تعظيماً له وتشريفاً، فقال له السيد شرف الدين عندئذٍ: أيّها الملك، لماذا تقبّل الجلد وتعظّمه وهو جلد ماعز؟ أجاب الملك: أنا قصدت القرآن الكريم الذي بداخله، ولم أقصد تعظيم الجلد! فقال السيد شرف الدين عند ذلك: أحسنت أيّها الملك، فكذلك نفعل نحن عندما نقبّل شبّاك الحجرة النبويّة، أو بابها، فنحن نعلم أنه حديد لا يضرّ ولا ينفع، ولكنتنا نقصد ما وراء الحديد وما وراء الأخشاب، نحن نقصد بذلك تعظيم رسول الله ﷺ، كما قصدت أنت القرآن بتقبيلك جلد الماعز الذي يغلفه.

فكبر الحاضرون؛ إعجاباً به، وقالوا: صدقت، واضطرّ الملك وقتها للسماح

للعجاج أن يتبرّكوا بآثار الرسول ﷺ، حتّى جاء الذي بعده، فعاد إلى القرار الأول^(٨٧).

الهوامش

- (١) السيّد محمد الموسوي، زندگي نامه شهيد آيت الله صدر: ٤٢، منشورات بشير، قم.
- (٢) في عصرنا الحاضر هناك العديد من المؤسسات البحثية التي عنيت بهذا الموضوع وتناولته بالكشف والتحليل من جميع الجوانب. ومن ذلك ما صدر في العام ١٩٨٦م من دراسة جديدة لـ (مدرسة التاريخ)، عن جامعة تل أبيب في الأراضي الفلسطينية المحتلة، تحت عنوان: (المؤتمرات الإسلامية، من تأليف (مارتن غرامر)، الذي عنون في المقدمة: «رصد المساعي الأولى للمسلمين على أعقاب هذا القرن - العشرين - بغية مقارعة القوى الغربية وإحياء كلمة الإسلام عن طريق اتحاد المسلمين». (مجلة (حوزه)، العدد ٤: ٢٠).
- (٣) السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول ١: ١٥١، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.
- (٤) مجلة (الفكر الجديد)، العدد ٦: ٣٠٦ - ٣٠٧، دار الإسلام للدراسات والنشر، بيروت.
- (٥) المصدر السابق: ٣٠٧.
- (٦) مجلة (حوزه)، العدد ٦١: ١٣٠.
- (٧) الشهيد مطهري، (كتاب وحدت)، مقال (الغدير ووحدت إسلامي): ٣٨٤، منشورات الإرشاد الإسلامي.
- (٨) انظر: الشهيد الصدر، رسالتنا: ٥٥ - ٦١، مكتبة النجاح، طهران؛ مباحث الأصول ١: ١٥١؛ الشهيد الصدر، أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيّد الصدر) ١١: ٧٠، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
- (٩) مجلة (الفكر الجديد)، العدد ٦: ٣٠٨.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيّد الصدر) ١١: ٣٤ - ٣٧.
- (١٢) رسالتنا: ٥٧.
- (١٣) المصدر السابق: ٥٦.
- (١٤) المصدر السابق: ٥٦ - ٥٧.
- (١٥) المصدر السابق: ٦٠.
- (١٦) مقال (الغدير ووحدت إسلامي): ٣٨٥.
- (١٧) رسالتنا: ٥٨.
- (١٨) نهج البلاغة، الرسالة ٦٢.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

- (١٩) المصدر السابق، الخطبة ١٣٤، ١٤٦؛ أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر) ١١: ٦٧ - ٦٨.
- (٢٠) مباحث الأصول ١: ١٥١.
- (٢١) أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر) ١١: ٧٠.
- (٢٢) كتب شرف الدين في (أجوبة مسائل جار الله) في تفسير اقتداء الإمام بالخلفاء يقول: «وأما صلاة علي عليه السلام وراء أبي بكر وعمر فليست تقيّة؛ إذ حاشا الإمام أن يجعل عبادته تقيّة، ويجوز للشيعة أن يقتدي بالسني». (العلامة شرف الدين، بيست پاسخ به موسى جار الله: ١٧٦، ترجمة: سيد محمد مختار شاهي، منشورات جهان آرا).
- (٢٣) أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر) ١١: ٦٥.
- (٢٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٨١ - ٣٨٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٢٥) أصول الكافي ٢: ٤٠١، دار مصعب ودار التعارف، بيروت.
- (٢٦) شهيد صدر، نقش پيشوايان شيعه در بازسازي جامعه اسلامي: ١١، ترجمة: علي إسلامي، منشورات روز به، طهران.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر) ١١: ٧٠.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) كان العديد من العلماء قد أفتوا بالجهاد آنذاك، أمثال: السيد محمد كاظم اليزدي، والميرزا محمد تقي الشيرازي، وشيخ الشريعة الإصفهاني، والسيد مصطفى الكاشاني، و... داعين شيعة العراق إلى الالتحاق بإخوانهم السنة في الدفاع عن بلاد الإسلام.
- (٣١) مباحث الأصول ١: ١٥٢.
- (٣٢) المصدر نفسه.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) الدكتور السيد محمد التيجاني، آن گاه كه هدايت شدم: ٨٢، ترجمة: سيد محمد جواد مهري، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم.
- (٣٥) ملحق صحيفة (جمهوري إسلامي)، بتاريخ: ١٩/١/١٣٦١ هـ.ش، صفحة ١٠.
- (٣٦) وكان قد فصل القول هنا عن الحركة الإسلامية في العراق.
- (٣٧) (الفكر الجديد)، العدد ٦: ٣٠٦ - ٣٠٧.
- (٣٨) المصدر السابق: ٣٢٨ (الهامش).
- (٣٩) رسالتنا: ٢١ - ٢٢.
- (٤٠) المصدر نفسه.
- (٤١) المصدر السابق: ١٣٧ - ١٤٢.
- (٤٢) المصدر السابق: ١٤١.
- (٤٣) المصدر السابق: ١٤٢.

- (٤٤) رسالتنا: ٥٩.
- (٤٥) أصول الكافي ٢: ١٦٤.
- (٤٦) رسالتنا: ٥٩ - ٦٠.
- (٤٧) فلسفتنا، المقدمة.
- (٤٨) لم يكن الشهيد الصدر عضواً في جماعة العلماء، لكن معظم كتابات هذه الجماعة كانت من تدوينه (انظر: زندگي نامہ شهيد صدر: ٤٩).
- (٤٩) المصدر نفسه، مباحث الأصول: ٨٧.
- (٥٠) مباحث الأصول ١: ٨٨ - ٨٩.
- (٥١) أسبوعية (بعث)، العدد ٥٧٩، السنة الثانية عشرة.
- (٥٢) المصدر السابق، رسالة الشهيد الصدر إلى السيد هادي خسروشاهي.
- (٥٣) الشهيد الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٢٣، دار التعارف، بيروت.
- (٥٤) مباحث الأصول: ١٥١ - ١٥٢.
- (٥٥) جاء في فتوى الشهيد الصدر: «يحرم على جميع أبناء الشعب الانتماء إلى حزب البعث، وإن الانتماء إليه يعدّ إغانةً للظالم، ومشاركةً في القضاء على المسلمين».
- (٥٦) من فتوى الشهيد الصدر: «يحرم على المسلمين حضور صلاة الجماعة خلف مَنْ لم يعيّنوا من قبل مراجع المسلمين».
- (٥٧) مصطفى قلي زاده، شهيد صدر بر بلندي آنديشه و جهاد: ٩٠، مؤسّسة التبليغ الإسلامي.
- (٥٨) المصدر السابق: ٩٥ - ٩٦.
- (٥٩) مباحث الأصول ١: ١٥٣.
- (٦٠) المصدر نفسه.
- (٦١) الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم ٤: ٦٦، جامعة طهران.
- (٦٢) أهل البيت: تنوّع أدوار ووحدة هدف (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيّد الصدر) ١١: ١١.
- (٦٣) المصدر السابق: ٢٦، ٤٤.
- (٦٤) ملحق صحيفة (جمهوري إسلامي)، بتاريخ: ١٩/١/١٣٦١هـ.ش، صفحة ١٠.
- (٦٥) مباحث الأصول: ١٥١.
- (٦٦) المصدر السابق: ١٥١ - ١٥٣.
- (٦٧) آن گاه كه هدايت شدم: ٨٢ - ٨٣.
- (٦٨) المصدر نفسه.
- (٦٩) المصدر السابق: ٨٨ - ٩٤.
- (٧٠) إن من مفاخر مالك بن أنس قوله: «كُنْتُ أَدْخُلُ إِلَى الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ السَّائِلِ، فَيَقْدِمُ لِي مَخْدَةً، وَيَعْرِفُ لِي قَدْرًا، وَيَقُولُ: يَا مَالِكُ إِنِّي أَحْبَبْتُكَ، فَكُنْتُ أَسْرُ بِذَلِكَ، وَأَحْمَدُ اللَّهَ تَعَالَى عَلَيْهِ».
- (مجلة حوزة، العدد ١٨: ٨٨).
- (٧١) أصول الكافي ٢: ٤٠١.

- (٧٢) الصدوق، الاعتقادات: ١٠٧.
- (٧٣) المصدر السابق: ١٠٨.
- (٧٤) الطوسي، الغيبة: ٣٨٦.
- (٧٥) رسالت ما: ١٣٠.
- (٧٦) المصدر السابق: ١٣١.
- (٧٧) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣، تصحيح: علي أكبر غفاري، منشورات الإسلامية، طهران. وانظر: رسالت ما: ١٣١.
- (٧٨) رسالت ما: ٥٢ - ٥٣.
- (٧٩) مجلة (سروش)، العدد ٤٥: ١٣٩.
- (٨٠) مباحث الأصول ١: ٥٥؛ مجلة (سروش)، العدد ٤٥: ١٣٩؛ شهيد صدر بر بلندي أنديشه و جهاد: ١٣٠.
- (٨١) المصدر نفسه.
- (٨٢) مباحث الأصول: ١٦١.
- (٨٣) المصدر نفسه؛ شهيد صدر بر بلندي أنديشه و جهاد: ١٣١ - ١٣٣.
- (٨٤) العلامة شرف الدين، المراجعات، تحقيق وتعليق: الشيخ حسين راضي، بيروت؛ شهيد صدر بر بلندي أنديشه و جهاد: ١٠٥ - ١٠٦.
- (٨٥) شهيد صدر، تشييع يا اسلام راستين: ٦٠ - ٨٤، ترجمة: علي أكبر مهدي پور، منشورات روز به، طهران.
- (٨٦) مباحث الأصول ١: ٥٤.
- (٨٧) آن گاه كه هدايت شدم: ٩٣ - ٩٤.

العقل الدامي

جولة في المدرسة الفكرية للشهيد الصدر

. القسم الثاني .

أ. محمد رضا الحكيمي (*)
ترجمة: حسن علي الهاشمي

١٣. الإسلام رائد الحياة —

إنَّ عظمة فكر الشهيد الصدر، وحرّيته الفكرية، وشجاعته في إظهار الرأي، تتجلّى بأروع صورها في كتابه «الإسلام يقود الحياة». عندما كنا نعدّ القسم الاقتصاديّ من كتاب «الحياة» (الجزء الثالث إلى السادس)، قلّت للإخوة المحترمين: لا تأتوا بأيّ كتاب أو مقالة في موضوع «الاقتصاد» حتّى «الاقتصاد الإسلاميّ» في محيط عملنا، فننشغل بقراءتها، فتكون هناك خشية من أن نخضع تحت تأثير ما ورد فيها - أو المدرسة التي تنتمي لها - عند بيان مسألة من المسائل العامة أو الخاصة، فنشدّ عن الفضاء الخالص للفهم القرآنيّ، والإدراك التفقّهيّ الحديثيّ، وتعلّق الصفاء السماويّ للكتاب والسنّة. وهكذا كان، حتّى بلغنا «فصل الزكاة» (وهو الفصل الأربعون)، من الباب الثاني عشر، في الجزء السادس. وهنا توصلنا بأنفسنا بعد تمحيص «روايات الزكاة» إلى نتيجة مفادها أنّ أخبار وأحاديث الزكاة ترى وجوب تساوي جميع أفراد وأسر المجتمع الإسلاميّ في الاستهلاك، أي إنّ الإسلام وإنّ كان يؤمن إلى حدّ ما

(*) صاحب كتاب (الحياة)، أهمّ شخصيّة تفكيكيّة معاصرة، له كتب عدّة، منها: علم المسلمين، المدرسة التفكيكيّة، الاجتهاد والتقليد في الفلسفة،

بالتفاوت في الملكية، وحرية التصرف فيها؛ طبقاً للضوابط والقيود الشرعية، إلا أنه في ما يتعلق بالاستهلاك يذهب إلى وجوب أن يتساوى الجميع في التمتع بمستوى واحد معقول من العيش الكريم؛ (لأنهم جميعاً من البشر، وكل أسرة هي مثل الأسرة الأخرى، وليس لابن الأمير معدة أوسع من ابن الفقير، وكلاهما يتساوى بدرجة واحدة في الاحتياجات المادية والثقافية والدينية والدنيوية). وإذا حصل استثناء في بعض الموارد - طبقاً للدين ومنطق الحياة - وجب لحاظه في حدود هذه الدائرة الاستثنائية.

هذه هي النتيجة التي توصلنا إليها في الحقيقة؛ استناداً إلى الآيات والروايات، ولكننا أثّرنا عدم تدوين ما توصلنا إليه من ضرورة تساوي الجميع في الاستهلاك صراحةً، وخاصة أن الإخوة المحترمين كانوا يصرون على الابتعاد عن تدوين ما من شأنه أن يحمل صورة الفتوى.

تصرّمت هذه الأيام، وانتهى العمل من أربعة أجزاء من قسم الاقتصاد من كتاب «الحياة» (بعد حوالي سبع سنوات من العمل، باستثناء الأعمال السابقة في الأعوام المنصرمة في جميع الكتاب)، وأصبح جاهزاً ليأخذ طريقه إلى صفّ الحروف. وفي هذا الأثناء كنت متوجّهاً من قم المقدّسة إلى طهران؛ لأتابع عمل طبع هذه الأجزاء، فقلتُ للإخوة عندها: لا مانع الآن من أن تأتوا بكتاب أو مقالة جديرة بالقراءة في حقل الاقتصاد، لنتصفّحه ونقرأ فيه. فكان من جملة الكتب التي جاء بها الإخوة كتاب «الإسلام يقود الحياة». فوجدتُ أثناء قراءتي في هذا الكتاب أن السيد الشهيد الصدر؛ واستناداً إلى «روايات الزكاة»، يقول بصراحة: إن مستوى حياة جميع الناس في المجتمع الإسلامي يجب أن تكون متكافئة ومتساوية.

حقاً إن هذا الفهم الفقهي الرفيع، والتفقه الجعفري السامي، وهذا الشعور القرآني الساطع، وهذا الإدراك الجماهيري السليم، وهذا الوجدان الإنساني الحرّ، وهذه الشجاعة المشهودة في إظهار الرأي، يعتبر بالنسبة لنا - نحن الذين توصلنا إلى ذات النتيجة من خلال الروايات - جليلاً وساطعاً، وحاكياً عن الروح الإسلامية الراقية التي يتحلّى بها هذا الشهيد العظيم. من هنا فقد اغتَمنا رأي سماحته، وأدرجناه في كتاب «الحياة»، رغم أننا قلّمنا اعتمدنا فيه على الأقوال من خارج دائرتنا المصغرة. وهنا يجدر

بنا أن ننقل ما ذكرناه في كتاب «الحياة» عن السيد الشهيد الصدر في هذا الشأن؛ إحياءً لشهداء الإسلام، وتخليداً للإسلام الشهيد، وهو كالتالي: «بعد أن وصلنا؛ إثر مطالعتنا في التعاليم القرآنية والحديثية وملاحظاتنا، إلى أن الإسلام إنما يدعو الناس لتبني مبدأ المساواة، ولتركيز مستوى معيشي «متساوٍ» أو «متقارب» للكل، وحمل الناس على قبول هذا المبدأ والجري عليه، بعد ذلك كله وقفنا على كلام الفقيه المفتوح الذهن، والعالم المفكر، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، فرأينا أن ننقله هنا؛ إيقافاً للقراء عليه. يقول الشهيد الصدر - أعلى الله درجته في الشهداء -: «إن نصوص الزكاة صرحت بأن الزكاة ليست لسد حاجة الفقير الضرورية فحسب، بل لإعطائه المال بالقدر الذي يلحقه بالناس في مستواه المعيشي، أي لابد من توفير مستوى من المعيشة للفقير يلحقه بالمستوى العام للمعيشة، الذي يتمتع به غير الفقراء في المجتمع. وهذا معنى أن توفير مستوى معيشي موحد أو متقارب لكل أفراد المجتمع هدف إسلامي، لابد للحاكم الشرعي من السعي في سبيل تحقيقه»^(١) «^(٢)».

وبقينا إن أهمية هذا الرأي لا تقل عن أصل الاهتمام بموضوع الاقتصاد، وضرورة البحث فيه، ودراسة مختلف المذاهب الاقتصادية، وتأليف كتاب «اقتصادنا». هذا هو مقام العقل والنبوغ الفقهي الذي نشأ وترعرع في حوزة النجف الأشرف، أي الحوزة التي تسكن إلى جوار «صاحب نهج البلاغة»، وتأكّل من خير «صاحب نهج البلاغة»، لكنها - في الغالب - مغيبة عن المحتوى والمضمون الاقتصادي والإنساني والمعيشي والسياسي والعدلي لـ «نهج البلاغة»، بل قد لا يشكّل «نهج البلاغة» لها مسألة تشغل تفكيرها... حتى يصل الأمر إلى ضرورة أن يصدر التعبير الذي يسد الخافقين «الإمام عليّ صوت العدالة الإنسانية» من مداد أديب مسيحي شريف، ويملاً به خمسة مجلدات، ليعمّ صدها الصاخب مسامع العالمين، وليأتي بعد ذلك أديب مسيحي آخر ليكتب شيئاً قريباً من هذا المضمون؛ إذ يقول: «إنه لمّا يدعو إلى العجب أن يجتمع نهج البلاغة والظلم في مكان واحد!». إنها مفارقة تحمل البعيد والقريب في موضع واحد!

وإذا ظهر شخصٌ مثل السيد الشهيد الصدر، ليؤلف كتاب «اقتصادنا»،

و«الإسلام يقود الحياة»، أو «المدرسة القرآنية»، أو مثل العلامة الجعفري (١٣٧٧هـ.ش) الذي يفني عمره في تأليف شرح تفصيلي على «نهج البلاغة» (في حوالي ثلاثين مجلداً) - كما هو الحال بالنسبة إلى سائر أعماله وأبعاده الفكرية -، يكون مجرد استثناء. وأما الآخوند الخراساني (١٣٢٩هـ)، والميرزا النائيني (١٣٥٥هـ)، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)، والعلامة الأميني (١٣٩٠هـ)، والشيخ آغا بزرگ الطهراني (١٣٨٩هـ)، والشيخ محمد جواد البلاغي (١٣٥٢هـ)، فيبدو وكأن النساء قد عجمت حتى الآن عن أن يلدن مثلهم!

١٤. الفهم التوحيدي للاقتصاد —

إن من المسائل الجذرية في تعاليم الإسلام السامية، والتي هي على أهمية قصوى في بناء الفرد والمجتمع، الارتباط التام والمنيع لـ «العدل» في الاعتقاد التوحيدي بـ «العدالة الاجتماعية» (الأعم من الاقتصادية والقضائية). يغفل الكثير الكثير من المسلمين العلماء والمتقنين والعاديين عن هذا الموضوع الهام، وهو أن العدل يُعد في مذهبنا الركن الثاني من أصول الدين؛ إذ نرى الله عادلاً؛ حتى أخذنا نعرف بالعدلية، والقول بالعدل الإلهي في الأمور التكوينية والتشريعية. وعليه يجب أن يشكل تطبيق العدالة الاجتماعية جزءاً من الأحكام الجذرية، ويدخل في نسيج إسلامنا، كما هو كذلك. وهذا ما ذكر به مؤلفو كتاب «الحياة» في العديد من مواضعه. كيف يكون الله عادلاً ويرضى بالظلم، بمعنى أن لا يكون تطبيق العدالة واجباً في دين الله؟ إن في رضا بالظلم ظلم. وكيف لنا أن نتهم الله - الذي أثبتنا عدله بالبديهيات العقلية والنقلية - بالظلم؟ إذاً الشرع الإلهي هو من أكبر دعاة تطبيق العدالة. وإن تطبيق العدالة ليس مجرد فضيلة أخلاقية، بل هو واجب وتكليف شرعي.

وإنه لمن حسن حظنا أن نرى السيد الشهيد الصدر قد التفت في كتابه «الإسلام يقود الحياة» إلى هذا الموضوع الإسلامي الهام والجوهري، وجاء على ذكره صراحة؛ إذ قال: «وينبغي أن نشير هنا إلى أن العدل الذي قامت على أساسه مسؤوليات الجماعة في خلافتها العامة هو الوجه الاجتماعي للعدل الإلهي الذي نادى به الأنبياء، وأكدت

عليه رسالة السماء، كأصل ثانٍ من أصول الدين، يتلو التوحيد مباشرة. ولم يكن الاهتمام على هذا المستوى بالعدل الإلهي، وتمييزه كأصل مستقلّ للدين من بين سائر صفات الله تعالى - من علمٍ وقدرةٍ وسمعٍ وبصرٍ وغير ذلك -، إلا لما لهذا الأصل من مدلول اجتماعي، وارتباط عميق بمغزى الثورة التي يمارسها الأنبياء على صعيد الواقع.

فالتوحيد يعني - اجتماعياً - أنّ المالك هو الله، دون غيره من الآلهة المزيّفة. والعدل يعني أنّ هذا المالك الوحيد - بحكم عدله - لا يؤثر فرداً على فرد، ولا يمنح حقاً لفئةٍ على حساب فئة، بل يستخلف الجماعة الصالحة ككل، على ما وقرّ من نعم وثرورات^(٣).

١٥. العرفان الإسلامي —

إنّ «العرفان الإسلامي» جزءٌ من التراث الثقافى والحضارة الإسلامية الغنيّة. وهناك في موضوع هذا العرفان - وفي شعبتيه: (العرفان النظري)؛ و(العرفان العملي) - الكثير من الآثار والمؤلفات التي أغنت المكتبات البشرية، بجميع اللغات الإسلامية - وخاصة العربية والفارسية -، لا يمكن الحصول على مثال لها ولعمقها في تاريخ العرفان لدى أيّ شعبٍ من الشعوب. وقد قرأتُ الكثير من هذه الآثار - على المستوى الشخصي - مراراً وتكراراً. وقد كتبتُ لنفسى عدّة مجموعات مختارة من الآثار والأقوال والمباني لكبار العرفاء، ومنها: مختارات كتبها قبل ما يقرب من أربعين سنة من ديوان ابن الفارض المصري (٦٣٢هـ)، ولكنها ضاعت للأسف الشديد. ومن بين القصائد التي انتخبتها لابن الفارض الهمزية، التي تبدأ بالمطلع الذي يقول فيه:

أرج النسيم سرى من الزوراء سَحَرًا، فأحيا ميّت الأحياء

والجيمية التي يقول في مطلعها:

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القليلُ بلا إثمٍ ولا حرج

ومن ضمن مختاراتي العرفانية اخترت أيضاً «القصيدة الموصليّة» لمرتضى ابن الشهرزوري (بعد عام ٥٢٠هـ)، التي تشير إلى بعض رموز العرفان العمليّ، وهي تبدأ بهذا المطلع المدوّر:

لمعت نارهم وقد عسعس الليلُ ومَلَّ الحادي، وحرَّ الدليلُ^(٤)

كما سنحت لي فرصة تصحيح ديوان حافظ الشيرازي من أوّله إلى آخره، ولم أوفق إلى طبع النسخة المصحّحة.

والمقامات التي بدأتُ بكتابتها على أسلوب «مقامات الحريري»، وأسميتها «مقامات الحكيمي»^(٥)، قد اشتملت على بعض الإشارات الفلسفيّة والعرفانيّة. وللأسف الشديد فإنّ هذا المؤلّف لم يكتمل، ثمّ ضاعت النسخة في واحدة من انتقالاتي المتكرّرة من منزل إلى آخر.

إنّ الحقائق العميقة والمفعمة بالدقائق الموجودة في العرفان الإسلاميّ غنيّة عن التعريف. بيد أنّ الحقيقة الهامّة والتي لم تخفَ عن أنظار المحقّقين في «المعارف العالية» هي أنّ هذا العرفان قد تأثّر بعرفان الشعوب السابقة على الإسلام (من الهنديّة، والغنوصيّة^(٦)، وعرفان ما بين النهرين، وما إلى ذلك)، وقد استعار مادّة وجذر القول بـ «وحدة الوجود» - وهو مفهوم بعيدٌ كلّ البعد عن القرآن الكريم - من تلك المدارس، وإن عمّد فيما بعد إلى الحصول من التعاليم الإسلاميّة والآيات القرآنيّة على بعض الموادّ الغنيّة، ولكنّها على أيّ حال لا تتطبّق انطباقاً كاملاً على المعرفة الإلهيّة القرآنيّة والتعاليم الإلهيّة لأهل البيت (عليه السلام). لا في البعد النظريّ، ولا في البعد العمليّ والسلوكيّ - كما صرّح بذلك العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في كتاب «نهج الحقّ»، والكثير من العلماء الآخرين الموسوعيّين، من أمثال: العلامة الطباطبائيّ في «تفسير الميزان»^(٧). كما ذهب العلامة السيد أبو الحسن رفيعي قزويني إلى القول بأنّ وحدة الوجود الإطلاقيّة - التي تمثّل أصل العرفان - كفرٌ محض، وإنّ القول بـ «المعاد المثالي» - المطروح في الفلسفة العرفانيّة -، مخالفٌ ومباينٌ لآيات القرآن والسنة المعتمدة^(٨).

وبطبيعة الحال فإنّي إنّما ذكرت هذا العنوان (١٥)، والعنوان التالي (١٦)،

ليشكلاً مقدّمة للعنوان (١٧)، الذي سنتحدّث فيه عن سبب إحجام السيد الشهيد الصدر عن ذكر «العرفان الإسلامي» في مؤلّفاته، فلم يردّ على ذكره أبداً!^(٩) كما أنّها تشتمل على التذكير بهذه النقطة، وهي أنّ سعة الاطلاع على الفلسفة والعرفان، وحتى إعداد المختارات الفلسفية والعرفانية، لا ينافي الانتساب إلى مدرسة التفكيك العلمية و«المنهجية»؛ وذلك لأنّ المنهجية تقتضي التمييز بين «المعارف الالتقاطية والمشوبة»^(٩) و«المعارف السماوية الخالصة»، وعدم اختلاطهما ببعضهما، فلا ننتزّل بالوحي الإلهي إلى مستوى معطيات العقول المختلفة والبحوث الخلافية^(١٠)، ولا نخدش في ثراء واستغناء المعارف القرآنية؛ كي لا يتمكّن بعض المستشرقين، أو من كان على شاكلة برتراند راسل، من التفوّه بشأن المعارف الإسلامية بما لا يليق^(١١).

١٦. حجّة الكشف —

نعلم جميعاً أنّ الطرق التي سلكها الإنسان للوصول إلى معرفة الحقائق والحصول على المعارف هي بشكل عامّ لا تخرج عن ثلاث:

الأوّل: طريق الوحي، والاتباع العقليّ لرسالة السماء.

والثاني: طريق الفلسفة، حيث يحصل كلّ مفكّر على مقدار من معرفة الواقع في ضوء ما يُسعفه فهمه.

والثالث: طريق الرياضة العرفانية والفهم القائم على الارتياض الشخصي.

طريق الوحي - كما أشرنا - يقوم على الفهم العقلانيّ للوحي. وإنّ القرآن الكريم مفعم بعبارة «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» ومثيلاتها. وقد روي عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال في وصف الأنبياء ومهامهم الرسالية: «وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»^(١٢). وإنّ تأكيد الأئمة الأطهار عليهم السلام على توظيف العقل - في فهم الوحي - واعتباره «حجّة باطنية» لله عزّ وجلّ، كما أنّ الأنبياء عليهم السلام حجّة ظاهرة، أشهر من أن يذكر^(١٣). وإن حديث «جنود العقل والجهل» العظيم من أكثر المعارف التربوية لأهل البيت عليهم السلام مدعاة إلى الفخر والاعتزاز.

وطريق الفلسفة هو الطريق الذي اختطّه عدد من المفكرين منذ حوالي أربعين قرناً، وأبدعوا من خلاله عشرات المدارس والمذاهب الفلسفية، التي تختلف فيما بينها

اختلافاً جذرياً وجوهرياً. بل حتى في المدرسة الفلسفية الواحدة قلماً نجد اتفاقاً حول مسألة واحدة - كما أشار الخواجه نصير الدين الطوسي إلى ذلك في بداية «شرح الإشارات» -، وقد أشرنا إليه أكثر من مرة لأهميته. مضافاً إلى ذلك فقد صرح كبار الفلاسفة - من الشرق والغرب - بعدم كفاية العقل لوحده في فهم الحقائق والوصول إلى المعارف^(١٤).

وطريق العرفان هو من الأساس قائم على الكشف والارتياض. وبعبارة أخرى: إنّ «العرفان النظري» يقوم بذاته، ويتفرّع عن «العرفان العملي». وإنّ المادّة الرئيسة للعرفان العملي هي الارتياض والرياضة الروحية التي تفرز - بعد صحّة المقدمات والشرائط، وضرورة السلوك، والارتياض لسنوات - كشف بعض الحقائق للشخص المكاشف والمرتاح، على فرض صحّة الكشف.

وهنا يجب التنويه إلى أنّ حاصل كشف المرتاض المكاشف إنّما هو حجة على المكاشف نفسه، دون غيره. وإنّ الاستدلال بالمعطيات الكشفية والارتياضية ليس استدلالاً. وإنّ كلّ مسألة فلسفية يُستدلّ عليها بالكشف - سواء بالاستدلال الصريح المتضمّن للاستدلال بالكشف، أو يكون مآلها إلى الكشف - تخرج عن ماهيتها الفلسفية؛ لأنّ الاستدلال الفلسفي يجب أن يكون عقلياً حتّى يقبله الجميع. والكشف ليست له حجّة عامّة، كما هو واضح. يقول العلامة الطباطبائي: «إنّ فهم هؤلاء السادة (الذين يدّعون الكشف) أيّاً كان إنّما هو حجة عليهم، دون غيرهم، وإنّ الادعاء إذا لم يستند إلى دليل لا قيمة له»^(١٥). يتّضح من هذا الكلام أنّ الكشف ليس دليلاً، وإنّ ادّعاء الكشف لأمر مثل: «وحدة الوجود» ادّعاء فاقده للدليل. وإذا كان الكشف صحيحاً فإنّما يكون حجة على المكاشف نفسه فقط، وإذا أذعن له الآخرون كانوا مجرد مقلّدين له. ولا يجوز التقليد في المعارف والعقائد، كما هو معروف.

أورد بعض المعاصرين المغرّمين بالفلسفة عدّة انتقادات على «الحكمة المتعالية»، وقال في نقده الثاني: «إنّ صدر المتألّهين في الكثير من المواطن، لبل يجب القول: إنه في الأصول الرئيسة لفلسفته: الحكمة المتعالية، قد استند إلى مشاهداته الباطنية

ومكاشفاته القلبية، وإلى البراهين المنطقية. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يمكن في النظام الفلسفي المنسجم الاستناد إلى هذين المصدرين في عرض بعضهما، وعلى نسق واحد؟^(١٦).

في هذا المقام قيل كلاماً ناعماً ومؤدّباً، وهو أمرٌ تجب رعايته في مقام الكبار، كما أنني راعيته على الدوام، بل ألّفت كتاب «المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية» في الدفاع عن الفيلسوف الكبير صدر المتألهين. بيد أنه في ما يتعلق بالمسائل العلمية والفلسفية المرتبطة بمشاعر النُخب في المجتمع، وازدهار الثقافة، يجب أخذ التصريح بالحقائق بنظر الاعتبار، وخاصة في مقام النقد. ولم يكن نقد آراء الكبار يوماً ما يُنقص من عظمتهم. وعليه فإنّ الإجابة هي بالنفي، بمعنى أنه لا يمكن الاستناد في النظام الفلسفي المنسجم على المشاهدات الباطنية والمكاشفات الشخصية. وإنّ مثل هذا الاستناد سيُنقص - حتماً - من انسجام النظام الفكري الفلسفي، ويحوّل الفلسفة إلى عرفان؛ لكونها غير مبرهنة. وعلينا - وفاءً لحقّ أساتذتنا - أن نذكر بأنّ هذا النوع من الانتقادات وما هو أكثر وأقوى منه - وإن كان هذا النقد أصولياً وقوياً إلى حدّ كبير - قد سمعناه قبل ما يقرب من نصف قرن في الدروس الفلسفية التحقيقية والانتقادية والاجتهادية من أستاذنا العلامة، جامع فنون الظاهر والباطن، الحاج الشيخ مجتبی القزويني رحمته الله.

وهنا يوجد أمرٌ آخر أيضاً، وهو أنّ الكشف يفتقر إلى إثبات، مثل: البرهان. وقد تقدم أن ذكرنا كلام ابن سينا وشيخ الإشراق في هذا الشأن، تحت العنوان التاسع من هذه المقالة؛ وذلك لأنّ الكشف بعد صحّة الشرائط والاستقامة في آداب السلوك وما إلى ذلك قد تطرأ عليه أخطاء كبيرة، عبّر عنها محيي الدين بن عربي بـ «الخواطر الشيطانية»، وعبّر عنها علاء الدولة السمناني بـ «أغلاط المكاشفين». من هنا فقد عمدتُ إلى تقسيم السلوك إلى قسمين، هما: «السلوك الإلهي» و«السلوك الصناعي». والسلوك الإلهي هو الذي يكون من خلال اتّباع المعصوم عليه السلام اتّباعاً كاملاً، وليس مجرد إظهار المحبة والمودة، بل اتّباعه حتّى في جزئيات الأحكام المأثورة عن المعصوم، من قبيل: (الوضوء) مثلاً؛ لأنّ السالك الحقيقي - كما نقرأ في

الزيارة الجامعة المعتبرة: «مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِدَأْ بِكُمْ» - يجب أن يتعلَّم جميع الآداب من المعصوم عليه السلام. إنَّ السلوك الذي يُفترض به أن يوصل إلى النتائج الهامة دقيق للغاية، ولا يعلم بهذا الطريق غير المعصومين عليهم السلام. و«باب الله» هو المعصوم فقط. ولا يمكن الوصول إلى الغاية دون الطريق، ولا يمكن ولوج الدار من غير طرق الباب. من هنا كان السلوك الإلهي منحصراً باتباع المعصوم عليه السلام، دون أدنى التقاط، لا في العقائد ولا في العمل. وإنَّ هذا السلوك هو الذي يوصل الإنسان إلى «القرب الجبروتي»، بعد أن يعبر به من «القرب الملكوتي»، ثم ينال «القرب الولائي». ونحن نعلم أنَّ الولاية غير إظهار المحبة والمودة. فإنَّ لازم الولاية هو الاتباع، حتى في الأمور الجزئية. وإنَّ الذي لا يكون فقهه فقه المعصوم، ولا يأتي بجزئيات أعماله على طبق أحكام المعصوم (المتَّخذة من اللوح المحفوظ، وسرَّ الأسماء العلمية، والمصالح الخفية)، لا يكون واصلًا لخواص الأعمال. وإنَّ خواص الأعمال من أركان السلوك والارتقاء. مضافاً إلى ذلك كيف يمكن لشخص أن يصل إلى «القرب الإلهي» قبل أن يصل إلى «القرب الولائي»؟ (مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِدَأْ بِكُمْ). وكيف يمكن لشخص أن ينال «القرب الإلهي» دون أن تكون أعماله وطاعاته مقبولة؟! (بمواالاتكم تُقبل الطاعة المُفترضة) ^(١٧). وهل يعتبر غير المتَّبِع لفقهِهم، ولم يجعلهم واسطة بينه وبين الله - في تلقي الأحكام الإلهية - ملازماً لهم، أم أنه يُعتبر مقصراً في حقِّهم؟ (اللازم لكم لاحقاً، والمقصر في حقِّكم زاهقاً). وربما لأجل هذه الملاحظات قال العلامة الطباطبائي في معرض حديثه عن «الشيخ الأكبر»: «كيف يمكن اعتبار محيي الدين من أهل الطريقة؟...» ^(١٨). وهل يُمكن لشخص أن يعتبر كلام عَلمٍ مثل: العلامة الطباطبائي - في مثل هذه الموارد الجوهرية - كلاماً بسيطاً، ولا يلتفت إليه ويتدبَّر فيه؟ ومع ذلك يسمَّى مَنْ ينكر ذلك خبيراً ومختصاً في الفلسفة والعرفان؟!

وأما «السلوك الصناعي» فهو الناشئ عن التعميمات اليونانية والهندية وتوصِّف ما بين النهرين - منذ ما قبل الإسلام -، وامتزج ببعض الآداب والعبادات الإسلامية. وقد سلك هذا الطريق أفراد من جميع المذاهب الإسلامية، ولم يكونوا مقيدين بقبول الولاية الكاملة (التكوينية والتشريعية) للمعصوم عليه السلام. وحتى من بين الشيعة كان

هناك أشخاص دخلوا في هذا النوع من السلوك - أي السلوك الصناعي -، ولا زالوا، وخاصة عند المتصوفة من الشيعة. وهذا السلوك بدوره إذا طبق بشكل صحيح، واستوفى كامل شرائط الارتياض، سيعمل على تحرير بعض الطاقات النفسية الكامنة، وبالتالي فإن السير في هذا الطريق لسنوات متواصلة، سيؤدي بالإنسان إلى مراحل من عالم الملكوت لا أكثر. وإن ما قاله أصحاب هذا السلوك، والأمور الممتعة التي كتبوها نظماً ونثراً، والخوارق والكرامات التي صدرت وتصدر عن بعضهم، هي في الأعم الأغلب مرتبطة بهذا السلوك الميسور لأهل السنة والشيعة على السواء، ولكنه لا يرقى إلى سلوك الأساطين، الذين كانوا - بحكم العقل والنقل - محض تابعين للمعصوم، من أمثال: الميرزا الإصفهاني، أو السيد موسى الزرآبادي، أو الشيخ مجتبی القزويني، أو السيد محمد تقي الإشكوري، أو الشيخ علي أكبر إلهيان التكايني. فإن الفرق بين ما يتوصل إليه أولئك السالكون وبين ما يحصل عليه هؤلاء السالكون كالفرق بين من يتبع المعصوم والذي لا يتبع المعصوم، أي مثل «الفرق بين الثرى والثريا».

إذاً فالمسائل العرفانية مسائل تقوم على الكشف، والكشف يقوم على السلوك، وللسلوك أقسام، يمكن لبعضها أن يمتزج بالأوهام الشيطانية، والتمييز بين هذه المراحل والأقسام ليس من اختصاص كل من هب ودب. وإن اجتراح بعض العجائب والغرائب، كما شوهد من بعض المرتاضين الهنود، لا يقوم دليلاً على شيء. فالنفس الإنسانية إذا ارتاضت اجتاحت أموراً تبدو على أهميّة كبيرة في أنظار العامة، ولكنها لا تفقد الخبير توازنه.

كنت في صدد أن أكتب مقالة أو رسالة في هذين النوعين من السلوك: «الإلهي»؛ و«الصناعي»، ولكنني أحجمت عن ذلك؛ إذ أدركت أنني إذا أردت أن أفي الموضوع حقّه في بيان الفرق بين هذين السلوكين، وهاتين المجموعتين من السالكين، أيّاً كان موقعهم، وزيّهم، حتّى في الحوزات العلميّة، تعيّن عليّ التصريح ببعض المفاهيم، وذكر بعض الأمثلة، التي لا يصلح نشرها على الملأ، بل لربما كان ضررها - على بعض الأشخاص - أكثر من نفعها؛ إذ سيجنح إلى الإفراط أو التفريط؛ فيكون

مذبذباً، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.

كانت هذه الأمور مقدّمة لاستبيان السبب الذي جعل مفكراً مثل: السيّد الشهيد الصدر يُحجم في مؤلفاته عن ذكر العرفان والعرفانيّات بالمرّة.

١٧. العرفان في مؤلّفات السيّد الشهيد الصدر —

قال المختصّون بتراث السيّد الشهيد الصدر: «لم يعتنِ السيّد الشهيد بالمنهج العرفانيّ للمعرفة على الإطلاق، ولم يُشير إليه في كتاباته، وهذا أمرٌ مُلفت للنظر، ولا ندري لم لم يتناوله السيّد في كتاباته حول نظريّة المعرفة»^(١٩).

إنّ سبب عدم اهتمام فيلسوف ومفكّر مستقلّ مثل: السيّد الشهيد الصدر، وتجاهله للعرفان والعرفانيّات بشكل عامّ؛ بالالتفات إلى ما تقدّم أن ذكرناه في العنوانين السابقين، ليس خافياً؛ ذلك أنّ السيّد الشهيد الصدر لم يكن مقلداً في المعارف، فلم يكن مقلداً للمنطق والفلسفة، ولم يكن مقلداً للعرفان، خلافاً للكثير - حتّى من كبار الماضين -، من الذين كانوا في هذه المقولات مقلّدين ومجرّد مقرّرين من الناحية العلميّة. وقد استفاد في كتاب «فلسفتنا» من الفلسفة الحديثة إلى حدّ كبير، وكان رأيه يقوم على «المواجهة العميقة والشاملة للمذهب الماركسيّ الإلحاديّ، الذي كان في حينها قد ضرب بجرانه الثقيلة على كاهل الأقطار الإسلاميّة». أجل، لقد كان السيّد الشهيد مؤمناً بالمنهج العقليّ إلى حدّ كبير، وذلك على نحو مستقلّ.

كان الكثير من المفكرين والعلماء في العالم الإسلاميّ لا يوافقون العرفان والتوحيد العرفانيّ القائم على وحدة الوجود، ولم يؤمنوا باعتبار الكشف دليلاً عاماً، ويرونه خاصاً بصاحب الكشف، كما أوضحنا ذلك سلفاً. من هنا فإنّ العلماء الكبار، من أمثال: الفارابي، وابن سينا، والخواجه نصير الدين الطوسي، والميرداماد، كانوا يقولون بالتوحيد العلّيّ والصدور، دون التجليّ والتطوّر. وحتى شيخ الإشراق السهروردي وأتباعه كانوا كذلك أيضاً؛ لأنّ المعرفة الإشراقية هي غير المعرفة العرفانيّة. وإنّ توجيه تهمة الاعتقاد بـ «وحدة الوجود» إلى شيخ الإشراق لا

تناسبه؛ لأنه يقول بأصالة الماهية، كما يقول الشهيد مطهري: «عندما يصرح شيخ الإشراق نفسه بأن هذا النوع من التمايز في الماهية جائز، ولذلك يقول: على الرغم مما قاله المشاؤون فإنني أقول بالتشكيك في الماهية، لا يسعنا أن نؤول كلامه، ونقول: إذاً كل ما يقوله الفلاسفة القائلون بأصالة الوجود»^(٢٠)، وقاله العرفاء أحياناً في باب حقيقة الوجود، يتطابق مع كلام شيخ الإشراق! كلا، إن هذا لا يصح»^(٢١).

١٨. نظرية المعرفة —

نعلم أن البحث عن «المعرفة» بشكل مستقل هو من بحوث العلم والفلسفة، ويعود بجذوره إلى سابقة عريقة عند الإغريق، تنتمي إلى عصر السفسطائيين. كما يعود إلى أقدم مراحل ظهور الفلسفة في الإسلام، أي إنها تعود إلى عهد يعقوب الكندي (حوالي ٢٦٠هـ)، حيث عدّد طرقاً للمعرفة^(٢٢).

وأما في الغرب فإن هذا البحث يعود إلى ما يقرب من ثلاثة قرون، حيث بدأه جان لوك (١٧٠٤م) الفيلسوف الإنجليزي المعروف. وقد بين نظريته في كتابه الذي يحمل عنوان «تحقيق بشأن قوة الإدراك عند الإنسان»، حيث أنكر هناك الفطريات والمفاهيم اللدنية، وذهب إلى القول بأن «أصل المعرفة الإنسانية يقوم على الحسّ والتعقل، ومراده من التعقل مشاهدة الحالات الباطنية»^(٢٣).

وبطبيعة الحال ترد على فلسفته بشأن «المعرفة» الكثير من الإشكالات. فعندما نقول: «إن أصل المعرفة الإنسانية يقوم على الحسّ والتعقل» نكون قد قسمنا المعرفة نفسها إلى قسمين، وهما: المعرفة الحسية؛ والمعرفة العقلية. وعليه لا تكون المعرفة الإنسانية منحصرة بـ «المعرفة الحسية»^(٢٤). مضافاً إلى أن عطف الحسّ والتعقل على بعضهما - وهما مقولتان ممتازتان عن بعضهما - لا يحل شيئاً. وإن تعريف التعقل بمشاهدة الحالات الباطنية غير صحيح؛ إذ في الكثير من الأحيان يبادر الإنسان إلى التعقل في موضوع، مع أن ذلك الموضوع لا يكون من حالاته الباطنية. وإن تعريف التعقل من وجهة نظره هو نفس تعريف الحسّ، غاية ما هنالك أن الحسّ الباطني في قبال الحسّ الظاهري.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وبعبارة أخرى: إذا كان مراد جان لوك من مشاهدة الحالات الباطنية هو الإحساس والشعور بتلك الحالات كان ذلك هو الحسّ، وليس شيئاً زائداً عليه؛ وأما إذا كان مراده المحسوسات الخارجية فإنّها ليست من حالات الإنسان الباطنية. وكذلك مشاهدة الحالات الباطنية إذا كان المراد منها المشاهدة البحتة والخالصة كانت واحدة من شُعب التعقّل، ولم تكن من الحسّ في شيء؛ وإذا كان المراد هو المحسوسات المستبطنة، مع حفاظها على الخصائص الحسيّة، لم تكن باطنية بحتة. أمّا السيد الشهيد الصدر فقد بحث مسألة «المعرفة» في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» وبعض كتبه الأخرى بدقّة فلسفيّة وعلميّة. وقد أشرنا إلى ذلك. وقد طرح مسائل جديدة في تحقيقاته حول «المعرفة الاستقرائية»، واستعرض نظريّاته الخاصّة بقوة في مواجهة المنظرين الغربيّين. وفي هذه البحوث تبرز نظريّاته الاجتهادية في أبعاد المعرفة والمنطق والفلسفة القديمة والحديثة بوضوح^(٢٥).

١٩. الاتجاهات التفكيكية —

في هذا المقام وجدتُ من المناسب، بل من الواجب، أن أشير إلى الأبعاد التفكيكية في أفكار ومؤلفات الشهيد الصدر؛ بغية الإسهام في تجذير الاجتهاد في الفلسفة، وكسر حاجز التقليد في التفكير، والاستقلال الفكريّ، والنزعة العلميّة والمنهجية، وحذف «التعبد في التعقّل».

وعليّنا أن نضيف هذه الملاحظة أيضاً، وهي أننا عندما نتحدّث ونقول: إنّ هذا الفيلسوف أو المفكر أو المنظر من القائلين بالتفكيك، أو إنّ له اتجاهاً تفكيكياً، لا نعني بذلك أنّه من أصحاب المدرسة التفكيكية في خراسان ضرورةً، وإنّما المراد هو المفهوم الأعمّ من «التفكيك الاصطلاحي» لـ (أصحاب خراسان)، أو «التفكيك المناطقي» (من كلّ مكان ومنطقة أو من الحوزة أو الجامعة). وإنّما يكفي أن يعتدّ الفيلسوف ويلتزم بهذا الاعتقاد (وهذا النوع من المعرفة)، ويرى أنّ الفلسفة فنّ علميّ، وأنّ هناك بين معارف الوحي والمعارف الفلسفيّة والعرفانيّة - بشكل عامّ أو في بعض الموارد الهامّة - تفاوتاً واختلافاً في المستوى، وأحياناً يكون هناك اختلاف في الرؤية،

وفي بعض الموارد (بما في ذلك: المعاد المثالي، وكون الإرادة من صفة الفعل، وحدوث العالم، وروحانية حدوث النفس)، والمعطيات الفلسفية والعرفانية، لا تتطابق في الأصل والأساس مع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وتعاليم المعصومين عليه السلام، يكون هذا النوع من الفلاسفة والمفكرين - الذين هم كثر خارج المدرسة التفكيكية الخراسانية (في الحوزة العلمية والجامعة) - تفكيكياً بتتقيح المناط، وإن لم يكن تفكيكياً بالمعنى المصطلح في حوزة خراسان، أو أن يكون عالماً بمباني التفكيك في خراسان، بل هو تفكيك بتتقيح المناط ونفس الأمر.

من هنا عندما نرى العلامة الطباطبائي يقول بصريح العبارة: من المحال - كالاستحالة الرياضية في تغير درجة زوايا المثلث - أن تتطابق طرق المعرفة الثلاثة (الوحي؛ والفلسفة؛ والعرفان)، سنعتبره تفكيكياً بتتقيح المناط؛ لأن «مدرسة التفكيك» لا تريد أكثر من هذا. بل إنها تقول ما هو أخف من ذلك؛ لأن المدرسة التفكيكية لا تقول: إن النسبة بين معطيات الوحي من جهة والمعطيات الفلسفية والعرفانية من جهة أخرى هي نسبة «التباين الكلي» أبداً، في حين أن صريح كلام العلامة الطباطبائي في «الميزان»، الذي هو من أهم إنجازاته العلمية، يقول بـ «التباين الكلي»^(٢٦). بينما كل ما تقوله المدرسة التفكيكية هو أن النسبة بين هاتين الفئتين من المعطيات ليست «التساوي الكلي»^(٢٧). وإن الكثير من الفلاسفة والمطالعين على الفلسفة من غير المدرسة الخراسانية، من الذين يعرفون الفلسفة، ويعرفون «القرآن الكريم» والمباني السماوية إلى حد ما، يذهبون إلى هذا الرأي أيضاً^(٢٨).

وحيث إن غايتنا الرئيسة منذ عشرة أعوام؛ إذ بدأنا بالترويج لـ «المدرسة التفكيكية»، تقوم على تقريب أذهان المفكرين في خراسان وغيرها، والتوفيق بينهم، وتوضيح هذه النقطة، وهي أن هذين التيارين الفكريين الإسلاميين لو تدبرا في كلام بعضهما، ولم يتسلل السطحيون من الذين يستهويهم النقد من خارج دائرتهم، لأدركوا أن النقاط الخلافية بينهم ليست كبيرة. وإذا كانت نيتنا هي تقديم خدمة في هذا الاتجاه وجدنا أنفسنا وجهاً لوجه أمام إعادة طبعاات متعددة ومتنوعة للكتب والمؤلفات التفكيكية، والكثير من رسائل الشكر والتشجيع. والأهم من

ذلك أننا تعرّفنا إلى الكثير من الفضلاء العقلاء الناشطين الذين توصّلوا إلى ضرورة التجديد والتحقيق في المعارف الدينيّة، بما فيها المعارف الحديثيّة؛ ليحصلوا بذلك على فوائد غير مسبوقه. ونسأل الله أن يسدّد خطواتهم في هذا المجال.

ولهذه الغاية المذكورة، أي التقريب بين الأذهان، بدأنا كلّما عثرنا على مفكّر يميل في مؤلفاته إلى الاتجاه التفكيكيّ نعمل على نشره. من هنا فقد أردنا في هذه المقالة الخاصّة بالسيد الشهيد الصدر - والتي أطنبنا فيها إلى حدّ ما، ومع ذلك لم نضرب جميع مؤلفاته، فإنّ التدقيق فيها بأجمعها يحتاج إلى كتاب مستقلّ - أن نشير إلى اتجاهاته وآرائه التفكيكيّة على النحو التالي:

١. إنّ عدم اهتمام السيد الشهيد الصدر بـ «العرفان الإسلاميّ»، وعدم تعرّضه المطلق للمفاهيم العرفانيّة، حتّى في بحث المعرفة، يحكي عن أنّه لم يكن يؤمن بالمعطيات العرفانيّة، وتوحيد وحدة الوجود، وأمثال ذلك أبداً. وكان يرى أنّ التوحيد الصحيح هو التوحيد القرآنيّ (الإيجادي)، وليس التوحيد الوجوديّ (العرفانيّ).

٢. كما يمكننا أن نحسّ بوضوح أنّ السيد الشهيد الصدر بدّقته العقليّة، حتّى في مثل بحث الاستقراء في المنطق، كان يمنع نفسه من الاستناد إلى «الكشف العرفانيّ»، الذي هو مجرد حجة شخصيّة، وإذا اتّبعت شخصاً أمراً قائماً على كشف غيره كان مقلداً مدّعياً للكشف. وهذا التوجّه ينفي عنه الاعتقاد بالعرفان.

٣. إنّ تأليف كتاب «المدرسة القرآنيّة»^(٢٩)، وتأكيد على العودة إلى القرآن الكريم (والفهم القرآنيّ) في أوساط الحوزة العلميّة، من الأدلّة الأخرى على انتمائه الخالص للقرآن. وإلاّ فإنّ فهم القرآن المشوب بالفلسفة والعرفان كان موجوداً ولا يزال عند البعض من المنتسبين إلى الحوزة العلميّة على الدوام.

٤. قال السيد الشهيد الصدر في كتاب «دستور الأخلاق»، بعد البحث في سلسلة من مسائل الأخلاق المقارنة بين الشرق والغرب، والقول بأنّه يسعى إلى عدم إصدار أيّ أحكام مسبقة، وإنّما ينطلق في ذلك بما يمليه العقل: «الذي استولى في النهاية على إعجابنا هو ما رأيناه من التباين المذهل بين الطريقة التي يقدّم بها القرآن إجاباته عن هذه الأسئلة»^(٣٠) وطريقة غيره. ففي حين أنّ هذه الحقائق الأساسيّة قد برزت

إلى الوجود في ضوء القرآن اللامع منذ أربعة عشر قرناً نجد أنّ مجتهدي المفكرين - ممن يبحثون عن هذه الحقائق خارج ضوء القرآن - يصدرون دائماً عن تردّد وارتياب، ولا يصلون إلى أبعاد منها إلا بعد جهد جهيد، دون أن يتوقّوا الوقوع في أخطاء فادحة»^(٣١).

٥. إنّ الأمر الآخر الذي هو على درجة عالية من الأهمية، والذي يجعل السيد الشهيد الصدر ضمن المتألّهين القرآنيين، غير المتأثرين بالمدارس والمذاهب الدخيلة، هو رفضه لمبدأ العلّية، الذي يؤدّي إلى القول باضطرار المبدأ الفاعل المتعالي، وكونه مجبراً. لقد عمد السيد الشهيد من خلال ما قاله إلى نفس النظام الفكريّ لدى المشائين؛ إذ أنكر علّية العلم الأزليّ. وبهذا البيان يتمّ رفض الفلسفة العرفانية أيضاً؛ إذ يرد إشكال الجبر في المبدأ المتعالي على التجليّ أيضاً؛ لأنّ التجليّ الذاتيّ هو ذات التجليّ. مضافاً إلى ذلك فإنّ التجليّ ينفي الخلق من العدم، وإنّ الخلق من العدم هو عين توحيد القرآن الكريم والمعصومين عليهم السلام (التوحيد الإيجادي).

كما أنّ السيد الشهيد الصدر يخالف مسلك المشائين بشكلٍ كامل، وينكر القول بأنّ العلّية هي منشأ حدوث العالم^(٣٢).

٦. رغم أنّ السيد الشهيد الصدر في محاولة إقناع المادّيين لم يكن بوسعه الاستدلال بـ «الوحي» صراحةً، ولكنّه مع ذلك أعطى «القرآن الكريم» مساحة محورية واسعة، وذكر الكثير من أدلّة القرآن الحسيّة والعقليّة على إثبات الصانع.

٧. إنّ من جملة الأمور الهامة التي استند إليها الشهيد الصدر فهم «القرآن الكريم» بشكلٍ عميق وكامل (استكناه ذخائر القرآن). ومن الواضح أنّ هذا «الفهم العميق» يعود في المرتبة الأولى إلى «الفهم الخالص»، بل هو متوقّف على هذا النوع من الفهم. وإلاّ فإنّ الفهم المخلوط والمستورد لا ينسجم مع التعمّق في الفهم كثيراً. وهذا الأمر (نفي استيراد الأفكار من الخارج للتعمّق في الفهم القرآنيّ) يؤيّد بالتعبير الجميل والعميق الذي استعمله السيد الشهيد، والذي تقدّم ذكره، أي (استكناه ذخائر القرآن) مئة بالمئة.

٨. من خلال التتبّع في أفكار السيد الشهيد الصدر ندرك أنّه كان يسعى إلى

تأسيس فلسفة جديدة تختلف اختلافاً كبيراً عن الفلسفة الإسلامية التقليدية المهيمنة على الحوزات العلمية والجامعات حالياً^(٣٣). وإن هذه الفلسفة؛ بالالتفات إلى التوجه العميق والتفصيلي للسيد الشهيد إلى «القرآن الكريم»، كانت دون أدنى شك إما فلسفة قرآنية وقائمة على معارف أهل البيت عليهم السلام بالمطلق، أو أنها لا تحتوي على أدنى مخالفة لظواهر الآيات والروايات، وعدم اللجوء إلى الاستيراد والتأويل، وإلا فإنه إذا أبدع فلسفة إسلامية تأويلية ومستوردة لن يكون مؤسساً لمنظومة فلسفية جديدة.

٢٠. العقل الدامي —

نصل إلى تسمية هذا المقال: «العقل الدامي»^(٣٤). الحقيقة أنني لا أرى نفسي عاجزاً في ما يتعلق باختيار العناوين. وهذا واضح من خلال تسمية بعض مؤلفاتي وكتبي. وكثيراً ما ترد عليّ بعض الأفاضل لكي أنتقي لهم تسمية لكتاب أو مجلة أو صحيفة أو مكتبة أو مراكز علمية أو ثقافية، أو يستشيرونني في تسمية انتخابها بأنفسهم، كي أبادي رأيي فيها.

ومع ذلك خطر على ذهني تسمية هذه المقالة بـ «العقل الدامي»، مستعيراً إياه من شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (٥٨٧هـ). فلم أرَ في ذلك بأساً، وخاصة أنه يستدعي إحياء ذكر الشيخ السهروردي. وإن شيخ الإشراق نفسه - رغم اختلافه الكبير مع المشائين والفلسفة المشائية - نقل الكثير من التعبيرات عن الشيخ ابن سينا، مصرحاً بهذا النقل.

أعتقد لو أن الشيخ شهاب الدين السهروردي قد التقى بالسيد الشهيد الصدر لكان قد شمله بآيات التكريم والاحترام والتبجيل، على نحو ما كان تبجيله واحترامه لأستاذه الشيخ مجد الدين الجيلي، وكذلك الفخر الرازي، أو أكثر^(٣٥).

لقد صنّف شيخ الإشراق السهروردي العديد من الكتب والرسائل باللغتين العربية والفارسية، وهي مشهورة عند أصحاب العلم والفضيلة. ومن بين أعماله باللغة الفارسية عدد من الرسائل تحت عنوان: «برتو نامه»^(٣٦)، و«لغت موران»^(٣٧)، و«صفيّر سيمرغ»^(٣٨)، و«آواز بر جبريل»^(٣٩)، و«عقل سرخ»^(٤٠).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لقد عمد شيخ الإشراف السهروردي في رسالة «العقل الدامي» - كما هو حاله بالنسبة إلى أغلب قصصه الفلسفية والعرفانية - إلى رسم موقف وسيرة يمكن للإنسان من خلاله الخلاص من الأفخاخ المنصوبة في طريقه، وأن يفوق من سباته، ويلتمس طريقه إلى الغاية والهدف، لينتهي بالتالي ويصل إلى حقيقة «سراج الليلة الظلماء» و«شجرة طوبى». ويعلم أن هناك على الدوام عنقاء ترعى بين أحشائها وجوداً يقطر بالعلم والحكمة (إذا تم التعرف عليه جيداً).

وكذلك عليه أن يتعرف على الحصار الجسدي المحيط بروحه، ويسعى إلى تخليص نفسه منه. وأن يعلم أيضاً أن «سكرات الموت» ستضع حداً لكل هذه القيود، وتحطم جميع السدود. بيد أن ذلك سيكون عسيراً على بعض، ويسيراً على آخرين. وعلى الإنسان مسبقاً أن يرمي بنفسه في ظلمات البلاء، كي يصل إلى ينبوع الحياة والعلم والمعرفة (من خلال العمل والسلوك والرياضة): كي يتخلص من صدمات الموت (وصعوبات نزع الروح من الجسد).

وإن الشهيد الصدر بعد مقامه العلمي الشامخ، وشرف انتسابه إلى أهل بيت الوحي والنبوة والرسالة، وما قدمه من الخدمات الجليلة للإسلام والإنسانية، قد وصل إلى ينبوع الحياة المتمثل بالشهادة، بعد أن تجاوز الحياة المملوكة والملكوتية، وبلغ الحياة الجبروتية: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ١٦٩).

الهوامش

(١) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٤٥، ط٢، طهران، ١٤٠٣هـ.

(٢) الحياة ٥: ١٦٥، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط١، طهران.

وهل نعثر اليوم على مثل هذا الحاكم الشرعي، أو أن نجد مسؤولاً في الدولة، يفكر في هذا الأمر، بمعنى أن يعتزل الرأسماليين، ويخرج من قلبه حبّ الأموال والثروات والقصور، ويجهد من أجل تحقيق أصل (المساواة) الإسلامي، وبناء المجتمع القرآني بعيداً عن الاختلاف والتفاوت الطبقي، وأن يجعل من العمل على إنقاذ (المستضعفين) فلسفة لحياته.

- (٣) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٣٣ - ٣٤، ط٢، طهران، ١٤٠٣هـ.
- (٤) النجوم الزاهرة ٥: ٢٣١؛ شذرات الذهب ٤: ١٢٤؛ الوافي بالوفيات ١٧: ٣٠٤ - ٤٠٤.
- (٥) كان بطل المقامات التي ألفتها (الشيخ نجم الدين المغربي)، و(أبو سعد الفزاري)، بدلاً من (أبي الفتح الإسكندري) و(عيسى بن هشام) في (مقامات بديع الزمان الهمداني)، و(أبي زيد السروجي) و(الحارث بن همّام) في (مقامات الحريري).
- (٦) الغنوسية أو الغنوصية: مذهب العرفان: مذهب عقلاني نشأ في نطاق المسيحية خلال القرن الأول للميلاد، وازدهر بخاصة خلال القرن الثاني للميلاد، أكد أصحابه على المعرفة الروحية أكثر مما أكدوا على الإيمان، والقول بأن المادة شرٌّ، وأن الخلاص يأتي من طريق المعرفة الروحية. وقد حاول القائلون بهذا المذهب التوفيق بين تعاليم المسيح والفلسفات الإغريقية والشرقية، وأنكروا التفسير الحرفي للكتاب المقدس. ومن أجل ذلك اعتبرتهم الكنيسة من الهرطقة. والتعبير مشتق من اللفظة اليونانية (gnosis)، ومعناها المعرفة. (انظر: منير البعلبكي، المورد (قاموس إنجليزي - عربي): ٣٩٢، ٢٠٠٥م؛ موسوعة المورد ٤: ٢٢٥).
- (٧) العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٣٠٥ - ٣٠٦، طبعة آخوندي، ط٢، طهران، ١٣٩٠هـ؛ وطبعة بيروت: ٢٨٢ - ٢٨٣، ١٣٩٠هـ.
- (٨) غوصي در بحر معرفت: ١٢٨، ١٦٦، إعداد: أحمد سيّاح، انتشارات إسلام، طهران.
- (٩) قال صدر المتألهين (عليه السلام) في مقدمته على (الأسفار الأربعة): «...وأصنّف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين، مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراف من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن...».
- (١٠) في ما يتعلق باختلاف الفلاسفة وتضارب الآراء الفلسفية فحيث كان المنشأ الأساس للفلسفة هو العقل، والوهم يتدخل في شأن العقل على الدوام، فإن فهم الحقائق بمجرد العقل يقتصر على الدوام بالاختلاف الفاحش. (راجع الكلام الهام للغاية الذي قاله الخواجه نصير الدين الطوسي في بداية (شرح الإشارات)، وقد تقدم أن ذكرناه في نهاية العنوان (١١) من هذه المقالة).
- (١١) تاريخ فلسفة الغرب ٢: ٢٢٣ - ٢٢٤، طهران، ١٣٥١هـ.ش.
- (١٢) نهج البلاغة، الخطبة ١.
- (١٣) تحف العقول، حديث هشام بن الحكم عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام).
- (١٤) انظر: مقالة (حد گرای در علم وفلسفه)، في كتاب (اجتهاد وتقليد در فلسفه).
- (١٥) مجموعة مقالات ٢: ٢١٤؛ وكذلك: اجتهاد وتقليد در فلسفه: ٢١٨.
- (١٦) نيايش فيلسوف: ٤٥١، من دار نشر دانشگاه علوم إسلامي رضوي، مشهد (١٣٧٧هـ.ش).
- (١٧) إنه لما يدعو إلى الأسف أن يجهل بعض فضلاء وعلماء الشيعة هذا الأصل التوحيدي الكبير (البدء بالولاية)!
- (١٨) روح مجرد: ٤١١، طبع انتشارات حكمت، طهران، ١٤١٤هـ؛ اجتهاد وتقليد در فلسفه: ٢٢١.
- (١٩) الفكر الإسلامي: ٣٠٥؛ لمحات من الفكر الفلسفي.
- (٢٠) بطبيعة الحال إن مسألة (أصالة الوجود) في تلك الحقبة لم يكن لها ذلك الحضور في المنطق

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

- والفلسفة العقلية؛ لأن هذه المسألة ليست فلسفية من الناحية الذاتية.
- (٢١) شرح مبسوط منظومه ١: ٢٢٠، انتشارات حكمت، طهران، ١٤٠٤هـ.
- (٢٢) بطبيعة الحال فإن موضوع المعرفة في الإسلام - سواء في التعاليم القرآنية أو السنة الشريفة -، وطرق حصولها أو موانعها، كانت مطروحة وفقاً للآليات والأدوات الإسلامية قبل سنوات من تسلل الفلسفة الإغريقية إلى الكيان الإسلامي. (يمكنكم ملاحظة هذا البحث في كتاب (الحياة)، الباب الأول، ضمن ٨٢ فصلاً رئيساً وفرعياً).
- (٢٣) ليس التعقل بالعقل النوري (الفطري، الكامن)، بل توظيف لعمق العقل دون ظواهره القشرية، وقد توصل الإنسان إلى هذه المرحلة السامية من (التعقل) بفضل الهداية الإسلامية.
- (٢٤) وكما أن المعرفة الإنسانية لا تنحصر بـ (المعرفة الحسية)، ولا تقف عند هذا الحد (وإن الذين توقّفوا عند هذا الحد هم بحكم الأطفال الصغار الذين لا يدركون شيئاً مما يحيط بهم)، فإنها لا تنحصر بـ (المعرفة العقلية) أيضاً. بل إن منزلة الإنسان ومقدرته العقلية الكامنة والمودعة فيه بحيث تصل إلى ما هو أرقى من ذلك، أي إنها تصل إلى مراتب (المعرفة السماوية والإلهية)، حيث يقول تعالى: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩). وإن هذه المعرفة لا حدود لها. فأين العلوم البشرية - سواء منها التجريبية أو الفلسفية - من التبيان (البيان الكامل للحقيقة)؟ تعلمون أن كلمة (تبيان) مصدر من (باب التفعيل)، وتستعمل للتأكيد. (للاطلاع على اعترافات كبار الفلسفة والعلم - من القديم والحديث والشرقي والغربي - بالجهل بالحقائق راجع كتاب (الاجتهاد والتقليد في الفلسفة)، وكتاب (المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية)).
- (٢٥) في هذا الشأن راجع: مقالة (نظرية المعرفة في فلسفة الشهيد الصدر) القيمة، مجلة الفكر الإسلامي: ٢٣٥ - ٢٩٤، تأليف: الدكتورة عائشة يوسف.
- (٢٦) لقد أبرز العلامة الطباطبائي تصريحات هامة أخرى في مؤلفاته وأعماله الأخرى بشأن البحوث الاختلافية بين الوحي والفلسفة، وهي مباحث رئيسة، ومن صميم مباني المدرسة التفكيكية. (انظر: مقالة: (آزادكي علمي) في كتاب (اجتهاد وتقليد در فلسفه)).
- (٢٧) ولسنا نتصور فيلسوفاً فاهماً للقرآن الكريم، ويقول مع ذلك بالتساوي التام بين معطيات الوحي والمعطيات الفلسفية (في مختلف الفلسفات). وعليه فإن التفكيكيين يعتقدون بقيمة (الفلسفة)، ولكن ضمن حدودها، وأما المعارف السماوية فهي من مقولة ﴿عَلَّمَهُ شَرِيدُ الْقَوَى﴾ (النجم: ٥)، ولا يمكن قياس معطيات المعارف البشرية بمعطيات الوحي أبداً، مضافاً إلى اختلاف الفلسفات الذي لا حد له.
- (٢٨) سنذكر هذا البحث بالتفصيل في كتاب (الهيئات إلهي والهيئات بشري) إن شاء الله تعالى.
- (٢٩) إن نفس اختيار السيد الشهيد لهذا العنوان يشكل دليلاً صارخاً على أنه كان يرى (مدرسة المعارف القرآنية) و(المباني السماوية) مدرسة مستقلة وغنية، ومختلفة عن سائر المدارس والتحلل الدخيلة الأخرى.
- (٣٠) المراد منها الأسئلة التي سبق للسيد الشهيد أن ذكرها في كتابه حول المباني والمسائل الأخلاقية وما إلى ذلك.
- (٣١) دستور الأخلاق: ١٧، نقلاً عن مجلة الفكر الإسلامي: ٧٠.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

- (٣٢) الفكر الإسلامي: ٣٠٥.
- (٣٣) المصدر السابق: ٣٠٦، مقالة (لمحات من الفكر الفلسفي).
- (٣٤) التسمية في الأصل الفارسيّ (عقل سُرخ).
- (٣٥) إنّ من بين المسائل الهامّة في آراء السيد الشهيد مسألة (إصلاح المرجعيّة)، ولكن حيث طالت المقالة، وقد تحدّثت حول أوضاع الحوزة العلميّة مراراً وتكراراً، أرى الإحجام عن طرق هذا البحث أولى.
- (٣٦) شعاع الرسالة.
- (٣٧) لغة النمل.
- (٣٨) سجع العنقاء.
- (٣٩) نغمة ريشة جبرئيل.
- (٤٠) العقل الدامي.

(اقتصادنا) والمنهج النقدي للمذاهب الاقتصادية

قراءة موجزة

د. محمد جداري عالي (*)
ترجمة: محمد عبد الرزاق

تَهْيِدُ —

كتاب (اقتصادنا) للشهيد محمد باقر الصدر هو الكتاب الذي اختصّ بنقد المذاهب الاقتصادية في العالم، ثمّ قدّم نظرية الإسلام الاقتصادية بديلاً عنها. وهنا يبرهن الشهيد الصدر بالدليل القاطع على قدرة الإسلام في تولّي مشاريع التنمية الاقتصادية في العالم الإسلامي وتسيير حياة الإنسان. إلّا أنّ التحولات الاقتصادية الحسّاسة التي طرأت على العالم كانت قد أثّرت على نظريات هذا الكتاب ومعطياته، الأمر الذي جعل من الضرورة بمكان مراجعته ونقد محتوياته.

١. (اقتصادنا) الأطروحة —

من الناحية التاريخية فإنّ الكتاب جاء كردّة فعلٍ على تنامي المدّ الشيوعي في الشرق العربيّ. لكنّ الشهيد الصدر ذهب إلى أبعد من ذلك، فصار يفكّر في وضع البديل. ويمكن تقويم الأطروحة في إطار مسألتين:

١. الزمان الذي كتبت فيه الأطروحة.
٢. التجارب العمليّة التي استفدنا منها منذ كتابة الأطروحة.

(*) باحثٌ في مجال الاقتصاد الإسلاميّ.

هنالك بعض المستجدات التي أثّرت على نتائج الكتاب، ومنها:

١. نظام القطبية الأحادية وتأثيرها على الاقتصاد العالمي.
٢. سيطرة التناقص الاقتصاديّ البحث.
٣. سيطرة التضخم الاقتصاديّ وتباطؤ النموّ على الاقتصاد الغربيّ في السّتينات والسبعينات، وحتى الثمانينات.

يكاد يكون ثلث الكتاب بمثابة نقد ودحض للنظرية الماركسيّة، التي لم يعد لها أثرٌ يذكر. وعلى الرغم من هيمنة النظام الرأسماليّ على العالم والدول الإسلاميّة في الوقت الحاضر فإنّ (اقتصادنا) لم يمنح هذا الموضوع سوى ١٢/١ من مجموع الكتاب.

٢. الاقتصاد الإسلاميّ في (اقتصادنا) —

ينطق (اقتصادنا) من فكرة أن تطبيق (الاقتصاد الإسلاميّ) لا يتحقّق لوحده، ولا بدّ أن ينضوي ضمن المنظومة الإسلاميّة المتكاملة. وهذا يتطلّب ثلاثة شروط:

- أ. نظام فكريّ إيمانيّ إسلاميّ يحظى بقبول الأفراد في صورته العامّة.
- ب. تقييم الأشياء والمواضيع في المجتمع على أساس أولويّة الإسلام وتعاليمه.
- ج. أن تكون ردود أفعال الناس العاطفيّة والنفسية إسلاميّة أيضاً.

وهنا يكمن الفرق الأساسيّ بين ما يقدّمه (اقتصادنا) في نظريّة (الاقتصاد ضمن الإسلام)، وضمن الأطر الإسلاميّة، وبين ما طرحه الآخرون في نظريّاتهم الإسلاميّة حول الموضوع.

