

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العددان الثلاثون والواحد والثلاثون، السنة الثامنة،
ربيع وصيف ٢٠١٣م، ١٤٣٤هـ

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 أُرسلت 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 السعودية

عبد الجبار الرفاعي العراق

كامل الهاشمي البحرين

محمد حسن الأمين لبنان

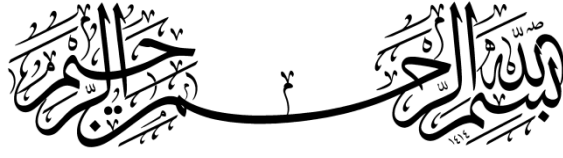
محمد خير قيرباش أوغلو تركيا

محمد سليم العوا مصر

محمد علي آذر شب إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى 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 سجلماسة.
- ◆ العراق: مكتبة أهل البيت، بغداد (الكاظمية)؛ مكتبة الزهراء، البصرة، سوق العشار؛ مكتبة الفدير، النجف، سوق الحويش.
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٢٥ (٩٦٣).
- ◆ إيران: مكتبة پارسا، قم، خیابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦ (٩٨٢٥١)؛ ومكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (٩٨٢٥١)؛ ودفتر تبلیغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (٩٨٢٥١).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١.
- ◆ 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

العددان الثلاثون والواحد والثلاثون، ربيع وصيف ٢٠١٣م، ١٤٣٤هـ

الدين والإلحاد، محاولتان لخلق إنسانين مختلفين / الحلقة الأولى
حيدر حبّ الله ٥

ملف العدد: النهضة الحسينية، قراءات ومطالعات / ١

فلسفة النهضة الحسينية، قراءة جديدة في النظريات القائمة
الشيخ أحمد مبلغي ١١

معرفة الله وفق الذوق العرفاني للإمام الحسين عليه السلام
د. الشيخ محمد باقر حيدري كاشاني ٤٧

الشعائر الحسينية بين الشرعية والعقلانية
د. الشيخ محمد أمين أحمددي ٩٠

الرؤية الفقهية والحقوقية لثورة الإمام الحسين عليه السلام
د. الشيخ مصطفى مير أحمددي زاده ١١٣

الثورة الحسينية وتعزيز فقه المواجهة
الشيخ جواد فخّار الطوسي ١٦٨

المهدي والمهدوية عند الإمام الحسين عليه السلام
الشيخ محمد أمين صادقي الأرزكاني ١٩٧

الثورة الحسينية وإشكالية تعارض (أولي الأمر) مع (أولي الأرحام)
الشيخ محمد حسن قدردان قراملكي ٢٣١

النظريات في ثورة عاشوراء

أ. علي إلهام ٢٦٥

قبس من عرفان الإمام الحسين عليه السلام

الشيخ محمد أمين صادقي ٢٩٨

□ دراسات

الولاية في العرفان الإسلامي، قراءة وتحليل

د. الشيخ أسد الله شكريان ٣٣٢

استعمال اللفظ في أكثر من معنى، دراسة لأساسيات منهج الفهم العرفاني

السيد جواد سيحي / د. قاسم فائز ٣٥٣

الدين، والفلسفة، والغائية

يورغن هابرماس ٣٦٩

حجية الحديث في تفسير القرآن، دراسة في نظرية العلامة الطباطبائي

د. كاظم قاضي زاده / أ. مريم الجعفري ٣٧٥

المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دراسة في المعالم والأفاق /

القسم الثاني

الشيخ رضا إسلامي ٣٩٥

□ قراءات

هوامش نقدية على كتاب «الشعائر الحسينية» للميرزا التبريزي

الشيخ جواد القائم (البصري) ٤٣٢

الدين والإلحاد

محاولتان لخلق إنسانين مختلفين

. الحلقة الأولى .

حيدر حبّ الله

تمهيد —

نتحدّث دوماً عن تأثير الدين على حياة الإنسان (الفرد - الجماعة)، ونتحدّث في هذا الصدد عن دوره في بناء أو تأييد أو تقوية الحياة الأخلاقيّة، وكذلك في إشباعه للنزعة الروحيّة الغريبة التي تسكن باطن الإنسان، فيأتي الدين ليسدّ هذه النزعة، ويشبع هذا التوجّه عند البشر.

لستُ أريد هنا التحدّث عن هذه الأمور. ما أريده ليس سوى مقارنة بسيطة جدّاً. ولعلّها معروفة لنا جميعاً، ولكنني سأقوم بعرضها؛ لنكتشف بكلّ بساطة أيضاً أنّ هناك إنسانين يريان الأشياء، ويتعاملان معها بطريقة مختلفة تماماً: متديّن (بأيّ دين سماوي)؛ وغير متديّن. ويشتدّ الاختلاف بينهما تبعاً لشدّة قناعتهما، ثم ترجمتهما عملياً لما يؤمنان به.

ولكي أقوم بالمقارنة أبدأ من العناصر التالية، مُطلقاً عنوان (الدين)، الذي يقابله هنا في الإطلاق عنوان (الإلحاد)، بمعنى عدم التديّن:

١. العالم بين الظاهر والباطن، رؤيتان مختلفتان —

يؤمن الدين بأنّ هذا العالم يقف خلفه إلهٌ يملك قدرةً فائقةً، وسلطةً علميّةً،

وإحاطة تامّة. فليس ما نراه من حولنا هو كلّ شيء، بل هناك خلف الستار قوّة مقدّسة متعالية متحكّمة بكلّ شيء.

بينما يرفض الإلحاد هذا المفهوم، ويرى أنّ ما نراه في هذا العالم هو ما هو موجودٌ ملموسٌ لنا، وليس خلف هذه الصور الجميلة شيءٌ آخر مخفيّ، ولو كان هناك ما هو مخفيّ فسيظهر كما ظهر ما لم يختف؛ نتيجة تطوّر العلوم.

إنّ المؤمن يرى أنّ الصورة لم تكتمل برؤيتي لما يحيط بي من هذا العالم مهما تطوّرت العلوم الطبيعية، بل هناك جزءٌ آخر مخفيّ خلف ما أراه، وهو عالم الغيب، الذي تعبّر الذات الإلهيّة عن الدرجة القصوى منه، بل يذهب المؤمن أبعد من ذلك عندما يعتقد بأنّ ما يحيط به ليس سوى الجزء السطحي البسيط من الواقع، وأنّ الجزء الأعظم والأكبر هو ذلك المخفيّ في الغيب، والمتحكّم بهذا الجزء الظاهر. فالعالم عنده مثل جبل الجليد في أعماق المحيطات، مهما بدا جزؤه الظاهر فوق سطح الماء عظيماً، فإنّه يظلّ أقلّ بكثير من ربع ذلك الجبل الجليدي القابع في الأعماق.

من هنا يقع بين الطرفين: المؤمن؛ والملحد، خلافٌ حقيقي، يتمثّل في أنّ حكمي على أيّ شيء يفترض إيمانياً أن يأخذ بعين الاعتبار ذلك الجزء المخفيّ، وإلاّ كان حكمي غير علمي، وغير صحيح، بل هو حكمٌ ناقص؛ أمّا الملحد فيرى أنّه لا يوجد غيبٌ أساساً، ولا حتّى الله تعالى، حتّى تُقحمه في قراءتنا للأمور، وبدل التفتيش عنه علينا بالتفتيش لكلّ شيء عن الأسباب الماديّة، التي تعبّر عن ظاهر ما يحيط بنا.

إنّ المؤمن - لو أردنا التشبيه - لا ينفكّ عنده عالم الغيب عن عالم المادّة. فليسا عالمين بعيدين عن بعضهما، تصل أخبارهما إلى بعضهما بعضاً، أو يربط بينهما حبلٌ طويل، بل هما متواشجان متداخلان، يحيط أحدهما - وهو الغيب - بالآخر، فكلّ ما هو مادّي فإنّ معه غيبٌ لا أراه، يحيط به ويتحكّم، ولا تسير قوانين هذا العالم لوحدها، كما يرى ذلك علماء الطبيعة، بل مع صحّة هذه القوانين تماماً هناك قوانين أعلى تحكي عن منطق الهيمنة الذي يمارسه عالم الغيب على عالم الطبيعة، وهو منطقٌ وقوانين لم تكتشفها العلوم الطبيعيّة، ولم ترها أساساً.

بينما يعارض الملحد كلّ هذا الكلام، ويراه ضرباً من الظنون والتخمينات،

ويدّعي بضرس قاطع أنه لم يجد شيئاً من هذه المدّعيات ملموساً على أرض الواقع. وخلاصة القول: الدين يرى أنّ لحياتنا شقّين: ظاهر، وهو ما يلوح لنا من الأمور؛ وباطن، وهو عالم الغيب الذي لا ندركه بحواسنا، لكنّه يقف خلف كلّ شيء. والمطلوب منّا أن نتّجه نحو ذلك العالم، ولا نقصر نظرنا على هذا العالم. بينما يقول الإلحاد بأنّ هذا ليس سوى الوهم والسرّاب، فليس هناك سوى ما هو من حولنا، نراه ونحسّ به ونواجهه، وكلّ ما سوى ذلك فهو خدع وكلمات وألفاظ. يشعر المتدينّ بأنّه على تماس يوميّاً مع عالمين: محسوس؛ وغير محسوس. فحياته هي مزيج من التماسّ المزدوج هذا، فهو يصلي؛ لأنّ الصلاة تماسّ مع عالم آخر، ومع الإله، ولكنّه يأكل؛ لأنّ الأكل تماسّ مع هذا العالم. بينما في الإلحاد لا يوجد هذا المزدوج، فكلّ تماسّ هو تماسّ مع الدنيا والمادّة والحسّ، وليس هناك تنوّع في التواصل، بل هناك غيبوبة عن شيء آخر بحسب المبدأ.

٢. حديث الغايات، هل ثمة غايات أم هي القوانين الصامتة؟ —

يؤمن الدين بأنّ هناك هدفاً للخلق. فالخلق يتّجه نحو نهاية محدّدة سلفاً، وهناك فلسفة وحكمة من وراء هذه النهاية، وكلّ شيء يحصل ناتج عن خطط مدبّرة ومدروسة بدقّة عالية من حيث الغايات. فحصول الظاهرة الطبيعية الفلانية له غاية محدّدة، سبق أن خُطّط لها في غرفة غيبية مغلقة، وأريد منها أن توصّل إلى تلك الغاية. وموت فلان أو فلان في هذا السنّ أو ذاك، وبهذه الطريقة أو تلك، أمر سبق أن جرى الاطّلاع عليه، وحُدّدت أغراضه بدقّة عالية، في زاوية ما من العالم. إنّ فكرة الهادفيّة في الخلق - سواء على المستوى التفصيلي أم على المستوى الجمعي العامّ، الذي تعبّر القيامة والآخرة عنه - هي فكرة جوهرية في العقل الديني، وفي وعي المؤمنين. فلا تقع الأمور عبثاً، ولم نأت إلى الحياة كذلك. وكلّ خطّ السير المتحرّك بنا، صعوداً ونزولاً، ويميناً وشمالاً، لم يكن صدفةً عابرة، بل خطّة مدبّرة، محكمة التدبير، تهدف لغايات محدّدة للخلق كلّّه، وهي بالتأكيد غايات نبيلة لتلك القوّة القاهرة العليا المتحكّمة بالعالم.

أمّا الإلحاد فلا يؤمن بالضرورة بمنطق الغايات، ويقول بأنّ ما حصل ليس سوى وضع تلقائي، وقع ولم يتمّ التخطيط له من قبل، ولم يهدف فاعله لغاية يريد تحقيقها من ورائه، بل هي كائنات هذا العالم التي التأمّت بهذه الطريقة العفوية؛ بحكم نظامها التكويني، لا بحكم غاياتها ومآلاتها.

إذاً فهناك فرقٌ جوهري بين المؤمن والملحد.

تارةً من زاوية العلة الفاعلية، حيث يرى المؤمن أنّ فاعل هذا العالم هو الغيب، وهو الله؛ فيما لا يرى ذلك الملحد.

وأخرى من زاوية العلة الغائية، حيث يرى المؤمن أنّ العلة الفاعلية فعلت فعلها، وتفعله دوماً، من منطلق غايةٍ وغرضٍ مدروس مسبقاً؛ فيما يرى الملحد أنّ الفاعل - وهو الطبيعة عنده - يفعل الفعل لا لغايةٍ، بل لأنّ تكوينه يفرض حركةً له بهذه الطريقة أو تلك، فليس خلف العلة الفاعلية المادية غاياتٌ، ولا تفكّر الطبيعة أو تخطّط لأغراض. وإذا كان النزاع بين الرجلين (المؤمن؛ والملحد) نزاعاً قد تغلب عليه الزاوية النظرية في العلة الفاعلية، فإنّ النزاع بينهما في العلة الغائية يرتدّ لآثار سيكولوجية ونفسية عامّة.

إنّ افتراض أنّ هناك غايات يعني افتراض أنّ هناك عقلاً كبيراً، يملك رؤية أوضح، يخطّط لكلّ شيء. وهذا الافتراض سوف يسمح باعتبار ما يحصل معي هنا أو هناك جزءاً من مسارٍ مرصود سلفاً. هذه قضية غير بسيطة على مستوى ارتداداتها النفسية. فأن تكون في غابة تسير بك قدماك بطريقة عفوية عشوائية شيءٌ، وأن تكون هناك وتعتقد بأنّ كلّ هذا المسير الذي يبدو لك عشوائياً له غايةٍ ونهاية محدّدة، رُسِمت مسبقاً من قبل أحدٍ ما، شيءٌ آخر. إنّ الحيرة في الحالة الثانية هي حيرةً آنية، لكنّها وعيٌ نهائي، فيما الحيرة في الحالة الأولى هي حيرةٌ في المبدأ والمعاد، وهي أيضاً وحشةٌ وغربةٌ.

٣. ثنائية العالم (الدنيا؛ والآخرة) وفضاء آخر مختلف —

يقول الدين بأنّ الدنيا هي ممرٌ، وهي مجردٌ سراب، مقارنةً بالآخرة التي هي

المقر؛ بينما يقول الإلحاد بأنّ الدنيا هي طريقنا ومستودعنا ونهايتنا، وليس هناك خلفها من شيء.

فالمتمدّن يبحث عن نتائج عمله في الآخرة؛ بينما يبحث غيره عن نتائج عمله في الدنيا.

عندما يحسب الدين ما يجري في الدنيا فهو ينظر إليه بوصفه جزءاً من مسيرة طويلة للغاية؛ بينما الإلحاد عندما ينظر إلى الدنيا فهو يحسبها كلّ شيء؛ إذ ما من بعث، ولا عالم آخر يقف خلف هذا العالم. ويؤدّي هذا الأمر إلى تغاير في طريقة التعامل مع الظواهر الدنيوية. فالمصائب والأزمات هي بالنسبة للمتمدّن مجرد تحدّ مؤقت؛ بينما هي القدر الذي ختم حياة الملحد، ومن ثمّ فليس أمامه سوى أن يقيّم كلّ شيء في إطار هذه الدائرة؛ ليكون واقعياً.

إنّ الفرق بين الرجلين عظيم. كيف لي أن أساوي بين رجل يرى ما يجري مع حياته في هذا العالم هو ما يجري معه في حياته كلّها؛ لأنّ هذا العالم هو حياته كلّها، فلو عاش خمسين سنة، وكان بينها أربعون سنة مظلمة وقاسية وتالفة، فإنّ نتيجة حساباته سوف تكون: إنّ أربعة أخماس حياتي قد ذهب هدراً. إنّه شعورٌ ثقيل. أمّا الرجل الآخر فهو يواجه الأمور بطريقة مختلفة تماماً. إنّه يقيس أولاً الدنيا المحدودة زمنياً للغاية على الآخرة المترامية زمنياً، مهما فسّرنا الخلود فيها. وعندما يفعل ذلك سيجد أنّ كلّ دنياه تساوي (الواحد في المليون) من مجموع حياته؛ لأنّ الحياة عنده ليست هذه، بل هذه هي (يومٌ أو بعض يوم). وهنا إذا واجه نفس ما واجهه الرجل الأوّل فإنّ نتائج رؤيته للأمور ستكون مختلفة تماماً. إنّ الأربعين سنة القاسية التي قضاها لا تشكّل سوى الواحد من المليون من حياته. إذا فأماله وقراءته للأمور مختلفة تماماً؛ لأنّ الحياة الحقيقية عنده لم تبدأ بعد. وهذا ما يترك تأثيراتٍ عظيمة على الروح والنفس والوجدان.

وما يثيرني أكثر لدى مقارنة الرؤيتين هو اعتبار الدنيا دينياً ممرّاً ومدرسةً ومركز تدريب واختبار. هذا المفهوم يبدو لي غير بسيط أبداً إذا تعمّق في الذات الإنسانية، وتحول إلى شعور مستمر. فعندما أواجه أيّ شيء هنا فلا أراه (نهاية

الأمور)، و(كلّ شيء)، و(تمام الحال). إنّه المرحلة الجنينية التي أحدد في ضوءها نوع حياتي الحقيقية. فهل أذهب لطلب العلم؛ كي أصير طبيباً، فأعيش حياة جيّدة مثلاً، أم أذهب للفلتان التام؛ كي أصبح سارقاً ملاحقاً مطارداً منبذاً؟ هذه الفترة من سنّ العاشرة إلى سنّ الثلاثين قياساً بما بعد ذلك هي الفترة الدنيوية - دينياً - قياساً بالآخرة. فكلّ ضغط وخوف وقلق وتعب وإرهاق، وكلّ سلبية أتحمّلها في هذه الفترة، ستكون منطقياً تماماً عندما أضعها في سياق بناء الآخرة، تماماً كما هي منطقياً بوضعها في سياق ما نسمّيه نحن في حياتنا بأنّه (بناء المستقبل).

الموضوع مثيرٌ بحق. وهذا ما يدفع المؤمن ليعتبر الدنيا امتحاناً وابتلاءً. إنّه يرى من الطبيعي أن يعاني فيها؛ لأنّ الطبيب لا يصبح طبيباً بلا معاناة وتحملٍ وسهر. ويرى من الطبيعي أن تكون هناك مشاكل، وأنّ المشاكل والآلام ليست ظلماً يتفّر منه، أو يعترض عليه؛ لأنّه لا يعترض على المصاعب التي تواجهه في مرحلة دراسته العلميّة؛ بحكم فهمه لطبيعة هذه المرحلة وقوانينها ونتائجها. الدنيا عند المؤمن مركزُ تدريبٍ عسكريّ، وبلوغ الغايات السعيدة فيه لا يكون إلّا بالخضوع لمنطق التدريب هذا.

من هنا، لا يقوم الدين حُسنَ فعلٍ أو سوءَ عملٍ، ونجاحَ برنامجٍ أو فشله، بالنظر إلى تأثيراته الدنيوية فقط، بل لأنّه يرى الدنيا جزءاً من الخطّ الطويل لمسيرة الحياة. فهو ينظر في تأثير الفعل على الخطّ الطويل هذا (دنيا وآخرة معاً)؛ بينما يعمد الإلحاد في عمليّات التقويم إلى النظر في النتائج على المستوى الزمنيّ الدنيوي؛ إذ لا يوجد مستوى زمني آخر حتّى نرصد النتائج فيه.

ويؤدّي هذا الاختلاف إلى اختلاف آخر بالغ الأهميّة في دور الدين نفسه. فالدين يرى دوره في بناء الآخرة بالدرجة الأولى؛ بينما ينظر إليه الإلحاد على أنّ دوره يجب أن يكون بناء الدنيا. فإذا جاء أيُّ مشروع آخر غير الدين واستطاع بناء الدنيا كان من المنطقي التخلّي عن الدين.

- يتبع -

فلسفة النهضة الحسينية

قراءة جديدة في النظريات القائمة

الشيخ أحمد مبلي (*)

مقدمة (**)

نظراً لما تتوفر عليه نهضة الإمام الحسين عليه السلام من أبعاد خاصة تفرّدت بها فقد جذبت نحوها العديد من النظريات عبر التاريخ، وهي تنتظم في طيف متنوع وواسع من الدراسات والرؤى التاريخية والكلامية والسياسية والفقهية وغيرها. وقد انتهى هذا التنوع والتعدد في طرح النظريات حول تلك النهضة التاريخية إلى توفر نتائج وافرة وثريّة يتناولها. غير أنه رغم كلّ ذلك لا يزال يظهر على ضوءها جوانب وتساؤلات تنتظر الجواب. ولا تيسر الإفادة من هذا النتاج ما لم يعدّ لذلك خير إعداد، بما يرفع عنه الإبهام.

والعمل على المقارنة بين النظريات المطروحة في هذا المجال، وإعادة قراءتها في هذا السياق، هو جهد كفيل بالنهوض بهذه المهمة إلى حدّ كبير. وتتكلّف هذه المقالة، في رسالتها التي ترمي إليها، بعقد هذه المقارنة. فهي تسعى إلى تحقيق النقاط التالية:

أولاً: أن تضع كلّ ما قيل وطرح في هذا المجال ضمن بنية مقارنة منسجمة ومنظمة نتوصل منها إلى معرفة منزلة كلّ نظرية بالقياس إلى النظريات الأخرى،

(*) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية.

(**) كلّ المقالات المتعلقة بملف العدد قد تمّت ترجمتها بالتنسيق مع مكتب الإعلام الإسلامي في قم - إيران (دفتر تبليغات).

ونسبته إليها.

ثانياً: أن تفتح الطريق - ولو بنسبة معينة من النجاح - أمام المسائل والتحليلات الجديدة المطروحة في جميع الميادين، وبالنسبة لكافة النظريات المقترحة؛ من أجل دراسة هذه النهضة، والبحث حولها في المستقبل.

وقد طرحت في مجال فلسفة النهضة الحسينية والأهداف التي ترمي إليها نظريات عديدة، أهمها:

١. إقامة الحكومة.
 ٢. طلب الشهادة.
 ٣. الفرار من الموت.
 ٤. الأهداف المتوازنة.
 ٥. مواجهة حالة الانفلاق السياسي السائدة في عصر يزيد.
- وسنسعى هنا إلى بحث كل واحدة من هذه النظريات على حدة:

١. إقامة الحكومة —

كثيرون هم الذين تبنوا النظرية القائلة بأن «إقامة الحكومة هي هدف الإمام الحسين»، ولكن كل واحدٍ نظر من زاوية تغاير زوايا نظر الآخرين. وسنعمد هنا إلى المرور في عجلة على تلك النظريات:

أ. نظرية الشيخ الطوسي —

استناداً إلى رؤية خاصة انتهى الشيخ الطوسي في دراسته لعصر الإمام الحسين (عليه السلام) إلى أن حركته نحو الكوفة كانت خطوة في طريق تأسيس الحكومة. فقد ارتكز إلى أن الإمام إذا ما قوّي في ظنّه تأثير فعل ما في تشكيل الحكومة وجب عليه الإقدام عليه. ويقول في هذا الصدد: قد علمنا أن الإمام متى غلب على ظنّه أنّه يصل إلى حقّه، والقيام بما فوّض إليه، بضربٍ من الفعل وجب عليه ذلك، وإن كان فيه ضربٌ من المشقة^(١).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

ففي دراسة تاريخية خاصة لظروف العصر الذي انبثقت فيه واقعة كربلاء رأى أنّ العوامل والظروف المحيطة بتلك الحادثة كانت تحتمل احتمالاً يعتدّ به في أن تكون أعمال التحريض السياسيّ ضدّ يزيد، والجهود المبذولة في سبيل تأسيس حكومة، أعمالاً وجهوداً مثمرة؛ ومن هنا غلب الظنّ على الإمام الحسين بحصول النصر. وفي هذا الصدد يقول: إنّ أسباب الظفر بالأعداء كانت لائحة^(٢).

ويقول أيضاً: وأبو عبد الله ﷺ لم يسرّ طالباً الكوفة إلّا بعد توثّق من القوم وعهود وعقود، وبعد أن كاتبوه ﷺ طائعين غير مكرهين...

ب. نظرية الشيخ صالح النجف آبادي —

يعدّ الشيخ صالح النجف آبادي من المحقّقين المعاصرين الذين انكبوا على دراسة نهضة الإمام الحسين ﷺ انطلاقاً من رؤية خاصّة. وقد انتهى إلى أنّ هدف الإمام من النهضة هو إقامة الحكومة. وتحقيقاً لآتسام بحثه بالحرية فقد حرص منذ البداية على عدم الخوض في المبنى الكلامي القائل بعلم الإمام، وانطلق في دراسته من المبدأ القائل بضرورة دراسة نهضة الإمام الحسين ﷺ مع غضّ النظر عن مسألة علم الإمام بالغيب، والتي أدّت إلى انقسام العلماء إلى فئتين متقابلتين^(٣).

وقد قسّم حركة الإمام الحسين في نهضته إلى مراحل عدّة:

اعتبر بأنّ المرحلة الأولى تكمن في صمود الإمام في وجه استفزازات الحكومة وأطماعها الزائدة. فباعته أن الإمام كان يهدف في هذه المرحلة إلى تقييم الظروف المحيطة به، وتحليل الأوضاع السائدة حوله، شأنه في ذلك شأن أيّ سياسي آخر. وبعبارة أخرى: إنّ الهمّ الأساسي الذي كان يشغل الإمام الحسين ﷺ في هذه المرحلة هو تقييم الأوضاع في سبيل إقامة الحكومة. وتبدأ هذه المرحلة من حين خروج الإمام الحسين ﷺ وتستمرّ إلى زمان إقامته بمكة.

وتتألّف المرحلة الثانية من صمود الإمام ووقوفه في وجه تجاوزات حكومة ذلك العصر من جهة، وعمله على الوصول إلى الحكم وتهيئة الظروف اللازمة لذلك من جهة أخرى. وتستغرق هذه المرحلة الفترة الواقعة بين خروج الإمام من مكة وبين

مواجهته لجيش الحرّ.

وتشرع المرحلة الثالثة بدورها من حين المجابهة مع الحرّ، وتستمرّ في داخل الفترة التي بدأت منها، حيث سعى فيها الإمام الحسين إلى تجنّب وقوع الحرب، والتوصّل إلى صلح يحفظ له شرفه. وقد بلغ الإمام في سعيه هذا إلى حدّ إقناع عمّال الحكومة بالصلح.

وأما المرحلة الرابعة والنهائيّة فتبدأ من حين هجوم قوات العدو. وما قام به الإمام الحسين في هذه المرحلة كان عبارة عن دفاع مستميت، يبعث على الفخر، في مقابل هجوم دمويّ ووحشيّ... دفاع اختتم بشهادته عليه السلام.

ومن أجل إثبات مدّعاء القاضي بتشكّل النهضة من أربع مراحل فإنّه قام بإيراد أدلّة على كلّ مرحلة بشكل تفصيلي^(٤).

وخلاصة القول: لم يكن الإمام الحسين، وفقاً لهذه النظريّة، يسعى نحو هدف واحد من البداية حتّى النهاية، بل كان يتعرّض لتعيين الاستراتيجية، وتحديد الهدف، حسب الوضعية التي يتواجد فيها. وعليه تعتقد هذه النظريّة بأنّ هدف الإمام الحسين كان يرتبط في المرحلة الأولى بالحكومة، وفي المراحل اللاحقة بمسائل أخرى، من قبيل: العودة إلى المدينة، والشهادة. وفي هذه الحالة ستترك شهادته عليه السلام مع أهل بيته تأثيراً أعمق.

الشواهد المؤيدة للنظريّة، والإشكالات المشهورة الواردة عليها —

هناك العديد من الشواهد والمؤشّرات التي تُقوّي الادّعاء القائل بأنّ الإمام شدّ أمتعته وتوجّه نحو الكوفة عازماً على إقامة نظام للحكم، بحيث كان هدفه يتعلّق بالقيام بهذا الفعل.

غير أنّ هذه النظريّة تُعاني في نفس الوقت من بعض الإشكالات، التي يلزم حلّها علمياً؛ لكي نقول بتماميّتها.

وفي ما يلي سنشير أولاً إلى الشواهد المؤيدة للنظريّة، وبعد ذلك سنتعرّض للإشكالات المشهورة الواردة عليها:

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

أولاً: الشواهد المؤيدة للنظرية —

الشواهد التالية تدلّ على اعتبار إقامة الحكومة بمثابة الهدف من نهضة الإمام الحسين عليه السلام:

١. قصة مسلم —

فحكاية ذهاب مسلم إلى الكوفة، مبعوثاً من قبل الإمام، تُعبّر عن عدّة جهات عن سعيه عليه السلام للحكم، من خلال النهضة التي شيد دعائمها بنفسه:

أ. أصل بعثه إلى الكوفة —

ويوجد لدينا رأيان حول هدف الإمام عليه السلام من إيفاد مسلم إلى الكوفة: **الرأي الأول:** ومفاده أنّ إرسال مسلم كان بهدف تقييم الظروف العملية المساعدة على إقامة الحكومة. ويتبنّى الإمام الخميني هذا الرأي، فيقول: لقد أرسل مسلم لكي يدعو الناس إلى البيعة؛ من أجل إقامة الحكومة، والقضاء على ذلك الحكم الفاسد^(٥).

الرأي الثاني: ويقول بأنّ إيفاد الإمام الحسين عليه السلام لمسلم كان من أجل اختبار دوافع أهل الكوفة. وعليه يكون الهدف من إرساله هو تقييم مدى صحّة وصدق ادعاءات الكوفيّين وتقاريرهم. وقد تمّ الحديث بشكل صريح عن هذه الوظيفة - التي يقول بها الرأي الثاني -، وذلك في قسم من الرسالة التي بعثها الإمام عليه السلام إلى الكوفة عند إيفاده مسلماً إلى تلك الديار، حيث كتب لهم ما يلي: فَإِنْ كَتَبَ إِلَيَّ أَنَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ رَأْيُ مَلَائِكُمْ وَذَوِي الْحُجَا وَالْفَضْلِ مِنْكُمْ عَلَى مِثْلِ مَا قَدِمَتْ بِهِ رُسُلُكُمْ، وَقَرَأَتْ فِي كُتُبِكُمْ، أَقْدِمُوا عَلَيَّكُمْ وَشَيْكَاً إِنْ شَاءَ اللَّهُ^(٦).

لو قبلنا بأيّ واحد من الرأيين السابقين فينبغي علينا أن نعدّ إرسال مسلم علامةً على طلب الإمام الحسين عليه السلام وسعيه للحكم. وبعبارة أخرى: إنّ دراسة الرأيين السابقين تدلّنا على أنّه باستطاعة كلّ واحد منهما أن يكون شاهداً على رغبة الإمام الحسين في الحكم. فبحسب الرأي الأول يكون مسلم قد سار نحو الكوفة من أجل توجيه

الناس وتحفيزهم أكثر على مسألة إقامة الحكومة. كما أنّ الرأي الثاني - بضميمة حدث تاريخي آخر- يُعدّ بدوره تأكيداً على توجّه الإمام الحسين ونزوعه نحو الحكم. ويكمن هذا الحدث في بعث مسلم لرسالة إلى الإمام الحسين يطلب منه فيها أن يتعجّل القدوم إلى الكوفة؛ لأنّ الناس معه^(٧). والعجيب في الأمر أنّ الإمام الحسين توجّه نحو الكوفة بمجرد وصول الرسالة، ومن غير انتظار^(٨). فلو لم تُرسل الرسالة، ويُجب الإمام الحسين عنها عملياً، لكان من المحتمل أن نعتبر مهمة مسلم مجرد حركة سياسية؛ من أجل تقييم الظروف الممهّدة للحكم، لا مهمة مشخّصة في سبيل تهيئة الأرضية للحكم، وتقديم تقرير يؤسّس لمسألة تشكيل الحكومة والخطوات السياسية التالية، إلّا أنّه ومع وجود هذه الرسالة، وجواب الإمام العملي عنها، فإنّ هذا الاحتمال يعدّ مردوداً.

وعلى أيّ حال فإنّ المتواجدين في قلب الأحداث السياسية كانوا على علم، منذ توجّه مسلم نحو الكوفة، بعزم أهلها على مواجهة يزيد، وإقامة نظام للحكم على يد الإمام الحسين؛ فيكون بعث مسلم في مثل هذه الظروف بمثابة تأييد لرغبتهم.

ب. فهم السفير للمهمة الملقاة على عاتقه، وتصرفاته وفق ذلك —

فالفهم الذي كان يحمله السفير الخاصّ للإمام الحسين ﷺ عن المهمة المسندة إليه هو مؤشر جديد على حاكمية ذلك الفهم على الأجواء السائدة في المجتمع آنذاك، والذي مفاده أنّ الإمام الحسين يسعى نحو إقامة نظام للحكم. ويتبلور فهم السفير للمهمة المناطة به من خلال الخطوات التي قام بها؛ حيث إنّ دراسة الإجراءات التي اتّخذها مسلم - ومن جملتها: أخذه للبيعة؛ بعثه برسالة إلى الإمام؛ وكذلك بالنسبة للرسالة المعبرة عن خيبة أمله، والتي أرسلها إلى الإمام الحسين بعد إعراض الناس عنه، وطلبه منه عدم المجيء إلى الكوفة - تدلّ على الفهم والرؤية التي كان يحملها المقربون من الإمام الحسين عن مواقفه.

ج. ردّة الفعل التي أبدتها الكوفيون ونُخبة القوم حيال السفير —

حيث يدلّ ذلك بشكل واضح على نظرتهم للخطوات التي اتّخذها الإمام

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٣٠١ هـ - ١٤٣٤ هـ

الحسين. والظاهر أنَّ جميع مَنْ كان في الكوفة كان يعتقد بأنَّ مسلماً لم يضع قدمه هناك إلاَّ من أجل الإعداد لإقامة نظام للحكم. فمن المتيقَّن أنَّه في الوقت الذي عبر فيه مسلم بؤابة الكوفة اطمأنَّ أهل الكوفة إلى أنَّ الإمام الحسين قد استجاب لمطالبهم، وأرسل مبعوثاً خاصاً؛ تأييداً لرغبتهم تلك^(٩).

من المحتمل أنَّه لو عثرنا على طريق يُمكننا من التسلُّل إلى الجوّ الحاكم على الكوفة في ذلك العصر، بحيث يكون في استطاعتنا العيش في تلك الظروف. مع عدم الاطلاع على عاقبة دعوة الكوفيَّين، لحكمنا على ورود مسلم بأنَّه يُشكِّل جواباً قاطعاً لمطالبات الكوفيَّين، وقد وصلهم جواب عمليٍّ من طرف الإمام، إلاَّ أنَّ تراجعهم صار سبباً في حدوث واقعة كربلاء. وعلى هذا فكلُّ ما قام به الكوفيون، سواءً عندما ذهبوا لاستقبال مسلم بكلِّ حفاوة وترحاب، وفتحوا له أبواب المدينة، أم حين تنحَّوا عنه، وتركوه وحيداً فريداً، كلُّ ذلك يدلُّ على ذلك الفهم. ففي حالة يكون موضع تأييد كبير؛ بسبب الرغبة في عملية التغيير، وفي حالة أخرى يتعرض للطرْد بقسوة؛ بسبب الخوف من العقاب، أو لبواعث أخرى، من قبيل: بروز مصالح جديدة. هذا ما لا يُمكن تصوُّره في حقِّ أيِّ سفير، إلاَّ إذا كان يرغب في تغيير نظام الحكم.

٢. أقوال أعداء الإمام الحسين (عليه السلام)، ومواقفهم، وردود أفعالهم، وإجراءاتهم —

من اللازم التحريُّ عن بعض الشواهد في ضمن كلمات أعداء الإمام الحسين (عليه السلام)، ومواقفهم، وردود أفعالهم، والإجراءات التي اتَّخذوها. فتجهيز جيش كبير وضخم، وإثارة الناس بشكل واسع، وإرسال قوَّات عظيمة؛ من أجل حماية ابن زياد من الكوفيَّين، والأهمَّ من ذلك كله إطلاق اسم الخوارج. وهو مصطلح سياسي بمعنى الخروج عن النظام الحاكم. على الإمام الحسين وأصحابه، كلُّ ذلك يفضي بنا إلى القول بأنَّ الناس، النخبة منهم والصديق والعدوَّ وكلُّ مَنْ تحدَّث عن هذا الأمر أو ترك حوله بصماته على صفحات التاريخ، يُشيرون إلى أنَّهم كانوا يعدُّون الحركة التي قام بها الإمام الحسين (عليه السلام) حركةً في اتجاه إقامة الحكومة.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

٣. اختيار مدينة الكوفة —

تُشير مسألة اختيار مدينة الكوفة إلى فترة خلافة الإمام علي عليه السلام. والظاهر أنها المدينة الوحيدة التي كانت تتهيأ لها الأرضية المناسبة من أجل استلام الإمام الحسين للحكم، بحسب الظروف السائدة في ذلك العصر. فيكون الرجوع إليها في حد ذاته علامة على رغبته عليه السلام في إقامة نظام للحكم.

٤. الاستفادة من آلية البيعة طوال مدة الحادثة —

فالاستفادة من آلية البيعة عبر المدة التي استغرقتها الحادثة - وخصوصاً في مكة، وقبل الرحيل إلى الكوفة - تُعدّ من الشواهد التي يصحّ لنا الاستناد إليها. والبيعة هي آلية وعملية يتجلّى معناها في تعيين الخليفة وإقامة الحكومة. وعلى الرغم من أننا كنّا نحسب أيضاً توديع الإمام لأصحابه في الليلة الأخيرة، وردّهم الحماسي والعاطفي عليه، بيعةً، إلا أنّ مثل هذه التصرفات في الواقع وحقيقة الأمر لا تُعدّ كذلك بحسب الأعراف السياسية. على أنّه بالإمكان التعرّف على بعض مظاهر مبايعة الإمام الحسين من خلال متابعتنا عليه السلام لرسائل الكوفيين، وهي رسائل تُفصح عملياً عن رغبة مدينة الكوفة في إقامة نظام حكم جديد. كما أنّ التقارير الأولية التي بعثها مسلم، والمعبرة عن ميل شديد لأهل الكوفة تجاه الأمر، وعن تقديمهم لبيعات متواصلة، تُشكّل دليلاً واضحاً على تبلور توجهات قد تنتهي إلى إقامة حكومة في حالة النصر.

٥. الثقافة السائدة في ذلك العصر —

حيث تدلّنا دراسة الظروف المتقدّمة على حادثة كربلاء على تبلور ثقافة تغييرية وسط النخب الاجتماعية والسياسية، تسعى للإطاحة بحكومة يزيد. وتشكّل النماذج التي سنعرضها في ما يلي قسماً مهماً من الأجواء السياسية السائدة في ذلك العصر، والتي يُمكننا من خلالها التعرّف بشكل أفضل على منشأ القرارات التي اتخذها الإمام الحسين. على أنّه لا ينبغي نسيان أنّ الثقافة السياسية - الاجتماعية التغييرية

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

السائدة في كل عصر لا تُبرز لنا إلا قطعة من صورة التحوّلات الجارية فيه، وقسماً من الشواهد التي تستند إليها هذه التحوّلات. فالشيء الذي يعطي للثقافة والأدبيات صموداً أكبر في مقابل الشواهد والمؤشّرات الأخرى هو حكايتها عن المحتوى الداخلي للمواقف السياسية والسلوكيات الاجتماعية، وعن العادات والأفكار التي تُشكّلها. وفي هذه الحالة سيكون الإفراط في تضخيم صورة الثقافة ناتجاً عن النظرة الساذجة التي يُنظر بها إلى المسائل الاجتماعية. فأصالة الثقافة وصحّتها من جهة، وتعهّدنا بشكل أكبر بتقديم فهم أصحّ عن هذه الثقافة من جهة أخرى، كلّ ذلك سيُفضي بنا إلى الاعتماد على الثقافة والأدبيات، وجعلها مورداً للبحث، عند مواجهتنا للأحداث السياسية، وسعيها نحو معالجتها. ولذلك علينا أن نضع في ضمن جدول أعمالنا مسألة التجوال في الثقافات والأدبيات السائدة في كل عصر، وفي التحوّلات السلوكية الطارئة على ذلك العصر، وعقد مقارنة بينها. فبالإضافة إلى أنّ هذه المنهجية ستضفي غنى أكبر على فهمنا للثقافة، فإنّها ستعمّق نظرتنا إلى السلوكيات والأساليب العملية المتبعة. ومع الالتفات إلى هذه النقطة فإنّ قضية الاستفادة في هذه المقالة من الأدبيات السياسية السائدة في عصر الإمام الحسين (عليه السلام) ستحمل على عاتقها عبء قسم من الاستدلالات والقرائن فقط. وحتى لو تمّ اعتبارها بمثابة نقطة ارتكاز فإنّها لن تستطيع أبداً التكلّف لوحدها بإثبات المدعى. وبعبارة أخرى: ستكون مجرد شاهد، لا أكثر، على أنّ الإمام قد اختار هدفاً ينقدح معناه من بين تطلّعات الناس وتوقّعاتهم في ذلك العصر. وسنحاول استشراف هذه الوضعية من خلال القرائن التالية:

الثقافة الحاكمة على مكة حين خروج الإمام من الكوفة —

سنعرّض هنا إلى ذكر نموذجين:

أ. كلام الفرزدق عند توجّه الإمام نحو الكوفة —

لقد حدّر الفرزدق وآخرون الإمام (عليه السلام) من الذهاب إلى الكوفة. وفي ضمن ذلك أماطت عبارة الفرزدق المشهورة اللثام عن الذهنية العامة الحاكمة على نخب ذلك

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

العصر؛ حيث قال فيها، قاصداً صرف الإمام الحسين عليه السلام عن الذهاب إلى الكوفة: قلوبهم معك، وسيوفهم عليك^(١٠).

فبالنظر إلى كون السيف يُعدّ مظهرًا بارزاً لمسألة إحداث تغييرات في أسلوب الحكم، والإطاحة بالحاكم المتمكّن، يُمكننا القول بأنّ الفرزدق كان ينظر إلى الإمام الحسين كشخص يُناضل من أجل إسقاط حكومة يزيد، وإقامة حكومة جديدة. وبعبارة أخرى: كان الفرزدق يُنبئ في تلك الظروف التي توجّه فيها الإمام نحو الذين دعوهُ إلى إقامة الحكومة - وهم أهل الكوفة - عن أنّ السيف (العامل المساعد على تأسيس الحكومة) ليس مع الإمام، بل هو عليه. وبناءً عليه، ومن خلال نفيه لاستعداد الناس عملياً، يُفصح لنا الفرزدق - بصفته واحداً من نخب المجتمع - عن توقُّعه الخاصّ من هجرة الإمام الحسين عليه السلام.

ب. كلام ابن عباس عند توجّه الإمام نحو الكوفة —

فعند تحرّك الإمام في اتجاه الكوفة حاول ابن عباس صرفه عن ذلك القرار. وفي ضمن حديثه معه قال: وإنّ أبيت إلاّ محاربة هذا الجبار... واكتب إلى أهل الكوفة وأنصارك بالعراق فليخرجوا أميرهم، فإنّ قووا على ذلك، ونفّوه عنها، ولم يكن بها أحدٌ يعاديك، أتيتهم^(١١).

وتُعدّ نصيحة ابن عباس هذه للإمام الحسين عليه السلام شاهداً على رؤيته الخاصة لهدفه عليه السلام. والظاهر أنّه كان يعتقد، كالفرزدق، بأنّ الهدف والغاية من هجرة الإمام هي إقامة الحكومة. فقد كان يطلب من الإمام عدم الوثوق بأهل الكوفة، وعدم القدوم إليها، إلّا بعد إخراجهم لوالي المدينة ومندوب يزيد عليها. وإخراج والي الكوفة - الذي يُعدّ مظهرًا للسلطة السياسيّة آنذاك - لا معنى له إلّا إقامة الحكومة، وتحديّ السلطة الفعلية.

الثقافة الحاكمة على الأجواء المحيطة بالذين دعووا الإمام عليه السلام —

رسالة الكوفيين إلى الإمام الحسين هي علامة أخرى تُشير إلى طبيعة الظروف

التي انبثقت منها نهضة الإمام، وإلى كيفية نظرتهم إلى ميول الإمام الحسين وتطلعاته ومواقفه. فقد ورد في بعض هذه الرسائل ما مضمونه: إِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْنَا إِمَامٌ، فَأَقْبِلْ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَجْمَعَنَا بِكَ عَلَى الْحَقِّ. وَالتُّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ فِي قَصْرِ الْإِمَارَةِ لَسْنَا نَجْتَمِعُ مَعَهُ فِي جُمُعَةٍ، وَلَا نَخْرُجُ مَعَهُ إِلَى عِيدٍ. وَلَوْ قَدْ بَلَّغْنَا أَلَّاكَ أَقْبَلْتَ إِلَيْنَا أَخْرَجْنَاهُ حَتَّى نُلْحِقَهُ بِالشَّامِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ^(١٢).

ونطالع كذلك في نفس هذه الرسائل: إِنَّ لَكَ هَا هُنَا مِائَةَ أَلْفِ سَيْفٍ^(١٣).

ثانياً: الإشكالات المشهورة الواردة على اعتبار الحكم هدفاً من نهضة الإمام عليه السلام —

رغم وجود شواهد تساعدنا في إثبات أن إقامة الحكومة هي الهدف فإن هذه النظرية تواجه عدّة إشكالات جادة، تتطلب منا تقديم حلول علمية؛ من أجل الحكم بقطعية النظرية وتماميتها.

الإشكال الأول: في ردّهم لنظرية «نزوع الإمام الحسين نحو الحكم» يُشير مؤيدو نظرية «كون الشهادة هي الهدف» إلى كلام الإمام الحسين عليه السلام في اليوم السابع أو الثامن من ذي الحجة، حيث يُبرز عليه السلام، ضمن خطبة ألقاها في ذلك اليوم، استعدادَه الكامل للشهادة. والشيء الذي يؤدّي بنا إلى ترجيح هذا الشاهد التاريخي في مقابل بقية كلمات الإمام الحسين، الدالة على رغبته في الشهادة، هو زمان وقوعه. فالإمام الحسين نطق بهذا الكلام حين وصلت دعوة الكوفيين إلى أوجها، ولم تكن قد وصلته بعد رسالة مسلم المفصحة عن تخاذل الكوفيين، وهو ما حدث بعد ذلك بالفعل^(١٤).

ويقول الدكتور آيتي، وهو أحد المؤمنين بفكرة «كون الشهادة هي الهدف»: نحن نعلم بأن الإمام الحسين عليه السلام ألقى هذه الخطبة قبل اليوم الثامن من ذي الحجة، وربما في اليوم السابع من ذلك الشهر، وذلك في المسجد الحرام، وسط حشد من الحجاج وزوّار بيت الله. وقد كانت الأوضاع السياسيّة التي يعيشها الإمام الحسين في ذلك اليوم مناسبة بحسب الظاهر، وكان أغلب الناس يعتقدون بتنحي يزيد وسقوط خلافته في القريب العاجل، ليرتفع بذلك الإمام على كرسي الخلافة، التي هي

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

حقه^(١٥).

ويقول الدكتور شريعتي - وهو من المعتقدين كذلك بفكرة «كون الشهادة هي الهدف»: وأمام كل ذلك الجمع الغفير من الحجاج الذي أتوا من سائر الأقاليم الإسلامية يعلن بأنه متجّه نحو الموت: خطّ الموت على ولد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة. إن من يريد أن يقوم بنهضة سياسية لا يتحدث بهذا النحو، بل يقول: سنضرب، سنقتل، سننتصر، سنقضي على العدو؛ وأما الحسين...^(١٦).

الإشكال الثاني: الإشكال الآخر الذي يمكننا إضافته إلى قائمة دعاوى القائلين بنظرية الشهادة - في مقابل المعتقدين بنظرية الحكومة - هو ما يرتبط بالوضعية السياسية السائدة في عصر الإمام الحسين؛ حيث يحكي لنا التاريخ بشكل واضح عن أن الجميع - ومنهم العديد من أصحاب الإمام الحسين ومحبيه - كان يرى بأنّ الظرف ليس مناسباً للاستجابة لدعوة الكوفيّين. وعليه يبدو أن تقييم نخب المجتمع للظروف الزمنية كان مبنياً على أن الظروف الموجودة لا تساعد على إقامة الحكومة. وبناءً على هذا التحليل يدلّ العقل الجمعيّ للنخبة، والتقييم الذي قدّمه عامّة الخبراء السياسيّين، على عدم توفرّ الظروف المناسبة لتأسيس الحكومة. ويدور الحديث هنا حول السبب في جعل الإمام الحسين مسألة إقامة الحكومة في ضمن برنامج أعماله، خصوصاً مع ملاحظة الظروف الآتية.

ويمكننا أن نحمل هذا الدليل على محمل الجدّ بشكل أكبر، وخاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّه متى ما تمّ الحديث عن اتّخاذ قرارات سياسية فإنّ الرسل والأئمّة كانوا عادةً ما يتمسّكون بالشورى، واتّخاذ قرارات جماعية. ومع كلّ هذا نرى بأنّ الإمام قد عمل في هذا المورد بخلاف نصيحة الجميع ومشورتهم، ومنهم أقرب محبيه، نظير: ابن عباس. ففي هذه الحالة يكون تغاضي الإمام عن العمل بما كان يُصرّ عليه الجميع علامة وشاهداً على نزوعه نحو الشهادة، لا على رغبته في الحكم. وفي الجواب عن هذا الإشكال يقول الشيخ الطوسي - الذي يُعدّ من أوائل المدافعين عن فكرة سعي الإمام نحو الحكم - بأنّه من المحتمل أن يكون أشخاص من قبيل: ابن عباس وغيره من الناصحين غير مطلّعين على الرسائل التي كتبها

الكوفيون للإمام، وأنّ تقييم الإمام المختلف للظروف يعتمد في الواقع على توفره على معلومات أكثر. وعلى هذا فإنّ الإمام قد عمل في الحقيقة وفق ظنّه، وقام برسم سياسته الخاصة بحسب ما أملاه عليه تصوُّره، القاضي بإمكانية تأسيس الحكومة. وفي هذا الصدد يقول الشيخ الطوسي: فأما مخالفة ظنّه لظنّ جميع من أشار عليه من النصحاء، كابن عباس وغيره، فالظنون إنّما تغلب بحسب الأمارات، وقد تقوى عند واحد وتضعف عند آخر. ولعلّ ابن عباس لم يقف على ما كوتب به ﷺ من الكوفة، وما تردّد في ذلك من المكاتبات والمراسلات والعهود والمواثيق^(١٧).

الإشكال الثالث: بعد أن عكّم في منتصف الطريق بمصير مسلم لم يمتنع الإمام عن إكمال الرحلة، واستمرّ في سفره. فلو كان ﷺ يقصد واقعاً من سفره إقامة الحكومة لكان ينبغي عليه العدول عنه بمجرد الاطلاع على الحالة التي آل إليها مسلم، وانتفاء الأرضية المساعدة على تأسيس الحكومة، لا أن يستمرّ فيه.

وقد أجاب الشيخ الطوسي عن هذا الإشكال، حيث يُستفاد من كلامه^(١٨) أنّ الإمام الحسين اختار العودة في هذه المرحلة، بعد علمه بخبر مسلم، ويأسه من الكوفيين. لكنّ في نفس هذه الأثناء تبلورت حالة روحية جديدة، لعبت دوراً مهماً. على الرغم من جزئيتها. في صنع الأحداث التالية. وقد نتجت هذه الحالة عمّا حصل لأسرة مسلم، الذين تأثروا بشدّة عند سماعهم خبر شهادته المؤلم، حيث أقسموا على الأخذ بثأره، فما كان من الإمام الحسين بعد تبلور هذه الوضعية الجديدة، والأجواء المنبثقة عنها، إلّا أن قال: لا خير في العيش بعد هؤلاء.

وتحليلاً لهذا الجواب نقول: إنّ التوجّه الخاصّ الذي تمّ تبنيه في هذه المرحلة ناتج عن حالات روحية وعاطفية معينة، أكثر من أن يكون حصيلة لاستراتيجية محدّدة. وفي نفس الوقت، ومع أنّ القافلة لم تختَر سبيل العودة، غير أنّها كانت تأمل من خلال إيكال الأمور إلى المستقبل في أن تُفتح أمامها خيارات أفضل.

علاوة على ذلك من الممكن تقديم جواب آخر، مفاده أنّ الإمام الحسين لو قُبل راجعاً من سفره بعد خبر شهادة مسلم لأدّى ذلك إلى إبطال جميع الجهود التي بذلها سابقاً، وحُكم عملياً على العديد من التمهيدات الأولية التي قام بها بالفشل، إنّ لم

نقلُ بانتهائها في الأخير إلى بروز ردود أفعال معاكسة. وبالتالي كان ينبغي عليه الامتناع عن القيام بالعديد من الخطوات السياسية التمهيدية - من قبيل: مسألة عدم إكمال مراسم الحج، والعديد من الخطب المناهضة للظلم، التي أُلقيت ضدّ حكومة يزيد -، والمحافظة عليها، ومتابعتها، بانتظار حلول اللحظة التاريخية لكي تثمر وتؤثّر. وبعبارة أخرى: لو كان الإمام في هذه المرحلة آيساً من إقامة الحكومة لكان ينبغي عليه - بحسب المنطق - أن لا يعمد إلى تخريب أسسها في الحد الأدنى؛ لأنّ هذا العمل قد يُفضي إلى تقوية حكومة يزيد اللاشعرية والمزاجية.

وإذا أضفينا على المطالب السابقة مسحة من القرائن التاريخية فستتشكّل لدينا صورة مشوّهة عن تراجع الإمام الحسين من بين حجاج المدينة، وخصوصاً إذا كان تراجعاً عن مراسم الحج. فقد خطا الإمام الحسين في هذا الطريق بإصرار، وخلافاً لمشورة عامّة النخبة والعديد من محبيه، كما أبدى ثباتاً في عزمه على المواصلة، إلى درجة أنّه امتنع حتّى عن الاستمرار في مراسم الحج بصورتها المعهودة. ففي مثل هذه الظروف لا يبدو أنّ أهالي مكّة كانوا مطلّعين على الأوضاع، أو أنّهم التقوا بقافلة الإمام الحسين؛ لكي يعلموا بأنّه اختار سبيل العودة، وتراجع عن مسيره، مع أنّه لا يزال يحمل على عاتقه رُزمة من الادّعاءات الكبيرة. وبناءً عليه، وبالإضافة إلى الجوانب النفسية للقضية - وهي على درجة من الأهمية، وتشكّل روح جواب الشيخ الطوسي -، يُعدّ تبلور هذه الوضعية علامةً من الناحية الثقافية على ضعف الإدارة والتردد في اتّخاذ القرار.

الإشكال الرابع: لقد أظهر الإمام الحسين مخالفته للحكم السائد في ذلك العصر قبل شهور من تحرّكه. ولم تقتصر هذه المخالفات على إبداء السخط وعدم الرضا، بل ترافق ذلك مع بروز مجموعة من المؤشّرات على وجود تحرّك سياسي ضدّ حكومة يزيد. ولو كان الإمام الحسين يسعى واقعاً نحو إقامة الحكومة لكان من اللازم عليه التكتّم على نيّته إلى أن تتوفر لديه المؤهّلات اللازمة للسلطة. فمن الواضح تماماً أنّ الإمام الحسين، ومن خلال إبرازه العملي لتدبّره من حكومة يزيد، وإفصاحه عن أوضاع ثورته - سواءً في المدينة أو في مكّة -، قد هيأ ليزيد الأرضية

المناسبة لتوفير الإمكانيات اللازمة وتجهيز القوّات. ونحن نعلم بأنّ القيام بخطة انقلابية ضدّ الحكومة مسألة تحتاج إلى التكتّم، ولو في مراحلها الأولى كحدّ أدنى. وبدلاً من إلقاء تلك الخطب الساخنة والحماسية في مكة كان بإمكان الإمام الحسين أن يتوجّه نحو الكوفة بطريقة سرّية، ولا يطرح فكره السياسي على الملأ إلاّ بعد التعبئة العملية لقوّاته، والتوفّر على مستوى معقول من القدرة العسكرية. وهو نفس ما قام به الرسول بالضبط في أوائل البعثة؛ إذ لو تحدّث الرسول عن مسألة إقامة الحكومة قبل الهجرة إلى يثرب، وسلك طريق المدينة برفقة أهله وأصحابه ومحبيه، لكان من المحتمل جداً أن يسقط شهيداً على يد أعدائه قبل الوصول إلى هناك، لكنّه توجّه نحو المدينة في الليل سرّاً، ومع مراعاة المسائل الأمنيّة، من قبيل: اختياره لأشقّ طريق ممكن. وفي هذا الصدد يقول الدكتور شريعتي: لو أنّ الناس استيقظوا صباحاً ففوجئوا بعدم تواجد الحسين بينهم، ولو أنّ الحسين خرج من المدينة وحده متستراً ليلتحق ببعض القبائل، ولو أنّه هاجر من المدينة إلى الكوفة خفيةً مثلما فعل النبيّ عندما هاجر من مكة إلى المدينة، وبعد مدّة وجيزة يُفاجئ الحكم المركزي بوجوده في الكوفة، فحينئذ سيعلم المعارضون والمتمردون بأنّ الحسين ما تحرّك إلاّ بعنوان النهضة ضدّ النظام الحاكم. غير أنّ هيئة القافلة التي خرج بها الإمام الحسين، وشكل الحركة التي اتّخذها، تدلّ على أنّه تحرّك وهدفه القيام بعمل آخر. ولم يكن ذلك العمل فراراً ولا انزواءً، ولا خضوعاً ولا استسلاماً، ولا اعتزلاً للكفاح السياسي بُغية الخوض في النضال الفكري والعلمي والفقهّي والأخلاقيّ والقيام بالأعمال الخيريّة، ولم يكن كذلك عملاً عسكرياً^(١٩).

على الرغم من أنّ الإشكال المذكور مثيرٌ للتأمّل، ويحتاج إلى دراسة أعمق، لكنّ بإمكاننا القول بأنّ الدعوى لا ترتبط بمسألة أنّ الإمام الحسين كان قاصداً منذ البداية - أي من حين خروجه من المدينة متوجّهاً إلى الكوفة - تأسيس نظام للحكم؛ لكي يرد عليها ذلك الإشكال - الذي مفاده أنّه في هذه الحالة لماذا لم يلجأ ﷺ إلى التكتّم على جهوده ومسابجه؛ من أجل تحقيق هدف من هذا النوع؛ إذ إنّ دعوى قيام الإمام ببعض الإجراءات في سبيل إقامة الحكومة ترتبط بالمرحلة التي تلقى

فيها رسائل من الكوفيين. وبما أنه في هذه المرحلة لم يبقَ أيُّ مجال لإخفاء العمل، حيث كان الإمام قد طوى في الواقع قسماً من الطريق بصورة علنية، فلن يتمكن عليه السلام ابتداءً من هذه المرحلة فما بعدها أن لا يبقى على علنية حركته. وبعبارة أخرى: يكفي أن نتصور الوضعية التي كان عليها الإمام الحسين في مكة لكي نُدعن بعدم تهيؤ الظروف له عليه السلام من أجل العمل السري والتحرك السياسي الخفي. ومن جملة هذه الظروف مرافقة الأهل والأولاد للقافلة، وإطلاع عامة الناس - ومنهم المواليون لحكومة يزيد - على خروجه عليه السلام. ويبدو أن الظروف في هذه المرحلة لم تكن تستدعي من الإمام الحسين عليه السلام التخطيط للعمل السياسي السري والخفي.

٢. نظرية النزوع نحو الشهادة —

تبنت العديد من الشخصيات نظرية النزوع نحو الشهادة، مع فارق، وهو أن كل واحد من هذه الشخصيات نظر إليها من منظار خاص. نعم، توجد نقطة مشتركة بين هذه الآراء، وتكمن في ادّعائها جميعاً بأن هدف الإمام كان الشهادة. وسنسعى من جهتنا لاستعراض هذه النظريات في ما يلي:

أ. نظرية اللهوف —

يعتقد ابن طاووس بأن الإمام الحسين كان على علم بعاقبة أمره، وإنما كان يتعبد بهذا الموضوع؛ أي إنه كان يرى نفسه مكلفاً بما قام به ^(٢٠).

ب. نظرية فداء النفس، في سبيل العفو عن ذنوب الشيعة —

تعتبر هذه النظرية بأن شهادة الإمام الحسين هي علامة على تضحيته بنفسه في سبيل العفو عن ذنوب الشيعة، وبأنها تشكل فدية عن الخطايا التي سيرتكبها أتباعه في المستقبل. وتعتمد هذه النظرية على نوع من الفهم نعثر على نظير له في الفكر المسيحي، حيث يُقدّم العديد من المسيحيين تفسيراً لمسألة صلب عيسى عليه السلام، يُشبه إلى حد بعيد التفسير الذي قدّمته هذه النظرية.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

ج. نظرية طلب الشهادة، في إطار حركة وأهداف تاريخية —

ويعدّ شريعتي هو مَنْ طرح هذه النظرية، حيث سعى من منظور علم الاجتماع التاريخي، ومن خلال تقديم مخطّط عن الأوضاع الاجتماعية الحاكمة على ذلك العصر، إلى حصر هدف الإمام الحسين من الشهادة في التنديد بالظلم^(٢١)، وفضح ممارسات يزيد، وضخّ دم جديد من الحياة والجهاد في عروق الجيل الثاني من الثورة النبوية^(٢٢).

وتوضيحاً لرأيه يُحاول الدكتور شريعتي تقديم مخطّط عن الأوضاع الاجتماعية السائدة في عصر الإمام الحسين، من خلال إلقاء نظرة على المسيرة التاريخية للمواجهة بين الحقّ والباطل.

ولإثبات مدّعاءه، القاضي بأنّ الإمام الحسين كان يهدف من انتخابه لطريق الشهادة إلى فضح يزيد، يُشير إلى أنّه حتّى لو فرضنا بأنّه ﷺ لا يمتلك علم الغيب، ولم يكن مطلعاً على خيانة الكوفيين في طريق المواجهة، فإنّ القرائن والشواهد المتوفرة في ذلك الوقت، علاوةً على النظام السلطوي لإمبراطورية بني أمية، الذي كان متماسكاً إلى درجة كبيرة، كلّ ذلك كان سيدفعه من وجهة نظر سياسية - وبغضّ النظر عن علم الغيب - إلى التسليم بعدم وجود أيّ فرصة للظفر على الأمويين بهذه العُدّة القليلة وهذا الجيش المعداد. وبالتالي فإنّه كان يعدّ الشهادة مبدأً أساسياً وهدفاً نهائياً^(٢٣)، وليس كهدفٍ مال إليه في منتصف الطريق.

إنّ الرؤية التي قدّمها شريعتي عن نهضة الإمام الحسين تُشكّل قسماً من مشروعه الكبير حول تاريخ التشيع وفلسفته. فشريعتي هو من المعتقدين بأنّ التشيع - على خلاف المذاهب الأخرى - يعتمد على فلسفة التاريخ^(٢٤)، التي تتبلور وتصل إلى مرحلة الفعلية إثر التحوّلات المتعاقبة والمتسلسلة التي تحدث بمرور الأيام. وقد قام باستعراض حادثة كربلاء في إطار فلسفة تاريخ التشيع. وعليه، ومن جهة دائرة المخاطبين، فإنّه لا يقتصر على ربط الآثار والأصداء التي خلفتها حادثة كربلاء بنطاق عصرها، بل يُعدّي ذلك ليشمل نطاقاً أوسع من تاريخ التشيع والتحوّلات الطارئة عليه. ومن جهة أخرى فإنّه يُعطي للإمام الحسين دوراً واعياً ومنسجماً مع النتائج المتوقّعة

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

على ضوء هذه الفلسفة. ومن هنا فإنَّ الإمام الحسين، وبالنظر إلى الدور الذي أُنيط به عبر التاريخ، أقدم على العمل بمضمون الرسالة التي تحدّثت عن عاقبة أمره. وفي الواقع فقد كان يسير في طريق واضح المعالم، نحو هدفٍ معلوم، وبناتجٍ محدّد.

فمن وجهة نظر شريعتي تؤسّس العلاقة الجدليّة القائمة بين هذين الأمرين للتحوّلات الطارئة على المجتمع، وتنفع فيها الروح، وتمدّها بالدافع، وتجعلها في الأخير قابلةً للتقييم. وعليه لا يكون الفعل صحيحاً إلاّ إذا كان موافقاً لمنهج التوحيد. وفي نفس الوقت يُشير شريعتي إلى صعوبة هذه المسألة وتعقيدها، ولا يعدّها بسيطة، ولا سطحيّة. وفي اعتقاده أنّ الشرك يتلبّس بلباس التوحيد في العديد من المواقع، فيصعب علينا بذلك اكتشافه، والتعرّف عليه. ويرى بأنّ التوحيد يُشكّل روح التحوّلات الاجتماعيّة الإيجابيّة والتقدّمية، وينزعج كثيراً من الظاهريّين، الذين صيغ وجودهم في جوهره على أساس الشرك. وتمثّل حادثة كربلاء من منظار شريعتي مظهراً خالصاً، بدون رتوش، وبعيداً كلّ البعد عن أيّ شائبة من التظاهر، للحرب القائمة بين الشرك والتوحيد. وكربلاء - بحسبه - هي رواية صادقة وخالصة، تحكي عن الصراع الدائر بين التوحيد والشرك. فما عرفته كربلاء من اصطفاة حقيقي، وبعْد عن المظاهر الخدّاعة بجميع أنواعها، كان سبباً في ارتفاع معيار الإخلاص التوحيدي في هذه الحادثة إلى درجةٍ صارت معها وإلى الأبد محكّاً لتمييز الحقّ من الباطل. وتزداد الأهميّة التي تحظى بها كربلاء من ناحية أنّها في عين حصولها على رقم قياسي يأبى التكرار في الصفاء والإخلاص فإنّها تحتشد في مقابل الشرك، الذي يرى نفسه خليفة الله، ومظهراً للتوحيد.

فأخذ هذين القطبين الأساسيّين للتوحيد والشرك - أي الشرك ذو المظهر الخدّاع والتوحيد الخالص - بعين الاعتبار هو الدليل الذي جاء به شريعتي لاعتبار كربلاء تُمثّل قمّة المواجهة بين الشرك والباطل، وذروتها.

وما يلفت نظرنا حول شريعتي هو مستوى تحليله للأمور. وخلافاً للعديد من المنظرين الذين خاضوا في البحث حول حادثة كربلاء من الداخل، ومن خلال مجرى التحوّلات الطارئة عليها، فقد كان ينظر إلى كربلاء من خلال موقعها في وسط

التاريخ، وكفرع من فروع فلسفة تاريخ الشيعة. وقد منح هذا المستوى من التحليل قدرةً جنبته الالتقاء بجزئيات الواقعة، ومكنته من عرض رؤيته الخاصة لكربلاء، في مقابل الدور الذي لعبته الجزئيات، والتي مثلت أحياناً الهم الأساسي للنظريات الأخرى. كما أنّ هذه النظرة المتعالية والواسعة قد وهبته القابلية للبحث حول ماهية الحوادث في ضمن الهدف النهائي للتاريخ. ونظراً لأنّ طبيعة وماهية كلّ حادثة جزئية من هذه النهضة لا تجد معناها إلاّ في إطار هدف نهائي فإنّه يلجأ وبكلّ بساطة إلى تفسيرها من خلال رؤيته التاريخية الخاصة. وبناءً عليه فإنّه يعدّ مغادرة مكة في أثناء مراسم الحجّ واقعةً يعلن الإمام من خلالها بأنّ الهدف والغاية قد تبدّلاً بتبدّل النظام، ليُعاض عن ذلك - مع فقدان القيادة - بجسدٍ فاقد للروح^(٢٥).

د. نظرية الشهرستاني —

ومفادها أنّ الإمام الحسين عليه السلام كان يعلم بأنّه سيُقتل، سواءً بايع أم لم يُبايع، مع فارق، وهو أنّه إذا بايع فإنّه سيقتل بالإضافة إلى اندثار مجده وآثار جدّه، بينما إذا لم يُبايع فسيقتل فقط، لكنّ مع تحقّق آماله، وحفاظه على الشعائر الدينية، وحصوله على الشرف الأبدي^(٢٦).

هـ. نظرية الدكتور آيتي —

سنسعى إلى توضيح نظرية آيتي من خلال استعراض بعض كلماته، حيث يقول في موضع من كتابه: يريد أن يقول: إنّ تقييمي للمسألة - بصفتي أنا الحسين بن عليّ - هو أنّه بدون شهادتي أنا وأصحابي لا يُمكن الوصول إلى أيّ نتيجة، ولا القيام بأيّ عمل مفيد ونافع وإيجابي^(٢٧).

ويقول أيضاً: إنّ هذا الانحراف الشديد الذي تعرّض له نظام الخلافة الإسلامية في المرحلة الأولى، ثمّ تغلغل بعد ذلك في جميع الشؤون والنواحي الاجتماعية للمسلمين، لا علاج له إلاّ بالشهادة والفداء والثورة العارمة والجادة^(٢٨).

ويقول كذلك في موضع آخر: لم يُغادر الإمامُ مكة فراراً من القتل، بل غادرها

لكي يستفيد الإسلام إلى الأبد من شهادته إذا ما قُتل^(٢٩).
ويقول آيتي أيضاً: فمن خلال عبارة: «حُطَّ الموتُ على وُلْدِ آدَمَ» يُشير الإمام إلى أن إصلاح الفساد الاجتماعي والديني - ولو كان على يد شخصٍ مثل ابن بنت رسول الله - لا يتيسر إلا عن طريق الموت والشهادة. وقد كان كل حديثه في هذه الخطبة التي ألقاها قبل مغادرة مكة يدور حول الشهادة والموت، والوقوع فريسةً لذئاب كربلاء الجائعة^(٣٠).

مقارنة عامة بين مختلف الآراء المطروحة حول نظرية النزوع نحو الشهادة —

بحسب تقسيم عامٍ وكلّي يُمكننا أن نصنّف الآراء المنطوية تحت لواء هذه النظرية إلى مجموعتين:

الأولى: وهي المجموعة التي تعدّ الشهادة بمثابة الهدف من النهضة، بالنحو الذي يكون فيه قتله ﷺ بحسبها أمراً قطعياً وحتمياً؛ ومثال ذلك ما تمّ طرحه في نظريتي ابن طاووس والشهرستاني.

الثانية: وهي المجموعة التي ارتأت وجود خيارات أخرى أمام الإمام، مع اعتقادها بأنّه ﷺ قد مال إلى الشهادة من بين جميع هذه الخيارات. ومثالها يتجلى في نظرية كلٍّ من: شريعتي؛ وآيتي.

وأما النقطة التي تشترك فيها كلتا المجموعتين فتكمن في إيمانهما معاً بأن الإمام الحسين قد اختار الشهادة هدفاً لنفسه.

وبلحاز آخر يُمكننا تقسيم المعتقدين بنظرية «النزوع نحو الشهادة» إلى طائفتين: طائفة ركّزت على الجوانب النفسية والفردية لكربلاء؛ وطائفة أخرى اهتمّت بالانعكاسات الاجتماعية لتلك الواقعة، وبمستويات أعمق من الجوانب الفردية.

وتسعى كلّ واحدة من هاتين الطائفتين إلى ربط المجالات التي تهتمّ بها ببعض الانعكاسات الخاصة التي خلفتها حادثة كربلاء.

وبإمكاننا تقسيم هاتين الطائفتين الرئيسيتين إلى مجموعتين: القدماء؛

والمعاصرين.

القدماء: وهم الذين لم يهتموا - عند اعتبارهم الشهادة بمثابة هدف - بالانعكاسات التي خلفتها شهادة الإمام الحسين - نظير صاحب اللهوف -، واكتفوا بمجرد عرض الشهادة كهدف؛ أو أنهم اهتموا بذلك، لكنهم اقتصروا على بحث انعكاسات هذه النهضة بلحاظ الروايات التي جعلت فضلاً كبيراً للبكاء على الإمام الحسين. ويعتقد هؤلاء بأن هذه الشهادة الدامية والمأساوية خلقت بعض الأوضاع التي فتحت للناس - عند التوسّل بها، والبكاء عليها - أبواب المغفرة إلى الأبد. وهم هذه المجموعة هو الحصول على العفو والغفران الإلهي، من خلال عرض وقائع مأساوية، وباعثة على البكاء، كما أنهم يُركّزون بشكلٍ أساسيٍّ على الدور الذي لعبه البكاء على الإمام الحسين عبر التاريخ. ويعتقد هؤلاء بأن البكاء على الإمام الحسين هو نافذة مفتوحة على الجنة.

المعاصرون: ويقف هؤلاء في مقابل القدماء؛ حيث يرون بأن الانعكاسات التي خلفتها واقعة كربلاء تشمل بشكلٍ أساسيٍّ دائرة المجتمع، أكثر من استيعابها لدائرة الفرد. وينتمي إلى هذه الفئة أفراد من قبيل: شريعتي، وآيتي، والشهرستاني. ويرى المعتقدون الجدد بنظرية «النزوع نحو الشهادة» بأنّ المخلفات الأساسية لحادثة كربلاء تكمن في تشكّل طيف من الأحداث المختلفة، التي من جملتها موت يزيد، والثورات الدموية، وتبلور بعض المسيرات الإصلاحية عبر تاريخ التمييز بين الحقّ والباطل، وخلق نموذج مثالي ومثل أعلى يفصل بين هذين الاثنين، والقيام بإصلاحات، و... وقد حاول كلّ واحد من هؤلاء المفكرين التمسك بأحد العوامل السابقة، أو ببعض منها، وكذلك ببقية العوامل الاجتماعية لواقعة كربلاء.

ويُركّز قدامى المعتقدين بنظرية «النزوع نحو الشهادة» على دور البكاء والجوانب الفردية. وحتى إذا ما ترقّوا وأبدعوا في مجال البحث حول كربلاء من ناحية الآثار الاجتماعية فإنّ غاية ما يُشِيرُونَ إليه هو تشكيل المجالس العمومية عبر التاريخ، واستمرار هذا المسار في دائرة الحياة الاجتماعية الشيعية. بينما يُركّز المعتقدون الجدد

بنظريّة «النزوع نحو الشهادة» بشكلٍ أساسي على الهموم الاجتماعيّة، ويروّون بأنّ معيار تأثير كربلاء هو أعلى من أن تنحصر قيمته في إحياء المناسبات الفرديّة.

الإشكالات المشهورة على نظريّة «كون الشهادة هي الهدف» —

إذا كان هؤلاء الأشخاص يروّون بأنّ علم الإمام الحسين بالمستقبل بمثابة دليل يُجوزّ لهم تبنيّ هذه النظريّة فينبغي أن يُقال - جواباً لهم - بعدم وجود أيّ تلازم بين العلم بالشهادة واتّخاذها هدفاً. وبتعبير أفضل: إذا كان من المفروض أن يُستشهد الإمام الحسين فهذا لا يعني بأنّه سيّتخذ الشهادة هدفاً سياسياً له. وعلاوة على ذلك تحكي لنا دراسة ردود أفعال الإمام الحسين، والقرارات التي تتبّناها في مختلف المواقف، عن سعيه نحو طرح برنامج سياسيّ، يضمن له الحضور الفعّال على الساحة السياسيّة. ويكتسب هذا الموضوع أهميّته بلحاظ أنّ مسألة طرح برنامج وخطّة في العمل السياسيّ تُعبّر عن التمتع بهدفٍ يحتاج بلوغه إلى التخطيط.

الإشكال الأوّل: عند متابعة مسيرة الأحداث والتقدّم لخطوات في اتجاه الأيام القاسية سيبرز أماننا سلوكٌ مُغاير صدر عن الإمام (عليه السلام)، لا ينسجم كثيراً مع المواقف التي اتّخذها في المقطع المبحوث عنه. فعندما منع الحرّ ومن بعده ابنُ سعد، الإمام الحسين (عليه السلام) من المسير، طلب منهم أن يسمحوا له بالرجوع إلى محلّ إقامته في المدينة^(٣١). ومن الطبيعي أن يكون التعبير بمثل هذا الكلام متناقضاً مع النزوع نحو الشهادة، بحيث قد يُعدّ ذلك في إطار التبرير لمسألة الرغبة في الحكم.

وجواباً عن هذا الإشكال يُمكننا القول بأنّ الإمام كان يريد إقامة الحجّة.

لكنّ هذا الجواب يحتاج إلى دراسةٍ وتحقيقٍ أكثر.

الإشكال الثاني: إنّ الشواهد التي أثبتنا بها سابقاً من أجل دعم نظريّة «النزوع نحو الحكم» - والتي من أهمّها أخذ البيعة، وإرسال مسلم - تُمثّل في حدّ ذاتها أشهر الإشكالات المطروحة على نظريّة «النزوع نحو الشهادة».

وعند هبة الدين الشهرستاني كلامٌ حول الجواب عن هذا الإشكال، يحتاج إلى بحثٍ وتحقيق. وسنسعى من جهتنا للخوض فيه؛ لمجرّد فتح الباب أمام دراسات

مستقبلية إذا ما أُتيحت الفرصة لذلك لاحقاً.

ينظر هبة الدين الشهرستاني إلى كربلاء من زاوية مختلفة، ويرى أن توجه الإمام عليه السلام نحو الكوفة كان في سبيل إقامة الحجّة. وفي تفسير هذا الكلام وتحليله يمكننا القول بأنه ينبغي عدّ المطالبات المتراكمة لأبناء علي عليه السلام عاملاً مهماً في وقوع حادثة كربلاء. فلو أن الإمام الحسين لم يستجب لدعوة الناس لأدّى ذلك إلى انتشار اليأس الاجتماعي والسياسي بين الذين دعوه للمجيء وعامة الناس؛ لأنّه قد مرّت سنوات طوال دون أن يستجيب أهل البيت لدعوة الناس لإقامة الحكومة. ومن خلال الاستجابة لدعوة الكوفيّين فإنّ الإمام الحسين، مضافاً إلى إبراز مدى التزامه بمسألة تأسيس نظام جديد للحكم، سعى إلى إتمام الحجّة عليهم. وقد بيّن عليه السلام أنّ أهل البيت وأبناء الإمام علي لم يمتنعوا عن الاستجابة لدعوة الناس؛ بسبب قلة سعيهم، بل إنّ ذلك نتيجة لعجز الناس، وفتور همّهم، وتقلّبهم.

إذا ما درسنا نظرية إتمام الحجّة، التي جاء بها الشهرستاني، بشكلٍ أعمق فإننا سنقف على التوقّع الثنائي الذي تبلور من خلال هذه الحادثة؛ فمن جهة أولى لو أنّ الأئمّة لم يستجيبوا لدعوة الناس لأدّى ذلك إلى ظهور إحساس وفهم كاذب بينهم، وهو ما يعني في الواقع إقامة الحجّة على الأئمّة؛ ومن جهة أخرى فإنّ الإمام الحسين سعى إلى إقامة الحجّة على الناس من خلال الرضا بالشهادة، ولو أنّه عليه السلام لم يفعل أيّ شيء فإنّ ذلك سيترك - مضافاً إلى الإحباطات الاجتماعية - انطباعاً لدى الناس بأنّ الأئمّة كانوا يرفضون دعوتهم في كلّ مرّة بنحوٍ من الأنحاء، وسيؤدّي ذلك إلى تبلور أحكام خاطئة في أذهان الناس عن أدائهم عليه السلام، وجعل الظروف الاجتماعية المساعدة على اتّخاذ مواقف سياسية من قبل الأئمّة باهتة وضئيلة. فبالإضافة إلى ما قام به الإمام الحسين - عندما اختار طريق الشهادة - من إعادة تشكيل لذهنية الكوفيّين فقد قام بتمهيد الأرضية المناسبة لبقية أعضاء أهل البيت من أجل اتّخاذ إجراءات سياسية في المستقبل. وبذلك سعى الإمام الحسين عن طريق إتمام حجّته إلى تجفيف منابع التشاؤم التاريخي، الذي تشكّل قسمٌ منها في زمان صلح الإمام الحسن. فلو لم يتّخذ الإمام الحسين أيّ موقف فمن المحتمل أن لا تنتهياً أيّ فرصة مناسبة لباقي الأئمّة بشكلٍ

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

مطلق.

الإشكال الثالث: كان الإمام الحسين يصرّ على الرجوع بعد عرقلة الحرّ وابن سعد إيّاه، وهو ما لا ينسجم مع فكرة كون الشهادة هي الهدف بالنسبة إلى الإمام. ويُمكننا القول، جواباً عن ذلك: إنّما عبّر الإمام عن ميله إلى العودة بعد ممانعة الحرّ وابن سعد من دخول الكوفة؛ لعدم إفضاء ذلك إلى حصول أيّ انعكاسات أو آثار سلبية، ممّا عدّناه سابقاً في مرحلة الاطلاع على خبر شهادة مسلم، نظير: نقض الأهداف، وتقوية حكومة يزيد اللاشرعية. وها هو الإمام الحسين قد سعى حثيثاً حتّى شارف أبواب الكوفة، وبقي ثابتاً على مواقفه، على الرغم من تلبّد آفاق المواجهة. ومضافاً إلى ذلك فقد سُلِبَ منه في تلك الظروف الطارئة عنصر الاختيار، وسدّ في وجهه طريق الكوفة بشكل عمليّ. وفي هذه الحالة لن تكون عودته اختياريّة، بل ستكون إجباريّة، وشاهدةً على لجوء اليزيديّين إلى استعمال العنف. اللهمّ إلّا أن نعدّ فعل الإمام شكلاً من أشكال إقامة الحجّة في تلك الظروف.

٣. نظريّة الهروب من الموت —

توجد أيضاً بعض الآراء التي تعتقد بأنّ هجرة الإمام الحسين لم تكن بهدف معانقة الموت، بل كانت هروباً منه. فبحسب هذا الرأي كان الإمام الحسين عليه السلام يُعاني في المدينة من بعض الأوضاع التي أدّت في النهاية إلى استشهاده؛ ولهذا السبب اختار عليه السلام الهجرة إلى الكوفة.

ويمكن الدفاع عن هذا الرأي بالإشارة إلى تشبُّت الموالين للإمام الحسين، الذين كانوا بشكل عامّ في الكوفة، بحيث إنّ المدينة كانت تفتقد مثل هذه المكانة. فبالنظر للظروف التي كان يعيشها من المنطقي جداً أن يُفضّل الإمام الكوفة على المدينة. ويقول أحد المعاصرين: لقد كان خروج الإمام الحسين عليه السلام من المدينة إلى مكّة، ومن مكّة باتجاه العراق؛ من أجل المحافظة على روحه، ولم يكن تمرّداً، ولا ثورةً، ولا حرباً ضدّ العدو، ولا بهدف إقامة نظام للحكم^(٣٢).

الإشكال الموجه إلى هذه النظريّة —

لأوّل وهلة تبدو نظريّة الفرار من الموت مسألة غامضة. ويكمن هذا الغموض في

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

أنّه بإمكاننا عرض الموت بنحوين: **الأول**: موتٌ باهت، وذو أثر ضعيف، **والثاني**: موتٌ مؤثّر، ومقارن لتحوّلات اجتماعيّة عميقة. فإذا كان المقصود من الموت هو النحو الأول فإنّ الشواهد التاريخيّة، التي بين أيدينا، تحكي بشكل واضح عن إهمال هذه النظريّة وضعفها؛ حيث إنّ الإمام الحسين سعى في حالات معيّنة إلى الهروب من هذا النوع من الموت. وكمثال على ذلك: السياسة الواضحة التي تبناها في المدينة، والتي كان الهدف منها الفرار من الموت الهادئ والمكتوم على يد يزيد. ومن الجدير بالذكر أنّ هذا النحو من الفرار يُعدّ جزءاً من مشروع أكبر كان يسعى من خلاله الإمام الحسين إلى بلوغ أهداف أخيرة، قد يكون أحدها عبارة عن موت نبيل، ذي آثار بالغة، أو تأسيس حكومة.

بحسب هذا التفسير لنظريّة الهروب من الموت ستعاني هذه النظريّة من التعارض الداخلي والانغلاق؛ لأنّه لا يمكننا بحالٍ من الأحوال أن نعدّ هذا النحو من الفرار من الموت هدفاً للثورة، وأن نفسّر نهضة الإمام الحسين - من خلال الإصرار على هذا الأمر - بأنّها كانت سعياً وراء الموت «التملّصي». وهذا النوع من الفرار والهروب إذا لم يكن في حدّ ذاته ممهداً لموتٍ أوسع دائرة وأكبر تأثيراً فقد كان - على الأقلّ - وسيلة للوصول إلى أهداف أخرى، من قبيل: تأسيس الحكومة.

وأما إذا كان المقصود من الموت هو النحو الثاني فينبغي علينا التأمّل في المسألة بشكل أكبر. وتدلّ المشاهد المهمّة من واقعة كربلاء، والعديد من المواقف التي اتخذها الإمام الحسين، على طلبه وسعيه للشهادة. ويبدو أنّه تمّ التركيز على رغبة الإمام الحسين في الفرار من الموت العبثي. هذا على الرغم من حضور ثقافة استشهاديّة غنيّة على مستوى كربلاء. لكنّ هذا لا يعني بأنّه ﷺ كان يسعى بالضرورة نحو الشهادة. فما يظهر من ذلك هو مجرد أنّ الإمام الحسين لم يكن في صدد الهروب من موتٍ نبيل، وذو أثر بالغ، مع أنّه من الممكن أن يكون قاصداً إحدى هاتين الحالتين: إمّا الشهادة - التي تقف في مقابل ما تهدف إليه نظريّة الفرار من الشهادة -؛ وإمّا إقامة الحكومة.

٤. نظريّة الأهداف المتوازية (نظريّة الشهيد مطهري) —

في الوقت الذي يمكننا تصنيف النظريّات المطروحة حول حادثة كربلاء من

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

خلال التركيز على النقاط المشتركة بينها، فإنّ نظريّة مطهري تفتح آفاقاً جديدة أمام دراسة عاشوراء. وقبل أن يكون مطهري عالم اجتماع، مؤرخاً، فقيهاً، وباحثاً في القضايا الدينيّة، كان فيلسوفاً، ينظر إلى المسائل الاجتماعيّة بذهنيّة فلسفيّة، وبلاستفادة من قدرات تحقيقيّة هائلة، وعموماً كان يُخضع نظريته تلك إلى إطار منضبط ومنظم. هذا السعي الدائم من قبل مطهري نحو الاهتمام في مختلف المجالات بالمعارف المرتكزة على المنطق والعقل أدّى به على مستوى التحليل لنهضة الإمام الحسين (عليه السلام) إلى القيام بدراسة جذريّة حولها، وإنجاز تحقيق لم ينحز فيه إلى أيّ نظريّة من النظريّات الأخرى، وإلى عرض الإشكاليّات العامّة المطروحة على تلك النظريّات.

فبعد أن يُبيّن العديد من الاحتمالات المطروحة حول تحليل واقعة كربلاء. والتي يشتمل عليها قسم مهمّ من النظريّات الأخرى. يُشير مطهري إلى الخلل الرئيسي الذي تُعاني منه جميع هذه النظريّات. والنقطة الأساسيّة التي يتعرّض لها مطهري تكمن في عجز هذه النظريّات عن التوفيق بين المبادئ التي تؤمن بها وبين حقيقة حادثة كربلاء؛ حيث اكتفت كلّ واحدة منها بالإشارة إلى أجزاء الواقعة التي تحكي عن صحّة دعواها، من غير أن تعطي صورةً كاملة عن الواقعة بتمامها. وقد برز ضعف النظريّات المطروحة حول عاشوراء حين تمّت مقابلتها مع مختلف الشواهد المستخلصة من تلك الحادثة. ففي الوقت الذي شكّلت فيه هذه الشواهد نقطة قوّة، ومركزاً أصلياً لإحدى النظريّات، عُدّت علامةً على ضعف نظريّة أخرى وعجزها. ولهذا السبب اهتمّ قسمٌ من المساعي التي بذلها مطهري ببيان هذا النوع من الضعف الذي عانت منه النظريّات السابقة^(٣٣). ومن خلال تجاوز مسألة النزوع في عاشوراء نحو هدفٍ مطلق فقد سعى مطهري إلى استبدال الهدف الواحد بمجموعة من الأهداف. وفي اعتقاده فإنّ عاشوراء لم تنتج من خلال السعي نحو هدفٍ واحد، بل هي حصيلة لاستقصاء مجموعة من الأهداف المتوازية والمتعدّدة، التي من الممكن أن يختلف مجال عملها وظرف تأثيرها. فبعض هذه الأهداف عاجلٌ جداً، ولإسكات الناس، أو حتّى المرافقين للإمام الحسين^(٣٤)، وبعضها للتأثير في الأوضاع السياسيّة المعاصرة^(٣٥)، وبعضها لإحداث آثار تاريخيّة وطويلة الأمد^(٣٦).

عرض وتحليل لنظرية الشهيد مطهري —

عند القيام باستعراض نظرية الشهيد مطهري وتحليلها يجدر بنا الالتفات إلى النقاط التالية:

أ. لا يعني تعدد الأهداف عند مطهري الإيمان بأهداف بديلة، كما اعتقدت بذلك بعض النظريات السابقة. فالأهداف التي يؤمن بها مطهري هي في الواقع ليست أهدافاً تتحقق في مرحلة معينة، ومقاطع زمنية منفصلة، وإن أمكن مشاهدة تأثيرها في مقاطع معينة. وقد سعت النظريات التي تعتقد بالأهداف البديلة - وخصوصاً نظرية صالح النجف آبادي - إلى الخوض في بيان التضاد الحاصل بين الأحداث والتحوّلات من جهة والإجراءات والمواقف التي اتخذها الإمام الحسين من جهة أخرى. وعليه يكون الإمام الحسين عند اتّخاذ القرارات - بحسب نظرية الأهداف البديلة - متأثراً بالظروف، وواقعاً تحت تأثير التحوّلات الطارئة، ومنفعلاً بها، شأنه في ذلك شأن أيّ فاعل حكيم آخر. وأمّا من وجهة نظر مطهري فالإمام الحسين هو في منتهى الفعالية. وإذا ما وجدت شواهد على خلاف ذلك فلائته كان عازماً منذ البداية على تحقيق أهداف مختلفة، لا أنّها نشأت مع الأحداث وتغيّر الأوضاع. ويعتقد الشهيد مطهري أنّ الإمام الحسين كان يصبو في واقعة كربلاء نحو تحقيق أهداف ثلاثة، وهي:

أولاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يعتبر الشهيد مطهري أنّ أول أهداف الإمام الحسين وأهمّها وأبرزها هو العمل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثانياً: التملّص من مبايعة يزيد: كان مطهري يرى بأنّ التهرّب من مبايعة يزيد هو أحد الأهداف التي سعى إليها الإمام من الهجرة إلى مكّة؛ لأنّ أجواء البيعة والرضوخ لسلطة يزيد كانت هي الحاكمة على المدينة في ذلك الوقت.

ثالثاً: الاستجابة لدعوات أهالي الكوفة: يعتقد الشهيد مطهري بأنّ ثالث تلك الأهداف يكمن في استجابة الإمام الحسين لدعوة الناس^(٣٧). وفي الواقع فإنّ هذا الهدف يبرز الدور العريق الذي يلعبه الإمام الحسين في المجتمع.

وتحتوي نظرية مطهري على نوع من المقارنة بين الأهداف، حيث تُقيّم هذه الأهداف الثلاثة بطريقة يكون فيها الهدف الأول أهمّ من الثاني، والثاني أهمّ من

الثالث.

ب - يعتقد مطهري - كما أشرنا - أنّ من أهداف الإمام التمرّد على بيعة يزيد. ويبدو أنّه من الممكن الاستعانة بأحد هذين الدليلين من أجل الإثبات المنطقي لهذه الدعوى:

الأوّل: تُعدّ مسألة مغادرة مكّة، والاستعجال في الخروج منها، علامة واضحة على التمرّد على أمر يزيد بالمبايعة؛ إذ إنّ يزيد كان قد طلب من حاكم المدينة أن يرسل له واحداً من اثنين: إمّا رأس الإمام الحسين؛ وإمّا عقد بيعته. وحين يصدر أمر بهذه الصراحة من الطبيعي أن يُعدّ الخروج عن دائرة طاعة ممثّل الخليفة دليلاً واضحاً وعلامة بيّنة على رفض البيعة. فمن خلال هذا العمل قام أعداء الإمام بتوفير المبادرة اللازمة لصنع الوضعية التي يرغبون فيها.

وبيان ذلك: إنّ يزيد - خلافاً لمعاوية - لم يكن مطلعاً على التعقيدات السياسيّة، ولم يكن يسعى إلى تحقيق أهدافه من خلال وضع برامج مرحليّة؛ ولهذا السبب كان يتصرّف بسطحيّة في أغلب قراراته السياسيّة، دون أن يفكر في عواقب ذلك وتبعاته.

الثاني: لم يكتفِ الإمام الحسين من خلال مغادرته للمدينة، وتوجّهه إلى مكّة - وخصوصاً عندما تحرّك باتجاه الكوفة -، برّد بيعة يزيد، بل أقدم كذلك على الثورة ضدّ حكومته. وفي الوقت الذي طلب يزيد البيعة من الإمام الحسين خطا الإمام خطوة نحو الأمام، فإضافة إلى عدم إجابته إلى البيعة قام بطلب البيعة لنفسه، وأعلن الخروج على حكومة يزيد. وعلى هذا فقد كان خروجه ﷺ من المدينة خروجاً على الحاكم المستبدّ وحكومته، بحيث شكّل ذلك الخروج مظهراً لرفضه بيعة يزيد. والأمر الذي يحوز على أهميّة قصوى في مثل هذه الظروف هو التمرّد ضدّ حكم يزيد، لا مغادرة المدينة. هذا مع أنّ الخروج من المدينة يُعدّ الشرارة الأولى التي أشعلت نار التمرّد على أوامر يزيد وإرادته.

ج - عندما نتحرّك على مسار الأهداف التي تعرّض لها الشهيد مطهري نصطدم بحصول تغيير ملموس من الحالة الوظيفيّة إلى الحالة الإجرائيّة، إلّا أنّ هذا لا يمنع من أن تتمتّع الأهداف الأولى - من حيث القيمة - بأهميّة أكبر بالنسبة إلى الأهداف

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

اللاحقة.

وبيان ذلك: إنّ الهدف الأوّل يحتوي على جنبه تصوّرية واعتقاديّة صرفة، في الوقت الذي يتلاءم فيه الهدف الثاني بشكل أكبر مع العمل في إطار العرف وظروف الحياة السياسيّة. وتبلغ أهميّة هذا العامل درجتها القصوى على مستوى الهدف الثالث، حيث يُنظر إلى الإمام الحسين - بغضّ النظر عن معتقداته السياسيّة - بمثابة عنصر فاعل على الساحة السياسيّة. ومع هذا كلّه فلا يخلو الهدف الأوّل بدوره عن بعض الجوانب العمليّة؛ لأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان يمتلك باستمرار نتائج وأدواراً اجتماعيّة.

هـ. مواجهة حالة الانغلاق السياسي السائدة في عصر يزيد —

الفرضيّة الأخرى التي يمكن طرحها في هذا المجال^(٣٨) هي التي ترى بأنّ الهدف الأساسي للإمام الحسين يكمن في مواجهة حالة الانغلاق السياسي وانسداد الأفق في عهد يزيد. وبحسب هذا الرأي فإنّ الإمام الحسين كان يعلم بأنّه سيسقط شهيداً على يد يزيد، سواءً كان ذلك في المدينة أو في مكان آخر، غاية الأمر أنّه ﷺ سعى إلى إحياء نهج المقاومة ضدّ يزيد في المجتمع، من خلال سحب مشهد شهادته إلى ساحة المجتمع. وفي هذا الإطار يستطيع المؤيّدون لهذا الرأي الاستناد إلى المصير الذي آلت إليه حكومة يزيد إثر شهادة الإمام الحسين ﷺ. وقد تأثّر هذا المصير بصورة واضحة بتفاقم قدرة المجتمع على الثأر ومعاقبة المتسبّبين في شهادته ﷺ.

وخلافاً لمعاوية الذي كان يمتاز بالتأني والبرمجة، واللجوء إلى الكرّ والفرّ، والتقدّم ببطء وهدوء، فإنّ يزيد كان يفتقد لحسّ الاطلاع على الأوضاع، والمرونة في التخطيط. وما كان يتطلّب من معاوية سنواتٍ طويلاً، مليئةً بالمشقة والصبر والتأني، كان يراه يزيد سائغاً في ليلة واحدة. وتتضافر عوامل مختلفة - من جملة: الروحيّة المتعجرفة، وعدم امتلاك الفطنة اللازمة لمعرفة الظروف - لتشكّل الأصل والسبب في النظرة الأحادية التي كانت عند يزيد. وعلى أيّ حال، عند السعي نحو الحكم - مع أنّه هدف فوق الطاقة والاستعداد -، والخطأ في تقدير القدرات والإمكانيات، فإنّ

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

ذلك يمهّد الأرضيّة لحصول اختناق اجتماعي وسياسي. وقد حصل فعلاً هذا الاختناق في عهد يزيد، حيث دعا الجميع إلى مبايعته والتسليم له. وفي نفس الوقت الذي كان يتصرّف فيه علناً بشكلٍ منافٍ للدين والأوضاع السائدة في المجتمع كان يُحبّ أن يطلق عليه اسم (أمير المؤمنين). كلّ هذه الأمور أدّت إلى رسوخ شكلٍ من أشكال السنن الخاطئة، وشيوعها في المجتمع. ومع أنّ العديد من التجارب المُضنية قد حلّت بالمجتمع بعد وفاة الرسول ﷺ، إلا أنّ أحداً لم يكن يعتبر نفسه أميراً للمؤمنين مع احتسائه العليّ للخمير.

ووفقاً لهذا التحليل ينبغي النظر إلى مسألة إزالة حالة الاحتقان، وإظهار حالة العجز الواقعي التي يعاني منها حكم يزيد، بمثابة هدفٍ نهائيٍّ للإمام الحسين. وقد كان الإمام يسعى إلى فضح حكومة يزيد، التي تشكّل بناؤها الداخلي على أساس الظلم؛ لينقلب بذلك تهوّر هذه الحكومة وبالأعلى عليها. ونتيجةً لهذا الأمر فإنّ أيّاً من الحكومات التي جاءت بعد يزيد لم تستطع تحطيم الرقم القياسي الذي وصل إليه حكمه، ولم يُرغَب في ذلك، مع أنّ العديد منها قد سلك سبيل الغي والضلال. وتدلّ عبارة «على الإسلام السلام» على الهدف النهائي الذي كان يصبو إليه الإمام الحسين. وقد كان الإمام الحسين يخشى من استمرار السياسات المبتنية على الانغلاق، كما بذل قصارى جهده في سبيل كسر شوكة خطّ الانغلاق، والقضاء على قدراته. فرغم أنّ الخطوات التي قام بها الإمام الحسين لم تُؤمّن الإسلام تاريخياً من بروز أجواء الاختناق السياسي والاجتماعي، لكنّ من المتيقّن أنّها ضمنّت محافظة الحكّام اللاحقين على درجة معيّنة من الظاهر، واستجابتهم لمطالب الناس العامة.

ومضافاً إلى ذلك، إذا كنّا لا نروم الخوض في تقييمات بعيدة المدى، وكتابة وصفة جاهزة للتاريخ، أو حتّى طرح آراء مغايرة لهذا النوع من الرؤى، ينبغي علينا أن نعدّ تفادي حصول الانهيار الاجتماعي كأحد الأهداف التي سعى إليها الإمام الحسين. وفي الواقع فإنّ الإمام ﷺ تمكّن بهذا العمل من إنقاذ مجتمع كان يسير في اتجاه الانهيار، وحدوث أزمات إقليمية، وانفصال الفئات الاجتماعية عن بعضها البعض في نهاية المطاف. ويشهد التاريخ بأنّ الطالبين بثأر الإمام الحسين هم وحدهم الذين

سحقوا يزيد وحكومته.

الإشكال المشهور على هذه النظرية —

تشير الأوضاع التي تبلورت من خلالها حادثة كربلاء، والمجتمع الذي نمت وبرزت فيه هذه الواقعة، إلى ظهور مجتمع منغلق، قد انحدر من الناحية السياسية إلى عصر الاختناق. ومع أنّ هذا الاختناق والانغلاق له سابقة من نوعه، قبل إمساك يزيد بأزمة الحكم، لكنّ حكومة يزيد هي الحكومة الوحيدة التي دفعت به إلى أعلى مستوياته، وأدّت إلى إصابة المجتمع بهزّات عنيفة، ومعاناته من الاحتقان السياسي، وذلك من خلال إلغاء الجوانب الظاهرية التي كانت تتّصف بها حكومة معاوية. وعليه مع إثمار هذه الحركة الاجتماعية والتحوّل السياسي فقد اتّجهت حالة الاحتقان نحو الانخفاض إلى أن اضمحلت. في الحقيقة، وضمن نتيجة عامّة وكلية، بإمكاننا دراسة الأوضاع المتقدّمة على واقعة كربلاء، والمتأخّرة عنها، في علاقتها مع حالة الانغلاق السياسي، وبيان أنّ التخفيض من مستوى الاحتقان يُعدّ على الأقلّ من أهمّ الآثار التي نتجت عن هذه الحادثة.

لكنّ الكلام هنا في أنّه إلى أيّ حدّ يُمكننا اعتبار النضال من أجل الوصول بهذه الوضعية إلى حالة الإثمار أحد الأهداف - أو هدفاً محورياً - لحادثة كربلاء؟ وبعبارة أخرى: هل أنّ الخروج من حالة الاحتقان، وإيجاد انفراج فيها، هو - مبدئياً - من أهداف تلك الواقعة، بحيث كان يُسعى لتحقيقه بصورة واعية، أم لا؟

وجواباً عن ذلك ينبغي القول: إنّ دراسة الشواهد التاريخية تحكي عن عدم امتلاك أيّ دليل - أو أدلة - على كون الخروج من حالة الانغلاق هدفاً للإمام عليه السلام. وبالتالي يجب عدّ هذا الأثر المهمّ من جملة الآثار التي تحقّقت ضمن تحقّق أهداف الإمام الحسين الأخرى. وإلى جانب هذه الرؤية يمكننا فتح آفاق جديدة من البحث، نستطيع - إذا ما أخذناها بعين الاعتبار - أن نعدّ الخروج من حالة الانغلاق هدفاً منظوراً، وذلك على الرغم من عدم وجود شواهد خاصّة على هذا الأمر. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الآفاق الجديدة من البحث تعتمد في داخلها على رؤية كلاميّة، مفادها أنّ

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

الأئمة؛ وبسبب امتلاكهم لعلم الغيب، ووقوفهم على الآثار التي تخلفها التحركات والمبادرات السياسية وغير السياسية الصادرة عنهم، فإنهم يتخذون من هذه الآثار هدفاً وغاية، وهم يتصرفون بطريقة مدروسة بدقة، وعن وعي بجميع الانعكاسات والآثار المحتملة، خلافاً لعامة الناس، الذين تتميز طريقة عملهم بنحوٍ من الفوضى.

٦. نظرية الأهداف ذات المستويات المتعددة (نظرية جديرة بالبحث) —

عند استعراضنا لهذه النظرية سنسعى بشكل أكبر إلى تحديد الإطار الخاص، الذي يعطي تفسيراً لمعنى نهضة الإمام وفقاً لهذه النظرية، وسنغض الطرف عن الخوض في الجانب التاريخي المرتبط بتلك النهضة. وبطبيعة الحال لو تمّ التوافق على هذا الإطار فإن الجوانب التاريخية - التي مرّت معنا عند عرض النظريات السابقة - ستحتل مكانها المناسب فيه، بحيث لن تفتقر بعد ذلك لأيّ توضيح زائد. وفي ما يلي سنتعرض لبيان هذه النظرية:

في بعض الأحيان تكون أهداف الأئمة عليهم السلام في مستويين: ظاهر؛ ومستور. وقد تخفى علينا المستويات السفلى من هذه الأهداف، مع أنها تترك تأثيرها على طريقة تفكيرنا أو منهجنا في الفهم أو أسلوب حياتنا الدينية. وبعبارة أفضل نقول: إنه أحياناً قد نتفّس في داخل أجواء ناتجة عن جهود الأئمة ومساعدتهم، مع أننا لا نملك أدنى اطلاع على ماهية هذه الجهود وطبيعتها.

إن التعرف على هذا النوع من الأساليب، التي كان يتبّعها الأئمة في عملهم، لا يتسنى لنا إلا من خلال القيام بعملية تشريح للفهم التاريخي، ودراسة التطورات التي عرفها الفكر التاريخي. فإذا لم تترافق نظرتنا إلى الماضي مع بعض الاستبانات التأويلية فمن المتيقن أننا سنسقط في انحرافات وأخطاء في الفهم.

وكمثال على ذلك: قد نواجه أحياناً بعض تصرفات الأئمة التي لا تتسجم من جهة مع علمهم بالغيب، ولا تتلاءم من جهة أخرى مع سيرة بقيّة الأئمة. ففي مثل هذه الموارد علينا أن نربّي أنفسنا على القيام بدراساتٍ أعمق عند التعامل مع الواقع، وأن نسعى إلى الكشف عن العلاقة والتوازن الداخلي الحاصل بين النتائج طويلة الأمد

والنتائج الآنية - أو الأهداف الظاهرة - المنبثقة عن المواقف التي كان يتخذها الأئمة عليهم السلام. وإذا أمعنا النظر في العبارات المستعملة في نهضة الإمام الحسين عليه السلام سنقف على حقيقة مفادها أنّ هدف الإمام يتألف من مستويين: ظاهري ومكشوف؛ وباطني ومستور. فالمستوى الظاهري هو ذلك الأسلوب الذي تمّ طرحه على شكل سياسة إعلامية، وفي إطار السعي نحو هدف مطلوب ومرغوب.

وكمثال على ذلك: يُمكننا اعتبار دعوة الإمام الحسين عليه السلام إلى عزل يزيد، وإقامة نظام عادل للحكم، بمثابة مستوى ظاهري لبعض المواقف، التي خُتمت في الأخير بعاشوراء.

وأحياناً قد يكون التاريخ وحده القادر على كشف النقاب عن تلك المستويات الباطنية. ولذلك فقد كشفت لنا عاشوراء في هذا العصر عن خصوصياتها.

ولتوضيح هذه النظرية بشكل أكبر يجدر بنا الالتفات إلى مسألتين:

الأولى: بإمكاننا أن نعدّ نظرية «الأهداف ذات المستويات المتعددة» جسراً يربط بين نظرية الأهداف المتوازية - للشهيد مطهري - ونظرية الأهداف المرحلية - التي تبناها صالح النجف آبادي وعدة آخرون .. فعلى الرغم من أنّ هذه النظرية تمتلك هوية مستقلة عن كلتا النظريتين، غير أنّه يمكننا اعتبارها نقطة اشتراك بينهما؛ وذلك بسبب قربها من بعض العناصر التي تؤلف النظريتين.

فباعتماد نظرية «الأهداف ذات المستويات المتعددة» وجود أهداف جلية، وأخرى خفية، في صلب الواقعة تكون قد اقتربت من نظرية الأهداف المتوازية لمطهري، والتي تعتقد بتعدد الأهداف أيضاً. لكن، وخلافاً لنظرية الأهداف المتوازية، لم يأت الحديث في هذه النظرية عن أهداف صمدت حتّى النهاية في وجه التحوّلات البديلة. فالإيمان بحدوث التغيير على مستوى الأهداف - وخصوصاً في المراحل الأخيرة لحادثة كربلاء، وبالأخصّ بعد مواجهة الحرّ - يفضي إلى حصول تقارب أكثر بين نظرية «الأهداف ذات المستويات المتعددة» وفكرة «الأهداف ذات المراحل المختلفة». ومع هذا، وخلافاً لنظرية صالح النجف آبادي، فقد تمّ التأكيد هنا على أنّ الاعتقاد بالأهداف المتوازية هو شكل من أشكال التنوع في الأهداف.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٣٠٢ م - ١٤٣٤ هـ

الثانية: تركّز نظريّة «الأهداف ذات المستويات المتعدّدة» على التعامل مع الأهداف بشكلٍ عملي. وتوضيحاً لهذا الأمر ينبغي لنا أن نقول بأنّ من الممكن اعتبار أسلوبين: التفصيل العملي بين الأهداف؛ والتعامل العملي مع الأهداف. ومرادنا من الأسلوب الأوّل هو أن نعيّن لكلّ هدف مجالاً وإطاراً خاصّاً، كان الإمام الحسين عليه السلام يأمل من خلاله في الوصول إلى الآثار والنتائج المرجوة. ومقصودنا من الأسلوب الثاني هو أن نصوّر تلك الأهداف بحيث تكون في خدمة بعضها البعض، ويكمّل بعضها البعض الآخر. ووفقاً لهذا الرأي يُنظر إلى كلّ هدف يحوز على أهميّة أقلّ بين الأهداف كممهدّ أو مساعد على تحقيق الهدف الأعلى أو الهدف الأساسي.

وفي هذا الصدد نستطيع أن نُخفّض مسألة استجابة الإمام الحسين لدعوة الكوفيّين من مستوى الأهداف الواقعيّة إلى مستوى الأهداف الاستراتيجيةّ أو الخطط التنفيذية. وبالتالي لو كان الحسين عليه السلام يملك أمامه استراتيجية أو خطة تنفيذيّة أخرى؛ من أجل بلوغ أهدافه، لاستعان بها. وبعبارة أخرى: تُعتبر مسألة الاستجابة للكوفيّين مجرد شكلٍ من أشكال الاستفادة من الظروف الاجتماعيّة؛ في سبيل تهيئة الأرضيّة المناسبة للوصول إلى الأهداف المهمّة والرئيسيّة، ولا تحظى بأهميّة ذاتيّة في وقوع حادثة كربلاء. وهكذا فإنّ كلّ هدفٍ من الأهداف لا يُلغي الشواهد التي تسعى للعثور على أهدافٍ أخرى في قلب الحادثة، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإنّ كلّ هدفٍ يحمل على عاتقه جزءاً من مسؤوليّة تمهيد الأرضيّة لتحقيق أهداف أعظم وأهمّ. وأمّا مطهري فلم يتحدّث حول هذا الموضوع، وبالتالي ينبغي علينا أن نرى أيّ واحدٍ من الأسلوبين يُمكننا حمل كلامه عليه، وهو ما يتطلّب دراسةً أعمق.

الهوامش

(١) الطوسي، تلخيص الشافي ٤: ١٨٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الصالحي النجف آبادي، شهيد جاويد (الشهيد الخالد): ١١.

(٤) المصدر السابق: ٢٤٦ - ٣٤٠.

(٥) الخميني، صحيفة النور ١: ١٧٤.

(٦) المفيد، الإرشاد ٢: ٣٩؛ ابن الأعمش، الفتوح ٥: ٣٠.

(٧) تاريخ الطبري ٤: ٢٥٧.

(٨) المصدر السابق: ٢٨٦.

(٩) المصدر السابق: ٢٥٧.

(١٠) مجموعة من المؤلفين، موسوعة كلمات الإمام الحسين: ٤٤٨.

(١١) المسعودي، مروج الذهب ٣: ٥٤.

(١٢) الإرشاد ٢: ٣٦.

(١٣) المصدر السابق ٢: ٣٨.

(١٤) من المحتمل أن يكون الإمام الحسين في هذه المرحلة مطلعاً على أنباء وأخبار جعلت من الصورة العامة لشهادته أكثر وضوحاً وجلالاً، وهي أخبار وأنباء قد تكون خافية عن الكثير من النخب. وعليه، مع أن النزوع نحو الحكم كان حتى الآن هو الهدف الأول للإمام الحسين، لكن ابتداء من هذه المرحلة ستحتل الشهادة - كأحد الخيارات الأساسية - مكانة مهمة في تفكيره عليه السلام. وبيان أوضح: إن الأوضاع السياسية كانت إلى ما قبل هذه المرحلة تؤيد الشواهد الدالة على نجاح المساعي المبذولة من أجل تأسيس الحكومة. ومن المحتمل أن تكون التقارير التي وصلت إلى الإمام بعد الجهود المكثفة التي بذلها بنو أمية في الكوفة قد نجحت في تكدير أجواء النصر. ولهذا السبب لن يكون بمقدور الإمام الحسين عليه السلام من جهة أولى أن يدير ظهره للطريق الذي اختاره بنفسه، ويتخلّى عنه؛ ومن جهة أخرى؛ وبسبب مواجهته لحشد من الأنبياء المريّة، فإنّه سيعمل على إحداث تغيير على مستوى أدبيات الثورة عند إلقائه للخطبة المذكورة. والشاهد على هذه الدعوى أن العديد من المشفقين والناصحين تحدّثوا في تلك الأيام عن حالة من الاضطراب والإخفاق تعيشها الكوفة. وتحكي شواهد من هذا القبيل على أن الأيام الأخيرة للإقامة في مكة كانت علامة على تبلور أوضاع مختلفة. لكن إثبات هذه الفكرة هو مسألة تحتاج إلى دراسة تحقيقية وتاريخية، وطرحها في هذه المقالة يقتصر على المهتمين بالدراسات التحقيقية الجادة فقط. وسنخوض من جهتنا في بيان وتحليل مثل هذه الاحتمالات من دون إصرار وتأکید؛ وذلك لمجرد فتح فصل جديد من البحث والتحقيق.

(١٥) ويقول أيضاً: فمن خلال عبارة: «خُطّ الموت على ولد آدم» يُشير الإمام إلى أن إصلاح الفساد الاجتماعي والديني - ولو كان على يد شخص مثل: ابن بنت رسول الله - لا يتيسر إلا عن طريق الموت والشهادة. وقد كان كل حديثه في هذه الخطبة التي ألقاها قبل مغادرة مكة يدور حول الشهادة والموت، والوقوف فريسةً لذئاب كربلاء الجائعة. (محمد إبراهيم آيتي، بررسي تاريخ عاشورا (دراسة حول تاريخ عاشوراء): ٨٤).

(١٦) علي شريعتي، الحسين وارث آدم: ١٥٢.

- (١٧) تلخيص الشافي ٤: ١٨٧.
- (١٨) مع أنّه لم يستعرض هذه المسألة بهذه الكيفية.
- (١٩) الحسين وارث آدم: ١٥٣.
- (٢٠) ابن طاووس، اللهوف: ١٨.
- (٢١) الحسين وارث آدم: ٢٢٤.
- (٢٢) ويقول في هذا الصدد: ...يثور ليموت؛ إذ أنّه لا يملك سوى الموت سلاحاً يتسلّح به من أجل المواجهة، وفضح العدو، وتمزيق أقتعة المكر والخديعة، التي أخفت الوجه الكريه للنظام الحاكم، ومن أجل ضخّ دماء جديدة من الحياة والجهاد في الجسد الميت لهذا الجيل، الجيل الثاني من ثورة النبيّ محمّد. إنّّه وحيدٌ أعزل، لا يملك سلاحاً ولا قوّة، وفي ذات الوقت مكلفٌ بالجهاد، فلا سلاح له إلّا الموت، ولا مناص له من اختيار الموت الأحمر. (الحسين وارث آدم: ١٩٢).
- (٢٣) ومن هنا فإنّ شريعتي كان يعدّ الهجرة من المدينة إلى مكّة، والهجرة من مكّة إلى الكوفة، في ضمن مخطّط واحد. (راجع: الحسين وارث آدم: ١٥٢).
- (٢٤) المصدر السابق: ٢٣٧.
- (٢٥) المصدر السابق: ٢٤٨.
- (٢٦) هبة الدين الشهرستاني، نهضة الحسين: ٤٢.
- (٢٧) بررسي تاريخ عاشورا (دراسة حول تاريخ عاشوراء): ٨٥.
- (٢٨) المصدر السابق: ٧٩.
- (٢٩) المصدر السابق: ٨٣.
- (٣٠) المصدر السابق: ٨٤.
- (٣١) الإرشاد ٢: ٧٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية ٨: ١٨٤.
- (٣٢) علي پناه اشتهاودي، هفت ساله چرا صدا در آورد؟ (لماذا استصرخت السنوات السبع؟): ١٩٣ - ١٩٤.
- (٣٣) الشهيد مطهرّي، مجموعة الآثار ١٧: ٦٧١ - ٧٠٣.
- (٣٤) المصدر السابق ١٧: ١٤٦ - ١٥٢.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) المصدر نفسه.
- (٣٧) المصدر السابق ١٧: ١٤١ - ١٤٦.
- (٣٨) لم أر حتّى الآن أنّ أحداً قد تعرّض لطرح هذه الفرضيّة. وما يوجد في هذا المجال هو مجرد تعليقات أوردها أحد العلماء في المقدّمة التي كتبها على كتاب (بررسي تاريخ عاشورا)، من تأليف الدكتور آيتي، حيث من الممكن أن نعدّ بعضاً من هذه التعليقات قريبةً من تلك الفرضيّة.

معرفة الله وفق الذوق العرفاني للإمام الحسين عليه السلام

د. الشيخ محمد باقر حيدري كاشاني (*)

ترجمة: السيد موسى صبري

أهمية وضرورة معرفة الله —

تكتسب «معرفة الله» قدراً بالغاً من الأهمية والضرورة داخل دائرة العرفان الإسلامي، في ساحتي «العرفان النظري» و«العرفان العملي». فمن ناحية نجد أنّ الغاية القصوى لله من وراء خلق الموجودات (في قوس النزول) هي أن يعرف لنا حقيقة ذاته؛ ومن ناحية أخرى نرى أنّ غاية السير والسلوك وهدفه النهائي يتمثل في المعرفة الشهودية لله سبحانه وتعالى.

وعلى هذا الأساس فإنّ «معرفة الله» مسألة محورية في ساحة «الرؤية الكونية العرفانية»، أو في ساحة «السير والسلوك العرفانيين».

١. معرفة الله هدف الخلق —

في ثنايا مناجاته ذات المضامين العرفانية في موقف عرفات يبيّن الإمام الحسين عليه السلام أنّ الغاية من خلق الإنسان هي أن يتعرّف على الله في كلّ شيء: إلهي قد علمت باختلاف الآثار، وتقلّلات الأطوار، أنّ مرادك منّي أن تتعرّف إليّ في كلّ شيء؛ حتّى لا أجهلك في شيء^(١).

ولكي نفهم هذه الفقرة من دعاء عرفة فهماً صحيحاً يمكننا التأمل في حديث

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، دكتوراه في الدراسات المهدوية، ومدير مؤسسة «طلبة ظهور»، له مؤلفات متعدّدة.

«الكنز المخفي»؛ ففي هذا الحديث القدسي يقول الله سبحانه وتعالى: إنّ الهدف الأساسي والغاية القصوى من خلق الموجودات هي معرفته تعالى ليس إلّا: كنتُ كنزاً مخفياً، فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلق لكي أعرف^(٢).

وحسب هذا الحديث الشريف فإنّ أصل تجلّي الحقّ من مقام غيب الغيوب، وأصل ظهوره في جميع مراتب قوس النزول، كلّ ذلك قد تحقّق على أساس الحبّ الذاتي للحقّ لأنّ يعرف ذاته^(٣)؛ فذو الوجه الملائكي لا طاقة له على الستر والخفاء. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنّ لولا الحبّ الذاتي للحقّ لأنّ يعرف ذاته لما كان لأيّ من الموجودات أن يبصر نور الوجود، وما كان لأيّ منها أن يصل إلى كماله المنشود. ومن هنا فإنّ كلاً من إيجاد الموجودات وإبقائها متعلّقان بالحبّ الذاتي لله لأنّ يعرف ذاته. إنّ هذا الحبّ الذي يقول عنه أهل المعرفة: إنّ العلة الموجدة، وكذلك العلة المُنْقِية لنظام الوجود: «لولا ذلك الحبّ لا يظهر موجودٌ من الموجودات، ولا يصل أحدٌ إلى كمال من الكمالات، فإنّه بالعشق قامت السماوات»^(٤).

يقول الإمام الخميني، في ديوانه: ماذا عساي أن أقول أنا إذا كان العالم كلّهُ يعيش تحت ظلّ عشق ذي الجلال... ذلك العشق الحاكم على الدهر والزمان!؟، فما من ذرّة في الكون تخلو منه، وما شاء الله، إنّ هذا العشق هو الحاكم من أقصى الكون إلى أقصاه!^(٥).

وهكذا؛ وبتطبيق مفاد حديث الكنز المخفي: «...فخلقتُ الخلق لكي أعرف» على البيان النوراني للإمام الحسين عليه السلام من «...أنّ مرادك منّي أن تتعرّف إليّ في كلّ شيء»، يمكن أن ندرك أن الهدف الأساس من خلقة نظام العالم هو تحقّق «معرفة الله».

فكافّة آثار صنع الله، ومختلف الحالات والأطوار التي يعيشها الإنسان في حياته، هي تجلّيات لله من وجهة نظر العرفان الحسيني. وكلّ واحدة منها هي نافذة وأفق على معرفته تعالى. ومن هنا يرى الإمام الحسين عليه السلام الزوجة والعيال والمظاهر الطبيعيّة وكلّ ما هو موجود تجلّيات للحقّ. بل وحتىّ الأحداث الممرّة، والعداوات والبلايا، يراها هي الأخرى آياتٍ إلهيّة، ظهرت لتوسيع دائرة معرفة الإنسان بالله،

ولكي يكون الإنسان على ذكر الله دائماً، وناظراً لتجلياته^(٧).

وهناك بعض الآيات من أرقى مبادئ وصفة الشفاء السماوي تعدّ العبودية ومعرفة الذات الإلهية المقدسة أقصى هدف للخلقة:

١. ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)^(٧).

٢. ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾ (الطلاق: ٦٥).

وقد بيّنت الآية الأولى أنّ هدف خلق الجنّ والإنس هو العبودية لله، وعدت الآية الثانية معرفة الله تعالى هي الهدف من خلق السماوات والأرض^(٨).

وبالجمع بين هاتين الآيتين الكريمتين يمكن أن نستنتج أنّ الهدف النهائي من الخلق هو تحقيق «العبودية العارفة»، أو «المعرفة العابدة»، لله^(٩).

٢. المعرفة مقدّمة العبودية —

ما هي العلاقة بين المعرفة والعبودية؟ هل المعرفة متقدّمة على العبودية أم العبودية متقدّمة على المعرفة؟

ويمكن أن نعثر على خير جواب في كلام قدوة العابدين وأسوة العارفين، ذلك الكلام المليء بالإشارات، والذي تلفّظ به عليه السلام في جمع من أصحابه، مبيناً مقام المعرفة الرفيع والعبودية لله في نظام الوجود، فقال: أيّها الناس، إنّ الله عزّ وجلّ ذكره ما خلق العباد إلاّ ليعرفوه، فإذا عرفوه عبده، واستغنوا بعبادته عن عبادة ما سواه^(١٠).

وبما أنّ الله تعالى فطر الإنسان على معرفته^(١١)، فإنّ كافّة عبادات الإنسان يمكن أن تعدّ نتيجة المعرفة الذاتية والفطرية بخالق الكون. وكلّما كانت مرآة الإنسان أكثر رقةً وانصقلاً فإنّ معرفته بخالقه ستكون أشدّ وأقوى، وفي النتيجة ستكون عباداته أشرف. ومن جهة أخرى كلّما كانت عبودية الإنسان أشرف وأخلص كانت شوائب الفطرة أقلّ وأرقّ، وفي النتيجة ستكون معرفة الحقّ في قلب الإنسان وفطرته أكثر نقاءً وأوضح شهوداً.

ورغم أنّ شرف كلّ عبادة يرتبط بمستوى المعرفة، إلّا أنّ نيل المراتب الأعلى من

المعرفة ليس له طريق سوى طريق العبادة والعبودية الخالصة؛ فما لم يسلم العبد لربه، ويخضع لربوبيته، فإنه لن يصل طبق المشيئة الإلهية إلى المعرفة الحقيقية والشهودية. ولذلك أمكن أن نعدّ المعرفة والعبودية متلازمين وتوأمين؛ فكلاً كانت المعرفة أعمق كانت العبودية أكثر خلوصاً، وكلما كانت العبودية أخلص كانت المعرفة أشدّ شهوداً.

ونتيجة ذلك أنه يمكننا أن نقول؛ استلهاماً من كلام إمام العارفين؛ واستناداً إلى الآيات القرآنية: إنّ الهدف من وراء خلق الإنسان ليس سوى وصوله إلى مقام «المعرفة العابدة»، أو «العبودية العارفة». وإذا ما استمرّ هذا المزيج المقدّس في سيره التصاعدي فسينتهي إلى المعرفة الشهودية الغنية بشكلٍ مطلق، وسيوصل عباد الرحمن إلى القمة الشامخة للغنى والعزّة.

من خلال تأمل أعمق في الكلام النوراني للإمام الحسين (عليه السلام) بخصوص الدور المحوري لـ «معرفة الله» في ساحة «العرفان العملي» يمكننا كذلك أن ندرك أنّ أهمّ زاد للسالك إلى الله في مسيره نحو الوصول إلى مقام العبودية لله هو طيّ مراتب معرفة الحقّ تعالى: «فإذا عرفوه عبدوه»، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ندرك أنّ أقوى عامل يدفع السالك في مسيره لطيّ قوس الصعود (السير من الخلق إلى الحقّ) هو حبّه وعشقه للوصول إلى أعلى مراتب معرفة الله؛ ذلك أنّ أقصى وأجمل غاية ينتهي إليها السلوك العبودي للعرفاء هو معرفة هذه الذات الغنية المطلقة، وتجليها في قلب العارف، الأمر الذي يوجب استغناء العارف عمّا سوى الله: «فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة ما سواه»^(١٢).

ومما تقدّم ننهي إلى النتيجة التالية: كما أنّ تحقّق قوس النزول من منظور الرؤية الكونية العرفانية (العرفان النظري) هو انعكاسٌ لحبّ الحقّ الذاتي لأن يعرف بذاته، كذلك يحتاج طيّ قوس الصعود في وادي السير والسلوك العرفاني (العرفان العملي) إلى زادٍ مناسب، أي إلى العشق والولع في طلب معرفة ومشاهدة هذه الذات الأحديّة.

وكما أنّ أصل ظهور وتجلي الكثرات من الوحدة - بحسب مبنى أهل المعرفة -

يرجع إلى حبّ الحقّ لأن تُعرف ذاته، كذلك فإنّ رجوع الكثرات إلى الوحدة هو أيضاً أمرٌ ممكن من خلال امتطاء مركب محبة معرفة الحقّ تعالى^(١٣).
يقول الإمام الخميني، في ديوانه: عجباً لراية العشق! فما إن رفرفت فوق العالمين حتى حيرت الإنس والجنّ والملك. فسكّان العرش يبكون وينوحون في سبيل الحبيب، وأهل القدس يلطمون على رؤوسهم وصدورهم من حسرة العشق^(١٤).

٣. معرفة الله أساس جميع المعارف —

تعدّ المعرفة الحقيقية لله سبحانه وتعالى حسب الذوق العرفاني للإمام الحسين عليه السلام عماد وأساس العلم والمعرفة: «ما رأس العلم؟ معرفة الله حقّ معرفته»^(١٥).
إنّ معرفة الله هي أساس ورأس مال جميع العلوم والمعارف؛ حيث إنّ كلّ علم يتناول معرفة الظواهر المختلفة للعالم. وفي عالم الوجود ليس هناك سوى حقيقة الوجود ومظاهره وتجلياته. إذاً فكلّ علم - سواء كان معروفاً أم غير معروف - في بدايته وخاتمته ينظر إلى حقيقة العالم ومظاهره اللامتناهية.
يقول الإمام الخميني، في ديوانه: ما من عينٍ لم ترّ وجه جمالك، وما من أذنٍ لم تصغ إلى لحنك، وما مدّت يدٌ إلّا إلى مائدتك، ولم يبحث أحدٌ في العالم إلّا عن أثر أقدامك.

وبناءً على ذلك فشرف كلّ علمٍ يرجع إلى مقدار ارتباطه بحقيقة الوجود، والنظرة الإلهية له، وإلّا فإنّ كلّ ما كان من صنع الخيالات الواهية وغير الواقعية - حتى وإنّ خلعوا عليه صفة العلم - فسوف لن تكون له أيّ قيمة أو شرف.
يقول نظامي كنجوي، في الديوان: فليكن في عالم النسيان كلّ ما خلا من ذكرك، وليخرس كلّ مَنْ لم ينطق عنك.

في أفق العرفان الحسيني لا تُدرك ولا تُعرف أيّ ظاهرة إلّا بالله^(١٦). ولا يمكن لأيّ معرفة أو علم أن تتحقّق سوى تحت ظلّ معرفته؛ حيث يقول الإمام الحسين عليه السلام: به تُعرف المعارف، لا بها يُعرف^(١٧).

إنّ معرفة أيّ ظاهرة مرهونة بمعرفة الله، وكلّ مَنْ وجد الله بالمعرفة الحقيقية

فقد وجد كل شيء، وكل مَنْ لم يجده بالمعرفة التي تناسبه تعالى فلم يجد في الواقع شيئاً: ماذا وجد مَنْ فقدك؟! وما الذي فقد مَنْ وجدك؟!^(١٨).

أجل، بالمعرفة الوجدانية والحضورية لحقيقة الوجود سيكون كل شيء وكل شخص حاضراً ومعروفاً عند العارف. ومن ناحية أخرى فمع الحرمان من الحقيقة الواقعية لحقيقة الوجود سيبقى كل شيء وكل شخص مجهولاً عند الإنسان. إن المكافأة التي تعطيها المعرفة الوجدانية هي إدراك ومعرفة كل شيء، وكل شخص، بينما عاقبة الحرمان من هذه المعرفة هي الجهل المحض، وعدم إدراك جميع الأشياء، وجميع الأشخاص.

حدود معرفة الله —

استحالة المعرفة التفصيلية بحقيقة الذات الإلهية —

يعرف إمام العارفين - الإمام أبو عبد الله الحسين (عليه السلام) - الذات الإلهية المقدسة بأنها بعيدة عن ساحة أي فكر وشهود؛ فهي في أفق لا محدود من الكبرياء والعظمة. وإن هكذا وجود لا حد له يقصر جميع الحكماء وأصحاب الفكر عن بلوغ كنهه وحقيقة عظمته، وتتقطع سبل آمال العارفين عن شهود جبروته وعظمته: لا يُقدّر الواصفون كُنْه عظمته، ولا يخطر على القلوب مبلغ جبروته؛ لأنه ليس له في الأشياء عدل^(١٩).

من مجموع كلمات إمام العارفين (عليه السلام) حول الوجه في استحالة معرفة الذات الربوبية نجد أن هناك أسباباً عدة يمكن أن نوردها على النحو التالي:

أ. ليس للذات الإلهية مثيل ولا نظير —

في الفقرة الأخيرة التي أوردناها يذكر الإمام الحسين (عليه السلام) أن عدم وجود مثيل ونظير لله هو دليل واضح على استحالة معرفة ذاته الربوبية: «...لأنه ليس له في الأشياء عدل».

والوجه في هذا الأمر هو أن أبسط وأسهل طريق لمعرفة أي ظاهرة هو مقارنتها

مع الأمور التي تشبهها، بينما الذات الإلهية ليس لها مثل ولا نظير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١).

وعليه فإن الاعتماد على هذا الطريق لأجل معرفة الذات الإلهية سيكون منتقياً؛ لانتهاء موضوعه، وهي الذات التي يقول بشأنها الإمام الحسين عليه السلام: لا كفؤ له يعادله، ولا سمي له يشابهه، ولا مثلاً له يشاكله^(٢٠).

ب. ليس للذات الإلهية ضد ولا رقيب —

من الوسائل الأخرى لمعرفة ظاهرة ما معرفتها بأضدادها؛ حيث يُقال: «تُعرف الأشياء بأضدادها»، كمعرفة الليل من خلال معرفة النهار. ولا سبيل إلى هذا الطريق لمعرفة الذات الإلهية المقدسة التي لا ضد لها بين سائر المخلوقات^(٢١)؛ فالقدرة المطلقة والمحيط للذات الإلهية، بحسب مولى العارفين والموحدين، لم تترك مجالاً لأيّ ضدّ أو رقيب أو لأيّ غير: لا منازع له في شيء من أمره، ولا ضدّ له ينازعه... ليس بقادرٍ منّ قارنه ضدّ، أو ساوَاهُ ندّ^(٢٢).

ج. ليس للذات الإلهية حدّ —

إنّ معرفة وشهود أيّ ظاهرة - سواء كان الشهود عقلياً أم قلبياً - نابعان من الإحاطة بهذه الظاهرة، والتمكّن منها. وعلى هذا الأساس فالوصول إلى أيّ معرفة بالذات الإلهية - حصوليّة كانت أم حضوريّة - هو أمرٌ غير ممكن؛ لأنّ ذاته المقدسة لها إحاطة مطلقة بجميع الأشياء، ولا تقع تحت نطاق الإحاطة العقلية أو القلبية لأيّ عاقل: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (فصلت: ٥٤).

وعليه لن يبقى غيره في دار الوجود، حتّى يتمكن من إدراك ذاته اللامتناهية، ويوفّق لمعرفة حقيقته وكنهه. من هنا فإنّ الوقوف على كنهه وحقيقته ذاته اللامحدودة غير ممكن لأيّ حكيم متأمّلٍ في حقائق الأشياء، ولأيّ عارف متبصّر واقف على كنه الأمور.

إنّ الوجود المطلق والمحيط لله منزّه عن الوقوع تحت إحاطة وهم الإنسان وعقله؛

إذ إنّ ما يقع تحت سيطرة الوَهْم والعقل ليس إلّا من نسج خيالنا، ومن ترشّحات أذهاننا^(٢٣)، وليس ذلك بربّ العالمين: ما تُصوّر في الأوهام فهو خلافه؛ ليس بربّ مَنْ طُرِح تحت البلاغ، ومعبود مَنْ وُجِد في هواء أو غير هواء^(٢٤). يقول العطار النيشابوري: لا يعرف أحداً على كنه ذاته، فكلّ ما يُقال: هذا هو فليس ذاك^(٢٥).

إنّ لازم المعرفة الشهوديّة كذلك هو الارتباط الوجوديّ بين العالم والمعلوم، بينما الذات الإلهيّة المطلقة واللامحدودة أنزه وأقدس من أن ترتبط وجوديّاً بشيء آخر. من هنا فإنّ ذاته المقدّسة ليست موضوعاً للمعرفة الشهوديّة لأيّ مخلوق؛ لأنّ الوجود المطلق المحض واللامحدود لا يمكن أن يُقيّد بأيّ قيد، ولا أن يتعلّق بأيّ ربط^(٢٦). وعلى هذا الأساس فإنّ أيّ نوع من المعرفة العقلية أو الشهوديّة لذاته القدسيّة، المحتجبة بحجاب الكبرياء، لا تتيسّر لأيّ كائن كان، بحسب الرؤية العرفانيّة الحسينيّة: ... احتجب عن العقول، كما احتجب عن الأبصار، وعمّن في السماء احتجابه عمّن في الأرض...^(٢٧).

يقول العطار النيشابوري: ماذا يعلم عن قداسك الخلق الترابي؟! فأنت منزّه عن كلّ قداسة نحن نتصوّرها، فأنت فوق كلّ ما أقول، وأنت محيطٌ بغيب الغيوب^(٢٨). ويقول العارف داوود القيصري في هذا الخصوص: «فإنّ الحقّ من حيث هو لا نسبة بينه وبين أحدٍ من العالمين، فلا تمكن رؤيته لأحدٍ من هذه الجهة»^(٢٩).

د. لا يمكن وصف الذات الإلهيّة —

إنّ إمكان تعريف أيّ ظاهرة هو فرع إمكان وصفها، وما لم يتيسّر لنا وصف شيء ما فلا يمكن بأيّ حال معرفته. إنّ ذات الله تبارك وتعالى هي ذات محيطيّة، لا حدّ لها، ولا تقبل الوصف؛ إذ إنّ وصف ظاهرة ما يتفرّع عن إمكان تحديدها، وإذا كان الشيء غير قابل للتعيّن والتقيّد والتحديد فلا يمكن إبراز تعريف وتوصيف حقيقيّين له أبداً. وعليه فإنّه ليس لأحدٍ سبيلٌ إلى المعرفة الحقيقيّة بذات الله تعالى. يسوق الإمام الحسين^(عليه السلام) مسألة عدم إمكان وصف الذات الإلهيّة كدليلٍ

واضح على عدم إمكان معرفة هذه الذات، وذلك في قوله: ولا تدركه العلماء بألبابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلّا بالتحقيق؛ إيقاناً بالغيب؛ لأنه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين، وهو الواحد الصمد^(٣٠).

يطلق أهل المعرفة على الذات الربوبية من حيث إنّها غير مقيدة بأي قيد، ولا تتّصف بأي وصف، «مقام اللا مقام» و«مقام اللا اسم واللا رسم»^(٣١). يقول القانوني ما نصّه: «اعلم أنّ الحقّ من حيث إطلاقه وإحاطته لا يسمّى باسم، ولا يُضاف إليه حكم، ولا يُعيّن بوصف ولا رسم»^(٣٢).

إنّ جميع أهل الحكمة والمعرفة متفقون على أنّ هويّة ذات الحقّ تعالى وحقيقته ليست معلومة لأحدٍ سواه؛ لأنّ الذات الأحديّة المختصّة به لا توصف بأي حكم، ولا تُقيّد بأي وصف^(٣٣).

وعلى هذا الأساس فإنّ كنه هذه الذات الأحديّة، من حيث إنّها لا تقبل التناهي ولا التمايز ولا التعيّن، لا يمكن تعقله ومشاهدته، حتّى لأنبياء الله وأوليائه: «وأما الذات الإلهية فحار فيها جميع الأنبياء، كما قال ﷺ: ما عرفناك حقّ معرفتك»^(٣٤).

إنّ المتمسّكين بأستار كعبة جلال الحقّ اعترفوا بالتقصير عن عبادته: «ما عبدناك حقّ عبادتك»، والواصفين لحليّة جماله تحيّرُوا في معرفته: «ما عرفناك حقّ معرفتك»^(٣٥).

ونتيجة هذا المطلب هي أنّ إدراك حقيقة وجود الله اللامحدود، وكيفيّته، هو أمرٌ غير ممكن لأحدٍ سواه. ونجد كذلك إشارة إلى هذه الحقيقة في دعاء المشلول الشريف^(٣٦)، الذي ينقله الإمام الحسين عليه السلام عن أبيه أمير المؤمنين عليه السلام: يا هو، يا مَنْ لا يعلم ما هو، ولا كيف هو، ولا حيث هو، إلّا هو^(٣٧).

وينبغي هنا أن ندرك أن مرادهم أيضاً من أن هناك طريقاً للقاء، ومشاهدة جمال الحقّ وجلاله، لا يعني أن اكتناه ذاته المقدّسة هو أمرٌ جائز، أو أنّه يمكن الإحاطة بهذه الذات المحيطة على الإطلاق في مقام العلم الحضورى والمشاهدة العينية الروحية، بل إنّ امتناع الوقوف على حقيقة وكنّه هذه الذات بقدّم التفكير في العلم الكلّي - الفلسفة -، وامتناع الإحاطة بقدّم البصيرة في العرفان الشهودي، هو من الأمور

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

البرهانية، وموضع اتفاق جميع العقلاء وأرباب المعارف والقلوب^(٣٨).

إمكان المعرفة الإجمالية بالذات الإلهية —

رغم أنه لا يمكن لأحد العلم بالذات الإلهية المتعالية واللامحدودة، وشهودها، حسب الرؤية العرفانية الحسينية، إلا أن هذا الأمر لا يعني على الإطلاق أن الطريق نحو المعرفة العقلية والشهودية بهذه الذات مسدودٌ بنحو كلي، بحيث لا يمكن المعرفة بها ولو إجمالاً. وبشكل أساسي فإن أي شخص يدعي أنه يؤمن بشيء غير قابل للمعرفة فهو بعيدٌ كل البعد عن ساحة المعرفة^(٣٩).

إن هذا الوجود الذي لا نظير له ولا مثيل يمكن معرفته وإدراكه من خلال العلم والشهود الإجماليين^(٤٠)؛ لكن غاية علم الإنسان وشهوده بخصوص هذه الذات اللامحدودة هي الوصول إلى درجة اليقين، من دون الوصول إلى كنه حقيقة هذه الذات، كما يقول الإمام الحسين عليه السلام: لا تدركه العلماء بألبابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلا بالتحقيق؛ إيقاناً بالغيب^(٤١).

وعلى صعيد الفكر الفلسفي يطرح البعض إشكالاً، مفاده أن بعض المفاهيم، كمفهوم «اللامتناهي»، لا يمكن تصوُّرها، وهذه الأمور وإن كان لها مفهوم، فليس لها معنى مشخَّص، ولا تقبل حكماً خاصاً. ونقول في معرض الرد على هذا الإشكال: ليس الأمر بهذا النحو، من أنه لا يمكن وجود أي تصوُّر البتة حول مفهوم اللامتناهي، بل إن التصوُّر الإجمالي حول اللامحدود أمرٌ ممكن، ويمكن الاستناد إلى هذا التصوُّر الإجمالي في إيجاد أحكام بشأن الوجود اللامتناهي.

إن ذروة الشهود العقلي للحكيم، وغاية درجة الشهود القلبي للعارف، هي الإذعان بأن هناك حقيقة غير متعيّنة وغير متناهية فوق جميع تعيّنات العالم. ومن خلال هذا الطريق يمكن إدراك وجود هذه الحقيقة، وتحقيقها، والإيمان بها باليقين العقلي والقلبي، كما يقول وارث الشهود التامّ المحمّدي: يصيبُ الفكرُ منه الإيمان به موجوداً ووجود الإيمان، لا وجود صفة^(٤٢).

يقول حافظ الشيرازي: إن أحداً لا يعرف أين يقع منزل المعشوق (ذات الحقّ

تعالى)، ومعرفة هذه الذات كسماع صلصلة الجرس من بعيد^(٤٣). رغم أنه ليس لدى البشر سبيلٌ للمعرفة الحقيقية بذات الله وصفاته الذاتية - التي هي عين ذاته القدسيّة -، فإنّه بالإمكان معرفة الذات المقدّسة للحقّ تعالى على نحو الإجمال، ورؤية كيفيّة إحاطة هذه الحقيقة بكلّ شيء. إذاً فلا يمكن الوصول إلى غاية كُنْه وحقيقته، لكنّ يمكن إدراكه من خلال حضوره الإحاطي وراء كلّ تعيّن.

بالالتفات إلى ما مرّ بيانه يمكن حمل الآيات والروايات التي تصرّح بالتنزيه الصرف، وعدم إمكان معرفة الله، على أنّها ناظرة إلى معرفة كُنْه وحقيقة الذات، أو المعرفة الحاصلة من خلال الرؤية بالعين الظاهريّة. كما يمكن حمل الآيات والروايات التي تدلّ على التشبيه، وإمكان الوصول إلى الله ومعرفته، على إمكان المعرفة الإجماليّة لذات الحقّ، ولصفاته الذاتية، أو لأسمائه وصفاته، في مقام تجلّي الذات إلى الحدّ المتاح للموجود الممكن^(٤٤).

أقسام معرفة الله —

بالنظر في مجموع كلمات ومناجاة الإمام الحسين عليه السلام يمكن تقسيم أنواع معرفة الله من خلال النظرة العرفانيّة الحسينيّة إلى ثلاثة أقسام كليّة:

١. المعرفة الفطريّة العموميّة.
٢. المعرفة العقليّة البرهانيّة.
٣. المعرفة القلبية الشهوديّة.

١. المعرفة الفطريّة العموميّة —

إنّ الله تعالى من وجهة نظر العرفان الحسينيّ قد عجن معرفته مع الوجود كلّ. وعليه فليس يعرفه بنو آدم فقط، بل إنّ جميع المخلوقات في حقيقتها وفطرتها تعرف هذه الذات الأحديّة: أنت الذي لا إله غيرك، تعرّفتَ لكلّ شيء، فما جهلك شيء^(٤٥). يؤكّد الإمام الحسين عليه السلام في هذه الفقرة من دعاء عرفة على حقيقة سريان

معرفة الله في جميع مظاهر عالم الوجود. وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ واحد من موجودات العالم هو على مرتبة من الشعور والمعرفة بالله، وعلى أساس هذا الشعور وهذه المعرفة هي تسبّح بحمد الله: ﴿...وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء: ٤٤).

يقول الإمام الخميني، في ديوانه: ذرات الوجود عاشقة لوجهه، وهي بالفطرة تنثني عليه. والقلوب. شاءت أم أبت. إنّما هي ناظرة إليه أينما نظرت^(٤٦).

ويؤكد الإمام الحسين^(عليه السلام) في فقرة أخرى من مناجاة عرفة على حقيقة أنّ المعرفة الفطرية بالله هي وديعة استودعها الله في جبلة الإنسان: ...حتّى إذا اكتملت فطرتي، واعتدلت مرّتي، أوّجبت عليّ حجّتك، بأنّ ألهمّني معرفتك.

يظهر من القرائن السابقة على هذه الفقرة، والتالية لها، أنّ كلام الإمام يعبر عن حقيقة كلّية تشمل أفراد البشر، وهي أنّ الله تعالى إذ أوصل فطرة الإنسان إلى معرفته، وأتمّ عليه الحجة بها، فإنّ ذلك لا يختصّ بالإمام المعصوم^(عليه السلام) وحده، بل كلّ إنسان يأتي إلى هذه الدنيا فهو يصحب معه هذه المعرفة الفطرية؛ استناداً إلى ما قاله الرسول الخاتم: كلّ مولود يُولد على الفطرة بأنّ الله عزّ وجلّ خالقه^(٤٧).

وانطلاقاً من هذه البيانات النورانية يمكن القول: إنّ عبدة الأوثان هم كذلك يعرفون الله في أعماق فطرتهم، لكنّهم وأثناء عبادة ما سواه يخطئون في مقام تعيين المصداق. وعلى هذا الأساس فإنّ جميع البشر، بمنّ فيهم الكفّار والملاحدة، الذين يندرجون تحت زمرة الجاهلين، هم على مراتب من المعرفة الفطرية: معروف عند كلّ جاهل^(٤٨).

٢. المعرفة العقلية البرهانية —

وحسب العرفان، من وجهة نظر الإمام الحسين^(عليه السلام)، يعدّ من الأمور اللازمة والحسنة التمسك بالبراهين العقلية. كبرهان النظم، وبرهان الإمكان، وبرهان فسخ العزائم. في بدايات السير والسلوك المعرفي إلى ساحة الحق.

أ. برهان إتقان الصنع —

لقد أودع ربّ العالمين في خلق السماوات والأرض، ونظم كافّة مظاهر الوجود

فيهما، علامات وإشارات لأولي الألباب والعقول وأصحاب الفكر: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ١٩٠).
فالقُرآن الكريم يؤكد بشدة على التفكير والتدبر في عظمة المخلوقات الإلهية، فقد أثنى الله تعالى على هؤلاء السالكين الذين يتوجهون - عبر التفكير العقلي الدائم في آثار صنع الله - إلى ساحة معرفة الصانع عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (آل عمران: ١٩١).

أجل، إن التفكير الدائم والمستمر في آثار صنع الله يمكنه أن يكون أساساً لأوضح البراهين في مقام إثبات وجود الصانع، وأوصافه التي لا نظير لها، كالعلم والقدرة والحكمة واللفظ و...، كما أنه يفرش طريقاً محكماً وصلباً للسالكين نحو معرفة الله، كما يقول مولى الموحدين والعارفين علي عليه السلام: بصنع الله يُستدلّ عليه، وبالعقول يُعرف^(٤٩).

إن التمسك بالبراهين العقلية، كبرهان إتقان الصنع، في بداية الطريق نحو تحصيل معرفة الله هو أمر مطلوب، ولكن لا ينبغي بأي حال من الأحوال الاكتفاء بهذه المرتبة من المعرفة؛ لأن هذه المعرفة محدودة وناقصة، بالقياس إلى المراتب العليا من المعرفة: إلهي ترددي في الآثار يوجب بُعد المزار، فاجمعني عليك بخدمة توصلني إليك^(٥٠).

أجل، إن الأرض والصحراء والسماء والبراري الخضراء والأزهار والجبال، ومن الذرة إلى المجرة... هي مظاهر لله حسب سعته الوجودية، ولكن هذا السير العقلاني في نظم وإتقان الآثار الإلهية يسوقنا حسب العرفان الحسيني نحو معرفة تُفَرِّق وتُبَعِّد، وتُشَمِّم بالمحدودية من حيث السعة الوجودية، معرفة ناقصة ومتدنية تقبع وراء آلاف الحجب. إن هذه المعرفة - التي تنتقل من الأثر إلى معرفة المؤثر، ومن النظم والإتقان في الخلقة إلى معرفة الخالق - هي - كما ورد على لسان مولى العارفين علي عليه السلام - كالتعرّف على الإنسان من خلال آثار أقدامه، وكدلالة الروثة على كل من الإبل والحمير^(٥١).

إنَّ كلَّ مخلوق هو مظهر وظلٌّ للذات الإلهية اللامتناهية، حيث يمثل كلٌّ - بحسب سعته الوجودية - أحد مظاهر الجمال والجلال الإلهيين. غير أنَّ كلَّ واحد من هذه المظاهر؛ وبسبب ما له من تشخّص وتعيّن ومحدودية، يُعدّ حجاباً ومانعاً أمام نور هذا الوجود اللامحدود^(٥٢).

كيف يمكن من خلال رؤية ظلّ الظواهر أن ندرك حقيقتها؟ كيف يمكن من خلال رؤية المانع والحجاب، والتدقيق والفحص فيهما، أن نرى النور الكائن وراءهما، ونعرف حقيقته؟

حول هذا المعنى يقول الشيخ اللاهيجي: «إنَّ جميع الموجودات ما هي إلّا مظاهر ومرايا وجه الله؛ فهو الذي ظهر في جميع صور الموجودات، واختفى في حجاب التعيّنات؛ وراء حجاب كلِّ ذرة يختفي جمال الروح المنتشر فوق الأرواح. من عجائب الشؤون الإلهية أنّه مخفيّ في عين ظهوره، وظاهر في عين خفائه. مع العلم بأنه ليس لغيره وجود؛ فإنَّ التعيّنات والتشخّصات ليست إلّا حجاب جماله. تحت حجاب كلِّ ذرة من الذرّات يختفي الجمال المنتشر لهذا المحبوب الحقيقي»^(٥٣).

إنَّ مشاهدة لطافة وعظمة المخلوقات الإلهية تقودنا إلى المعرفة الجزئية والناقصة بالخالق عزّ وجلّ؛ حيث إنّ معيار الظهور الإلهيّ في كلِّ موجود هو بحسب مقدار المحدودية الذي ناله من حقيقة الوجود. بينما الإنسان؛ ولأجل الوصول إلى المعرفة التامة بخالقه، فقد أعطى القدرة والإمكانية لذلك، ولهذه الغاية خلقه الله. من هنا فإنَّ مولى العارفين يطلب من خالقه أن يُظهر له جماله، الذي لا نظير له، من دون حجاب وغطاء، مجرداً من أيّ قيد وتعيّن، وأن يشاهده دون حضور غيره في ساحة الوصال والخلوة: إلهي أمرتني بالرجوع إلى الآثار^(٥٤)، فأرجعني إليك بكسوة الأنوار، وهداية الاستبصار، حتّى أرجع إليك منها مصون السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها، إنك على كلِّ شيء قدير^(٥٥).

يقول الإمام الخميني، في ديوانه: أنا عاشق وجهك يا أيّتها الوردية التي لا نظير لها. والله، ليس لي هوى في سواك. ارفعي الحجاب عن وجهك. فقَسَمًا بروحك ليس لي غاية سوى رؤية وجهك^(٥٦).

ب. برهان فسخ العزائم —

أفضل تقرير لبرهان فسخ العزائم، هو البيان الجامع والنوراني لأمير المؤمنين عليه السلام الذي رواه الإمام علي بن الحسين عليه السلام: «إن رجلاً قام إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، بم عرفت ربك؟ قال: بفسخ العزائم، ونقض الهمم. لما هممتُ فحيل بيني وبين همي، وعزمتُ فخالفت القضاء عزمي، علمتُ أن المدبر غيري»^(٥٧).

وفي بعض فقرات دعاء عرفة نجد الإمام الحسين عليه السلام - وهو ربيب المدرسة العرفانية لأمير المؤمنين عليه السلام - يشير إلى برهان فسخ العزائم، إما تلويحاً، أو تصريحاً. وهذه الفقرات يمكن استعراضها بهذا الترتيب:

١. إلهي، قد علمتُ؛ باختلاف الآثار، وتقلبات الأطوار، أن مرادك مني أن تتعرف إلي في كل شيء.

٢. إلهي، حكمك النافذ ومشيتك القاهرة لم يتركاً لذي مقال مقالاً، ولا لذي حال حالاً.

٣. إلهي، كم من طاعة بنيها، وحالة شيدتها، هدم اعتمادي عليها عدلك، بل أقالني منها فضلك.

٤. إلهي، كيف أعزم وأنت القاهر، وكيف لا أعزم وأنت الأمر.

٥. إلهي، إن اختلاف تدبيرك وسرعة طواء مقاديرك منعاً عبادك العارفين بك عن السكون إلى عطاء، واليأس منك في بلاء.

أجل، إن العوامل والأسباب التي لا تؤخذ في الحساب تترزّل علينا دائماً، حتى كأن مصيراً جديداً ينتظرنا في كل لحظة^(٥٨). وهذه الأحوال المتغيرة، والتي لا تؤخذ في الحساب، هي التي تسوق أهل المعرفة - العرفاء - نحو مدبر العالم، والوجود بأسره.

ج. برهان الإمكان الفقري —

إن وجود جميع الموجودات الإمكانية هو عين الفقر والاحتياج. فكما أن الغنى وعدم الاحتياج هو عين ذات الواجب فإن الفقر والاحتياج هو عين ذات الممكن، ولا ينفك عنه أبداً:

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

يقول الشيخ محمود الشبستري، في گلشن راز: لم يوجد في الدنيا، ولا في الآخرة، موجود ممكن منفصلاً عن الله تعالى، والله أعلم.

إنَّ وجود كلِّ ما سوى الله هو وجود فقير ومحتاج. كما أنَّ وجود الممكن ليس حقيقياً، ولا ذاتياً؛ إذ إنَّ كلَّ ما لدى الممكن يُفاض عليه من غيره، وليس أمراً ذاتياً له: إلهي أنا الفقير في غناي، فكيف لا أكون فقيراً في فقري^(٥٩).

يتضح من ذلك أنَّ الفقر والاحتياج حقيقة الذات الإنسانية، وهي الحقيقة التي لا تنفك عن جوهره لحظة واحدة. وانطلاقاً من هذه الحقيقة إذا نسي الإنسان فقر ذاته، وعدَّ نفسه صاحب كمال وحقيقة، فإنَّ مزاعمه ستكون باطلة، وأدعاءاته كاذبة: ..إلهي مَنْ كانت محاسنه مساوئ فكيف لا تكون مساوئه مساوئ. ومَنْ كانت حقائقه دعاوى فكيف لا تكون دعاواه دعاوى^(٦٠).

يرتكز برهان الإمكان الفقريّ على أساس الوجود الفقير للموجودات الإمكانية. فالموجود الممكن فقير ومحتاج، وكلَّ فقير يرتبط بموجود غني غير محتاج. إذاً فلإنسان، ولكلَّ ممكن آخر، هناك موجود غني ومستقل يتميز وجوده بأنه قائم بذاته. إنَّ الموجود الممكن (المعلول) هو عين الربط والاحتياج، وتحقق الربط والاحتياج المحض من دون الانتهاء إلى الغني المطلق المستقل هو أمرٌ محال، ويرجع ذلك إلى استحالة الدور أو التسلسل^(٦١). وعليه فإنَّ الوجود الرابط الذي هو عين الفقر والاحتياج يتلازم مع حضور الغني المطلق والمستقل^(٦٢).

تتجلّى الثمرة النهائية لهذا البرهان في استحالة أن يتحقق أيّ موجود بغير الارتباط بالله، وأنَّ وجود كلِّ موجود يساوي تعلّقه وارتباطه بالله. وحين ندرك أنَّ المعلول هو عين الربط والتعلّق بعلة الحقيقة الحقيقية، وليس له استقلال في ذاته، وأنَّ جميع الموجودات لها ارتباط متّصل لا ينقطع بخالقها، وأنَّ حقيقة وجودها هو عين الربط والتعلّق به، حين ندرك ذلك كلّهُ فسوف تتجلّى لنا حقيقة أنَّ وجود كلّ الأشياء محالٌّ من دون الارتباط بالله، والإشراق الوجودي له^(٦٣).

وها هو الإمام الحسين (عليه السلام) يتوسّل إلى ربّه عبر احتياجه وفقره الذاتي، ويعبر من وجوده الفقير إلى ساحة الوجود الغني المطلق: «ها أنا أتوسّل إليك بفقري إليك».

لكنه عليه السلام سرعان ما يعدّ هذا النحو من السير لعبور الطريق إلى الله - وهو مطلوبٌ في بداية مراحل السير والسلوك - أمراً ناقصاً، ولا يمكن الاعتماد عليه لنيل المراتب العليا من معرفة الله: ها أنا أتوسّل إليك بفقري إليك، وكيف أتوسّل إليك بما هو محالٌ أن يصل إليك^(٦٤).

أجل، كيف يمكن للفقر - والذي لا سبيل له إلى ساحة القدس الربوبية - أن يوصل الإنسان إلى أعلى درجات الشهود والاتصال بالله الغني؟^(٦٥).

د. برهان الصديقين -

بعد أن أشار إلى عدد من البراهين العقلية في ساحة معرفة الله يؤكد مولى العارفين الإمام أبو عبد الله الحسين عليه السلام بشكلٍ صريح على نقصان كافة الاستدلالات المستندة إلى الوجود الناقص للظواهر والآثار الإلهية: كيف يُستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقرٌ إليك؟

من هنا فإنّ كافة الاستدلالات التي منشؤها الوجود الفقير للممكنات يُنظر إليها - من زاوية العرفان الحسيني - على أنّها ناقصة، وليست بسديدة، في ساحة المعرفة الحقيقية لمقام الحقّ تعالى. إنّ براهين من قبيل: برهان النظم وإتقان الصنع، وبرهان الإمكان الفقري، وبرهان فسخ العزائم، وغيرها، تستمدّ قوامها من المراتب الدانية للوجود الفقير للموجودات الإمكانية، وهذه الاستعانة تحول دون الإدراك المستقيم والمباشر للواجب تعالى^(٦٦).

بهذا النحو في مقام الإثبات والمعرفة الحقيقية بالله يكتسب أيُّ برهان قيمته حين يكون ناظراً إلى حقيقة الوجود فحسب، ويكون دالاً وشاهداً على ذات الحقّ بذاته، كما يقول الإمام الحسين عليه السلام: منك أطلب الوصول إليك، وبك أستدلّ عليك^(٦٧).

وهذا الاستدلال هو بعينه برهان الصديقين، واستدلّاهم الصدق المحض، ولا يستدلّون على ذات الحقّ بغير ذات الحقّ. يقول صدر المتألّهين في هذا الصدد: «واعلم أنّ الطرق إلى الله كثيرة؛ لأنه ذو فضائل وجهات كثيرة: ﴿وَكُلُّ وَجْهٍ هُوَ مُوَلِّيهَا...﴾ (البقرة: ١٤٨)، لكنّ بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض. وأسدُّ البراهين وأشرفها

إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل (الصديقين) الذين يستشهدون به (تعالى) عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله، واحداً بعد واحد. وغير هؤلاء (كالمكلمين والطبيين وغيرهم) يتوسّلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره (كالإمكان للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذلك). وهي أيضاً دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف^(٦٨).

إنّ برهان الصديقين، مع كونه يدلّ على ذات الواجب فحسب، وليس في مقام بيان صفاته وأفعاله، وفي الوقت الذي لا يحتاج إلى مقدّمات فلسفية، يستهدي كثيراً بسائر البراهين الأخرى. وفي الحقيقة هو يطوي بخطوة واحدة تمام الخطوات التي تخطوها البراهين الفلسفية بعد مراحل عديدة لإثبات الإطلاق والواقعية اللامحدودة لله. وهناك تحت ضياء ظهور الإطلاق وعدم تناهي الواقعية تظهر صفاته الأخرى الواحدة تلو الأخرى، كالوحدة والعلم والحياة. وبعد صفاته الذاتية تظهر أيضاً مراتب وخصوصيات الظهورات والتجليات الفعلية^(٦٩).

إنّ برهان الصديقين ليس في صدد إثبات واقعية مجهولة تحتاج إلى برهان، بل إنّّه يثبت فقط بداهة العلم والمعرفة بالواقعية المطلقة، الواقعية المطلقة التي تُعدّ الأكثر بداهة ومعرفة، ومعرفة أيّ شيء إنّما تنشأ منها. ولا يخفى أنّ الإدراك الكامل لبرهان الصديقين يستلزم لطافة في السرّ، كما أنّ له مراتب من المعرفة القلبية والشهودية.

٣. المعرفة القلبية والشهودية —

أ. محلّ معرفة الله —

لقد خلق ربّ العالمين الإنسان في أحسن تقويم^(٧٠)، وأنعم عليه بقلب يتميز بالقابلية والظرفية اللامتناهية؛ لأجل التخلّق الكامل بأسماء الله وصفاته^(٧١). وكما أنّ الله تعالى غير متناهٍ في ذاته وصفاته وأفعاله فقد جعل قلب الإنسان أيضاً - من حيث

القابلية والظرفية - مرتبطاً بذاته، ومتّصفاً بأسمائه وصفاته اللامتناهية، إلى الحدّ الذي يقول: لا تسعني أرضي ولا سمائي، ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن^(٧٢). نعم، لا بدّ أن يكون محلّ معرفة ورؤية هذا الوجود اللامتناهي نابعاً من قابلية وظرفية غير محدودة، ومثل هذا الموضع ليس إلّا القلب اللامحدود للإنسان الكامل، فقد سئل رسول الله: هل رأيت ربك؟ فكان جوابه: «رأيتُه بقلبي»^(٧٣). وحسب الرؤية العرفانية الحسينية فإنّ محلّ لقاء حضرة الحقّ، وساحة معرفته، ليس سوى قلب الإنسان، ذاك القلب الذي صار بفضل العناية الإلهية محلاً لتجلي أنوار الجمال والجلال، واتّصل بالأصل اللامحدود للوجود: أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك، حتّى عرفوك ووحدوك^(٧٤). من هنا يُعدّ قلب العارف محلّ تجلّي الذات، والمظهر التامّ للأسماء والصفات الإلهية، وله من الاتّساع والعظمة بحيث «لو أنّ العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به»^(٧٥). وعلى هذا الأساس فإنّ السعة الوجودية لأيّ موجود سوف لن تصل إلى سعة القلب؛ حيث إنّ ذلك القلب قد حالفه التوفيق في الصعود إلى القمّة المنيعه، والحضور في المقام الشامخ، للفناء بالله، والبقاء بعد الفناء، واتّصل بالذات الإلهية اللامحدودة. يقول الشيخ الأكبر - محيي الدين ابن عربي - حول ساحة قلب العارف: «واعلم أنّ القلب، أعني قلب العارف بالله، هو من رحمة الله، وهو أوسع منها؛ فإنّه وسع الحقّ جلّ جلاله، ورحمته لا تسعه»^(٧٦). يقول العطّار النيشابوري: أنت سرّاً وعلانية في القلب، أنت لا يحويك مكان، وأنت في كلّ مكان، أنت في القلب. هنا صار القلب منزلاً لك، وصار القلب مظهرّاً لجميع ذرّات وجودك^(٧٧).

ب. المشاهدة القلبية لنور الوجود —

حسب الرؤية العرفانية الحسينية ليس هناك من الأساس ما يقبل الوصف والتعريف سوى بوجود الله: به توصف الصفات، لا بها يوصف^(٧٨).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

وعليه فإن معرفة الذات الإلهية المقدسة، ومعرفة العالم، الذي هو تجلي ومظهر أسماء الله وصفاته، إنما يتحقق بفضل نور ذات الله: فاهدني بنورك إليك^(٧٩).

لقد ملأ نور وجود الحق أركان الوجود بأسره، وأحاط بكل شيء، وبكل إنسان. من هنا فإن نور وجوده ظاهر لكل مظهر، ويمكن رؤيته قبل أي شيء آخر، بحيث إن الإنسان يرى النور الإلهي حتى قبل أن يدرك ذاته، ويلتفت إلى فهمه الخاص. وبناء على ذلك ينال الإنسان معرفة وجود الله قبل وصف ومعرفة أي شيء آخر، فيعرف الذات الأحديّة التي أحاط نور وجودها بحقيقة وجود كل شيء، وهي أقرب الأمور إلى جميع الأشياء، وليس المقصود من المعرفة هنا معرفة كنه الذات الإلهية^(٨٠).

بحسب مباني أهل المعنى فإن ظهور جميع الماهيات هو بفضل الوجود، والممكنات بما هي هي ليس لها حظ من الوجود والنورانية، وإنما هي في حد ذاتها عدم وظلام محض، والنور المفاض عليها ليس ذاتياً لها، وليس نابعاً منها، بل هو مكتسب ومفاض عليها من الوجود المحض: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور: ٢٣)^(٨١). وحده الوجود الإلهي هو الذي يتّصف بأنه وجود مطلق، ونورانية محضة، والظهور الوجودي لجميع الموجودات إنما هو ببركة وجوده المطلق: يقول حسن زادة الآملي: كل العالم ظاهر بنورك، فأنت لك أن تظهر بالعالم!^{١٩}

أجل، إن هويّة الذات الإلهية هي النور بحسب المشرب الذوقي لأهل المعرفة^(٨٢)؛ ذلك أن الله تعالى لا يحتاج في ذاته وهويته إلى ما يظهره، وجميع ما سواه، بداية من العقل الأول إلى العقل العاشر، ومن أعلى التعيينات إلى أدناها، إنما تظهر بنور الله. فهو أصل الوجود، وجميع الموجودات موجودة بفضل إيجاده لها. هو ظاهر بذاته، وما سواه ظاهر بظهوره. هو حقيقة النور، وما سواه منور بنوره. هو حاضر في كل مكان، وما سواه مرتبط ومتصل بحضوره^(٨٣).

في مناجاته العرفانية في عرفات يرى الإمام الحسين (عليه السلام) الظهور والمظهرية الحقيقية من الله فحسب، ويسلب ذلك من جميع ما سواه: أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك؛ حتى يكون هو المظهر لك^(٨٤).

وبناءً على أن الماهيات ليست لها أي أصالة، وأثرها وظهورها إنما ينبع من نور

الوجود، والوجود ليس سوى ذات الله تعالى، التي ملأت أركان كل شيء، وأضاءت ظلام الماهيات بنورها، فإن أول شيء تتعلّق به الرؤية والمعرفة والعلم هو ذاك الوجود. إنه ظاهر بذاته، ولا يحتاج إلى معرفّ ودليل ليدلّ عليه؛ فالدليل إمّا أن يكون وجوداً أو عدم الوجود. والوجود وجودٌ، وغير الوجود عدم، والعدم لا شيء محض، وليس بشيء على الإطلاق، فكيف يدلّ على الموجود؟ إنّ الماهيات التي هي أشباح الوجودات ممكنة، وهي موجودات تكتسب معرفتها من الوجود المطلق. سئل رسول الله ﷺ: كيف عرفت ربك؟ قال: بالله عرفت كل شيء^(٨٥).

يُعرف الإمام الحسين عليه السلام الوجود المطلق لله بالوجود الحاضر بشكل دائم، والظاهر في كل مكان، والذي لا تحتاج معرفة وجوده إلى دليل أو برهان أو واسطة: متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك، ومتى بعُدت حتّى تكون الآثار هي التي تُوصل إليك؟

مراتب معرفة الله —

لمعرفة الله مراتب ودرجات عديدة، ويمكن القول بأنّ مراتب المعرفة الفطرية بالله في نفوس بني آدم هي بعدد نفوسهم، فنفوس الإنسان مفطورة على معرفة الله^(٨٦). لكنّ عدد النفوس التي تطلّع على المعرفة الفطرية المودعة فيها، وتقّدي بنور الولاية، وتبقى ثابتة على ذلك، هو عدد قليل، كما يقول الإمام الحسين عليه السلام: نحن وشيعتنا على الفطرة التي بعث الله عليها محمداً، وسائر الناس منها براء^(٨٧).

وبالطبع فإنّ مراتب معرفة الله بين أهل الإيمان عديدة أيضاً. وأعلى مراتب معرفة الحقّ مختصة بمن وصلوا إلى مقام الإنسان الكامل، كرسول الله ﷺ، والأئمة المعصومين عليه السلام، الذين وصلوا إلى مقام التعيّن الأول^(٨٨).

هؤلاء العظام، الذين بلغوا أقصى مراتب معرفة المخلوق بالخالق عزّ وجلّ، تعرّفوا بشكل أفضل من الآخرين على مقام الحقّ بنحو إجمالي. كما أنّهم في هذا المقام، ومن دون أن ينكشف لهم كنه ذات الحقّ، يرون من خلال أوضح المشاهدات وأكثرها شفافية أنّ الوجود اللامتعين والمحيط لله حاضر وبارز وراء كلّ تعيّن.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

وكما يقول أمير المؤمنين (عليه السلام): ما رأيتُ شيئاً إلاّ ورأيتُ الله معه، وقبله، وبعده^(٨٩).

يقول سيد السالكين، وقائد ركاب العارفين، الإمام أبو عبد الله الحسين (عليه السلام) - وهو الوارث الثالث للكشف التامّ المحمدي، والواصل إلى أعلى درجات المعرفة الشهوديّة - في مناجاته العرفانيّة، التي تُعدّ مرآة شهوده التامّ والكامل^(٩٠): «أنت الذي تعرّفتَ إليّ في كلّ شيء، فرأيتُك ظاهراً في كلّ شيء، وأنتَ الظاهر لكلّ شيء... كيف تخفى وأنتَ الظاهر، أم كيف تغيب وأنتَ الرقيب الحاضر^(٩١)».

نعم، يتجلّى الله تعالى في أعلى درجات ومراتب المعرفة، من خلال أنوار جمال وجلال ذاته المقدّسة، في عقل وقلب وسرّ خواصّ أوليائه، فيفنيهم عن ذاتهم، ويجعلهم باقين بذاته وبأمره. لقد جعل الحقّ تعالى قلوبهم فانية في جماله، وعقولهم مستغرقة في معرفة ذاته، وتعهّد هو بتدبير أمورهم بنفسه. لكنّ حاصل معرفتهم، بعد الوصول إلى أعلى مراتب كشف سبحات الجلال، وشهود أنوار الجمال، هو عجزهم عن معرفة كُنْه ذات الحقّ بالكشف والعيان^(٩٢).

إنّ نسبة أقصى مراتب معرفة الحقّ، التي تتحقّق للإنسان الكامل، إمّا من خلال العلم أو الشهود، إلى ما لا يمكن معرفته عن كُنْه الذات المقدّسة هي نسبة المتناهي إلى اللامتناهي^(٩٣). من هنا فإنّ أقصى درجات معرفة العارفين تكون مصحوبة بالإقرار بالعجز، وعدم القدرة على معرفة الله^(٩٤)، إلى الحدّ الذي يعتذر فيه النبيّ الخاتم (عليه السلام)، صاحب الكشف التامّ المحمدي، إلى الساحة القدسيّة للربّ المتعال، ويظهر العجز عن الوصول إلى المعرفة الحقيقيّة: «ما عرفناك حقّ معرفتك».

أجل، فهذا عجزٌ عن المعرفة. كما أنّ سائر الناس عاجزون أيضاً عن المعرفة بدورهم. ولكنّ أين هذا من ذاك؟ إنّ من المقطوع به في سلسلة مراتب المعرفة بالله أنّ التباين بين مرتبة عجز النبيّ الخاتم (عليه السلام) وورثة كشفه التامّ (عليهم السلام) ومراتب عجز الآخرين، بل ومراتب عجز علماء الأُمَّة، هو أبعد من التباين ما بين عجز الجماد وعجز الإنسان^(٩٥).

مراتب معرفة الله في الدنيا والآخرة —

إنّ محدوديّة الدنيا وحقارتها أمام سعة الحياة الأخرويّة وعظمتها لهي أصغر من

أن تُتصوّر. وفي الواقع فإنّ الحياة الدنيويّة المحدودة لا تعدّ شيئاً أمام الحياة الأخرويّة التي لا نهاية لها. من هنا فإنّ عالم الدنيا المحدود ليس له قابلية تحمّل الثواب الأخروي الكامل. كما أنّ ذلك الأجر الذي يعود على العباد الصالحين في الدنيا ما هو إلّا شعاع ضئيل وشيء لا يذكر من نصيبهم من الثواب الكامل واللامحدود في الآخرة. ويجري هذا الأصل كذلك في مسألة الرؤية والمعرفة الشهوديّة بالله^(٩٦). فالرؤية والمعرفة الشهوديّة بالله - سواءً في الدنيا أم في الآخرة - لها مراتب عديدة. وأولئك الذين نالوا في الدنيا مراتب من المعرفة الشهوديّة بالله هم في الحقيقة لم يصلوا إلّا إلى مرتبة دنيا من رؤية ومشاهدة الله، وليس ذلك سوى شعاع ونور ضعيف من مراتب المعرفة الشهوديّة بالله في عالم البقاء.

وفي العالم الأخروي أيضاً لا ينال أهل الجنّة نعمة المشاهدة الإلهيّة بنفس الدرجة؛ حيث إن القابليّة المعرفيّة لأهل الجنّة تتفاوت أيضاً؛ بتفاوت مقاماتهم المعرفيّة في الدنيا: إنّ المقام المعرفي لبعض أهل الجنّة يصل إلى الدرجة التي يغيبون فيها عن الوعي بتجلّي كلام الله^(٩٧)؛ وطائفة أخرى من أهل الجنّة يطلبون التشرف برؤية جمال الحق، وعلى أثر تجلّي نور الحق يظلّون مدهوشين لمدة طويلة؛ وطائفة ثالثة من أحبّاء الله وأوليائه في الجنّة يصلون إلى مقام بحيث ينالون مشاهدة الحق كلّ جمعة^(٩٨)؛ وينال الشهداء حظوة النظر إلى وجه الله^(٩٩)؛ وتلك الطائفة من أهل الجنّة، الذين كانوا يصونون ألسنتهم الكلام الكثير، وبطونهم عن الطعام الزائد، هؤلاء ينعمون بتجلّي الله لهم في كلّ يوم سبعين مرّة^(١٠٠)؛ وفي النهاية هناك عباد الله الكمّل، الذين يتجلّي لهم الله بجماله الجميل بشكل دائم، ولا يغيبون عن الوعي ولو للحظة^(١٠١).

وأحياناً يتجلّي هؤلاء العباد الكمّل والمخلصون، الذين وصلوا إلى أعلى مراتب الشهود الإلهي في الآخرة، أي إلى مقام التجلّي الذاتي لله، يتجلّون لخواصّ أهل الجنّة، فينصرفون عن الحور العين وجميع نعم الجنّة التي لا تُحصى، ويستغرقون في مشاهدة جمالهم الأخاذ؛ حيث ورد في محبّي الإمام الحسين عليه السلام وشيعته الحقيقيين أنهم في عرصات القيامة يقفون في ظلّ عرش الله، ويكونون ضيوفاً لمولاهم، ويتلذّذون بمشاهدة جمال إمامهم، ويبتهجون بالحديث معه، بحيث إنهم لا يشعرون بمصاعب

وأهوال يوم القيامة، ولا حتّى بانتهاؤها. ورغم أنّ مصيرهم الجنّة، فإنّهم يفضلون الجلوس مع الإمام الحسين (عليه السلام)، والتحدّث معه، على الذهاب إلى الجنّة. ويطول هذا الأمر إلى درجة أنّ الحور العين لا يُطَقَنَ فراقهم، ويبعثن إليهم من خلال الملائكة ما يشير إلى تملّهنّ، وتمنّي لقائهم وسؤالهم: متى تأتون إلى الجنّة؟ فيبعث هؤلاء بدورهم أنّنا سنأتي....

يقول الإمام الصادق (عليه السلام): ...وهم حدّاث الحسين تحت العرش، وفي ظلّ العرش، لا يخافون سوء الحساب، يُقال لهم: ادخلوا الجنّة، فيأبؤون، ويختارون مجلسه وحديثه. وإنّ الحور العين لترسل إليهم: إنّنا قد اشتقناكم مع الولدان المخلّدين، فما يرفعون رؤوسهم إليهم؛ لما يرون في مجلسهم من السرور والكرامة... وإنّ الملائكة لتأتيهم بالرسالة من أزواجهم، ومن خزّانهم، على ما أعطوا من الكرامة، فيقولون: نأتيكم إن شاء الله... (١٠٢).

طرق الوصول إلى المعرفة الحقيقية بالله —

١. الاستعانة بالحقّ تعالى —

إنّ جميع السالكين الذي قصدوا طريق الحقّ يشتركون جميعاً في هذه الحاجة، وهي ضرورة الاستعانة بالحقّ تعالى في أيّ مقام أو رتبة أو حال كانوا. وما لم نلجأ إلى الله، ونطلب منه بشكلٍ جادٍّ وصادق أن يعيننا ويمدّنا؛ لاكتساب معرفته، ونيل مشاهدته، فسوف لن يعبأ بنا، ولن يعتني بما نتمناه: ﴿قُلْ مَا يَعْْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ (الفرقان: ٧٧).

في سيرنا عبر مناجاة عرفة للإمام الحسين (عليه السلام) نواجه أشدّ أنواع الطلب والحاجة، وأعمق صور التمنّي، وأجمل مظاهر الاستعانة في مختلف الميادين. ومن جملتها: تمنّي معرفة ومشاهدة حضرة الحقّ:

١. منك أطلب الوصول إليك...، فاهدني بنورك إليك.

٢. إلهي علّمني من علمك المخزون.

٣. إلهي حقّقني بحقائق أهل القرب، واسلك بي مسلك أهل الجذب.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

٢. المجاهدة العلمية —

السالكون إلى الله على نحوين: السالكون المجذوبون؛ والمجذوبون السالكون. المجذوبون السالكون ينتمون إلى هذه المجموعة من أولياء الله، الذين أشرقت قلوبهم بنور الله في البداية، ومن ثم قادتهم جذبة الحب الإلهي إلى وادي المجاهدة، والسير إلى الله. غير أنّ معظم أولياء الله ينتمون إلى طائفة السالكين المجذوبين، أولئك الذين اكتسبوا، من خلال السعي والمجاهدة العلميّة والعملية، الاستعداد واللياقة اللازمة لاستقبال أنوار الجمال والجلال الإلهيين. وعلى هذا الأساس فإن الطريق الطبيعي لمعرفة الله وطلبه هو المجاهدة العلميّة والعملية.

ففي بعض الكلمات النورانية يذكر الإمام الحسين عليه السلام أنّ المداومة على طلب العلم ودراسته هي الطريق نحو الوصول إلى المعرفة. وفي بيان آخر يذكر أنّ أعلى مراتب العلم هي معرفة الله: دراسة العلم لقاح المعرفة^(١٠٣). رأس العلم معرفة الله حقّ معرفته^(١٠٤).

والنتيجة الحاصلة من هاتين العبارتين هي أنّ طريق الوصول إلى الكمال يتمثل في المعرفة الفطرية بالله، والمداومة على المجاهدة العلمية؛ في سبيل تحصيل معرفة الله، والعلم بأسماء وصفات هذه الذات المقدسة. وكما يقول الإمام الخميني عليه السلام: إنّ العلوم بذور المشاهدات، وإنّه لمن الممكن أن يبلغ الإنسان إلى مقامات شامخة من دون تعلّم حجاب المصطلحات والعلوم. ولكنّ هذا خلاف العادة، وخلاف طبيعة السنن، وإنّه نادراً ما يحصل. فالطريق الطبيعي لمعرفة الله وطلبه هو أنّ الإنسان يبتدئ أولاً بإنفاق وقت في التفكير بالحق سبحانه، ويحصل على العلم بالله وأسماء ذاته المقدسة وصفاته، حسب الأساليب المتبعة من التلمذة على يد رجال ذلك العلم، ثمّ يتزوّد من المعارف بواسطة الرياضة العلميّة والعملية، وينتهي بذلك حتماً إلى النتيجة المنشودة. وإنّ لم يكن الإنسان من أهل المصطلحات - العلم - يستطيع أن يصل إلى النتيجة من خلال تذكر المحبوب، وانشغال القلب بالذات المقدسة. ومن المعلوم أنّ مثل هذا الانشغال القلبّي والتوجّه الباطني سيكون سبباً لهدايته، وأنّ الله سبحانه سيغيّره في ذلك، وأنّ حجاباً من الحجب سيرفع له...^(١٠٥).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

٢. المجاهدة العملية (قطع الارتباط القلبي عن الأغيار، والوصول إلى تجلي الأنوار) —

في شيا دعاء عرفة يرى الإمام الحسين عليه السلام أن الوصول إلى مقام وحدانية الحق ومعرفته مختص بالأولياء الذين جعل الله قلوبهم محلاً لإشراق أنوار ذاته ^(١٠٦): أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك، حتى عرفوك ووحّدوك ^(١٠٧).

لا شك أن الإشراقات الربانية الخاصة إنما تختص بهؤلاء الذين يمتلكون القابلية والاستعداد لاستقبال الفيض، أولئك الذين جعلوا أنفسهم تحت نور الهداية الإلهية، والولاية الخاصة لله تعالى، من خلال مجاهداتهم الخاصة: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٨).

إن الله تعالى يتعهد هؤلاء المجاهدين فيه، ويخرجهم من ظلمات جميع الكثرات؛ ليدخلهم في حريم وحدانيته ونورانيته: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...﴾ (البقرة: ٢٥٧).

وجزاء للعبودية والمجاهدات الخالصة فقد أثنى الحق تعالى أوليائه ومحبيه بأن استنقذهم من جميع أنواع الكثرات، وطهر قلوبهم من أي محبة، سوى محبته: أنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبائك، حتى لم يحبوا سواك ^(١٠٨).

وعلى هذا الأساس فإن الوصول إلى معرفة الله، وتوحيده الحقيقي، يستلزم ترك جميع أنواع الكثرات، والوصول إلى مقام الوحدة في العلم والعمل. ومن المسلم به أن طي جميع هذه المراحل يتم تحت العناية الإلهية الخاصة، وكثمرة للمجاهدات الخالصة للسالك ^(١٠٩).

وحين يوفق قلب الإنسان إلى نيل المعرفة الحقيقية بالله فإنه يسعى للاندكاك والفناء في ذات الله، ولا يبقى في قلبه مثقال ذرة من رؤية ذاته، ولا من رؤية غيره. وما دام في قلب الإنسان مثقال ذرة من الأنانية والمحبة لغير الله فلن يكون له سبيل إلى نيل معرفة ومشاهدة الوجود المطلق. يقول الإمام الخميني، في ديوانه: يجب أن تعبر من وجود ذاتك، يجب أن تصرف النظر عن هذا الغول اللعين. إذا كنت تطلب لقاء الحبيب فيجب عليك أن تسافر من منزل الغربة ^(١١٠).

وفي حديث المعراج يخاطب الحق تعالى رسوله الأكرم عليه السلام بخطاب يحتوي على

نكات وتعليمات ليس لها نظيرٌ لسالكي طريق المحبة والمعرفة: يا أحمد، لو صلي العبد صلاة أهل السماء والأرض، ويصوم صيام أهل السماء والأرض، وطوى من الطعام مثل الملائكة، ولبس لباس العاري، ثم أرى في قلبه من حب الدنيا ذرة أو سُمعَتها أو رياستها أو صيبتها أو زينتها، لا يجاورني في داري، ولأنزعن من قلبه محبتي، ولأظلمن قلبه حتى ينساني، ولا أذيقه حلاوة معرفتي^(١١١).

أجل، إن الله غيورٌ. ومن لوازم غيرته أنه يُبعد عنه كل مَنْ لا يزال في قلبه ذرة من بقايا الأنانية ومحبة ما سوى الله. يقول الإمام الخميني، في ديوانه أيضاً: ما دام هناك ذرة من الوجود فلن يصفو كأس الشهود من الكدر.

إن المعرفة الشهودية الكاملة لذات الحق أمرٌ يختص به المقربون، الذين تخطوا مراحل الأنانية والكثرات، وشاهدوا في النور جميع الحجب الظلمانية والنورانية، ذلك أنه في ساحة معرفة الحق يُعدّ كل ما سوى الله حجاباً. وطالما بقي حجابٌ واحد فسوف لن ينال الإنسان المعرفة التامة والكاملة.

حول هذا المطلب يقول الإمام الخميني، ببيان جامع ومختصر: المقصود لدى من يدعي مقام لقاء الله هو أنه بعد حصول التقوى التامة والكاملة، وانصراف القلب نهائياً عن جميع العوالم، ورفض التوجّه نحو النشاطات - الملك والملكوت -، ووطء الأنانية والإنية، والإقبال الكلي نحو الحق المتعالي وأسماء ذاته المقدسة وصفاته، والانصراف في عشق ذاته المقدسة وحبّه، وتحملُ جهد وترويض القلب، يحصل صفاء في القلب لدى السالك، يبعث على تجلي أسمائه وصفاته، وتمزق الحجب الغليظة التي أسدلت بين العبد من جهة والأسماء والصفات من جهة أخرى، والفناء في الأسماء والصفات، والتعلق بعزّ قدسه وجلاله، والتدلي التام بذاته. وفي هذه الحال لا يوجد حاجزٌ بين روح السالك المقدسة والحق المتعالي، سوى حجاب الأسماء والصفات. ويمكن أن يُرفع الستار النوري للأسماء والصفات لبعض أرباب السلوك أيضاً، وينال التجليات الذاتية الغيبية، ويرى نفسه متديلاً ومتعلقاً بالذات المقدسة، ويشهد الإحاطة القيومية للحق، والفناء الذاتي لنفسه، ويرى بالعيان أنّ وجوده ووجود كافة الكائنات ظلّ للحق المتعالي^(١١٢).

والحاصل أنّ الوصول إلى مقام محبة الله ومعرفة بشكل حقيقي غير ممكن، إلا أن يتعهد الحق تعالى بهداية السالك، وإدخاله تحت ولايته، ويجعل قلبه محلاً لتجلي أنوار جماله. ولا يتحقق ذلك إلا في ظلّ دوام المجاهدة بإخلاص؛ لأجل نيل رضا الله تعالى، كما جاء في حديث المعراج من أنّ الطريق إلى محبة الله ومعرفة عبر نيل رضاه: «فمن عمل برضاي ألزمته ثلاث خصال: أعرّفه... محبة لا يؤثر على محبتي محبة المخلوقين، فإذا أحببني أحببته، وحببته إلى خلقي، وأفتح عين قلبه إلى جلالي وعظمتي... ولأستغرقن عقله بمعرفتي، ولأقومن له مقام عقله لأي إن الله تعالى يدبر أمور حياته، حتّى لا يحتاج إلى أن يشغل فكره بهذه الأمور، وإنما يُعمل عقله وفكره فقط في ساحة معرفة الله»^(١١٣) ^(١١٤).

يقول حافظ الشيرازي: إنّ الحبيب معنا، فما حاجتنا إلى طلب المزيد؟! فجمال حديث هذا المؤنس للروح يكفيننا. إلهي، لا تدخلني جنتي من باب نفسي؛ فإنّ طرف زقاقك يغنيني عن الكون والمكان كليهما^(١١٥).

٤. معرفة النفس —

إنّ الطريق إلى معرفة الله يمرّ عبر معرفة النفس^(١١٦). فكلمًا شعر الإنسان بحقيقة أنّ ما يميّز نفسه هو الربط والفقر والنقص والجهل فسوف يكون باستطاعته حينئذ أن يصل إلى معرفة الحقيقة المستقلة الغنيّة الكاملة واللامحدودة. وللوصول إلى تلك الحقيقة المستقلة يجب أن يُوفّق الإنسان إلى نيل المعرفة الشهوديّة والإدراك الحضوريّ لحقيقة وجوده، الذي هو عين التعلّق والربط بالله. ولا شك أنّ العلم الحصولي لا يكفي لكسب هذه المعرفة، ولتحقيق هذه الغاية^(١١٧)؛ ذلك أنّ العلم الحصولي لا يدرك سوى المفهوم والصورة الذهنيّة للواقع الخارجي، لا أصل الواقع العينيّ الخارجي.

إنّ العلم الحصولي في الواقع لا يتعلّق أبداً بذات المعلوم. وفي هذا النحو من المعرفة يكتفي العالم بمعرفة مفهوم وماهيّة المعلوم من خلال صورته الذهنيّة. بناءً على ذلك يمكن للإنسان من خلال العلم الحضوريّ وحده أن يدرك حقيقة وجوده؛ حيث إنّ

العلم الحضورى هو بمعنى حضور المعلوم عند العالم، وما من شك في أن نفوسنا المجردة بإمكانها إدراك واقعيتها^(١١٨).

ونلاحظ في مناجاة عرفة التصوير الحضورى والشهودى لمعرفة النفس من قبل أكمل النفوس وأكثرها واقعية في التعبير عن حقيقة النفس الإنسانية^(١١٩)، كما لو أن أسوة السالكين ومقتدى العارفين كان يقصد في خاتمة مناجاته في عرفات أن يتعرف على الله، وعلى الإنسان، بأكمل نحو ممكن. ونورد هنا فقرات من المناجاة، تشير إلى كيفية إدراك حقيقة النفس البشرية من خلال أكمل أشكال المعرفة الحضورية:

١. الإنسان عين الربط والفقير: إلهي، أنا الفقير في غناي، فكيف لا أكون فقيراً في فقري؟
٢. الإنسان غارق في الجهل: إلهي، أنا الجاهل في علمي، فكيف لا أكون جهولاً في جهلي؟
٣. الإنسان قرين الإساءة والنقصان: إلهي، مَنْ كانت محاسنه مساوي، فكيف لا تكون مساوئه مساوي؟
٤. الإنسان أسير الوهم والخيال: إلهي، مَنْ كانت حقائقه دعاوى، فكيف لا تكون دعاواه دعاوى؟
٥. الإنسان أسير التمني والشهوة: إلهي، إنَّ القضاء والقدر يمتيني، وإنَّ الهوى بوثائق الشهوة أسرني.

٥. معرفة إمام العصر عليه السلام —

يذكر الإمام الحسين عليه السلام أن الطريق إلى معرفة الله هو التعرف على إمام الزمان. فقد «جاء رجل إلى الإمام الحسين عليه السلام، وسأله: يا بن رسول الله، بأبي أنت وأمّي، ما معرفة الله؟ فأجابه الإمام الحسين عليه السلام: معرفة أهل كلّ زمان إمامهم الذي يجب عليهم طاعته»^(١٢٠).

يبين الإمام الحسين عليه السلام في هذا الحديث أن معرفة الله هي معرفة الإمام، ومعرفة الإمام هي عين معرفة الله. وهذا الأمر من ناحية أن قلب الإمام المعصوم هو محل التجلي الأعظم للحق تعالى (تجلي ذات الحق اللامحدودة من خلال الاسم الجامع

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

«الله»).

إنَّ كلَّ موجود هو مظهر لاسم - أو لعدّة أسماء - من أسماء الله تعالى، لكنّ قلوب الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهم الورثة لخاتم الأنبياء، وقلوبهم تابعة لتجليات قلبه، هم مظاهر الاسم الجامع «الله»، وحاوون لجميع الأسماء والصفات الإلهية. وبعبارة أخرى: يتجلّى الحقّ تعالى في كلّ موجود بحسب القابلية والظرفية التي يمتلكها ذلك الموجود، لكنّه تعالى يتجلّى في قلوب المعصومين عليهم السلام بحسب ذاته اللامتناهية^(١٢١). من هنا نفهم قول قطب العارفين، أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «نحن الأعراف، الذين لا يُعرف الله عزّ وجلّ إلاّ بسبيل معرفتنا... إنّ الله لو شاء لعرف العباد نفسه، ولكن جعلنا أبوابه، وصراطه، وسبيله، والوجه الذي يُؤتى منه»^(١٢٢).

النكته الملفتة للنظر هي أنّ الإمام الحسين عليه السلام، بالإضافة إلى تأكّيده على معرفة الإمام، يؤكّد كذلك على وجوب إطاعته في كلّ عصر وزمان: «...إمامهم الذي يجب عليهم طاعته». من هنا فإنّ أفضل الطرق العملية في السير والسلوك إلى الله، وأكثرها اطمئناناً، هو التبعية المطلقة لأقوال وأفعال الأئمة المعصومين عليهم السلام.

وحسب الرؤية العرفانية الحسينية فإنّ طريق العقل والبرهان في السير إلى الحقّ تعالى طريق بعيد، وغير موثوق به، بينما طريق القلب والشهود هو طريق قريب وموثوق به. ولكن ينبغي أن نعرف أنّ كلّ مكاشفة وشهود في السير القلبي الشهودي ليست محلاً للثقة والاطمئنان، ووحده كشف وشهود الكمل المعصومين عليهم السلام هو ما يمكن الاعتماد عليه، والاطمئنان إليه، في هذا الميدان.

إنّ الكشف والشهود على قسمين: شهود مضطرب وفاقد لليقين؛ وشهود آخر يقيني ومعصوم. وبإمكان الشهود المعصوم أن يكون ميزاناً يُقاس عليه سائر الموارد الأخرى من الشهود. إنّ شهود المعصوم هو شهود يحصل على أثر الخلوّ والإخلاص، واتباع الفرائض والنوافل، وبعد فناء العبد، وعبوره للتعيّينات الخلقية والخلقية ومشاهدة وجه الله.

هذا الشهود الذي يختصّ به عباد الله المخلصون مقترن باليقين. والعقل بعد أن أثبت أصل العلم الشهودي للمعصوم، والضرورة اليقينية لذلك الشهود، يستعمل كلام

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

المعصوم بوصفه حداً أوسط في البرهان، وبالطبع بشرط أن يكون كلام المعصوم قطعياً، من حيث السند؛ والدلالة؛ وجهة الصدور. إن وحي المعصوم وشهوده في سلسلة مراتب العلم والمعرفة هو فصل الخطاب. وشهود المعصوم حجة على سالكي الطريقة، وكذلك على علماء العلوم البحثية والدرسية. وبناء على ذلك فإن أهل المعرفة كذلك يقيسون معارفهم الشهودية على طبق موازين الوحي (الكشف المحمدي التام)^(١٣).
إن أفعال وأقوال المعصومين عليه السلام إنما تحصل على أساس أشدّ المكاشفات والمشاهدات يقينية. ومن هنا فإن السيرة العلمية والعملية للأئمة المعصومين هي أرقى وأوثق حجة على جميع سالكي الطريقة. وعليه فأوثق الطرق وأقربها للوصول إلى معرفة الله يتمثل في معرفة الأئمة المعصومين عليه السلام، وأكثر الطرق العملية تأثيراً في السير إلى الله إنما هو في الإطاعة المطلقة لهم، والتمسك الكامل بسييرتهم العلمية والعملية.