علماً أنّ (اقتصادنا) يرفض أيّ منهج ترفيعيّ لسدّ الثغرات الاقتصاديّة إسلاميّاً في اقتصاد دول غير مسلمة. كما يرفض أيضاً تحويل (الاقتصاد الإسلاميّ) إلى علم. لكنّه يفسّر العلاقة بين الاثنين، فيقول: «يحدّد المجتمع الإسلاميّ أولاً الأهداف التي يريد التوصلُ إليها اقتصادياً، ثم بعد ذلك يتمّ تشكيل الهياكل والخطط والسياسات الاقتصاديّة التي توصله إلى تلك الأهداف، ويمكن أن تستعمل القواعد العلميّة الاقتصاديّة في هذه الخطط، وتساعد على تعيين وتقرير الحقائق الاقتصاديّة، وتساعد

في فهم الفرضيات والاحتمالات في الممارسات الاقتصادية، بغض النظر عن الأبعاد الثقافية والدينية في كل مجتمع».

٣. (اقتصادنا) والرأسمالية —

لقد اتبع (اقتصادنا) طريقة تاريخية في نقده للرأسمالية. فتتبع الخطوات التاريخية للرأسمالية واصفاً وناقداً ومهدداً الأسس الفكرية للرأسمالية. وكان النقد والتجريح هو الأقوى في (اقتصادنا) عندما تعرض إلى الأفكار الرأسمالية ومفكرها في القرن التاسع عشر، وتناول بالنقد أفكارهم الليبرالية، ولكن لم يتطرق إلى الأفكار المعاصرة الحديثة لاقتصاد السوق. أي الاقتصاد الحر المعاصر.. لكن منذ الستينيات وحتى اليوم تعرض الفكر الاقتصادي الغربي إلى تطورات وتحولات هائلة، من قبيل: ظهور التفكير النقدي، والاقتصاد التقليدي المتجدد، ونظرية التطور والنمو الاقتصادي. وعليه يمكن القول بأن (اقتصادنا) كان بحثاً نظرياً خلق في علوه في عنان السماء، ولكنه كان يحتاج إلى محاكاة الواقع العملي، سواء في دحضه النظري للرأسمالية أو تصديده للأسس النظرية للماركسية، وحتى في طرحه البديل الإسلامي، الموسوم بـ (المذهب الاقتصادي الإسلامي).

٤. التطبيقات والخطط العملية للاقتصاد الإسلامي —

هذه هي القضية التي تركت بدون توضيح، فلم تطرح رؤية واضحة عن كيفية تشكيل وإدارة المؤسسات الاقتصادية للدول في حال قيامها، ولا كيفية عمل هذه المؤسسات في حال قيام دولة تقوم على معانٍ وأسس فكرية وثقافية إسلامية. فماذا لو جاء السيد الصدر وأعاد كتابة (اقتصادنا) في ضوء أحداث العقدين الماضيين، وخاصة بعد عشرين عاماً من ظهور المجتمع الإسلامي في إيران، أو بعد عشرة أعوام من الحكم الإسلامي في السودان، أو تأسيس وتطوير عدد من المؤسسات الاقتصادية الإسلامية في عدة أقطار مسلمة، أو انهيار النظام الماركسي والسيطرة الكاملة لاقتصاد السوق؟

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لو كان صاحب الكتاب حياً لنظر بعين الشكّ والريبة لإقامة مؤسسات اقتصادية إسلامية، مثل: المعارف الإسلامية، في مجتمعات غير مؤسّلة؛ لأنّ الاقتصاد في الإسلام هو شأنٌ سياسيّ، وجزءٌ لا يتجزأ من شؤون السلطة السياسيّة.

٥. (اقتصادنا) بعد نصف قرن —

لا شكّ أن كتاب (اقتصادنا) كان كتاب زمانه، ورائداً في مجاله، ولا شكّ أنّ قسماً كبيراً منه لا زال حياً. وفي الوقت نفسه طرأت تحولات سياسيّة واقتصاديّة واسعة في العالم، والعالم الإسلاميّ، خلال الخمسين المنصرمة. لذا هناك فصولٌ في (اقتصادنا) بحاجة إلى إعادة كتابة، وأخرى إلى توسعة، وأخرى إلى شرح، وأخرى إلى تحديث، وأخرى إلى تعليق، وأخرى إلى تعديل.

ليس هناك أحدٌ يستطيع مراجعة (اقتصادنا) وتحديثه إلّا إذا كان شخصيّة عبقرية وفذة، مثل: الشهيد محمد باقر الصدر.

آليات الوحدة الإسلامية في نهج أئمة الشيعة

د. علي آقا نوري (*)
ترجمة: نظيرة غلاب

يتمحور موضوع هذا المقال حول البحث في المبادئ النظرية وآليات الوحدة الدائمة والأصول المشتركة للتقريب بين المذاهب في سيرة وخطابات أئمة الشيعة، ناظرين في هذا إلى مجموعة من المصادر التاريخية، الروائية والتفسيرية. الإقرار العام بين مختلف المذاهب بالأصول المشتركة، والتي من جملتها: القرآن؛ والسيرة النبوية؛ والأحاديث النبوية الشريفة؛ وكذا وجوب إطاعة الزعامة الدينية والمرجعية الدينية لعتره النبي الأكرم، والمتمثلة في الأئمة من أهل بيته عليه السلام. وهي الأركان التي تمثل في مجموعها جملة من المحاور المشتركة التي ينطلق منها الكاتب في تثبيت مبدأ الوحدة الإسلامية، باعتباره أصلاً من أصول الفكر الديني والتوجه العقدي في نهج أئمة أهل البيت عليهم السلام. منهجه في كل هذا قراءة للموروث الروائي الصادر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

مقدمة —

لا أحد يستطيع إنكار ممارسة الأئمة عليهم السلام لكل الأخلاقيات التي تعمل على تثبيت مبدأ الوحدة الإسلامية على المستويين النظري والعملي، والتزامهم الدؤوب بعدم إيجاد ما يستتبع أو يستلزم الفرقة والتفرقة بين المسلمين كافة. والقدر المتسالم عليه

(*) أستاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب.

هو كون إيجاد الوحدة في المجتمع المسلم بمختلف مكوّناته المذهبيّة والفكريّة لا يتيسّر بمجرد سنّ القوانين، بل لابدّ من النظر في الأصول المشتركة لكلّ هذه المكوّنات والأطراف، والتأكيد على ما به الاشتراك، سواءً في مجال العقيدة أو في مجال الفقه، وغيره من المحاور التي تقوم عليها المنظومة الدينيّة للمجتمع المسلم.

من هنا فإنّ أئمّة الشيعة عملوا على عرض مجموعة من القواعد والأصول الدينيّة، والتي من خلال العمل بها والاستناد العمليّ عليها يتسنى للفكر الإسلاميّ والعقل الجمعيّ للمسلمين استخلاص آليات الوحدة، أو في الحدّ الأدنى التقليل من مساحة الاختلاف، وبالتالي تقصير مسافة الفارقة، وسدّ باب العداوة والنزاعات المذهبيّة والفارقة.

ومجموع هذه الأصول والمحاور التي تأسّست عليها الوحدة في نهج الأئمّة، والتي تظلّ اليوم النظرية والسلوك العمليّ الوحيد الكفيل بجمع شتات الأئمّة ورأب صدعها، ترتكز على ضروريّات أربع:

١. الاعتراف الرسميّ بالاختلاف في الأفكار والأذواق.
٢. محوريّة القرآن.
٣. محوريّة السيرة والأحاديث النبويّة الشريفة.
٤. إطاعة الزعامة الدينيّة، والإقرار بسنّة أهل البيت وسيرتهم؛ باعتبارهم المؤهلّ الأوّل لتفسير القرآن الكريم، ولبیان سنّة وسيرة النبيّ الأكرم ﷺ؛ انطلاقاً من حديث الثقلين، الذي تقرّ الفرق الإسلاميّة بصحّة صدورهم من النبيّ الأكرم ﷺ.

١. الاعتراف الرسميّ بالاختلاف الفكريّ، وفي المعتقد —

إنّ الإقرار والاعتراف الرسميّ باختلاف وتنوّع الفكر، وطبيعيّة اختلاف الطبائع والذوق التعبديّ وفق ما يختاره الفرد من مذهب أو توجّه دينيّ داخل المنظومة الإسلاميّة، لعمريّ هي أوّل خطوة نحو الوحدة، بل يعتبر هذا أعظم أصل في إيجاد الوحدة والتكافل والتماسك بين مختلف المذاهب الإسلاميّة. فهذا البند الأصل إذا تمّت مراعاته وتبنيّه بالشكل الصحيح ضمن الأصول الأخلاقيّة وما به الاشتراك

المذهبي سيقف مانعاً أمام العديد من الاختلافات والنزاعات الاجتماعية. و بلحاظ تأثيره الإيجابي في إزالة موجبات الاختلاف الثقافي والأخلاقي فإن باستطاعته إيجاد نوع من الوحدة تكون ديناميكية وفعالة، وبالتالي الدفع بالمجتمع المسلم إلى الرفع من مستوى سقف الرشd الفكرى الجمعى، وهو المستوى الذى يجعل العقل الجمعى المسلم ينظر إلى نقاط الاشتراك أكثر من اهتمامه بنقاط الاختلاف، وستصبح معه رغبته في الوحدة أشد وأقوى.

وقد اهتم أئمة أهل البيت (عليه السلام) بهذا الأصل، وأشاروا إليه حين تحدثوا في تقسيمهم البشر إلى مجموعات بلحاظات مختلفة. وكذلك أشاروا إلى اختلاف درجات الإيمان بين الناس، واختلاف مستوى الاعتقاد والاقتناع، ومن جهة أخرى قسّموا المعارف الدينية إلى أقسام متعددة. وهو ما يعطى إحساساً وإدراكاً لطبيعة الاختلاف بين بني البشر، وأن الاختلاف مسألة طبيعية، وبالتالي فإن مراعاته والإقرار به حق عقلائي.

أ. تقسيم عموم الناس بلحاظ القابليات وخصائص أخرى مختلفة —

لقد تعددت الروايات الصادرة عن أئمة أهل البيت (عليه السلام) والتي تبين أن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق، وجعل بعضه يختلف عن بعض، وفق اختلاف القدرات وتفاوت درجة الفهم والإدراك. نقرأ في هذا الموضوع رواية عن الامام الصادق (عليه السلام) تفسر نوعية هذا الاختلاف، بحيث لو تمّ التمعّن فيه لما بقيت حاجة إلى الاختلاف. فقد قال (عليه السلام): «لو علم الناس كيف خلق الله تبارك وتعالى هذا الخلق لم يلم أحدٌ أحداً، فقلت: أصلحك الله، فكيف ذاك؟ فقال: إن الله تبارك وتعالى خلق أجزاء بلغ بها تسعة وأربعين جزءاً، ثم جعل الأجزاء أعشاراً، فجعل الجزء عشرة أعشار، ثم قسّمه بين الخلق، فجعل في رجل عشر جزء، وفي آخر عشريّ جزء، حتى بلغ به جزءاً تاماً، وفي آخر جزءاً وعشر جزء، وآخر جزءاً وعشريّ جزء، وآخر جزءاً وثلاثة أعشار جزء، حتى بلغ به جزءين تامين، ثم بحساب ذلك حتّى بلغ بأرفعهم تسعة وأربعين جزءاً. فمن لم يجعل فيه إلاّ عشر جزء لم يقدر على أن يكون مثل صاحب العشرين، وكذلك

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

صاحب العشرين لا يكون مثل صاحب الثلاثة أعشار، وكذلك مَنْ تمّ له جزء لا يقدر على أن يكون مثل صاحب الجزئين، ولو علم الناس أن الله عزّ وجلّ خلق هذا الخلق على هذا لم يُلْمُ أحدٌ أحداً، لو علم الناس كيف ابتداء الخلق ما اختلف اثنان^(١).

ويمكن تلخيص مضامين هذه الرواية في كون تقسيم الناس ناظراً إلى القابلية لدى كلّ واحد منهم. لكن إلى جانب هذا هناك روايات أخرى تبين أنّ اختلاف الناس وتفاوتهم البعض عن الآخر يأتي بلحاظ معتقداتهم ومصيرهم في الآخرة، وهم بهذا اللحاظ ينقسمون إلى عدّة مجموعات. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ التقسيم في هذه الروايات لا يتمحور حول المؤمن والكافر والضالّ فقط، بل إنّ الأئمة الأطهار^(عليهم السلام) قسّموا الناس في ظلّ هذا المعيار بلحاظ تفاوت بين مَنْ عرض عليه الحقّ فأنكره تعصّباً وعناداً، أو لم يعمل طاقاته وجهده في البحث عنه والوصول إليه، وبين فئة أخرى لم تصل إلى الحقّ بسبب قصور فهمها؛ إما لضعف قدرات الإدراك عندها أو لأسباب أخرى، فلم تؤمن، وأنكرت جزءاً أصيلاً من الحقّ ومن الدين. ووفق العدل الإلهي فإنّ حساب هذه الفئة يختلف عن حساب الفئتين السابقتين، فهم لن يكونوا في صفّ المعاندين، ولا من المنكرين جحوداً وكفراً، لكنّهم سيكونون ضمن من أسماهم القرآن بـ «المستضعفين»، و«المرجون لأمر الله». ويلاحظ على الكثير من الروايات أنّ الأئمة قد جعلوا أكثرية الناس ضمن فئة «المستضعفين»، يعني طبقة العاجزين والفقراء المحرومين، و«المرجون لأمر الله»، وبمعنى آخر: الذين ترك عملهم إلى الله، والله سبحانه وتعالى يحكم في أمرهم، وفق ما تقتضيه حكمته ورحمته. ويلاحظ أنّ كلا التعبيرين قد اقتبسا من القرآن الكريم^(٢).

وفي تفسير الآية ١٠٦ من سورة التوبة: ﴿وَأَخْرُوجُ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ﴾ يقول الإمام الباقر^(عليه السلام): «المرجون قوم كانوا مشركين، فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثمّ إنهم بعد ذلك دخلوا في الإسلام، فوحّدوا الله، وتركوا الشرك، ولم يكونوا يؤمنون فيكونوا من المؤمنين، ولم يؤمنوا فتجب لهم الجنة، ولم يكفروا فتجب لهم النار، فهم على تلك الحال مرجون لأمر الله»^(٣).

وفي حديث آخر عن الإمام الصادق^(عليه السلام)، حيث سئل عن المستضعفين، فأجاب:

«هؤلاء ليسوا ضمن زمرة المؤمنين، وليسوا من الكافرين، هم «المرجون لأمر الله»»^(٤). ومهما يكن فهؤلاء لا يختصّون بغير المسلمين، بل قد يكونون كذلك من المسلمين. روى زرارة أنه دخل على الإمام الباقر عليه السلام، وقال له: إنا نمدّ المطمار، قال: وما المطمار؟ قلت: مَنْ وافقنا من علويّ أو غيره تولّيناه، وَمَنْ خالفنا تبرّأنا منه، فقال لي: يا زرارة، قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزّ وجلّ فيهم: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾؟ أين المرجون لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلّفة قلوبهم». وزاد حماد في الحديث قال: فارتفع صوت أبي جعفر عليه السلام وصوتي، حتّى كان يسمعه مَنْ على باب الدار. وزاد فيه جميل بن درّاج، عن زرارة: فلما كثر الكلام بيني وبينه قال لي: يا زرارة، حقّاً على الله أن لا يدخل الضلال الجنة^(٥).

ووصفوا في بعض الروايات الأخرى بأنهم ليسوا من أهل الإيمان والتسليم والنجاة، كما أنهم ليسوا من أهل الإنكار والهلاك: «نحن الذين فرض الله طاعتنا، لا يسع الناس إلّا معرفتنا، ولا يعذر الناس بجهالتنا. مَنْ عرفنا كان مؤمناً، وَمَنْ أنكرنا كان كافراً، وَمَنْ لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالّاً حتّى يرجع إلى الهدى الذي افترضه الله عليه من طاعتنا الواجبة، فَإِنْ يَمُتْ على ضلّالته يفعل به الله ما يشاء، (وهم المرجون لأمر الله)».

وجاء في بعض الروايات أن من المستضعفين مَنْ يكون من أهل الصلاة والصيام، كما يكون من المتّقين أيضاً^(٦).

ونعتقد أنّ الملاك في تعيين الاستضعاف يكمن في عدم استقلال الفكر، وعدم القدرة على تشخيص الحقيقة من غيرها. وفقدان هذه القدرة لا تتعلّق بنفس الشخص بشكل مباشر.

ونستند في هذا إلى بعض الروايات الواردة في الموضوع، والتي تبين بشكل صريح مراتب الكفر والإيمان والضلّال. وهي روايات كثيرة^(٧). والظاهر أن تشخيص الاختلاف والتمييز بين الحقّ والباطل غير ميسّر لكلّ.

جاء في نهج البلاغة، في تفسير معنى «الاستضعاف»، أنّ مَنْ قامت له الحجّة،

وسمع كلام الله وخطابه، وعقل ما سمعه بعقله وقلبه، فليس من المستضعفين^(٨). كذلك ورد في الكافي عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنه سئل عن مصاديق الاستضعاف فقال: مَنْ لم ترفع إليه الحجّة، ولم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس من المستضعفين^(٩).

لكنّ هناك من الناس مَنْ ليست له القدرة على التمييز بين الحقّ والباطل، ومعرفة الصحيح من السقيم، لذا فإنّ ثبات الحجّة عليهم ليس من العمل السهل. نعم، ذكرت مراتب ودرجات مختلفة للمستضعفين والضعالين، وشملت بعض مصاديقهم الكفار، كما شملت أخرى البعض من المسلمين، كما يكون من مصاديقه النساء والأطفال. لكنّ الملاك الذي يجتمع في كلّ تلك المصاديق يكمن - كما أشرنا - في «عدم تشخيص الحقّ»، بشرط أن لا يكون عن طريق الجحود والعناد، بل عن طريق الجهل وعدم الإدراك.

وقد تحدّث العلامة الطباطبائي صاحب الميزان عن الاستضعاف ومَنْ يشملُه من الناس، بعد أن ذكر العوامل الخارجيّة للاستضعاف، فقال: «وهذا المعنى كما يتحقّق في مَنْ أحيط به في أرض لا سبيل فيها إلى تلقّي معارف الدين؛ لعدم وجود عالم بها خبير بتفاصيلها، أو لا سبيل إلى العمل بمقتضى تلك المعارف؛ للتشديد فيه بما لا يطاق من العذاب مع عدم الاستطاعة من الخروج والهجرة إلى دار الإسلام والالتحاق بالمسلمين؛ لضعف في الفكر أو لمرض أو نقص في البدن أو لفقر ماليّ ونحو ذلك، كذلك يتحقّق في مَنْ لم ينتقل ذهنه إلى حقّ ثابت في المعارف الدينيّة، ولم يهتد فكره إليه، مع كونه ممّن لا يعاند الحقّ، ولا يستكبر عنه البتّة، بل لو ظهر له الحقّ لكان له من التابعين، لكنّ خفي عنه الحقّ لسبب من الأسباب الخارجة عن اختياره. فهذا مستضعف لا يستطيع حيلة ولا يهتدي سبيلاً، لا لأنّه أعيت به المذاهب بكونه أحيط به من جهة أعداء الحقّ والدين بالسيف والسوط، بل إنّما استضعفته عوامل آخر سلطت عليه الغفلة، ولا قدرة مع الغفلة، ولا سبيل مع هذا الجهل. هذا ما يقتضيه إطلاق البيان في الآية، الذي هو في معنى عموم العلة، وهو الذي يدلّ عليه غيرها من الآيات، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا

اكتسبت» (البقرة: ٢٨٦). فالأمر المغفول عنه ليس في وسع الإنسان، كما أن المنوع من الأمر بما يتمتع معه ليس في وسع الإنسان. فهذه الآية الشريفة من سورة البقرة كما ترفع التكليف بارتفاع الوسع كذلك تعطي ضابطة كلية في تشخيص مورد العذر وتمييزه من غيره، وهو أن لا يستند الفعل إلى اكتساب الإنسان، ولا يكون له في امتناع الأمر الذي امتنع عليه صنع. فالجاهل بالدين جملة أو بشيء من معارفه الحقّة إذا استند جهله إلى ما قصر فيه وأساء الاختيار استند إليه الترك، وكان معصية، وإذا كان جهله غير مستند إلى تقصيره فيه أو في شيء من مقدماته، بل إلى عوامل خارجة عن اختياره أوجب له الجهل أو الغفلة أو ترك العمل، لم يستند الترك إلى اختياره، ولم يعدّ فاعلاً للمعصية، متعمداً في المخالفة، مستكبراً عن الحق، جاحداً له، فله ما كسب وعليه ما اكتسب، وإذا لم يكسب فلا له ولا عليه»^(١٠).

ب. تقسيم الإيمان إلى درجات ومراتب —

لقد وصلتنا روايات متعدّدة حول تقسيم الإيمان إلى درجات ومراتب، تتفاوت بعضها عن بعض وما يلازمها من أسباب. وقد خصّ المؤلفون في الحديث باباً مستقلاً لهذا الموضوع، أدرجوه تحت عنوان: «درجات الإيمان وحقائقه»، وضموا في هذا الباب كلّ الأحاديث والآيات التي يشملها نفس العنوان، وتحدث في نفس الموضوع^(١١). وانطلاقاً من التعريف الخاصّ للإيمان فهو درجات ومراتب مختلفة، تجد المؤمنين يتفاوتون في مراتبهم بلحاظ كماله ونقصانه، وبالنظر إلى النقص والكمال صنفوا درجات ومراتب، ووفق ما بيّنته الروايات نصّح أمام قاعدة تنفي أيّ قدرة على حمل الناس على الاعتقاد والتعبّد وفق مذهب من المذاهب، كما تسحب من الناس جميعاً أيّ سلطة في تكفير مخالفهم، فليس لأحد الحقّ في تكفير الناس ورميهم بالكفر، لمجرد أنّهم يخالفونه في التوجّه المذهبيّ أو الفكريّ. ولزيد من تثبيت هذا المبدأ نرى ضرورة التذكير ببعض الروايات المتعلقة بالموضوع:

١. عن عبد العزيز القراطيسي قال: قال لي الإمام الصادق عليه السلام: «يا عبد العزيز، إن الإيمان عشر درجات بمنزلة السلم، يصعد منه مرقاة بعد مرقاة، فلا يقولنّ صاحب

الاثنين لصاحب الواحد لستَ على شيء، حتّى ينتهي إلى العاشر. فلا تُسقط مَنْ هو دونك فيُسقطك مَنْ هو فوقك. وإذا رأيت مَنْ هو أسفل منك بدرجة فارفعه إليك برفقٍ، ولا تحملنّ عليه ما لا يطيق، فتكسره؛ فإنّ مَنْ كسر مؤمناً فعليه جبره». وظاهر الحديث واضحٌ في بيان أنّ الناس تختلف درجاتهم تبعاً لقابليّاتهم. فاللّه سبحانه وتعالى جعل الخلق، وجعل فيه القابلية والاستعداد، فلا يستطيع أن يتجاوز هذه القابلية. وهذا لا يعني أنّ الانسان يولد بهذه القابلية وهذا الاستعداد، لكنّه أمرٌ لا بدّ من السعي والعمل للوصول إليه. فالفيوضات الرحمانية تحتاج إلى بذل الجهد وتحمل مشقة السعي حتّى يغترف منها العبد بحسب قابليته وما وهبه الله المتعالي من قوّة واستعداد.

٢. وعن الإمام الباقر عليه السلام: «إنّ المؤمنين على منازل: منهم على واحدة؛ ومنهم على اثنتين؛ ومنهم على ثلاث؛ ومنهم على أربع؛ ومنهم على خمس؛ ومنهم على ست؛ ومنهم على سبع. فلو ذهبَت تحمل على صاحب الواحدة اثنتين لم يقو، وعلى صاحب اثنتين ثلاثاً لم يقو، وعلى صاحب الثلاثة أربعاً لم يقو، وعلى هذه الدرجات».

٣. وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «ما أنتم والبراءة؟! يبرأ بعضكم من بعض. إنّ المؤمنين بعضهم أفضل من بعض، وبعضهم أكثر صلاة من بعض، وبعضهم أنفذ بصرًا من بعض، وهي الدرجات، حيث قال تعالى: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ﴾»^(١٢).

٤. وفي حديث آخر أنّ شخصاً قال لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عندنا قوماً يقولون بأمير المؤمنين عليه السلام، ويفضّلونه على الناس كلّهم، وليس يصفون ما نصف من فضلكم، فقال لي: نعم، في الجملة، أليس عند الله ما لم يكن عند رسول الله، ولرسول الله صلى الله عليه وآله عند الله ما ليس لنا، وعندنا ما ليس عندكم؟ إنّ الله وضع الإسلام على سبعة أسهم، على الصبر، والصدق، واليقين، والرضا، والوفاء، والعلم، والحلم. ثم قسم ذلك بين الناس. فمن جعل فيه هذه السبعة الأسهم فهو كاملٌ محتمل. ثم قسم لبعض الناس السهم، ولبعضهم السهمين، ولبعض الثلاثة أسهم، ولبعض الأربعة أسهم، ولبعض الخمسة أسهم، ولبعض الستة أسهم، ولبعض السبعة أسهم، فلا تحملوا على صاحب السهم السهمين، ولا على صاحب السهمين ثلاثة، ولا على صاحب

نصوص مهاجرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

القصد في الجدة، والعفو في المقدرة، والرفق بعباد الله. وما رفق أحدٌ بأحد في الدنيا إلا رفق الله به يوم القيامة. ورأس الحكمة مخافة الله عز وجل^(١٦).

وقد كان الأئمة الأطهار على اطلاع ومعرفة كاملة بأحوال المؤمنين، من حيث استقبالهم وفهمهم للدين. فالإيمان تختلف درجاته وتتفاوت من شخص إلى آخر، بحسب قابليته واستعداداته. ثم إن تدين المؤمن تختلف غاياته وأهدافه الأخروية عن مثله عند الآخر. فهناك من المؤمنين من يتدين بالدين طلباً للحصول على ما وعد الله عز وجل من نعم وثواب في الآخرة؛ وآخر تدين خوفاً من العقاب الأخروي، وخوفاً من النار؛ لكن هناك فئة - على قلتها - إنما عبدت الله وتدين بدين الإسلام مخلصاً فيه؛ حباً لله وعشقا لذاته المقدسة، لا خوفاً من النار، ولا رغبة في الجنة، إنما طلباً للوصل بمعشوقها، فقد آمنت بأنه أحق أن يُعبد فعبدته، ووجدته أحق في الحب فأحبته، وفنت فيه: «إن قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار؛ وإن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد؛ وإن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار».

والمؤمن، على اختلاف درجاته ومراتبه، ومع اختلاف حيثيات عبادته وتدينه، غير خارج من عرصة الإيمان، وغير محروم من المادبة الإلهية الممتدة لهم بالجملة، لا إقصاء فيها لأحد، ولا تبعيد لهذا أو ذاك.

ولا نفوت الفرصة هنا أن نذكر بإحدى الروايات المروية عن النبي عيسى عليه السلام، والتي تبين كيف أن الله يشمل بعطائه وعفوه وحبّه كل المؤمنين، ويعطي لكل واحد ما سأل وما عمل له: يروى أن النبي عيسى عليه السلام مرّ على ثلاثة أشخاص، وقد أخذ منهم الضعف كلّ مأخذ، حتّى بدا بدنهم ضعيفاً ولونهم شاحباً، فسألهم: مَنْ حملكم على هذا؟ فقالوا: الخوف من العقاب ومن النار. فقال لهم عيسى: حقّ على الله أن يرزق الخائف الأمان، فودّعهم ومضى. ثم وقف على ثلاثة أشخاص آخرين، ووجدتهم على حالة تفوق حالة النفر الأول، فسألهم عن السبب؟ فقالوا: إنّه الشوق إلى الجنة ونعيمها هو الذي دفعنا إلى حرمان أنفسنا من نعم الدنيا وزخرفها. فقال لهم عيسى عليه السلام: حقّ على الله أن يعطيكم الذي من أجله حرمت أنفسكم ويهبكم الجنة ونعيمها، فسلم عليهم ومضى. ثم مرّ على ثلاثة أشخاص آخرين، فوجدتهم على حال تخالف ما كان

عليه مَنْ سبقهم، كانوا كأنّ وجوههم أشعة من نور، فسألهم عن السبب؟ فقالوا: محبة الله وامتلأ قلوبنا وكلّ كيانه حباً وعشقا لله، فقال لهم: أنتم المقربون، أنتم المقربون حقاً.

ج. تصنيف وترتيب المعارف والتعاليم الدينية —

لقد تعددت الروايات عن النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته ﷺ التي تبين أنّ تعاليم الدين والمعارف القرآنية على مستويات مختلفة، بلحاظ ما تتضمنه من معانٍ ومفاهيم، فلا تقتصر على الجانب الظاهري الذي توحيه ألفاظها، والذي يتوصل إليه بمقتضى العرف والاستعمال اللغوي، وإنما إلى جانب الظاهر هناك معانٍ وحقائق باطنية عميقة^(١٧).

يقول النبي الأكرم ﷺ، كاشفاً هذه الحقيقة: إنّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه سبعة أبطن^(١٨).

ويقول أمير المؤمنين عليّ ﷺ: «ظاهره أنيق، وباطنه عميق»^(١٩).

وعن الإمام الصادق ﷺ أنه قال: كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوام؛ والإشارة للخواص؛ واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء.

كذلك بيّن الأئمة الأطهار أنّ كلامهم، والذي يأتي بعد القرآن والحديث النبويّ كمصدرٍ ثالثٍ للتعاليم الإسلامية والمفاهيم الدينية، أنّ كلامهم لا يقف عند المعاني الظاهرية، بل له معانٍ باطنية عميقة، وجهازاً مفاهيمياً مستعصياً على عوام الناس، لا يدركه إلاّ الخواصّ ممّن وهبهم الله طاقة تحمله. وفي هذا يقولون: «إنّ حديثنا صعبٌ مستصعب».

نجدهم في أكثر من رواية يقسمون أحاديثهم بلحاظ درك معانيها وفهم مرادها الحقيقي إلى طبقات. وخصّوا كلّ طبقة منها بفتة خاصّة من المؤمنين، اقتصر فهمها عليهم، واستيعابها بما لديهم من مواهب في الفهم وما تحمله قلوبهم من معارف يستشرفون بها لبّ أحاديثهم، ويتوصلون إلى المراد من وراء اللفظ، حتّى أن هناك من

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

كلامهم ما لا يدركه إلا ملكٌ مقربٌ أو نبيٌّ مرسل.

وما يبيّن هذا التفسير أنّه لا يقتصر على تقسيم حقائق القرآن إلى: ظاهرة؛ وباطنة، بل لحقائقه الباطنة أيضاً مراتب وطبقات، تتعدّد وفقها مراتب الناس في تلقّيها واستيعاب مفاهيمها. وهذه الحقائق الباطنية خاصة بمن وهبوا النظر الثاقب والتفكير العميق، وعوامّ الناس من معرفتها في الخارج تخصّصاً.

وهذا يكشف أنّ كل طبقة من معاني القرآن خصّ لها أناسها، ولها فرسانها الذي يملكون سلاح فهمها وسير أغوارها، ممّا يعني أنّ الجمود على المعاني السطحية من شأنه أن يغيب جانباً عظيماً من المعاني والمفاهيم التي لا يعدّ اللفظ سوى آلة اقتضتها شأنيّة التواصل، وإلا فإن المعاني المجردة لا تصل إليها إلاّ العقول التي تتجرّد عن المادّة، ولا تحبس نفسها بين قضبان اللفظ، بل تراها تتطلّع إلى ما وراء الحروف، وتكتفي بالإشارة لتسبح في عالم المعنى، وترتوي من فيوضاته رواءً رويّاً. وهنا جدير أن نقول: لكل مقام آذان صاغية، ونفوس متفانية.

درجات إيمان الصحابة، واقتنائها بمراتب فهمهم للخطاب الديني —

تفاوتت درجات إيمان الصحابة بعضهم عن بعض، شأنهم شأن سائر الناس. يوضح لنا هذا بعض الروايات الواردة عن أهل البيت الكرام عليهم السلام.

فعن الإمام السجادة عليه السلام يصف تفاوت أبي ذرّ عن سلمان، وكان كلاهما من أجلة وعظماء الصحابة، وأثبتهم على الدين، وأشدّهم فناء في اتباع الحقّ، قال عليه السلام: إنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال: «والله لو علم أبو ذرّ ما في قلب سلمان لقتله»^(٢٠).

وقد نقل الإمام الصادق نفس الرواية، عن أبيه الإمام الباقر عليه السلام، أنّ عليّاً عليه السلام كان يتحدّث يوماً عن التقيّة، وقال: «إنّ علم أبو ذرّ ما في قلب سلمان لقتله، وقد آخى رسول الله بينهما، فما ظنّك بسائر الناس»^(٢١).

مع التذكير بأنّ سلمان كان من الصحابة المخلصين، حتّى أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال فيه: «سلمان منّا أهل البيت». وكذا كان أبو ذرّ من خلّص الصحابة، وأكثرهم بصيرة، فقد قال فيه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «ما أظلت الخضراء

ولا أقلتُ الغبراء أصدق من أبي ذر^(٢٢).

وفي رواية أخرى يحكي فيها سلمان قصة إسلامه، وكيف أنه نهل من العلوم المختلفة والمعارف العميقة والمتنوعة الكثير، حتى قال: «لو أخبرتكم بكل ما أعلم لقاتل طائفة: إنه لمجنون، وقالت طائفة أخرى: اللهم اغفر لقاتل سلمان»^(٢٣).

وكذلك جاء في حديث آخر أنّ النبي الأكرم ﷺ قال لسلمان: «لو عرض علمك على المقداد لكفر»^(٢٤).

إنّ من ضمن التعاليم الجليلة التي نستشفّها من هذه الروايات كون علم ومعرفة الإنسان على قدر ما يحتمل، وبلحاظ ما له من استعداد، وأن لا أحد يستطيع أن يفرض علماً، فكرياً أو تصوّراً، على الآخر، ما لم تكن له قابلية استيعابه ودركه. فلا أحد مجبور في ما لا يستطيع، أو لا يملك له القدرة والطاقة. فكلّ ظرف إنّما يحوي على قدر سعته.

وقد روي أنّ أبا ذرّ دخل على سلمان، وكان يطبخ على النار قدراً له، وبينما هما يتحدثان إذ انكبّ القدر على وجهه على الأرض، فلم يسقط من مرقه ولا من ودكه شيء، فعجب لذلك عجباً شديداً، وأخذ سلمان القدر فوضعها على النار على حالتها ثانية، وأقبلا يتحدثان، وبينما هما كذلك إذ انكبّت القدر على وجهها، فلم يسقط منها شيء من مرقها ولا من ودكها، قال: فخرج أبو ذرّ مذعوراً من عند سلمان، وبينما هو متفكّر إذ لقي أمير المؤمنين علياً عليه السلام على الباب، فلما أبصره علياً عليه السلام قال له: يا أبا ذرّ، ما الذي أخرجك من عند سلمان؟ وما الذي أذعرك؟ قال له أبو ذرّ: يا أمير المؤمنين، رأيتُ سلمان صنع كذا وكذا، فعجبت من ذلك، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أبا ذرّ، إنّ سلمان لو حدّثك بما يعلم لقلت: رحم الله قاتل سلمان. يا أبا ذرّ، إنّ سلمان باب الله في الأرض، مَنْ عرفه كان مؤمناً، وَمَنْ أنكره كان كافراً. إنّ سلمان ممّا أهل البيت»^(٢٥).

ونظير هذه الروايات يمكن العثور عليها في كتب الرجال، وهي كثيرة^(٢٦).

إن الاقتناع والإيمان بهذا المبنى، وإدراك أبعاده، سيخمد الكثير من البؤر المشبعة بالتعصّب ولغة التكفير، وما ينتج عنها من ممارسات قبيحة في العنف والتقتيل

والتجهيل. وفي المقابل سيشغل فكر الإنسان عن البحث في الاختلافات الفرقية أو المذهبية، بل سيفسح المجال أمام تصدّر علاقات وروابط التسامح والأخوة، تحت المبادئ الكلية للدين، وسيرفع كل العراقيل أمام النظرة الإنسانية إلى الآخرين، مهما اختلفت توجهاتهم أو مذاهبهم ومشاربهم الفكرية.

ويلاحظ من كلّ تلك الروايات أنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام سعوا طوال مسيرة حياتهم إلى بناء الفرد المسلم، الذي يملك القدرة على استيعاب الآخر، مهما اختلف معه في الأفكار وفي المعتقد. كانت تربيته منصبة على أنّ المخالف وإن خالفك في بعض الأمور فحتماً هناك أمور كثيرة يشترك فيها معك، ويجب أن لا ننتظر من كلّ الناس أن يكونوا على مستوى واحد ومماثل في الفهم. وكذلك الناس في تقبلهم للحقائق، وفي ممارستهم للتدين، ليسوا على درجة واحدة. فالطاقات والقابليات تختلف من فرد إلى فرد. فكما حصل الفرق في درجات إيمان وفهم واستعداد الناس كذلك حصل التفاوت والتفريق بين المعارف القرآنية والتعاليم الدينية، فظهر منها أنواع وأقسام، اختلفت بين الظاهر والباطن، العبارات والإشارات، الحقائق واللطائف. ولكل قسم ونوع رجالته، كما لكل ميدان فرسانه.

٢. مركزية القرآن —

كما أسلفنا القول فإنّ القرآن هو حبل الله المتين، الذي يعصم الأمة عن التفرقة. فقد دعا إلى اجتناب الفرقة وابتغاء الوحدة: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣). وكذلك جاء الحديث في سورة النساء ضمن الآيتين ١٤٦ و١٧٥، وفي الآية ١٠١ من سورة آل عمران، حيث دعا إلى التمسك بحبل الله. وقد اختلفت التفسيرات حول المراد الإلهي من عبارة «حبل الله»؛ فذهب البعض إلى أنه القرآن؛ وقال آخرون: إنه القرآن والسنة؛ واختار البعض الآخر القول: إن المراد به التوحيد الخالص؛ ورأى آخرون أنّه القرآن وولاية أهل البيت؛ إلى غيرها من الآراء ^(٢٧). ولم يكن الإمام علي عليه السلام يحصر دور القرآن في قيادة ورئاسة الأمة، بل كان يرى أنّ العلة الكبرى والسرّ الأوفى في سقوط الحكّامين كان هو عدم تمسّكهم بالقرآن

وبما نزل فيه، مؤكداً على ضرورة الاجتماع والتحول حول القرآن: «إنما حكم الحكماء - ويعني بهما: عمرو بن العاص؛ وأبا موسى الأشعري - ليحييا ما أحيا القرآن، ويميتا ما أمات القرآن. وإحياءه الاجتماع عليه، وإماتته الافتراق عنه. فإن جرتنا القرآن إليهم اتبعناهم؛ وإن جرتهم إلينا اتبعونا»^(٢٨).

لقد كان يكفي هذان الحكماء أن يتمسكا بظواهر القرآن للخروج من الخلاف، لكنهما فضلاً رأيهما، وافتيا به، دون القرآن، فكان أن سقطا، وقصما بذلك ظهر الأمة، وأعمالا فيها التفرقة.

إن تعليمات وأقوال هؤلاء العظماء في وجوب التمرکز حول القرآن والتمسك به، فهو العروة الوثقى وكهف الله الأعظم الذي يأمن من لجأ إليه^(٢٩)، تلزمنا بالحديث عن بعض خصوصياته، نظير: الشمولية، الوضوح، والمرجعية.

أ. شمولية القرآن في بيان التعاليم الكلية للدين —

يؤكد أهل البيت (عليهم السلام) أن القرآن يشمل كل ما تحتاجه الأمة والمجتمع المسلم من التعاليم والمبادئ الكلية، وأن كل تعاليم وأسس التشريع تجد لها أصلاً في القرآن^(٣٠).

ففي رواية عن الإمام الصادق (عليه السلام)، وبعد أن بين شمولية وجامعية القرآن، قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء، وما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبداً يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه»^(٣١).

وفي رواية أخرى عن الإمام الباقر (عليه السلام): «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج الأمة إليه إلا أنزله وبيّنه لرسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً»^(٣٢).

إنّ تجميع هذه الروايات من هذا القبيل، وضمها إلى الروايات الأخرى التي تتحدث عن شروط وكيفيات صحة المعاملات والتعهدات وغيرها من العقود، بالإضافة إلى تلك الروايات التي تتحدث عن المعيار في قبول الأحاديث المروية عن الأئمة، والتي

يدعون فيها إلى العرض على القرآن^(٣٣)، تكشف لنا حقيقة كبرى مفادها أن القرآن في الجملة يشمل جميع التعاليم التي تحتاج إليها الأمة. فكل تلك الروايات، وكذا أغلب الاحاديث النبوية الشريفة، ناطقة بما في القرآن ومعطوفة عليه. لكن من جهة أخرى تكشف لنا أنه ليس بمقدور عامة الناس إرجاع جميع تلك المعاملات والأحكام والتشريعات إلى القرآن؛ لمعرفة الصحيح منها، وتمييز السقيم فيها، بل هذا الأمر يحتاج إلى مقومات ذاتية وموضوعية. ولعل هذا ما نفهمه من كلام الإمام الصادق^(عليه السلام) حيث قال: «ما من أمرٍ يختلف فيه اثنان إلا وله أصلٌ في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»^(٣٤).

وقد تحدّث القرآن عن هؤلاء الرجال الذين يملكون القدرة على تشخيص الصحيح من السقيم في ما يخص ما تحتاجه الأمة من تعاليم وتشريعات. فقد جاءت الآيات التي تتحدّث عن «أهل الذكر»، و«الراسخون في العلم». واعتبر قولهم حجة تبرا بها الذمّة. واللجوء إلى القرآن، وإلى فهم وتفسير من اعتبرهم القرآن حجة، تحلّ العديد من الاختلافات، وتحفظ العديد من الروابط الإنسانية، وترأب الثّأني وترص الصدع^(٣٥). وفي هذا يقول الإمام الصادق^(عليه السلام): «مَنْ لم يعرف الحقّ لم يتكبّ الفتن»^(٣٦).

ب. وضوح مفاهيم وتعاليم القرآن وشفافيتها —

إنّ النقاش حول ما إذا كانت تعاليم القرآن واضحة وقابلة للفهم بالنسبة إلى الجميع أمرٌ لم يستقرّ الكلام فيه على رأي واحد. وعلى أيّ حال فنحن نشير إلى نظريتين على طريفي النقيض:

رأت مجموعة أنّ المخاطب بالقرآن هم طائفة خاصّة، وأنّ فهم المراد الأصليّ للخطاب القرآنيّ يقتصر على هذه الطائفة من الناس.

وفي المقابل هناك فئة أخرى تنطلق من مبدأ كون القرآن هو لجميع الناس، وكلّ الناس مكلفون بما جاء فيه، وملزمون به، ولأنّ القرآن نزل موافقاً للعرف اللغويّ والبشريّ، فهو قابلٌ للفهم لدى الجميع - بطبيعة الحال مع مراعاة الشروط -، والكلّ يستطيع فهمه وإدراك مراده الأصليّ.

ولعل ما يقوّي النظرية أو مذهب الاتجاه الثاني كون العديد من الروايات، وخاصة تلك المروية عن الإمام عليّ عليه السلام تذهب في هذا الاتجاه، وتقوّي من عضده. ومن جملتها: كون القرآن حجّة الله على خلقه^(٣٧)، والقرآن هداية للجميع^(٣٨)، وهو المبين للخير والشر^(٣٩)، وهو العروة الوثقى، وشفاء لكلّ داء، ونجاة للمتمسك به من الهلكة.

ويقول عليه السلام في خطبة يصف فيها القرآن: «فإنّه حبل الله المتين، والنور المبين، والشفاء النافع، والرأي النافع، والعصمة للمتمسك؛ والنجاة للمتعلق، والردّ وولوج السمع. من قال به صدق، ومن عمل به سبق»^(٤٠).

وكذلك يقول ضمن خطبة أخرى: «إنّا لم نحكم الرجال، وإنّما حكمنا القرآن»^(٤١).

وجاء في بعض أقواله أنّ القرآن هو الأمر بأوامر الله، والكابح عن نواهيه، وأنّخذة على خلقه حجّة، وأنّ دعوته عليه السلام إلى التدبّر في القرآن لأخذ العبر منه^(٤٢)، والتفكير في كلامه، وتوظيف المحكمات، والعمل بحلاله وتجنّب حرامه، والتوسّل والرجوع إليه^(٤٣). وهي ليست دعوة إلى ما ليس ممكناً أو مستحيلاً.

ومن بركات فهم القرآن ما بيّنه عليه السلام بقوله: «واعلموا أنّ هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغشّ، والهادي الذي لا يضلّ، والمحدث الذي لا يكذب، وما جالس هذا القرآن أحدٌ إلّا قام عنه بزيادة أو نقصان: زيادة في هدى؛ أو نقصان من عمى. واعلموا أنّه ليس على أحدٍ بعد القرآن من فاقة، ولا لأحدٍ قبل القرآن من غنى، فاستشفوه من أدوائكم، واستعينوا به على لأوائكم؛ فإن فيه شفاء من أكبر الداء، وهو الكفر والنفاق والغيّ والضلال، فاسألوا الله به، وتوجّهوا إليه بحبه، ولا تسألوا به خلقه؛ فإنّه ما توجّه العباد إلى الله تعالى بمثله. واستدلّوه على ربّكم، واستتصحوه على أنفسكم، وأنّهموا عليه آراءكم، واستغشّوا فيه أهواءكم»^(٤٤).

ويقول حفيده الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ هذا القرآن فيه منار الهدى، ومصابيح الدجى، فليجل جال بصره، ويفتح للضياء نظره»^(٤٥).

وكذلك كان وصف الإمام الرضا عليه السلام للقرآن قائلاً: «هو حبل الله المتين،

وعروته الوثقى، وطريقته المثلى، المؤدّي إلى الجنّة، والمنجي من النار»^(٤٦).

وفي توضيحات أخرى عنه عليه السلام كونه القرآن برهاناً، وأنه بإمكان الجميع فهم خطابه ودرك المراد منه، فهو لذلك حجة على جميع الناس^(٤٧). ورأى عليه السلام أن الاعتقاد بعدم وضوح دلالة القرآن موجب للضلالة. ومما جاء في محاسن البرقي موضعاً هذا الكلام: «فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مَبْهُمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ»^(٤٨).

ومضافاً إلى ذلك فإننا نجد القرآن نفسه يدعو الناس إلى الاحتكام إليه في منازعاتهم واختلافاتهم، فقد قال تعالى في محكم كتابه: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ (النساء: ٥٩).

وفي حديث عن أمير المؤمنين عليه السلام فسر فيه قوله تعالى: «الرجوع إلى الله» بأنه الرجوع إلى القرآن.

ووجد الأئمة في القرآن المحكّ الأصيل الذي يميّز الحقّ عن الباطل، وأنه المعيار الصادق لمعرفة الصحيح من أقوالهم وأحاديثهم.

فهذه الخصوصية والميزة الإلهية للقرآن تمدّنا بملاكٍ صادقٍ في معرفة الحقّ وتصفيته من الباطل، وملاكٍ في تشخيص الأحاديث الواردة فعلاً عنهم من المكذوبة والموضوعة عليهم. وهو ما يحلّ معضلة التعارض في الحديث، فما وافق القرآن فهو حديثهم، وما خالف القرآن فليس منهم^(٤٩).

وكلّ هذه الروايات والأحاديث الواردة في شأنية القرآن ومقامه تكشف عن حقيقة محورية ومركزيّة القرآن، بل مرجعيّته وأصالته بالنظر إلى باقي المصادر والمرجعيّات في التشريع، وفي الدين بشكل عامّ.

وضمن هذا المقال سيّتضح لقرّائنا لماذا تمّ عطف العترة على القرآن في حديث الثقلين. فعلاقتهم بالقرآن تامّة من خلال محورين: أولاً: كونهم إنّما يستمدّون حجّة فعلهم وأقوالهم من القرآن. وثانياً: إنهم يقعون في طول القرآن، ممّا يعني أن ما يصدر عنهم من تعاليم وإرشادات لا ينبغي لها مطلقاً أن تخالف القرآن، أو أن تخرج عن كليّاته في الحلال والحرام ونحوهما.

٣. التمسك بالسنة النبوية والرجوع إليها —

لقد تحدّث القرآن الكريم عن النبي الأكرم ﷺ وعرفه بكونه القبلة التي يلتفت المسلمون حولها ويجتمعون عليها^(٥٠). وجعل طاعته طاعة الله، ومعصيته معصية الله^(٥١)، بل جعل الحكم في حلّ الاختلافات والنزاعات، وتشخيص الصحيح من السقيم، إليه^(٥٢)، فقال في كتابه العزيز: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»، وقد فسّر أمير المؤمنين عليّ هذا الإرجاع بالرجوع إلى سنّته الشريفة. وانطلاقاً من قوله تعالى: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (الأحزاب: ٢١) يتبيّن أنّ النبي الأكرم ﷺ قطب القيادة، ومحور الزعامة، الذي تستمدّ من وصيّته باقي الزعامات الدينيّة شرعيّتها، ونور الهداية الذي وجب على المسلمين الاقتداء والاهتداء به وعدم الخروج عن طاعته؛ لأن ذلك يعني خروجاً عن طاعة الله والعياذ بالله. ويلاحظ أنّ الجوامع الحديثيّة ضمن مصادر الحديث الإمامية قد تضمّنت أبواباً تحمل عناوين: «الردّ إلى الكتاب والسنة»، و«باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب»، أو بعنوان: «حجّة السنة بعد الفحص»، وهي الأبواب التي شملت العديد من الأحاديث في وجوب التمسك بسيرة وسنة النبي الأكرم ﷺ، وأن طاعته طاعة لله تبارك وتعالى، ومعصيته معصية لله من دون استثناء. كما تحدّثت عن مكانة السنة الشريفة، وأنها مكملّة ومبيّنة للقرآن الكريم^(٥٣). وكذلك ظهرت قيمة السنة النبويّة في خطابات وأقوال أئمة الشيعة، حيث اعتبروها الفيصل بين الحقّ والباطل، ولم يقف اعتبارهم للسنة القطعيّة في نظرة التقديس، وأنها الفاصل بين الحقّ والباطل، والميزان في معرفة حديثهم، بل صرّحوا بأنّ العدول عنها يساوي الكفر والشرك^(٥٤). فمن خلال أقوال الأئمة وسلوكياتهم نسبة إلى السنة النبويّة نجدهم يصرّحون غير مرّة أنّها الميزان في معرفة ما صدر عنهم حقّاً، وتمييزه عمّا نسب إليهم عنوة. مضافاً إلى تأكيدهم الدائم أنّهم يستنبطون قولهم من السنة، ولا يخرجون عنها مطلقاً^(٥٥). إضافة إلى إنكارهم وجود عدل ونظير للقرآن والسنة. فكل ما تحتاجه الأمة في دينها له أصل في القرآن والسنة^(٥٦). وكلامهم يكشف عن كون السنة هي أسلم طريق في فهم الوحي الإلهي^(٥٧). ولعلّ إنكارهم واستهجانهم لبعض المناهج

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الفقهية التي تتبني القياس والاستحسان ونحوهما^(٥٨)، وكذا رفضهم للانحرافات الكلامية، تأكيداً على ضرورة الاحتكام إلى السنة عند ظهور الاختلاف في الأمة^(٥٩)، بل إن وقوفهم في وجه البدع، وتعريفهم لهذه الظاهرة بكونها المصدق الكامل للضلالة والانحراف عن طريق الحق^(٦٠)، لعمرى هو السلوك الفعال في جعل السنة تتصدى أمور الدين لدى الأمة، وطريقاً دائماً في إحياء السنة النبوية، وجعلها تتزعم الأمة وتقودها نحو الحق، وتتجيبها من الباطل والهلكة. وذلك هو سلوكهم وتعاملهم مع القرآن والسنة النبوية. فهذا الإمام الصادق عليه السلام يقول في إحدى وصاياه المكتوبة إلى أصحابه: «وقال: أيتها العصابة الحافظ الله لهم أمرهم، عليكم بآثار رسول الله صلى الله عليه وآله وسنته، وآثار الأئمة الهداة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله من بعده وسنتهم؛ فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى، ومن ترك ذلك ورغب عنه ضل؛ لأنهم هم الذين أمر الله بطاعتهم وولايته، وقد قال أبونا رسول الله صلى الله عليه وآله: المداومة على العمل في اتباع الآثار والسنن وإن قل أرضى لله وأنفع عنده في العاقبة من الاجتهاد في البدع واتباع الأهواء، ألا إن اتباع الأهواء واتباع البدع بغير هدى من الله ضلال»^(٦١).

ومضافاً إلى ذلك فإن سيرتهم العملية كانت قائمة على محورية القرآن والسنة النبوية، ومؤسسة عليها في جميع أبعادها. وكمثال على ذلك: لما وقعت حادثة جعل أمر الخلافة وسياسة الأمة في ستة أشخاص، وكان الشرط فيها أن يعمل بسيرة الشيخين، وجدنا الإمام علي عليه السلام يرفض كرسى الخلافة القائم على هذا الشرط، وقال عليه السلام: إنه إنما يعمل بأوامر القرآن والسنة النبوية الشريفة، كما فهمها وتعلمها، كما أنه عليه السلام في زمن خلافته كان في احتجاجه مع المخالفين يستند إلى السنة النبوية، ويحاجهم بها، وبالقرآن، ولا يقدم عليهما شيئاً آخر.

٤. الرجوع إلى الزعامة الدينية وإطاعة مرجعية أهل البيت —

من خلال العديد من الأحاديث، ومن خلال استقراء للسيرة العملية لأهل البيت عليه السلام، يتبين أنهم ينظرون إلى كون القرآن والسنة النبوية المحور والقطب الذي يوجد أرضية الوحدة بين الفرقاء والمذاهب، والضابطة الرئيسية في معرفة الصحيح من

غيره. لكن مجرد التمسك بالقرآن والسنة غير كافٍ، ولن يكون ذا جدوى، ما لم يتم الإقرار الرسمي والاعتراف المبدئي بالضابطة المعرفية، والتي تعني التسلط الكافي على المعارف القرآنية، والإدراك التام لروح معاني الشريعة، حتى يتم الفهم الصحيح، وبالتالي الامتثال الراشد، لمجموع تلك التعاليم. وإنّ القدر المتسالم عليه هو أنّ حصول هذه المعرفة والإحاطة الصحيحة بالمعارف القرآنية والتعاليم الدينية أمرٌ ليس في مقدور كلّ الناس، مع العلم أنّ النبي الأكرم ﷺ لم يبيّن كلّ جزئيات الدين، وكلّ موارد الابتلاء بشكل سطحي^(٦٢)، ممّا يعني أنّ فهم السيرة النبوية هو الآخر غير ميسرٍ لكلّ الفئات والطبقات من الناس. ولعلّ هذا ما يفسّر ظاهرة اختلاف الفرق الكلامية والفقهية. فحتى مع ادّعاءهما التمسك بالمصدرين وفهم تعاليمهما واستنباط أحكامهما حصل بينهما الاختلاف، الذي يكشف عن الاختلاف في طبيعة فهمهم لها، وعدم إحاطتهم بالإحاطة الواقعية والكاملة بتعاليمهما. وهي الظاهرة التي تكشف عن أنّ فهم القرآن والإحاطة بمعارفه، وكذا السنة النبوية، غير ميسرٍ للجميع. وقد أرشد القرآن إلى هذا الواقع. ففي الوقت الذي دعا إلى التفكير والتدبر والتعلّل والتزام التقوى والتخلّق بأخلاق الإسلام؛ لأنّ هذا من شأنه أن يضيق رقعة الاختلافات الفكرية والسياسية، نجده في المقابل يدعو إلى وجوب الرجوع إلى مَنْ يسميهم بـ «أولي الأمر»^(٦٣)، و«أهل الذكر»^(٦٤)، وضرورة ملازمة «الصادقين»^(٦٥). والملفت في الأمر أنّ العديد من أحاديث أئمة أهل البيت ﷺ في دعوتها الناس إلى ملازمتهم كانوا يستشهدون ويستندون إلى هذه الآيات الشريفة^(٦٦)، بل الحديث عن مرجعية أهل البيت ﷺ قد انطلق مع النبي الأكرم ﷺ، الذي كان يوجّه القوم إلى مكانة أهل البيت، والتمثّل آنذاك في الإمام علي عليه السلام، حيث بيّن للناس أنهم القدوة الحسنة التي أشار إليها القرآن ضمن العديد من الآيات، وأنّ وحدة الأمة على المستوى النظري والعملية قائمة على التمسك بسيرة وحديث أهل البيت ﷺ. فالنبي الأكرم ﷺ وأهل البيت هما المصداق التام والكامل لأولي الأمر، ولأهل الذكر، والصادقين، القادرين - دون سواهم - على حلّ اختلاف الناس، ورفع سوء الفهم للقرآن والسنة النبوية الشريفة. والأمر لا يستدعي الاستشهاد بحديث «المنزلة»، و«باب العلم»، و«الغدير»، بل

يكفي الرجوع إلى حديثي: «السفينة»؛ و«الثقلين»، لاستجلاء مكانة الأئمة من أهل البيت العلميّة والسياسيّة والاجتماعيّة، واستبيان مرجعيّتهم الدينيّة، وضرورة الاستفادة من علومهم ومعارفهم.

فطبق حديث «السفينة»، والذي عرّف أهل البيت عليهم السلام بكونهم مثل سفينة النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّ هلاك النّاس ونجاتهم كما كان متوقّفاً على ركوب سفينة نوح عليه السلام فكذلك أهل البيت عليهم السلام، مَنْ سلك دربهم ونهل من علومهم وتهذب بأخلاقهم كان من الناجين، ومَنْ صدّ نفسه عنهم وصكّ آذانه عن سماع علومهم ومعارفهم أحاطته الهلكة، وكان حظّه الدرك الأسفل من النار وبئس القرار^(٦٧). كما شبّه أهل البيت عليهم السلام في بعض الأحاديث بنجوم السماء، ومحلّ أمن النّاس، التي إذا غاب منها نجم طلع الآخر، فاستنار به النّاس في ظلماتهم، واستعلموا به مسيرهم^(٦٨)، والنّاس بهم يهتدون، كما بالنجم هم يهتدون.

وكذلك حديث «الثقلين»، وهو الذي اتّفق على صحّة متنه الفريقين، ورووه بأسانيد متعدّدة، بلغ الرواة فيه من الصحابة ٤٣ صحابياً، و٢٠٠ راوٍ من الكبار والتابعين والعلماء الأجلّاء عند السنّة والشيعة^(٦٩)، وإذا لم يبلغ التواتر فإنّه بلغ الاستفاضة، هذا الحديث يكشف بما لا يبقى معه تردد أو شكّ كون أهل البيت عليهم السلام كهف الأمان ومنبع الوحدة، في كنفهم يؤمن الاختلاف، ويغلق الباب أمام كل نوع من الضلالة الفكرية والسياسيّة، بل هم المحور في الفهم الصحيح للتعاليم والتشريعات الدينيّة بعد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله. والأمر بالتمسك بالقرآن وبالعترّة النبويّة إلى يوم القيامة، فهما لن يفترقا حتّى يردا حوض الكوثر^(٧٠). وما دام القرآن مصوناً محفوظاً من التحريف والتغيير فبالالتزام بأئمة أهل البيت نكون مصونين عن كل أنواع التحريف والانحراف.

إنّ المتّفق عليه بين الفريقين في ما يخصّ حديث «الثقلين» أنّ أئمة أهل البيت لهم الإمامة في الفقه وفي العلم^(٧١). ويرى أئمة أهل البيت التساوي بين ترك القرآن والسنّة والكفر. وكذا يرون أنّ التّكبر لمرجعيّتهم وترك الاقتداء بهم وبأوامرهم هو السبب الأول والأهمّ في بروز ونشوء الاختلاف في الأئمة. فطريقهم ونهجهم هو الذي تحدّث عنه

القرآن بـ «حب الله». والقرآن أمر بإعلان الحرب على كل من تخلف وترك هذا الحب وأعلن الخروج عنه^(٧٢). وتتحدث عدة روايات عن اختصاص أهل البيت بفهم المعارف القرآنية، وتمكنهم منها بشكل لا يساوره الخطأ مطلقاً، وإحاطتهم الكاملة بالشريعة الإسلامية وتعاليمها^(٧٣). ولم يكن هذا غريباً عنهم، خصوصاً إذا اطلعنا على الأحاديث التي يبيّنون فيها كونهم ورثوا هذه العلوم والمعارف عن جدّهم رسول الله ﷺ. فهم يصرّحون بأنّ حديثهم هو نفسه حديث رسول الله ﷺ، وأنّهم لم يحدثوا في الأمر شيئاً: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث رسول الله ﷺ»^(٧٤). فكلّ ما عند رسول الله وصل إليهم، قلباً عن قلب، ويداً بيد، سوى النبوة والوحي، فهما من اختصاص رسول الله، دون العترة من أهل بيته^(٧٥). كما أنّ دورهم في الجانب السياسي يمكن إدراجه تحت عنوان «ساسة العباد». وعموماً فإنّ القدر المتيقّن منه في ما يخصّ خطاباتهم وأحاديثهم أنّها تتمحور حول كونهم المرجع الديني و«المفترض الطاعة»، والتي يرجع إليها في أخذ تعاليم الدين وتعاليم الشرع المقدّس. وهذا القول لا يقوم على مقارنة في الأحاديث الصادرة في شأن الإمامة، بل إنّ عدم انشغالهم بمقام الخلافة وعدم تحيُّزهم لطرف في المعادلة السياسية يبيّن أنّ همّهم الأكبر كان إجراء تعاليم الدين وإرشاد العباد، وكونهم «مفترض الطاعة». ويلاحظ ذلك منذ القرن الأوّل، وبالأخصّ زمن الإمامين الصادقين ﷺ، حيث مع مرور الزمان سعت كلّ فرقة ومذهب، بما في ذلك بعض الفرق التي تشعّبت عن مدرسة الأئمة ﷺ، إلى إيجاد ما يصطلح عليه بالزعامة الدينية الخاصّة بكلّ واحد منها، وقد كان أئمة أهل البيت ﷺ يعملون على دعوة تلك الزعامات إلى التلمذة على أيديها، والأخذ من مشربها العلمي؛ من أجل توضيح مراد النبي الأكرم ﷺ، وكذلك تفسير بعض الآيات، وتطبيق البعض الآخر على مفاهيم بعينها^(٧٦). ولا بدّ من الاعتراف بأنّ كلامهم وتعاليمهم لم تكن في مأمن من تدخّلات الكذّابين، ووضع المغرضين ومن هم على شاكلتهم، حيث كانت الفئة المعارضة لمبدأ الوحدة بين كلّ مكوّنات الأمة تشكّل اليد الثانية في هذا العمل. لكنّ مع كلّ ذلك فمن مجموع الروايات التي تعرّف بأهل البيت ﷺ، وتتحدّث عن سلوكهم وفكرهم، يتبيّن لماذا كان التأكيد على التمسك

بمرجعية أهل البيت عليه السلام؛ فهم المعدن الأصيل للعلوم والمعارف الدينية التي ورثوها عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ولأنهم من جهة أخرى المطهرين المعصومين عن الزلل والخطأ؛ ولكونهم من جهة أخرى المصدق الأكمل والأتم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لـ «أولي الأمر»، و«أهل الذكر»، و«الراسخون في العلم»، و«الصادقون»، و«أهل البيت»، والعتره التي أوصى رسول الله بالحفاظ عليها والتشبث بها^(٧٧). وفي الحقيقة فكلهم هو وضع وتنفيذ وتطبيق لتعاليم رسول الله وتعاليم القرآن.

والحديث عن أئمة أهل البيت عليه السلام باعتبارهم المصدق الأتم والأكمل للمرجعية الدينية حقيقة تتلقى شرعيتها من القرآن أولاً، ومن السنة النبوية ثانياً. كما أن شواهد متعددة من طرف علماء السنة البارزين تجعل أئمة أهل البيت؛ بلحاظ مرجعيتهم ومكانتهم الدينية، في طول القرآن والسنة النبوية الشريفة.

نعم، قد يكون القدر المتفق عليه بين أهل السنة والشيعة الإمامية أن مرجعية أهل البيت تكمن في المسائل الدينية والعلمية، لكن لا غبار على كون الاستناد والرجوع إليهم في الأمور السياسية والاجتماعية كفيلاً بنزع فتيل الاختلاف وإطفاء نار الفرقة والتمزق بين الفرقاء أبناء الأمة الواحدة؛ وذلك لكون العديد من الأمور التي تؤدي إلى إيجاد هكذا اختلاف إنما مردّها إلى الفهم السيئ أو غير التام للأحكام والتعاليم الدينية، ولو ردوه إلى أهل البيت لكان فيه خلاصهم. والتاريخ السياسي والفكري للعتره الطاهرة عليه السلام أثبت أن تبينهم وفهمهم للحقائق القرآنية وما يأتي في طولها كان هو الأصح، وهو الذي يؤدي في الواقع إلى النجاة. وكم من علماء أهل السنة وزعماء مذاهبها قد فهموا وأدركوا هذه الحقيقة، فجلس العديد منهم في حلقات درسهم، يشربون من معينهم الصافي. بل لقد شهد بصفاء معدن أئمة أهل البيت أعداؤهم وجمع من المخالفين لهم. ورغم كون الأمة لم تضع أئمة أهل البيت في المكان المناسب بهم، ولم يحصل لها التوفيق في الاستفادة منهم كما يجب وكما ينبغي أن يكون، إلا أن تأثيرهم في الجملة في الموروث الفكري والمعنوي الإسلامي ظلّ حاضراً. ولا أحد يستطيع إنكار الاستفادة منه بشكل مباشر أو غير مباشر. ومضافاً إلى ذلك إذا تمّ رفض مرجعيتهم الدينية والسياسية والاجتماعية فإنّ مجرد الإبقاء في تفسير

الآيات والأحاديث الصادرة فيهم على كونها إنما تقتصر على محبتهم ومحاباتهم^(٧٨) كفيلٌ بلعب دورٍ بارزٍ في توحيد الأمة، ولمّ شتاتها.

إنّ التحقيق والبحث في موضوع دور الأئمة في تبين الموروث الديني والتعاليم القرآنية والسنة النبوية، والدفاع عنها في عرصات الكلام، والحقوق، والأخلاق والعرفان، وسعيهم في تربية مجموعات من الشخصيات العلمانية والدينية ذات العيار الثقيل، موضوعٌ يحتاج إلى بحثٍ مستقلٍّ، وهو أمرٌ لا يتسع له مقالنا هذا. إلا أنّ هذا لا يمنع من الإشارة إلى كون هذا الموروث قد جاء ضمن قوالب خاصة في الأحاديث الكلامية، والعرفان، وضمن التفسير، والأخلاق، والمحاججات والمناظرات التي كانت تعقد، سواء بطلب من الأئمة أنفسهم أو من خلال تلك التي كان يدعو إليها السلاطين. وبالطبع فإنّ ما وصلنا من أحاديث مستقلة في الكلام، والعرفان، والفقه السياسي والعبادي، وما يختصّ بالتشيّع الإمامي، لم يكن إلا حصيلة ما بذله الأئمة أنفسهم، وتلامذتهم المخلصون، من جهدٍ في الحفاظ على هذا الإرث المعرفي، وإيصاله إلينا جيلاً بعد جيل.

ونحن في ختام هذا المقال سنحاول درج فهرسة لأهمّ خطواتهم في هذا الميدان:

١. نشر الأحاديث والسنة النبوية، والتفسير الصحيح للقرآن، والكشف عن المعايير والضوابط الضرورية في هذا الفهم.
٢. محاربة الأسرائيليات، والخرافات، والبدع الدينية، ووضع الحديث.
٣. تبين وتعزيز التعاليم الروحية والعرفانية الإسلامية، وتربية فئة خاصة من الصحابة ومن الأتباع ذوي السلوك الشيعي الصحيح.
٤. تبين نظام فقهي وحقوقيّ، مع تبين المصادر الأصلية للشرعية الإسلامية السمحاء.
٥. الوقوف في وجه البدع والانحرافات الكلامية، نظير: الغلو والغلاة، والتجسيم والتشبيه، والجبرية، إلى جانب محاربة فكر الخوارج، وبدعة الإرجاء.

الهوامش

- (١) أصول الكافي ٢: ٤٤، كتاب الإيمان والكفر.
- (٢) سورة النساء: ٩٧ - ٩٩؛ سورة التوبة: ١٠٦.
- (٣) أصول الكافي ٢: ٤٠٥.
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) معاني الأخبار: ٢٠٢؛ تفسير العياشي ١: ٢٦٨ - ٢٧٠.
- (٦) أصول الكافي، ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، باب أصناف الناس؛ بحار الأنوار ٧٢: ١٥٧ - ١٧٢.
- (٧) نهج البلاغة؛ أصول الكافي ٢: ٤٠٦، ح ١١.
- (٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٩.
- (٩) أصول الكافي ٢: ٤٠٦.
- (١٠) الميزان ٥: ٨٠.
- (١١) أصول الكافي ٢: ٤٢؛ وسائل الشيعة ١١: ٤٢٩؛ جامع أحاديث الشيعة ١٨: ٣١٣.
- (١٢) أصول الكافي ٢: ٤٥.
- (١٣) أصول الكافي ٢: ٤٣؛ وسائل الشيعة ١١: ٤٢٧.
- (١٤) بحار الأنوار ٦٦: ١٧٤. وهناك العديد من الموارد يرجع إلى: جامع أحاديث الشيعة ٢١: ٣١٥ - ٣٣١.
- (١٥) تفسير القمي ٢: ٢٩٤.
- (١٦) تفسير العياشي ١: ١٠ - ١٢؛ تفسير بيان السعادة ١: ١٢ - ١٣؛ تفسير المحيط الأعظم ١: ٢٠٣ - ٢٠٥؛ التفسير والمفسرون ١: ٩٧ - ١١٢.
- (١٧) تفسير الصافي: ٨، المقدمة.
- (١٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٨.
- (١٩) بحار الأنوار ٢: ١٩٠.
- (٢٠) رجال الكشي، ح ٤٠؛ بحار الأنوار ٢٢: ٣٤٣.
- (٢١) رجال الكشي، ح ٢٥، ٢٦، ٣٣، ٤٨.
- (٢٢) رجال الكشي، ح ٤٧.
- (٢٣) رجال الكشي، ح ٢٣.
- (٢٤) رجال الكشي، ح ٣٣، ١٤، ١٥.
- (٢٥) معجم رجال الحديث ٨: ١٨٦ - ١٩٧.
- (٢٦) معجم البيان ٢: ٥٣٦ - ٥٣٧، ٨٠٥.
- (٢٧) كنز العمال ٢: ٢٩٠، ح ٤٠٢٩.
- (٢٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٧.
- (٢٩) لمزيد من الاطلاع: أصول الكافي، ج ١، باب الردّ إلى الكتاب والسنة، وأنه ليس شيء من الحلال

- والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة».
- (٣٠) المصدر السابق ١: ٥٩، ح ١.
- (٣١) المصدر نفسه، ح ٢. وبناء على بعض الروايات الأخرى فإن النبي الأكرم ﷺ قد شخّص للناس وعرفهم على المعلمين والمفسرين المحيطين بمجموع تعاليم القرآن.
- (٣٢) لمزيد من الاطلاع راجع: جامع أحاديث الشيعة ١: ١٨٨، ١٩٩.
- (٣٣) أصول الكافي ١: ٦٠.
- (٣٤) بحار الأنوار ٩٢: ٢٧.
- (٣٥) المصدر السابق ٢: ٢٤٢.
- (٣٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣.
- (٣٧) المصدر السابق، الخطبة ١٨٦.
- (٣٨) المصدر السابق، الخطبة ١٦٧.
- (٣٩) المصدر السابق، الخطبة ١٥٦.
- (٤٠) المصدر السابق، الخطبة ١٨٨.
- (٤١) المصدر السابق، الخطبة ١٢٥.
- (٤٢) غرر الحكم ودرر الكلم، الحكمة ١٩٨٥.
- (٤٣) المصدر السابق، الحكمة ١٩٨٦.
- (٤٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٦.
- (٤٥) أصول الكافي ٢: ٦٠، ح ٥، ٦.
- (٤٦) بحار الأنوار ٩٢: ١٤.
- (٤٧) المصدر نفسه.
- (٤٨) انظر: وسائل الشيعة ١٨، الأبواب ٥، ٦، ٩ من أبواب صفات القاضي.
- (٤٩) الميزان في تفسير القرآن ٣: ٨٢.
- (٥٠) آل عمران: ١٥٩.
- (٥١) كمثال: المائدة: ٢١؛ الأنفال: ١، ٢٠، ٢٤، ٤٦؛ النجم: ٥، ٦؛ الجن: ٣٢.
- (٥٢) النساء: ٥٩، ٨٣؛ الأنفال: ٤٦؛ الحشر: ٧.
- (٥٣) للاطلاع أكثر راجع: أصول الكافي ١: ٥٩ وما بعدها؛ دعائم الإسلام ٢: ٥٣٥.
- (٥٤) أصول الكافي ١: ٧٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٩.
- (٥٥) مستدرک الوسائل ١٧: ٢٥٨.
- (٥٦) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٠٤ - ٢٠٥.
- (٥٧) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٩.
- (٥٨) جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٦٨.
- (٥٩) المصدر السابق: ٢٠٠ - ٢٠١.
- (٦٠) أصول الكافي ١: ٧١.

- (٦١) المصدر السابق ٨: ٢.
- (٦٢) الشيخ مطهري، الإمامة والزعامة: ٥٢ - ٥٤.
- (٦٣) النساء: ٥٩، ٨٣.
- (٦٤) النحل: ٤٣.
- (٦٥) التوبة: ١١٩.
- (٦٦) كمثال: ما جاء في خصوص الآيات في تفسير الصافي ونور الثقلين.
- (٦٧) الصواعق المحرقة: ١٨٤.
- (٦٨) جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٤ - ٣٥: ينابيع المودة: ٩٤.
- (٦٩) جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٦ - ١١٢؛ الصواعق المحرقة: ٢٣٠؛ المستدرك ٣: ٣٥٩.
- (٧٠) الصواعق المحرقة: ٢٣٠؛ المستدرك ٣: ٣٥٩.
- (٧١) الإمام الصادق عليه السلام: ١٩٩.
- (٧٢) كمثال: وسائل الشيعة ١٨: ٢٤، ٤٥.
- (٧٣) جامع أحاديث الشيعة: ٢٣٠ - ٢٣١، ٢٦٨، ٥٣.
- (٧٤) جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٢ - ٤٢.
- (٧٥) أصول الكافي ١: ٢٦٨، ٢٧٠.
- (٧٦) انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، روايات الباب ١ إلى الباب ٨.
- (٧٧) للاطلاع أكثر راجع: محمد محمدي الريشهري، أهل البيت في القرآن والحديث، الفصل الثالث إلى السادس.
- (٧٨) الشورى: ٢٣؛ الأحزاب: ٣٣؛ الإسراء: ٢٦.