أشار ونتائج معرفة الله —

١. رؤية جميع عالم الخلقه كظل —

يصف الإمام الحسين عليه السلام رؤية أهل المعرفة لنظام الوجود على هذا النحو: إن جميع ما طلعت عليه الشمس في مشارق الأرض ومغاربها، بحرّها وبرّها، سهلها وجبلها، عند وليّ من أولياء الله، وأهل المعرفة بحقّ الله، كفيء الظلال^(١٤).
بحسب أهل المعرفة (العارفون بحقّ الله) فإن جميع ما سوى الله مجرد ظلال ومظاهر للوجود الإلهي المطلق اللامحدود. ولو لم يكن مقتضى الإرادة الإلهية امتداد الظلّ ونشر الوجود لما تلبّس شيء غيره على الإطلاق بلباس الوجود: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ (الفرقان: ٢٥).

وبناءً على ما أفادته الآية الشريفة، التي استند عليها العرفاء لتشبيه العالم بالظلّ، فإن جميع ما سوى الله، من الفرش إلى العرش، من الملك إلى الملكوت، من عالم الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة، ليس إلا امتداد ظلّ الوجود في مراتب قوس النزول. يقول العطار النيشابوري: إن الوجود بجملته هو ظلّ حضرتك، وجميع الآثار هي

من صنعك وقدرتك^(١٢٥).

ويبدو أنّ الآية الأنفة ناظرةً إلى امتداد ظلّ الوجود في مراتب قوس النزول، أما الرواية فهي ناظرةً إلى مقام الجمع ورجوع ظلال الوجود إلى مراتب قوس الصعود. ويؤيد هذا الرأي ما جاء على لسان أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: ألا إنّ الدنيا... عند ذوي العقول كَفَيء الظلّ، بينا تراه سابغاً حتّى قَلَصَ، وزائداً حتّى نُقِصَ^(١٢٦).

يقول محيى الدين ابن عربي في هذا الصدد: «اعلم أنّ المعقول عليه، سوى الحقّ أو مُسمّى العالم، هو بالنسبة إلى الحقّ كالظلّ للشخص، فهو ظلّ الله...»^(١٢٧). ويقول الإمام الخميني عليه السلام، ببيانٍ دقيق، في معرض تشبيه العالم بالظلّ: «ليس للظلّ وجود حقيقي، بل إنّ وجوده وجودٌ خيالي. فحقيقة الظلّ عدم وصول النور من مركزه إلى محلّ الظلّ، وهو ما نراه على هيئة الظلّ، فنظنّ أنّ هناك شيئاً ما، بينما حقيقة الأمر أنّ الظلّ ليس له أيّ وجود. ويظنّ الإنسان أنّ ذلك الظلّ موجودٌ بذاته. وكما أنّ الظلّ ليس له وجود حقيقي فكذلك العالم الذي هو ظلّ حضرة الحقّ ليس له وجودٌ إلّا في خيالنا وفكرنا. ومن منظور عرفاني ليس له وجودٌ حقيقي: ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل»^(١٢٨).

ولهذه النظرة، أي النظر إلى العالم بوصفه ظلّاً، ثمرتان:

١. طبيعة الظلّ هي تخيل الحقيقة، وليس وجود الحقيقة. فإنّ شخصاً لم ير حمامةً إلى الآن حين يرى ظلّ الحمامة على الأرض سوف يظنّ أنّ الحمامة في الحقيقة على هذه الشاكلة. وفي تلك الحالة فإن معرفته بالحمامة لن يكون سوى أمر خيالي. من هنا، فإنّ الظلّ - الذي هو تخيل الحقيقة - لا يمكنه بأيّ حالٍ من الأحوال أن يؤدي إلى معرفة الواقع. وعلى هذا الأساس فإنّ أيّ سعي لنيل معرفة الله من خلال التدقيق في المخلوقات، التي هي بمثابة ظلال حضرة الحقّ، سوف لن تقودنا إلّا إلى معرفة ناقصة، إلى معرفة حقيقتها وجوهرها أنّها «خيال في خيال»^(١٢٩).

٢. إنّ العارف الذي تجاوز قلبه أستار الخيال كلّها، في أنوار وإشراقات حقيقة الوجود، يرى جميع ما سوى الله، من الفرش إلى العرش، مظهرًا وظلاً للوجود

اللامتناهي للحق تعالى. من هنا فإنه يرى حقيقة النور في كل ظل، ويرى وراء كل ذرة طريقاً نحو معرفة حقيقة الوجود، ولا يرى في كل مظهر، ولا في كل ذرة من ذرات هذا العالم، سوى الله؛ وكما يقول الإمام الحسين عليه السلام: فرأيتك ظاهراً في كل شيء... كيف تخفى وأنت الظاهر؟! وكيف تغيب وأنت الرقيب الحاضر؟!^(١٣٠).

يقول العطار النيشابوري: إن كل لباس ظهر في الصحراء هو ظل للسيمرغ الجميل. ولو أن السيمرغ ظهر لك بجماله لرأيت أن الظل هو عين السيمرغ، وأنت خلي البال^(١٣١).

٢. رؤية الله حاضراً في كل مكان —

ذكرنا أن معرفة كنه ذات الحق غير ممكن لأحد، لكنّ تحصيل المعرفة والشهود لهذه الذات المقدسة بنحو إجمالي هو أمر ممكن إلى الحد الذي يرى فيه أهل المعرفة هذا الوجود المطلق في كل ذرة وخلف كل شيء: أنت الذي تعرّفت إليّ في كل شيء، فرأيتك ظاهراً في كل شيء، وأنت الظاهر لكل شيء^(١٣٢).

إن ذات الحق؛ بسبب إطلاقها وعدم تهايتها، قد أحاطت بكل شيء، إلى الحد الذي لا يمكن معه تصوّر أيّ مكان يخلو من وجوده. وهو ما عبّر عنه الإمام الحسين عليه السلام، في تفسيره لمعنى «الصمد»: الصمد الذي لا جوف له، والصمد الذي قد انتهى سُودُّه^(١٣٣).

وهكذا فإنّ وجود الحق من منظور العرفان الحسيني هو وجودٌ مطلق لا متناهي. ومن هذا المنطلق فإنّ وجود كلّ موجود إنّما يمكن تصوّره وتحقّقه داخل ساحة هذا الوجود المطلق فحسب. ومحصّلة ذلك أنّ الوجود اللامتناهي لذات الله تعالى ظاهراً وحاضراً في كلّ ذرة من ذرات الوجود. وجوده الأحدي، الذي ليس كمثل شيء، قابلٌ للمشاهدة والمعرفة بنحو إجمالي في قلب كلّ ذرة من ذرات الوجود، ووراء كلّ ظاهرة. وهنا نجد الإمام الحسين عليه السلام يعدّ الوصول إلى هذا المقام - أي إلى رؤية الله ومعرفة الشهودية في كل شيء - هي الهدف النهائي من وراء خلق الله للإنسان^(١٣٤).

وبناءً على ذلك يمكن القول: إنّ الذات اللامتناهية للحق تعالى من المنظور

العرفاني الحسيني هي من جهة؛ وبسبب إحاطتها وإطلاقها، تشمل حقيقة وجود كل شيء، وموجودة وحاضرة في جميع مراتب الوجود، ولكن ذلك لا يعني أنّ هذه الذات تقبل أن يكون لها حدٌ أو تعيُن خاص: هو في الأشياء كائنٌ، لا كينونة محظور بها عليه^(١٣٥).

ومن جهة أخرى فمع هذه الإحاطة واللاتناهي في ذاته فإنّ هذه الذات غير الأشياء وفوقها، ولكن ذلك لا يعني أنها غائبة عنها، ومنفصلة عن شؤوناتها الوجودية: ومن الأشياء بائنٌ، لا بينونة غائب عنها^(١٣٦).

ويذكر الإمام الحسين عليه السلام مضمون هذه العبارة في موضع آخر: فهو قريبٌ غير ملتصق، وبعيدٌ غير مُتَقَصِّصٌ^(١٣٧).

ويبين قطب العارفين، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، هذه الحقيقة بهذا النحو: داخلٌ في الأشياء لا بالممازجة، وخارجٌ عن الأشياء لا بالمباينة^(١٣٨).

هذه الحقيقة هي التي عبّر عنها العرفاء، وجاءت في صحفهم العرفانية، باسم التمايز الإحاطي^(١٣٩). فمن حيث إنّ الواجب تعالى مطلق، والمطلق سارٍ في كلّ مقيد، فالمطلق إذاً عين جميع المقيّدات؛ ولكن من حيث إنّ المطلق لا يمكن تحديده بأيّ وجه من الوجوه. فالحقّ تعالى، مع عين إطلاقه وإحاطته، مغايرٌ لجميع الأشياء^(١٤٠): يقول نظامي گنجوي: يا محرم عالم التحير، العالم في عين خلّوه منك هو أيضاً ممتلئ بك.

٣. حقيقة العبودية —

عرفنا أنّ حقيقة الذات الإلهية لا يمكن معرفتها وشهودها. كما رأينا أنّ العبودية وعبادة الحقّ تعالى، من منظور العرفان الحسيني، هي فرع معرفة الله وثمرتها^(١٤١). وبناءً على ذلك فإنّ كلاً من العبودية الحقّة والعبادة الحقّة لذات الله تعالى ليس أمراً ميسوراً لأحد. وكما أنّ نهاية وغاية عرفان أهل المعرفة هو المعرفة الإجمالية، فكذلك الأمر بالنسبة إلى أهل العبادة؛ حيث إنّ نهاية وغاية عبوديتهم العبودية الإجمالية. وكما يقول الإمام الخميني عليه السلام: «العبادة هي الشاء على تلك الذات

المقدّسة، والثناء على أيّ شخص فرع معرفته. ولأنّ غاية آمال العباد قاصرة عن الوصول إلى عزّ جلال معرفته فلا يتيسّر لهم القيام بالثناء على جماله وجلاله. فأشرف الخلائق وأعرف الموجودات بمقام الربوبية قد اعترف بقصوره عن ذلك: «ما عبدناك حقّ عبادتك، وما عرفناك حقّ معرفتك»^(١٤٢).

وعلى أيّ حال فالعبادة الواقعيّة لله تعالى لا يمكن تحقّقها إلّا من خلال المعرفة الحقيقيّة به (المعرفة القلبية والشهوديّة). وكأنيّ بمنّ هو في حال العبادة لله ولسان حاله يقول: من خلال شهودي القلبي وجدت هذا الأمر، وهو أنّه لا معبود بالحقّ سوى الله، وكلّ معبود سواه فهو باطل، ومن خلال لساني، وقيامي، وقعودي، وركوعي، وسجودي، أقرّ بمعرفتي القلبية تلك. كما يقول الإمام الحسين عليه السلام، حول المعنى الحقيقي للشهادة، بحقيقة وحدانيّة الله، التي هي أساس وحقيقة العبادة: استناداً إلى كلام أبيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام: وأمّا قوله أشهد أن لا إله إلّا الله فإعلام بأنّ الشهادة لا تجوز إلّا بمعرفة من القلب، كأنّه يقول: أعلم أنّه لا معبود إلّا الله عزّ وجلّ، وأنّ كلّ معبود باطل سوى الله عزّ وجلّ. أقرّ بلساني بما في قلبي من العلم بأنّه لا إله إلّا الله...^(١٤٣).

٤. الغنى والعزّة —

وفقاً للرؤية العرفانية للإمام الحسين عليه السلام فإنّ المعرفة الحقيقيّة لله تعالى تستتبع العبوديّة الخالصة له، والعبوديّة العرفانيّة والخالصة له تستلزم الغنى والاستغناء المطلق عن كلّ ما سواه: إنّ الله عزّ وجلّ ذكره ما خلق العباد إلّا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة ما سواه^(١٤٤).

أجل، إنّ العبوديّة العرفانيّة لله تعالى هي نتيجة المعرفة الشهوديّة له. وامتزاج كلا الأمرين معاً (المعرفة الشهوديّة والعبادة العرفانيّة) يمكن أن يجعل من قلب العارف محلاً لتجلّي الغني المطلق عزّ وجلّ، وأن يوصله إلى ذروة العزّة والاستغناء عن الغير، إلى الحدّ الذي لا يكون في قلبه معبود سواه: تجلّي الغني المطلق يدفع إلى الغنى المطلق، ويغرق القلب في بحر العزّة والغنى، فيمتلئ من الغنى وعدم الاحتياج: ﴿وَلِلَّهِ

الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ... فتوصد باب فقر العبد وفاقته نهائياً، ويستغني عن العالمين. ومن المؤكّد أنّه يرتفع من وراء هذا التجلّي الخوف من جميع الكائنات، ويحلّ الخوف من الحقّ المتعالي محلّه، وتملأ القلب عظمة الحقّ وهيئته، ولا يرى لغير الحقّ عظمة واحتشاماً وتصرفاً، ويدرك حقيقة (لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله) بكلّ قلبه. وقد أُشير في هذا الحديث الشريف إلى بعض هذه المطالب التي ذكرناه: «تفرّغ لعبادتي أملاً قلبك غني...»^(١٤٥).

وحسن الختام حديث قدسيّ لله عزّ وجلّ يقول فيه: يا بن آدم، أنا غنيّ لا أفقر، أطعني في ما أمرتك أجعلك غنياً لا تفقر. يا بن آدم، أنا حيّ لا أموت، أطعني في ما أمرتك أجعلك حياً لا تموت. يا بن آدم، أنا أقول للشيء كن فيكون، أطعني في ما أمرتك تقلّ للشيء كن فيكون^(١٤٦).

من خلال الجمع بين هذا الحديث القدسي وبين رواية الإمام الحسين عليه السلام يمكن استخلاص هذه النتيجة: إذا أراد العبد الرفعة الحقيقيّة والعزّة الحقيقيّة والقدرة الحقيقيّة فعليه أن يطوي مسيرة العبوديّة العرفانيّة للحقّ تعالى، من خلال المعرفة الشهوديّة القلبيّة والمجاهدة الخالصة، إلى أن يمنّ عليه الله بأن يجعله مظهرًا لغناه وعزّته وعظمته.

الهوامش

- (١) من دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام.
- (٢) بحار الأنوار ٨٧: ١٩٩، باب ١٢، ح ٦.
- (٣) «فالحب الذاتي تعلّق بظهوره في الحضرة الأسمايّة والعوالم الغيبية والشهادية؛ لقوله: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف». فالحب الذاتي منشأ ظهور الموجودات...» (الإمام الخميني، شرح دعاء السحر: ١٨٩).
- (٤) الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: ٧١.
- (٥) الإمام الخميني، الديوان: ٦٢.
- (٦) الأستاذ مصباح اليزدي، به سوي خود سازي (نحو معرفة الذات): ١١٩ - ٢٠٠.
- (٧) وفي رواية عن مجاهد فسّرت ﴿لِيَعْبُدُونَ﴾ في الآية بـ (ليعرفون). (راجع: تفسير منهج الصادقين

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

- ٩: ٥٠).
- (٨) راجع: الأستاذ جوادي آملي، رحيق مختوم شرح حكمة متعالية (الرحيق المختوم في شرح الحكمة المتعالية) ٢: ٣٩٨، القسم الرابع.
- (٩) وللجمع بين الآيتين يمكن أن نعدّ «لَيَعْبُدُونَ» في الآية الأولى بمعنى العبادة العارفة، و«لَتَعْلَمُوا» في الآية الثانية بمعنى المعرفة العابدة.
- (١٠) علل الشرائع: ٩، كنز الفوائد ١: ٣٢٨، بحار الأنوار ٢٤: ٢٥٤، موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٤٠.
- (١١) راجع: الإمام الخميني، جهل حديث (الأربعون حديثاً): ٢٢٤.
- (١٢) بحار الأنوار ٥: ٣١٢.
- (١٣) انظر: ابن الفناري، مصباح الأنس: ٢٤٧.
- (١٤) الإمام الخميني، الديوان: ١٣٤.
- (١٥) هذا الحديث الشريف ينقله الإمام الرضا عليه السلام عبر سلسلة سندية عن الإمام الحسين عليه السلام، والذي ينقله بدوره عن جدّه رسول الله ﷺ: «عليّ بن موسى الرضا عليه السلام قال: حدّثني أبي، عن آبائه، عن الحسين بن عليّ أنه قال: ... جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ قال: ما رأس العلم؟ قال: معرفة الله حقّ معرفته...» (جامع الأخبار: ٥).
- (١٦) عن أبي عبد الله عليه السلام (الإمام الصادق): «... لا يُدرك مخلوق شيئاً إلّا بالله». (الصدوق، التوحيد: ١٤٢).
- (١٧) تحف العقول: ١٧٣، بحار الأنوار ٤: ٣٠١، ح ٢٩؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٣٠.
- (١٨) من دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام.
- (١٩) بحار الأنوار ٤: ٣٠١؛ موسوعة الإمام الحسين عليه السلام: ٥٢٩؛ المعجم الجامع لكلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٩٤.
- (٢٠) المصدر السابق.
- (٢١) يقول الإمام علي عليه السلام: «ليس له في ما خلق ضدّ». (الصدوق، التوحيد: ٤٣).
- (٢٢) تحف العقول: ١٧٣؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٢٩.
- (٢٣) مضمون حديث أمير المؤمنين عليه السلام: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق لكم مردود». (بحار الأنوار ٦٦: ٢٩٣، ح ٢٣).
- (٢٤) موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٢٩؛ المعجم الجامع لكلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٩٤.
- (٢٥) أسرار نامة (صحيفة الأسرار): ٢.
- (٢٦) انظر: الشيخ جوادي آملي، الرحيق المختوم (شرح الحكمة المتعالية) ٢: ٤٧، القسم الخامس.
- (٢٧) بحار الأنوار ٤: ٣٠١؛ المعجم الجامع لخطب الإمام الحسين عليه السلام: ٥٩٤.
- (٢٨) أسرار نامة (رسالة الأسرار): ٨.
- (٢٩) القيصري، شرح فصوص الحكم: ٢٦١.
- (٣٠) علي مؤيدي، ترجمة موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٩٢ - ٥٩٣.
- (٣١) انظر: ابن تركه، تمهيد القواعد: ١١٩؛ القنوي، النصوص: ٣٠؛ يثربي، العرفان النظري: ٢٤٠.
- (٣٢) القنوي، النصوص: ١٠.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

(٢٣) «الغيب الحقيقي هو حضرة الحق وهويته، ومن المتفق عليه أن حقيقته لا يحيط بها علم أحدٍ سواه؛ لأنه لا يتعين عليه حكمٌ مخصوص بوصف، ولا يتميز، ولا يتناهى، وما لا يتميز بوجوه لا يمكن تعقله...» (انظر: القنوي، إعجاز البيان: تفسير فاتحة الكتاب: ١١٤).

(٢٤) القيصري، شرح فصوص الحكم: ٦٩ - ٧٠.

(٢٥) الشيخ مصلح الدين السعدي.

(٢٦) بينما أمير المؤمنين (عليه السلام) يطوف حول الكعبة في إحدى الليالي إذا به يرى شاباً قد أصابه الشلل؛ إثر دعاء أبيه عليه. فرق له قلب أمير المؤمنين، وعلمه دعاء عظيم الشأن؛ ليستعين به على الشفاء من مرضه. وبعد أن أعطاه الدعاء أمر ابنه الإمام الحسين (عليه السلام)، الذي كان برفقته حينذاك، أن يحضر ورقة وقلم ويدون هذا الدعاء الشريف. وعليه فالراوي الوحيد لهذا الدعاء، المعروف بدعاء المشلول، هو الإمام الحسين (عليه السلام). ويذكر الإمام الحسين، بعد أن اختصه والده أمير المؤمنين (عليه السلام) بكتابة هذا الدعاء، أن فرحته بهذا الدعاء وبآثاره فاقت فرحة ذلك الشاب باسترداده عافيته؛ إذ إنه قبل ذلك اليوم لم يسمع هذا الدعاء من أمير المؤمنين (عليه السلام)، ولم يكن يعرف عنه شيئاً. (انظر: مهج الدعوات: ١٥١ - ١٥٧؛ بحار الأنوار ٩٥: ٣٩٤ - ٤٠٢؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين (عليه السلام): ٨٨٧ - ٨٩٦).

(٢٧) راجع: مفاتيح الجنان، دعاء المشلول؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين (عليه السلام): ٨١٥. وقد ذكر الإمام الحسين هذا المعنى في دعاء عرفة: «يا مَنْ لا يعلم كيف هو إلا هو، يا مَنْ لا يعلم ما هو إلا هو، يا مَنْ لا يعلمه إلا هو».

(٢٨) الإمام الخميني، جهل حديث (الأربعون حديثاً): ٤٥٤.

(٢٩) مضمون الحديث الشريف المروي عن الإمام الصادق (عليه السلام): «فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُؤْمِنُ بِمَا لَا يُعْرِفُ فَهُوَ ضَالٌّ عَنِ الْمَعْرِفَةِ». (بحار الأنوار ٤: ١٦٠).

(٤٠) إن مقام الذات، من حيث ما له من الإطلاق المقسمي، موجودٌ في باطن كلِّ ذرة، ويمكن رؤيته بنحو إجمالي في كلِّ مظاهر الوجود. وقد طرح العرفاء ما يشبه هذا الكلام في ما يتعلق بدائرة الشهود، والفلاسفة في ما يتعلق بدائرة العقل، فقالوا: إن مقام ذات الحق من حيث التصور الإجمالي يمكن العلم به إجمالاً، كما يتبع ذلك التصديق الإجمالي به، ولكن لا يمكن إدراك ذلك المقام واكتناحه على نحو التفصيل. (انظر: يزدان پناه، دروس في العرفان النظري (موسوعة العلوم العقلية الإسلامية): ٢٧ - ٢٩).

(٤١) المعجم الجامع لكلمات الإمام الحسين (عليه السلام): ٥٩٤.

(٤٢) المصدر السابق.

(٤٣) يمكن أن يكون هذا المطلب مستنداً إلى ما قاله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، من أن الوحي أحياناً ما كان يأتيه كصلصلة الجرس. (بحار الأنوار ١٨: ٢٦٠ - ٢٦١).

(٤٤) انظر: الميرزا جواد الملكي التبريزي، رسالة لقاء الله: ٣.

(٤٥) من الفقرات الأخيرة لدعاء عرفة. يُنسب القسم الأخير من دعاء عرفة إلى الإمام الحسين (عليه السلام). وحيث إن مضامينه العرفانية تقوّيها الروايات المعتبرة لأهل البيت (عليهم السلام) فهو يندرج ضمن معارف أهل البيت (عليهم السلام). وبحسب العديد من كبار أهل المعرفة فإن هذا القسم من دعاء عرفة؛ استناداً إلى عباراته الموزونة الجميلة، ومفاهيمه العرفانية الراقية، يُقَطَّعُ بصدوره من الإمام

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

المعصوم عليه السلام، بحيث إنّ هذا القسم من دعاء عرفة يُعدّ عصارة وذروة الدعاء. ويرى بعض الأعلام أنّ تعبيرات الإمام الحسين عليه السلام في هذا القسم تصل إلى الذروة، بحيث إنّ أحداً من غير المعصومين عليه السلام والعرفاء الكُمل ليس لديه القدرة على تحمّل وفهم هذه الحقائق. (نقلاً عن حجة الإسلام الدكتور مرتضى الطهراني).

(٤٦) الإمام الخميني، الديوان: ٢١٢.

(٤٧) الصدوق، التوحيد: ٣٣١، ح ٩.

(٤٨) الكليني، الكافي ١: ٩١.

(٤٩) الصدوق، التوحيد: ٣٥، ح ٢.

(٥٠) إحدى فقرات دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام. المقصود بالآثار جميع آثار صنع الله، والتي تشمل ما سوى الله من المخلوقات. من هنا فإنّ لعبارة: «تردّدي في الآثار» معنى واسع ومنبسط. ومن أبرز مصاديقه السير العقلاني في آثار صنع الله.

(٥١) «سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن إثبات الصانع، فقال: البعرة تدلّ على البعير، والروثة تدلّ على الحمير، وآثار القدم تدلّ على المسير، فهيكّل علوي بهذه اللطافة، ومركز سفلي بهذه الكثافة، كيف لا يدلّان على اللطيف الخبير». (بحار الأنوار ٣: ٥٥، ح ٢٧).

(٥٢) انظر: صدر المتألهين، الأسفار الأربعة، الفصل ٣٣: جوادي الآملي، الرحيق المختوم (شرح الحكمة المتعالية) ٢: ٢٥٣، وما يليها، القسم الخامس (الفصل الخاصّ بكيفية كون الممكنات مرآة لظهور وتجليّ الحق تعالى).

(٥٣) انظر: الشيخ محمد اللاهيجي، شرح گلشن راز (شرح روضة الأسرار).

(٥٤) من أبرز مصاديق «الرجوع إلى الآثار»، وهي محل تأكيد إلهي: الرجوع العقلاني إلى آثار صنع الله؛ بهدف الوقوف على طريق معرفة الله. والشاهد على هذا المعنى القرينة الكلامية في عبارة لاحقة: «حتّى أرجع إليك، كما دخلت إليك منها».

(٥٥) مقطع من دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة.

(٥٦) الإمام الخميني، الديوان: ٤١.

(٥٧) الصدوق، التوحيد: ٢٨٩؛ وانظر: بحار الأنوار ٣: كتاب التوحيد.

(٥٨) العلامة محمد تقي جعفری، مناجاة الحسين: ٣٥.

(٥٩) الفقرة الأولى من الجزء الأخير في دعاء عرفة.

(٦٠) من الفقرات الأولى في القسم الثاني لدعاء عرفة.

(٦١) استحالة الدور أو التسلسل في الوجودات الإمكانية ثبت في محلّه في الفلسفة والحكمة المتعالية.

(انظر: عبد الرسول عبوديت، معرفة الوجود، الفصلان ١٧ و ١٨).

(٦٢) انظر: الملاء صدر، الأسفار الأربعة ١: فصل ١٢ (ماهية الممكن)؛ جوادي الآملي، الرحيق المختوم

(شرح الحكمة المتعالية) ٢: ٣٨١ - ٣٨٣، القسم ٣.

(٦٣) انظر: مصباح اليزدي، نحو بناء الذات: ١٢١ - ١٢٩.

(٦٤) فقرة من القسم الثاني من دعاء عرفة.

(٦٥) بالطبع إنّ الإدراك الدقيق والكامل لبرهان الإمكان الفقري له نتائج شريفة ومثمرة؛ ذلك أنّه - كالسُّلم المرتفع - بإمكانه أن يرتفع بالسالك العقلي إلى ساحة المعرفة القلبية لله. ولعلّه من هذه

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

الناحية يُعدّ هذا البرهان أعلى ثمرة للفكر البشري، وأنفس ما وصلت إليه الفلسفة في تاريخها، الذي يمتدّ لعدة آلاف من السنين، وخصوصاً الفلسفة الإسلامية. (انظر مصباح اليزدي، نحو بناء الذات: ١٢٠ - ١٢١).

- (٦٦) انظر: جوادي الأملي، توضيح براهين إثبات الله: ٢١٥.
- (٦٧) من فقرات دعاء عرفة للإمام الحسين (عليه السلام). يُشار إلى أنّ تقديم الجار والمجرور يفيد الحصر، ويكون المعنى الدقيق لقوله: «بك أستدلّ عليك» هو: بوجودك فحسب يُستدلّ على وجودك.
- (٦٨) الملاً صدرا، الأسفار الأربعة ٦: ١٤ - ١٥.
- (٦٩) جوادي الأملي، توضيح براهين إثبات الله: ٢٢٣ - ٢٢٤.
- (٧٠) ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤).
- (٧١) ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١).
- (٧٢) عوالي اللآلي ٤: ٧.
- (٧٣) تفسير البيضاوي ٢: ٤٧٢.
- (٧٤) فقرة من دعاء عرفة للإمام الحسين (عليه السلام).
- (٧٥) انظر: القيصري، شرح فصوص الحكم: ١٩٥ - ١٩٦، تصحيح: محمد حسن الساعدي (نقلاً عن محيي الدين ابن عربي، عن أبي يزيد البسطامي).
- (٧٦) القيصري، المصدر السابق: ٢٧١. ويقول القيصري في شرحه لهذا الكلام بأنّ هذه السعة التي للقلب إنّما تحصل بعد مرتبة الفناء في الله، والبقاء بالله.
- (٧٧) العطار النيشابوري، إلهي نامه (الرسالة الإلهية): ٧.
- (٧٨) المعجم الجامع لخطب الإمام الحسين (عليه السلام): ٥٩٤؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين (عليه السلام): ٥٣٠.
- (٧٩) فقرة من دعاء عرفة.
- (٨٠) انظر: جوادي الأملي، الرحيق المختوم (شرح الحكمة المتعالية) ١: ٣١٢، القسم الخامس.
- (٨١) وانظر: حسن زادة الأملي، لقاء الله، التفسير العرفاني لآية ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾: ٥٥ - ٦٥.
- (٨٢) كما أنّ النور ظاهرٌ بذاته، ومظهرٌ لغيره، كذلك الوجود ظاهرٌ بذاته، ومظهرٌ لغيره؛ أي إن الوجود مظهرٌ لجميع الماهيات والممكنات (ما سوى الله).
- (٨٣) انظر: محمد حسين الطهراني، الله شناسي (معرفة الله) ١: ٥٠.
- (٨٤) فقرة من دعاء عرفة.
- (٨٥) حسن زادة الأملي، لقاء الله: ٦٩.
- (٨٦) عن الإمام الباقر (عليه السلام): «فَطَرَهُ اللَّهُ الْخَلْقَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ». (بحار الأنوار ٣: ٢٧٩، ح ١٢).
- (٨٧) موسوعة كلمات الإمام الحسين: ٦٧٢ (نقلاً عن: رجال الكشي ١: ٣٣١)؛ المعجم الجامع لخطب الإمام الحسين (عليه السلام): ٧٤٦.
- (٨٨) أوّل تجلٍّ من تجليات ذات الحقّ يُقال له التجلّي أو التعيّن الأوّل. والتعيّن الأوّل هو آخر مرتبة تقع موضوعاً لعلم وشهود الإنسان. ووحده النبيّ الخاتم وأوصياؤه يمكنهم الوصول إلى هذا المقام الرفيع؛ وغيرهم من جميع البشر، حتّى سائر الأنبياء، محرومون من بلوغ هذه الدرجة.
- (٨٩) الكلمات المكنونة: ٣؛ علم اليقين ١: ٤٩؛ الأسفار الأربعة ١: ١١٧.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

(٩٠) انظر: الإمام الخميني، شرح دعاء السحر: ٥٤ (دعاء السالك تابع لمشاهداته)، ترجمة: الفهري.

(٩١) الفقرة الأخيرة من دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام.

(٩٢) انظر: الميرزا جواد آقا الملكي التبريزي، رسالة لقاء الله: ٤، تحقيق: السيد أحمد الفهري.

(٩٣) «إِنَّ الْحَقَّ لَا يُحَاطَ بِهِ عِلْمًا. وَإِنْ نِسْبَةٌ مَا تَعَيَّنَ لَكَ مِنَ الْحَقِّ، عِلْمًا أَوْ شَهَادًا، إِلَى مَا لَمْ يَتَعَيَّنْ لَكَ أَوْ لِفَيْرِكَ نِسْبَةُ الْمُتَنَاهِي إِلَى غَيْرِ الْمُتَنَاهِي». (انظر: ابن الفناري، مصباح الأنس: ٢٦٤).

(٩٤) «فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل إليه، وهو العليم الخبير». (الملا صدرا، الأسفار الأربعة ١: ٢٤٩).

(٩٥) الميرزا التبريزي، رسالة لقاء الله: ٥.

(٩٦) بالطبع لدينا كذلك دليل قرآني حول عدم إمكان المشاهدة الكاملة لله في الدنيا، كما جاء في سورة الأعراف، الآية ١٤٣: ﴿قَلَمًا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَوْعًا﴾.

(٩٧) انظر: الميرزا التبريزي، رسالة لقاء الله: ٤٨.

(٩٨) يتجلى الله تعالى في الجنة لوليّه، ثم يقول له: «ولك في كل جمعة ذروة». (انظر: العلامة الطباطبائي، طريق العرفان (ترجمة وشرح رسالة الولاية): ٥٦، ترجمة: صادق حسن زادة).

(٩٩) قال رسول الله ﷺ: «لشّهد سبع خصال من الله: ... والسابعة أن ينظر في وجه الله». (وسائل الشيعة ١٥: ١٦).

(١٠٠) «أنظر إليهم في كل يوم سبعين مرة، وأكلّمهم كلّما نظرت إليهم». (انظر: الميرزا التبريزي، رسالة لقاء الله: ٤٨).

(١٠١) قال الله تعالى: «...وعزّيتي وجلالي لا أحجب بيني وبينك في وقت من الأوقات، حتّى تدخل عليّ أيّ وقت شئت، وكذلك أفعل بأحبّائي». (انظر: رسالة لقاء الله: ٤٥، تنمّة حديث المعراج).

(١٠٢) بحار الأنوار ٤٥: ٢٠٦، ح ١٣.

(١٠٣) بحار الأنوار ٨٧: ١٢٨، ح ١١.

(١٠٤) نفس المصدر ٢٣: ٨٣.

(١٠٥) إمام خميني، جهل حديث: ٤٥٧. وفي النسخة العربية: الأربعون حديثاً: ٤١٢، ترجمة: محمد الغروي.

(١٠٦) كذلك نلاحظ في المناجاة الشعبانية، والتي تُعدّ من الأدعية العامّة والدائمة للأئمّة الطاهرين عليه السلام، طلب معرفة الله من خلال إشراق نوره: «وألحقني بنور عزّك الأبّج، فأكون لك عارفاً، وعن سواك منحرفاً».

(١٠٧) من دعاء عرفة.

(١٠٨) من دعاء عرفة.

(١٠٩) طبقاً للآية الشريفة: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾.

(١١٠) الإمام الخميني، الديوان: ٢٠٤.

(١١١) فقرة من حديث المعراج. (انظر: الكليني، أصول الكافي ٢: ٣٥٢).

(١١٢) إمام خميني، جهل حديث: ٤٥٤. وفي النسخة العربية: الأربعون حديثاً: ٤٠٩.

(١١٣) انظر: مصباح اليزدي، السائرون إلى جبل الحبيب (شرح حديث المعراج): ٢٣٦ - ٢٤٦؛ نحو

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

- بناء الذات: ١٦٠ - ١٧١.
- (١١٤) إرشاد القلوب: ٢٠٤؛ بحار الأنوار ٧٧: ٢٨، ح ٦.
- (١١٥) حافظ الشيرازي، الديوان: ٢٩٦.
- (١١٦) سئل رسول الله ﷺ: «كيف الطريق إلى معرفة الرب؟ قال: معرفة النفس». يقول العلامة الطباطبائي في كتابه النفيس (رسالة الولاية)، والذي يُعدّ من أهم مؤلفاته؛ بشهادة كبار العلماء: إن أساس منهج الشريعة في تربية الناس هو التأكيد على معرفة الله بشكلٍ حضوري، من خلال معرفة النفس. وهو المنهج الذي يضمن أقرب النتائج وأكملها. وهناك يتناول العلامة، ببيان بليغ وجامع، كيفية الوصول إلى المعرفة الحقيقية بالله، من خلال سلوك طريق معرفة النفس. وهو الأمر الذي تناوله في مؤلفاته الأخرى، كما تناوله آخرون أيضاً. (انظر: طريق العرفان (ترجمة وشرح رسالة الولاية): ٨١ - ٩٦، ترجمة: صادق حسن زادة.
- (١١٧) بالطبع يمكن في المراحل الأولى لمعرفة النفس الاستفادة من التعاليم الحسوليّة البرهانيّة؛ لأجل الإعداد للمعرفة الحضوريّة وتقويتها.
- (١١٨) انظر: مصباح اليزدي، نحو بناء الذات: ١٢٩ - ١٣١.
- (١١٩) ذلك أنّ دعاء كل عارف ومناجاة تالعبان لإدراكه الحضوري والشهودي. (انظر: الإمام الخميني، شرح دعاء السحر: ٥٤).
- (١٢٠) بحار الأنوار ٢٣: ٨٣.
- (١٢١) انظر: شرح فصوص الحكم. بشكل أساسي يختصّ الفصل الآدمي في فصوص الحكم بتبيين الموضع الحقيقي للإنسان في ساحة الوجود.
- (١٢٢) بحار الأنوار ٢٤: ٢٥٣؛ تأويل الآيات: ١٨٢؛ تفسير العياشي ٢: ١٩؛ تفسير فرائد الكوفي: ١٤٢، في تفسير آية: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رَجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا سِيمَاهُمْ﴾.
- (١٢٣) رحيق مختوم ٢: ١٥٥ - ١٥٦، القسم الخامس.
- (١٢٤) لمعة من بلاغة الحسين: ٩٥. وينسب الشهيد مطهري الرواية المذكورة إلى الإمام الحسين عليه السلام، في كتابه الملحمة الحسينية؛ استناداً إلى ما جاء في كتب: الأنوار البهية؛ نفس المهموم؛ حياة الإمام الحسين عليه السلام؛ ولمعة من بلاغة الحسين عليه السلام. (انظر: الملحمة الحسينية ١: ١٥٠). وهذه الرواية وردت في كتاب تحف العقول، نقلاً عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام. (انظر: تحف العقول: ٣٩١).
- (١٢٥) العطار النيشابوري، أسرار نامة (صحيفة الأسرار): ٣.
- (١٢٦) نهج البلاغة، الخطبة ٦٢.
- (١٢٧) القيصري، شرح فصوص الحكم: ٤٦٦ - ٤٦٧، تصحيح: محمد حسن الساعدي.
- (١٢٨) انظر: الإمام الخميني، تعلية على شرح فصوص الحكم: ١٤٩.
- (١٢٩) انظر: القيصري، شرح فصوص الحكم: ٤٧٧.
- (١٣٠) آخر فقرة من دعاء عرفة.
- (١٣١) العطار النيشابوري، منطق طير: ٧٢. وهو يرى أنّ السيمرغ هو تمثيلٌ للوجود الحقيقي، وغيره هو ظل له.
- (١٣٢) من الفقرات الأخيرة لدعاء عرفة.
- (١٣٣) الصدوق، التوحيد: ٩٠، ح ٣؛ تفسير نور الثقلين ٥: ٧١١، ح ٦٨؛ بحار الأنوار ٣: ٢٣٣، ح ٢؛

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

- موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٦٩.
- (١٣٤) إلهي، علمتُ باختلاف الآثار، وتنقّلات الأطوار، أنّ مرادك مِنِّي أن تتعرّف إليّ في كلّ شيء؛ حتّى لا أجهلك في شيء.
- (١٣٥) بحار الأنوار ٤: ٣٠١، ضمن ح ٢٩؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٢٩.
- (١٣٦) المصدر السابق.
- (١٣٧) في أحد الأيام كان ابن عباس جالساً في المسجد الحرام، يخطب في الناس، ويجب على أسئلتهم، ويبين أحكام الدين لهم، حين وقف رجل يدعى نافع بن الأزرق، وقال له: يا بن عباس، أنتُ تفتي الناس بخصوص النمل والقمل، فهلاً أخبرتني عن الله الذي أعبد، وأخبرتني عنه؟ فسكت ابن عباس، وقد أكبر ما سأله الرجل. وفي هذه الأثناء كان الإمام الحسين عليه السلام جالساً في أحد أركان المسجد، فالتفت إلى الرجل، وقال له: يا بن الأزرق، هلُم إليّ. فقال له الرجل: أنا لم أسألك لكي تجيبني. وهنا قال له ابن عباس: يا بن الأزرق، هذا الحسين بن عليّ، من أهل بيت النبوة، ومن ورثة العلم والحكمة الإلهية. فاقترّب ابن الأزرق من الإمام الحسين عليه السلام، الذي قال له: «...يا بن الأزرق، أصف الله بما وصف به نفسه، وأعرّفه بما عرّف به نفسه: لا يدرك بالحواس، ولا يُقاس بالناس، فهو قريبٌ غير ملتصق، وبعيد غير متقصّ، يوحد ولا يُبعض، معروفٌ بالآيات، موصوفٌ بالعلامات، لا إله إلا هو الكبير المتعال». (فرهنگ جامع سخنان امام حسين عليه السلام (موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام): ٥٩٧ - ٥٩٩).
- (١٣٨) نهج البلاغة، الخطبة ١.
- (١٣٩) انظر: تمهيد القواعد: ٢١، ٩١، ١٧٤.
- (١٤٠) انظر: يزدان پناه، العرفان النظري: ٥٦ - ٥٨، الدفتر الثاني (النكتة الثالثة: التمايز الإحاطي).
- (١٤١) انظر: بداية هذا المكتوب «المعرفة لازم العبودية»: «ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبده».
- (١٤٢) انظر: الإمام الخميني، جهل حديث (الأربعون حديثاً): ٢٢٤.
- (١٤٣) موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٣٧؛ بحار الأنوار ٨٤: ١٣١، ح ٢٤.
- (١٤٤) بحار الأنوار ٢٤: ٢٥٩.
- (١٤٥) إمام خميني، جهل حديث: ٤٤٦. وفي النسخة العربية: الأربعون حديثاً: ٤٠٤.
- (١٤٦) ابن فهد الحلّي، عدّة الداعي: ٢٩١.

الشعائر الحسينية بين الشرعية والعقلانية

د. الشيخ محمد أمين أحمددي (*)

١. هوية البحث —

في عالم اليوم، الموسوم بالحدثة والعقلانية، تُقيّم أي ظاهرة بشكلٍ أساس من زاوية العقل، بما في ذلك من رؤى وأفكار ومواقف وأعمال؛ فإن كانت من الأولى عُمد إلى دراسة صحّة بنيتها واستحكامها، بالاستعانة بالشواهد والقرائن. وإن كانت من الثانية استند الحكم على عقلانيّتها أو عدم عقلانيّتها إلى ما يتحصّل منها من فائدة ونفع، أو إلى تناسب ذلك العمل وانسجامه مع القيم الأخلاقية الإنسانية، كحدّ أقصى.

وعلى أساس ذلك تطرح الشعائر الحسينية مجموعة من التساؤلات، مثل: إلى أيّ منظومة اعتقادية أو قيمية تستند هذه الشعائر؟ وكيف يمكن تبرير هذه القيم والمعتقدات؟ وإلى أيّ مدى تقع تحت دائرة العقل؟ وما هي المنفعة التي تعود منها على الإنسان؟ أو ما هو الضرر الذي تدفعه عنه؟ وهل يعدّ توقّع الحصول على المنافع المعنوية والدينيّة - التي يؤمن المعتقدون بهذه الشعائر بإمكان نيلها منها - أمراً معقولاً ومقبولاً بحكم العقل؟ وهل يمكن أساساً أن نعدّ هذه الشعائر أمراً دينياً، لا مجرد سلسلة من الخرافات التي تتسجها الأوهام والظروف والعوامل النفسية والاجتماعية المختلفة؟ ولتقديم حلول لهذه القضايا، والإجابة عن هذه التساؤلات، نجد لزماً علينا

(*) أستاذٌ وباحث في الحوزة العلمية، متخصصٌ في الفلسفة الغربية، له مجموعةٌ من الكتب والمقالات، من أفغانستان.

القيام بما يلي:

أولاً: إلقاء الضوء على حقيقة وماهية هذه الشعائر. وإلى أي منظومة اعتقادية وقيمية تستند في إحيائها؟ وكيف يمكن أن تعدّ من الأمور الدينية؟ وما هو الدور الذي تلعبه ثقافة القيم على هذه الشعائر، وفنونهم، وآدابهم القومية والوطنية والحضارية، في تبلورها، من حيث الشكل والمضمون؟

ثانياً: كيف وعلى أي أساس يمكن تفسيرها؟

٢. تقرير توصيفي. تحليلي للشعائر الحسينية —

أ. مراسم وشعائر العزاء —

تختلف أشكال الشعائر الحسينية التي تقام في أيام مختلفة؛ إحياءً لذكرى سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام، وخصوصاً في الأيام العشرة الأولى من شهر محرم. فهي تعدّ في الواقع أحد ألوان الثقافات الشعبية واسعة الانتشار، ويتمّ إحيائها في جوّ يكثر فيه البكاء، ومجالس الوعظ والخطابة، وإلقاء المراثي، والإبكاء والبكاء، والنواح، واللطم على الصدور، وقراءة المقتل، وغير ذلك من مظاهر الإحياء. ولهذه المراسم أماكن خاصة تُقام فيها. ولذا أسّست لها مبانٍ تتّسم بالقداسة، تحمل اسم (الحسينيات)، أو (التكاي). كما صار للأيام العشرة الأولى من شهر محرم الحرام، وأخيرها على وجه الخصوص، شأن متميّز لدى القيميين على هذه المراسم، فأضحت تمثّل الفترة الزمانية الخاصة بإقامة مراسم العزاء. ولهذا فهي تمثّل عنواناً للذكرى، وهي تثير - بما تحمل من إشاراتٍ عن الحادثة الأساس - الوجدان الديني للمشاركين فيها. وبطبيعة الحال فإنّ إحياء هذه المراسم يحتاج إلى مَنْ يديرها، ويخطّط لها بما يتناسب مع حجمها، وكثرة المشاركين فيها، وتعقيد رسومها، وتكاليفها، ودقّة ولطف شعائرها. وقد ظهرت للاضطلاع بهذا الدور تشكيلات دينية غالباً ما تكون على صورة هيئات، ومخطّطين، ومنفّذين، من خطباء وقراء للمراثي والمصائب والمواظع والالطميات. ويتطلّب كلّ عمل من هذه الأعمال مهارة خاصة (وتدريباً)، وفناً (في كيفية القراءة والإلقاء وما شابه...)، ويعدّ مهنة شبه رسمية، لكنّها مع ذلك تتّسم

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

بالقداسة. وبصورة عامة يعمل كل هؤلاء في هيئات تشبه في شكلها مؤسسة دينية - اجتماعية. وفي نفس الوقت يدرك الأشخاص المؤمنون وظائفهم الدينية، فيؤمنون تكاليف هذه الهيئات، من خلال التبرع بالنذور والهدايا، التي يعدونها عملاً مقدساً من الناحية الدينية، ولهم عليها الأجر والثواب في الدنيا والآخرة.

وعليه فإنّ مكونات وعناصر شعائر العزاء هي عبارة عمّا تحويه من مضامين ومحتويات، والرسوم الشكلية للعزاء (قوالب وأشكال الإحياء)، والأيام والأماكن، والقائمين على تنظيمها والمشاركين فيها.

ويمكن بيان كل واحد من هذه العناوين في ما يلي :

١. تشمل مضامين ومحتويات العزاء على الوعظ والخطابة، والمصيبة (الرتاء، وقراءة المقتل)، ومتن الخطبة والشعر التمثيلي، والأدعية والزيارات.

ويبدو أنّ الثقل الديني لهذه الشعائر يكمن في ثانياً ومحتويات الكلمات والخطب؛ حيث إنّ ما يُقال عادةً في الوعظ والخطابة يتعلّق بفضائل الأئمة (عليهم السلام) وأتباعهم المخلصين، وسيرتهم وتديّنهم، وحبّهم للشهادة، وشهادتهم في سبيل حفظ الدين، وبيان أحكام الشريعة، والتعاليم الأخلاقية، والمعتقدات الدينية.

وكذلك تتضمّن قصائد الرثاء والعزاء ذكر فضائل الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، والظلم والمصائب التي لحقت بهم، والتبرّي من أعدائهم.

ولا يفوتنا الالتفات إلى أنّ مضامين الكلمات والخطب التي تُطرح في مراسم العزاء الخاصة بالإمام الحسين (عليه السلام)، وسائر الأئمة المعصومين، ليست بمستوى واحد عند جميع الأفراد والخطباء والمنشدين، من حيث المحتوى والمضمون، بل يخضع الأمر لمجموعة من العوامل، منها: لغة الخطيب والمنشد، وما في حوزته من المعارف والعلوم الدينية والتاريخية، وكذلك طبيعة نظرته والذوق الفني الذي يتمتع به هو ومخاطبوه. ومن هنا فقد تتّصف بالضعف والنقصان، أو القوّة والانسجام، بل وحتى بالمشروعية وعدم المشروعية (من منظار شرعي). ويزداد هذا البعد في ذكر المراثي والشعر التمثيلي، الذي يعرض بشكلٍ مسرحي. ويرجع ذلك إلى أنّ واقعة كربلاء تُعرض من خلال سردٍ يكتنفه - نوعاً ما - جانب من التخيل، يشترك فيه الخطيب والمنشد

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

والسامع على حدٍّ سواء، والهدف من وراء ذلك زيادة التأثير في نفس المخاطب، وجعله وسط الجوِّ الروحي والعاطفي المناسب لطبيعة العزاء.

٢. تخضع المراسم الشكلية للعزاء - كما سيأتي - للذوق الفني، والقدرة الرمزية، والبعد الثقافي والحضاري لمختلف الناس المقيمين لهذه المراسم. ولهذا السبب نجد لهذه المراسم صوراً متنوعة ومتعددة.

ويمكن أن نذكر من جملة ما: اللطم على الصدور، والضرب بالسلاسل، وتمثيل الواقعة، وشجّ الرؤوس (التطبير)، والعبور على النار، وغير ذلك.

والمهم في هذا النحو من المراسم أنها تحتوي على جانب شكلي. ولذلك ينبغي التعرّض لها بالدراسة والتحليل.

٣. كما أشرنا فإن لعنصر الزمان أثراً في إقامة هذه المراسم؛ حيث تمتاز بعض الأيام بأهمية ومعنى خاصين في إقامة العزاء، وتذكر الأحداث والوقائع العظيمة. ومن هنا تكتسب بعض الفترات الزمانية قدسية خاصة. وأهم هذه الأيام على الإطلاق هي الأيام العشرة الأولى من شهر محرم، والأيام العشرة الأخيرة من شهر صفر، والأيام الفاطمية، والليالي الواقعة ما بين التاسع عشر إلى الثالث والعشرين من شهر رمضان، لكن هذه الأيام لا توازي في الأهمية يوم عاشوراء؛ من حيث إنه يوم ذكرى أعظم واقعة دينية تراجيدية لدى الشيعة. إن هذا اليوم لا يمثل لدى الشيعة ذكرى عميقة الألم وملية بالمعاني والعبء فحسب، بل صار لإحيائه من المعاني ما يجعل تلك الحادثة تتكرر مرّات ومرّات في هذا اليوم من كلّ عام، ولكأنّ عالم الخلق بجميع ما فيه يتزلزل لمشهد أحداثه.

٤. نظراً لأهمية العزاء، ومراسمه المفعمة بالمشاعر والأحاسيس، والتي تُعدّ الأساس في إقامتها، فإنها تحتاج إلى محلٍّ ومكان تقام فيه. من هنا أسّس المؤمنون أماكن خاصة، تُسمّى بـ «الحسينية»، أو ما شابه. والمهم في هذه الأماكن اكتسابها قداسة خاصة، بحيث يُعدّ تأسيسها عملاً دينياً يثاب عليه في الآخرة.

٥. يكتسب البعض في القيام بهذه المراسم دوراً رسمياً أو غير رسمي؛ وذلك جرّاء امتلاكهم لمعلومات حول الدين، أو مهارات خاصة. والمهم في هذه المجموعة من

الأفراد أنهم يجتمعون في إطار تشكيل ديني - اجتماعي، بحيث تكتسب مهاراتهم نوعاً من القداسة، ويعدّ تأمين معيشتهم (والذي يعدّ من لوازم تقسيم العمل، وكسب المهارات، وتنفيذ بعض الأدوار في النواحي الاجتماعية) عملاً مقدساً، يتمّ عن طريق الأموال الشرعية.

إنّ جميع مكونات العزاء تتركز، في الواقع، حول أصل واحد، وهو إظهار الغمّ والحزن، والبكاء والإبكاء، في المصيبة العظمى التي ألمّت بالإمام الحسين (عليه السلام) وأهل بيته وأصحابه. ويمكن أن نتخذ من ذلك عنواناً أساسياً للعزاء.

ب. التحليل التوصيفي للعزاء —

والمراد من التحليل التوصيفي لمراسم عزاء الإمام الحسين (عليه السلام) هو دراسة الأساس الاعتقادي والقيمي الذي تبتني عليه هذه المراسم، بما تشمله من مقدّمات ولوازم (أماكن ومنفذين)؟ وما هي نسبتها إلى الدين؟ وكيف تُعدّ جزءاً من ساحته المقدسة؟ لا شك أنّ إقامة هذه المراسم، في نظر عامة المشاركين في العزاء، والمساعدة على إقامتها، يُعدّ من الشعائر الدينية والأمور العبادية، وهم يتقربون إلى الله تعالى بذلك. ويستند هذا الاعتقاد إلى الإيمان بمقام الإمامة ومنزلة أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) عند الله، وخصوصاً الإمام الحسين (عليه السلام)؛ حيث يعتقد الشيعة أنّ لأئمة الهدى (عليهم السلام) من مقام القرب من الله ما يجعلهم الوسطاء إليه، والشفعاء الحقيقيين عنده، والقادرين بإذنه على إمداد الناس بما يوصلهم إلى تحقيق مآربهم المعنوية والدينية. وعلى هذا المنوال فهم يعتقدون أنّ قادة الدين - وهم رسول الله والأئمة المعصومون - قد أكّدوا على إقامة العزاء والبكاء والنحيب على مصيبة سيّد الشهداء الحسين بن علي (عليه السلام)، وأنهم وعدوا في مقابل ذلك بالثواب الجزيل والأجر العظيم.

وكما تبين من تقريرنا التوصيفي حول شعائر عزاء الإمام الحسين فإنّ البعد الأبرز فيها هو البعد الثقافي والتاريخي. فلم تتحدّث الروايات المعتبرة حول تعيين شكل خاص لإقامة العزاء، إلّا أنّ همّها الأكبر هو الإشارة إلى فضيلة البكاء، والإبكاء، والتباكّي، والحزن، وقراءة المراثي على مصيبة سيّد الشهداء، وإلى ما يوجبه ذلك من

الأجر والثواب الأخرويَّين^(١). وقد أفتى فقهاء الشيعة؛ بناءً على هذه الروايات، بفضيلة واستحباب العزاء، ولم يعيّنوا له شكلاً خاصاً^(٢).

وأبرز أشكال العزاء، والذي وردت الإشارة إليه في الأخبار المأثورة، هو قراءة الرثاء^(٣). ولم تكن الإشارة إلى هذا الشكل في الروايات لخصوصية له في العزاء من وجهة نظر الدين، بل نظراً إلى عادة الناس في العزاء في ذلك الزمان؛ حيث كان أكثر المسلمين آنذاك من العرب، وقد جرت العادة عندهم على إنشاء الرثاء، نثراً وشعراً، عند فقد الأعزّاء. وبهذا يمكن تفسير بعض التوصيات الواردة في بعض الروايات عن الأئمة عليهم السلام بخصوص هذا النوع من أشكال العزاء، إذا ما ثبت صدورها^(٤).

وقد خرجت مراسم العزاء إلى حيّز الوجود بشكلها الرسمي وواسع النطاق في القرون الأخيرة، وعلى الأخصّ في عصر سلاطين الشيعة من آل بويه^(٥)، واتّخذت المراسم أشكالاً متنوّعة بنحو تدريجيّ، سرعان ما انتشر في إيران إبّان العهدَيْن الصفويّ والقاجاري^(٦).

وفي الحقيقة ترجع الأشكال المختلفة للعزاء بشكل رئيس إلى العوامل الثقافية والتاريخية. ولهذا السبب فإنّ العديد منها صار موضوع سجاليّ من حيث الجواز والحرمة من الناحية الشرعيّة. فعلى سبيل المثال: أعلن الشيخ النائيني، في فتواه التي خاطب بها أهل البصرة ونواحيها، أنّ المسيرات والمواكب التي تنطلق في الأزقة والطرق بجماهير المعزّين هي عملٌ جائز، بل يعدّ راجعاً شرعاً (وقد أكّد بالطبع على حرمة التزيّن والبهرجة). وكذا في ما يتعلّق باللطم على الصدور، حتّى وإنّ أدّى إلى احمرار الجلد أو اسوداده، والضرب بالسلاسل وإنّ أفضى إلى خروج الدم، وشجّ الرأس (التطبير) إنّ لم يوجب الضرر، وتجسيد الواقعة بشكلٍ تمثيلي، والضرب على الطبول، حيث عدّ جميع ذلك من الأمور الجائزة، وأصدر فتوى بذلك^(٧). وفي المقابل أفتى فقهاء آخرون بعدم جواز بعض أشكال العزاء، ومن جملتها: التطبير^(٨).

وبناءً على ذلك يمكن أن نستخلص من هذا البحث نتيجة مفادها أنّ أصل العزاء - أي إظهار الغمّ والحزن والبكاء والعويل على الإمام الحسين عليه السلام - بدون تحديد طريقة خاصة له هو في حدّ ذاته من الأمور المطلوبة في الشريعة. ومن هنا فإنّ أشكال

العزاء وطرقه المختلفة منشؤها ذوق الناس وثقافتهم. والسؤال الآن هو: كيف استقرت هذه الشعائر - والتي من جملة سماتها الخاصة مكان العزاء وسائر أشكاله ولوازمه... - داخل الإطار المقدس للدين؟ وكيف ينشأ لدى المشاركين والقيمين على العزاء شعور ديني جرأ إقامتهم لمراسمه؟ وكيف يمكن الدفاع عن معقولية هذه الأعمال، وعن معقولية توقع سلسلة من الآثار الدنيوية والمعنوية والأخروية عليها؟ وتحتاج هذه الأسئلة في الحقيقة إلى بيان حقيقة العزاء. لذا كان لا بد من تقديم نظرية بمقدورها الجواب عن هذه الأسئلة من وجهة نظر فلسفية. وهذا هو موضوع المحور التالي من هذا المقال.

٣. بيان وتفسير حقيقة الشعائر الحسينية —

يبدو أن لدى مفكر الشيعة قراءتين اثنتين لثورة عاشوراء، والشعائر التي تُقام في ذكراها.

أما القراءة الأولى فلا تبالي كثيراً بالتحليل العقلائي للواقعة، والنتائج الناجمة عن شعائر العزاء. وهي ترى أنه من غير المقذور للإنسان العادي أن ينال الحكمة من وراء أصل الواقعة.

بينما تتعرض القراءة الثانية للتحليل العقلائي لأصل الواقعة، ونتائج مراسم العزاء، على مختلف الأصعدة الدينية والسياسية والدنيوية.

وإضافة إلى وجهة نظر كاتب هذه المقالة في تحليل ونقد هاتين القراءتين، فهو يعتقد بأن أصل واقعة كربلاء؛ باعتبارها انعكاساً لأمر قدسي، تتضمن رؤيتين اثنتين: إحداهما: عقلانية؛ والأخرى: فوق عقلانية. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير كيفية ظهور «الأمر القدسي» في إطار الشعائر والمراسم ذات الطابع الثقافي.

٣.١. القراءة التقليدية لواقعة كربلاء، وللشعائر الحسينية —

يُنظر إلى عاشوراء - حسب هذه القراءة - كحادثة كان الإمام الحسين عليه السلام يعلم بوقوعها^(٩). ومن هنا فهم يرون في تبريرها أن أحداث شهادة الإمام وأصحابه ووقوع أهل

بيته في الأسر كانت هدفاً في حد ذاتها، وأمرأ له موضوعيته^(١٠). وقد كانت هذه النظرة سبباً في ظهور نحو من التعامل مع هذه الواقعة الدموية وأسر أهل البيت (عليه السلام)، بشكل يلائم ما يقع وراء دائرة التحليل العقلي، وما لا تتأله يد الإدراك.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ اتجاه التحليل العقلاني للوقائع والحوادث هو اتجاه جديد. فلم يكن في الفكر التقليدي اهتمام بهذا النوع من التحليل للظواهر، وخاصة إذا كانت على صلة بساحة الدين المقدسة. ومن هنا فلا يمكن الادّعاء بأنّ التقليديين كانوا يفتقدون القدرة على فهم وتحليل هذه الثورة. فهم - على سبيل المثال - يرون إمكان إدراك سرّ امتناع الإمام عن بيعه يزيد، والعمل على إقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضوء المعايير الشرعية^(١١)، ولكن مع ذلك تبقى هذه الثورة غير قابلة لأن يقتفي أثرها الآخرون، فهي - بحسبهم - لا تقتضي الحكم بوجوب السعي في ساحة الأمر بالمعروف - والذي من جملته: تشكيل الحكومة الإلهية - وكذلك النهي عن المنكر إلى حدّ بذل الروح والمال؛ حيث يحتملون أن يكون لمثل ثورة الإمام الحسين بعض الخصوصيات المانعة عن تعميمها^(١٢).

وهكذا، وبنفس أسلوب التقليل من شأن تحليل أصل الواقعة، فإنّ التقليديين لا يتعرّضون كذلك إلى التحليل العقلي لشعائر العزاء، وإلى بيان موقعها ووظيفتها، وينصبّ اهتمامهم فقط على أنّ إقامة العزاء على مظلومية سيّد الشهداء هي أمرٌ عبادي؛ استناداً إلى الأخبار الواردة. والمؤمنون مطالبون بأن يُظهروا علامات الحزن والأسى والبكاء والنحيب بأيّ نحو ممكن، بشرط عدم ارتكاب المحرمات^(١٣).

وعليه فإنّ كلّ الموارد التي ينطبق عليها العنوان الكلي لهذا النحو من شعائر العزاء سيشملها الحكم باستحباب إقامة العزاء. وفي هذا النوع من التعاطي لا نلاحظ جهداً يُبذل من أجل الرؤية العقلانية للأدوار والوظائف التي تؤديها هذه الشعائر، وكذلك من أجل جعلها ظاهرة مفهومة لدى الناس.

ويبدو؛ من خلال هذا النوع من التعاطي، أنّ إقامة العزاء على سيّد الشهداء له موضوعية وأهمية في حدّ ذاته، ولا ينظر إليه بنحو الطريقيّة. لذا فهو لا يقدم جواباً واضحاً لمن يبحث عن عقلانية عمل ما بالنظر إلى فوائده وثماره؛ إذ ما هو الأثر الديني

لنفس البكاء والنحيب؟ وما الحكمة الكامنة وراء ذلك؟ نعم، للمدافعين عن هذه النظرية أن يجيبوا بأن هذا النحو من إقامة العزاء يُعدّ عبادةً، ويهيئ أسباب القرب من الله سبحانه وتعالى.

٢.٣. القراءة الجديدة لواقعة كربلاء، وللشعائر الحسينية —

يلاحظ أنّ الشيخ المفيد والسيد المرتضى - واللذين هما من علماء الشيعة المتقدمين - لا يؤكّدان بصورة واضحة، في عرضهم ودراستهم لواقعة عاشوراء، على قضية العلم المسبق للإمام باستشهاده بعد خروجه، وأنّه ﷺ توجه إلى كربلاء والكوفة لمجرد نيل الشهادة. وهما يقدمان تحليلاً لسير الوقائع يظهر منه أنّ الإمام تحرّك باتجاه الكوفة طبق علمه العاديّ، قاصداً إجابة دعوة أهلها لتوليّ زمام أمور المسلمين، وأنّه كان مطمئناً لنجاحه في ذلك^(١٤).

إذا كان هذا النحو من النظر والتحليل هو الملاك فستصبح عاشوراء واقعة عادية قابلة للفهم. ومن ناحية أخرى سعى الكثيرون في الفترة الأخيرة إلى تحليل هذه الواقعة على أساس الأهداف الدينية والسياسية والاجتماعية الملموسة، والتي هي في متناول فهم الجميع^(١٥). فنظراً لما يتّسم به هذا العصر من عقلانية سعى العديد من المفكرين المسلمين - الذين كانوا يبحثون عن تكوين مدرسة ملهمة تسعى نحو الإصلاح الاجتماعي المستند إلى الأصول الإسلامية - إلى تحليل حادثة عاشوراء على ضوء الأهداف المتقدمة. هذا مع أنّ الكثيرين منهم - بمنّ فيهم الشهيد مطهري - كانوا يعتقدون بعلم الإمام السابق بشهادته. ومن هنا فإنهم لم يكونوا ينظرون إليها كواقعة فريدة لا تقبل الاقتداء، بل كانوا يعدونها منتمة إلى تيّار عامّ، وقاعدة كليّة، وتكليف شامل، لا بدّ على أساسه من المقاومة والصمود حتّى آخر رمق؛ في سبيل إعلاء كلمة الحقّ. ولهذا السبب فقد تمّ التأكيد فيها قبل كلّ شيء على ضرورة معرفة الدافع الكامن وراء ثورة الإمام الحسين ﷺ، والذي يُمكن للجميع استيعابه، والاقتداء به، حسب هذه القراءة. كما تمّ في هذا الإطار التعرّض لنقد النظرة التقليدية بشكل عامّ، والخطباء الذين أودّعوا هدف الإمام الحسين ﷺ في وادي

النسيان بشكلٍ خاص^(١٦).

وأما في ما يخص طبيعة هدف الإمام الحسين عليه السلام من نهضته فليس بين أيدينا فهمٌ كامل الانسجام؛ حيث يُصرّ البعض بشكلٍ كبير على أنه عليه السلام كان يسعى نحو إقامة حكومة إسلامية^(١٧). غير أنّ هذا لا يتلاءم أبداً مع علمه السابق بشهادته. ومن هنا فقد عدّ بعضهم نفس الشهادة هدفاً من وراء نهضته عليه السلام، وفسّروا ذلك بأنّ الشهادة التي تقع في سبيل هدف رفيع وقضية عادلة هي في حدّ ذاتها هدف له موضوعيته. والشهادة في سبيل المبادئ السامية وترجيحها على الحياة تحت نير الظلم هي هدفٌ يُمكن للجميع اتّباعه، والانضواء تحته^(١٨). وعليه تُعدّ الشهادة في حدّ ذاتها بمثابة مبدأ يُمكن التأسّي به على مستوى اجتماعي؛ للجهاد في سبيل الوصول إلى أهداف اجتماعية. وتكون هذه النظرة متميّزة من هذه الناحية عن النظرة التقليدية، التي تعتقد بدورها بتوفّر الشهادة على نحوٍ من أنحاء الموضوعية أيضاً.

وأما النظرية الثالثة فقد استخدمت في تحليلها لهذه الحادثة مجموعة من الأهداف القابلة للفهم، من قبيل: الامتناع عن مبايعة حكومة يزيد - والتي تُعدّ في الحقيقة بمثابة كفاحٍ سلبي -؛ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ حبّ الشهادة؛ وما يماثل ذلك...^(١٩).

وبصورة عامة تقدّم لنا هذه النظرية تفسيراً عقلانياً عن الواقعة، ممكن الفهم، ويتكئ على مجموعة من الأهداف الشرعية والعقلانية ذات طابع ديني وسياسي واجتماعي. وتستند إلى هذا التفسير محاولات تسعى إلى تقديم رؤية معقولة ومفهومة لمختلف مظاهر العزاء^(٢٠).

ويُصرّ بعض التجديديين - فوق كلّ شيء - على مسألة فهم نهضة الإمام وأهدافها التعليمية. ويرَوْنَ أنّ انشغال الناس بإقامة مختلف مراسم العزاء يُفضي إلى عدم إدراك أهداف الإمام الحسين عليه السلام وتعاليمه. غير أنّ عدّة آخرون فنّدوا هذه النظرية^(٢١)، واعتقدوا بتوفّر العزاء - الذي يقبلون بجنبته العبادية - على بعض المظاهر الإيجابية، والتي باستطاعتنا أن نلخصها في ما يلي:

١. إقامة العزاء هي العنصر العاطفي في ارتباط الناس بالإمام الحسين عليه السلام

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

وأهدافه.

٢. ينتج عن إقامة العزاء تجمع ديني ثوري، لا يُوجب تثبيت إيمان الناس بالإسلام والتشيع فحسب، بل يؤدي كذلك إلى الرفع من مستواه؛ وبذلك سيبقى الإسلام مصوناً.

٣. لإقامة العزاء أساس تنظيمي بسيط، لكنّها تشتمل على نطاق ديني واسع، يُمكننا الاستفادة منه في سبيل إحداث ثورة دينية وشعبية ضدّ الظلم والطغيان.

٤. من شأن إقامة العزاء أن تؤدي إلى انتقال ثقافة الشهادة من جيل إلى آخر في الوسط الشيعي، أو سيكون بإمكانها التوفر على مثل هذه الوظيفة إذا ما كانت مصحوبة بالتعرّف على الأهداف الكامنة من وراء نهضة الإمام الحسين (عليه السلام) وتضحيتها. وكما لا يخفى فإنّه ليس بمقدورنا عدّ هاتين القراءتين (التقليدية والتجديدية) منفصلتين تمام الانفصال، بل هما في الحقيقة بمثابة رأسين لتيار فكري واحد؛ حيث يتمّ في إحدهما (القراءة الأولى) التعرّض بنحو أقلّ لدراسة الجانب العقلاني، الذي يُمكن أن يفهم من واقعة عاشوراء، بينما يتمّ التأكيد في الأخرى (القراءة الثانية) على جوانبها السياسية والاجتماعية، دون الاعتناء بجانبها فوق العقلي. وإذا ما تمت الإشارة فيها إلى بعض جوانبها العرفانية فقد سعي إلى تقديم تفسير قابل للفهم، لا أثر فيه لعنصر من العناصر الغامضة والمحيرة.

وفي ما يخصّ مظاهر العزاء يُمكن القول: إنّها تحظى بالتأييد الشرعي في كلتا القراءتين، ما دامت تُعدّ من مصاديق إقامة العزاء.

وأما التساؤل حول كيفية اكتسابها - في ذاتها، وفي أعين مقيمها - صبغة وحيّة دينيّة (معنويّة)، مع ما يطغى عليها من صبغة ثقافيّة وتاريخيّة؟ وحول كيفية غرسها لذلك الإحساس الخاصّ الذي يتّسم بالقداسة فيهم، ممّا يجعلهم يشعرون أنّهم يحيون في حقل الجاذبيّة المقدّسة للإمام الحسين (عليه السلام)؟ فالجواب عن ذلك هو الوجه المميّز للاتّجاه الثالث عن الاتّجاهين السابقين. وعلينا الآن أن نرى كيف أجاب هذا الاتّجاه عن ذلك؟

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

٣.٣. الاتجاه التأويلي: الدين، المقدس، وحادثة عاشوراء -

جاء في القرآن الكريم: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتَنَا آيَاتِ اللَّهِ وَعَلَامَاتِهِ فِي الْأَفَاقِ لَآيٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، الْحَجَرِ، الْخَشْبِ، النُّجُومِ وَفِي كُلِّ شَيْءٍ وَفِي أَنْفُسِهِمْ لَوَالْتِي يُمَكِّنَا أَنْ نَعُدَّ مِنْهَا الظُّوَاهِرَ وَالْحَالَاتِ الذَّهْنِيَّةَ، وَالْمَوَاقِفَ، وَالشَّعَائِرَ، وَالْأَفْعَالَ الْإِنْسَانِيَّةَ﴾ (فصلت: ٥٣).

وفي هذا التجلي يتضح للإنسان المعنى الحقيقي والباطني للآيات القرآنية - والذي يُطلق عليه بحسب الاصطلاح القرآني اسم «التأويل» -، وبه تتحد قوة الإنسان العاقلة مع قواه الباطنة، فيُدرك وجوده الخاص كآية من آيات الله تعالى، ويتجلى له عالم الوجود، وتتجسد له الظواهر الطبيعية - كما ورد في القرآن الكريم - على أنها آيات إلهية.

لا ريب أنه لو أردنا أن نبحث عن النموذج الكامل لهذا التجلي في «الآفاق» و«الأنفس» لعثرنا عليه في روح «النبي ﷺ» وأوليائه الحقيقيين، الذين يُعدّون بمثابة روح العالم كله. وفي هذا المجال يُعتبر الإمام الحسين عليه السلام بحق من المصاديق البارزة لتجلي الأمر الإلهي، وبعبارة أخرى: لتجلي الأمر المقدس؛ حيث يمثل، وفقاً للروايات المأثورة، روح العالم، وتمثل حادثة عاشوراء التي عاشها أكبر آثاره الوجودية، وأدومها خلوداً، كما أنها تعدّ في حدّ ذاتها منشأً ومقدمةً لسلسلة حيوية وفعالة من التجارب والحالات القدسية والمعنوية، وكذلك لظهور بعض الشعائر المقدسة وسط الشيعة. كيف لا؟! وهي التي ينعتها بعضُ المفسرين بمصداق «الذبح العظيم».

لكن قبل ذلك يُطرح علينا تساؤل مفاده: كيف يُمكن أن نعدّ الشعائر الحسينية ومراسم إقامة عزاء الإمام الحسين عليه السلام نوعاً من أنواع التجليات الإلهية في «الأنفس»؟ وجواباً عن ذلك - واستناداً إلى الارتباط الحيوي بين الوجدان الشيعي، الذي هو جزء من الجاذبية القدسية للإمام الحسين عليه السلام، وبين هذه الشعائر - يُمكن الادّعاء بأنّ هذه الشعائر ظهرت من خلال هذا الوجدان الحي، وأنها تلعب دوراً خلاقاً، وتنهض بعبء تفعيل هذا الوجدان. ولكن رغم ذلك، إذا أردنا تحليل هذه المسألة - ذات الجذور القرآنية - بشكل مفصل وواضح فيمكن أن نفيد من التحليلات التي قدّمها

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

بعض الباحثين الدينيين، الذين انصبّت دراساتهم على تحليل طبيعة الأمر القدسي، وطريقة إعادة إنتاجه في قالب شعائر ومناسك دينية^(٢٢).

وبحسب الظاهراتيين (الفيثومينولوجيين) يحتوي الدين - الذي هو من جنس «الأمر القدسي» - على جانبين اثنين: أحدهما: عقلاني؛ والآخر: فوق عقلاني^(٢٣). فهناك العديد من التعاليم الدينية نستطيع إدراكها وفهمها وتحليلها بواسطة العقل، بل حتى تعريفها وتفسيرها، وذلك بالاستعانة بمجموعة من الصفات والمفاهيم. وفي الحقيقة فإنّ هذا الجانب من الدين هو ذو طبيعة عقلانية، أي أنّه لا يعلو على فهم الإنسان وإدراكه، ولذلك يتمّ الاعتقاد به، ويمكن الوصول إليه، وإنّ أمكن أن يختلف تفسير هذه السلسلة من العقائد عن التفسير الاعتقادي المتبع في العلوم الدقيقة وأمثالها. وقد بحث فلاسفة الدين مفصلاً في تفسير الاعتقاد بالتعاليم الدينية ومعقوليتها. وفي الواقع لو أفرغنا الدين من بُعده المعرفي والعقلاني، الذي يمنحه تصوّرات مفهومية، ويجعل منه موضوعاً للاعتقاد، فسنكون قد هبطنا به إلى مستوى الشعور المحض، والأسماء الفارغة، التي لا تعدو كونها مجموعة من الصور المبهمة.

لكن، ومع ذلك، من الخطأ أن نعتقد بأنّ في مقدورنا إدراك الدين وتصوره تصوّراً مفهوماً في جميع أبعاده - بما فيها الذات الإلهية - تصوّراً جامعاً مانعاً، ضمن إطار مجموعة من المفاهيم المأنوسة لدى العقل. وكمثال على ذلك: تدلّ القضية القائلة: «لا يُمكننا تحديد الله بالصفات والمفاهيم التي نعتبها» على أنّه تعالى موجودٌ فوق العقل، وأنّ جميع النظم المفاهيمية المتبعة لفهمه وإدراكه بشكلٍ كامل هي ناقصة وقاصرة، ومع هذا يلزم أن يكون له تواجدٌ على مستوى بواطن عقولنا وإدراكاتنا؛ بمعنى أنّه لا ينبغي عدّه منفصلاً تماماً عن عقل الإنسان وإدراكه، وإلاّ لما استطعنا أن نقول عنه أيّ شيء. وبناءً على ذلك فسيتحوّل العرفان والتجربة الدينية إلى أمورٍ تأبى البيان، ولا يُمكن شرحها أو تصويرها عبر المفاهيم.

وبحسب بعض الظاهراتيين، نظير: «رودلف أوتو»، يمثّل هذا البُعد من الدين الجهة القدسية منه، والتي تتوقّف عليها حياته^(٢٤). وهو أمرٌ فوق نطاق العقل (وليس مضاداً له، ولا مناقضاً)، وفي الوقت نفسه له نحوٌ من أنحاء الحضور على مستوى

الباطن، وذلك في مرحلة سابقة ومتقدمة على جميع الإدراكات العقلية والتجارب المعنوية.

ولتفسير واقعة عاشوراء بالاستعانة بـ «الأمر القدسي»، وكيفية إعادة إنتاجه في قالب شعائري ومراسمي، نحتاج في البداية إلى تعريفه بشكل دقيق، وكذلك إلى بيان كيفية توقّف حياة الدين عليه. كما ينبغي توضيح كيفية بيان هذه الأمور والمنهجية المتبعة في ذلك.

ما هو الأمر القدسي؟ —

من أجل بيان حقيقة الأمر القدسي سنسعى إلى تقديم تقرير مختصر حول نظرية اثنين من أبرز الظاهراتيين:

١. كما سبقت الإشارة يرى «أوتو» أنّ للأمر القدسي بُعدين: أحدهما: عقلاني؛ والآخر: ما فوق عقلاني. والجانب الأهم والأكثر إحكاماً هو ما فوق العقلاني؛ حيث تتوقّف عليه حياة الدين. وبهذا البعد يُعدّ الأمر القدسي أمراً «مغائراً تماماً»، يأبى عن التعريف، ويخرج عن المجال الإدراكي والتصورّي والمفهومي للإنسان، ولا يُمكن فهمه أو الإشارة إليه إلا من خلال تعاليم وأشكال رمزية. ومن هنا فإنّه يُعتبر أمراً مُحيراً وغامضاً، بحيث تعرض للإنسان عند مواجهته لهذه الحالة (أي الحقيقة القدسيّة) تجربة وشعور خاصّان، لا يُمكن الاستعاضة عنهما بأيّ حالة أو شعور آخرين. وفي هذه الصورة يشعر بالعظمة المهيبة القاهرة التي يتّصف بها ذلك الأمر المكتنف بالأسرار؛ فمن جهة أولى يبعث فيه ذلك الجلالُ والعظمة الإحساسَ بالخلوقيّة والارتهان المطلق؛ ومن جهة أخرى يتجلّى فيه المقدّس في أوج العظمة والسطوة والتعالي بكلّ ما للكلمة من معنى^(٢٥).

وبحسب هذا الرأي فإنّ وظيفة تلك التوصيفات الكنائية والتمثيلية - التي تُشير إلى الحقيقة القدسيّة بشكل رمزي - تكمن في إعانة الآخرين على تكرار تجربة الأمر القدسي، والمساعدة في إعادة تشكيل الظروف التي تُفضي إلى تبلور هذه التجربة. وتتميّز مجموع الشعائر والمراسم الدينيّة بامتلاكها لمثل هذا المضمون

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

[الوظيفي]^(٢٦).

والإشكال الذي يواجه تفسير «أوتو» للأمر القدسي هو أنه إذا ما خرجنا شيئاً ما - على حدّ زعمه - عن دائرة الخصائص المعرفيّة، التي لا يُمكن أن تتعلّق بها معرفة الإنسان أبداً، فكيف يتسنّى لنا أن نستخلص الحقائق والتعاليم الدينيّة من الأمر القدسي؟! وإذا ما رُمنا وصفه من خلال الاستعانة بالتمثيل فإنّ مثل هذا التوصيف مستلزمٌ في نفسه للكون على معرفة - ولو يسيرة - بهذا الأمر القدسيّ، ولذا كان بمقدور الإنسان أن يعرف أيّ الأوصاف مناسبة لتلك التجربة والحقيقة القدسيّة^(٢٧).

ومع التسليم بهذا الإشكال على تفسير «أوتو» للأمر القدسي - والذي يبدو أنّه واردٌ فعلاً - فهو يدلّ على ضرورة إدراك الإنسان بنحوٍ من الأنحاء للحقيقة القدسيّة، لكنّنا لا نستطيع في الوقت نفسه أن ننفي عنها البعد ما فوق العقلاني، الذي يستعصي على العقل تحليله وفهمه.

٢- وفي سبيل تميم نظريّة «أوتو» يلجأ «ميرسيا إلياد» بدوره إلى تقسيم الأشياء إلى: مقدّسة؛ وغير مقدّسة (مدّسة)^(٢٨).

ويرتبط المقدّس - حسب اعتقاده - بمجال ما فوق الطبيعة، ويُنظر إليه عادةً كأمر خارقٍ للعادة، خطير، أبديّ، قادر، قاهر، ومُفعم بالقوّة، بحيث يشعر الإنسان عند مواجهته بأنّه قد اتّصل بشيءٍ مرتبط بعالم آخر، ومختلف تماماً عن واقعيّات الحياة؛ بينما يتعلّق المدّس - والذي لا يمتلك مثل هذه الصفات - عادةً بمفردات الحياة اليوميّة وضروريّاتها وشواغلها^(٢٩).

كيف يتسنّى لنا تفسير المقدّس؟ —

يرى «أوتو» أنّ الحقيقة القدسيّة؛ حيث كانت تصعب على الفهم المنطقي والتصوّري، فإنّها تأبى كذلك عن النقل والانتقال، وينحصر إمكانها في الانبعاث والوجود والظهور. ويتحقّق ظهور الحقيقة القدسيّة في التجربة الإنسانيّة من وجهة نظر «أوتو» من خلال صورتين: تتجلّى الأولى في الوحي الباطني من قبل روح القدس؛ والثانية في نوع من أنواع الوحي الخارجي.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

والمراد من الوحي الخارجي هو الآيات والعلامات التي تُجَلِّي قدسيّة الله^(٣٠). وقد تكون هذه الآيات عبارة عن حوادث تأبى عن التفسير بحسب قوانين الطبيعة^(٣١)؛ كما ربما تكون أشخاصاً يمتلكون أسلوباً في الحياة يدفعنا إلى أن نعثر بدورنا - عن طريق الشهود والإحساس - على قدرة تجلّي وحضور الألوهيّة^(٣٢)؛ وقد تكون أيضاً مجموعة من الشعائر والمراسم الدينيّة - سواءً كانت مناسك شرعيّة أو كانت من وضع البشر - تُتيح للآخرين تكرار تجربة الأمر القدسي^(٣٣). وبصورة عامّة فإنّ من شأن هذه الآيات والعلامات - بحسب «أوتو» - أن تُتيح للناس الوصول إلى حالة وإحساس معنويّين، قد يختلفا شدّة وضعفاً، وأن تُمكنهم من تجربة الحقيقة القدسيّة، والإحساس بها، ولو بمستوى ضعيف.

ويقدّم «ميرسيا إلياد» إجابات واضحة عن تلك التساؤلات، التي تتمحور حول كيفية تفسير الأمر المقدّس؟ وكيف يتسنى إعادة إنتاجه بأشكال متعدّدة؟ وكيف يمكن بذلك أن تحوز بعض الأماكن والأشخاص والأشياء و... بُعداً قدسياً؟ وما هو الدور الذي يلعبه الدين في هذا المجال؟

وفي اعتقاده فإنّ جميع الأشياء: الزمان، المكان، الإنسان، الحيوان، الحجر، والخشب، تمتلك القدرة على أن تكشف من ذاتها - في اللحظة المناسبة وعلى إثر تجربة دينيّة ورؤيا ومكاشفة - عن علامة تُعدّ - بحسب نظرة شخص ما أو فهم مجموعة من الأشخاص - بمثابة تجلٍّ للأمر القدسي، وآية على الله الدائم الأزلي وخالق جميع الأشياء. لكنّ ما إنْ يتحقّق الأمر القدسيّ حتّى تتشكّل تبعاً لذلك مجموعة من الأمور والأفعال المقدّسة، بحيث تصير جميع الأشياء المرتبطة به متمتعةً بهذه القداسة. وأمّا المهمّة المناطة بالدين فتكمن في «تهيئة ظروف الاتّصال بالأمر القدسيّ وتمييزها»^(٣٤).

إذاً علينا - والحال هذه - أن نرى كيف يُمكننا بيان وتفسير حادثة عاشوراء، ومراسم العزاء المرتبطة بها، من خلال فكرة الأمر القدسيّ، والتوضيحات التي ذكرناها.

العلامات الحاكية عن تجلّي الأمر القدسيّ في حادثة عاشوراء —

تعتبر عاشوراء واقعةً فريدة من نوعها، وغامضةً من عدّة جهات. ولهذا بإمكاننا

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

أن نعدّها آية واضحة من آيات تجلّي الأمر القدسيّ. كما أنّها تعدّ تجربة من تجاربه؛ فقد كان كلام الإمام كلّ مشحوناً بذكر الله، تشهد على ذلك الحالات النفسيّة والمعنويّة التي كان يعيشها هو وأصحابه. وأمّا من ناحية السلوك والمواقف فإنّنا نلاحظ في هذه الحادثة تجلياً لأكثر الأفعال أخلاقيّة ومعنويّة؛ حيث يقوم ﷺ في سبيل نيل رضوان الله تعالى بترجيح شهادة شبه جماعيّة، وأسر أهل بيته، مع ما يفرضه ذلك من شدائد ومصاعب من حيث الحياة اللاأخلاقيّة، التي تُعدّ - بنحوٍ من الأنحاء - تأييداً للظلم والعدوان.

وقد خيضت تجربة هذه الواقعة كأمرٍ قدسيّ في الماضي والحاضر؛ حيث تشير العديد من الروايات إلى ظهور بعض الآيات غير الطبيعيّة في السماء والأرض، تحكي عن تأثرهما بها^(٣٥)، بالإضافة إلى حكاية بعض الروايات عن طرؤ تغييرات خارقة للعادة على السماء والأرض، وتأثر الطبيعة في يوم عاشوراء بعد انقضاء سنوات عديدة على شهادته ﷺ^(٣٦). وبغضّ النظر عن صحّة هذه الروايات أو سُقمها فإنّها تحكي عن اعتقاد وتجربة بعض المؤمنين، الذين تعاملوا مع حادثة عاشوراء كأمر قدسيّ، وعاشوا تجربتها بهذا الشكل.

وتوجد بين أيدينا العديد من القضايا حول أصحابه ﷺ، التي تؤيّد حضور هذه التجربة بينهم. ومن باب المثال: في نفس الوقت الذي كان فيه زهير بن القين متأكّداً من استشهاد الإمام ﷺ فقد تغيّر حاله ومساره إلى درجة أنّه غادر الحزب الأمويّ، وانفصل عن أهله وأولاده، والتحق بالإمام ﷺ، ليصمد ويستमित حتّى آخر رمق. وعلى ضوء بعض الروايات المنقولة، وإثر حوار مُفعم بالوفاء والإخلاص، فقد تمّ رفع الحجب عن أعين أصحاب الإمام، ورأوا مواضعهم في الجنّة^(٣٧). وتُمثّل هذه الموارد نماذج حيّة على هذه التجربة.

وكما ذكرنا سابقاً فإنّ الأمر القدسيّ يحتوي على وجهين: الأوّل: عقلائي؛ والآخر: ما فوق عقلائي. ويُمكننا أن نُشاهد نوعاً ما هذين الوجهين في حادثة عاشوراء أيضاً؛ إذ تكتنف الأسرار هذه الواقعة من عدّة جهات. فمن باب المثال: تحكي لنا بعض الأخبار عن أنّ الإمام ﷺ كان مطلعاً على استشهادِهِ في هذا السفر، وأنّ هذه

الحادثة كانت معلومةً عند الأنبياء ونبيّ الإسلام وأهل بيته عليهم السلام بشكلٍ مسبق، كما أنّ الإمام عزم على الرحيل بقصد الشهادة. وفي نفس الوقت الذي كان يعلم فيه بحصول هذه المسألة فقد حمل معه أهله أيضاً، وقد رأى في المنام الرسول الكريم يقول له: شاء الله أن يراك قتيلاً^(٢٨).

وتُشكّل مثل هذه النماذج العناصر ما فوق العقلانية لحادثة عاشوراء. ويبدو أنّ هذا البُعد فيها هو المنبع والمنشأ الأساس لتجليّ الحيرة، وتحقّق حالة قدسيّة ومعنويّة، وقد أدّى بنفسه إلى المحافظة على هذه الحادثة حيّة ومُفعّمة بالحياة الدينيّة.

ليس باستطاعتنا أن ننظر إلى أبعاد هذه الواقعة بحذاقيّتها على أنّها فوق فهم الإنسان وإدراكه؛ إذ إنّها لا تستعصي بأجمعها على الفهم والتحليل في إطار الشريعة، وذلك من قبيل: فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ الامتناع عن مبايعة الحكومة الفاسدة؛ ومن قبيل: بعض الأهداف نظير: المطالبة بالعدل؛ وحتى إقامة الحكومة المعنويّة والإلهيّة - الإسلاميّة. فمن هذه الجهة تُعدّ عاشوراء حادثةً ملهمةً وجديرةً بالتأسي على مستوى العمل السياسي والاجتماعي والديني. وعليه يكون هذا البُعد من واقعة عاشوراء قابلاً للفهم بالنسبة لنا، وغير معارض لبُعدها ما فوق العقلاني. لكن، وكما ذكرنا سابقاً، فإنّ الاعتماد على البُعد العقلاني لهذه الحادثة - الذي يكون في متناول إدراكنا - فحسب لن يُمكننا من تفسير الحياة الدينيّة المفعّمة بالحرارة والشوق التي تشتمل عليها؛ إذ إنّ الواقعة التي تُعدّ من الناحية العقلية ضروريّة لسدّ الاحتياجات الدنيويّة والاجتماعيّة والدينيّة قد تُلاقي الترحيب الواسع ما دام ذلك الشعور بالحاجة موجوداً، لكنّه سيكون ترحيباً محدوداً ومؤقتاً، لا ثابتاً ودائماً.

عند الاتّكاء على هذا النوع من التفسير لعاشوراء ومسألة الأمر القدسي سيسهل علينا الجواب عن التساؤل الذي يقول: كيف وعلى أيّ أساس يُمكننا عدّ مراسم العزاء دينيّةً وقدسيّةً؟ وكيف يُمكن للمؤمنين أن يعيشوا تجربتها بهذا الشكل؟ وما هي وظيفتهم في ذلك؟

فهذه المراسم تُعين المؤمنين الذين يُشاركون فيها على تكرار تجربة الأمر القدسي التي عاشها المؤمنون في كربلاء، وبالتالي نستطيع أن ندرك جيّداً معنى

كلام «إلياد» حول هذه الشعائر، والشبكة الواسعة من المقدسات المرتبطة بها: «ما إن يتحقق الأمر القدسي حتى تتشكل تبعاً له مجموعة من الأمور والأفعال المقدسة، بحيث تصير جميع الأشياء المرتبطة به متمتعة بهذه القداسة». وتُشير هذه النقطة بشكل واضح إلى كيفية ظهور شبكة واسعة من المراسم والأمر المرتبطة بها. والتي مصدرها عاشوراء.، وكيفية استمدادها للقدسية منها. ويسعى المؤمنون عن طريق إقامة هذه المراسم إلى أن تتكرر بالنسبة لهم تجربة الأمر القدسي في أبهى حالاتها، فتُصبح عملية التأثر والتعلم. تبعاً لتكرار تلك التجربة، والمشاركة فيها. مُتاحة في الجانبين: العقلاني والاجتماعي.

٤. كيف يمكننا نقد وإصلاح مراسم العزاء؟ وما هي الأسس المعتمدة في ذلك؟ —

كما بيّنا سابقاً تمتلك مراسم العزاء، والشبكة الواسعة من المظاهر التي تُحيط بهذا المفهوم. من الناحية الشكلية.، جانباً ثقافياً وتاريخياً، أوجده مقيم العزاء، بحسب أذواقهم وسليقتهم الفنية والثقافية والحضارية. ولهذا السبب، وفي نفس الوقت الذي تتموضع فيه هذه الشعائر في دائرة الأمر القدسي، فإنها تقبل الأخذ والرد، وتمتلك القدرة على الإصلاح والنقد. ومن هنا نرى أنّ الفقهاء والمصلحين الدينيين تعرضوا لنقد هذه المراسم؛ فقد أبدى الفقهاء ترددهم في تجويز بعض أشكال مراسم العزاء، وعدوها من مصاديق الفعل الحرام. ومن باب المثال: يُعدّ بنظر البعض كلٌّ من: التطبير، تمثيل المراثي، استعمال الطبل والناي، في مراسم العزاء من هذا القبيل. وبشكل عام فإنّ نقل الأخبار المكذوبة، والخطأ من شأن الإسلام، والإضرار بالنفس أو الغير، واستعمال الآلات المحرمة، هي عناوين تنطبق. بحسب بعض الفقهاء. على بعض صور وأشكال مراسم العزاء؛ ولهذا فإنهم يُشكلون عليها من الناحية الشرعية.

وبيّن «المحدث النوري» - وهو من المفكرين التقليديين - في كتاب (الؤلؤ والمرجان) بالتفصيل كيف أنّ مجموعة من المحرمات، وعلى رأسها الكذب، والرياء والسمعة، قد تسلّلت بين الخطباء المنبريين وقرّاء العزاء، وإلى مجالس العزاء. وقد

سعى للإشارة إلى ضرورة تطهير هذه المجالس والمراسم من هذه الآفات؛ وذلك في سبيل المحافظة على درجة الإخلاص والأصالة التي تتمتع بهما واقعة عاشوراء. كما أكد على أن قراءة العزاء لن تكون عبادة إلا إذا اعتمدت على الصدق والأخلاق^(٣٩).

ويعدّ المصلحون الدينيون هذه المراسم قابلة للنقد؛ من ناحية أنها معرضة لخطر الخلط بينها وبين الخرافات. والظاهر أن تركيز الاهتمام على هذه المراسم قد أدى إلى ظهور نوع من الشكليات المتطرفة، بالنحو الذي تبدلت معه هذه المراسم إلى هدف وغاية، وغابت عن الأذهان أهدافها، التي هي في متناول الفهم. وفي الحقيقة فقد انمحت صورة وجهها العقلاني^(٤٠).

وبالالتفات إلى ما سبق يمكن نقد مراسم العزاء وإصلاحها؛ اعتماداً على ثلاثة أسس:

١. على أساس الشرع، بأن لا ينجر أي من مراسم العزاء إلى فعل الحرام. ويُعدّ الرياء والسمعة والكذب من هذا القبيل.

٢. على أساس العقل، من جهة أن لا يكون مضمون الكلام فيها مخالفاً للمعرفة الإنسانية العقلانية. ونحن نعلم بأن ما فوق العقلاني لا يعني اللاعقلانية. وبعض المبالغات - نظير: الادّعاء بأن يوم عاشوراء استغرق سبعين ساعة، وأن الشمس توقفت عن الحركة؛ وذلك من أجل تفسير كيفية وقوع كل تلك الحوادث وذلك القتل الكثير في يوم واحد - هي من هذا القبيل.

٣. على أساس الرغبة في إشباع الحسّ الجمالي لدى الناس العاديين؛ فصورة المراسم التي تكون مصحوبة بالصوت والحركة ستكون جذابة ومؤثرة في الحالة التي تؤدي فيها إلى إشباع عواطف الإنسان وحسّه الجمالي، وليس فقط حينما لا تتسبب في المسّ بذلك. ومن هذه الناحية ستكون المسيرات والحلقات المنضبطة لمواكب العزاء - التي يُقام فيها اللطم على الصدور، والضرب بالسلاسل، وقراءة الرثاء بصوت رخيم - مبررة، لكن بشرط مراعاة الشرطين السابقين، وإلا فإنها ستفقد جماليّتها. وبالنظر الدقيق إلى هذا الأمر لم يُفت بعض الفقهاء بجواز التطبير؛ وذلك لأنه سيُمهّد الأرضية للاستهانة بالإسلام والتشيع، والحق من قدرهما في أنظار

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

الآخرين.

وفي الحقيقة بإمكاننا أن نُضيف ملاكاً رابعاً، مفاده أن الشعائر والمراسم الدينية تبتني في أساسها على مجموعة من التعاليم المرتبطة بالصدق والكذب، والتي تُشكل البُعد العقلائي للأديان. ولهذا فإنّ من شروط التبرير العقلي للشعائر عقلانية هذه التعاليم. وعليه لو اعتمد الدين في جوهره وأساسه على اعتقادات فاسدة وغير متعلّقة فلن تستطیع الشعائر المرتبطة به أن تتوفّر على جنبه عقلانية، رغم أنّها قد تُفضي إلى بروز حالة وتجربة دينية.

ويمكننا القول بالفصل والتمييز بين مراسم العزاء وبين الآداب والمراسم المرتبطة بالأديان الأخرى؛ اعتماداً على هذه الملاكات الأربعة المتقدّمة.