وقفات نقدية مع قضايا فلسفية وعرفانية

مداخلة مع العلامة السبحاني

السيد محسن طيب نيا (*)

ترجمة: الشيخ كاظم خلف الراوي

تحية طيبة أرفعها إلى الأستاذ الفاضل، أسأل الله أن يزيد من نجاحاتكم، وأن يمنّ عليكم بالصحة والعافية.

قرأتُ قبل مدّة رسالتكم النقدية التي نشرتموها في فصلية (نور الصادق عليه السلام). وقد أثارت قراءتها في نفسي لواعج ظلّت تمور في ذهني لأكثر من سنة. من هنا وجدت الفرصة سانحة لأبثّ لكم بهذه الشجون عبر هذه الفصليّة ذاتها.

في شتاء العام الماضي حصلت على شرف زيارة السيدة فاطمة المعصومة في قم المقدّسة، واغتيمت حينها فرصة سنحت لي بعد أداء صلاة العصر في المسجد الأعظم، فاجتمعت بكم، وسألتكم: ما هو رأيكم في مسألة وحدة الوجود؟ وما هو مقدار تطابقها وانسجامها مع العقائد الإسلامية؟ فأجبتُموني مباشرةً، وبنبرة تحمل في طياتها شيئاً من الحدة: إنّ لوحدة الوجود ظاهراً وباطناً، ولا ينبغي تخطئة بعض العلماء الكبار بسبب ذهابه إلى مثل هذا القول.

وقد بدا لي جوابكم من القسوة بحيث لم أستطع مواصلة الحديث معكم، وحبستُ ما تبقى من الأسئلة في صدري، وعدتُ إلى شيراز ضائق الصدر. وفي أثناء الطريق عقدتُ العزم على كتابة رسالة عتابيّة بمجرد أن يستقرّ بي المقام في مدينتي.

(*) باحثٌ في علم الكلام الإسلاميّ.

ولكنني استدركتُ بعدها وقلتُ لنفسي: ربما كان سماحة الأستاذ يعلم شيئاً لا أعلمه، ولم يرَ من الصلاح أن يُطلعني عليه. وعلى أيّ حال فقد ظلّ الكَمَد ملازماً لي لفترةٍ من الزمن.

وقبل بضعة أيام أعارني بعض الأصدقاء عدداً من فصلية (نور الصادق عليه السلام)، فقرأت فيها رسالةً لسماحتكم تحمل الكثير من الانتقاد للمقالات المنشورة في هذه الفصلية، والتي تنتقد الفلسفة والعرفان. ولذلك عقدتُ العزم على تكرار سؤالٍ لكم عبر هذه المجلة، مضمناً ذلك نقدي لبعض الفقرات التي قرأتها في رسالتكم الآتية، وذلك على النحو التالي:

هل لوحدة الوجود باطن؟

وإذا كان كذلك فأرجو أن تشرحوا باطن العبارة التالية: كي تتّضح الحقيقة لنا: يقول ابن عربي: «فما وصفناه بوصفٍ إلّا كنّا ذلك الوصف؛ فوجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقرٌ إلينا من حيث ظهوره لنفسه». وقال أيضاً: «وليس وجودٌ إلّا وجود الحقّ، بصور أحوال ما عليه الممكنات في أنفسها وأعينها»^(١).

وقال أيضاً: «والإخبار الصحيح أنّه عين الأشياء، والأشياء محدودةٌ وإنّ اختلفت حدودها، فهو محدودٌ بحدّ كلّ محدود، فما يحدّ شيء إلّا وهو حدّ للحقّ، فهو الساري في مسمّى المخلوقات والمبدعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صحّ الوجود، فهو عين الوجود، وهو على كلّ شيء حفيظٌ بذاته»^(٢).

إنّ هذه الآراء التي قيلت بلحاظ وحدة الوجود والموجود، وترى الخالق عين الخلق، وترى الخلق عين الخالق، وأنّهما مفتقران إلى بعضهما. وفي هذه الرؤية تكون ذات الأشياء هي ذات الله، أي إنّ الله هو الذي يتجلّى على صور الأشياء. وحيث إنّ شرح آراء ابن عربي لم يقدّموا غير الشرح والتفسير الظاهريّ لهذه الكلمات فإنّ كان لديكم تبريرٌ باطنيّ لهذا النوع من العقائد الفاسدة والباطلة فإنّنا نتوسّل إليكم لبيانها رجاءً.

إنّ داوود القيصري، وهو أحد أكبر شراح عقائد ابن عربي، يقول في بيان

كلماته: «هو المسمى بالمحدثات بحسب تنزلاته في منازل الأكوان»^(٣).

وقال أيضاً في هذا الكتاب، في شرح كلام ابن عربي: «إذا شهدناه شهدنا نفوسنا؛ لأنّ ذواتنا عين ذاته، لا مغايرة بينهما إلّا بالتعيين والإطلاق. وإذا شهدنا - أي الحقّ - شهد نفسه، أي ذاته التي تعيّنت وظهرت في صورتنا»^(٤).

وقال أيضاً: «إنّ هويّة الحقّ هي التي تعيّنت وظهرت بالصورة العيسويّة، كما ظهرت بصورة العالم كلّ»^(٥).

وقال في شرح كلمات ابن عربي: «إنّ لكلّ شيء - جماداً كان أو حيواناً - علماً ونطقاً وإرادة وغيرها ممّا يلزم الذات الإلهيّة؛ لأنّها هي الظاهرة بصورة الحمار والحيوان»^(٦).

نرجو منكم أن تبينوا لنا ما إذا كان عندكم تبرير لهذه الكلمات الظاهرة في العقائد الفاسدة والباطلة.

وقد ذهب ابن عربي من خلال قوله بعقيدة وحدة الوجود والموجود إلى استعراض الفصل الهاروني في كتاب فصوص الحكم، وقال: إنّ السبب الذي دفع النبيّ موسى عليه السلام إلى معاتبة أخيه هارون - عندما عاد إلى قومه ورأى أنّ أكثرهم قد مال إلى عبادة العجل - هو منعه لبني إسرائيل من عبادة العجل، ثمّ قال: «فإنّ العارف من يرى الحقّ في كلّ شيء، بل يراه عين كلّ شيء».

وقال سماحة الشيخ حسن زاده الأملي، وهو من أنصار وشراح آراء ابن عربي، في تأييد كلام ابن عربي: «إنّ مراد الشيخ من إثارة هذا النوع من المسائل في كتاب فصوص الحكم، والفتوحات المكيّة، وغيرهما من زبُرهِ ورسائله، هو بيان أسرار الولاية والباطن لمن هو من أهل السرّ»^(٧).

نتمنّى عليكم أن تشرحوا لنا أسرار عبادة العجول والأوثان إذا كنتم تعرفونها. وقد قال الشيخ محمود الشبستري بيتاً من الشعر في عظمة عبادة الأوثان، وحاصل معناه: «لو كنتَ أيّها المسلم تعرف معنى الوثن لأيقنت أنّ جوهر الدين في عبادة الصنم».

وقال الشيخ محمد اللاهيجي، وهو من أشهر شراح كتاب (گلشن راز) في

تفسير كلام اللاهيجي: «حيث ظهر الله في صورة الوثن فإن عبادة الوثن هي عبادة الله»^(٨).

وقال محمد بهاء الدين البيطار الصوفي، في كتابه المسمى بـ (النفحات القدسية): وما الكلب والخنزير إلا إلهنا، وما الله إلا راهب في كنيسة.

وأما الملا السلطان محمد الجنازدي، في تفسير (بيان السعادة) - الذي يصفه سماحة الشيخ حسن زاده الأملي بأنه أفضل ما كتب في التفسير العرفاني، فقد ذهب إلى استخدام ما هو أشد وقاحة من تعبير ابن عربي، إذ يقول: «لما كان أجزاء العالم مظاهر لله الأحد القهار، بحسب أسمائه اللطيفة والقهرية، كانت عبادة الإنسان لأي معبود كان عبادة لله اختياراً. فالإنسان في عبادته اختياراً للشيطان والجن وللغناصر، وعابدو الماء والهواء والأرض، وعابدو الأحجار والأشجار والنباتات، والكواكب والملائكة والذكر والفرج، كبعض الهنود القائلين بعبادة ذكر الإنسان وفرجه، وفرج امرأته، كلهم عابدون لله، من حيث لا يشعرون»^(٩).

وقد ذهب ابن عربي في الفصل المحمدي من كتاب فصوص الحكم - بالنظر إلى القول بعقيدة وحدة الوجود - إلى الادعاء بأن المرأة من أكمل تجليات ظهور الله؛ فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في منفعل، وإذا شاهده في نفسه - من حيث ظهور المرأة عنه - شاهده في فاعل، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل؛ لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة. فلهذا أحب الله النساء؛ لكمال شهود الحق فيهن. فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح.

وقال سماحة الشيخ حسن زاده الأملي، في تأييد هذه العبارة: «لقد كان الشيخ في بحث العشق والمحبة أكثر اتزاناً وشرفاً من الأخوند (صدر المتألهين) في بحث الأسفار»^(١٠).

ثم أضاف في الصفحة التالية عبارة في تأييد كلام ابن عربي، قال فيها: إن الشيخ في هذا الكلام كسائر المسائل الأخرى في هذا الكتاب ينطلق من وحدة

الشخصية للوجود المنظور في المظاهر والمرايا.

ومن هنا يذهب سماحة الشيخ حسن زاده الآملي إلى القول: إن جميع العبادات هي عبادة للحق تعالى^(١١).

وقال في موضع آخر من شرح كلام ابن عربي: إن العارف الكامل هو الذي يرى كل معبود - سواء أكان مشروعاً أم غير مشروع - مظهراً للحق؛ إذ الحق يُعبد من خلال ذلك المظهر. من هنا أطلقوا على المعبود اسم الإله، مع أن له اسماً خاصاً به من قبيل: الحجر أو الشجر أو الحيوان أو الإنسان أو الكوكب أو الملك أو الفلك. وإن الحقيقة المطلقة تسمى بأسماء هذه الشخصيات باعتبار تعييناتها^(١٢).

وقال في كتابه (إلهي نامه): حتى الآن كنت أقول: «لا تأخذه سنة ولا نوم»، ومنذ الآن فصاعداً سأقول: «لا تأخذني سنة ولا نوم».

أسأل الأستاذ الفاضل والمحترم أن يشرح لنا ما هو الباطن في هذه الكلمات؟ ويقول سماحة جلال الدين الآشتياني، منطلقاً من الاعتقاد بوحدة الوجود: حتى الذات (يعني الذات الإلهية) في كل مظهر تجلت كانت معبوداً بحق، وكانت تستحق العبودية^(١٣).

وقال سماحة الشيخ الصمدي الآملي، على أساس القول بوحدة الوجود: إن وجود الحق تعالى كامناً في صلب وجود الجمادات والنباتات والحيوانات والبشر، بمعنى أنه ليس هناك وجودان، وإنما هنالك وجود واحد يتجلى في قوالب مختلفة ومتنوعة، لا أن الوجود في الأرض غير الوجود في السماء، وأن وجود السماء غير وجود الحق تعالى^(١٤). وقال أيضاً: إن للإنسان قابلية الوصول حتى إلى مرتبة الذات، وحيث إنه يدرك استحالة إنزال الذات إلى الأسفل، ويجعل الذات نفسه، فإنه يعتمد إلى الارتقاء بنفسه ليكون هو الذات^(١٥).

نرجو إذا كان لديكم تأويلاً لباطن هذا الكلام، الذي لا يحكي ظاهره إلا عن باطل لا يقبل التأويل، أن تتفضلوا علينا ببيانه.

ويقول المولوي في ديوان شمس التبريزي، بلحاظ القول بعقيدة وحدة الوجود، ما مضمونه: لقد ضاء العالم بوجودي، وتصوّر بصورتي. فأنا العالم، وأنا الفاضل، وأنا

قاضي القضاة، وأنا الجحيم والنيران، وأنا الجنة وحور العين، وأنا مالك الدنيا، وأنا العلقم، وأنا البلسم.

وقال الشيخ محمود الشبستري في (گلشن راز) ما معناه: ليس في وجود الحق ثنائياً، وليس في وجوده أنا ونحن وأنت، فأنا ونحن وأنت وهو كلّها شيء واحد، ولا يمكن التمييز بين الواحد ونفسه.

وقال منصور الحلاج في كتاب (الطواسين): سبحانه مَنْ أظهر ناسوته، سرّاً سناً لاهوته الثاقب، ثمّ بدا في خلقه ظاهراً، في صورة الأكل والشارب.

وقال العطار في كتاب (جوهر الذات) ما مضمونه: أنا على يقين من أنّ محمداً هو الله، حيث رأى ذوات جميع الأصفياء، فكان هو الله، وكان الله هو من دون ريب، ولم يكشف شيئاً من سرّه أبداً.

قال ابن عربي في الفصّ العيسوي: «لأنّ قولهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (المائدة: ١٧) صادق؛ من حيث إنّ هوية الحقّ هي التي تعيّنت وظهرت بالصورة العيسويّة، كما ظهرت بصورة العالم كلّ. لكنّ تمام الكلام ومجموعه غير صحيح؛ لأنّه يفيد حصر الحقّ في صورة عيسى، وهو باطل؛ لأنّ العالم كلّ، غيباً وشهادة، صورته، لا عيسى فقط».

كما قال في الفصّ الهوديّ في بيان معنى قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦): «فلا أقرب من أن تكون هويته عن أعضاء العبد وقواه».

إنّ جميع هذه العبارات، وعشرات العبارات الأخرى، التي فاه بها العرفاء والمتصوّفة إنّما تأتي في سياق الاعتقاد بوحدة الوجود. فإذا كنتم تشاهدون في هذا النوع من الكلمات باطناً لا يتنافى مع التعاليم الإسلاميّة فنرجو منكم شرح ذلك الباطن لنا؛ حتى نخرج من حيرتنا.

إنّ الذي تدلّ عليه محكمات الآيات والروايات، وكذلك البراهين العقلية القطعية، هو أنّ الله غير مخلوقاته، وإنّ النسبة بينه وبين الأشياء هي نسبة التباين. إلّا أنّ العرفاء والمتصوّفة يتحدثون على الدوام عن وحدة الذات.

لقد قلّتم في رسالتكم الانتقادية التي بعثتم بها إلى مجلة (نور الصادق عليه السلام): «إنّ

خطب أمير المؤمنين عليه السلام وكلمات الإمام الباقر والصادق (عما) مفعمة بالحكم والبراهين، مع فارق أن الإمام إنما يأخذ هذه المضامين العالية من معين الوحي الصافي، أما حكماء الإسلام فقد توصلوا إليها في ضوء التدبر والتحقيق.

كما قال الفارابي في كتاب «فصوص الحكم»، وبعض الفلاسفة الآخرين: لقد عمد الفلاسفة إلى صياغة هذه الكلمات بغية تبرير عقائدهم. فهل هذه هي حقيقة الأمر؟

إذا كان كذلك وجب القول بأن منزلة الفلاسفة أرفع من منزلة الأنبياء والأئمة؛ وذلك لأن الأنبياء يحيطون بالوحي من خلال المعارف الإلهية، في حين أن الفيلسوف يتوصل إلى ذلك من خلال عقله وجهوده الشخصية.

وفي ما يلي نستعرض جانباً من كلمات صدر المتألهين، الذي يقول عنه سماحة الشيخ جواد الأمل: يحقّ للملا صدرا بعد إبداعه للحكمة المتعالية أن يقول: «اليوم أكملت لكم عقلكم وأتممت عليكم نعمتي».

فقد قال في الأسفار: «كذلك هداني ربّي بالبرهان النير العرشي إلى صراطٍ مستقيم، من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة. وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلّ ما يُترأى في عالم الموجود أنّه غير الواجب المعبود إنّما هو من ظهور ذاته، وتجليات صفاته، التي هي في الحقيقة عين ذاته. فكلّ ما تدركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات»^(١٦).

وقال في موضع آخر: «اعلم أنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة. وكلّ بسيط الحقيقة كذلك فهو كلّ الأشياء. فواجب الوجود كلّ الأشياء، لا يخرج عنه شيء من الأشياء»^(١٧).

وقال في موضع آخر: «إنّ واجب الوجود تمام الأشياء وكلّ الموجودات»^(١٨). إنّ جوهر كلام صدر المتألهين هو أنّ ذات الأشياء بنفسها ذات الله، ولا تخرج عنها. بيد أنّ هذا الكلام، الذي هو تكرار لكلام القائلين بوحدة الوجود، مغاير ومخالف للقرآن الكريم، وتعاليم الأنبياء والأئمة المعصومين، تمام المغايرة؛ فإنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١٢).

وإن الروايات المتواترة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تعرّف ذات الإله على أنّها غير ذات الأشياء، ومن ذلك مثلاً قول الإمام علي عليه السلام: «الذي بان من الخلق، فلا شيء كمثلته»^(١٩).

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا خلقه فيه، ولا هو في خلقه»^(٢٠). وقال أيضاً: «من شبه الله بخلقه فهو مشرك، إنّ الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء»^(٢١).

وروي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله تبارك وتعالى خلّو من خلقه، وخلق خلّو منه»^(٢٢).

وروي عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يتمتع في صانعه»^(٢٣).

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «هو بائن من خلقه»^(٢٤). وعشرات الروايات الأخرى التي تُبطل أقوال القائلين بفلسفة صدر المتألهين. يقول صدر المتألهين: «فهم يتلذذون بما هم فيه من نارٍ وزمهرير، وما فيها من لدغ الحيات والعقارب، كما يتلذذ أهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور»^(٢٥).

هل هذا هو ما يقوله القرآن الكريم؟ إذا كان هذا هو الواقع فيجب علينا القول: طوبى للمجرمين والمذنبين الذين يسعدون في هذه الدنيا، وفي الآخرة. بالالتفات إلى هذه الأخطاء الفاحشة والشطحات التي ارتكبتها الفلاسفة لا يمكن القول بأنّ ما قاله الفلاسفة هو نفس ما قاله الأنبياء والأئمة الأطهار، ولكنهم توصّلوا إليه بعقولهم وجهودهم.

يقول صاحب الجواهر: «لم يبعث النبيّ إلّا لإبطال ما عليه الفلاسفة»^(٢٦). سماحة الأستاذ الفاضل لقد قلت في رسالتك الانتقادية التي بعثت بها إلى مجلة (نور الصادق عليه السلام): «لا ينبغي مواجهة الحكمة الإسلامية، التي تستأثر اليوم باهتمام كبار علماء الغرب في العصر الراهن، بهذا الشكل من المواجهة». والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل الملاك في صحّة عقائد الفلاسفة هو

تشجيعهم والإطراء عليهم من قبل علماء الغرب؟ إن أسس الفلاسفة الإسلاميين مأخوذة من العقائد الأرسطية، التي أضفى عليها علماء المسلمين - من أمثال: الفاربي، وابن سينا - صبغة إسلامية ومسحة دينية. وإن هذه الأفكار التي انبثقت من العالم الإغريقي القديم - على حدّ تعبير البروفسور فلاطوري - قد نُسخَت واحتُرقت منذ أمدٍ بعيد. وعليه فليس الأمر بأن علماء الغرب المعاصرين يذوبون هياماً بهذه الفلسفة.

لو أنّ سماحتك عمدت إلى توجيه المحققين عنده نحو التحقيق والبحث في كتب كبار فلاسفة الغرب في العصر الراهن لوقفت على أمور مذهلة.

إنّ فلاسفة الغرب بعد مضيّ ثلاثة آلاف سنة، وتجربة مختلف الأطوار الفلسفية الإلهية والمادية، أخذ بعض كبارهم اليوم بالعودة إلى عقله الفطري. وإنّ بعض المعارف التي يطرحونها في التوحيد شبيهة بكلمات الطالب في المرحلة الابتدائية من مدرسة الإمام الصادق عليه السلام. ومن باب المثال يمكن لي تسمية «رودولف أوتو»، الذي يعدّونه حالياً من أكبر المختصين في الظواهر الدينية، ومن طلائع الخبراء في مجال علم النفس الديني^(٢٧)، فإنّ كتاب (مفهوم الأمر القدسي)، الذي ألفه «رودولف أوتو»، يعتبره المختصون في علم الأديان والمؤرّخون للأديان والفلاسفة، وكذلك الأساتذة والجامعيون في فرع الأديان والعلوم الدينية المقارنة، من بين أكثر الكتب اعتباراً وشهرة^(٢٨).

ندرك من خلال التحقيق في أعمال «رودولف أوتو» أنّه في ما يتعلّق بدائرة معرفة الله يقترب من تعاليم الكتاب والسنة، بيد أنّ هناك بعض النقاط الغامضة والمبهمة والكثير من الأمور المجهولة في آرائه، في حين أنها مبيّنة في المنظومة الاعتقادية لأهل البيت عليهم السلام بوضوح.

يقول «أوتو» في كتابه (مفهوم الأمر القدسي)، في ما يتعلّق بالذات الإلهية ومعرفتها: «إنّ الله يفوق العقل والوصف، فهو موجودٌ غير قابلٍ للتعريف؛ إذ إنّ كل تعريف لله يجب أن يتمّ عبر التمثيل والقياس بعد منحه صبغة بشرية، فيكون لذلك ممزوجاً بالحدود الإنسانية الضيقة. من هنا لا يمكن التعرف على الله من خلال العقل، وإنّ العقل البشريّ أعجز من أن يستطيع أن يدرك حقيقة الذات الإلهية. وبالتالي

فإنه ليس بالإمكان، بل لا ينبغي، أن نبحث عن الدين في ضوء العقل المحدود. وعلى الرغم من اشتغال الدين على الأمور العقلية فإنه لا يمكن للعقل أن يدرك كنهه»^(٢٩).

وقال في موضع آخر: «إن الله أبعد، لا من المكان والزمان، ولا من المقدار والعدد فحسب، بل هو أبعد من جميع المفاهيم والمقولات العقلية. وليس له سوى ذلك الارتباط الجذري بالدين، والتسامي الذي لا يقبل أي مفهوم أو مقولة»^(٣٠).

وإننا إذا ألقينا نظرة على علوم أهل البيت عليهم السلام فإننا سنجد ذات هذه المسائل مذكورة على نحو أصح وأكثر دقة. ومن باب المثال نشير إلى النماذج التالية:

١. في الزاوية التوحيدية لأهل بيت العصمة الأطهار عليهم السلام نجد أن معرفة الله هبة إلهية، وهي حصيلة فعل الله وصنعه.

في رؤية أهل البيت عليهم السلام وإن كان العقل دليلاً يهدي الإنسان إلى الطريق المؤدية إلى معرفة الله، ووسيلة إلى عبادته، ولكن يجب الالتفات إلى أن معرفة الله تعالى لا يمكن أن تأتي من طريق العقل، ولا من طريق العرفان والسلوك، بل على الله نفسه أن يقذف في قلب الإنسان معرفته.

روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «...وهو الذي ابتداء الغايات والنهايات، أم كيف تدركه العقول ولم يجعل لها سبيلاً إلى إدراكه؟...»^(٣١).

وعن صفوان قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: «هل في الناس استطاعة يتعاطون بها للمعرفة؟ قال: لا، إنما هو تطوّل من الله»^(٣٢).

وقال الإمام زين العابدين عليه السلام: «بك عرفتك، وأنت دلتني عليك، ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدر ما أنت»^(٣٣).

٢. إن الله سبحانه وتعالى لا يدرك بالحواس الظاهرية، ولا بالحواس الباطنية. من خلال دراستنا لمجموع الروايات المأثورة عن الأئمة المعصومين حول معرفة الله ندرك أن الإنسان مهما بالغ في توظيف قدراته وإمكاناته فهو عاجز عن إدراك كنه الله، وأنه إذا رام شخص معرفة الله من طريق هذه الأدوات فإنما سوف يتوهمه ولن يدرك حقيقته.

وفي ما يلي نلفت انتباه القارئ الكريم إلى بعض أحاديث المعصومين عليهم السلام:

أ. «كلّ ما تصوّر فهو بخلافه»^(٣٤).

ب. «وأوهام القلوب لا تدركه»^(٣٥).

ج. «لا تستلمه المشاعر»^(٣٦).

د. «لم يُحيطوا به علماً»^(٣٧).

ولكن هذا الأمر الهامّ لم يُلتفت إليه في الفلسفة والعرفان. فالفلاسفة يسعون إلى معرفة الله من طريق تلك المفاهيم التي هي من صنع أذهانهم وعقولهم، وصيها في قوالب لفظية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف يمكن التوصل إلى معرفة الله من خلال المفاهيم التي هي من صنع قوة الوهم الموجودة في ذهن الإنسان؟ وهل يمكن لنا أن نجد طريقاً إلى معرفة الله من خلال المفاهيم التي تتكوّن في ذهن الإنسان بعد إدراكه لعلاقة العلية والأسباب الطبيعية القائمة بين الأشياء؟

يقول الفلاسفة: إنّ التصديق لا يمكن إلّا من خلال التصوّر، وعليه يجب تصوّر الله أولاً، ليُصار بعد ذلك إلى التصديق به. فهل يمكن تصوّر الله حقيقة؟ إنّ الإنسان يثبت الله من طريق عقله، ويلتفت إلى أنّ هناك منعماً يجب عليه عبادته. وهذا غير المعرفة التي تأتي الإنسان بوصفها هبة من الله. إنّ الله إذا رأى صلاحاً فإنه سيُلهم الإنسان أسمى المعارف من خلال قذفها في قلبه، إلّا أنّ هذا يختلف عن إرادة الإنسان في السعي للوصول إلى المعارف الإلهية من خلال عقله. إنّ عدم التفات الفلاسفة والعرفاء إلى هذه الحقيقة الهامة هو الذي أوقعهم في أودية تشبيه الله بمخلوقاته.

إنّ الفلاسفة يتحدثون عن السنخية بين العلة والمعلول، ويتحدّث العرفاء عن عينية الأشياء للذات الإلهية. وكلاهما مرفوض في تعاليم أهل البيت (عليه السلام).

بالالتفات إلى ما تقدّم من البحوث نقول: إنّ الذين ذهبوا إلى الاعتقاد بأنّ الفلاسفة يتكلّمون نفس الكلام الذي يتكلّم به الأنبياء والأئمّة الأطهار إنّما يرفع من شأن الفلاسفة من غير وجه حقّ، ويتنزّل بمراتب الأنبياء والأئمّة الأطهار ظلماً وعدواناً.

الآن حيث يعيش الإنسان عصر العودة إلى العقل الفطريّ، والاقتراب من التعاليم والعقائد الإلهيّة الخالصة لأهل البيت الأطهار عليهم السلام، هل يسوغ لنا اتباع الأفكار السقيمة التي صدع بها فلاسفة الإغريق، أم علينا أن نفتخر بديننا، وأن نأخذ بالعقائد التوحيدية الخالصة من معين الأئمة المعصومين عليهم السلام؟

أيها الأستاذ الكريم، لقد قلتَ في رسالتك الناقدة لمجلة (نور الصادق عليه السلام): «لو بُعث أساتذتنا القدامى إلى الحياة الآن فإنهم سيوظّفون أقلامهم في الردّ على الوهابيّين والبهائيّين والملحدين».

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لو ثبت - كما ثبت في محله للمحقّقين - أنّ ما قاله الفلاسفة والعرفاء في بحوثهم العقائدية يختلف تمام الاختلاف عن تعاليم الأنبياء العظام والأئمة الأطهار، وأنّ جانباً كبيراً من عقائدنا هي ذاتها عقائد الفلاسفة والعرفاء، ألا يفرض ذلك تكليفاً علينا أم لا؟ وهل مواجهة الانحرافات علمياً أقلّ أهميّة من مواجهة الأفكار الضالّة والانحرافات الفكرية الأخرى؟

كما أنّ الكثير من كلمات الأعداء والمنحرفين إنّما هي تكرار لهذه الكلمات. ومن باب المثال: يمكن القول بأنّ الدكتور عبد الكريم سروش هو من بين المنحرفين الذين يثيرون الشبهات، فهو يقول: بمقدار ما يكون الإسلام على الحقّ تكون الوثنية على الحقّ أيضاً.

وشبيه بهذا الكلام ما عليه الصوفية أيضاً. يقول الشيخ محمود الشبستري ما معناه: «لو كنتَ أيها المسلم تعرف معنى الوثن لأيقنت أنّ جوهر الدين في عبادة الصنم».

وقال الشيخ محمد اللاهيجي: لقد ظهر الله في صورة الوثن، وعليه فإنّ عبادة الوثن هي عبادة الله.

وذهب ابن عربي إلى القول باعتبار عبادة بني إسرائيل العجل هي عبادة لله، و... وطبقاً لاعتقاد الدكتور سروش فإنّ جميع الصُرط حقّ، وإنّ جميع المذاهب والفرق التي تدعو الله وتعبد به بنحوٍ من الأنحاء ماضية على الصراط المستقيم. وهذا تماماً هو ما يقوله ابن عربي، الذي يعتبر أباً للعرفان الإسلاميّ، وذلك

حيث يقول مثلاً: «عقد الخلائق في الإله عقائداً، وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه»^(٣٨). وقال في موضع آخر: لقد صار قلبي قابلاً كل صورة، فمرعياً لغزلانٍ، وديرٍ لرهبانٍ، وبيتٍ لأوثانٍ، وكعبة طائفٍ، وألواح توراةٍ، ومصحف قرآن^(٣٩).

وإن من الوجوه الصوفية الشهيرة في القرن الراهن الصوفي الهندي الملحد «أوشو». وهناك الملايين من البشر الذين يتبعون تعاليمه في شتى أرجاء العالم. وبسبب الغزو الثقافي والضعف الثقافي والانتشار الواسع لكتبه باللغة الفارسية فقد تأثر بأفكاره الصوفية الباطلة. للأسف الشديد - عددٌ من شبابنا. وإننا لو دققنا في أعماله وأفكاره لوجدناها شديدة الشبه بكلمات الصوفيين من المسلمين.

إن من أبرز أفكار «أوشو» القول بوحدة الوجود، التي نشاهدها في كتب ما يُصطلح عليهم بعرفاء المسلمين بكثرة، وذلك من قبيل العبارات التالية: «الجميع إله، وليس لأحد أن يكون على خلاف ذلك؛ لأن الله هو وحده الموجود، فإن الله هو الوجود، والكينونة تعني الألوهية»^(٤٠).

لقد ذهب «أوشو» إلى القول بأنّ العشق يمهدّ الأرضية للوصول إلى الوحدة، ولذلك فإنه يقول: «إنّ العشق عبارة عن شوق باطني زاهر إلى الاتحاد مع الكلّ. وهو رغبة عارمة من أجل الفناء في الوجدانية. وإنّ منشأ العشق هو الانفصال، فقد انفصلنا عن منشئنا، وإنّ هذا الانفصال يؤدي إلى ظهور الرغبة والشوق فينا إلى العودة إلى الكلّ والاتحاد به»^(٤١).

إنّ الكلمة الرئيسية والجوهرية التي تتردّد في عبارات «أوشو» العرفانية هي كلمة العشق. فالعشق يشكل أساساً وقاعدة لعرفان «أوشو».

ومن باب المثال نجده يقول: «إننا في العشق فقط نحافظ على سلامتنا وكمالنا؛ لأنّ العشق وحده الذي يزيل القيود والعقبات والعناوين، ولا يعمل على تصنيف البشر، ويقبل كل واحد منا كما هو»^(٤٢).

يذهب «أوشو» إلى القول بأنّ العشق وليد الطاقة والشهوة الجنسية، ولذلك فإنه يقول: «إنّ العشق يظهر من خلال الانجذاب الجنسيّ، ثم ينبثق التهجّد من العشق، ثم يأتي الله إليك مستجيباً لتهجّدك»^(٤٣).

كما يرد ذكر العشق، واعتباره محوراً في معرفة الله، حتى في العرفان والتصوّف بحسب المصطلح الإسلامي أيضاً. ومن باب المثال يقول ابن عربي: أدين بدين الحبّ أنّي توجّهت ركائبه، فالحبّ ديني وإيماني^(٤٤).

إنّ «أوشو» يعتبر من ألدّ أعداء العقل والمنطق؛ فإنّ بإمكان المنطق من وجهة نظره أن يخدع الإنسان على الدوام؛ لأنه يقيم نوعاً من التناقض والانسجام. ويقول أيضاً: «إنّ الذهن المنطقيّ هو ذهن مضطرب بالغثيان»^(٤٥).

ينصح «أوشو» جميع مخاطبيه بالكفّ عن الخوض في الاستدلال والتفكير؛ وذلك لأنّ جميع الأفكار من وجهة نظره موبوءة^(٤٦).

ومن وجهة نظر «أوشو» يُعتبر الوجود سرّاً من الأسرار. وعليه لا يمكن اكتشاف كنه الوجود من طريق العقل والمنطق، وإنّما الطريق إلى اكتشاف الأسرار يمرّ عبر العشق، ولا علاقة للعشق بالفكر والتدبّر^(٤٧).

وهذا المعنى نشاهده في تراث الصوفيّة بكثرة. ومن باب المثال يقول المولوي ما مضمونه: حلّ العشق، وأضحى العقل شريداً، طلع الصبح، ولم يعد للشمع بريق. إنّ العقل بمنزلة الخفر، ما أن يطلّ السلطان بطلعته حتى ينسحب الخفر المسكين إلى مخبئه.

وقال العطار النيسابوري: إنّ عشق الإله نارٌ، والعقل دخان، جاء العشق، فليزهق العقل، ويولّ الدبر.

وقال المولوي: حيث كان عمر بن الخطاب عاقلاً لم يعتنق الإسلام، ولم يسلم حتى عشق.

هذه هي كلمات الصوفيّة، في حين يقول الله تبارك وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف: ١٠٨).

وقال إمام العارفين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام): «مَنْ عَشَقَ شَيْئاً أَعْمَى بَصَرَهُ، وأمّرض قلبه»^(٤٨).

إنّ الشهوة الجنسيّة تعتبر من أهمّ المسائل التي يبحثها «أوشو»، حتى أنّه يعتبر

الشهوة الجنسية من رحيق الجنة، وأن ممارسة العملية الجنسية تسامياً للروح، وذلك إذ يقول: «في ذروة المباشرة الجنسية، التي تؤدي إلى التسامي، لا ينبغي الالتفات إلى الجسد، بل لابد من اغتنام تلك اللحظة للوصول إلى التكامل والسمو»^(٤٩).

يرى «أوشو» أن العشق وليد الجاذبية الجنسية. من هنا فإنه يتحدث عن الرجل والمرأة قائلاً: «إن الرجل كما هو رجل فإنه يحمل شيئاً من الأنثى في بعض أبعاده، وإن المرأة كما هي امرأة فإنها تحمل شيئاً من الذكر في بعض أبعادها. وفي الكثير من الطرق تتلاقى السبل والخطوط، غاية ما هنالك يوجد اختلاف في النسب والتأكيدات، فإذا كنت رجلاً فأنت أنثى في بُعد من الأبعاد؛ إذ لابد في نهاية المطاف من تحقيق الوحدة الكاملة»^(٥٠).

إن موقف «أوشو» من المرأة والرجل، واستمتاع كل واحد منهما بالآخر، شبيهة إلى حد ما بموقف ابن عربي في كتابيه: (فصوص الحكم)، و(الفتوحات المكية)، وقد ذكرنا موارد منه في البحوث المتقدمة.

أجل، إنها حقيقة مرّة يغفل عنها الكثير منّا، فحيث نعيش اليوم ثورة علمية بعد أعوام من الخمود والجمود في الحوزات العلمية، يتعين علينا أن نعمل لكي نستبدل المعارف البشرية بعلوم أهل البيت الأطهار^(عليه السلام).

يجب على جميع العلماء الأعلام أن يجدوا في حلبة العلم والفكر؛ ليكسبوا مرضاة الله ومولانا صاحب العصر والزمان^(عليه السلام). ولسنا نشك في أن سماحتك أيها الأستاذ الكريم. حيث أمضيت أعواماً طويلة في توظيف يراعى من أجل نشر المعارف الإلهية، وكأنه سيف من سيوف المجاهدين في سبيل الإسلام. ستدعم هذه النهضة المباركة.

كما أنني بوصفي طالباً بسيطاً، وقارئاً لمجلة (نور الصادق^(عليه السلام))، أسألكم أن تعملوا، إلى جانب نشر الانتقادات المنصفة، على أفراد حيّز كبير من مجلّتكم لتبيين معارف أهل البيت الأطهار^(عليه السلام).

وفي الختام أتقدم بالاعتذار إليكم سماحة الأستاذ العزيز؛ بسبب الإطالة. وأذكر بأن الذي شجّعني على التقدم بهذا العتاب ما أتوسّمه فيكم من سعة الصدر. أسأل الله سبحانه وتعالى أن يحفظكم ويقيكم من كل شرّ إن شاء الله.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الهوامش

- (١) فصوص الحكم، الفصّ اليعقوبيّ.
- (٢) فصوص الحكم، الفصّ الهوديّ.
- (٣) شرح داوود القيصري: ١٥٩.
- (٤) فصوص الحكم: ٨٥.
- (٥) شرح فصوص الحكم: ٨٦٥.
- (٦) شرح فصوص الحكم: ٢٥٢.
- (٧) مُمدّ الهمم در شرح فصوص الحكم: ٥١٤.
- (٨) شرح گلشن راز: ٥٣٨ - ٥٣٩.
- (٩) العارف الشهير الحاج السلطان محمد الجنازدي، الملقب بـ (سلطان علي شاه)، تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة ٢: ٤٣٨.
- (١٠) مُمدّ الهمم در شرح فصوص الحكم: ٦٠٧.
- (١١) مُمدّ الهمم در شرح فصوص الحكم: ٥١٤.
- (١٢) مُمدّ الهمم در شرح فصوص الحكم: ٥١٢.
- (١٣) تعليقات الأشتياني على رسائل داوود القيصري: ١١٤.
- (١٤) شرح نهاية الحكمة ١: ١٣٤.
- (١٥) المصدر السابق: ٨٠.
- (١٦) الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية ٢: ٢٩٢.
- (١٧) الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية ٢: ٣٨٦.
- (١٨) الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية ٦: ١١٠.
- (١٩) الصدوق، التوحيد: ٣٢.
- (٢٠) أصول الكافي ٢: ١٢٣.
- (٢١) بحار الأنوار ٢: ١٧٢.
- (٢٢) بحار الأنوار ٣: ٣٢٢.
- (٢٣) بحار الأنوار ٤: ٢٣٠.
- (٢٤) بحار الأنوار ٣: ٣٣٣.
- (٢٥) الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية ٩: ٣٤٩.
- (٢٦) مستدرك سفينة البحار: ٣٩٦، ٣٩٨.
- (٢٧) مفهوم شناسي أمر قدسي: ٩، نقلاً عن دائرة معارف الأديان.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) مفهوم شناسي أمر قدسي: ١٣.
- (٣٠) مباني نظري تجربه ديني: ٥٣.

- (٣١) بحار الأنوار ٢٥: ٢٨.
- (٣٢) المصدر السابق ٥: ٣٢٣.
- (٣٣) دعاء أبي حمزة الثمالي.
- (٣٤) الطبرسي، الاحتجاج ١: ٣٠١.
- (٣٥) أصول الكافي ١: ٣٨٦.
- (٣٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٥.
- (٣٧) المصدر السابق.
- (٣٨) الفتوحات المكية ٣: ١٧٥.
- (٣٩) ترجمان الأشواق: ٤٠.
- (٤٠) تفسير آواهائي شاهانهي سارها ١: ٩٩.
- (٤١) عشق رقص زندگي: ٥١.
- (٤٢) أوشو در هواي إشراق: ١٦٧.
- (٤٣) آفتاب در سايه: ١٩٣.
- (٤٤) ترجمان الأشواق: ٤٠.
- (٤٥) شكوه آزادي: ٢٢٩؛ ترجمان الأشواق: ١٧٣.
- (٤٦) آواز سكوت: ١٤.
- (٤٧) شكوه آزادي: ١٥٢.
- (٤٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٥.
- (٤٩) تفسير آواهائي شاهانهي سارها ١: ٩٧.
- (٥٠) آفتاب در سايه: ١٨٨.

جابر بن حيان، دراسة مختلفة في شخصيته وتراثه

. القسم الأول .

الشيخ جوياء جهانبخش (*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة —

يتردد اسم «جابر بن حيان» في أذهان الكثير منا بوصفه «مبدع علم الكيمياء»، و«تلميذ الإمام جعفر الصادق عليه السلام». بيد أن الحقيقة التاريخية لجابر هي في الواقع شيء آخر. ولربما كانت أهميتها أكبر بكثير من جابر العالم الكيميائي العريق، والذي يُعدّ جزءاً من «تاريخ العلم»، لا أكثر، أو واحداً من شخصيات كثيرة ترددت على الإمام الصادق عليه السلام لتتله منه معين العلم والمعرفة؛ لسبب وآخر. ويرتفع منسوب هذه الأهمية عندما ندرك أننا أمام كم كبير من التراث المدون والمنسوب إلى جابر بن حيان، ويحتوي على أمور منسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام، وهي في بعض الأحيان ذات صبغة عقائدية ودينية، وليست من العلوم التجريبية البحتة في شيء أبداً.

إننا في استعراضنا التراث المنسوب إلى جابر نطالع ما يقرب من ثلاثة آلاف شخصية بهذا الاسم، لم يبقَ منها سوى مئتين وخمسين عنواناً أو أقل^(١). وهذا المقدار - كما هو واضح - بالغ الكثرة.

وتتضاعف هذه الأهمية أضعافاً مضاعفة عندما ندرك أن وجود هذه الشخصية على المسرح التاريخي موضع تشكيك، بل محل إنكار من الأساس، وخاصة أن

(*) باحثٌ متخصصٌ في مجال الكلام والحديث، وله عدّة دراساتٍ تحقيقيّةٍ وتراثيّةٍ قيّمة.

المصادر المتقدمة لا تؤيد كون هذه الشخصية قد درست عند الإمام الصادق عليه السلام، بل لم تسجل لها حضوراً ملموساً في الأندية العلمية والدينية للشيعة من أتباع مدرسة الإمام جعفر الصادق.

وإنّ مجرد عدم وجود أيّ ذكر لشخص اسمه جابر بن حيان في أقدم المصادر الرجالية والفهارس الشيعية المعتبرة، من قبيل: كتاب الفهرست، للنجاشي؛ والرجال، والفهرست، لشيخ الطائفة الطوسي، اللذين يعود تاريخ تأليفهما إلى القرن الهجري الخامس؛ ورجال الكشي، الذي وصلنا منه ما اختاره الشيخ الطوسي، وبعبارة أخرى: لم يرد أيّ ذكر لهذه الشخصية في المصادر الأصلية المختصة بهذا الفن عند الإمامية، يشكل علامة استفهام كبيرة لا يمكن المرور بها مرور الكرام^(٢).

كما أنّ التراث المنسوب إلى جابر بن حيان يشتمل على مسائل يشكل أن يكون مداد رجل بتلك الخصائص التاريخية المدّعاة هو الذي سطرها.

خلافاً للكثرة الكاثرة منّا، حيث نمرّ من أمام شبهة حادّة وحاسمة وعريقة تحيط بالحقيقة التاريخية لجابر^(٣) مرور الكرام^(٤)، وقلّما كلّفنا أنفسنا عناء الدراسة السطحية في باب الروايات والأعمال المنسوبة إلى هذه الشخصية^(٥)، نجد المستشرقين قد بذلوا الكثير من الجهود المضنية في هذا المجال. وإنّ كتاب (الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية)^(٦)، لمؤلفه: بيير لوري، هو واحد من تلك الدراسات والأبحاث المضنية، والتي هي بلا أدنى شكّ جديرة بالقراءة لكلّ من ينشد المعرفة والتحقيق في شأن جابر بن حيان، والتراث المنسوب لهذه الشخصية^(٧).

في هذه المقالة نسعى، من خلال كتاب بيير لوري^(٨)، للتعرف على تراث (جابر بن حيان) إلى حدّ ما. ونعتمد في الأثناء إلى إبداء بعض التعليقات أو الإيضاحات التي تنفعنا نحن المحقّقون والباحثون من الشيعة.

رغم أنّ كتاب (الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية) قد ركّز على البحث والتحقيق في التراث المنسوب إلى جابر بن حيان فإنّه لم يجد مندوحة - للدخول في هذه الدراسة - من البحث في أصالة وتاريخية جابر بن حيان وتراثه المدوّن.

إنّ القبول بالوجود التاريخي لشخصية تدعى «جابر بن حيان»، وارتباطها

الحقيقي وارتباط المؤلفات المنسوبة إليه بالإمام الصادق عليه السلام، في غاية التعقيد^(٩). وإن المعلومات الموجودة في هذا المجال تقول: إنه ربما ولد في القرن الهجري الثاني ضمن المناخ الشيعي في العراق، وقد درس على يد الإمام الصادق عليه السلام في المدينة المنورة، وأخذ عنه خلاصة علم الكيمياء، إلى جانب العلوم الكثيرة الأخرى. ثم انتقل إلى بغداد ليعيش بين آل برمك ردحاً من الزمن، ليختفي بعدها إثر المحنة التي ألمت بالبرامكة منذ عام ١٨٧هـ، وظل يعيش هذه الحياة المتخفية حتى وافته المنية عام ٢٠٠هـ، وكانت وفاته في عهد المأمون العباسي^(١٠).

وقد تم توجيه انتقادات وتشكيكات حادة من قبل الكثير من المحققين إلى هذه المعلومات؛ فإن عدم وجود ذكر له في كتب «كبار المؤرخين المعاصرين له، الأعم من الشيعة والسنة، حيث يبدو أنه لم يظهر لهذه الشخصية ذكر إلا في نهايات القرن الهجري الرابع، من جهة، وصعوبة إثبات نسبة ما جاء من النصوص المنسوبة إلى جابر كشخصية تتمتع بهذه الخصائص التاريخية من جهة أخرى^(١١)، تضع الكثير من علامات الاستفهام على الوجود التاريخي لشخصية «جابر بن حيّان»^(١٢).

إننا وإن كنا لا نمتلك دليلاً تاريخياً قوياً على وجود جابر بن حيّان، ورؤيتنا له بوصفه وليد المخيلة المبدعة لفئة خاصة، سنعمد من الآن فصاعداً إلى شرح أوضاعها، وسنواصل تسمية هذه الشخصية - رغم فقدانها الوجود الخارجي - باسم (جابر). وهذا ما فعله بيير لوري أيضاً.

يقول بيير لوري: إن سلسلة التراث المنسوب إلى (جابر) يحتمل أن يكون من تأليف جماعة من الكيميائيين، مارسوا نشاطهم لما يزيد على المئة عام، ولذلك فإنه يستعمل الاسم الخاص لـ «جابر بن حيّان» للدلالة على الجماعة التي ألّفت هذا التراث؛ لأن ذلك يختصر المسافة، ويدنو من حقيقة (جابر)، بوصفه شخصية رمزية تمثل جميع أولئك المبدعين^(١٣). ونحن أيضاً نفضل - كما صنع مؤلف كتاب (الكيمياء والعرفان في البلدان الإسلامية) - استعمال اسم (جابر) في هذا السياق والإطار. ونرجو من القارئ الكريم أن لا يؤاخذنا على تعريف هذه الجماعة المجهولة نسبياً، والتي أبدعت هذا التراث بهذا الاسم المفرد المؤلف، أي (جابر).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

إنّ التراث الموجود لـ (جابر)، وإن كان في الأصل يعتبره مديناً في علمه ومعرفته إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ويتمّ التصريح بأنّه لولا حضوره عند الإمام الصادق لما تمكّن من بلوغ ما بلغه في علم الكيمياء، ويتمّ الحديث في هذا الأثناء عن صحة جابر لأساتذة في العلوم الباطنيّة، وخاصةً أساتذة علم الكيمياء، وفي هذا السياق يذكر اسم «الحريّ الحميري معمر» و«أذن الحمار المنطقي» بتكريم وإجلال كبيرين، كما يتمّ الحديث عن لقاء جرى لـ (جابر) مع راهب كيميائيّ في بادية الشام^(١٤).

إنّ كلاً من: «الحريّ الحميري» و«أذن الحمار» - الذي يقترح باول كراوس قراءة «ذو الخمار» في تسميته كمحتمل - شخصيات مجهولة بالكامل^(١٥). ولربما أمكن القول بأنّها تسميات رمزيّة استعملت للتعبير عن مفاهيم خاصّة^(١٦)، كما هو الحال بالنسبة إلى تسمية «جابر بن حيان» نفسه، وخاصّة مع النظر إلى الإشكال الموجود حول وجوده التاريخي أيضاً^(١٧).

إنّ ما يردّ من تقرير ابن النديم في شأن جابر، إذ يقول: «قالت الشيعة: إنّ من كبارهم، وأحد الأبواب...»^(١٨)، يمكنه أن يأخذ بنا إلى نقطة ومسألة هامّة.

وتلك النقطة هي أنّ (جابر) حيث لا يجد لنفسه أيّ مكانة مرموقة عند المؤلّفين البارزين والنصوص الرسميّة لخطّ الاعتدال الشيعي، وحيث إنه ليس من المقبول عقلياً أن يهمل هؤلاء المؤلّفون وتلك النصوص شخصاً على هذا المستوى من الأهميّة، حتى عُرِف بوصفه «باباً» من أبواب الأئمّة، ويهملون تراثه، لا بدّ أن يكون الشيعة الذين ذكر ابن النديم اهتمامهم بـ (جابر) هم من المنتسبين إلى التيارات الغالية من التشيع. وبعبارة أخرى: إنّ هؤلاء الغلاة هم الذين وصفوا (جابر) بأنّه من كبارهم، واعتباره واحداً من «الأبواب». فضلاً عن أنّ أساس التعبير بمصطلح «الباب» و«الأبواب» في مثل هذا المقام من التعابير التي يبالغ تيار الغلوّ في المجتمع الشيعي باستخدامها^(١٩).

لقد ذكر عددٌ من كتّاب السّير القدامى جابر بن حيان ملقباً إيّاه بـ (الصوفي)، وربما كان رائد هؤلاء ابن النديم^(٢٠).

يبدو أنّ لقب «الصوفي» في هذا الاستعمال، بالالتفات إلى التراث المنسوب إلى

جابر بن حيّان، وقد كان لابن النديم بحكم سابقته معرفة وثيقة بها، يحكي عن مفهوم أخصّ من المفهوم المتعارف منها، وأنّ لها ارتباطاً بتلك الدائرة الفكرية والثقافة الغالية.

إنّ استعمال هذا المصطلح من قبل ابن النديم لا يبعد عن عصر الحلاج (٣٠٩هـ). إنّ الحسين بن منصور الحلاج النموذج «الصوفي» مرتبط بالمحافل الشيعية، وبطبيعة الحال فإنه يصنّف من قبل التيار الرسمي والمدرسي للتشيع بوصفه باطنياً مبدعاً وغالياً^(٢١).

بالالتفات إلى ما تقدّم من التراث المكتوب يبدو إلى حدّ ما أنّ مفهوم «الصوفي» هذا ينطبق على شخصية جابر بن حيّان. وبطبيعة الحال ربما لم يكن الذين أخذوا فيما بعد ينظرون في الرسائل الكيميائية لجابر ويقرّونها ليلتفتوا إلى القيمة المفهومية للقب «الصوفي» بالمقدار الكافي.

وأياً كان فليس هناك أدنى شكّ في الحضور الواسع للعناصر الشيعية الغالية في التراث المنسوب إلى (جابر)، والمنسوب إلى تركة التيارات الغالية القديمة^(٢٢).

بالالتفات إلى قديم النصوص المنسوبة إلى (جابر)، والانتماء المحتمل لمطالبها الفلسفية والمذهبية الهامة إلى القرن الهجري الثالث، وربما إلى القرن الهجري الرابع، يمكن الحصول من خلال هذه النصوص على معلومات جديدة بشأن المحافل الشيعية في الأزمنة البعيدة، وتوظيف هذه النصوص في التعرف إلى القدامى من غلاة الشيعة^(٢٣).

إنّ التحقيق الدقيق والمقارن في العناصر والمواد الغالية لتراث (جابر)، على نحو ما نعلمه من تلك المواد والعناصر، وما نعلمه عن الغلاة الأوائل من الشيعة، ليس هو الهدف الرئيس لكتاب (الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية)^(٢٤). فهو مجهودٌ يجب أن يضطلع به المختصون في شأن الغلاة.

لقد استعرض بيير لوري جوانب من التاريخ والتراث النوعي للكيميائيين الروحانيين، أو الروحانية الكيميائية. وبطبيعة الحال لا تخلو دراساته من فائدة وإيضاح للتحقيق في الغلو.

في الخطوة الأولى علينا أن ندرك أن الكيمياء عند جابر بن حيان ليست هي الكيمياء في العالم القديم، بل هي مزيج من الكيمياء وأمور أخرى.

إن الكيمياء التي تطالعنا في نصوص من قبيل تراث (جابر) لا تهدف إلى تغيير المادة، بل تصبو إلى تغيير الإنسان نفسه، وتسعى إلى تحصيل شيء شبيه بما سيُعرف بعد ذلك بين الصوفيّين المتأخّرين باسم «الإنسان الكامل»^(٢٥). فهو في الحقيقة تقليد روحي يختبئ تحت غطاء من الكيمياء^(٢٦).

إن «الكيمياء» كما هي موجودة في رسائل (جابر)، والنصوص التي تنسب إليه، علمٌ يحتوي على أبعاد عرفانية^(٢٧) وغنوصية، وليست علماً تجريبياً متعارفاً. ومن هذه الزاوية تكون الكيمياء هي «الحكمة العليا». فهو علمٌ يتخطى الحدود البشرية، ويعمل على تلبية جميع ما يحتاج إليه الناس. وبعبارة أخرى: هو علم لاهوتي يخصّ الأنبياء والأئمة للوهلة الأولى، حيث يحصلون عليه من طريق الوحي، ويستغنون به عن تحصيل العلم من الطرق البشرية^(٢٨).

إن هذه الكيمياء علمٌ باطني، وإن الوصول إلى أسرار هذا العلم يتوقّف على شرائط. فطالب هذا العلم يجب بالدرجة الأولى أن يكون ورعاً تقياً، وأن يعدّ نفسه لفهم أسرار هذا العلم من خلال العبادة والارتياض^(٢٩).

إن الذي يهمل صناعة الكيمياء لن ينجح في التقدّم، بل سيواصل مسيرته نحو الانحطاط^(٣٠). وفي المقابل فإن الكيميائيّ سينجح في نهاية مسيرته ويبلغ مرتبة الأنبياء الكرام^(٣١)، وسوف يستحقّ مرتبة (الخلافة الإلهية)، ويتّصف بمختلف الصفات الإلهية^(٣٢).

ويُدّعي (جابر) أنه يكشف عن أسرار لم يتمّ الكشف عنها من قبل، وهي أسرار لم يكشفها الأنبياء إلاّ للأولياء، وبالطبع يجب إخفاء هذا العلم عن العامة من الجهّال^(٣٣).

يكرّر (جابر) على الدوام أنّه مدينٌ في جميع علومه إلى الإمام الصادق عليه السلام، وأنّ الإمام الصادق عليه السلام هو الذي أعطاه الأوامر والتوجيهات في تدوين الرسائل الكيميائية العديدة، وحتى تنظيم البنية العامة لإحدى مجموعاته العلمية. ويذهب

(جابر) في بعض مؤلفاته إلى حدّ القول في وصف أحد كتبه بـ «أنّه لا يحتوي على أيّ معلومة من عنده، وأنه كان مجرد ناقل وكاتب»، وقال في موضع آخر: «إنّ العلم الذي انتقل لي من الإمام الصادق عليه السلام جعلني مشتقاً عنه، كما يُشتقّ الابن من أبيه، فأصبحتُ جزءاً منه، وكنتُ منه بمنزلة النصف إلى نصفه الآخر...»^(٣٤).

إن السعادة تغمر (جابر)؛ لأنّ الإمام الصادق عليه السلام - طبقاً لادّعاءه - قد عمل على إيقاظه من خلال العلوم التي زوّده بها، وأن يحصل على نوع من «التحوّل»، وأن يتوصّل إلى التسامي الروحيّ، وأن يبلغ من خلال اتّباعه الإمام الصادق مرتبة لم يبلغها عند أيّ من أساتذته الآخرين^(٣٥).

إنّ الإطار التاريخيّ للكثير من رسائل الكيمائيين في التاريخ القديم هو حصيلة الخيال الجامح لأولئك الذين كانوا يسعون إلى إظهار مرجعيّة روحية لتعاليمهم الكيمائية. فإنّ النصوص الكيمائية الأولى التي كتبت باللغة الإغريقية تنسب إلى تعاليم ذيموقريطس، أو الوحي الذي نزل على إيزيس وهوروس وهرميس ونظائريهم. وإنّ هذه النسبة الروحانية والمعنوية إنّما هي أسلوب رمزيّ يسعى إلى إظهار هذه النصوص والتعاليم منتمية إلى تيار فلسفيّ أو ديني^(٣٦)، وأنّها تجاوزت حدود ومستوى التجارب البشرية البحتة.

طبقاً لدعوى (جابر) فإنّ نشر وترويج التعاليم الكيمائية رسالة مقدّسة، حملها الإمام الصادق عليه السلام إياه. وإنّ هذا امتداداً مباشر لرسالة الإمام الصادق عليه السلام^(٣٧). يرى (جابر) أنّ انتباهه إلى الرسالة الملقاة على عاتقه تمرّ عبر رؤيا أيدها الإمام، وعبر عنها ضمناً^(٣٨).

إنّ تراث (جابر) يعمل على تصويره بوصفه نائباً للإمام، بل وحتى بوصفه مرجعيّة مستقلة أيضاً^(٣٩). ويدّعي أنّ سلسلة من المعارف الخفية والسريّة التي كان يتمّ تبادلها بين جماعة من الخواصّ، منذ عصر جرجيس إلى عهد (جابر)، قد انتهت في هذه المرحلة الزمنية إلى (جابر). وفي الحقيقة فإنّ هذه السلسلة قد خُتمت به؛ وذلك لما كان يتّصف به (جابر) من الكرم، فلم تسمح له نفسه كتمان ما حصل عليه من هذه الأسرار، فعمد إلى كشف بعضها، واكتفى بإظهار البعض الآخر بعد

تشفيره^(٤٠).

لقد عمد (جابر) صراحةً إلى تطبيق الإكسير الأعظم، الذي يجعل من تحويل المعادن الوضيعة إلى عسجد وذهب، على شخصية الإمام الشيعي^(٤١)، فإنه يقارب ظهور الأئمة من خلال تحليل كيميائي، ويقول: «عندما يتفاعل موضع تكوين الكائن بالزمان الدقيق لـ (تكوينه) فإن التركيب الحاصل - سواء في النباتات أو الأحجار - لن يعتره الفساد. وإن الأئمة الأتقياء (سادة الأبرار) سيكتب لهم الوجود في العالم الحيواني»^(٤٢).

كما أن لأقوال التناسخ - التي كانت سائدة بين الكثير من قدامى غلاة المحدثين^(٤٣) - حضوراً كبيراً في تراث (جابر). وفي هذه الرؤية لابد لكي تطهر النفوس من الأدران والجهل من أن تمرّ بالعديد من عمليات التناسخ. فالشخص الذي يقضي عمراً كاملاً بالمعاصي والأخطاء قد يحلّ في هيئة حيوانية أو كائن غير بشري آخر، وإن اجتياز مرحلة المسخ (العبور من خلال هيئة حيوانية) ومرحلة الرسخ (التحول إلى أشكال جمادات وأحجار) ضرورية لبعض النفوس^(٤٤). فلا بد للنفس من أن تمرّ بعملية انتقالية متكررة حتى تصل إلى الحد الأعلى من الطهر، وتعود إلى ذات الهيئة التي كانت عليها قبل الهبوط إلى عالم الكون والفساد^(٤٥).

يعمد (جابر) إلى طرح أفكاره بشأن التناسخ على شكل بحثٍ كيميائي. ويرى أن التكرير والتناسخ المتجدد بمنزلة تكرار العمليات الكيميائية، من قبيل: التكرير والتقطير؛ لتخليص مادة معينة حتى تصل إلى أعلى درجات الصفاء والنقاء. إن المفردات والمضامين المشتركة تمنح (جابر) القدرة على توظيف هذه الرموز^(٤٦).

إن النفوس الظلمانية التي تستحق المسخ الجديد - في الرؤية التناسخية لـ (جابر) - حتى إذا أتيح لها اللقاء بشخص الإمام فإنها لن تتعرف إلى هذا الإمام. وكما أن المواد الكيميائية المشوبة وغير الخالصة تحتاج إلى العديد من عمليات التكرير يجب على هذه النفوس أن تتحمل العقوبات القاسية كيما تتحرر من الظلمات التي لوّثت فطرتها^(٤٧).

ويتمّ التعريف بالإمام الصادق عليه السلام في تراث (جابر) لا بوصفه مجرد إمام، بل يتمّ

التعاطي معه بوصفه متمتعاً بمنزلة النبوة، وأنّ له منزلة زائدة على غيره من الأئمة عليهم السلام، إذا استثنينا الإمام علي عليه السلام. وفي هذا الإطار يتمّ التعريف بمجموعة الرسائل الكيميائية لـ (جابر) بوصفها «معجزة» الإمام الصادق عليه السلام، وأنّها تنطوي على كيفية نبويّة^(٤٨).

إنّ نسبة النبوة إلى الإمام الصادق عليه السلام فكرة غالية، لها ملف تاريخي واضح نسبياً. يفهم من التقارير أنّ هذا البحث كان من الغليان بين عددٍ من الغلاة في عصر الإمام نفسه، بحيث إنّ شرره كان يصل حتّى إلى أكناف الخطوط المعتدلة من الشيعة أحياناً^(٤٩).

روى (جابر) في واحدة من رسائله أنّه كان ينشد علماً خاصاً على يد الإمام جعفر الصادق عليه السلام، وقال: «هويتُ إلى السجود بين يديه، ثمّ قال: إنّ سجدتُ أمامي فاعلم أنّك ستكون من السعداء، وقد سبق لأسلافك أن سجدوا بين يديّ. ولكنّ يا جابر، إنّك بسجودك أمامي إنّما تسجد في الحقيقة لنفسك. واللّه إنّ منزلتك لأكبر من ذلك (من أن تسجد لغير نفسك)، ولكنني سجدتُ، ثمّ قال: يا جابر، واللّه، إنّك لا تحتاج إلى ذلك، فقلتُ: أنتَ على حقٍّ يا مولاي، قال: إنّني على علم بما تريد، وأنتَ على علم بما أريد، فاعمل بما تريد»^(٥٠).

إنّ هذه الحكاية تشتمل على الكثير من العناصر الغالية وأعمال الغلاة المعروفة، من قبيل: السجود بين يدي الإمام، ودعوى قدم الإمام والامتداد التاريخي لوجوده، بالنحو الذي يتيح لأسلاف (جابر) التمكن من مثل هذا السجود، وادّعاء نوع من عدم الافتقار واستغناء الشخص الغالي عن الأعمال العباديّة بعد بلوغه درجات عالية من المعرفة، وخاصّة معرفة الإمام، وارتباط واتّصال الشخص الغالي بشخصيّة الإمام والاتّحاد به، أو (الفناء فيه)، أو (الامتلاء منه)^(٥١).

يتحدّث (جابر) عن الإمام بمثابة التشخّص والتفرد «الصادر الأوّل»، والواسطة الكونيّة بين وحدة الذات الإلهيّة وبين كثرة العالم المخلوق. ويعتقد بأنّ الإمام في الوقت الواحد يمتلك ماهيّة لاهوتيّة، ويمتلك ماهيّة ناسوتيّة أيضاً^(٥٢). ويدعم كلامه هذا باستدلالٍ يناسب مذاق أهل الكيمياء^(٥٣).

طبقاً لتراث (جابر) فإنّ كلّ شخص ملكوتيّ واحد يمكنه أن يكون متكثراً، بمعنى أنّ الأشخاص الذين هم آحاد بحسب الذات يتفاوتون ويتكثرون في المراتب (النبيّ والإمام...) في زمن الحضور. ويمكن لهذا الأمر أن يحدث بالنسبة إلى المكان أيضاً، وذلك بأن يظهر الشخص الواحد في الوقت الواحد في قوالب وصور مختلفة^(٥٤).

أستبعد أن لا تذكر هذه الرؤية القارئ الكريم بتلك الرواية غير المعتمدة التي تذكر أنّ أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام كان ضيفاً في ليلة واحدة في منازل مختلفة (أربعين^(٥٥) أو سبعين^(٥٦) منزلاً)^(٥٧).

إنّ الأحرف الثلاثة، وهي: «ع»، «م»، «و»، الموجودة عند بعض التيارات الشيعية الغالية، وخاصة النصيرية، والتي تحمل دلالات رمزية، نجدها حاضرة في تراث (جابر) بقوة. فالميم تعني محمد ﷺ، وهي في ذلك الاستعمال الرمزيّ تعني المبلغ للشريعة، وظاهر الديانة. والعين تعني عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وتعمل على استعراض التعليم الباطني والعميق للدين. والسين تعني سلمان الفارسيّ. ويساعد المؤمنين في الحصول على العين إدراك تعاليم العين. وفي تراث (جابر) هناك أفضلية لا تنكر للعين على الميم، فالميم تحصل على العلم من خلالها. وكذلك النسبة بين الشريعة والتعليم الباطني والعرفانيّ تطرح بوصفها تشكّل نسبة بين الميم والعين^(٥٨).

ليس «الإمام في رؤية (جابر) مقدماً على النبيّ» فحسب، «فالنبي بالتالي لا يقوم بغير إظهار وتعليم سرّ الإمام الذي هو الصادر الأوّل عن الله، وهو سرّ الوحدة»^(٥٩). ففي تراث (جابر) يعتبر الإمام عليّ عليه السلام أفضل من النبيّ محمد ﷺ. وإنّ هذه الأفضلية تحكي عن أفضلية الباطن؛ إذ إنّ النبي محمد ﷺ في هذه الرؤية ليس سوى حامل للكلام الإلهي، وإن نسبته إلى الباطن كنسبة الاسم إلى المعنى^(٦٠).

يتمّ السعي في تراث (جابر) إلى تبرير هذه الرؤية - المقبولة عند الغلاة، من قبيل: الإسحاقية، والنصيرية، والتي ظهرت على بعض التيارات الإسماعيلية، وبين نزاريّة قلعة ألموت في القرن الهجري السادس^(٦١). وجلّها مستدلّة بالمقدار الممكن^(٦٢). وإنّ نفس الاستماتة في الاستدلال والسعي إلى إقناع الخصم على جانب كبير من الأهمية،

ويحتمل أن يكون مؤشراً على احتدام جدل عنيف في أروقة الغلاة في القرن الهجري الثالث والرابع حول هذه المفاهيم^(٦٣).

إن قلب سلسلة المراتب المعنوية - الذي يغلب في الفكر والتراث الغالي - يظهر في تراث (جابر) بوضوح. والمثال على ذلك: «ماجد»، الذي هو من الشخصيات الملكوتية، ومن المراتب المعنوية في المنظومة اللاهوتية لـ (جابر)، والذي يتوصل من خلال جهوده وتضحياته إلى أقرب مستويات العلم بـ «الإمام»، ويحصل من وجهة نظر (جابر) على منزلة أسمى من منزلة سلمان، الذي هو «باب»، بل وحتى أفضل من محمد ﷺ، وهو «نبي» و«ناطق»^(٦٤).

كما أن تصوير (جابر) لمرحلة آخر الزمان ملفتاً للانتباه. فهو يقول: «إن قيام حكومة القائم ليست شيئاً آخر غير استكمال جهوده في إعادة الحياة إلى العلوم الباطنية». كما هناك إشارات وتلميحات في أن تدوين هذه الآثار هو نوع من التمهيد لظهور القائم^(٦٥).

إذا قلنا بتقسيم المهدوية الشيعية إلى ركنين: معرفي؛ وسياسي^(٦٦)، فإن تراث (جابر) يميل إلى «الركن المعرفي» إلى حد أكبر.

من وجهة نظر (جابر) فإن الناس في حياتهم الاعتيادية ليسوا سوى نوع من البذور أو النماذج البشرية الخام، التي تتحمل فترة طويلة من مراحل التناسخ، حتى ترى تحققها الفردي والجماعي في آخر الزمان في شخصية القائم. وهذا هو التوجه العام لدى جميع البشرية؛ إذ تهدف إلى إنتاج «الإنسان الكبير»^(٦٧). وبهذه التفاصيل فإن لآخر الزمان وظهور القائم من وجهة نظر (جابر) معنى رئيسياً وباطنياً خاصاً^(٦٨).

وفي كتاب (جابر) (إخراج ما في القوة إلى الفعل) نواجه نموذجاً من التفسير الغالي، الذي لا يشتمل على ما يتلاءم مع صورة الآية، كما هو حال الكثير من تفاسير الغلاة الأخرى، حيث يعمد جابر إلى تفسير الآية ٢٥٨ من سورة البقرة: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنْ

المَغْرِبَ فَبَهَتْ النَّزِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» خلافاً للتفسير والفهم المتعارف، القائل بأن الحوار في هذه الآية يدور بين النبي إبراهيم عليه السلام وطاغية عصره النمرود الملك الكافر. بل يذهب جابر إلى القول بأن الحوار يدور في هذه الآية بين إبراهيم عليه السلام، الذي هو بحسب المصطلح (ميم) عصره، وأمير المؤمنين علي عليه السلام، وأن المراد من «الذي كفر» - الكافر أو الكفار الذين ابتلوا بالبهت - «الحضور الأعمى» الذي كان متواجداً هناك»، «لعنة الله عليهم وعلى أمثالهم». من وجهة نظر (جابر) فإن الإمام في كل عصر هو أفضل من «الميم» في ذلك العصر، بحسب القطع واليقين، وإن عامل الفعل الكوني هو الله، والمحيي والمميت، ومحرك الكواكب، هو الظهور البشري للعقل الكلّي، والذي يُمكن أن يُنسب إليه كل فعل إلهي في العالم. وإن (جابر) يرى الإمام علي عليه السلام في هذا الحوار على هذا المستوى من المنزلة والمقام^(٦٩).

والملفت للانتباه أن (جابر) على معرفة كاملة بخطبة البيان - أي تلك الخطبة الغالية والمنسوبة لأمير المؤمنين، وهي التي يقول العلامة عنها بأنها لا يمكن أن توجد إلا في كتب الغلاة وأمثالهم^(٧٠)، - ومتأثر بها إلى حد كبير. وإن الموضوع الكيميائي من خطبة البيان الموجود في بعض روايات هذه الخطبة قد انعكس في تراث (جابر) مراراً^(٧١). وإن الجلدكي^(٧٢)، الذي يحتوي تراثه المكتوب في القرن الهجري الثامن على مجموعة كبيرة من ثقافة «الباطنية العملية» في الأقطار الإسلامية، ويشتمل على الكيمياء، والعلاج بالسحر، والسحر بالمعنى الخاص للكلمة، وأحكام النجوم^(٧٣)، والذي يُعد أيضاً من أهمّ موارد جابر بن حيان، قد كتب شرحاً على المواضع الكيميائية من خطبة البيان، وقد قام هنري كوربان بتحقيقها^(٧٤). وهذا هو الجدول البياني لاهتمام هذه النحلة بهذا النصّ المنتحل من قبل الغلاة.

إن تعقيب (جابر) على ذكره لاسم الإمام الصادق عليه السلام بعبارة «صلواته علينا»^(٧٥)، يذكرنا بأسلوب بعض الفرق الغالية في شأنها على الإمام^(٧٦). وكأنّ الداعي بهذا النوع من العبارات لا يرى نفسه في تلك المرتبة، وبعبارة أخرى: لا يرى الإمام قريباً من التناول، بحيث لا يمكنه الشاء عليه^(٧٧).

لقد عمد (جابر) إلى بيان وتقرير الاختلافات التي احتدمت بين الفرق الشيعية

حول الإمامة، ملتزماً في ذلك أقصى درجات الاحتياط والحذر، حيث إنه لا يصدر أي موقف منحاز في ما يتعلق بامتداد الإمامة في نسل الإمام الحسن أو الحسين، وكذلك الموقف من محمد بن الحنفية، وما ظهر من الخلاف في شأن خلافة الإمام الصادق عليه السلام، فكان في ذلك مجرد راوٍ للأقوال والآراء فقط^(٧٨).

يبدو أنه - مع الأخذ بنظر الاعتبار إيمانه بتكثير «الشخص» الروحاني، وإمكان ظهوره في أوقات وأزمنة مختلفة، وبصور متفاوتة - كان يعمل في هذا التقرير على توزيع أدوار الإمام بين عدة أوصياء في وقت واحد، ويتحدث عن إمامة يمكن أن تكون في وقت واحد على عاتق الإمام الحسن عليه السلام، ومحمد بن الحنفية، وزيد بن علي عليه السلام، والإمام الصادق عليه السلام، وابنه إسماعيل. ويعتقد بأن كلتا هاتين الهيئتين اللتين هما إمام في ذاتهما شيء واحد^(٧٩).