المواش

- (١) نقل الشيخ عباس القمي أربعين حديثاً، بسند متصل، في كتاب (نفس المهموم)، في باب فضيلة وثواب البكاء على الإمام الحسين عليه السلام. (انظر: الميرزا أبو الحسن الشعراني، دمع السجوم، ترجمة نفس المهموم: ١٢ - ٢٧؛ بحار الأنوار ٤٢: ٢٧٨ - ٢٩٦).
- (٢) انظر: علي ربّاني خلخالي، عزاداري أزديدگاه مرجعيت شيعه (العزاء من وجهة نظر المرجعية الشيعية).
- (٣) الشيخ عباس القمي، نفس المهموم، ترجمة: أبو الحسن الشعراني، تحت عنوان دمع السجوم: ٢٥٩ وما بعدها.
- (٤) بحار الأنوار ٤٤: ٢٨٧.
- (٥) الشيخ عباس القمي، نفس المهموم: ٢٧٦ - ٢٧٧؛ وانظر: دائرة المعارف تشيع (دائرة معارف التشيع) ٤: ٤٤٢.
- (٦) دائرة المعارف تشيع (دائرة معارف التشيع) ٤: ٢٤٢ - ٢٤٤، تحت مفردة: تعزية.
- (٧) انظر: علي ربّاني خلخالي، عزاداري أزديدگاه مرجعيت شيعه (العزاء من وجهة نظر المرجعية الشيعية).
- (٨) انظر: جواد محدثي، فرهنگ عاشورا (ثقافة عاشوراء): ٣٧٨ - ٣٨٨.
- (٩) هذه القراءة توجد في العديد من الكتب التي تعكس النظرة الراجحة لدى الشيعة. (انظر: ابن طاووس، الملهوف على قتلى الطفوف؛ صافي الكلبايگاني، الحسين عليه السلام، الشهيد البصير.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

- (١٠) صافي الكلبايكاني، الحسين عليه السلام، الشهيد البصير وقائد نجاة الإسلام: ٣٤.
- (١١) المصدر نفسه.
- (١٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١: ٣٧٣.
- (١٣) انظر: العزاء من وجهة نظر المرجعية الشيعية.
- (١٤) الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء: ٢٢٧ - ٢٣٠. وانظر: بحار الأنوار ٤٢: ٢٥٧ - ٢٨٥.
- (١٥) في هذا الخصوص يمكن تقديم كتاب الشهيد الخالد، تأليف: نعمة الله صالح النجف آبادي، كمثال.
- (١٦) مرتضى مطهري، حماسه حسيني (الملحمة الحسينية) ٣: ٧٥.
- (١٧) الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي، شهيد جاويد (الشهيد الخالد): ٢٩٢.
- (١٨) علي شريعتي، مجموعة الآثار ١٩: ١٨٩، ٣٦١ - ٣٦٢.
- (١٩) مرتضى مطهري، مجموعة الآثار ١٧: ١٣٨ - ١٥٥، ١٩٥ - ٢١٢.
- (٢٠) المصدر السابق: ١١٠ - ١١٤.
- (٢١) راجع: جواد محدثي، فرهنگ عاشورا (ثقافة عاشوراء): ٣٣٨ - ٣٤٠.
- (٢٢) تُعد الاستفادة المحدودة من التحليلات التي قدّمتها هذه المجموعة من الباحثين في القضايا الدينية مفيدة عند التعرّض لبيان المسألة المبحوث عنها؛ وذلك للأسباب التالية:
١. على فرض أنّنا لم نتمكن من اعتبار نظريّتهم في مجال «الأمر القدسي» تقدّم تفسيراً كاملاً لكيفية ظهور الأديان، غير أنّها - وكما سيأتي معنا في هذه المقالة - تستطيع مساعدتنا في بيان وجلاء المسألة المبحوث عنها، وذلك بالمقدار الذي لا يكون القبول بها موضعاً للتأمّل والنقاش، بالنسبة لنا على الأقلّ، نحن الذين نمتلك رؤية دينية.
 ٢. لقد بلغ الإمام الحسين عليه السلام وحادثة عاشوراء حدّاً من العظمة إلى درجة أنّه لا يُمكننا أن نحصر أيّ تحليل يتعرّض لهما في قالب مفاهيمي، ونظام لغوي وفكري وعاطفي معيّن، مقدّم من طرف أتباعه عليه السلام، بل ينبغي الإفادة في سبيل فهمهما من كلّ كلام وفكر حصيف، وبذلك تصير الثقافة المنبثقة عن الدراسات العاشورائية أكثر غنى.
 ٣. المصنّف على وعي بأنّ وضع فرضية عامّة وشاملة في نطاق الدراسات الدينية الظاهرية (الفينومينولوجية)، ومقارنتها بالشعائر والمناسك الشيعية المرتبطة بإقامة العزاء، من شأنها أن تُسلط الضوء - من حيث المحتوى - على جهات الاختلاف بين هذه الشعائر والمناسك، وبين المناسك والشعائر المرتبطة ببقية الأديان والمذاهب. وللتخلّص من هذا المحذور فقد تعرّضنا في الفصل الأخير من هذا المقالة، وتحت عنوان «كيف يُمكننا نقد وإصلاح مراسم العزاء؟ وما هي الأسس المعتمدة في ذلك؟»، لذكر أربعة معايير، يستطيع كلّ واحد منها في الواقع أن يُجلب لنا - بنحو من الأنحاء - الجهات التي تختلف فيها هذه الشعائر عن المناسك والشعائر في المذاهب والأديان الأخرى.
- (٢٣) رودلف أوتو، مفهوم أمر قدسي (مفهوم الأمر القدسي): ٣٨ - ٤٢، ترجمة: الدكتور همايون همّتي. أقول: تجدر الإشارة إلى أنّه صدرت للدكتور رضوان السيّد ترجمة لهذا الكتاب إلى اللغة

العربية تحت عنوان «فكرة القدسي»، لكننا التزمنا بالمحافظة على الترجمة التي اختارها المؤلف لعنوان الكتاب. وقد ارتأينا أن نُنَوِّه إلى هذا الأمر؛ لكي لا يحصل إرباك لدى القارئ عند الرجوع للترجمة العربية [المترجم].

(٢٤) مفهوم أمر قدسي (مفهوم الأمر القدسي): ٤١ - ٤٢.

(٢٥) راجع: مجموعة من المؤلفين، خاستگاه دين، جستارهای در كلام جديد (منشأ الدين، دراسات حول علم الكلام الجديد): ٢٣٥، إعداد: أبي الفضل المحمودي.

(٢٦) المصدر السابق: ٢٣٦.

(٢٧) مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني (العقل والاعتقاد الديني): ٤٣، ترجمة: أحمد النراقي وإبراهيم سلطاني.

(٢٨) «المدنّس» هو التعبير الذي اختاره عبد الهادي عبّاس عند ترجمته لكلمة The profane، التي تعني ما يُقابل المقدّس. راجع: ميرسيا إلياد، المقدّس والمدنّس، ترجمة: المحامي عبد الهادي عبّاس. [المترجم].

(٢٩) راجع: خاستگاه دين، جستارهای در كلام جديد: ٢٣٩.

(٣٠) مفهوم الأمر القدسي: ٢٤٦.

(٣١) المصدر السابق: ٢٦٧.

(٣٢) المصدر السابق: ٢٨٤ - ٣٨٦.

(٣٣) خاستگاه دين، جستارهای در كلام جديد: ٢٣٦.

(٣٤) المصدر السابق: ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٣٥) الشيخ عباس القمي، نفس المهموم، ترجمة: أبو الحسن الشعراني: ١٩٥، ٢٧٩ - ٢٨٧.

(٣٦) الشيخ عباس القمي، منتهى الآمال ١: ٩٢٧ - ٩٢٨، تحقيق: صادق حسن زادة.

(٣٧) المصدر السابق: ٨٩ - ٩٠، ١١٦ - ١١٧، ١٢١.

(٣٨) جمع هذه الروايات مؤلف كتاب الشهيد الواعي. (راجع: لطف الله الصافي، حسين عليه السلام، شهيد

آگاه و رهبر نجات بخش اسلام (الحسين عليه السلام، الشهيد الواعي والقائد المنقذ للإسلام): ٥٦ - ٧٢.

(٣٩) المحدث النوري، اللؤلؤ والمرجان في آداب أهل المنبر، الفصلان الأول والثاني.

(٤٠) راجع: جواد محدّثي، فرهنگ عاشورا (ثقافة عاشوراء): ١١٣ - ١١٦.

الرؤية الفقهية والحقوقية لثورة الإمام الحسين عليه السلام

د. الشيخ مصطفى مير أحمد زاده (*)

ثورة الإمام الحسين عليه السلام واقعة يمكن تحليلها —

تساعد الدراسة الفقهية والحقوقية لثورة الإمام الحسين عليه السلام في فهم هذه الحركة على أساس القواعد والموازين المعتمدة في الحقوق الإسلامية. ومن هذا المنطلق يجب الالتفات إلى أن انتخاب بعض وجهات النظر في تبرير هذه الثورة سيسد الطريق على أي نوع من أنواع الاستدلال، ويدخل الإنسان إلى وادي التعتد المحض، والذي يخلو من الإجابة عن أي سؤال، أو تقديم حل لأي إشكالية. كما لا يقدم نماذج قابلة لأن تتكرر أو تتجدد. وهو لا يشكل خطراً على الظالم، ولكنه طريق للهروب من المسؤولية، ومن عشرات الأسئلة المهمة والأساسية، التي تثير العواطف والأحاسيس، ولكن في المقابل لا يمكنها أن تقدم صورة واضحة.

وصحيح أننا عندما ننظر إلى المعصوم نجد كأننا يمتلك عالماً ثبوتياً واسعاً ذا قيمة رفيعة، وهذا ما تمثله الأوجه التي تسلط الضوء عليها الزيارة الجامعة الكبيرة، في حديثها عن مقام الإمام ودوره في الواقع ونفس الأمر. والإدراك الحقيقي لذلك المقام بالنسبة إلى الإنسان العادي أمر غير ممكن^(١)، ولم يكن الخواص ليجدوا سبيلاً إلى عالمهم الساطع إلا من كلماتهم أنفسهم عن مقاماتهم. ومع ذلك فإننا نتبع أئمة وقادة يمتازون بكونهم «أسوة» أيضاً. ولولا هذه الميزة فيهم سيكون عالمهم مغايراً لعالمنا؛ كونه رقيقاً جداً وبعيد المنال. ولذا فإن كلامهم في ذلك يعدّ قليلاً، وما من مورد تحدثوا فيه عن شيء من ذلك إلا لما وجدوا عند السامع من استعداد لتلقيه، ثم كانوا

(*) أستاذ الحقوق في جامعة المفيد، له مجموعة من المؤلفات.

يأمرونه بالكتمان.

إنّ معنى حجّية قول المعصوم وفعله وسكوته هو نفس إمكانية التأسّي به والاتباع له.

ومن هذا المنطلق إذا درسنا سيرة المعصوم كظاهرة غير بشريّة سنكون قد أسقطناها عن الحجّية. لذا يمكننا أن نقدّم من خلال الرؤية الإثباتيّة عند دراستنا للإمام الحسين (عليه السلام) صورةً لإنسانٍ عظيم وكامل، يمكنه أن يمثل أسوة وقدوة للآخرين^(٣).

وانطلاقاً من ذلك فما من وقت نظر فيه إلى هذه الثورة نظرة تحليليّة وبشريّة، قابلة لأن يُقتدى بها، إلّا وقد واجهتها ردّات فعلٍ عنيفة، أمّا حينما كانت تتخذ صبغة قدسيّة فقد كانت تتمتع بحماية ظلّمة التاريخ، ما دامت لا تشكّل خطراً على أيّ منهم.

وفي هذا الإطار يقول حميد عنایت: ...وأما التصوير الأمثل له على أنّه قدّيس يستلذّ بشوقه لتحمل الظلم من أجل معبوده، ويستشهد في سبيله، فإنّه ينقض أيّ شكل من أشكال الاستفادة من الفاجعة في سبيل التحريض على أعمال المواجهة والنضال السياسي.

ويمكن أن ندرك مدى انفعاليّة هذا التصوير، وعدم ضرره من المنظار السياسيّ، من خلال ازدهار تمثيلات الواقعة؛ بتشجيع الحكّام وأصحاب السلطة الماليّة والسياسيّة. وقد استخدمت في زمان كلّ من الصفويين والقاجاريين كوسيلة لإحكام سلطتهم على عامّة الشعب. وفي أوج هذه المظاهر وعصرها الذهبيّ لم يكن مستتبّاً، كناصر الدين شاه، ليرى أيّ تضادّ بين أساليب حكومته الظالمة وبين توفير أدقّ التسهيلات لإقامة شعائر العزاء^(٣).

وهكذا فإنّ طبيعة الجوّ السياسيّ، وبُعْد الفقهاء وعلماء الشيعة عن مراكز القوّة بشكلٍ مباشر طوال عدّة قرون، وظهور الحركة الأخباريّة، إضافة إلى عوامل الأخرى، كلّ ذلك يمكن أن يكون هو السبب في اتّخاذ هذه الحركة العظيمة شكلاً آخر خلال مرحلة تاريخيّة ممتدّة، فكانت عناوين الكتب التي تحدّثت عن

واقعة عاشوراء على النحو التالي: مفتاح البكاء، طوفان البكاء، محيط البكاء، مثير الأحزان، اللهوف، ومئات العناوين الأخرى والجديدة، والتي لها قيمتها ضمن موقعها الخاص.

وإن كان لا بدّ أن نجعل من هذه الثورة نموذجاً موثقاً على مدى التاريخ فينبغي، إضافةً إلى إجابتنا عن الأسئلة العديدة المثارة حولها، أن ندرسها على أساس الموازين الفقهية والحقوقية التي نرتضيها، وأن نبذل ما في وسعنا من البحث والاستدلال في هذا المجال.

ومن المؤسف أنّ علماء الشيعة قلّما درسوا هذه الحادثة على ضوء الموازين الفقهية. وفي الموارد القليلة التي طرحوا المبحث الفقهي لها فإنهم نسبوا القضية إلى الأسرار الإلهية، وعدم علم الإنسان بكيفيتها.

ولصاحب الجواهر في هذا المجال كلامٌ يستحقّ التأمل، وقد أورده في باب الجهاد، ضمن بحث «الهدنة وجوازها وعدم جوازها». فهو بعد أن يعدّ هذه الثورة من الأسرار الإلهية، ومن جهةٍ أخرى يعتبر أنّ عدم مصلحة الإمام هو بسبب انحصار طريقه في ذلك، يقول: على أنّه له - أي للإمام الحسين عليه السلام - تكليفٌ خاصّ، قد قدم عليه، وبادر إلى إجابته، ومعصومٌ من الخطأ لا يُعترض على فعله، ولا قوله، فلا يقاس عليه مَنْ كان تكليفه ظاهر الأدلة، والأخذ بعمومها وإطلاقها، مرجحاً بينها بالمرجّحات الظنيّة^(٤).

هناك نقاط في كلام هذا الفقيه الشهير تستحقّ الدراسة:

أولاً: ثورة الإمام الحسين عليه السلام هي ذات أسرار إلهية.

ثانياً: كان لديه تكليفٌ خاصّ عمل بموجبه.

فهو معصومٌ عن الخطأ، ولا يمكن لأيّ شخص أن يعترض على فعله، أو حتّى أن يقوم بما يماثله.

وصحيحٌ أنّ صاحب الجواهر قد طرح هذا الكلام في مجال الهدنة وجوازها وعدم جوازها فحسب، ولكنّ إذا تمّ تعميم ملاك صاحب الجواهر هذا فليس فقط لا يمكن القيام بأيّ عمل في بحثنا حول «مسألة الخروج والتطبيق الفقهي لها»، بل

ستبقى المسألة مسكوتاً عنها حتى في مستويات أدنى من ذلك.

وكذلك إذا درسنا هذه الثورة على أساس نظرية صاحب اللهوف فإن مسألة الخروج ستواجه مشكلة أيضاً؛ فهو يعتقد أن الحسين عليه السلام كان عالماً بما انتهت حاله إليه، وكان تكليفه ما اعتمد عليه^(٥).

وطبقاً لهذه النظرية فإن مسألة الخروج ستكون مدعاة للجدل؛ بمعنى أن الخروج بقصد القتل لا حاجة فيه إلى جميع ضوابط ومعايير الخروج، كالمشورة، والعدة، وغيرها، مما سيأتي في الأبحاث التالية. ومن جهة أخرى ستكون هذه الثورة ملاكاً فقط عندما يكون هناك أفراد يريدون أن يُقتلوا.

ولسنا هنا في مقام استقصاء ومناقشة هذا القول، ودراسة لوازمه. ويمكن لهذه النظرية - بعيداً عن تصور ونظرة الإمام نفسه - أن تكون في الظاهر تناولت الخروج، وهذا خروج يقتدى به، ومطابق للموازين إلى حد ما. لكن حيث إن أسسها هي من جهة روايات، مثل: «إن الله قد شاء أن يراك قتيلاً»^(٦)، ومن جهة أخرى رسالة سماوية موقعة، أحضرها جبرائيل للنبي محمد عليه السلام، فإن المسألة تصبح غير بشرية، وما ورائية بشكل مطلق. وقد كان في هذه الرسالة ختم خاص بكل إمام، عندما يفتحه يدرك تكليفه الإلهي.

ويعتقد أصحاب هذا القول أن الإمام الحسين عليه السلام عندما فتح الختم الخاص به رآه مكتوباً فيه: أن قاتل فاقتل وتقتل، وأخرج بأقوام للشهادة، لا شهادة لهم إلا معك^(٧).

وعلى أساس هذه النظرية فإن تحليل ثورة الإمام الحسين عليه السلام في الواقع هو بحث في الأسباب والعلل التي لا يعلمها إلا الله. وليس لدينا سوى الحدس والتخمين كي يمكننا الحصول على تحليل يتصف بالحجية. ومن هنا فعلى الأفراد أن ينتظروا الإلهام الإلهي. وهذا الكلام في الحقيقة هو عين كلام صاحب الجواهر، رغم اختلاف بيانيهما.

وكذلك فإن قبلنا كلام صاحب كتاب «هفت ساله» (السنوات السبع) فستتفي مسألة الخروج من أساسها؛ لأن هذه الحركة كانت للدفاع عن النفس. فهو

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

يؤكد أنّ خروج الإمام الحسين عليه السلام من المدينة إلى مكة، ومنها إلى العراق، كان للدفاع عن النفس، وليس خروجاً وثورةً، وليس حرباً مع الأعداء، ولا لتشكيل حكومة^(٨).

وينقل في مكان آخر عن قولٍ للشيعة: لم يقم الإمام الحسين بثورة، ولا كان يهدف إلى الجهاد^(٩).

ومن الجدير بالذكر أنّنا، وبتحليل أكثر دقة لخروج الإمام الحسين عليه السلام، ودراستنا للمراحل المختلفة لثورته، سنشير في قسمٍ منها إلى أنّ خروجه من المدينة كان من أجل الدفاع عن النفس، أمّا خروجه من مكة فقد كان للدفاع عن النفس، وللثورة.

إنّ خروج الإمام الحسين عليه السلام من المدينة، وإقامته الطويلة في مكة، بعنوانه شخصاً مخالفاً للحكومة، كان قد ترافق مع تهيئة الآخرين، والإعلان عن المخالفة، وتحصيل النصر من مختلف فئات الناس أيضاً. ويلاحظ هذا النحو من التعامل طوال فترة مسيره من مكة إلى كربلاء؛ لأنّه قد تعرّض في كلّ فرصة مناسبة، وعند لقائه بمختلف الأفراد، إلى شرح مواقفه، وإلى إيقاظ المسلمين. غير أنّه لا يمكن أن يستفاد من سلوك الإمام عليه السلام هذا أنّ هدفه هو فقط وفقط إيقاظ فئات الناس، وأنّ ليس لديه هدفٌ آخر، كما يرى السيد مرتضى العسكري، وهو يعتقد أنّ الإمام الحسين عليه السلام لم يُرد تشكيل حكومة في الكوفة، فإنّه لو تمكّن من السلطة لما أمكنه أن يحيي الإسلام، ولما أمكنه أن يلغي لعن والده، الذي أشاعه معاوية، وكان مرغماً أن يبقى لعن والده، إضافة إلى البدع الأخرى. ولذا لم يكن الإمام عليه السلام يريد أن يمسك بزمam السلطة، وإنّما دعا الناس إلى الثورة المسلّحة ضدّ حكومة يزيد؛ لتغيير الوضع الراهن^(١٠).

وطبقاً لهذا الرأي فإنّ دور الإمام هو إيجاد الأرضية للخروج، الأمر الذي يحتاج بحثاً فقهياً يختلف عن البحث الفقهي لأصل مسألة الخروج. ويبدو أنّ الموضوع مدار البحث يمكن أن يطرح فقط على أساس النظرية التي تقول: إنّ الإمام الحسين عليه السلام امتنع عن مبايعة يزيد؛ بسبب عدم شرعية يزيد، وأنّه توجه من المدينة نحو مكة؛

بسبب فقدان الأمان. وعندما رأى رسائل أهل الكوفة المبايعة له، وتعاظدهم، أرسل مسلماً؛ ليحقق في الأمر. وانطلق نحوهم بعد أن استلم جواب مسلم الإيجابي، وإعلامه باستعداد أهل الكوفة. وقد ذكر الشيخ المفيد هذا المسير بشكل مفصل في كتاب (الإرشاد)^(١١).

ولا يخفى أنّ هناك مَنْ حاول الجمع بين الرأيين الأخيرين بنحوٍ من الأنحاء؛ فقالوا: إنّ الإمام عليه السلام كان يريد أن يشكل حكومة على أساس الموازين الإسلامية، رغم علمه بأنّه سيستشهد، ولن يتمكن من تحقيق هذا الهدف. يقول الإمام الخميني في هذا المجال: لقد أرسل عليه السلام مسلماً؛ ليدعو الناس إلى البيعة، حتّى يشكل حكومة إسلامية، ويطيح بالحكومة الفاسدة^(١٢).

كما يكتب في مكانٍ آخر: لقد علّم سيد الشهداء عليه السلام الجميع ما ينبغي فعله في مقابل الظلم، وفي مقابل الجور، وكذلك في مقابل أنظمة الحكم. فرغم أنّه كان يعلم منذ البداية أنّ هذا النهج الذي يسلكه هو نهج يجب أن يضحي فيه بجميع أصحابه وعائلته، وأن يقدم هؤلاء الأعزّاء على الإسلام من أجل الإسلام، ولكنّه كان يعرف عاقبة ذلك أيضاً^(١٣).

وعلى أساس هذه النظرية يمكن أن نكمل بحثنا هذا، فنقيس ثورة الإمام عليه السلام على ضوء المعايير الفقهيّة، رغم أنّ القضية كانت مجالاً للبحث والنقاش من وجهة نظر كلامية^(١٤).

ونعني بـ «الثورة» إقدام فريق مسلّح أو غير مسلّح على الإطاحة بالحكومة. وإذا كانت الحكومة شرعية تُسمّى هذه الحركة بـ «البغي». وقد تطرّق البعض للحديث عنها في بحث البغاة من كتاب الجهاد. أمّا إذا كانت الحكومة غير شرعية فيطلق على هذه الحركة اسم «الثورة». وكما ذكرنا فإنّ كتب الشيعة الفقهيّة قليلاً ما بحثت عن ذلك، وأمّا المصادر الفقهيّة لأهل السنّة فقد تناولته تحت عناوين، كـ «الخروج»، «الخروج المسلّح»، «الثورة»، «الثورة المسلّحة»، «النهوض»، «الملحمة»، «قتال الظلمة»، «القيام على الحكّام»، و«السيف»^(١٥).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

نشوء حكومة يزيد وموقف الإمام عليه السلام —

سنحاول في هذا القسم القيام بدراسة مختصرة حول شرعية حكومة يزيد، وذلك على ضوء قواعد انعقاد الإمامة والقيادة في فقه العامة والخاصة.

يرى فقهاء الإمامية بالإجماع أنّ انعقاد إمامة الأئمة الاثني عشر عليه السلام مبنية على النصّ، وذات حجة شرعية، وليس عندهم بحث واختلاف في ذلك. أمّا ما وقع مجالاً للبحث فهو قيادة الأمة في زمان غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، وهل أنّ ولاية الفقيه الجامع للشرائط هي بالتصويب أم بانتخاب الناس؟

أشار معظم الفقهاء إلى التصويب العامّ لولاية الفقهاء من جانب المعصومين^(١٦)، واعتبروا ذلك هو الطريق الوحيد لها. ولكنّ هناك مَنْ كان له رأي في انتخاب الفقيه الجامع للشرائط، وهم يعتقدون أنّ التصويب العامّ للفقهاء في مقام الإثبات متوقّف على صحّته في مقام الثبوت، وحينئذٍ أوردوا بعض الإشكالات على ولاية الفقهاء في مقام الثبوت^(١٧). وفي المقابل أورد البعض الآخر إشكالات على هذه النظرية، وجعلوا حجة الانتخاب موضع تساؤل^(١٨).

وعلى أيّ حال فما هو مهمّ بالنسبة لموضوعنا هذا هو أنّه مع تحقّق إجماع الإمامية على وجود المعصوم عليه السلام - الحسين بن علي عليه السلام -، والنصوص المتعدّدة على إمامته، فليس لحكومة يزيد شرعية بأيّ وجه من الوجوه، سواءً اعتقدنا بضرورة ذكر الإمام عليه السلام باسمه تفصيلاً، بنحو لا يمكن معه لأيّ إنسان آخر أن يكون له شبهة في صلاحية نفسه لهذا المقام، أم اكتفينا بذكر صفاته^(١٩)، فإنّ كلا متحقّقان في الإمام الحسين عليه السلام. وهكذا فإنّ حكومة يزيد هي غير شرعية، والخروج عليها هو خروجٌ على مفتصب الخلافة، وسيكون لنا كلام عنه في بحث «مفتصب الخلافة».

وما يتمنّع هنا بأهمية أكبر هو بيان طرق انعقاد الإمامة عند أهل السنة، وتطبيقها على حكومة يزيد، والانتهاى إلى نتيجة متفق عليها.

يعتبر الماوردي في (الأحكام السلطانية) أنّ انعقاد الإمامة يتم بطريقتين اثنتين:

١. انتخاب أهل الحل والعقد.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

٢. التعيين من قبل الإمام السابق^(٢٠).

وكذلك القاضي أبو يعلى في شرحه للطريقين المتقدمين ينقل رواية أحمد بن حنبل، ويعتبر الإمامة التي تتم بالقوة والسيف حكومة شرعية. ويقول ابن قدامة، الحنبلي المذهب، في توضيح طريق الانتخاب والتعيين: لو خرج رجل على الإمام، فقهره، وغلب الناس بسيفه، حتى أقرّوا له، وأذعنوا بطاعته، وتابعوه، صار إماماً، يحرم قتاله والخروج عليه^(٢١).

كما يقول وهبة الزحيلي: ذكر فقهاء الإسلام طرقاً أربعة في كيفية تعيين الحاكم الأعلى للدولة وهي: النص، والبيعة، وولاية العهد، والقهر والغلبة^(٢٢). واعتبر في النهاية أنّ طريق الشورى والبيعة هو أفضل الطرق. ويبين ابن حزم الأندلسي أربع طرق لتنصيب الإمام:

- أ. أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته....
- ب. إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد، أن يبادر رجلٌ مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه، ولا منازع له، ففرض أتباعه، والانقياد لبيعته، والتزام إمامته وطاعته...
- ج. إن مات الإمام ولم يعهد إلى إنسان بعينه، فوثب رجلٌ يصلح للإمامة، فبايعه واحد فأكثر، ثم قام آخر ينازعه، ولو بطرفة عين بعده، فالحقّ حقّ الأول...
- د. أن يصير الإمام عند وفاته اختيار خليفة المسلمين إلى رجل ثقة أو إلى أكثر من واحد، كما فعل عمر...^(٢٣).

- وبهذا يتبين أنّ ابن حزم لا يقبل بطريقة أهل الحل والعقد.
- ويبين الإمام محمد الغزالي كذلك بعض الطرق لتنصيب الإمام:
- أ. أن يعين الإمام الحاضر أحد أولاده، أو رجلاً من قبيلة قريش.
- ب. أن يتم تفويض رجل بواسطة أهل الحل والعقد.
- ج. إن لم يكن هناك من قرشي، ودعا أحدهم الناس إليه، وكان يملك القوة والسلطة اللازمة، فهو الإمام^(٢٤).

ويذكر مؤلف كتاب (النظام السياسي في الإسلام)، عبد العزيز عزّت الخياط، عدّة طرق لتعيين الخليفة في زمن الخلفاء الراشدين: الانتخاب من خلال أهل

الحلّ والعقد، كما حصل في انتخاب أبي بكر؛ الانتخاب بواسطة الإمام الحاضر ومبايعة المسلمين له بعد وفاة الإمام الحاضر، وهو طريقة تتصيب عمر؛ الترشيح والانتخاب عن طريق الشورى بواسطة الإمام الحاضر، كما فعل عمر في تعيين عثمان؛ و...^(٢٥).

ولسنا هنا في صدد نقد هذه الآراء، ولكن من المسلم به أنّ الكثير من هذه الأفكار هو تبرير لحادثة وقعت، أكثر من كونها تخبر عن مبنى وفكر سياسيّ وحقوقيّ يرتكزان إلى الأحداث التاريخية. والمسألة المهمة الآن هي البحث في شرعية حكومة يزيد على أساس هذه الطرق التي ذكرت لدى أهل السنة.

ومن الجليّ أنّ حكومة يزيد كانت استخلاقاً من نوع ولاية العهد؛ ألا وهي الطريقة التي طرحها معاوية للمرة الأولى في الإسلام، وكانت «مَلَكيّة»، يرث الابن على أساسها الحكومة من أبيه. لذا وكما قال الكثيرون من علماء السنة أنّ معاوية هو من سنّ نظام ولاية العهد^(٢٦)، ولهذا السبب أطلق البعض على هذا النظام اسم «الهرقلية»^(٢٧).

ويرى آخرون، كمحمد رشيد رضا، أنّ إقدام أبي بكر على تعيين الخليفة هو الذي هيأ الأرضية لجعل الخلافة وراثية^(٢٨).

وقد أشار معاوية نفسه إلى هذه النقطة في الاستدلالات التي حشدتها على صحّة عمله. وقال في خطبته لأهل المدينة: أيّها الناس، قد علمتم أنّ رسول الله ﷺ قبض ولم يستخلف أحداً، فرأى المسلمون أن يستخلفوا أبا بكر، وكانت بيعته بيعة هدى، فعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فلمّا حضرته الوفاة رأى أن يستخلف عمر، فعمل عمر بكتاب الله وسنة نبيه، فلمّا حضرته الوفاة رأى أن يجعلها شورى بين سته نضر، اختارهم من المسلمين، فصنع أبو بكر ما لم يصنعه رسول الله، وصنع عمر ما لم يصنعه أبو بكر، كلّ ذلك يصنعه نظراً للمسلمين، فلذلك رأيت أن أبايع ليزيد^(٢٩).

وتدلّ مخالفة عبد الله بن الزبير لمعاوية، وكذلك عبد الله بن عمر، الذي قال له: «إنّ هذه الخلافة ليست بهرقلية، ولا قيصرية، ولا كسروية، يتوارثها الأبناء عن الآباء»^(٣٠)، على أنّ أغلب الصحابة لم يرتضوا هذه الطريقة. كما أنّ عائشة كانت

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

مخالفةً لمعاوية، فأجابها: وإنَّ أمر يزيد قضاءً من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم، وقد أكَّد الناس بيعتهم في أعناقهم، وأعطوا عهودهم على ذلك ومواثيقهم، أفترين أن ينقضوا عهودهم ومواثيقهم؟^(٣١).

وعلى أيِّ حال فقد استطاع معاوية في حياته؛ بالتهديد والتطميع، اللذين كانا سياسته الدائمة، أن يخدع الناس، وخصوصاً أهل الشام. وفي الواقع كان هذا بداية لقضية كبرى، رافقتها إشكالات جديدة، وعلى مرِّ التاريخ؛ فإنَّ كثيراً من فقهاء أهل السنَّة وعلمائهم، الذين لم يريدوا التعرُّض لمشروعية الحكومة الأموية، لم يقوموا سوى بدمَّ يزيد، بعد مواجهتهم لجملةٍ من الأسئلة حول أعماله وصفاته، ولكنَّ في هذه الأثناء شكَّك البعض في شرعية حكومة يزيد، كما عارض آخرون بشدَّة ثورة الإمام الحسين (عليه السلام)، واعتبروا خروجه خاطئاً.

وجاء في أحد أعداد المجلة المصرية «لواء الإسلام» حديثٌ عن ندوةٍ ضمَّت كلاً من: محمد الغزالي، عبد الرحيم فودة، محمد أبو زهرة، وآخرين من المفكرين المصريين. وقد طرحت فيها موضوعات ثلاث:

أولاً: هل كان للحسين أطماعٌ دنيويَّة أو طلبٌ للجاه السياسي؟

ثانياً: هل قامت ثورته ضدَّ حاكمٍ صالح؟

ثالثاً: هل اختار طريقاً صحيحاً للوصول إلى هدفه؟

وكان جواب المحاورين عن السؤالين الأوَّل والثاني بالنفي، وعن الثالث بالإيجاب^(٣٢).

ورغم أنَّ هناك مجموعة قد بايعت يزيد فإنَّ هذه البيعة بعيداً عن مقدار مَنْ قام بها من الناس، أو ممثليهم من الدرجة الأولى، هي في كثيرٍ من الموارد فاقدةٌ للعنصر الأساس من عناصر العقد، ألا وهو رضا الطرف الآخر. وفي هذا المجال ينقل الآلوسي، صاحب تفسير روح المعاني، عن ابن الجوزي، في كتاب السرِّ المصون: ومن الاعتقادات التي غلبت على جماعة منتسبين إلى السنَّة أن يقولوا: إنَّ يزيد كان على الصواب، وأنَّ الحسين رضي الله عنه أخطأ في الخروج عليه، ولو نظروا في السَّير لعلموا كيف عقدت له البيعة، وأجبر وألزم الناس بها، ولقد فعل في ذلك كلَّ قبيح^(٣٣).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

وقد وافقت المصادر الأخرى لأهل السنة على أنّ المخالفين لحكومة يزيد، الذين كانوا يتمتعون في المجتمع بالاحترام والقبول، قد أُجبروا على السكوت، بالسيف الذي كان يعلو رؤوسهم^(٣٤).

وقضية كون خلافة يزيد غاصبة - بناءً على الأدلة المتقدمة - هي من جملة الشواهد التي وردت في كتب أهل السنة تحت عنوان «مغتصب الخلافة».

ويظهر بشكل جليّ من الرسالة التي خاطب بها أهل الكوفة الإمام الحسين عليه السلام أنّ مسألة كون خلافة يزيد خلافة غاصبة وغير شرعية كانت رائجة بين فئات المسلمين، فقد جاء في قسم منها: فالحمد لله الذي قصم عدوك الجبار العنيد، الذي انتزى على هذه الأمة، فابتزها أمرها، وغصبها فيئها، وتأمّر عليها بغير رضا منها^(٣٥).

ويظهر من تعبيرَي: «ابتزها أمرها»، و«تأمّر عليها»، غضب الولاية، وعدم رضا الناس بها.

ويقّر الطبري - المؤرخ السني الكبير - بأنّ يزيد هو غاصب؛ بسبب الإكراه على مبايعته، فيقول: وبعد هذه النقطة التي اتّضحت في حقّ الأمة بمحاربة غاصب الخلافة نقول: استناداً إلى هذا الحقّ ثار الحسين بن عليّ، وابن بنت رسول الله، على يزيد؛ لأنّ يزيد أخذ البيعة لنفسه كرهاً، والعقد الذي يقوم على الإكراه باطل، وقد تخلّى عن بيعته أكثر أعيان المسلمين^(٣٦).

وقد التفت علماء أهل السنة إلى هذه المسألة، فصرّح أحد كتّابهم بأنّ سبب ثورة الإمام الحسين عليه السلام هو «غصب يزيد للخلافة»^(٣٧).

ويتمتّع ابن عباس بمكانة خاصة لدى أهل السنة، فهم يعدّونه من كبار الصحابة، ويعتمدون بكثرة على رواياته وأقواله. كما يعتبره صاحب (العواصم من القواصم) أعلم أهل زمانه، ويقول: «إنّ الإمام الحسين عليه السلام لم يقبل نصيحة أعلم أهل زمانه ابن عباس»^(٣٨).

وقد كان ابن عباس هذا من الذين أسدّوا النصح إلى الإمام عليه السلام قبل خروجه من المدينة وتوجّهه إلى مكة، فحذّره من غدر أهل الكوفة ونكثهم للعهد، كما تخوّف

من أن يُقتل، واقترح عليه قائلاً: «إن كانوا يريدونك، كما زعموا، فاكتب إليهم، فلينفوا عدوهم، ثم اقدم عليهم»^(٣٩).

وما يلتفت النظر في هذا الكلام هو عدم تخطيطه لقيام الإمام عليه السلام، وعدم إطلاقه كلمة الخروج على ثورته، وإنما كان قلقاً من الحالة المعنوية لأهل الكوفة. ولم يكن ابن عباس هو القلق الوحيد، فقد قيل للإمام عليه السلام كلاماً كثير في المدينة ومكة وطوال مسيره إلى كربلاء^(٤٠)، فقال له عمر بن عبد الرحمن بن الحارث: إنك تأتي بلداً فيه عماله وأمرأه، ومعهم بيوت الأموال، وإنما الناس عبيد لهذا الدرهم والدينار، ولا آمن عليك أن يقاتلك من وعدك نصره^(٤١).

ويذكر مؤلف كتاب (تاريخ الإسلام)، شمس الدين الذهبي، اعتراضات العديد من كبار مكة والمدينة على الإمام الحسين عليه السلام، وتحذيرهم إيّاه. ويتمحور الاعتراض المشترك لهؤلاء حول عدم الاعتماد على وعود الكوفيين^(٤٢). وقد كان في طليعة المعارضين عبد الله بن مطيع، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن جعفر، وأبو سعيد الخدري، ومسيب بن نجبة.

وتبدو هذه المسألة واضحة في لقاء الإمام الحسين عليه السلام بالفرزدق - الشاعر - بعد خروجه من مكة متوجّهاً إلى كربلاء. فبعد لقائه بالإمام عليه السلام، وإطلاقه العبارة المشهورة: «قلوب أهل الكوفة معك، وسيوفهم عليك»، يقول الفرزدق: ثم مضيت فإذا بفسطاطٍ مضروب في الحرم، وهيئته حسنة، فأتيته فإذا هو لعبد الله بن عمرو بن العاص، فسألني، فأخبرته بلقاء الحسين بن علي، فقال لي: ويلك، فهلاً أتبعته، فوالله، ليملكن، ولا يجوز السلاح فيه^(٤٣).

إن كلام الفرزدق وتصرف عبد الله يبينان بشكل جلي أن أحداً لم ينتقد الإمام عليه السلام في أصل حركته، بل المهم في نظر البعض كان مسألة السلطة الحاكمة في الكوفة. فعبد الله بن عمرو من كبار أهل السنة، ومن الأشخاص الذين يتمتعون بشأن ومكانة. ويذكره خير هيكل في كتابه كأحد قادة المسلمين، ويشير إلى أن إشكاله على الحسين بن علي كان في عقم حركته، لا في شيء آخر^(٤٤).

ولكن قوله بعدم جواز شهر سلاح الإمام وأصحابه ليس بسبب عدم مشروعية

الحركة، بل بسبب القتل، وعدم نجاح الثورة. وهناك قرائن كثيرة تبين أنّ جند يزيد لم يكونوا يروّون ثورة الإمام عليه السلام خروجاً غير مشروع. ولولا ذلك لما صلى الحرّ بن يزيد الرياحي ومن كان معه صلاة الظهر والعصر بإمامة الإمام عليه السلام، بعد مقابلته^(٤٥).

موقف الإمام من الحكومة —

لقد استفاد الإمام الحسين عليه السلام بشكل كبير؛ في سبيل إثبات شرعية حركته لدى المسلمين، من هاتين النقطتين: تحويل معاوية الخلافة إلى وراثة؛ وكيفية أخذ البيعة له ولابنه يزيد.

وتوضيحاً لذلك نقول: إنّ نظرية الشيعة حول الخلافة هي نظرية النصّ على الخلافة والإمامة. ولذا يرى الشيعة أنّ حكومة يزيد هي حكومة غير شرعية. ولكنّ لو وضعنا أنفسنا في عصر الإمام الحسين عليه السلام فسندرك جيداً أنّ الإمام لم يكن بإمكانه أن يقنع الناس بهذا الدليل، ويجعلهم إلى جانبه؛ فالأمة التي شهدت لسنوات طويلة طريقة وصول الخلفاء إلى الحكومة بعد رسول الله ﷺ لم يكن لديها أيّ تصوّر عن النصّ، فقد رأت أنّ الإمام علياً عليه السلام وولده الإمام الحسن عليه السلام وصلا إلى الخلافة بغير طريق النصّ.

ولا شك أنّ هذه الفكرة والعقيدة تختصّ بعامّة المسلمين، الذين كانوا ينظرون إليهما نظرة أخرى، كخلفاء تربّعوا على سدة الخلافة بطريقة قانونية، وإلى جانب هذه النظرة لم تكن مسألة الإمامة خافية على كثير من الخواص، ممّن يعلمون عن طريق النصّ أنّ علياً وابنه عليه السلام إمامان بالحقّ.

إنّ كيفية تعاظمي أكثر المسلمين معهم كان يحاكي هذا التفكير؛ وذلك أنّهم لم يكونوا يعتقدون أنّ أمير المؤمنين وابنه الحسن المجتبي عليه السلام هما إمامان معصومان نصّ على خلافتيهما. ومن هنا فكثيراً ما يلاحظ الاعتراض والانتقاد، وحتىّ عدم طاعة الأوامر في زمان خلافتيهما وولايتيهما.

ومن الأدلّة المبرّرة لاستكفاف الإمام علي عليه السلام عن البيعة هو تلك الطريقة المعتمدة

بين المسلمين فيها، وإلا فلا معنى لأن يمتنع مَنْ نُصَّ عليه بالخلافة وولاية الأمر عن قبولها.

لقد وجد الإمام عليه السلام بين عقيدته وعقيدة كثير من المسلمين بعد موت معاوية وخلافة يزيد نقطة مشتركة، تتمثل في عدم شرعية حكومة يزيد، وإن كان لكل نظرة أساسها الخاص، من نص أو شورى وبيعة.

وقد جاء في عقد الصلح بين الإمام الحسن عليه السلام ومعاوية أن الخلافة بعد موت معاوية تترك للشورى بين المسلمين، فينتخبون لها رجلاً، حيث يقول: «يجعلها شورى بين المسلمين»^(٤٦).

ومن هذا المنطلق فقد سنحت للإمام الحسين عليه السلام فرصة مؤاتية جداً، يمكنه من خلالها أن يواجه عدم شرعية حكومة يزيد، سواءً من وجهة نظره هو وجمع من المسلمين أم من وجهة نظر عامة الناس، وكان أول خطاب للإمام عليه السلام أن الحكم قد خرج عن سيره الطبيعي المعتاد، وإني أريد أن أصلحه، حيث تحولت الخلافة إلى «ملكية»، وخرجت عن مسارها.

فللحكومة الملكية مميزات عديدة: إحداها: جعل الخلافة وراثية. ومسألة تحويل الخلافة إلى سلطنة لم تكن مسألة خافية على الأذهان. وقد عدّ أبو الأعلى المودودي في كتاب (الخلافة والملك) ثماني خصائص، مقارناً بين الحكومة الملكية ونظام الخلافة:

١. التحوّل في نظام تنصيب الخليفة.
٢. التغيّر في كيفية حياة الخليفة.
٣. التحوّل في النظرة إلى بيت المال.
٤. القضاء على حرية الفكر.
٥. الإطاحة بحرية القضاء.
٦. نهاية حكومة الشورى.
٧. ظهور العصبية القومية.
٨. القضاء على رفعة القانون وحكومته^(٤٧).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

وهو يشير عند كل واحد من هذه العناوين إلى نماذج من أعمال معاوية وكيفية تحويله الخلافة إلى سلطنة، رغم أنه يعتمد في بعض الموارد إلى تبرئته. لقد كان أهالي كل من: المدينة، ومكة، والكوفة، والبصرة، وكثير من المناطق الأخرى، والذين شاهدوا الحكم من قبل، يدركون جيداً هذا الاختلاف في مقام المقارنة. لذا كان الخروج ضد حكومة كهذه أمراً مشروعاً ومقبولاً. وهذه هي نقطة البداية الحساسة والكبيرة، والتي تهيج عقل عامة المسلمين لثورة ضد يزيد. وبالالتفات إلى القضايا التي ذكرت يطرح هذا السؤال الأساس، وهو: لماذا لم يبدأ الإمام الحسين عليه السلام ثورته في زمن معاوية؟ والجواب عن هذا السؤال هو من ضروريات الدراسة الفقهية لثورة الإمام الحسين عليه السلام.

وعلى ضوء ما سيأتي في فقرات البحث يبدو أن الإمام الحسين عليه السلام قد رأى أن الظروف والأوضاع عند موت معاوية، ومجيء يزيد، هي التوقيت الأفضل والأنسب، ولم تكن قد تهيأت ظروف بذاك المستوى في أي وقت مضى. ولتوضيح ذلك لا بد لنا من طرح ودراسة ثلاثة محاور:

١. ملاك الخروج.
٢. موانعه.
٣. ظروفه والأرضية اللازمة له.

١. مبررات الخروج —

لقد طرح بين فقهاء المسلمين تساؤل حول الزمان الذي يجوز، أو يجب، فيه الخروج على الحاكم؟ وأشار فقهاء العامة بشكل مفصل إلى هذا البحث. كما أن فقهاء الخاصة بينوا بعض ما يتعلق به من مسائل في كتابي: الجهاد؛ والحدود. فالفسق وانحراف الحاكم، وغصب الحكومة، والبيعة غير الصحيحة، هي الأسس التي تبرر بحث الخروج على الحاكم. ولكن جميع هذه العناوين تتطلب تحقيقاً جامعاً، إن في المفهوم

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

أو في التطبيق على مصاديقها في زمان الإمام الحسين عليه السلام. وسنشير هنا إليها باختصار. وما ينبغي أن يتضح في هذا القسم هو الحد الذي يفقد الحاكم شرعيته إذا ما تخطأه، وكذا المجريات التي تلي ذلك، والتي ينبغي أن تكون متناسبة مع الظروف والأوضاع، وإلا فإن ارتكاب الحاكم لذنوب أو خطأ لن يجعل حكومته غير شرعية؛ لأن الحكام - كما يشير الفقهاء - هم غير معصومين، ويبتلون بالكثير من العثرات، وحينئذ فإن الحكم عليهم بالتحية القهرية، وسلب الشرعية منهم، وجواز الخروج على حكومتهم، لن يُنتج سوى اختلال نظام المسلمين^(٤٨).

وقد نُقلت روايات عديدة، من طرق مختلفة، من العامة والخاصة، تحت المسلمين على إسداء النصيحة للحكام. وهي تشير إلى المراتب التي تم الحديث عنها في أبحاث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ففي رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه سئل: أي الجهاد أفضل؟ فقال صلى الله عليه وآله: «كلمة حق عند سلطان جائر»^(٤٩).

وفي رواية أخرى أنه صلى الله عليه وآله قال: «النصيحة وطلب الخير»، فسأله الأصحاب: النصيحة لمن؟ قال صلى الله عليه وآله: «لله، ولكتابه، ولرسله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم». وقد جاء في هذه المصادر روايات أخرى، توضح بمنتهى الدقة وأبلغ البيان حدود الطاعة والعصيان. فقد نقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «شرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم». قالوا: قلنا: يا رسول الله، أفلا تنابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة؛ لا، ما أقاموا فيكم الصلاة». وكذلك جاء في تلك الرواية: «ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزع يداً من طاعة»^(٥٠).

وطلب إلى الناس في رواية أخرى أن يسمعوا للحاكم ويطيعوه، ما لم يأمر بمعصية، فإن أمر بها فلا طاعة له^(٥١).

ويقول ابن حزم: ... إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم يحدث من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون. فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، ليس وراء

ذلك من الإيمان حبة خردل.... وهو قول عليّ وكلّ مَنْ معه من الصحابة، وأمّ المؤمنين وطلحة والزبير وكلّ مَنْ معهم من الصحابة، ومعاوية وكلّ مَنْ معه من الصحابة، وابن الزبير والحسين بن عليّ رضي الله عن جميعهم، وكلّ مَنْ قام في الحرّة من الصحابة والتابعين، وغيرهم. وهذه الأحاديث ناسخة للأخبار التي فيها خلاف هذا؛ لأنّ تلك موافقة لما كان عليه الدين قبل الأمر بالقتال، ولأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باقٍ مفترضٌ لم ينسخ، فهو الناسخ لخلافه بلا شك^(٥٢).

وحيث إنّ ابن حزم لم يوضّح بدقّة حدود الخروج على الحاكم عدّ واحداً من الفقهاء الذين يقولون: الخروج على الحاكم واجبٌ إذا خرج عن الدين، أو ارتكب ذنباً ما^(٥٣).

ولتحديد حدود ذلك طُرحت لدى أهل السنّة نظريّات ثلاثة:

الأولى: وهي نفس الرأي الذي نسب إلى ابن حزم وآخرين. والحقيقة أنّ نتيجة النظرية الأولى هي أنّ الخروج على الحكومة واجبٌ، عندما يكون الحاكم قد خرج على الدين أو ارتكب ذنباً ما.

ويقول صاحب كتاب الفقه الإسلاميّ وأدلّته: ورجّح الدكتور محمد يوسف موسى رأي ابن حزم؛ لأنّ الأمة الإسلامية موصوفة بأنّها أمرة بالمعروف، ناهية عن المنكر، ترفض الظلم، وتقيم شعائر الله، ولكن بشرطٍ واحد، وهو أن يقدر تمام التقدير مَنْ يرى وجوب الخروج بالقوّة على خليفة يستحقّ العزل شرعاً ضرورة صيانة وحدة الأمة، التي ينبغي أن تحرص عليها الحرص كلّ، وضرورة تجنيبها الفتنة، وإراقة الدماء بلا ضرورة^(٥٤).

ثمّ يقول متابعاً: وهذا الرأي قريبٌ من رأي المعتزلة، الذين يوجبون الخروج على السلطان، عند القدرة والإمكان^(٥٥).

الثانية: إذا كفر الحاكم علناً وجب عصيانه. أما إذا لم يصل انحرافه إلى ذلك فتجب طاعته في الموارد غير المحرّمة، ويعدّ الخروج عليه محرّماً^(٥٦).

ومن أصحاب هذه النظرية ابن حجر العسقلاني. فهو تعليقاً على رواية تروى عن رسول الله ﷺ في وجوب طاعة الحاكم، إلّا في حال الكفر البواح، يقول: لا يجوز

عقد الولاية لفاسق ابتداءً. فإن أحدث جوراً بعد أن كان عدلاً فاختلفوا في جواز الخروج عليه. والصحيح المنع، إلا أن يكفر، فيجب الخروج عليه^(٥٧).

ويرى أبو الحسن الأشعري في (مقالات الإسلاميين) أن أصحاب الحديث يتبعون القول الثاني، ويقول: السيف باطل، ولو قُتلت الرجال وسُبَّيت الذرية. وإن الإمام قد يكون عادلاً؛ وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً. وأنكروا الخروج على السلطان ولم يرووه. وهذا هو قول أصحاب الحديث^(٥٨).

ويقبل صاحب شرح النووي على صحيح مسلم النظرية نفسها، ويقول: وأما الخروج عليهم (يعني ولاية الأمر)، وقتالهم، فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين. وصرح بعد ذلك بتظاهر الأحاديث بمعنى ما ذكر^(٥٩).

ثم نقل قول القاضي عياض^(٦٠) عن جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين بأن الحاكم لا ينزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويله^(٦١)، ثم يكمل قائلاً: وقد ادعى أبو بكر بن مجاهد في هذا الإجماع، وقد ردَّ عليه بعضهم هذا بقيام الحسين^(٦٢) وابن الزبير وأهل المدينة على بني أمية^(٦٣).

الثالثة: إذا ارتكب الحاكم ما لم يصل إلى حد الكفر العلني فالخروج عليه مباح. ودليلهم أن بعض الصحابة لم يشتركوا في الخروج على حكام زمانهم، ولكنهم لم يرفضوا أعمال الخارجين في تلك الأزمان^(٦٤).

تلك هي نظريات أهل السنة بصورة عامة، وقد تعرض محمد خير هيكل، في رسالته التي ألفها لنيل شهادة الدكتوراه، إلى معالجة هذه المسألة أيضاً، وقدم في النهاية التقسيم الذي يراه على النحو التالي:

نحن نفهم من النصوص الشرعية أمرين:

١. وجوب الصبر، ومنع محاربة الحاكم، رغم كونه فاسقاً وظالماً، إلا إذا ارتكب بعض الأعمال، التي وإن لم تكن «كفراً بواحاً»، إلا أنها تبيح قتاله.
- لذا يبدو أنه يريد القول بأن قتال الحاكم مباح، وليس واجباً. وهذه هي نتيجة النظرية الثالثة.

ومن وجهة نظره فإنّ انحراف الحاكم هنا على صور:

أ. ترك الصلاة والصيام.

ب. عدم إقامة الصلاة بين الناس.

ج. عدم سعيه لمنع المعاصي الشائعة علناً بين الناس.

د. أن يأمر بالمعصية العلنية.

وبعد أن يذكر أدلة هذه الموارد يبيّن ويؤكد شرعية - لا وجوب - إعمال القوة والقدرة العسكرية ضدّ الحاكم؛ حيث إنّ المعاصي المخفية وغير المعلنة الصادرة عنه لا توجب الخروج عليه.

٢. وجوب القيام المسلّح عند الكفر البواح. ويذكر لهذا الوجوب روايات من الموسوعات الروائية للخارقي ومسلم، ويعتبر أنّ الكفر البواح ثلاثة أنواع:

أ. كفر الحاكم.

ب. كفر أفراد المجتمع، دون أن يكون هناك نهي أو منع من قبل الحكومة.

ج. ارتكاز الحكومة إلى الكفر، وإن لم يكن الحاكم بنفسه كافراً^(٦٥).

ويعتبر خير هيكل أنّ مجرد أمر الحاكم بالمعصية ليس من مصاديق الكفر البواح.

وهو يطرح في نهاية بحثه سؤالاً مفاده: إذا قيل: عندما ترتكب الحكومة انحرافات، كالفسق غير البواح أو الظلم وأمثالهما، ومع ذلك يمنع النظام الإسلامي من رفع السلاح في وجهها، ألا يعني ذلك حماية النظام الإسلامي لهذه الأعمال؟ ويقول في جوابه: تجب محاربتها؛ طبقاً لاجتهاد البعض، قديماً وحديثاً، سواء كان انحراف الحاكم جزئياً أم كبيراً. ولكنّ جمهور العلماء يمنع هذا الأمر، إلّا عندما يكون كفراً بواحاً. وينقل عن كلام النووي شارح مسلم أنّ هذا القول هو «أخذ بأهون الشرّين». ثمّ يقول في النهاية: يجب أن يُحال هذا الأمر إلى ديوان مظالم محكمة العدل، فإذا خلعه هذا الديوان، ورضي هو بذلك، فلا مشكلة، وإن لم يقبل فهنا احتمالان، ولا بدّ من الموازنة بين كفتيّ: الصبر على الظلم؛ والضرر الحاصل من خلعه، وتعيين الراجح منهما...^(٦٦).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

والقدر المتيقن مما ذكر هو أنّ الثورة على الحاكم الفاسق والمنحرف الذي ينكر ضروريات الدين بالفعل أو بالقول هو فعلٌ مباح، على الأقلّ في حال وجود الإمكانيات اللازمة والأرضية المعدة للقيام.

فما هو مدى انحراف الحكم عند موت معاوية ووصول يزيد إلى السلطة؟ وسيُتضح الجواب عن هذا السؤال من خلال دراستنا لمحوّرين آخرين: موانع الخروج؛ وظروفه وإمكاناته.

٢. موانع الخروج —

لماذا لم ينطلق الإمام الحسين (عليه السلام) في ثورته في عهد معاوية؟ ألم يكن ملاكها موجوداً أم كانت هناك موانع تعيق؟
وللإجابة على ذلك نبث الموانع التي ذكرها البعض:

أ. صلح الإمام الحسن (عليه السلام) —

يعتبر البعض أنّ صلح الإمام الحسن (عليه السلام) مع معاوية هو المانع الأهمّ لخروج الإمام الحسين (عليه السلام) على معاوية طوال السنوات العشر التي عاصره فيها^(٦٧).

وهناك اختلاف حول نصّ الصلح؛ حيث يقول البعض أنّ المادة الثانية من العقد كانت على النحو التالي: الخلافة بعد معاوية هي للإمام الحسن، فإنّ أصابه شيء فإلى الحسين، ولا حقّ لمعاوية في تعيين خليفة له من بعده^(٦٨).

وقد حصل فيها تزويرٌ لاحق إلى أنّ: «الحكم بعده منوطٌ بشورى المسلمين»^(٦٩).
والقدر المشترك بين جميع الأقوال هو أنّ معاوية لم يكن يمتلك حقّاً كهذا ليعيّن خليفة من بعده، وقد خالف العقد ونقض العهد حين طرح خلافة يزيد. فإذا اعتبرنا أنّ السبب في تأخير ثورة الإمام الحسين (عليه السلام) هو وجود المعاهدة فقط فعلى الأقلّ لا يصحّ هذا الكلام منذ طرح معاوية ولاية العهد ليزيد؛ لأنّ معاوية يكون بذلك قد نقض العهد من طرفه.

ومن الجدير بالذكر أنّ الإمام الحسن (عليه السلام) قد استشهد عام ٤٩هـ. وبعد عامٍ

واحد، وتحديدًا في عام ٥٠هـ، قدم معاوية المدينة، ثم أرسل إلى عبد الله بن عباس، وعبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وإلى عبد الله بن عمر، وإلى عبد الله بن الزبير، وأمر حاجبه أن لا يأذن لأحد من الناس حتى يخرجوا من عنده، فلما جلسوا تكلم معاوية، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد، فإنني قد كبر سنِّي، ووهن عظمي، وقرب أجلي، وأوشكت أن أدعى فأجيب، وقد رأيت أن أستخلف عليكم بعدي يزيد^(٧٠).

إن هذا التفسير لتأخر الثورة لو صح فإنه يبرر سكوت الإمام عليه السلام لعام واحد، لا لأحد عشر عاماً. وبما أن عقد الصلح كان في ربيع الأول من عام ٤١هـ فإن الإمام الحسين عليه السلام سيكون قد شهد منذ ذلك الحين حتى عام ٦١هـ العديد من الخروقات لهذا العقد. وكان الإمام الحسن عليه السلام على قيد الحياة ممسكاً بزمام الأمور خلال مدة يسيرة من تلك السنوات، أمّا بعد استشهاده فلم تعد هناك من حاجة للانتظار، حيث كانت الظروف مهيأة لثورة الإمام الحسين عليه السلام ونقض المعاهدة. مضافاً إلى أن ما نقضه معاوية ليس ما أشرنا إليه من البنود فحسب، بل هناك بنود أخرى نقضت كذلك، مثل: عدم لعن علي عليه السلام، والعمل بكتاب الله وسنة رسوله، وغير ذلك^(٧١).

إذا فوجود عقد الصلح لا يعدّ وحده مانعاً من الثورة، رغم وجود رواية عن الإمام الصادق عليه السلام تفيد أن الإمام عليه السلام اعتبر نفس العقد أحد الموانع^(٧٢). ولو صحّت الرواية فلا بدّ أن تعدّ من الموانع الظاهرية؛ حيث كان الإمام عليه السلام سعيده ناكثاً للعهد بين عموم المسلمين لو نقض هذا الصلح، فلم تكن أفكار الناس قادرة على فهم ما يُقدم عليه الإمام^(٧٣).

ب. طبيعة تركيبة حكومة معاوية، وقوتها —

ذكرنا في المباحث السابقة أن حكومة معاوية كانت حكومة ملكيّة، وكانت خالية من جميع معايير الخلافة. وقد استطاع بماهيّة مزدوجة أن يجمع المخالفين، وفي الوقت نفسه أن يبدو مقبولاً في أعين الناس. فالسيف العلني والمخفي، ترافقه الأسس الفكرية والفلسفية التي صاغها له وضاع الحديث، والحلم الذي دعا

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

حتى الخواجة نظام الملك الطوسي إلى الإعجاب به^(٧٤)، والدهاء والمكر اللذين قال الإمام عليه السلام عنهما: «ولو كنتُ بالحزم في أمر الدنيا، وللدنيا أعمل وأنصب، ما كان معاوية بأأس مني بأساً، وأشدّ شكيمه»^(٧٥)، كلّ هذا يدلّ على سيطرته المحكمة على الأوضاع والأحوال.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ معاوية في حدود عام ١٦هـ قد ولي الأردن، كما قبل ولاية الشام في عام ١٩هـ، وذلك عند موت أخيه يزيد بن أبي سفيان، فإنّ الحكم لمدة أربعين عاماً (باعتوان خليفة أو وال) هو سببٌ لاستحكام أصوله. وفي دراستنا لمباني الفلسفة السياسيّة لحكومته نكتفي بتلك الرواية المزعومة، التي يعتبرها مؤلف كتاب «انقلاب عاشورا (ثورة عاشوراء)» دليلاً على الغموض في تحليل وتبيين أسس حكومة معاوية، وطبيعة تركيبتها: أطيعوا أمراءكم ما كان، فإنّ أمروكم بما حدّثكم به فإنهم يؤجرون عليه وتؤجرون بطاعتكم، وإنّ أمروكم بشيءٍ ممّا لم آمركم به فهو عليهم وأنتم منه برّاء؛ ذلك بأنكم إذا لقيتم الله قلتهم: ربّنا، لا ظلم، فيقول: لا ظلم، فتقولون: ربّنا أرسلت إلينا رسلاً فأطعناهم بإذنك، واستخلفت علينا خلفاء فأطعناهم بإذنك، وأمّرت علينا أمراء فأطعناهم، قال: فيقول: صدقتم، هو عليهم، وأنتم منه برّاء^(٧٦).

وصحيحٌ أنّ يزيد لم يكن يراعي ظواهر الدين، وكان هذا سبباً لتحريك فئات المجتمع من قبل الإمام الحسين عليه السلام، ولكنّ هذا لا يعني أنّ معاوية كان يقوم بحفظ ظاهر الدين. ويكتب مؤلف كتاب «نكاهي به حماسه حسيني (نظرة إلى الملحمة الحسينيّة)»: ألم يقيم معاوية بذنوبٍ عظام، كلعن الإمام علي عليه السلام، والكذب على النبي ﷺ، وقتل الأبرياء، كعمرو بن حمق وحجر بن عديّ - رضوان الله عليهم -، وجعل الخلافة وراثيّة، ونشر التمييز العنصريّ، ممّا عدّه الشهيد مطهري من التجاوزات الخفيّة لمعاوية؟ ويقول الإمام علي عليه السلام حول افتضاح معاوية ووقاحته: ظاهرٌ غيّه، مهتوكٌ ستره^(٧٧). لقد أعلن معاوية فسقه وفجوره وانحرافه، ولم يدع على نفسه من ستر^(٧٨).

والدليل الآخر على هذه الحقيقة أنّ مجموعة من الكوفيّين أرسلوا إلى

الإمام عليه السلام رسالة قبل موت معاوية، ودعوه فيها إلى بيعته^(٧٩)، ولكن الإمام عليه السلام لم يقبل، وصرح بأنه ينتظر موت معاوية، لينظر بعده في إمكان الثورة؛ فقد كان يعلم أن ثورته قبل ذلك ستكون عقيمة ووخيمة العاقبة. ويجب القبول على كل حال بأن افتضاح يزيد وفسقه المعلن كان أكثر من أبيه، وهذه هي المسألة الحساسة، والتي كانت في أذهان الجميع، والتي استفاد منها الإمام الحسين عليه السلام لتعبئة الأفكار وتهيج الأحاسيس، وجعلها جزءاً من ثورته الإصلاحية. ومن الجدير بالذكر أن هذا الكلام لا يعني أن معاوية كان ملتزماً بالمظاهر؛ لذا يجب أن نحلل من هذه الزاوية جملة الخطاب المشهور للحسين بن علي إلى والي المدينة: ويزيد رجل شارب الخمر، وقاتل النفس المحترمة، معلن بالفسق، ومثلي لا يبايع مثله...^(٨٠).

وتدلّ حرب الإمام علي عليه السلام مع معاوية، وكذلك حرب الإمام الحسن عليه السلام، وبعض الرسائل والعبارات التي تمّ تبادلها بين الإمام الحسين عليه السلام ومعاوية، على خطأ تفسير خروج الإمام على حكومة يزيد بأنه كان بسبب مقتضيات لم تكن في زمان معاوية (الفسق العلني). ويكتب معاوية في رسالة للإمام عليه السلام، يحذّره فيها من إثارة الفتنة في صفوف الأمة، ويعدّد الإمام عليه السلام في جواب مفصّل له، يمكن أن يعدّ الميثاق الأساسي لحركته، تجاوزات كثيرة، فيخاطبه بـ «قاتل حجر وأصحابه»، وينسبه إلى الظلم والعدوان، ويوبّخه على قتل أفراد، كعمرو بن الحمق والحضرمي، ويعجب من إلحاقه زياداً بأبي سفيان، ويعتبر حكومته من أكبر الفتن، و...^(٨١).

كما يقول له في رسالة الجواب هذه: كأنك لست من هذه الأمة، وليسوا منك. تشير هذه الجملة إلى الانقطاع التام بين الناس وبين الحكومة؛ بسبب خلق معاوية ومن حوله وسيرتهم.

ويقول فيها أيضاً: وإني والله ما أعرف أفضل من جهادك، فإنّ أفعل فإنّه قرية إلى ربّي، وإنّ لم أفعله فاستغفر الله لديني، وأسأله التوفيق لما يحبّ ويرضى^(٨٢). وتعبّر جميع هذه العبارات عن أنّ مقتضيات الجهاد مع معاوية كانت مهية، لكنّ المانع الكبير كان موجوداً أيضاً، وهو (اقتدار الحكومة). وكانت هذه المقتضيات نفسها في زمان يزيد، بمشاهد أكثر جلاءً، وكانت الظروف مهية بلا أيّ

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

مانع تقريباً؛ لأنّ يزيد كان قد وصل إلى حدّ من التجاهر بالفسق جعل معاوية ينصحه ويحدّره منه، وقد كتب في رسالة له عدّة أبيات تشير مضامينها إلى أنّ معاوية كان يحكم بظاهر وباطن مزدوج:

انصب نهارك في طلب العلى	واصبر على هجر الحبيب القريب
حتى إذا الليل أتى بالدجى	واكتحلت بالغمض عين الرقيب
فباشِرُ الليل بما تشتهي	فإنّما الليل نهار الأريب
كم فاسقٍ تحسبه ناسكاً	قد باشر الليل بأمر عجيب
غطّى عليه الليل أستاره	فبات في أمنٍ وعيش خصيب
ولدّة الأحمق مكشوفة	يشفى بها كلّ عدوّ غريب ^(٨٣)

ومن هنا فمعاوية يعلن عن منطقه، فيدعو يزيد إلى اللهو ونشدان اللذة، بعيداً عن أعين الناس^(٨٤). إذاً فملاك الخروج كان موجوداً في زمان حكومة معاوية، وفي زمان حكومة يزيد، ألا وهو انحراف الحكومة^(٨٥). ولكنّ هذا الأمر هو ضمن الإطار والأجواء التي تمّ بيانها؛ بمعنى أنّ الانحراف، مضافاً إلى مجموع الأوضاع والظروف الموجودة، يمكن أن يبرّر الثورة في زمان يزيد.

فما هي تلك الأوضاع والظروف؟ هذا ما سنتناوله في الفقرة التالية:

٣. الأوضاع والظروف اللازمة للخروج —

أ. الوعي والاستعداد العام —

تقدّم أنّ الخروج على الحكومة يحتاج إلى ظروف. ودراسة هذه الظروف والأوضاع يؤسّس قاعدة حقوقية مضبوطة للخروج. وعلى أساس الفكرة التي تمّ القبول بها في بداية البحث فلا شك أنّ دراسة وعي الشعب واستعداده بمختلف طبقاته سيسهلّ فهم وقائع بيعة الإمام عليّ^(عليه السلام)، وصلاح الإمام الحسن^(عليه السلام)، وثورة الإمام الحسين^(عليه السلام)، وسيرة باقي الأئمة^(عليهم السلام). ونستخلص من السيرة العامة لأئمة الهدى^(عليهم السلام) أنّهم كانوا في المسائل الاجتماعية يتجنّبون اعتماد سياسة تغاير روح وحدة الأمة الإسلامية، إلّا إذا توفّرت الظروف بنحوٍ يجعل كثيراً من الناس - أو على الأقلّ عدداً كبيراً من

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

أفراد النخبة في المجتمع - قادرين على إدراك مرامي تلك السياسة، وفهمها، وتحليلها. ويبين سلوك الإمام علي عليه السلام بالجلوس في المنزل مدة خمس وعشرين عاماً، وكذلك أثناء إمارته، مدى تقيده بهذا المبدأ. لذا فقد كانوا يتراجعون حيثما وجدوا أن روح وحدة الأمة الإسلامية معرضة للاهتزاز^(٨٦). وجاء صلح الإمام الحسن عليه السلام في جو كان فيه لكثير من أتباعه في ما قام به وجهة نظر مختلفة. وزيادة على ذلك فعسكر الطرف المقابل كان مسلماً في الظاهر، وطالبا للصلح.

وقد كان لترغيب الأئمة في جماعة عامة المسلمين وجماعاتهم، وحضور جنازتهم وأتراحهم، والقيام بحسن معاشرتهم، مع حفظهم لنهج مستقل بهم، دلالة على ما يحوزه موضوع المجتمع والرأي العام من أهمية لديهم، وخاصة في قيادة الحركات الاجتماعية. وربما يمكن تشبيه أهمية هذا الأمر بأهمية البيعة في تحقيق فعلية السلطة ويسط يد الحاكم، رغم كونه إماماً معصوماً ومنصوصاً عليه.

وقد كان لثورة الإمام الحسين عليه السلام نصيب كبير من التأييد والدعم والأنصار، مما لم يكن له وجود قبلها. وقد أشرنا في الأبحاث السابقة إلى أن مخالفة ثورته من قبل بعض الوجوه البارزة في المجتمع الإسلامي لم تكن بسبب رفض الرأي العام لها، أو عدم شرعيتها في نظره، بل كان القاسم المشترك بين كافة مواقف إظهار الحزن والممانعة والنصيحة هو عدم جدوى هذه الثورة على الحكم. لذا فثورته مشروعة، وفي رأي البعض كان هناك مانع كبير. وكما سنذكر عند المقارنة بين عناصر التأييد وعناصر الرفض، حتى من خلال رؤية (وجود المانع)، فإن كفة عناصر التأييد هي أرجح بكثير.

وجاء في قسم من رسالة أرسلها إليه أهل الكوفة، في حديثهم عن النعمان بن بشير: لسنا نجتمع معه في جمعة، ولا جماعة، ولا نخرج معه إلى عيد^(٨٧).

هذا القسم من الرسالة يعكس رؤية كثير من المسلمين حول عدم مشروعية حكومة يزيد، ولا تدل بالضرورة على جواز الثورة عليه أو وجوبها، بل على عدم استعداد عقول العامة لها في زمان معاوية. وهذا هو حال الكوفة التي هي مركز خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، والإمام الحسن عليه السلام، ومركز الصراعات والحروب المختلفة،

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

حتى مع معاوية نفسه، فكيف بسائر المدن؟! لأنّ هذه الرسالة تشير إلى أنّ أهل الكوفة حتى ذلك الحين كانوا يشاركون في الجمعة والجماعات. لذا فليس المهمّ هو توفّر فئة تناصر الثورة، بل تأمين أرضيّة تحفظ الفكر، وتمنع التفرقة بين صفوف الأمة. ويمكن لهذا البحث أن يكون له كبير الأثر في توضيح علل عدم خروج الإمام عليه السلام على معاوية.

ب. الشورى —

من الأركان الأخرى لأيّ ثورة اجتماعيّة طلب الرأي والمشورة مع أصحاب العقل وذوي الرأي. ورغم أنّ أصل الشورى ليس من أركان الخروج، لكنّ بما أنّه يتمتّع هنا بأهميّة خاصّة - كما سيّتضح ضمن طيّات البحث - فسنعرض بشكل مستقلّ لتوضيحه.

إنّ موافقة وجدان الجماعة هي أمرٌ لبّي، كما يقول الأصوليون، ولا دليل لفظياً عليه. لذا يجب الأخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو ما كان متحقّقاً في زمان يزيد؛ بمعنى أنّ يزيد لم يكن وجهاً مقبولاً ومشروعاً للحكم. وفي هذه الحال إذا أراد الحسين بن عليّ أن يقوم بثورة قبل رفض الناس لشرعيّة يزيد فقد كان عليه أن يحرك الرأي العام ويوحّده ضدّ الحكومة الجائرة، وأن يشركه في الثورة، لذا لم يكن من حيلة سوى مشورة مع النخب من الناس، والذين يمثّلون الرأي العام، ويعدّون معياراً له. إنّ دراسة هذا البحث، زيادة على ترسيمه التصوير الأصح، ستقدّم جواباً للبعض - وخاصة كتّاب أهل السنّة - الذين يرون أنّ ثورة الإمام الحسين عليه السلام تعتبر فاقدة لهذا العنصر، فسجّلوا عليها اعتراضات عدّة. وقد خلط هؤلاء الكتّاب بين الموضوعين، واستفادوا من مخالفة كثير من كبار ذاك الزمان لثورة الإمام الحسين عليه السلام أنّ القيام ضدّ يزيد كان قياماً غير صحيح. ولكنّ بالعودة إلى الكلام الذي جرى بين الإمام عليه السلام وابن عبّاس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير ومحمد بن الحنفية وأبو سعيد الخدريّ يتّضح أنّ سبب مخالفتهم هو نكث أهل الكوفة للعهد، وتقاعسهم، وليس شرعيّة يزيد.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

ومن جهة أخرى، وفي مقابل هذه المخالفات، وحيث كان محورها هو عدم تعاون أهل الكوفة، فقد رأى العديد من الوجوه البارزة والكبيرة وأهل الخبرة في الكوفة والبصرة، والذين كان لهم تاريخٌ لامع، حتى أنّ بعضهم اشترك في حروب وفتوحات كثيرة في زمن الخلفاء الراشدين، وكان بعضهم الآخر في ركاب أمير المؤمنين عليه السلام في معارك صفين والنهروان والجمل، ودافعوا عن أمير المؤمنين عليه السلام حتى الرمح الأخير، ونفس هؤلاء الأفراد هم من دعوا الحسين بن عليّ، وعاهدوه، ومن هذا المنطلق يكتب الإمام عليه السلام في جوابه بعد أن وصلت رسالة أهل الكوفة: وأنا باعث إليكم أخي وابن عمي وثقتي من أهل بيتي، فإن كتب إليّ أنّه قد أجمع رأي أجلائكم وذوي الحجى والفضل منكم على مثل ما قدمت به رسلكم، وقرأت في كتبكم، قدمت عليكم وشيكا إن شاء الله^(٨٨).

لذا فالإمام عليه السلام كان يسعى لمعرفة رأي الأفراد الذين كانوا في صلب الأحداث، ويفترض فيهم أن يعطوا رأيهم في أهل الكوفة، وفي مساعدتهم إيّاه وعدمها، وكان الإمام عليه السلام يعدّهم أصحاب عقل وفكر. والأدلة التي ستأتي تبين أنّ الإمام عليه السلام قد انطلق في عمله بمشورة مجموعة مهمّة، وموافقتها:

أ. إرسال مسلم إلى الكوفة، وتأكيد على أن يقابل الكبار وأصحاب الفكر، وأن يستطلع رأيهم.

ب. الشخصية المميّزة والمهمّة للعديد من الأفراد الذين دعوا الإمام^(٨٩).

ج. مرافقة كبار أهل البصرة وأتباعهم بعد دعوة الإمام لهم، كالأنحرف بن قيس، ويزيد بن مسعود النهشلي.

إذا نظرنا في ما ذكر من مقدّمات، ودقّقنا في شخصيات كتّاب الرسائل ومعلني استعدادهم للتعاون مع الإمام عليه السلام، تبين لنا، إضافة إلى عدم شرعية حكومة يزيد، أنّ هذه الفئة كانت مستعدة لمساعدة الإمام عليه السلام، وللثورة أيضاً^(٩٠).

ج. القوى المسلّحة —

كما تقدّم عند دراستنا الفقهية للخروج فإنّ من الشروط اللازمة للخروج

امتلاك القوى المسلّحة الكافية. فهل كان الإمام الحسين عليه السلام يمتلك القوّة الكافية لذلك؟

إنّ إعلان جهوزيّة عشرات الآلاف من القوى المسلّحة من الكوفة لمساندة الإمام لا يمكن اعتباره أمراً بسيطاً. فهذا العدد من العسكر، مع تلك المقدّمات التي ذكرناها، تستحقّ أيّ إنسان يمتلك الدافع، وعقل وخبير ومحبوب - تتّجه إليه الأنظار -، لأنّ يقوم بثورة.

يقول الشيخ المفيد: وكتب إليه أهل الكوفة: إنّ لك هاهنا مئة ألف سيف^(٩١).

ويقول الذهبي: فجاءت رسل أهل الكوفة إليه بديوان فيه أسماء مئة ألف^(٩٢).

ويقول الشيخ الطوسي أيضاً: إنّ مسلم بن عقيل لما دخل الكوفة أخذ البيعة على أكثر أهلها^(٩٣).

هذا إضافة إلى مجموعة من أهل البصرة، الذين كانوا قد أعلنوا جهوزيّتهم. لذا فدراسة التاريخ تبين أنّ الملاك كان موجوداً، وكذلك الظروف والأرضيّة. لذا فمن غير المعلوم إلى أيّ أساس يستند انتقاد بعضهم، كمحمّد خضري بك، حيث يقول: إنّ الحسين أخطأ في خروجه هذا، الذي جرّ على الأمّة وبال الفرقة والاختلاف، وزعزع عماد ألفتها إلى يومنا هذا... غاية ما في الأمر أنّ الرجل طلب أمراً لم يهيئ له، ولم يعد له عدّته، فحيل بينه وبين ما يشتهي، وقُتل دونه.... وقد ذهب الجميع إلى ربّهم، يحاسبهم على ما فعلوا، والتاريخ يأخذ من ذلك عبرة، وهي أنه لا ينبغي لمن يريد عظام الأمور أن يسير إليها بغير عدّتها الطبعيّة.... كما أنّه لا بدّ أن تكون هناك أسبابٌ حقيقيّة لمصلحة الأمّة، بأن يكون جورٌ ظاهر لا يحتمل، وعسفٌ شديد ينوء الناس بحمله. أمّا الحسين فإنّه خالف يزيد وقد بايعه الناس، ولم يظهر منه ذلك الجور ولا العسف عند إظهار هذا الخلاف^(٩٤).

وقد مجّد آخرون من أهل السنّة هذه الثورة كما تقدّم، ولم يعيبوا عليها بشيء^(٩٥).

الخروج وانعدام الظروف —

لقد تبين من الأبحاث السابقة أنّ خروج الإمام الحسين عليه السلام كان مشروعاً

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

ومبرراً. ولكن السؤال المهم هنا هو أن ما تقدم إنما يبرر حركته من مكة إلى منزل ثعلبية، أو إلى منزل زباله كحد أكثر، حيث وصل إليه خبر شهادة «مسلم» و«هاني». ولكن أي تبرير مقبول لخروجه من المدينة إلى مكة، ومن منزل زباله نحو الكوفة؟

يمكن أن نلاحظ في هذه الحركة مراحل عدة. ولا بد لكل مرحلة أن تقاس بظروفها. وقد أدى عدم الفصل بين المراحل إلى اشتباه كثير من الكتّاب والمحلّين لأحداث عاشوراء. ويساعد الفصل بين المراحل على معرفة أي مقاطع ثورة الإمام عليه السلام كان يستند إلى عدم شرعية يزيد والاستكفاف عن بيعته، وأيها كان يستند - إضافة إلى ذلك - إلى مساندة الناس ونصرتهم وتأبيدهم. يترك الإمام عليه السلام في إحدى المراحل بيعة يزيد، وفيها يعتبر - كما ذكرنا - أن طريقة وصول يزيد إلى الخلافة لم تكن صحيحة^(٩٦). فإضافة إلى عدم النص على خلافته لدى الشيعة، تعتبر ولاية العهد ليزيد بدعة؛ حيث لم يكن أغلب المسلمين مؤيدين لها. وقد استفاد الإمام أفضل الاستفادة من هذه النقطة المشتركة بين الآراء لتبرير ثورته. كما أنه في هذه المرحلة يعدّ يزيد غير صالح للخلافة، ويصفه بأنه شارب للخمر، قاتل، وغير كفء لمثل هذا المنصب.

ولقد كان من حق الإمام عليه السلام أن لا يبيع إنساناً على هذه الحال، وهذا من حقوقه السياسية والاجتماعية. وسواء كان الإمام يراه غاصباً للخلافة، التي هي حقه الشخصي المسلوب منه، أم لم يكن يراه كذلك، فإنه لم يكن مستعداً لتحمل التعهدات والآثار الحقوقية للبيعة، وأن يضيف على يزيد وخلافته طابع الرسمية والشرعية. ولم يكن استكفاف الإمام عليه السلام عن البيعة بالظاهرة الجديدة في العالم الإسلامي، فقد امتنع عبد الله بن عمر عن البيعة لعلي عليه السلام، ولم يعترضه أحد على ذلك. إلا أن حاكم المدينة قد سعى إلى أخذ البيعة من الإمام بالضغط والتهديد؛ ولذا فقد سحب الإمام الحسين عليه السلام بعض بني هاشم، وأمرهم بأخذ أسلحتهم، حين مضى إلى دار الإمارة في المدينة. ولا ريب أن تهديد الحكومة هذا لم يكن له أي مستند فقهي أو حقوقي، فأقصى ما يمكن أن يدعى هو أن المستكف عن البيعة عاص، وليس لأحد أن يسمي هذا الإحجام خروجاً.

ولم يكن في هذه المرحلة من خبر عن الكوفة ورسائلها. وأقصى ما قام به

الإمام عليه السلام هو ترك البيعة. وعندما علم الكوفيون أنّ الإمام قد ترك منكرًا كبيراً رأوا الأرضية تساعد على القيام بمعروفٍ كبير. ومن هنا عندما اجتمع محبّو الإمام عليه السلام في منزل سليمان بن صرد الخزاعي ذكر هذا الأخير في مطلع كلامه أنّ الحسين بن علي عليه السلام لم يبايع، وطلب منهم أن يساعدوه^(٩٧).

ويُتَّجه الإمام عليه السلام في المرحلة اللاحقة من المدينة نحو مكة، ولا يسمّى هذا الانتقال والتحرُّك خروجاً على الحكومة أيضاً، فقد كان فقط بغرض الدفاع عن نفسه؛ حيث كان على والي المدينة أن يأخذ البيعة من الإمام بأيّ نحو من الأنحاء، لذا فالتأخير لم يكن جائزاً. ويطلب محمد بن الحنفية من الإمام أن لا يقيم في مدينة معينة، وأن يكون في مكانٍ بعيد عن الأنظار؛ حتّى يمكنه أن يجمع الناس من حوله^(٩٨).

وجواب الإمام عليه السلام لأخيه محمد يحكي عن ذلك، وأنهم قد شدّدوا وضيقوا على الإمام عليه السلام: يا أخي، لو لم يكن في الدنيا ملجأ ولا مأوى لما بايعت يزيد بن معاوية...^(٩٩). وعندما خرج الإمام عليه السلام من المدينة تلا هذه الآية: ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهَيِّئَ لِي سَبِيلَ﴾ (القصص: ٢٢)، وهي الآية التي قرأها النبي موسى عليه السلام عند تركه لمصر، بعد أن قتل رجلاً عن غير عمد، ففارق المكان في حال من الخوف والأمل الشديدين، هارباً من جلاوزة فرعون. وباختياره لهذه الآية يصوّر الإمام عليه السلام بوضوح أجواء الهروب والملاحقة.

ويعتبر السيد هبة الدين الشهرستانيّ ذاك الليل وتلك الساعات هي الأكثر مرارةً وصعوبةً في حياة الإمام عليه السلام^(١٠٠).

وعلى الإمام عليه السلام أن يهيئ نفسه وجميع عائلته وأقاربه من بني هاشم في ليلة واحدة، ويجهّز مقدّمات السفر. وقد كان هذا الفرار للهروب من البيعة الإجبارية^(١٠١)؛ فقد أحضر الإمام عليه السلام مرّتين في ليلةٍ واحدة، فلم يكن له بديلٌ عن الخروج من المدينة، حاملاً معه أهل بيته. ومن ناحيةٍ أخرى فقد رافقت هذه الحركة موجةً من الوعي واليقظة، كانت من الأصول الأولى لثورة الإمام عليه السلام.

كانت مدينة مكة آمنة، تتمتع بنوعٍ من الأمن بالنسبة إلى الإمام عليه السلام. خرج

الإمام عليه السلام من المدينة في الليلة الثامنة والعشرين من شهر رجب. وقد كان شهراً شعبان ورمضان يتمتعان بأهمية خاصة لدى المسلمين، وكان للعمرة المفردة ثواب كبير. لذا كانت مكة في هذه الأيام مكتظة، وكانت الأخبار تصل بشكل أسرع منها إلى سائر الأماكن. وبعد ذلك كان المسلمون يسافرون شيئاً فشيئاً إلى مكة لأداء حج التمتع. كانت مكة مكاناً مكتظاً، ومنبراً إعلامياً آمناً نسبياً؛ فقد كان هناك اهتمام عام بحفظ حرمة مكة والكعبة. لذا كانت المكان الأفضل للهجرة. إضافة إلى أن الهجرة إليها ستؤدي إلى إيقاظ وجدان المسلمين؛ حيث سينتشر خبر امتناع الحسين بن علي عن البيعة في كل مكان. وقد وصلت رسالة الكوفيين إلى يد الإمام عليه السلام في مكة، فأخبروه فيها أننا لا نشارك في جمعة الوالي وجماعته، ونريد أن نجتمع حولك؛ كي تتولى أمرنا. كما اعتبروا أن يزيد غاصب للخلافة أيضاً^(١٠٢).

وأرسل الإمام عليه السلام مسلماً إلى الكوفة؛ ليدرس الظروف. وكانت الأحوال فيها مناسبة، وكان جواب مسلم إيجابياً. وحتى لو لم يكن جواب مسلم إيجابياً لم تعد مكة مكاناً آمناً للإمام، وكان عليه أن يخرج منها. لذا فالإمام عليه السلام في جوابه لعبد الله بن عباس، الذي يقول للإمام: «إني أتخوف عليك في هذا الوجه الهلاك والاستئصال.... فإن أبيت إلا أن تخرج فسير إلى اليمن»^(١٠٣). ويقول الإمام عليه السلام بشكل صريح، في جوابه لعبد الله بن الزبير^(١٠٤): «والله، لئن أقتل خارجاً منها بشير أحب إلي من أن أقتل داخلاً منها بشير، ثم يكمل قائلاً: وأيم الله، لو كنت في جحر هامة من هذه الهوام لاستخرجوني، حتى يقضوا في حاجتهم»^(١٠٥).

لذا فالخروج من مكة كان أمراً لازماً، سواء للدفاع عن نفسه أم لحفظ حرمة مكة والمسجد الحرام بيت الأمن الإلهي. وقد كان حدس الإمام عليه السلام صحيحاً؛ لأنه عندما خرج من مكة تبعته مجموعة من مأموري الحكومة، بل نشبت بينهما مواجهة بسيطة. وهذا يدل على أن الإمام عليه السلام كان مراقباً في مكة.

إن اختيار الكوفة، وتحرك الإمام عليه السلام نحوها؛ استجابة لحاجة الكوفيين وطلبهم، هو مرحلة من ثورة الإمام، لا بد من إمعان النظر فيها. وعلى ضوء المعطيات المتقدمة فإن هذه الحركة قد حدثت طبقاً للموازين الحقوقية المقبولة في أوساط

الكثير من المذاهب الإسلامية. ومن هنا نجد أن الكثير من كبار أهل السنة، منذ القديم وحتى زماننا هذا، قد استشهدوا بسيرة الإمام الحسين عليه السلام للخروج على الحكومة، واعتبروه مجتهداً قام على أساس اجتهاده من أجل أمرٍ مقدس^(١٠٦).

كان الإمام الحسين عليه السلام في منزل الثعلبية وزبالة عندما بلغه خبر شهادة مسلم، وأكمل طريقه في هذه الحالة. فهل متابعة التحرك تتلاءم والموازن الفقهيّة والحقوقية للخروج أم لا؟ وبالطبع فإن صعوبة الإجابة عن هذا السؤال تزيد حتى تصل إلى المواجهة بين الإمام عليه السلام وبين عسكر الحرّ بن يزيد الرياحي؛ لأنه انطلاقاً من هنا تختلف المسألة. بمعنى أن المحطّ الأصلي للسؤال هو سبب متابعة الإمام للإمام للسفر من منزل الثعلبية حتى منزل «شراف» أو «ذي حسم». هذا المنعطف من حادثة عاشوراء الكبرى هو مستمسكٌ مناسب لأولئك الذين يعتبرون أن ثورة الإمام عليه السلام هي على أساس أمرٍ إلهيٍّ وسريٍّ من قبل الله سبحانه وتعالى؛ لأنهم يقولون: هذه النظرية، التي هي في صدد تبرير وتحليل الثورة على أساس القواعد والمقررات الفقهيّة والعاديّة، تصحّ كحدٍّ أقصى إلى هذه المرحلة، ولكن منها إلى ما يليها ما هو الجواب الذي يبرّرها؟ ويكتب مؤلف كتاب «حسين شهيد آگاه (الحسين، الشهيد الواعي)»: لقد كان وصول خبر استشهاد مسلم وهاني في ذاك الحال مؤلماً. وهنا إن كانت المدينة المتوجّه إليها هي الكوفة فقد صار معلوماً أن الذهاب إلى الكوفة غير ممكن، وإن كان الهدف هو تأسيس حكومة بالاعتماد على القوة العسكريّة في الكوفة فقد تلاشت أيضاً. وبمقتضى القواعد الظاهريّة كان يجب أن يرجع الإمام من ذاك المكان، أو أن يعلن برنامجاً عقلائياً ومنطقياً آخر. هنا يجب أن تفتح كافّة ملفّات الموضوع، وأن تدرس، ولا بدّ أن يؤيّد رأي كبار بني هاشم، كابن عباس ومحمّد بن الحنفية وغيرهم؛ لأنّ احتمال تأسيس الحكومة هو احتمال غير عقلائيٍّ، ونسبته تقلّ عن واحدٍ في المئة^(١٠٧).

وكذلك يقول الشهيد مطهري: من وجهة نظر الروايات، وطبق اعتقادنا الخاصّ بالجانب الغيبي، أي ارتباط الإمام واتّصاله بعالم الغيب، فإنّ كافّة أعمال الإمام الحسين هي محسوبة ومدرّوسة، ولا وجود للصدفة فيها وللإشتمال. ولهذا فإنّ مسألة مرافقة النساء والأطفال له في سفرٍ مليء بالأخطار هو أمرٌ مدرّوس أيضاً. وقد

كان العقلاء، الذين يحاكمون المواقف آنذاك من منظار حفظ نفس أبي عبد الله عليه السلام وأهل بيته، يعدونها أمراً غير جائز، ولكنته حتى بعد سماع خبر قتل مسلم، ووضوح المصير، لم يكن ليقوم على الأقل بإعادة أهل بيته إلى المدينة^(١٠٨).

وكذلك يشير إلى هذه النقطة بعض الكتاب العرب، الذين لا ينطلقون من وجهة نظر دينية، فيقول عن الإمام الحسين عليه السلام: كان بإمكانه يوم سمع بمقتل مسلم أن يبتعد عن السياسة، ويلتزم العزلة في مكان آمن، ولكن هروباً كهذا يتناقض مع سجيته التي كانت ترفض كل ما يحيط بها، وقد كان حاضراً أن يوسع من دائرة رفضه هذا إلى أبعد الحدود. إذاً بعد فشل مأمورية مسلم كان الحسين يعلم أن ثورته لن تنجح، ولكنته كان يعلم أيضاً أنه إن أراد أن يغير الأمة الإسلامية فلا بد من هذه التضحية...^(١٠٩).

وفي النهاية يقول المعتقدون بنظرية التكليف الإلهي والمصير المحتوم للإمام الحسين عليه السلام: كانت رسالة مسلم للإمام عليه السلام سلبية، ولكن الإمام كان يتحرك نحو المصير، وكان يسير باتجاه الكوفة، ثم استقر في كربلاء. فخير شهادة مسلم ورسائله وسائر العوامل لم يكن لها تأثير واقعي في حركته. لذا فهذه المرحلة بنظرهم هي جزء من كل مترابط، ولا تتفصل عن باقي المراحل.

ويشير الشيخ المفيد في (الإرشاد) إلى مشاور الإمام مع عائلته وإخوة مسلم بعد وصول خبر شهادة مسلم، حيث قال هؤلاء: «والله، لا نرجع حتى نصيب ثأرنا أو ندوق ما ذاق»^(١١٠). ولكن هل يمكن أن يعد هذا دليلاً على الاحتمال العقلاني للنصر؟ وإن لم يكن حديث الإمام مع الحرّ وعمر بن سعد في المراحل اللاحقة مبنياً على العودة، وإن لم يكن منطق تحرك الإمام واضحاً من مكة إلى الكوفة، فإن تبرير هذه المرحلة من التحرك طبقاً للأطر التي تمّ تحديدها بعيداً جداً، وسيقوي منطق الحركة نحو المصير وإن أدّى إلى الشهادة. وإذا كان الإمام يأمل بالنصر فلماذا قال بعد سماعه خبر شهادة مسلم: فمن أحب منكم الانصراف فلينصرف غير حرج، ليس عليه ذمام^(١١١).

ولو كان هناك احتمال معتنى به في النصر لكان عليه أن يحدثهم عنه، فيقول

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

مثلاً: صحيحٌ أنَّ مسلماً قد قتل، ولكن لا زال لنا رجاءٌ في الكوفة، وربما أمكننا بقتالٍ يسير أن ننهي الأمر لصالحنا، كما أنَّ من الممكن أن لا ننتهي إلى النصر. ولا شك أنَّ جماعة ممَّن كان مع الحسين (عليه السلام)، وخاصة الذين التحقوا به في مكة وأثناء الطريق، كانوا يأملون بدخول الكوفة دون أدنى مانع، وأن يسيطروا عليها بسهولة، وينعموا بالحكومة العادلة للحسين بن علي (عليه السلام)، ثم يذللوا مشكلات الحروب على المدى الطويل بمساعدة من الكوفيّين أيضاً. لذلك يحتمل أن يكون غرض الإمام (عليه السلام) من كلامه ذاك هو أن يبطل وهمهم، دون أن يكون يائساً من النصر. هذا الاحتمال يستحق الدراسة، ولا بدّ من تتبُّع أحداث هذه المرحلة، مع مراعاة الدقّة والاحتياط الشديدين.

والبعض الآخر أعطوا رأياً ثالثاً، واعتبروا تبرير هذه المرحلة متعلّقاً بالصفات الشخصية للإمام (عليه السلام). وينقل مؤلّف كتاب «تفكّر نوين سياسي إسلام (الفكر السياسي الإسلامي المعاصر)» من كلام محمد كامل بنّا ما يلي: يعدّ الحسين (عليه السلام) هو المسؤول عن المسارعة إلى فتح باب الخصام مع يزيد.... ومن هنا فحتّى مع فشل جهود مسلم في الكوفة هو يستمرّ في حركته... لقد كان الحسين (عليه السلام) يخوض الثورة على أيّ حال؛ لأنه حفيد النبي، وابن عليّ، فارس قریش وفاتح بدر^(١١٣).

ويصرّح آخرون ممَّن رأوا التمسك بهذا الإطار العام الذي يحيط بثورة الإمام الحسين (عليه السلام) منذ البداية، فيقولون بوضوح: لو دخل الحسين (عليه السلام) الكوفة فاتحاً لتشكّلت حكومة بقيادته، ولالتحقت به مجموعة كبيرة؛ لحبّها العميق له (عليه السلام). كما أنَّ قوى أهل البصرة، والذين كانوا قد تلقّوا دعوة من الإمام، كانوا حاضرين للاتحاد مع أهل الكوفة. وفي ظلّ ذلك فإنّ الأمل بالنصر كان في محله؛ لأنّ مقتل قائّد واحد هو مسلم بن عقيل لا يحتمّ الهزيمة. فالقائد الحقيقيّ لجميع القوى الشعبيّة العراقيّة كان نفس الحسين بن عليّ (عليه السلام)، ومع دخوله الكوفة هناك أملٌ بأن يصبح جيشه (عليه السلام) أشدّ قوّة، أو على الأقلّ يستعيد قوّته؛ ليشكّل النواة الأساسيّة لجيش الحسين الكبير، ويستعدّ للقيام بتحقيق أهدافه و...^(١١٣).

لقد أراد هؤلاء أن يطرحوا منطق الخروج المشروع والصحيح ذي الظروف

والأرضية المناسبين، والذي يمكن الحصول على تفسير حقوقي له حتى في تلك المرحلة. ربما أمكن القول من جهة أن الإمام قد دخل في قضية لم يكن الخروج منها سهلاً، بمعنى أن بدايتها كانت بيده، لكن نهايتها لم تكن كذلك^(١١٤). لقد كان يعلم أن مكة والمدينة ليستا آمنتين، والعودة من هذا المكان لن يحل المشكلة. من هنا، وفي بطن العقبة، وقبل مواجهته لعسكر الحر، وعندما علم أحدهم - ويدعى عمر بن لوزان، من قبيلة بني عكرمة - أن الإمام عليه السلام يريد الكوفة طلب إليه الرجوع، ولكن الإمام عليه السلام أجابه: والله، لا يدعوني حتى يستخرجوا هذه العلقه من جوفي^(١١٥).

وعلى أي تقدير فإن مجموع هذه المسائل مانع من الحصول على تحليل واضح وصحيح.

ومن هذا المنطلق يمكن أن نعتبر السير نحو الكوفة مرتكزاً إلى عدة افتراضات:

- أ. المصير الإلهي والمحتوم، الذي كان الإمام عليه السلام يسير نحوه بعلم منه.
 - ب. أراد أن يحترم الشورى مع عائلة عقيم.
 - ج. لم يكن الأمل بالنصر وبالهزيمة قطعياً.
 - د. كان يعلم أنه ليس هناك من طريق آخر، والأماكن الأخرى ليست آمنة بالنسبة له، ويجب أن يكمل سيره نحو الكوفة (وهذا نفس احتمال المصير المحتوم، ولكن وفق تحليل دينوي).
 - هـ. كان سلوكاً شخصياً وذوقياً بشكل كامل^(١١٦).
- المرحلة الأخرى هي مواجهة معسكر الحر للإمام الحسين عليه السلام وأصحابه. هنا اتضح للإمام^(١١٧)، أو على الأقل لأصحابه، بشكل تام أن الحكومة تريد أن تقف في وجه هذه الحركة بجميع الإمكانيات، والقضية جدية بشكل كبير. ومن الآن فصاعداً يمكن دراسة الخروج ضمن إطار النظرة الفقهية دراسة أفضل.

فالسؤال هو أن إماماً عادلاً قد استجاب لدعوة الناس، بالالتفات إلى الظروف والإمكانيات الكثيرة، وكانت الحكومة الحالية فاقدة لعنصر الشرعية أيضاً، أمّا

بعد أن انتفت الظروف المساعدة على ذلك فهل من تبرير للخروج؟

يبدو أن استراتيجية الإمام تغيرت من هذه اللحظة إلى ما قبل بدء الحرب. فالإمام يعلم أن الذهاب إلى الكوفة في تلك الظروف الراهنة لم يعد عملاً فيه السلامة، وهو يعد نوعاً من التسليم للحكومة. وفهرس هذه الاستراتيجية إلى ما قبل الحرب كان على النحو التالي:

أ. لقد طلب المساعدة من جيش الحر؛ لتنفيذ هدفه الأساسي. وربما كان ذلك قرينة على أن الإمام عليه السلام يأمل بالنصر. كما أنه دعوة لأولئك الذين كتبوا الرسائل وغيرهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المشروعين.

ب. أكمل الإمام عليه السلام كلامه بأنه في حال عدم قبولهم للاقتراح الأول يعود من حيث أتى، إذا وصلت قضية الخروج إلى النهاية في نظر الإمام عليه السلام. وفي تحليل سبب الاستمرار في السير نحو الكوفة لو قيل بأنه عدم أمن المدينة ومكة فلماذا أراد الإمام الرجوع؟ والجواب عن ذلك واضح؛ لأن الإمام كان يريد الرجوع حينئذ بضمانة من الحكومة، وهذا يعد نوعاً من التعاقد بينه وبين الحكومة، لذلك أجاب الحر بأنه غير مجاز في إعطائه ذلك، ولا بد أن يكتب إلى الأمير.

ج. التأكيد على العودة بعد صلاة العصر بنفس التحليل السابق. لذا أراد الحر من الإمام أن لا يسير باتجاه الكوفة، ولا المدينة، بل أن يكون هناك مسير ثالث، حتى يستطيع أن يكتب ابن زياد، وينهي القضية بالصلح. قبل الإمام أيضاً، وبدأ الجيشان بالتحرك على فاصلة واضحة. الجميع كان ينتظر الجواب، هل تقبل الحكومة طلب الإمام في الرجوع أم لا؟

د. وتصل رسالة ابن زياد إلى الحر في نينوى «أمّا بعد، فجمع بالحسين حين يبلغك كتابي، ويقدم عليك رسولي، ولا تنزله إلا بالعراء في غير حصن وعلى غير ماء، فقد أمرت رسولي أن يلزمك ولا يفارقك، حتى يأتيني بإنفاذك أمري»^(١١٨).

هـ. عندما أراد زهير بن القين في المكان نفسه أن يقاتل جيش الحر، وأن يقضي عليهم؛ لأن وراءهم جيش عظيم، أجاب الإمام عليه السلام: «ما كنت لأبدأهم بالقتال». هذه الجملة تحمل في طياتها قيمة حقوقية كبيرة، فالإمام الذي تحرك من

مكة، وقد كتب إليه الآلاف من الكوفيين رسالة بأنهم سيؤازرونه في الحرب، لا يريد هنا أن يبدأ حرباً؛ لأنّ المنطق الحقوقي الذي كان في المراحل السابقة لم يعد موجوداً الآن.

و - يصل مبعوث عمر بن سعد إلى الإمام، ويسأله: لماذا أتيت؟ فيجيب الإمام عليه السلام: كتب إليّ أهل مصركم هذا أن أقدم، فأما إذ كرهتموني فأنا أنصرف عنكم^(١١٩).
 ز - عندما رأى الإمام عليه السلام عمر بن سعد مع جيشه قد دخل نينوى، أرسل له الإمام: «إني أريد أن ألقاك»^(١٢٠).

وفي رواية عن الطبري، عن أبي مخنف، أنّ هذا اللقاء قد وقع ثلاث أو أربع مرّات^(١٢١). وبعد هذا اللقاء يكتب عمر بن سعد رسالة إلى عبيد الله: هذا حسين قد أعطاني أن يرجع إلى المكان الذي منه أتى، أو أن نسيّره إلى أيّ ثغر من ثغور المسلمين شتّنا، فيكون رجلاً من المسلمين، له ما لهم، وعليه ما عليهم، أو أن يأتي يزيد أمير المؤمنين فيضع يده في يده، فيرى فيما بينه وبينه رأيه^(١٢٢).

وقد ذكر الشيخ المفيد نفس هذا الأمر^(١٢٣). وإذا شككنا في القسم الأخير من رسالة عمر بن سعد، كما انتقد الكثيرون على هذا القسم، واعتبروه غير صحيح^(١٢٤)، ولكنّ الأقسام الأولى للرسالة تؤيدها القرائن السابقة. إضافة إلى أنّه إذا أراد الإمام أن يتعاون مع يزيد لكان قد بايع عبيد الله ومبعوثه في المكان نفسه. وعلى كلّ حال يستخلص من جواب عبيد الله نقطتين أساسيتين: الاستسلام الذليل؛ أو الحرب. واختار الإمام الحرب.

ح - ليلة عاشوراء طلب الإمام من أصحابه أن يغادروه بحرّية تامّة، وأنهم في حلّ من بيعته. وهذا التصرف يشير إلى أنّ مسألة الخروج قد انتفتت بشكل كامل.

ط - يوم عاشوراء، وخلال مرحلتين من خطابه، نصّح هؤلاء بعدم الحرب، وأن يسمعوا كلامه، ولا يسارعوا إلى سفك الدماء^(١٢٥). وهكذا قضى الإمام على جميع حججهم، وعندما واجه الحرب من خلال إصرارهم يقول: ويحكم، أطلبوني بقتيل منكم قتلته، أو مال لكم استهلكته، أو بقصاص جراحة؟^(١٢٦)؛ بمعنى أنكم استناداً إلى أيّ منطق حقوقي وموازن فقهية تحاربونني؟!

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

وتكشف هذه الخطابات والمواقف من قبل الإمام عن عدّة مسائل:

١. لم يكن الإمام يسعى نحو الحرب وسفك الدماء.

٢. كان لديه نيّة في الرجوع.

٣. لم يُرد أن يكون البادئ بالحرب.

٤. لم يكن لدى أولئك ذريعة للحرب.

إذاً فالخروج في هذه المرحلة منتفٍ أساساً، وليس هناك أيّ قرينة عليه، بل هناك قرائن على خلافه، والطرف المقابل هو الذي كان يطرح منطق القوة والحرب. وكان سير البحث هنا وفق النحو التالي: حيث لم يكن للإمام عليه السلام الإمكانات اللازمة، ولم تكن ظروف الجهاد والخروج متوفّرة لديه، فقد اقترح ترك القتال. ومع ذلك فقد انتقد بعض أهل السنّة الإمام، واعتبروه مسبباً لتفرقة الأمّة، وبرّأوا يزيد، كما اعتبروا أنّ ركون الإمام إلى كلام «مسلم» وتقديره للأوضاع كانا خاطئين. وفي النتيجة فقد ظلّوا أنّ خروج الإمام لم يكن صحيحاً من جهة عدم تحقّق شرائط الوجوب وشرائط الواجب. ولكن هؤلاء لم يغيروا هذه المرحلة من حركة الإمام أيّ أهميّة. وإذا كانت جميع تحليلاتهم ليزيد والإمام والظروف صحيحة فإنّهم يعجزون عن الإجابة عن السؤال التالي: عندما قبل الإمام أن يتراجع، وأن لا يدخل في الحرب، لماذا أصرّوا هم على الحرب؟

ومن جهة أخرى فإنّ العديد من فقهاء الشيعة قد تمسّكوا بسيرة الإمام الحسين عليه السلام في بحثهم عن جواز الهدنة أو عدمها. وفي الحقيقة فإنّ جهودهم تصبّ في الإجابة عن هذا السؤال: إذا فُقدت شروط وجوب الخروج فما هو حكم متابعة الجهاد والمواجهة حتّى القتل؟ هل هو جائز، أم واجب، أم محرّم؟ وما هي المباني الفقهيّة التي يرتكز إليها؟ هل عدم استسلام الإمام يقبل التبرير فقط على أساس القواعد الأخلاقيّة، أم أنّ ذلك المنطق الحقوقيّ بعينه يكفي لتبريره؟ وعلى أيّ أساس فقهيّ يجب أن يقاتل الإمام ويقتل؟

يواجه منطق الخروج المشروع، والصورة التي بيّناها له في الأبحاث السابقة، أسئلة جادة في مرحلتين: الأولى: المرحلة التي مرّت، أي انطلاقه من منزل «زباله» إلى

«ذي حسم»؛ والثانية: الحرب حتى الشهادة، إلى الوقت الذي لم يكن فيه أي أمل بالنصر. ودراسة آراء الفقهاء وتصانيفهم يفتح أمامنا أفقاً أوسع للبحث. أمّا المرحلة الأخيرة التي طوتها هذه الثورة التاريخية فهي مرحلة الجهاد والمبارزة. وبعد أن بقيت مطالب الإمام بغير إجابة فقد عمدوا إلى تخييره بين خيارين: الدّل والاستسلام؛ أو الحرب والموت بعزّة.

وينقل الشيخ المفيد أنّ عمر بن سعد بعد إرساله الرسالة الثانية تلقّى جواباً قاسياً من عبيد الله بن زياد، حيث كتب له: إني لم أبعثك إلى الحسين لتكف عنه، ولا لتطاوله، ولا لتمنييه السلامة والبقاء، ولا لتعتذر له، ولا لتكون له عندي شافعاً، انظر فإن نزل حسين وأصحابه على حكمي، واستسلموا، فابعث بهم إليّ سلماً، وإن أبوا فازحف إليهم حتى تقتلهم^(١٢٧).

لذا فقد صار الإمام مخيراً بين الدّلّة والعزّة، لذلك اختار الثانية، ولم يكن من سبيل سوى الدفاع عن نفسه وماله.

وفي يوم عاشوراء، وعندما ردّ الإمام على قيس بن الأشعث، بين قضية مهمة. لما طلب قيس من الإمام أن يسلم لحكم ابن زياد أجابه الإمام: لا والله، لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل، ولا أفرّ فرار العبيد.

وهكذا فالإمام كان يعلم أن التسليم يعني الموت الذليل، لذا فقد كان مخيراً بين أمرين: الموت بذلّة؛ أو الموت بعزّة، فاختار الأمر الثاني^(١٢٨). والمنطق الحقوقي لهذا الأمر واضح، وهو الدفاع المشروع والاضطراريّ. فالاستسلام للموت الذليل هو مصداق لـ «الإلقاء في التهلكة»، التي نهى عنها الباري عز وجل: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥).

وقد اهتمّ المحقق الثاني بهذه النقطة، واستشهد بها. ولو لم نقبل بهذا الاستدلال - من أنّ الإمام سيقتل على كلّ حال، وقد اختار الطريق الأفضل - فهل هناك من منطق آخر يبرّر عمله؟

وقد تعرّض بعض الفقهاء إلى هذه المسألة في كتاب الجهاد، واستشهدوا بمنهج الحسين بن علي عليه السلام، في توضيح الهدنة وضرورتها وشروطها، فهل هذا الاستشهاد

صحيح؟

يعتقد العلامة الحلي أنّ الهدنة ليست واجبة على كلّ تقدير، سواء كان بالمسلمين قوّة أو ضعف، لكنّها جائزة؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾، وللآيات المتقدّمة، بل المسلم يتخيّر في فعل ذلك برخصة ما تقدّم، وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، وإن شاء قاتل حتّى يلقى الله شهيداً؛ بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾، وبقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾، وكذلك فعل سيدنا الحسين (عليه السلام)، والنفر الذين وجّههم النبي (صلى الله عليه وآله) إلى هذيل، وكانوا عشرة، فقاتلوا مئة حتّى قتلوا، ولم يغلب منهم أحدٌ إلّا حبيب^(١٢٩).

وقد ذكر ما يشبه ذلك في كتاب (تذكرة الفقهاء)^(١٣٠).

والنتيجة أنّ رأي العلامة هو أنّ الإمام الحسين (عليه السلام) كان مخيراً بين الحرب والصلح، وهو اختار الحرب والشهادة. وبرأيه فإنّ المنطق الحقوقيّ لتصرّف الإمام هو العمل بطرف الجواز. وكما يبدو فإنّ العلامة لم يتعرّض لمسألة أنّ الإمام كان سيقتل على أيّ حال، ولذلك اختار الطريق الأفضل، بل يقول: إنّ كان بإمكانه أن يصالح وأن يحارب، فاختار السبيل الثاني، لذلك استشهد بآية: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ على الهدنة، وبآية ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ على الحرب، وصرّح بأنّه اختار هذا الطريق بنفسه؛ ليستشهد.

وقد قبل الشهيد الثاني هذا المعنى. فهو بعد أن يستشهد بكلام العلامة في التذكرة يصرّح بتبنيّه لرأيه^(١٣١).

ويرى المحقّق الثاني - كما أشير - أنّ المنطق الحقوقيّ للإمام في متابعة الثورة حتّى الشهادة يتمثّل في أمور ثلاثة: أولاً: إنّ العدو لن يتقيّد بهذه المعاهدة، وسيقتل الإمام. ثانياً: يوجب الصلح إضعاف الحقّ، ويلتبس الحقّ بالباطل، ثالثاً: لقد قام يزيد علناً بمخالفة الدين.

وممّا لا شكّ فيه أنّه بيّن جميع الموارد التي تقدّمت على نحو الاحتمال. وهو لا يعتبر المهادنة أمراً تخييرياً يمكن للفرد أن يختار أيّ جهة أرادها بدون ملاك أو

ملاكات معيّنة.

وهو يقول في قسم آخر من استدلاله: نحن لا يمكننا أن نعلم أنّ مصلحة الإمام الحسين عليه السلام هي في المهادنة أو في تركها؛ لأنّه من جهة يمكن أن تكون النقاط سابقة الذكر ملاكاً لمتابعة الحرب؛ أو أنّه لم يكن لدى الإمام إمكانية للمهادنة أبداً. وخلاصة كلام المحقّق الثاني هي أنّه من أجل جواز المهادنة أو عدمها لا يمكن الاستشهاد بفعل الإمام، بمعنى أنّنا لا نعلم طبقاً لأيّ ملاك قام الإمام عليه السلام بهذا العمل؛ هل بسبب المصالح التي ذكرت أو أنّه كان مخيراً بين الصلح والحرب؟ لا نعلم. وربما أراد المحقّق الثاني أن يقول: إنّ فعل الإمام هنا دليل لبّي، لا يمكننا أن نأخذ منه أكثر من القدر المتيقّن.

ويقول صاحب رياض المسائل، ضمن نقده لكلام المحقّق الثاني: وأما فعل سيدنا الحسين عليه السلام فربما يُمنع كون خلافه مصلحة، وأنّ فعله كان جوازاً، لا وجوباً، بل لمصلحة كانت في فعله خاصّة، لا تركه، كيف لا، ولا ريب أنّ في شهادته إحياء لدين الله قطعاً؛ لاعتراض الشيعة على أخيه الحسن في صلحه مع معاوية؟^(١٣٢) إذاً فالإمام عليه السلام برأي صاحب الرياض قد اختار الحرب؛ بهدف رعاية المصالح. ولصاحب الجواهر مبنى خاصّ، يختلف فيه عن سائر الفقهاء الذين تقدّمت الإشارة إليهم. فهو يذكر أنّ الإمام ربما كان يعلم أنّه سيقتل على أيّ حال، ومن جهة فإنّ مقتله سيؤدّي إلى حفظ دين جدّه. ولكنّه لم يكتفِ بهذا، بل يقول: على أنّه له تكليف خاصّ قد أقدم عليه وبادر إلى إجابته، ومعصوم من الخطأ لا يعترض على فعله ولا قوله، فلا يُقاس عليه^(١٣٣).

ويرى صاحب الجواهر أنّ تكليفنا في مثل هذه الموارد هو وجوب الصلح. وهو ينظر إلى ثورة الإمام الحسين عليه السلام نظرة تعتبر التحليل والدراسة الفقهية والحقوقية لها دخولاً إلى ميدان نحن قاصرون عنه.

من هنا ففي خروج الإمام الحسين عليه السلام بعد اصطدامه بالمانع من استمراره وجوهاً ثلاثة، طبقاً لمباني عدّة من الفقهاء:
أ. جواز الهدنة والمصالحة مطلقاً؛ وجواز الجهاد.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

ب - لزوم الجهاد؛ بسبب وجود المصلحة أو الضرورة.

ج - الجهاد كان تكليفاً خاصاً بالإمام الحسين عليه السلام، ولكن الأصل الأولي هو وجوب الصلح.

آخر الكلام —

إذا اعتبرنا أن ثورة الإمام الحسين عليه السلام واقعة تقبل التحليل على ضوء المباني الفقهية - الحقوقية المقبولة بين المذاهب الإسلامية فإن هذه الثورة مقبولة ومشروعة، وكذلك فإن نوع حكومة يزيد، وطريقته في التربع على عرش الخلافة، لا يقبلها أكثر المسلمين حتى اليوم، وكان للإمام عليه السلام الحق في أن يستنكف عن بيعته. وعندما رأى أرضية مناسبة، وذلك حين تعاون معه العديد؛ ليبني مجتمعاً أفضل، انطلق نحوهم، معتمداً التشاور واتباع الطرق الطبيعية. ورغم أن تحليل الثورة يواجه مشكلة في مرحلة من مراحلها، ولكن عندما بدا للإمام بشكل قاطع أن الظروف لم تعد مناسبة أراد الرجوع، لكنه اصطدم بمخالفة الحكومة، ولذا لم يكن هناك من سبيل سوى الحرب حتى الشهادة.

الهوامش

(١) بل معرفتهم عليهم السلام هي أمر ممكن لمن خضع لتربيتهم، وسار على تعاليمهم. ولو صح أنها غير ممكنة لكان الحث على معرفة الإمام تكليفاً بالمحال، ومن الواضح أن المراد بمعرفة الإمام، الوارد في الروايات أنه الطريق إلى معرفة الله، لا يقتصر على معرفة اسمه ونسبه وسيرته. (المترجم).

(٢) لا تنافي بين الارتكاز إلى الشخصية الواقعية للإمام حين دراسة سيرته وبين حجّة أفعاله وإمكان الاقتداء بها؛ وذلك أولاً: لأن هذه الشخصية الواقعية هي سبب الحجّة، ومن هنا كان لا بد من أخذها بعين الاعتبار؛ وثانياً: لأن الإمام عليه السلام يراعي في أعماله ضوابط الشريعة وقواعدها، ولكن على مستوى دوره هو وقدرته ورؤيته للأمور، ومن هنا فلا بد من دراسة أفعاله دراسة فقهية تأخذ بعين الاعتبار تكليفه هو كإمام، ومعطياته كذلك، وإلا كان من المحال أن نجد لها مبرراً شرعياً، وكانت كأفعال الخضر عليه السلام حين اعترض عليه موسى عليه السلام. وهذا لا يمنع من الاقتداء بالقاعدة العامة التي يؤسسها الإمام، والتي قد تقتضي فعلاً مشابهاً من المكلف في الظروف والإمكانات المشابهة، كما قد تقتضي فعلاً مغايراً. وسيأتي في التعليقات اللاحقة مزيد بيان لذلك. (المترجم).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

- (٣) حميد عنایت، تفکر نوین سیاسی اسلام (الفکر السياسي الإسلامي المعاصر): ٢٥٤، ترجمة: أبو طالب صارمي.
- (٤) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٢٩٥.
- (٥) السيد ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ٢٨.
- (٦) المصدر نفسه: ٦٣، ٦٥.
- (٧) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٨٠.
- (٨) علي بناه اشتهازي، كتاب هفت ساله (السنوات السبع): ١٩٣ - ١٩٤.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) راجع: السيد مرتضى العسكري، مقدمة مرآة العقول ٢: ٤٨٤ - ٤٩٣. (ملاحظة: لم أعر على مقدمة مرآة العقول، فترجمت الفقرة من الفارسية [الترجم]).
- (١١) راجع: المفيد، الإرشاد ٢: ٣٠ - ١٠٠.
- (١٢) صحيفه نور: ١٧٤.
- (١٣) المصدر السابق ١٧: ٥٨.
- (١٤) السؤال الأساسي هو أنه كيف يمكن لشخص يعلم علم اليقين بمقتله، ويكون مصمماً في الوقت نفسه بشكل جاد على القيام بعمل آخر؟!
- وقد كان الجمع بين العلم الظاهري والباطني منذ القدم موضع اهتمام المتكلمين الشيعة، والتعرض لذلك الآن هو خارج عن موضوع بحثنا. وقد أجاب العلماء بشكل مفصل عن ذلك؛ كل منهم من وجهة نظره الخاصة، ولكل منها قيمتها ضمن مجالها.
- (١٥) راجع: محمد خير هيكل، الجهاد والقتال ١: ١١٣.
- (١٦) راجع: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ١: ٤٥٣؛ كشف المراد: ٢٨٨؛ النراقي، عوائد الأيام: ١٨٥.
- (١٧) راجع: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٢٧.
- (١٨) راجع: محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ١٠٥.
- (١٩) راجع: جواد آملی، ولايت فقيه ولايت فقاها وعدالت: ٤١١.
- (٢٠) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦.
- (٢١) ابن قدامة، المغني ١٠: ٥٢.
- (٢٢) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٦: ٦٦٣.
- (٢٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤: ١٦٩ - ١٧٠.
- (٢٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: ٧٩١. ملاحظة: أقول: حصل اشتباه في النقل والترجمة الفارسية، والفقرة المأخوذ منها هي: وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة: إما التنصيب من جهة النبي ﷺ؛ وإما التنصيب من جهة إمام العصر، بأن يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من أولاده أو سائر قريبين؛ وإما التفويض من رجل ذي شوكة، يقتضي انقياده وتفويضه متابعه الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد، مرموق في نفسه، مرزوق بالمنايعة، مسؤول على الكافة، ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره؛ لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع، وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد، بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة، فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم واتفقهم على التفويض، حتى تتم الطاعة. بل أقول: لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشي واحد مطاع متبع، فنهض بالإمامة وتولاها

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

بنفسه، ونشأ بشوكته وتشاغل بها، واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته، وكان موصوفاً بصفات الأئمة، فقد انعقدت إمامته، ووجبت طاعته، فإنه تعين بحكم شوكته وكفايته، وفي منازعته إثارة الفتن، إلا أن من هذا حاله فلا يعجز أيضاً عن أخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحل والعقد. انتهى.

وقد وقع الخطأ في مواضع: ترك قوله بتصيص النبي ﷺ، وترك ذكر طريقة تقويض الرجل ذي الشوكة والاقتصار على طريقة أهل الحل والعقد، والحال أنهما وردا معاً، ذكر صورة ما لم يوجد قرشي والحال أن الغزالي قال: لو لم يوجد إلا قرشي واحد. (المترجم).

(٢٥) عبد العزيز عزت الخياط، النظام السياسي في الإسلام: ٧٩١.

(٢٦) راجع: حسين عطوان، الأمويون والخلافة: ٥١.

(٢٧) ابن أئثم الكوفي، الفتوح ٤: ٢٣٣.

(٢٨) حميد عنایت، أندیشه سیاسی در اسلام معاصر: ١٥٠.

(٢٩) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة ١: ٢٠٨.

(٣٠) المصدر السابق ١: ١٩٦.

(٣١) المصدر السابق ١: ٢٠٥.

(٣٢) حميد عنایت، تفکر نوین سیاسی اسلام: ٢٦٣.

(٣٣) الألوسي، روح المعاني ٢٦: ٧٣.

(٣٤) راجع: ابن الأثير، الكامل ٥: ٥٦؛ وابن قتيبة، الإمامة والسياسة ١: ١٨٢.

(٣٥) حسين شاكري، من سيرة الإمام الحسين عليه السلام: ٢١.

(٣٦) تاريخ الطبري ٥: ٣٤٣. ملاحظة: الإرجاع إلى الطبري في هذا المورد غير صحيح؛ حيث لم نجده في الصفحة المشار إليها. ويستبعد أن يكون هذا الكلام للطبري، فهو مؤرخ وناقل لا أكثر، وهذا كلام تحليلي، يبدو أنه من معاصر، مما يحتمل أن يكون الكاتب قد اشتبه في إثبات المرجع. (المترجم).

(٣٧) محمود خالدي، معالم الخلافة في الفكر الإسلامي: ١٣٠ - ١٣٦.

(٣٨) ابن العربي، العواصم من القواصم: ٢٣١.

(٣٩) راجع: تاريخ الطبري ٥: ٣٨٣.

(٤٠) راجع: محمد صادق نجمي، كلام الإمام الحسين من المدينة إلى كربلاء.

(٤١) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ٢: ٥ وما بعدها. ملاحظة: لم أجد هذا الكلام في تاريخ الإسلام، للذهبي، وإنما نقلته عن الطبري، وأعتقد بأن العنوان المعطى خاطئ؛ فالجزء الثاني من تاريخ الإسلام هو في سيرة النبي ومغازيه. (المترجم).

(٤٢) المصدر السابق.

(٤٣) تاريخ الطبري ٥: ٢٨٦، ٣٨٧. ملاحظة هامة جداً: المنقول عن الطبري مفهوم ومترجم بنحو خاطئ، والكلام اللاحق له مبني على فهمه الخاطئ، فلا بد من تصحيحهما معاً. والخطأ هو في ترجمة الجملة الأخيرة تحديداً: «فوالله ليملكن...». وقد تم نقل العبارة الصحيحة كما هي من تاريخ الطبري. وقد فهم كاتب المقالة عبارة: «فوالله ليملكن، ولا يجوز السلاح فيه» بمعنى لا يجوز للإمام أن يشهر السلاح، والحال أن معنى ما في الطبري هو أن عبد الله كان يقول: إن الإمام سيملك، ولن يصل إليه أذى السلاح؛ ولذلك كان ينصح الفرزدق بملازمته. وهذا المعنى هو الذي استفاده مترجم تاريخ الطبري، المنقولة عبارته في الحاشية. وهو الأرجح؛ لرجوع ضمير يملكن إلى الإمام الحسين

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

المذكور في الكلام ؛ أو أنّ بني أمية سيملكون، ولا يجوز لهم أن يشهروا السلاح على الإمام وأصحابه، ولذا على الفرزدق أن يخرج معه دفاعاً. وكلا المعنيين المحتملين للعبارة لا يلائمان ما استفاده الكاتب منها. (المترجم).

(٤٤) خير هيكل، الجهاد والقتال ١: ١٩٨.

(٤٥) راجع: المفيد، الإرشاد: ٢٠٥.

(٤٦) يبدو واضحاً من خلال هذا القسم من رسالة الصلح أنّ الإمام الحسن عليه السلام؛ بسبب الجوّ الحاكم جسّد هذه المسألة؛ وهي الشورى بين المسلمين والقبول بها من جانب المسلمين. وهذا تأييد للموضوع، رغم أنّه سيأتي أنّ البعض قد شكّك في صحة هذا القسم من وثيقة الصلح. (راجع: الشيخ راضي آل ياسين، صلح الإمام الحسن: ٣٥٥، ترجمة: السيد علي الخامنئي).

(٤٧) راجع: المودودي، الخلافة والملك: ٩٩ - ١١٢.

(٤٨) راجع: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٩٣.

(٤٩) مسند أحمد بن حنبل ٥: ٢٥١.

(٥٠) المصدر السابق ٣: ١٤٨١، ح ١٨٥٥.

(٥١) المصدر السابق: ١٤٨٩، ح ١٨٣٩.

(٥٢) ابن حزم، المحلى ٩: ٣٦٢.

٤٨ راجع: خير هيكل، الجهاد والقتال ١: ١٢٢.

(٥٤) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٦: ٧١٠.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) راجع: خير هيكل، الجهاد والقتال ١: ١١٧ وما بعدها.

(٥٧) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ١٣: ٨.

(٥٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٤٥١.

(٥٩) صحيح مسلم بشرح النووي ٨: ٣٥.

(٦٠) عياض بن أبان بن صدقة هو من فقهاء أهل السنة، تسلّم قضاء البصرة في زمان المأمون.

(راجع: شهاب الدين أحمد بن علي، لسان الميزان ٤: ٣٩٠).

(٦١) صحيح مسلم بشرح النووي ٨: ٣٦.

(٦٢) في استشهاد أهل السنة بقيام الإمام الحسين عليه السلام في ردّ وقبول نظرية ما يجب الالتفات إلى أنّ فعل الإمام الحسين عليه السلام طبقاً لمبانيهم في سائر أعمال الصحابة والتابعين هو اجتهاد منه. والنقطة الأخرى التي نحصلها من هذا الاستشهاد أنّ المجموعة التي رفضت إجماع أبي بكر بن مجاهد؛ استناداً إلى قيام الإمام الحسين، لم يروا أنّ انحراف يزيد قد وصل إلى الكفر الذي ينتج جواز الثورة عليه حسب نظرهم.

(٦٣) المصدر السابق: ٣٧.

(٦٤) صديق بن حسن القنوجي البخاري، الروضة البهية ٢: ٥٢٠ (ينقل عن خير هيكل، الجهاد والقتال ١: ٢٣) أنّ النظريات المتقدمة مبهمة إلى الحدّ الذي جعل الغربيين يقفون منها موقفاً سلبياً. ينقل محمد يوسف موسى في كتاب (نظام الحكم في الإسلام) بعضاً من تلك المواقف: مرجوليوت: الحاكم الذي ثبت رأي الناس باستقراره ليس من حقّ رعاياه وولاته القيام ضده. مك دونالد: الإمام (في عرف المسلمين) ليس هو ذاك الحاكم القانوني الذي نريده. توماس آرنولد: الخلافة التي يعترف

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

بها مسلمون كهؤلاء هي نوع من الحكومة الاستبدادية الظالمة، حيث يقوم الحاكم بعمله بسلطة مطلقة بلا قيد أو شرط، ويطلب من الناس أن يطيعوه دون أي تردد. (راجع: نظام الحكم في الإسلام: ١٦٥ وما بعدها).

(٦٥) محمد خير هيكل، الجهاد والقتال ١: ١٢٧ - ١٣٥.

(٦٦) المصدر السابق: ١٢٣.

(٦٧) العلامة الحلي، المستجاد من الإرشاد (المجموعة): ١٥٧؛ الأردبيلي، كشف الغمّة ٢: ٢١٤؛ المفيد، الإرشاد ٢: ٣١.

(٦٨) راجع: الشيخ راضي آل ياسين، صلح الإمام الحسن عليه السلام: ٣٥٥، ترجمة: السيد علي الخامنئي.

(٦٩) المصدر السابق: ٣٧٨ وما بعدها.

(٧٠) راجع: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة: ١٤٨ - ١٥٠.

(٧١) راجع: باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسن عليه السلام: ٤٦٩، عن الترجمة الفارسية: زندگاني امام حسن عليه السلام، ترجمة: فخر الدين حجازي.

(٧٢) الخصببي، الهداية الكبرى: ١٣٥.

(٧٣) يبدو أن هذا الكلام يحتاج إلى مزيد تأمل ونظر.

فعقد الصلح - خلافاً لما ذكر - هو مانع في نظر الناس، كما أشار الكاتب في النهاية، وهو مانع بنص الرواية، التي لا داعي لإهمال دراستها والتشكيك بسندها. وقد ذكر في دراسته لهذا المانع وتأمله في مدى مانعته مقدّمات غير سليمة، منها: كون حياة الإمام الحسن مانعة للإمام الحسين عليه السلام عن القيام. غير أن حياة الإمام الحسن لا يمكن فرضها مانعاً عن ثورة الحسين؛ لأنّ الحسين لو كان يريد الثورة في حياة الحسن لكان الحسن أرادها أيضاً؛ كونهما إمامين معصومين لا تنافي بين فعليهما، وأما بعد شهادة الحسن فلا تكفي شهادته ليثور الحسين، ولا تعدّ الظروف مهياً بذلك للثورة؛ لأنّ صلح أخيه هو صلحه هو، ولا فرق بين صلح أمضاه أخوه وصلح أمضاه هو، فكما كان هناك مانع للحسن عليه السلام عن القيام، ولو بعد بوادر للنقض يمكن أن توجه وتبرّر لو لم تكتمل صورتها أمام الرأي العام، فإنّ هذا المانع نفسه هو مانع عند الحسين عليه السلام. والصلح كان قد شرط موت معاوية لرجوع الخلافة إلى الحسن أو الحسين أو الشورى على اختلاف روايات الصلح، ولم يشرط موت الإمام الحسن عليه السلام؛ كي ينتظره الإمام الحسين عليه السلام.

كما أنّ ما أشار إليه من كلام معاوية عام ٤٩هـ في المدينة مع العبادلة لم يكن بيعاً ليزيد، بل كان مجرد طرح للفكرة واستشارة فيها. فلو أنّ أحد الإمامين ثار بعد هذه الواقعة لكان بإمكان معاوية أن يقول للرأي العام بأنّي كنت أستشير وجوه الناس، ولم أعقد بيعاً، ولم أخالف عقداً.

كما أنّ كون الصلح مانعاً ظاهرياً هو أمر كافٍ للمنع عن الثورة، ففعل الإمام وإن كان له أغراض بعيدة وأسباب باطنية، غير أنّه لا يتنافى مع الأسباب والموانع الظاهرية أيضاً. (المترجم).

(٧٤) سياست نامه محمد قزويني: ١٦٨.

(٧٥) ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة ١: ١٤١، تحقيق: الزيني.

(٧٦) عطاء الله مهاجراني، انقلاب عاشوراء: ٧٥.

(٧٧) نهج البلاغة، الرسالة ٣٩.

(٧٨) نعمت الله صالح النجف آبادي، شهيد جاويد: ٨٤.

(٧٩) المفيد، الإرشاد: ١٧٩.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٣٠٢ م - ١٤٣٤ هـ

(٨٠) المصدر السابق: ٢٠٠.

(٨١) المصدر نفسه.

(٨٢) راجع: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة: ١٥٥ - ١٥٧.

(٨٣) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: ٢٢ - ٢٣.

(٨٤) وتجنباً للإطالة فإننا نختم بحثنا عند هذا الحد. وإن كان يحسن بنا أن نزيد هذا الموضوع بياناً في سبيل تقديم صورة صحيحة عن الخروج المشروع للإمام الحسين عليه السلام. إن الاستناد إلى فسق يزيد وفجوره، وسعيه إلى محو الإسلام من أساسه، هو أكثر انسجاماً مع تلك النظرية التي تنظر إلى هذه الثورة فقط وفقط ضمن إطار شهادة الإمام التبعديّة؛ ممّا يعني أنّ أساس الإسلام كان في خطر محتّم دفع الإمام أن يقدم نفسه للشهادة. هذا الأمر ليس فقط لا يتوافق مع الوقائع التاريخية المتقدمة، بل تلزم منه لوازم أخرى فاسدة، فلم يكونوا قلة حكام بني العباس الذين كانوا يقتلون ويغيرون بشكل علني ويتناولون المسكر، لكن الأئمة اختاروا مقابل هؤلاء إمّا السكوت؛ أو النهي عن المنكر باللسان. ولو كان معيار وجوب الخروج، والذي يكون بقصد القتل أيضاً، هو صدور منكر عظيم يزلزل أساس الدين (وفي هذا الاصطلاح مجال للمناقشة نغضي عنه الآن)، فلماذا لم يثر كل من: الإمام الصادق عليه السلام، والإمام الكاظم عليه السلام، كثورة الإمام الحسين عليه السلام. وهنا ننظر في النماذج التالية:

١. يقول أحد الشعراء المخضرمين في مقارنة بين الدولة العباسية والدولة الأموية:

يا ليت جور بني مروان دام لنا وليت عدل بني العباس في النار

٢. يقول محمد صاحب النفس الزكية: لقد كنّا نقمنا على بني أمية ما نقمنا، فما بنو العباس إلا أقلّ خوفاً لله منهم. (باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين عليه السلام: ١: ٤٠٧، عن الترجمة الفارسية: زندگانی امام حسين، ترجمة: فخر الدين حجازي).

٣. كفر المنصور بالإسلام، وبعد أن أنكر جميع أصول وأهداف الإسلام قرّر أن ينقل الكعبة من مكانها إلى دار السلام. كذلك أقدم على إنشاء بناء ضخم في عاصمته (بغداد)، ويهدف التقليل من مقام الكعبة المكرمة سمّى ذلك البناء «القبة الخضراء»، وبهذه الطريقة أعلن كفره وعدم تدينه. (المصدر السابق، نقلاً عن: تاريخ الطبري ٣: ١١٧).

٤. الضغط الشديد الذي مارسه المنصور على العلويين وبني هاشم، والذي ذكرت موارده مراراً في التاريخ، ورسالة الإمام الصادق عليه السلام إلى عبد الله بن حسن؛ لتعزيته ومواساته، هي جزء بسيط من مصائب ذلك الزمان. (راجع: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٤٧: ٩٩ - ٣٠١).

٥. لقد فاق المهدي العباسي يزيد في عدم تحمّل المسؤولية والتهتك. ولنفترض أنّه كان ليزيد سوابق سيئة، بحيث لم يبق للإمام عليه السلام من عذر زمان خلافة يزيد، فقد راج اللهو واللعب، وانتشرت البذاءة والشعر الإباحي، في عصر المهدي. وكان يحبّ الغلمان، ويطرب للموسيقى، وكان يعيش جارية تدعى «جوهرة». وقد أفرط في شرب الخمر إلى حد دفع وزيره يعقوب بن داود إلى نهيه، وقال: أتشرب في المسجد مع إقامة الصلاة فيه؟ وقد بارك له بعض الشعراء مدوامته على الشراب، وعدم اهتمامه بقول وزيره، وأنشدوا:

فدعّ عنك ابن داود جانباً وأقيل على الصهباء طيبة النشر

(تحليلي أز زندگانی امام كاظم (تحليل حياة الإمام الكاظم) ١: ٤٩٠، نقلاً عن أخلاق الملوك: ٣٤).

٦. كان الهادي المعاصر للإمام الكاظم عليه السلام مولعاً بشرب الخمر، وهو أول خليفة عباسي كان دائم

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

السكر، وتبعه في ذلك هارون الرشيد. (المصدر السابق، نقلًا عن: تاريخ الطبري ٦: ٤٨٩؛ الأغاني ٥: ٢١٦).

٧. فاجعة فخ، والتي قال عنها الإمام الهادي عليه السلام: لم يكن لنا بعد الطف مصرع أعظم من فخ. وكانت قد وقعت في عهد الخليفة الهادي، وفي إمامة الإمام الكاظم عليه السلام. وقد كانت أبعاد هذه الفاجعة كبيرة ومؤلمة جدًا، استشهد فيها الكثير من العلويين، وقطعت فيها أيديهم وأرجلهم، وفصلت رؤوسهم عن أبدانهم.

هذه الموارد وغيرها من الشواهد الأخرى تدلّ على أنّ النظرية التي تعتبر أنّ الشهادة التعبدية للإمام عليه السلام هي ناشئة عن تزلزل أركان الدين على يد يزيد هي نظرية تواجه إشكالات وأسئلة جادة؛ حيث لا شك أنّ بعض أعمال بني العباس هي أشدّ وأعظم إذا ما قورنت بفسق يزيد وفجوره. ولا ريب أنّه إذا قبلنا نظرية صاحب الجواهر المتقدمة، فاعتبرنا أنّ ثورة الإمام الحسين عليه السلام هي من الأسرار الإلهية التي لا يرقى إليها فهمنا وتحليلنا، أو إذا قبلنا النظرية القائلة بأنّ لكلّ إمام من الأئمة دوره الخاص المحدّد في رسالة خاصّة ومختومة، وقد سبق الكلام حولها، فحينها لن يبقى لبحثنا هذا أيّ مجال؛ حيث يبتني هذا البحث إلى إمكان أن يستخرج من الثورة حجة ودليل يمكن اعتماده في اتّباعها والاقتداء بها.

أقول: تعليقاً على ما تقدّم يمكن أن يقال: يبدو أنّه لا تنافي بين نظرية «الرسالة المختومة» التي تحدّد وظيفة كلّ إمام وبين إمكان تحليل هذه الثورة وسائر حركات الأئمة المعصومين عليه السلام وسكناتهم وقيامهم وقعودهم تحليلًا قابلاً لأن يقتدى به. كما أنّ كلّ تحليل يقوم به الباحث وفق الأسس السليمة إنّما يحاكي مستوى المحلّ والجانب الذي يهتمّ به، وليس من الضروري أن يعبر عن كامل الظاهرة المدروسة في كلّ أبعادها وجوانبها. وعلى هذا الأساس يمكن أن نقبل بنظرية صاحب الجواهر، بمعنى أنّنا لن نتمكن من دراسة فعل المعصوم دراسة تنال كنهه وكافة أبعاده. إلّا أنّ هذا لا يؤدي بنا إلى النتيجة التي ينتهي إليها كاتب المقالة، من عدم جدوى البحث لو قبلنا بتلك النظريتين. فمع كون الإمام معصوماً، وفعله يرتكز إلى «رسالة مختومة»، إلّا أنّ هذه الرسالة لم تكن عبثية هي الأخرى، وإنّما هي عبارة عن نتيجة تلك السنن الإلهية المتبعة في تربية الأفراد والمجتمعات، وبإمكان الدارس أن يستنبط هذه السنن، ويكتنه بعض حقائق فعل المعصوم، وذلك من خلال دراسة شاملة ومقارنة لمختلف جوانب حياة الأئمة في العصور المختلفة. غير أنّنا لا يمكن أن ندعي أنّ ما نتوصل إليه من دراسة كهذه هو كلّ حقيقة فعل المعصوم عليه السلام. والأمر في ذلك يرجع إلى البحث الكلامي المعروف بين العدلية والأشاعرة حول الحسن والقبح وملاكات الأحكام؛ حيث لم يمنع العدلية اعتقادهم بكون الحسن والقبح عقليّين لا شرعيّين أن يجعلوا سيرة المعصوم وفعله من مصاديق السنّة، وأن يبحثوا في حكمة التشريع، وتفتيح المناط، وإن منعوا أنفسهم من القياس الظني، ومن القول بإطلاق الأدلة اللبّية، والتي تعدّ السيرة منها.

وعلى هذا الأساس ينبغي أن لا نمتنع عن دراسة وتحليل سيرة المعصوم، مع تسليمنا بعمق أبعادها. كما أنّ دراستها ينبغي أن لا تنفصل عن دراسة السنن والقوانين الإلهية في تربية الأفراد والمجتمعات. وهذه الدراسة بدورها تتركز إلى الدراسات الكلامية والفلسفية لحقيقة الفعل الإلهي، وغايته، والحكمة منه، وغرضه. وكلّ دراسة لا تنطلق من هذا الأساس هي دراسة بعيدة عن أصولها، تنطلق من غير مبادئها وأسسها.

وإذا انطلقنا من كون هدف الخلقة هو معرفة الله تعالى معرفة اختيارية - كأصل موضوع تؤدّي إليه

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

تلك الدراسات الكلامية في الجملة - فإن أهم هدف للأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام على صعيد الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية سيتمثل في قيادة عملية تحقق هذه المعرفة، وتقديم مستلزماتها لمن يختارها من أفراد ومجتمعات.

والإمساك بزمam السلطة هو الحق الطبيعي لمن يمتلك القدرات والإمكانات العلمية والعملية التي يمتلكها هؤلاء الأفراد الإلهيون، والأفراد والأمم الذين يناون بأنفسهم عن تحكيم هؤلاء في مختلف شؤون حياتهم هم بلا شك خاطئون عاصون عاجزون عن بلوغ مرامي الدين وتطبيقها على أنفسهم، وبالتالي هم عاجزون عن تحقيق هدف الخلقة. ولكن بالنسبة إلى الإمام نفسه ليس استلام الحكم هو الوسيلة الوحيدة للقيام بدوره؛ بل قد يتمثل دوره في حقبة ما باستلام الحكم؛ وقد يتمثل في حقبة أخرى بالافتقار على السعي إلى استلامه، والقيام بكافة مقدمات ذلك، من الدعوة والإعلان والإعداد الفكري والعسكري للقيام، سواء أنتج ذلك نتيجته أم لم ينتج؛ كما قد يتمثل تارة أخرى بمعاينة الأفراد والمجتمعات على سوء اختيارهم، فيدعهم يحصدون ما زرعوا.

والأمر الثابت الذي لا يتغير في دور الإمام هو قيامه الدائم بما يصون النظرية الدينية بأصولها وفروعها، وتربية من يختارها تربية ظاهرة وباطنة بولايته التشريعية والتكوينية، أو باطنية فقط بولايته التكوينية. فعلى الإمام أن يعمل على إبقاء هذه النظرية سليمة لمن أراد أن يختارها ضمن الدائرة التي يراها هو عليه السلام لانتشار هذه النظرية، وفق الظروف والمقتضيات الخاصة بمختلف المجتمعات.

وحفظ هذه النظرية وإتاحة الإقبال الاختياري عليها من قبل الناس قد يقتضي القيام تارة والقعود أخرى، الحضور تارة والغياب أخرى، سواء أدى القيام إلى الشهادة أم إلى النصر أم إلى الصلح. كل ذلك وفق خطط منسجمة مع واقع الأفراد والمجتمعات ذات الصلة.

وإذا أردنا أن نقيم ثورة الإمام سيد الشهداء عليه السلام على ضوء ذلك فإن دراسة الوقائع التاريخية منذ وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله إلى موت معاوية تفيد أن النظرية الدينية كانت تعاني من تهديد جاد لم يكن ليزول لولا هذه الثورة، فلم يكن الباعث على الثورة هو الرغبة في استلام الحكم؛ فقد كان الإمام يعلم أن المجتمع لا يطلب حكمه للدين، وأنه لعق على ألسنتهم، فلا يستحقون حكم الإمام. كما لم يكن الباعث الأوحد على توقيتها بذلك الوقت هو وصول يزيد المعلن بالفسق والفجور إلى الخلافة. بل الباعث المحتم لها هو وصوله في تلك المرحلة بالذات، وفي تلك الظروف الخاصة، بعد سنوات من حكم الشيخين وعثمان، وطمسهم لكثير من معالم الدين، مع حفظهم لنسبة من حسن الظاهر تكفي لإدعان الناس لهم، وعدهم خلفاء حق لرسول الله، الأمر الذي يجعلهم حجاباً يغطي حقيقة الرسالة، الباعث هو وصوله بعد معاوية، الذي كان قد شرع كل من الإمام علي والإمام الحسن عليهما السلام بتمزيق قناعه، ولولا ذلك ل بقي معاوية ومن قبله مختبئين، ولأطفأوا نور الله. فقد كانت سياسة علي معه، وكذلك صلح الحسن، ضربة في هذا الجدار الحاجب لنور النبوة، وكانت سياسة الإمام الحسين هذه تنمّة لتينك السياستين، حتى فضح كذب معاوية وخيانتته، وحد من أثره على هذه النظرية وانتشارها سليمة.

وأما ظروف سائر الأئمة عليهم السلام، وما أشار إليه الكاتب من علنية فسق وفجور وظلم الكثيرين من خلفاء أزمانهم، فليس في نفسه علة للخروج والثورة؛ لعدم خطر في ذلك على أصل النظرية، بعد أن قام الأئمة من بعد الحسين عليه السلام بأعباء بيانها فروعاً وأصولاً؛ ولعدم استحقاق المجتمعات لمثل هذا الخروج واستلام الحكم من قبل إمام معصوم؛ كونهم لم يختاروا ذلك بملء إرادتهم، ولم يطلبوا الإمام المعصوم لدينهم، والكثير ممن طلبه من أفراد أممهم، الذين عرضوا الخروج على الأئمة، وسلموا

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

إليهم الرايات، إنَّما طلبوه لدنياهم، أو قبل استحقاق الأمة له.

ومن هنا فدراسة موانع الثورة - والتي منها: صلح الإمام الحسن، وطبيعة حكومة معاوية - على ضوء ما تقدّم ستحل الكثير من الاستفهامات ومواضع الإبهام المدعاة. فصلح الإمام الحسن (عليه السلام) هو مانع من الثورة؛ باعتباره عهداً عقده إمامٌ معصوم وفق مصالح وغايات لا بدّ أن يحقّقها، ونقض هذا الصلح من قبل الإمام الحسين (عليه السلام) كان سينحرف به عن غاياته. كما أنّ وجود معاوية باعتباره طرف الصلح الآخر وأحد بنود سريان مفعوله هو مانع آخر من الثورة. وأمّا طبيعة حكومته ومكره ودهائه فهي كذلك تمنع من الثورة في ظروف الصلح هذا؛ لأنّ معاوية معها كان سيستمرّ في سياسة التمويه وحجب نور الرسالة المتمثل بأهل البيت (عليهم السلام).

إنّ سياسة كلّ من: أمير المؤمنين (عليه السلام)، ومن بعده الحسنان (عليهم السلام)، في مواجهة كلّ من: معاوية؛ ويزيد، هي التي أزلت تلك الهالة من القداسة، ونزعت ما نسبته الخلفاء لأنفسهم من الحقّ في التشريع، والتعديل في الدين، والتعليم لمعارفه وأصوله وفروعه؛ حيث كشفوا (عليهم السلام) بتلك السياسة القناع الزائف عن وجه الخلفاء، وصار معلوماً لدى جميع أهل الإسلام أنّ بداية خلافة معاوية هي نهاية الخلافة الراشدة. كما صار معلوماً للمتدبّر خاصّة أنّ اسم الخلافة الراشدة كان على غير مسمّاه، وأنّ نظريّة الإسلام إنّما كانت ولا تزال في صدور أهل البيت (عليهم السلام) وأتباعهم بالحقّ في كلّ ما قدّموه، لا في بعضه دون بعض. وقد أتيح للأئمّة من بعد الحسين (عليه السلام) أن يشيّدوا دعائم الإسلام على مختلف مستوياته، فقدّموا مذهباً مستقلاً في الفقه والكلام والأخلاق، وجعلوا بين أيدي البشر ميزاناً من فكرهم، يزن به الباحث عن الحقّ بملء اختياره فكره وعمله، ويستهدي به في سيره نحو الغاية، تحت رعاية ولايتهم، فإنّ اختاره فردٌ بلغ الغاية، ولو في مجتمع لم يختَر الحقّ، وإنّ اختاره مجتمعٌ استحقّ أن ينال رعاية المعصوم كمجتمع؛ لأنّه يكون قد أراد المعصوم للدين، لا للدنيا، فاستحقّ نعمة أن يكون المعصوم هو الحاكم فيه ظاهراً، وكما تكونوا يوئى عليكم. ولو أن أشياعنا وفقهم الله لطاعته على اجتماع من القلوب في الوفاء بالعهد عليهم لما تأخّر عنهم اليمن بلقائنا، ولتعجّلت لهم السعادة بمشاهدتنا، على حق المعرفة وصدقها منهم بنا، فما يحبسنا عنهم إلّا ما يتصل بنا ممّا نكرهه، ولا نؤثره منهم، والله المستعان، وهو حسبنا ونعم الوكيل. (المفيد، المزار: ١١). وتجدر الإشارة إلى أنّ الروايات الواردة عن الأئمّة (عليهم السلام) في بيان حقيقة مواقفهم تقيد ما تقدّم، وهي كثيرة، يحتاج استقصاؤها إلى مقام آخر.

(المرجم)

(٨٥) وإنّما تحدّثنا عن انحراف الحكومة ردّاً على إشكال الذين تحدّثوا عن نزاهة يزيد، ولم يجدوا في خروج الإمام الحسين (عليه السلام) على الحاكم خروجاً مبرّراً؛ لعدم تسليمهم بانحرافه. وإلّا فالأمر غنيّ عن البيان.

يقول صاحب (العواصم من القواصم: ٢٢٧): فإن قيل: كان يزيد خماراً، قلنا: لا يحلّ إلّا بشاهدين، فمن شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدل بعدالته. فروى يحيى بن بكير، عن الليث بن سعد، قال الليث: «توفي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا»، فسمّاه الليث «أمير المؤمنين» بعد ذهاب ملكهم وانقراض دولتهم، ولولا كونه عنده كذلك ما قال إلّا «توفي يزيد».

ومن الجدير بالذكر أنّ عدّة من الكتاب؛ بنقلهم هذا الكلام وأمثاله عن الكاتب المذكور، ظلّوه محيي الدين ابن عربي الشهير، فنسبوا إلى ابن العربي صاحب الفتوحات تهماً باطلة. والحال أن القضية خاطئة. ولا يكتفي أبو بكر ابن العربي بهذا المقدار، بل عمل في كلامه على تبرئة يزيد، وانتقد ثورة الإمام الحسين (عليه السلام). وبعد أن عرض النصائح التي قدّمها كبار مكّة والمدينة إلى الحسين بن علي

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

تعجب من الإمام الحسين، وعدم إصغائه لنصيحة كبار الصحابة، واتباعه كلام أوباش الكوفة. وهو يعتبر أن جيش يزيد كان يطبق رواية عن النبي: «أنه ستكون هنأت وهنأت، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف، كائناً من كان». وهو بتبرئة يزيد يعتبر أن جنده يقومون بتنفيذ الجزاء الذي كان النبي قد قرره لمفسدي نظام المجتمع العام.

ولمحب الدين الخطيب، المدير السابق لمجلة الأزهر، حاشية على الكتاب المذكور، وهو يقول في موضع منها: «فلم يفد شيء من هذه الجهود في تحويل الحسين عن هذا السفر، الذي كان مشؤوماً عليه، وعلى الإسلام، وعلى الأمة الإسلامية، إلى هذا اليوم، وإلى قيام الساعة. وكل هذا بجناية شيعته الذين حرّضوه بجهل وغرور، رغبة في الفتنة والفرقة والشر، ثم خذلوه بجبن ونذالة وخيانة وغدر...» (المصدر السابق: ٢٢١).

هذه نماذج من الإشكالات التي نقل بعضها الآخر الشيخ علي الكوراني العاملي في الجزء الثامن من كتاب (الانتصار). وهي تبين بوضوح ضرورة دراسة ثورة الإمام الحسين عليه السلام ضمن الأطر الفقهية والحقوقية المقبولة.

(٨٦) أقول: قد يعترض على اعتماد ذلك معياراً في حركات الأئمة وسكناتهم بالكثير من مواقف الأئمة عليه السلام. فلو كان ذلك هو المعيار لما قعد الإمام علي حيناً وقام أحياناً، ولما قام الحسن حيناً وصالح آخر، ولما قعد الحسين حيناً وثار آخر، خصوصاً مع ما لاقى كل منهم من المخالفين والمحذرين، وما أدت إليه مواقفهم من التفرقة في الظاهر لجماعة المسلمين. ولعل المعيار الأدق الذي يفسر قيامهم وقعودهم وظهورهم وغيبتهم عليه السلام هو ما تقدم من حفظ النظرية، ومدى اختيار الأئمة لتطبيقها كأمة. فحفظ النظرية وحده قد يدفع للمخالفة بالقعود (كما فعل الإمام علي عليه السلام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله)، أو إلى المخالفة بالقيام (كما فعل كل من الإمام علي عليه السلام والحسن عليه السلام مع معاوية وغيره)، ولو أدّى إلى اختلال الوحدة ومخالفة الرأي العام. وعدم اختيار الأئمة اختيار حق لكافة مستويات هذه النظرية يدفع الأئمة إلى القعود، كما صنع كثيرون منهم، وخصوصاً صاحب العصر والزمان. نعم، حث الأئمة عليه السلام على جماعات المسلمين وجماعاتهم هو واحد من التدابير المتنوعة التي اتخذوها في سبيل حفظ نظرية الدين، وحفظ المتدينين بها، ولا يمكن تعميمها. (المترجم).

(٨٧) المفيد، الإرشاد ٢: ٣٧.

(٨٨) تاريخ الطبري ٦: ١٩٧.

(٨٩) يذكر مؤلف كتاب «نكاهي به حماسه حسيني» (نظرة إلى الملحمة الحسينية) - الشهيد مطهري - أسماء بعض الوجوه التي دعت الإمام عليه السلام أو تعاونت معه في استقراء مفصل تقريباً، حيث سنأتي بشيء مختصر منه، يذكر منهم في ص ٤٥ وما يليها:

- سليمان بن صرد الخزاعي، صحابي كبير للنبي صلى الله عليه وآله، ومرافق لعلي عليه السلام في معركتي صفين والنهروان.

- المسيب بن نخبه، شارك في معارك القادسية والجمل وصفين.

- رفاعة بن شداد البجلي، من الثقات الكبار، حتى عند أهل السنة.

- هاني بن عروة، شخصية متميزة ومهمة في الكوفة.

- شريك بن الأعور، سياسي محنك، اقترح على مسلم اغتيال عبيد الله.

- عباس بن أبي شبيب، لم يكن له يوم عاشوراء نظير ينازله في معسكر العدو؛ لصلابته وشجاعته وإيمانه الراسخ، فتعاونوا على قتله.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٠ م - ١٤٣٤ هـ

- قيس بن سمر الصيدائي، مبعوث أهل الكوفة والإمام عليه السلام، وهو الذي مدح الإمام في مجلس عبيد الله حتى الرمح الأخير، وقتل في نفس المجلس.
- المختار بن أبي عبيدة الثقفي، سياسي معروف في صدر الإسلام، وهو صاحب الثورة الكبيرة فيما بعد.
- برير بن الخضير الهمداني، شخصية محببة ومحترمة، حتى في معسكر عمر بن سعد، ومعلم القرآن في الكوفة.
- وبالإضافة إلى هؤلاء وغيرهم، حيث سيطول الكلام بذكرهم، كباراً من بني هاشم، الذين كانوا جميعهم عقلاء ويتمتعون بالاحترام. (راجع: نگاهي به حماسه حسيني: ٤٥ وما يليها).
- (٩٠) أقول: إذا اعتمدنا على هذه العوامل في تحليل ثورة الإمام الحسين، مع غض النظر عن المعيارين المتقدمين؛ من مراعاة حفظ نظرية الشريعة؛ واختيار الأمة لها، فقد يقال بأن اتكاء الإمام عليه السلام على مثل هذه الأسباب هو أمر يستلزم نسبة النقص إليه، لا كإمام معصوم فحسب، بل كفر عاقل من أهل الظاهر؛ فإن كل هذه المعطيات لم تكن لتخفى على أمثال: ابن عباس، وابن الحنفية، والآخرين، الذين نصحوا الإمام بعدم الخروج، وأشفقوا عليه، وحذروه من غدر أهل الكوفة، ولو لم يكن للإمام معيار آخر لكان عليه كمكلف بالظاهر أن يحذر وفق هذه المعايير العامة من قوم طالما غدروا بأبيه وأخيه. كما أن عليه أن يصغي إلى أولئك الذين أشاروا عليه. من هنا ندرك أنه كان يركز إلى معايير أخرى. (المترجم).
- (٩١) المفيد، الإرشاد ٢: ٧١.
- (٩٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٣: ٢٠١.
- (٩٣) الطوسي، تلخيص الشافي ٤: ١٨٣.
- (٩٤) الخضري بك، تاريخ الأمم الإسلامية ٢: ١٢٩.
- (٩٥) رغم أن الشوكاني، صاحب نيل الأوطار، هو من أنصار القول الثاني في مسألة جواز الخروج على الحاكم وعدمه؛ حيث يعتبر الكفر الصريح وحده سبباً في جواز الخروج، ويعترض على من تمسك بعمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتبرير وجوب الخروج على الحكومة. إلا أنه في الوقت نفسه يواجه بشدة ما ذهب إليه الكرامية من الاعتراض على خروج الإمام الحسين عليه السلام، فيقول: «وَلَقَدْ أَفْرَطَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ، كَالْكَرَامِيَّةِ، وَمَنْ وَافَقَهُمْ فِي الْجُمُودِ عَلَى أَحَادِيثِ الْبَابِ، حَتَّى حَكَمُوا بِأَنَّ الْحُسَيْنَ السَّبِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَرْضَاهُ بِأَغْ عَلَى الْخَمِيرِ السَّكِرِ، الْهَاتِكِ لِحَرَمِ الشَّرِيعَةِ الْمُطَهَّرَةِ، يَزِيدُ بِنِ مَعَاوِيَةَ لَعْنَهُمُ اللَّهُ، فَيَا لِلَّهِ الْعَجَبِ مِنْ مَقَالَاتٍ تَقْشَعِرُ مِنْهَا الْجُلُودُ، وَيَتَصَدَّعُ مِنْ سَمَاعِهَا كُلِّ جِلْمُودٍ». (نيل الأوطار ٧: ١٨٦).
- (٩٦) تاريخ الطبري ٧: ٢١٦ - ٢١٨؛ المفيد، الإرشاد: ٢٠٠؛ مقتل العوالم: ٥٤.
- (٩٧) الطوسي، تلخيص الشافي ٢: ٣٦.
- (٩٨) تاريخ الطبري ٧: ٢٢١؛ المفيد، الإرشاد: ٢٠٢.
- (٩٩) عبد الله البحراني، العوالم والعلوم والمعارف: ٥٤.
- (١٠٠) راجع: عطاء الله مهاجراني، انقلاب عاشورا (ثورة عاشوراء): ٧٢.
- (١٠١) لو ادعى أن من شروط صحة البيعة الرضا، ولا يترتب على البيعة الإكراهية أي أثر حقوقي، فيمكن للإمام أن يبايع مكرهاً، ولا تترتب على بيعته أي نتيجة. نحب على ذلك: أولاً: إن من اللوازم الواضحة لفعل الإمام أن الاستكاف كان مطلوباً في حد نفسه، وقد كان خبره مؤثراً جداً. ثانياً: لو

بايع الإمام عليه السلام هذه البيعة فإلى أن يثبت أنها كانت بالإكراه تكون قد أنتجت نتائجها، ويكون الطرف المقابل قد أحسن الاستفادة منها؛ لتحقيق أغراضه. **ثالثاً:** لو أن الإمام عليه السلام لم يستنكف ابتداءً، وبايع مكرهاً، ثم نكث، لنظرت إليه الأمة الإسلامية على أنه متخلف عن بيعته وخارج... .

(١٠٢) تاريخ الطبري ٢: ٣٧.

(١٠٣) المصدر السابق ٧: ٢٧٥.

(١٠٤) ملاحظة: في تاريخ الطبري لم يذكر أنه خاطب عبد الله بن الزبير بهذا الكلام، وإنما خاطب به الجماعة التي كانت بالقرب منهما، والتي روت هذا الكلام. (المترجم).

(١٠٥) المصدر السابق ٥: ٣٨٣.

(١٠٦) راجع: الشوكاني، نيل الأوطار ٨: ١٨٦؛ الألوسي، روح المعاني ٢٦: ٧٣؛ محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام: ١٤٩. صحيح أن الكثير من أهل السنة قد أيدوا قيام الإمام، واعتبروه صحيحاً على أساس اجتهاد الإمام، ولكن البحث يتمحور حول وضوح مبادئ ومباني اجتهاد الإمام، وكذا حول تمامية مقدمات الاستنباط الحقوقي للثورة. أما إن كان مقصودهم من ذلك الاجتهاد أننا لا نعلم على أي أساس قد اجتهد الإمام فهذا يشبه نتيجة أصحاب نظرية الثورة والشهادة التعبدية. لذا فقد اعتبر بعض أهل السنة أن عمل يزيد صحيح على أساس اجتهاده، وأوكلوا أمر الإمام الحسين عليه السلام ويزيد إلى الله سبحانه وتعالى.

(١٠٧) لطف الله صافي، حسين، شهيد آگاه (الحسين، الشهيد الواعي): ٣٣٣.

(١٠٨) مرتضى مطهري، الملحة الحسينية، عن الأصل الفارسي: «حماسه حسيني» ٣: ٣٤٨.

(١٠٩) عبد الرحمن شرفاوي، الحسين ثائراً، الحسين شاهداً ٢: ٦٠ (نقلاً عن: حميد عنايت، تفكر نوين سياسي إسلام: ٢٦١).

(١١٠) المفيد، الإرشاد ٢: ٨٥.

(١١١) المصدر السابق ٢: ٨٧.

(١١٢) راجع: حميد عنايت، تفكر نوين سياسي إسلام: ٢٦٢ (نقلاً عن: جمعة المصري، لواء الإسلام، أيلول ١٩٥٦).

(١١٣) صالح النجف آبادي، شهيد جاوید: ٢١٨.

(١١٤) أقول: هذا التعبير لا ينسجم مع مقام الإمام عليه السلام وحكمته. (المترجم).

(١١٥) المفيد، الإرشاد ٢: ٧٦.

(١١٦) الفكرة الأساس التي ينبغي تسليط الضوء عليها هي قصد يزيد إلى قتل الإمام بأي نحو كان، ولو بالسّم. وقتل كهذا، من قبل شخص كهذا، في تلك المرحلة التي لم تهتك فيها بعد كامل شخصية المتلبس بالخلافة، لن يكون له أي أثر في حفظ الدين والقيم، وسيترك الساحة خالية ليزيد وسلسلة من الخلفاء الميسوطي الأيدي إلى كامل المجالات والأفكار والأعمال. لذا فلا بد من موت يكون فيه الإثم على يزيد ومن معه، ويكون مبرراً من ناحية حقوقية وشرعية أمام أفراد الأمة على مباني وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفساد البيعة، وقيام الحجة بوجود الناصر، والوفاء بالعهد الذي قطع بتلبية الدعوة.

والعلم بخيانة أهل الكوفة علماً واقعياً غيبياً؛ لكونه إماماً معصوماً على ارتباط بالغيب، وعلماً ظاهرياً؛ لكونه أشرف العقلاء، الذين يدركون جيداً التجارب السابقة مع أهل الكوفة. والتي كان يستند إليها الناصحون، كابن عباس وابن الحنفية وغيرهما؛ ظناً منهم خفاء الرأي على الإمام عليه السلام،

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

والتي صدقتها تجربة مسلم وشهادته قبل وصول الإمام الحسين عليه السلام إلى الكوفة - هذا العلم لا يغير من تلك المباني الفقهية والحقوقية شيئاً، كما لا يغير من الأهداف والمصالح الناشئة عن هذه الثورة شيئاً. فلو أحجم الإمام عن إجابة أهل الكوفة؛ بذريعة التجارب السابقة الخائنة منهم مع كل من أمير المؤمنين والإمام الحسن عليه السلام، لبقى الإمام من الناحية الفقهية والحقوقية مداناً على مر العصور، ولعدّ خائناً لدين جده، ومخلفاً للوعد الذي قطعه لأهل الكوفة، ولأمكن ليزيد ولغيره من الطامعين أن يتابعوا مشاريعهم النفعية القائمة على قوة دين محمد الجديد بغير ممانع. كما كان يمكن لأهل الكوفة أن يقولوا: ها نحن تائبون عن خياناتنا السابقة، ومنتظرون مقدم الحسين عليه السلام، وهو الذي خاف القتل، وقصر في تلبية دعوتنا.

والأمر نفسه بعد علمه بشهادة مسلم؛ حيث يمكن لأهل الكوفة لو رجع الإمام بعدها، وقتل سرّاً وغيلة بالسّم، أن يقفوا أمام الملأ، ويلقوا باللوم على الإمام، ويقولوا: رغم قتل مسلم فقد كنّا بانتظار الإمام الحسين عليه السلام، ولو قدم إلينا فنحن على وعودنا وجهوزيتنا، وإنّما كان تركنا لمسلم تدبيراً مؤقتاً؛ كي لا يقضي علينا ابن زياد، فيأتي الإمام فلا يجدنا، فاخبتنا في بيوتنا تقيّة وانتظاراً لقدومه، غير أنّه عدل عن المسير إلينا ولم يأتنا، فلم نستطع حمايته والدفاع عنه، فقتل بعيداً عنّا. ولن يكون لقتل كهذا أي فائدة، وسيبقى واقع الأمة على ما هو عليه، بل أسوأ. أمّا بإصرار الإمام الحسين على الخروج من المدينة أولاً، رافضاً بيعة يزيد، ناهياً عن المنكر، متابِعاً ما أسّسه الإمامان الأولان؛ والخروج من مكة ثانياً، ملتبساً دعوة أهل الكوفة؛ والإصرار على دخولها حرّاً بعد علمه بشهادة مسلم ثالثاً، كلّ ذلك أدّى إلى الحد من آثار مشاريع استغلال الدين من قبل المستغلّين، من خلفاء وغيرهم، وترك الحقّ أمام الأمة خياراً تختاره متى شاءت، وتشعر بتقصيرها وتضيقها عن نصرته، وأبان أنّ هذا الحق لا يدرك بالباطل، وأنّ الوفاء بالوعد وحفظ الحقّ والدين من أن يحرقا هما الغاية التي ينبغي السير إليها، ولو أدّى إلى القتل. (المترجم).

(١١٧) أقول: هذا التعبير لا ينسجم مع الحقيقة المسلّمة التي قامت عليها الأدلّة العقلية والنقلية من علم الإمام عليه السلام بالغيب، فلا ينبغي إيراد. (المترجم).

(١١٨) لا يجب أن نخلص من هذا التحليل إلى أن الإمام قد تخلّى عن فكرة اعتبر فيها الحكومة رسمية، أو أنّه ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فعندما خرج الإمام من المدينة، وترك بيعة يزيد، وحيث لم يكن هناك خبر عن رغبة أهل الكوفة، وكما قلنا: إنّهُ عندما سمع الكوفيّون بمخالفة الإمام قرّروا أن يكتبوا إليه رسالة، ويدعوه. إذاً فمخالفة الإمام لم تكن تدور مدار رأيهم، الذي هو مفقود هنا.

(١١٩) الإرشاد ٢: ٨٥.

(١٢٠) المصدر السابق: ٨٧.

(١٢١) تاريخ الطبري ٥: ٤١٤.

(١٢٢) المصدر نفسه.

(١٢٣) الإرشاد ٢: ٨٧.

(١٢٤) لطف الله صافي، حسين شهيد آگاه: ٩٧.

(١٢٥) الإرشاد ٢: ٩٧.

(١٢٦) المصدر السابق ٢: ٩٨.

(١٢٧) المصدر السابق ٢: ٨٨.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

(١٢٨) أقول: العزة هنا إما أن تكون بمعناها الفردي والشخصي، أو بمعنى عزة الدين وحفظه ومنعته. ولا شك أن الملاك في استشهاد الإمام الحسين هو الثاني؛ وفقاً لما تقدم في التعليقات السابقة. وأما العزة الشخصية فقد تعرض الإمام وأهل بيته عليه السلام للهوان الظاهري والتعذيب والقتل، وكل ذلك من مصاديق الذل الشخصي. وكذلك الإمام الحسن عليه السلام فقد تعرض في صلحه للوم والتحقيق من بعض أصحابه، حتى سلم عليه بـ (مذل المؤمنين). وقد رضي الأئمة من ولد الحسين عليه السلام أن يسكنوا ويقمعوا ويسجنوا ويشردوا في البلدان؛ حفظاً لعزة الدين؛ وصوناً لنظريته، وفق الظروف التي عاشوها عليه السلام.

من هنا يمكن أن يقال: إن هدف الإمام الحسين عليه السلام هو صون الدين بواسطة استشهاد، شهادة يكون سببها انحراف الأمة بأفرادها وحكامها معاً، شهادة يقع اللوم فيها على الأمة كلها، فتدرك عمق تقصيرها وبعدها عن مشروع النبوة والإمامة. ولا بد لهذه الشهادة أن تكون محكمة من حيث الأسباب الظاهرية لها، وهي الأمور التي كان الإمام عليه السلام يحاج بها قومه، وبطالبتهم بها، بدءاً من فساد يزيد وانتهاء بوعده لأهل الكوفة ومطالبته قادة جيشها القادم لاستقباله بأن يتركوا له طريق العودة. وكل ذلك لا يعني تراجعاً عن خطته، أو جهله بأهل زمانه، أو عدم إعداده العدة اللازمة لتحقيق غايته. وأما الاقتداء بهذه الثورة، والاستفادة منها فقهياً على صعيد الإصلاح الاجتماعي، فيبقى مفتوحاً على مصراعيه في عنوانها العام، وهدفها النهائي الاستراتيجي، وهو حفظ الدين وتقديمه على كل عزيز، الأمر الذي قد يقتضي أحياناً تقديمه على الحياة، وعلى أمن المجتمع ووحدة. ويبقى الحكم مرتبطاً بتشخيص الظروف المحيطة تشخيصاً دقيقاً، ولا يمكن استفادة عموم فقهي يجري في كل الأحوال.

(المترجم).

(١٢٩) الحلّي، منتهى المطلب ٢: ٩٧٤.

(١٣٠) الحلّي، تذكرة الفقهاء ١: ٤٦٧.

(١٣١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ٨٢.

(١٣٢) علي الطباطبائي، رياض المسائل ١: ٤٨٧.

(١٣٣) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٢٩٥ - ٢٩٦.

الثورة الحسينية وتعزيز فقه المواجهة

الشيخ جواد فخّار الموسوي (*)

مقدمة —

يقسّم فقهاء الشيعة الحكومة إلى نوعين كليّين: حكومة محقّة عادلة؛ وحكومة مبطلّة ظالمة متغلّبة^(١). وقد أشير إلى هذا التقسيم بوضوح في بعض الروايات^(٢)، ومن ذلك: ما نجده في رواية تحف العقول: وهي [الولاية والحكومة] جهتان؛ فأحدى الجهتين من الولاية ولاية العدل، الذين أمر الله بولايتهم وتوليّتهم على الناس، وولاية ولاته وولاة ولاته، إلى أدناهم باباً من أبواب الولاية على مَنْ هو والٍ عليه؛ والجهة الأخرى من الولاية ولاية ولاية الجور وولاة ولاته، إلى أدناهم باباً من الأبواب التي هو والٍ عليه^(٣).

وقد أطلق في الفقه عنوان حكومة الجور أو الحاكم الجائر على القسم الثاني، كما عبّر عنها في باب القضاء، في مسألة المنع من الترافع إلى القضاة المنصوبين من قبل الحكومة غير المشروعة، تحت عنوان (الطاغوت).

والطاغوت في اللغة بمعنى الطاغى. ويشير إبراهيم بن إسحاق الحربي إلى المعاني المختلفة التي يذكرها المفسّرون، في ذيل الآية ٥١ من سورة النساء، لهذه الكلمة، وأن المراد بها: الشيطان؛ أو كعب بن أشرف؛ أو الكاهن؛ أو الشاعر، ثمّ يقول: وهذا كلّ له وجه في النهي عن الحلف بالطواغيت؛ لأن واحدها طاغوت، وهو الشيطان؛ لأن الشيطان في قول أبي عبيدة كلّ فائق في الشرّ، متمرّد فيه، من إنسان أو دابة^(٤). ويرجّح أبو هلال العسكري أن يكون معنى الطاغوت كلّ معبود سوى الله^(٥).

(*) أستاذٌ وباحث في الحوزة العلمية.

كما يختار ذلك ابن الأثير^(٦). ويجمع ابن منظور هذين التعريفين معاً، ويقول: الطاغوت: ما عبد من دون الله عز وجل، وكل رأس في الضلال طاغوت^(٧). وعلى أي حال يمكن أن نعرف الطاغوت في كلمة واحدة بأنه: الموجود المتسلط القوي الذي لا ينتسب إلى الله. وسنوضح أن هناك تناسباً كبيراً بين هذا المعنى اللغوي وبين الرؤية الخاصة التي يتبناها الشيعة في تفسير (الطاغوت).

أما المعنى الاصطلاحي للطاغوت والجور، اللذين تتناولهما هذه الدراسة، فهو الحاكم السياسي غير الشرعي. وما يهمننا في هذا البحث هو نوع الموقف الذي يتخذه الفقه الشيعي من هذه الحكومة، تبعاً لسيّد الشهداء^(عليه السلام). ولذا فسنعمل أولاً على تحديد عناصر مواجهة الحكومة الظالمة في فقه الشيعة، ثم ننتقل إلى دور مواقف الإمام الحسين^(عليه السلام) السياسيّة، والأثر الذي تتركه هذه المواقف على بلورة تلك العناصر. وإذا اقتصرنا في بحثنا على المصادر الفقهية المتوفرة فمن الممكن أن نجد حضوراً فعالاً لعناصر مواجهة حكّام الجور والطواغيت. وهذه العناصر هي ما يميّز الفقه الشيعي عن سائر المذاهب الإسلاميّة، وهي توقف الباحث على روح الثورة والتغيير في هذا الفقه. وتتمثل أركان الفكر الثوري المواجه للطاغوت في الفقه الشيعي بما يلي:

١. تفسير حكومة الجور والطاغوت على أساس الشرعية في الحكم، لا على أساس الممارسات فقط.
٢. الاعتقاد بضرورة اقتلاع حكومة الجور والمواجهة المسلّحة معها عند توفرّ الفرصة المناسبة.
٣. الاعتماد على المقاومة السلبية، والحكم بتحريم حكومة الجور، عند عدم توفرّ الفرصة للثورة.

وقد تمّ ترتيب أبحاث هذه المقالة، وفق تسلسل هذه العناوين الثلاثة، ضمن فصول ثلاثة. وسنهتم في كلّ فصل بدراسة المواقف السياسيّة للإمام الحسين^(عليه السلام) في مجال ذلك العنوان الخاصّ للفصل. ولا شك أن فقهاء الشيعة كانوا - في كلّ مورد من هذه الموارد - متأثرين بالمواقف التي كان الأئمّة المعصومون قد اتخذوها، لذا كان

هدفنا منصّباً على تحديد مواقف الإمام الحسين عليه السلام بالذات. ومن الواضح أنّ تأثير هذه المواقف لم يكن على نسق ومستوى واحد؛ ففي بعض الموارد كان المؤثر الأوحد في تبلور فكرة المبارزة في الفقه الشيعي مواقف وخطوات الإمام الحسين عليه السلام؛ فحسب؛ وفي بعض آخر كان المؤثر مواقفه عليه السلام، إلى جانب مواقف سائر أئمة الشيعة عليهم السلام.

تفسير حكومة الجور والطاغوت على أساس منشأ الحكم، لا الأعمال والمواقف —

يرى فقهاء الشيعة أنّ الحكومة المشروعة هي التي ترتكز إلى النصّ الشرعي. وتقوم هذه الفكرة على محاور ثلاثة:

١. أصل عدم الولاية، والاعتقاد بأنّه ليس لأيّ من أفراد البشر حقّ الحكومة على الغير، وأنّ الحاكميّة منحصرة باللّٰه خالق الناس. وعليه فالوحيد الذي يمتلك حقّ الحكومة هو الذي ينصبّ في ذلك من قبل اللّٰه تعالى^(٨).

٢. كما تدلّ الأدلّة العقلية والنقلية فقد خصّ هذا الأصل في ما يتعلّق بالنبيّ والأئمة عليهم السلام، وقد ثبتت حاكميّتهم على الناس بالنصّ.

٣. تخصيص هذا الأصل في ما يتعلّق بالمنصبين على الحكم من قبل المعصومين عليهم السلام. وعلى أساس هذا المحور الثالث فإنّ حقّ الولاية ثابت للمنصبين على الحكم من قبل المعصومين عليهم السلام^(٩).

وباختصارٍ فالحكومة المشروعة، وفقاً لرؤية كافّة آراء الفقهاء الشيعة، هي الحكومة التي تقوم على أساس النصّ؛ وفي المقابل فإنّ حكومة الجور والطاغوت هي حكومة لا تستند إلى النصّ الشرعي. وبالاعتماد على هذا التفسير لا يتمّ النظر إلى الأعمال والتصرّفات الحكوميّة للحكّام في معرفة جور الحكومة أو عدالتها؛ لأنّه إذا خرج الحكّام الذين استلموا الحكم على أساس النصّ الشرعيّ عن موازين العدل والشرع، وعملوا بالظلم والجور...، فإنّهم سيخسرون شرعيّتهم المستمدة من النصّ عندئذٍ. ومن هنا فالملاك في تعيين شرعيّة الحكومة أو طغيانها هو منشأ الحكومة فقط، دون غيره، وإذا كان لمواقفها وأعمالها أثر في هذه الشرعية أو نفيها فهي على نحو الكاشفيّة والطريقيّة اللاحقة بها، لا على نحو الموضوعيّة والأصالة.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

ويجدر في المقام أن نذكر بعض النماذج من كلمات فقهاء الشيعة في عدم تأثير أفعال الحكومة في اكتسابها عنوان الجور أو العدل.

ولكن؛ ومنعاً للإطالة والتكرار لما سيأتي في المباحث اللاحقة، نكتفي بفتوى ابن فهد الحلبي، حيث وجه إليه سؤال ورد فيه: ما يقول مولانا الشيخ... في جماعة من الناس تأمر عليهم أحد بغير رضاهم، وهو قاصد مع ذلك العدل بينهم، لا يمكنه ولا يتمكن من العدل إلا بحصول الهيبة في قلوب هؤلاء، ولم يقصد بذلك إلا الإصلاح الديني أو الدنيوي، مع غلبة ظنه أنه لو لم يتأمر عليهم لحصل الفساد العظيم، الذي يؤول ضرره إليهم وإليه، والقوم إذا كان لهم رئيس عادل كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وإن كان العدل يتفاوت. فبقي يأخذ من أموالهم وما يدفع به عنهم ما هو أشدّ ضرراً، مع أنه يخرج من ماله أيضاً، ويؤدّب بالضرب والشتم والهجر، فهل فعل ذلك أولى أم تركه، مع غلبة ظنه بحصول الضرر عليه وعليهم...؟

الجواب: هنا مسائل: الأولى: لا يجوز التأمر على جماعة بغير رضاهم، إلا أن يوليّه المعصوم عليه السلام، ومع عدم ذلك لا يجوز قطعاً.

الثانية: إذا رأى الإنسان أن التأمر عليهم فيه مصلحة لهم، لكنه يحتاج مع ذلك إلى الضرب والشتم وأخذ بعض الأموال، والضرر العائد إليهم بترك هذه التولية أكثر من الضرب ومما يأخذ منهم، لا يجوز اعتماد ذلك، والساعي فيه كالشمعة، يضيء للناس ويحرق نفسه^(١٠).

والنموذج الآخر هو كلام للسيد المرتضى، في جواب له عن سؤال عن السبيل إلى العلم بأن المتولي في الظاهر من قبل السلطان الجائر هو محقّ، والحال أنه على ما يدلّ عليه الظاهر متولّ من قبل الظالم الطاغى، الذي يجب جهاده، ولا يحسن إقرار أحكامه؟

فيجيب: الطريق إلى ذلك أن نجد مَنْ يعتقد المذهب الحقّ، المتولي من قبل الظلمة والمتغلبين مختاراً، فنعلم أنه ما اعتمد ذلك إلا لوجه صحيح اقتضاه^(١١).

وتقع وجهة نظر فقهاء الشيعة في تفسير حكومة الجور في النقطة المقابلة لوجهة نظر أهل السنة؛ حيث لا يرى هؤلاء أن مشروعية الحكومة تستند في منشئها إلى

النصّ. ولذا فهي ليست مقيّدة عندهم بشيء، حتّى رضا أفراد الأُمّة، بل يمكن أن تحصل عندهم بالإجبار واستعمال القوّة. ومن هنا فهم يفسّرون عدالة الحكومة وجورها استناداً إلى أعمالها ومواقفها فقط^(١٢).

واستناداً إلى هذه المقدّمة ننهي إلى أنّ لدى فقهاء الشيعة اتّجاهين في تحديد مفهوم حكومة الجور: أحدهما: سلبيّ؛ والآخر: إيجابي.

ويتمثّل الأول بنفي شرعيّة كلّ حكومة لا ترجع إلى النصّ؛ بينما يدور الإيجابيّ

حول محورين اثنين:

١. إثبات حقّ الحكومة للمعصوم عليه السلام.

٢. إثبات استمرار النصّ في ما يتعلّق باختصاص حقّ الحكم بأفراد محدّدين

بعد المعصومين عليهم السلام.

ويمكن القول بأنّ كلا هذين الاتجاهين باديان في الإعلانات والمواقف السياسيّة للإمام الحسين عليه السلام. ولا شكّ أنّ هناك نماذج من ذلك أيضاً في أقوال سائر الأئمّة المعصومين عليهم السلام ومواقفهم، رغم الأجواء الخائفة التي كانت حاكمة في عصورهم. غير أنّ ما يطالعنا أكثر عندهم عليهم السلام هو نوعٌ من المقاومة السلبيّة، ونهي أصحابهم عن مساعدة الحكومات الظالمة، والدخول في الأجهزة الحاكمة. وسنطرح هذه النماذج في الفصل الثالث من هذه المقالة، مكثفين هنا بخصوص الموقفين: السلبيّ؛ والإيجابي، اللذين يبدوان بوضوح في كلام الإمام الحسين عليه السلام. وقد ترك هذان الموقفان أثراً في تبلور الرؤية الخاصّة حول كلّ من حكومتي: الجور؛ والعدل.

١. الموقف السلبيّ —

لقد أكّد الإمام الحسين عليه السلام على هذا الموقف في مواضع عديدة، منها: عند لقائه الأول مع الحرّ بن يزيد؛ حيث قال له ولأصحابه: أما بعد أيّها الناس، فإنّكم إنّ تتّقوا الله، وتعرفوا الحقّ لأهله، يكنّ أرضى لله، ونحن أهل البيت أوّل بولاية هذا الأمر عليكم من هؤلاء المدّعين ما ليس لهم، والسائرين فيكم بالجور والعدوان^(١٣). ومن الواضح أنّ كلمة «أوّل» هنا ليست بمعنى التفضيل، بل بمعنى تعيّن

الحكومة والولاية لأهل البيت عليهم السلام. ومن هنا فهي تدلّ على نفي حقّ من لم ينصبّ تنصيباً شرعياً في الحكومة. وما يثبت هذا المدعى هو تأكيد الإمام على معرفة أهل الحقّ، والذين يريد بهم أهل البيت، وهذا يوضح أنّ ملاك التمايز بين أهل البيت وبين مدعي السلطة هو الاستحقاق التعيني للحكم، والذي يمتلكه أهل البيت؛ استناداً إلى النص الصادر عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

٢. الموقف الإيجابي —

أ. إثبات الحقّ في الحكم للمعصومين عليهم السلام. وقد كتب الإمام عليه السلام في بداية نهضته، وفي أوّل رسالة إلى أهل البصرة، قائلاً: وكنا أهله وأولياءه وأوصيائه وورثته، وأحقّ الناس بمقامه في الناس، فاستأثر علينا قومنا بذلك، فرضينا وكرهنا الفرقة... ونحن نعلم أنّنا أحقّ بذلك الحقّ المستحقّ علينا ممّن تولّاه ^(١٤).

وكذلك يصرّح في خطبة له بين جمع من أصحابه وعسكر الحرّ بن يزيد قائلاً: وأنا أحقّ من غيري ^(١٥).

ب. التأكيد على استمرار الحكومة على أساس النصّ بعد المعصومين عليهم السلام. ومن المواقف التي ترتبط بالحكم هي تأكيد الإمام عليه السلام على استمرار الحكم المستند إلى النصّ إلى يوم القيامة. ولهذا الأصل الذي ظهر عند فقهاء الشيعة في تعريف حكومة الجور أثر كبير؛ لأنّ التسليم بمفهوم الشيعة الخاصّ حول الحكم، والالتزام بلوازمه العملية، يستند إلى التسليم بإمكان استمرار الحكم القائم على النصّ. وغنيّ عن البيان أنّه لو رفض ذلك فسوف يكون لنظرية فقهاء الشيعة في تقسيم الحكومة إلى قسمين: شرعية؛ وغير شرعية، لوازم فاسدة، أهمّها: الاعتقاد بتعطيل الحكومة في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام. وعلى أيّ تقدير فقد صرّح الإمام الحسين عليه السلام في هذا المجال بالعديد من المبادئ، وذلك في خطبة عامّة له. ونظراً لأهميّتها ومكانتها الخاصة نلمس ضرورة في نقل المقطع التالي: ذلك بأنّ مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه. فأنتم المسلوبون تلك المنزلة، وما سلبتم ذلك إلّا بتفرّقكم عن الحقّ، واختلافكم في السنّة بعد البيّنة الواضحة. ولو صبرتم

على الأذى، وتحملتكم المؤونة في ذات الله، كانت أمور الله عليكم ترد، وعنكم تصدر، وإليكم ترجع، ولكنكم مكنتم الظلمة من منزلتكم، واستسلمتم أمور الله في أيديهم، يعملون بالشبهات، ويسرون في الشهوات، سلطهم على ذلك فراركم من الموت، وإعجابكم بالحياة، التي هي مفارقتكم^(١٦).

وعلى ضوء هذه الرواية فإن مجاري الأمور بيد العلماء بالله. وقد جعلت مجاري الأمور في مقابل مجاري الأحكام، وهي تعني ما يرتبط بالحكومة والسياسة. والشاهد على ذلك هو ما ورد في نهاية الكلام من القول: «واستسلمتم أمور الله في أيديهم»، ومن الواضح أن ما سلمه الناس لحكام الجور هو الحكومة وإدارة المجتمع. والدليل الآخر كذلك هو أن الرواية أشارت إلى غضب حق العلماء، ومن الجلي أنه لم يسلب من حقهم شيء سوى الحكومة. نعم، لا بد؛ لكي تصح الاستفادة من هذه الرواية، أن نفسر «العلماء بالله» الوارد فيها بالعلماء بالدين والفقهاء، خلافاً لما عليه نظر جماعة اعتبروا أن العلماء بالله هم خصوص الأئمة المعصومين^(١٧). وإذا كان الأمر كذلك فقد ألغوا دلالة كلام الإمام^(عليه السلام) على الحكومة المنصوص عليها في عصر غيبة المعصومين^(عليه السلام)^(١٧). كما أن بداية الكلام تدل على أن مراد الإمام^(عليه السلام) لا يختص بزمان أو مكان خاص، بل هو يتضمن برنامج عمل كلي لكافة العلماء، وفي كل عصر ومصر، وخاصة مع الالتفات إلى الفقرة التي يذم الإمام^(عليه السلام) فيها العلماء، ويعدّ تسلط الظالمين، وغضب حقهم^(عليه السلام) المشروع، نتيجة لترك العمل، والامتناع عن أداء الوظيفة. كما أن تطبيق عنوان العلماء على غير الأئمة^(عليه السلام) هو أشدّ ظهوراً؛ لأن استعمال هذا العنوان في المعصومين يحتاج إلى قرينة^(١٨).

إن الجمع بين الموقف السلبي والإيجابي في مجال الحكم، والذي ظهر من الإمام الحسين، يؤدي إلى ظهور تفسير خاص للحكم غير المشروع، وهو ما تقدّمت الإشارة إليه في الصفحات السابقة. وما يميّز دور الإمام الحسين^(عليه السلام) في هذا المجال عن سائر الأئمة هو تأكيد الصريح^(عليه السلام) على الموقف السلبي، الأمر الذي ينذر وجوده صراحة عند سائر الأئمة. إن الاعتقاد بتعريف كل من حكومة الجور والعدل على أساس من منشأ ظهور السلطة السياسية هو باعث على ظهور الاعتقاد بضرورة عزل

حكّام الجور في الفقه الشيعي.

الاعتقاد بمواجهة ومجاربة حكّام الجور —

من العناصر الثوريّة التي يمكن أن تستفاد من مواقف الإمام الحسين عليه السلام هو الاعتقاد بالقيام والمواجهة المسلّحة مع حكّام الجور. وفي هذا المجال مسألتان تتطلّبان الدراسة، وسنقوم بدراستهما باختصار:

١. موقع هذه العقيدة في فكر أهل السنّة وفقهاء الشيعة.
٢. استنباط هذه العقيدة على أساس الموقف الذي اتّخذه الإمام الحسين عليه السلام في ثورة كربلاء. وهذه المواقف التي سنعرضها عبارة عن:
 - أ. التأكيد على طرح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجال الحقوق الاجتماعية، والاعتقاد بعدم انحصارها في المجالات الخاصة والفردية.
 - ب. تهية الأرضية لفهم انصراف أدلّة التقية عن الأمور المهمة.
 - ج. طرح نظرية العزة الإسلامية كأصل من الأصول المعتمدة.

١. موقع عقيدة المواجهة المسلّحة في الفكر السنّي والشيعة —

يمنع معظم فقهاء أهل السنّة المواجهة المسلّحة مع الحاكم الجائر منعاً مطلقاً؛ استناداً إلى بعض الروايات^(١٩). ويعتبر العالم السنّي «النووي» أنّ هذا الأمر موضع اتفاق بين علماء السنّة. فضمن تفسيره لحديث عن النبي صلى الله عليه وآله يتعرّض لبيان الاتفاق المذكور بهذا الشكل: ومعنى الحديث لا تُنازعوا وُلاة الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم، إلّا أن تروا منهم مُنكراً محقّقاً تعلمونه من قواعد الإسلام. فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم، وقولوا بالحقّ حيثما كنتم، وأمّا الخروج عليهم وقتالهم فحرام؛ بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين. وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنّة أنّه لا ينعزل السلطان بالفسق... وقال جماهير أهل السنّة من الفقهاء والمحدثين والمتكلّمين: لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يُخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويله^(٢٠).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

ولابن قدامة - بدوره - كلام ملفت في هذا المجال، يقول فيه: وَلَوْ خَرَجَ رَجُلٌ عَلَى
الإِمَامِ، فَقَهَرَهُ وَغَلَبَ النَّاسَ بِسَيْفِهِ، حَتَّى أَقْرَبُوا لَهُ، وَأَدْعَنُوا بِطَاعَتِهِ، وَبَايَعُوهُ، صَارَ
إِمَامًا، يَحْرُمُ قِتَالُهُ وَالْخُرُوجُ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ مَرْوَانَ خَرَجَ عَلَى ابْنِ الرُّبَيْعِ
فَقَتَلَهُ، وَاسْتَوْلَى عَلَى الْبِلَادِ وَأَهْلُهَا، حَتَّى بَايَعُوهُ طَوْعًا وَكَرْهًا، فَصَارَ إِمَامًا يَحْرُمُ
الْخُرُوجُ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ لِمَا فِي الْخُرُوجِ عَلَيْهِ مِنْ شَقِّ عَصَا الْمُسْلِمِينَ، وَإِرَاقَةِ دِمَائِهِمْ،
وَدَهَابِ أَمْوَالِهِمْ، وَيَدْخُلُ الْخَارِجُ عَلَيْهِ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي وَهُمْ
جَمِيعٌ فَاضْرِبُوا عُنُقَهُ بِالسَّيْفِ، كَأَنَّا مَنْ كَانَ»^(٢١).

والظاهر أنه من بين أهل السنة لم يجوز أحد غير المعتزلة محاربة الحاكم
والخروج عليه بالسلاح. اللهم إلا ما نصادفه في هذا المجال من بعض المرويات غير
الموثقة. ومن جملة ذلك: ما ينسبه أبو بكر الجصاص إلى أبي حنيفة من أنه كان يجوز
قتال الظلمة^(٢٢). غير أنه؛ وبالاتفات إلى الظروف التي أوردتها الجصاص تأييداً لهذا
النقل، بإمكاننا استنتاج أن ما نسبته إلى أبي حنيفة لا يمثل رأياً فقهياً، بقدر ما يعدّ
إجراءً سياسياً في سبيل دعمه وإبراز انحيازه لبني العباس، الذين قاموا ضدّ الأمويين.
ويمكننا تبرير ذلك أيضاً بمساعدته لزيد بن علي، الذي خرج على بني أمية، من
خلال منحه ثلاثين ألف دينار. ويشهد على ذلك سكوته المريب في عهد حكومة بني
العباس، ومهادنته للبلاط العباسي.

كما تمّ التفكيك في مواضع أخرى من نصوص أهل السنة - التي تعرّضت
لقضية خلع الحاكم الفاسق - بين مسألة خلعه على يد أهل الحل والعقد ومسألة خلعه
بالثورة المسلّحة. ويرى مجموعة من الفقهاء السنة، الذين يميلون إلى هذه الفكرة،
ضرورة الفصل بين خلع الإمام وبين الخروج عليه؛ حيث يعتقدون بأنه يمكن للنخبة في
المجتمع وأهل الحل والعقد أن يخلعوا الإمام عندما يحصل لهم القطع بفسقه وخروجه
عن جادة العدل والشرع، وأمّا الخروج عن طاعته والثورة عليه فلا يعدّ أمراً جائزاً.
وينسب صاحب كتاب المجموع هذا الرأي إلى مؤلف كتاب المهذب (أبي إسحاق
الشيرازي)، ويتعرّض لبيانته بشكل مفصّل^(٢٣).

ويمكننا عدّ الماوردي^(٢٤)، وابن حزم الأندلسي^(٢٥)، من زمرة هذه المجموعة من

الفقهاء. وعليه نرى أنه لم يقبل بفكرة الخروج على الحاكم الجائر إلا جماعة معدودة من المعتزلة، يقتربون تماماً من الناحية الفكرية من مذهب التشيع. وبكلمة واحدة: ينبغي القول: إن الفقه السنّي لا يمتلك الاستعداد اللازم للقبول بالمواجهة المسلّحة مع حكومة الطاغوت، بل غاية ما يُمكن أن نلاحظه في هذا المجال هو التحرك السلمي لنخب المجتمع في سبيل خلع الحاكم الجائر.