إن مثل هذه الرؤية الثنائية والازدواجية في باب الإمامة نعرفها لدى بعض الفرق والجماعات المتطرفة، والمنتسبة إلى التشيع، مما يشير إلى بعض التكهّنات، ويثير بعض الشكوك. طبقاً لنقل الأشعري فإن الخطائية كانت تذهب إلى الاعتقاد بوجود إمامين - نبيين في كل جيل: أحدهما: ناطق؛ والآخر: صامت. كما يمكن لنا مقارنة عقيدة (جابر) بوجود إمامين متعاصرين بما عليه بعض الغلاة والإسماعيلية، من القائلين بالتمايز بين الإمام المستقر والمستودع، والتي سيستفيد فيها الإمام المستودع من علم الإمام المستقر، وينتفع أيضاً بمرجعياته التعليمية والتفسيذية، ولكنه لا يستطيع توريث الإمامة إلى نسله. فربما كان (جابر) يذهب إلى القول بوجود هذه النسبة بين الإمام الحسن عليه السلام ومحمد بن الحنفية، أو القادة الآخرين، الذين يمكن القول بإمامتهم المتزامنة. بيد أن النصوص الموجودة، والتي تمثل تراث (جابر) من الإبهام والغموض بحيث تجعل التوصل إلى نتيجة قطعية في غاية التعقيد والتعذر^(٨٠).

وفي الجملة يبدو أن الرؤية الباطنية المطروحة من قبل (جابر) لا توسع من الشرح القائم بين الفرق الشيعية، ولا تحصر الطريقة المعنوية في اتباع هذا الإمام أو ذاك، وكأنها من هذه الناحية تنتمي إلى تشيع «عام» أو «شامل»^(٨١).

إن من الأقوال المطروحة من قبل المحققين حول تراث (جابر) القول بأن (جابر)

وتراثه كان ينتمي إلى الخط والاتجاه الفكري للإسماعيلية. وحتى باول كراوس كان يصرّ على القول بأنّ التراث المنسوب إلى (جابر) هو من تأليف الباطنية من القرامطة - الإسماعيلية، وأنّه يهدف إلى غايات سياسية - دينية، وتبشّر بظهور مهديّ يحتمل أن يكون المراد منه هو الخليفة الفاطميّ الأوّل، وينبئ بتأسيس مذهب جديد ناسخ للشرعية المحمّدية^(٨٢).

والرأي الإيجابي الذي يُبديه (جابر) في ما يتعلّق بإمامة الإمام موسى الكاظم عليه السلام، مضافاً إلى عدم تصريحه بإمامة محمد بن إسماعيل، يُبعد شبهة واحتمال انتسابه إلى الإسماعيلية والقرامطة^(٨٣). كما أنّ رؤيته لإمامة إسماعيل لا تتسجم مع رؤية الإسماعيليين أنفسهم^(٨٤).

إنّ فقدان الاتجاه السياسيّ في طرح مسائل الإمامة^(٨٥) من جهة، وعدم انسجام الرؤية الغالية للغاية لـ (جابر) تجاه الإمام علي عليه السلام، والمشتعلة على تفضيله على النبي محمد صلى الله عليه وآله، مع الرؤية الرسميّة للإسماعيلية^(٨٦) من جهة أخرى، يجعل من ارتباط هذا التراث بما توهمه بول كراوس من التمهيد للثورة السياسيّة للإسماعيلية، وتأسيس الحكومة الفاطميّة، أمراً مستبعداً.

بيد أنّ رؤية (جابر) الغالية جداً للإمام علي عليه السلام، وتفضيله على النبي محمد صلى الله عليه وآله، مقرونةً بالتعاليم التناسخيّة الموجودة في تراث (جابر)، تكفي للدلالة على أنّه لا يمكن أن يدخل في عداد الإماميّة الاثني عشرية أيضاً^(٨٧). هذا بغضّ النظر عن رؤيته حول جريان مراحل الإمامة في مجموعات سباعيّة. وأيّاً كان المراد من ذلك^(٨٨) فإنّه لا ينسجم مع النمط الفكريّ للإماميّة الاثني عشرية^(٨٩).

ومن النقاط الملفتة للانتباه في تراث (جابر) - والتي لا تبتعد عن المسائل المتعلّقة بالمذاهب والفرق - مسألة حضور أخوين رمزيّين في واحدة من مؤلفاته، حيث يتنبأ (جابر) بظهورهما - رواية عن الإمام الصادق عليه السلام - بعد ١٨٣ عاماً من رحيل الإمام السادس (١٤٨هـ)، أي حوالي عام ٣٣٠هـ، وفي المرحلة التي يقول فيها: إنّ قائم العصر سيطبق العدالة^(٩٠).

لا ننسى أنّ عام ٣٣٠هـ هو العام الثاني من بداية «الغيبة الكبرى»، طبقاً لرواية

الإمامية الاثني عشرية؛ حيث بدأت الغيبة الكبرى عام ٣٢٩هـ. وهنا تطرح التساؤلات التالية نفسها: هل كان حصول هذا الاقتتان بمجرد الصدفة؟ ألا يدل ذلك على استباق لحدث متوقع في بعض المحافل الشيعية؟ هل هو تاريخ أخذ بعد وقوع الغيبة من قبل الذين أوجدوا تراث (جابر)، وتمّ توظيفه في هذا السياق؟

يطرح بيير لوري ما يُشبه هذه التساؤلات، ولكنه يصرح بأنه «لا يوجد أي دليل يمكن لنا الاستناد إليه لإصدار الحكم في هذا الشأن بضرر قاطع»^(٩١).

وخلافاً لما ذهب إليه باول كراوس، من القول بأنّ جانباً كبيراً من تراث (جابر) هو في واقعه منشورات إعلامية قمرطية - إسماعيلية ظهرت في إطار ثورة سياسية، يذهب بيير لوري إلى الاعتقاد بأنّ هذه السلسلة جاءت في سياق ثورة ثقافية - دينية، لا ربط لها بثورات القرامطة، ولا بثورات الإسماعيليين الفاطميين. من هنا فإنّ هذه السلسلة لا تتضمن إشارات في معرفة الإمام التي تشتمل على انعكاسات وتبعات تاريخية أو سياسية إلا في ما ندر، وإنّ (جابر) لا يبدي أيّ مجهود بارز في سياق الحديث عن «المرجعية السياسية» للأئمة في المجتمع الإسلامي^(٩٢).

هناك في تراث (جابر) عناصر تذكرنا بالأفكار الإسماعيلية، أو موارد شبيهة بمعتقدات النصيرية^(٩٣)، أو مفاهيم تتجلى في الحد الأدنى منذ عصر أبي الخطاب في بعض التيارات الغالية^(٩٤). ولكن يبدو أنّ هذا التراث لم تبدعه أيّ من هذه الخطوط والتيارات المحددة. والذي يمكن قوله بشكل مختصر - وعلى حدّ تعبير بيير لوري - هو أنّ «هذه السلسلة، سواء من حيث المسائل المطروحة أو من ناحية أسلوب طرحها، تعكس بعمق اهتمامات محافل الغلاة في القرنين الثاني والثالث للهجرة»^(٩٥). وطبقاً لاقتراح بيير لوري بشأن هذه السلسلة يجب أن نذكر تياراً سابقاً على الإسماعيلية، أو يمكن القول: إنّ هناك حركة «متقدمة على النصيرية» (Pre-nusayrie)^(٩٦). يبدو أنّ بيير لوري يذهب إلى الاعتقاد بأنّ تراث (جابر) قد نشأ وظهر في مهد بعض الأفكار والتيارات التي انتظمت فيما بعد ضمن العقائد النصيرية.

يذهب بيير لوري - استناداً لبعض القرائن - إلى الحدس بأنّ هذا التراث يوجّه خطابه إلى محافل أنصاف الأذكياء، التي كان التشيع الغالي يستقطب منها الجزء

الأكبر من أنصاره وأتباعه وأعضائه الرئيسيين، أي: الحرفيين، والصناع، والأطباء، والعطارين، و«صغار الأمراء» المحليين، ونظائر هؤلاء^(٩٧).

وقد صرح بيير لوري بأن «التشيع الجابري»؛ حيث لم يجد حاضنة اجتماعية متماسكة، يحتمل أن يكون قد استهلك فيما بعد، وتم احتواؤه من قبل تيارات أقوى منه، من قبيل: الإسماعيلية، والنصيرية، والإسحاقية، والتصوف أيضاً^(٩٨).

وإذا تجاوزنا المورد الخاص لتراث (جابر) المدون فإنّ التحقيقات تزيج الستار عن «الروابط المحددة» التي كانت قائمة بين «الكيمياء» و«التشيع الغالي»، وثبت أن (جابر) لم يكن وحده الشخص (الحقيقي أو المنتحل) الذي اختص بالكيمياء، وأظهر من نفسه نزعة شيعية غالية. بل كانت هناك شخصيات أخرى، من أمثال: «السائح العلوي»، أو «ابن أبي العزاقر [محمد بن علي الشلمغاني]، مؤلف أربع رسائل في الكيمياء»، أو «أبي يعقوب السجستاني الإسماعيلي، الذي يُنسب إليه كتاب الغرائب في معنى الإكسير»، وكذلك «ابن أميل (الكيميائي الكبير)^(٩٩)، وهي شخصيات يمكن ذكرها في هذا السياق أيضاً^(١٠٠).

- يتبع -

الهوامش

(١) انظر: دانشنامه جهان اسلام ٩: ١٦٨.

(٢) انظر: دانشنامه جهان اسلام ٩: ١٦٨؛ دائرة المعارف تشيع ٥: ٢٤٥، ط٢؛ ياد داشتهاي قزويني ٢: ١٢٩، إعداد: إيرج أفشار، ط٢، طهران، انتشارات علمي؛ الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الإصبهاني، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٢: ٢١٨، مكتبة إسماعيليان، قم وطهران. وعلى الرغم من ذهاب السيد محسن الأمين إلى القول بتعلّم جابر بن حيان عند الإمام الصادق عليه السلام؛ استناداً إلى الروايات والنصوص المتفرقة، إلا أن كلامه، (والإشكال) الذي يذكره في البداية، ويعود إلى تكراره في الختام أيضاً، دون أن يضع له حلاً شافية أو مقنعة بطبيعة الحال، كلام

متين؛ إذ يقول: «...لم يذكر أحدٌ من أصحابنا الذين ألفوا في رجال الشيعة وأصحاب الأئمة - كالطوسي، والنجاشي، ومن عاصروهم أو تقدّمهم أو تأخّر عنهم - جابر بن حيّان من تلاميذ الصادق، ولا من أصحابه، ولا ذكروه في رجال الشيعة. وهم أعرف بهذا الشأن من غيرهم». (أعيان الشيعة ١: ٦٦٩، حقّقه وأخرجه: حسن الأمين، دار المعارف للمطبوعات، بيروت).

وقد عزا العلامة الشوشتري في (قاموس الرجال ٢: ٥٠٧ - ٥٠٨، ط ٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ) عدم ذكر جابر بن حيّان في الفهرست ورجال شيخ الطائفة الطوسي، وفهرست النجاشي، إلى غفلة هذين العلمين عن تقارير ابن النديم. وللأسف الشديد فإنّ الشوشتري لم يعتنّ بالعموم الكبير الذي يكتنف السيرة التاريخية بشأن (جابر)، والذي نرى جوانب منه في كتاب ابن النديم نفسه، وعدم رواية كبار الإمامية عنه، والتي لا يمكن أن تخفى على متتبّع خبير مثل: العلامة الشوشتري. ولو أنه أعطى هذه الأمور مزيداً من اهتمامه لما نسب الغفلة على هذا النحو للشيخين: الطوسي؛ والنجاشي.

والحقيقة أنّ العلامة الشوشتري على الرغم من مكانته الرفيعة في مجال اختصاصه يبدو متسامحاً في ما يتعلّق بفنون وحقول المعرفة الشيعية القديمة، وإلاّ فإنّه - من باب المثال - ما كان ليأخذ كتاب (مغز متفكر جهان شيعه)، لمؤلفه ذبيح الله منصوري، في باب المفضل بن عمر الجعفي، مأخذ الجدّ، ولما استند إليه. (انظر: قاموس الرجال ١٠: ٢١٨، ط ١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٢هـ؛ وكتاب توحيد المفضل: ١٣ - ٣٩، ترجمة: الملا محمد باقر المجلسي، وتقديم: محمد تقي الشيخ الشوشتري، انتشارات فقيه، طهران، ١٣٦٦هـ.ش).

لقد كان ذبيح الله حكيماً إلهياً، وهو المعروف بـ (ذبيح الله منصوري) (١٢٧٤ - ١٣٦٥هـ.ش) كاتباً معروفاً بعدم أمانته في الرواية والترجمة، بل لم يكن ليتورّع عن الوضع والتدليس أيضاً. (انظر: إسماعيل جمشيدى، ديدار با ذبيح الله منصوري: ٢٧٧ - ٢٨٣، ٣٢٧ - ٣٢٩، ٣٣٨ - ٣٤٦، ٣٦٣، ٣٩٥، ٤٠٢، ٤١٣ - ٤١٨، ٤٣٤، ٤٣٦، ط ٤، انتشارات زرّين، طهران، ١٣٧٥هـ.ش). وفي الحقيقة لم يكن ذلك بسبب الترجمة (بالمعنى الصحيح للكلمة)، التي لم يكن على دراية كافية بها (انظر: المصدر السابق: ٤٠١، ٤٣٣، ٤٣٤)، بل من خلال نوع النقل العصريّ (قارن: المصدر السابق: ٤٢٣)، والخيال الجامح، وفبركة القصص، والتغيير الفاحش في النصوص الموجودة أو الموهومة - أحياناً -، مما كان يعتمد إلى ترجمتها، ويلهي العديد من القراء بقراءتها.

وعلى أيّ حال فإنّ وقاحة وجرأة ذبيح الله منصوري في الوضع والدّس، ويبدو أنّ الظروف والحاجة الماديّة والمعاشيّة وخلفيّة المهنيّة - أي التهميش في بعض الصحف التي يقرأها العامّة - كان لها تأثير كبير على ذلك، وغياب ردود الفعل الواسعة، وعدم الاهتمام الاجتماعيّ والثقافيّ الكافي في مجتمع المخاطبين والقارئ له، أدّى بالتدريج ببعض الفضلاء من الجامعة وغيرها إلى حمل تلفيقات هذا الكاتب الزاخر في العطاء على محمل الجدّ، ويولونها مزيداً من الاهتمام (انظر النموذج: المصدر السابق: ٤٢٨ - ٤٣٠).

إنّ كتاب (مغز متفكر جهان شيعه: إمام جعفر صادق عليه السلام)، والذي نسبته ذبيح الله منصوري إلى (مركز الدراسات الإسلاميّة في إستراسبورغ) [كذا]، وادّعى ترجمته واقتباسه (انظر: مغز متفكر

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

جهان شيعه، صفحة العنوان، ط٢، سازمان جاب وانتشارات جاويدان، طهران، ١٣٥٥هـ.ش)، أو تفصيل وبسط موضوعاته ومسائله (انظر: المصدر السابق: ١٨). واحد من هذه المؤلفات المنتحلة من قبل هذا المؤلف الذي يمتحن فن الحواة. ورغم البحث الحثيث في المكتبات الغريية، والاستفسار من مشاهير المستشرقين الفرنسيين - وحتى التحقيق الشفهي مع ذبيح الله منصوري في حياته، لم يتم العثور على أثر لكتاب يمكن اعتباره أصلاً لهذا العمل (انظر: ديدار با ذبيح الله منصوري: ٤٣٠ - ٤٣٤). نعم، تمكن أحد المحققين في نهاية المطاف من العثور على رسالة لا تزيد على العشر صفحات في استراسبورغ، وأدرك أن ذبيح الله منصوري على ما يبدو قد ألف كتابه البالغ ٦٠٠ صفحة كتفصيل لهذه الصفحات العشرة (انظر: المصدر السابق: ٤٣٦).

والملفت للانتباه - بناء على بعض الروايات - أن كتاب (مغز متفكر جهان شيعه) قد طبع حتى منتصف عام ١٣٦٥هـ.ش عشر مرات، وبلغ مجموع عدد النسخ المطبوعة لهذا الكتاب طوال هذه المدة ٢٨ ألف نسخة (المصدر السابق: ٣٤٩). وأما الآن حيث نعمل على تسويد هذه الصفحات فإن الله يعلم كم بلغ عدد النسخ المطبوعة والمنشورة من هذا الكتاب المشحون بالهرج والمرج، والمفعم بالوضع والدس والتزوير، والله يعلم أيضاً مدى التشويش الذي تركته على الذهنية الثقافية السائدة في المجتمع. وحيث كان ذبيح الله منصوري على هذه الشاكلة، وكتابه (مغز متفكر جهان شيعه) على هذه الصفة، التي يظهر تأثير الخيال القصصي الجامح بادياً حتى على سطره الأولى، كيف أمكن لعلم بصير وفذ مثل: المحقق الشوشتري، أن يأخذه على محمل الجد!

لقد أطنبنا في الكلام، غير أن مناسبة المقام وضرورة تبين المرام هي التي ألجأتنا إلى هذه الإطالة، وخاصة أن مربط الكلام يدور حول هذه الاضطرابات التي تجعل عبارة حكيم نيشابور قريبة من الحقيقة، إذ قال: «إن قوتنا الغالب هو الشائعات، وصلب ثقافتنا حجية الظنون» (بخارا، العدد ٧١: ٦٠، خرداد - شهريور، ١٣٨٨هـ.ش).

(٣) إن الشكوك التي تحوم حول وجود (جابر) أو عدمه تعود في الحد الأدنى إلى القرن الهجري الرابع. فقد ذهب أبو سليمان المنطقي السجستاني (٣٧٠ أو ٣٩٠هـ) إلى التشكيك في نسبة تأليف مجموعة من الكتب إلى (جابر)، وقال بأن مؤلفها الحقيقي رجل اسمه (حسن بن نكد الموصلي)، كانت تربطه به معرفة شخصية. كما ذكر ابن النديم - الذي ألف فهرسته عام ٣٧٧هـ - أن (جماعة من أهل العلم وأكابر الوراقين) يذهبون إلى عدم الاعتقاد بوجود (جابر). (انظر: دانشنامه جهان اسلام ٩: ١٦٧، ط١؛ ابن النديم، كتاب الفهرست: ٤٢٠، تحقيق: رضا تجدد).

(٤) للأسف الشديد إن بعض أهل الفضل لم يُعِر الاهتمام الكافي لجذور التشكيك في الوجود التاريخي لشخصية (جابر)، ولم يلتفتوا إلى صمت المصادر التي كان يجب أن تذكر تاريخ (جابر)، وكذلك إنكار المنكرين من القدامى، ولم يلتفتوا بشكل صحيح إلى الاضطراب الكبير في التراث المنسوب إلى (جابر)، وعدم انسجامها مع الأطر التاريخية المدعاة لـ (جابر).

ومن الأمور المدرجة في خانة هذا التسامح نجد الدكتور زكي نجيب محمود المصري يقتحم ساحة المعركة الثقافية مرتجلاً، وهو يُذكر بأن الذين ينكرون الوجود التاريخي لجابر بن حيان هم من الذين يستكثرون عليه نبوغه وعبقريته الفكرية الفذة التي تجاوزت كل الحدود، وحيث إنها تخطت حدودها

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الطبيعية لم يكن لهم بدٌ سوى اعتباره أسطورة من صنع الخيال الجامع للمتقدمين (تحليلي أُرَأي جابر بن حيان: ١٥، نقله إلى الفارسية: حميد رضا شخبي، مشهد، بنياد بجوهشهاي إسلامي، ١٣٦٨هـ.ش).

وهناك دفاعٌ أكثر مما شاة، ولكن تعوزه الدقة، وهو دفاع الأستاذ المحترم الدكتور السيد حسين نصر - دام بقاءه -؛ إذ يبدو الركّام الهائل من (الوثائق التاريخية، واستشهادات كتاب التذكّرات في القرون التالية) من وجهة نظره على مستوى كبير من الأهمية (انظر: نظر متفكران إسلامي دربارہ طبیعت: ٣١ - ٣٢، ط٣، خوارزمي، طهران، ١٣٥٩هـ.ش)، وتشكّل سداً منيعاً في مواجهة الشكوك المذكورة آنفاً؛ في حين لو أنّه دقّق ملياً لأدرك بشكل أفضل ممّا أنّ تلك (الوثائق) وشهادات كتاب التذكّرات تستند إلى تلك النصوص والتراث المنسوب إلى (جابر)، وهي ليست أساسية ثابتة ومتمينة، وإنما هي أساسية وصلت إليهم بالوجداء. وعليه فحيث كانت فاقدةً للاستقلال يكون الاستناد إليها؛ لإثبات أصالة هذا التراث، عديم الجدوى، وينتهي إلى نوع من (الدور) الباطل.

وللتقريب إلى الأذهان نقول: إنّ هذا النوع من الاستدلال شبيهٌ بالاستدلال العليل الذي يسوقه أولئك الذين يرون المدّعات الموجودة في كتاب سليم بن قيس الهلالي شاهداً على اعتباره وأصالته، فلا تغفل.

وإنّ الشيخ عبد الله نعمة من الذين أصرّوا؛ بسبب عدم التفاتهم الكافي إلى عمق بعض الإشكالات والإبهامات من جهة، وضعف وعدم اعتبار بعض الشواهد والقرائن التي جعلها مستنداً ومستسكاً لحكمه من جهة أخرى، على الواقعية التاريخية لشخصية جابر بن حيان (انظر النموذج: فلاسفه شيعة: ٢١٧ - ٢١٨، ترجمة: السيد جعفر غضبان، وتحقيق: پرويز آتابكي، طهران، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي، ١٣٦٧هـ.ش).

ويذهب بعض المعاصرين - من الذين يبدو أنّ النزاعات الطائفية والفئوية قد استحوذت على ذهنيته ولفته - إلى الاعتقاد بأنّه حيث كان جابر بن حيان قد أخذ علم الكيمياء عن الإمام الصادق عليه السلام ذهب البعض إلى الادّعاء بأنّه شخصية أسطورية، وإنّ لهذه الدعوى في الحقيقة جذوراً في الأغراض والأهواء التي يحملها جماعة، أو جهل بحقيقة مقام الإمام، أو أنها تعود بجذورها إلى العداوة والبغض الذي يكتّنه أعداء أهل البيت (عم) للذين ينشرون فضائلهم (انظر: أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ١: ٤٢٥ - ٤٢٨، ط٤، مكتبة الصدر، طهران، ١٤١٣هـ - ١٣٧١هـ.ش؛ السيد علي الشهرستاني، وضوء النبي ﷺ ١: ٤٥٧، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ).

وبطبيعة الحال فإنّ هؤلاء الذين ينتصرون لنظرية (المؤامرة)، أو يصفون الخصوم بـ (المغرضين)، لم يقدموا أيّ إيضاح أو إجابة شافية عن موارد الغموض والإبهامات التي أثارها الناقدون حول الشخصية التاريخية لجابر بن حيان، على نحو ما تقدّم.

(٥) على الرغم من الأهمية الكبيرة التي كانت ولا تزال تعيننا في موضوع (جابر بن حيان) من الناحية التاريخية للعلوم التجريبية، ومن الناحية الفكرية والدينية، إلّا أنّنا لم نبادر إلى القيام حتى بمحاولات فردية جادة وتحقيقية في هذا الشأن، ولم نعد إلى شحذ الهمم في ترجمة ونقل تحقيقات الآخرين.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

ربما كان أكثر الكتب الجامعية تناولاً لموضوع (جابر بن حيان) هو الكتاب الذي ألفه الدكتور زكي نجيب محمود المصري، والذي ترجمه السيد حميد رضا شياخي إلى اللغة الفارسية، تحت عنوان: (تحليلي أز آراي جابر بن حيان)، وطبع من قبل دار نشر بنياد بجوهشهاي إسلامي، مشهد، ١٣٦٨هـ.ش. ولكن - للأسف الشديد - فإن مؤلف هذا الكتاب قد تعامل أحياناً بسطحية تفوق الوصف، في الوقت الذي ينبغي أن يكون المخاطب به عموم أهل العلم والتحقيق، الأمر الذي قلل من قيمته العلمية. رغم أننا لا ننكر جدوائيته وفائدته وسط (الجذب الثقافي والتحقيقي) الذي نعيشه. ومن الجدير بالذكر أن الأستاذ حسين معصومي همداني - الذي يعد من المنظرين القلائل في تاريخ العلم في هذه الرقعة الجغرافية -، في نقده المقتضب، والذي أرسله على شكل إشارات برقية، تحت عنوان: (أز بهر خدا مخوان!)، والذي كتبه على ذلك المؤلف قبل سنوات عديدة (انظر: نشر دانش: ٧١، خرداد وتير عام ١٣٦٩هـ.ش)، أثنى على عمل المترجم، بينما وصف جهود المؤلف بالضحالة والسطحية من الناحية التحقيقية.

(٦) عنوانه في اللغة الفارسية: (كيميا وعرفان در سرزمين اسلام)، العرب. ومن الجدير بالذكر أن القسم الأول من مقالة (جابر بن حيان)، في دانشنامه جهان اسلام (موسوعة العالم الإسلامي) ٩: ١٦٧ - ١٧٠، هي من تأليف بيير لوري. وسنعمد من الآن فصاعداً إلى الإكثار من الإحالة إليها. وقد عمدت السيدة مستورة خضرائي إلى ترجمتها إلى اللغة الفارسية، وهي مصدر قيم لمن يريد الاطلاع على شخصية جابر بن حيان. ومن المناسب أيضاً أن نأتي على ذكر مقالة (جابر بن حيان) في زندگينامه علمي دانشوران (الحياة العلمية للمفكرين) ٤: ٢٥٠ - ٢٥٣، تحقيق: تشارلز كولستون غيلبسي (Charles Coulston Gillispie)، ترجمة: أحمد آرام، تحت إشراف: أحمد بيرشك، ط١، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، وبنياد دانشنامه بزرگ فارسي، ١٣٨٧هـ.ش)، ومؤلفها (M. Plessner)، وترجمها إلى الفارسية: الأستاذ حسين معصومي همداني.

(٨) غني عن التذكير أن أرقام الصفحات التي تدرج في نص المقالة ضمن معقوفتين تعود إلى كتاب بيير لوري.

(٩) وقارن أيضاً بين الصفحتين ١٧ و ١٨.

(١٠) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٢٦.

(١١) المصدر السابق: ٢٦ - ٢٨، ٧٠.

(١٢) لقد سعى عالم التراث التركي الكبير الأستاذ فؤاد سزكين في كتابه القيم (تاريخ نگارشهاي عربي ٤: ١٨٧ - ٢٥٢، ترجمة وتدوين وإعداد: مؤسسة نشر فهرستگان، بجهود من: خانه كتاب، ط١، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش، إلى إثبات الأصالة لتراث (جابر) من خلال عملية بحث وتحقيق واسعة.

وبغض النظر عن مقدار اتفاقنا ومماشاتنا مع المعطيات التي توصل إليها الأستاذ سزكين علينا أن لا نتجاهل حقيقة أننا لو أمنا بما توصل إليه سزكين نكون قد أمنا بإمكانية العثور على مقدار لا بأس به من المؤلفات المنسوبة إلى (جابر) في القرن الهجري الثاني. ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن يكون

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

(جابر) نفسه شخصية تاريخية عاشت في القرن الهجري الثاني، وتلمذت على يد الإمام الصادق عليه السلام، وأنه قد كتب هذه المؤلفات المتعددة بنفسه. بعبارة أخرى: إن الأستاذ فؤاد سزكين لم يعالج الغموض والإشكالات التي تكتنف شخصية (جابر)، وانتسابه إلى المجتمع الشيعي، وانخراطه في حلقة أصحاب الإمام الصادق عليه السلام. وعليه لو صح رأي الأستاذ سزكين تعين علينا القول: إن الأندية الغالية التي أبدعت التراث المنسوب إلى (جابر) يحتمل أن تكون قد قامت بهذه العملية في نفس القرن الهجري الثاني، وليس بعده. لم يأت سزكين بدليل معتبر يثبت تلمذ (جابر) على يد الإمام الصادق عليه السلام، ولم يتمكن من إزاحة بصمة الغلاة عن تراثه. كما أنه لم يكن في وارد القيام بهذه المهمة. والغاية كما تقدم أنه يجب تجنب الخلط المحتمل بين أصالة تراث (جابر) وبين الأصالة التاريخية لـ (جابر) وخصائصه الشخصية.

(١٣) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ١١٩.

(١٤) المصدر السابق: ٧٠.

(١٥) المصدر السابق: ١٢٧.

(١٦) في ما يتعلق باسم (أذن الحمار)، الذي هو اسم نبتة أيضاً (انظر: لغت نامه دهخدا)، يمكن لنفس هذه التسمية الغربية (سزكين، تاريخ نگارشهای عربي ٤: ١٧٥) أن تكون كافية للتشكيك والتأمل.

وأما في ما يتعلق بـ (الحربي الحميري) فهناك أمور أكثر مدعاةً للتأمل؛ فإن هذا الرجل، الذي يدعوه جابر باسم (الشيخ الكبير)، طبقاً لأنحاء تلميذه هذا - الذي هو طريقنا الوحيد إلى معرفته - يجب أن يكون قد ولد في العصر الجاهلي، وعاش حتى أدرك القرن الهجري الثاني (انظر: سزكين، تاريخ نگارشهای عربي ٤: ١٦٨، ١٧٥، ١٨٩، ١٩٠).

إن المحققين لا يملكون إجابة عن سبب إطلاق الجهل حول شخصية على هذا الحجم والمستوى العلمي الكبير، وهذا العمر الطويل، ومعاصرتهم لأهم محطات صدر الإسلام، فلم يرو عنه أي شخص، ولم يرد ذكره في مصدر موثوق.

قال الأستاذ فؤاد سزكين، في تقرير له عن أصالة تراث (جابر)، في شأن (الحربي الحميري): «بناءً على النصوص الموجودة عندنا بلغ هذا الرجل من العمر ٤٦٣ عاماً. ويحتمل وقوع الخطأ في كتابة الأرقام في هذا العدد» (تاريخ نگارشهای عربي ٤: ١٧٥).

لم يذكر الأستاذ سزكين السبب في احتماله وقوع الخطأ في كتابة هذا العدد. فإن كان يستبعد نفس هذا العمر المديد - ومن المستبعد أن يكون الأمر كذلك - لن يكون لنا كلامٌ بطبيعة الحال، ولكنه إذا قال بإمكان حصول هذا العمر الطويل لشخص - وهو ما يشهد به صريح القرآن الكريم والأخبار المتواترة - ربما كان سبب استبعاده يعود إلى ما يدور في خلدته حول سبب إهمال المصادر المعتمدة والرواة الموثوقين وسكوته وتجاهلهم مثل هذا العمر الطويل لهذه الشخصية الهامة التي عاشت في هذه المرحلة التاريخية بالغة الأهمية!

كان الأخرى بالأستاذ فؤاد سزكين - مع وجود هذا الغموض الكبير الذي يكتنف تاريخ وتراث (جابر) -

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

أن لا يغفل احتمال الجانب الأسطوري في شخصية (الحربي الحميري). وعلى الرغم من أننا لا ننكر إمكان حدوث طول العمر لشخص ما؛ انطلاقاً من انسجامنا مع تعاليم القرآن الكريم، فإننا في الوقت نفسه نرى فرضية طول العمر في الغالب أقرب إلى الأساطير، بل إن طول العمر يُعدّ من مقومات الرؤية الأسطورية.

ومن يعلم؟! ربما أمكن لنا أن نشكّك في القراءة المتعارفة لـ (الحميري) - بكسر الحاء - واحتملنا قراءة - فتح الحاء - أيضاً (الحميري)، وخاصة إذا أخذنا قياسها على صاحبه (أذن الحمار)!! (١٧) يمكن لنا أن نحتمل أن الشخص أو الأشخاص الذين اختاروا اسم (جابر بن حيان) لهذه الشخصية الرمزية قد أخذوا بنظر الاعتبار ما تحمله هذه التسمية من الدلالات والمفاهيم بدقة، تماماً كما هو الأمر بالنسبة إلى مَنْ اختار اسم (حيّ بن يقظان) لشخصيته المختلفة. فـ (جابر) صيغة فاعل من الجبر، في قبال الكسر، و(حيان) يفترض فيها أن تكون مشتقة من (الحياة) والبقاء.

مضافاً إلى ذلك لا يبعد أن يكون الاسم المحبوب لـ (جابر) في تراث الغلاة، من قبيل: جابر بن يزيد الجعفي، هو الذي ساق مَنْ اختلق هذه الشخصية إلى اختيار هذه التسمية؛ إذ - كما سيأتي - إن تراث جابر بن حيان مفعم بالأفكار الغالية، أو على صلة وثيقة بتيار الغلاة في التشيع الذي يعود إلى القرون البعيدة. وعليه يحتمل قوياً أن تكون هذه الشخصية من اختلاق الجماعات الغالية. قال الدكتور زكي نجيب محمود الذي يُصرّ على الوجود التاريخي لشخصية جابر: «يقال: إنه إنما سمّي بجابر لأنّه أعاد تنظيم العلم، من جبر العلم أي أعاد تنظيمه» (تحليلي أُرّاي جابر بن حيان: ١٦).

ويفهم من هذا الكلام أنّ (جابر) ليس اسماً حقيقياً لبطل هذه القصة، بل هو أقرب إلى الاسم المستعار.

ولا بأس من التذكير بما يلي:

«إنّ من بين علماء الكيمياء الذين استند إليهم جابر بن حيان في كتاب المجردات أنّ له يدعى مشرق...» (تاريخ نگارشهای عربی ٤: ١٧٣)، فهل كان لاختيار اسم (مشرق) صلة واضحة بالاسم المحبوب للفنوصية، أي (الإشراق)، ولا ينبغي اعتباره منبثقاً عن الوعي والإدراك الباطني؟ لنغض الطرف. وطبعاً علينا أن نضيف أيضاً:

إنّ اسم (جابر بن حيان)، أو على قراءة أخرى: (جابر بن حبان)، مذكور في بعض النصوص القديمة (انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار ٣: ٣٤٣ (النص والهامش)، دار الكتاب العربي، بيروت، أوقست عن طبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٣هـ) بوصفه شاعراً عريقاً (جاهلياً).

كما كان هناك أخوان: أحدهما اسمه (جابر)؛ والآخر اسمه (حيان)، ذكر اسمهما في البيت المعروف للأعشى الشاعر العربي المخزرم والشهير، والذي استشهد به أمير المؤمنين في خطبته المعروفة بالشقشقية إذ يقول: «شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلَى كُورِهَا وَيَوْمُ حَيَّانَ أَخِي جَابِر» (انظر: نهج البلاغة: ١٠، ٤٥٠، ط ٣، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٧١هـ.ش)، ويقال: إنّ حيان هذا كان كبير

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بني حنيفة، وكان رجلاً ثرياً مبذراً متلافياً، يسعى وراء طلب اللذة والهوى، وإنّ الأعشى كان نديمه، وأما جابر فهو أخو حيّان الصغير (انظر: المصدر السابق: ٤٥٠).

فهل كانت هذه الأسماء التاريخية (انظر أيضاً: ياد داشتهاي قزويني ٢: ١٢٩) هي التي ألهمت أولئك الذين اختلقوا الشخصية الأسطورية لـ (جابر بن حيّان)؟ لست أدري.

(١٨) فهرست ابن النديم: ٧٢، ٧٣.

(١٩) إنّ لقب (باب الإمام)، أو (باب الأئمة)، من الألقاب التي شاع استعمالها منذ الأزمنة البعيدة إلى الفترات المتأخرة، من قبل الغلاة والجماعات الباطنية المنحرفة عن الخطّ الشيعي المعتدل. رغم أنّ الشيعة المعتدلين يستعملون هذا اللقب أحياناً في إطار الاتجاه المعتدل، وبشأن بعض أصحاب الأئمة (عم)، ولكن ليس هذا الاستعمال الكثير لهذا المصطلح من قبل الغلاة والمنحرفين الآنف ذكرهم، بل واستعماله المتزايد من قبل الجماعات المعتدلة في حقّ بعض أركان الانحراف أعطى هذا المصطلح نوعاً من التداعي الذهني الممزوج بالغلو والارتفاع (لمزيد من التفصيل انظر: دانشنامه جهان اسلام ١: ١١ - ١٣، في مقالات (الباب الأول) و(الباب الثاني)، ١٦، ١٧، في مقالة (الباب السيد علي محمد الشيرازي)؛ دائرة المعارف تشيع ٣: ٢، ٣، في مقالة (الباب)).

وعلى أيّ حال هناك حاجة ماسّة إلى البحث فيما إذا لم يكن مصطلح (الباب) مصطلحاً غالياً، وأنه تسرّب من القنوات الفكرية لخطّ الغلو إلى النصوص الشيعية المعتدلة، ثم شاع استعمالها وتداولها عندهم.

وهناك استفهام يطرح نفسه أيضاً وهو: هل المدة الزمنية المفترضة لارتباط (جابر) بالإمام جعفر الصادق عليه السلام تسع لجميع هذه المعلومات، والتردد من قبله على الإمام عليه السلام، وإملاء الإمام عليه السلام! وهل تكفي تلك المدة لارتقاء (جابر) مقاماً رفيعاً، حتّى يصل إلى مرتبة يكون فيها بمنزلة (الباب) لذلك الإمام؟ وخاصة أنه يبدو من تراث (جابر) أنه عندما حضر عند الإمام الصادق عليه السلام للمرة الأولى كان على درجة عالية من العلم، وحتّى في صناعة الكيمياء لم يكن هاوياً.

يقول الدكتور زكي نجيب محمود، الذي يصرّ على الوجود التاريخي لشخصية جابر بن حيّان ما مضمونه: «... يجب أن تكون مدة ارتباط (جابر) بجعفر الصادق قصيرة؛ لأنّ وفاة جعفر الصادق كانت في عام ٧٦٥م، أي بعد حوالي عشرين سنة من ولادة (جابر)» (تحليلي أراي جابر بن حيّان: ٢٠).

يجمع العامة والخاصة على أنّ وفاة الإمام الصادق عليه السلام كانت في عام ١٤٨هـ، في شهر شوال، بناءً على القول المشهور والمختار (انظر: الشيخ محمد تقي التستري، رسالة في تواريخ النبي والآل عليه السلام: ٤١، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٣هـ). وقد ذهبت أكثر المصادر إلى تأريخ ولادة (جابر) بعام ١٠٣ أو ١٠٤هـ (انظر: دانشنامه جهان اسلام ٩: ١٦٧). وبذلك يكون عمر (جابر) عند وفاة الإمام الصادق عليه السلام حوالي ٤٥ سنة.

وهذا يُثبت - خلافاً لما ذهب إليه الدكتور زكي نجيب محمود - أنّ جابر كانت له الفرصة الكافية للاستفادة العلمية الوفيرة من ذلك الإمام الهام، ولكنّ تلك المدة الوافية والفرصة الكافية هي التي تجعل من عدم ذكره في المصادر الموثوقة والمعتبرة والمختصة بحياة الإمام الصادق عليه السلام مسألة أكثر

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ

تعقيداً؛ إذ لو كانت لـ (جابر) تلك الفترة والفرصة الكافية للاستفادة من معين الإمام وتراثه العلمي، حتى وصل إلى تلك الدرجات والمراتب العالية، فلماذا لم يرد له أي ذكر في تلك المصادر؟
(٢٠) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٦٤، ١٢٢.

(٢١) قارن: اعتقادات الشيخ البهائي: ٤٢٥ - ٤٢٦، إعداد وتحقيق: جويها جهانبخش، ط١، انتشارات أساطير، طهران، ١٣٨٧هـ.ش.

(٢٢) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٢٧، ٥٩، ١٨٧.
ربما لم يكن من باب الصدفة أن يقع تراث (جابر) موضع اهتمام شخصية كانت في بدايتها شيعية باطنية، وانتهت لتصبح فيما بعد غالبية منحرفة، مثل: شخصية محمد بن علي الشلمغاني (المقتول سنة ٢٢٢هـ)، والمعروف بابن أبي العزاقير (انظر في شأنه: حسين الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ٣: ٢٢٣ - ٢٢٢، و...، ط١، دار الحديث، قم، ١٤٢٦هـ - ١٣٨٤هـ.ش)، حتى ألف كتاباً في شرح كتاب الرحمة المنسوب إلى جابر (انظر: فهرست ابن النديم: ٤٢٥، تحقيق: رضا تجدد؛ العلامة الشيخ محمد تقي التستري، قاموس الرجال ٩: ٤٤٦، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ).
إن كتاب الرحمة هو نفسه الكتاب الذي كان (جابر) - على رواية - يحتفظ بنسخة منه تحت وسادته عندما توفي في مدينة طوس عام ٢٠٠هـ (انظر: دانشنامه جهان اسلام ٩: ١٦٧؛ تاريخ نگارشهاي عربي ٤: ١٧٤).

ولا يبعد أن يكون الذي اختلق هذه القصة قد أراد أن يضيفي من خلالها أهمية محورية على هذا الكتاب ضمن مجموعة الأفكار والتعاليم المنسوبة إلى (جابر).
وفي ما يتعلق بالباب الآخر لشروح كتاب الرحمة انظر: دانشنامه جهان اسلام ٩: ١٧٢؛ تاريخ نگارشهاي عربي ٤: ٢٥٧.

(٢٣) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٥٩، ٧٠.
(٢٤) المصدر السابق: ٦١.
(٢٥) المصدر السابق: ١٧.
(٢٦) يُعتبر علم (الكيمياء) من وجهة نظر تراث (جابر) (سلطان جميع العلوم...)، وإن السالك الذي ينجح في كشف أسرارهِ سوف يستغني عن جميع العلوم الدينية والدنيوية (انظر: دانشنامه جهان اسلام ٩: ١٦٧).

ومن الجدير ذكره استطراداً، كما يبدو، أن البشارة بالمعرفة التي تغني الإنسان عن جميع العلوم الأخرى هي من العناصر ووجوه الاشتراك بين الكثير من التيارات الباطنية - بما في ذلك التيارات الغالية - وهي البشارة التي - في الحد الأدنى - تعمل في عالم الخيال على تلبية أمنية الفرد الذي ينشد الاستغناء و....

(٢٧) يذكر جمال الدين القفطي (٦٤٦هـ)، في كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) ١: ٢٠٩ - ٢١٠، تحقيق: عبد المجيد دياب، مكتبة ابن قتيبة، الكويت، صراحةً أن (جابر) كان «متقلداً للعلم المعروف بـ (علم الباطن)، وهو مذهب المتصوفين من أهل الإسلام، كالحارث بن أسد المحاسبي، وسهل بن عبد الله التستري، ونظرائهم».

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

- كذلك انظر: القفطي، تاريخ الحكماء: ٢٢١، ترجم إلى اللغة الفارسية في القرن الحادي عشر للهجرة بجهود: بهين دارائي، ط٢، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٧١ هـ.ش.
- (٢٨) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٦٤.
- (٢٩) المصدر السابق: ٦٦.
- في ما يتعلّق بمسار النشاط الكيميائي من وجهة نظر (جابر) انظر أيضاً: دانشنامه جهان اسلام ٩: ١٦٩ - ١٧٠.
- (٣٠) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ١٠٨.
- (٣١) المصدر السابق: ١٣٢.
- (٣٢) جديرٌ بالملاحظة أنّ (جابر) يدّعي أنه قادرٌ على خلق الكائنات الحيّة، من قبيل: الحيوانات، وحتى الإنسان؛ لأنّ الكيميائي الحاذق في فنّه يستطيع تحويل أيّ مادة إلى مادة أخرى، وأنّ نشاطه هو امتدادٌ للمهامّ الإلهيّة على الأرض (دانشنامه جهان اسلام ٩: ١٦٩).
- (٣٣) وهذه هي اللزامة الرتيبة التي يُعيد اجترارها أغلب المذاهب الباطنية، وبطبيعة الحال فإنّ هذه النصيحة بذاتها نصيحة عقلانيّة.
- انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٦٦.
- (٣٤) المصدر السابق: ٧١ - ٧٢، ١٠٨، ١٣٩.
- (٣٥) المصدر السابق: ٧٢.
- (٣٦) المصدر السابق: ٣١.
- (٣٧) المصدر السابق: ١١١.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) المصدر السابق: ١٣٨ - ١٣٩.
- (٤٠) المصدر السابق: ١١٢.
- (٤١) المصدر السابق: ٧٣.
- (٤٢) المصدر السابق: ٧٦.
- (٤٣) انظر في هذا الشأن أيضاً: دانشنامه جهان اسلام ٨: ٢٢٨ - ٢٢٩، في مقالة (التناسخ): دائرة المعارف تشييع ٥: ٩٦ - ٩٧، في مقالة (التناسخ): نعمة الله صفري فروشاني، غاليلان: كاوشي در جريانه وبرايندها: ٢٠٠، ٢٠٢ - ٢٠٨، ٢١١، ط١، بنياد بجوهشهاي اسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٨ هـ.ش.
- (٤٤) يجب الالتفات إلى أن تعريف المصطلحات الأربعة: (النسخ) و(المسخ) و(الرسخ) و(الفسخ) لم يكن على وتيرة واحدة منذ القدم (انظر أيضاً: دانشنامه جهان اسلام ٨: ٢٢٨ و٢٢٩، في مقالة (التناسخ)). ونحن هنا ننقل ما هو موجود في كتاب بيير لوري.
- (٤٥) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٦، ٧٧، ١٢٩.
- (٤٦) قارن بين الصفحتين ٧٨ و٧٩ من الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية.
- (٤٧) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٨.

- (٤٨) المصدر السابق: ١٠٩ - ١١١، ١١٤.
- (٤٩) انظر مثال ذلك في: اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي: ٢٤٦ - ٢٤٧، صححه وعلق عليه وقدم له ووضع فهرسه: حسن المصطفوي، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة مشهد، مشهد، ١٣٤٨هـ.ش. قارن أيضاً: المصدر السابق: ٢٩٧ - ٢٩٨، ٣٠١؛ حسين الساعدي، المعلّى بن خنيس، شهادته ووثاقته ومسنده: ٨٠ - ٨٣، ط١، دار الحديث، قم، ١٤٢٥هـ - ١٣٨٣هـ.ش.
- (٥٠) نقلاً بالمضمون عن: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٩٠ - ٩١.
- (٥١) غني عن الذكر أنّ الكثير من هذه المفاهيم الباطنية القديمة قد سبق أن تمّ الترويج لها في أروقة التصوف تلويحاً وتصريحاً، وأنّ (تصور) بعضها قد بلغ مرحلة (التصديق) عند بعض (المشاهير) من المتأخرين....
- (٥٢) الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٥.
- (٥٣) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٥ - ٧٦.
- (٥٤) المصدر السابق: ٨٤.
- (٥٥) قارن: السيد نعمة الله الجزائري، نور البراهين ١: ٣١٦، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ: حسن زاده الآملي، عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون: ٦٤٤، ط١، أمير كبير، طهران، ١٣٧١هـ.ش.
- (٥٦) قارن: محمد بن سليمان التكايني، قصص العلماء: ٥٤، إعداد: محمد رضا خالقي وعفّ كرباسي، ط١، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٥٧) قارن: السيد نعمة الله الموسوي الجزائري، الأنوار النعمانية ٤: ٥١ (النصّ والهامش)، تبريز، الحاج محمد باقر كتابجي حقيقت والحاج السيد هادي بني هاشم؛ السيد عبد الغني الأردبيلي، تقريرات فلسفة إمام خميني ١: ١٢٣، ط٢، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٥٨) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٦٩، ٩٣، ٩٦، ١٢٦.
- (٥٩) المصدر السابق: ٨٣.
- (٦٠) المصدر السابق: ٩٦ - ٩٧.
- (٦١) المصدر السابق: ٩٧.
- (٦٢) المصدر نفسه.
- (٦٣) المصدر نفسه.
- (٦٤) المصدر السابق: ٩٣.
- (٦٥) المصدر السابق: ١١٥.
- (٦٦) بعبارة أخرى: إنّ عمدة المتغيّرات التي تنطوي عليها الروايات الشيعية حول ظهور المهدي الموعود (عليه السلام) تنقسم إلى قسمين: أحدهما: المتغيّرات السياسية المتعلقة بأسلوب الحكم وإذلال الجبابرة والطفاة وما إلى ذلك؛ والأخرى: إظهار الحقائق، وتأويل الآيات بشكل صحيح، وازدهار المعارف والعقلانية وما إلى ذلك.

- (٦٧) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٣٧.
- (٦٨) جدير بالاهتمام أنه قال: «في كتاب البيان: ١٠٠٠ إن زمن كشف الأسرار قريب، وإن الإمام القائم سيكشف ويظهر جميع العلوم... وإن الإنسانية سوف تتجلى بشكل كامل وجديد» (دانشنامه جهان اسلام ٩: ١٧٠).
- (٦٩) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٩٩.
- (٧٠) قارن: بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٨.
- (٧١) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٠، ١٢٣.
- (٧٢) عز الدين أيدير بن علي الجلدي كيميائي كثير التأليف، عاش في القرن الهجري الثامن، واختلف المؤرخون في سنة وفاته على أقوال، وهي كالتالي: ٧٤٣، و٧٥٠، و٧٦١ أو ٧٦٢ هـ. يُعد الممثل الأخير للتيار الرمزي والباطني للكيمياء في البلدان الإسلامية، وقد اعتبر شيعياً بالنظر إلى بعض مؤلفاته (لزيد من التفصيل في شأنه انظر: دانشنامه جهان اسلام ١٠: ٥٥١ - ٥٥٣؛ دائرة المعارف تشيع ٥: ٤١٧ - ٤١٨؛ الميرزا محمد علي مدرّس الخياباني، ریحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب ١: ٤١٧ - ٤١٨، ط ٣؛ آغا بزرك الطهراني، الحقائق الراهنة في المئة الثامنة (طبقات أعلام الشيعة / القرن الثامن): ٢٢، تحقيق: علي نقي المنزوي، ط ٢، مؤسسة إسماعيليان، قم.
- (٧٣) الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٣٤.
- (٧٤) المصدر السابق: ١٢.
- (٧٥) المصدر السابق: ٧١ (الهامش).
- (٧٦) من باب المثال: نجد أبا سعيد الطبراني النصيري، في كتاب مجموع الأعياد، لا يستعمل في الثناء على المعصومين العبارة المتعارفة: (عليه السلام)، وإنما يستعمل عبارات أخرى، من قبيل: (منه السلام) (انظر: أبو سعيد ميمون بن القاسم الطبراني النصيري، كتاب سبيل راحة الأرواح ودليل السرور والأفراح إلى فائق الإصباح، المعروف بـ «مجموع الأعياد»: ٥ - ٦، ٤١، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، و...، عني بتصحيحه: ر. شتروتمان، المجلد ٢٧ من مجلة الإسلام، هامبورغ ٤٤ - ١٩٤٣ م. وأشكر صديقي الكريم، سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ رسول جعفریان - دام إفضاله -، شكراً جزيلاً على أن أهداني قبل سنوات نسخة من كتاب مجموع الأعياد، جزاه الله خير الجزاء).
- (٧٧) نذكر من باب الاستطراد أن هذا البحث كان مطروحاً بين عدد من الشيعة في القرون الأخيرة، وهو أن دعاءنا وثناءنا على النبي وأهل بيته (عم) هل يضيف شيئاً إلى مقاماتهم ومناقبهم أو لا؟ (كنموذج لهذا البحث انظر: الفاضل الدربندي، إكسير العبادات في أسرار الشهادات ٢: ٣١ - ٣٢، تحقيق: محمد جمعة بادي وعباس ملا عطية الجمري، ط ١، دار ذوي القربى، قم، ١٤٢٠ هـ؛ السيد محمد باقر الموسوي الحسيني الشيرازي، لوامع الأنوار العرشية في شرح الصحيفة السجادية ٢: ٨ - ٩، تحقيق: مجيد هادي زادة، ط ١، مؤسسة الزهراء (ع) لثقافة الدراسات، إصفهان، ١٣٨٣ هـ. ش - ١٤٢٥ هـ؛ الشيخ جواد الأملي، نسيم أندیشه - أسئلة وأجوبة ١: ٩٥ - ٩٦، تنظيم وتهذيب: السيد محمود الصادقي، ط ٢، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٨٦ هـ. ش).
- ولا أستبعد أن يكون منشأ هذه التساؤلات هو أسلوب الغلاة غير المتعارف في طريقة الثناء والدعاء

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

للأئمة الأطهار عليهم السلام، حيث يتصورون أنهم غير جديرين بالثناء على الأئمة، أو أن تشمل أدعيتهم وثناءهم الأئمة، ولذلك فإنهم يتحاورون ويتجادلون فيما إذا كانت أدعيتهم تنفع الأئمة أم لا.

(٧٨) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ١٠٠ - ١٠٢.

(٧٩) المصدر السابق: ١٠٢.

(٨٠) المصدر السابق: ١٣٥.

(٨١) المصدر السابق: ١٣٣، ١٤٥.

(٨٢) المصدر السابق: ١٠، ٦٠.

(٨٣) المصدر السابق: ١٠٣.

(٨٤) المصدر السابق: ١٣٥.

(٨٥) المصدر السابق: ٩٤.

(٨٦) المصدر السابق: ٦١.

(٨٧) المصدر السابق: ١٠٣.

(٨٨) المصدر السابق: ١٠٣.

(٨٩) المصدر السابق: ١٠٤.

(٩٠) المصدر السابق: ١٠٦ - ١٠٧.

(٩١) المصدر السابق: ١٣٧.

(٩٢) المصدر السابق: ٩٤ - ٩٥، ١٤٤، ١٨٦.

(٩٣) بالإضافة إلى كتاب بيير لوري وما تقدّم انظر: نظر متفكران إسلامي دربارہ طبیعت (آراء المفكرين المسلمين حول الطبيعة): ٦٧ (الهامش)، ط٣.

(٩٤) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ١٣٩، ١٤٣.

(٩٥) المصدر السابق: ١٤٣.

(٩٦) المصدر السابق: ١٤٤.

(٩٧) المصدر السابق: ١٤٥.

يبدو أن أفكار ومذاهب الغلاة في القرون الأولى كانت تحتوي على جاذبية لفريقين من القاطنين في العالم الإسلامي، وهما:

أولاً: السواد الأعظم من العوام والجهال الذين يتنزلون بالدين التوحيدي إلى مستوى أفهامهم المحدودة بسهولة، ويتشبّهون بالمفاهيم والمصاديق المحسوسة والملموسة، ويشوبون عقائدهم بالشرك والأساطير والخرافات.

وثانياً: عدد من أولئك الذين يُصطلح عليهم في العصر الراهن بـ (المتعلمين)، ويدخلون في عداد الطبقة المثقفة في المجتمع. بيد أنهم حيث كانوا يجدون الأفكار الغالية متناسبة وبعض التراث الثقافي القديم، من قبيل: مواريث الأفلاطونيين الجدد، والغنوصية، وما إلى ذلك ممّا وصل إليهم، يجدون من أنفسهم ميلاً نحو تلك الأفكار.

إن وجود أصناف مثل الأطباء - الذين يحتمل تأثرهم بتعاليم جنديشابور - وأمثالهم بين صفوف

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الغلاة، أو الذين كان لهم تواصل ثقافي مع الغلاة، يمكن أن يكون له تفسير ملموس من هذه الناحية. إن التفصيل في بحث ودراسة تاريخ الغلاة وأصنافهم بطبيعة الحال خارج عن حدود وطاقات هذا المقال، ولكن لابد لنا من الإشارة بهذا المقدار إلى أن استقطاب المتعلمين نحو الخطوط الغالية في الثقافة والمجتمع كان متأثراً بتناغم بعض الأفكار الغالية مع الفكر والتراث الفنوصي ونظائره. كما كان مؤثراً فيها، بمعنى أن هؤلاء المتعلمين؛ لما كانوا يشاهدونه من القرابة بين ذلك التراث والتعاليم والأفكار التي يحملونها وبعض الاتجاهات الغالية، كانوا يجدون من أنفسهم ميلاً نحوها، وفي الوقت نفسه كانوا بدورهم يحملون تعاليمهم وأفكارهم وذخائرهم الذهنية والعقائدية إلى تلك النحل، وكانوا أحياناً يعمدون إلى إظهارها بشكل مدوّن وفي إطار ذلك التراث الغالي.

وفي ما يتعلق بهذا التراث الجابري يذهب الأستاذ الدكتور السيد حسين نصر - والذي هو بالمناسبة من المدافعين عن الوجود التاريخي لشخصية جابر بن حيان - إلى القول: «بالالتفات إلى المسائل الموجودة في رسائل (جابر) يجب الاعتراف بأنها تشتمل على آثار من المصادر الهرمزية والفيثاغورية والأفكار الإيرانية والهندية، وحتى الصينية أيضاً» (نظر متفكران إسلامي دربارہ طبیعت (آراء المفكرين المسلمين حول الطبيعة): ٦٧، ط ٣).

«وبالنظر إلى الارتباط العميق القائم بين رسائل إخوان الصفا ومؤلفات (جابر) يمكن القول بطبيعة الحال: إن مصدر هاتين المجموعتين واحد...» (المصدر نفسه).

كما ذهب بلسنر (M. Plessner)، من خلال تشبّهه إلى وجود (آثار من العلم اليوناني) في تراث (جابر)، إلى القول: «إن هذا النوع من التبخر في العلوم اليونانية أنسب بالأفكار الفنوصية للصائين في حرّان»، و«قد برز عدد من أهم الرياضيين والمنجمين والأطباء في الإسلام من بين هؤلاء الجماعات» (زندگينامه علمي دانشوران ٤: ٣٥٢ - ٣٥٣).

إن حملة هذه العلوم الشرقية والغربية المنسوبة إلى تراث (جابر) لا شك في أنهم كانوا من العلماء الذين تم استقطابهم من قبل المحافل الغالية، بعد أن كانوا ينتمون إلى (المناحات الفنوصية والسرية) (دانشنامه جهان اسلام ٩: ١٦٩)، أو أنهم قد حصلوا على الانتماء الفنوصي والسري العميق من خلال اجتياز هذه القنوات والأروقة الغالية.

(٩٨) الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ١٤٦.

(٩٩) ابن أميل هو أبو عبد الله محمد بن أميل بن عبد الله بن أميل التميمي، المعروف بالحكيم الصادق، وهو من كبار العلماء في الكيمياء الرمزية والباطنية في القرن الهجري الرابع، والذي لم يكن طموحه ليقف عند الهدف العام من الكيمياء - والذي يتلخص في تحويل المعادن الرخيصة إلى اللجين والذهب - بل كان يرنو إلى تصفية جسم الإنسان، وتحويله إلى روح خالصة ونقية. والطريف في البين أن سيرة ابن أميل بدورها محفوظة بالمغموض والابهام أيضاً. وكل ما نعرفه عنه هو التراث المنسوب إليه (انظر: دائرة المعارف بزرگ إسلامي ٣: ٤٢ - ٤٣، مقالة الراحل محمد علي مولوي؛ تاريخ نگارشهای عربي ٤: ٣٤٠ - ٣٤٨).

هل يمكن لنا أن نحتمل احتمالاً قوياً بأن اسم (ابن أميل) هو اسم مستعار أيضاً؟

(١٠٠) انظر: الكيمياء والعرفان في البلاد الإسلامية: ٧٢، ١٨٥.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

حقيقة الأمر أن لهذه الحكاية تشعبات طويلة وعريضة. فإن الاتجاهات العالية إنما تشكل جانباً من التيارات الرمزية والسرية التي كانت مرتبطة بالحلقة الكيميائية الباطنية، وكان من بين الغلاة شخصيات خفية أخرى تدرج تحت غطاء هذه الحلقة.

إن (ابن وحشية)، الشخصية المجهولة، والذي يتمتع كتابه (الفلاحة النبطية) بشهرة عالمية، واحد من أولئك الكيميائيين الباطنيين المجهول أمرهم. وربما كان من الشخصيات المختلقة بالكامل، والتي انتحلها (ابن زيات). ويحتمل أن يكون ابن زيات هذا منتمياً إلى آل الزيّات البارزين والمعروفين بانتمائهم الاعتزالي - الشيعي (انظر: دائرة المعارف بزرگ إسلامي ٥: ٦٧ - ٧٦، ٣: ٦٣٨).

وربما كان ابن وحشية ممثلاً لنوع من الاتجاه الشعوبي بين النبطيين.

وإنه على كل حال واحد من الشخصيات المجهولة الكثيرة التي تمثل التيارات والحركات الثقافية غير الرسمية والسرية في العالم الإسلامي. ومن هنا فإنه يستحق اهتماماً ودراسة أدق وأعمق.

الدراسات القرآنية في ظل اللسانيات المعرفية

قراءة جديدة

د. الشيخ علي رضا قائمي نيا^(*)

ترجمة: عماد الهلالي

تَهْيِئَة

تشكل اللسانيات المعرفية فرعاً مهماً من فروع (العلوم الإدراكية: Cognitive Sciences)، وتنتمي إلى مجال اللسانيات. ومع أنها لم تتجاوز العقدين من الزمن إلا أنها أحدثت تغييرات خطيرة في مجال اللسانيات. والمقال يسعى إلى تجلية هذا الحقل المعرفي الجديد بصورة إجمالية وشفافة، من خلال الإشارة إلى أهم المسائل التي أثّرت في هذا الحقل.

ونعرض تلك المسائل في ما يلي:

١- دور المنظّر، وعلاقة التعبير بالموضع الخارجي.

٢- الشكل والأرضية.

٣- (السائر: Trajectory) و(المحدد: Landmark) و(القالب: Frame).

سينجلي لنا بالإشارة إلى هذه الأمثلة أهمية تلك المفاهيم في فضاء قرآني، يشكل من خلال دراسة مفرداتها - في تصوّرنا - ثورة معرفية شاخص، كما سيتضح لك في مطاوي هذا المقال.

تتناول اللسانيات المعرفية اللغة الطبيعية كأداة لتنسيق الفكرة وإخضاعها

(*) أستاذ في الفلسفة وعلم الكلام الجديد، ومدير مجلة (الحكمة) الصادرة باللغة الإنجليزية عن مؤسسة الفكر والثقافة.

لآليات التواصل في إطار تراكييب محدّدة أو مشخّصة. وبتعبير آخر: يتمثّل مدّعى هذا الحقل في أنّ تجلّيات اللغة هي حكاية مباشرة عن فكرة المتكلّم، فاللغة لا تُبرز تلك الموضوعية الخارجية مباشرة، بل تصنع جملة من المفاهيم، تشير من خلالها إلى تلك الموضوعية الخارجية، وبالتالي إنّ المعنى هو من خلال تصنيع الذهن للمفاهيم على مستوى الفاهمة. الأمر الذي يجعل اللغة تمسّ المواضيع الخارجية، من خلال ذلك التصنيع، فالحكاية حينها لا تكون مباشرة، بل بواسطة تلك المفاهيم المصنوعة. ويمكننا تجلية المدّعى بعملية قياسية بين هذا الحقل والنحو الإنتاجي ومعاني ظروف الصدق:

- ١- النحو الإنتاجي: يتمثّل هذا الحقل فرعاً مهماً من فروع اللسانيات الحديثة، الذي أسس له اللساني الكبير الأمريكي المعاصر (نعوم تشومسكي Chomsky). يرتكز هذا الحقل على أنّ الأسس الصوريّة التي تشكّل جهاز اللغة هي التي تحدّد الصياغات اللسانية، وهذه الأسس مستقلة تماماً عن المعاني اللغويّة.
- ٢- يشكّل فهم المعنى المشروط (الملتصق) بالواقع مفردة مهمّة في فهم المعاني التي تحدّد الصياغات اللغويّة، وعلى أساسها ينطبق المعنى مع ظرفه الحقيقي. ويمثّل كلّ من «جورج ليكاف George Lakoff» و«رونالد لنك اكر» و«لن تالمي Leonard Talmy»، أبرز شخصيات هذا الحقل. ولكلّ منهم اتّجاه خاصّ في هذا الحقل اللساني الحديث، الأمر الذي جعل الحقل يتفرّع إلى مدارس متعدّدة، تتناول اللغة الطبعيّة بالدراسة والتحليل.

المعلومات الذهنيّة —

ويطلق على الحقل عنوان (الإدراكيّ)؛ بوصفه يدرس دور المعرفة - المعلومات الذهنيّة - في صنع المفاهيم الخاصّة بالظروف الخارجيّة. وبتعبير آخر: يتمحور الحقل حول موضوع هو (كيفية تأثير المعلوماتيّة الذهنيّة التي يحملها المتكلّم في صنع المفاهيم)، وتتسبق الظروف الخاصّة بها. وبالتالي إنّ تحليل الصياغات اللسانية تشكّل طريقاً موصلاً إلى تلك المعلوماتيّة، وما تخضع له من سياقات خاصّة.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

ولهذا المصطلح (المعرفة) في نظر كل من (ليكاف Lakoff) و(جانسون Johnson) معنيان، يتعين علينا التفكيك بينهما؛ دفعا للبس والخلط. والمعنيان هما:

١. يطلق هذا العنوان في المجالات المعرفية على فعالية ذهنية مرتبة، تمكّننا من دراستها دراسة دقيقة. وهذه النشاطات في أغلبها تبرز إلى السطح بمعزل عن إرادة الشخص، كترتيب المبصرات والمسموعات في فضاء الفاهمة. وتبرز هذه الفعاليات الذهنية بشكل إرادي؛ إذ يستحيل السيطرة على العمليّات العصبية الواسعة والمعقدة، التي تفرز تلك المسموعات والمبصرات. ويدخل تحت هذا المعنى الانتباه (التوجّه) والذاكرة والنشاطات الفكرية واللغوية، سواء كانت بإرادة أم بغير إرادة.
 ٢. يوجد إطلاق آخر في بعض المدارس الفلسفية، يختلف نوعاً ما عن المعنى الأوّل السابق ذكره، وهو (الشكل المفهوميّ أو الموضوعيّ المشروط بالصدق)، أي لا يكفي الرجوع إلى الأمور الذهنية فحسب، بل يتحتّم علينا الرجوع إلى أشياء الخارج، المتمثلة في الوجود، الممتدة جسمياً.
- يستعمل المصطلح (المعريف) في اللسانيّات المعرفية في أغنى معانيه وأكملها، والذي يعبر عن النشاط العقليّ، الذي له دور في اللغة والمعنى والإدراك الحسيّ والجهاز المفهوميّ (أو المفاهيمي)^(١).

للمعنى مواصفات مهمّة في اللسانيّات المعرفية، نعرضها في ما يلي:

١. المعنى أمر إشاري: يمثل المعنى في هذا الحقل تفسيراً خاصاً للأشياء الخارجية، وليس انعكاساً عينيّاً لها. وبالتالي يمسي المعنى رؤياً خاصّة إلى أشياء العالم. وهذا يشير إلى كيفية مختلفة عن علاقة اللغة بأشياء العالم (الموجودات).
٢. المعنى حقيقة مرنة: المعاني؛ بوصفها نتيجة أشكال متنوّعة لأشياء العالم، تتّصف بالمرونة والسيلان. وإنّ التغيّرات على مستوى المحيط الخارجيّ تستدعي تطبيقاً جديداً للمقولات اللسانية ينسجم مع الأشكال الناتجة من تلك التغيّرات. وبالتالي هناك احتمال ظهور تغيّرات جديدة على مستوى المعاني بشكل دائم. وبتعبير آخر: لا يمكن أن نصف اللغة بشكل ثابت غير مرن، فإذا كان المعنى ملازماً لتشكّل

الصور اللغوية فالمعنى يكون بدوره مرناً سيّلاً.

٣. المعنى والتجريب والاستعمال: يتعيّن المعنى في سياق الاستعمال، ما يجعل تحليل هذا الاستعمال ضرورياً لتحديد معنى اللفظ. ولهذا الأصل انعكاسات كثيرة في الحقل اللغوي. فإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن تعيين معنى ثابت وعام (محدّد) يُبرز جميع تلك الاستعمالات.

تتناول اللسانيات المعرفية علاقة المعنى بالصور اللغوية المتعدّدة^(٢). وهذا ما اهتمّ به أصحاب هذا الفن. والسؤال المثار هو: كيف ترتبط الصور اللغوية بصنع المفهوم (المعنى)؟ وكيف تُفهم الأبعاد المختلفة لهذه العلاقة؟

لتجلية هذه المسائل يتحتمّ علينا بيان جملة من المفاهيم جاءت في تحقیقاتهم،

وهي:

١- التعبير.

٢- القالب.

٣- الاستعارة.

١- التعبير —

ذكرنا في ما سبق أنّ الفهم المباشر لأشياء الخارج لا يتيسّر وفقاً للرؤية الجديدة، فيمكن التعبير بصيغ مختلفة عن شيء (خارجي) واحد، حيث نوّطر التحديق الواحد بأشكال مختلفة، ما يحكي عن صنع مفهوم خاصّ عن ذلك الشيء (الخارجي). ومثال ذلك:

أ. عليّ أعطى الكتاب إلى حسن.

ب. عليّ أعطى إلى حسن الكتاب.

تبيّن العبارتان أعلاه شيئاً واحداً، والمعنى المستفاد منهما لا يختلف على ضوء

الحقل اللغويّ القديم، ولا يؤثّر اختلاف صورتهم في تغيير المعنى المستلّ منهما.

وعلى هذا فإنّ الجملتين المأخوذتين من شكل أصوليّ واحد (الشيء الخارجي)

لا تختلفان في المعنى والمفهوم، بل في الصور اللسانية فقط (أي الشكل اللغوي). فيما

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

تدّعي اللسانيّات المعرفيّة أنّ الجملتين تمثّلان تعبيرين مختلفين عن شيء واحد. لكلّ منهما ظروفه الخاصّة.

اللسانيّات المعرفيّة لا تعتني بالبلاغة والمعاني، بل تهدف إلى دراسة العلاقة بين صنع المفهوم في فضاء العقل وبين الطرف المقابل للمفهوم. وبتعبير آخر: يدرس هذا الحقل صنع المفاهيم المتسترة في الصياغات اللغويّة^(٣).

والسؤال: لماذا توجد تعابير مختلفة مفهوماً شيء واحد؟
والجواب: لهذه الظاهرة أسباب متعدّدة، نشير في ما يلي إلى اثنين منها، وسيأتي البحث بالتفصيل:

أ- الرواية —

تشكّل الرواية سبباً من الأسباب التي تؤدّي إلى وقوع الصيغ اللغويّة، مثلاً:
أ. الطريق الجبلي ينحدر من الأعلى إلى الأسفل.
ب. الطريق الجبلي يصعد من الأسفل إلى الأعلى.
تعبّر الجملتان عن شيء واحد، فيما تختلف معانيهما اختلافاً واضحاً، حيث تبيّن الجملة (أ) أنّ فاعل الكلام يرى الوادي من الأعلى، وتبيّن جملة (ب) أنّ فاعل الكلام يرى الجبل من الأسفل، ولا نركز عن موضع فاعل الكلام في تشكيل الصياغتين السابقتين. فقد يكون فاعل كلام (ب) مَنْ يرى الوادي من أعلى الجبل، لكنّ يشكّل موضع القائل، وما يراه على أساس ذلك الموضع، مفردة مهمّة في عمليّة صنع المعنى^(٤).

ب- الافتراض —

ويشكّل سبباً آخر لتنوّع الصيغ اللغويّة، فإنّ المتكلّمين بلغة واحدة يؤسّسون - عادةً - صيغهم الكلاميّة على افتراضات مختلفة، مثلاً:
أ. أنا كسرتُ الزجاجّة.
ب. الحجارة كسرتُ الزجاجّة.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

تصدق الجملتان أعلاه موضعاً واحداً (الشيء الخارجي). والصياغة الأولى تأسست على الافتراض المتمثل في أنّ لفاعل الكلام دوراً في الحدث، والصياغة الثانية تأسست على الافتراض المتمثل في أنّ للحجارة دوراً في الحدث نفسه. وعندما يريد فاعل الكلام أن يخفي دوره في تحقيق الحدث، أو يدّعي أنه تحقق صدفة، يستخدم الصياغة الثانية، التي تصلح للدلالة على ذلك.

٢- القالب-

ويشكل القالب أحد المفاهيم الأساسية والمهمة في اللسانيات المعرفية. وأول من أثار هذا المفهوم في هذا الحقل المحقق (فيلمور Fillmore) في مقالة تحت عنوان (فهم معنى القالب). ونشير إلى هذا المفهوم بشكل مختصر:

يرى (فيلمور) أن القالب (الإطار) يشكل أحد الأسباب التي تضطلع بدورهم في صنع المعنى، ما لم تهتم به المقاربات اللغوية السابقة، ولا يتحقق فهم السياقات اللغوية إلا على أساس القوالب المناسبة. وكذلك لا تمثل القوالب آليات زائدة في عملية ترتيب المفاهيم وتسويقها، بل تشكل آلية تساعد على التفكير الأصولي بغية إدراك المعاني المستترة.

يُصِفُ (فيلمور) فهم معنى القالب بأنه نموذج لفهم المعنى المستتر في الصياغات اللغوية، ويقع مقابلاً لفهم معنى شروط الصدق. ولهذا الأمر دور أساسي في فهم ما يريده فاعل النص، وما يفهمه قارئ النص. وتعبير آخر: «يساعد على فهم مراد فاعل النص، وكيفية صياغة النص من جديد».

واجبات القالب في رؤية (فيلمور)-

يعين (فيلمور)، حين توصيفه فهم معنى القالب، واجبات:

- ١- طريق خاص لعملية افتراض معاني الكلمات.
- ٢- طريق لوصف الأصول اللازمة التي تساعد على تحقيق المعاني الجديدة.
- ٣- طريقة تجمع معاني العناصر في نص واحد، لتكون النتيجة معنى شاملاً.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

ويمثّل القالب (الإطار) في نظر (فيلمور) جهازاً مشكّلاً من مفاهيم متشابكة، بحيث يتحقّق علينا فهم كلّ مفردات الجهاز المتناسب مع القالب؛ لإدراك كلّ مفهوم على حدة، وحينما تدخل مفردة من هذا الجهاز إلى نصّ أو عبارة تتبعها كل المفردات الأخرى^(٥).

عمد (فيلمور) لتجلية كيفية استعمال القالب بصيغة استعارية؛ وذلك لأنّ القائل (فاعل الكلام) يوجد تركيبات على مستوى النصّ كآليات لفعالية خاصّة، أي إيجاد فهم خاصّ في ذهن المستمع، الذي يتحقّق عليه الذهاب وراء المراد من تلك الاستعمالات. الأمر الذي يعني أنّ القالب (الإطار) يتشكّل من صيغ لغويّة يستقبلها المتلقّي، الذي يتمنّع بدوره بقالب آخر، يوظّفه لفهم ما تلقّاه.

الساري والمحدّد —

قد تستغني اللسانيّات المعرفيّة بجملة من المقترحات في تحليلها لمعنى الحروف، ونلتزم فيها بأمرين:

إحدهما: الساري، أي: الشيء الذي يتموضع في مسير واحد.

الثاني: المحدّد، أي: حدود معلومة يقع الساري في داخلها أو خارجها.

ولكلّ واحد منهما أوضاع مختلفة بالنسبة إلى الآخر، بل للساري نفسه أوضاع مختلفة؛ إذ قد يكون متحرّكاً أو ساكناً، الأمر الذي يتّصل بمعنى الكلمة المرادة في الجملة. فيرمز بالساري (t) وبالمحدّد (m).

ولتجلية الفروقات بين المفردتين التفت إلى جملة من الصياغات اللغويّة، انطوت على حرف (في) المفيد للنظرية:

١- القطة في البيت.

٢- الطير في البستان.

٣- الوردة في المزهرية.

٤- الكرسي في زاوية الغرفة.

٥- الماء في الإناء.

٦- القدم في الركاب.

٧- الإصبع في الخاتم.

الصياغة الأولى: يتمثل الساري في هذه الصياغة في (القطعة) المتواجدة في داخل المحدد (البيت)، الذي يتمتع بحدود واضحة. هذه الصياغة تبين النموذج الأولي لحرف (في)؛ لأن الساري يقع بتمامه في داخل المحدد، أو الحرف (في) يبين نوعاً من الظرفية.

الصياغة الثانية: تشبه الصياغة الأولى في حدود المحدد؛ فإن البستان ليس محدداً من الأعلى. وبتعبير آخر: إن المحدد في الصياغة الأولى ثلاثة أبعاد، فيما يفتقد البستان إلى البعد الثالث (الارتفاع)، وإن كانت له حدود معقولة. فإذا طار الطير في أجواء البستان، أو على الأشجار، يقال حينها: إن الطير في البستان، وإذا كان أكثر لا يقال: إنه في البستان؛ لأنه خرج من فضاء البستان المعقول (المحدد). وهذا يمثل صياغة خاصة في هذا المثال، فإن (المتكلم) لم يبين كل أبعاد البستان غير المعينة. أما الذي يستعمل حرف (في) في هذه الجملة يقصد به الأبعاد المحددة.

الصياغة الثالثة: تمتاز بخاصية أخرى هي أن الوردة ليست داخل المزهرية؛ إذ يقع قسم منها في الخارج، وقسم في الداخل.

الصياغة الرابعة: تمتاز بدورها بخاصية هي أن الكرسي لا يملأ زاوية الغرفة. فإن في الصياغتين (٣ و ٤) مرونة في معنى (في)، وهذا ما تراه في استعمال حرف (في) في الأبعاد المحسوسة؛ فإن وقوع جزء من الوردة لا يمنعنا من القول: الوردة في المزهرية، وكذلك تختلف كل من الصياغة (٦ و ٧) في بعض خصوصياتهما، فالركاب في الصياغة السادسة ثابت تدخل القدم فيه، لا بتمامه، بل يمثل الركاب حلقة يوضع بعض القدم فيها، الأمر الذي يجعله يشبه الخاتم من هذه الناحية؛ لأن الخاتم لا يدخل في الأصبع أيضاً. والفارق بينهما أن الخاتم (محدد) متحرك، يدخل الإصبع (الساري) فيه، فيما يكون الركاب (محدداً) ثابتاً تدخل القدم (الساري) فيه. قد استخدم حرف (في) في المحدد المتحرك والثابت.

ونمثل لهذه الظاهرة اللغوية بآيات قرآنية، تشير إلى قصة فرعون والسحرة: ﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمَنَّ أَنِّي أَنَا أَشَدُّ عَذَاباً وَأَبْقَى﴾ (طه: ٧١).

أشار أكثر المفسرين إلى أنّ المراد من حرف (ي) في الآية: ولأصلبكم في جذوع النخل، هو حرف (على)؛ لأنّ عمليّة الصلب لا تكون من داخل الجذع، بل تتحقّق على سطحه، والظرفية التي يدلّ عليها حرف (ي) لا تتناسب مع معنى الآية، بل الذي يتناسب مع الآية الاستعلاء، الذي يدلّ عليه حرف (على)، والسؤال ناتج من غفلة السائل عن أنّ للآية تناسباً لموضع الناظر فقط، بل يبيّن ذلك بخلق مفهوم مناسب. ولتقريب مدلول الآية على ضوء اللسانيّات المعرفيّة فإنّ حرف (ي) يشير إلى أنّ الساري (المصلوب) يقع داخل المحدّد (النخلة)، فإنّ المعنى المستقرّ أو المستتر، الذي تحمله الصياغة اللغويّة في الآية، يفترض أنّ نهاية أغصان النخلة، تحدّد الظرف المفروض، والتعبير بجذوع النخل يشير إلى هذا الظرف، وبالتالي أراد فرعون المستاء جدّاً من السحرة أراد أن يصلبهم على جذوع النخل، حيث لا يقدر أحد منهم أن ينفصل عنها؛ ولهذا صنع مفهوماً متناسباً مع هذا الظرف الخياليّ: كأنّ السحرة سجنوا في قالب النخيل، بحيث لا يجدون مفرّاً من ذلك، فيبيّن حرف (ي) المشير إلى الظرفيّة كيفيّة خلق القرآن لمفاهيم خاصّة، فإنّ تقييد السحرة بالنخيل لا يجلي المفهوم المراد من الكلام، بل الذي يجلي المعنى تفاصيل أكثر عن المفهوم، وهو ما لا يقدر حرف (على) أن يوصلها إلى المتلقّي.

الجيد والمسد —

يقول تعالى: ﴿فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾ (المسد: ٥).

المسد في الآية يلفّ جيد المرأة أو رقبتها، ولا يقع في داخلها، فالساري (المسد) تربطه بالمحدّد (الجيد) رابطة يشير إليها الحرف (ي)، الذي يدلّ على الظرفيّة، فإنّ الرقبة أمست ظرفاً للحبل، الأمر الذي يدلّ على أنّ الحبل لا ينفكّ عن رقبة المرأة.

الصورة والخلف —

علم النفس الشكليّ (كشالتات) (Gestalt Psychology) —

أول من تناول هذه الظاهرة، أي علم النفس الشكليّ، هو «تالمي Talmy»،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

ثم أدخلها إلى حقل اللسانيات المعرفية. فقد استخدم العلاقة بين الظاهر والخلف في تحليله للصيغ اللغوية، التي تشير إلى العلاقات المكانية، فإن هذه العلاقات - التي منها المتحركة والساكنة - يشير إليها بتحديد موضع الشيء (أو الشكل)، بالإضافة إلى شيء آخر. مثلاً:

١- الكتابة على الطاولة.

٢- رجع سعيد إلى البيت.

٣- كتابه بين المكتبة والأرض.

٤- أتجه حسن بسيارته من بغداد إلى دمشق.

تبيّن الصيغة (٣ و٤) أنّ الشكل الواحد يمكن أن يصل بأرضيات مختلفة. وهذه العلاقة (الصورة المختلفة) قليلاً ما تكون متقارنة، على أنّ الصورة لا تتحوّل إلى الخلف، ولا خلف يتحوّل إلى صورة (الواجهة). ولهذه القاعدة استثناء، فإنّ للتقريب علاقة متقارنة بين الصورة والخلف.

١- السيارة قرب البيت.

٢- البيت قرب السيارة.

نلمح للقرب في الصياغة الثانية علاقة متقارنة. غير أنّ الجملة لا تستعمل عادة في مجال التواصل. فإنّ للبيت خصوصيات تستدعي أن نعبر عنه بمفردة الخلف، منها أنّ البيت أكبر من السيارة، ما يجعلنا نضعه كأرضية في صياغتنا اللغوية. عدد «تالي» الأسباب التي تجعل الشيء خلفاً أو صورة:

الشكل	الخلفية
موضوعه معروف	موضوعه غير معروف
يكون الأصغر	يكون الأكبر
قابل للتغيير	أقرب للثبات
أبسط نظاماً	نظامه معقد
أبرز	يكون في الخلفية
متأخر في العلم	متقدم في العلم

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

ظاهرة الشكل والخلفية... رؤية قرآنية —

ونلمح في القرآن أمثلة لهذه الظاهرة، منها:

أ. ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ﴾ (الأحقاف: ٢٠).

ذهب بعض المفسرين إلى أنه يوجد في الآية تغيير وتبديل على مستوى الموضع، أي ما يسمّى بالقلب، وأصل الجملة: «يوم تعرض النار على الذين كفروا». نشير إلى نقطة مهمة - لتجلية خطأ هذا التفسير - هي أنّ النار في الآية تمثّل (الخلف)، والذين كفروا (الشكل)، فإنّ الكفار يوم القيامة يتمّ فصلهم عن المؤمنين، وسوفهم إلى النار، فيما يُساق المؤمنون إلى الجنة. وعلى هذا: إنّ الأصل والأساس يوم القيامة هو الجنة والنار، وهو أمر لا شكّ في تحقّقه وثبوته.

غير أنّ الناس - في الأعمّ الغالب - لا يعلمون بأيّ اتجاه يساقون، والأمر الوحيد المؤكّد حينها تحقّق الجنة والنار، فهما (الخلف)، والناس المساقون هم (الصورة)، وهذا الذي يتناسب مع الصورة التي يفرضها القرآن بالنسبة إلى يوم القيامة. إنّ الالتفات إلى كنيّة صنع مفهوم الصورة والخلف في الصياغات اللغويّة ينطوي على فوائد لفهم الظاهرة السابقة. فإنّ الصورة متحرّكة، وهذا التحرك يُتصوّر في العقل من جهة أو طريق ما، وبالتالي تكون قيمته نسبيّة. فيما يكون الخلف هو المرجع، الذي يفرضه الذهن ساكناً، ويكون ميزاناً لحركة الصورة التي تنطلق منه^(٦).

ب. ﴿فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقاً لأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١١).

يزعم مؤيدو (التبديل و التغيير)، في نظر البعض، أنّ النار غير عاقلة، بل الذي يعقل هم الناس الذين يدخلونها، وهذا هو مدلول الآية السابقة. غير أنّ النار تعقل أيضاً، حيث تجيب حين تسأل: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق: ٣٠)، و﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (الأنبياء: ٦٩). فإنّ الله تعالى يخاطب النار، ويأمرها أن تكون برداً وسلاماً على إبراهيم، فكيف لا تكون عاقلة، والخطاب الإلهي موجّه إليها.

غير خفي أنّ عرض الكفار على النار ليس لأنّ النار تعقل، بل الآية: ﴿وَيَوْمَ

يُعرضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ» (الأحقاف: ٢٠) لم يصنع كمفهوم على أساس أن النار تعقل؛ ذلك لأن القرآن الكريم يفترض النار أو جهنم يوم القيامة (خلفاً)؛ إذ الثابت هو (الخلف)، والكفار بوصفهم يسرون إليها هم (الصورة). ويوم القيامة يميز بين الناس، فمنهم من يدخل الجنة ومنهم من يدخل النار، فيتمتعون حينها بأهمية فائقة في الصياغات القرآنية. وتلمح هذه الحقيقة في آيات عديدة، منها: الآية ٧١ من سورة الزمر، التي تشير إلى خلق مفهوم المشابه (الصورة والخلف).

تشير الآية إلى موضع الكفار بالنسبة إلى جنهم، وإلى المفهوم (الصورة والخلف)، الذي افترضته لهما، كما جاء في الآية السابقة. فترى الكفار (الصورة) يساقون إلى جنهم (الخلف). والتحليل نفسه يصدق على سوق المؤمنين إلى الجنة، كما تشير إلى ذلك الآية ٧٣ من سورة الزمر: «وَسَيَقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ».

الترتيب بين (المغفرة) و(الرحمة) —

ونشير إلى مثال آخر جاء في الآية: «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (المائدة: ٩٨)؛ إذ نرى الترتيب بين الغفور والرحيم، حيث قدّمت (الغفور) على (الرحيم). وهذا الترتيب نلاحظه في جميع الآيات التي سبقت هذا النسق (أي الغفور والرحيم)، إلا في الآية الثانية من سورة سبأ: «يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ» (سبأ: ٢).

ويرجع هذا الأمر إلى خلف المفهوم الخاص، ما لم ينتبه إليه المفسرون؛ إذ ذهب البعض في توجيه هذا الاختلاف في الترتيب إلى أن دفع المفسدة مقدّم على المنفعة؛ لأنّ المغفرة تمثّل دفعاً للمفسدة، التي هي سوق المرء إلى جهنم، إن لم تُغفر ذنوبه. والرحمة تجلب المنفعة التي تسوق الشخص المشمول بها إلى الجنة، وهذا الذي جعل المغفرة مقدّمة في كثير من المواضع على الرحمة.

وأما عكس الترتيب الذي نلاحظه في سورة سبأ فإنه راجع إلى علاقة العلم بالرحمة، فإنّ الملازمة بين المفردتين نلاحظها في آيات متعددة، منها: «وَلَقَدْ جِئْتَاهُم

بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿الأعراف: ٥٢﴾، ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥)، ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (غافر: ٧).

إنَّ هذه الاستخدامات تبيِّن العلاقة بين العلم بشكل ضمني. فالعلم لا يكون حسناً إلا إذا كان مقروناً بالرحمة؛ إذ نرى الآية ٢ في سورة سبأ بدأت بكلمة (يعلم)، وختمت بـ (وهو الغفور الرحيم). فتقدَّم لفظ (الرحيم) على (الغفور)، حيث تناغم مع الحكمة الإلهية المتمثلة بعلمه تعالى^(٧).

طريقة صنع المفهوم بين الغفور والرحيم —

نشير؛ بغية تجلية الترتيب السابق بين (الغفور والرحيم)، وطريقة صنع المفهوم، إلى النقاط التالية:

١- نستعمل الأسماء الإلهية متناسبة مع السياق المتواجدة فيه، فيتعيَّن علينا بناءً على ذلك دراسة السياق لتحليلها.

٢- يجب أن يُذكر شيء ما في الآية ترتبط به الأسماء، فيكون ذلك الشيء (خلفاً)، وشيء آخر في ضمن الآية (شكلاً). وتعبير آخر: إذا ذُكر أحد الأسماء في سياقٍ ما يجب أن تكون هناك علاقة معرفية بين الاسم والسياق، زيادةً على تناسبه مع هذا الأخير. فإذا قسنا ما يحمله السياق من معلومات إلى ذلك الاسم نلاحظ انطباق علاقة الشكل والخلف عليهما. ولهاته المعلومات علاقة بالموضع الذي يتصل بذلك الاسم؛ إذ نرى في الآية السابقة (المائدة: ٩٨) اسم الله يتَّسم بأهمية كبيرة، والموضع المذكور جعل جسراً للوصول إليه. وبالتالي يتحوَّل الاسم (خلفاً)، والموضع (شكلاً).

٣- قد نرى في سياق واحد اسمين أو ثلاثة من أسماء الله. في هذه الحالة أيضاً توجد علاقة بينهما وبين السياق، بصورة ضمنية أو صريحة. فإذا كان لدينا اسمان فلدينا تبعاً لذلك: خلفان، وشكلان. حين يصير كل اسم خلفاً لشكل واحد، مع

اختلاف أحد الاسمين (المتقدم منهما) يكون خلفاً أصلياً وصريحاً، والثاني خلفاً ضمناً وفرعياً.

لتجلية النقاط السابقة نرجع إلى الآية ٢ من سورة سبأ، حيث نجد إشارة إلى علمه تعالى بما يلج في الأرض وما ينزل من السماء وغيرها من الأمور: المطر ينزل من السماء، ويلج في الأرض، ويخرج منها نباتاً. تمثل هذه الأمور بعضاً من نعم الله، ونماذج من رحمته، فتكون (شكلاً) للرحيم، والرحيم (خلفاً) لها، وتكون الصيغ السابقة متأثرة بتمامها بهذا الاسم^(٨). غير أن مجيء الغفور بعد الرحيم يدل على الصياغة المذكورة في الآية التي تشير ضمناً إلى نقطة هي أن كثيراً من الناس لا يشكرون نعم الله تعالى، فهذا المفهوم الضمني في الآية يشير إلى أن (الغفور) خلفاً ضمناً فيها.

إن الاسم يكسر النسيج المتواجد فيه، ويؤثر في معناه. فإذا كان لدينا اسمان في نسيج واحد تكون الآية منسوجة بالاسمين مع اختلاف طفيف، حيث إن أحدهما يرتبط بالمشهد الظاهر والجلي، والآخر يرتبط بالمشهد الخفي. ولا يخلو الاسمان من تأثير وتأثر فيما بينهما. ففي الآية السابقة ركّزنا على نافذة الرحمة الإلهية، ونظرنا إلى الغفور من خلالها، ما يجعل هذا الأخير (الغفور) تابعاً للرحيم، فيمسي الاسم الأول خلفاً للاسم الثاني، فيما يضحي الاسم الثاني شكلاً للاسم الأول.

اشتباه البعض من المفسرين والأدباء —

وقد يشته بعض المفسرين والأدباء في تعاملهم مع الآيات؛ لعدم إحاطتهم بأسس اللسانيات المعرفية، تسمى النوعية الغالبة لهذا الاشتباه بـ (التضميني). ومعناه عند الأدباء هو كل فعل في اللغة له حرف جارٍ خاص به، ولا يتم معناه بوجود ذلك الحرف. حيث نرى في القرآن آيات نستغرب معناها في الرؤية الأولى؛ إذ نجد حرفاً جارياً استعمال فيها مع فعل ما، إلا أننا إذا ركّزنا وتمعنّا أكثر سنجد هذا الاستعمال في غاية الدقة. وهذا الأمر سبب اختلافاً بين علماء النحو:

١- يُغيّر الكوفيون معنى الحروف في هذه الموارد، بمعنى الحرف المناسب للفعل

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

المذكور.

٢- فيما أدخل البصريون (التضمين)، الذي يعني أنّ الفعل يجب أن يتغيّر إلى فعلٍ يناسب ذلك الحرف، وعلى سبيل المثال الآية التالية: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيُنَا وَلَا تَخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾ (هود: ٣٧). جاء الفعل (لا تخاطبني) بجنب الحرف (في)، بينما يستعمل هذا الفعل مع حرف الجر (ب)، يقال مثلاً: «لا تخاطبني بحديث الذين كفروا»، أو «بأمر الذين ظلموا». قال الكوفيون: إنّ (في) بمعنى (ب). وقال البصريون: إنّ الفعل المذكور جاء بمعنى (تراجعني)، الذي يستعمل مع حرف (في)، فيصير معنى الآية: (لا تراجعني في أمر الذين ظلموا، ولا تطلب الغفران لهم)^(٩).

معنى الحرف في اللسانيات المعرفية وتطبيقاته —

يتعيّن معنى الحرف في اللسانيات المعرفية باعتبار العلاقة بين (المحدّد) و(الساري). ويحصل ذلك أيضاً من تعميم: (الخلف) و (الشكل).
ففي الآية السابقة افترض القرآن ظرفاً للفعل (لا تخاطبني).
بيان ذلك: لنفرض أنّي أريد أن أدعو لبعض أخواني، الأمر الذي لا يتأتّى إلاّ بهذه الحالة: أن أدعو لهم من بعيد، كما يمكن أن أدعو لهم بالخير في محضرهم.
فالآية تحكي حالةً شبيهة بهذا المثال، فإنّ النبي نوح عليه السلام كان بين الكفّار الذين كانوا يستهزئون به كلّما مرّ بهم، غير أنّه كان يدعو لهم بالخير، حتى في هذه الحالة، فقال له تعالى: ﴿وَلَا تَخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾. فنسأل حينها: هل النبيّ نوح كان في الظرف الذي وصفته الآية (بين الذين ظلموا)؟ ولماذا صنع المفهوم بجعل الكفّار ظرفاً؟ ذلك لأنّ النبيّ نوح صنع السفينة للخروج من بين هؤلاء، والفرار من عذاب الله النازل. فالآية تصنع مفهوماً يُمسي فيه الكفار ظرفاً، وأنّ الله تعالى يخاطب رسوله: (لا تخاطبني في هذا الظرف)؛ لأنّهم سيغرقون. وبالتالي يجب على نوح الخروج من بينهم ليدعو لهم؛ لأنّ الله تعالى أمره بصنع السفينة تحت إشرافه، حتى يتأتّى له الخروج من بين الكفّار، فيصير الكفّار ظرفاً، باعتبار صدر الآية،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

يخرج منه نوح بسفينته، ويتبعه غرق الكفار، كما في ذيل الآية. وعلى هذا لا يستطيع نوح أن يدعو لهم وهو بينهم، وإذا تركهم سيغرقون. وبالتالي يتحتم عليه أن يخرج من بينهم؛ لأن هلاكهم أمر محتوم. وهذا الذي يتناسب مع كون الكفار ظرفاً.

خاتمة —

إن الوظيفة المعرفية التي يجب أن نلتزم بها في المجال المعرفي هي أن ندرس الحقول المعرفية الدقيقة؛ خدمة للقرآن والمعرفة الدينية. وتعدّ اللسانيات المعرفية قمة الفكر المعرفي المعاصر، ونتاجاً مهماً لاتجاهات متعددة في مجال اللسانيات الحديثة. ولهذا الحقل أهمية كبيرة في مجال المعرفة الدينية والتفسير القرآني، نشير في ما يلي إلى نقاط مهمة تجلي تلك الأهمية:

١- يدعو القرآن إلى التدبر في آياته: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤). وقد نقل الطريحي (صاحب مجمع البحرين) رواية في مادة الثور في باب التدبر والإمعان: «من أراد العلم فليثور القرآن». يحتوي القرآن على علوم خاصة تستدعي التدبر في مداليل الآيات التي تشير إليها. وهذا هو الطريق الوحيد الذي يوصلنا إلى كنوز تلك المعارف الخفية. واللسانيات المعرفية تتطوي على أدوات كثيرة تساعدنا على لمس المعاني التي تثيرها تلك العلوم.

٢- تساعدنا اللسانيات المعرفية على الوصول النسبي إلى المفاهيم التي وصفها القرآن، والكيفية التي تبعها في ذلك. الأمر الذي يمكننا من تحليلها دون الرجوع إلى السور الأخرى؛ وذلك لأن القرآن معجزة إلهية خالدة، صياغته اللغوية ناشئة من حكمته، حيث تتطوي على مفاهيم منتقاة بدقة فائقة.

٣- تمتاز اللسانيات المعرفية بشخصية مهمة، هي القدرة على تجلية الصياغات اللغوية، ما يفيد في تبين صياغة الآيات القرآنية في مجال التفسير. وبهذا نعري الأخطاء الكثيرة المتجلية في التحليلات الأدبية، ونجعل فاعل التفسير يفتح على آفاق جديدة لم يعهدها في السابق.

٤- تفسير القرآن بالقرآن يستدعي آليات تحليلية مناسبة، توصلنا إلى معارف

جديدة حاصلة من مجموع الآيات. ولا يتأتى ذلك بمجرد جمع الآيات وترتيبها فقط، بل يتعيّن علينا بحث الآيات المشابهة والمتناسبة لفهم المدلول الخاص. وهنا تتجلى أهمية اللسانيّات المعرفيّة، التي تساعدنا على أداء هذه الوظيفة التفسيرية. فإنّ تفسير القرآن أمرٌ لازم، غير أنّه يحتاج إلى منهجية خاصة تؤمّن لها اللسانيّات المعرفيّة إلى حدٍّ ما. مثلاً:

١- ولن تجد لسنة الله تبديلاً: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٢).

٢- ولن تجد لسنة الله تحويلاً: ﴿اسْتَكْبَاراً فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣).

هاتان الآيتان تتشابهان في الشكل، ممّا جعل المفسّرين يذهبون إلى أنّ التحويل يساوي التبديل في المعنى، فالنتيجة أنّ الآيتين تشيران إلى معنى واحد. فإنّهم ركّزوا على هذه الفرضيّة أنّ تشابه الآيتين في الشكل واختلافهما في لفظ واحد يصبّان في معنى واحد أيضاً. وهنا تسعفنا اللسانيّات المعرفيّة بآليّة تجعل المعنى مختلفاً.

فكرة (كانط) ونقدها —

وقد يُستشكل بأن هذا الحقل المعرفي، هو نتاج غزو تحليلات (كانط Immanuel Kant)^(١٠) لعلم اللغة.

ولا ننفي أنّ تحليلات (كانط) لا تتسجم مع الفكر الإسلامي، وبالتالي لا يمكن لمس المعاني القرآنيّة على أساس تلك التحليلات.

وهذا الإشكال ناتج عن عدم الدقّة والإمعان في حيثيات اللسانيّات المعرفيّة. وإنّا لا نشايح (كانط) على تحليلاته، بل ونؤمن بالواقعيّة التي تتعارض مع فلسفة (كانط).

زيادة على المسافة الكبيرة بين ما يدّعيه (كانط) وما تشير اللسانيّات المعرفيّة؛ وذلك لأنّ لباب الطرح الكانطي يرتكز على أنّ العقل لا يستطيع أن يصل

إلى الواقع كما هو عليه، بل يدرك الواقع من خلال حجاب يصنعه في مخيلته. غير أنّ اللسانيات المعرفية تدّعي أنّ الصياغات اللغوية لا تمثل استنباطاً مباشراً وبدون واسطة من المواضع المختلفة المتواجدة في فضاء الواقع، بل تمثل تلك الصياغات مفاهيم يصفها الإنسان على أساس تلك المواضع. وهذا المدّعى يختلف جوهرياً عن مدّعى (كانط)، فإنه يدّعي أنّ هناك علاقة معرفية بين الإنسان والعالم الخارجي، فيما ترى اللسانيات المعرفية العلاقة بين اللغة والمواضع الخارجية.

وبالتالي يمكن رفض تخیلات (كانط)، والإذعان بمقاربات اللسانيات المعرفية؛ إذ لا توجد ملازمة بين الأمرين، فإنّ ما فعله هذا الحقل يتمثل في تصحيحات لما أثاره (كانط) بقصد تجلية العلاقة بين اللغة والمواضع الخارجية، فلا علاقة لمتبنيات الحقل بالأسس المعرفية الكانطية. فيمكننا الادّعاء أنّ العقل قد يصل إلى الواقع من خلال الصياغات اللغوية التي تبين ما يصنعه من مفاهيم للمس الواقع، الأمر الذي يؤمن الواقعية المعرفية.

اللسانيات المعرفية والمقاربات الكانطية —

يمكننا القول: إنّ اللسانيات المعرفية أقرب إلى الواقعية من المقاربات الكانطية؛ لأنّ فاعل اللغة يصنع جملة من المفاهيم يشير من خلالها إلى الواقع. الأمر الذي قد يجعل مفاهيم مختلفة تحكي موضعاً حقيقياً واحداً. فنلمس الواقع الحقيقي، من دون واسطة، بأنحاء مختلفة من الصياغات اللغوية. يؤكّد الحقل على أصل أساس هو أنّ كل تعبير لغوي يرتكز على مفهوم خاص، ما يمكننا أن نعبر عن موضع واقعي أو حدث ما بصياغات لغوية متعددة. وهذه الصيغ رغم نشوئها من واقع واحد تتميز فيما بينها في جملة من الحثيات. وهذا الأصل يسمّى (إدراك معرفة المفهوم)، ويبحث عن الفروقات التي نلمحها في تلك الصيغ اللغوية. ويتعيّن علينا - بغية الوصول إلى المعنى - أن ندرس المفاهيم التي ترتكز عليها الصياغات اللغوية، ولا نلتفت إلى المواضع الخارجية التي تحكيها الصياغات.

ويشكّل هذا الأصل منطلقاً أساسياً ودليلاً مهماً لفهم المعنى المعرفي.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وتطبيق هذا الأصل في مجال التفسير يورث نتائج متعددة، منها:

١- يجب - بغيّة لمس المعنى في النصّ القدسيّ - دراسة المفاهيم التي تمّ صنعها على مستوى الآيات القرآنيّة، ولا يلتفت إلى المواضع الخارجيّة التي تشير إليها تلك الآيات.

٢- تحمل الصياغات القرآنيّة مفاهيم تختلف عمّا نلمسه في الصياغات الأخرى، مثل: الأدب، والفنّ، وما شابه ذلك. الأمر الذي يجعل فاعل التفسير يحتاط أن يغيّر صياغة الآية بصياغة أخرى، بل يسعى إلى كشف المفهوم على مستوى الصياغة اللسانيّة (اللغويّة) التي تبرزها الآية القرآنيّة.

ولم نر - مع الأسف - هذا الحقل اللسانيّ الحديث في الدراسات العصريّة، وإذا حدث ذلك سيساعدنا كثيراً في هذا المجال (قراءة النصوص)، وبالذات النصّ القدسيّ.

لقد كانت تُعتمد في الحقل الأدبيّ العربيّ أصولٌ في عمليّة التفسير. والآن يمكن لنا - على ضوء اللسانيّات المعرفيّة - حذف جملة من تلك الأصول، ممّا يجعلنا نفهم الآيات القرآنيّة بطريقة مختلفة.

مع هذا كلّه فإنّ هذا الحقل (اللسانيّات المعرفيّة) ينطوي على دراسات معقّدة وشائكة، ويرجع ذلك إلى هالة الدراسات التي تأثّرت بحقول معرفيّة متنوّعة، منها: علم النفس المعرفيّ، العقل الاصطناعيّ، وما أشبه ذلك. وهذا الذي جعل هذا الحقل ينتمي إلى العلوم المعرفيّة.

المواش

(1) lakoff and Johnson, 1999: 11 . 12.

(٢) وهذا خلاف ما هو متعارف في الأدب التقليديّ، من أنّ اللغة تحكي أشياء الخارج مباشرة (المترجم).

(3) Lee, 2001: 2.

(٤) نفس المصدر.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

(5) Fillmore, 2006: 373.

(6) Talmy, 2000: 312.

(٧) الحمصي: ١٤-١٦، ١٤١٣هـ.

(٨) يتعيّن مفهوم الآية وفقاً لهذا التحليل الإدراكي (المنسوب إلى اللسانيّات) كالتالي: العلم الذي يتمثّل في الرحمة التي تلج في الأرض، والرحمة التي تخرج منها، والرحمة التي تنزل من السماء وتخرج فيها (المترجم).

(٩) الحمصي: ٤٦-٤٧، ١٤١٣هـ.

(١٠) من أعظم فلاسفة العصر الحديث، ولد في مدينة (كينجسبرج Königsberg) في روسيا عام ١٧٢٤م، وتوفي سنة ١٨٠٤م، دفن في قبر الأساتذة في مقبرة (جامعة كينجسبرج). كان (كانط) ذا نزعة عقلية تامة؛ ولهذا أحب العلوم الدقيقة، أي الرياضيات، والعلوم الطبيعية القائمة على التجربة والملاحظة، مثل: الفيزياء، والفلك، ونشأة الكون. لكنّه اتّخذ منها نقطة انطلاق لتكوين نظرة شاملة في الكون، أعني نظرة فلسفية تنظّم المعرفة البشرية بعامّة. وفي سبيل ذلك كان عليه أن يفحص عن حقيقة المعرفة الإنسانية، ومن هنا اهتمّ أيّما اهتمام بنظرية المعرفة، أي إلى أيّ مدى يستطيع عقلنا الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والإنسان؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة؟ وما قيمة هذه الأدوات وأدوارها في تحصيل المعرفة الصحيحة؟ (انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ٢: ٢٦٩ - ٢٧٠، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤) (المترجم).

الاتجاهات الفكرية في إيران

تيار أكاديمية العلوم الإسلامية

د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه (*)

ترجمة: صالح البدرابي

مقدمة —

تأسست أكاديمية العلوم الإسلامية على يد المرحوم الأستاذ السيد منير الدين الحسيني الهاشمي، ومن ثم توسعت بجهود البعض من تلامذته، أمثال: السيد مير باقري. وتمكن السيد مير باقري بحنكته الإدارية وقدرته العلمية أن يقدم مقولة أستاذة إلى مخاطبيه بصورة علمية. ولد السيد الحسيني الهاشمي في مدينة شيراز في العشرين من شهر آبان ١٣٢٢ هـ.ش، وكان والده السيد نور الدين الحسيني الهاشمي (المعروف بآية الله الشيرازي) من مراجع الطراز الأول في إيران في ذلك الوقت، وهو مؤسس حزب «برادران»، أي الإخوة، وهو حزب ديني معادٍ للاستعمار. وتوفي السيد نور الدين سنة ١٣٣٥ هـ.ش في ظروف غامضة. وارتدى السيد منير الدين الزبيدي بعد وفاة والده، وهو في الثانية عشر من عمره. وانتخب من قبل حزب برادران خلفاً لأبيه، ولكن طبقاً للقانون الداخلي لهذا الحزب، الذي كان ينص على وجوب أن تكون قيادة الحزب بيد مجتهد أعلم عادل، فإنه لم يقبل بهذا الانتخاب؛ لأن عمره لم يزد آنذاك عن الثلاثة عشر سنة، وهاجر سنة ١٣٣٩ هـ.ش إلى مدينة قم المقدسة. وواصل

(*) أستاذ جامعي، ورئيس مركز الدراسات والأبحاث في الحوزة العلمية في مدينة قم، وعضو الهيئة العلمية في مركز الدراسات الثقافية (قسم الفلسفة والكلام) في إيران، له مؤلفات عدة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

السيد منير الدين دراسته الدينية في شيراز وقم والنجف الأشرف. وبالإضافة إلى دراسته مارس النشاط السياسي والفكري ضد النظام المستبد والماركسيين. وبسبب هذه النشاطات تم نفيه إلى خارج البلاد. وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران شارك في «مجلس الخبراء وإعداد الدستور»، ممثلاً عن أهالي محافظة فارس (شيراز). وفي ما يتعلق بقضية بني صدر لفت أنظار جامعة المدرسين للحوزة العلمية في قم إلى انحرافاته الفكرية؛ لما كانت لديه من معرفة حصل عليها من خلال الاطلاع على مؤلفاته، وبالتالي أعرضت جامعة المدرسين عن دعمها لبني صدر. وأخيراً توفى السيد منير الدين الهاشمي في شهر إسفند ١٣٧٩ هـ.ش، عن عمر ناهز ٥٧ سنة^(١).

الشخصية الفكرية للسيد منير الدين —

امتاز السيد منير الدين الهاشمي منذ فترة شبابه بأنه ذو ذهنية وقادة، ومن أهل الفكر والتأمل. ومن هنا فقد كانت منظومته الفكرية متباينة عن العلوم العقلية والنقلية الشائعة في الحوزة العلمية. ويمكن القول: إن اثنين من عقائده هي التي أصبحت السبب في أن ينأى بنفسه عن الذهنية العقلية والنقلية المتداولة في الحوزة العلمية، وهما:

أ. اعتقاده بالدين الجامع: فهو يعتقد بشمولية خاصة للدين؛ بمعنى أن الدين بإمكانه التأثير في جميع الميادين، ومنها: الثقافة، والفلسفة.

ب. الاعتقاد بفاعلية الدين: وهذا يعني أن شمولية الدين هي بالشكل الذي يجب أن تتحمل معه القيادة مسؤولية التكامل العيني للمجتمع، بمعنى أن قيادة التكامل العيني للمجتمع يجب أن تقوم على محور الدين، وأن لا يكون الوضع بالشكل الذي يكون فيه الدين متحدداً فقط، والآخرين منفذين، بل يجب على المعنيين بالفهم والاستنباط من الدين أن يسعوا إلى ترجمة الدين بشكل عملي في أوساط المجتمع أيضاً.

وعليه يمكن القول بأنه كان يحمل هاجس فاعلية الدين، فضلاً عن هاجس الحجية في الفهم والاستنباط من الدين، أي إنه كان يرمي إلى أن يعرف متى يمكن

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

القول بأنّ نظريّةً أو نوعاً من الفهم دينيٌّ. وكان يقول أيضاً: يجب على الدين أن يتحمّل مسؤولية قيادة التكامل العيني للمجتمع. ولتوضيح قيادة التكامل العيني للمجتمع من قبل الدين يمكن أن نشير إلى نظريّتين أخريين:

البعض متأثرون بالغرب، وهاجسهم تأويل الدين بالتعاليم الحسيّة والتجريبية. وبعض الأفراد، مثل: بازركان وشريعتي، وجّهوا بعض الانتقادات للغرب، ولا يمكن اعتبارهم من المتأثرين بالغرب بشكل كامل، إلّا أنّهم وافقوا على أية حال على بعض النظريّات الغربيّة، من قبيل: العلوم الطبيعيّة، أو العلوم الاجتماعيّة. فقد أخذوا بهذا الجزء، واعتبروه هو الأساس، وأولّوا النصوص الدينيّة ضمن تلك الدائرة. الهاجس الأكبر لهذه المجموعة هو تأويل النصوص الدينيّة، أكثر منه إلى حجّة الفهم المستند على النصوص الدينيّة.

المجموعة الثانية هم الذين يشغلهم هاجس حجّة فهم النصوص الدينيّة في مقابل المجموعة الأولى. وهم مخالفون للتأويل، ولكن لم يكن لديهم اهتمامٌ بالتحقق العيني للدين، أي إنهم لا يعيرون أهميّة لإيصال قضية العينية إلى مستوى الحجّة، ولم يكن لديهم إيمان بوجود قيام الحوزة بإضفاء صفة العينيّة على أسلمة المجتمع، بل يرون أن مسؤولية الحوزة العلميّة تكمن في إعطائنا أسلوب الاستنباط في فهم الدين وحجّة النصّ الدينيّ، ولكّنها تعمل على تحقيق التعاليم الإسلاميّة في المجتمع عن طريق العرف، وإذا اجتمع عدد من المتديّنين والمتشرّعة فبإمكانهم تطبيق تعاليم الإسلام وقوانينه.

السيد منير الدين يعارض كلا الاتجاهين. فهو يرى أنّ حجّة فهم الدين أمرٌ لازم، وأسلوب المجموعة الأولى خاطئ، أي إن أسلوب الأصوليّين والأسلوب المتداول في الحوزة لفهم الدين واجبٌ، ولكن يجب أن نهتم أيضاً بمسألة اشتراك الدين في مسألة التكامل العينيّ، بمعنى أنه فضلاً عن ذلك يجب أن نستخرج طريقة من الدين تؤدي بنا إلى كيفية تطبيق المعارف الدينيّة على أرض الواقع بشكل عمليّ. وانطلاقاً من امتلاك الدين للشمولية الكاملة في مختلف الميادين يجب عليه أن يبيّن نفسه في العمل الاجتماعيّ والتطبيق العيني في المجتمع. ولغرض مشاركة الدين في الميدان الاجتماعيّ

يجب أن نستعين بالدين نفسه، وليس بمقدور عرف المتدينين أن ينجز هذه المشاركة بشكل عيني.

هاتان النظريتان لهما منطلقان في شخصية السيد منير الدين الفكرية:

أ. قابليته الإيمانية: فقد كان شديد الاعتقاد، ولديه إيمان كبير بالنصوص الدينية، وكان من أهل الدعاء والذكر والبكاء. وهذا التعب والإيمان الاستثنائي الذي يتحلّى به يصبح السبب في سعيه ليكون للدين حضوراً فاعلاً في الميدان الاجتماعي أيضاً.

ب. تأثره بوالده: فقد كان لوالد المرحوم الحسيني هاجس التطبيق العيني للإسلام، والحفاظ على حجّة الدين في جميع مراحل اتخاذ القرارات، وكان يعارض مختلف التيارات غير الأصلية، من الصوفية والبهائية والماركسية، ويؤكد على حضور الدين في المجتمع، ولم يسع فقط إلى إثبات حجّة الفهم الديني.

وعندما كان السيد منير الدين ينتقد الأيديولوجيات المخالفة، كالماركسية والاشتراكية، فقد كان ينقدها على الأكثر من زاوية المنهج والأسلوب. ولدى توجيه النقد للمدارس الفكرية يمكن العمل بنوعين من النقد: أولاً: نقد آراء ونظريات تلك المدرسة؛ وثانياً: نقد جذور تلك المدرسة، أي نقد منهجها؛ لأنه لكل منظومة فكرية منهجاً معيناً قطعاً، حتّى وإن لم يذكر ذلك بصراحة في أدبياتها. ومن هنا فالنقد الجذري والأساسي لأي منظومة فكرية إنّما هو نقد منهجها.

العلم الديني لدى أكاديمية العلوم الإسلامية —

لفرض تطبيق الدين بشكل عيني في المجتمع كان السيد منير الدين يرى في بداية الأمر أنه بعد تأمين حجّة الفهم من قبل علماء الدين، والحصول على الفهم المستند على الدين، يكفي أن يقوم الخبراء المهدّبون والملتزمون بتطبيق ذلك الفهم في المجتمع. وهذا الرأي هو ذات الرأي الشائع في أوساط الحوزة العلمية، والقائل: إنه يجب أن يصار إلى تحديد الآراء والفتاوى الدينية المتعلقة بهذه الأمور، ومن ثم يعمل الخبراء في المجتمع على أساس هذه الآراء. ولكنّه غير رأيه فيما بعد، ورأى أن تهذيب الخبراء ضروري، إلّا أنّه غير كافٍ. بل إن الطرق والأساليب المطبقة تحتاج هي الأخرى

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

إلى التهذيب، بمعنى أنه يجب على الحوزات العلميّة القيام بثلاثة واجبات، وهي:

١. علم الحكم الإسلاميّ: أي إن الأحكام التي يستنبطونها من الدين يجب أن تتّصف بالحجّة.

٢. علم الموضوع الإسلاميّ: أي عندما نريد أن نعرف الموضوعات لا ينبغي الرجوع إلى رأي العرف. كلاً، فالأمر ليس بهذه الشاكلة، بل إن بعض الموضوعات، كالتمية والاقتصاد، فيها الديني وغير الديني.

٣. المنهج الإسلاميّ في علم الموضوع: يجب أن يكون ذات المنهج المتّبع في علم الموضوع مستنداً إلى الوحي، ليصبح علم الموضوع إسلامياً هو الآخر.

هذه الأسس هي التي تسبّبت في إقبال السيد منير الدين على مقولة العلوم الإسلاميّة. فقد توصّل إلى النتيجة التالية، وهي: إنّ جميع العلوم الغربيّة - بشكل مطلق - بعد عصر النهضة مبنية على مقدّمات غير إسلاميّة، ولذا فهي غير مفيدة. وفي بداية الثورة ركّز أكثر اهتمامه على مواضيع الاقتصاد الإسلاميّ؛ لأسباب اجتماعيّة أو معرفيّة، ولكنه التفت فيما بعد إلى أن الاقتصاد لا يمثّل سوى ميداناً واحداً في هذا الوادي، ولا بدّ من البحث عن مسألة النموذج والمنظومة الإسلاميّة، أي المنظومة التي تكون جميع مفاصلها منسجمة مع الإسلام والحجّة الإسلاميّة. فكان هاجسه يتمثّل بمشروع متكامل يشمل المتغيّرات الثلاثة، المتمثلة بالثقافة والسياسة والاقتصاد؛ لكي تتحقّق التنمية الاجتماعيّة الإسلاميّة.

ولدينا بشكل عامّ مشروعان هندسيّان اجتماعيّان، هما:

١. المشروع الهندسيّ الاجتماعيّ المبنيّ على المقدّمات الحسيّة، الذي ينتهي بالتنمية الإلحاديّة غير الإلهيّة.

٢. المشروع الهندسيّ الاجتماعيّ المبنيّ على الدين، والذي ينتهي بالتنمية الإلهيّة للمجتمع.

فكان يؤمن أن هذا البرنامج الهندسيّ لتنمية المجتمع بحاجة إلى منهج ثقافيّ منظم. وبدون هذا المنهج لا يمكن الوصول إلى البرنامج التنمويّ. وهذا المنهج الثقافيّ المنظم غير ممكن هو الآخر بدون إجراء التغيير في فلسفة المنهج؛ إذ إن فلسفة المناهج يجب أن تكون على أساس فلسفة متكاملة، بمعنى أنه يجب أن تكون لدينا فلسفة

عامة، وعلى أساسها نحصل على فلسفة المنهج.

وبهذا الشكل فقد توصل إلى الأسس من خلال الاحتياجات. ففي البداية كان يحمل هاجس الاقتصاد الإسلامي، ولكنّه التفت فيما بعد إلى أنّ الاقتصاد يمثل عنواناً واحداً من عناوين التنمية، والعنوانان الآخران له هما: الثقافة؛ والسياسة. ولهذا يجب أن نهتمّ بتميمتها أيضاً. ومن ثمّ رأى أن تنمية هذه العناوين الثلاثة بحاجة إلى منهج، والمنهج يريد هو الآخر فلسفة المنهج، وفلسفة المنهج بحاجة إلى فلسفة متكاملة. كما أنه في موضوع منهج التنمية يعتقد بأنه يجب علينا أن نحصل على ثلاثة مناهج:

١. منهج الاستنباط، أو منهج الحجّة في فهم الدين.

٢. منهج العلوم، أو منهج أسلمة العلوم العملية.

٣. منهج التخطيط، الذي يتكفّل قضية الإسلام في الفهم التنفيذي للمجتمع.

يتكفّل علم أصول الفقه المنهج الأول فقط. ومن هنا لابدّ من أن يتحقّق نوع من التكامل والتغيير في علم أصول الفقه؛ لكي نحصل على المنهجين الآخرين أيضاً. ولكن قبل الحصول على هذه المناهج الثلاثة لابدّ أن نمتلك فلسفة منهجية، أو حسب تعبير البعض من أعضاء الأكاديمية: أن نمتلك منطق المنهج، والذي يحتاج هو الآخر إلى فلسفة جامعة.

إذاً يجب علينا أن ننتج في البداية فلسفة جامعة، باسم (فلسفة الأسلمة) أو (فلسفة الكيفية والعمل الإسلامي)، تتكفّل بإنتاج فلسفة المناهج، والتسيق بينها؛ ليتسنى الحصول على المناهج على أساس هذه الفلسفة، وينبثق المشروع الهندسي لتنمية المجتمع على أساس هذه المناهج.

الفلسفة الجامعة (فلسفة الأسلمة، وهي فلسفة الكيفية والعمل الإسلامي)



فلسفة المناهج (منطق المنهج)



منهج التنمية المشتل على:



١. منهج الاستنباط، أو منهج الحجّة في فهم الدين.

٢. منهج العلوم، أو منهج أسلمة العلوم العملية؛ النموذج.

٣. منهج التخطيط.

برنامج التنمية الإسلامية —

وعليه فقد تبنت أكاديمية العلوم الإسلامية مقولة العلم الديني من حيث التطبيق الكامل للإسلام على أرض الواقع، وهاجس التطبيق العيني للإسلام، أي بما أنها تسعى إلى المشاركة الفاعلة للدين في الميدان الاجتماعي فإنها توصلت إلى وجوب اكتشاف وتدوين مفاهيم عملية جديدة. ولو تحقق هذا الحضور للدين في جميع الميادين الأخرى فسوف لن نمتلك العلوم الإسلامية فحسب، بل سنمتلك الصناعة والتكنولوجيا الإسلامية أيضاً.

الثورة الإسلامية في إيران هي ثورة سياسية وثقافية، تؤمن بمشاركة الدين في ميدان الحياة البشرية من أوسع أبوابها، وعلى مستوى العالم، إلا أن هذه الفكرة بحاجة إلى العلوم والمفاهيم العملية، ليتسنى لها تطبيق الصلة القائمة بين الأفكار والشعارات بشكل عيني في الميدان الاجتماعي. إن شعارات الثورة الإسلامية يمكن أن تتحقق في ظل تطبيق العلوم والمفاهيم العملية الجديدة. فلا يمكن أن نأخذ بعض الجوانب من الغرب؛ ذلك أن الغرب عبارة عن وحدة واحدة، وكل متصل، وجميع عناوينه، أي علومه وثقافته، متصلة ببعضها البعض، ولا يمكن فصل بعض عناوينه عن سائر أجزائه الأخرى. فالغرب عبارة عن منظومة متشابكة ومنسجمة مع بعضها البعض، بحيث إن أجزاءه يحاكي بعضها بعضاً. ومن هنا يجب أن تكون لدينا شبكة فلسفية ودينية؛ لتكون قادرة على توجيه عملية إنتاج العلم وتطويرها، وتمتلك الجرأة النفسية المبنية على الإيمان الديني لتجاوز حدود القوالب التقليدية في العلم. وبهدف تحقيق هذا الهدف قامت أكاديمية العلوم الإسلامية بتأسيس فلسفة العمل الإسلامي ومنطقه. وهذه الفلسفة يجب أن تكون مستندة إلى القواعد الدينية من جهة، وتمتلك القدرة على قيادة العلوم من جهة أخرى، بمعنى أن تهتم بتوليف العلم والمعتقدات من جهة، وتمتلك القدرة على إدارة إنتاج الثقافة والعلم في المجتمع من جهة

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

أخرى.

وترى الأكاديمية أننا لم نكن نمتلك العلم الديني في أي مرحلة من المراحل التاريخية، حتى في مرحلة بلوغ الحضارة الإسلامية ذروتها، عندما ازدهرت فيها علوم الطب والرياضيات والنجوم؛ لأنه حتى في تلك المرحلة لم تكن هناك علاقة منطقية بين العلم والدين؛ لأن هذه العلوم بلحاظ المقدمات والمنهج لم تكن دينية. أجل، البعض من موضوعات هذه العلوم كانت نابعة من الثقافة الإسلامية، وكان هناك الكثير من العلماء المتقين والمؤمنين. ولذلك لا يمكن القول: إن علوم الطب والنجوم كانت لها حجية دينية في ذلك الوقت؛ لأنه لا توجد علاقة منطقية بين هذه العلوم والدين.

كما أننا لا نمتلك فلسفة إسلامية بالمعنى الدقيق للكلمة؛ لأن الفلسفات الموجودة ليست إسلامية من حيث المفاهيم والمقدمات والمنهج. وبالرغم من أن بعض الموضوعات المطروحة في الفلسفة نابعة من الثقافة الإسلامية، وأن النفس الديني والدوافع الدينية للفلاسفة كانت مؤثرة في فلسفتهم، إلا أنه لم تتكوّن علاقة منطقية بين العقل والوحي.

الملاحظة الأخرى برأي الأكاديمية أنها ترى العلوم الجامعية، وبخاصة الفنية والهندسية منها، تسعى إلى إحداث التغيير في عالم الطبيعة، وكذلك السيطرة على التغييرات. فعلى سبيل المثال: عندما يكون هناك جفاف فالعلوم الموجودة تعطينا القدرة على التصرف في شؤون الطبيعة، وكذلك السيطرة على التغييرات في الطبيعة. فالعلم يقول لنا كيف يمكن إحداث التغيير في العالم، ولكن ما هي حدود هذا التغيير؟ هذا الأمر مرتبط بنا، وتقول الأكاديمية: إنه يجب علينا أن نصل إلى المرحلة التي نحصل فيها على كيفية التحكم بالتغيير من الدين.

فلسفة الكيف والصيرورة —

تؤمن أكاديمية العلوم الإسلامية أن الفلسفة الإسلامية كانت وما تزال فلسفة كيف؟ ولماذا؟ أي هي عبارة عن فلسفة نظرية بحثية. ومن هنا لا تستطيع أن تتكفل السيطرة على التطبيق العملي للعلوم وقيادتها، بمعنى أنها لا تستطيع أن تنتج العلوم،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

ولا تستطيع أن تسيطر على العلوم المنتجة، ولم تدع ذلك أيضاً، في حين أننا نتمنى على الفلسفة أن تسيطر على عملية التطبيق العيني على أرض الواقع، بنفس الشكل الذي تمكنت فيه الفلسفات الحسية الغربية من إخضاع العلوم لإشرافها، من خلال إيجاد التنسيق بين العلوم. أي إن نظام العلوم الطبيعية والعملية يتكوّن على أساس الفلسفة الوضعية، فهي تُنتج من جهة، وتسيطر كذلك على الفلسفة الحسية لهذه العلوم، فالفلسفة هي أم العلوم حقاً. تقول الأكاديمية: لو كنّا نتمنى على الدين أن يكون له وجود عيني في المجتمع، ويسيطر على الثقافة والسياسة والاقتصاد والتكنولوجيا، فيجب أن تشرف الفلسفة النابعة منه على العلوم، يجب أن تكون لدينا فلسفة تُعنى بكيفية الحركة في التطبيق العيني والسيطرة عليها؛ لأن العالم هو عالم التغيير، ومهمة العلوم هي السيطرة على التغيير، فالفلسفة أيضاً يجب أن تكون فلسفة الحركة والتغيير والضرورة. هذه الصيرورة يجب أن تُعنى بثلاث مسائل مهمّة:

١. الوحدة والكثرة؛ بسبب استناد إدارة التغييرات الاجتماعية على التنسيق على محور واحد.

٢. الزمان والمكان؛ بسبب ضرورة التكامل المستمر للنظم الاجتماعية.

٣. الإرادة والوعي؛ بسبب ضرورة إدارة الصلاحيات والإرادات في النظام الاجتماعي.

وتدير العلوم النظام الاجتماعي بطريقة تؤدي بالمجتمع إلى الفساد، وكأنّ أفراد المجتمع لا خيرة لهم من أمرهم. هذه العلوم تدير دفة الإرادات من فوق. ومن هنا يجب علينا بدايةً أن نحدّد مصير الإرادة والاختيار في الفلسفة؛ لكي نستفيد من هذا البحث في موضوع إدارتها من قبل العلوم.

أصالة الفاعلية —

تؤمن أكاديمية العلوم الإسلامية بما يلي: بما أن المتغيّرات الثلاثة هي أركان الفلسفة يجب أن تكون مبنية على محور واحد، ويجب أن تكون لدينا قاعدة أساسية نقوم على أساسها بدفع هذه المواضيع الثلاثة إلى الأمام. فالقاعدة الأساسية لفلسفة

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الملا صدرا وشيخ الإشراق هي أصالة الوجود وأصالة الماهية، ولكن ليس بمقدور الاثنين إيصالنا إلى مرحلة الفلسفة والعمل الإسلامي. ومن هنا لابد من تعريف قاعدة جديدة.

القاعدة التي يطرحها السيد منير الدين هي أصالة الربط بداية، أي إن موجودات العالم مرتبطة ببعضها البعض بشكل كامل، على الرغم من أنها تبدو منفصلة في الظاهر، ولكنها تصل فيما بعد إلى أصالة التعلق، أي موجودات العالم ليست مرتبطة ببعضها فقط، بل إنها تتعلق ويتقوم بعضها ببعض أيضاً. فبعد أصالة الربط تنتهي المسألة بأصالة التعلق. ومن ثم يقول: جميع هذه الموجودات ترتبط بحقيقة أعلى. وهنا يطرح أصالة الفاعلية ويفسر الوحدة والكثرة، والزمان والمكان، والاختيار والإرادة، على أساس أصالة الفاعلية. وهذا التفسير يتحول في شكله المتكامل إلى نظام الولاية.

وهذه الفلسفة ترى أن الهوية، والتغير، والانسجام، والوحدة، وبكلمة واحدة: جميع شؤون المخلوقات، يتم تفسيرها على أساس التولي والولاية. فجميع شؤون المخلوقات تعود إلى التولي، وجميعها تنضوي تحت الولاية الإلهية، سواء أقرت بهذه الولاية أم لم تقر بها؛ لأنه بما أننا نقول في الفلسفة بأصالة الربط، وأصالة التعلق، ومن ثم الفاعلية، فجميع الموجودات هي شؤون الحق تعالى، ويجب علينا أن نفسر المسائل الثلاثة السابقة على أساس أصالة الفاعلية، وبعبارة أخرى: أصالة الولاية. وعلى هذا الأساس فإن الأكاديمية غير معنية بصدق وكذب الإدراكات، بل ترى أن المعيار هو الحق والباطل؛ والإدراك الذي يكون نتاجاً لقضية التولي، هو إدراك حق، ولكن الإدراك الذي يكون نتاجاً لقضية التولي بولاية الباطل هو إدراك باطل. ومن هنا يجب أن يدور الحديث عن معرفة الحق والباطل، وليس عن الصادق والكاذب. حتى أنه يستفاد من بعض أقوال الأكاديمية أنهم لا يوافقون على أصل التناقض أيضاً. ويرون أن جميع هذه العلوم والنظريات والتكنولوجيات هي نتاج قضية ولاية الباطل، وليس فلسفة الغرب وحدها، بل حتى فلسفة الملا صدرا؛ بما أن لها جذوراً في فلسفة اليونان، فهي مبنية على التولي بولاية الطاغوت. كما أن المعيار في مصداقية الأفكار النظرية

هو في تطابقها مع الوحي. وبناء على ذلك؛ وانطلاقاً من درايتها بعلم المعرفة، تؤمن الأكاديمية بتقدّم الإيمان على المعرفة؛ إذ يجب أن نؤمن في البداية، ومن ثم نفهم، وعلى أساس هذه الولاية الإيمانية تتكوّن الفلسفة. وهذه الفلسفة تنتج ثلاثة أنواع من المنطق والمناهج، وهي: منطق فهم الدين، ومنطق الفهم العملي، ومنطق الفهم التنفيذي، ومن ثم تعمل على تكاملها، وفي المرحلة اللاحقة يوجد نوع من التنسيق الديني في تكامل هذه الأنواع من المنطق، التنسيق الذي يجعل على أساسه المعلومات المتخصصة، ومن ثم إيجاد الثقافة العامة للمجتمع وتكاملها، قائماً على محور الدين. كلّ هذه الأمور قائمة على الدين.

يمكن القول: إن مراد الأكاديمية من شمولية الدين لا يعني أن نحصل من الدين على الجواب لكلّ سؤال. بل يرون أنّه إذا وفقنا في أن نحقق الفلسفة ومنطق المناهج على أساس الإيمان والولاية فكل نتيجة نحصل عليها من هذه الفلسفة ستكون دينية، وكلّ علم وتكنولوجيا نحصل عليها من هذا المنهج سيكون دينياً؛ لأن هذا المنطق للمناهج قائم على الوحي والدين.

جهوية العلوم —

بعد أن أصبح من الواضح أنه يمكن تقسيم العلوم إلى: إسلامية؛ وغير إسلامية، على أساس الفلسفة وتقدّم الإيمان على المعرفة، فإنه يؤكد على أن العلوم مطلقاً، بما فيها العلوم الأساسية، والتجريبية، والعلوم الإنسانية والعملية، لها وجهة معينة. ومن هنا فإن جميع العلوم يمكن تفكيكها إلى: إسلامية؛ وغير إسلامية. الموالمون للأكاديمية ذكروا أدلة مختلفة على جهوية العلوم، نشير لها بشكل مختصر:

الدليل الأول على جهوية العلوم —

١. لا توجد أيّ دراسة علمية بدون هدف محدّد. وكلّ مَنْ يعمل في ميدان الأبحاث والدراسات له دافع معين؛ فإمّا يسعى إلى دفع شبهة معينة؛ أو له دافع ماديّ؛ أو غير ذلك.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

٢. رغم أن حقيقة الدافع في كلا مجتمعي المؤمنين والكافرين واحدة من حيث المبدأ فإن دافع المؤمن يختلف عن دافع غير المؤمن. فالدافع الإيماني وتكامله في الفرد الرباني والمؤمن في المجتمع الإسلامي هو غير الدافع غير الإيماني في المجتمع المادي؛ ذلك أن منظومة الاحتياجات والتغير في كل واحدة من الحاجات يغير منظومة الاحتياجات. فحاجة المجتمع المادي هي البحث عن اللذة، إلا أن حاجة المجتمع الديني هي القرب من الله تعالى. وبما أن الحاجات متباينة فالدوافع أيضاً مختلفة.

٣. تتبع قضية التنمية وتكامل العلوم قضية تكامل الحاجات وإشباعها. وعليه تتغير وجهات الأبحاث والعلوم؛ لأن العلوم لا تسعى إلى كشف الحقيقة. وحتى لو قلنا جداً بأن العلوم تكشف الواقع فإننا نذهب إلى كشف الواقع الذي يحقق لنا حاجة معينة، وكل معادلة هي كاشفة لعلّة ومعلول يكون فاعلاً باتجاه إشباع حاجة خاصة. وبناء على ذلك للعلوم وجهة معينة. والعلوم التي ترى النور في المجتمع الغربي هي وليدة متطلبات ذلك المجتمع. ولو أخذنا بنفس هذه العلوم، وتحكّمنا بالعينية والتغيير بهذه العلوم، سوف تتساق حاجات مجتمعا الديني رويداً رويداً باتجاه حاجات ذلك المجتمع.

الدليل الثاني على جهوية العلوم —

توفر الفلسفة مقدّمات العلوم. وقد تركت القاعدة الوضعية المتطرّقة أثرها على جميع العلوم المتداولة. فبما أن منطلقات هذه العلوم غير دينية، بل حتى معادية للدين، فهذه العلوم غير دينية أيضاً. ومن هنا يجب علينا القيام بتغيير هذه المنطلقات غير الدينية في فلسفة العلم.

الدليل الثالث على جهوية العلوم —

وهو يعبر عن إثبات جهوية العلوم على أساس علم المعرفة، وسنشرحه على النحو التالي:

١. الإرادة موجودة في جوهرية الوعي، وهي من مقوماتها. ولا وجود للوعي بدون

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

إرادة. وأعمال الإنسان من حيث المبدأ إرادية، سواء الجوارحية منها أو الجوانحية. «عملية ظهور العلم عملية إرادية، وكيفية إرادة الإنسان لها دخل في نوع فهمه وكيفية فهمه بشكل نسبي وبدرجات مختلفة»^(٢).

٢. عمل الإنسان وفعله الذي ينتهي إلى إنتاج العلوم في قضية التولي يختلف عن الفعل الذي لا ينتهي إلى إنتاج العلوم في قضية التولي.

وبما أن الإرادة من مقومات الوعي، والعلوم هي وليدة الوعي، لو اخترتم الولاية الإلهية ستكون العلوم الناتجة هي علوم الحق، ولكن لو اخترتم ولاية الباطل ستكون العلوم الناتجة باطلة. «كما أن العلم الديني يعني لو أن الولاية الإلهية كانت مهيمنة على عملية اكتشاف العلم في جميع مستوياته فهذا العلم هو علم ديني، ولو لم تكن الولاية الإلهية مسيطرة على عملية اكتشاف العلم، بمعنى لو لم تكن قضية التولي والولاية المشرفة على عملية إنتاج العلم وظهوره ولاية حق، سيكون هذا العلم باطلاً هو الآخر. وبناء على ذلك سنجد بعضاً من أنواع العلم، إلهياً، وانتقائياً، وإلحادياً»^(٣).

— خلاصة القول —

من خلال ما تقدّم نخلص إلى أن جميع العلوم، بما في ذلك العلوم الأساسية، كالرياضيات، يمكن أن تقسم إلى نوعين: إسلامي؛ وغير إسلامي. كما أن الفلسفة - وهي أساس جميع هذه العلوم -؛ بما أنها مبنية على الإيمان والولاية الإلهية، هي إسلامية. وعليه يجب أن نعلم أن مراد الأكاديمية من الدين في موضوعة شمولية الدين ليس الدين بمعنى القرآن والسنة، بل الإيمان الذي يجري مجرى الدم في عروق الفلسفة والعلوم.

— دراسة سلبيات مقولة أكاديمية العلوم الإسلامية —

تنطوي مقولة أكاديمية العلوم الإسلامية، التي مرّ ذكرها في الجزء السابق، على الكثير من الإشكاليات والنقص:

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

١. النقص في «فلسفة الصيرورة» —

الإشكالية الأولى على «فلسفة الصيرورة» هي أن هذه الفلسفة على درجة كبيرة من النقص. و«فلسفة الصيرورة» هي نوعٌ من «الفلسفة المضافة إلى الواقع»، والتي تناول فيها السيد منير الدين ثلاث مسائل، هي: «فلسفة الوحدة والكثرة»؛ و«فلسفة الزمان والمكان»؛ و«فلسفة الإرادة والوعي». في حين أن الفلسفات المضافة للواقع أكثر بكثير من هذه الأنواع الثلاثة. فكان يجب عليه أن يتناول منظومة من الفلسفات المضافة الأخرى، من قبيل: فلسفة الوجود، وفلسفة الإنسان، وفلسفة المعرفة، وفلسفة الدين، وفلسفة الفهم، وهي أسس الفلسفات الأخرى، وتتولد منها فلسفات أخرى، كفلسفة الأخلاق، وفلسفة علم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، وفلسفة السياسة، وغيرها. إن أساس جميع الفلسفات وقاعدتها هي «فلسفة المعرفة»، و«فلسفة الإنسان»، و«فلسفة الفهم». ولم تتطرق الأكاديمية بالقدر الكافي إلى مواضيع هذه الفلسفات. ويقوم هذا التيار الفكري بإجراء أبحاثه على أساس أصالة الفاعلية، ولكن لا تجرى في الفلسفة أية دراسة عن قانون العلية. إذا كان هذا التيار الفكري يريد أن يؤسس لفلسفة جامعة شاملة، تصبح أساساً للعلوم أيضاً، فهناك الكثير من المواضيع الأخرى التي لم يتطرق لها. إذا كانت الأكاديمية تريد أن تحمل هاجس الفلسفة والتغيير لن تستطيع الوصول إلى مرحلة الفلسفة بدون امتلاك الفلسفة التساؤلية والوصفية. كما أن فلسفة الغرب لم تقم هي الأخرى بهذا العمل. وإذا كانت فلسفة الغرب قد تمكنت من الوصول إلى الفلسفة العملية، وتتطور الفلسفة في مراحل عصر النهضة والعصر الجديد والمعاصر، وتصبح منطلقاً ومصدراً للعلوم، فالسبب في ذلك يعود إلى أن فلسفة المعرفة أصبحت أساساً لسائر الدراسات. ومن الواضح أن فلسفة المعرفة هي من نوع الفلسفة التساؤلية والوصفية، وليس الفلسفة.

وخلاصة القول: رغم ضرورة الفلسفة فإن نفس الإشكالية التي تسجلها الأكاديمية على الفلسفة الإسلامية المتداولة تُسجل عليهم أيضاً، وبنحو أشد. صحيح أن الفلسفة الإسلامية لم تتطرق إلى فلسفة الصيرورة والعمل، وهي غير قادرة على مسك إدارة شؤون العمل، ولكن الأكاديمية ذهبت إلى فلسفة الصيرورة بدون القيام

بدراسة الفلسفة التساؤلية والوصفية، في حين أن الفلسفة النظرية تُقدّم على الفلسفة العملية. صحيح أنه يجب أن يصار إلى تصحيح هذا النقص الموجود في الفلسفة الإسلامية؛ لتتمكن من الإشراف على العلوم، إلا أن هذا الإجراء لا يمكن تنفيذه بدون الفلسفة النظرية: (فلسفة الوجود، وفلسفة الإنسان، وفلسفة الدين، وفلسفة المعرفة، وغيرها). فإذا كنّا نفتقر لفلسفة الإنسان سوف لن يصبح لدينا فلسفة علم الاجتماع. وبدون فلسفة علم الاجتماع ليس بمقدورنا القيام بالإشراف على الاختيار والإرادة والسيطرة عليها. فالسيطرة على الإرادة تحتاج إلى الفلسفة النظرية، فضلاً عن حاجتها لفلسفة الصيرورة والفلسفة العملية.

٢. عدم وجود الدليل على حصر موضوعات «فلسفة الصيرورة» —

ذكر السيد منير الدين ثلاثة مواضيع لفلسفة الصيرورة، وهي عبارة عن: الوحدة والكثرة؛ الزمان والمكان؛ والإرادة والاختيار. فما هو الدليل على حصر موضوعات فلسفة الصيرورة بهذه المواضيع الثلاثة، في حين أن هناك مفاهيم أخرى أيضاً مؤثرة في السيطرة على التغيير، مثل: مفهوم العلية؟!

٣. الإبهام في الألفاظ والمفاهيم، وعدم وضوح التعريف بها —

المصطلحات المستخدمة في مواضيع الأكاديمية وأساتذتها، ولغة هذه المجموعة بشكل عام، هي لغةٌ مبهمّة وبطيئة الفهم، في حين ينبغي عليهم تعريف المصطلحات والمفاهيم الأساسية بشكل واضح؛ ليتّضح مرادهم للمخاطب. ولا يستطيع المؤيدون للأكاديمية اتّهام مَنْ يخالفهم بعدم الفهم؛ لأنه ينبغي الاعتراف قبل كل شيء بعجز مقولة الأكاديمية في خلق حالة التفاهم المشترك.

٤. الإبهام في العبور من فلسفة الصيرورة إلى فلسفة المنهج —

زعمت الأكاديمية أنّه يجب أن نستفيد من فلسفة المنهج؛ لغرض السيطرة على العينية المتولّدة هي الأخرى من فلسفة الصيرورة. ولكنها لم توضح لنا كيف توصّلت

من فلسفة الصيرورة، والبحث في المواضيع الثلاثة المتقدمة، إلى فلسفة ومنطق المناهج. الصلة بين الأساليب التي طرحتها بواسطة فلسفة الصيرورة غير واضحة، ويجب أن توضح لنا كيف يتم استخراج الأساليب التي طرحتها من فلسفة الصيرورة؟

٥. نفي أصالة الوجود والماهية —

بعد نفيها لأصالة الوجود والماهية وضعت الأكاديمية أصالة الربط محلّهما. والسؤال هنا: إنّه بغضّ النظر عن فائدة موضوع أصالة الوجود أو الماهية عندما نواجه أمراً خارجياً كفلاسفة يتبادر إلى ذهننا مفهومان عنه. والسؤال هنا: أيّ منهما أصيل، الوجود أم الماهية؟ واقعنا الخارجي هل هو بإزاء مفهوم الوجود أو مفهوم الماهية؟ هذا السؤال هو سؤال فلسفيّ، وبحاجة إلى إجابة؛ إذ لا يمكن القول: لا هذا، ولا ذاك. بل إن الأصالة إما مع الربط أو شيء آخر. وإذا كنتم تقولون بأصالة فاعلية الربط أو التعلّق فهل هذه الأمور من سنخ الماهية أو الوجود؟

٦. ضرر حدود الدين الإسلامي وما يتوقّعه الإنسان من الدين —

وفي موضوع حدود الدين تؤمن بشمولية الدين في ميدان التحققّ العيني للدين. ولكنّ - كما سبق - لا يعني ذلك أنها تقول بوجود أجوبة عن جميع الأسئلة في النصوص الدينية، بل مرادها بذلك أنه يجب أن نأخذ منطق المناهج الثلاثة: (منطق منهج الفهم، والعمل، والتخطيط) من الدين، وأن يكون الدور المشرف والموجه للدين حاضراً في جميع الميادين.

تكمن إشكالية هذا الرأي في أنّ هذا الموضوع في الأكاديمية لا يعدو كونه مجردّ زعم محض، وإنّها لم تُقَمَّ أيّ دليل لهذا الزعم. وتتمثّل إشكالية المخالفين للعلم الدينيّ أساساً في أنّ الإيمان والمعتقدات الدينيّة إنّما تلعب دوراً في اختيار الموضوع، وحتى الفرضيّة عند الجمع فقط، ولكن عند الحكم والتقييم ليس لها أيّ دور. يعتقد المعارضون للعلم الدينيّ أن الدين ليس له أيّ دور في علم منهج الإثبات، وتقييم العلوم، وإشراف الدين، بل يجب عند التقييم القيام بإثبات المعلومات التجريبية بالمنهج

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

التجريبي. ولو زعم أحد أن الدين له دورٌ في أسلوب إثبات المعلومات التجريبية، وأن علم منهج إثبات العلوم هو علمٌ ديني، يجب أن يوضح هذه المسألة ويقوم بإثباتها. ومن هنا يجب على أكاديمية العلوم أن تبين لنا أن الإيمان والمعتقدات الدينية تلعب دور المشرف والموجه في منهج الإثبات وتقييم العلوم، وأن علم منهج إثبات العلوم في حد ذاته هو علم ديني.

٧. الإشكالية على أدلة جهوية العلوم —

تعتبر الأدلة التي تقدّمت بها أكاديمية العلوم الإسلامية على جهوية العلوم ناقصة.

فالدليل الأول على جهوية العلوم ناقص؛ ذلك أنه بالنسبة إلى القاعدة القائلة بأن الدافع وحاجتنا إلى البحوث العلمية هي التي تحدّد لنا الوجهة الصحيحة يجب أن نرى في أي بُعد من الأبعاد تحدّد لنا هذه الوجهة الدوافع والحاجة؛ بمعنى هل أن الدافع والحاجة فقط هما اللذان يقولان لنا ما الموضوع الذي يجب أن نختاره للبحث العلمي، ولكن بعد أن يدفعنا دافع خاصّ نحو جهة معينة يجب أن نبين عندها ما هو التأثير الذي يمتلكه الدافع في دراسة معلومة تجريبية وإثباتها؟

وتقول الأكاديمية في الدليل الثاني: الفلسفة الوضعية مقدّمة جميع العلوم التجريبية.

ولكن يقال في موضوع التعارض بين مقدّمات العلم والدين أنه يمكن الأخذ ببعض المقدّمات الوضعية، مع إجراء بعض التغيير عليها، بحيث لا يحصل أي تغيير في النتائج العلمية المستحصلة. وكمثال على ذلك: تقول إحدى القواعد الوضعية للعلوم: إن منهج إثبات نتائج العلوم ودراساتها هو منهج علمي. وبإمكاننا إنكار هذا الحصر والقول: إن المنهج العلمي هو أحد أساليب الإثبات، وليس الأسلوب الوحيد الموجود. وعليه عندما نقوم بدراسة المعلومات بالأسلوب التجريبي لن يحصل أيّ تغيير فيها. ومن هنا من الممكن أن لا يختلف الوضعي عن غير الوضعي في اكتشاف معادلات العالم، إلا إذا تمكّنت الأكاديمية من بيان هذا الاختلاف. التحدّث على هذا النحو من قبل

المؤلف لا يعني أن المنهج الوضعي في مجال الماهية يأخذ بالاستقراء، بل إنه ينتقد هذه المدرسة بشدة. ولكن على أي حال يجب على تيار الأكاديمية أن يجيب عن التساؤلات المتقدمة.