وأما بالنسبة إلى الفقهاء الشيعة فقد تجنّبوا التعرّض لمسألة الخروج على الحاكم؛ نظراً للظروف الصعبة وأجواء الاختناق التي كانوا يعيشونها. ولهذا فإننا نجدهم غالباً ما يطرحون هذه المسألة تحت عنوان: عند تمرّد الناس على الحاكم الجائر فإنه لا يجوز مواجهة المتمرّدين. وبالنظر إلى الموقف الإيجابي للفقهاء الشيعة في هذا المجال، والحساسية المفرطة التي كانت تُبديها الحكومات تجاه النظريات التي كان يطرحها كبارهم، فإن الحديث عن هذه المسألة لم يكن ليخلو من عواقب وخيمة بالنسبة إلى المتحدّثين عنها. ومع هذا، وكما ذكرنا سابقاً، يُمكننا مشاهدة آثار لهذه المسألة تمّت الإشارة إليها بصورة مبعثرة في طيّات المتون الفقهية^(٣٧).

كما هو ملحوظ لم يتجاوز ما تمّ أخذه بالحسبان - عند طرح المسألة بالنحو السابق - المنع عن محاربة المتمرّدين، وحرمة إعانة الحكومة الجائرة في إحباط ذلك التمرّد. ويُحتمل أن يكون عدم إبداء الرأي حول مسألة جواز أو عدم جواز إعانة المتمرّدين يستند في أساسه إلى بعض الروايات، التي أرجعت مسألة الثورة إلى نية الثوّار وهدفهم، وأعلنت بأنه إذا كان الثوّار يدعون إلى تشكيل حكومة غير شرعية أخرى، تُماثل الحكومة الجائرة الحالية، فإن هذه الثورة والنهضة ستكون ممنوعة هي الأخرى، وسيُنظر إلى قادتها وزعمائها كطواغيت؛ وأما إذا كانت دعوتهم تهدف إلى تسليم الحكم إلى أصحاب الحق - أي المعصومين (عليه السلام) - فإنها ستكون مشروعة عندئذٍ، إن لم نقل بأنها ستحظى بتأييد أئمة الدين وتشجيعهم.

لكن يجب أن لا ننفي احتمال أن يكون فقهاؤنا - عندما نهوا في المسألة السابقة (التمرّد والثورة ضدّ الجائرين) عن إعانة الثوّار والمتمرّدين، في نفس الوقت الذي نهوا فيه عن إعانة الحكومة الجائرة - واقعين تحت تأثير بعض الروايات التي

تتهى عن العمل المسلّح ضدّ الحاكم الجائر^(٢٧).

٢. إمكانية الاستنباط الفقهي لفكرة المواجهة المسلّحة من النصوص التي تعرّضت للمواقف

السياسيّة للإمام الحسين (عليه السلام) —

١.٢. توسعة دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما يتناسب مع الحقوق الأساسيّة،

وأخراجه عن المجال المرتبط بالحقوق الشخصية —

لقد نظر الإمام الحسين (عليه السلام) إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمسألة خارجة عن دائرة العلاقات الفرديّة؛ بحيث تمتدّ إلى مجال الحكم والعلاقات القائمة بين المواطنين، وفي إطار الإطاحة بالحكومة، وهذا ما يظهر بوضوح من كلامه (عليه السلام). نعم، قد نصادف أيضاً في كلام سائر الأئمّة (عليهم السلام) ورود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجال الاعتراض على إجراءات الحكومة، لكن ليس بالشكل الذي تمّ طرحه على لسان الإمام الحسين (عليه السلام)، والذي نهدف إليه في هذه المقالة؛ إذ لا نجد له نظيراً أبداً في كلامهم (عليهم السلام). وبعبارة أخرى: إذا كنّا نلاحظ في كلام باقي المعصومين (عليهم السلام) أنّ الإنسان مكلف - من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - بالوقوف في وجه الحاكم الجائر فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في نظر الإمام الحسين يعني الثورة ضدّ الحاكم، والإنكار عليه، باستخدام القوة والثورة، والوصول إلى حدّ الإطاحة بالحكم. إنّ هذا النوع من التأكيد سيترك أثراً عميقاً في عمليّة الاستنباط الفقهي لجواز القيام بعمليّات مسلّحة ضدّ الحكومة الجائرة. ولهذا السبب سنورد في البداية خطبة مهمّة للإمام (عليه السلام) تتحدّث حول هذا الموضوع، ثمّ بعد ذلك سنسعى للكشف عن تأثيرات هذا الموقف على الفقه الشيعي.

اعتبروا أيّها الناس بما وعظ الله به أوليائه، من سوء ثنائه على الأخبار؛ إذ يقول: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمْ الرِّيَاسِيُّونَ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ﴾، وقال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ ♦ ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾. وإنّما عاب الله ذلك عليهم؛ لأنّهم كانوا يروّون من الظلمة، الذين بين أظهرهم، المنكر والفساد، فلا

ينهوَنهم عن ذلك؛ رغبةً في ما كانوا ينالون منهم، ورهبةً مما يحذرون، والله يقول: ﴿فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَآخِشُوا نَفْسَكُمْ﴾، وقال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾. فبدأ الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضةً منه؛ لعلمه بأنّها إذا أُدِّيت وأقيمت استقامت الفرائض كلّها، هيئها وصعبها؛ وذلك أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء إلى الإسلام، مع ردّ المظالم، ومخالفة الظالم، وقسمة الفيء والغنائم، وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقّها^(٢٨). وكما هو ملحوظ فإنّ الإمام يعدّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمثابة عنصر وقائي من الظلم، يرتبط بمجال مواجهة الظالم، وتأطير المسائل السياسيّة والاقتصاديّة للمجتمع بشكلٍ صحيح. وانطلاقاً من هذا المنهج المحدّد يمكننا الانتقال إلى فكرة الخروج على الحكومة الجائرة، اعتماداً على مسلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وينبغي علينا القول: إنّهُ بالإمكان تصوير تطبيق مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجال الحقوق السياسيّة؛ وبهدف استخلاص جواز المواجهة المسلّحة ضدّ الحاكم، من خلال بيانين:

أ. تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الثورة المسلّحة ضدّ الحاكم —

إنّ توسيع دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتشمل العلاقات القائمة بين المواطنين والحكّام، وتطبيقها على مسألة الثورة ضدّ الحاكم...، من شأنه أن يُفضي إلى تطبيق القواعد العامّة لهذا الواجب في مجال الثورة على الحاكم المذكور. وهذه القواعد عبارة عن:

١. تقييد الإجراءات العمليّة المتخذة ضدّ الحاكم من خلال جعلها تحت إشراف ومراقبة الإمام أو

نائبه —

لقد اعتبر فقهاؤنا بأنّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب ثلاثة؛ بحيث يكون الإقدام على كلّ مرتبة منها مُنوطاً ومشروطاً باليأس من الظفر بالنتيجة من

المرتبة السابقة. وتكون المرتبة الثالثة - المذكورة في كلام الفقهاء - بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال الاستعانة بالضرب والجرح، بل قد تبلغ درجة القتل. ولا يخفى أنه بإمكاننا أن نستنتج - من خلال التعرُّض لذكر هذه الموارد (الضرب والجرح والقتل)، ووضعها في جنب بعضها البعض - أنَّ المقصود من ذلك كله هو اتخاذ إجراء عملي بحق الشخص الذي يرتكب المنكر؛ ويُعدّ التعبير بالأمر والنهي باليد كناية عن ذلك.

ثمّة اختلاف ملحوظ بين فقهاءنا في ما يخصّ هذه المرحلة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ حيث يعتبر أكثرهم أنَّ جوازها مشروطٌ بوجود إذن الإمام أو نائبه أو (الحاكم الشرعي). هذا مع أنَّ البعض منهم يميل إلى وجوب التفريق بين بعض مصاديق التدخّل العملي (نظير: التسبّب في الجرح والقتل وبقية الاعتداءات البدنية)؛ حيث يقتصر اشتراط وجود إذن الإمام على الأوّلان فقط. وعلى أيّ حال فإنّ هذا الاختلاف الفرعي لا يُؤثّر في شيء بالنسبة إلى ما نهدف إليه في هذه المقالة؛ إذ على جميع التقادير من المسلّم به أنَّ الإجراء العملي العنيف، الذي يكون مصحوباً بإراقة الدماء، منوطٌ برأي الإمام أو نائبه^(٢٩). وهذا يصحّ حتّى بناءً على رأي مَنْ لا يعتبر بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المفضي إلى الجرح والقتل متوقّفٌ على إذن الإمام^(٣٠)؛ لأنّ الأدلّة التي أوردوها في المقام تقتصر على الأمر والنهي في مجال العلاقات الفردية والشخصية. ولهذا يكون اتّخاذ أيّ إجراء عملي ضدّ الحكم السياسي والإطاحة به خارجاً عن نطاق كلامهم وأدلّتهم، ومفتقراً - بحسب الأصول - إلى إذن وإشراف مباشر من الإمام^(عليه السلام) أو نائبه.

إنّ أخذ هذا الشرط بعين الاعتبار من شأنه أن يمنحنا القدرة على تقديم تفسير صحيح عند مواجهتنا لبعض الروايات التي تنهى عن التحرك العملي ضدّ الحكومات، وعلى الانتباه إلى أنّ هذه الروايات ناظرة إلى الثورات التي قامت بشكل تلقائي، ومن دون استئذان وإشراف من الإمام، أو من الأشخاص الذي يُشكّلون موضعاً لثقتهم. وسيُفضي هذا الأمر إلى رفع التعارض الموجود بين دعوة الإمام الحسين^(عليه السلام) إلى الثورة المسلّحة من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين دعوة بقية المعصومين إلى

التخلي عن الثورة والتحرك العملي، ليصبح هذان الاتجاهان متطابقين بشكل كامل. ونذكر من باب المثال: ما نقل عن الإمام الصادق عليه السلام حول النهي عن الثورة المسلحة؛ حيث يقول: فَالْخَارِجُ مِنَّا الْيَوْمَ إِلَى أَيِّ شَيْءٍ يَدْعُوكُمْ؟! إِلَى الرِّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عليه السلام. فَنَحْنُ نُشْهِدُكُمْ أَنَّا لَسْنَا نَرْضَى بِهِ، وَهُوَ يَعْصِينَا الْيَوْمَ، وَلَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ، وَهُوَ إِذَا كَانَتْ الرِّايَاتُ وَالْأَلْوِيَةُ أَجْدَرُ أَنْ لَا يُسْمَعَ مِنَّا إِلَّا مَنْ اجْتَمَعَتْ بَنُو فَاطِمَةَ مَعَهُ. فَوَاللَّهِ مَا صَاحِبُكُمْ إِلَّا مَنْ اجْتَمَعُوا عَلَيْهِ ^(٣١).

٢. تقييد جواز الثورة المسلحة بصورة التمكن وتوفر الظروف —

من جملة النقاط الأخرى، التي قد تُساعدنا - في حالة تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الثورة المسلحة، وعدّ تحرك الإمام الحسين عليه السلام من هذا الباب - على تفسير التعارض الظاهري بين هذا التحرك وبين السكوت الظاهري لبقية الأئمة عليهم السلام، وعدم قيامهم بأي إجراء عملي...، هو وجود ضابطة حاکمة على مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يكتسب على أساسها هذا الواجب جانباً إلزامياً، إلا حين تكون ظروف تأثيره مهيأة. فقد اعتبر فقهاؤنا - في ما اعتبروه من شروط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - أن لا يكون هناك علم بعدم التأثير. هذا مع أن عدداً من الفقهاء لم يعتبروا هذا الشرط ضرورياً، بل اعتبروا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الذي يشمل أيضاً التحرك العملي - واجب، حتى مع العلم بعدم التأثير ^(٣٢). لكن يبقى أن الغالبية العظمى من الفقهاء يرون أن الاحتمال - بل حتى الظن - بالتأثير شرط في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ^(٣٣)، على الرغم من أن بعضهم يرجح أن يكون هذا الشرط مأخوذاً في المرتبة الثالثة فقط، أي في مرتبة الأمر والنهي العملي ^(٣٤).

ومع غض النظر عن كل هذه الاختلافات، وكذلك الغض عن بعض الاختلافات الأخرى التي ترتبط بماهية هذا الشرط، وأن الظن بالتأثير هو الشرط أم أن عدم الظن بعدم التأثير هو الشرط؟ و...، فإنه من المسلم بأن الأمر والنهي العمليين لا يصيران إلزاميين إلا في الحالة التي يكون فيها المكلف مطمئناً بالتأثير. وأما في

موارد جريان الأمر والنهي في مجال العلاقات الشخصية والفردية؛ بهدف ردع مرتكب المعصية، فإنّ هذا الشرط يُفسّر بمؤثريّة الأمر والنهي في ردع العاصي. وأمّا في المسألة المبحوث عنها - أي الثورة العمليّة المسلّحة ضدّ الحكومة الجائرة - فيجب علينا أن نُفسّر المعنى المراد من التأثير بمؤثريّة الوقوف في مقابل الفساد. وعليه إذا لم تكن ظروف الثورة مهیئة بشكل جيّد، ولم يترتب في حالة المواجهة - فضلاً عن الهزيمة الظاهريّة - أي أثر يُساهم في تقوية دعائم الدين والمذهب، وبالتالي يُؤدّي ذلك إلى تقوية الفساد...، فإنّ لزوم هذه المواجهة يصبح لاغياً ومنتفياً. وقد تمّ التأكيد على هذا الأمر ضمن كلام سائر المعصومين (عليه السلام). كما أنّ الإمام الحسين (عليه السلام) قد أشار مراراً وتكراراً إلى دور الحسابات الظاهريّة في عزمه على النهوض والثورة المسلّحة. وهذا يعني أنّ الإمام (عليه السلام) لم يلجأ إلى القيام بالثورة دون الأخذ بعين الاعتبار لهذه الحسابات والتقديرية الظاهرية، وللنتيجة التي ستؤول إليها ثورته، والآثار التي ستترتب عليها. ولو لم يكن الأمر بهذا الشكل لبدت هذه المواجهة المسلّحة ضدّ حكومة مثل حكومة يزيد بمثابة حركة ثوريّة عمياء لا هدف لها، مع أنّ ساحة الإمام منزّهة عن هذا الأمر. ولذلك فقد كتب الإمام (عليه السلام) في أولى رسائله إلى أعيان الكوفة ما نصّه: أمّا بعد، فإنّ هانياً وسعيداً قدما عليّ بكتبكم، وكانا آخر من قدم عليّ من رسلكم، وقد فهمت كلّ الذي قصصتم وذكرتم ومقالة حالكم... وقد بعثت إليكم أخي وابن عمّي وثقتي من أهل بيتي (مسلم بن عقيل)، وأمرته أن يكتب إليّ بحالكم وأمركم ورأيكم، فإنّ كتب إليّ أنّه قد أجمع رأي ملتكم، وذوي الحجي منكم، على مثل ما قدمت عليّ به رسلكم، وقرأت في كتبكم، أقدم عليكم^(٣٥).

والجدير بالانتباه أنّ الإمام الحسين (عليه السلام) لم يتخذ أيّ خطوة في اتجاه الثورة والمواجهة المسلّحة قبل اصطدامه بدعوة الكوفيّين. والشاهد على هذا الأمر أنّه كان يتجنّب حتّى ذلك الحين المجابهة، وإبداء مواقف استفزازيّة. فمع أنّ الإمام (عليه السلام) كان يعتقد - بعد أن تمّ استدعاؤه من قبل والي المدينة بأمر من يزيد - أنّ الداعي إلى استدعائه هو موت معاوية، وقد توقّع في حوار مع عبد الله بن الزبير في المسجد بشكل صريح هدف الوالي من ذلك...، إلّا أنّه امتنع عن إبراز مخالفته علانية، وأجاب

دعوة الوالي، في نفس الوقت الذي أظهر فيه عدم اطلاعه على موت معاوية، وأبدى حزمه وأخذ احتياطاته الكاملة من أيّ عملية غدرٍ محتملة. هذا بالإضافة إلى أنه ﷺ - وبعد أن شاهد إصرار الحاكم على أخذ البيعة - هرب من المدينة مبيّناً طبيعة هذا السفر من خلال تلاوته للآية الشريفة: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبُّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (القصص: ٢١)؛ أي الهروب من التهلكة وتعريض النفس للخطر^(٣٦).

وفي كلّ الأحوال فإنّ توفير الإمكانيات اللازمة، وانتفاء احتمال تأثير الثورة المسلّحة العمليّة ضدّ الحاكم الجائر، هما جزآن أساسيّان تمّ أخذهما كشرطٍ في النهضة الحسينيّة. كما أخذاً أيضاً في أيّ عرض تحليلي قدّمه بقيّة الأئمّة المعصومين في مجال الثورة والانتفاضة ضدّ العتاة والظلمة. وقد انعكس هذان الشرطان أيضاً في فقهن بنفس النحو. وكمثال على ذلك: نتعرّض لذكر عبارة أوردتها أحد كبار فقهاء الشيعة ترتبط بنفس هذا الموضوع، حيث يقول الشهيد الأوّل: لو أدّى الإنكار إلى قتل المنكر حرّم ارتكابه؛ لما سلف. وجوّزه كثير من العامة؛ لقوله تعالى ﴿وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيٍّ قَاتِلٌ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ﴾ (آل عمران: ١٤٦)، مدحهم بأنهم قُتلوا بسبب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا مسلّمٌ إذا كان على وجه الجهاد لأنّه في هذه الحالة سيكون مختلفاً عمّا يُطرح في المجال الشخصي والفردى، حيث إنّه وعند سريان هذا الواجب إلى دائرة الحقوق العامّة فلن يكون قتل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مانعاً من الحكم بوجوب هاتين الفريضتين^(٣٧).

قالوا: قُتل يحيى بن زكريّا ﷺ لنهيّه عن تزويج الربيبة.

قلنا: وظيفة الأنبياء غير وظائفنا.

قالوا: قال رسول الله ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة حقّ عند سلطان جائر»، وفي هذا تعريضٌ لنفسه بالقتل، ولم يُفرّق بين الكلمات - التي جعل الجهر بها عند السلطان كأفضل أنواع الجهاد - أهي نصٌّ في الأصول أو الفروع، من الكبائر أو الصغائر؟

قلنا: محمولٌ على الإمام، أو نائبه، أو بإذنه، أو على مَنْ لا يظنّ القتل^(٣٨).

وكما هو ملحوظ يسترعي انتباهنا في هذا الكلام وجود كلّ من: الشرط

الأول - أي مشروطة التحرك العملي بإذن المعصوم عليه السلام وإشرافه ؛ والشرط الثاني - أي لزوم التأثير..

ب. حثّ الصالحين على السعي للحصول على السلطة —

لقد كان لكل من اتساع رقعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لتمتدّ إلى مجال الحقوق الأساسية، وتطبيقهما على سلب الحكم من الجائر - كما لاحظناه في مشروع الإمام الحسين عليه السلام -، انعكاسٌ واضح على الفقه الشيعي. فقد اعتبر فقهاؤنا أنّ السعي نحو السلطة السياسيّة؛ بهدف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أمرٌ جائز، بل واجبٌ عندما يكون القيام بهاتين الفريضتين متوقفاً على السلطة. وقد بلغ بهم المقام أن يجوزوا - بناءً على ذلك - الدخول في النظام الجائر^(٣٩). غير أنّ ما تغاضى الفقهاء عن التصريح به هو أنّ الوصول إلى السلطة إذا كان عن طريق الدخول في النظام الجائر يُعدّ أمراً واجباً؛ بصفته مقدّمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤٠)، فإنّ السعي نحو هذا الأمر من خلال المواجهة العمليّة وإسقاط الحاكم الجائر سيكون واجباً بطريق أولى.

ونذكر بعدم تردّد فقهاءنا في أصل جواز - بل واستحباب - الحصول على السلطة في حال كونها مقدّمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤١). هذا مع أنّهم اختلفوا حول التعبير عن وجوب أو عدم وجوب هذه المقدّمة. والحقّ أنّه ينبغي الحكم بالوجوب، حتّى من هذه الناحية. وأمّا الذين استعملوا كلمة الجواز فمرادهم هو الجواز بالمعنى الأعمّ. وعلى أيّ حال - ومع غضّ النظر عن هذه النقاط، التي يُعدّ التعرّض لها خارجاً عن عهدة هذه المقالة - فإنّ ما يحوز على أهميّة خاصّة بالنسبة إلينا، ويُعدّ أمراً جديراً بالانتباه، هو مشاهدة جذور وآثار هذا النحو من الفهم وهذا النوع من النظرة إلى مسألة السلطة السياسيّة في مشروع الإمام الحسين عليه السلام. وفي هذا الصدد أعتقد أنّ خطبته عليه السلام المشهورة، في حضور أصحابه، وأمام جيش الحرّ، لا تحتاج لأيّ تعليق، حيث يقول فيها: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَجِلًّا لِحُرْمِ اللَّهِ، نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ

وَالْعُدُوَّانَ، فَلَمْ يُغَيَّرْ عَلَيْهِ بِفِعْلٍ وَلَا قَوْلٍ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ، أَلَا وَإِنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ، وَتَرَكَوا طَاعَةَ الرَّحْمَنِ، وَأَظْهَرُوا الْفَسَادَ، وَعَطَلُوا الْحُدُودَ، وَاسْتَأْثَرُوا بِالْفَيِّءِ، وَأَحْلَوْا حَرَامَ اللَّهِ، وَحَرَّمُوا حَلَالَهُ، وَأَنَا أَحَقُّ مِنْ غَيْرِي؛ قَدْ أَتَيْتِي كُتُبَكُمْ، وَقَدِمْتُ عَلَى رُسُلِكُمْ بِيَعْيِكُمْ، أَنْكُمْ لَا تُسَلِّمُونِي، وَلَا تَخَذُلُونِي، فَإِنْ تَمَمْتُمْ عَلَيَّ بِيَعْيَكُمْ تُصِيبُوا رُشْدَكُمْ^(٤٢).

وقد تركز كلامه عليه السلام في هذه الخطبة حول بيان الهدف من حركته الثورية، والذي يتمثل في الوقوف ضد الفساد وتعطيل الحدود الإلهية والظلم وأكل أموال الناس واتباع الحاكم في أهوائه ونزواته.

كما أعلن - بشكل صريح - أن نهضته هي مقدمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولهذا السبب فهو يسعى للحصول على السلطة؛ حيث تُعد كل من: جملة «أنا أحق من غيري»، وكذلك العبارة الواردة في ذيل الخطبة، التي تُشير إلى البيعة العامة لأهل الكوفة ولزوم التقيد بها - بصفتهما تمثل ميثاقاً شعبياً -، شاهداً على أن مراده عليه السلام كان يتعلق بهذا الهدف.

كما نقرأ أيضاً في خطبة أوردها في منزل ذي حسم في مسيره إلى العراق: ألا ترون أن الحق لا يعمل به، وأن الباطل لا يتناهى عنه^(٤٣)، حيث تُشير هذه العبارة أيضاً إلى مسألة إقامة الحق والوقوف ضد الباطل، وهو تعبير آخر عن أمره عليه السلام بالمعروف ونهيه عن المنكر وثورته المسلحة.

٢.٢. انصراف أدلة التقية عن الأمور الرئيسية —

من جملة الأمور التي اختص بها الفقه الشيعي هي مسألة التقية، التي تعني صون النفس عن الأذى والضرر الاحتمالي، من خلال إظهار التوافق مع كلام المخالفين وعملهم^(٤٤). وخلافاً للنظرة السطحية لبعض الظاهريين فإن التقية تحتوي في الفقه الشيعي على نكات تُضفي عليها معنى خاصاً ومحددًا. فمع أن الغرض من التقية هو التسهيل على أتباع الشريعة - من خلال عدم إلزامهم بإظهار معتقداتهم وطقوسهم

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

في الظروف المتأزّمة والخطرة -، غير أنّ ماهيتها وحقيقتها تتجلّى في كونها بمثابة استراتيجية تهدف في النهاية إلى الحفاظ على المذهب عن طريق توفير الإمكانيات اللازمة لاستمرار النشاطات التي يقوم بها أتباعه، وتمكينهم من الحضور الفعّال على جميع المستويات والأصعدة. وبيان آخر: إنّ التقيّة تُتيح الإمكانيّة لأتباع المذهب الحقّ أن لا يوقعوا أنفسهم في التهلكة، ويتمكّنوا بذلك من صون المذهب، والمحافظة عليه وعلى أنفسهم.

إنّ الالتفات إلى هذه النقطة (ماهية التقيّة) من شأنه أن يضع أمامنا بعض القيود عند تحديد نطاق ودائرة التقيّة، فلا نتصوّر أنّه يمكننا استعمال التقيّة في كلّ مورد، من خلال التذرّع بأيّ خطر مهما كان. وقد جاء في الكلام الوارد عن فقهاءنا - تبعاً للروايات المنقولة عن المعصومين (عليه السلام) - الحديث عن التقيّة المرتبطة بغير القتل؛ حيث قيل فيه بأنّ التقيّة تُجوز ارتكاب جميع المحرّمات، إلّا قتل الأشخاص الأبرياء؛ لأنّه «إذا بلغ الدم فلا تقيّة»^(٤٥). وأمّا في ما يخصّ مشروع الإمام الحسين (عليه السلام) فقد تمّ الالتفات إلى مسألة أدقّ وأعمق. ففي هذا المشروع لا تشمل التقيّة من الأساس الأمور المهمّة التي ترتبط بكيان الإسلام. وبعبارة أخرى: إذا كان الامتناع عن التحرك سينجرّ في الأخير إلى ضياع المقدّسات الإسلامية أو القيم الحاكمة على الشريعة فإنّ التقيّة لا تجوز عند ذلك.

ويعتبر الإمام الخميني (عليه السلام) أنّ محو كتاب الله، وجمع كافّة نسخه، وتأويل القرآن بحيث يوجب ضلال الناس، وهدم الكعبة وطمس معالمها، وتخريب قبر الرسول (عليه السلام) وقبور الأئمة (عليهم السلام)، و...، بمثابة نماذج على هذه المسألة المهمّة^(٤٦). كما يوجد العديد من الشواهد في المواقف التي اتخذها الإمام الحسين (عليه السلام) تؤيّد هذا الرأي. ويُمكننا استعراض بعض الأمثلة على هذا الأمر، من قبيل:

١- النهي عن السكوت عندما يصير أساس الدين والشرع ألعوبة بيد الحاكم الجائر: «من رأى سلطاناً جائراً مُستحلاًّ لحرم الله، ناكثاً بعهد الله، مُخالفاً لسنة رسول الله (عليه السلام)، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يُغيّر عليه بفعلٍ ولا قولٍ كان حقّاً على الله أن يُدخله مدخله»^(٤٧).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

٢. مساواة السكوت مقابل الظلم المرتكب من قبل الحكومة الجائرة بالموت، بل الترجيح - نوعاً ما - للموت الأحمر على حياة كهذه: «ألا ترَوْن أنَّ الحقَّ لا يُعمل به، وأنَّ الباطل لا يُتناهى عنه؛ ليرغب المؤمن في لقاء الله مُحَقَّاً، فإنِّي لا أرى الموت إلّا سعادةً، والحياة مع الظالمين إلّا بَرَمًا»^(٤٨).

٣. لزوم التخلّص من الخوف، والحثّ على ضرورة عدم الانشغال بسلامة البدن والنفوس: «أفبالموت تُخَوِّفني؟ وهل يعدو بكم الخطب أن تقتلونني؟! ما أدري ما أقول لكم، ولكنّ أقول كما قال أخو الأوس لابن عمّه، وهو يُريد نُصرة رسول الله، فقال: أين تذهب فإنّك مقتول؟ فقال: سأمضي فما بالموت عارٌّ على الفتى إذا ما نوى حقّاً وجاهد مسلماً»^(٤٩).

٤. بالإضافة إلى مسألة كتابة رسالة توبيخ إلى مسلم بن عقيل، الذي أرسل كتاباً يلتمس فيه من الإمام عليه السلام إعفاءه من السفر إلى العراق، ومن المهمة التي كلّفه بها، فقد جاء فيه ما مضمونه: «أمّا بعد، فقد خشيتُ أن لا يكون حملك على الكتاب إليّ في الاستعفاء من الوجه الذي وجّهتك له إلّا الجبن، فامض لوجهك الذي وجّهتُك له، والسلام»^(٥٠).

تجدر الإشارة إلى أنّه يوجد مُنْشَع للبحث حول هذا الأمر بشكل أكبر، غير أنّنا مضطرونّ لعدم الخوض فيه فعلاً لضيق المجال. كما أنّه يوجد مجالٌ للحديث حول مسألة انصراف التقيّة عن الأمور المهمّة، وعلاقة هذا الأصل بالتهلكة الممنوعة، لكنّ كاتب هذه المقالة كان قد تعرّض لهذا البحث في مقالةٍ أخرى.

٣.٢. عرض نظريّة العزّة الإسلاميّة —

يمتاز طرح مسألة العزّة في ضمن كلام الإمام الحسين عليه السلام عن طرحها في ضمن كلام بقيّة المعصومين عليهم السلام - الذين يعتقد بهم الشيعة - بفارقٍ جوهري وبارز؛ إذ تمّ طرح العزّة على لسان سائر المعصومين تحت عنوان عزّة المؤمن، وعلى المستوى الشخصي والفردى. فمن هذه الناحية يُعتبر وجوب المحافظة على العزّة في عداد الأحكام الشرعيّة التي ينحصر افتراقها عن الحقوق الفردية للأشخاص في كونها خارجةً عن

دائرة اختيار الإنسان، الذي لا ينبغي له أن يُذِلَّ نفسه.

ومن الجدير الالتفات إلى بعض الأمثلة المذكورة على هذا الأمر:

١. يقول الإمام الصادق عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا، وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا؛ أَمَا تَسْمَعُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾، فالمؤمن يكون عزيزاً، ولا يكون ذليلاً. ثم قال: إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ؛ إِنَّ الْجَبَلَ يَسْتَقِلُّ مِنْهُ بِالْمَعَادِنِ، وَالْمُؤْمِنُ لَا يَسْتَقِلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ ^(٥١).

٢. تمّ نقل حديث آخر بنفس المضمون، وجاء في ذيله: فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً، ولا يكون ذليلاً، يُعَزِّهِ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ ^(٥٢).

٣. وجاء في رواية أبي بصير عنه عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا إِذْلالَ نَفْسِهِ ^(٥٣).

٤. ونقرأ في حديث آخر: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا ينبغي للمؤمن أن يُذِلَّ نفسه. قيل له: وكيف يُذِلُّ نفسه؟ قال: يَتَعَرَّضُ لِمَا لَا يُطِيقُ (من الأعمال) ^(٥٤).

٥. ويروي عبد المؤمن الأنصاري عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَعْطَى الْمُؤْمِنَ ثَلَاثَ خِصَالٍ: الْعِزَّةَ فِي الدُّنْيَا؛ وَالْفَلَاحَ فِي الْآخِرَةِ؛ وَالْمَهَابَةَ فِي صُدُورِ الظَّالِمِينَ ^(٥٥).

ومن الطبيعي أن طرح مسألة العزّة بصفاتها شأنًا شخصيًا، وصفة مرتبطة بنفس المؤمن، سيستتبع نتائج ولوازم خاصّة. ومن جملة هذه اللوازم أن وجوب المحافظة على العزّة سيكون - وفقًا للفرض المذكور - واجباً مشروطاً؛ بمعنى أن وجوب المحافظة عليها سيكون مشروطاً بتحقيق بعض الظروف والمقدّمات.

وأما بالنسبة إلى مسألة العزّة كما هي مطروحة في فكر الإمام الحسين عليه السلام، فيُنظر إليها كشأنٍ سياسي مرتبط بمركز الثقل في النظام الإسلامي. ومن البديهي أن يكون وجوب المحافظة عليها - بحسب هذا الفرض - واجباً مطلقاً؛ بحيث يُعدّ تحصيل مقدّماته بدوره أمراً واجباً وإلزامياً.

ويمكن أن نعثر على عدّة أمثلة تدلّ على وجود هذا النوع من الفهم في الفكر السياسي للإمام الحسين عليه السلام، منها:

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

١. يقول عليه السلام: ألا وإنّ الدعيّ ابن الدعيّ قد ركز بين اثنتين؛ بين السلّة والذلة، وهيئات منّا الذلّة، يأبى الله ذلك لنا ورسوله والمؤمنون، وحجور طابت وطهرت، وأنوف حميّة، ونفوس أبيّة، من أن نؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام^(٥٦).
- فالمسألة الأولى أنّ الخيار الذي خيّر فيه يزيد الإمام بين اختياره أو اختيار الموت كان الرضا بالحكم السياسي اللامشروع للطاغوت، وهو ما اعتبره عليه السلام ذلّة.
- والثانية أنّ الإمام رأى بأنّ الحجور الزكيّة والمطهّرة، والنفوس الغيورة، أعلى وأشرف من أن ترضى بطاعة حكم الأراذل وتسلبهم. وهو ما يُمثّل شاهداً على النظر إلى العزّة في بُعديها السياسي والاجتماعي.
٢. ويقول أيضاً في رجز له، طالما كرّره في يوم عاشوراء:
القتل أوّلى من ركوب العار والعار أوّلى من دخول النار
- فمن خلال الالتفات إلى مسألة التخيير بين الرضا بالحكم السياسي اللامشروع وبين الموت يتبيّن أنّ المراد من الذلّة هو القبول بهذا الحكم.
- وكما ذكرنا سابقاً إذا تمّ اعتبار العزّة في عداد الأصول الحاكمة والسائدة، وتمّ النظر إليها بما هي مرتبطة بكيان الإسلام. مثلما طرح ذلك الإمام الحسين عليه السلام، فإنّها ستكون متمنّعة بخصوصيّات هذه الأصول، ولن تكون الأحكام الثانوية. من قبيل: الإكراه؛ والتقيّة. مسوّغاً لارتكاب ما يُفضي إلى انتهاك العزّة الإسلامية. فمن هذه الناحية حتّى لو وصل الأمر إلى تهديد الأجانب والكفّار بسفك الدماء ونهب الأموال، وكانت المحافظة على العزّة تقتضي إزهاق أرواح المسلمين وضياع أموالهم، فإنّ التكليف المذكور سيبقى على ما هو عليه.

المقاومة السليبيّة ضدّ حكّام الجور—

لقد اعتمدت السياسة التي تبناها الفقهاء الشيعة - في الظروف التي تتعدم فيها إمكانية الثورة المسلّحة والإطاحة بالحكومات الجائرة - على المقاومة السليبيّة، وعدم الاعتراف الرسمي بهذه الحكومات. ويُمكن مشاهدة مظاهر من هذه المقاومة السليبيّة في الفقه، بدءاً من أبواب العبادات وانتهاءً بأبواب المعاملات.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

- والأمثلة المذكورة على هذا الاتجاه السلبي عبارة عن:
١. عدّ السفر برفقة الحاكم الجائر سفر معصية^(٥٧).
 ٢. النهي عن جهاد الكفار في ركاب الحاكم الجائر^(٥٨).
 ٣. المنع عن مساعدة جيش الحاكم الجائر في قمعه للتمردات الداخلية^(٥٩).
 ٤. النهي عن الدخول في النظام الجائر، والقبول بولاية الحاكم المذكور^(٦٠).
 ٥. مشروطة وجوب صلاة الجمعة بإمامة السلطان العادل^(٦١).
 ٦. المنع عن إعطاء ميراث مَنْ لا وارث له للسلطان الظالم^(٦٢).
 ٧. النهي عن التظلم والرجوع إلى المحاكم المرتبطة بالحكومة الجائرة^(٦٣).
 ٨. النهي عن منح الضرائب الشرعية، من قبيل: الزكاة، إلى الحاكم الجائر (اختياراً)^(٦٤).
 ٩. المنع من تقديم أيّ عون أو مساعدة إلى الظلمة، بالشكل الذي يُعدّ معه الإنسان منتسباً إلى النظام^(٦٥).
 ١٠. المنع من إقامة الحدود بواسطة الحكومة الجائرة.
- ولو وضعنا هذه المجموعة من الأمثلة إلى جانب بعضها فسوف نستنتج من ذلك أنّ الفقه الشيعي - فضلاً عن عدم رضاه البات بالتعاون مع الحكومة الجائرة - يمنع - عند التمكن - من التعامل ومساندة، وكذلك من الرجوع إلى مؤسسات الدولة المرتبطة بالحكومة الجائرة. وبعبارة جامعة نقول: إنّه لا يعترف - في الفقه الشيعي - بالحكومة الجائرة كمؤسسة اجتماعية تسهر على إدارة وتسيير شؤون المجتمع.
- ما يحوز على أهميّة خاصّة في هذا المجال هو أنّ المقاومة السليبيّة ضدّ الحكومة الجائرة تعتمد بشكلٍ دقيق على مشروع محدّد وواضح المعالم يطرحه الفقه الشيعي في مقابل الحكومات. وبحسب ما اطلعنا عليه يتكئ هذا المشروع على مبنى واحد (نفي الشرعيّة عن الحكومة التي لا تعتمد على النص). ومن الواضح أنّ النتيجة العملية لهذا المبنى هو التكليف بإطاحة الحكومة الجائرة؛ لأنّه إذا كان ثمة ضرورة لوجود دولة فهي موجودة فعلاً، وإذا كان الجميع مكلفاً بالعمل على إقامة حكومة صالحة فلا بدّ من القول بأنّ رفع المانع لهذا التكليف - وهو إسقاط حكومة الجور -

أمرٌ ضروريٌّ وواجب، ولا يمكن القول بسقوط هذا الواجب إلا بسبب قهريٍّ، كالعجز وفقدان الظروف والإمكانيات المساعدة. غير أنّ المبنى المذكور (أي نفي الشرعية عن الحكومة) سيبقى على حاله، وستظل آثاره ونتائجه (أي عدم الاعتراف بالحكومة المذكورة كمؤسسة حاكمة، وتأدية ذلك إلى عدّ كلّ تدخّل تقوم به هذه المؤسسة أمراً ممنوعاً، وعدم ترتيب أيّ أثر على هذا النوع من التصرفات) ثابتة وقائمة.

وقد تأثر الفقه الشيعي في هذا المجال أيضاً بمواقف الإمام الحسين (عليه السلام)؛ لأنّ ما يُمكن ملاحظته في نهضة الإمام (عليه السلام) وكلماته ومواقفه هو أنّه لم يكن يعترف بالنظام الاجتماعي المؤسّس في عهد الحكومة الجائرة. ولهذا فقد أظهر مراراً وتكراراً اعتراضه على هذا النظام، وذلك في خطبته المشهورة، التي قال فيها: لكتّكم مكنتم الظلمة من منزلتكم، واستسلمتم أمور الله في أيديهم... فأسلمتم الضعفاء في أيديهم؛ فما بين مستضعف مقهور، وبين مستضعف على معيشتة مغلوب. يتقلّبون في الملك بآرائهم، ويستشعرون الخزي بأهوائهم... في كلّ بلد منهم على منبره خطيب يصقع. فالأرض لهم شاغرة، وأيديهم فيها مبسوطة، والناس لهم خول، لا يدفعون لامس، فمن بين جبار عنيد، وذئ سطوة على الضعفة شديد، مطاع لا يعرف المبدئ المعيد. فيا عجباً، وما لي لا أعجب؟! والأرض من غاشّ غشوم، ومتصدّق ظلوم، وعامل على المؤمنين بهم غير رحيم^(٦٦).

بالإضافة إلى قيامه (عليه السلام) أثناء سفره إلى مكة، وقبل مواجهته للقوات العسكرية الموالية للحكومة، ببعض الأعمال التي كانت بمثابة إعلان رسمي عن معارضته النظام الموجود، وتعبير عن عدم الاعتراف بحكومة يزيد...، يُمكننا الإشارة إلى مسألة مصادرة الأموال المبعوثة بعنوان ضرائب من قبيل حاكم اليمن بحير بن ريسان الحميري إلى يزيد، والتي تمّت حيازتها بأمرٍ من الإمام^(٦٧). والجدير بالانتباه أنّ السيد ابن طاووس كتب في توجيهه لعمل الإمام (عليه السلام) قائلاً: لأنّ حكم أمور المسلمين إليه^(٦٨).

رأي الفقهاء الشيعة في ما يخصّ نظام الحاكم الجائر —

يوجد في الفقه الشيعي مجموعة من المواقف قد تُفضي إلى حدوث توهم في ذهن

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

الباحث في مطاوي تلك النصوص، ومفاده أنّ رفض النظام الاجتماعي المؤسّس على يد الحاكم الجائر - الذي تمّت ملاحظته في مشروع الإمام الحسين عليه السلام - لم ينعكس على الفقه الشيعي. فموقف الفقهاء الشيعة من مسألة إجزاء الزكاة المدفوعة إلى الحاكم الجائر، وحليّة أخذ جوائز السلطان عند عدم العلم بحرمة المال المأخوذ بشكلٍ محدّد، وحليّة الخراج والمقاسمة التي يأخذها الحاكم من الأراضي الخراجيّة...، كلّها أمثلة على قبول الفقهاء بالنظام الاجتماعي لحكومة الجور.

غير أنّ التدقيق في العبارات التي أوردها الفقهاء في مثل هذه الموارد - بالإضافة إلى تتبّع الروايات التي استندت إليها هذه الفتاوى - تدلّ بشكل واضح على أنّ موقف الفقه الشيعي لم يكن تدعيم نظام الحكومة الجائرة والرضا به، بل كان ترخيصاً وتجويزاً يسعى نحو خلق فضاء مناسب للعيش بالنسبة لأنصار التشيع. وقد أشار الفقهاء إلى هذا الهدف بشكل صريح في عدّة موارد.

خاتمة ونتيجة —

لقد تمّ الاقتصار في هذه المقالة على تقديم مخطّط إجمالي يمكننا استقصاره ومتابعته من خلال المواقف السياسيّة للإمام الحسين عليه السلام. وعلى أساس هذا المخطّط تمّ استعراض مبنى محدّد في مجال الحكم، نتحصّل منه نتيجتان في طول بعضهما البعض:

الأولى: ترتبط بمسألة الإطاحة بالحكومة وإلغاء كيانها.

والثانية: تتعلق بمعارضة الحكومة ومقاومتها سلبياً.

ولا يخفى أنّ القدر المشترك بين هاتين النتيجتين يتمثّل في عدم التعايش السلمي مع الحكومات الجائرة.

كما أنّنا في غنى عن القول بأنّ التعرّض لكلّ واحد من المحاور والعناوين المطروحة في هذا المخطّط يحتاج إلى كتابة رسالة مفصّلة ومبسوطة تتمّ فيها دراسة المسألة في جوانبها وأبعادها المختلفة.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

الهوامش

- (١) رسائل المرتضى ٢: ٨٤؛ ابن البرّاج الطرابلسي، المهذب ١: ٣٤٦؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٢: ٢٠٢؛ العلامة الحلّي، منتهى المطلب ٢: ١٠٢٤.
- (٢) النعمان المغربي، دعائم الإسلام: ١؛ ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٢.
- (٣) تحف العقول: ٣٣٢.
- (٤) إبراهيم بن إسحاق الحربي، غريب الحديث ٢: ٦٤٤.
- (٥) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: ١٥٤.
- (٦) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث ٢: ١٢٨.
- (٧) ابن منظور، لسان العرب ٨: ٤٤٤.
- (٨) راجع في مجال أصل عدم الولاية الكتب الفقهية الموسعة، وخصوصاً في باب التجارة، ضمن بحث أولياء التصرف في أموال الصبي.
- (٩) لا يتنافى هذا الكلام مع وجهة نظر الفقهاء الذين لا يرون ولاية الفقيه، وينكرون تنصيب الفقهاء؛ لأنّ الحكومة المشروعة في نظرهم كذلك هي الحكومة المنصوص عليها من قبل المعصوم (عليه السلام)، غاية الأمر أنّهم ينكرون هذا النصّ على المصادق الخاصّ المتمثّل بالفقيه. والنتيجة هي أنّه لو لم يكن قد صدر نصّ في حقّ غير الفقيه فسوف تكون كافّة الحكومات التي تقوم في عصر الغيبة حكومات غير شرعية.
- كما أنّ الكلام المذكور في المتن لا يتنافى مع نظرية الفقهاء القائلين بولاية الفقيه، والذين يرون الانتخاب فيها، لا التنصيب؛ وذلك لأنّهم لا يخالفون اشتراط خصائص معينة في شخص الحاكم ثمّ بيانها من قبل المعصومين (عليهم السلام)، وفي النتيجة ترجع مشروعية الحكومة إلى المعصومين، بناء على هذه النظرية.
- (١٠) ابن فهد الحلّي، الرسائل العشر: ٤١٤ - ٤١٥.
- (١١) رسائل المرتضى ٢: ٩٤. أقول: لقد حصل اشتباه في ترجمة هذه الجملة إلى الفارسية؛ حيث ورد فيها أنّ الملاك هو كونه شيعياً على مذهب الحقّ، والحال أنّ الأصل العربيّ لها هو كون هذا الشيعي قد أقدم مختاراً على التوليّ. وبالتالي فهذا الكلام يعالج أمراً تفصيلياً لا ربط له أبداً ببحثنا. فالاستشهاد به في غير محله، ولكن تمّ نقله كما هو؛ للأمانة العلمية. (المترجم).
- (١٢) يحسن الالتفات إلى نموذج من عبارات أحد كبار فقهاء أهل السنّة في القرن العاشر، ويدعى ابن نجيم المصري، فهو في شرحه لعبارة: «وَيَجُوزُ تَقْلِيدُ الْقَضَاءِ مِنَ السُّلْطَانِ الْعَادِلِ وَالْجَائِرِ، وَمِنْ أَهْلِ الْبُعْيِ» يستند إلى تقبّل الصحابة ذلك المنصب في زمان معاوية، قائلاً: «لأنّ الصحابة رضي الله تعالى عنهم تقلّدوه من معاوية، والحقّ كان بيد علي رضي الله تعالى عنهما في نوبته...، هكذا قال أصحابنا. وفي فتح القدير: وهذا تصرّح بجور معاوية، والمُرَادُ في خروجه، لا في أفضيته. ثمّ إنّما يتمّ إذا ثبت أنّه وليّ القضاة قبل تسليم الحسن رضي الله عنه له، وأمّا بعد تسليمه فلا، ويسمّى ذلك العامّ عام الجماعة. انتهى».

- وهو ينقل عن كتاب المِعْرَاج أَنَّهُ «انقعد الإجماع عَلَى بَيْعَةِ مُعَاوِيَةَ حِينَ سَلَّمَ لَهُ الْحَسَنُ...» (راجع: ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق ٦: ٤٦٠).
- (١٣) لوط بن يحيى بن سعيد بن المختف الأزدي، المقتل: ٨٣.
- (١٤) المصدر السابق: ٢٥.
- (١٥) المصدر السابق: ٨٥.
- (١٦) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٢٤٠.
- (١٧) محمد كاظم الخراساني، حاشية المكاسب: ٩٤؛ موسى الخوانساري، منية الطالب ٢: ٢٣٣؛ أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ٥: ٤٣.
- (١٨) راجع: «در محضر شيخ أنصاري» (في محضر الشيخ الأنصاري) ٢٠: ٢٠٥، لكاتب المقالة نفسه.
- (١٩) يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين ٧: ٣٢٥؛ زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، فتح الوهاب ٢: ٤٤؛ محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٤: ٥٤١؛ علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء ٣: ٢٩٢.
- (٢٠) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢: ٢٢٩.
- (٢١) ابن قدامة، المغني ١٠: ٥٣.
- (٢٢) أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن ١: ٨٨.
- (٢٣) النووي، المجموع في شرح المذهب ١٩: ١٩٤.
- (٢٤) الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٧.
- (٢٥) ابن حزم الأندلسي، المحلى ٤: ١٧٥.
- (٢٦) الطوسي، النهاية: ٢٩٧؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٢: ١٥؛ ابن سعيد الحلّي، الجامع للشرائع: ٢٤١.
- (٢٧) راجع: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٠٤ - ٢٥٦.
- (٢٨) الحرّاني، تحف العقول: ٢٤٠ - ٢٤١.
- (٢٩) المفيد، الإرشاد: ٨٠٩؛ سلّار بن عبد العزيز الديلمي، المراسم العلوية: ٢٦٤؛ الطوسي، النهاية: ٣٠٠؛ المحقّق الحلّي، الشرائع ١: ٢٥٩؛ العلامة الحلّي، الإرشاد ١: ٣٥٣؛ تبصرة المتعلّمين: ١١٤؛ المحقّق الكركي، جامع المقاصد ٣: ٤٨٩؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية ٢: ٤١٧؛ أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٣؛ البهائي، الجامع العباسي: ١٦٢؛ النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٨٤؛ الخوانساري، جامع المدارك ٥: ٤١١؛ أبو القاسم القمي، جامع الشتات ١: ٤٢٢.
- (٣٠) راجع: الطوسي، الاقتصاد: ٣١٥؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر ٢: ٢٣؛ ابن سعيد الحلّي، الجامع للشرائع: ٢٤٣.
- (٣١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١١: ٣٥.
- (٣٢) أبو الصلاح الحلبي، الكافي: ٢٦٥.
- (٣٣) الطوسي، مصباح المتهجد: ٨٥٥؛ العلامة الحلّي، الإرشاد ١: ٣٥٢؛ الشهيد الأوّل، القواعد

- والفوائد: ٧٥؛ ابن طيّ الفقعاني، الدر المنضود: ١٠٢؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية ٢: ٤١٦؛ المسالك ٣: ١٠٢؛ أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٦٣؛ محمد باقر السبزواري، كفاية الأحكام: ٨٢؛ النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٦٨.
- (٣٤) العلامة الحلي، تحرير الأحكام ١: ١٥٧؛ المحقق الكركي، جامع المقاصد ٣: ٨٧.
- (٣٥) أبو مخنف، المقتل: ١٧.
- (٣٦) المصدر السابق: ١١.
- (٣٧) من الجدير الالتفات إلى أننا كنّا ندّعي في الصفحات السابقة بأنّ توسعة دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مجال الحقوقية الخاصة المرتبطة بعلاقة المواطنين بالدولة - كما هو مطروح في قاموس الإمام الحسين عليه السلام - سيفضي إلى تبلور آثار ونتائج مختلفة، أو أنّ طرحه في مجال الحقوق الخاصة يستلشأ عنه بعض الاختلافات الظاهرية، ويمكننا مشاهدة هذه الدعوى في كلام الشهيد الأول أيضاً.
- (٣٨) الشهيد الأول، القواعد والفوائد ٢: ٢٠٦.
- (٣٩) ابن البرّاج الطرابلسي، المهذب ١: ٢٤٦؛ ابن إدريس الحلي، السرائر ٢: ٢٠٣؛ المحقق الحلي، الشرائع ٢: ٢٦٤؛ المختصر النافع: ١١٧؛ العلامة الحلي، الإرشاد ١: ٣٥٨؛ التحرير ٢: ٢٧٠؛ نهاية الأحكام ٢: ٥٢٥؛ المحقق الكركي، جامع المقاصد ٤: ٤٤.
- (٤٠) يقول الشيخ مرتضى الأنصاري في (المكاسب: ٥٨): «منها - أي قبول الولاية من قبل الجائر - ما يكون واجباً، وهو ما توقّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان عليه؛ فإنّ ما لا يتم الواجب إلّا به واجبٌ مع القدرة». وكذلك في الصفحة ٥٩: «وكيف كان فلا إشكال في وجوب تحصيل الولاية إذا كان هناك معروف متروك أو منكر مركوب، يجب فعلاً الأمر بالأول، والنهي عن الثاني».
- (٤١) راجع: المصدر السابق.
- (٤٢) أبو مخنف، المقتل: ٨٦.
- (٤٣) المصدر نفسه.
- (٤٤) مرتضى الأنصاري، رسالة التقيّة: ١ (مطبوعة ضمن المكاسب).
- (٤٥) في الكافي ٢: ٢٢٠: «عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّما جعلت التقيّة ليُحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة».
- (٤٦) الخميني، المكاسب المحرّمة ٢: ٢٢١.
- (٤٧) أبو مخنف، المقتل: ٨٥.
- (٤٨) المصدر السابق: ٨٦.
- (٤٩) المصدر السابق: ٢٥.
- (٥٠) المفيد، الإرشاد ٢: ٤٠.
- (٥١) الكليني، الكافي ٥: ٦٣.
- (٥٢) المصدر نفسه.

- (٥٣) المصدر نفسه.
- (٥٤) المصدر السابق ٥: ٦٤.
- (٥٥) الصدوق، الخصال: ١٥٢.
- (٥٦) ابن طاووس، اللهوف: ٥٩.
- (٥٧) الطوسي، النهاية: ١٢٢؛ ابن حمزة الطوسي، الوسيلة: ١١٠، المحقّق الحلّي، الشرائع ١: ١٠٢؛ ابن زهرة الحلبي، الغنية: ٥٤.
- (٥٨) الطوسي، النهاية: ٢٩٠؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لمجموع الفتاوى ٣: ٤.
- (٥٩) الطوسي، النهاية: ٢٩٧.
- (٦٠) ابن البرّاج الطرابلسي، المهذب ١: ٣٦٤؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر ٣: ٢٠٢.
- (٦١) المحقّق الحلّي، المعتبر ٢: ٢٧٩؛ العلامة الحلّي، المنتهى ١: ٣١٧.
- (٦٢) ابن سعيد الحلّي، الجامع للشرائع: ٥٠٨.
- (٦٣) العلامة الحلّي، المنتهى ٢: ٥٩٤؛ الشهيد الثاني، المسالك ٣: ١١٠.
- (٦٤) العلامة الحلّي، المنتهى ١: ٥٢٤؛ أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٤: ١١٦.
- (٦٥) مرتضى الأنصاري، المكاسب: ٥٨.
- (٦٦) الحرّاني، تحف العقول: ٢٤٣.
- (٦٧) أبو مخنف، المقتل: ٦٨.
- (٦٨) ابن طاووس، اللهوف: ٤٣.

المهديّ والمهدويّة عند الإمام الحسين عليه السلام

الشيخ محمد أمين صادقي الأركاني (*)

١. أهداف البحث وأهميته —

في العصر الذي تقود فيه الجاهليّة المعاصرة العالم والإنسان نحو حافة الانهيار، والذي طغى فيه الظلم والعدوان والجور في الحكم، وشاعت مناهضة المعنويات، والتملّص من الأخلاق، ونفشت الآلاف من الكوارث المرعبة الأخرى، وجاوزت كلّ الحدود، حتّى أضحت مستقبل البشريّة يزداد ظلمةً يوماً بعد يوم، وتتصاعد الخوف واليأس، في عصرٍ كهذا يعدّ البحث حول تيّار المهدويّة - من أيّ جهة من جهاته - بحثاً عن الأمل، عن السعادة والرفاهية، عن انتصار المعنويات والأخلاق، عن العدالة والتقوى، وعن التخطيط لمستقبل مشرقٍ للإنسان، بل عن الآلاف من الرغبات الإلهيّة والإنسانيّة الأخرى.

ومن ناحية أخرى تُعدّ المهدويّة من أهمّ الأبحاث الحيويّة التي اعتنت بها النصوص الدينيّة (الآيات والروايات) بشكل خاصّ، والتي يوجد حولها العديد من الأسرار الخفيّة والمعارف العميقة، التي بإمكان الإفصاح عنها - مضافاً إلى إطلاع القرّاء على المعارف الدينيّة - أن يمنح قلوبنا وأرواحنا النورانيّة الحرارة والعشق، ويبثّ فيها النشاط والحركة، ويبعث فيها الفاعليّة والإيمان، ويقوّي فيها الثبات والأمل، ويشعّ أمامها بالهداية والسعادة الأبدية.

تجول في ذهن المتأمّل، وخصوصاً المنتمي إلى جيل الشباب، العديد من المسائل

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلمية، ومن المختصّين بالدراسات العرفانيّة والأخلاقيّة. له مجموعة من الكتب والمقالات، من أفغانستان.

التي ترتبط بالإمام المهديّ من جهات مختلفة. وينبغي على الباحثين في القضايا الدينية أن يلتفتوا إليها، ويعرضوا حولها حقائق تناسب ظروف العصر. وعليه يُعدّ بحث المهدويّة، وعرض الوجه النوراني للإمام المهديّ على مرآة التحقيق، من أهمّ الوظائف الملقة على عاتق الباحثين في القضايا الدينيّة، وأوجبها في العصر الحالي.

ومن الجدير بالذكر أنّ مسألة المهدويّة تتوفّر على نطاق واسع، وجوانب متعدّدة، غير أنّنا سنكتفي فيها بالتعرّض إلى بعض الأمور حسبما يُناسب الموضوع، وتسمح به حدود المقالة، والتي سنأخذ بدراسة مسائلها وتحليلها من وجهة نظر سيّد الشهداء الحسين بن عليّ عليه السلام.

٢. المهدويّة استمرار للخلافة الإلهيّة على الأرض —

من المسائل المهمّة التي تُعتبر - ومن جهات عدّة - من المبادئ الأولى للمهدويّة مسألة الاستخلاف الإلهي للإنسان الكامل. فهي ليست قضية شخصيّة ومحدّدة مضى عليها الزمان، نظير: قضية سفينة نوح، أو سفينة موسى والخضر، وأمثالهما، بل هي فيض متّصل، وفوز مستمرّ، تمّ طرحه منذ البداية؛ ليدوم ويستمر. ولذلك لم تكن مختصّة بآدم أبي البشر، بل امتدّت إلى دائرة النبوة والإمامة^(١).

ومن هنا فقد تمّ التأكيد في روايات أهل البيت عليه السلام بشكل خاصّ على مسألة ضرورة وجود خليفة وحجّة إلهيّة، وجاء في هذا الصدد: اللهمّ بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة؛ إمّا ظاهراً مشهوراً؛ وإمّا خائفاً معموراً، لبلا تبطل حجج الله وبيّاته، وكم ذاك وأين؟ أولئك. والله. الأقلون عدداً، والأعظمون عند الله قدراً، يحفظ الله بهم حججهم وبيّاتهم، حتّى يودعوهما نظراءهم، ويزرعوهما في قلوب أشباههم... وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلّقة بالمحلّ الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه، والدعاة إلى دينه. أو آو؛ شوقاً إلى رؤيتهم^(٢).

فقد تمّ التركيز في كلامه عليه السلام على عدم خلو الأرض من حجّة إلهيّة أبداً؛ مع أنّ هذه الحجّة قد تكون أحياناً حاضرة مشهورة؛ وأحياناً أخرى غائبة مستورة. وقد جرت سنّة الله القطعيّة على أن يأتي عددٌ قليل من الناس المصطفين بشكل متناوب

ويتحملون مسؤولية الخلافة الإلهية. وقد كانت قضية استمرار الخلافة الإلهية على الأرض محلّ اهتمام في دعاء العشرات، المنسوب إلى سيّد الشهداء، بالنحو الذي خاطب فيه عليه السلام ربه قائلاً: وأشهد أنّ عليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين حقّاً حقّاً، وأنّ الأئمة من ولده هم الأئمة الهداة المهديّون... وأنهم أولياؤك المصطفون، وحزبك الغالبون، وصفوتك وخيرتك من خلقك، ونجباؤك الذين انتجبتهم لديك، واختصصتهم من خلقك، واصطفيتهم على عبادك، وجعلتهم حجة على العالمين^(٣).

وقد تمّت الإشارة في كلام الإمام الحسين عليه السلام إلى نقطتين:

الأولى: مسألة انتخاب الأئمة عليه السلام، وحجّيتهم، والتي تحدّث فيها عليه السلام عن منزلتهم ومكانتهم في عالم الوجود، وركّز فيها على أنّ الأئمة عليه السلام هم حزب الله الغالب؛ لكونهم حائزين على مقام الولاية والخلافة، وبالتالي سيكون النصر حليفاً لهم. وبما أنّ النصر المطلق لأئمة الدين سيتحقّق على اليد المقتدرة للمهديّ الموعود فإنّ الوعد الإلهي الذي يقول: ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (المائدة: ٥٦)، و﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (المجادلة: ٢٢)، هو حقيقة لن تتحقّق بشكل كامل إلّا في عصر ظهور الإمام المهدي عليه السلام؛ إذ إنّ الفلاح - على حدّ قول بعض المفسّرين - هو الظفر المطلق والاستيلاء الكامل على المراد. وبما أنّه تمّ الحديث في الآيتين المذكورتين بشكل مطلق عن غلبة حزب الله وفلاحه فيعلم من ذلك أنّ المقصود هو الغلبة والفلاح والسعادة المطلقة، التي تتحقّق في الدنيا بالحياة الطيبة والطاهرة على الأرض في مجتمع صالح على يد أولياء الله. وخصوصاً المهديّ الموعود عليه السلام، وفي الآخرة بالالتحاق بجوار الرحمة الإلهية.

الثانية: إنّه؛ ونظراً لكون الأئمة عليه السلام هم صفوة عالم الوجود وزُبدته، فقد اصطفاهم الله تعالى لنفسه، واختصّهم بعد الرسول الأكرم ﷺ بهذا الأمر من بين جميع الموجودات، وجعلهم حججه وخلفاءه على العالم والإنسان. فالأئمة عليه السلام هم تلك الذرية التي قال في حقّها القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ﴿آل عمران: ٣٣ - ٣٤﴾.

فمن أهمّ المسائل المطروحة في هذا الاصطفاء مسألة الخلافة الإلهية على

الأرض، والتي كانت قد بدأت مع آدم عليه السلام، ولا تزال مستمرة إلى اليوم. وقد روي في هذا الصدد أنّ المأمون سأل الإمام الرضا عليه السلام يوماً فقال: هل فضل الله تعالى العترة على سائر الناس؟ فقال عليه السلام: إنّ الله أبان فضل العترة على سائر الناس في مُحكم كتابه. وعندئذٍ قام عليه السلام بتلاوة الآية المتقدمة، مستدلاً بالذرية.

كما أنّ الإمام الباقر عليه السلام قال بعد قراءته للآية المتقدمة: نحن بقيّة تلك العترة. فمن خلال هذه العبارة يتبيّن أنّ هذه العترة بدأت من آدم إلى أن وصلت إلى الأئمة عليهم السلام. ولهذا السبب فقد تمّت الإشارة في هذه الآية المباركة، بعد التعرّض لذكر آدم، ونوح، وآل عمران، وآل إبراهيم، إلى ذريّتهم^(٤).

ويقول سيد الشهداء في إشارة إلى أنّ مهديّ آخر الزمان هو وارث جميع الأنبياء، وألّه يأتي بالعديد من سننهم: التاسع من ولدي، وهو قائمنا أهل البيت، يُصلح الله تعالى أمره في ليلة واحدة^(٥).

ومن خلال ما تمّ بيانه حتّى الآن نخلص إلى عدّة أمور:
أولاً: إنّ الأرض لا تخلو أبداً من حجّة لله وخليفة له؛ ولذلك يذكر سبحانه وتعالى الخلافة كفيض مستمرّ، ويقول: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠).
ثانياً: إنّ الأنبياء عليهم السلام هم عُصاة الوجود، وصفوة الله، وأنهم كانوا مكلفين - كلّ بدوره - بتحمّل الخلافة الإلهية على الأرض.

ثالثاً: حسب العديد من الروايات - ومن جملتها كلام سيّد الشهداء الذي تمّ التعرّض له آنفاً - فإنّ الأئمة عليهم السلام هم ذرية أنبياء الله، وعُصاة نظام الخلق، وحجج الله وخلفاؤه على الأرض.

رابعاً: إنّ الخلافة التي تُعدّ فيضاً إلهياً دائماً قد استمرت بعد الأنبياء على شكل ولاية أهل بيت خاتم الرسل ﷺ وإمامتهم.

خامساً: إنّ الإمام المهديّ سيكون خليفة الله على الأرض؛ لأنّه ينتمي إلى سلالة الأنبياء. وهو آخر حامل للواء الولاية، والتاسع من أولاد الحسين عليه السلام. ومن هنا فقد أُطلق عليه في العديد من الروايات لقب (خليفة الله)، ومن جملة ذلك: ما قاله الرسول الأكرم ﷺ: يخرج المهديّ على رأسه عمامة، فيها ملك ينادي: هذا المهديّ خليفة الله،

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

فاتَّبِعوه^(٦).

وقد ورد أيضاً في إسعاف الراغبين: وجاء في روايات أنه عند ظهوره لأي المهدي يُنادي من فوق رأسه ملك: هذا المهدي خليفة الله، فاتَّبِعوه^(٧).

٣. المهدي من أبناء الإمام الحسين عليه السلام —

بعد أن تبين لنا أن المهدوية هي في الواقع استمرار للخلافة الإلهية التي تستمد جذورها من القرآن الكريم، وأن الأرض لن تخلو أبداً من خليفة وحجة، وأن الإمام المهدي عليه السلام هو خليفة الله على الأرض؛ بصفته آخر حامل للواء الولاية، بعد ذلك علينا أن نشير إلى أن المهدي الموعود هو من أولاد سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام؛ وذلك طبقاً للروايات الصادرة عن الرسول الأكرم، وكذلك الروايات التي وصلتنا عن طريق أهل البيت عليه السلام، ومنهم الإمام الحسين عليه السلام. ونظراً لكون بعض أهل السنة^(٨) قد توهّموا بأن المهدي الموعود هو من أولاد الإمام الحسن المجتبي عليه السلام. وذلك بعد قبولهم بأصل المهدوية، وأن المهدي الموعود هو من أهل بيت الرسول ﷺ. فإننا سنسعى إلى تناول هذا البحث عرضاً وتحليلاً في ضمن محورين، وبشكل مختصر:

٣.١. رأي الشيعة؛ استناداً إلى كلام الإمام الحسين عليه السلام —

بدايةً، وبحسب ما تقتضيه المناسبة مع موضوع المقالة، ينبغي استعراض هذا البحث من وجهة نظر الإمام الحسين عليه السلام نفسه. ولا يخفى أن من المظالم التي تعرّض لها سيد الشهداء عليه السلام هو عدم وفرة الروايات عنه عليه السلام؛ بسبب الظروف السياسية الخاصة، وأجواء الاختناق الشديدة التي فرضها معاوية وأسرّة بني أمية عليه. لكن مع ذلك، وفي ذلك المقدار الذي وصلنا من هذه الروايات، يؤكد الإمام الحسين عليه السلام في مواضع مختلفة على مسألة أن المهدي الموعود هو من أبنائه. وهذا الأمر قد يكون مُعبراً بنفسه عن معنى ما من المعاني. وعلى أي حال جاء في إحدى الروايات أن أعرابياً قال له: أخبرني عن عدد الأئمة بعد رسول الله ﷺ، فقال عليه السلام: اثنا عشر، عدد نُقباء بني إسرائيل، قال: فسمّهم لي، فأطرق الحسين ملياً، ثم رفع رأسه، وقال: نعم، أخبرك يا

أخا العرب، إنّ الإمام والخليفة بعد رسول الله أبي أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، والحسن، وأنا، وتسعة من ولدي، منهم: عليّ ابني، وبعده محمد ابنه، وبعده جعفر ابنه، وبعده موسى ابنه، وبعده عليّ ابنه، وبعده محمد ابنه، وبعده عليّ ابنه، وبعده الحسن ابنه، وبعده الخلف المهديّ، وهو التاسع من ولدي، يقوم بالدين في آخر الزمان^(٩).

من المحتمل أن يكون الإمام الحسين عليه السلام قد راعى في هذا الكلام بعض المقتضيات السياسيّة أو الثقافيّة أو الاعتقاديّة للناس في ذلك العصر، أو بالنسبة إلى خصوص السائل، حيث أجابه بعد إطراق مليّ وتفكير وتأمل، وقد تمّت الإشارة فيه إلى عدّة نقاط مهمّة وجوهريّة:

أولاً: وضع الإمام يده على مسألة عقائديّة مهمّة هي الخلافة والإمامة بعد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

ثانياً: سمّى عليه السلام الأئمة عليهم السلام فرداً فرداً، وبشكل دقيق؛ ليتّضح جلياً وبالترتيب مَنْ هو الإمام والخليفة؛ إذ إنّ كلّ واحد من الأئمة عليهم السلام كان يمتلك عدّة أولاد، وينبغي تشخيص الإمام منهم بالتحديد.

ثالثاً: عيّن عليه السلام آباء الإمام المهديّ عليه السلام، وأكّد على أنّ كلّ واحد منهم يُعدّ من أبنائه، وأصرّ في الأخير على أنّ المهديّ هو التاسع من أبنائه. وقد يكون ذلك بسبب أنّه كان يسعى وبشكل كامل للوقوف في وجه جميع التوهّمات؛ لأنّه لو عبّر عن ذلك بطريقة أخرى فمن المحتمل وجود أشخاص يرغبون في تفسير حادثة المهديّة - التي أنبأ عنها الرسول - بمسألة عيسى المسيح، أو إخراجها عن دائرة أهل البيت عليهم السلام، أو عدم الاعتراف بكونها مختصّة بأولاد الإمام الحسين عليه السلام. إلّا أنّ هذا البيان الصادر منه عليه السلام، بالإضافة إلى كلماته الأخرى، وكذلك الروايات المتعدّدة التي وصلتنا عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، قد وقفت سداً منيعاً أمام هذا النوع من التحريفات.

وقد وردت رواية أخرى عن الإمام الحسين عليه السلام يقول فيها: دخلتُ على جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله (في فترة الطفولة)، فأجلسني على فخذه، وقال لي: إنّ الله اختار من صُلبك يا حسين تسعة أئمة، تاسعهم قائمهم^(١٠).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

وجاء في رواية أخرى أنّ رجلاً سأل الإمام الحسين عليه السلام عن عدد الأئمة عليه السلام، فقال له: عدد نقباء بني إسرائيل. تسعة من ولدي، آخرهم القائم، ولقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: أبشروا ثم أبشروا - ثلاث مرات -، إنّما مثل أهل بيتي كمثل حديقة أُطعم منها فوجٌ عاماً، ثم أُطعم منها فوجٌ عاماً، في آخرها فوجٌ يكون أعرضها بحراً (من حيث العدد)، وأعمقها طولاً وفرعاً (من حيث الفهم)، وأحسنها جنًى (من حيث الاستفادة من الوجود النوراني لإمام زمانهم)^(١١).

وعليه يُصبح معلوماً أنّه، وبشكل عامّ، لا يوجد أدنى شكّ - بحسب رأي الشيعة الإمامية - في كون المهديّ الموعود من أولاد الإمام الحسين عليه السلام، وخصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الروايات، والروايات المتعدّدة الأخرى التي وصلتنا عن الرسول الأكرم وسائر الأئمة عليه السلام. وهو ما دفع بعض العظماء لأن يقول في هذا الصدد: «الأخبار بذلك (أنّ المهديّ الموعود من ذرية الإمام الحسين عليه السلام) مستفيضة، وعليه إجماعنا معاشر الشيعة الإمامية، وإليه ذهب المشهور من علماء إخواننا أهل السنة»^(١٢). ومن الجدير بالذكر أنّ تلك الروايات التي يُخاطب فيها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله فاطمة الزهراء قائلاً: «يا فاطمة، والذي بعثني بالحقّ، إنّ منهما - يعني الحسن والحسين عليه السلام - مهديّ هذه الأمة»^(١٣) ناظرةً إلى مسألة رجوع سلسلة نسب الإمام المهديّ الموعود بلحاظ معيّن إلى الإمام الحسن المجتبي أيضاً؛ إذ إنّ أمّ الإمام الباقر عليه السلام زوجة الإمام زين العابدين هي فاطمة بنت الإمام الحسن المجتبي عليه السلام. وعلى هذا فإنّ الإمام الباقر ينتهي عن طريق الأب إلى الإمام الحسين عليه السلام، وعن طريق الأمّ إلى الإمام الحسن المجتبي عليه السلام، وبالتالي يكون الإمام المهديّ الموعود؛ لهذا السبب، من أبناء الإمام الحسن المجتبي عليه السلام أيضاً^(١٤).

٢.٣. رأي بعض كبار أهل السنة —

يُصرّ عدّة من علماء أهل السنة - نظير مؤلّف (الصواعق المحرقة)^(١٥) - على أن يجدوا موطئ قدم لتوهّماتهم القاضية بأنّ المهديّ الموعود هو من أبناء الإمام الحسن المجتبي عليه السلام. غير أنّ العديد من كبار أهل السنة يعتقدون - كالشيعة - بأنّ الإمام

المهديّ هو من أولاد الإمام الحسين عليه السلام. وفي هذا الإطار يتوفّر عبد الوهاب الشعراني - الذي يُعدّ من أعظم علماء السنّة، كما يحظى بثقة واعتماد الكثير من علماء الشيعة الكبار - على بعض الحقائق القيّمة، التي سنعرّض لها بالتفصيل؛ نظراً للأهميّة التي تمتلكها؛ حيث يعتقد بأنّ الإمام المهديّ هو من أولاد الإمام الحسين عليه السلام، وأنّه مولود اليوم، ولهذا يُصرّح قائلاً: وهو المهديّ من أولاد حسن العسكريّ، ومولده عليه السلام ليلة النصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومائتين...، فيكون عمره إلى وقتنا هذا، وهو سنة ثمان وخمسين وتسعمائة، سبعمائة سنة وستّ سنين... وعبارة الشيخ محيي الدين في الباب السادس والستين وثلاثمائة من «الفتوحات»: واعلموا أنّه لا بدّ من خروج المهديّ عليه السلام، لكن لا يخرج حتّى تمتلئ الأرض جوراً وظلماً، فيملؤها قسماً وعدلاً، ولو لم يكن من الدنيا إلّا يومٌ واحد طوّل الله تعالى ذلك اليوم حتّى يلي ذلك الخليفة، وهو من عترة رسول الله صلى الله عليه وآله، من وُلد فاطمة رضي الله عنها، جدّه الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ووالده حسن العسكري ابن الإمام عليّ النقيّ - بالنون - ابن محمد التقيّ - بالتاء - ابن الإمام عليّ الرضا ابن الإمام موسى الكاظم ابن الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمد الباقر ابن الإمام زين العابدين عليّ ابن الإمام الحسين ابن الإمام عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، يُواطئ اسمه اسم رسول الله صلى الله عليه وآله، يُبايعه المسلمون بين الركن والمقام، يُشبه رسول الله صلى الله عليه وآله في الخلق ^(١٦).

وجاء أيضاً في ينابيع المودّة: عن حذيفة بن اليمان قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله، فذكرنا ما هو كائن، فقال: لو لم يبق من الدنيا إلّا يومٌ واحد لطوّل الله ذلك اليوم حتّى يبعث رجلاً من وُلدي اسمه اسمي، فقام سلمان الفارسي فقال: يا رسول الله، من أيّ وُلدك هو؟ قال: من وُلدي هذا، وضرب بيده على الحسين سلام الله عليه ^(١٧).

وينقل يوسف بن يحيى الشافعي، وهو من علماء القرن السابع، في كتابه عقد الدرر في أخبار المنتظر، رواية عن الرسول بنفس هذا المضمون، حيث قال صلى الله عليه وآله، وهو يضرب بيده على الحسين عليه السلام: الذي اسمه يُطابق اسمي، ويظهر في آخر الزمان، هو من أولاد ابني هذا ^(١٨).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

٤. أمل اللقاء —

من الأمور الأخرى التي وردت في كلمات سيّد الشهداء عليه السلام حول المهديّ الموعود هي مسألة تمنّي لقائه وخدمته. فقد جاء في بعض الروايات أنّه سئل عليه السلام: هل وُلد المهديّ؟ فأجاب عليه السلام قائلاً: «لا، ولو أدركته لخدمته أيّام حياتي»^(١٩). وقد نُقل نظير هذا الكلام عن الإمام الصادق عليه السلام^(٢٠). كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة... أولئك خلفاء الله في أرضه. آه آه؛ شوقاً إلى رؤيتهم^(٢١).

وفي هذا الصدد، وفي رواية مفصّلة، يحكي سيّد الشهداء حول شوق عليّ أمير المؤمنين عليه السلام لرؤية الإمام المهديّ ما مفاده: أنّ رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال له: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن مهديّ آل محمّد؟ فقال: إذا درج الدارجون، وانصرمت الأزمنة، وقلّ المؤمنون، فعندئذ سيظهر. فقال السائل: من أيّ قبيلة هو؟ فقال: من بني هاشم، من ذروة طود العرب، في أعرق نقطة من بحرهما. إنّه خبير، محنّك، ظافر ومنتصر. هو أسدٌ في ساحات الوغى، معروف بدحضه للأعداء، سيف من سيوف الله، وفي نفس الوقت سيّد كريم وعظيم. فكره متحرّراً عن الدنيا والآخرة، قد ارتقى أعلى مرتبة في السيادة والفضيلة والقرب من الله. فأحذرك أن يشيك الشيطان عن الحق؛ لأنّه سيثير في كلّ زمان فتنة؛ ليصرفك عن بيعته. ثمّ أشار عليه السلام إلى أوصاف المهديّ فقال: أوسعكم كهفاً، وأكثركم علماً، وأوصلكم رحماً. وبعدما تعرّض عليه السلام لبيان كلّ هذه الحقائق قال: اللهمّ فاجعل بعثه خروجاً من الغمّة، واجمع به شمل الأمة. فإنّ خار الله لك فاعزّم، ولا تتشّن عنه إنّ وفّقته له، ولا تجوزنّ عنه إنّ هُديت إليه، ها هو أوماً بيده إلى صدره شوقاً إلى رؤيته^(٢٢).

فمما يظهر جلياً من خلال هذا الكلام أنّه عليه السلام وضع يده على قلبه متمنياً بشوق ومحبة بالغين التمكن من لقاء المهديّ الموعود.

وفي هذا الإطار جاء في كتاب كمال الدين وتمام النعمة أنّه في يومٍ من الأيام تلا دعبل الخزاعي أشعاراً في محضر الإمام الرضا، وفي ضمنها تحدّث عن أمله في ظهور إمام سيقوم حتماً يوماً ما على اسم الله وبركات متواترة ومتواصلة. عند ذلك

بكى الإمام الرضا عليه السلام بشدة، وقال: يا خزاعي، لقد أجرى روح القدس هذا الكلام على لسانك، فهل تعلم مَنْ هو هذا الإمام؟ فقال دعبل: لا يا مولاي، غير أنني سمعت بقيام إمام من بيتكم، فيطهر الأرض من الفساد، ويعمرها بالعدل. بعد ذلك قام الإمام الرضا عليه السلام بتعداد الأئمة من بعده، ثم قال: بَعْدَ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْحُجَّةُ الْقَائِمُ، الْمُنتَظَرُ فِي غَيْبَتِهِ، الْمُطَاعُ فِي ظُهُورِهِ^(٢٣).

فمن مجموع هذه الروايات يُعلم أنّ «المهدويّة» هي من أهمّ مسائل الولاية ونظام عالم الوجود، إلى درجة أنّ الأئمة من قبله، وآباءه، كانوا يتمنّون لقاءه. ويتضح ذلك خصوصاً في تلك المسألة التي أشار إليها الإمام الحسين عليه السلام عندما قال: لو أدركته لخدمته أيام حياتي. من هنا نستطيع أن نفهم السبب من وراء تأكيد الروايات على مسألة انتظار المهديّ، والدعاء لظهوره، وتعرّضها لبيان أجر ذلك والثواب عليه.

هـ. تجلّي سنن الأنبياء في وجود المهديّ من وجهة نظر الإمام الحسين عليه السلام —

من الحقائق الأخرى التي تمّت الإشارة إليها في كلام سيّد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام حول المهديّ الموعود هي كونه الوارث لسنن الأنبياء وصفاتهم، وأنّ العديد من الظروف التي عاشها الأنبياء ستحدث له كذلك، كما أنّ الكثير من الأعمال التي قاموا بها سيقوم بها هو كذلك، بحسب ما تقتضيه الظروف، وأنّه سيعمل بسيرتهم عليه السلام. يقول الإمام الحسين عليه السلام حول تجلّي سنن الأنبياء في وجود المهديّ: في الْقَائِمِ مِنْ سُنَنِ الْأَنْبِيَاءِ، سُنَّةٌ مِنْ نُوحٍ وَسُنَّةٌ مِنْ إِبْرَاهِيمَ وَسُنَّةٌ مِنْ مُوسَى وَسُنَّةٌ مِنْ عِيسَى وَسُنَّةٌ مِنْ أَيُّوبَ وَسُنَّةٌ مِنْ مُحَمَّدٍ. فَأَمَّا مِنْ نُوحٍ فَطُولُ الْعُمُرِ، وَأَمَّا مِنْ إِبْرَاهِيمَ فَخَفَاءُ الْوِلَادَةِ وَاعْتِزَالُ النَّاسِ، وَأَمَّا مِنْ مُوسَى فَالْخَوْفُ وَالْغَيْبَةُ، وَأَمَّا مِنْ عِيسَى فَاخْتِلَافُ النَّاسِ فِيهِ، وَأَمَّا مِنْ أَيُّوبَ فَالْفَرَجُ بَعْدَ الْبَلْوَى، وَأَمَّا مِنْ مُحَمَّدٍ فَالْخُرُوجُ بِالسَّيْفِ^(٢٤).

وعلى الرغم من طرح مسألة تجلّي سنن الأنبياء في الإمام المهديّ بصورة عابرة وإجمالية في هذه الرواية، إلّا أنّنا سنتعرّض بالبحث والتحقيق للمطالب الواردة فيها بشكلٍ تفصيلي، وفي ضمن عدّة عناوين؛ وذلك للأهميّة والجامعيّة التي يحظى بها

هذا الحديث:

١.٥. سنة نوح: تحليل لطول عمر المهدي —

لا تُعدّ حادثة طول عمر الإمام المهدي عليه السلام من المسائل الشاذّة والنادرة؛ فقد وردت عدّة أخبار في التاريخ والنصوص الدينيّة والكتب السماوية - ومن جملة: القرآن الكريم - حول المعمرين والأشخاص الذين عاشوا ولا يزالون يعيشون عمراً مديداً. ومع هذا فقد أُثيرت تساؤلات حول طول عمر المهدي الموعود في ضمن الأبحاث المتعلقة بمهدي آخر الزمان، وقد تمّ بحثها من طرف أصحاب الرأي بشكل مفصل، ومن عدّة زوايا، وقدّموا عنها إجابات مقنعة إلى حدّ ما. وبما أنّه قد تمّت الإشارة - في ضمن ذلك - إلى هذه الحادثة، والاهتمام بها ورد عنها في كلمات الإمام الحسين عليه السلام، فإنّنا سنتعرّض بدورنا لذكر نقطتين حولها بما يتناسب وموضوع هذه المقالة:

الأولى: إنّ أحد أصحاب الرأي، ممّن يمتلكون آراءً علميّة عميقة ودقيقة، يعتقد بعدم وجود أيّ مانع من الناحية العقلية والعلمية والعملية من طول عمر المهدي، ويقول ما مفاده: إنّ شخصيتين ذواتا عُمر غير معهود وغير مألوف لدينا أنيطت بهما على مرّ الزمان مهمّة تطهير المجتمع الإنساني من محتواه الفاسد بشكل كامل، وإعادة بنائه من جديد على أساس الحقّ والعدل. وفي هذا الصدد يُصرّح بما يلي: هل هي صدفة أن يقوم شخصان فقط بتفريغ الحضارة الإنسانية من محتواها الفاسد وبنائها من جديد، فيكون لكلّ منهما عمراً مديد يزيد على أعمارنا الاعتيادية أضعافاً مضاعفة؟ أحدهما مارس دوره في ماضي البشرية، وهو النبيّ نوح، الذي نصّ القرآن الكريم على أنّه مكث في قومه ألف سنة إلاّ خمسين عاماً، وقدّر له من خلال الطوفان أن يبني العالم من جديد؛ والآخر يمارس دوره في مستقبل البشرية، وهو المهديّ، الذي مكث في قومه حتّى الآن أكثر من ألف عام، وسيقدّر له في اليوم الموعود أن يبني العالم من جديد. فلماذا نقبل نوح، الذي ناهز ألف عام على أقلّ تقدير، ولا نقبل المهديّ؟^(٢٥).

الثانية: بغضّ النظر عن جميع المسائل والأبحاث والأجوبة التي أُثيرت حول مدّة

عمر المهديّ من الجدير بالذكر أنّنا نحسب عمره الشريف اعتماداً على تصرّم الزمان، ثمّ نأتي بعد ذلك ونقول بأنّ عمره قد امتدّ كثيراً، ولا ندري إلى متى يطول، فلا نستطيع كيف أنّ إنساناً استطاع أن يُعمر إلى هذا الحدّ. ولو بدّلنا هذا التفكير الزماني بالتفكير الإلهي، وقلنا بأنّ المهديّ هو إنسانٌ كامل، والإنسان الكامل هو خليفة الله، وخليفة الله هو الواسطة في الفيض، والزمان مع جميع الأمور الزمانيّة هو من مقولة الفيض الإلهي. فنظراً لكون المهديّ الموعود في عصره هو واسطة الفيض الإلهي بالنسبة لجميع مظاهر العالم - على الرغم من أنّه يُعدّ بنفسه فيضاً لله تعالى -، ونحن نعلم بأنّ الواسطة في الفيض الإلهي تكون أعلى من الفيض ومسيطر عليه، فإنّ المهديّ يكون مسيطراً على الزمان؛ إذ إنّ الزمان من مقولة نفس ذلك الفيض الذي تنزّل بواسطته ﷺ؛ وقد يكون هذا هو السبب الذي أدّى إلى إطلاق اسم صاحب الزمان على المهديّ في الروايات والأدعية والزيارات. وعليه ينبغي علينا أن لا نقيس عمر الإمام ﷺ بمقياس الزمان أبداً؛ لأنّ لكلّ شيء مقياسه وميزانه الخاصّ، ولا يمكن للزمان أن يكون مقياساً لعمر خليفة الله؛ إذ لا مساخنة بين الأمرين. وبالتالي علينا أن نقيس عمر المهديّ بميزان العلم والقدرة الإلهيّة، ونقول: بما أنّه لا نهاية لقدرة الله تعالى فإنّه يستطيع أن يحتفظ بخليفته في الأرض ما دام يرى في ذلك مصلحة؛ وذلك من أجل إيصال فيضه الوجودي إلى الزمان والزمانيّات من خلال القناة الوجوديّة للخليفة؛ ولهذا فقد ورد في بعض الأدعية أنّه: «يُؤمّنهُ رُزْقُ الْوَرَى، وبوجوده ثبتت الأرضُ والسماءُ»^(٣٦).

وعليه كيف يمكن للزمان الذي يُنتزع من مقدار الحركة ودوران الأجرام السماويّة أن يكون ميزاناً نقيس به عمر موجودٍ يُعدّ بحدّ ذاته منشأً للزمان؛ بمعنى أنّ حركة الأجرام الفلكيّة لا تتجلّى إلّا في ظلّ وجوده ﷺ، وإذا لم يوجد هو فلن توجد تلك الأجرام، ولا حركاتها، وبالتالي لن يظهر الزمان أبداً. وعلى هذا لا يُعدّ الزمان محكّاً نستطيع من خلاله تشخيص مقياس عمر المهديّ وطول هذا العمر. نعم، علينا الالتفات إلى أنّنا لا نهدف من كلّ هذا إلى القول بوجوب إيكال الأمر إلى القدرة الإلهيّة، وبالتالي ينبغي السكوت، بل إنّ الهدف هو لزوم انتخاب ميزان يتناسب مع الموزون (عمر خليفة الله).

٢.٥. سنة إبراهيم: تحليل للسرا الكامن وراء خفاء ولادة المهدي —

من وجهة النظر المستقاة من النصوص الإسلامية فإن النبي إبراهيم كان يعيش منذ فترة طفولته وحتى بداية بلوغه وفترة مراهقته منزوياً، وفي منأى عن الناس، ولم يأت إلى قومه إلا بعد أن استوى واكتمل، في الوقت الذي كان فيه جميعهم يتخبطون في الشرك وعبادة الأصنام والمئات من المشاكل الأخرى في أخلاقهم وعلاقاتهم الاجتماعية.... ولأنه عليه السلام كان يمتلك فطرة توحيدية طاهرة ومسددة من قبل الله تعالى، ومطلعا على ملكوت كل شيء، فإنه كان شديد الاستياء من الحالة الاعتقادية والأخلاقية للناس. ومن أجل ذلك فقد تعباً لمواجهة الشرك وعبادة الأصنام، كما تعرض في هذا الإطار لمحاكاة أقوام آخرين يعبدون الأجرام السماوية، نظير: الشمس والقمر والكواكب، فقام بمناظرتهم، ودعاهم إلى التوحيد وعبادة الحق سبحانه (٢٧).

يقول سيد الشهداء عليه السلام في الحديث المزبور: وَأَمَّا [السنة التي] مِنْ إِبْرَاهِيمَ فَخَفَاءُ الْوِلَادَةِ وَاعْتِزَالُ النَّاسِ.

ومضافاً إلى ذلك فقد نُقل عنه عليه السلام أنه قال حول هذا الأمر: القائم منّا يخفى عن الناس ولادته حتى يقولوا لم يولد بعد؛ ليخرج حين يخرج وليس لأحدٍ في عنقه بيعة (٢٨).

وفي ما يخص هذا البحث سنتعرض وبشكل مختصر لذكر نقطتين:

أولاً: إن الاعتقاد بكون المهدي الموعود عليه السلام قد وُلد، وله تحقق فعلي في هذا العالم، وهو حيٌّ يرزق - الأمر الذي لا مجال للشك فيه -، لا يُعدّ مختصاً بالشيعة الإمامية فقط، بل يُشاركهم فيه عددٌ كبير من كبار أهل السنة أيضاً (٢٩).

ثانياً: من خلال الرجوع إلى الروايات والمصادر التاريخية فإن أحد الأسرار الكامنة وراء إخفاء ولادة المهدي تتجلى في اطلاع خلفاء بني العباس - عن طريق الروايات الصادرة عن الرسول والأئمة عليهم السلام - على أن الإمام الثاني عشر هو المهدي عليه السلام، الذي سيملا الأرض قسطاً وعدلاً، ويُطيح بحكومة الجبارين، ويهيمن على شرق العالم وغربه، ويُقيم الحكومة الإلهية. ولهذا السبب فقد سعوا بكل جهدهم من أجل إطفاء هذا النور، فكلّفوا القوايل بمراقبة زوجة الإمام العسكري عليه السلام بشكل

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

كامل، وجعلها تحت إشرافهم. ومع كل ذلك فقد تعهد الله تعالى بحفظ نور المهدي، فلم يتمكن أحد من الجواسيس من الاطلاع على حادثة ولادة المهدي، وقام سبحانه وتعالى في ما يخص الإمام المهدي بنفس العمل الذي قام به مع موسى عليه السلام. ولهذا ورد عن الإمام الحسين عليه السلام في روايات متعددة - ومن جملتها تلك الرواية المذكورة - أن عدة سنن من إبراهيم وموسى قد تبلورت في وجود المهدي. وعليه من الأسرار الكامنة وراء خفاء الإمام المهدي هو المحافظة على روح تلك الوديعات الإلهية من خلال هذه الوسيلة.

٣.٥. السنة الموسوية: تحليل للأسرار الكامنة وراء غيبة المهدي —

المسألة الأخرى التي تمت الإشارة إليها في كلام الإمام الحسين عليه السلام حول الإمام المهدي تتعلق بقوله: وأما [السنة التي وصلت من موسى إلى المهدي] فالخوف والغيب. وبنظر كاتب المقال فقد تمّ التعرّض في هذه العبارة من كلام سيّد الشهداء إلى نقطتين حسّاستين وجوهريّتين، ينبغي علينا استعراضهما وبحثهما بشكل تفصيلي:

أ. معنى الخوف، والدور الذي يلعبه في غيبة المهدي —

في ما يخص غيبة الإمام المهدي لا بدّ لنا من القول:

أولاً: تمت الإشارة في ضمن كلمات الإمام الحسين عليه السلام إلى غيبة المهدي في موارد أخرى، إضافة إلى المورد السابق، ومن جملتها: قوله: يُظهر الله قائمنا، فينتقم من الظالمين، فقل له: يا بن رسول الله، مَنْ قائمكم؟ قال عليه السلام: التاسع من ولدي، وهو الحجة بن الحسن، وهو الذي يغيب مدة طويلة، ثم يظهر ويملا الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً^(٣٠).

وقوله أيضاً: قائم هذه الأمة هو التاسع من ولدي، وهو صاحب الغيبة^(٣١).

فمن خلال الإشارة إلى طول غيبة المهدي في الرواية الأولى، ووصفه عليه السلام بـ «صاحب الغيبة» في الرواية الثانية، يُمكننا أن نستشف بأن حادثة غيبة المهدي وطولها تُماثل مسألة أصل المهدوية من حيث زمان طرحها؛ أي إنها كانت تُعدّ قبل ولادته من الأبحاث المهمة، والتي استرعت اهتماماً خاصاً ضمن كلمات الأئمة، ومنهم الإمام

الحسين عليه السلام.

وعليه حين نواجه هذا النوع من النصوص الدينية التي عرضت مسألة المهدي بشكل ملازم لحادثة غيبته فإنه يتضح لنا جلياً لماذا تعامل أئمة الدين مع غيبة المهدي بنوع من الاهتمام، وسعوا إلى إفهام الجميع بأن حصول الغيبة الطويلة للإمام المهدي هو بدوره مسألة يقينية، مثلما كان أصل المهدوية حقيقة قطعية لا يمكن إنكارها: وذلك خشية إصابة الموالين الحقيقيين بالشك؛ بسبب طول الغيبة.

ثانياً: صرح الإمام الحسين عليه السلام بأنّ الخوف والغيبة هما سنتان موسويتان ستحصلان للمهدي. وعليه؛ ووفقاً لكلام الإمام الحسين، والعديد من الروايات الأخرى، تُعدّ مسألة الخوف مطروحة في غيبته عليه السلام. لكنّ النقطة الجوهرية في هذا الأمر تكمن في حقيقة دور الخوف في غيبة المهدي، وبأي معنى هو؟ فقد أصرّ البعض^(٣٢) على حمل الخوف في مسألة غيبة المهدي على معنى الخوف على النفس من القتل، غير أنّ ما يبدو لنا هو أنّ الخوف الذي تعرّضت له الروايات بصفته أحد العوامل المساهمة في الغيبة يُمكنه أن يتوقّف على معنى أعمق ممّا طرحه أولئك الأعلام؛ لأنّه إذا كان في مقدور الإمام المهدي أن يعيش في عالم الغيب بشكل مُعجز فإنه يستطيع أن يعيش حضورياً بين الناس وبشكلٍ علنيّ من خلال الإعجاز كذلك، دون أن يتمكن أحدٌ من المساس به. وعليه بإمكاننا الجزم واليقين بأنّ غيبة الإمام المهدي لم تكن هي السبيل الوحيد للمحافظة على روحه. ومضافاً إلى ذلك سوف تُحاك المؤامرات لقتله عليه السلام في زمان ظهوره أيضاً، غير أنّ سلطته القهّارة ستمنع من تنفيذ ذلك، كما صرّح به بعض الأعظم من أهل المعرفة: ولولا أن السيف بيد المهدي لأفتى الفقهاء بقتله، ولكنّ الله يظهره بالسيف والكرم، فيطمعون ويخافون، فيقبلون حكمه من غير إيمان، بل يضمرون خلافه^(٣٣).

ومن هنا يُمكننا القول بأنّ الخوف الذي عدّ في بعض الروايات أحد العوامل المساهمة في الغيبة يمتلك مفهوماً أوسع، وأنّه بمعنى الخوف من جهل الناس، لا الخوف من القتل، وخصوصاً أنّه قد ذُكر الارتباط بين الخوف والغيبة في كلام سيّد الشهداء بعنوانه يُمثّل سنّة موسويّة، وقد قال أمير المؤمنين علي عليه السلام في تفسيره لخوف

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

موسى عليه السلام: لم يوجس موسى خيفةً على نفسه، بل أشفق من غلبة الجهال ودول الضلال^(٣٤).

فما يقصده الإمام عليه السلام هو أن موسى عليه السلام كان يخشى على مستوى ساحة المواجهة الثقافية أن يؤدي جهل المتفرجين إلى عدم اتّضاح الاختلاف الموجود بين المعجزة والسحر، الأمر الذي سيفضي إلى انتصار الجهال وحكومة المستبدّين. وعليه إذا كان الإمام المهدي في الواقع خائفاً، ولا يزال كذلك، فبسبب أن عدم امتلاك الناس للوعي والمستوى الثقافي والفكري الرفيع، الذي سيؤدي بهم إلى عدم التمييز بين مقام الولاية وبين الأنظمة الاستبدادية لحكام الجور، فيتركونه وحيداً - كما فعلوا مع بقية الأئمة -، وينكبّون على اتّباع السلطات الغاشمة، وبذلك لن تختلف غيبته عن حضوره وسط الناس.

وهذا هو الذي دفع بعض أساطين الحكمة والمعرفة لأن يقول في تفسيره لغيبة الإمام المهدي: لا يجوز أن يكون ذلك السبب لسبب غيبة الإمام المهدي من الله تعالى؛ لكونه مناقضاً لغرض التكليف، ولا من الإمام نفسه؛ لكونه معصوماً، فوجب أن يكون سبب الغيبة من الأمة، وهو الخوف الغالب، وعدم التمكين، والإثم في ذلك، وما يستلزم من تعطيل الحدود والأحكام عليهم^(٣٥).