٨. وجود النقص في مواضيع فلسفة العلم —

المواضيع التي طرحتها الأكاديمية في باب فلسفة العلم على درجة كبيرة من النقص. فالكثير من مواضيع فلسفة العلم، مثل: ماهية حقيقة الاستقراء، وكيفية تأثير دافع العالم في علمه، وأسئلة أخرى تعدّ من الأسس المهمة في العلم الديني، نالها الحيف والنسيان في أبحاث الأكاديمية.

ومنها: التساؤل عن المسار الذي يقطعه العلم التجريبي؟ هل للدوافع دورٌ في التوضيح والكشف حقاً؟ هل أن الاستقراء والتجربة يكشفان الحقيقة؟ وعشرات الأسئلة الأخرى لم تتطرق لها الأكاديمية. وعلى أي حال للعلم الديني منهج علمي؛ وآخر ديني. ولو فرضنا أنكم حصلتم على المنهج الديني بإمكانياتكم الذاتية فإنه في المنهج العلمي يجب أن تأخذوا بنظر الاعتبار آراء الآخرين وما حصل في الغرب، في حين أن الأكاديمية لم تتناول هذه المواضيع.

٩. سلبيات الآراء العلمية —

تواجه الآراء العلمية لأكاديمية العلوم الإسلامية الانتقادات التالية، ومن جوانب متعددة:

أ. من أهم الشبهات والإشكاليات الموجودة لدينا على آراء الأكاديمية هو موضوع إنكار الصدق والكذب. فقد وضعوا - كما مرّ علينا - صدق المعلومات وكذبها جانباً، وذهبوا نحو الحقّ والباطل. وعليه فسؤالنا هو: هل تؤمنون بوجود حقيقة وراء الذهن أم لا؟ إذا كانت هناك حقيقة ما وراء أذهاننا فيجب أن توضّحوا مسؤولية الذهن والعين. وفي خصوص المعرفة الذهنية للإنسان هل هي مطابقة للواقع أم لا؟ يجب عليكم أن توضّحوا قضية الصدق والكذب. ليس باستطاعتكم القول: إنه

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لا شأن لنا بالصدق والكذب. يجب عليكم أن تجيبوا عن هذه الأسئلة الثلاثة:

أولاً: هل هناك واقع ما خارج ذهننا وذهنكم أم لا؟

وثانياً: إذا كان هناك واقع ما فهل أن معرفتنا الذهنية تنظر للواقع أم لا؟

وثالثاً: هل أن معرفتنا الذهنية مطابقة للواقع أم لا؟

ومن حيث المبدأ يعتبر التحدث عن الغير وكشفه من الصفات الذاتية للعلم. وهل يمكن أن لا نتحدث عن الصدق والكذب؟ وهل أن الحقّ والباطل لا يجتمعان مع الصدق والكذب، حتّى تقولوا لا للصدق والكذب، ولكن نعم للحقّ والباطل؟ نحن نرى أننا نصل إلى الحقّ والباطل المعرفيّ من خلال الصدق والكذب المعرفيّ. وكلّ معلومة حقّ هي صادقة أيضاً، وكل معلومة باطلة هي كاذبة. والواقع أن الرأي المعرفيّ للأكاديمية - شأؤوا أم أبوا - عبارة عن خليط من رأي البراغماتية والانسجام، وهو بعيد عن الواقعيّة المعرفيّة.

ب - ما هي النصوص الدينيّة التي يستفاد منها أن الحقّ والباطل هما غير الصدق والكذب؟ أنتم تقولون بوجوب أن نأخذ كل شيء من الدين، فمن أيّ النصوص الدينيّة أو من أيّ منهج دينيّ جئتم بهذا الأمر؟ وتجدر الإشارة إلى أن موضوع الصدق والكذب ورد في الآيات والروايات الإسلاميّة كموضوع الحقّ والباطل، وأقامت علاقة وثيقة ومباشرة بين الصدق والكذب والحقّ والباطل.

ج - تشابه رأي أكاديمية العلوم مع النظرية الإيمانيّة - كما سبق في نقل رأي الأكاديميّة -، فإنها تحدّثت بصريح العبارة عن تقدّم الإيمان على الفهم والمعرفة. هذا الاتجاه هو رأي البعض من علماء المسيحيّة في باب العلاقة بين الوحي والعقل، والذين يقولون بتقدّم الإيمان والوحي على العقل. وهذا هو عين كلام (آنسلم) المعروف، والقائل: «أمنّ كي تفهم». في حين أصبح من الواضح في دراسات فلسفة الدين والكلام الجديد أن الإيمان لا يمكنه أن يتقدّم على الفهم؛ ذلك أن الإيمان وصفٌ نسبيّ، وبحاجة إلى الطرف الذي ينسب إليه. وبعبارة أخرى: إنّ العلم والمعرفة شرطٌ للإيمان، وليس بمقدور الإنسان أن يؤمن بشيء ما لم يعرفه ويعلمه. الدليل الأهمّ لدى الإيمانيّين أن أيّ برهان لابدّ وأن يكون مبنياً على مقدمات أو

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

فرضيات خاصة. فلو أن شخصاً لم يقبل بأيّ فرضية كمقدمة للبرهان ففي هذه الحالة ستكون الحاجة مع هذا الشخص مستحيلة. المقدمة المفروضة لبرهان ما يمكن أن تستنتج من برهان آخر، وبهذا الشكل يتم إثباتها. ولكن لا يمكن الاستمرار بهذا النهج إلى ما لا نهاية؛ إذ يجب علينا أن نصل في مكان ما من هذا السياق إلى فرضيات أساسية، أي إلى الأمور التي قبلنا بها بدون إثبات، لمجرد أن هذه الأمور هي من الأهمية بمكان، بحيث لا يوجد أي شيء آخر أكثر أساسية منها قادر على إثباتها، وبغير هذه الحالة لا يمكن أن نتوصل إلى أي علم.

وبناء على ذلك فالنقطة المهمة، طبقاً لرأي الإيمانيّين، ما يلي: «يرى المؤمن المخلص أنّ أهمّ الفرضيات يمكن أن نجدها في نفس منظومة المعتقدات الدينية. الإيمان الدينيّ هو الذي يبينه الشخص في حياته. وحسب تعبير (پل تيليش) فالإيمان الدينيّ هو ذلك الخوف الأخير للشخص. وفي هذه الحالة فإن فكرة تقييم الإيمان بواسطة المعايير العقلية والخارجية ستكشف عن خطأ فاحش، ذلك الخطأ المعبر باحتمال كبير عن فقدان الإيمان الحقيقي»^(٤).

هذا البرهان غير تام؛ للأسباب التالية:

الأول: لا شك أن النظام الدينيّ للمؤمنين له دورٌ بالغ في توجيه حياتهم وأهدافهم. وبعبارة أخرى: المعتقدات الدينية هي الأساس في سلوك وأعمال كلّ مؤمن صادق. ولكن لا يعني ذلك أن المعتقدات الدينية هي أكثر العناوين المعرفية أهمية. وفي هذا البرهان خلط المؤمنون بين النصوص الأساسية والرئيسية للمعرفة مع النصوص الدينية الأساسية.

والثاني: إن الإيمان بالله والآخرة هو من أهمّ العناوين الدينية التي تحدّد موت المؤمنين وحياتهم، إلّا أنها ليست العناوين الأساسية لعلم المعرفة. فالعناوين الأساسية والبدئية في تعبير علم المعرفة هي العناوين التي تكفي لتصديق تصوّر الموضوع ومحموله، وإذا كان ممّا يمكن البرهنة عليه. فهي ليست بحاجة للبرهنة في التصديق، مثل: الأصل في استحالة اجتماع النقيضين، وأصل العلّية، وأصل الهوية، وغيرها. ويتحقّق التصديق بأصل امتناع التناقض بتصوّر الموضوع والمحمول، بل إنّ

الشخص الشكّاك والمنكر للواقعية والمؤمن بالنسبية لا يستطيع هو الآخر أن ينكر ذلك أيضاً. إلا أن عنوان «الله موجود» ليس من النوع الذي يتحقّق تصديقه بتصور الموضوع والمحمول، أو يستلزم إنكاره اجتماع النقيضين.

وتجدر الإشارة إلى أنه لو كان بإمكان البعض إثبات وجود الله عن طريق العلم الحضوري فبإمكاننا حينئذٍ اعتبار مقولة: «إن الله موجود» من سنخ الوجدانيات والبديهيات الثانوية. إلا أن مشكلة الوجدانيات هي في عدم قابليتها للانتقال، ولا يمكن نقلها إلى أشخاص محرومين من العلم الحضوري.

والأمر الآخر الذي تجدر الإشارة إليه هو أن تقييم الإيمان بواسطة المعايير العقلية والخارجية لا تكشف حتماً عن فقدان الإيمان الحقيقي؛ ذلك أنه يمكن تقسيم إيمان المؤمنين إلى نوعين، هما: الإيمان المعلن؛ والإيمان المدلّل.

الثالث: إنّ الإيمان المعلن هو الإيمان الحاصل عن طريق التأثر بالأسرة أو المحيط، وليس عن طريق البرهان والاستدلال. وميزة هذا النوع من الإيمان أنه يتضرّر أمام أدنى شبهة فكرية، أو زوال العلة.

إلا أن الإيمان المدلّل هو وليد البرهان والاستدلال، ولن تتمكّن الحوادث والتحوّلات الفكرية والاجتماعية والشبهات الدينية المنشأ أن تؤدي إلى زواله. وبناءً على ذلك إذا كانت العناوين والمعتقدات الدينية معقولة فبإمكانها المساعدة في تقوية الإيمان.

د. السلبية الأخرى للأكاديمية تعود إلى قولها بتقدّم الإرادة على المعرفة. وهي المقولة التي أقرّ بها (شوبنهاور) في القرن التاسع عشر؛ إذ كان يرى أن للإنسان ساحتين، هما: ساحة الفكر؛ وساحة الإرادة. ويعتقد أنّ ساحة الفكر تتعلّق بالظواهر، وهي مجرد وجود تلك الإرادة. وهي مؤثّرة كذلك في العلم والفكر أيضاً. وبناءً على ذلك اعتبر (كأنت) أن الشيء في الواقع هو علة الشيء في الظاهر، ولكن اعتبر (شوبنهاور) أن المشية والإرادة هي علة الظواهر. فالعلوم النظرية والمعرفية تابعة هي الأخرى للمقاصد والإرادة العملية. وهذا الزعم يقربه من المدرسة البراغماتية؛ ذلك أنه يرى أن العقل في استخدام المشية والإرادة. ومن هنا ليس الإنسان وحده من له علاقة

بعالم الظواهر التي يختارها طبقاً لطلباته. ولكن تجدر الإشارة إلى أن العقل برأي (شوبنهاور) إذا بلغ مرحلة البلوغ والنضج والسمو بإمكانه التحرر من أسر الإرادة. ولهذا السبب فهو يرى أن الفلاسفة والفنانين قد تحرروا من هذا الأسر. هذا القول لا يبشر بشيء سوى بالنسبية والشك.

١٠. الخلط بين مقامي الثبوت والإثبات —

يبدو أن أكاديمية العلوم قد خلطت بين مقامي الثبوت والإثبات في باب العلاقة بين الوحي والعلم؛ وذلك أن الوحي وأصالة الولاية صحيحة في مقام الثبوت والتحقق، وأما في مقام العلم والإثبات فالأولوية للعقل. صحيح أن كل شيء بلحاظ الواقع والتحقق الخارجي هو تحت سلطة الله تعالى وولايته، وكل شيء هو مخلوق، حتى الشيطان والكفار والملحدين هم تحت الولاية التكوينية للحق تعالى، وإن لم يتولوه بالولاية التشريعية، ولكن الكلام يدور حول مقام الإثبات وعلمنا. ففي مقام إيجاد العلم لا يوجد أي سبيل إلى ذلك، سوى بالشروع من العقل. فهل يصح أن نقترح على الشخص الذي لم يتضح له وجود الله تعالى بعد أنه ستصبح لديه المعرفة والعلم بوجود الله تعالى بتوليّه بولاية الله حتى يؤمن بعد ذلك بالله تعالى؟ هذا الإشكال في الواقع هو إشكال معرفي؛ ذلك أن أول المعرفة لا يمكن أن تكون بالتولي الإرادي بولاية الله، وعلى أساس الحق والباطل، الذي تقول به الأكاديمية، بل إن السبيل الوحيد الممكن إلى ذلك هو أن نبدأ الطريق بالاستفادة من المعرفة العقلية المطابقة للواقع.

وبعبارة أخرى: إن رأي الأكاديمية في إثبات كون مقولة ما دينية هو رأي غير مجدي. ولو فرضنا أننا وافقنا على رأي الأكاديمية في خصوص أن المعارف هي إما حق أو باطل على أساس قاعدة التولي بولاية الله وولاية الشيطان فالسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: بأي معيار تثبتون أو تبيّنون أن المعرفة «س» هي حق، والمعرفة «ص» باطلة، أي بأي أداة يمكن أن نحدد أن الفرد في إنتاجه لعلمه هل كان يتولى بولاية الله أم بولاية الشيطان؟

بضع نقاط ختامية —

١. مسألة جهوية العلوم وإن كانت قولاً صحيحاً، ولكن لا يمكن تطبيقه بنفس النمط في علوم الرياضيات والعلوم الطبيعية والإنسانية. إن إحدى أهم أخطاء الأكاديمية عدم الفصل بين العلوم الأساسية والعلوم الاجتماعية، وإعطاء وصفة علاجية واحدة لجميعها، أو على الأقل عجز الأكاديمية في إثبات تشابه العلوم الغربية. يجب على الأكاديمية أن تكون قادرة على توضيح وإثبات كيفية سريّة الدافع وجهوية العلوم في مقام التقييم إلى جميع علوم الرياضيات والطبيّيات والعلوم الإنسانية، بالرغم من أن هذا التأثير لا شك فيه في مقام جمع المعلومات والتساؤلات والمتطلبات.

٢. المشكلة الأخرى للأكاديمية هي عجزها عن قراءة الإرث العظيم للمفكرين الإسلاميين في المجتمع، وبناء الحضارة الإسلامية، وضعفها في مواجهة الحداثة. هذا النوع من التعامل مع الحضارة الإسلامية وإرثها التقليدي، وبخاصة بين الشباب الجامعيين وطلبة العلوم الدينية، يجرّ هؤلاء الشباب إلى فقدان الهوية.

٣. لم تتجّ الأكاديمية من سلبية التصرف والفعل أيضاً؛ إذ لم يستخدم هذا التيار أسلوباً صحيحاً في كيفية بثّ أفكاره وآرائه في أوساط المجتمع. وبدلاً من أن يوصل أفكاره إلى النخب الحوزوية والجامعية، ويخلق جواً من الارتياح الاجتماعي بين النخب العلمية الخاصة، اتّجه إلى الجامعيين وعموم الطلبة، وألغى العلم الحديث والتكنولوجيا والثقافة الغربية جملةً وتفصيلاً، وتسبّب بخروج طيف واسع من الجامعيين الملتزمين في مختلف الاختصاصات الفنيّة والهندسيّة والعلوم الأساسيّة من الجامعة، وأحدث خللاً في توازن الطاقات الدينية في هذه المؤسسات العلمية.

٤. إنّ الأكاديمية، وبسبب عدم امتلاكها للمعلومات الكافية عن فلسفة الغرب، وعجزها عن نقدها، أقحمت نفسها في نقد الحكمة المتعالية، ودفعت الشباب - من دون أن ترغب هي بذلك - للاقترب أكثر فأكثر من الغرب، من خلال قطع صلتهم بالثقافة الإسلامية.

٥. أقحمت أكاديمية العلوم الإسلامية نفسها في مغالطة أخرى في باب الترويج

لأفكارها، كمغالطة التطبيق غير المدلل لتوجيهات السيد القائد على آرائها وأقوالها. فقد بادر سماحة السيد القائد في عقدي السبعينات والثمانينات (من السنة الإيرانية) إلى طرح عناوين مهمة، من قبيل: الغزو الثقافي، والناثو الثقافي، وثورة البرمجيات وإنتاج العلوم، وحكم الشعب الديني، وغيرها. وقامت كوادر الأكاديمية في اجتماعاتها التوجيهية مع طلاب الجامعات والمدارس الدينية بتطبيق مقولات ورؤى السيد القائد على آرائها، وسعت من خلال هذا الأسلوب إلى استقطاب المزيد من المؤيدين لها.

الهوامش

- (١) مكتب أكاديمية العلوم الإسلامية، ذكرى من الأستاذ، ذكرى من المفكر القدير والعالم النحرير سماحة حجة الإسلام والمسلمين الأستاذ السيد منير الدين الحسيني الهاشمي: ١٤ - ٧٤، دار نشر فجر الولاية، قم، العدد الأول، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٢) فريق الدراسات الفلسفية لمكتب أكاديمية العلوم الإسلامية، حوار علمي حول مفهوم العلم الديني: ٨٧.
- (٣) المصدر نفسه: ٨٨.
- (٤) عقل واعتقاد ديني (العقل والمعتقد الديني): ٧٩.

نظرية التسامح

إشكاليات في المبادئ الفكرية والتأثيرات العملية

د. الشيخ علي أكبر نواني (*)
ترجمة: محمد عبد الرزاق

تَهْيِـدٌ

هنالك الكثير من الألفاظ والمفاهيم الثقافية والسياسية تُستخدم خلافاً لما هي عليه في انطباعاتها الحقيقية؛ لتتخذ بعد ذلك مجراها إلى الثقافة العامة، مع مغايرتها للاتجاهات الفكرية في المجتمع. وبما أنّ هذه المصطلحات مستوردة وذاتُ معانٍ جديدة فإنّها تحظى باهتمامٍ واسع، بيد أنّها تُحدث هزّةً كبيرة في المجتمع. وليس هذا إلاّ مظهراً من مظاهر الجذب الثقافي.

ونتيجةً لذلك فقد شاع استخدامها دون الالتفات إلى بواذر نشوئها، وما كانت عليه حقيقتها في بادئ الأمر.

وقد شهدت بلادنا في الآونة الأخيرة آثاراً لبعض تلك المفاهيم والمصطلحات. وهذه هي مأساة الثقافة اليوم. فمن جملة هذه الألفاظ المستوردة كلمة (Tolerance)، أي التسامح والتساهل والتحمل، ممّا شاع في المعاجم السياسية والثقافية حديثاً. وفي هذا المقال تحليلٌ للأهداف المرجوة من وراء طرح هذه الفكرة، والتي عادةً ما تُطرح من قبل المفكرين والباحثين الجُدد. وأيضاً نتناول بالبحث الإشكالية، والعواقب في ذلك، ومن ثمّ استبيان العلاقة بين نظرية التسامح والفكر الديني، آملين أن لا يخلو البحث من الفائدة إن شاء الله.

(*) أستاذ جامعيّ، وباحثٌ في الفلسفة والعلوم السياسية.

مفهوم التسامح عند فلاسفة الغرب —

كلمة التسامح مشتقة من (Tolerance)، أي التحمل والاصطبار. وللكلمتين معنى مشترك هو التساهل والمسامحة، بمعنى تحمل الشيء المرفوض - ذهنياً أو خارجياً - وقبوله.

ويرى بعض فلاسفة السياسة في القرن التاسع عشر أن معنى التسامح هو منح الحرية؛ أي إن الشخص المتساهل ديمقراطي ومتحرر فكرياً، فيمنح الآخرين حرية الفكر والعمل، وإن كانت أفكارهم وأفعالهم لا توافق أفكاره ومبادئه.

ومن هذا المنظار كان «جون ستيوارت مل»^(١) يتطلع إلى التسامح، بحيث كان يستبدل الحرية بالتسامح، ويقدمه عليها، باعتباره من أهم عناصر روح العصر في الانتقال من مرحلة الخنوع والعبودية إلى مرحلة الانفتاح والتحرر.

وقد اتخذ «جون لوك»^(٢) سابقاً قيوداً ومعايير للتسامح، لكن «جون ستيوارت مل» قدّم تعريفاً جديداً له، مُلغياً جميع قيود «جون لوك». ولذلك يتعين القول: إن الغرب في الوقت الحاضر يعمل بتعريف «جون ستيوارت مل»، وحسب نظرياته السياسية؛ إذ إنها أصبحت ميزاناً لأفعال الفرد والمجتمع.

ومن أجل تقديم تعريف ليبرالي للتسامح يفترض «ستيوارت مل» معياراً في ذلك، فيقول: الملاك عندنا هو (أصالة المنفعة)، فمتى كانت أفكار وأعمال الفرد باعثة على السرور والمتعة فهي إذاً صحيحة. فقد فسّر السرور والفرح كما فسّره - من قبل - «بنثام»^(٣)، فقال: إنّ الفرح والابتهاج هو الرغبة في المتع الجسدية، والهروب من التعذيب والألم الجسدي.

إذاً الغاية من هذه النظرية هي إشباع الرغبات الفردية، وهي لا تشمل سوى السرور الفردي. ولا يمكن لأيّ شيء تقييد الحرية الفردية، ومنع الفرد من ممارسة هكذا أفعال. فكل ما يحد من حرية الفرد، ويلغي المتعة والرغبة الفردية، يكون ضد الحرية، ويُقيّم على أساس التعسف والعنف.

وبناءً على ما تقدم يمكننا تحديد معنى التسامح في نظر الغرب؛ إذ ليس هو إلاّ الأنانية والفردية (المذهب الفردي) والشخصانية بعينها. فالتسامح هو ممارسة خارجية

للحرّيات الفردية في أطُر هوى النفس والشهوات، ممّا يُحقّق الرغبة والميول الفردية. إذاً تكمن جذور هذه النظرية عند (بنثام)، و(ستيوارت مل)، وحتى (بيير بل)، في الحرّيات الفردية، بحيث إنّ المجتمع نفسه لا يمكنه التدخل في أفعال الفرد. ونستنتج من نظريات فلاسفة السياسة الشخصانيين في الغرب أنّه واقعاً لا يمكننا التدخل في نطاق أفعال الفرد، سياسية كانت أم أخلاقية، أو حتى في المعتقدات، بل يجب تحمّل أفعال وتصرفات الفرد ومراعاته، وعلينا أن نطلق العنان للأفراد ليعملوا وفق ما تُعينه مصالحهم الشخصية.

الفرق بين التسامح والتساهل —

مجمل التساهل هو الترخيص والمراعاة. وهذا هو المتداول بين المذاهب السياسية والثقافية كأسلوب في التصرفات الفردية. لكنّ استخدام التساهل في موازنة التسامح على أنّه مرادف له أمر لا يخلو من الخطأ، وإن كان متداولاً في معظم الكتب؛ لأنّ التسامح ضربٌ من التخفيف والتقليل، ويتضمّن أيضاً معنى التهاون والإهمال في الشخص المتسامح، في حين أنّ التساهل يعمل بأسلوب المراعاة والتسهيل، إلّا أنّ الفرد المتساهل يبقى حذراً وقلقاً لما يجري حوله، لكنّ المصلحة العامة اقتضت سكوتة، والتخفيف في ذلك. أمّا التسامح في مجال المعتقدات والأفعال الصادرة من الأفراد، ممّا يقضي على النظم الفكرية والمبادئ العامة للمجتمع، فيفترض علينا أن نمرّ عليه مرّ الكرام. ومن هنا يظهر اعتدال التساهل بالقياس إلى التسامح المفرط؛ حيث إنّ الأساس في التساهل هو الرأفة والعفو، وليس الإهمال والإباحية، كما هو الحال في التسامح. إضافة إلى أنّه من باب التساهل يمكن للآخرين التدخل فكرياً مع الحفاظ على المبادئ العامة؛ لأنّ في هذا جانباً إنسانياً، وهو مراعاة حقوق الآخرين. أمّا التسامح فالأساس فيه هو التخلّي عن معتقداتنا الأساسية، وهذا هو مرادهم من فكرة التسامح الغربي.

ويرى «كرستين موريس» في معرض تعريفه للتسامح «أنّه عبارة عن سياسة التحمّل والصبر تجاه المرفوض وكلّ ما يفقد الصلاحية في نظر المتسامح»^(٤). ويقول

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

أيضاً: «عندما نتحدث عن التسامح والتحمل نعني تحمل أهل البدع، والمضلين، والمخالفين للدين والمذهب، والملحدين، أو المجرمين، وتحمل الفحشاء والمنكر، كالمقامرة، وتجارة المخدرات، مما يعتبره الناس شراً»^(٥).

ويبقى التسامح - أي تحمل الشيء دون النظر في عواقبه وتقييم ما ينتج عنه - مؤامرة تحاول النيل من مبادئنا الفكرية.

وهناك فرق بين التسامح واللامبالاة؛ فالأخيرة تستبطن بصيصاً من المخالفة، مع غض الطرف عما يجري حولها من أفكار وأعمال، أما في التسامح فلا توجد أية مخالفة، حتى الذهنية منها.

«ولابد لنا هنا من الفصل بين التسامح والحياد (Indifference). فالإنسان الذي لا يملك الإحساس والشعور تجاه أمر ما هو محايد، وليس متسامحاً، ولا يصدق عليه مفهوم الموافقة والمخالفة. فهو موضع لا تصح فيه الملكة، فلا يمكنه أن يقول: أنا محايد في الأمر مع مخالفتي له. ويرى الباحثون أن التسامح الديني هو نوع من الحياد. وهذا طبعاً مما يوقع ويضر بالدين»^(٦).

النشأة التاريخية لنظرية التسامح —

ثمّة علاقة بين نشوء فكرة التسامح في الفكر الغربي والدور الذي لعبته الكنيسة إبان هيمنتها في القرون الوسطى. فقد مهدّ القصور والإخفاق في أفكار الكنيسة، ولجوؤها إلى استخدام القوة آنذاك، لظهور نزعات إفراسية في أوروبا. فعلى الصعيد الفكري أخفقت الكنيسة بتقديم الصورة الصحيحة للمعالم الربانية. فقد اتّسم الرب في نظر الإنسان بالضعف والقصور والمادية والنقص... إلخ. وبعبارة أخرى: كانت الكنيسة تخوض صراعها مع العقل والعلم.

«أضفت الكنيسة على الإله مسحة بشرية في مخيلة الأفراد، فكان الفرد الغربي - ومن الطفولة - يرى ربه في أطر بشرية مادية، حتى تقدّمت العلوم، فرأوا أنّ هذا المبدأ لا يتفق مع الموازين العلمية الواقعية لدى العقل السليم. فلم يكن بمقدور عامة الناس قبلها التحرّي عن إمكانية الترابط بين المفاهيم العقلية والغيبية؛ ليدركوا

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

سُقم الأفكار الكنيسية. ولأنهم أدركوا فيما بعد مغايرة المفاهيم الكنيسية للمعايير العلمية جحدوا بها جملةً وتفصيلاً^(٧).

أما على صعيد العقائد فكانت الكنيسة قد جهّزت عدتها لنشر أفكارها القطعية، والتضييق الفكري على الأفراد، الأمر الذي أدّى إلى تشويه العقيدة بالله وزعزعتها.

والأهم من ذلك كله قراراتها التعسفية، والتي كانت سبباً للهروب والتدمر من الدين.

«كان خطأ الكنيسة الأساسي الإخفاق من ناحيتين:

الأولى: تبني بعض الأفكار التقليدية للسلف من الفلاسفة وعلماء الكلام المسيحيين، واتخاذها كأصول وركائز للدين، بحيث كان يُحكم على من يخالفها بالإلحاد والارتداد.

الثانية: لم تكتفِ الكنيسة بإصدار أحكام الارتداد على المخالفين فحسب، بل كانت تنفيهم عن المجتمع المسيحي بتعسف وانتهازية. وقد طالت ملاحقاتها حتى ما يدور في خلد المرء من أفكار؛ إذ كانت تتصنع الحيل والدسائس للكشف والإيقاع بكل من يحمل آراءً معادية لأفكارها؛ لتمارس معه أبشع أنواع العنف والإرهاب. ولهذا لم يكن باستطاعة العلماء والباحثين الخوض في المجالات العلمية التي كانت الكنيسة تعتبرها مغايرة للعلوم^(٨).

وقد كانت (المحاكم الدينية) تحكم بالكفر والإلحاد على المجددين في العلم، من الذين وقفوا في وجه العنف والحرمان، لتصدر بعد ذلك أحكام الإعدام في حقهم. وقد شرح «ويل ديورانت» هذه القصة المأساوية مفصلاً في كتابه «قصة الحضارة»^(٩).

كل ذلك كان دافعاً إلى التمرد، والطغيان الفكري في المجتمع، مما أدّى إلى التمرد الاجتماعي على الكنيسة نفسها.

ويرجع تأريخ طرح فكرة التسامح إلى القرنين السادس والسابع عشر، عندما أودت الفرق صاحبة النفوذ بهيمنة الكنيسة، وأما أولئك الذين ما يزالون في عوالمهم

الروحانية فقد مهّدوا الطريق للبروتستانتية (Protestantism) في الدين المسيحي، أمثال: «جيمس ميلتون»، و«جون لوك»، و«ستيوارت مل»، فإن هؤلاء؛ ومن أجل ترويج أفكارهم، وتفنيد ما جاء قبلهم، طرحوا فكرة التسامح، وأصرّوا على الدفاع عنها، باعتبار أنّ عنصر المعرفة لا يتحقق إلا في المجال الاجتماعي (حرية المنافسة).

كان هؤلاء يقولون: إنّ المسيحية هي دين التسيير وفرض الأفكار والعقائد، ولا يمكن للمبدأ والعقيدة أن يفرض نفسه بالقوة. فلا يمكن أن تكون العقيدة مطلقة، لتعمّم نفسها، وتتفي غيرها. وقد تضمنت هذه النقاشات هجمات عنيفة نجم عنها انتشار التعددية (مذهب الكثرة)، ومحاربة (مذهب الوحدة).

«يجب علينا تقصي بواذر فكرة التسامح الغربي في الحركات الإصلاحية، والصراع بين الكنيسة والدولة، وإن كان هذا المعنى أكثر انطباقاً على القرن السابع عشر، في معالم الفكر السياسي آنذاك، عندما انحصر مفهوم التسامح في حرية اختيار المذهب من قبل الأفراد أنفسهم. وبعد ذلك توسّع هذا المفهوم ليشمل مصاديق أكثر من ذي قبل، بمعنى تحمّل مختلف الأفكار، دينية كانت أم سياسية. وبحكم ما للدين من أهمية بالغة أخذت فكرة التسامح تشق طريقها إلى شتى العقائد؛ إذ لم يكن التساهل في بادئ الأمر نابعاً من إهمال وتشكيك أو انفتاح، بل كان وليداً للإيمان ذاته، وإن خضع بعد ذلك لنزعات المذاهب الفردية، كالانجاء الإنساني، والمذهب الفردي، والعقلانية»^(١٠).

وكان يتخلل كلّ فكرة وأطروحة جديدة - وإن كانت إيجابية - في بدء نشوئها الجدل والمخالفة، فيطراً عليها بمرور الزمن توسّعات انحرافية تحرفها عن غايتها المثلى، فتجرّها إلى هاوية الإفراط والتفريط؛ ليتخذها ذوو البدع والمضلون ذرائع في تحقيق مآربهم. وسوف نرى ما طرأ على نظرية التسامح، وما آلت إليه؛ إذ لا يحمل هذا المفهوم - اليوم - مصداقيته الأولى في المجتمع الغربي.

مراحل تبلور (نظرية التسامح) في الفكر الغربي —

لعلّ «بيير بل» كان أول الذين دَعَوْا إلى فكرة التسامح؛ لمواجهة التحجّر

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الفكريّ في المسيحيّة. وقد قدّم «بل» أدلّة واضحة في كتابه «أَجْبِرْهُمْ حَتَّى يُؤْمِنُوا» في معرض دفاعه عن التسامح الدينيّ. وتناول «بل» عنوان الكتاب - وهو ما نُقل من قول المسيح - بالبحث والتدقيق، فقد كان يعتقد بأنّ هذه الجملة المرويّة عن المسيح تشكّل أساس المسيحيّة في محاربة مخالفيها والتضييق عليهم. وبهذه الذهنيّة حارب «بل» عقائد المسيحيّة وفنّدها.

لقد كان «بل» يعتقد أنّ الإيمان الحقيقيّ بالمذهب هو «عبارة عن تصوّر وانطباع شخصيّ عن الربّ». وبما أنّ العقل نفسه لا يملك القدرة الكافية في التيقّن والاطمئنان إذاً لا محيص عن العمل بأصالة فقدان اليقين. ومن هنا ينشأ اللجوء إلى فكرة التسامح.

وحسب رأي «بل» لا توجد مبرّرات لتعالّي الإنسان عن معرفة الحقيقة وإدراكها. وبما أنّ البشر - مع اختلافهم في العادات والطباع - يريدون الوصول إلى الحقيقة فقد يختصّ بعضهم بمعرفة بعض الحقائق، دون غيرهم. فالعقل يحتمل الصحة والخطأ، وما أكثر الغموض والاستتار في معرفة الأحكام الحقيقيّة. نعم، كلّ فردٍ يمكنه العمل بما قد توصّل إليه، ولا يجوز لأحدٍ التضييق عليه في ما يتبنّاه من اتّجاه. وعلى هذا «أصبح ضمير الفرد هو المصدر الوحيد في معرفة الحقائق، بعنوانه الملاك الأوّل والأخير في ذلك»^(١١).

ويتضح ممّا تقدم أن نظريّات «بل» مبتنية على النزعات الفرديّة، والعقل الماديّ والدينيّ.

رأي (جون لوك) في التسامح —

يُعدُّ «جون لوك» - الفيلسوف الإنجليزيّ - الداعية الثاني لفكرة التسامح. ففي عام (١٦٨٨م) كتب رسائله في باب التسامح، لكنّها ولفقرها الفلسفيّ لم تحظَ بعناية ملحوظة.

«وإنّ من جملة أسباب التنكّر لهذه الرسائل هو ما خضعت له من أجواء خاصّة في أواخر القرن السابع عشر، وخصوصاً في إنجلترا. فقد تأثر «لوك» كلّ التّأثر

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بمذهب «بورتن»، وبحكم علاقته باللورد «شفيتسبري»، ممّا جعله في صميم الأحداث السياسية. وكان سبب كتابة تلك الرسائل نقد المضايقات من قبل الحكومة الإنجليزية، ومناقشة المشاكل الناجمة عن إلغاء (التسامح) في أوروبا، وإنجلترا على الخصوص.

ومن جملة سلبات تلك الرسائل تركيزها على التسامح الديني، دون التطرّق إلى أدلة وافية في هذا المجال^(١٢).

ومع ذلك فإنّ رسائل «جون لوك» من أولى التأليفات في هذا المجال.

أمّا المسائل التي تضمّنتها فهي كما يلي:

«إنّ القمع ليس سياسة ناجحة. وإذا تسوّى لهذه السياسة انصياع الأفراد وإخضاعهم في الظاهر، لكن لا يمكنها فرض عقائدها وأفكارها على الضمائر. ولا ينتج عنها سوى التظاهر، وشيوع النفاق في المجتمع. فالسياسة القمعية لا يمكنها أن تكون سبيلاً للهداية ونجاة الإنسان؛ لما تحمله من سلبات كثيرة»^(١٣).

وهناك نقطة مهمّة في رسائل «لوك» هي التأكيد على ازدواجية عمل الكنيسة والدولة تجاه المجتمع.

«إنّ المسألة الثانية عند «لوك»، هي قوة أدلته الاستدلالية. فبينما كان السلفيون في المسيحية يقولون: إنّ عمل الفرد تجاه الكنيسة يتّحد مع عمله وواجباته تجاه الدولة، فالتساهل مع مخالفات الكنيسة يبعث الفوضى في أجهزة الدولة، كان «لوك» يقول: إنّ رسالة الكنيسة إلى العالم منفصلة تماماً عن دور الحكومات، وإنّ غاية الكنيسة هي نجاة الروح الإنسانية وسعادتها، ولا يمكن التبشير بهذه الرسالة إلّا عن طريق الترغيب فيها، وهذا لا يتسوّى للأنظمة القمعية. أمّا الدولة فغايتها حفظ النظام وحقوق الناس، أي حفظ النفس والمال وحرّيات الأفراد. ولهذا لا يمكن استخدام القوة والعنف، إلّا في موارد يتعيّن فيها اللجوء لتنفيذ القوة كخيار أخير»^(١٤).

إنّ نظرية التسامح تسلب صلاحية تشخيص الحقائق من الدولة؛ لقصورها، وتعدّد الحقائق، واختلاف ملاكاتها. فلا يصحّ للدولة أن تفرض آراءها وأفكارها الخاصة على الآخرين، وتجبرهم على قبولها.

ويتجتم على نظرية التسامح هنا ضمان سلامة النظام في المجتمع، وتوازن الأفكار.

وقد دافع الكاثوليكيون أيضاً عن هذه النظرية. ولذلك لقيت أفكار «لوك» في باب التسامح ترحيباً واسعاً من جميع الفصائل؛ لتلاؤمها مع مآربهم. وكادت نظريات «لوك» تأخذ طابعاً أوسع من ذلك، لكن سرعان ما ظهرت نظريات «جون ستيوارت مل» الأكثر موضوعية من سابقتها، ممّا حدا بالمجتمع إلى نبذ نظريات «لوك» وهجرها.

كان «جون ستيوارت مل» (١٨٠٦ - ١٨٧٣م) في البداية من مؤيدي «لوك»، لكنّه بعد أن أدرك سلبياته، وردود الفعل تجاهه في أوروبا، لم يرَ لنفسه بدءاً من التأقلم مع ما يماشى الرأي العام آنذاك. فسارع إلى إلغاء جميع الشروط والقيود التي وضعها «لوك» في باب التسامح، ليصنع من التسامح (حرية مطلقة) تماماً، وفي جميع المجالات. وقد نجح في استقطاب الرأي العام في المجتمع؛ إذ كان الجميع يعملون بنظرياته.

وبما أن «مل» أولى أهمية كبيرة للتسامح، باعتباره من مميّزات روح العصر، فقد بلغت الحريات الفردية ذروتها في تلك الفترة، ممّا اجتاز بالتسامح من السياسة والثقافة إلى دائرة الأخلاق.

ويكمن سرّ نجاح نظريات «مل» في توظيفه لحرية الأفراد المطلقة، وفي تأثرها بالنظريات الليبرالية. وهذا ما منح «مل» توسيع رقعة التسامح لتشمل معالم الأخلاق هذه المرة، ويبقى الملاك في كلّ ذلك الفرد وحرّياته.

كان «مل» يعتقد أنّه لا يوجد مجال لإلغاء التسامح، إلّا إذا استلزم إعمال التسامح المساس بحرية الآخرين. فليس بإمكان الدين أو الدولة الحدّ من دائرة التسامح. نعم، قد تتوفّر أحياناً صلاحية ذلك للرأي العام وسيرة السلف. وكان يرى أيضاً أنّ التسامح في الأخلاق من لوازم التسامح في السياسة. وبرهن على ذلك بأنّ السبب في استياء المجتمع هو إلغاء الحريات الفردية (التسامح الاجتماعي)، وهو ممّا يعرقل تكامل الشخصية الفردية ونموّها^(١٥).

وقد نالت آراء هذا الفيلسوف ترحيباً كبيراً في الغرب آنذاك، مما حدا ببعضهم السير على نهجه، وخصوصاً في الجانب الأخلاقي منه. وفي القرن العشرين أيضاً شكّلت آراء ذلك الفيلسوف حجر الأساس في تكوين مذهب الكثرة (التعددية)، مما حظي بتأييد أكثر المسيحيين. وكان من جملة المناصرين لنظرية التسامح من المسيحيين «إيليوت»، وذلك عندما دافع عنها بعبارة دقيقة وغريبة في نفس الوقت، فقال: «نحن المسيحيون لا نقبل أن يعاملونا برفق وتسامح». فكان لهذه العبارة تأثير بالغ في ظهور مذهب الكثرة والتعددية الدينية.

كان كلام «إيليوت» هذا سبباً في إثارة الاستغراب والحيرة، مع أنه لم يكن يقصد نفي التسامح، بل كان مراده توسيع دائرة التسامح، لتشمل غير المسيحيين أيضاً، وكان يقول: لماذا يقتصر التسامح على الأحرار فقط، بل لابد من المساواة وإجراء العدالة في التسامح، فهذا التسامح المحدود ليس كافياً، ولابد من التطلع إلى آفاق أسمى.

ويشير «إيليوت» من خلال كلامه هذا إلى ضرورة إعمال التسامح مع المخالفين للمسيحية؛ وذلك لتوسيع حدودها. فهو كان يحاول الحفاظ على كيانه الذي كان يلفظ أنفاسه الأخيرة.

ولذا كان يقول: لابد من التطلع إلى آفاق أسمى، وتسامح أوسع، يشمل المخالفين أيضاً.

مضمون التسامح الغربي —

التحررية والانفتاح ركنان أساسيان في مفاد التسامح.

«معنى التسامح في استعمالنا اللغوية هو ترك الشخص وشأنه، أو إعطاؤه الحرية المطلقة في عمل أي شيء شاء»^(١٦).

ويوحي هذا المعنى في الحقيقة بأن التسامح يُحنّ على الشخص المتسامح عدم التدخل في شؤون الفرد. ففي نظر الغرب لا يحق لأحد الوقوف في وجه النزعات

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الفردية.

«يشير مفهوم إعمال الحرية (Permissiveness) إلى مسألة اجتماعية مفادها فسخ المجال للأفراد ليعملوا وفق الأسلوب المرجح لديهم»^(١٧).

وبناءً على ما تقدّم نستنتج ضرورة تأويل التسامح الغربيّ بالنزعات الليبرالية. ويمكننا الجزم بتأثر هذا المفهوم بالتعاليم الليبرالية، وإن طُرِحَ في بعض الأحيان بأطر مختلفة. فإنّ التسامح في الحقيقة هو إطلاق العنان للفرد ليتخيّر وفق رغباته طريقة وموقعية العمل. فلو اتّفق المجتمع بأكمله على رأيٍ ما يخالف ما يحبّه الفرد سوف لن يحقّ حينها للمجتمع فرض مفاهيمه العامة على ذلك الفرد. ولذلك نحن نقول: إنّ التسامح الغربيّ ذو اتجاه فرديّ أولاً؛ وثانياً: يحمل تعاليم ليبرالية وتحررية مطلقة.

ومما يجدر الإشارة إليه هنا أنّهم يعتبرون التسامح من المعالم الفكرية. فالشخص الذي يدافع عن المبادئ الليبرالية والفردية يكون أكثر نزوحاً في الفكر والمعرفة؛ لتأييده مبدأ التحرر الفرديّ. لذلك يُعتبر «جون ستيوارت مل» أكثر منهجية من «لوك»؛ لأنّ الأول ألغى ما وضعه «لوك» من قيود وشروط في التضييق على دائرة التسامح.

أقسام التسامح —

وفقاً لما جاء في رسائل «جون لوك» المسيحيّ في باب التسامح يمكن حصر التسامح في قسمين: ١. التسامح الإيجابي؛ ٢. التسامح السلبيّ.

فقد قدّم المنظرّون الأوائل فكرة سليمة عن التسامح، حين كتب «جون لوك» في رسائله: «إذا أرادوا الاقتداء بزعيمننا المنجي (عيسى المسيح) فعليهم أن يتمنّوا - وبصدق - سعادة ونجاة الروح الإنسانية، وأن يسيروا على نهجه بإخلاص، ويتأسّسوا بالمثل العليا لرسول السلام (عيسى)، الذي بعث بجنوده لهداية الشعوب وتوحيدهم تحت راية الكنيسة. ولم يتحقّق ذلك بالسيف، بل كان جنوده مسلّحين بأناجيل الصلح والسلام، وذوي ورع وتقوى في أقوالهم وأعمالهم. هكذا كانت سيرة المسيح عيسى.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

ولو كان يطمع في إيمان الكفار، وأولئك الذين لجؤا في طغيانهم، عن طريق استخدام القوة والعنف لردعهم لكان من السهل عليه إرسال جيوشه الإلهية لفتك بهم وإخضاعهم لمطالبه»^(١٨).

ومما لا شك فيه أن مراد «جون لوك» هنا هو شجب كل الضغوطات التي تمارسها الكنيسة وأربابها. ومن الواضح أيضاً أن «جون لوك» - وبصفته أحد المسيحيين - كان يحاول الإصلاح في أجواء الكنيسة التعسفية، والدعوة للروية والتسامح الإيجابي، وإن حاول البعض بعد ذلك استغلال بعض الجوانب في رسائل «جون لوك» بما تستهويه أنفسهم.

أما عندما تطرّق الفلاسفة المتأخرون والليبراليون لموضوع التسامح فقد توسّع مفهومه، ليدخل المجال السياسي والأخلاقي، وإعمال الأصالة الفردية. وإذا أردنا مقارنة أفكار أرباب التسامح الغربي اليوم بنظريات بعض القدماء، كـ «جون ستيوارت مل»، لأدركنا مدى انحراف هذه النظرية عما رَسَمَ لها القدماء، وإجحاف المتأخرين بحقها، مما أدّى إلى نبذ النظريات الأولى، وإقبال المُحدثين على الجانب السلبي في التسامح.

الأسس الفكرية للتسامح الشائع في الغرب —

ثمة أصول ومذاهب فكرية خاصة بالتسامح الجديد في البلدان الغربية. وللأسف الشديد فإنّ في بعض الدول الشرقية منْ انخدعوا بتلك الأفكار، فمارسوا ضغوطاتهم على المبادئ والأصول العامة في بلدانهم. أمّا مباني نظرية التسامح فهي - إجمالاً - كما يلي:

١. الليبرالية —

إنّ نظام الليبرالية لا يختصّ بالمبادئ والقيم الخاصة. فأساسها مبني على نظرية ماهية الإنسان والمجتمع. فهي فكرة وجودية كونية ومعرفية. «الليبرالية هي نظرة شاملة للحياة الوجود والإنسان، ومفادها التحرُّر في جميع

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

جوانب الحياة، أي التخلُّص من جميع تلك القيود المحيطة بالفرد. والليبراليّ هو الشخص الذي تحرَّر من تلك القيود»^(١٩). وهناك تأثيرات واضحة تركتها النزعات الليبراليّة على جميع الاتجاهات الغربيّة المعاصرة.

«وهنا تكمن نقاط القوّة والضعف في الليبراليّة المعاصرة. فجميع الفرضيّات المتداولة في الغرب اليوم في المجالات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة ذات طابع ليبراليّ، قبل أن تكون مسيحيّة أو إقطاعيّة أو اشتراكيّة أو فوضويّة. والسمة البارزة لتلك الفرضيّات أن ليس لها نزعة سياسيّة. ولا تختصر تلك الفرضيّات على الجانب السياسيّ فقط، كما هو الحال في سائر المذاهب السياسيّة، بل تكتسب نزعات وجوديّة معرفيّة في ما يخصّ ماهيّة العالم والإنسان، والتي تشكّل حجر الأساس في بنائها التكوينيّ. فقد باتت الليبراليّة من أهمّ مواضيع الرؤية الكونيّة عند الناس، فحظيت باهتمام أكثر من التحفُّظ والالتزام أو الاشتراكيّة الثوريّة»^(٢٠). لذلك نرى أن الليبراليّة أصبحت ملاكاً لأغلب الذهنيّات والأفكار في النشاط الغربيّ.

«الليبراليّة هي الأيديولوجيّة المسيطرة على الغرب سيطرةً ذكيّة، وأحياناً أكثر فاعليّة ممّا يُطرح بشكل قسريّ، كما هو الحال بالنسبة إلى الماركسيّة في معظم الدول الشيوعيّة. وليست الليبراليّة في مفهومها المعاصر مجموعة الأفكار والنظريّات التي اختارها الناس بوعيهم، بل هي أسلوبٌ خاصٌّ في الرؤية الاجتماعيّة. ومجموعة من فرضيّاتها تستدرج أفراد المجتمع دون تحسُّسهم لها»^(٢١).

ومن هذه الحصيلة نستنتج أن الفرد يخضع لنظامٍ رصين ومدرّوس، يُعيّن مصيره دون أن يعي هذا الدور الخطير. ومن خلال هذه الأجواء والتيارات يُسخَّرون الفرد بتلك الفرضيّات الاجتماعيّة؛ ليجد نفسه خاضعاً ومسلماً لها، وعاملاً بها.

«تحوّلت الليبراليّة بعد الحروب الصليبيّة إلى أيديولوجيا خاصّة من المباني الأخلاقيّة أكثر شموليّة. ومع تكهّنها وغموض نواياها فقد كان لها دورٌ فعّال ومؤثّر في توجيه الفكر البشريّ، وخصوصاً في مسائل مهمّة، كالنظريّات الحساسّة

التي بات من الصعب دراستها والمناقشة فيها»^(٢٢).

وعليه يمكن ملاحظة نفوذ الليبرالية في شتى المجالات، وعلى مختلف الأصعدة، فهي كانت أطروحة لحرية الإرادة واختيار العمل، مما يدور في المجتمع، أي ليس بإمكان أحد فرض آرائه على الآخر.

٢. الفردية —

يبقى الفرد وما يتعلق به محورياً لنظرية التسامح، بحيث يمكن القول: إن الفردية هي نواة التسامح الميتافيزيقية والوجودية المعرفية. ومن هنا تتضح مسألة التحمل الفردي. وعليها يكون الفرد مرجحاً على المجتمع، وأكثر مصداقية من الأنظمة والأسس الاجتماعية. ففي رأي بعضهم، كـ «جون لوك» أو «جون ستيوارت ميل» - الأكثر تحمساً للموضوع -، الفرد سابق على المجتمع بالمرتبة الزمنية، وعليه «إن حقوقه ومطالبه تحظى بالأولوية من الناحية الأخلاقية على المجتمع، وإن الوجودية المعرفية في الفردية تضمن المبنى الفلسفي للفردية الأخلاقية والسياسية»^(٢٣).

٣. التعددية —

يبتني أصل التعددية على نفي أفضلية أي رأي من الآراء. وعلى ذلك لا يمكن لأحد ادعاء توصله إلى الحقيقة، دون غيره؛ لأنها متشعبة، ويمكن أن تصدق على العديد من العقائد والآراء. فلا يوجد هناك دافع إلى التزمّت والتعصب إطلاقاً، ولا ترجيح عقلي أو استدلال لعقيدة على أخرى، إلا بملاك المنفعة التجريبية، وهو ضعيف ونادر. والأولى إنهاء الخلافات الاجتماعية عن طريق التسامح، فيتحمّل الجميع بعضهم بعضاً؛ ليكتسب المجتمع المدني صورة منسجمة في الظاهر.

في الحقيقة إن مفهوم التسامح هذا يتضمن قانون الغاب، القائل بالصراع من أجل البقاء، من تأويل هذه التعددية والكثرة إلى نزاع دائم بين مختلف الفصائل؛ في سبيل القضاء على بعضها البعض؛ طمعاً بتوسيع رقعة النفوذ. ويحمل هذا التسامح أيضاً بين طياته ديكتاتورية جديدة؛ لأن هناك من يريد البقاء وحيداً في سدة

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الحكم، من خلال شحن الأجواء لصالحه؛ بُغية القضاء على غيره وتنحيته. وبهذه الصورة تظهر أسس بلورة التسامح في أطر التعددية، فيتعدّر إعمال الواحدة بتعيين حقيقة واحدة؛ لأنّ ذلك يصطدم مع بقية الآراء والعقائد. ومن هنا توجّب الدفاع عن نظرية التسامح والدعوة إليها؛ لاحتمال وجود الحقيقة في عقائد الآخرين^(٢٤).

وليست الدعاية لنظرية التسامح من قبل القوى الاستبدادية إلا من أجل استغلال غفلة عامة الناس، وتأجيج الفتن؛ للإيقاع بمفكرين قد اتخذوا أيديولوجيات مخالفة للتفكير السلفي عند المتعصبين. ولطالما ذهبت الحقيقة ضحية للاستبداد الليبرالي ومصادرة الحريات.

ووفقاً لهذه الفكرة الليبرالية (التسامح) لن تبقى استراتيجية للمقدّسات في أيّ مكان، ولا استدامة للأفكار إلاّ بتزييفها، وتضليل الناس وخداعهم، وأن تفرض (الليبرالية) مطالبها بالسيف والاستبداد؛ بُغية إقصاء المعالم الدينية وهجرها. فالتسامح الليبرالي المعاصر يقول: قدّموا أولوياتنا على أولوياتكم، وإلاّ ستدرجون في قائمة العنف والإرهاب، كحركة طالبان في أفغانستان.

مجالات التسامح —

يمكن تقسيم التسامح مرّة أخرى، باعتبار نوعيته، إلى:

١. التسامح العقائدي —

لعلّ الغرض الأساسي من طرح فكرة التسامح كان عقائدياً في بادئ الأمر. وكما يقول «جون لوك»: لا توجد أية علاقة بين الإنسان والكنيسة أو أيّ مذهب آخر بحسب الفطرة، بل إنّ كلّ فرد يحاول الانتماء إلى مجتمعه؛ لاعتقاده بمقبولية الأعمال العبادية عند الله في ذلك المجتمع. فأمله بتحقيق السعادة والنجاة هو السبب الوحيد في انتمائه إلى المجتمع الديني. وإذا كانت هناك حرّية في الانتماء والبقاء فما المانع من إعمال تلك الحرّية؛ للتخلّي عن ذلك المجتمع، فيما لو عُثر على أخطاء وإخفاقات فيه؟^(٢٥).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وبهذه الطريقة كانوا يقدمون دعماً دعائياً لنظرية التسامح، من أن الفرد والتكتلات الاجتماعية لهم مطلق الحرية لبت أفكارهم في المجتمع.

٢. التسامح السياسي —

هو نمط من أنماط تعدد الاتجاهات والمذاهب السياسية، بمعنى مشاركة الأحزاب والمذاهب الفكرية المختلفة في إطار الحركات السياسية في الدولة، و«السماح للعقائد والنظريات المخالفة بالمشاركة في النشاط السياسي»^(٢٦).

والتسامح السياسي - كسابقه - يدخل تحت عنوان التسامح الإيجابي. ولعله يكون ضرورياً من ناحية أخرى، وهي أن المجتمع الذي يفسح المجال للعقائد والنظريات المخالفة، سياسية كانت أو غير سياسية، يكون من المجتمعات النامية وذات الوعي؛ لأن اختلاف الأفكار والآراء يصبح سبباً في تبادل الآراء وتتميتها.

أما المذاهب والذهنيات التي تعيش أجواء مليئة بالعنف والتضييق فلن تجد سبيلها إلى التقدم والتنمية، كما كان الوضع سائداً في عهد الاضطهاد الملكي في إيران سابقاً، من تعميم ومحاربة الحوار السياسي؛ إذ كان النشاط السياسي يشكل هاجساً مخيفاً لدى السلطة آنذاك.

«إن سبب مخاوف السلطة الاستبدادية من فسح المجال أمام حرية الآراء هو أن ذلك سوف يمنح الأفراد كياناً اجتماعياً مترابطاً، في حين أن الاستبداد يطمح إلى تمزيق معالم الشخصية الاجتماعية، وإبعادها عن مجدها التاريخي، لتصبح كمن فقد ذاكرته في حادث سيارة، لا يتذكر أحداً، ولا يعرف مكاناً، وليس بإمكانه ممارسة أي نشاط. فالاستبداد عادة يفضل المتجاهل لمجتمعه وتاريخه»^(٢٧).

ونحن لا نشكك في صحة التسامح والمراعاة السياسية، إذا ما انخرطت تحت عنوان التسامح الإيجابي، ونرفض كل تسامح يكون أداة قمعية للاضطهاد السياسي.

٣. التسامح الأخلاقي —

في بداية الأمر كان التسامح عقائدياً وسياسياً فقط، لكنه توسع بعد ذلك ليشمل التسامح الأخلاقي أيضاً. ومضمون التسامح في الأخلاق هو تلك النزعة الفردية

التحرُّريَّة، خلافاً لبعض المذاهب الفكرية، التي تعتقد باختصاص القيم الأخلاقية بكيان الفرد الوجودي، وأنَّ هذه المسألة تعود إلى طبيعة الفرد والمجتمع، وانصياع الفرد لما يقرره بقيَّة المجتمع.

أمَّا قيم الأخلاق المطروحة في التسامح فهي ما ترفضه جميع المذاهب والقوانين الدنيويَّة والدينيَّة. فحتَّى المذاهب الدنيويَّة تحافظ على قيم الأخلاق العامَّة في المجتمع، في حين أنَّ فكرة هذا التسامح تقول: «إنَّ الفرد نفسه يضع ما يشاء من نظم وقوانين في الأخلاق؛ ليؤسِّس نظاماً أخلاقياً جديداً وخاصّاً به»^(٢٨).

فحينئذٍ لا تُبقي هذه الفكرة أيَّة ضرورة للالتزام بواقعية القيم الذاتية، ليسير كلُّ فرد خلف ما يحدِّده له هواه، وميوله النفسية.

«هناك انطباعات لدى الفرد عن الوقائع التاريخية المعاصرة له، تمكِّنه من الحكم عليها، واتِّخاذ القرار بشأنها، حسب تشخيصه الفرديِّ للمسائل. فباستطاعته وضع تعاليمه الخاصة به، ولا يمكن للحقائق والأولويات التدخُّل في ذلك»^(٢٩).

وعلى هذا الأساس لا توجد صلاحية للدولة أو المجتمع لردعه عن تصرُّفه الشخصي.

٤. التسامح الثقافي —

يوجد لهذا النوع من التسامح أنصار ومتعصِّبون كثير في الغرب. والمراد منه هو الدفاع عن الحرِّيات الثقافية، ورفع المضايقات والقيود في مجالات التأليف والصحافة والخطابات، بغضِّ النظر عمَّا تحمله من أفكار واتِّجاهات. ولعلَّ الجانب الإيجابي في هذا النوع هو ما كان في إطار القانون، بأنَّ لكلِّ شخص حرية إبداء رأيه وإظهار عقائده. فلا يُعاب على هذا الجانب إطلاقاً؛ لأنَّه من ضرورات وعوامل التقدُّم والتنمية الاجتماعية.

أمَّا الوجه الثاني للعملة فهو سلبية ما يُنشر من عقائد وأفكار غايتها هدم صروح الثقافة الدينيَّة الأصيلة، والمساس بمعالمها وقيمها السامية. ومن المؤسف أن يكون هذا النمط من التسامح هو السائد اليوم في أوروبا، وهذا هو مرادهم من

الحرية الثقافية؛ إذ ليست هي إلا الابتذال والإباحية، قبل أن تكون حرية حقيقية.

هل التسامح مطلق؟ —

هل صحيح أن هناك تسامحاً مطلقاً في الغرب؟ وهل توجد - فعلاً - أجواء منفتحة لممارسة مطلق النشاطات، بمستوى ما حظي به التسامح من ثناء ودعم دعائي؟ بل هل يوجد في الغرب تسامحٌ حقيقي في مجالات العقيدة، والسياسة، أو الثقافة؟ بالتأكيد لا يوجد تسامحٌ مطلق في أي مكان من العالم. فقد أحاطت بهذا المفهوم شروط وقيود في تحديد مساحته في شتى المجالات؛ وذلك لخطورة الإباحية المطلقة، وما ينتج عنها من عواقب، فإن من أهم المواضيع المطروحة في التسامح كيفية السيطرة عليه بحدودٍ معقولة.

لهذه المسألة مفهومٌ مغاير في الفكر الليبرالي لما هو عليه في الفكر الديني. وعلى كلا الحالين إذا أردنا الإجابة عن سؤالنا الأول نلاحظ نقطة اشتراك في الاتجاهين في نفي الإطلاق في التسامح؛ وذلك لأنه سوف يكون عاملاً في القضاء على السنن الإلهية، وسبباً في زعزعة النظم الاجتماعية، بل إن سلبية ذلك قد تشمل حقوق الفرد نفسه. ومع أن الليبرالية تتضمن أفكاراً دعائية في هذا المجال إلا أنه لا يُشاهد أي (تسامح مطلق) في المجتمع الليبرالي.

وهناك مسألة أخرى في الموضوع، وهي هل أن الدول التي تُعتبر مهداً لنظرية التسامح تعمل بالتسامح واقعاً، ولا تحتوي مفاهيمهم على استثناءات في ذلك؟ وإذا كان ذلك صحيحاً فلماذا إذاً يمارسون العنف والتعذيب مع مواطنيهم الذين يريدون طرح أفكارهم الإسلامية في الغرب أو انتقاد النظام الغربي بموضوعية؟ فهل تسمح السلطة الحاكمة في أمريكا للمسلمين هناك بنشر عقائدهم، أو ممارسة نشاطاتهم الخاصة؟

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يُصرون على سياسة التمييز العنصري، والتفضيل الطبقي، بأبشع أساليب العنف والإرهاب؟ فلا تزال فكرة تمييز الأبيض عن غيره في العالم منتشرة إلى يومنا هذا. فلو كان هناك تسامحٌ حقيقي لما مُنعت

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

مجموعة من الطالبات المسلمات في فرنسا من دخول الجامعات بحجابهنّ الإسلاميّ. وهل تحتوي موازين التقييم في الغرب، المبتنية على أسس التمييز العنصريّ، على معالم التسامح الحقيقيّ، أو أنّها أجواء مفعمة بالعنف والاضطهاد؟ في الحقيقة لا توجد دولة أو نظام يقول بالتسامح المطلق. ومن المؤسف أن يكون مراد أولئك الذين ينعقون بتلك الأفكار الغربيّة - بسبب تقليدهم الأعمى - من التسامح هو الإباحيّة المطلقة؛ للقضاء على القيم والمقدّسات الإسلاميّة؛ بذريعة (التسامح الغربيّ). في حين «أنّ أوسع النصوص الليبراليّة عندما تتطرّق إلى الديمقراطية والتحرّريّة أو التعدّدية فإنّها تضع حدوداً وموازن كثيرة لذلك، من قبيل: تعيين الأسلوب والقوانين الأمنيّة في المجتمع، بل كثيراً ما ضيّقت على الحرّيات العامّة؛ بذريعة تلك الحدود والشروط الموضوعّة»^(٣٠).

الأثار السلبية للتسامح الليبراليّ —

للتسامح الليبراليّ نتائج مضطربة وسلبية كثيرة. ولأهميّة هذا الموضوع نشير إلى جملة منها:

١. تحكّم العُرف بالشرائع السماويّة —

الشرائع السماويّة هي تعاليم الوحي الإلهيّ، التي عنيت بجميع شؤون الحياة البشريّة؛ من أجل رفعة وكرامة الإنسان. والإسلام من أبرز مصاديق تلك الشرائع. ومن عواقب أعمال التسامح الليبراليّ تبعيّة الأحكام الإلهيّة لمسائل العُرف والعادات الفرديّة القاصرة، ممّا يؤدي إلى قياس الأديان الإلهيّة ومطابقتها مع المفاهيم العرفيّة في المجتمع. فإنّ التسامح الليبراليّ يفرض استشارة وتحكيم جميع الأفراد في إدراك الحقائق، دون الاكتفاء برأي واحد في التعبد بالأحكام الإلهيّة. وهذه هي قصّة إضفاء الوصف الدنيويّ على الشرائع الإلهيّة.

يعتقد «پاسكال» (١٦٦٢م) - وهو لا يزال المسيحيّ المتحمّس لدينه - «بضرورة أعمال التسامح، واستقراء كافّة الآراء والأفكار، دون التأكّد من صحتها». وقد

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

قيل في «بيكوديل» (١٤٩٣م) من قبل - إبان النهضة الإصلاحية -: «إنه - وبصفته فيلسوفاً - يهدف إلى التطبيع بين كافة الأنظمة والأفكار، عن طريق إثبات أن تعدد الأطر في الحقيقة لا يناه في وحدتها.

وكان يحاول نشر المعاهدات المبرمة بين اليهودية والمسيحية، وبين فلسفة أرسطو وأفلاطون، وبين الفلسفة الدينية والإلهيات، وأن وحدانية «الله» هي الحقيقة الوحيدة التي توحد العالم، وهي مبدأ الجمال والوئام»^(٣١).

وكان بعضهم - أمثال: ديمورغن (Demorgan)، وتولستوي (Tolstoy) - يعتقد أنه لا بد أن يشمل التسامح تحكيم العرف، والتدقيق في مختلف الأفكار، وأن جميع الأديان بُعثت من أجل هداية الإنسان إلى «الله». إذاً لا بد من تجنب الالتزام بتقاليد بعض الشرائع، والتي ليست سوى انطباعات شخصية فحسب، ولا بد لنا من الاعتقاد والعمل بمبدأ موحد.

«دول» (Dole) أيضاً كان يرى أن الفلسفة ودين الإنسان لا بد له أن يكون عالمياً وإنسانياً، دون اختصاصه بفرقة ما»^(٣٢).

٢. الإباحية المطلقة -

هناك سلبية أخرى في التسامح الغربي، وهي الانفصال المطلق عن جميع الالتزامات، والإباحية الشاملة. فإن أولئك الذين لا يملكون أية خلفية دينية، من الذين طغت عليهم رغباتهم النفسية، لا يبتغون من التسامح سوى العفو وتحمل إصرارهم على الخطأ، وخصوصاً في الجانب الأخلاقي والثقافي في ما يخص العلاقة بين الرجل والمرأة. ومن الواضح أن هذا التسيب لن يكون أسلوباً سليماً في المجتمع، ولا سيما في المجتمع الديني، حيث توجد هناك حدود وشروط لحرية الإنسان لا يمكن تجاوزها؛ للحفاظ على التوازن في المجتمع.

يقول الإمام الخميني في هذا الخصوص: «يجب علينا الالتفات إلى أن الإسلام والعقل يرفضان تلك الحريات بنمطها الغربي، الذي يبعث على ضياع واضمحلال الشباب. وإن دعم الكتابات والأحاديث المنافية للعفة الاجتماعية ومصالح البلد محرم

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ

في نظر الإسلام. ويجب على المسلمين جميعاً الوقوف في وجه هذه التحديات والمؤامرات؛ فإن هذه مسؤولية تقع على عاتق الجميع، وإلا سوف تعود سلبياتها علينا نحن، مما يحلّ بالبلد الإسلامي والإساءة للإسلام. فإذا شاهد الناس والشباب الملتزم ظاهرة من هذا القبيل في المجتمع وجب عليهم إعلام الأجهزة الأمنية. وإذا أخفقت الدولة في ذلك تحتم على الناس أنفسهم الوقوف في وجهها»^(٣٣).

٣. شيوع الرذيلة —

سيحاول كل من يعتقد بالتسامح الليبرالي الغربي إظهار الرذائل ونشرها في المجتمع، باعتبار أنه متحرر يعمل بفكرته الخاصة. ويروي لنا التاريخ الإسلامي أن مجموعة من الكفار حضروا عند الرسول ﷺ لإعلان إسلامهم بشروط ثلاثة: الأول: أن يُسمح لهم بعبادة الأصنام لسنة أخرى؛ والثاني: رفع وجوب إقامة الصلاة؛ لثقلها؛ والثالث: أن لا يُكرهوا على هدم أصنامهم بعد إسلامهم؛ لما بذلوه من عناء ومال في صناعتها، فقال لهم الرسول الأكرم ﷺ: «ألا لا خير في دين ليس فيه ركوع ولا سجود». ولو كان الرسول ﷺ يريد الالتزام بالتسامح السلبى لسمح للنساء بالطواف حول الكعبة دون حجاب، ولسمح بانتشار المنكرات والرذائل. لم يكن منهجه هكذا إطلاقاً، بل دعا الناس إلى العمل بالأصول والتعاليم الدينية، بعد أن بيّنها لهم.

الهوامش

- (١) جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) (١٨٠٦ - ١٨٧٣م): عالم اقتصاد وفيلسوف بريطاني. ابن جيمس مل، أحد أبرز ممثلي مذهب المنفعة (Utilitarianism).
- (٢) جون لوك (John Locke) (١٦٣٢ - ١٧٠٤م): فيلسوف إنجليزي. اشتهر بدعوته إلى التسامح الديني، وعارض نظرية الحق الإلهي. يُعتبر مؤسس (المدرسة الحسية) التجريبية (empiricism).
- (٣) جيريمي بنتام (Jeremy Bentham) (١٧٤٨ - ١٨٣١م): متشرّع وفيلسوف وعالم اقتصاد إنجليزي. له محاولات في حلّ المشكلات الاجتماعية بطريقة علمية. وتُعرف فلسفته بـ «البنثامية»

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

(Benthamism).

(٤) مقال لكرستين موريس، ترجمة: محمد سعيد فياني كاشاني، مجلة (نامه فرهنگ)، العدد ٢٨: ٦٢.

(٥) المصدر السابق: ٢٦.

(٦) المصدر السابق: ٢٧.

(٧) الشهيد مطهري، الأعمال الكاملة (أسباب النزعات المادية) ١: ٤٨٠.

(٨) المصدر السابق: ٤٨٨.

(٩) المصدر السابق: ٤٨٨، نقلاً عن: ويل ديورانت، قصة الحضارة ١٧: ٣٦٠.

(١٠) نشرة الفكر، الأعداد ٥ - ٧: ٨.

(١١) المصدر السابق: ١٢.

(١٢) الدكتور علي رضا بهشتي، رسالة الثقافة، العدد ٢٨: ١٨٦.

(١٣) نشرة الفكر، الأعداد ٥ - ٧: ١٢.

(١٤) التسامح والشدّة، مقالٌ لضياء موحّد، صحيفة (كيان): ٦٠.

(١٥) نشرة الفكر، الأعداد ٥ - ٧: ١٤.

(١٦) صحيفة (همشهري)، العدد ١٧٢٦: ٦، عام ١٣٧٧.

(١٧) المصدر السابق.

(١٨) رسائل (جون لوك) في باب التسامح: ٥٥، الطبعة الأولى.

(١٩) أنطوني آير، بلاستر، الليبرالية الغربية، ظهورها وسقوطها: ١ - ٥٠.

(٢٠) المصدر السابق: ٦.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) المصدر السابق: ٥.

(٢٣) المصدر السابق: ٢٠.

(٢٤) صحيفة (همشهري)، العدد ١٧٢٦ و ١٧٢٧، هيفز، ترجمة: فردين عليخواه.

(٢٥) رسائل في باب التسامح: ٦٢.

(٢٦) سيد أحمد ميري، التسامح، نعم أو لا؟ ٩٦: ٢٦٦، مؤسسة الفكر المعاصر الثقافية.

(٢٧) سعيد برزين، المعلومات السياسية والاقتصادية، العددان ٥٧ - ٥٨: ٤٥.

(٢٨) الليبرالية الغربية، ظهورها وسقوطها: ٢٢.

(٢٩) المصدر السابق: ٢٥.

(٣٠) حسن رحيم پور أزغدي، التسامح، نعم أو لا؟ ٩١: ٢٨١.

(٣١) رسول جعفریان، التسامح والتساهل في الدين: ٢٤٥.

(٣٢) المصدر السابق: ٢٤٨.

(٣٣) الإمام الخميني، الوصية السياسية الإلهية.

صلح الإمام الحسين عليه السلام

بين المنطق الحسنّي والعمل الحسينيّ (*)

أ. عماد الدين باقي (**)

ترجمة: صالح البدراوي

مقدمة —

يسعى كاتب هذا المقال إلى نقد ذلك التصوّر السائد بين الناس بأن الإمام الحسن عليه السلام هو رمز الصلح والسلام، والإمام الحسين عليه السلام هو رمز المقاومة والبسالة، من خلال إجراء دراسة إجمالية وتقييم للمذاهب والآراء التفسيرية التي طرحت بشأن حادثة عاشوراء الكبرى. ويرى أن الخطأ الحاصل هو في نوع الزاوية التي تم النظر من خلالها إلى ثورة سيد الشهداء. ويعدّ التفسير المزاجي، والتزييف، والتقطيع في الأخبار التاريخية الواردة في شأن هذه الثورة الخالدة، من أسباب ظهور هذا الاعتقاد. وبعد أن يقوم بترتيب مقاطع من تاريخ عاشوراء إلى جانب بعضها البعض يخلص إلى أن الإمام الحسين عليه السلام كان رمز السلام، والابتعاد عن الحرب والنزاع، وليس رجل الحرب والثورة. وفي الختام يدفع بكلامه إلى الاقتراب من النتيجة التالية: إذا كان المصلحون يطلقون نداءات معارضة الحروب، والابتعاد عن استخدام العنف، فإنما ينطلق ذلك من هذا الفهم الذي يحملونه عن ثورة الإمام الحسين عليه السلام.

تساءل البعض من أصدقائي في الأيام الأخيرة عن موضوع المحاضرة وعنوانها،

(*) هذه المقالة قدّم فيها الأستاذ عماد الدين باقي قراءةً مختلفة في الحركة الحسينية. وفي آخرها يجد القارئ بعض المداخلات النقدية لهذه المقالة.

(**) باحثٌ متخصصٌ في علم الاجتماع، وناشطٌ في مجال حقوق الإنسان، له مؤلفاتٌ عدّة.

وعندما أجبت أنها بعنوان «صلح الإمام الحسين» ظنوا في البداية أنني ارتكبت خطأ لغوياً، وكانوا يسألون بقولهم: ما هي علاقة صلح الإمام الحسن بعاشوراء؟ وعندما كنت أصرح لهم أنكم سمعتم الأمر بشكل صحيح، وأني كنت أقول: صلح الإمام الحسين عليه السلام، كانوا يتعاملون مع قلبي بحالة من الدهشة والتعجب.

ورد في الروايات في شأن الأئمة عليهم السلام: «كلهم من نور واحد». وأريد هنا أن أزيل الجدار الذي أقيم بين الإمام الحسن والإمام الحسين، وكأن أحدهما رجل الحرب والبأس، والآخر رجل الصلح والسلام، فأجيب بالقول: نحن الذين بنينا هذا الجدار، ويجب أن نزيله بأيدينا.

الهرمونييتيك يعني علم التفسير، وليس التفسير بعينه. وفي الرؤية الهرمونييتيكية (مذهب التأويل والتفسير - حسب لغتنا الفارسية -) يُنظر إلى النص، والمؤلف، والمفسر، بشكل مستقل، كل على حدة. من الممكن أن يكون النص عبارة عن حادثة، أو كتاباً، أو فيلماً، أو ظاهرة معينة، وهي مقولة مستقلة عن المؤلف والصانع، ومستقلة كذلك عن المفسر. الحادث أو النزاع الذي يقع في مكان ما عبارة عن نص وحادثة واحدة، ولكن من الممكن أن تتفاوت في شأنه نسبة إدراك الشهود والمشاهدين للحادثة، ويرويه كل منهم بنحو معين، بل وحتى أن يكون مفسرون بعددهم. من الممكن أن يكون لكل منهم زاوية معينة أو لحظة معينة من الحادثة أكثر بروزاً من غيرها، أو أن يستنتج منها مفهوماً مختلفاً تحت تأثير العوامل العاطفية أو الفكرية والذهنية المختلفة. لا يمكن أن ندين المفسرين بفهم الحادثة أو النص على النحو الذي نعتقده. ولكن وفقاً للرؤية الهرمونييتيكية، التي تعطي الأصالة والاستقلال لكل من العناوين الثلاثة، المتمثلة بـ «النص» و«المؤلف» و«المفسر»، من الممكن أن يفقد النص أو أصل الموضوع أصالته بمرور الوقت، ويحل تفسير المفسر محله. ويمكن أن نشاهد ما يشبه هذه القضية في تفسير عاشوراء وثورة الإمام الحسين أيضاً.

أعتقد أن القول بأن الإمام الحسين عليه السلام هو رجل حرب وبطل معركة أصبح اليوم افتراضاً مسلماً به، ومتواتراً، ومتحققاً على أرض الواقع. وعلى الرغم من أنه استشهد في هذه المعركة إلا أنه لم يُغلب، بل يُنظر إليه على أنه المنتصر فيها. ومهما

تجد من تفاوت واختلاف بين المفسرين عند تصفّح أدبيّات الموضوع فإنك تجد أنهم يجمعون على أمر واحد، وهو بسالة الإمام الحسين عليه السلام، وروح المنازلة لديه، وعزمه على الشهادة، مع وجود هذا الاختلاف، وهو أن البعض يرى أن الإمام الحسين أرغم على اختيار الاستشهاد، وذهب البعض الآخر إلى أن الإمام الحسين توجّه إلى الكوفة بقصد الاستشهاد. ويُنظر اليوم إلى الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام على أنهما مصداقاً ورمزاً لمنهجين. فكلما دار الحديث عن الصلح والسلام فرمزه الإمام الحسن، وكلما دار الحديث عن الحرب والبسالة والثورة والاستشهاد فرمز ذلك هو الإمام الحسين. وقد ترسخ هذا الأمر حتى أصبح مضرباً للأمثال. وعندما يُراد التمييز بين الأفراد والقادة يقولون: إن فلان منهجه حسيني، والآخر منهجه حسنيّ. وقد تم تأليف عدد لا يحصى من الكتب والمقالات حول صلح الإمام الحسن. وبدلاً من الحديث عن «حرب الإمام الحسين» وعن «صلح الإمام الحسن» أريد أن أتحدث هنا عن (صلح الإمام الحسين). الإمام الحسين كان رجل السلام، لا بمعنى أنه لم يكن رجل حرب، بل إن أهمّ خاصيّة فيه وأولاها هي رغبته في السلام، وليس نزوعه إلى الحرب.

المشكلة تكمن هنا، في أنهم بادئ ذي بدء يفسّرون التاريخ ويحرّفونه وفقاً لميولهم وأهوائهم، ومن ثم يصوغون للإمام الحسين رمزاً معيناً، وبناء على ذلك يقومون بتحديد الاستراتيجية الشيعيّة أو الاستراتيجية السياسيّة، وينشرون الكثير من الأقوال على المنابر، وفي الخطب والصحف والكتب، في باب الدروس السياسيّة لعاشوراء. وعلى هذا الأساس تتدلع معركة معينة، ويصبح المقاتلون فيها مساندين لهذه الأيديولوجيا، في حين أنّ هذا المبدأ في التفسير خاضع للمناقشة.

كان الإمام الحسين عليه السلام يحظى بمحبة الناس، بحيث إن يزيد كان يقول: «حسينٌ أحبُّ الناس إلى الناس». وعلى هذا الأساس لم يكن الحسين بن علي هو البادئ بالحرب. إن طغيان حكومة يزيد هو الذي صنع هذه التراجيديا المأساوية في التاريخ. وقد أجبر يزيد بعد وفاة أبيه الإمام الحسين على البيعة، فكان عليه إما أن يبايع أو يُقتل. ومن هنا بدأت القضية؛ لأن نفس مسألة عدم مبايعة شخصية شرعية ومحبوبة، كالإمام الحسين، كان كافياً لإلغاء شرعية الحكومة القائمة على

الظلم، ولم يكن بحاجة إلى الجدل وسفك الدماء. وبما أن الإمام عليه السلام لم يكن مستعداً للرضوخ لما يمارسه يزيد من إجبار اضطر إلى الهجرة من المدينة إلى مكة، وهي حرم الله الآمن، ويحرم فيه القتال وسفك الدماء، ولكنهم لم يتركوا الإمام الحسين عليه السلام لشأنه في مكة أيضاً، وأوجدوا حالة دعت الإمام عليه السلام إلى أن يقول: «اللهم نحن عترة نبيك محمد، وقد أخرجونا من حرم جدنا». فضيقوا عليه الخناق بحيث اضطر الإمام إلى أن يقطع مناسك الحج، واستعد للسفر. وفي هذه الأثناء وصلت رسائل أهل الكوفة، ودخل الإمام الحسين معها مرحلة جديدة؛ لأن التصدي للظلم تكليف شرعي، ولكن كل تكليف مشروط بشرط الاستطاعة والقدرة.

واستجاب الإمام لطلب أهل الكوفة، وأخذ يعدّ العدة اللازمة بدقة، وبعث مسلم بن عقيل لهذا الغرض. في البداية كانت جميع عوامل تحقيق النصر متوفرة، ولكن الأوضاع انقلبت بعد ذلك. المسألة المهمة هنا أن مسلم بن عقيل كان سفيراً للبيعة، وسفيراً للتشاور، أي كان من المقرر أن يأخذ البيعة من الناس بالإضافة إلى رسائلهم، وأن يتشاور مع زعماء الكوفة أيضاً. وعلى الرغم من أن الإمام الحسين كان مدعواً من قبل الناس فقد تشاور أيضاً مع وجوه القوم. وبينما كان هو وأنصاره في الطريق إلى الكوفة جاءه خبر استشهاد مسلم وهاني. وعاد الإمام عليه السلام وتشاور مع أصحابه في الصحراء في شأن مواصلة المسيرة. وبناءً على ذلك لا يمكن أن لا تتشاور مع نخبة القوم وزعمائهم والأصحاب الذين يجب أن يدفعوا ضريبة الحرب، سواء كانوا موافقين أو معارضين، والتصميم على مواصلة الطريق الذي من الممكن أن يقود إلى الحرب.

ومنذ أن اصطدم الإمام بجيش الحرّ عبّر عن مساره السلمي، مع أنّه لم يكن قد وقع آنذاك أيّ صدام عسكريّ أو حصار. وتحدث الإمام الحسين مع جيش العدو قبل صلاة الظهر، وقال: لم أقدم إلى الكوفة من تلقاء نفسي، وإنما قصدتها بناءً على ما كتبه أهل الكوفة إليّ أن أقدم، فإن أعطيتُموني النصف من أنفسكم قدمت الكوفة، وإن اعتذرتُم لي رجعت إلى المحل الذي جئت منه. وبعد صلاة العصر تحدث ثانية بحديث يشبه كلامه السابق. وبعد الانتهاء من صلاة العصر أصدر الإمام أوامره

بالعودة، وتحرك الركب نحو الحجاز. ولكن الحرّ أصدر أوامره بالحوؤل دون رجوع الإمام. من هنا كان الحرُّ يرى نفسه مقصراً؛ بسبب خطئه هذا، والتحق بأصحاب الإمام الحسين، واستشهد تكفيراً عن خطئه.

هنا يتخذ الإمام عليه السلام قراره بالعودة، إلا أنهم يمنعون من ذلك. وبعد ذلك يأتي عمر بن سعد بجيشه، ويقول له الإمام: إذا كنتم تكرهون نزولي بينكم رجعت إلى المحلّ الذي أتيتُ منه.

حتى هذه اللحظة قال الإمام ثلاث مرات: إنهم لو تركوه فإنه يريد العودة إلى الحجاز. وفي المرة الرابعة قال الإمام يوم عاشوراء، مخاطباً جيش العدو المؤلف من أهل الكوفة: أيها الناس، لقد لبيتُ دعوتكم لي، وإن رغبتُم عني اتركوني أذهب إلى مأمني في الأرض. وبشكل عامّ اقترح الإمام مقترح الصلح، والعودة، والحوؤل دون وقوع الحرب، خمس أو ستّ مرات. وفي كل مرة يقترح عليهم التفاوض في شأن الحرب. وبناء على مقترح الإمام عليه السلام عقدت عدة اجتماعات سرية مع عمر بن سعد. وأسفرت الاجتماعات عن نتيجة إيجابية، وكتب عبيد الله بن زياد أنه يرى أن يتركوا الإمام الحسين ليذهب إلى أيّ مكان يريده، ولكنّ الشمر بن ذي الجوشن أثاه عن هذا الرأي.

لماذا كان الإمام يكرّر طلبه بالحوار والعودة؟ لماذا كان يفضل الصلح؟ لأنه طالما كانت هناك فرصة لتحقيق الصلح وتجنّب الحرب فالذي لا يجتنبها يتحمّل مسؤولية جميع الدماء التي تُراق فيها. وفي يوم عاشوراء عندما طلب أحدهم من الإمام أن ينزل على حكم ابن زياد ويسلم نفسه أجابه الإمام قائلاً: أنت أخو أخيك، الذي أعطى الأمان لمسلم بن عقيل، ولكن ابن زياد قتله. أتريد أن أذلّ نفسي بيدي، أي تأخذني إلى ابن زياد ليقتلني، مثل: مسلم. لم يكن الإمام مستعداً لتسليم نفسه؛ لأنه كان متأكداً من الذلّة والقتل، ولأن الله تعالى لم يسمح لأيّ شخص أن يقبل بالذلّة.

يعود البريق الذي اكتسبته ثورة الإمام الحسين وخلودها إلى طهرها ونقائها الفريد من نوعه. فعندما اضطربت الأحوال في الكوفة، وبلغ القمع ذروته، وتغيرت الأوضاع، وغابت إمكانية تحقيق النصر للإمام، كان من الممكن تغيير المعادلة،

وينتصر الإمام الحسين، فيما لو تم اغتيال عبيد الله بن زياد. كان بإمكان المؤيدين للإمام ومسلم بن عقيل، ومن خلال ما يمتلكونه من العيون، القيام باغتيال ابن زياد حاكم العراق بكل سهولة، وبالتالي تغيير مسار التاريخ. ولكن مسلم الذي كان يخبر مستوى تفكير الإمام اعترض على اغتيال حاكم سفك حتى في أسوأ الظروف المحيطة به، وقال في معرض إجابته عن سبب مخالفته هذه: «الإيمان قيد الفتك»، أي إن الإيمان يعارض الاغتيال، ولا يستطيع المؤمن أن يقرر مصير الإنسان وحياته حتى لو كان عدواً له. ولذلك كانت حركة الإمام الحسين ضد فكرة الحرب وضد الاغتيال أيضاً. ولم يقبل الإمام باستخدام العنف. ما أمكنه ذلك. ضد أي شخص، حتى ضد عدوه، فما بالك بأن يستخدم العنف ضد أصحابه!

في ليلة عاشوراء جمع الإمام أصحابه، وخطب فيهم، وقال لهم: لم أعرف أصحاباً أفضل منكم، وطلب منهم أن يتخذوا الليل جملاً، ويأخذ كلُّ منهم بيد أخيه، ويتركوا الركب، وينجوا بأنفسهم.

لاحظوا لو حذف جزء من النص، أو نقل إلى الهامش عند شرح النص وتفسيره، ماذا سيحصل؟ ولكي أبين أن الإمام الحسين كان رجل الصلح والسلام لم أقم بإضافة أي شيء إلى النص، ولم أكتشف قضية جديدة، بل استخدمت نفس الأدلة التي كانت تساق بهدف تحويل الإمام الحسين إلى رمز للبسالة. والذي حصل أن الرؤية وحدها هي التي تغيرت فقط. وبتغيير الرؤية لنص أو حادثة لطالما سمعناها منذ عدة قرون سيتغير التفسير في شأنها أيضاً. الإمام الحسين كان رمزاً للصلح والسعي إلى السلام، كان رجل السلام الذي لم يستسلم أمام العدوان والحييف، وقاتل ببسالة وشرف.

حركة الإمام الحسين كانت أولاً جهاداً دفاعياً، أو على رأي الشيخ صالح بن نجف آبادي نوعاً من المقاومة. وثانياً: كانت حركة عقلانية تماماً. الإمام الحسين أفضل نموذج يمكن أن نشير إليه كرمز للثورة ضد الحرب. إذا أردنا أن نشير في عالمنا اليوم إلى أنموذج لمؤسسة أو حركة معادية للحرب فإن الإمام الحسين يمتلك جميع مواصفاتها؛ إذ كان يأبى أن يحارب، وسعى بشتى الطرق لكي يمنع ذلك.

لينظر الذين يقرعون طبول الحرب إلى هذه المواقف؛ إذ عندما رأى الإمام أن الحرب واقعة لا محالة أغمض عينيه؛ لكي يفسح المجال أمام كل من يريد أن يترك ذلك المكان، فماذا يعني هذا السلوك؟

الذين يمتلكون زمام القيادة في إدارة جيش أو بلد ما ليس لهم الحق في اتخاذ القرارات بدلاً عن الآخرين، ليس لهم الحق، ولا يسمح لهم، باتخاذ سياسة معينة أو تدابير وإجراءات خاصة تقود البلد إلى الحرب، أو حتى إلى الانزواء؛ لأنه إذا وقعت حرباً ما، أو فرضت عليهم المقاطعة، فإن الناس هم الذين سيتضررون من ذلك، ويدفعون فاتورته الباهظة، دون أن يكون لهم دور في اتخاذ القرار بالحرب، أو أن يكون لديهم علم بما يجري خلف الكواليس من التدابير التي تقود إلى الحرب. ولعله يمكن القول، وفي حالة واحدة فقط: إن الناس كان لهم دور في وقوع هذه الحرب؛ وذلك إذا لم تكن هناك رقابة وسيطرة على الأخبار، ولا تصبح السرية ذريعة لعدم اطلاع الناس والإعلام على الكثير من الحقائق التي تجري خلف الكواليس، وأن يجري تصويت حر على المبادرة بالحرب أو عدمها. ومن الممكن أن لا تقوم حتى الدول الغربية بهذا الإجراء، إلا أن قدوتنا يجب أن تكون أفضل منهم. إذا كنتم تدعون أنكم حسينيون يجب أن تتأسوا به. إن قمة الصورة الإنسانية لحركة الإمام الحسين وجماليتها يمكن مشاهدتها في الصورة التالية. إنه لا يريد أن يلزم الآخرين ويجبرهم على البقاء، ويقاتلوا، ويقتلوا، في مكان بات من المقرر أن تقوم الحرب فيه، حتى إذا كان زعيمهم إماماً معصوماً وابن رسول الله ﷺ. التاريخ ليس سردياً للقصص. إنه للعبارة والعظة. ومن هذا المنطلق نقول، استلهاماً من سنة الإمام الحسين: الإصلاحيون بثقلهم الاجتماعي، البالغ على الأقل عشرة ملايين صوتاً من الأصوات غير المجبرة، ليسوا قوة يمكن تجاهلها اليوم، ويصار إلى عدم أخذ آرائهم بنظر الاعتبار في القرارات التي تحتاج إلى دعمهم ودعم باقي مكونات الشعب الأخرى لها.

والنقطة الأخرى هي أن الإمام الحسين لو كان يهدف إلى خوض القتال فإن عظمة حركته وتعقلها تكمن في أنه كان يعرف مبدأ التوازن في القوى، ويتمسك به بكل قوة. وهو نفس الأمر الذي عمل به الإمام الحسن كذلك. الوجه المشترك

لحركة هذين الأخوين، اللذين سُمِّيَا بـ (الحسينين) بكلّ جدارة واستحقاق، هو هذا الاستيعاب والفهم لمبدأ التوازن في القوى. فعندما لا يتوفّر التكافؤ في القوى لا ينظران إلى الحرب على أنها عقلائية وإنسانية، بل لا ينظران إليها على أنها إلهية ومرضية لله تعالى، ولو كانا يرونها إلهية ومقدّسة لكانا مكلفين بخوضها. ومن حيث المبدأ لا يمكن لحرب غير عقلائية، ولا إنسانية، أن تكون إلهية ومقدّسة. والحقيقة أنني لا أتعامل هنا مع المسألة برؤية مَنْ يعمل في حقل علم الاجتماع؛ لأنه وفقاً لرأي عالم الاجتماع لا توجد لدينا في الأساس حرب مقدّسة وأخرى غير مقدّسة، بل الحرب هي عبارة عن ظاهرة اجتماعية. وبغضّ النظر عمّن يقول الحق أو الباطل في هذا العالم الذي لا يوجد فيه أيّ توازن للقوى فإن أغلب القوى ودول العالم، وحتى الكثير من أصدقائنا وحلفائنا، هم معارضون لسلوكنا، فكيف يمكننا ويحقّ لنا أن ندقّ طبول الجدل؟ إذا كان قدوتنا الإمام الحسن والإمام الحسين عليه السلام فكيف يمكننا، ونحن في هذه الحالة من عدم التكافؤ، أن ندخل ميدان الحرب ونرتجز، بل نبعد عن أنفسنا أروع من أولئك الأصدقاء، ونمعن في تأليب العالم على أنفسنا أكثر، ونزيد من عدم التكافؤ على أنفسنا؟ أيّ شيء من هذا الأمر ينسجم مع نموذج الإمام الحسين، ومنهجه، وعقلانية حركته؟!

ما هو الشيء الذي خلّد الإمام الحسين؟ الثورة المعارضة للحرب، والنموذج المناهض للحرب، والمؤسسة المعارضة للحرب، لا تعني الذلّة والمنهج الاستسلامي، بل تعني أننا لسنا الذين نبدأ الحرب. نحن معارضون للحرب كحرب في حدّ ذاتها، ولبن يبدأ الحرب؛ إذ لا يمكننا القول: إن الإنسان هو خليفة الله في الأرض، والاعتراف بكرامة الإنسان، والقبول بأن تسحق حياته بكل سهولة. والحديث مع مَنْ يحملون لواء الدفاع عن حقوق الإنسان والدول والقوى الغربية يدور كذلك حول هذا الأمر بالذات، إذ نقول لهم: كيف تتحدثون عن كرامة الإنسان وحقوقه، وتعارضون على إعدام شخص مجرم وإنّ تمت محاكمته بشكلٍ عادل؛ لأنه يسلب حقّ الحياة من الإنسان، ولكتكم في نفس الوقت تؤيدون الحرب؟ نحن وأنتم نقول: إن حقّ الحياة يجب أن لا يُسلب، حتى من الأشرار والمجرمين، وأنه لا بدّ من معاقبتهم، ولكن ليس

بالموت. نحن وأنتم نقول: إنه يجب أن لا نسمح بأن يقرّر الإنسان مصير أخيه الإنسان، ولو نظرنا إلى الأمر من زاوية دينية أيضاً فإن الروح هي أمانة من الله، وتعود إليه؛ وهو وحده الذي يملك الحق في سلبها فقط. وحتى في مسألة قصاص النفس بالنفس، التي تتعلّق بالفرد الذي يقتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض، فإن الله تعالى يوصي وليّ الدم أنه حتى في هذه الحالة، وبالرغم من أن الحق معكم، فإنّ تغفوا وتصفحوا فهو خيرٌ لكم. وبناءً على ما تقدّم كيف يحقّ للدول المدافعة عن حقوق الإنسان في الغرب أن تعترض على موت شخص واحد، ولكنهم يدخلون حرباً عسكرية أو اقتصادية يقتل فيها الإنسان، أو يصبح الناس فيها فقراء أفواجاً أفواجاً، دون أن يكونوا قد ارتكبوا ذنباً أو يحاكموا؟

ما هو مفهوم معارضة الحروب؟ إذا كان الإمامان الحسن والحسين (عليهما السلام) نموذجين للصلح ومعارضة الحروب فلا يعني ذلك التخاذل والاستسلام والقبول بالذلّ، بل يعني ذلك أنهما لا يبدآن بالحرب، هذا أولاً.

وثانياً: إنهما يعارضان الحرب بذاتها وماهيتها.

وثالثاً: إنهما يبذلان ما في وسعهما من أجل تلافيتها وعدم وقوعها، كما فعل ذلك الإمام الحسين، ولكن إذا تمت محاصرتهم، وفرضت عليهم الحرب، بالرغم من كلّ ما بذلوه، فإنهم لا يرضخون للذلّ والهوان والاستسلام، ويقاثلون بتلك الحمية والإباء، حتى الاستشهاد، بحيث يتركون بصماتهم المؤثرة على مسار التاريخ.

ليست عظمة الإمام الحسين في كونه مقاتلاً أبيضاً استشهد في معركة غير متكافئة، بل إن عظمته تكمن في تجلي إنسانيته بأروع صورها، وبالعقلانية في معركته، وفي استشهادِهِ وهو إنسان مسالم يسعى إلى الصلح. وهذا هو المفهوم المراد بعبارة «الحسين المظلوم»، التي تستخدم في الكثير من أدب عاشوراء. نحن نعارض الحرب، ويجب أن نبذل كل ما في وسعنا من أجل الحؤول دون وقوعها، ولكن إذا تعرضنا للهجوم والعدوان فسنخوضها بكل بأس وشجاعة؛ لأن كرامة الإنسان ستعرض في الهجوم والعدوان إلى الذلّة والمهانة والسحق، ويجب التصدي لذلك بالحرب. وحتى في حرب كهذه يجب أن لا نضع الأصول والثوابت الإنسانية تحت

أقدامنا، وهذا ما جاء في القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ: إذا وقعت الحرب فلا تقتلوا أسيراً، ولا تمثّلوا بالقتلى، ولا تحرقوا زرعاً، ولا تمنعوا الماء عن العدو، ولا تدخلوا بيتاً دون إذن من صاحبه، ولا تؤذوا النساء والأطفال، ولا تقطعوا الأشجار، ولا تقتلوا الأنعام المحلّة، وإذا جنح العدو للصلح فاعقدوا الصلح، ولا تقاتلوا. الكثير من فقهاء المسلمين لا يجيزون الجهاد الابتدائي، ويقولون بالحرب الدفاعية فقط؛ لأن أعراض الناس ودماءهم هي أساس الشريعة في الفقه الإسلامي. فمتى ما تعرّضت حيثية المرء أو حياته للخطر يجوز قطع الصلاة. إذا قلنا: إن التاريخ مصدر للشريعة والفقه والتفقه، واعتبرنا حركة الإمام الحسين دليلاً على الاجتهاد، فالحكم الشرعي يقضي أيضاً بحرمة الحرب. إذاً يجب أن نطلق صرخة السلام والصلح في وجه الحرب ودعاتها في الداخل والخارج، ونطالب بصوت واحد بعالم مفعم بالسلام والحرية والقيم.

إشارات نقدية لمقال عماد الدين باقي —

١. فتح السيد باقي زاوية لرؤية جديدة في تحليل ثورة عاشوراء ودراستها تستحق التقدير والثناء. ومما لا شك فيه أنّ الإمام الحسين عليه السلام، كباقي الأئمة المعصومين عليه السلام، هو رجل الصلح والمحبة والسلام، والابتعاد عن الحروب والعنف. الإشارات التي ذكرها المتحدث الكريم عن منهج الإمام الحسين عليه السلام في شأن اجتناب الاشتباك وبدء الحرب صحيحة، إلا أن ذلك لا يعني أنه لم يتم الالتفات إلى هذه الملاحظات على مر التاريخ، وأن باقي المحللين غفلوا عنها. القضية الأساسية تكمن هنا في أن هذه الأمور يجب أن ينظر إليها برؤية جامعة لمسألة عاشوراء، وليس برؤية أحادية ذات بُعد واحد. وتجدر الإشارة إلى أن السيد باقي وقع في تحليله هذا في فخّ الرؤية الأحادية، وأهمّل أهداف الإمام الحسين عليه السلام، والقضية الأساسية في ثورته واعتراضه.

ولو ألقينا نظرة متفحصة على التحليلات المنجزة منذ اندلاع الثورة الحسينية الخالدة سنصل إلى هذه النقطة المؤلمة، وهي أنّ النظرة الأحادية المحدودة لهذه الحادثة

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الكبرى ستتجم عنها نتائج خاطئة، تلك النتائج التي انطوت أحياناً على التزييف والتحريف وقلب الحقائق. ومن أنواع التحريف التي عرّضت ثورة عاشوراء العظيمة للخطر الجادّ «التحريف في الهدف» من هذه الحركة المقدّسة. إنه نفس التحريف الذي قيّم صرخة المصلحين الكبار وقادة الفكر الدينيّ المجدّدين، أمثال: الإمام الخميني رحمته الله، والشهيد مطهري رحمته الله، على أن بروز هذا التحريف من قبل الأصدقاء كان أشدّ إيلاماً، وأكثر وقعاً في حدّ ذاته من استشهاد الإمام الحسين بن علي عليه السلام. وقد تهجّم المتحدث في بداية كلامه على أولئك الذين ينظرون نظرة هرمونيّة حسب رغبتهم لحادثة عاشوراء، ولكن عندما ينبري هو لتحليل هذه الثورة وشرحها يقع من حيث لا يدري في نفس هذا الفخّ، وأخذ يحلّل حادثة عاشوراء استناداً إلى افتراضاته المسبقة، ورغباته الشخصية والحزبية، فاتجه هو أيضاً نحو التفسير والتحريف الذي ينسجم مع رغبته وأهوائه.

٢. حقيقة الأمر أنّ ثورة الإمام الحسين عليه السلام عبارة عن ثورة إصلاحية شاملة، والإمام عليه السلام كان قبل كل شيء مصلحاً كبيراً، يريد الإصلاح بمعناه الواسع، وعلى مستوى المجتمع برمته، ومثلت الحكومة في ثورته شكلاً واحداً من أشكال هذه الحركة الإصلاحية فقط. هذه الرؤية تقرأ من عنوان كربلاء فلسفة شاملة جامعة، تمثل الأبعاد السياسيّة والاجتماعيّة والمعنويّة والثورية فيها بعضاً من أبعادها فقط. ومن هنا يمكن أن نستنتج أن التحليلات التي نتجت عن قضية عاشوراء كانت متأثرة بظروف زمنيّة ومكانيّة خاصّة، غالباً ما كانت أحادية الرؤية، في حين أن هذه الحادثة العظيمة تحمل قابلية التحليل الجامع الشامل، ولا ينبغي تقييدها في أبعاد خاصّة.

٣. إن تحديد أئمة الدين في نماذج محدودة ذات أفق ضيق يعدّ في حدّ ذاته ظلماً مضاعفاً لهذه الشخصيات جليّة القدر. ولا خلاف هنا في مَنْ يمثل رمز الصلح ومَنْ يمثل رمز الحرب والثورة؛ ذلك أنّ أيّاً من هذه القوالب والأطر لا تعكس حقيقة شخصية أولئك الكرام ومنهجهم. الإمام الحسن والإمام الحسين وبقية الأئمة المعصومين عليهم السلام هم النموذج الكامل لمنهج الإيمان بالتكليف، ومعرفة الواجب في

المجتمع الإسلامي. وهذا المنهج هو الذي يجعل حركة الإمام وسلوكه يتلاءمان مع كل زمان ومكان. وطبقاً لهذه الرؤية فإن التشاور والتقييم العام وغير ذلك يمكن الاهتمام بها إلى ما قبل مرحلة التكليف. ولكن بعد معرفة التكليف الإلهي وتحديدته لا يبقى عادة أي مكان لطرح هذه الموضوعات. الإمام الحسين لم يتشاور إطلاقاً مع أصحابه في شأن التكليف الإلهي لثورته، ولو أقدم على هذا الأمر لأخذ بنصائح وآراء أكابر القوم، كابن عباس، ومحمد بن الحنفية، وعبد الله بن عمر، عندما تحرك من المدينة، وأعرض عن التحرك نحو الكوفة.

٤. الأمر المثير للدهشة أن المتحدث وقع في العديد من التناقضات الكلامية، وتوصل إلى النتائج التي يصبو إليها استناداً إلى تلك التناقضات. فيقول في أحد المواضع: «إن المؤمنين ليس في وسعهم التقرير في شأن مصير أي شخص، حتى لو كان عدواً». ويقول في موضع آخر: «الذين يتصدون لقيادة الجيش أو بلد من البلدان ليس لهم الحق في التقرير بدلاً عن الآخرين». وهنا يجب أن نسأله: إذا كان المدير والحاكم وقائد المجتمع لا يملك الحق في اتخاذ القرار في شأن مجتمعه فمن يتمتع بهذا الحق؟ وهل أن فلسفة اختيار القائد والإمام والأمر تعني شيئاً آخر غير هذا المعنى، وهو أن تكون صلاحية اتخاذ القرار اللازم في شأن المجتمع عند الضرورة بيده، وأن الناس ملزمون أيضاً باتباعه؟ وهل تعني الإمرة شيئاً آخر غير هذا؟

٥. صحيح أن الإسلام دعا قبل كل شيء إلى الصلح والمحبة والسلام، ولم يكن سبباً في البدء بأية حرب، وحتى في معارك الجهاد الابتدائي للنبي ﷺ يلاحظ نوع من الدفاع أيضاً. ولكن يجب أن لا نبعد عن أنظارنا أن الهيكل المعوج للانحراف لا يستقيم أحياناً إلا بالسيف. وعندما لا يؤدي سلاح المنطق والاستدلال والدعوة مفعوله فإن الدم وحده هو الذي يضمن الحياة الإنسانية الطيبة. وفي تلك الظروف الخاصة التي كانت تحيط بالإمام الحسين عليه السلام كان المجتمع الإسلامي بحاجة إلى ثورة دموية، وعملية استشهادية هادفة، تضمن له الحياة الاجتماعية والدينية الإسلامية الصحيحة. مثلت حركة الإمام الحسين عليه السلام من المدينة إلى كربلاء ثورته على الظلم والاستبداد والانحراف، وليس للثورة أية صلة بالصلح والسلام. وعندما كان يتحاشى

الاشتباك والمنازلة أحياناً أثناء مسيره لم يكن ذلك بدافع الخوف من خوض غمار الحرب؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما خرج أساساً من المدينة، بل السبب في ذلك يعود إلى أنه لم يرغب في القتال بأي ثمن كان، ومن ثم تذهب دماؤه هدراً. ولكن عندما آن الأوان، وحان الوقت المناسب، لانطلاقة عاشوراء سلّ سيفه من غمده، وهجم بكل رجولة وإباء على جيوش الظلم والظلام والجهل، ولم يتراجع قيد أنملة حتى لحظة الاستشهاد. وبناء على ذلك فإن الثورة الحسينية تمثل من جهةٍ تضحية استشهادية أصيلة ستبقى إلى الأبد كأسمى قيمة أخلاقية في السلوك الإنساني، ومن جهةٍ أخرى تمثل حركة متعلّقة عميقة الرؤية قام بها شخص مسؤول في وجه حالة من فقدان العدالة الشاملة.

٦. التطبيقات والتحليلات التي قام بها السيد باقوي في ما يتعلّق بالوقت الحاضر ضعيفة جداً، وذات نظرة أحادية. كان بإمكان الإمام الحسين عليه السلام أن يمنع وقوع الحرب وسفك الدماء بإعلان بيعته ليزيد، فلماذا امتنع عن ذلك؟ وهل يجب علينا اليوم أن نبائع طغاة العالم وعتاته لكي نحول دون وقوع الحرب؟ هل يجب علينا أن نرضخ لهيمنتهم الظالمة لكي نمنع وقوع الحرب؟ لا بدّ من القول هنا: إننا لم ولن نكون يوماً بادئين بالحرب، ولن توجد في بيانات قادة البلاد أية شواهد تدلّ على الرغبة في خوض الحروب، ولكن شواهد العزة، والتمسك بالأصول، والإصرار على حقوق الشعب الإيراني، والوقوف في وجه التدخلات الظالمة لأمريكا وحلفائها، تشاهد في أقوالهم. وهذه الحركة تذكّرنا بتلك الحركة الداعية للصلح، والمتّسمة بالعزة، وذات المنهج الملتزم بالأصول، للإمام الحسين عليه السلام، الذي قال: «واللّٰه، لن أعطيكم بيدي إعطاء الذليل، ولن أفرّ فرار العبيد».

ظاهرة تكاثر مقامات أولاد الأئمة

دراسة في أبناء الأئمة الحقيقيين في إيران

السيد حسن شريفى (*)

ترجمة: الشيخ محمد عباس دهيني

الهدف من البحث —

بالنظر إلى أنه في العقود الأخيرة قد ظهرت قبة ومزار باسم (ابن الإمام) في كل طرف من الأرض الكبيرة لإيران الإسلامية، وبالأخص في القرى البعيدة والمحرومة، فقد أقدمت على البحث عن السبب في ذلك.

وبالرجوع إلى الإحصائيات والمراجع الرسمية فقد توصلت إلى هذه الحقيقة المرة، وهي أن بعض السماسرة والانتهازيين قد استفادوا من غفلة المسؤولين والمتولين للشؤون الثقافية في المجتمع، وكذلك استفادوا من بساطة الشيعة واعتقاداتهم النقية الطاهرة بالنسبة إلى أهل بيت العصمة والطهارة (عليه السلام)، وأقنعوا أولياء الأوقاف؛ وبهدف تنمية وتطوير البنية الاقتصادية لمناطقهم، ببناء مراقد باسم (ابن الإمام)، اعتماداً على منامات مبهمّة، وكرامات ومعجزات كاذبة، وهيأوا شجرة نسب موضوعة، حتى أن عدد مراقد (أبناء الأئمة) في إيران في أوائل الثورة الإسلامية [١٩٧٩م] كان يبلغ ١٥٠٠ مرقد، وقد بلغ - وللأسف - حتى عام ١٣٨٧ هـ ش [٢٠٠٨م] حدود ١٠٦٩١ مرقدًا!!!

وهذا معناه أنه بمرور ثلاثين سنة بلغ معدل الزيادة في هذه المراقد في إيران ٣٠٠ مرقد سنوياً!!

لذا وبالرجوع إلى الكتب التاريخية المعتبرة؛ للحصول على جواب الأسئلة

(*) باحث متخصص في الشريعة الإسلامية.

المرتبطة بهذا الموضوع، وصلتُ إلى حقيقة أنّ نبيّ الإسلام العزيز ﷺ والأئمة المعصومين عليه السلام، منذ ولادتهم إلى وقت وفاتهم أو شهادتهم كانوا في أرض الحجاز والعراق، وهذا يعني أنّ إحصاء مراقد (أبناء الأئمة) المدفونين في إيران (١٠٦٩١ مرقداً) ليس مطابقاً للواقع!

وأما الأسئلة العشرة فهي:

١. أساساً كم هو عدد أولاد الأئمة المعصومين عليه السلام، ذكوراً وإناثاً؟
 ٢. ليس من الأئمة مَنْ هو كثير الأولاد سوى الإمام المعصوم موسى بن جعفر عليه السلام، الذي بلغ عدد أولاده الذكور - بحسب الكتب المعتبرة - ١٩ ولداً، كحدّ أقصى. وعليه فكيف يُنسب أكثر من ٥٠٠٠ من أصحاب المراقد المدفونين في إيران إلى هذا الإمام المعصوم والمظلوم؟
 ٣. كم من أبناء الأئمة الأعزّاء والعظماء استشهدوا في حادثة كربلاء مع الإمام الحسين عليه السلام، أو في وقائع أخرى؟
 ٤. كم من هؤلاء العظماء توفّوا في حياة آبائهم، أو توفّوا في مرحلة الطفولة، ولم يخلّفوا ذرية؟
 ٥. هل كلّ الأولاد الذكور المباشرين للأئمة المعصومين كانوا صالحين؟
 ٦. كم من أبناء الأئمة المعصومين المباشرين هاجر إلى إيران؟
 ٧. بنظر العرف ومراجع التقليد العظام إلى كم واسطة إلى الإمام المعصوم يمكن تسمية المولود بأنه (ابن الإمام)؟
 ٨. في إيران كم هو عدد أبناء الأئمة المباشرين الحقيقيين وواجبي التعظيم؟
 ٩. ما هو السبب في هذه الزيادة العشوائية لـ (أبناء الأئمة) في إيران؟ ومن هم أبناء الأئمة المزعومون المفاقدون لشجرة النسب في إيران؟
 ١٠. وأخيراً في أيّ زمان، وبواسطة مَنْ، وأيّ مؤسسة أو مرجع ينبغي أن يمنع عمليّة التزايد الكاذب لـ (أبناء الأئمة) في إيران؟
- أضع بين أيدي القراء الأعزّاء نتيجة الأبحاث التي حصلتُ عليها في هذا الموضوع، وأنا أرجو من خلال التدقيق، وحفظ الولاء للأئمة المعصومين عليه السلام وأبنائهم

الحقيقيين وواجبي التعظيم، أن نستطيع - بزيادة في المعرفة - أن نحفظ وصية نبي الإسلام العظيم ﷺ: (القرآن؛ والعترة).

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٢).

وقال رسول الله ﷺ: «مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها في النار»^(١).

إن إظهار الولاء لنبي الإسلام الكريم ﷺ، وأهل بيته الطاهرين ﷺ، وذريتهم الطاهرة من السادة الأجلاء، كانت ولا زالت وستبقى من مفاخر المسلمين الموالين لعلي بن أبي طالب، أي (الشيعة).

هذه الاعتقادات هي دائماً موجبة لحفظ وتقوية وتعزيز الأسس العقائدية للشيعة. وإن الدفاع عن الولاية، وتكريم السادة أبناء الزهراء ﷺ، وخصوصاً أبناء الأئمة الحقيقيين وواجبي التعظيم، من مفاخر الشيعة.

إن معرفة وطاعة ومحبة الأنبياء والأولياء وأهل بيت العصمة والطهارة هي نفسها معرفة الله، وإطاعة أمرهم طاعة لله.

إن نعمة الولاية هي أعظم نعمة إلهية، لذا فإن الطاعة والعبودية لله لا تقبل من غير محبة وولاية محمد وآل محمد. إن محبة رسول الله وأئمة الهدى ﷺ وأولادهم، بشروطها، سبب للنجاة من العذاب. وكما أن الصلاة وسيلة للقرب الإلهي فإن ولاية الأئمة المعصومين ﷺ هي أيضاً وسيلة للتقرب إلى الله.

وبما أن دين الإسلام المبين هو دين العقل والفطرة والمنطق، وهو أكمل الأديان الإلهية، وقد أكد نبي الإسلام العظيم دائماً في خطبه وتصرفاته على تجنب كل أنواع الجهل والخرافة والأسطورة والغلو، وذكر العقل بعنوان أنه حجة إلهية، وأفضل نعم الله، فنحن أيضاً ينبغي، من خلال المعرفة والتدبر والبصيرة، أن نقبل مطابقة الأمور مع العقل.

ومن المصاديق البارزة على ذلك مسألة موت إبراهيم ابن رسول الإسلام الأعظم، الذي كُسفت الشمس حين موته، فزعم جماعة من الموالين والعوام؛ وربما كان ذلك

من جهة عشقهم وولائهم للنبي، أنّ الشمس كُسفت بسبب موت إبراهيم، ونلاحظ أنّ نبي الإسلام العزيز لم يرتق سلّم الجهل وعشق الناس، بل قال: «القمر والشمس آيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحد».

نظرة عابرة في إحصائيات مراقدة (ابن الإمام) في إيران —

بنظرة قصيرة وعابرة إلى إحصائيات زيادة مراقدة (أبناء الأئمة) في بقاع متعددة من البلاد، وكثرة (أبناء الأئمة) في المناطق الخلابة، وخصوصاً في محافظة كيلان ومازندران، اللتين تصدرتا جدول الإحصائيات، سنصل إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ مجموعة استفادوا بشكل قبيح من الاعتقادات الطاهرة والخالصة للشيعة والموالين والمحبين لأهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، وحيثما وجدوا مقبرة وسقفاً مرفوعاً، وبصرف النظر عمّن دُفن في هذه البقعة، نسبوا ذلك القبر إلى واحد من الأئمة المعصومين، وخصوصاً الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وعلّقوا لوحة بعنوان (ابن الإمام)، حتّى أصبحوا من خلال ذلك يعطون دخلاً غنياً لإدارة الأوقاف، ومتولّي ذلك المرقدة. اعتماداً على الكتب التاريخية المعتبرة، ومن بينها: «الإرشاد»، للشيخ المفيد؛ و«عيون أخبار الرضا عليه السلام»، للشيخ الصدوق؛ و«أصول الكافي»، للشيخ الكليني؛ و«منتهى الآمال»، للشيخ عباس القمي، في شرح أحوال أبناء الأئمة المعصومين عليهم السلام نرى:

أولاً: إنّ عدد أولاد الأئمة الذكور - مع قليل من الاختلاف - قد بلغ حدود ٨٠ ولداً.

ثانياً: يخرج من هذا العدد أولاد علي عليه السلام الأحد عشر، وهم الأئمة المعصومون، واحداً تلو الآخر حتّى الحجّة بن الحسن المهدي عليه السلام.

ثالثاً: إنّ حوالي ١٠ من هؤلاء الأبناء استشهدوا يوم كربلاء مع الإمام الحسين عليه السلام.

رابعاً: إنّ حوالي ٥ من هؤلاء الأعزّاء توفّوا وماتوا بشكل طبيعيّ في حياة آبائهم، أو في طفولتهم.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

خامساً: إنّ عدداً من هؤلاء الأعزّاء استشهدوا بعد واقعة كربلاء.
سادساً: إنّ عدداً من الأبناء المباشرين كانوا - وللأسف الشديد - طالحين غير صالحين، وهو ما سنتعرّض له.

— الأولاد الذكور للإمام عليّ عليه السلام —

١. الإمام الحسن عليه السلام؛ ٢. الإمام الحسين عليه السلام؛ ٣. محمد المكنّى بـ (أبي القاسم)؛ ٤. عمر؛ ٥. العباس؛ ٦. جعفر؛ ٧. عثمان؛ ٨. عبد الله؛ ٩. يحيى^(٢).

— الأولاد الذكور للإمام الحسن عليه السلام —

١. زيد؛ ٢. الحسن بن الحسن، المعروف بـ (الحسن المثني)؛ ٣. عمر؛ ٤. القاسم؛ ٥. عبد الله؛ ٦. عبد الرحمن؛ ٧. حسين، المعروف بـ (حسين الأثرم)؛ ٨. طلحة^(٣).

— الأولاد الذكور للإمام الحسين عليه السلام —

١. عليّ بن الحسين، المعروف بـ (الإمام السجّاد عليه السلام)؛ ٢. عليّ بن الحسين عليه السلام (عليّ الأكبر)؛ ٣. عليّ بن الحسين عليه السلام (عليّ الأصغر)؛ ٤. جعفر بن الحسين^(٤).

— الأولاد الذكور للإمام عليّ بن الحسين عليه السلام —

١. محمد بن عليّ، وكنيته أبو جعفر (الإمام الباقر)؛ ٢. عبد الله؛ ٣. الحسن؛ ٤. الحسين؛ ٥. زيد؛ ٦. عمر، المعروف بـ (عمر الأطراف)؛ ٧. حسين الأصغر؛ ٨. عبد الرحمن؛ ٩. سليمان؛ ١٠. عليّ؛ ١١. محمد الأصغر^(٥).

— الأولاد الذكور للإمام محمد الباقر عليه السلام —

١. أبو عبد الله جعفر بن محمد (الإمام الصادق عليه السلام)؛ ٢. عبد الله؛ ٣. إبراهيم؛

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

٤- عبيد الله؛ ٥- علي بن محمد الباقر^(٦).

— الأولاد الذكور للإمام جعفر الصادق^(عليه السلام) —

١- إسماعيل؛ ٢- عبد الله؛ ٣- موسى بن جعفر (الإمام الكاظم^(عليه السلام))؛ ٤- إسحاق؛ ٥- محمد؛ ٦- العباس؛ ٧- علي^(٧).

— الأولاد الذكور للإمام موسى الكاظم^(عليه السلام) —

١- علي بن موسى الرضا^(عليه السلام)؛ ٢- إبراهيم؛ ٣- العباس؛ ٤- القاسم؛ ٥- إسماعيل؛ ٦- جعفر؛ ٧- هارون؛ ٨- الحسن؛ ٩- أحمد؛ ١٠- محمد؛ ١١- حمزة؛ ١٢- عبد الله؛ ١٣- إسحاق؛ ١٤- عبيد الله؛ ١٥- زيد؛ ١٦- الحسن؛ ١٧- فضل؛ ١٨- الحسين؛ ١٩- سليمان^(٨).

— الولد الذكر الوحيد للإمام علي بن موسى الرضا^(عليه السلام) —

١- أبو جعفر محمد بن علي^(عليه السلام) (الإمام الجواد^(عليه السلام))^(٩).

— الأولاد الذكور للإمام محمد بن علي الجواد^(عليه السلام) —

١- علي بن محمد (الإمام الهادي^(عليه السلام))؛ ٢- موسى^(١٠).

— الأولاد الذكور للإمام علي بن محمد الهادي^(عليه السلام) —

١- الحسن بن علي (الإمام الحسن العسكري^(عليه السلام))؛ ٢- الحسين؛ ٣- محمد؛ ٤- جعفر^(١١).

— الولد الوحيد المحبوب للإمام الحسن العسكري^(عليه السلام) —

١- الحجة [محمد] بن الحسن المهدي^(عليه السلام)^(١٢).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

أسماء الأبناء المباشرين للأئمة المعصومين الذين استشهدوا مع الإمام الحسين عليه السلام —

١. أبو الفضل العباس بن علي عليه السلام.
٢. علي بن الحسين (علي الأكبر عليه السلام).
٣. علي بن الحسين (علي الأصغر عليه السلام).
٤. القاسم بن الحسن عليه السلام.
٥. عبد الله بن الحسن عليه السلام.
٦. جعفر بن علي عليه السلام.
٧. عثمان بن علي عليه السلام.
٨. عبد الله بن علي عليه السلام.
٩. محمد، المكنى بـ (أبي بكر) (١٣).

أسماء الأبناء المباشرين للأئمة المعصومين الذين توفوا في طفولتهم، أو الذين توفوا في

سنوات لاحقة، وكان مصيرهم واضحاً في التاريخ —

١. جعفر بن الحسين عليه السلام؛ ٢. إبراهيم بن محمد الباقر عليه السلام؛ ٣. عبيد الله بن محمد الباقر عليه السلام، الذين توفوا في طفولتهم، ولم يتركوا ذرية من بعدهم.
٤. إسماعيل بن جعفر: وقد توفي في حياة أبيه الإمام الصادق عليه السلام، ودفن في مقبرة البقيع.
٥. محمد بن علي، المكنى بـ (أبي القاسم): وهو ابن الإمام علي عليه السلام، توفي في أيام عبد الملك بن مروان، ودفن في الطائف، على قول، وفي المدينة، على قول آخر.
٦. زيد بن الحسن عليه السلام: وكان يتولى صدقات رسول الله الأكرم صلى الله عليه وآله، وتوفي وقد بلغ من العمر ٩٠ سنة.
٧. الحسن بن الحسن عليه السلام، المعروف بـ (الحسن المثنى): وكان يتولى صدقات أمير المؤمنين عليه السلام، شارك في كربلاء، وجرح، وكان بين الأسرى، وتوفي عن عمر يناهز ٣٥ عاماً، ودفن في المدينة.

٨. عبد الرحمن بن الحسن عليه السلام: رافق الحسين عليه السلام في زيارة بيت الله الحرام، ولكنه توفي وهو محرم في منطقة (الأبواء) بين مكة والمدينة.
٩. عبد الله بن الإمام محمد الباقر عليه السلام: كان معروفاً بالفضل والصلاح، دسّ بنو أمية إليه السم، فاستشهد.
١٠. علي بن محمد الباقر عليه السلام: من أبناء الأئمة المباشرين وواجبي التعظيم، استشهد في (أردھال كاشان)، ودفن هناك.
١١. عبد الله بن جعفر عليه السلام: توفي بعد ٧٠ يوماً من شهادة الإمام جعفر الصادق عليه السلام.
١٢. محمد بن جعفر عليه السلام: الذي عُرف بـ (محمد ديباجه): لحسنه وجماله وكماله وكرمه، توفي في خراسان، ودفن هناك.
١٣. علي بن جعفر عليه السلام: وهو سيّد جليل القدر عظيم المنزلة، يروى أنّه دفن في قم، ويروى أنّه دفن في العريض في المدينة.
١٤. أحمد بن موسى عليه السلام، المعروف بـ (شاهچراغ): وهو من الأبناء المباشرين للإمام الكاظم عليه السلام، وهو من أبناء الأئمة الحقيقيين في إيران، وهو مدفون في شيراز.
١٥. محمد بن موسى عليه السلام، المعروف بـ (محمد العابد): وهو الابن المباشر للإمام الكاظم عليه السلام، المدفون إلى جانب أخيه المشرف في شيراز، ويدّعي البعض اشتباهاً أنّ قبره في أراك في (مشهد ميقان).
- ومع ذلك فإنّ ابن الإمام المدفون في (مشهد ميقان) في أراك هو من أبناء الأئمة واجبي التعظيم، وقد جاء في كتاب (كنوز آثار قم)، في الصفحة ١٥٠ و١٦٤، أنّ أهل تلك المنطقة يرون ذلك المشهد مدفون محمد العابد، الابن المباشر للإمام الكاظم عليه السلام، بينما رأي المؤلف المحترم هو أنّ ذلك القبر لمحمد بن أحمد بن هارون بن موسى عليه السلام، أو محمد بن إسماعيل بن موسى الكاظم عليه السلام. وعلى أية حال فإنّ الرأي الأوّل هو المشهور.
١٦. إبراهيم بن موسى عليه السلام: وقد كان رجلاً شجاعاً وكرماً، كان في بغداد، وتوفي فيها، ودفن هناك.
١٧. حمزة بن موسى: وهو - بناءً على بعض الروايات - مدفون في مدينة الريّ،

وكان السيد عبد العظيم الحسيني يذهب لزيارته.

١٨. الحسين ابن الإمام الهادي عليه السلام : وهو مدفون في منطقة العسكريين في سامراء.

١٩. محمد ابن الإمام الهادي عليه السلام ، المعروف بـ (السيد محمد) : له قبة وقبر في منطقة قريبة من (بلد)، بين الكاظمية وسامراء، وزيارته عامة.

عدد من الأولاد المباشرين، أو الذين تفصلهم واسطة واحدة، للأئمة المعصومين عليهم السلام ، والذين

كانوا طالحين —

١ و ٢. محمد بن إسماعيل وعلي بن إسماعيل : وهما حفيدا الإمام الصادق عليه السلام ، وابنا شقيق الإمام الكاظم عليه السلام ، شوها صورة الإمام الكاظم عند هارون، فقتله ^(١٤).

٣. محمد بن جعفر : وهو أخو الإمام الكاظم عليه السلام ، وعمّ الإمام الرضا عليه السلام. ادعى الإمامة، ولكنّه قُمع. ارتقى المنبر وعرف المأمون بأنه (إمام). وقال الإمام الرضا عليه السلام عنه: لا أجتمع معه تحت سقف واحد أبداً ^(١٥).

٤. عبد الله بن جعفر، المعروف بـ (عبد الله الأفطح) : وهو الأكبر في إخوته بعد أخيه إسماعيل. لم تكن له تلك المكانة والمنزلة عند والده، وكان يخالف أباه. وبعد شهادة أبيه المعظم ادعى الإمامة، وكانت حجته ودليله في ذلك كبر سنّه. وقد تبعه في دعوته جماعة من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، وشكّلوا فرقة (الفطحية). مات بعد أبيه بـ ٧٠ يوماً ^(١٦).

٥. إبراهيم بن موسى الكاظم عليه السلام : بعد شهادة أبيه ادعى أن أباه لا يزال حياً، وعندما اطلع الإمام الرضا على ذلك قال: موسى بن جعفر قد مات، كما أن نبي الله قد مات، ثم قال: مع وفائي لدينه البالغ ١٠٠٠ دينار فإنه يدّعي هذا الأمر ^(١٧).

٦. العباس بن موسى عليه السلام : بملاحظة وصية أبيه نجد أنه قد عاتبه، وكانت معرفته بالإمام الرضا عليه السلام قليلة، وبناء على قول فإنه مدفون في مقام الإمام موسى الكاظم عليه السلام ^(١٨).

٧. زيد النار ابن الإمام موسى الكاظم عليه السلام : ثار على المأمون في البصرة، وأحرق

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بيوت العباسيين، ودعا الناس إلى نفسه، ولم يقبل إمامة الإمام الرضا عليه السلام، وقال له الإمام الرضا عليه السلام: ما دمت تطيع الله فأنت أخي^(١٩).

٨. الحسن الأفطس ابن علي الأصغر ابن الإمام السجاد عليه السلام: حمل على ابن عمه الإمام جعفر الصادق عليه السلام بسكين كبير^(٢٠).

٩. جعفر الكذاب ابن الإمام الهادي عليه السلام: هو عم الإمام صاحب الأمر عليه السلام، قضى معظم أيام عمره مع السفلة والعراييد، وكان يلعب بآلات اللهو والقمار. بعد وفاة الإمام الحسن العسكري عليه السلام ادعى أخوه لجعفر الكذاب الإمامة، وعند موت أخيه [الإمام العسكري عليه السلام] أراد الصلاة على جنازته، غير أن الإمام المهدي عليه السلام تقدم، ومنعه من أداء الصلاة. ينقل الإمام السجاد عليه السلام عن جدّه رسول الله ﷺ أنّه قال: عندما يولد ولدي جعفر بن محمد بن علي بن الحسين فسمّوه بـ (الصادق)؛ فإنّه سرعان ما سيولد من نسله رجل يدّعي الإمامة بغير حق، ويلقب بـ (جعفر الكذاب)^(٢١).
١٠. موسى بن محمد بن علي عليه السلام: دعاه المتوكّل إلى سامراء؛ كي يتمكن بواسطته من الإساءة للإمام الهادي عليه السلام، ولم تنفع معه نصيحة الإمام الهادي، وكان مصيره شاقاً^(٢٢).

أبناء الأئمة المباشرين والحقيقيين وواجبوا التعظيم المدفونون في إيران الإسلامية —

١. السيدة المعصومة عليها السلام: وهي ابنة الإمام موسى الكاظم عليه السلام، والمدفونة في مدينة قم المقدسة.
٢. السيد أحمد بن موسى عليه السلام، المعروف بـ (شاهچراغ)؛ وهو الابن المباشر للإمام موسى الكاظم عليه السلام، المدفون في شيراز.
٣. السيد محمد بن موسى عليه السلام، المعروف بـ (محمد العابد)؛ وهو الابن المباشر للإمام موسى الكاظم عليه السلام، المدفون في شيراز. ويعتقد الكثيرون اشتباهاً أنّه مدفون في (مشهد ميغان) في أراك.
٤. السيد علي بن محمد الباقر عليه السلام: وهو الابن المباشر للإمام الباقر عليه السلام، وقد بعثه أبوه المعظم إلى منطقة كاشان؛ للتبليغ ونشر التشيع، واستشهد ودفن هناك.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

(مشهد أردهال).

٥. السيد حمزة بن موسى الكاظم عليه السلام: وهو المدفون في منطقة الري، وكان السيد عبد العظيم الحسيني يذهب لزيارته. وفي قول آخر: إنه مدفون في قرية من قرى شيراز.

٦. السيد علي بن جعفر عليه السلام: وهو المدفون في قم، على قول، وفي قول آخر: إنه مدفون في عريض المدينة.

٧. السيد ابو أحمد موسى المبرقع: وهو الذي دخل قم سنة ٢٥٦هـ، وتوفي فيها سنة ٢٩٦هـ، ودفن هناك، وهو ابن الإمام محمد التقي الجلود عليه السلام.

٨. السيد عبد العظيم الحسيني عليه السلام: وهو الذي ينتهي نسبه إلى الإمام المعصوم بعدة وسائط، والمدفون في بلدة الري.

نمو نشاط مؤسسات الأوقاف والأموال الخيرية في مناطق المقامات المباركة^(٢٣) —

من اللطيف والجذاب أن نعرف؛ واعتماداً على إخبار المدير المساعد لمؤسسات الأوقاف والأموال الخيرية في البلاد، أن عدد المقامات المباركة قد ارتفع من ٥٩٥٤ في العام ١٣٨٢هـ ش [٢٠٠٣م] إلى ٨٠٠٠ مقاماً في العام ١٣٨٧هـ ش [٢٠٠٨م]. والألطف أنه أخبر بأن مجموع أبناء الأئمة المدفونين في هذه المقامات المباركة بلغ ١٠٦٩١ شخصاً^(٢٤).

في أجوبة لهم على الأسئلة الموجهة إليهم حول مقامات أبناء الأئمة اشترط بعض المراجع وفقهاء الإسلام في هذه المقامات أن تكون لها نسبة ثابتة ومعلومة، وأدانوا ما يكون نتيجة المنامات والخيالات والاستفادة السيئة.

إن أبناء الأئمة المعتبرين هم الأبناء المباشرين أو الذين تفصلهم وسائط معدودة عن الإمام.

ومرجع التعرف على هؤلاء هي الكتب المعتبرة. وكل ما كان ناتجاً عن المنام أو الخيال أو الاستفادة السيئة للانتهازيين، ويسميه بعض الموالين لأهل البيت عليهم السلام بـ (ابن الإمام)، فلا اعتبار له.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

شاهد مثال: مقام السيد حسين في بازكيا كوراب جيلان ١ —

يقول الشيخ زين العابدين قرباني، ممثل قائد الثورة المعظم وإمام الجمعة في رشت: قبل عدة سنوات، وعندما كنتُ آتي إلى منطقة بازكيا كوراب، شاهدتُ أنهم بنوا قبة وقبراً، ونصبوا لوحةً باسم (مقام السيد حسين)، فقلتُ لأصدقائي: أنا من أهل هذه المنطقة، ولم أعهد وجود هكذا ابن إمام في هذا المكان. تحدثتُ مع متولي المقام، فقال: كان في هذه البقع ثعبانٌ، وأنا نقلتُ هذا الثعبان من هذا المكان إلى مكانٍ آخر، ولكنه عاد مرةً ثانية إلى هذا المكان، فعلمنا أنَّ هذا الثعبان هو الحارس لهذا السيد (ابن الإمام). ويتابع الشيخ قرباني: أنا شخصياً تحدثتُ مع مسؤولي الأوقاف لإزالة هذا المقام الزائف من هذا المكان. إن وظيفتنا كلنا أن نقف في وجه هذه الخرافات. وقد أزالوا أيضاً عدة من المقامات الزائفة، ومنها: المقام الزائف لـ (بنج علي إشكور)، وقالوا: نحن لا نسمح بإضعاف وتلوين الجمهورية الإسلامية بمثل هذه الخرافات العنصرية. نحن أصحاب مذهب يعتبر العقل والفكر من أكبر وأعلى القيم، والدنيا اليوم عطشى لمعارفنا^(٢٥).

هدم عدد من المقامات الزائفة في جيلان —

أقدم السيد مير حسيني الإشكوري، إمام الجمعة المؤقت في رشت، والمدير العام للأوقاف في جيلان سنة ١٣٨٧ هـ ش [٢٠٠٨ م] على هدم عدة مقامات وأضرحة زائفة أنشئت بعد الثورة الإسلامية، وهي فاقدة لشجرة النسب. هذا بالإضافة إلى قطع عدة شجرات زعموا أنها مقدسة.

وقد قوبلت هذه الخطوة بالترحيب والارتياح من قبل أهالي وعلماء المنطقة والمحافظ. وقد وعد سماحته أنه، وبمؤازرة من المسؤولين والعلماء والشعب في المحافظة، ستواجه بشدة القبور والمقامات التي بُنيت بعد الثورة، مع فقدانها لأي مستند يثبت نسب صاحب القبر^(٢٦).

آخر الكلام —

إذا لم يتنبه متولوا الأمور الثقافية، ولا سيما الحوزات العلمية، وعلماء الدين،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

والجامعيين في رسائلهم وأطروحاتهم، والجهات العليا، وجميع مراجع التقليد الذين كانوا ولا يزالون يشكلون حماة الدين الحقيقيين، فإنه ليس من المعلوم أن ينتهي هذا السكوت بالنفع على الإسلام والمحبة لأهل البيت (عليه السلام). وفي الظروف المناسبة ينبغي تشكيل فريق خبير ومختص في علم الأنساب يعمل بفعالية على التحقيق الدقيق في هذا الموضوع، وتعريف أبناء الأئمة المعصومين للناس، وتمييز الطالح من الصالح، والصحيح من السقيم والزائف من غيره.

ولأن تمييز هذا العدد من المقامات لا يخلو من صعوبة وتعقيد فليس من المصلحة القول - لا سمح الله - بزيغ جميع هذه المقامات، أو أن نفتح الطريق لاستفادة المغرضين والمعاندين والانتهازيين؛ فإن الحقيقة لن تبقى مكتومة إلى الأبد، وسيتميز بمرور الزمن الحق من الباطل إن شاء الله.

إن المسؤولية الأولى في هذا المجال تقع على الحوزات ورجال الدين؛ فإن الوظيفة الدينية، والمصلحة الاجتماعية، وتقوية تدنُّ الناس، ونشر الحقائق، والتحذير من الخرافات والغلو والشبهات، ينبغي أن يكون مقدماً على كل شيء. كما أن عليهم القضاء على فكر المصلحة وتقديس الباطل؛ فإن التغطية، والإطراء، وعدم بيان وإظهار الحقائق، والتباين مع رجال التنوير، طريق لا فائدة منه.

ولو أغمضنا النظر عن هذه الحقائق فإنه إلى جانب تلك الخيرات والبركات المعنوية وصفاء النفس الناتجة عن زيارة الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، وأبنائهم واجبي التعظيم، ستكون هناك في المقابل آفات ونتائج فظيعة، واستغلال من قبل السماسرة والانتهازيين، وهذا ما سيضعف اعتقادات الناس فيما بعد، وكل شخص لا يقبل أن يكون في مجتمعنا مثل هذه الحقائق المريعة، ويكون إرشادنا إليها منة علينا.

إن آفة التحجُّر والتقديس شكَّلت لمدة طويلة الخطر الأكثر جدية على محبي أهل بيت العصمة والطهارة؛ لأن هذه الزيادة العشوائية لـ (أبناء الأئمة) تكوَّنت في زمان سلطة الجمهورية الإسلامية!!

إن إحدى المشكلات الرئيسة في المجتمع اليوم أننا نخشى أن تكون مواجهتنا لهذه المشاكل الاعتقادية والثقافية سبباً لضعف اعتقادات الناس بالمقدسات والأئمة المعصومين (عليهم السلام)، في حين أن مواجهة هذه المشاكل توجب تثبيت وتقوية العقيدة، وتزليل

ما دخل في الدين من زخرفات.

الهوامش

- (١) بحار الأنوار ٢٣: ١٢٢.
- (٢) الإرشاد ١: ٣٥٥.
- (٣) الإرشاد ٢: ١٩ - ٢٢.
- (٤) الإرشاد ٢: ١٢٩ - ١٣٠.
- (٥) الإرشاد ٢: ١٥٤.
- (٦) الإرشاد ٢: ١٧٢.
- (٧) الإرشاد ٢: ٢٠٠.
- (٨) الإرشاد ٢: ٢٣٦.
- (٩) الإرشاد ٢: ٢٦٤.
- (١٠) الإرشاد ٢: ٢٨٤.
- (١١) الإرشاد ٢: ٢٩٩.
- (١٢) الإرشاد ٢: ٣٣١.
- (١٣) الإرشاد ٢: ١٢٩ - ١٣٠.
- (١٤) بحار الأنوار ٤٨: ٢٣٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٦٩؛ أصول الكافي ١: ٤٨٥.
- (١٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠٤ - ٢٠٧؛ بحار الأنوار ٤٧: ٢٤٩.
- (١٦) بحار الأنوار ٤٧: ٢٦١.
- (١٧) أصول الكافي ١: ٣٨٠.
- (١٨) منتهى الآمال ٢: ٣٢٩.
- (١٩) منتهى الآمال ٢: ٣٤٢.
- (٢٠) الأنوار البهية: ٢٦٧.
- (٢١) بحار الأنوار ٥٠: ٢٢٨؛ منتهى الآمال ٢: ٥٥٤.
- (٢٢) الإرشاد ٢: ٢٩٥.
- (٢٣) نقلاً من كتاب «پرتوي از سيماي وقف»، چاپ سازمان أوقاف كشور.
- (٢٤) روزنامه جمهوري اسلامي (صحيفة الجمهورية الإسلامية)، تاريخ: ١٣٨٧/٣/٦ هـ.ش.
- (٢٥) نشریه سردار جنگل (مجلة رئيس الغابة)، العدد ١٥٦، تاريخ: دو شنبه ١٣٨٧/١٠/٢٣ هـ.ش.
- (٢٦) روزنامه جمهوري اسلامي (صحيفة الجمهورية الإسلامية)، پنج شنبه ١٣٨٧/١٠/٢٦ هـ.ش.

(سابينه شميتكه)

مطالعة في أعمالها حول التشيع والاعتزال

د. حسين متقي (*)

ترجمة: حسن مطر

تنويه —

إنّ دراسة النصوص الشرقية العريقة، والنظر في التراث الفكريّ القديم قد شغل الذهنيّة الاستشراقيّة لدى الغرب منذ القدم. ومنذ مراحل الاستشراق الأولى كانت الدراسات الإسلاميّة من قبل المستشرقين تولي أهميّة كبيرة للنصوص الإسلاميّة. يجب الانتباه إلى أنّ مجاورة المسلمين من السنّة، وغالبيتهم النسبيّة، مع كثرة مصادره، قد أدّت إلى تركيز الدراسات الإسلاميّة من قبل الغرب حتى الآن على النصوص المرتبطة بأهل السنّة، وكانت النسبة المتّوية للنصوص الشيعيّة بالقياس إلى النصوص السنّيّة نسبة ضئيلة جدّاً. ولكننا في الآونة الأخيرة بدأنا نشهد وتيرة متسارعة لدى المستشرقين باتّجاه دراسة التراث الشيعيّ المدوّن. تتركّز أكثر دراسات العالم الغربيّ على النصوص العريقة والموضوعات الشيعيّة - وخاصةً الاثني عشرية منها - من قبل المستشرقين القاطنين في أوروبا والولايات المتّحدة الأمريكيّة. وبعبارة أخرى: لقد اتّخذ الاستشراق في المرحلة المتأخّرة صبغة عالميّة ودوليّة، حيث ينتشر الاستشراق في جميع البلدان الغربيّة، بما فيها: الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وفرنسا، وبريطانيا، وإيطاليا، وألمانيا، على وجه الخصوص. إنّ وجود أسماء لامعة من مشاهير الباحثين من الألمان في الشأن الإسلاميّ والشيعيّ، من أمثال: البروفيسور (ويلفرد مادلونغ)،

(*) باحث في الدراسات الغربيّة المعاصرة.

وتلميذته البارزة البروفيسور (سابينه شميته)^(١)، يضاعف من ضرورة التعرف على دراسات هؤلاء العلماء الألمان الزاخرين بالعطاء. يعتبر الأستاذ الدكتور (مادلونغ)؛ بسبب مقالاته الكثيرة في دائرة المعارف الإسلامية وغيرها، شخصية بارزة في المجال والمؤسسات العلمية في إيران. وأما أعمال تلميذته (سابينه شميته) وأبحاثها وشخصيتها فقلما تجد من يعرفها في أوساط المحققين من الإيرانيين. من هنا فإننا سنفرد هذه المقالة للتعريف بهذه المستشرقة الألمانية، ودراساتها حول محور الفكر المعتزلي والشيعة.

١. السيرة الذاتية —

(سابينه شميته) أستاذة الدراسات الإسلامية في الجامعة الحرة في (برلين) الألمانية^(٢)، منذ عام ٢٠٠٠م وإلى اليوم. وهي أستاذة الدراسات التاريخية في معهد الدراسات العبرية المتقدمة في الجامعة العبرية في أورشليم^(٣)، منذ عام ٢٠٠٢م وإلى اليوم. وهي واحدة من المحررين^(٤) والمدونين للمقالات الكلامية والفلسفية^(٥) في دائرة المعارف الإسلامية^(٦) بنسختها الثالثة (طبعة ليدن)، ومعاونة مدير تاريخ الفلسفة (الفلسفة الإسلامية)^(٧). كما تشغل الكثير من المناصب المتعددة والمتنوعة، التي سنأتي على تفصيلها في ما يلي.

علينا أن نعرف أن أبحاث السيدة شميته قد تركزت بشكل رئيس على الدراسات الكلامية في الحقبة الوسيطة من الإسلام، أي من القرن العاشر إلى الثالث عشر للميلاد، طبقاً للمعتقدات الكلامية عند المعتزلة. وتبحث في التأثير والتأثر، وارتباط آراء وأفكار كبار المتكلمين عند الشيعة بمدرسة الاعتزال الكلامي. وعلينا أن نضيف: إن المعتزلة - من بين المدارس الإسلامية الكلامية - يعتبرون - إلى جانب الشيعة - من العدلية، أو الذين اشتهروا باعتبارهم العدل واحداً من أصولهم الاعتقادية. فالمعتزلة يؤمنون بأربعة أصول اعتقادية، وهي: التوحيد، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين. وفي مقابل المعتزلة يقف الأشاعرة، الذين يمكن القول باعتبار تعاليمهم الاعتقادية قائمة على الإيمان والتعبّد

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ

بالظواهر.

وُلدت السيدة البروفيسور (سابينه شميته) عام ١٩٦٤م في ألمانيا. ونالت درجة البكالوريوس من الجامعة العبرية في أورشليم عام ١٩٨٦م، ونالت شهادة الماجستير من مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية في لندن - إنجلترا^(٨). وأمضت مرحلة الدكتوراه في جامعة أوكسفورد - إنجلترا^(٩). وكان عنوان أطروحتها على مستوى الدكتوراه (D. Phil): الأفكار الكلامية للعلامة الحلي (٧٢٦هـ/١٣٢٥م)^(١٠). وقد تمت مناقشتها عام ١٩٩٠م.

في عام ١٩٩٦م نجحت سابينه شميته في الحصول على منحة فيودور لينين في المدرسة العالية للبحث العلمي في باريس^(١١)، ومنحة فيودور لينين في كلية سانت جون من جامعة أوكسفورد عام ١٩٩٨م^(١٢)، ومنحة مركز الدراسات الإسلامية في جامعة أوكسفورد^(١٣) من السنة ذاتها. ومنذ عام ١٩٩٩م وحتى عام ٢٠٠٢م حصلت على منحة هايزنبرغ للدراسات الإسلامية في برلين^(١٤). ومن ثم حصلت على إذن بالتدريس في حلل الدراسات الإسلامية في جامعة بون^(١٥) بين عامي ١٩٩٧ - ١٩٩٨م، بوصفها أستاذة مساعدة، وبعد ذلك، في عام ١٩٩٩م، بوصفها أستاذة^(١٦). كما حصلت في الأعوام نفسها على درجة بروفسور^(١٧) من الجامعة ذاتها^(١٨). وهي حالياً تتولّى منذ عام ٢٠٠٠م منصب أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة.

وفي عام ٢٠٠٢م حازت على الجائزة العالمية لكتاب العام في الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ بسبب تأليف ونشر كتاب الكلام والفلسفة والتصوّف عند الشيعة الاثني عشرية، وآراء ابن أبي جمهور الأحسائي (بعد عام ٩٠٦هـ/١٥٠١م)^(١٩) باللغة الألمانية. وفي عام ٢٠٠٣م أسّست جمعية (مشروع النسخ الخطية للمعتزلة)^(٢٠)، بالتعاون مع (ديفد سكلار)^(٢١). ولا زالت منذ ذلك الحين واحدة من أعضاء هذه الجمعية النشطين. ومنذ ذلك الحين وحتى عام ٢٠٠٦م حصلت - هي وتزفي لانغمان^(٢٢)، الأستاذ في جامعة بار إيلان^(٢٣) - على منحة مؤسسة الأبحاث الألمانية - الإسرائيلية (Gif)^(٢٤) للدراسة والتحقيق في شأن (ابن كمّونة). وبين عامي ٢٠٠٥ - ٢٠٠٧م؛ وبسبب مساهمتها في جمعية (مشروع النسخ الخطية للمعتزلة)، حازت على

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ

منحة مؤسسة فريتز تيسن الألمانية^(٢٥) أيضاً. وبين عامي ٢٠٠٥ - ٢٠٠٦م أصبحت مساعدة للبروفسور (ويلفرد مادلونغ)^(٢٦). وكذلك شاركت، بوصفها عضواً بارزاً ومنسقاً، في الجمعية التحقيقية (الاعتزال في الإسلام واليهودية)^(٢٧) في معهد الدراسات المتقدمة في جامعة أورشليم العبرية. وفي مارس من عام ٢٠٠٦م تمت دعوتها، بوصفها أستاذة زائرة في المدرسة العلمية للأبحاث العالية^(٢٨) في باريس، للعمل على مشروع (التراث الإسلامي الجدلي في مواجهة اليهودية)^(٢٩).

كانت السيدة سابينه شميتكه منذ عام ٢٠٠٦م وحتى اليوم من المؤسسين وأعضاء هيئة الإشراف على النصوص والدراسات الكلامية والفلسفية الإسلامية^(٣٠) الصادرة عن (مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية)^(٣١)، و(مؤسسة الدراسات الإسلامية للجامعة الحرة في برلين)^(٣٢). وفي عامي ٢٠٠٦ - ٢٠٠٧م حصلت شميتكه على مساعدة ممنوحة من مؤسسة جردا هينكل^(٣٣) الألمانية للتحقيق في (الأبحاث الدينية الداخلية للإمبراطورية العثمانية وما قبل الحداثة الإيرانية)^(٣٤). وفي عامي ٢٠٠٧ - ٢٠٠٩م حصلت على منحة من مؤسسة إسكاجلر لمكتبة جامعة ليدن - الهولندية أيضاً^(٣٥). ومضافاً إلى المنح والكثير من الجوائز العالمية^(٣٦) نجحت السيدة شميتكه عام ٢٠٠٨م، بوصفها باحثة في الدراسات الإسلامية، في الحصول - ولمدة خمس سنوات (أي حتى عام ٢٠١٣م) - على منحة من شوري الأبحاث الأوروبية (ERC)^(٣٧)، مقدارها ١/٨٦ مليون يورو^(٣٨). ومن الجدير بالذكر أن هذه المنح تأتي في ضوء مشروع تحت عنوان (التعريف بالعقلانية الكلامية في المرحلة الإسلامية الوسيطة، من القرن العاشر وحتى القرن الثالث عشر للميلاد)^(٣٩)، ودعم الباحثين الأوروبيين في مقابل المحققين الأمريكيين في الولايات المتحدة.