ويقول حكيم آخر أيضاً: فإنّ الغاية الحقيقية في وجوده [أي الإمام] شيء أعلى وأرفع من تعلّم الناس منه... وأمّا عدم اهتدائهم بنوره، واستضاءتهم بضوئه، فليس من جهته عليه السلام، بل من جهة الناس؛ لاحتجابهم عن الحق بالظلم الغاشية بينهم، وغلبة الهوى والشهوات على نفوسهم [فيحرمون أنفسهم من بركات الإمام]^(٣٦).

وبناءً على ذلك فقد ورد الخوف في الروايات كعاملٍ مساهم في الغيبة. وقد فسّره عدّة من العلماء بمعنى الخوف على النفس. ولكن كاتب هذه السطور يرى أن الروايات التي تحدّثت عن الخوف تحتوي على مضمون أعمق، ولا سيّما أن الخوف في بعضها ورد بشكلٍ مطلق، من دون أن يُتعرّض فيها لأيّ كلام حول الخوف على النفس، وفي بعضها الآخر جاء الحديث عن الخوف على النفس كتفسيرٍ شخصيٍّ من الراوي لكلام الإمام المعصوم^(٣٧).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٠ هـ

ومن خلال الاستعانة بهاتين الطائفتين من الروايات يُمكننا بكل سهولة أن نحل الإشكال الذي واجهته الرواية التي تحدثت عن الخوف على النفس. وبالإضافة إلى ذلك؛ واعتماداً على العديد من الآيات القرآنية الكريمة^(٣٨)، والروايات الشريفة - وخصوصاً كلمات أمير المؤمنين^(٣٩) في نهج البلاغة -، وكذلك بحسب المباني العرفانية والفلسفية المحكمة^(٤٠)، فإن الإنسان الكامل لا يخشى أبداً من الموت والقتل؛ وذلك لكونه مطلعاً على نتائج أعماله بإذن الله تعالى؛ وبسبب طمأنينة قلبه وقدرته الروحية والسكينة الإلهية النازلة عليه. ومن هنا يتضح لنا جلياً من كلّ ما مرّ ذكره - وخلافاً لأقوال بعض العلماء - أنّ إسناد غيبة المهديّ إلى الخوف على النفس لا يمتلك دليلاً مقنعاً. ولهذا لا يُمكننا عدّه أفضل احتمالٍ لتفسير معنى الخوف المشار إليه في بعض الروايات.

ب. الآثار الوجودية للمهدي في عصر الغيبة —

قبل أن نستعرض أصل المسألة من الجدير بالذكر أنّ غيبة الإمام المهديّ - التي عدّت في كلام الإمام الحسين عليه السلام من سنن الأنبياء السابقين - ستطول إلى درجة لن يُصدّق معها الناس أبداً بأنه عليه السلام سيظهر على صورة شابّ يافع؛ ولذلك سيُصاب الناس حين ظهوره بالشكّ، كما جاء في حديث عن الإمام الحسين: لو قام المهديّ لأنكره الناس؛ لأنّه يرجع إليهم شاباً موقفاً. وإنّ من أعظم البلية أن يخرج إليهم صاحبهم شاباً، وهم يحسبونه شيخاً كبيراً^(٤١).

لكن يبقى السؤال المطروح في هذا المجال: ما هي فائدة الإمام المهديّ وآثاره الوجودية في غيبة طويلة كهذه؟

وجواباً عن هذا السؤال بشكل مختصر نقول:

أولاً: مع أنّ التساؤل عن وجود المهديّ في زمان الغيبة، والدور الذي يلعبه في تعيين مصير الإنسان، والآخر الذي يتركه على العالم، هو في الظاهر تساؤلٌ صحيح، لكنّ إذا أمعنا النظر فيه بشكل جيّد سيّتضح لنا بأنّه يستمدّ جذوره من التفكير الحسيّ، وأنّ الذين يطرحون هذا النوع من الأسئلة عادةً ما يتحرّون عن آثار الظواهر

الوجودية وتأثيراتها في الطبيعة والنشأة الحسية فحسب، وإنهم يرغبون في أن يكون كل من التأثير والمؤثر محسوسين وملموسين لديهم؛ لكي يقبلوا بهما. والحال أن هناك في دار الوجود حسب الفكر الإلهي والديني وما وراء الطبيعي الكثير من الظواهر - بغض النظر عن حادثة المهدي - التي تؤثر في العالم والإنسان، مع أنه من الممكن أن لا يكون شكل التأثير ونفس المؤثر محسوساً لأي شخص كان. وبعبارة أوضح: إن طرح هذا النوع من الأسئلة يُماثل قول أحدهم: ما هو التأثير الذي يتركه وجود الملائكة - التي لا نراها، وهي غائبة عن أنظار الناس - على العالم ومصير الإنسان؟

ثانياً: إنما يطرح هذا النوع من الأسئلة - على حدّ تعبير بعض الأعظم - من لم يقفوا على حقيقة معنى الإمامة؛ لأنّ وظيفة الإمام لا تنحصر في البيان الظاهري للمعارف، والهداية الظاهرية للناس. فكما أنّ الإمام يتكفل بالقيام بهذه الوظيفة هو يتحمّل كذلك عبء الولاية الباطنية على الأعمال، والإرشاد الباطني إليها، كما أنّه يتقدّم بحقائق الأعمال إلى الله جلّ شأنه. فمن البديهي إذاً أن لا يكون لحضور الإمام الجسماني أو غيبته أيّ تأثير في هذا المجال. والإمام يتّصل بالنفوس ويشرف عليها عن طريق الباطن، وإنْ بعد عن الأنظار، وخفي عن الأبصار، وتأخّر وقت ظهوره وإصلاحه للعالم^(٤٢).

ثالثاً: ما أكثر العظماء الذين يعتقدون بإمكانية الاستفادة في زمن الغيبة الكبرى من وجود الإمام المهدي في مجال بيان الأحكام أيضاً، فضلاً عن آثاره وبركاته التكوينية. فالذين استدّلوا على الإجماع - مثلاً - في علم الأصول؛ اعتماداً على قاعدة اللطف، يلتزمون في الواقع بالآثار والفوائد التشريعية لوجود الإمام في عصر الغيبة.

رابعاً: إنّ مَثَل الإمام المهدي - بحسب الروايات - كمَثَل الشمس المستترة خلف السحاب (سحاب الغيبة)؛ وهل يُمكن لأيّ عاقل أن يشكّك في وجود آثار وفوائد للشمس وهي على هذه الحالة؟

وعليه فقد كانت البركات الوجودية للإمام المهدي في جميع الحالات من

نصيب العالمين، ولا زالت أمطار رحمته الوجودية تهطل على العالم. وبالتالي فوجود الإمام المهدي في ظرف الغيبة ليس وجوداً ذا فائدة فحسب، بل إنّ جميع البركات الإلهية والفيوضات الرحمانية إنّما تصل إلى العالم والإنسان من خلال وجوده المبارك.

٤.٥. السنة العيسوية: تحليل للاختلافات القائمة حول المهدي —

يقول القرآن الكريم في ما يخص اختلاف الناس حول عيسى عليه السلام: ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ﴾ (مريم: ٣٧)، حيث تُعدّ هذه الآية ناظرةً لاختلاف آراء الناس حول عيسى. وأمّا سبب ورود عبارة ﴿مِنْ بَيْنِهِمْ﴾ في الآية المباركة فلإشارة إلى وجود أشخاص من الطوائف المسيحية المختلفة كانوا يصدقون القول حول عيسى، وكانوا ثابتين على الحق^(٤٣). وعلى أي حال فإنّ مرادنا الأساسي هو بيان أنّ بعض الجوانب من تلك الاختلافات قد طُرحت كذلك حول الإمام المهدي؛ ولهذا يقول الإمام الحسين عليه السلام في إحدى الروايات ما مفاده أنّ السنة التي ستصل من عيسى إلى المهدي هي حدوث الخلافات وتعدّد الآراء حوله.

وفي هذا الصدد أيضاً ورد عن سيّد الشهداء أنّه قال في رواية أخرى: لصاحب هذا الأمر، يعني المهدي، غيبتان: إحداهما: تطول، حتّى يقول بعضهم مات، وبعضهم قُتل، وبعضهم ذهب، ولا يطلّع على موضعه أحد، من ولي ولا غيره، إلّا المولى الذي يلي أمره^(٤٤).

وبناءً على هذا تتعالى مسألة المهدوية في أصلها وأساسها على نطاق المذهبية، وتُشكّل حدّاً دينياً آمنت به الأمة الإسلامية جمعاء. وأمّا في ما يخصّ قضاياها الفرعية فتوجد حولها بعض الخلافات. ولهذا السبب لم يدُر الحديث في الرواية التي نُقلت عن الإمام الحسين عليه السلام عن الإنكار والشك في أصل المهدوية، بل تمّ الكلام فيها عن وجود خلافات في بعض الأمور الجزئية. وبحسب إحدى الروايات يقول عليه السلام ما مفاده أنّ هذا الإرث وصل إلى المهدي عن طريق عيسى عليه السلام.

٥.٥. السنة المحمدية: تحليل لمعنى ظهور المهدي بالسيف —

وفي نهاية الأمر يقول سيّد الشهداء في آخر عبارة من الحديث المزبور: وأمّا

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

[السنة التي يرثها المهديّ من محمد فالخروج بالسيف.

ومن الجدير بالذكر أنّ حادثة خروج المهديّ بالسيف قد ورد ذكرها في عدة أحاديث. كما ورد عن الإمام الحسين أنّه قال في موضع آخر: إذا خرج المهديّ لم يكن بينه وبين العرب وقريش إلّا السيف. وما يستعجلون بخروج المهديّ، واللّه، ما لباسه إلّا الغليظ، ولا طعامه إلّا الشعير، وما هو إلّا السيف والموت تحت ظلّ السيف^(٤٥).

وينبغي الإشارة في ما يخصّ خروج المهديّ بالسيف إلى عدة نقاط: **أولاً:** إنّ الإمام المهديّ - بحسب الروايات والأدلة العقلية - سيظهر مع التوفّر على قدرة تتفوّق وتعلو تماماً على جميع القدرات البشرية؛ لكي يتمكّن بذلك من تحقيق الأهداف التي كان يصبو إليها رُسل الله عبر التاريخ، ويضع الإنسان المتمرد في مسيرة كماله الفطري.

ثانياً: يقول الإمام الحسين في الرواية التي هي مدار بحثنا ما مفاده أنّ السنة المحمّدية المتحقّقة في وجود المهديّ هي خروجه بالسيف.

وفي هذا الصدد لا بدّ لنا من الالتفات إلى أنّ القرآن الكريم قد عرف الرسول الأكرم بهذا الشكل: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩). ويقول بعض كبار المفسّرين: وأفادت الجملتان أنّ سيرتهم (الرسول وصحابته) مع الكفّار هي الشدّة، ومع المؤمنين فيما بينهم هي الرحمة^(٤٦). كما ورد أيضاً في سورة التوبة: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ١٢٨).

وقد تجلّت هذه السيرة والسنة المحمّدية في وجود ولده الإمام المهديّ، الذي سيواجه بدوره الظلمة المعاندين بشدّة؛ ولذلك فقد ورد في إحدى الروايات أنّ رجلاً سأل الإمام الحسين عليه السلام: أيسير المهديّ عليه السلام إذا خرج بخلاف سيرة علي عليه السلام؟ قال عليه السلام: نعم؛ وذلك أنّ علياً عليه السلام سار باللين والكف؛ لأنّه علم أنّ شيعة سيظهر عليهم من بعده، وأنّ المهديّ إذا خرج سار فيهم بالبسط والسبي؛ وذلك أنّه يعلم أنّ شيعة لن يظهر عليهم من بعده أبداً^(٤٧).

ثالثاً: ينبغي الالتفات إلى أنّ الإسلام دين الرحمة، وأنّ نبيّ الإسلام هو نبيُّ

الرحمة؛ ولهذا يقول القرآن: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). ففي نفس الوقت الذي يُعدّ فيه الإمام المهديّ مظهرًا لاسم القهار، والفتاح، والحاكم، والرافع، يُعدّ أيضاً مظهرًا تامًّا لاسم الرحمن، والرحيم، والحليم، والرؤوف، وغيرها. ولهذا السبب فإنّ الإمام يُعتبر مجلّي للرحمة والمحبة. وعليه حين تمّت الإشارة في الرواية مدار البحث إلى أنّ المهديّ سيخرج بالسيف - الذي يُعدّ سنّة محمدية - فمن المحتمل أن يكون أحد معاني هذا الحديث هو الإشارة إلى أنّه نظرًا لكون السيف هو أحدّ وآخر سلاح يستعمله المحارب لمنازلة الأعداء في ساحات الجهاد، وبما أنّ دين محمد ﷺ هو الدين الخاتم، ويُمثّل الحلقة الأخيرة والأكمل في ضمن سلسلة النبوة، فإنّ مراد الرواية يتعلّق ببيان أنّ المهديّ سيخرج بسلاح الخاتمية - أي السلاح المحمدي -؛ ليتحقّق مضمون الآية: ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ (النصر: ٢) بشكل كامل، ويتجلّى اسم الله تعالى الهادي في العالم أجمع، وذلك تحت ظلّ اسمي (الفتاح) و(الحاكم)، ولينضوي الجميع بهداية من الله تحت لواء التوحيد.

٦. حتمية ظهور المهديّ —

من الأمور الأخرى التي تمّ التعرّض لها ضمن كلمات الإمام الحسين عليه السلام حول المهديّ الموعود هي مسألة حتمية ظهوره عليه السلام. يقول الراوي: سمعتُ الإمام الحسين عليه السلام يقول: لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ، لَطَوَّلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِنْ وَلَدِي فَيَمْلَأُهَا عَدْلًا وَقِسْطًا كَمَا مَلَأْتُ جَوْرًا وظُلْمًا^(٤٨).

وفي موضع آخر، ومن خلال الإشارة إلى أنّ محبّي أهل الجور ومواليهم يُعدّون جزءاً منهم، وسيُكافئهم المهديّ عليه السلام على سوء أعمالهم، يقول عليه السلام: أما والله لا تذهب الدنيا حتّى يبعث الله منّي رجلاً يقتل منكم ألفاً، ومع الألف ألفاً، ومع الألف ألفاً. فقليل له: أفيصل هؤلاء (بنو أمية) إلى زمان ظهور المهديّ، حتّى يُجازيهم على أعمالهم؟ فقال الإمام جواباً عن ذلك: ويحك، في ذلك الزمان يكون الرجل من صُلْبهِ كذا وكذا رجلاً، وإنّ مولى القوم من أنفسهم^(٤٩).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

ومن الجدير بالذكر أنَّ حتمية ظهور المهديّ هي من الأمور التي تستمدّ جذورها من القرآن الكريم؛ حيث تعرّضت لذكرها العديد من الآيات الشريفة، ناهيك عن الروايات المستفيضة التي وردت في مصادر الشيعة والسنة: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (النور: ٥٥)، و﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾، ويقول الحق سبحانه في آية أخرى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥).

وهذا الذي دفع البعض من كبار أهل المعنى إلى القول في ما يخصّ حتمية خروج المهديّ: اعلم - أيّدنا الله - أنَّ لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً، فيملؤها قسطاً وعدلاً، لو لم يبق من الدنيا إلا يومٌ واحدٌ طوّل الله ذلك اليوم حتّى يلي هذا الخليفة من عترة رسول الله ﷺ من وُلد فاطمة^(٥٠).

وعليه فإنّ ظهور المهديّ والمنجي هو من الأمور التي لم يختصّ الاهتمام بها بالنصوص الدينية وحدها، بل تعرّضت لذلك النتاجات الشهودية لأهل المعرفة أيضاً. وفي هذا الإطار يقول لسان الغيب الشيرازي ما معناه:

يوسف المفقود سيرجع إلى كنعان، فلا تغتمّ، وبيت الأحزان سيصبح يوماً ما روضة للأزهار، فلا تغتمّ.

أيّها القلب المهموم، سترجع لك عافيتك، فلا تبتئس، وهذا البال المشوّش سيعود له الهدوء، فلا تغتمّ.

إذا ما أمهلنا الأجل، أيّها البلبل الغريد، فإننا سنجلس على أريكة الوصال، مستظّلين بظلّ المحبوب، فلا تغتمّ.

انتبه أيّها القلب، ولا يُصيبك اليأس، فانت غير مطّلع على الأسرار الغيبية؛ إذ يوجد خلف الستار الكثير من الألعاب الخفية والأفعال العجيبة، فلا تغتمّ.

فالله تعالى محوّل الأحوال، مُطلّع على جميع أحوالنا، وما يُصيبنا في فراق المحبوب، وإصرار الخصم على إيقاعنا في هذا الفراق، فلا تغتمّ^(٥١).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

٧. علامات ومقدمات ظهور المهدي عليه السلام —

من المسائل الأخرى المرتبطة بالمهدوية، والتي لاقت عنايةً فائقةً في النصوص الدينية، ووردت حولها العديد من الروايات، سواءً في المصادر الشيعية أم السنية، هي تلك التي تتحدث عن علامات ومقدمات ظهور الإمام المهدي. ورغم ورود روايات كثيرة في هذا المجال عن النبي وأهل بيته عليه السلام، فإننا سنكتفي هنا بالتعرض للأحاديث التي نُقلت عن الإمام الحسين عليه السلام، وبما يتناسب وموضوع هذه المقالة. لكن قبل كل شيء لا بدّ لنا من الإشارة إلى أنّه قد يُطرح علينا سؤال مفاده: إنّه بالنظر إلى وقوع وتحقق العديد من الأمور التي ذُكرت في الروايات كعلامات على ظهور المهدي فلماذا إذاً لا يأتي المهديّ ابن فاطمة لينقذ العالم؟

وجواباً عن ذلك نقول:

أولاً: إنّ المقصود ممّا ورد في الروايات هو بيان أنّ تلك العلامات المذكورة ستتحقق قبل ظهور المهديّ وخروجه، ولا تعني أبداً أنّ المهديّ الموعود سيظهر مباشرةً بعدها. وبالتالي لا يكون تحقق تلك العلامات مع عدم ظهور المهديّ دليلاً على بطلان تلك الروايات، كما أنّ صحّة تلك الروايات ووقوع تلك العلامات لا يُعدّ علّة تامّة لظهور المهديّ.

ثانياً: لقد بلغ حجم الأسرار الخفية والمكتومة حول ظهور المهديّ حدّاً كبيراً جداً، إلى درجة أنّ ما تمّت الإشارة إليه في بعض الروايات قد اقتصر على جانب ضئيل جداً. كما أنّ العلم بزمان خروجه عليه السلام ينحصر بالله تعالى فقط، ولا يملك كلّ من هو دونه أيّ اطلاع على ذلك. ولذلك فقد تمّ النهي بشدّة في الروايات عن توقيت وتحديد زمانٍ لظهور المهديّ.

وسنستعرض الآن بعض الروايات الواردة عن الإمام الحسين عليه السلام حول مقدمات خروج المهديّ:

١. للمهديّ خمس علامات: السفيناني، واليماني، والصيحة من السماء، والخسف بالبيداء، وقتل النفس الزكية^(٥٢).
٢. إذا رأيتُم علامة في السماء، ناراً عظيمة من قبل المشرق، تطلع ليالي،

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

فعندها فرج الناس، وهي قدام المهدي عليه السلام ^(٥٣).

٣. إذا هدم حائط مسجد الكوفة، ممّا يلي دار عبد الله بن مسعود، فعند ذلك زوال ملك القوم، وعند زواله خروج المهدي عليه السلام ^(٥٤).

٤. إنّ قدام القائم عليه السلام علامات تكون من الله للمؤمنين، وهي قول الله: ﴿وَلَيَبْلُوَنَّكُمْ﴾ يعني المؤمنين قبل خروج القائم، ﴿بَشْيٍ مِنَ الْخَوْفِ﴾ من ملوك بني العباس في آخر سلطانهم، ﴿وَالْجُوعِ﴾؛ لغلاء أسعارهم، ﴿وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ﴾ فساد التجارات وقلة الفضل، ﴿وَنَقْصٍ مِنَ الْأَنْفُسِ﴾ موت ذريع، ﴿وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ قلة عطاء ما يزرع، ﴿وَبَشْرٍ الصَّابِرِينَ﴾ عند ذلك بتعجيل خروج القائم ^(٥٥).

وأما النقطة الأساسية في هذه المسألة فتكمن في الجواب عن هذا السؤال: مَنْ هو السفيناني، الذي عدّ خروجه في العديد من الروايات جزءاً من الحوادث الحتمية الواقعة قبل قيام المهدي الموعود؟ وما هي حقيقته؟ وهل هو في الحقيقة والواقع شخص من الأشخاص، أم أنّه عبارة عن تيار فكري أو سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو عسكري أو وطني أو قومي؟

وجواباً عن هذا السؤال المهمّ سنقتصر حالياً على ذكر مسألة وردت عن الإمام الحسين عليه السلام في إحدى الروايات. فحين سئل الإمام: هل سيبقى من ذرية بني أمية أحدٌ عند ظهور المهديّ أجاب عليه السلام قائلاً: ويحك، في ذلك الزمان يكون الرجل من صلبه كذا وكذا رجلاً، وإنّ مولى القوم من أنفسهم ^(٥٦).

وقد تمّت الإشارة في هذه الرواية إلى نقطتين:

أولاً: وجود أفراد من صلب بني أمية في زمان ظهور المهديّ.

ثانياً: إنّ المحبّين والموالين لأيّ طائفة هم من أفرادها.

والظاهر أنّ الإمام قد صبّ جلّ اهتمامه على العبارة الأخيرة من هذا الحديث؛ إذ يُحتمل - بحسب ما ورد في مصادر الشيعة والسنة، وأشير إليه أيضاً في هذه الرواية - وجود مثل هذا الشخص في ذلك الزمان. لكن يبقى أنّ العمدة في ذلك هم الأشخاص الذين يتوافقون مع السفيناني من الناحية الفكرية، والسياسية، والعسكرية، وغير ذلك، ويساهمون في دعمه وتعزيز قدرته. ولذلك فقد اهتمّ الإمام الحسين عليه السلام في

الرواية المذكورة بقاعدة: «مولى القوم من أنفسهم».

وعليه، وفضلاً عن شخص السفيناني، سيكون بروز الفكر السفيناني - الذي يُمثّل بشكل مختصر الفكر غير الإلهي والمناهض للقيم الإنسانية - جزءاً من الحوادث الواقعة قبل قيام المهدي الموعود، والتي ستُصدّ وتُزال بواسطة سيف السلطة المهدوية.

٨. الإمام المهدي عليه السلام والعدل العالمي —

تُعدّ العدالة من أهمّ القضايا المرتبطة بثورة المهدي وأكثرها إثارة. غير أنّ السؤال المحوريّ في هذا المجال هو: هل يقتصر ظهور المصلح العالمي المهدي الموعود على تحقيق العدالة الاجتماعية والرفاه الاقتصاديّ في العالم، أم أنّ هذه العدالة - مع أهميّتها القصوى والحاجة العامّة إليها - لا تُمثّل إلاّ قسماً بسيطاً من تلك العدالة التي ستتحقّق من خلال قدومه المبارك؟

من الطبيعيّ أنّ تقديم جواب جامع وشامل عن هذا السؤال يتطلّب بحثاً واسعاً ومفصّلاً، إلّا أنّنا سنكتفي بتناوله - عرضاً وتحليلاً - بشكلٍ مختصر من منظار كلمات الإمام الحسين، بحسب ما تسمح به هذه المقالة، ويتناسب مع موضوعها.

نطاق العدالة المهدوية —

تُعدّ العدالة بمثابة بيت القصيد في جميع الأقوال والخطب التي وردت - وسترد بعد ذلك - حول ثورة المهديّ، بالإضافة إلى أنّه متى ما جرى البحث في الرأي العامّ الإنساني حول انتظار المنجي والمهدي وتوقّع ظهوره فإنّ أنظار الجميع تتوجّه نحو مسألة العدالة، بالشكل الذي يُنظر فيه إلى ظهور المهديّ بمثابة ظهور للعدالة. وفي الواقع عندما يتمّ الحديث عن مسألة انتظار المهديّ فإنّه يحصل في أذهان عامّة الناس تداعٍ لمعنى العدالة.

وكذلك نجد في الروايات أنّه متى ما ورد الحديث عن ظهور المهديّ فإنّه يتمّ التركيز على عنصر العدالة، والقول بأنّ المهديّ سيظهر من أجل تحقيق العدل

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

والقسط. والمُلَفَّت للنظر أنَّ جميع الروايات - سواءً التي نُقلت عن الرسول الأكرم أو عن أهل البيت، وخصوصاً الإمام الحسين - تعرّضت لذكر العدالة بشكلٍ مطلق، ولم تحصرها في العدالة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، وأمثال ذلك. وفي هذا الصدد يقول الراوي: دخلتُ على أبي عبد الله الحسين بن عليٍّ عليه السلام، فقلتُ له: أنتَ صاحب هذا الأمر؟ قال عليه السلام: لا. فقلتُ: فولدك؟ قال عليه السلام: لا. فقلتُ: فمن هو؟ قال عليه السلام: الذي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً، على فترةٍ من الأئمة تأتي، كما أنَّ رسول الله ﷺ بُعث على فترةٍ من الرسل^(٥٧). ويقول أيضاً: يخرج رجلٌ من ولدي فيملؤها عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً، كذلك سمعتُ رسول الله يقول^(٥٨).

وعليه فإنَّ هذه العدالة التي ستبرز في زمان ظهور المهديّ ستكون عالمية من الناحية الكمية، وشاملة من الناحية الكيفية لجميع شؤون العالم والإنسان. كما ورد في كلام الإمام الخميني: لقد جاء كلُّ واحد من الأنبياء بُغية إقامة العدل، غير أنَّهم لم يتمكّنوا من ذلك، وحتّى الرسول الخاتم الذي بُعث من أجل إصلاح الناس لم يُوفّق لهذا الأمر. وأمّا الذي سيُقيم العدل في جميع أرجاء العالم فهو المهديّ الموعود. على أنَّ هذه العدالة ليست كما يفهم عامة الناس، والتي تنحصر في تحقيق العدالة في الأرض من أجل رفاه البشر، بل هي عدالة تشمل جميع مراتب الإنسانية. فعندما ينحرف الإنسان انحرافاً عملياً، روحياً أو عقلياً، فإنَّ الرجوع بهذه الانحرافات إلى معناها الأصلي هو تحقيق العدالة في الإنسان. وإذا أصيبت أخلاقه بالانحراف، أو عرفت عقائده بعض الانحراف والاعوجاج، فإنَّ الرجوع بها إلى حدِّ الاعتدال هو العدالة. وعليه فهو (المهديّ الموعود) مكلفٌ بإيصال جميع هذه الانحرافات إلى حدِّ الاعتدال^(٥٩).

ومن هنا يتبيّن أنَّ العدل الذي سيُقيمه المهديّ الموعود واسعٌ جداً، بحيث سيشمل جميع شؤون الوجود الإنساني. وسنشير هنا إلى مثالين على ذلك:

أ. العدالة الاجتماعية والرخاء الاقتصادي —

إنَّ إحدى البركات والآثار المترتبة على ظهور المصلح الموعود الإمام المهديّ عليه السلام

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

هي تحقق العدالة الاجتماعية بمعناها الواسع والواقعي، وضمان الرخاء والأمن الاقتصادي؛ حيث أفادت الروايات الواردة عن الرسول الأكرم وأهل بيته عليه السلام أن العدل سيتجلى في زمان حكم الإمام المهدي عليه السلام في سائر المجالات، وعلى مستوى جميع شؤون العالم، وأنّ البشر سيدوقون طعم الحرية والأمان والعزة والنشاط والمحبة والتعاطف والتعاون والتآزر والرخاء والطمأنينة والآلاف من الرغبات الإنسانية الأخرى، وأنّ العالم سيكون تحت إدارة ولاية وسلطة الحكومة الإسلامية، بحيث إنّ السلطة الإلهية القاهرة ستوقف المتجبرين وعُباد الأموال عند حدّهم، وستبلغ هذه البركات السماوية والأرضية حدّاً بحيث لن يبقى أيُّ جائع في العالم. كما جاء عن سيّد الشهداء أنّه قال: تواصوا وتبارّوا، فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ليأتينّ عليكم وقت لا يجد أحدكم لديناره ولا لدرهمه موضعاً^(٦٠).

وقد وردت في كلمات بقيّة الأئمة، بل حتّى في مطاوي المؤلفات العرفانية لأهل المعرفة، العديد من المسائل حول البركات ووفرة النعم الإلهية في زمان حكم الإمام المهدي، ومن جملة ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «تُخرج الأرض أقاليد كبدها [المعادن]، وتُلقي إليه سلماً مقاليدها»^(٦١).

كما ورد أيضاً في كلام أهل المعنى، حول تحقيق العدالة الاجتماعية والازدهار الاقتصادي في زمان حكومة المهدي: ومن أشراف الساعة خروج المهدي عليه السلام، وأن يعدل أربعين سنة في الأنعام، وأن تكون أيّامه خضراء، ولياليه زهراء، يخصب فيها الزرع، ويكثر فيها درّ الضرع، ويكون الناس في أمان، مشغولين بعبادة الرحمن^(٦٢). وجاء في كلام آخر عن أحد كبار أهل المعرفة: اعلم - أيّدنا الله - أنّ لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً، فيملؤها قسطاً وعدلاً... يقسم المال بالسوية، ويعدل في الرعية، ويفصل في القضية لأيّ إنّه سيظهر العدل في المجتمع، ويحقق العدالة الاقتصادية، يأتيه الرجل فيقول له: يا مهدي، أعطني، وبين يديه المال، فيحثي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله^(٦٣).

وفي هذا الصدد أيضاً يقول آخر من أرباب القلوب: إنّ صاحب الزمان الذي يمتلك العلم بالكمال سيضمّ جميع من في الأرض تحت حكمه، ويزيّنهم بالعدل،

وسيقطلع الكفر والظلم من وجه الأرض دفعةً واحدةً، وستُخرج له الأرض جميع كنوزها^(٦٤).

ومن خلال كلّ ما ذكرنا يتبيّن أنّ العدالة الاجتماعيّة والرخاء الاقتصادي يعدّان من أفضل نتائج وثمار ثورة الإمام المهديّ العالميّة، التي تمّ الاعتناء بها في كلمات الإمام الحسين وبقية الروايات، وكذلك في كلمات أهل المعرفة؛ إذ إنّ العدالة الاجتماعيّة، وضمان الراحة، والحرية، والأمن، وأمثال ذلك، هي من الأمور الأساسيّة والجوهريّة التي تمتدّ جذورها في قلب تاريخ حياة الإنسان على الأرض، بحيث إنّ العديد من النهضة قد تبلورت عبر التاريخ من أجل تحقيقها والوصول إليها. كما أنّها تُشكّل الأمل الدائم للصالحين. وفي هذا الصدد تُعدّ مسألة تحقيق العدالة وضمان الحقوق الاجتماعيّة للإنسان من الأهداف الرئيسيّة لبعثة الأنبياء، حتّى أنّ العديد من السفراء الإلهيين الكبار ضحّوا بأنفسهم في هذا الطريق، إلى أن يتحقّق في الأخير هذا الأمر العظيم بشكل تامّ وكامل مع ظهور ذخيرة عالم الوجود، المهديّ الموعود، ويزوق البشر بذلك حلاوة طعم العدالة على كافّة الأصعدة، وفي جميع المستويات.

ب. إحياء المعارف الدينيّة، وإصلاح الثقافة السائدة —

وكما تقدمت الإشارة فإنّ الفهم السائد لتحقيق العدالة في زمان ظهور المصلح الموعود يكمن عادةً في العدالة الاجتماعيّة، وإصلاح الأمور الاقتصاديّة، والتوزيع العادل للثروات العموميّة. لكنّ حقيقة الأمر أنّ العدالة والإصلاح سيّطالان - مع ظهور ذلك المصلح - جميع الشؤون والمجالات، وسيُصلح فكر الإنسان وسلوكه بشكل كامل، وتُهدّب عقول الناس في كلا البُعدين: العلمي؛ والعملية. وبيان ذلك: إنّهُ؛ وبسبب ابتعاد البشر عن معارف الوحي - التي هي بمثابة مائدة سماويّة كبيرة، وماء المعرفة العذب الزلال -، فإنّ جميع قواهم الإدراكيّة والمحرّكة قد أُصيبَت بالجهل العلمي، والانحراف العملي، وغرقت في مستنقع الإفراط والتفريط، بحيث إنّها بدأت مع مرور الأيام تقترب شيئاً فشيئاً من حافة الانحدار الأخلاقي، والفكري، والثقافي، والاعتقادي. وفي هذا الصدد سعت المدارس الغربيّة الحديثة، من خلال إيجاد فوضى

فكرية وثقافية ومذهبية، إلى إحداث الاضطراب في ميدان الأخلاق والمعنويات، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فقد أدت بعض العوامل المنتشرة في وسط العالم الإسلامي - من قبيل: الابتعاد عن ولاية أهل البيت عليه السلام، وهجران الأحكام والمعارف القرآنية، وانتشار الأفكار ذات النزعة القومية المتطرفة والمتشددة - إلى احتراق الأمة الإسلامية بنار النفاق، والحرمان، والفقر الفكري والثقافي والاقتصادي، والاستلاب الفكري، وتساعد الفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي، والآلاف من الكوارث الخطيرة الأخرى. فجميع هذه المشاكل، التي تستمد جذورها من ابتعاد الإنسان عن المعارف السماوية والحقائق المستلهمة من الوحي الإلهي، سيتم تذليلها عند ظهور المصلح العالمي ومحبي الإسلام المهدي الموعود؛ إذ إنه خير مطلق، سيوصل العالم إلى الخير والفلاح، ويصلح الزمان والمكان، ويعمرهما، ويحكم المعارف الدينية الإلهية على كافة شؤون البشر الوجودية؛ لكي يتم بذلك إصلاح الثقافة العالمية، وتحقق العدالة الثقافية في العالم. ومن الجدير بالذكر أن كل ما تم التطرق له في كلا البُعدين: الإيجابي؛ والسلبي، الآلام والأحزان؛ والأمني والآمال، قد تم عرضه وبيانه بشكل مفصل في الروايات الواردة عن النبي الأكرم وأهل البيت عليه السلام. غير أننا سنكتفي هنا بالإشارة إلى عينة من بعض الروايات الصادرة عن الإمام الحسين عليه السلام:

١. منا اثنا عشر مهدياً، أولهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وآخرهم التاسع من ولدي، وهو الإمام القائم بالحق، يحيي الله به الأرض بعد موتها، ويظهر به دين الحق على الدين كله، ولو كره المشركون. له غيبة يرتد فيها أقوام، ويثبت فيها على الدين آخرون، فيؤذون، ويقال لهم: متى هذا الوعد إن كنتم صادقين. أما إن الصابر في غيبته على الأذى والتكذيب بمنزلة المجاهد بالسيف بين يدي رسول الله ﷺ (٦٥).

٢. لا يكون الأمر الذي تنتظرونه حتى يبرأ بعضكم من بعض، ويقتل بعضكم في وجوه بعض، ويشهد بعضكم على بعض بالكفر، ويلعن بعضكم بعضاً، فقليل له: ما في ذلك الزمان من خير، فقال الحسين عليه السلام: الخير كله في ذلك الزمان، يقوم قائمنا، ويدفع ذلك كله (٦٦).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

٣. التاسع من ولدك يا حسين هو القائم بالحق، المظهر للدين، والباسط للعدل، قال الحسين: فقلتُ له: يا أمير المؤمنين، وإنّ ذلك لكائن؟ فقال ﷺ: إي والذي بعث محمداً ﷺ بالنبوة، واصطفاه على جميع البرية، ولكن بعد غيبة وحيرة، فلا يثبت فيها على دينه إلا المخلصون المباشرون لروح اليقين، الذين أخذ الله عز وجل ميثاقهم بولايتنا، وكتب في قلوبهم الإيمان، وأيدهم بروح منه^(٦٧).

ولبيان مفاد هذه الروايات ينبغي علينا الإشارة إلى أنّ كبار الحكماء والمفكرين يعتقدون بأنّ الإنسان منذ أن وُجد على ظهر البسيطة كان يهدف دائماً إلى حياة اجتماعية مقرونة بالسعادة - بمعناها الواقعي -، وبما أنّ هذه الأمنية عامة وجماعية فإنّها ستتحقق في الواقع والخارج، وإلا لما كان لها أي دور في طبيعة عامة البشر، كما أنّه لو لم يكن هناك ماء فلا معنى لوجود العطش. ومن هنا؛ وبحكم الضرورة، فإنّ مستقبل العالم سيكشف عن يوم يُهيمن فيه العدل والقسط على المجتمع البشري، بحيث يتعايش أعضاؤه في صلح وصفاء، وتتحقّق العدالة في كافّة شؤون الإنسان الوجودية، وتسود الفضيلة والكمال جميع الناس. لكنّ علينا الالتفات إلى مسألتين:

أولاً: إنّ إنجاز هذا الأمر سيكون بيد الإنسان نفسه، والقائد لمثل هذا المجتمع سيكون منجي العالم البشري، والذي يُطلق عليه اسم المهدي^(٦٨).

ثانياً: لا يُمكن تحقّق هذه الأمنية إلاّ في ظلّ تطبيق أحكام الدين، وإحياء معارف الوحي. ولهذا فقد تمّ التأكيد في الروايات المتقدمة، وبقية النصوص الدينية، على إحياء معارف الوحي بصفاتها ثمّثل أهمّ ثمرة من ثمار ثورة المهدي. وكما قال أمير المؤمنين في نهج البلاغة: «يُحيي ميت الكتاب والسنة»^(٦٩).

ويقول كذلك بعض كبار أهل الشهود: يُقيم الدين، ينفخ الروح في الإسلام، يُعزّز الإسلام به بعد ذلّه، ويحيي بعد موته... يُظهر من الدين حقيقته، ما لو كان رسول الله ﷺ لحكم به، يرفع المذاهب من الأرض، فلا يبقى إلاّ الدين الخالص^(٧٠).

كما جاء في موضع آخر من كلام هذا الجليل: وإذا خرج هذا الإمام المهديّ فليس له عدوٌّ مبين، إلاّ الفقهاء خاصّة، فإنّهم لا تبقى لهم رئاسة، ولا تمييز عن

العامة، ولا يبقى لهم علمٌ بحكمٍ، إلا قليل. ويرتفع الخلاف من العالم في الأحكام بوجود هذا الإمام. ولولا أن السيف بيد المهدي لأفتى الفقهاء بقتله، ولكن الله يظهره بالسيف والكرم، فيطمعون ويخافون، فيقبلون حكمه من غير إيمان، بل يضمرون خلافه^(٧١).

وأخيراً نبتهل مع جميع عشاق ومنتظري المهدي بصوت واحد: اللهم إنا نشكو إليك فقد نبينا، وغيبة ولينا، وكثرة عدونا، وقلة عددنا، وشدة الفتن بنا، وتظاهر الزمان علينا، فصل على محمد وآله، وأعنا على ذلك بفتح منك تُعجله، وبضّر تكشفه، ونصر تُعزّه، وسلطان حق تُظهره^(٧٢).

الهوامش

- (١) جوادي الآملی، تفسير تسنيم ٣: ١٣٨.
- (٢) نهج البلاغة، الحكمة ١٤٧.
- (٣) الكفعمي، المصباح: ٨٨.
- (٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ١٦٥، ١٦٨.
- (٥) الحر العاملي، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ٦: ٣٩٧.
- (٦) يوسف بن يحيى المقدسي، عقد الدرر في أخبار المنتظر: ١٣٤، الباب ٦.
- (٧) الشيخ محمد بن علي الصبّان، إسعاف الراغبين في سير المصطفى وفضائل أهل بيته: ١٤٩. هذا الكتاب مطبوع في حاشية نور الأبصار، تأليف: الشيخ مؤمن الشبلنجي.
- (٨) أحمد بن حجر المكي، الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة: ١٦٧، الباب ١١، الفصل ١.
- (٩) إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ٢: ٥٥٦، الباب ٩، الفصل ٢٧، ح ٥٧٣.
- (١٠) فرهنگ جامع سخنان إمام حسين (موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام): ٧٣٢.
- (١١) علي بن محمد بن علي الخزّاز القمي، كفاية الأثر: ٢٣٠.
- (١٢) صدر الدين الصدر، المهدي: ٦٧.
- (١٣) عقد الدرر في أخبار المنتظر، الباب ٩، الفصل ٣: ٢١٧.
- (١٤) الصدر، المهدي: ٦٦.
- (١٥) الصواعق المحرقة: ١٦٧، الباب ١١، الفصل ١.
- (١٦) عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر ٢: ٤٢٢، المبحث ٦٥.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

(١٧) سليمان القندوزي، ينابيع المودة ٣: ١٦٥، الباب ٩٤.

(١٨) عقد الدرر في أخبار المنتظر: ٢٤، الباب الأول.

وردت هذه الرواية في «عقد الدرر» بهذا الشكل: عن حذيفة رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله ﷺ، فذكرنا رسول الله ﷺ بما هو كائن، ثم قال: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله عز وجل ذلك اليوم، حتى يبعث فيه رجلاً من ولدي، اسمه اسمي»، فقام سلمان الفارسي رضي الله عنه، فقال: يا رسول الله، من أي ولدك؟ قال: «هو من ولدي هذا»، وضرب بيده على الحسين ﷺ. [المترجم].

(١٩) فرهنگ جامع سخنان إمام حسين ﷺ (موسوعة كلمات الإمام الحسين ﷺ): ٧٣٣.

(٢٠) محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة: ٢٤٥، الباب ١٣، ح ٤٦.

(٢١) نهج البلاغة، الحكمة ١٤٧.

(٢٢) النعماني، الغيبة، الباب ١٣: ٢١٤.

وقد ورد النص الأصل للرواية كما يلي: جاء رجل إلى أمير المؤمنين ﷺ، فقال له: يا أمير المؤمنين، نبئنا بمهديكم هذا؟ فقال: إذا درج الدارجون، وقل المؤمنون، وذهب المجلبون، هناك هناك. فقال: يا أمير المؤمنين، ممن الرجل؟ فقال: من بني هاشم، من ذروة طود العرب، وبحر مغيبها إذا وردت، ومخفر أهلها إذا أتيت، ومعدن صفوتها إذا اكتدرت، ولا يجبن إذا المنايا هلعت، ولا يخور إذا المنون اكتنعت، ولا ينكل إذا الكمأة اضطرعت، مشمر مغلوب، ظفر ضرغامة، حصد مخدش ذكر، سيف من سيوف الله، رأس قثم، نشؤر أسهف، يباذخ السؤدد، وغارز مجده في أكرم المحتد، فلا يصرفك عن بيعته صارف عارض، ينوص إلى الفتنة كل مناص، إن قال فشر قائل، وإن سكت فذو دعائر. ثم رجع إلى صفة المهدي ﷺ، فقال: أوسعكم كهفاً، وأكثركم علماً، وأوصلكم رحماً، اللهم فاجعل بعثه...

[المترجم].

(٢٣) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة ١: ٦٢، الباب ٣٥.

وقد وردت هذه الرواية في النص الأصلي بهذا الشكل: عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ دَعِيْلَ بْنَ عَلِيٍّ الْخُرَاعِيَّ يَقُولُ: أَتَشَدُّتُ مَوْلَايَ الرِّضَا عَلَيَّ بْنُ مُوسَى ﷺ قَصِيْدَتِي الَّتِي أَوْلَهَا:

مَدَارِسُ آيَاتٍ خَلَّتْ مِنْ تِلَاوَةٍ وَمَنْزِلٌ وَحْيٍ مُقَرَّرُ الْعَرَصَاتِ

فَلَمَّا انْتَهَيْتُ إِلَى قَوْلِي:

خُرُوجُ إِمَامٍ لَا مَحَالَةَ خَارِجٌ يَقُومُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ وَالْبَرَكَاتِ

يُمَيِّزُ فِيْنَا كُلَّ حَقٍّ وَبَاطِلٍ وَيُجْزِي عَلَى النِّعَمَاءِ وَالنَّقِمَاتِ

بَكَى الرِّضَاءُ ﷺ بُكَاءً شَدِيداً، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَيَّ فَقَالَ لِي: يَا خُرَاعِي، تَطْلُقُ رُوحُ الْقُدُسِ عَلَى لِسَانِكَ بِهِدَيْنِ الْبَيْتَيْنِ، فَهَلْ تَدْرِي مَنْ هَذَا الْإِمَامُ؟ وَمَتَى يَقُومُ؟ فَقُلْتُ: لَا يَا مَوْلَايَ، إِلَّا أَنِّي سَمِعْتُ بِخُرُوجِ إِمَامٍ مِنْكُمْ يُطَهِّرُ الْأَرْضَ مِنَ الْفَسَادِ، وَيَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جُورًا. فَقَالَ: يَا دَعِيْلُ الْإِمَامُ بَعْدِي مُحَمَّدُ ابْنِي، وَبَعْدَ مُحَمَّدٍ ابْنُهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي الْحَسَنِ، وَبَعْدَ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْحُجَّةُ الْقَائِمُ، الْمُنْتَظَرُ

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

- في غَيْبَتِهِ، الْمُطَاعُ فِي ظُهُورِهِ. [المترجم].
- (٢٤) محسن الفيض الكاشاني، علم اليقين ٢: ٧٩٣، الباب ١٦، الفصل ٤ (نقلاً عن: كمال الدين وتمام النعمة).
- (٢٥) محمد باقر الصدر، رسالة (بحث حول المهدي): ٣٨.
- (٢٦) مفاتيح الجنان، دعاء العديلة.
- (٢٧) الميزان ٧: ٢١٥.
- (٢٨) فرهنگ جامع سخنان إمام حسين عليه السلام (موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام): ٧٤٢.
- (٢٩) أبو طالب تجليل التبريزي، تنزيه الشيعة الاثني عشرية ٢: ٥٥٥.
- (٣٠) إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ٧: ١٣٩، الفصل ٤٤، ح ٦٨١.
- (٣١) كمال الدين وتمام النعمة: ٣١٧، الباب ٣٠.
- (٣٢) الطوسي، الغيبة: ١٩٩؛ المرتضى، كلمات المحققين: ٣٢.
- (٣٣) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية ٣: ٣٢٦، الباب ٣٦٦.
- (٣٤) نهج البلاغة، الخطبة ٤.
- (٣٥) حيدر الأملي، نصّ النصوص في شرح الفصوص ١: ٢٥٤، القسم ٢.
- (٣٦) صدر المتألهين، شرح أصول الكافي: ٤٦٧، كتاب الحجّة، باب أنّه لو لم يكن في الأرض إلّا رجلان لكان أحدهما الحجّة.
- (٣٧) كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٢٣١، الباب ٤٤.
- (٣٨) القصص: ٢٠؛ النمل: ١٠.
- (٣٩) نهج البلاغة، الرسالتان: ٤٥، ٦٢، والخطبة ٥.
- (٤٠) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ٣: ٣٩٣، الفصل ٤٤.
- (٤١) إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ٧: ٢١٥.
- (٤٢) الطباطبائي، الشيعة في الإسلام: ١٥٢.
- (٤٣) الطباطبائي، الميزان ١٤: ٤٩.
- (٤٤) عقد الدرر في أخبار المنتظر: ٢٢٨.
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) الطباطبائي، الميزان ١٨: ٢٩٩.
- (٤٧) فرهنگ جامع سخنان إمام حسين عليه السلام (موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام): ٧٤٠.
- (٤٨) كمال الدين وتمام النعمة ١: ٥٨٤، الباب ٣٠، ح ٤.
- (٤٩) فرهنگ جامع سخنان إمام حسين عليه السلام (موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام): ٧٤٣.
- (٥٠) الفتوحات المكية ٣: ٣٢٧، الباب ٣٦٦.
- (٥١) ديوان حافظ الشيرازي: ١٧١.
- (٥٢) عقد الدرر في أخبار المنتظر: ١١١، الباب ٤، الفصل ٣.

- (٥٣) المصدر السابق: ١٠٦.
- (٥٤) المصدر السابق: ٥١، الباب ٤، الفصل ١.
- (٥٥) قطب الدين الراوندي، الخرائج والجرائح ٣: ١١٥٣.
- (٥٦) الطوسي، الغيبة: ١١٦.
- (٥٧) عقد الدرر في أخبار المنتظر: ١٥٩.
- (٥٨) بحار الأنوار ٥١: ١٣٣، الباب ٣، ح ٥.
- (٥٩) الخميني، صحيفة النور ١٢: ٢٠٨.
- (٦٠) عقد الدرر في أخبار المنتظر: ١٧١.
- (٦١) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٨.
- (٦٢) عبد الكريم الجيلاني، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ٢: ٨٤، الباب ٦١.
- (٦٣) الفتوحات المكية ٣: ٣٢٧، الباب ٣٦٦.
- (٦٤) عزيز الدين النسفي، الإنسان الكامل (رسالة النبوة والولاية): ٣٢٠، الفصل ٦.
- (٦٥) كمال الدين وتمام النعمة: ٣١٧، الباب ٣٠، ح ٣.
- (٦٦) محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة: ٢٠٥.
- (٦٧) كمال الدين وتمام النعمة: ٣٠٤، الباب ٢٦، ح ١٦.
- (٦٨) الطباطبائي، شيعه در إسلام (الشيعه في الإسلام): ١٥٠.
- (٦٩) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٨.
- (٧٠) الفتوحات المكية ٣: ٣٢٧، الباب ٣٦٦.
- (٧١) المصدر السابق: ٣٣٦.
- (٧٢) مفاتيح الجنان: ٢٣٥، دعاء الافتتاح.

الثورة الحسينية وإشكالية تعارض (أولي الأمر) مع (أولي الأرحام)

الشيخ محمد حسن قدردان قراملكي (*)

مقدمة —

يعتبر القرآن الكريم أن طاعة «أولي الأمر» في طول طاعة الرسول ﷺ، والتي هي - بدورها - في طول طاعة الله عز وجل، الواجبة على كل مسلم. ثم إن أغلب أهل السنة يفسرون «ولي الأمر» بالحاكم والمتصدّي لشؤون الحكم؛ ولذا يرون أن طاعة الحاكم وتبعيته ليست واجبة على كل مسلم وحسب، بل إن مخالفته والقيام عليه تعني مخالفة حكم الله ورسوله، وبالتالي فالمخالف يُعتبر باغياً. لكننا نجد - من جهة أخرى - أن القرآن الكريم منح أهل بيت النبي ﷺ مقاماً خاصاً؛ باعتبارهم من أرحام النبي، فأوجب احترامهم وطاعتهم لذلك. والروايات النبوية شاهدة على هذا المعنى أيضاً. ومن هنا يمكن القول: إن هذين المبنىين يمكن أن يكونا مثاراً للنزاع، وموطناً للتعارض والتناقض عند أهل السنة، حين يختلف مصداق «أولي الأمر» عن مصداق «أولي الأرحام»، عبر فردين مختلفين يباين كل واحد منهما الآخر ويعارضه. ومن ثم سيصبح الإمام الحسين عليه السلام المصداق الأبرز لهذا التناقض.

ونلفت النظر إلى أن الفكر الشيعي يعتبر حركة الإمام الحسين عليه السلام وثورته لمواجهة حكومة يزيد حركة إصلاحية، يعمل الإمام فيها على إحياء الدين. فمع العصمة التي يعتقد بها الشيعة في حق الأئمة تصبح جميع أعمالهم وتحركاتهم مطابقة

(*) أستاذ في مركز الدراسات الثقافية الإسلامية، ومن أبرز المهتمين بعلم الكلام المدرسي في إيران.

للحق، ومصونة عن أي نوع من الخطأ. ومن هذا المنطلق لا يعود هناك أي شك في شرعية ثورة الإمام الحسين (عليه السلام)، ولا في عدم شرعية حكومة يزيد من أصلها، ولا في عدم شرعية الطريقة التي تعاطى فيها مع الإمام. وبالتالي لا يتصور أبداً البحث - في الفكر الشيعي - حول وجود تناقض بين قيام الإمام وبين حكومة يزيد.

أما في الفكر السياسي لأهل السنة فنفس الحكومة والحاكم يتمتعان بالقداسة، وطاعتهم واجبة؛ حيث يعبرون عن الحكام بـ «أولي الأمر». كما أن البعض منهم اعتبر يزيد مصداقاً لـ «أولي الأمر»، ومن ثم فطاعة أوامره لازمة ومشروعة، ويرون أن مخالفته، بأي نحو من الأنحاء، أو التمرد عليه خروج على «ولي الأمر»، ومصدق لـ «البغي». ولذا تعتبر ثورة الإمام الحسين (عليه السلام) ومواجهته لحكومة يزيد - بنظر أهل السنة - غير مقبولة.

لكن في مقابل ذلك الإمام (عليه السلام) شخص ينتسب إلى نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله)، وهو ممن وردت في حقه العديد من الآيات والروايات التي تشير إلى شأنه، وتأمّر بلزوم احترامه، وحفظ حرمة. ووجود هذه الآيات والروايات يجعل أهل السنة مُرَدِّدين في إدانة خروج الإمام، ولا سيما أن عنوان «أولي الأرحام» يشير إلى أن الإمام الحسين (عليه السلام)، الذي هو من أرحام النبي (صلى الله عليه وآله) وأولاده، مصداق بارز لـ «أولي الأرحام». وقد أكد كل من القرآن الكريم والنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) على وجوب حفظ حرمة «أولي الأرحام» وقداستهم على جميع المسلمين، وبالتالي يجب احترام مقام الإمام الحسين (عليه السلام) وشخصيته؛ طبقاً لكتاب الله وسنة رسوله.

ومن هنا واجه أهل السنة تناقضاً وتعارضاً في تفسير وتوجيه قيام الإمام، وكيفية تعاطيه مع حكومة يزيد.

ولحلّ التعارض والتناقض الحاصل نضع الفرضيات التالية:

- أ. القول بشرعية ثورة الإمام (عليه السلام)، وعدم شرعية حكومة يزيد.
- ب. القول بشرعية حكومة يزيد وأفعاله، وعدم شرعية ثورة الإمام (عليه السلام).
- ج. إعطاء الشرعية للجبهتين معاً، مع توجيههما.
- د. عدم شرعية كلا الجبهتين.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

وعند البحث في المصادر التاريخية يمكن لنا أن نجد مؤيداً لكل واحدة من الاحتمالات الثلاث الأول، لكن الفرضية الرابعة تبقى مجرد فرضية، ولا يوجد مَنْ يقول بها أو يتبنّاها.

وأما من الناحية التاريخية فليس هناك شك في أنّ الإمام عليه السلام لم يبايع حكومة يزيد أبداً. ثم إنه لم يكتف بالمواجهة الخطابية، بل استجاب - عملياً - لمكاتبات أهل الكوفة، ودعوتهم المتكررة؛ ليصبح قائداً وزعيماً لحركة مسلحة تسعى إلى إزالة حكومة يزيد. وأقدم - ولو بحسب الظاهر - على إيجاد المقدمات التي تحقق أهدافه، فأرسل سفيره «مسلم بن عقيل» نحو الكوفة لهذا الغرض. وبحسب ما اتفق عليه المؤرخون فقد أدّت هذه الثورة إلى استشهاد عليه السلام وأسْر أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم. لكن موطن النزاع والسجال الدائر في طريف القضية المذكورة هو التالي: هل كانت ثورة الإمام عليه السلام على حكومة يزيد شرعية ومطابقة للمباني الدينية؟ وفي المقابل: ما هي المباني والأسس الدينية التي يمكن ليزيد أن يستند إليها في توجيه ما قام به من قتل الإمام الحسين عليه السلام وسبي أهل البيت؟ إن الإجابة عن الأسئلة السابقة خارجة عن عهدة المؤرخين، وملقاة على عاتق العلماء والمفكرين الدينيين وغير الدينيين على مختلف تخصصاتهم وأطرافهم، من قبيل: الفقهاء، والمتكلمين، والفلاسفة السياسيين... فهم مَنْ يجب عليه أن يسعى إلى إيجاد حل لهذا التعارض. أمّا نحن فسينصبّ جهدنا في هذا المجال على تحليل ومناقشة ثورة الإمام الحسين عليه السلام من وجهة نظر علماء أهل السنة، انطلاقاً من النظريات المختلفة للمسألة التي طرحوها:

النظرية الأولى: تقديم جانب «ولي الأمر»، وجعل الأولوية لحقه —

يرى أكثر أهل السنة أنّ هناك شرطين أساسيين لإضفاء الشرعية على الخلافة والحكومة: الأول: امتلاك بعض الصفات الخاصة، كالعلم والتقوى والورع^(١)؛ والثاني: تنصيب الخليفة من قبل خليفة سابق عليه، أو مبايعة الناس له^(٢). ومع تحقق هذين الشرطين تغدو الحكومة شرعية، ويحوز الحاكم على وصف «ولي الأمر». وهناك وجهة نظر موجودة بين السنة على أقل تقدير، إلا أنّ القائلين بها غير

معروفين، وهي قائمة على الاعتقاد بأن حكومة يزيد كانت تحوز على الشرطين المتقدمين؛ أي إن يزيد نفسه كان يمتلك المؤهلات التي تجعله صالحاً للحكومة، من ناحية العلم والتقوى، وكذلك الأمر من جهة تنصيبه عبر الخليفة السابق (معاوية)، مضافاً إلى بيعة الناس له؛ لكي يترجع على مسند الخلافة. وبالتالي فإن حكومة يزيد تعد حكومة شرعية ودينية، ويكون مصداقاً لـ «أولي الأمر»، المذكورين في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

ويعتبر المؤيدون لهذه الرؤية أن يزيد صالح لاستلام مقام الخلافة، وهم - خلافاً لما تواتر من الروايات التي تنقل أن يزيد كان فاسقاً، شارباً للخمر، يلعب بالقرد، ولا أهلية له لتحمل منصب الخلافة - ينكرون الصفات الرذيلة التي تذكر في حقه.

القاضي أبوبكر ابن العربي (٤٦٨-٥٤٣هـ) —

هو أول من أيد شرعية حكومة يزيد على مدى التاريخ، فكان ينتقد ثورة الإمام الحسين (عليه السلام)، معللاً ذلك بمخالفتها لحكومة يزيد. وكان يرى أن يزيد رجل عادل، صالح للحكم والحكومة. وهو ما يتضح في جوابه عن الإشكال باشتراط العدالة والعلم في الخليفة، حيث قال: قلنا: وبأي شيء نعلم عدم علمه أو عدم عدالته؟! ولو كان مسلوبهما لذكر ذلك الثلاثة الفضلاء الذين أشاروا عليه بأن لا يفعل، وإنما رموا إلى الأمر بعبع التحكم، وأرادوا أن تكون شورى^(٣).

كما أنه يدعي في شأن شرب يزيد للخمر - وهو مما أجمع عليه المؤرخون - أنه لا يوجد شاهدان يؤيدان ذلك.

ثم إنه أورد عبارة لمؤرخ اسمه «ليث» سمى يزيد فيها «أمير المؤمنين»، فاعتبر ذلك دليلاً على عدالته^(٤).

مضافاً إلى قوله بأنه لو وجد المبرر للقيام على حكومة يزيد لكان ابن عباس أولى الناس بالقيام^(٥). ومفهوم كلامه أن قيام الإمام (عليه السلام) كان يفتقر لأدنى تبرير. هذا ويذكر أبو اليسر عابدين في أغاليط المؤرخين أن نسبة قتل الإمام إلى يزيد يعد غلطاً من أغلاط المؤرخين.

كما أنّ عبد المغيث بن زهير الحربيّ كتب كتاباً في فضائل يزيد. إلّا أنّ كتابه هذا اشتمل على كثير من التحريفات في نقل الأحاديث والفضائل المختلفة ليزيد؛ لذا هاجمه العديد من مؤرّخي أهل السنّة وعلمائهم، مثل: ابن الجوزي^(٧)، وابن كثير^(٨)، وابن عماد^(٩)، وابن الأثير^(٩).

وأما محبّ الدين الخطيب - وهو من المعاصرين، وكان في السابق رئيساً لتحرير مجلة الأزهر - فاعتبر في تعليقه على كتاب القاضي ابن العربي أنّ يزيد كان يراعي المصالح وأحكام الشريعة، وكان يرفق بالناس، ويعتني بهم، وأنّه عندما تتكشف الحقيقة سيجهده الناس في مصافّ الذين امّثدحوا في التاريخ، وذكروا بالخير^(١٠).

مباني النظرية —

يعمد المؤيدون لهذه النظرية أولاً إلى إثبات شرعية يزيد وأهليته لتولّي منصب الحكومة والخلافة - من خلال مزاعمهم -، فيجعلونها صغرى القياس، ثمّ يُفسّرون مخالفة الإمام عليه السلام وقيامه على حكومة يزيد الجائرة الفاسقة بالبغي والخروج على الحكومة الشرعية، ويعتبرون أنّ ذلك القيام لم يكن إلّا إثارة للفتن والاضطرابات التي ينبغي مواجهتها، طبقاً للأسس والمباني والأدلة الدينية (القرآن والروايات النبوية) بأشدّ نحو ممكن.

وقد كتب أبو بكر ابن العربي في هذا الصدد ما يلي: «ولا قاتلوه إلّا بما سمعوا من جدّه...، المُحدّر من دخول الفتن...، منها قوله عليه السلام: إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ، كَأَنَّهُ مَنْ كَانَ»^(١١). كما تمسك المؤيدون لهذه النظرية بالحديث التالي: مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَيْئاً فَمَاتَ فَمِيتَتُهُ جَاهِلِيَّةٌ^(١٢).

استعراض وتحليل —

من الجيد عند استعراض وتحليل نظرية «ولاية الأمر» المزعومة لحكومة يزيد،

وتبرير قتل الإمام الحسين (عليه السلام)، والمباني الأخرى، أن ندقق في النقاط التالية:

١. فسق يزيد وفجوره العلني —

إنّ التأكيد على أهلية وصلاحيّة يزيد - من ناحية العدالة وعدم ارتكابه للمعاصي - للتصدّي لمقام الحكم كان واحداً من المقدمات والمباني الفكرية للنظرية المتقدمة، والتي أصرّ ابن العربي وأمثاله على التمسك بها. لكنّ مجرد إلقاء نظرة عابرة على التاريخ، والاعترافات التي قدّمها كبار العلماء من أهل السنة على ارتكاب يزيد للمعاصي والفسق والفجور، ستُسفر عن وهن الادّعاء بصلاحيّة يزيد.

وسنعمد هنا إلى إبراز بعض الاعترافات التي قدّمها كبار أهل السنة، حتّى أولئك الذين قاموا بتبرير أفعال يزيد في بعض الأحيان:

نجل يزيد —

عملاً بالمثل القائل: «أهل البيت أدرى بما فيه» يكون ابنُ يزيد أقرب الناس إليه، ومخدع أسرارهم. وقد قرّرت الكتب التاريخية على نحو التواتر أنّ ابن يزيد «معاوية بن يزيد» وصل إلى سدة الخلافة بعد موت والده يزيد، لكنّه استعفى منها بعد مدّة قصيرة، وذكر آنذاك أنّ هذا المنصب لم يكن من حقه، ولا من حقّ والده. فقد نقل عنه أنّه قال في وصف أبيه: «فركب هواه، واستحسن خطاه، وأقدم على ما أقدم عليه من جرّاته على الله، وبغيه على من استحلّ حرمة من أولاد رسول الله ﷺ، فقلّت مدته، وانقطع أثره، وضاجع عمله...، وندم حيث لا ينفعه الندم»^(١٣).

الإمام أحمد بن حنبل —

كان ابن حنبل قد أجاب عن سؤال حول جواز لعن يزيد بأنّ لعنه ورد في القرآن. وسأله ابنه عبد الله عن موضع اللعن؛ لأنّه قرأ القرآن ولم يجد آية في ذلك، فدله ابن حنبل إلى الآيات التالية: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾ (محمد: ٢٢ - ٢٣)، ثمّ استدلّ بها على مراده

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

فقال: وأيّ فساد و قطيعة أشدّ ممّا فعله يزيد^(١٤).

وأغلب علماء أهل السنة اعترفوا بفسق يزيد وفجوره. لكننا سنقتصر على ذكر أسماء البعض منهم: ابن الجوزي^(١٥)، وابن عماد^(١٦)، وابن خلدون^(١٧)، والسيوطي^(١٨)، وابن حجر^(١٩)، والآلوسي^(٢٠)، ومحمد عبده^(٢١)، وآخرون...^(٢٢). إذاً الشرط الأساسي لتحقيق عنوان ولي الأمر - وهو العدالة - لم يكن متحققاً في يزيد، حتّى يتزيّاً بعباءة «أولي الأمر».

٢. عدم شرعية تنصيب الخليفة السابق —

يذكر مدّعو الشرعية لحكومة يزيد أنّ دليل دعواهم هو تنصيب يزيد كخليفة من قبل الخليفة السابق (معاوية). ويجعلون تنصيب الخليفة السابق في عرض «المبايعة»، فيعتبرونها مصدراً من مصادر شرعية تلك الحكومة. ويرؤن أنّ يزيد يخضع لهذه القاعدة أيضاً. وعليه فهو حائز لمقام الخلافة وحكمه شرعي.

لكن ينبغي التمعّن في النقاط التالية لنقد هذا المبدأ:

أ. إنّ القاعدة والأصل المتقدّم يفتقد للمبنى الفقهي؛ لأنّه لا يمكن إقامة الدليل عليه من الكتاب أو من السنة النبوية، كما لا يمكن الاستناد إلى إجراء مشابه من قبل بعض الخلفاء الراشدين وجعله كأصل ومبنى فقهي كلي؛ لاحتمال أنّهم إنّما أقدموا على هذا الفعل لأسباب خاصة. ثمّ بما أنّ أهل السنة ينكرون العصمة لغير النبي ﷺ فلا يمكنهم أن يعتبروا الخلفاء منزهين عن الخطأ أو الاشتباه.

ب. إنّ معاوية بتنصيبه لولده يزيد في منصب الخلافة يكون قد خالف ما اتّفق عليه مع الإمام الحسن عليه السلام، طبقاً لبنود الصلح المعقود بينهما، فهو لا يمتلك هذا الحقّ أصلاً. إذاً أساس ذلك التنصيب كان يفتقد للشرعية.

ج. حتّى لو غرضنا النظر عن عدم شرعية الخليفة السابق، وما أقدم عليه، فمع ظهور الفسق والفجور من يزيد، وفقدانه العدالة قبل تولّيه الخلافة، يمكن الاستدلال بأنّه يفتقد لشرط الصلاحية للحكم منذ ذلك الزمن. ومن هذا المنطلق لا

ينبغي أن يكون لتصيبه من قبل معاوية أي أثر.

٣. عدم تحقق البيعة —

قد يستند البعض في تبريرهم لشرعية حكومة يزيد إلى مبايعة الصحابة في كلا الخلافتين: خلافة معاوية؛ وخلافة يزيد. إلا أنه عند الرجوع إلى التاريخ يتضح أن أكثر الصحابة كانوا مخالفين لإعطاء ولاية العهد ليزيد. ونستطيع أن نمثل لذلك ب: ابن عباس^(٢٣)؛ وعبد الله بن جعفر^(٢٤).

أما الموافقون على خلافته فكانت موافقتهم ظاهريّة فقط، أو أن تأييدهم لها كان بسبب تهديدات الحكومة الأموية لهم، حتى لو لم نر منهم مخالفة لحكومة يزيد؛ باعتبار أن ذلك يرجع إلى خوفهم من الفتنة، وإضعاف موقعيّة الدين. ومخالفة أهل المدينة لحكومة يزيد، ومقاومتهم لعماله وولاته، يثبت المدعى المتقدم، حتى أن يزيد لم ينتزع منهم البيعة إلا باستخدام الشدة والقسوة معهم^(٢٥).

وقد طالب ابن الجوزي من يقول بشرعية حكومة يزيد أن يراجع كتب السير، وأن ينظر كيف تمت البيعة ليزيد؛ حيث انتزعت البيعة تحت الضغط والتهديد، وكيف أنه لم يتورّع عن استخدام كلّ أنواع الظلم الممكنة لتدعيم أركان حكمه وحكومته؛ حيث قال: لو نظروا في السير لعلموا كيف عُقدت له البيعة، وألزم الناس بها، ولقد فعل في ذلك كلّ قبيح^(٢٦).

أما محمد رشيد رضا فيذكر، في تفسير المنار، أن الإمساك بزمّام حكومة يزيد إنما كان باستخدام المكر والسلطة^(٢٧).

٤. اعتبار شرط العدالة في الحاكم —

لقد ورد في فقه أهل السنة، وفي طيّات فكرهم السياسي، شروط مختلفة للتصدّي للمنصب الحكومة والخلافة، ومن أهمّها: العدالة، والتقوى، والورع. ومعنى اشتراط العدالة والتقوى في الحاكم هو أنه مع فقدان دينك الشرطين ستصبح الحكومة فاقدة للشرعية الدينية. ولذا لا يمكن أن يطلق على الحاكم عنوان «وليّ

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

الأمر»، ولا أن يطالب بالطاعة من الآخرين.

أمّا جواز الخروج على حاكم كهذا ومواجهته أو عدم جواز ذلك فمسألة أخرى. وقد اختلفت الآراء حول هذا الأمر، وسوف نشير إليها فيما بعد. لكن عند فقدان شرط العدالة تصبح حكومة الحاكم فاقدة لأيّ غطاء ديني، سواءً اعتقدنا بجواز الخروج عليه أم بعدم الجواز.

وأشهر الأدلة على لزوم طاعة الحاكم، وشرعية حكومته، هو الآية التي ورد فيها أنّ طاعة «أولي الأمر» كطاعة رسول الله، وأنّها في طول طاعة الله، قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

ومن يميل إلى اعتبار الشرعية لحكومة يزيد يرى أنّ الشرعية إنّما أضفيت على حكومته من خلال تطبيق عنوان «أولي الأمر» عليه. ولذا فهم يعتبرون أنّ خروج مخالفه غير مبرّر. لكنّ اعتبار شرط العدالة في الحاكم يعدّ مقيداً ومفسراً لمعنى «أولي الأمر». ومع ملاحظة ذلك نستكشف أنّ الآية الشريفة لم تكن في صدد الحكم بطاعة كلّ حاكم، وإنّما تحكم بطاعة الحاكم العادل، الذي له منزلة تشابه منزلة الله ورسوله، أمّا الحاكم الفاسق فهو ممن ينصرف ظهور الآية عنه. وسوف نستعرض هنا بعض آراء من يرى شرط العدالة في الحاكم:

١. أبو الحسن الماوردي: «وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة: أحدها: العدالة...»^(٢٨).

٢. الإمام الغزالي: «...فأن يكون أهلاً لتدبير الخلق، وحملهم على مرادهم، وذلك بالكفاية والعلم والورع»^(٢٩).

٣. عبد القاهر البغدادي: «...الثاني: العدالة والورع»^(٣٠).

٤. ابن خلدون: «وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية...»^(٣١).

كما ذكر في موطن آخر أنّ فائدة اعتبار الشرط المذكور هو حرمة قتل الإمام الحسين عليه السلام على يزيد، ووضّح أنّ غفلة القاضي أبو بكر ابن العربي عن اشتراط عدالة الحاكم كان سبب خطئه، واشتباهه في انتقاد ثورة الإمام عليه السلام.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

وقيامه^(٣٢).

كما دافع أيضاً عن اعتبار عدالة الحاكم كلٌّ من: التفتازاني^(٣٣)، والروزيهان^(٣٤)، وابن حزم^(٣٥)، والقاضي الإيجي^(٣٦)، والقرطبي^(٣٧)، وآخرين. وبالتالي، فبناءً على مبنى بعض أهل السنة^(٣٨) - الذين لا يرون العدالة شرطاً في الحاكم - سيكون بحث التعارض السابق موجوداً. ولكن ينبغي أن نقول في نقدنا لهذا المبنى ما يلي: أولاً: إنه مخالف لرأي الجمهور والإجماع اللذين نقلهما أمثال الفخر الرازي والإيجي والقرطبي.

ثانياً: حيث إن حكومة يزيد يشوبها إشكالٌ من ناحية كفيّة التصيب والبيعة - كما أشير إلى ذلك سابقاً - فشرعيّة حكومته مجروحة، إلا أن يُعتمد على رأي شاذٍ في تبرير حكومة يزيد المجروحة، وهو الذي يعتبر أنّ الغلبة والإجبار ممّا يضيفي الشرعيّة على هذه الحكومة^(٣٩).

عروض الفسق يوجب عزل الحاكم —

هناك فرضان مختلفان حول النقطة الأخيرة التي تتعلّق بمانعيّة فسق الحاكم من استمرار شرعيّة حكومته:

١. فسق الحاكم وانعدام عدالته قبل الخلافة.
 ٢. عروض الفسق وانعدام العدالة بعد الخلافة.
- في الفرض الأوّل يتفق أهل السنة في الرأي على أنّ حكومة الفاسق لا تتعقد من الأساس؛ وذلك طبقاً لما نقله الإمام السنوسي، حيث قال: «إذا كان فاسقاً قبل عقدها فاتفقوا على أنّها لا تتعقد له»^(٤٠).

أمّا بناءً على الفرض الثاني فهناك رأي يقول بالمانعيّة؛ لأنّ الأدلّة الدالّة على اعتبار الشروط الخاصّة في الحاكم - والتي من جملتها العدالة - ظاهرة في الحدوث والبقاء؛ وبتعبير أصولي وحقوقى: إنّ صفات وشروط الحاكم لا تعود إلى الشخص الحقيقي، بل إلى شخصيّة الحقوقية. وما دام الحاكم متلبساً بعنوان الحاكميّة

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

ينبغي له أن يكون واجداً لصفات الحاكم.

ويُعدّ المعتزلة من جملة المذاهب الكلامية التي دافعت بقوة عن لزوم استمرار شرط العدالة، فضلاً عن الشروط الأخرى، فاعتبروا أنّ الخروج على الحاكم الفاسق جائز. وقد كتب ابن أبي الحديد ما يلي: «وعند أصحابنا أنّ الخروج على أئمة الجور واجب، وعند أصحابنا أيضاً أنّ الفاسق المتغلب بغير شبهة يعتمد عليها لا يجوز أن يُنصر على مَنْ يخرج عليه»^(٤١).

إنّ ظاهر عبارات الفقهاء الأشعريين دالة أيضاً على ذلك. وقد أشرنا في ما مضى إلى البعض منها، وسنعرض هنا مجموعة أخرى ممّن صرّحوا بهذا الأمر:

١. الإمام الشافعي: «إنّ الإمام ينعزل بالفسق والفجور»^(٤٢).

٢. إمام الحرمين: «وإذا جارَ والي الوقت، فظهر ظلمه وغشمه، ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه، فلاهل الحلّ والعقد التواطؤ على رده، ولو بشهر السلاح ونصب الحروب»^(٤٣).

٣. أبو الحسن الماوردي: «ارتكابه للمحظورات، وإقدامه على المنكرات؛ تحكيماً للشهوة، وانقياداً للهوى. فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة، ومن استدامتها. فإذا طرأ على مَنْ انعقدت إمامته خرج منها، فإنّ هو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة، إلّا بعقد جديد»^(٤٤).

٤. الإمام القرطبي: يرى القرطبي انفساخ خلافة الحاكم بمجرد صدور الفسق، ونسب ذلك إلى «الجمهور»، فقال: «الإمام إذا نُصب ثمّ فسق بعد انبرام العقد فقال الجمهور: إنّه تنفسخ إمامته، ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم؛ لأنّه قد ثبت أنّ الإمام إنّما قام لإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وما فيه من الفسق يُقعه عن القيام بهذه الأمور»^(٤٥).

٥. ابن الجوزي: يرى انفساخ بيعه يزيد على فرض التسليم بحصول البيعة، وذلك ضمن جوابه الآخر التترلي. في كتابه السرّ المصون.، بعد إنكاره لانعقاد بيعه حقيقة لحكومة يزيد، حيث كتب: «ثم لو قدرنا صحة عقد البيعة فقد بدت منه بواحد كلّها توجب فسخ العقد»^(٤٦).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

نعم، يوجد هناك قولٌ ضعيف لا يعتبر أنَّ طروء الفسق العرضي والمتأخّر على الحاكم مانعٌ من استمرار شرعية حكومته، بل يرى أنَّ اعتقاد الحاكم بأمورٍ تعتبر تجديفاً وكفراً - أعمّ من أن تكون قبل الخلافة أو بعدها - هي التي تخلّ في شرعيّته. ويمكن لنا في هذا المقام أن نحيل إلى: السنوسي^(٤٧)، والنووي^(٤٨).

ولتحليل ذلك ينبغي القول:

أولاً: إنَّ هذا الأمر مخالفٌ لظاهر المباني والأدلة التي تدلّ على اعتبار الشروط الخاصة بالحاكم، ومخالفٌ أيضاً لفلسفتها الوجودية.

ثانياً: في ما يتعلّق بالإمام الحسين عليه السلام نقول: حتّى مع القبول بالمبنى المتقدم لا يمكن اعتبار حكومة يزيد شرعية؛ لأنّ التاريخ قد أثبت أنّه كان مشتهراً منذ عصر معاوية بارتكاب المعاصي وشرب الخمر، وبالتالي ففسقه يعود إلى زمن يسبق خلافته، ممّا يعني أنَّ خلافته لم تتعقد من الأساس.

وفي اعتقادنا أنَّ مراد القائلين بشرعية حكام الجور وعدم مانعيّته إنّما كان مع فرض الافتقاد إلى الحاكم العادل، أو أن يكون في مقام الضرورة، ليس إلّا. بل نقرب من القطع بهذا الاحتمال في نظرية التفتازاني؛ لأنّه في البداية - وفي مقام تعداد صفات الحاكم - اشترط في الحاكم العدالة، بالإضافة إلى سائر الشروط الأخرى، لكنّه بعد صفحات صرّح بأنّه: «لا ينعزل الإمام بالفسق أو الإغماء».

وهو نفسه عندما أراد أن يبرّر الأمور السابقة، ويربطها بنحوٍ متناسق، عمد إلى التفكيك بين حالة الاختيار وحالة الاضطرار، فقال: وبالجمله مبنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار، وأمّا عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظلمة والكفّار، وتسلب الجبابة الأشرار، فقد صارت الرياسة الدنيوية تغليبيّة...، ولن يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط، والضرورات تُبيح المحظورات^(٤٩).

كما خصّص ابن الجوزي أيضاً روايات عدم الخروج والقبول بالحاكم الفاسق بحالات الضرورة والخوف من الفتنة^(٥٠).

هـ. عدم صدق عنوان البغي على قيام الإمام عليه السلام —

إنّه من غير المتصور أبداً في مسألة قيام الإمام الحسين عليه السلام على حكومة يزيد

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

أن يصدق عليها عنوان البغي، أو الخروج على الحكومة الدينية، أو على ولي الأمر. ولتوضيح الأمر لا بدّ من بيان معنى العنوان المتقدّم:

أ. عدم الانسجام مع روايات النبي ﷺ —

لقد نقل أهل السنّة رواياتٍ مختلفةً، وصلت إلى حدٍّ يفوق التواتر، جميعها في عظمة الإمام الحسين عليه السلام وشخصيته، أو في الإنباء بدخوله الجنّة تحت عنوان «سيد شباب أهل الجنة». والنتيجة المستفادة من هذه الأخبار هي وجوب احترام شخصيّة الإمام الحسين عليه السلام، والالتزام بأنّ أفعاله وتصرفاته كانت محلّ تأييد من رسول الله. فإذا اعتبرنا أنّ حركة الإمام عليه السلام - والعياذ بالله - كانت مصداقاً لعنوان البغي والخروج على الحكومة الشرعيّة فهذا لا يعني أنّ روايات النبي كاذبة فحسب، بل سيتعدّى الجرح والتكذيب إلى نبوءات النبي، وإلى النبي نفسه؛ لأنّ الجنّة والثواب ليسا من جزاء الباغي في الإسلام، وإنّما جزاؤه عداء الله وعذاب جهنّم.

ومن هذا المنطلق فإنّ الالتفات إلى الروايات المتواترة - مضافاً إلى ملاحظة شخصيّة الإمام عليه السلام - يجعل عنوان البغي والخروج غير متصورٍ في حق الإمام بتاتاً. لذا فأغلب المنحازين والمبرّرين لأعمال يزيد لا يرون أنّ الإمام عليه السلام من البغاة، ولا من الخوارج - بل قد يكونون متّقين على ذلك -، وإنّما يعتبرونه مجتهداً، ويرون أنّ قيامه كان على أساس مبانيه الاجتهاديّة الشخصيّة، مع غضّ النظر عن كون الإمام - على حدّ زعمهم - مصيباً في اجتهاده أو مخطئاً.

ب. توقّف البغي على مخالفة الدين والفساد في الأرض —

يطلق عنوان الباغي عند السنّة والشيعة على الفرد - أو الجماعة - الذي ينفصل عن مذهب الحق والصواب، بناءً لوجود تأويلات واشتباهاات عقائديّة أو اجتماعيّة، ثمّ يعمل على مخالفة الحكومة الشرعيّة في زمنه. وعلى الحاكم الإسلامي أن يدعو إلى الحق والهداية أولاً، وعندما تصل جميع سبل الصلح إلى حائط مسدود يلجأ إلى قتاله. لكنّ الأمر الأساسي هنا - وهو عدم صدق عنوان «البغي» على قيام الإمام عليه السلام - يعود

إلى أن استعراضاً بسيطاً لشخصية الإمام عليه السلام ولشخصية يزيد سيكشف أن يزيد كان حاكماً فاسقاً وظالماً، وهو برأي بعض علماء السنة - ممن ستأتي الإشارة إليهم - قد جانب سبيل الصواب والرشد منذ اليوم الأول لتشكيل حكومته. وأمّا في الضفة الأخرى فيوجد الإمام الحسين عليه السلام الصحابي، وسبط النبي ﷺ، الذي رُويت في حقه الأخبار المتواترة عن النبي الأكرم ﷺ، والتي تؤيد الأبعاد المختلفة في شخصيته.

ومضافاً إلى الأبعاد المختلفة لشخصية الإمام عليه السلام فإن التأمل في أهداف ثورة الإمام عليه السلام وفلسفة خروجه، من خلال خطب ذلك الإمام الهام^(٥١)، سيكشف أن حركته عليه السلام كانت حركة دينية، تهدف إلى الأمر بالمعروف، وإحياء باقي التعاليم الدينية. بينما لم تكن ردة فعل يزيد تجاه تلك الحركة بدافع حماية الدين، وإنما كانت لإرساء دعائم سلطانه وحكومته، وهو ما أشار إليه بعض علماء السنة، مبينين هذه النقطة وهذا المائز بين التصرفين:

ابن عقيل: وكان قد سمع في عصر استشهاد الإمام تهمة كونه خارجياً، فأنكرها بشدة. وسنعرّض لذلك في الحديث عن «أولي الأرحام»^(٥٢).

ابن الجوزي: اعتبر أن القول بأن الإمام الحسين عليه السلام «خارجي» مجرد تهمة، والعقل والدين لا يصدقها، فقال: إنما يُقال «خارجي» لمن خرج على مستحق، وإنما خرج الحسين لدفع الباطل وإقامة الحق... وأمّا تسميته خارجياً، وإخراجه من الإمامة؛ لأجل صون بني أمية، فهذا ما لا يقتضيه عقل ولا دين^(٥٣).

ابن حزم: رأى في تحليله وتقييمه للجبهتين المتقابلتين أن لا مبرر لأفعال يزيد، التي كانت مصداقاً تاماً لعنوان «البغي المحض»؛ لأنه كان من عبيد الدنيا، في حين أنه وصف تحرك الإمام بكونه طلباً لإظهار الحق والحكم بالعدل، وأن الذي خالفه (أي يزيد) هو الباغي. وهذا نصّ عبارته: ومن قام لعرض دنيا فقط، كما فعل يزيد بن معاوية و...، فهؤلاء لا يُعذرون؛ لأنهم لا تأويل لهم أصلاً، وهو بغي مجرد. وأمّا من دعا إلى أمرٍ بمعروف، أو نهى عن منكر، وإظهار القرآن، والسنن، والحكم بالعدل، فليس باغياً، بل الباغي من خالفه^(٥٤).

ابن خلدون: اعتبر أن حركة الإمام الحسين عليه السلام ما كانت لتكون إلا كنتيجة

لظهور فسق يزيد إلى العلن. ويرى أيضاً أنّ الإمام كان شخصاً مؤهلاً لرفع الظلم وفسق يزيد. قال: وأمّا الحسين فإنّه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره...، رأى الحسين أنّ الخروج على يزيد متعيّن؛ من أجل فسقه، ولا سيّما على من له القدرة على ذلك، وظنّها من نفسه؛ بأهليّته وشوكته. فأما الأهليّة فكانت كما ظنّ وزيادة...^(٥٥).

ويرى ابن خلدون أنّ الإمام أخطأ في حساباته العسكريّة، وفي تقييمه لقوّة العدو، لكنّ ذلك لا يؤثّر على الحكم الشرعيّ المتعلّق بثورة الإمام^(٥٦). وقد نسب بعض علماء السنّة المعاصرين - أمثال: مولوي محمد شهداد الحنفي، والملا علي قاري الحنفي - (اتّهام الإمام بالبغي) إلى الخوارج وثرثرتهم الفارغة^(٥٧). والحاصل أنّه ليس هناك أيّ أساسٍ لتحقيق عنوان البغي في الإمام^{عليه السلام}، بل هو منتفٍ عنه من الأصل. وأغلب أهل السنّة متفقون على هذا الأمر، سواء القائلون منهم بجواز لعن يزيد أم المانعون من لعنه عند ذكر اسمه، مثل: ابن تيمية؛ والغزالي.

ج. توقف صحّة قتال الباغي على شرعيّة الحاكم —

لقد أشرنا في النقطة السابقة إلى عدم تحقيق عنوان البغي في الإمام^{عليه السلام}. وبقي البحث في الجانب الآخر من البحث، وهو انتفاء الشرط المصحّ لقتال البغاة في خصوص يزيد؛ لأنّه ممّا يشترط في قتالهم صلاحية الحاكم والخليفة الذي سيقوم في وجههم، وهي لا تكون إلاّ بحياسة العلم (الاجتهاد)، والتقوى، والعدالة، وهي بأجمعها غير متحقّقة في يزيد. وممّا عرضناه سابقاً صار من الواضح بمكان أنّ يزيد رجلٌ فاسقٌ، جاهلٌ، لا علم له ولا اجتهاد. ويبقى هناك اشتراط «عدالة الحاكم»؛ لصحّة القتال. وهو من الشروط الخلافية بين علماء السنّة. ولكنّ بناءً على الرأي الصائب بينهم تعتبر «العدالة» شرطاً في شرعيّة الحاكم، حدوثاً واستمراراً. إذاً فيزيد الذي يفتقدها في الأمرين لا يصلح لمواجهة الإمام^{عليه السلام}.

يرى الشيخ محمد الخطيب (توفي في القرن السابع الهجري) أنّ البعض من قدماء فقهاء أهل السنّة جعلوا وصف العدالة قيداً للإمام الذي يريد قتال البغاة. ونحيل في

ذلك - بحسب ما نصّ عليه الشيخ محمد الخطيب - إلى أربعة كتب مشهورة من كتب أهل السنّة: الشرح، والروضة، والأُمّ، والمختصر. أمّا الخطيب نفسه فلا يؤيّد وجود قيد العدالة في الإمام، لكنّه مع ذلك يستثني ثورة الإمام عليه السلام، ويخرجها من مصاديق «البغي»^(٥٨).

قال الإمام القرطبي: «أمّا حكام أهل الفسوق والجور والظلم فليسوا له بأهل؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾». ولهذا خرج ابن الزبير والحسين بن علي (رضي الله عنهم)^(٥٩).

ابن خلدون: «قتال البغاة عندهم من شرطه أن يكون مع الإمام العادل. وهو مفقود في مسألتنا، فلا يجوز قتل الحسين مع يزيد، بل هي من فعلاته المؤكدة لفسقه، والحسين فيها شهيدٌ مثابٌ، وهو على حقٍّ واجتهادٍ»^(٦٠).

روزبهان: «البغي في الشرع هو خروج الظالمين عن طاعة الإمام العادل، وعدم الانقياد له.... والواجب على الإمام العادل قتال أهل البغي»^(٦١).

الشيخ محمد عبده: يرى أنّ الإمساك بزمام الحكومة من خلال القوّة والغلبة ليس أمراً مشروعاً. وهو من القائلين بلزوم الإطاحة بحكومة من هذا النوع، لو توفّرت الإمكانية، من دون أن يستتبع ذلك حصول الفتنة. وهو يرى أنّ خروج الإمام الحسين عليه السلام كان مصداقاً لهذا الأمر؛ وأمّا طاعة المتغلبين فهي للضرورة، وتقدر بقدرها بحسب المصلحة، ويجب إزالتها عند الإمكان، من غير فتنة ترجح مفسدتها على المصلحة. فخروج الإمام الحسين السبط عليه السلام على يزيد الظالم الفاسق كان حقاً موافقاً للشرع^(٦٢).

رشيد رضا، تلميذ «الشيخ عبده»: يرى، خلافاً لأستاذه، أنّه لا ينبغي الخروج على الإمام، مستدلاً على ذلك بالروايات. ويعتقد أنّ قيام الصحابة - ومنهم الإمام الحسين عليه السلام - كان استثناءً على أصل عدم الخروج. ويضيف إلى ذلك أنّ الإنسان ليقشعر شعر بدنه من سماع فريّة البغي على الإمام الحسين عليه السلام^(٦٣).

والخلاصة أنّه مع وجود مجموعة من الفقهاء يعتبرون العدالة شرطاً في الإمام الذي يريد قتال البغاة، ومع وضوح عدم عدالة يزيد، يتّضح أنّ يزيد لم تكن له

الصلاحية ولا الأهلية لقتال الإمام الحسين عليه السلام.

٦. كفر يزيد —

إنّ آخر نقطة تستحقّ التأمل عند تحليل الحاكمية، أو عند نقد الادّعاء بكون يزيد مصداقاً لأولي الأمر، هي مسألة اتّصافه بالكفر. فبعض علماء أهل السنة لا يكتفون بالاعتقاد بكون يزيد من الفساق، أو من العصاة فقط؛ اعتماداً على العديد ممّا قام به من أعمال الفسق والفجور والظلم، بل يعتقدون أنّه لم يكن مسلماً في أعماق قلبه حقيقةً، وأنّ إظهاره للإسلام لم يكن إلّا تمثيلاً وتظاهراً؛ لتأمين الاستمرارية لحكومته؛ ينقل سبط ابن الجوزي أشعار يزيد المصّرحة بالكفر، والتي أنشدّها عندما التقى سبايا كربلاء:

ليت أشياخي بيدٍ شهدوا جزع الخزرج من وقع الأسل
فأهلّوا واستهلّوا فرحاً ثمّ قالوا: يا يزيد لا تشل^(٦٤)

ومن هؤلاء العلماء:

ابن عقيل: يرى أنّ يزيداً كان كافراً وزنديقاً، وأنّ أشعاره تمثّل أفضل دليل على إلحاده، وخبث طينته واعتقاده^(٦٥).

مجاهد: يقرّر بأنّ أشعار يزيد دليلٌ على نفاقه، حيث قال: «نافق فيها»^(٦٦).

ونسبة الكفر إلى يزيد كانت موجودة بين أهل السنة منذ البداية. فالمرّخون والباحثون في ثورة الإمام الحسين عليه السلام، وفي سيرة يزيد، يقرّون بأنّ جماعةً من أهل السنة يعتقدون بكفر يزيد. وقد كتب ابن حجر عن هذا الأمر ما يلي: اعلم أنّ أهل السنة اختلفوا في تكفير يزيد بن معاوية؛ فقالت طائفة: إنّهُ كافر...^(٦٧).

سبط ابن الجوزي: يرى أنّ أعمال يزيد القبيحة، من قبيل: قتله الإمام الحسين عليه السلام، وأسرّه أهل البيت عليهم السلام، وإرهابه أهل المدينة، وهتكه حرمة الكعبة...، جميعها دليلٌ على فسقه، وسندٌ على حقه ونفاقه وعدم إيمانه^(٦٨).

كما اعتبر في كتابه الآخر أنّ أشعار يزيد في مجلس الأسرى دليلٌ على كفره^(٦٩).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

التفتازاني: ذكر أنّ بعضهم أطلق اللعن عليه؛ لأنّه كفر حين أمر بقتل الحسين (رضي الله عنه). ويذكر أنّ رأيه في الأمر هو عدم التردّد في كفره أبداً؛ حيث قال: فنحن لا نتوقّف في شأنه، بل في إيمانه، لعنة الله عليه وأنصاره وأعوانه^(٧٠).

الآلوسي، صاحب تفسير روح المعاني، والمفتي المشهور لأهل السنّة في العراق: يذكر - بعد أن ينقل ما جزم به جماعة من العلماء من كفر يزيد - أنّ ظلّه الغالب هو أنّ يزيد لم يكن يعتقد بالإسلام. قال: قد جزم بكفره، وصرّح بلعنه، جماعة من العلماء... إنّ الذي يغلب على ظنّي أنّ الخبيث لم يكن مصدّقاً برسالة النبي ﷺ، ولم يتصوّر أن يكون له مثل من الفاسقين. والظاهر أنّه لم يُثب^(٧١).

النظرية الثانية: تقديم أولي الأرحام -

إنّ النظرية الأولى التي كانت مطروحة في أوساط أهل السنّة تتعارض - على أقلّ تقدير - مع كون الإمام الحسين عليه السلام من أولي الأرحام.

وقد بحثنا في الصفحات السابقة النظرية الأولى - وهي تقديم أولي الأمر - بتفصيل دقيق، وعملنا على نقدها، فكانت النتيجة أنّ حكومة يزيد كانت تفتقد إلى الشرعية والغطاء القانوني منذ بدايتها. ولذا في مقام الثبوت والتصوّر يواجه الأصل الأوّلي بكون يزيد من أولي الأمر معارضة جدية. كما أنّنا ذكرنا في محله أنّ عنوان «البغي» لا يصدق أبداً على ثورة الإمام، ولا يمكن تطبيقه عليها بتاتاً. وبالتالي ليس ليزيد - بعنوانه حاكماً وولياً للأمر المزعوم - الحقّ في قتل الإمام وأصحابه، ولا في سبي أهل البيت وأسرههم بتلك الطريقة الشنيعة.

والنتيجة: حيث إنّ يزيد لم يكن ولياً للأمر، وحيث إنّ عنوان «البغي» لا ينطبق على الإمام الحسين عليه السلام، لذا كان من الواجب على يزيد - باعتباره إنساناً وحاكماً - أن يحفظ احترام الإمام عليه السلام؛ لكونه إنساناً وصحائباً مرموقاً. وهذا الوجوب وجوب عقليّ وشرعيّ. لكنّ يزيد - كما هو معلوم - قد خالفه، وتخلّف عنه. ومضافاً إلى ذلك فإنّ الإمام الحسين عليه السلام كان له حيثية أخرى، وهي أنّه كان سبطاً للنبي ﷺ، ومن أرحامه. وطبقاً للآيات والروايات هو من الشخصيات الواجب احترامها، وعلى كلّ

الحكومات في كلّ الأزمان - أعمّ من حكومة الخلفاء الراشدين، أو معاوية، أو يزيد... - أن تتقيّد بهذا الواجب، واعتباره أصلاً دينياً، وواحداً من تعاليمه، علماً بأنّ هذا الأصل كان معمولاً به في عصر الخلفاء السابقين على يزيد.

مباني النظرية، والمؤيدون لها —

سنستعرض هنا مجموعة من الآيات والروايات المتعلقة بشخصية الإمام وموقعيته، الدالة على كونه من أولي الأرحام:

المباني القرآنية —

١. قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣).

ويعدّ الإمام الحسين (عليه السلام) مصداقاً بارزاً لـ «القربى»، الذين تتحدّث عنهم الآية الشريفة. والمودة للإمام هنا واجبة - بناءً للأصل الملزم - على جميع المخاطبين بالآية، ويحرم عليهم معاداته. وأي نوع من هتك حرمة الإمام (عليه السلام)، أو حتّى التقصير في هذا الجانب، يعدّ تجاوزاً ومعصية للأمر الوارد في الآية الشريفة. وبذلك يتّضح حكم ما قام به يزيد بحق الإمام، وما فعله من أسر وسبي لأهل بيت النبوة.

وقد ذكر ابن عقيل هذه الآية باعتبارها جواباً ونقداً على مَنْ اتّهم الإمام الحسين (عليه السلام) بأنّه خارجيّ، موضحاً بأنّ حكام الجور - وعلى رأسهم يزيد - قاموا بقتل أبناء الرسول (صلى الله عليه وآله) وأصحابه، بدلاً من أداء حقّه وحقوقهم^(٧٢).

وقد نقل التفتازاني، عند عرضه للآية الشريفة، وتفسيره «المودة» بالحبّ الشديد وعدم الإيذاء، عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنّه عندما سئل عن «القربى» مَنْ هُمْ؟ قال: «عليّ وفاطمة وابناهما»^(٧٣).

وقد أورد كلّ من: البيضاوي^(٧٤)، وابن كثير^(٧٥)، والسيوطي^(٧٦)، وآخرين، هذه الرواية في تفاسيرهم.

وتعتبر هذه الآية من الموارد التي نالت كثير اهتمام بين المفسّرين؛ لكونها من

أسس شرعية قيام الإمام الحسين عليه السلام من جهة، وعدم شرعية ما فعله يزيد بحقه من جهة أخرى.

٢. قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقْطَعُوا أَرْحَامَكُمْ ♦ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ﴾ (محمد: ٢٢ - ٢٣).