كانت شميتكه منذ عام ٢٠٠٨م (وحتى اليوم) عضواً في الهيئة الاستشارية لمشروع (دراسات حول ذرية إبراهيم عليه السلام)^(٤٠)، التي يتم إصدارها عن دار نشر بريل في ليدن - هولندا. كما كانت منذ ذلك الحين (وحتى اليوم) واحدة من أعضاء اللجنة الاستشارية في مشروع (بنك معلومات الفلسفة الإسلامية في المرحلة ما بعد التقليدية)^(٤١)، في مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة مك غيل، مونتريال -

الكندية^(٤٢). كما كانت في عامي ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩ م واحدة من أعضاء معهد الدراسات المتقدمة لمؤسسة غيردا هينكل الألمانية في برينستون^(٤٣)، ومن الحاصلين على المنحة من أجل تصحيح نقدي لمؤلفات الصاحب بن عباد الطالقاني في علم الكلام. كما حصلت في السنوات ذاتها على إذن بالإقامة للحصول على التخصص من مركز بيلاجيو في مؤسسة روكفيلر (إيطاليا)^(٤٤). كما أنها منذ عام ٢٠٠٩ م وحتى اليوم واحدة من أعضاء الهيئة الإدارية لسبوتية (إشراق: الفلسفة الإسلامية)^(٤٥)، التي تصدر بالتعاون بين معهد فلسفة ثقافية العلوم الروسية - موسكو^(٤٦) ومؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران - طهران^(٤٧). كما أنها منذ عام ٢٠٠٩ م تعدّ واحدة من أعضاء لجنة تنظيم (الحدود الألمانية - الإسرائيلية للعلوم الإنسانية)^(٤٨)، في مؤسسة أليكساندر فون هومبولت (ألمانيا)^(٤٩). ومن الجدير بالذكر أنّ السيدة الدكتورة شميته حصلت - في عامي ٢٠٠٩ - ٢٠١٠ م، بوصفها باحثة زائرة، على كرسيّ التدريس والتحقيق في موضوع (حضارات ولغات الشرق الأدنى) في جامعة هارفارد^(٥٠).

يجب علينا أن نضيف أنّ إعادة النظر في المقالات الكلامية والفلسفية للمؤسسات والنشرات التالية، كان على عاتق السيدة شميته^(٥١):

- 1- Administracio Nacional de Educacion Publica (ANEP).
- 2- Consejo Superior de Investigaciones Cientificas (CSIC).
- 3- Deutsche Forschungs Gemeinschaft (DFG).
- 4- Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD).
- 5- Alexander von Humboldt Stiftung.
- 6- European Research Council (ERC).
- 7- European Science Foundation (ESF).
- 8- Israel Science Foundation (ISF).
- 9- Journal of the American Oriental Society (JAOS).
- 10- Journal of Near Eastern Studies (JNES).
- 11- Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS).

- 12- The Ohio State University (OSU).
- 13- Oxford University Press (OUP).
- 14- Schweizerischer Nationalfonds zur forderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF).
- 15- University of California, Los Angeles (UCLA).
- 16- University of Haifa.
- 17- Yale University.

كما أنّ للسيدة سابينة شميتكه مقالات - في بعض الموسوعات الهامة والمعاجم التخصصية، وكذلك بعض الصحف الخاصة في حقل الدراسات الإسلامية - في المسائل الفلسفية والكلامية باللغات الإنجليزية والألمانية والفرنسية، نذكر منها ما يلي:

- 1- Bibliotheca Orientalis.
- 2- Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
- 3- DAVO Nachrichten.
- 4- Iravian Studies.
- 5- Der Islam.
- 6- Journal of the American Oriental Society.
- 7- Journal of Islamic Studies.
- 8- Journal of the Royal Asiatic Society.
- 9- Middle East Studies Association Bulletin.
- 10- Orientalistische Literaturzeitung.
- 11- Polylog.
- 12- Zeitschrift fur interkulturelles Philosophieren.
- 13- Journal of Intercultural Philosophy.
- 14- Die Welt des Islams.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

- 15- The world of Islam.
- 16- Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.
- 17- Journal of the German Oriental Society.
- 18- The Great Islamic Encyclopedia (Dai rat - I ma arif - I buzurg - I islami).
- 19- Encyclopedia Iranica.
- 20- Encyclopedia of Islam (Third Edition).
- 21- Encyclopedia of Jews in the Islamic World.
- 22- Encyclopedia of the Quran.
- 23- Encyclopedia of the World of Islam (Daneshnama - ye Jahan - e Eslam).
- 24- Enzyklopedia des Marchens.
- 25- Lexikon fur Theologie und Kirche.
- 26- Medieval Islamic Civilization.
- 27- Religion in Geschichte und Gegenwart.

٢. المؤلفات والتحقيقات والتصحيحات والمقالات —

لقد ألفت السيدة سابينه شميته حتى اليوم، وأصدرت، الكثير من الكتب والمقالات في حقل الإسلام والكلام المعتزلي والشيعة، وخاصة في المراحل الوسيطة من الإسلام، أي منذ القرن العاشر وحتى القرن الثالث عشر للميلاد. نذكر في ما يلي بعض عناوينها:

أ. الكتب —

- 1- The Theology of al - Allama al - Hilli (d. 726/1325); vol. 152 of Islamkundliche Untersuchungen; Berlin: Klaus Schwarz, 1991. 292p.

إنّ هذا الكتاب في الحقيقة هو أطروحة السيد شميته ورسالتها على مستوى

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الدكتوراه (D. Phil)، والتي ناقشتها عام ١٩٩٠م في جامعة أوكسفورد - إنجلترا^(٥٢). وقد ترجم هذا الكتاب من الإنجليزية إلى اللغة الفارسية من قبل أحمد نمائي، تحت عنوان: أندیشه های کلامی علامه حلی (٧٢٦هـ/١٣٢٥م)، ويقع في ٣٣٦ صفحة، وطبع عام ١٣٧٨هـ.ش من قبل انتشارات مؤسسه الأبحاث الإسلامية في آستان قدس رضوي - مشهد. ويحتوي هذا الكتاب على السيرة الذاتية للعلامة الحلي، وأسماء شيوخه وأساتذته، وتلامذته، وكذلك فترة تواجده في بلاط الأليجايتو (٧١٦هـ)، ودراسة رسائله ومؤلفاته في مختلف المجالات. وتعرض بعض فصوله إلى مسائل كلامية، من قبيل: العدل والنبوة، والصفات الإلهية، والفناء، والمعاد، والوعد والوعيد، مع ذكر مواطن موافقة العلامة ومخالفته لكل من المعتزلة والأشاعرة.

2- Theologie, Philosophie und Mystik im zwolfershitischen Islam des 9. /15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abi Jumhur al - Ahsa'i (um 838/1434 - 35. Nach 906/1501). Leiden: Brill, 2000. (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies).

إنّ هذا الكتاب، الذي يحمل عنوان: (الكلام والفلسفة والتصوّف عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية، القرن التاسع للهجرة/الخامس عشر للميلاد)، يحتوي آراء ابن أبي جمهور الأحسائي، قد كتب باللغة الألمانية، وحاز عام ٢٠٠٢م على الجائزة العالمية لكتاب العام في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. نضيف إلى ذلك أنّ هذا الكتاب قد ترجم من اللغة الألمانية إلى اللغة الفارسية من قبل أحمد رضا رحيمي ريسه، وقيل: إنه سيأخذ طريقه إلى النشر والصدور في المستقبل القريب جداً إن شاء الله. وقد خضع هذا الكتاب للدراسة والنقد من قبل روبرت غليف^(٥٣) في صحيفة الدراسات الإسلامية^(٥٤). وهناك تقارير حوله في بعض المواقع الإلكترونية^(٥٥).

3- Correspondence Corbin - Ivanow; Letters echangess entre Wladimir Ivanow et Stella et Stella et Henry Corbin, 1947 - 1966. Louvain, Paris: Peeters, 1999, 235p; Vol. 4 of Travaux et metudes de l'Institut d'etudes iraniennes.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ

وهو الرسائل المتبادلة بين هنري كوربان وفلاديمير غيفانوف (١٣٢٦ - ١٣٤٥ هـ/ش/١٩٤٧ - ١٩٦٦ م)، التي ترجمت من اللغة الإنجليزية إلى اللغة الفارسية من قبل عبد المحمد روح بخشان. وقد طبع هذا الكتاب من قبل انتشارات المكتبة في متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي عام ١٣٨٢ هـ/ش/٢٠٠٣ م في ٣٣٤ صفحة. قال الدكتور غلام رضا أعواني رئيس مؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران معرّفاً بهذا الكتاب: إنّ هذا الكتاب الراهن عبارة عن مجموعة من الرسائل المتبادلة بين المستشرق الروسي فلاديمير إيفانوف (١٨٨٦ - ١٩٧٠ م) والمستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربان (١٩٠٣ - ١٩٧٨ م) وقرينته إستيلا كوربان (٢٠٠٣ م). وقد تمّ تبادل هذه الرسائل على مدى عشرين عاماً، أي ما بين الأعوام ١٩٤٧ م و١٩٦٧ م. وقد بدأ تبادل هذه الرسائل عندما عمد فلاديمير إيفانوف إلى تأسيس المجمع الإسماعيليّ عام ١٩٤٦ م في مدينة بومباي الهندية. ويعود السبب في ذلك إلى الولع الذي عرف به هنري كوربان تجاه فكر التشيع بما في ذلك الفكر الإسماعيليّ. في الرسالة الأولى يتمّ الإعراب عن رغبته في الانتساب إلى هذا المجمع، وبعد ذلك تواصلت المكاتبات والمراسلات بينهما على نطاق واسع يتضح من طيّاتها الكشف عن الكثير من مواطن الإبهام والغموض حول شخصية فلاديمير إيفانوف والبروفسور هنري كوربان وعقليته إستيلا كوربان. وفي كلّ رسالة يعمد كلا الطرفين إلى كتابة تقرير عن الكتاب الذي كانا منشغلين بتدوينه أو تصحيحه. وفي هذا الأثناء كانا يتبادلان الكثير من الكتب والمخطوطات، الأمر الذي يعكس مقدار النهم الذي يتمتّعان به تجاه المسائل التي كانا يتداولان بشأنها. كما أنه يعكس الشوق والرغبة الشديدة لدى كلّ واحدٍ من هذين المحقّقين تجاه البحث العميق في المسائل الداخلة في مجال اختصاصهما إلى حدٍّ كبير. كما تكشف لنا هذه المكاتبات عن بعض جوانب الخصائص الفردية والشخصية لكلٍّ منهما. وإنّ هذه الرسائل، مضافاً إلى أهميتها من الناحية العلمية والتحقيقية، تحتوي على أهميّة من زاوية أخرى، تخصّ الناطقين باللغة الفارسية، وذلك أنه إثر الإصرار المتواصل من قبل هنري كوربان على فلاديمير إيفانوف بالسفر إلى إيران قام الأخير في عام ١٩٥٩ م بشدّ الرحال إلى إيران، وأمضى السنوات العشرة

الأخيرة من عمره في العاصمة الإيرانية طهران. وكانت أكثر الرسائل التي كتبها فلاديمير إيفانوف إلى هنري كوربان تنطلق من نادي جامعة طهران. وقد تمّ جمع هذه الرسائل المتبادلة بجهود قامت بها عالمة الألمانية الواعدة السيدة البروفيسورة سايبه شميته. والذي يبعث على الرضا والغبطة أنّ السيد عبد المحمد روح بخشان قد عمد إلى ترجمتها إلى اللغة الفارسية، ونأمل أن تكون في متناول القارئ الإيرانيين...^(٥٦).

4- An Anonymous Commentary on Kitab al - Tadhkira by Ibn Mattawayh. Facsimile Edition of Mahdavi Codex 514, (6th/12th Century). Introduction and Indices by Sabine Schmidtke. Tehran: Institute of philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2009. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; I).

وهو شرح كتاب (التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض)، تأليف: ابن متويه. وهو عبارة عن نصّ وشرح باللغة العربية يتحدّث عن أبحاث الطبيعيات من وجهة نظر المعتزلة. وقد تمّ طبع هذا الكتاب مع مقدّمة باللغة الإنجليزية للسيدة سايبه شميته، ومقدّمة باللغة الفارسية للسيد نصر الله پور جوادي، على شكل استتساخ صورة طبق الأصل (Facsimile)^(٥٧) عن النسخة المخطوطة الموجودة في مكتبة الفقيه أصغر مهدوي، تشتمل على ٤٣٦ صفحة، ويعود تاريخ كتابتها إلى عام ٥٧٠هـ، من قبل مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية للأبحاث، بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الإسلامية للجامعة الحرّة في برلين، عام ٢٠٠٦م، في طهران.

5- Uranos. Unabhangige uranische Monatsschrift fur Wissenschaft, Polemik, Belletristik, Kunst. Herausgegeben von Ferdinand Karsch - Haack und Rene Stelter. 1. Jahrgang (192/22). Nachdruck mit einem Nachwort und Register von Sabine Schmidtke. Hamburg; Mannerschwarm, 2002 (Bibliothek Rosa Winkel; 32).

6 - Abu - I - Qasim al - Busti: Kitab al - Bahth 'an 'adillat al - takfir

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ

wa I - tafsir (Investigation of the evidence for charging with kufr and fisq). Edited with an Introduction by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. Tehran: Iran, University Press. 1382/2003, 156 P.

وهو كتاب (البحث عن أدلة التكفير والتفسيق)، تأليف: إسماعيل بن أحمد البستي السجستاني. إعداد وتصحيح: سابينه شميته وويلفرد مادلونج. يحتوي هذا الكتاب على ١٧٤ صفحة، طبع عام ١٣٨٢هـ.ش من قبل مركز نشر دانشگاهي في طهران.

7- Schari'a und Moderne: Diskussionen zum Schwangerschaftsabbruch, zur Versicherung und zum Zinswesen, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1994, 333p.

يعتبر هذا الكتاب في حقيقته مجموعة من الرسائل المصححة، وأغلبها في موضوع المعتزلة باللغة العربية. وهي تعود إلى محمود بن عمر الزمخشري وأحمد بن محمد بن عطاء، بالتعاون بين مجموعة من المحققين، وهم: ديتربلمان^(٥٨)، وريتشارد غرامليش^(٥٩)، وروديغر لولكر^(٦٠)، وسابينه شميته، وولفغانغ رويشل^(٦١). وطبع عام ١٩٩٤م.

8- A Jewish Philosopher of Baghdad. 'Izz al - Dawla Ibn Kammuna (d 683/1284 - 85) and His Writings. Leiden: Brill, 2006, XII - 247pp. Vol. 65 of Islamic Philosophy, theology and science.

(فيلسوف يهودي من بغداد، عز الدولة ابن كمونة (٦٨٣هـ) وأعماله) هو عنوان كتاب ألفته السيدة سابينه شميته بالتعاون مع رضا پور جواي. عمدت السيدة سابينه شميته في هذا الكتاب إلى عرض تقرير تفصيلي عن سيرة ابن كمونة، وأعماله وأفكاره الفلسفية، وتأثيرها وتأثرها بين المسلمين واليهود.

9- Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies, Leiden: Brill, 2006, IX+305pp. (Social, Economic and Political Studies of Middle East and Asia; 100).

وهو تحقيق مشترك باللغة الإنجليزية بين سابينه شميتكه وغودرون كريمير (تقويم)، بعنوان: (مقالة حول الإسلام: المسائل الدينية والمذهبية في المجتمعات المسلمة). عرض هذا الكتاب العديد من الأبحاث حول الإسلام، ومن ذلك: التساؤل عمّن يكون هو الناطق باسم الإسلام؟ ومن هو الذي يتولّى عملية هداية المسلمين وتوجيههم؟ ما هو حجم ونوعية الفرد الذي يُعمل نفوذه وتأثيره المذهبي والديني، وكيف يمكن تقييم ذلك؟ وكيف يتم أخذ المخاوف الراهنة تجاه الإسلام بنظر الاعتبار؟ كما تعرّض هذا الكتاب إلى مسائل من قبيل: العلاقة بين الدين والسلوك والكاريزما، والمسائل الاجتماعية، وأداء المدارس الفقهية والكلامية، والجهود المبذولة في حقل من حقول الدول والحكام من أجل إعادة البناء الديني، والمجتمعات المسلمة في الشرق الأوسط، وما إلى ذلك.

10- Rational Theology in Interfaith Communication. Abu I - Husayn al - Basri's Mu'atazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age. Leiden: Brill, 2006 (Jerusalem Studies in Religion and Culture; 5).

(الإلهيات العقلية في العلاقة بين الأديان: أبو الحسن البصري المعتزلي، الكلام المعتزلي في العصر الفاطمي) هو عنوان كتاب ألفته السيدة شميتكه بالتعاون مع ويلفرد مادلونج. جاء في هذا الكتاب: إنّ ممثّل الآراء الكلامية للمعتزلة في صدر الإسلام هو في الغالب أبو الحسن البصري. لقد تحوّلت البصرة في أوائل القرن الميلادي الثامن في الحقل الكلامي إلى حاضرة للاعتزال، واستمرّ هذا المذهب في البصرة حتّى بداية القرن الحادي عشر للميلاد. وقد كان هذا المذهب يبحث في إثبات المفاهيم والحقائق الكلامية الرئيسية، من قبيل: وجود الخالق، وماهية الصفات، والعدل الإلهي، بطريقة عقلية، مع تطبيقها على الوحي ونصّ الكتاب المقدّس. وبطبيعة الحال كان تقدّم العقل في تفسير الكتاب المقدّس يُراعى في هذا الأسلوب بشكلٍ كامل. إنّ كلام المعتزلة بشكل طبيعيّ متأثر بالإلهيات العقلية في الأديان الأخرى. وكان ضمن تطبيق النتائج على نصّ الكتاب المقدّس يتمّ تجديد النظر فيه أيضاً. كما كان

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

يتمّ السعي إلى إقامة ارتباط بين إيمانهم وبين العالم الإسلامي. وبطبيعة الحال كان التصوّر اليهوديّ يذهب إلى أنّ مذهب الاعتزال إنّما لقي رواجاً في القرن التاسع للميلاد، وأنه بلغ ذروته طوال القرن الميلادي العاشر. إنّ رؤية المذهب الاعتزاليّ للكون والعقلانية اصطدمت بزيادة منسوب التنافس والانتقاد للفلسفة المشائية اليونانية.... إنّ الأعمال الكلامية لأبي الحسن البصري (١٠٤٤م) تمّ تجاهلها بين المعتزلة بشكل عامّ، إلّا النزر القليل الذي قام به محمود الملاحمي الخوارزمي؛ إذ نشر مذهبه في آسيا الوسطى. يجب الاعتراف أنّ مصادر الدراسات حول المذهب المعتزليّ من زاوية آراء أبي الحسن البصري موجودة حالياً بشكل متفرّق في مكتبات العالم. وقد تمّ السعي في هذا الكتاب إلى دراسة المذهب المعتزلي، وخاصّة في مرحلة خلافة الفاطميين.

11- Abu I - Husayn al - Basri's: Tasaffuh al - adilla. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, XX+111+145pp (Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes; LVII, 4).

(تصفّح الأدلة) هو عنوان فصل متبّق من كتاب لأبي الحسن البصريّ المعتزلي. وقد عمدت السيدة شميته إلى تصحيحه بالتعاون مع المستشرق الشهير (ويلفرد مادلونغ)^(٦٢). وهو عبارة عن تقرير لمذهب الاعتزال في البصرة^(٦٣).

12- Khulasat al - nazar. An Anonymous Imami - Muo'tazili Treatise (late 6thL12th or early 7thL13th century). Edited with an Introduction by Sabine Schmidtke and Hasan Ansari. Tehran: Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 2).

(خلاصة النظر) هو كتاب لمؤلف شيعيّ ومعتزليّ كان يعيش في القرن السادس وبدايات القرن السابع للهجرة. وقد نشر عام ١٣٨٥هـ من قبل مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية للتحقيق، ومؤسسة الدراسات الإسلامية في الجامعة الحرّة لبرلين، بتقديم وتصحيح مشترك بين حسن الأنصاري وسابينه شميته. ويشتمل

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ

الكتاب على ٢٢٠ صفحة. وقد تضمّن عدّة أبواب تحمل العناوين التالية: باب الكلام في الصفات، وباب العدل، وباب الكلام في التكليف، وباب الوعد والوعيد، وباب الكلام في النبوة، وباب الإمامة، وباب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وباب في الآجال والأرزاق.

13- Two Codices Containing Theological, Philosophical and Legal Writings by Ibn Abi Jumhur al - Ahsha'i (d. After 906/1501): MSS Marwi 855 and 874. Persian Introduction and Indices by Ahmad Reza Rahimi Riseh. English Introduction by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2008. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 9).

وهو مجموعتان خطيّتان من الأعمال الفلسفيّة والفقهية لابن أبي جمهور الأحسائي، تقديم وفهارس: أحمد رضا رحيمي ريسه، مع مقدّمة باللغة الإنجليزيّة للسيدة سابينه شميتكه. وهو من منشورات مؤسّسة الحكمة والفلسفة الإيرانيّة للتحقيق، ومؤسّسة الدراسات الإسلاميّة في الجامعة الحرّة في برلين. إنّ هذا الكتاب في واقعه عبارة عن تصوير نسخة طبق الأصل (Facsimile) عن نسختين (مجموعة) من أعمال ابن أبي جمهور الأحسائي برقم: ٨٧٤ (وتشتمل على ستّ رسائل)، وبرقم: ٨٥٥ (وتشتمل على ثلاث رسائل)، موجودة في مكتبة مدرسة مروية في طهران. إنّ هذا الكتاب يشتمل على قسمين: في القسم الأول يتمّ التعريف بالمجموعة رقم: ٨٧٤، التي تحتوي على ستّ رسائل (ضمن مقدّمة في ٣٢ صفحة، ونصّ في ٣٤٧ صفحة)؛ والقسم الثاني يتمّ التعريف فيه بالمجموعة رقم: ٨٥٥، التي تحتوي على ثلاث رسائل (ضمن مقدّمة في ثمانية صفحات، ونصّ في ١٠١ صفحة). إنّ عناوين رسائل ابن أبي جمهور الأحسائي في القسم الأوّل من هذا الكتاب عبارة عن: ١. مسلك في الأفهام في علم الكلام في باب التوحيد والأفعال الإلهيّة. ٢. قبس الاقتداء في شرائط الإفتاء والاستفتاء في تأييد الاجتهاد ونفي تقليد الأموات. ٣. كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال في

أصول الفقه وتحتوي على: مقدمة، وخمسة فصول. ٤. البوارق المحسنة لتجلي الدرّة الجمهوريّة في دراسة أسس فلسفة الإشراق وأصول الفقه. ٥. ذكر مستحقّي الزكاة في تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة. ٦. رسالة في النية وذمّ الوسواس فيها.

وأما عناوين رسائل القسم الثاني من هذه المجموعة، فهي عبارة عن: ١. الرسالة البرمكية في فقه الصلاة اليومية. ٢. المشهدة في الأصول الدينيّة والاعتقادات الحقيّة بالدلائل اليقينيّة. ٣. عروة المتمسّكين بأصول الدين.

١٤. مفردات موران. وهو ملحقٌ لعدة كتب متفرقة لـ (يحيى بن حبش السهروردي)، بتصحيح: نصر الله پور جوادي، وتحت إشراف: ويلفرد مادلونغ، والسيد محمود يوسف ثاني، وسابينه شميته، وغلّام رضا أعواني، في ١٢٠ صفحة، وتمّ نشره من قبل مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانيّة للتحقيق، عام ١٣٨٦هـ.ش.

15- Critical remarks on the Najm al - Din al - Katibi on the Kitab al - Ma' alim by Fakhr al - Din al - Razi, together with the commentaries by 'Izz al - Dawla Ibn Kammuna, Edited with an Introduction by Sabine Schmidtke and Reza Pourjavady. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386/2007, 303p. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 6).

إنّ كتاب (أسئلة نجم الدين الكاتب عن المعالم لفخر الدين الرازي مع تعليقات عزّ الدولة ابن كمّونة) هو عنوان كتاب لنجم الدين الكاتب القزويني، المعروف بـ (دُبيران)، مع تعليقات لسعد الدين بن منصور البغدادي، المعروف بـ (ابن كمّونة). وقد قام بتصحيحه كلّ من: سابينه شميته، ورضا پور جوادي، مع مقدّمة باللغة الإنجليزيّة للسيدة شميته، في ٣٨٨ صفحة، وتمّ نشره من قبل مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانيّة للتحقيق، ومؤسسة الدراسات الإسلاميّة في الجامعة الحرّة في برلين، عام ١٣٨٦هـ.ش. ولا بدّ لنا من أن نضيف أنّ كتاب المعالم جزءٌ من الأعمال القصيرة نسبياً لفخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، ويبدو أنه كتبه في أخريات حياته. إنّ

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

النص المتوفر حالياً عن المعالم يحتوي على قسمين: الأول: أصول الدين؛ والآخر: أصول الفقه. ولكن لا يعرف بدقة ما هو عدد الأقسام التي كان يشتمل عليها الكتاب في نسخته الأصلية. وقد ألف الكاتب القزويني (٦٧٥هـ) رسالة تحت عنوان الأسئلة، تحتوي على هوامش نقدية على كتاب المعالم للرازي.

وقد سعى الكاتب في جميع مواطن تعليقاته أن لا يبتعد عن نص المعالم، وأن ينتقد جميع تفاصيل استدلال الرازي. ثم جاء ابن كمونة، وكتب على هوامش الكاتب النقدية تعليقات أخرى، ولم يغفل فيه عن نقد أصل كتاب المعالم للرازي. يقول ابن كمونة في مقدمته: «إن كتاب المعالم من أكثر كتب الفخر الرازي المختصرة نفعاً ودقة، وفي بعض الموارد تمكن المؤلف من بيان آرائه بشكل جيد». ثم أضاف قائلاً: إنه كان يروم نقد مؤلف الرازي قبل الاطلاع على أسئلة الكاتب. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن مؤلف ابن كمونة هو إجابة عن هوامش الكاتب، ونقد على معالم الرازي.

16- A common rationality: Mutazilism in Islam and Judaism, Vol. 15 of Istanbul Texte und Studien, Ergon Verlag in Kommission, 2007, 250p. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 4).

وهو تحقيق حول المشتركات العقلية بين الاعتزال في الدين الإسلامي والديانة اليهودية. كتبه السيدة سابينة شميته بالتعاون مع كاميل أدانج وديفد إسكلار.

17- Kashf al - ma'qid fi sharh qawa'id al - aqa'id, Li - Mahmud Ibn Ali Ibn Mahmud al - Himmasi al - Razi; Iranian Institute of Philosophy. 2007/1386, 168p. Facsimile Edition of MS Berlin, Wetzstein 1527. Introduction and Indices by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 4).

وهو كتاب (كشف المعاهد في شرح قواعد العقائد)، تأليف: محمود بن علي

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بن محمود الحمصي الرازي. وهي نسخة مخطوطة في المكتبة الحكومية في برلين. وقد تمّ طبعها مع مقدّمة وفهارس للسيدة سابينه شميته من قبل مؤسّسة الحكمة والفلسفة الإيرانية للتحقيق، ومؤسّسة الدراسات الإسلامية في الجامعة الحرّة في برلين، عام ١٣٨٦هـ.ش، عن تصوير نسخة طبق الأصل (Facsimile).

يمكن تقسيم الأعمال والمؤلّفات الكلاميّة للخواجة نصير الدين الطوسي، العالم والفيلسوف والمتكلّم الشهير في القرن الهجريّ السابع، إلى قسمين: القسم الأوّل: المؤلّفات المحدودة التي تمّ تأليفها إلى حدّ ما وفقاً للأسس الكلاميّة الإسماعيليّة، وتعود إلى فترة إقامته وسجنه في قلاع الإسماعيليّة في قهستان؛ والقسم الآخر: الأعمال والمؤلّفات المجزوم بنسبتها إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، وهي تلك التي انتصر فيها لأسس عقائد الإماميّة. وهي عبارة عن: تجريد الاعتقاد، وقواعد العقائد.

وقد حظي هذان الكتابان بعد مدّة قصيرة من تأليفهما على شهرة وأهمية كبيرة، وتركاً تأثيراً عميقاً في الأعمال الكلاميّة اللاحقة بين علماء الإمامية. وعلى الرغم من حيازة تجريد الاعتقاد الحظّ الأوفى من الشروح والهوامش الكثيرة، ولكن هناك بعض الشروح على قواعد العقائد أيضاً، ومن أهمّها: شرح العلامة الحليّ (٧٢٦هـ) تحت عنوان: (كشف الفوائد). ويشتمل كتاب قواعد العقائد على: مقدّمة، وخمسة أبواب على الترتيب التالي: في إثبات موجد العالم، وفي ذكر صفات الله، وفي ذكر الأفعال الإلهيّة، وفي النبوة والإمامة، وفي الوعد والوعيد. وقد بحث فيه الخواجة نصير الدين الطوسي بأسلوبه الخاصّ - الذي يمزج فيه الكلام بالفلسفة - المسائل الاعتقاديّة. وقد تعرّض في فصل من الباب الرابع إلى شرح آراء مختلف الفرق في باب الإمامة.

يجب علينا أن نضيف بأن كشف المعاهد في شرح القواعد، الذي تمّ نشر طبعته المصوّرة، هو من الشروح التي كتبها تاج الدين محمود بن علي الحمصي الرازي على قواعد العقائد للخواجة نصير الدين الطوسي أيضاً. إنّ الرازي في شرحه لم يعمد إلى نقل جميع نصوص القواعد، بل كان يكتفي في العادة بذكر الكلمات الأولى من

النص الذي يروم شرحه بلفظ (قال)، ويختمه بعبارة: (إلى آخره). وإن تاج الدين الرازي في شرحه يتبع نفس البنية والهيكلية التأليفية للقواعد. وقد صرح أنه يهدف في هذا الكتاب إلى مجرد شرح عقائد الفرق، ولا يضمّن شيئاً من عقائده الخاصة. وهذه الدعوى بطبيعة الحال تعكس أمانة الرازي تجاه نصّ القواعد وآراء الطوسي بشكل أفضل. وكما تقول السيدة سايبه شميته في الصفحة ١٨ من المقدمة: إنّ شرح الرازي يمكن اعتباره نوعاً من تكرار القواعد، مصحوباً بالكثير من التفاصيل التي يمكن قراءتها بشكل مستقلّ عن النصّ الأصلي. وحيث إنّ كشف المعاهد حلقة من سلسلة مؤلفات الإمامية في حقل العقائد في إيران ما قبل العهد الصفوي فإنّه يستحقّ الاهتمام من هذه الناحية. وفي هذا السياق تحظى نسخة المكتبة الحكومية في برلين بالالتفات إلى اشتغالها على بعض تصحيحات وإضافات الشارح نفسه، بأهميّة. مضافاً إلى أنّ نصّها يعتبر واحداً من الشروح القديمة للعقائد، ولم يكن حتى هذه اللحظة في متناول المحقّقين.

والمسألة الأخيرة أننا لا نعرف الكثير عن سيرة وأعمال تاج الدين الرازي. وبناءً على المعلومات القليلة التي ساقتها السيدة سايبه شميته في الصفحة ١١ - ١٣ قيل: إنّ تاج الدين الرازي كان من تلاميذ العلامة الحلي، وإنّه بالإضافة إلى كشف المعاهد قد كتب شرحاً على الرسالة الشمسية لنجم الدين الكاتبي (٦٧٥هـ)، وشرح على الفصول الإيلاقية لمحمد بن يوسف الإيلاقي (حوالي ٤٦٠هـ)، تحت عنوان الأمالي العرفيّة. وقد استطردت السيدة سايبه شميته قائلة: هناك نسخ في المكتبة الحكومية في برلين تحتوي على ملاحظات لتاج الدين الرازي، وهي تساعد كثيراً في التعرّف على مكان وزمان حياته وأسرته. وقد ذكرت بعض التقارير عن تلك الملاحظات في الصفحة ١٣ - ١٧ من مقدمتها. إنّ إحدى تلك النسخ نسخة مخطوطة لكشف المعاهد، وإنّها تشتمل على بعض الصفحات المكتوبة بخطّ يده، وقد ذكرت في خاتمتها أنّها قابلت النسخة نفسها بالنصّ. وقد كتبت السيدة سايبه شميته مقدّمة باللغة الإنجليزية تحدّثت فيها بإيجاز عن الأعمال الكلاميّة للخواجه نصير الدين الطوسي، وشرح قواعد العقائد، وتاج الدين الرازي وشرحه على القواعد،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

والنسخة المخطوطة المحفوظة في برلين. وإنّ هذه المقدمة، وترجمتها الفارسية من قبل السيد أحمد رضا رحيمي ريسه، قد أدرجت في بداية هذا الكتاب^(٦٤).

18- Ferdinand Karsch - Haack: Homoerotik im Arabertum. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Sabine Schmidtke. Hamburg: Manerschwarmskript, 2005. (Bibliothek rosa Winkel. Sonderreihe: Wissenschaft M 3).

19- A Mu'tazilite creed of Az - Zamakhshari fi Usul Addin, Stuttgart: Steiner, 1997, Vol. 51, Part 4 of Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes: Im Auftrage der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft, Deutsche Morgenlandischen. Jar Allah al - Zamakhshari: Kitab al - Minhaj fi usul al - din. Introduced and edited by Sabine Schmidtke. Beirut: Arab Scientific Publishers, 1428/2007. (2nd Edition).

(المنهاج في أصول الدين) رسالة عقائدية في بيان العقائد الاعتزالية لدى الزمخشري (٥٣٨هـ/١١٤٤م)، من خلال النظر في كتابه المنهاج ودراسة محتواه، وقد عمدت السيدة سابينه شميته إلى ترجمته من العربية إلى الإنجليزية، بالإضافة إلى تقويمه.

20- Badhl al - majhud fi ifham al - Yahud: Samaw'al al - Maghribi's (d. 570/1175): the early recension, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, 71p; (facsim). (Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes; LVII, 2).

وهو كتاب (بذل المجهود في إفحام اليهود)، تأليف: صموئيل بن يحيى المغربي (٥٧٠هـ/١١٧٥م). نشرته السيدة سابينه شميته بالتعاون مع رضا پور جوادي وإبراهيم مرازكا، على شكل استنساخه صورة مطابقة للأصل (Facsimile).

21- Muhammad b. Ali b. Abi Jumhur al - Ahsa'I (d. After 906/1501): Mujli mir'at al - munji fi I - Kalam wa - l - hikmatayn wa - l - tasawwuf. Lithograph edition by Ahmad al - Shirazi (Tehran 1329/1911).

Reprinted with an Introduction, Table of Contents, and Indices by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2008 (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies).

22- Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre - Modern Iran. Eds. Camila Adang & S. Schmidtke. Wurzburg: Ergon (forthcoming), (Istanbuuler Texted und Sudies).

23- Handbook of Mutazilite Works and Manuscripts. General Editors: Gregor Schwarb, Sabine Schmidtke and David Sklare. Leiden: Brill (Handbuch der Orientalistik) (forthcoming).

ب. المقالات

1- "Al - Allama al - Hilli and Shi'ite Mu'tazilite Theology". Spektrum Iran, 7 iii. (1994) 10 - 35, 126 - 7.

2- "The Influence of Sams al - Din Sahrazuri (7th/13th century) on Abn Abi Jumhur al - Ahsa'I (d. After 904/1499)". Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of His 60th Birthday. Presented by Kis Puplish in Bonn. Wdd. Lutz Edzard & Christian. Szyska. Hildesheim: Olms, Olms, 1997: 23 - 32.

3- "Twelver - Shi'ite Ressources in Europe. The Sgh'ite Collection at the Oriental Department of the University at Cologne, The Fonds Henry Corbin and the Fonds Shaykhi at the Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE). Paris, With a catalougue of the Fonds Shaykhi". 285 I (1997) 73 - 122. (With Mohammad Ali Amir - Moezzi).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

4- "Neuere Forschungen zur Mu'tazila - Forschung unter besonderer Berücksichtigung der Späteren Mu'tazila ab dem 4. /10. Jahrhundert". Arabica, 45(1998) 379 - 408.

5- "Homoeroticism and homosexuality in Islam: a review article". Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 62 ii (1999) 260 - 66.

6- "The Doctrine of the Transmigration of Soul according to Shihab al - Din al - Suhrawardi (Killed 587/1191) and his Followers". Studia Iranica 28 (1999). 237 - 411.

7- "Die westliche Konstruktion Marokkos als Landschaft freier Homoerotik". Die Welt des Islams, 40.

8- "Theologie, Philosophie und Mystik. Ein Beispiel aus dem zwolferschiitischen Islam des 15. Jh". Edith Stein Jahrbuch. Jahrszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, Andere Wissenschaften, Literatur, Kunst, 7(2001) 174 - 191.

9- "Schriftenverzeichnis Ferdinand Karsch (- Haack) (1853 - 1936)". Zeitschrift für schwule Geschichte, Nr. 31 (Dezember 2001) 13 - 32.

10- "II Firk. Arab. 111 - A copy of al - Sharif al - Murtaza's Kitab al - Dhakhira completed in 427/1079 - 80 in the Firkovitch - Collection, St. Petersburg". (Persian) Ma'arif, 20 ii (1382/2003) 68 - 84.

وهو نسخة قديمة عن كتاب (الذخيرة)، للشریف المرتضى، يعود تاريخه إلى ٤٧٢هـ، ترجمة: رضا پور جوادي، مجلة: معارف، العدد: ٥٩، مرداد - آبان، عام ١٣٨٢هـ.ش، ص ٦٨ - ٨٤.

11- "Recent Studies on the Philosophy of /illumination and

Perspective for Further Research. " In: Daneshnamah. The Bilingual Quqrterly of the Shahid Beheshti University, 1 ii (Spring/Summer 2003) 101 - 119 (English Section), 69 (Persian Section).

12- "Studies on Sa'd b. Mansur Ibn Kammuna (d. 683/1284): Beginnings, Achievements, and Perspectives". Persica. Annual of the Dutch - Iranian Society, 29 (2003) 105 - 121 (Published in 2004).

13- "The ijaze from Abd Allah b. Salih al - Samahiji to Nasir al - Jarudi al - Qatifi: A Source for the Twelver Shi'I Scholary Tradition of Bahrayn". Culture and Wilferd Madelung. Edd. Farhad Daftary & Josef W. Meri. London: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2003, 64 - 85.

14- "Re - Edition of al - Minhaj fi usul al - din by Jar Allah al - Zamakhshari". (Persian) Ma'arif, 20 iii (1382/ 2004) 107 - 148.

(تصحیح مجدد المنهاج فی أصول الدین للزمخشري)، ترجمه إلى الفارسیّة: رضا پور جوادی، مجلة: معارف، العدد: ٦٩، آذر - اسفند، عام: ١٣٨٣ هـ.ش، ص ١٠٧ - ١٤٨.

15- "Der Brifwechsel Hans Kahnert (Janus) - Kurt Hiller. Eine Quelle zu Farsch (- Haack)". Capri. Zeitschrift fur schwule Geschichte Nr, 35. (Mai 2004) 24 - 31.

16- "Qutb al - Din al - Shirazi's (d. 710/ 1311) Durrat al - Taj and Sources. (Studieson Qutb al - Din al - Shirazi I)". Journal Asiatique, 292 i - ii (2004) 309 - 328 (With Reza Pourjavady).

17- "A Bibliography of Ibn Jumhur al - Ahsai's Works. Translated with additions and corrections by A. R. Rahimi Risseh". (Persian) Nushe Pazuh. A Collection of Essays Articles on Manuscripts Studies and

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

Related Subjects, 1 (2004) 291 - 309.

(دراسة المؤلفات والنسخ المخطوطة لابن أبي جمهور الأحسائي)، ترجمه إلى الفارسيّة: أحمد رضا رحيمي ريسه، تحقيق النسخ، الكتاب الأول، قم، ١٣٨٣هـ.ش، ص ٢٩١ - ٣٠٩.

18- "Heinrich Hossli's Quellen zum Orient". Capri. Zeitschrift fur schwule Geschichte Nr, Nr. 36 (Januar 2005), pp. 39 - 46.

19- "The Karaites' Encounter with the Thought of Abu l - Husayn al - Basri (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch - collection, St. Petersburg". Arabica, 53 I (2006), pp. 108 - 142.

20- "Some notes on a new edition of a medieval philosophical text in Turkey: Shams al - Din al - Shahrastari's Rasa'il al - Shajara al - ilahiyya". Die Welt des Islams, 46i (2006), pp. 76 - 85 (With Reza Pourjavady).

21- "Muslim Polemics against Jadaism and Christianity in 18th Century Iran. The Literary Sources of aqa Muhammad Ali Bihbahani's (1144/ 1732 - 1216/ 1801) Radd - I Shubahat al - Kuffar". Studia Iranica, 35 (2006), pp. 69 - 94 (with Reza Pourjavady).

22- "Mu'tazili Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg. A Descriptive Catalogue". A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism. Wds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare. Wurzburg: Ergon, 2007, pp. 377 - 462.

23- "Forms and Functions of, Licences To Transmit' (Ijzas) in 18th Century, Iran Abd Allah al - Musawi al - Jaza'iri al - Tustari's (1112 - 73 / 1701 - 59) Ijaza Kabira". In: Apeaking for islam. Religious

Authorities in Muslim Societies. Eds. Gurdun Kramer & Sabine Schmidtke. Leiden: Brill, 2006, pp. 95 - 127.

24- "Ferdinand Karsch - Haack. Ein biobibliografischer Abriss". Capri. Zeitschrift fur schwule Geschichte, Nr. 38 (Januar 2006), pp. 24 - 36.

25- "The Jewish Reception of Samaw'al al - Maghribi's (d. 570 / 1175) Ifhamm al - yahud. Some Evidence from the Abraham Firkovitch Collection)". In: Jerusalem Studies of Arabic and Islam, 31 (2006) pp. 327 - 349 (Studies in memory of Professor Franz Rosenthal) (with Bruno Chiesa).

26- "Yusuf al - Basri's. Theology". A Common Rationality Mu'tazilism in Islam and Judaism. Eds. Camila Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare. Wurzburg: Ergon, 2007, pp) 229 - 296 (with Wilferd Madelung).

27- "The Qutb al - Din al - Shirazi (d. 710 / 1311) Codex (Ms. Mar'ashi 128989) (Studies on Qutb al - Din al - Shirazi II)". Studia Iranica 36 (2007), pp. 279 - 301 (with Reza Pourjavady).

28- "Islamic Rational Theology in the Collections of Leiden University. The Supplements' of the Zaydi Imam al - Natiq bi - l - haqq (d. 1033) to the theological Summa of Abu. Ali Ibn Khalad (fi. Second half of the 10th century)".

Omslag. Bulletin van de Universiteitsbibliotheek Leiden en het Scaliger Institute 3 - 2007, pp. 6 - 7 (with Camila Adang).

29- "Etude de la literature polemique contre le judaisme". Annuaire 114. Resume des conferences et travaux 2005 - 2006. Ecole Pratique des

30- "Der Kategorienkommentar von Abu - Farag Abdallah Ibn al - ayyib. Texte und Untersuchungen. BY CLEOPHEA FERRARI"; in: Journal of Islamic studies 2007 18 (3) 413 - 414.

32- "Ahmad b. Mustfa Tashkopruzade's (d. 968 / 1561) Polemical tract against Judaism". *Al - Qantara Revista de Estudios Arabes* 29 I (2008), pp. 79 - 113 (& Corrigendum i - ii) (with Camila Adang).

34- "Ibn Kammuna, filusuf - I ta'thir gudhar," Kitab - I mah - I falsafa 2 xiv (Aban 1387/ December 2008) (Special issue devoted to Ibn Kammuna), pp. 133 - 135.

36- "Theological Rationalism in the Medieval World of Islam". Al - 'Usur al Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists, 20 I, April, 2008, pp. 17 - 29.

37- "Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters".

Verkündigung und Forschung, 53 ii (2008), pp. 57 - 72.

38- "Qutb al - Din - Shirazi (d. 710/ 1311) as a Teacher: an analysis of his ijazat. (Studies on Qutb al - Din al - Shirazi III)". Journal Asiatique (forthcoming) (with Reza Pourjavady).

39- "Epistle Convincing the Jews regarding (the error of) what they claim about the Torah on the basis of theology (Risalat Ilzam al - yahud fima za'amu fi l - tawrat min qibal ilm al - Kalam) by Publications Sabine Schmidtke iii al - Salam. A critical edition", Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre - Modern Iran. Eds. Camila Adang & Sabine Schmidtke. Wurzburg: Ergon (forthcoming) (Istanbuler Texte und Studien).

40- "Sayyid Muhammad Mahdi al - Burujirdi al - tabataba'i's ("Bahr al - Ulum", d. 1212/ 1797) Debate with the Jews of Dhu l - Kifl. A survey of its transmission, with critical editions of its Arabic and Persian versions", Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre - Modern Iran. Camila Adang & Sabine Schmidtke. Wurzburg: Ergon (forthcoming) (Istanbuler Texte und Studien) (with Reza Pourjavady).

41- "MS Berlin, Wetzstein II 1527. A unique manuscript of Mahmud al - Himmasi al - Razi's Kashf al - ma'qid fi sharhi Qawa'id al - aqa'id. " Tribute to Michael. Studies in Jewish and Muslim Thought Presented to Professor Michael Schwartz, eds. Sara Klein - Braslavy, Binyamin Abrahamov, Josef Sadan, Tel Aviv: The Laster and Sally Entin Faculty of Humanities, The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, 2009, pp. 67* - 78 * (in press).

- ٤٩ - (الجبائي، أبو علي محمد بن عبد الوهاب)، موسوعة (جهان إسلام)، تحت إشراف: غلام علي حداد عادل، ج٩، ص ٥٤٠ - ٥٤٤.

٥٠ - (نظريته تناسخ نفس أز نظر شهاب الدين سهروردي وبيروانش)، (نظرية تناسخ الأرواح من وجهة نظر شهاب الدين السهروردي وأتباعه)، مقالة مقدمة في المؤتمر العالمي لتكريم صدر المتألهين الشيرازي، طهران، غرة شهر خرداد، عام ١٣٧٨ش، مطبوعة في الجزء الثالث، الملا صدرا والدراسات المقارنة، طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، ١٣٨٠هـ.ش.

٥١ - التستري، أبو الفضل، دائرة المعارف بزرگ إسلامي (دائرة المعارف الإسلامية الكبرى)، تحت إشراف: محمد كاظم البجنوردي، ج ١٥، ص ٢٩٥ - ٢٩٦. ٥٢ - (مواجهة الفرقة القرآنية^(٦٥) مع فكر أبي الحسن البصري، بالاستناد إلى مجموعة فروكوتش في سان بطرسبورغ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد كاظم رحمتي، مجلة: هفت آسمان، العدد: ٣٣، ربيع عام ١٣٨٦هـ.ش، ص ١٧١ - ١٩٢. طبعت هذه المقالة للمرة الثانية في كتاب: فرقه هاي إسلامي إيران در صدهاي ميانه (الفرق الإسلامية الإيرانية في القرون الوسيطة)، ١٣٨٧هـ.ش.

٥٣ - ابن جمهور أحسائي ورابطه أو با مكتب شيراز (ابن جمهور الأحسائي وعلاقته بالمدرسة الشيرازية)، المقالة المقدمة للمؤتمر العالمي الأول حول المدرسة الفلسفية في شيراز، السابع والثامن من شهر أديبهشت من عام ١٣٨٣هـ.ش، صالة العلامة الجعفري في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة شيراز^(٦٦).

٥٤ - ابن عودي أز عالمان شيعي حله ومجموعه إي أرزشمند به خط ابن عودي در بادليان (ابن عودي من علماء الشيعة في الحلّة، ومجموعة قيّمة من المخطوطات بخط ابن عودي في بادليان)، عنوان مقالة غير مكتوبة أبرزها السيد موسوي قهديرجاني في موقعه على شبكة الإنترنت. وقد وعدت السيدة (سابينه شميته) بكتابتها. وهناك نية بترجمتها إحياءاً لذكرى الفقيه السيد عبد العزيز الطباطبائي^(٦٧).

٣. إطلالة على بعض آراء الدكتورة سابينه شميته في محاضراتها —

أ. في يوم الاثنين الثامن من شهر خرداد من عام ١٣٨٥م، وفي تمام الساعة الخامسة، وحتى الساعة مساءً، أقيم المؤتمر التخصصي الثاني والأربعين من سلسلة المؤتمرات المركزية التحقيقية في التراث المدوّن. وكان للسيدة سابينه شميته كلمة

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ

ألقتها على جمع من العلماء والمحققين والطلاب في حقل الفلسفة والكلام والعلوم الإسلامية في عمارة المركز الواقعة في شارع انقلاب، بين شارع أبو ريحان والجامعة، عمارة فروردين، الطابق الثاني، الوحدة التاسعة، حول (تأثير الأفكار الفلسفية لابن كمونة على غيره من الفلاسفة المتأخرين. وقد قالت السيدة شميته، التي كانت محاضرتها تبث بشكل مباشر في قاعة المؤتمر عبر الإنترنت بواسطة الـ (Paltak Messenger) من غرفة (mirasmaktoob): «إن ابن كمونة هو واحد من أهم الفلاسفة في العالم الإسلامي بعد ابن سينا، وكان من بين الفلاسفة الذين أصابوا شهرة كبيرة في حياتهم، وكان له - بالإضافة إلى مكاتباته الكثيرة مع شرق العالم الإسلامي - كتابان، هما: شرح التلويحات؛ والجديد في الحكمة. وقد حظيا في حياته باهتمام كبير من قبل العلماء في تبريز وبغداد وإصفهان، وحتى في النجف، وتم استساخهما».

كما أشارت السيدة سابينه شميته إلى تأثير ابن كمونة على من تلاه من الفلاسفة، قائلة: «لقد تأثر كل من الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي في أعمالهما بابن كمونة. بحيث يقول قطب الدين الشيرازي: لقد استفدت في شرحي لحكمة الإشراق من بعض شروح ابن كمونة. كما يكاد قطب الدين الشيرازي في كتابه (درة التاج) يكون مجرد مترجم لكتاب (الجديد في الحكمة) لابن كمونة، دون أن يشير قطب الدين الشيرازي إلى ابن كمونة في هذا الكتاب. كان قطب الدين الشيرازي يشجع تلاميذه على قراءة أعمال ابن كمونة، كما عمد إلى استقاء أكثر أفكاره من ابن كمونة. إن الكثير من الفلاسفة الذين جاؤوا بعد ابن كمونة لم يستفيدوا من منطقته الفكري إلا نادراً. من باب المثال: نجد غياث الدين الدواني^(٣٨)، الذي ولد بعد وفاة ابن كمونة بقرن ونصف من الزمن، لم يلتفت - من بين آراء ابن كمونة - إلا إلى شبهته حول استحالة واجب الوجود. وحتى في عهد شمس الدين الخفري تتعرض فلسفة ابن كمونة للتحريف، وإن الكثير من العلماء الآخرين لا يرجعون إلى مؤلفات ابن كمونة مباشرة، وإنما يتعرفون إليها من خلال الردود التي كتبها الدواني عن شبهاته. فقد بحث شمس الدين الخفري في كتابه شرح تجريد

الخواجة نصير الدين الطوسي] مسألة واجب الوجود، واعترض عليه بشدة. يبدو أن شمس الدين الخفري لم يكن يعرف ابن كمونة إلا من خلال مؤلفات الدواني، لذلك لم يكن يعلم أن ابن كمونة قد أجاب بنفسه عن الشبهة التي أثارها. كما عمد عصمة الله بن كمال الدين البخاري إلى نسبة شبهة الجذر الأصم وشبهة الاستلزام إلى ابن كمونة. يمكن القول: إن صدر المتألهين هو الوحيد الذي تابع شبهات ابن كمونة المذكورة في كتب شمس الدين الخفري، وأدرك أن ابن كمونة لم يذكرها. لم يكن كتاب ابن كمونة في متناول صدر المتألهين، وإلا لكان له موقف آخر. كما نجد الميرداماد يتحدث عن آراء ابن كمونة بتهكم، وربما يعود ذلك إلى عدم امتلاكه نص ابن كمونة. إن الفلاسفة المسلمين لا يعرفون ابن كمونة إلا من خلال شبهاته. وفي العهد الصفوي يتم تأليف العديد من الرسائل حول ثلاث شبهات تنسب إلى ابن كمونة، والذي يبقى مجهولاً في البين هو فلسفته.

ب - أقيم مؤتمر قطب الدين الشيرازي في شهر خرداد من عام ١٣٨٥ هـ.ش من قبل فرهنگستان هنر^(٦٩)، في العاصمة طهران. وقد كان لهذا المؤتمر برامج فكرية عقدت على التوالي في كل من طهران وشيراز وكازرون وتبريز وقم. وبعد إلقاء الكلمات كانت تعقد اجتماعات تطرح فيها الأسئلة والإجابات بحضور كل من: الدكتورة سايينه شميته، والدكتور رضا پور جواي، والدكتور السيد حسن سيد موسوي، والدكتور جودي فايفر، والدكتور مصطفى نديم، في المحاور التالية: (الإيمان بوحدة النفس)، و(ضرورة المزيد من التحقيق حول سيرة قطب الدين الشيرازي). وتركزت كلمة السيدة شميته في هذا المؤتمر على النسخ المخطوطة لكتب قطب الدين الشيرازي (بخط يده)، والتي تم العثور عليها مؤخراً في مكتبة السيد المرعشي النجفي في قم. وقد تحدثت عن الجانب الفلسفي من شخصية قطب الدين قائلة: «لقد كان تلميذاً لنصير الدين الطوسي ونجم الدين الكاتبي. ولكننا إذا راجعنا مؤلفاته لا نجد ذاك التأثر بالخواجة نصير الدين أو الكاتبي. أي إننا لو استثنينا بضعة مسائل في المنطق - وهي تلك التي نسج فيها قطب الدين على منوال الخواجة نصير الدين - لن نجد هناك أي وجه شبه آخر بينهما. كما تحكي الهوامش

على (حكمة العين) أنه كان يختلف عن الكاتبي في الرأي».

وتعقيباً على كلام السيدة شميته قال السيد رضا پور جوادي: «إنّ قطب الدين الشيرازي منذ النصف الثاني من القرن السابع سار على نهج المدرسة الفلسفية التي أرست قواعدها على آراء السهروردي»، واستطرد قائلاً: «إنّ رسالة قطب الدين الأخرى في الفلسفة إنّما هي ترجمة حرفية لكتاب (الكاشف) لابن كمونة، الموجود في (درّة التاج). وفي هذه الرسالة يقدم لنا قطب الدين نظريات متفاوتة في البحوث المنطقية، كما أضاف أموراً أخرى من عنده».

كما ذهب السيد پور جوادي إلى القول بأنّ من جملة ما يُميّز رسائل ابن كمونة هو افتقارها إلى عناوين محدّدة، وأضاف قائلاً: «إنّ الكثير من كتابات ابن كمونة تحتوي على عناوين مختلفة. وإنّ رسالته المهمة الأخرى تمحورت حول الدين الإسلامي والمسيحية واليهودي، وتحدّثت عن هذه الديانات بكلّ حيادية، بعيداً عن الانحياز»^(٧٠).

٤. إطلالة على المصادر المشتملة على آراء ونظريات الدكتور شميته —

أ. اشتملت بعض المصادر - من قبيل: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (تحت إشراف السيد محمد كاظم البجنوردي) - على بعض نظريات ومقالات السيدة سابينه شميته. ومن باب المثال: جاء في مدخل الباقلاني (ج ١١) ما يلي: «عمد الباقلاني إلى توظيف نظرية الذرات والأعراض لضمان القيمومية والقدرة الإلهية المطلقة. بيد أنّ المسألة التي التفت إليها فولسن أيضاً هي أنّ نظرية الباقلاني في هذا الخصوص واحدة من صور النظرية السنيّة القائمة على إنكار العلّية، التي تقف على الضدّ تماماً من نظرية الفلاسفة وبعض المعتزلة، من أمثال: النظام. يقول فولسن: إنّ الباقلاني على الرغم من موافقته أصحابه الأشاعرة في عدم بقاء الأعراض، إلّا أنّه يخالفهم في شرح بقاء الأجسام؛ وذلك حيث إنه يستبدل عبارة (الأكوان) بعبارة (معنى البقاء). وعلى الرغم من ذلك فإنّ توضيحه للبقاء وما يترتب عليه من فناء الأجسام يسير على نهج أصحابه الأشاعرة (شميته، ص ٥١٤). استناداً إلى كلام أبي القاسم الأنصاري في

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

(الغنية) قالت السيدة شميته: إن الباقلاني في مستهل أمره كان موافقاً لنظرية الأشعري في مسألة البقاء، ولكن روي أنه فيما بعد عمد إلى الرد عليها. وقد قام استدلالها على أنه شك فيما بعد في قدم صفات الله. وأنه كان يتساءل قائلاً: هل تحتاج هذه الصفات إلى عرض البقاء؟ فإن احتاجت إلى عرض البقاء، كان ذلك مخالفاً للرأي القائل بأنه لا شيء من الأعراض ذاتي لله وصفاته. روي أن أبا الحسن الأشعري كان يذهب إلى القول ببقاء صفات الله تبعاً لبقائه. ويذهب الباقلاني إلى القول بأن نتيجة هذا الرأي أن كل شيء يمكن أن يظل على صفة البقاء بذاته (الغزالي، ص ١٣١). ثم استطردت السيد شميته قائلة: يبدو أنه استناداً إلى هذا الأصل الأشعري - القائل بعدم بقاء الأعراض - كان يستدل على عدم بقاء الجواهر المفتقرة إلى الأعراض، بل إنها تبقى ما دامت مشتملة على عرض واحد من الأعراض في الحد الأدنى. من هنا كان يفسر الفناء باستحالة جميع أنواع الأعراض، ويقول بأن الجواهر إنما يفنى إذا زال عنه (الكون). وفي الوقت نفسه تذهب السيدة شميته؛ استناداً إلى رواية أخرى، إلى القول بأن الباقلاني قد توصل إلى نتيجة مفادها عدم وجود دليل على عدم بقاء الأعراض بذاتها. وعلى هذا الأساس فقد اضطّر - بتأثير استدلال المخالفين - إلى القول بتجويز أن يعتمد الله إلى إفناء الأبدان من خلال فعله المباشر^(٧١).

ب - تمّ الاهتمام بآراء ومواقف السيدة سابينه شميته في بعض المواقع العلمية التخصصية. من باب المثال: جاء في مقال تحت عنوان: (الأدب المعتزلي في التاريخ): «من بين الكتب الكثيرة التي تنسب إلى عبد الجبار المعتزلي لم نعثر في عصرنا الراهن إلا على النزر القليل منها، للأسف الشديد. وبطبيعة الحال يجب القول بأننا أكثر حظاً من الذين سبقونا قبل فترة وجيزة في هذه الناحية؛ إذ منذ القرن السابع نجد أن أكثر التراث المعتزلي، بما في ذلك مؤلفات القاضي عبد الجبار، لم تكن في متناول المؤلفين والعلماء في المراكز الإسلامية والحوضر العلمية الرئيسة، وكانت حكرًا على الزيديين في اليمن؛ وذلك إثر احتكاكهم بالزيدية والمعتزلة في إيران، وخاصة الري وخراسان، في القرن السادس والسابع. وبذلك تمّ اكتشاف أكثر التراث المعتزلي من

هذا الطريق. كما بقي بعض التراث المعتزلي عند القرائية في مصر والشام. ويمكن ملاحظة هذا الأمر في المقالة التي نشرتها السيدة الدكتورة سابينه شميته باللغة الإنجليزية في مجلة (Arabica)، وبلغني أنها ترجمت إلى اللغة الفارسية لمن قبل السيد محمد كاظم رحمتي. كان للمعتزلة حتى أواخر القرون التالية حضورٌ ضعيف في خوارزم وبعض المناطق الأخرى من خراسان، ولكن لم يبقَ لنا الكثير من تراثهم المتأخر. وبطبيعة الحال لا زال باب التحقيق في هذا الشأن مفتوحاً. وربما أمكن العثور على تراث أحناف المعتزلة المتأخرين في مكتبات آسيا الوسطى أو المكتبات التركية. وقد كان للمعتزلة تراثٌ أدبيٌّ أو بعض المؤلفات الدينية الأخرى، التي اختلف التعاطي معها، وحظيت باهتمام أكبر، دون سواها. من باب المثال: نجد الأمر مختلفاً بالنسبة إلى كاتب مثل الزمخشري، الذي هو متكلم ومفسر معتزلي. فهو بوصفه أديباً ومفسراً سرعان ما وجد طريقه إلى الشهرة في العالم الإسلامي، حتى اخترقت أعماله ومؤلفاته الدائرة الاعتزالية، واستقبلت حتى من قبل الأشاعرة أنفسهم أيضاً. وإنَّ إطلالة على التراث التفسيري والتاريخي والرجالي في المرحلة اللاحقة تُشير إلى هذه الحقيقة بوضوح، بحيث لا نحتاج معه إلى ذكر الأدلة والشواهد. فمثلاً: في كتاب (شد الإزار في تاريخ رجال شيراز) يمكن الوقوف على الحفاوة التي استقبل بها كتاب (تفسير الكشاف) في القرن الهجري الثامن، ونشاهد ذلك حتى في شعر حافظ الشيرازي أيضاً. وبطبيعة الحال كانت هذه الحفاوة بين أهل السنة مصحوبة على الدوام بالنقد، وقد كتبت المؤلفات والهوامش في نقده، وقد ذكرت هذه النقود في (كشف الظنون)، و(إيضاح المكنون). بيد أن الملفت هو أن الإقبال الذي حظيت به المؤلفات الأدبية والتفسيرية للزمخشري المعتزلي - والتي امتلأت بها المكاتب الشرقية والغربية، وهناك في بعضها العديد من النسخ للكتاب الواحد، ومنها: تفسير الكشاف، الذي توجد له نسخ قديمة جداً، وطبعاً هناك نسخ قديمة له في مكتبات اليمن أيضاً - لم تحظَ به مؤلفات الزمخشري الكلامية، التي كتبت طبقاً للمذهب الاعتزالي. من باب المثال: إنَّ (رسالة المنهاج في أصول الدين)، للزمخشري، الصريحة في الاعتزال لم تلقَ رواجاً إلا في اليمن، وكانت نسخ هذه الرسالة متوفرة بكثرة في

مكتبات هذا البلد طوال قرون. وقد نشر هذا الكتاب مؤخراً من قبل السيدة سايينه شميته على ثلاث مراحل (بشكل مستقل، أو في مجلة المعارف بطهران). ويمكن الوقوف في مقدمته على أفكار الزمخشري وآرائه الكلامية. كما توجد هناك مقالة للبروفسور مادلونغ حول هذا الموضوع، استفادت منها السيدة شميته. إن آخر ممثل بارز للمذهب الاعتزالي في مراكز الخلافة الرئيسية هو ابن أبي الحديد المعتزلي، ويتضح من خلال شرحه على نهج البلاغة أنه كان بحوزته الكثير من كتب المعتزلة. وقبل عدة سنوات تم نشر فهرسة بالكتب الموجودة في مكتبة ابن أبي الحديد المعتزلي، وقد تم التعريف بهذه المصادر فيها.

إن ما قيل إنما هو مقدمة للقول بأننا إذا كنا اليوم تقريباً نستفيد من أكثر من نصف كتاب (المغني)، للقاضي عبد الجبار الهمداني؛ بفضل طباعته في مصر (بإشراف طه حسين)، طبقاً لنسخ هذا الكتاب اليمينية، فهذا لا يعني أن المتقدمين علينا كانوا يستفيدون من هذا الكتاب على نحو استفادتنا منه. إن كتاب (المغني) كان مفقوداً لقرون طويلة من مكتبات الحواضر الإسلامية الرئيسية، ولم يكن موجوداً إلا في مكتبات اليمن أو جانب منه في مكتبات الفرقة القرائية. من هنا فإن آراء المعتزلة لقرون متوالية لم تعرف إلا من خلال تراث الآخرين، بما في ذلك تراث خصومهم. من هنا لم يتم إدراك الكثير من الخلفيات الفكرية للمعتزلة بشكل واضح وصحيح. وحالياً؛ بسبب ضياع المؤلفات الكلامية للمتقدمين من المعتزلة، من أمثال: أبي الهذيل، وإبراهيم النظام، والجبائين، وغيرهم، لم يعد بإمكاننا التعرف على جانب من أفكار وآراء المعتزلة، إلا من طريق مصادر من قبيل: مؤلفات القاضي عبد الجبار المعتزلي. وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى القرون الأولى، حيث ضاع الكثير من تراث الأجيال الثلاثة الأولى من المعتزلة، ولم يصل منه شيء إلى أسلافهم. في الكثير من الموارد كانت المصادر التي تعرف بالفرق - من قبيل: كتاب (مقالات الإسلاميين)، لأبي الحسن الأشعري، أو الكتب الجدلية أو الردود على أفكار وآراء المعتزلة من قبل المؤلفات الكلامية للأشاعرة - هي مرجع المؤلفين والعلماء في التعريف بآراء المتقدمين من المعتزلة. وفي المراحل التالية، ومن خلال هجرة المعتزلة، وانتقال

تراثهم وكتبهم إلى اليمن، لم يكن حتى كتاب (المغني)، للقاضي عبد الجبار، متوفراً؛ لنتمكن في الحد الأدنى من الوصول إلى آراء المعتزلة من خلاله. ومن ناحية أخرى فإن تراث الزيدية المعتزلة في إيران واليمن لم يكن متوفراً عند المؤلفين والعلماء من غير الزيدية. من هنا كانت الأفكار والآراء المتبلورة حول المعتزلة في القرون المتأخرة تستند في غالبها إلى مؤلفات خصومهم أو الدائرين في فلكهم. وفي هذا الإطار كان لتراث الفخر الرازي الكلامي سهم كبير في التعريف بالتراث الفكري للمعتزلة بين الأشاعرة. ونحن نعلم أن الفخر الرازي قد تأثر بآراء أبي الحسن البصري ومحمود الملاحمي الخوارزمي، واستفاد من تراثهما (انظر: سابينه شميته، الآراء الكلامية للعلامة الحلبي)^(٧٢).

٥. النتيجة —

من خلال دراسة أعمال شخصيات محققة بارزة ومشهورة - من أمثال: مادلونج؛ وكلبرغ؛ وشميته - لنا أن نستنتج أن الدراسات الإسلامية ذات التوجه الشيعي اتخذت حالياً بين المستشرقين والأوساط العلمية والجامعات الغربية منحى متسارعاً. وبغض النظر عن مختلف الملاحظات السياسية والدينية يجب على أولياء الأمور وأصحاب التأثير على مسار التحقيق في الوطن، من الحوزة العلمية والجامعة، أن يعمدوا إلى تطوير الوعي والاهتمام وتوجيه الطلاب الجامعي نحو التحقيق العصري في المجالات الحديثة، من خلال توفير الأرضية للدراسات الجديدة، وتوفير الأدوات الضرورية والمناسبة، وإحياء الثقة بالنفس فيهم؛ بغية إشراكهم في دراسة التشيع على المستوى العالمي، والعمل خاصة على نقد أعمال المستشرقين والدراسات الشيعية بشكل عام. ومن ناحية أخرى يجب على الباحثين الشباب - مضافاً إلى الاهتمام بماهية ونوع توجهات الدراسات الاستشراقية - أن يولوا اهتماماً كبيراً تجاه الأساليب البحثية والمواد التحقيقية وتنظيم نوع الأبحاث، وكذلك الاهتمام بالأولويات التحقيقية، وأن لا يغفلوا الاهتمام بالنصوص الشيعية القديمة، التي هي عبارة عن التراث الشيعي المدون (المخطوطات). وعليهم - من خلال الالتفات إلى المستلزمات العالمية الراهنة - أن يعدوا

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

أنفسهم للدخول في حلبة التنافس في الميادين التحقيقية، وأن يوفرُوا الأرضية والمناخ المناسب، والعصريّ على الخصوص، لدراسة ونقد نصوص الباحثين الغربيين وأساليبهم التحقيقية؛ كي يتمكنوا من الإسهام في إعلاء شأن المذهب الحق، المتمثل بـ (التشيع الاثني عشري)، بوصفه (الإسلام النموذجي)، من خلال مواكبة التحقيقات حول التشيع في العالم المعاصر.

الهوامش

- (1) Sabine Schmidtke.
- (2) Freie Universitat Berlin.
- (3) Institute for Advanced Studies in The Hebrew University of Jerusalem.
- (4) Sectional Editor.
- (5) Theology & Philosophy.
- (6) Encyclopedia of Islam, Leiden.
- (7) Geschichte der philosophie (Islamische philosophie).
- (8) School of Oriental and African Studies, London.
- (9) University of Oxford - England.
- (10) The theology of al - Allama al - Hilli d. 726/ 1325, Berlin: Klaus Schwarz, 1991.
- (11) Feodor - Lynen Research Fellow at Ecole Pratique des Hautes (EPHE), Paris.
- (12) Feodor - Lynen Research Fellow at St. John's College, Oxford.
- (13) Oxford Centre for Islamic Studies.
- (14) Heisenberg Research Fellow (Institute for Islamic Studies, Berlin).
- (15) Rheinische Friedrich - Wilhelms - Universitat, Bonn.
- (16) Habilitation.
- (17) <http://www.chn.ir>.
- (18) University of Bonn - Germany.
- (19) Theologie, Philosophie und Mystik im Zwolferschiitischen Islam des 9./15. Jh: Die Gedankenwelt des Ibn Gumhur al - Ahsa'I (um 838/1434 - 35 - nach 906/1501), Leiden Brill, 2000.
- (20) Mutazilite Manuscripts Project (see: <http://www.Geistes - wissenschaften.fu ->

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

- berlin.de).
- (21) David Sklare.
- (22) Tzvi Langermann.
- (23) Bar Ilan University.
- (٢٤) إنّ هذه المؤسسة عبارة عن مركز أنشئ في ألمانيا عقيب الحرب العالميّة الثانية؛ بغية تشجيع الأساتذة الألمان والإسرائيليّين.
- (25) Fritez Thyssen Foundation.
- (26) Wilferd Madelung.
- (27) Mu'tazilism in Islam and Judaism.
- (28) Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE).
- (29) Les ouvrages islamiaues de polemique contre de judaisme.
- (30) Series on Islamic Philosophy and Theology (Texts and Studies).
- (31) The Iranian Institute of Philosophy, Tehran.
- (32) The Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin.
- <http://userpage.fu-berlin.de>.
- (33) Gerda Henkel Foundation.
- (34) Interreligious Polemics in the Ottoman Empire and pre - modern Iran.
- (35) Scaliger Institute (Universitei tsbibliothek Leiden).
- (36) <http://www.oie.ohio-state.edu>.
- (37) European Research Council (ERC).
- (38) <http://www.fu-berlin.de>.
- (39) Rediscovering Theological Rationalism in the medieval World of Islami (see [ttp://www.geschkult.fu-berlin.de](http://www.geschkult.fu-berlin.de)).
- (40) Studies in the Children of Abraham (published by Brill, Leiden).
- (41) Post - classical Islamic Philosophy Database Initiative (PIP - DI).
- (42) Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal.
- (43) Institute for Advanced Study, Princeton (Gerda Henkel Stiftung member).
- (44) Rockefeller Foundation Bellagio Centre).
- (45) Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook.
- (46) The Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow.
- (47) The Iranian Institute of Philosophy, Tehran.
- (48) German - Israeli Frontiers of Humanities (GIFOH).
- (49) Alexander von Humboldt - Foundation.

- (50) Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University.
- (51) <http://www.geschkult.fu-berlin.de>.
- (52) University of Oxford - England.
- (53) Robert Gleave.
- (54) Journal of Islamic Studies, 2004, 15(1): PP. 80 - 82.
- (55) <http://www.bookfinder.com>.
- (56) <http://www.ketabname.com>.
- (٥٧) صورة طبق الأصل، أو إرسال المواد المطبوعة أو الصور لاسلكياً أو بالراديو.
- (58) Dieter Bellmann.
- (59) Richard Gramlich.
- (60) Rudiger Lohlker.
- (61) Wolfgang Reuschel.
- (62) Wilferd Madlung.
- (63) <http://www.Lovelybook.de>.
- (64) <http://www.mirasmaktoob.ir>.
- (٦٥) القرائية: مذهب يهودي نشأ في بغداد في القرن الثامن للميلاد، وقوامه رفض التمسك بسنن التلمود (انظر: منير البعلبكي، المورد، قاموس إنجليزي - عربي).
- (66) <http://www.kakaie.com>.
- (67) <http://www.kateban.ir>.
- (٦٨) يُفترض أن يكون (جلال الدين الدواني).
- (69) <http://www.honar.ac.ir>.
- (70) <http://www.ircap.com>.
- (٧١) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى: ٢١٤ - ٢١٥.
- (72) <http://mohse1361.persianblog.ir>.

قسمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
.....	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. سوريا ١٥٠ ل.س. الأردن ٢٠٥ دينار الكويت ٣ دينار
العراق ٣٠٠٠ دينار الإمارات العربية ٣٠ درهماً البحرين ٣ دينار قطر
٣٠ ريالاً السعودية ٣٠ ريالاً عمان ٣ ريال اليمن ٤٠٠ ريالاً مصر ٧
جنيهات السودان ٢٠٠ دينار الصومال ١٥٠ شللاً ليبيا ٥ دنانير الجزائر
٣٠ ديناراً تونس ٣ دينار المغرب ٣٠ درهماً موريتانيا ٥٠٠ أوقية تركيا
٢٠٠٠٠ ليرة قبرص ٥ جنيهات أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠
دولار.

Nosos Moasera

Th7 YEAR – NO. 28, Autumn 1433 – 2012

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

General Director:

Ali Baqer AL-mousa

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net