تذكر الآيات الشريفة أنّ الفساد في الأرض، وقطع حرمة الأقارب والأرحام، وعدم احترامهم، هو موضوع وسبب السنة الإلهية التي توجب صمّ الأذان وإعماء الأبصار. وصدر الآية: ﴿إِنْ تَوَلَّيْتُمْ﴾ يشير إلى أمر الحكومة وتولي أمور المجتمع من قبل بعض الحكام الذين استحقوا لعن الله لهم؛ بسبب فسادهم في الأرض وقطعهم الرحم. ومن الواضح أنّ يزيد قام بقطع الأرحام، من خلال إهماله لمقام الإمام الحسين عليه السلام وشخصيته، كما أنّه؛ بقتله للإمام وأسرته لأهل بيت النبوة، أوجد الفساد في الأرض؛ ولذا فهو يستحق اللعن من هذه الحيثية.

وقد ذكر الإمام أحمد بن حنبل هذه الآية باعتبارها من الشواهد القرآنية على جواز لعن يزيد. وقد عرضنا عبارته في ما تقدّم.

وقال قتادة - وهو أحد المفسرين الأوائل -، مشيراً إلى الآية الشريفة: كيف رأيتم القوم حتى تولّوا عن كتاب الله؟! ألم يفسكوا الدم الحرام؟! ويقطعوا الأرحام؟! (٧٧). يرى كلّ من المسيّب بن شريك والفرّاء أنّ هذه الآية ناظرة إلى علاقة حكومة الأمويين مع بني هاشم، وأنهم أهملوا حرمة أهل البيت، فصاروا من المفسدين في الأرض؛ بذلك (٧٨).

ويذكر ابن مسعود رواية عن الإمام علي عليه السلام كمؤيد للتفسير المتقدم (من كونها إشارة إلى الحكومة)؛ حيث يقول: ويدلّ عليه قراءة علي بن أبي طالب «تَوَلَّيْتُمْ» بفتح التاء والواو وكسر اللام، يقول: إنّ وليتم ولاية جائرین خرجتم معهم في الفتنة، وعاونتموهم (٧٩).

وكانت هذه الآية محطّ عناية المسلمين منذ القدم؛ بما تمثّله من مبنى لشرعية ثورة الإمام الحسين عليه السلام، وعدم شرعية أفعال يزيد؛ حيث إنّ الإمام السجّاد عليه السلام قام بتطبيق هذه الآية عليه وعلى آل البيت، حين أجاب ذلك الشخص الذي قال له في

«الشام» عندما رآه أسيراً: «الحمد لله الذي قتلكم واستأصلكم...»: «...فقال له علي بن الحسين (رضي الله عنه): أقرأت القرآن؟ قال: نعم، قال: أقرأت آل حم؟ قال: لا. قال: أما قرأت ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾؟ قال: فإنكم لأنتم هم؟ قال: نعم»^(٨٠).

٣. ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأحزاب: ٦).

رغم أن هذه الآية نزلت - طبقاً للتفسير - في حكم الإرث بين الأقارب، إلا أنها تشير ضمناً إلى أنه ينبغي على الإنسان إعطاء الأولوية للأقارب، وتقديمهم على من سواهم في أي حق أو مال، ولكن على نحو كلي. وحيث إن الإمام الحسين يعتبر من المصاديق البارزة لـ «أولي الأرحام» من الرسول ﷺ فلو فرضنا تساوي الإمام في الشروط والصفات المؤهلة للحكم مع بقية الحكام الآخرين - وفرض المحال ليس محالاً - عندها يكون الإمام أولى بالحكومة والإمامة من غيره؛ بسبب هذا المرجح. وبوجود الإمام الحسين، الذي يمتلك عنوان السبط، وعنوان أولي رحم النبي، ينبغي للآخرين أن لا يجلسوا على مسند الحكم ما دام موجوداً. وبعبارة أخرى: إن الحكومة كانت من حق الإمام، ويزيد؛ بجلوسه على كرسي الخلافة، يمثل غاصباً وباغياً على حق الإمام الحسين ﷺ.

وهذا الاستدلال ليس نتيجة جهد فكري جديد، بل كان المسلمون قد تنبهوا له حتى في عصر معاوية. فعبد الله بن جعفر أجاب معاوية، الذي أعلن عن رغبته في أخذ البيعة ليزيد في المدينة، بما يلي: إن هذه الخلافة إن أخذ فيها بالقرآن فأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله^(٨١).

ومعاوية نفسه كان ملتفتاً إلى كون الإمام الحسين ﷺ من «أولي الرحم»، إلا أنه كان يتعامل مع هذا الأمر بأدنى صورته وأبهتها؛ بمعنى أنه كان يفسر ذلك بحفظ احترام الإمام الحسين ﷺ ومقامه المعنوي فقط. وهو ما يظهر جلياً في وصيته، التي أكد فيها ليزيد بأن الإمام الحسين ﷺ هو مصداق لعنوان «أولي الرحم»، قبل أن يكون خارجياً. فوصى ابنه برعاية حق الإمام ﷺ واحترامه، وعدم مواجهته بطريقة عنيفة، حتى لو ثار عليه الإمام ﷺ. واستدل على ذلك بكون الإمام من أولي الرحم،

قال: فَإِنْ خَرَجَ عَلَيْكَ، وَظَفَرْتَ بِهِ، فَاصْفَحْ عَنْهُ، فَإِنَّ لَهُ رَجْعاً مَاسَةً، وَحَقّاً عَظِيماً^(٨٣).
وعندما تظاهر يزيد بإنكار كونه الأمر بقتل الإمام، ناسباً ذلك كله إلى
عبيد الله بن زياد، قال: قَبَّحَ اللَّهُ ابْنَ مَرْجَانَةَ، لَوْ كَانَتْ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَهُ قَرَابَةٌ وَرَحِمَ مَا
فَعَلَ هَذَا بِهِمْ، وَلَا بَعَثَ بِكُمْ هَكَذَا^(٨٣).

حتى (معاوية) بن يزيد كان يعتقد بلزوم حفظ حرمة الإمام عليه السلام، ورعايتها،
وحرمة قتله، معتمداً بذلك على آيات القرآن الكريم. ولذا تجده عندما وصف
حكومة يزيد، وعدّد أخطاءها، أشار إلى قتل الإمام واستحلال دم أولاد رسول
الله صلى الله عليه وآله^(٨٤).

٤. «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»
(الأحزاب: ٣٣).

نقل أغلب المفسرين عدّة روايات، من طرق مختلفة، تبين أنّ المقصود بـ «أهل
البيت» هم الخمس من آل العبا، وأنّ الآية الشريفة إنّما نزلت في واقعة العبا، وهي
المشهورة بـ (حديث الكساء). وعلى هذا الأساس فالإمام الحسين عليه السلام - بحسب القرآن -
شخص طاهر ومطهر، وكلّ تصرفاته وتحركاته محلّ قبول وتأييد، وأمّا فعل يزيد
تجاهه فهو مخالف للآيات القرآنية.

المباني الروائية —

رُوي عن النبي صلى الله عليه وآله العديد من الروايات المتواترة في حقّ الإمام الحسين عليه السلام،
وموقعيته، وفي التأكيد على صفاته المعنوية. والقدر المتيقّن منها لزوم محبته ومودته،
واجتناب عداوته أو التصرف معه بشكل عنيف، أو إيذائه بأيّ نحو من الأنحاء.
وإطلاق الروايات شامل للمسلمين كافة، ومنهم شخص الحاكم أيضاً.

كتب ابن كثير - وهو أحد مفسري السنّة المعروفين (٧٧٤هـ) - عن وصيّة النبي
في حقّ أهل البيت - والإمام الحسين عليه السلام واحد منهم -، فقال: لا ننكر الوصاة بأهل
البيت، والأمر بالإحسان إليهم، واحترامهم وإكرامهم؛ فإنهم من ذرية طاهرة، من
أشرف بيت وجد على وجه الأرض فخراً وحسباً ونسباً، ... كالعباس وبنيه، وعليّ

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

وأهل بيته وذريته^(٨٥).

وسنكتفي هنا بنقل مجموعة من الروايات الواردة في بيان وصية النبي بأهل بيته: حُسَيْنٌ مِنِّي وَأَنَا مِنْ حُسَيْنٍ، أَحَبَّ اللَّهُ مَنْ أَحَبَّ حُسَيْنًا^(٨٦).

وقد نقل ابن كثير عن النبي ﷺ، بطريق صحيح، أنه قال في خطبة غدير خم المشهورة: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ؛ وَعَثَرَتِي، وَإِنِّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ^(٨٧).

وقد بين النبي ﷺ في إحدى الروايات أَنَّ عَلِيًّا وفاطمة والحسن والحسين هم «القربى»، وأكد على أَنَّ أجر رسالته هو مودتهم: قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ قَرَابَتُكَ الَّذِينَ وَجِبَتْ عَلَيْنَا مَوَدَّتُهُمْ؟ قَالَ: عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَابْنَاهُمَا^(٨٨).

وهذه الروايات بأجمعها تُوصي بالمحبة القلبية للإمام ﷺ. وهناك روايات أخرى تجعل مقام الإمام الحسين ﷺ أعلى من المحبة والمودة، وتؤكد أَنَّ كُلَّ عداوة أو إيذاء للإمام ﷺ هي عداوة للنبي، توجب الحرمان من السعادة الأخروية، ولن تكون إلا بمثابة إعلان الحرب على النبي ﷺ: «إِنِّي حَرَبٌ لِمَنْ حَارَبَكُمْ، وَسِلْمٌ لِمَنْ سَالَمَكُمْ»^(٨٩)، و«مَنْ أَبْغَضَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَهُوَ مُنَافِقٌ»^(٩٠)، و«وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا يُبْغِضُنَا أَهْلَ الْبَيْتِ رَجُلٌ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ»^(٩١).

وقد صرح النبي ﷺ باسم الإمام الحسين ﷺ في إحدى الروايات؛ حيث قال: مَنْ أَحَبَّ الْحُسَيْنَ وَالْحُسَيْنَ فَقَدْ أَحَبَّنِي، وَمَنْ أَبْغَضَهُمَا فَقَدْ أَبْغَضَنِي^(٩٢).

النظرية الثالثة: الجمع بين النظريتين، وتبرير فعلة يزيد —

اختار بعض أهل السنة خيارين اثنين؛ لكي يرفعوا عن أنفسهم تعارض «ولاية الأمر» مع «حقوق أولي الأرحام»:

الأول: هو الانحياز إلى جانب «ولاية الأمر» ليزيد بن معاوية، ثم يقومون بتبرير ما فعله من قتل للإمام ﷺ. فيصرّحون بعد ذلك بأن ما أقدم عليه الإمام هو الذي لم يكن له أي تبرير، وأنه يتهاافت مع «ولاية الأمر» ليزيد.

الثاني: هو الانحياز إلى جانب الإمام الحسين ﷺ في تفسير الحق، واعتبار يزيد

رجلاً غير مؤهلٍ لأصل الحكومة، ولا لمنصب «وليّ الأمر»، وبالتالي فعمله لم يكن شرعياً.

لكنّ البعض من علماء أهل السنّة رغبوا بالجمع بين الطرفين، وإضافة صفة الحقّ في الجهتين؛ فهم عندما ينظرون إلى شخصيّة الإمام الحسين الفريدة، وإلى كونه من «أولي الأرحام»، لا يستطيعون - من جهةٍ - إنكار هذا المقام له، ومن جهةٍ أخرى ينظرون - بنظرةٍ متحرّرة - إلى يزيد ومنصبه الحكوميّ، فيرون أنّ حيّزته لعنوان «وليّ الأمر» مانعٌ من الحكم على أفعاله بالبطلان أو بفقدانه للشرعيّة. ولذا جاهدوا للعمل على حلّ التعارض بين هذين الأصلين، عن طريق تبرير أعمال يزيد، لعلّهم يُفَلِّتُون بذلك من أسر هذا التعارض.

وسنستعرض في ما يلي مجموعة من المؤيدين، وحلولهم التي طرحوها في تبريرهم لأفعال يزيد:

١. تأويل يزيد واجتهاده —

يمكن الاستنتاج من ظاهري عبارات بعض علماء أهل السنّة أنّ ما قام به يزيد من قتل للإمام (عليه السلام) كان خطأً منه واشتباهاً ليس إلّا، وأنّه؛ بسبب كونه حاكماً و«وليّاً لأمر» المسلمين، فعل فعلته عملاً بتأويله واجتهاده الشخصي؛ أي إنّهُ لم يكن له أيّ غرضٍ أو عنادٍ حين حكم بتحليل الحرام الشرعي المتمثّل بقتل الإمام، بل كان ظناً منه أنّه حكم بالحكم الشرعي والديني، وهذا شبيهٌ بأحكام المجتهدين وفتاوى الفقهاء؛ حيث لا تعدّ فتواهم الخاطئة إلّا اشتباهاً محضاً منهم. وبعبارة أخرى: إنّ تصديّه لقتل الإمام (عليه السلام) كان حكماً حكومياً واجتهادياً، ولذا فلا يمكن لنا - من هذه الجهة - أن نعاتبه؛ إذ هو ليس بعاصٍ، ولا يستحقّ العقوبة. ولكنّ بما أنّ هذا الحكم لم يكن مطابقاً للواقع، وبما أنّ الإمام الحسين (عليه السلام) لم يكن يستحقّ ما فعله به...، اعتبر يزيد مخطئاً في ما فعله.

ابن تيمية: وهو من أوائل أهل السنّة الذين جاهدوا في سعيهم لتبرير خطأ يزيد، مع اعترافه ضمناً بأنّه أخطأ؛ وذلك من خلال القول بأنّه اجتهد وأوّل. ففي البداية

اعترف بصدور الأعمال المنكرة والقبيحة من يزيد، مثل: واقعة «الحرّة». لكنّه مع ذلك يرفض لعنه؛ لأنّ أعماله - بحسب زعمه - لم تكن قد وصلت إلى حدّ الكفر، وبالتالي يُحتمل أن ترفع عنه لعنة الله؛ بسبب التوبة والأعمال الصالحة؛ وبسبب الشفاعة^(٩٣).

وخلافاً لبعض مَنْ سعى جاهداً لإنكار كون يزيد هو مَنْ أصدر الأمر بقتل الإمام عليّ لعبيد الله بن زياد نجد ابن تيمية يقرّ بأنّ يزيد هو الأمر بقتل الإمام من الأوّل، وبأنّه ترك عمّاله وقاتلي الإمام أحراراً، فلم يُقدّم على معاقبتهم بأيّ وجهٍ من الوجوه؛ لأنّهم إنّما أرادوا بفعلتهم تلك المحافظة على دعائم سلطان يزيد^(٩٤). وقد دافع كلّ من: ابن حجر^(٩٥)، والقزويني^(٩٦)، عن يزيد، وبرّروا فعله بهذا التبرير.

بعض المعاصرين —

وقد انحاز إلى هذه النظريّة كلّ من السطحيّين والمتطرّفين وبعض أهل السنّة، أمثال: أبو سرو المقدسي^(٩٧)، والدكتور أحمد شلبي^(٩٨)، ممّن كان لديه نزعة متطرّفة في ذلك.

وقد عمدت بعض البرامج التلفزيونيّة في أيّامنا هذه - مضافاً إلى مجموعة من المواقع الإلكترونيّة على الشبكة العنكبوتيّة (الإنترنت) في العالم العربي - إلى تبرير أعمال يزيد. ونذكر منها على سبيل المثال: موقع «أنا عربي»، و«السحاب»، و«الجراح»، مضافاً إلى مجموعة تسمّي نفسها «جمعيّة الدفاع عن يزيد»، تُعنى بالبحث في الكتب التاريخيّة لتجميع الآراء النادرة لعلماء أهل السنّة التي تدافع عن حقّ يزيد بحسب زعمهم^(٩٩)، أمثال: ابن تيمية؛ والغزالي.

فمع أنّ حقانيّة الإمام الحسين عليه السلام وشخصيّته ساطعة كنور الشمس؛ بحيث إنّهم مضطرونّ للإذعان لها كلّ إذعان، إلّا أنّهم يعملون على التوهين من قدر الشيعة من خلال بعض المسائل الهامشيّة، مثل: عدم رضا الإمام عليّ عليه السلام عن أصحابه، وكذا عدم رضا كلّ من الإمام الحسن عليه السلام والإمام الحسين عليه السلام عن أصحابهما، ويزعمون أنّ كلّ ذلك مُستخرج من كلمات الأئمة عليهم السلام^(١٠٠).

أمّا الدكتور أحمد شلبي، وهو أحد كتّاب السنّة المعاصرين، فيرى أنّ معاوية كان مصيباً في تنصيبه ليزيد كخليفة من بعده^(١٠١).

يزيد لم يجتهد —

اعتمد بعض أهل السنّة على ذريعة الاجتهاد والتأوّل؛ بغية تبرئة كافة الصحابة من كلّ خطأ أو معصية قاموا بها. فأكدوا على أنّ ما فعله الصحابة - ومنهم: معاوية ويزيد وغيرهم - من ظلم لأهل بيت النبوة وجفائهم لم يكن عن قصد ولا عناء، بل كان مجرد اجتهاد منهم وتأوّل. لكنّهم لم يبيّنوا هل أنّ جميع الصحابة في ذلك العصر كانوا مجتهدين ومسلّطين على المباني الدينيّة؟ وكيف ليزيد، الذي قضى عمره - بناءً لنقل المؤرّخين من أهل السنّة - بصحبة الخمر والقروود وملذّات الحياة، أن يصبح عالماً مطلعاً على المباني الدينيّة؟

ولم يلتفتوا - في الواقع - إلى معنى نسبة الاجتهاد ليزيد، ولوازم ذلك؛ لأنّ الاجتهاد حتّى القرن السادس الهجري كان يتطلّب نوعاً من العلم الخاصّ، من قبيل: التسلّط على القرآن، ومعرفة المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، مضافاً إلى الإحاطة بالروايات، ومعرفة المتقدم منها والمتأخّر، ومعرفة المطلق والمقيّد...، وقد عرّف الغزالي الاجتهاد كالتالي: المجتهد له شرطان: أحدهما: أن يكون محيطاً بمدارك الشرع، متمكناً من استثارة الظنّ بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره: الثاني: أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي^(١٠٢).

لكنّ المبرّرين ليزيد، وعملاً بالمثل القائل: «حبّ الشيء يعمي ويصمّ»، لا يروّون أنّه يفتقد صفات العلم والعدالة، حيث رفعوه من منصب الحاكم إلى منصب المجتهد والفقيه.

وإذا أردنا أن نعدّد المجتهدين في النصف الأوّل من القرن الأوّل الهجري فسيأتي أمثال ابن عباس في الترتيب بعد الأئمة الأطهار، ثمّ سيأتي أمثال الحسن البصري في رتبة أقلّ من ابن عباس.

أمّا إذا كان المراد من اجتهاد يزيد هو إبداء رأيه الشخصي، المتماشى مع

سليقته، أو إصدار الأحكام كحاكمٍ في أقصى الحدود، فعندها ستكون تلك النسبة كاذبةً، لكن سيؤدّي ذلك إلى مشكلة لا يمكن معها حلّ مسألة قتل الإمام عليه السلام. فما هو المستند الشرعي الذي استند إليه يزيد في قتل الإمام الحسين عليه السلام وسبي حرائر بيت النبوة؟!

إنّ التمسك بالقول: إنّ يزيد كان حاكماً وولياً للأمر، وله بالتالي الحقّ في قتل الإمام، لن يجدي أيّ نفع؛ لأنّ الموجود في الجهة المقابلة هو حقّ «أولي الأرحام»، الذين وصّى بهم القرآن والنبى ﷺ بشكلٍ خاص. وأما عنوان حاكمية يزيد وولايته للأمر - على افتراض صحة العنوان - فلا ينسجم إلّا مع غير الإمام الحسين عليه السلام، أمّا مع الإمام فهو متعارض مع كونه من «أولي الأرحام»، وبالتالي على يزيد ومؤيديه أن يقدموا دليلاً آخر يرجّح فعلتهم، غير هذا الدليل.

وإذا افترضنا المحال، وقبلنا بأنّ يزيد كان مجتهداً، فالسؤال سيكون حينها عن طبيعة أحكام يزيد التي حكم فيها بقتل الإمام الحسين عليه السلام، وسبي نساء أهل بيت النبوة، ونزع الحجاب عنهم، مضافاً إلى الفجائع التي نقلها التاريخ عنه - مثل: استباحة المدينة وأهلها لجيشه... -، هل كانت أحكاماً اجتهادياً كسائر أحكام الفقهاء؟ وهل كانت مبنية على أدلة شرعية؟

إنّ مروراً سريعاً على حياته المسطرة في صفحات التاريخ، والمؤرّخة من قبل المنّصفين وغير المتعصّبين، سيُنير الطريق للإجابة عن هذا السؤال. وهو الجواب الذي صرّح به أمثال ابن حزم، حين قالوا: لم يكن يزيد معذوراً في قتله للإمام، وفعله لم يكن مبنياً على الاجتهاد، بل كان بغياً محضاً^(١٠٣).

كذلك يرى عليّ عبد الرزّاق (وهو من المشيّدين المعاصرين للعلمانية) أنّ يزيد لم يُقدّم على ما أقدم عليه إلّا حباً بالخلافة والحكم^(١٠٤).

وأخيراً نقول: إنّ القرائن والشواهد دالة على أنّ يزيد قتل الإمام الحسين عليه السلام عن عنادٍ وتعصّبٍ جاهليٍّ؛ بغية تثبيت دعائم حكومته الظالمة، ولم يكن ذلك اجتهاداً أو تأوّلًا منه. وأبلغ شاهد على ذلك أشعاره التي أنشدها أمام السبايا، والتي نقلناها لك سابقاً.

إنَّ التعارض بين ولاية الأمر والرحم في قضیة استشهاد الإمام الحسين عليه السلام إنما يحصل عندما يظهر أنَّ يزيد كان هو المسؤول عن قتل الإمام، وأنَّه كان مطلعاً على ذلك وراضياً به، أمّا عندما يسحب يده من تلك الحادثة الفجيعة، متعللاً بجعله، لتصبح نظيفة من دم الإمام، عندها سينتفي التعارض من أساسه. وقد جهد بعض كبار أهل السنّة على تبرئة ساحة يزيد من جريمة قتل الإمام عليه السلام عبر هذا الحلّ، بغية رفع الاشكال الناجم عن التعارض الموجود بحسب زعمهم.

ويمكن لنا أن نشير في هذا الصدد إلى كلٍّ من: ابن الصلاح^(١٠٥)، وابن حجر^(١٠٦)، وابن كثير^(١٠٧)، والعلامة القاري^(١٠٨)، وأبو اليسر عابدين^(١٠٩)، ومن المعاصرين: أحمد السقّا؛ ومحمد عدنان^(١١٠).

ولكنّ نقول: إنّ فداحة نفس العمل وشناعته؛ أي قتل رجلٍ كالإمام الحسين عليه السلام وسبي نساء أهل بيت النبوة، يُثبت وَهْنُ هذا المدعى. فكيف يمكن للوالي في قُطْرٍ من الأقطار أن يُقدم على فعلٍ كهذا من دون أدنى اطلاعٍ للحاكم الذي يعلوه، أو من دون أخذ الإذن بفعله؟! نضيف إلى ذلك أنّ البحث والتتقيب في المصادر التاريخية يخرج الباحث بنتيجة يقينية - عبر التواتر المعنوي - وهي أنّ يزيد كان مطلعاً على قتل الإمام عليه السلام من الأساس، وألّه كان راضياً بذلك. وهذا ما قاله التفتازاني، حيث قال: والحقّ أنّ رضا يزيد بقتل الحسين، واستبشاره بذلك، وإهانة أهل البيت، ممّا تواتر معناه ^(١١١).

وكذلك الألوسي كان يرى أنّ الأمر متواتر^(١١٢).

وأما النقطة الأخيرة التي يمكن تسجيلها فهي أنّ يزيد إنّ كان يجهل حقاً مجريات استشهاد الإمام وأسر أهل بيت النبوة، ولم يكن راضياً عنه، بل لو افترضنا أنّ عبید الله بن زياد اجترح هذه الفاجعة من نفسه، ومن دون إجازة يزيد بذلك، فلم لم يوبّخ عامله، وقائد جنده، ومن شارك بهذا العمل الفظيع في كربلاء بنحو مباشر؟ لم لم يعاقبهم، ولم يعاقبهم على فعلهم؟

وليس لدى المدافعين عن يزيد أدنى جواب عن هذا السؤال، بل يعملون دائماً

على غض الطرف عنه.

النتيجة —

ذكرنا في هذه المقالة أنّ أهل السنّة يواجهون تعارضاً جدياً عند تحليلهم لقضية قتل يزيد الإمام الحسين (عليه السلام) ومواجهته له؛ لأنّ عنوان «ولاية الأمر» الثابت ليزيد في الظاهر كان يمكن أن يُبرّر فعل يزيد الشنيع مع الإمام (عليه السلام) لولا أنّ عنوان «أولي الأرحام» أبرز عدم شرعية ذلك القتل.

وقد سلك أهل السنّة لحلّ هذا الإشكال أحد هذه الطرق الثلاثة:

الأوّل: امتلاك يزيد عنوان (ولي الأمر).

وقد ذكرنا في نقدنا لهذا الاتجاه أنّ الأدلّة المتوفرة - ومن جملة: فسق يزيد وكفره، وعدم شرعية نصب الخليفة السابق له، وعدم تحقّق البيعة له، وفقدانه لشرط العدالة - كلّها تُثبت أنّ يزيد كان حاكماً غير شرعيّ منذ البداية، وبالتالي فهو يفتقد لعنوان «ولي الأمر» أيضاً.

الثاني: ترجيح عنوان «أولو الأرحام» الذي يمتلكه الإمام (عليه السلام).

وقد أثبتنا في هذه المقالة مبانيه، بنحو أعمّ من الكتاب والسنّة.

الثالث: سلوك أصحاب هذا الحلّ سبيلاً متحفّظاً؛ حيث قاموا بتبرير عمل يزيد. فتمسّكوا؛ للوصول إلى هذه النتيجة، بالقول بأنّ يزيد تأوّل واجتهد، وأنّه اعتقد - خطأً - بأنّ الإمام (عليه السلام) كان يستحقّ القتل؛ أو بعدم اطلاع يزيد ورضاه عمّا جرى في كربلاء.

وقد ذكرنا في نقدنا لهذا الطريق أنّ يزيد لم يكن في مقام يمكن لأيّ شخص أن يفرض عليه حكماً كهذا الحكم (قتل الإمام)، حتّى تصل النوبة إلى تبريره، وأمّا ما ادّعي من عدم علمه بمجريات الأمور في كربلاء فهو خلاف التواتر التاريخي الواصل إلينا.

الهوامش

- (١) سنتحدث في البحوث اللاحقة عن هذا الشرط بشكل مفصل.
- (٢) يلاحظ أنه في الفكر السياسي لأهل السنة تمّ طرح شرعية تعيين الخليفة اللاحق بواسطة الخليفة السابق، وكذا مسألة البيعة، بعنوانهما مصدرين لشرعية الخلافة، ولكن في عرض بعضهما البعض. راجع: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٥٨؛ والتفتازاني، شرح المقاصد: ٥: ٢٢٣؛ وأبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الدين: ١٧٠ - ١٧١؛ وأبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦؛ والقاضي أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٣؛ والقرطبي، جامع الأحكام الفقهية: ٣: ٤١٤.
- (٣) القاضي أبو بكر ابن عربي المالكي، العواصم والقواصم في تحقيق مواقف الصحابة: ١٢٢.
- (٤) المصدر السابق: ٢٢٧ - ٢٢٨.
- (٥) المصدر السابق: ٢٢٣.
- (٦) ابن زهير كان معاصراً لابن الجوزي، فأراد تلامذته ومريدوه أن يجيب على شبهات ابن زهير، فكتب كتابه «الردّ على المتعصّب العنيد»، فأثبت فيه، من خلال الإسناد والاستدلالات، اشتبهات ابن زهير، وكذلك دلل على نقصه العلمي.
- (٧) «ردّ عليه ابن الجوزي، فأجاد وأصاب» (البداية والنهاية ١٢: ٣٢٨).
- (٨) «أتى فيه بالموضوعات» (شذرات الذهب: ٤: ٢٧٥).
- (٩) «أتى فيه بالعجائب» (الكامل في التاريخ: ١١: ٢١٣).
- (١٠) «وإن كان مقياس الأهلية الاستقامة في السيرة، والقيام بحرمة الشريعة، والعمل بأحكامها، والعدل في الناس، والنظر في مصالحهم، والجهاد في عدوهم، وتوسيع الأفاق لدعوتهم، والرفق بأفرادهم وجماعاتهم، فإن يزيد يوم تمحص أخباره، ويقف الناس على حقيقة حاله كما كان في حياته، يتبين من ذلك أنه لم يكن دون كثيرين ممن تغنى التاريخ بمحامدهم، وأجزل الثناء عليهم».
- (الفواصم من القواصم: ٢١٤) (الهوامش).
- (١١) المصدر السابق: ٢٣٢.
- (١٢) صحيح مسلم ٣: ١٤٧٩؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ٥٣٠.
- (١٣) حياة الحيوان ١: ٣٤ (نقلاً عن: فلك النجاة: ٥٩).
- (١٤) راجع: الصواعق المحرقة: ١٣٣؛ وتفسير روح المعاني ٢٦: ٧٢.
- (١٥) كتاب الردّ على المتعصّب العنيد: ١٤.
- (١٦) شذرات الذهب: ٣: ١٧٩.
- (١٧) مقدمة ابن خلدون: ٢٧٠.
- (١٨) تاريخ الخلفاء: ٢٣١.
- (١٩) الصواعق المحرقة: ١٣٢.
- (٢٠) تفسير روح المعاني ٢٦: ٧٢.
- (٢١) تفسير المنار ١٢: ٨٣.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

- (٢٢) حديوي حلاوة، مأساة الحسين في كربلاء: ٥٨.
- (٢٣) راجع: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ١٧٩.
- (٢٤) كتب في جوابه على رسالة معاوية: «إن هذه الخلافة إن أخذ فيها بالقرآن فأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله». (محمود شلبي، حياة الحسين).
- (٢٥) راجع: الإمامة والسياسة: ١٨٢، ٢٠٩.
- (٢٦) ابن الجوزي، السر المصون (نقلاً عن تفسير روح المعاني ٢٦: ٧٤؛ والرد على المتعصب العنيد: ٣٠ وما بعدها، ٦٨).
- (٢٧) تفسير المنار ٦: ٣٦٧.
- (٢٨) الأحكام السلطانية: ٦.
- (٢٩) الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٥٦.
- (٣٠) أصول الدين: ٢٧٧.
- (٣١) مقدمة ابن خلدون: ٢٤١، الفصل ٢٦.
- (٣٢) المصدر السابق: ٢٧١.
- (٣٣) الحاشية على الكشف ١: ٥٢٤؛ شرح المقاصد ٥: ٢٣٣، ٢٤٥.
- (٣٤) سلوك الملوك: ٧٨.
- (٣٥) الفصل ٤: ٦٦؛ والمحلى بالآثار ٦: ٣٦٢.
- (٣٦) شرح المواقف ٨: ٣٤٩.
- (٣٧) جامع الأحكام الفقهية ٣: ٤١٦.
- (٣٨) يستند أبو الحسن الأشعري إلى الإجماع في رأيه بلزوم إطاعة الحاكم الفاسق أو العادل بنحو مطلق، سواء وصل إلى الحكومة برضا الناس أم عن طريق الغلبة والشدة، حيث يقول: «وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمة المسلمين، وعلى أن كل من ولي شيئاً من أمورهم عن رضا أو غلبة، وامتدت طاعته - من بر وفاجر - لا يلزم الخروج عليه بالسيف؛ جاز أو عدل». (أصول أهل السنة والجماعة: ٩٣، تحقيق: محمد سيد الجليند).
- (٣٩) إن كلاً من: النووي، شارح صحيح مسلم (٨: ٣٤)، والإمام السنوسي، في حاشيته على صحيح مسلم (٦: ٢٢، باب الأمر بلزوم الجماعة)، لم يعتبر أن فسق الحاكم بعد الخلافة مانعاً من شرعيته؛ لكن وهن مدعى أبو الحسن الأشعري في ما نسبته من لزوم طاعة كل حاكم إلى إجماع أهل السنة سيّضح في طيات ما يأتي من صفحات.
- (٤٠) حاشية صحيح مسلم ٦: ٢٢، باب الأمر بلزوم الجماعة.
- (٤١) شرح نهج البلاغة ٥: ٧٨.
- (٤٢) التفتازاني، شرح العقائد النسفية: ٢٣٩.
- (٤٣) التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ٢٣٣ - ٢٣٤.
- (٤٤) الأحكام السلطانية: ١٧.

- (٤٥) جامع الأحكام الفقهيّة ٣: ٤١٧.
- (٤٦) تفسير روح المعاني ٢٦: ٧٤.
- (٤٧) راجع: حاشية صحيح مسلم ٦: ٢٢.
- (٤٨) راجع: النووي، شرح صحيح مسلم ٨: ٣٤.
- (٤٩) شرح المقاصد ٥: ٧١.
- (٥٠) قال: «إنّما جاز هذا لموضع الضرورة، كلّ ذلك حذراً من الفتن». (الردّ على المتعصّب العنيد: ٧١).
- (٥١) راجع: تاريخ الطبري ٧: ٣٠٠؛ الكامل في التاريخ ٤: ٤٨.
- (٥٢) الردّ على المتعصّب العنيد: ٨٦.
- (٥٣) راجع: المصدر السابق: ٨٣، ٨٦.
- (٥٤) المحلّى بالآثار ١١: ٣٢٥، كتاب قتال أهل البغي.
- أقول: إنّ نقل العبارة من قبل المصنّف حصل به تصرّف. وهذا هو النصّ الأصلي: «ومنّ قام لعرض دنيا فقط، كما فعل يزيد بن معاوية ومروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان في القيام على ابن الزبير، وكما فعل مروان بن محمد في القيام على يزيد بن الوليد، وكمنّ قام أيضاً على مروان، فهؤلاء لا يعذرون؛ لأنهم لا تأويل لهم أصلاً، وهو بغيّ مجرّد. وأما منّ دعا إلى أمر بمعروف، أو نهي عن منكر، وإظهار القرآن والسنن، والحكم بالعدل، فليس باغياً، بل الباغي منّ خالفه». ونحن أشرنا إلى مواضع الحذف عن طريق وضع ثلاث نقاط كهذه (....). (المترجم).
- (٥٥) مقدّمة ابن خلدون ١: ٢٦٩ - ٢٧٠.
- (٥٦) المصدر نفسه.
- (٥٧) محمّد شهداد، سرور إمام حسين عليه السلام (فارسي): ٥ - ٤٤ (نقلاً عن: شرح الفقه الأكبر: ٨٧).
- (٥٨) راجع: الشيخ محمّد الشرييني الخطيب، مغني المحتاج ٤: ١٢٣. ومن اللطيف ذكره أنّ الخطيب مع وجود ما نصّ عليه في ما تقدّم يدّعي الإجماع في عدم اعتبار العدالة، ويذكر أنّ مراد القائلين بلزوم تقييد الإمامة بالعدالة هو أنّ يكون الإمام إمام أهل العدل، أي الناس العادلين. وفي نفس الوقت يذكر أنّ الإجماع لا يشمل قيام الإمام عليه السلام، وأنّ حجّة الإجماع تشمل ما بعد ذلك.
- (٥٩) جامع الأحكام الفقهيّة ٣: ٤١٩.
- (٦٠) مقدّمة ابن خلدون ١: ٢٧١.
- (٦١) سلوك الملوك (فارسي): ٢٨٥، ٣٨٩.
- (٦٢) تفسير المنار ١٢: ٨٣.
- (٦٣) راجع: المصدر السابق ٦: ٣٦٧.
- (٦٤) تذكرة الخواص: ٢٩٨.
- (٦٥) المصدر نفسه.
- (٦٦) الردّ على المتعصّب العنيد: ٤٨.

- (٦٧) الصواعق المحرقة: ١٣١.
- (٦٨) راجع: رسائل الحافظ: ٢٩٨، رسالة ١١.
- (٦٩) راجع: تذكرة الخواص: ٢٩٨.
- (٧٠) شرح العقائد النسفية: ٢٤٨.
- (٧١) تفسير روح المعاني ٢٦: ٧٣.
- (٧٢) «هذا رسول الله أكبر الناس حقوقاً على الخلق؛ هداهم وعلمهم وأشبع جائعهم وأعزّ ذليلهم ووعدهم الشفاعة في الآخرة، وقال: ﴿لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾». (الردّ على المتعصّب العنيد: ٨٦).
- (٧٣) الكشف ٤: ٢٢٠، (نقلاً عن: الطبراني الكبير ١١: ٤٤٤، رقم ١٢٢٥٩).
- (٧٤) تفسير البيضاوي ٣: ٢٣٧.
- (٧٥) تفسير القرآن العظيم ٤: ١٢٢.
- (٧٦) تفسير الدر المنثور ٦: ٦.
- (٧٧) تفسير معالم التنزيل ٥: ١٦٠.
- (٧٨) المصدر نفسه.
- (٧٩) المصدر نفسه.
- (٨٠) تفسير الدر المنثور ٦: ٧.
- (٨١) راجع: باقر شريف القرشي، حياة الحسين ٢: ٢٠٦.
- (٨٢) تاريخ الطبري ٦: ١٧٩. أقول: حمل المصنّف قول معاوية: «إنّ له رَجماً ماسّة» على أنّ معاوية يرى وجوب الصفح عن الإمام؛ لما للحسين عليه السلام من رَجَم من رسول الله. ولكنّ ما يُستظهر من قراءة تاريخ معاوية ويزيد عدم رعايتهما لحرمة من حرم رسول الله، وإنّما يسنح في الفكر أنّه أراد من ذلك رحم الإمام الحسين من نفس معاوية ويزيد، فكلاهما من قريش، ويعودان إلى نفس الجدّ. (المترجم).
- (٨٣) ابن كثير، استشهاد الحسين: ١١٥. أقول: هذه المقولة دالة على ما أسلفنا من أنّ يزيد إنّما كان يرى أهميّة لرحمه من الإمام الحسين عليه السلام، لا لرحم الإمام من الرسول ﷺ. (المترجم).
- (٨٤) «أقدم على ما أقدم، من جرأته على الله، وبغيه على منّ تحلّ حرمة من أولاد رسول الله». حياة الحيوان ١: ٣٤. (نقلاً عن: فلك النجاة: ٩٥).
- (٨٥) تفسير القرآن العظيم ٤: ١٢٢.
- (٨٦) سنن الترمذي ٨: ١٩٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية ٤: ١٤٢؛ المعجم الكبير ٣: ٣٢.
- (٨٧) تفسير القرآن العظيم ٤: ١٢٢.
- (٨٨) أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير ٣: ٤٧.
- (٨٩) المصدر السابق: ٤٠؛ تفسير الدر المنثور ٥: ١٩٩.
- (٩٠) تفسير الدر المنثور ٦: ٧.
- (٩١) المصدر نفسه.

- (٩٢) المعجم الكبير ٣: ٤٨ - ٤٩.
- (٩٣) راجع: ابن تيمية، رأس الحسين عليه السلام، بضميمة كتاب ابن كثير، المسمى استشهاد الحسين عليه السلام: ١٧٦ - ١٧٩، مع مقدمة الدكتور محمد جميل غازي.
- (٩٤) «وقد علم أنه [يزيد] يأمر بقتله ابتداء، لكنه مع ذلك ما انتقم من قاتليه، ولا عاقبهم على ما فعلوه؛ إذ كانوا قتلوه لحفظ ملكه». (المصدر السابق: ١٨١).
- والجدير بالذكر أنه في بعض النسخ جاءت كلمة «يأمر» مع حرف النفي، لتصبح «لم يأمر»، وبذلك يصبح مفادها: أن يزيد لم يأمر بقتله بدايةً، إلا أنه أمر به فيما بعد.
- (٩٥) الصواعق المحرقة: ١٣٣.
- (٩٦) تراجم القرنين السادس والسابع: ٦ (نقلًا عن: العاملي، الانتصار ٨: ٤).
- (٩٧) «خلافة يزيد صحيحة». (راجع: المصدر السابق نفسه).
- (٩٨) «كان معاوية مصيباً في تعيين ابنه يزيد». (التاريخ الإسلامي ٢: ٥٤، نقلًا عن: العاملي، الانتصار ٨: ٤).
- (٩٩) في إشارة إلى نظرية ابن تيمية ذكر الشطري في شبكة «أنا عربي»، بتاريخ: ١٩٩٩/٦/٢٧م، ما هذا نصه: «هكذا إذا لم يكن في قتل الحسين وما جرى له ولأهل بيته عدوانٌ، ولا عمل محرّم، وحتى في تعطيل حدود الله بحق قاتليه؛ لأنّه هنا متأولٌ، فهؤلاء إنما قتلوا الحسين لحفظ ملكه». (العاملي، الانتصار ٨: ٢).
- وينبغي التوضيح أن الشيعة قد عمدوا إلى إنشاء صفحات على الشبكة العنكبوتية للدفاع عن شخصية الإمام الحسين عليه السلام الحقيقية، ومنها: شبكة الموسوعة الشيعية، وشبكة هجر الثقافية، والساحة العربية.
- (١٠٠) راجع: «جمعية الدفاع عن يزيد». (الانتصار ٤: ٨).
- (١٠١) راجع: التاريخ الإسلامي ٢: ٥٤؛ العاملي، الانتصار ٨: ٤.
- (١٠٢) المستصفى في علم الأصول: ٣٤٢.
- (١٠٣) قال: «من قام لعرض الدنيا فقط، كما فعل يزيد بن معاوية... لا يعذرون؛ لأنهم لا تأويل لهم أصلاً، وهو بغي مجرّد». (ابن حزم، المحلى بالآثار ١١: ٩٨).
- (١٠٤) قال: «أفهل غير حبّ الخلافة والغيرة عليها ووفرة القوة دفعت يزيد بن معاوية إلى استباحة ذلك الدم الزكي الشريف؟!». (الإسلام وأصول الحكم: ٧٥).
- (١٠٥) الصواعق المحرقة: ١٣٣.
- (١٠٦) المصدر نفسه.
- (١٠٧) استشهاد الحسين: ١٣٢.
- (١٠٨) ضوء المعالي شرح بدء الأمالي: ١٢٣.
- (١٠٩) أغاليط المؤرخين: ١١٧ - ١٤٢.
- (١١٠) التفتازاني، شرح العقائد النسفية: ٢٤٨ (الحاشية).
- (١١١) شرح العقائد النسفية: ١١٧.
- (١١٢) راجع: تفسير روح المعاني ٢٦: ٧٢.

النظريات في ثورة عاشوراء

أ. علي إلهام (*)

مقدمة —

يستعرض هذا البحث - كما هو واضحٌ من العنوان (النموذج في ثورة عاشوراء) - النظريات والتحليلات الصحيحة في موضوع ثورة عاشوراء، ويؤكد على الاهتمام بها. والهدف الأساس لهذا البحث هو تطبيق واقعة عاشوراء التاريخية على جميع أنماط التغيير والتحول السياسي الاجتماعي المختلفة. وفي النهاية يصبو للوصول إلى نموذج أكمل؛ كي نستطيع أن نحلل جميع جوانب النهضة الحسينية؛ أي أن نبحت في سبب القيام وكيفية وماهيتها، ونحلل - ضمن نطاق نظري - مجموعة ردود الفعل التي صدرت من الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه عند أزمت ذلك العصر، وبالتالي نصنع من هذه الثورة التاريخية قدوةً تتناسب مع أهداف الدين والمجتمع الديني في مقابل الأزمات المشابهة لكل عصرٍ ولكل مجتمع. من هنا نرى أنّ المقصود من استعمال لفظ «نموذج» في البحث الحالي هو تحليل ثورة الإمام الحسين عليه السلام تحليلاً علمياً، والعمل على نقلها إلى دائرة الأبحاث النظرية، هذا من جهة. ومن جهةٍ أخرى يُراد بهذا البحث الابتعاد عن التحاليل التاريخية - الوصفية البحتة، أو التحليل للوصول إلى غاية أو علةٍ معينة. لذلك سوف نتناول في هذه المقالة ثورة عاشوراء في نطاق واسع، وذلك عبر تحليل سبب هذه الثورة، وماهيتها، وكيفية حصولها. وبسبب بعض خصوصيات هذا النموذج - أي الماهية العامة للقيام، وقابلية الانطباق على غيره، وإمكان تكراره - كان الهدف الأساس من هذا البحث هو التركيز على أن يتم إظهار الثورة الحسينية بمثابة ظاهرة

(*) باحثٌ في التاريخ الإسلامي.

تاريخية وعصرية، وإبرازها بشكل أرقى؛ كي تكون دليلاً ونموذجاً يحتذى به الأحرار والمؤمنون في كلِّ عصر وزمان، عندما تتحقق الشروط المثيلة، وتتهياً الأرضية المشابهة والمناسبة لذلك.

لكن لا يمكن تأليف نموذج من ثورة عاشوراء، ونقد النظريات المختلفة حولها، دون المعرفة والبحث الدقيق في أحوال الثورة الحسينية، وشروطها، وأهدافها، والظروف التي أدت إليها. ولذلك سوف نشرع في هذا البحث بتحليل الظروف التاريخية للثورة، من خلال الوثائق والمصادر التاريخية المعتبرة.

ثورة عاشوراء: الكيفية، والظروف —

ترتبط ثورة الحسين عليه السلام بمسائل مختلفة ومتعددة. ولا يمكن تحليل هذه الثورة والتظير لها دون أخذ تلك الأمور بعين الاعتبار. لقد طرأ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وبعده، على امتداد خمسين سنة، طرأت تغيرات كثيرة في الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية والمعيشية في المجتمع الإسلامي، وتغيرت معها أفكار وسلوكيات المسلمين عمّا كانت عليه في عصر النبي صلى الله عليه وآله؛ حيث يقول الإمام عليه السلام في تفصيل وبيان هذه التغيرات: «إنّ الدنيا قد تغيرت، وتكثرت، وأدبر معروفها، ولم يبق إلا صباغة كصبابة الإناء، وخسيس عيش كالمرعى الوبيل. ألا ترون إلى الحق لا يعمل به، وإلى الباطل لا يتناهى عنه؟! ليرغب المؤمن في لقاء الله، فإنّي لا أرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا برماً. إنّ الناس عبيد الدنيا، والدين لعق على ألسنتهم، يحوطونه ما درّت معاشهم، فإذا مُحْصوا بالبلاء قلّ الديّانون»^(١).

وكذلك ورد في كتاب له يخاطب فيه أهل البصرة: «أنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه؛ فإنّ السنة قد أميتت، والبدعة قد أُحييت. فإن تسمعوا قلّي أهدكم إلى سبيل الرشاد»^(٢).

وفي خطابه إلى أخيه محمد بن الحنفية يقول: «إنّما خرجت في طلب الإصلاح في أمة جدّي صلى الله عليه وآله، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدّي وأبي علي بن أبي طالب. فمن قبلني بقبول الحق فالله أولى بالحق...»^(٣).

بيّن الإمام (عليه السلام) في قوله هذا وقوع التغيرات التي طرأت، والفساد والانحراف الذي انتشر في المجتمع الإسلامي. وكأنّ الناس قد ارتدّوا عن المبادئ والأخلاق الإسلامية، وصاروا يمشون في طريق مخالف لدين رسول الله (صلى الله عليه وآله).

إنّ التغيرات الاجتماعية، وتبدّل القيم والمبادئ، وانحراف السلوكيات والمسلّمات الاعتقاديّة والثقافيّة في المجتمع، لا تتغيّر دفعة واحدة، ولا مع تغيّر شخص في رأس الحكم، أو في مدّة قصيرة؛ بل تظهر هذه التغيرات تدريجياً، وتحتاج إلى مدّة طويلة، وتظهر بشكلٍ خفي في البداية. لذلك يعتقد المؤرّخون أنّ أرضيّة ثورة عاشوراء قد مهّدت منذ السنين الأولى بعد وفاة الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، إلّا أنّها وصلت إلى ذروة التبلور. أي البعد عن تعاليم الإسلام والسيرة النبوية. في زمن الأمويين. فقد كانت فترة خلافة الخليفة الثالث. التي كانت طويلة نسبياً (والتي امتدت إلى ما يقارب خمس عشرة سنة). ممهّدة لتشكيل نظام الحكم الأموي، وعودة نظام الأشرفيّة عند العرب. لذا نرى أنّ عثمان. من خلال تسليمه المناصب المهمّة والأساسية في الحكومة لأقربائه. أمر بني أميّة، وسلّطهم على المصير السياسي والاجتماعي والاقتصادي (بيت المال) للأمة الإسلامية. كما أنّه أعطى معاوية الشام كلّها، وجعلها تحت تصرفه، في حين أنّ بني أميّة كانوا. بقيادة أبي سفيان. الأساس في محاربة الإسلام ومناصرة الشرك، وكانوا المظهر التامّ للشرك عند العرب في الجاهليّة، وهم الذين كانوا يحاربون الإسلام منذ بداية بعثة رسول الله (صلى الله عليه وآله) في مكّة، كما أنّهم الذين تصدّوا لمواجهة النظام السياسي للإسلام بعد الهجرة إلى المدينة؛ فقد قاد أبو سفيان أهمّ الحروب الأولى ضدّ الإسلام. بدر وأحد والأحزاب وغيرها.، وضدّ إرساء النظام الديني لرسول الله (صلى الله عليه وآله)، والتي أسفرت عن مقتل أخ معاوية وجده من أمّه وخاله من جيش المشركين في معركة بدر الكبرى^(٤). ولقد استسلم أبو سفيان وقبيلته بعد فتح مكّة في السنة الثامنة للهجرة، ثمّ أسلموا اضطراراً^(٥). فعلى الرغم من عداوة بني أميّة التي يكتونها للإسلام والرسول (صلى الله عليه وآله)، إلّا أنّ أبواب الأمل فتحت أمامهم بعد أن تسلّم عثمان الخلافة. فقد ورد أنّه في اليوم الأول من تسلّم عثمان للخلافة اجتمعت بنو أميّة في منزله، فقال أبو سفيان في خطابه إلى الحاضرين: أعندكم أحدٌ من غيركم؟ قالوا:

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

لا، قال: يا بني أمية، تلقّموها تلقّف الكرة، فوالذي يحلف به أبو سفيان، ما من عذاب، ولا حساب، ولا جنة، ولا نار، ولا بعث، ولا قيامة^(٦).

ويصف الإمام عليّ عليه السلام هجوم الأمويين لأخذ السلطة والخلافة بقوله: إلى أن قام ثالث القوم (عثمان) نافجاً حُضْنَيْه، بين نثيله ومعتلفه، وقام معه بنو أبيه يخضمون مال الله خضم الإبل نبتة الربيع، إلى أن انتكث فتله، وأجهز عليه عمله، وكبت به بطنته^(٧).

وأخيراً، بعد كلّ هذا الظلم، واستغلال أقارب عثمان، وكذلك أساليبه الخاطئة وغير الدينية من جهة، وعدم إنصاته واعتنائه، بل وتكبّره على نصائح ومواعظ الآخرين من جهة أخرى، وتعذيبه ونفيه لبعض صحابة النبي ﷺ، كأبي ذر الغفاري، كلّ ذلك أدّى إلى غضب وثورة الناس على الخليفة، فهجموا على منزله. وبعد محاصرته مدّة قُتِلَ في سنة ٣٦هـ. وتوجّه الناس بعد موت عثمان إلى الإمام عليّ عليه السلام، وأرغموه على قبول الخلافة بعد إصرار وإلحاح شديدين.

كان الإمام عليّ عليه السلام يرى ابتعاد المجتمع الإسلامي عن مسير الإسلام الصحيح والسيرة النبوية الشريفة، فامتنع عن قبول الخلافة في أوّل الأمر، ولكنّه قبل خلافة المسلمين في النهاية؛ بسبب إصرار الناس وبيعتهم إيّاه^(٨).

لقد حمل الإمام عليّ عليه السلام على عاتقه زمام أمور المسلمين من سنة ٣٦ إلى سنة ٤٠هـ، أي مدّة أربعة سنين وتسعة أشهر، متّخذاً من الكوفة مركزاً لخلافته. وقد سعى الإمام عليّ عليه السلام بجدّ ليزيق الناس طعم العدل؛ كي يوقف الانحرافات والبدع الدينية والسياسية والاقتصادية التي حصلت بعد وفاة النبي ﷺ. ولكنّ عدالة الإمام جعلت المتضرّرين منها، والطامعين، وعباد الدنيا، يُقدّمون على التمرّد، وإعلان العصيان على عليّ عليه السلام. فلم يكن معاوية على استعداد ليتخلّى عن ولاية الشام بعد أن كان والياً عليها في زمن الخليفين عمر وعثمان، بل نصّب نفسه عليها في زمن الإمام عليّ عليه السلام، واستغلّ هذه الفرصة ليخوض حرب صفين - التي كانت شديدة، وأريقَت فيها دماء كثيرة - ضدّ الحكومة العلوية العادلة. وبعد ذلك حُمِلَ الإمام قضية التحكيم؛ بسبب خداع وكذب أصحاب معاوية، واحتيال وخداع عمرو بن العاص، وحماقة وجهل بعض

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

أصحاب الإمام (أهل النهروان فيما بعد)، في قضية التحكيم. وهذا ما أدّى إلى حدوث الفرقة بين أهل الكوفة، وتمرد أهل النهروان الفوضويين على خلافة الإمام عليه السلام. وبعد استشهاد الإمام علي عليه السلام زحف معاوية إلى العراق والحجاز، فاضطر الإمام الحسن عليه السلام أن يتنازل عن حكومته. التي لم تدُم لأكثر من أربعة أشهر.، وأن يوافق على الصلح بعد قتال خفيف؛ بسبب خيانة وغدر بعض أصحابه. وقد أصبح ابن أبي سفيان - الذي كان والياً على الشام من سنة ١٨ إلى سنة ٤٠هـ، أي لمدة ٢٢ سنة - الحاكم المطلق على جميع المسلمين من سنة ٤٠ إلى سنة ٦٠هـ، فحكم فيهم بحسب هواه، وبدل الخلافة إلى حكم ملكي بشكل علني، مستأثراً برأيه الشخصي لمدة عشرين سنة. لقد كانت فترة حكم هذا الطاغية الفاسد من أحلك وأغرب الفترات في تاريخ المسلمين. فلم يتورّع عن جميع أنواع الظلم والاعتداء على أولاد أمير المؤمنين عليه السلام، بل قام بقتل وإعدام أصحاب وشيعة الإمام عليه السلام. وكذلك لم يكن يخاف من الإقدام على أي عمل مخالف لتعاليم الإسلام، من وضع الأحاديث الكاذبة التي تتناول الإمام علي عليه السلام، وتثني على عثمان والخليفين الأول والثاني، وصولاً إلى الحكم بخلاف الشريعة الإسلامية، وتعطيل الحدود^(٩).

وآخر طعنة للدين وللمجتمع الإسلامي قام بها معاوية كانت في فرض ابنه يزيد خليفة من بعده، والحال أن يزيد كان مشتهراً بالهوى واللعب مع الكلاب، ومجاهراً بالفسق وشرب الخمر والزنا، وسائر الأعمال المخالفة للدين الإسلامي. ومع ذلك فقد اختاره أبوه ولياً للعهد، بناءً على اقتراح المغيرة بن شعبة، وأمر بأخذ البيعة له من الناس^(١٠). وبقيام معاوية بهذا الفعل يكون قد خالف ما التزم به في معاهدته، وأسّس لبدعة كبيرة في العالم الإسلامي؛ فقد هيأ الأرضية والظرف المناسب للحكم الملكي الوراثي، الذي حاربه الإسلام والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم. وهكذا كان، فبعد موت معاوية تربع يزيد على عرش الحكم. ولكي يثبت حكومته سارع إلى أخذ البيعة له من مخالفه وخصومه، وأجبرهم على ذلك؛ لأنهم إذا بايعوا لن يستطيعوا أن يعترضوا على ظلمه ومخالفاته. ولذلك قام يزيد بعزل مروان بن الحكم عن ولاية المدينة قبل انتشار موت أبيه، وعيّن مكانه ابن عمّه الوليد بن عتبة، وأمره أن يأخذ له البيعة من

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

أهل المدينة، مع إخبارهم بموت معاوية، ولا سيما من الحسين بن عليؑ، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وعبد الله بن عمر. وطلب منه أن يرسل إليه برأس من يرفض البيعة منهم.

وقد صدر هذا الأمر لعدة أسباب:

أولاً: لكي يمنع أي تحرك سياسي قد يصدر منهم ضد حكومته.

ثانياً: في حال مبايعتهم له سوف تكتسب الحكومة الأموية شرعية، وسوف تثبت دعائم حكومة يزيد.

ثالثاً: إذا أعرضوا عن مبايعته وقتلهم فسوف يخيف خصومه وأعداءه بقتل أشهر وأبرز مخالفه، وأكثرهم قوة، كالإمام الحسين بن عليؑ، وسيجعل الآخرين يحسبون ألف حساب لحكومته، دون أن يجرؤوا على مخالفته أبداً.

النتيجة —

بملاحظة ما سبق نستطيع أن نلخص في جوانب مختلفة الآلام والمصاعب التي كان يعاني منها المجتمع في ذلك العصر، والتي لم يستطع الإمام الحسينؑ أن يقبل بها:

١. من الجهة الاجتماعية: الفساد والرشوة والظلم والقهر والغش والتزوير وعدم تساوي الفرص للجميع. وكما يقول الإمامؑ: «ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود»^(١١).
٢. من الجهة الاقتصادية: كان بيت المال تحت تصرفهم، وكانوا يصرفون أموال المسلمين على شهواتهم ومشترياتهم. وقد قال الإمامؑ في هذا الموضوع: «استأثروا بالفيء»^(١٢).

٣. من الجهة الأمنية وتطبيق الحدود الإلهية: نرى أن طريقة معاوية في الحكم هي عدم تطبيق الحدود الشرعية، وترك ملاحقة المجرمين ومعاقبة السارقين، حتى صار الحكم بخلاف الشريعة الإسلامية^(١٣). وقد قال الإمامؑ في هذا الخصوص: «وعطلوا الحدود»^(١٤). وكذلك يقول: «ألا ترون أن الحق لا يعمل به، وأن الباطل لا

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

يُتناهى عنه»^(١٥).

٤. من الجهة الثقافية: كان المجتمع في هذا النظام ينساق تدريجياً إلى نظام الأشراف الذي كان سائداً في العصر الجاهلي، وذلك من خلال إعادة إحياء العادات والقيم والسنن الباطلة، التي استحكمت في المجتمع الجديد الذي يفخر بنسبه وانتمائه لقريش، فتدنت المنزلة الاجتماعية للمسلمين غير العرب، إلى درجة أصبح لا يسمح للموالي بأن يتزوجوا من بنات العرب. فكانت الامتيازات والحقوق توزع على أساس المفاضلة بين كون الشخص عربياً أو غيره، وكونه قرشياً أو غير قرشي. وكادت القيم والسنن النبوية تتحرف وتمحى من أساسها. لقد كانت جذور هذا الانحراف الكبير قد بدأت بالظهور في عهد الخليفة الثاني. وقد قال في ذلك الإمام عليّ عليه السلام حين جاء الناس لمبايعته: «إِنَّ بَلِيَّتَكُمْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّكُمْ ﷺ»^(١٦).

وقد ظهر في عصر الأمويين خصوصاً ثقافة جديدة، أخذت وقفاً وسطاً بين الإسلام والجاهلية، لا إسلام ولا جاهلية، ولكن بينهما. وفي ذلك يعبر أمير المؤمنين عليه السلام: «لبس الإسلام في هذا الزمان لبس الفرو مقلوباً»^(١٧). ويتمثل هذا العكس. كما قال الإمام الحسين عليه السلام: «في تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله: «وأحلوا حرام الله، وحرّموا حلال الله»^(١٨). وفي إماتة السنن النبوية، وانتشار البدع المخالفة للدين أيضاً: «فإنَّ السَّنةَ قد أُميتت، والبدعة قد أُحييت»^(١٩).

نوع ثورة عاشوراء —

بعد أخذ الظروف والأرضيات التي ذكرت بعين الاعتبار يطرح هذا السؤال نفسه: إلى أي نوع من أنواع الحركات السياسية - الاجتماعية تنتمي الثورة الحسينية؟ ثورة مدمرة، أم دفاعية، أم إصلاحية إنمائية، أم إنها حدثت لأجل القيام بالواجب وأداء الأمر الإلهي فقط؟

لقد قدّم المفكرون نظريات وفرضيات كثيرة في تحليل ثورة عاشوراء. وسوف نتعرض في هذه المقالة إلى النظريات التي تستطيع أن تقدّم - من الناحية السياسية -

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

صورة منطقية لنفسها، وأن تكون مقبولة من حيث التحليل السياسي، في مقابل وجهات النظر التي تكون بعيدة وغير مستساغة من حيث المنطق السياسي^(٢٠).

١. نظرية الثورة^(٢١) —

إنّ ملاحظة معنى مفهوم الثورة في هذا التحليل يفيد أنّ الهدف الذي يتصدّر قائمة أهداف الإمام الحسين عليه السلام في هذه الثورة هو تدمير نظام وبناء حكومة بني أمية السلطانية، مع بيان أنّ الإمام عليه السلام لم يكن ينظر إلى غير التكليف الإلهي الذي كلف به، وكيفية القيام به.

مقومات هذه النظرية —

إنّما يمكن القول بأنّ ثورة عاشوراء هي ثورة مدمّرة فيما إذا كانت الظروف والأرضيات متوفّرة لقيام هكذا ثورة، وأن يتم إثبات إمكانية إسقاط النظام السياسي الأموي بحسب الشواهد التاريخية، والّا لكان إطلاق اسم الثورة عليها لغواً. لذلك اعتبر مؤيدو هذه النظرية - بالاستناد إلى الشواهد التاريخية، وتحليل الظروف السياسية - الاجتماعية للثورة - بأنّ تزلزل الخلافة الأموية هو من نتائج الثورة. واعتبروا أيضاً أنّ كون الثورة من العوامل المؤثرة في انتصار الإمام الحسين بن علي عليه السلام أمرٌ مسلمٌ. وقد استدّلوا على صحّة هذه النظرية بعدّة أمور:

١. تدمّر وسخط الناس عامّةً، والباقي من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله خاصّةً، من حكومة بني سفيان.

٢. الضعف المتزايد، وعدم الثبات من الناحية السياسية، في الحكومة الأموية بعد موت معاوية؛ بسبب عدم توفّر الكفاءة والجدارة. بالإضافة إلى كون يزيد حديث العهد بالخلافة، ولا خبرة لديه، من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى تدخل المحيطين به في شؤون إدارة العالم الإسلامي الكبير.

٣. انتشار الانحراف والفساد في رأس نظام الخلافة، وخصوصاً في شخص يزيد.

٤. استعداد وتقبّل الرأي العامّ للمسلمين في أكثر نقاط العالم الإسلامي

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

لفكرة تولّى الإمام الحسين بن عليّ عليه السلام زمام أمور الخلافة، كشيعة العراق واليمن والحجاز وغيرهم من المسلمين.

٥. بروز شخصية الإمام الحسين عليه السلام في أمور كثيرة، كالشجاعة وحسن المعاشرة والسياسة، فضلاً عن وجود الخبرة والجدارة لديه لقيادة وإدارة نظام الحكومة الإسلامي.

٦. دعوة شيعة العراق الإمام الحسين عليه السلام للقدوم إليهم، والتي تعدّ من جملة الدعوات الكثيرة والمتتالية التي تلقّاها الإمام عليه السلام، وكذلك من أهل اليمن والحجاز وخراسان وأذربيجان، وانضمام عدد من المقاتلين المخلصين له من المدينة وغيرها^(٢٣).

يعتقد مؤيدو هذه النظرية أنّ الموارد التي ذكرت سابقاً هي جزء من العوامل التي كانت تستطيع أن تزلزل قواعد حكومة يزيد، وتوفّر أيضاً الشروط المناسبة للقيام بثورة سياسية. بالإضافة إلى أنّ الخلافة وقيادة الأمة هي من شؤون الإمامة التي منحها الله تعالى لشخص الإمام عليه السلام، فتقع على عاتقه مهمة القيام بهذه الوظيفة الإلهية المهمة كلّما توفّرت الظروف وتهيّأت الأرضية المناسبة في المجتمع^(٢٣).

إذاً فبحسب اعتقاد أصحاب هذه النظرية يجب على شخص كالإمام الحسين عليه السلام - مع الأخذ بعين الاعتبار العوامل والظروف التي ذكرت - أن يثور ويتحرّك ضدّ هذا الباطل والظلم الأموي المتفشّي، سواءً كانت الثورة بهدف القيام بالرسالة الإلهية والعمل بها أم كانت ناتجة من الغيرة الدينية؛ لما يتّصف به من كونه إنساناً ثورياً وفدائياً؛ ليؤسّس حكومة قائمة على أساس العدالة الاجتماعية، عبر إسقاط نظام حكومة بني أمية. ووفقاً لهذه النظرية سوف تنجح ثورة الإمام الحسين عليه السلام إذا لم تعترض طريقه سائر الموانع الأخرى^(٢٤).

ونستطيع أن نجد شواهد على هذه النظرية في بعض أقوال وخطب الإمام عليه السلام، التي تبين أنّ قيامه كان بهدف إسقاط نظام بني أمية الفاسد. ومن هذه الأقوال خطبته الجريئة في منزل بيضة (على طريق الكوفة)، والتي ألقاها بين المعسكرين حين اعترض الحرّ بن يزيد الرياحي وجيشه طريق الإمام عليه السلام: أيّها الناس، إنّ رسول الله قال: مَنْ رَأَى سُلْطَاناً جَائِراً مُسْتَحِلاًّ لِحَرَمِ اللَّهِ، نَاكِثاً لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفاً لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ

اللَّهُ ﷻ، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغير عليه بفعل ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله. ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان...، وأنا أحق من غير...^(٢٥).

يوجد في الخطاب السابق بعض النكات الجديدة بالانتباه:

١. نستطيع أن نفهم من تقديم الإمام ﷺ التصدي العملي لمواجهة السلطان الجائر والظالم الذي نكث عهد الله وخالف الأحكام الإلهية والسنن النبوية على مواجهة الكلامية... أنه يريد النهوض وإسقاط الحكومة الفاسدة.

٢. إن جملة: «أنا أحق من غير» تبين هدف الإمام في القيام؛ حيث تحتوي على إعلان صريح بأنه يرى نفسه أجدر الناس بتغيير الظروف وأوضاع النظام الفاسد.

٣. إن استناد الإمام ﷺ إلى دعوة أهل الكوفة له وبيعته، وتأكيد على ثبوتهم ووفائهم لعهودهم، دال على وجود قوة حاضرة قد اعتمد الإمام ﷺ عليهم وعلى حمايتهم في النهوض في وجه النظام الفاسد، وبذلك عزم على القيام بالثورة. كما أن كلام الإمام الحسين ﷺ في المدينة - بعد أن علم بخبر تعيين يزيد خليفة للمسلمين - دليل آخر على هذا المدعى. فقد قال الإمام ﷺ بأنه يجب الترحم على الإسلام إذا ابتليت الأمة الإسلامية بحكومة يزيد، حيث قال، نقلاً عن النبي ﷺ: «إنا لله وإنا إليه راجعون، وعلى الإسلام السلام إذا بُليت الأمة براع مثل يزيد. ولقد سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: الخلافة محرمة على آل أبي سفيان، فإذا رأيت معاوية على منبري فابقروا بطنه. وقد رآه أهل المدينة على المنبر فلم يبقروا بطنه، فابتلاهم الله بيزيد الفاسق»^(٢٦).

نفهم من كلام الإمام ﷺ هذا، ومن عشرات الأقوال غيره، أن الإمام كان يريد القيام وإسقاط الحكومة الفاسدة.

نقد النظرية —

يتوقف القبول بنظرية الثورة على أن يكون إسقاط الحكومة القائمة وتشكيل حكومة بديلة أمراً ممكناً من الناحية التاريخية، في حين أن بعض ما حدث في

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

كربلاء من الظروف الاجتماعية، وكذلك بعض أفعال الإمام الحسين عليه السلام، لا تتفق مع هذا التحليل. ونذكر منها ما يلي:

١. يلزم في الحركات الثورية أن يحصل تخطيط دقيق. وهو يحتاج إلى مدة طويلة. لتجهيز الناس وإعداد العدة اللازمة، في حين أن الإمام عليه السلام لم يجهز الناس ويجمع المقاتلين، بل بدأ سفره بشكل مفاجئ مع فئة قليلة العدد والعدة، والتي يتألف معظمها من النساء والأطفال الصغار. ومن الواضح أن مثل هذه المجموعة لا تستطيع أن تقوم بثورة، وتقلب النظام.

٢. إذا كان في نية الإمام الحسين عليه السلام أن يقوم بالثورة فلماذا كان يقول، حين واجه جيش الحر بن يزيد الرياحي وجيش عمر بن سعد - الذين قطعوا عليه طريقه -، بأنه يريد تغيير مسيره إلى اليمن أو إلى أماكن أخرى، أو يقول بأنه يريد أن يذهب إلى الكوفة؛ استناداً إلى طلب أهل الكوفة ورسائلهم؟^(٢٧).

٣. يواجه هذا التحليل إشكالية مفادها أن القيام بالثورة بهدف إسقاط الحكومة واستبدالها بحكومة جديدة يتنافى مع علم الإمام الحسين عليه السلام بأنه سوف يُقتل، وسوف تُسبى نساؤه، ويؤسر أولاده وأولاد بني هاشم. وهذا ما يجعل هذا التحليل مستبعداً.

٤. لو كان هناك أرضية مناسبة لإنشاء حكومة إسلامية عادلة - كما كانت الأرضية متوفرة عند النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام، وبادروا إلى إنشاء حكومة فعلاً - لأقدم الإمام الحسين عليه السلام على إنشاء هذه الحكومة من دون شك. ولكن لم تكن هذه الأرضية متوفرة، لا في المدينة؛ بدليل خروج الإمام عليه السلام ليلاً من المدينة، وسفره إلى مكة، وسلوكه الطريق الوعر الذي لا يسلكه أحد^(٢٨)، ولا في العراق؛ لأن أهل الكوفة قد أثبتوا ضعفهم وخذلانهم، حين امتحنوا في اختبارات سابقة على عهد أمير المؤمنين عليه السلام والإمام الحسن بن علي عليه السلام. ولم يكن الإمام عليه السلام الوحيد الذي يعلم بضعف ووهن عهود الكوفيين، بل إن الكثير من أصحابه والمحيطين به كانوا على علم بخذلان أهل الكوفة^(٢٩)؛ فقد التقى الفرزدق بالإمام الحسين عليه السلام وهو في طريقه إلى الكوفة، وأخبره عن أهل الكوفة بقوله: قلوبهم معك، وسيوفهم عليك^(٣٠).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

وأخيراً إنّ الثورة تحتاج إلى تحولات أساسية وجذرية، ولذلك تحتاج إلى تخطيط من جميع النواحي، ولمدة طويلة. فهل كان تخطيط الإمام الحسين عليه السلام كافياً للقيام بالثورة؟

٢. النظرية الإصلاحية —

يعتبر البعض أنّ إصلاح الدين وبناء الحكومة هو المحور الأساسي لثورة الحسين عليه السلام، وأنّ طلب الإصلاح والإحياء هو جوهرها وأساسها^(٣١).

والمقصود من الإصلاح الديني هو العمل على تقويم ما يتمّ ترويجه في المجتمع بعنوان أنّه من الدين، وما يرجع الناس إليه في مقام العمل، ويشوبه الكثير من الأمور التي ليست من الدين أساساً؛ إذ هناك جماعات يقومون بترويج البدع في الدين؛ بهدف الاستفادة السيئة من العقائد الدينية عند الناس، ويمكن أن يصدّق الناس هذه العقائد والخرافات الخاطئة؛ بسبب جهلهم.

والمقصود من إصلاح بنية الحكومة هو أنّ النظام السياسي غير قادر على إنجاز وظائفه بالنحو المطلوب. وحينها يقدم المصلح الديني أو السياسي، عند رؤية اضطراب الأوضاع، على تطهير هيكل الدين والنظام السياسي من الشوائب، ويعمل على تنظيم الفكر والسلوك السياسي للناس والحكّام.

يعتقد أصحاب هذه النظرية أنّ هذه المسألة وردت عدّة مرات في أحاديث الإمام عليه السلام عند التعريف بثورته، وأنّ هدف هذه الثورة هو إصلاح الدين، وإحياء سنة النبي، وتطبيق الحدود، وإيجاد الأمن السياسي والاجتماعي بين الناس.

ويظهر هذا العامل في موارد متعدّدة في ثورة الحسين عليه السلام^(٣٢):

١. في خطابه لمعاوية في موسم الحجّ أمام جمع من الصحابة والشخصيات المسلمة البارزة، والتي يذكر فيها شيئاً عن النهضة:

أ. «نرد المعالم من دينك»؛ أي إصلاح الفكر الذي هو تحوّل في روح وضمير الإنسان.

ب. «نظهر الإصلاح في بلادك»؛ أي إيجاد تحوّل سياسي اجتماعي بين الناس.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

ج - «يأمن المظلومون من عبادك»؛ أي إصلاح الروابط والعلاقات الاجتماعية.
 د - «تُقام المعطلة من حدودك»؛ أي إيجاد التحوّل في النظام المدني والاجتماعي^(٣٣).
 ٢- يورد الإمام عليه السلام في وصيّته المعروفة لأخيه محمد الحنفية كلاماً يقول فيه:
 «إني لم أخرج أشراً، ولا بطراً، ولا مفسداً، بل خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي^(٣٤).
 ٣- يخاطب الإمام الحسين عليه السلام في آخر لحظات عمره أهل العراق بقوله: أيها الناس، اسمعوا قلبي، ولا تعجلوا، حتّى أعظكم بما يحقّ لكم عليّ، وحتّى أعذر إليكم، فإنّ أعطيتُموني النصف كنتم بذلك أسعد، وإنّ لم تعطوني النصف من أنفسكم فأجمعوا رأيكم، ثم لا يكن أمركم عليكم غمّة، ثم اقضوا إليّ ولا تنظرون^(٣٥).

بناءً على هذا فقد استعمل الإمام الحسين عليه السلام طرقاً ووسائل مختلفة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من تبليغ بالقول، وتبليغ بالفعل، الذي أدّى في النهاية إلى استشهاد، وأسّر أهل بيته.

يستند الشهيد المطهري رحمته الله إلى كلام الإمام الحسين عليه السلام في كون ثورة عاشوراء ثورة إصلاحية، ويكتب في ذلك: «لقد طرح طلب الإصلاح في القرآن الكريم بصفته شأنًا من شؤون النبيّ، وكذلك مصداقاً من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٣٦).

نقد النظرية —

١- إذا كان الهدف الأساس من ثورة الحسين عليه السلام هو إصلاح الدين والمجتمع فهنا يطرح هذا السؤال نفسه: ألم يوجد في ذلك الوقت حلّ سلميّ يمكن أن يتخذه الإمام عليه السلام، ويقوم بواسطته بعملية الإصلاح، دون أن يشهد الناس مزيداً من جرائم يزيد؟

إنّ المصلح الذي يسعى إلى التغيير الفكري والسياسي و... لا يستعمل أساساً العنف والخشونة في ذلك، بل يعرض للناس عقائده وبرنامجه وأفكاره الثقافية والاجتماعية، وفي النهاية يقدم على إجراء التغييرات اللازمة.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

٢. تقوم الإجراءات الإصلاحية على أساس تحسيني للأوضاع، لا تغيير لها. ولكي تبقى البنية التركيبية للمجتمع ثابتة ومحكمة على المصلح أن يعرض طرق حلّ إزالة شوائب المجتمع السياسية والثقافية بحكمة وروية، يرفع بها هذه الشوائب والنواقص، ويصلح بها التواءات المجتمع، لا أن يقوم بإجراء تغييرات أساسية في النظام السياسي والاجتماعي. لكن الإمام عليه السلام كان في صدد إيجاد تغيير أساسي في بنية المجتمع؛ حيث كان يريد أن يستبدل الحكم الأموي الوراثي بالإمامة والخلافة الإسلامية^(٣٧).

٣. يعتقد أصحاب هذه النظرية أنّ الإصلاح هو كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنّه مستوحى من عبارة الصلح، الذي يكون بدافع حبّ الخير. لكنّ هذا الأمر قابل للبحث فيه؛ فهل جميع مراحل عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي عمليات إصلاحية دائماً، أم هي كذلك فقط في الوقت الذي لم تصل فيه العملية إلى مرحلة التطبيق العملي، وبمجرد وصولها إلى هذه المرحلة يصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحكم ثورة انقلاية؟

ويبدو أنّ المراحل العملية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يأمر بالضرب والقتل والتغيير، هو طريقة انقلاية وتخريبية، إلّا إذا كان هناك تعريف آخر لكلمة الإصلاح. في دائرة الدين. يمكن على أساسه اعتبار هذه المراحل العملية من جملة الإقدامات الإصلاحية، لا الثورية. وفي هذه الصورة لا يعود هناك أيّ فرق بين «الإصلاح» و «الانقلاب».

مضافاً إلى ذلك لو كان الإمام عليه السلام في صدد إصلاح الدين والمجتمع فإنّ هكذا تحرّك لن يكون موفقاً مع وجود حكم بني أمية وصدارة يزيد؛ لأنّ نظامهم الفاسد لن يقبل بمثل هذا التحرّك أبداً. وإذا كان الحسين عليه السلام في صدد إصلاح الفكر بواسطة إسقاط وتدمير حكومة يزيد فإنّ مسلك هذه الثورة سيكون مسلكاً انقلاياً، لا إصلاحياً.

٤. يحدث التحرّك الإصلاحي في الأساس عندما لا يكون التحرّك الانقلابي ممكناً وقابلاً للتنفيذ. فالتحرّك الانقلابي أولى؛ لأنّه يعطي نتيجة أسرع، ويزيل

الحكومة الفاسدة والخسائر المادية والمعنوية الناشئة عنها بصورة أسرع. كما هو الحال في إقدام الإمام علي عليه السلام على عزل معاوية مباشرة؛ من أجل وضع حد لجرائمه. وعلى أي حال إنما تصح النظرية الإصلاحية إذا أثبتنا من الناحية التاريخية بأن الإمام عليه السلام لم يمتلك شروط تنفيذ ثورة انقلابية على الحكومة؛ ليضع لفسادها حداً سريعاً؛ إذ مع توفر تلك الشروط ليس من الصلاح الإقدام على خطوات إصلاحية تعطي نتائج بطيئة وبعيدة الأمد.

٣. نظرية الدفاع (القيام الاحترازي) —

اتفق الكثير من الذين حققوا في قضية الثورة الحسينية على أن الحسين عليه السلام وأهل بيته كانوا في كل الأحوال - في المدينة ومكة وكربلاء، وحتى في الطريق من كربلاء إلى الشام - في صدد الدفاع عن حرمة الإمامة، وكشف حقيقة ظلم وفساد وكفر بني أمية^(٣٨).

مضمون النظرية —

يعتقد مؤيدو هذه النظرية بأن يزيد كان بحاجة إلى غطاء ومبرر منطقي من أجل تحصين وتثبيت سلطته، وكان يشعر بأنه إذا أخذ البيعة من الحسين عليه السلام لن يواجه مشاكل في أعمال وتطبيق حكمه، وسيخضع الآخرون له أيضاً، وسيمنع بذلك حصول حركات احتجاجية من الإمام عليه السلام أو غيره من المعارضين لحكومته في المستقبل.

ومن هذا المنطلق وضع بنو أمية الحسين عليه السلام - معتمدين على قدرتهم الغالبة - أمام طريقتين: الاستسلام للحكومة (مع مبايعته لها)؛ أو الشهادة^(٣٩).

فأمّا القيام والقتال ضدّ القوة الحاكمة من أجل إزالتها عن منصبها فإنه يتطلب إمكانات بشرية واسعة، لم تكن متوفرة في ذلك الوقت للإمام عليه السلام؛ لكي يستطيع إسقاط حكومة يزيد - التي كانت محكمة الأساس والبنیان في كل مكان - بسهولة، ومن جهة أخرى نرى أنّ استسلام الإمام الحسين عليه السلام يعني قبوله بالحكم

الوراثي، وإمضاءه فساد وجرائم بني أمية، وإقراره إبادة دين الله تعالى وسنن نبيه ﷺ، والتي لم تكن من مصلحة الإسلام والمسلمين، ولم تكن مقبولة عند الإمام الحسين عليه السلام.

وبناءً على ذلك لم يتبقّ للإمام الحسين عليه السلام إلا وسيلة واحدة، وهي الإقدام على حركة ثورية تفضح نوايا بني أمية الخبيثة، وتكشف كفرهم وصورتهم الدنيّة أمام الناس، يمنح بواسطتها العقلاء الغيرة والحمية للنهوض إلى القتال والدفاع عن دين الله وسنة نبيه ﷺ.^(٤٠)

تبدأ ثورة الإمام عليه السلام بالامتناع عن بيعة يزيد علناً. فحين دعا والي المدينة «الوليد بن عتبة» الإمام إلى بيعة يزيد رفض الإمام عليه السلام هذه البيعة، وبيّن فضائله وأولويّته، وكذلك بيّن سلوك يزيد المخالف للدين في خطبته المشهورة: «إنّا أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة...، ويزيد رجلٌ شاربٌ للخمر، قاتل للنفس المحترمة، ملعنٌ بالفسق، ومثلي لا يبايع مثله»^(٤١).

في تلك الظروف كانت كل الأدوات والإمكانات متوفرة للحكومة الأموية. وقد قاموا - لتحقيق أهدافهم الشيطانية - بتحريف دين الله، ووظّفوا رواة يروون الأحاديث والأخبار بصورة كاذبة؛ ليضلّوا قلوب الناس وأذهانهم، ويعيدوهم تدريجياً إلى عصر الجاهلية. ولم يكن عند الإمام الحسين عليه السلام - في ذلك الوقت - الإمكانات الكافية لتوعية الناس وتنبههم وتحذيرهم من بني أمية.

من هنا يعتقد أصحاب هذه النظرية أنّ الإمام عليه السلام بادر قبل أن يسافر إلى الكوفة إلى اتخاذ إجراءات من شأنها أن توقظ الناس وتنبههم إلى مقاصد وأهداف بني أمية بصورة أسرع. ومن هذه الإجراءات: خروج الإمام عليه السلام غير المتوقع إلى مكة، ومن هناك إلى العراق، وإلقاء محاضرات كثيرة في أماكن مختلفة، وأمام جماعات مختلفة من الناس، وإرسال الرسائل والخطابات إلى أطراف البلاد الإسلامية، ومقابلة قبائل وشخصيات مسلمة بارزة، والتفاوض معهم، وتركه المفاجئ لمكة، وعدم إتمامه الحجّ، وحمله المجموعة الصغيرة المؤلفة من صغاره ونسائه، الذين كانوا أشد الناس ظلماً واضطهاداً على مرّ التاريخ. والصورة الأليمة التي حصلت بها واقعة الطفّ

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

المحزنة، واستشهاد المظلومين، ومسير قافلة الأسرى إلى الشام، مصحوبة بخطابات السيدة زينب عليها السلام، وأمّ كلثوم، والإمام زين العابدين عليه السلام، وباقي الأسرى والسبائا...، كل ذلك كان بداية أخرى لطريق إفشاء حقيقة النظام الأموي الفاسد، وبيان حقيقة نواياهم الخبيثة؛ بحيث يعلم جميع الناس، حتّى أهل الشام - الذين يتصوِّرون أن بني أمية هم أهل النبي صلى الله عليه وآله وقرباته ورحمه الأقرب.. حقيقة بني أمية، ومن هو النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته حقاً، ولماذا استشهدوا وأُسروا^(٢).

وعلى أساس هذه الرؤية كان الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته في جميع الأحوال من المدينة إلى مكة، ومن هناك إلى كربلاء، وحتّى من كربلاء إلى الشام...، في صدد إفشاء ملامح استبداد ونفاق بني أمية، وهناك عُرفت الشهادة كأفضل وسيلة لإيقاظ الناس، وفضح العدو، والدفاع عن الدين.

نقد النظرية —

هذه الرؤية تقابل نظرية الانقلاب والثورة على الحكومة، التي كان يرى فيها أصحابها أنها ممكنة بحسب الشواهد التاريخية؛ باعتبار أنّه ثبت بالشواهد التاريخية أنه لم يكن هناك أيّ وسيلة أخرى لإسقاط حكومة يزيد غير الوسيلة الدفاعية التي قام بها الحسين عليه السلام، وهي الثورة، وإلاّ فمع توفرّ الشروط والإمكانات اللازمة للقضاء على الحكومة فليس هناك أيّ معنى للخطة الدفاعية، وحتّى سياسياً ستعتبر هذه الخطة نوعاً من الضعف، الذي هو بعيدٌ عن الإمام الحسين عليه السلام.

أضِفْ إلى ذلك أنّ الشخص الذي يملك القدرة الكافية لاستئصال الكفر والفساد من جذوره، وبسرعة، ليس لديه أيّ مبرّر أن يضحي بحياته وحياة أعزّ الناس إليه، ويجرح قلوب المؤمنين هكذا.

كما ثبت - بحسب الشواهد التاريخية - أنّ السكوت عن حكومة يزيد والقبول بها، ولو من باب التقية، ليس في مصلحة الإسلام والمسلمين. ولو كانت أسباب الثورة مهيةً للحسين عليه السلام في زمن معاوية، أو لسائر الأئمّة في باقي الأزمان أمام الحكام

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

الجائرين، لوجب عليهم الثورة، ولقاموا بها فعلاً، ولكنها لم تكن مهياًة.

٤. نظرية التعبد (التكليف) —

يرى بعض أصحاب الرأي أنّ ثورة عاشوراء قامت على أساس أمر تعبدى كان الإمام الحسين عليه السلام مكلفاً به؛ بمعنى أنّ الحسين عليه السلام كان في صدد تنفيذ مهمة إلهية عينها الله له من قبل، واختصه بها.

وقد ورد في تفسير هذا القول عبارات كثيرة ومختلفة، لا بدّ من التطرّق إلى الفرق بينها؛ للتمكن من تعيين المقصود منها، ثم نعمل على نقضها.

وهنا نشير إلى رأيين:

١. ربما كان أقدم تفسير لهذه النظرية هو تفسير الشيخ يوسف البحراني - أحد المفكرين الأخباريين الشيعة - الذي يقول في تفسير ثورة عاشوراء: «لقد أمر الله تعالى الحسين عليه السلام بأن ينال هذا المجد العظيم، وأن لا يتوانى عن التضحية ونيل الشهادة وأسر أهل بيته في سبيل الله»^(٤٣).

وعلى أساس هذا التفسير تكون الثورة الحسينية مهمة تعبدية مختصة بالحسين عليه السلام، وموكله إليه من الله تعالى^(٤٤). وقد لبّى الحسين عليه السلام نداء الواجب في تأديتها بكلّ خضوع وشوق وعرفان. وحتى في أصعب اللحظات عند مصرعه كان يقول: «إلهي رضا بقضائك، وتسليماً لأمرك»^(٤٥).

بناءً على هذا لم تكن ثورة عاشوراء مبنية على أساس المعادلات السياسية والاجتماعية، ولا يمكن تحليلها على أساس ذلك، بل هي مجرد مهمة إلهية مختصة فقط بالحسين عليه السلام، لا يمكن اعتبارها نموذجاً عاماً لجميع الناس في كلّ العصور.

٢. في المقابل هناك محمل آخر لهذه النظرية فسّرت فيه ثورة عاشوراء على أنها من باب العمل بالوظيفة الشرعية؛ لأن الإنسان المؤمن يعتبر نفسه دائماً مكلفاً بإنجاز الوظائف الدينية المطلوبة منه، سواء كانت واجبة وجوباً تعبدياً أم توصلياً، وسواء كانت تعود على ذلك الشخص أم لا.

وبناء على هذا التفسير كان الحسين عليه السلام يعمل بواجباته الدينية، من الأمر

بالمعروف والنهي عن منكر وإقامة العدل ومحاربة الظلم والفساد وإحياء دين الله وإقامة شعائره و.... وسلوك الإمام هذا مقبول في دائرة الأحكام الشرعية، وغير خارج عنها، وبالتالي يمكن إعطاء المسلمين منه نماذج سلوكية على هذا الأساس.

لقد تطرّق الإمام الخميني عليه السلام في بعض كتبه ومروياته إلى مفهوم «التكليف» في موضوع ثورة عاشوراء، حيث يقول: «إن سيد الشهداء عليه السلام أخذ على نفسه تكليفاً بأن يذهب إلى أرض كربلاء، ويُقتل هناك أيضاً، ويمحو آثار معاوية وولده يزيد»^(٤٦).

ومن الواضح أن مقصود الإمام الخميني هنا من كلمة «التكليف» معنى أكبر من مجرد أمر تعبدية مخصوص بالحسين عليه السلام، ومعين له من قبل؛ لأنه يرى في قضية ثورة عاشوراء أنها تمثل مسائل أخرى أيضاً، كإقامة العدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤٧)، والتصدي لحكومة الظلم^(٤٨)، وضع اليد على حكومة المسلمين^(٤٩)، وفضح يزيد وبني أمية^(٥٠)، وإحياء الإسلام وشعائره، و...^(٥١). ويتكلم عنها بنحو يوحي أن كلمة «التكليف» عنده تختلف عما ذكره الآخرون، كالبحراني.

بناءً على هذا فالمقصود هنا من نظرية «التكليف» هو التفسير الأول؛ لأن التفسير الثاني للإمام الخميني يتناسب أكثر مع «النظرية التركيبية»، التي سنتعرض للبحث فيها لاحقاً.

مباني النظرية —

١- تُعتبر ثورة الحسين عليه السلام عند القدماء أمراً تعبدياً. والمراد بكلمة «تعبدية» المصطلح الأصولي، الذي يقابله مصطلح «توصلي».

وقد فسّر الأصوليون هذه الكلمة بعدة معانٍ^(٥٢)، لكنّها هنا بمعنى «تنفيذ أمرٍ ما بداعي الامتثال لإرادة الباري عزّ وجلّ وكسب رضاه، حتّى لو لم يكن الفاعل عالماً بمصلحة هذا الأمر وأسراره الخفية»^(٥٣).

من هذه الجهة لا تكون «النزعة التكليفية» بنفسها عملاً خارجياً، بل هي أسلوب يكون فيه الفاعل عند القيام بالعمل متوجّهاً إليه، ومعتبراً أنّ كل عمل يقوم به هو بداعي التقرب إلى الله تعالى.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

٢. عندما يعلم الإنسان رفيع الشأن بأنّ الله يريد منه شيئاً فإنّه لا يدعُ أيّ تردّد أو كسل يعيقه عن تأدية هذا الأمر، حتّى لو كان هذا العمل عند العقل غير منسجم مع المصالح الشخصية والمعادلات السياسية^(٥٤).

٣. إنّ سبب امتثال الأمر يتوقّف على العلم بالتكليف. فعلم الإنسان العادي بتكليفه يحصل له بواسطة الأحكام الشرعية والعقل، أما الإمام المعصوم فهو - كما يعتقد الشيعة فيه - عالمٌ بجميع الأحكام والأوامر الإلهية، وبناءً عليه عندما يكلفه الله بأمرٍ ما فلن يكون هذا الأمر خارجاً عن دائرة علمه أصلاً، كما أنه لا يأتي بعملٍ غير مأمور به.

٤. الإمام المعصوم الذي وصل إلى قمة الكمال هو - يقيناً - منزّه عن العمل العبثي وغير المجدي، ومنزّه أيضاً عن الأسس غير الأخلاقية والأعمال الرذيلة، وكذلك منزّه عن الحقد والعناد وطلب الدنيا وحبّ الشهوة و...، ولا يخرج بأيّ صورة عن دائرة التكليف أبداً.

٥. إذا قام المكلف بعمله بدافع تأدية الواجب، وكان لديه دوافع أخرى لا تتنافى مع قصد القرية ورجاء المطلوبية، فإذا التفت إلى نية القرية أثناء عمله لن ينقص من ثواب عمله شيء أبداً، بل سيزيد من قيمته عند الله تعالى أيضاً.

٦. بالتوجّه إلى الروايات الكثيرة عن النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليه السلام، يمكن أن نستنتج أنّ الثورة الحسينية كانت معلومة ومطروحة منذ البداية، بل حتّى قبل ولادة الحسين عليه السلام، وكان الإمام الحسين نفسه على علمٍ وإطلاعٍ كاملٍ عليها أيضاً. وبناءً عليه كان الإمام على علمٍ بعاقبتها أيضاً. وعلى هذا الأساس لا يوجد أيّ توضيح لإقدام الحسين عليه السلام يليق بشأنه ومقامه سوى أن نقول بأنّ ثورته كانت تأدية للواجب وإرضاء للباري عزّ وجلّ.

ومن هذا المنطلق، وعلى أساس نظرية التعبّد هذه، لم تكن ثورة الإمام الحسين عليه السلام من أجل نيل الحكومة، ولا مرتبطة بالحسابات السياسية. والدليل على هذا وصيته الشريفة، التي ذكرها حين أراد الخروج من المدينة، ووقف قرب قبر النبي ﷺ، وقال: «اللهم إني أحبّ المعروف، وأنكر المنكر، وأسألك يا ذا الجلال

والإكرام بحق القبر ومن فيه إلا ما اخترت لي ما هو لك رضا، ولرسولك رضا^(٥٥).
وفي آخر لحظات حياته وجه نفسه إلى عتبة الباري عز وجل قائلاً: «إلهي صبراً
على قضائك يا رب...، صبراً على حكمك»^(٥٦).

وقد أجاب الإمام الحسين عليه السلام المعارضين والمنتقدين له، الذين حاولوا منعه من
الذهاب إلى العراق، وسألوه عن سبب قراره هذا، بأن هذا الأمر هو بإرادة ومشيئة الله
تعالى، وقد صور لهم الثورة على أنها مهمة إلهية.

وقبل تحرك الحسين عليه السلام إلى العراق أسرع إليه أخوه محمد بن الحنفية، وعرض
عليه رأيه بالإقامة في المدينة أو في مكة، أو الهجرة إلى اليمن، فأجابه الحسين عليه السلام:
سأنظر في رأيك. لكن في الصباح عندما علم محمد بخروج الحسين عليه السلام لحق به
وأدركه، ثم أمسك لجام فرس الحسين عليه السلام، وقال: ألم تعدني بأنك ستنتظر في طلبتي؟
فأجابه الإمام عليه السلام: بلى، ولكن رأيت رسول الله في الرؤيا، وقال لي: يا حسين، اخرج
إلى العراق؛ فإن الله شاء أن يراك قتيلاً^(٥٧). وعند ذلك نظر ابن الحنفية إلى أخيه،
وقال: فلم تأخذ معك النساء والأطفال؟ أجاب الحسين عليه السلام: قد شاء الله أن يراهن
سبائاً^(٥٨).

والحاصل أنه يمكن لأصحاب هذه النظرية - من خلال تحليل ظروف ومكانة
الإمام الحسين عليه السلام، والروايات والأخبار الموجودة حول ثورته الشريفة، وخطبه،
وأحاديثه المنسوبة إليه - أن يخرجوا بنتيجة مفادها أن الإمام عليه السلام حين ثار كان يؤدي
واجباً امتحنه الله تعالى به، ونجح الإمام في تأديته.

ولا شك في أن صحة هذه النظرية مرهونة بالإجابة عن الأسئلة التالية:

١. تعارض هذه الفرضية النقل التاريخي القائل بأن الحسين عليه السلام بعد مقابلته
الحُر بن يزيد الرياحي - رسول عبيد الله بن زياد - قرّر العودة إلى الحجاز (المدينة)؛ إذ
لو كان الإمام الحسين عليه السلام مكلفاً من قبل الله بالذهاب إلى كربلاء والاستشهاد
هناك فإن إعراضه عن هذا التكليف، وطلبه العودة إلى المدينة، سيكون مناقضاً
لمشيئة الله. وهذا ما يحتاج إلى تبرير آخر.

٢. ينبغي أن يُسأل أصحاب هذه النظرية: إذا كانت عاقبة ثورة الحسين عليه السلام (أي

استشهاده وأسر أهل بيته) من الأمور التي عُيِّنَتْ له مسبقاً، حتَّى لو كان الحسين عليه السلام قد اختار بإرادته الخروج والاستشهاد، فلو لم يمثل الإمام الحسين عليه السلام، ولم يخرج إلى العراق، أو أنه قصر في تأدية هذه الوظيفة، فهل سيستحق العقاب من قبل الله تعالى؟ يجب على أصحاب هذه النظرية الإجابة عن هذا السؤال.

٣. بعض الأخبار والروايات التي تستند إليها نظرية «التكليف» قابلة للمناقشة من جهة السند، وبعضها قابل للتوجيه أيضاً، ممَّا يضطر أصحاب هذه النظرية إلى التلفيق فيها^(٥٩).

٤. على فرض صحَّة الروايات، وبالتالي تمام هذه النظرية، تبقى النكته الملفتة فيها هي أنَّ هذا التحليل هو من جهة نظر الخالق إلى المخلوق، لا من جهة الرؤية البشرية، أي من المخلوق إلى المخلوق. والحال أنَّ تكليف الإنسان في هذا الكون هو أن ينظر إلى الأمور والأحداث - والتي من جملتها واقعة كربلاء - من موقعه هو كمخلوق، حتَّى يستطيع أن يأخذها معياراً له في حياته السياسية والاجتماعية؛ لأنَّ الله عزَّ وجلَّ جعل الأوصياء والنجباء أسوةً يتأسَّى بهم البشر في سلوكهم، يقول القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)، وبالتالي سيكون خلفاء النبي ﷺ أيضاً أسوةً وقدوة. فلو كانت حياة الحسين عليه السلام واستشهاده خارجةً عن دائرة المعقول، وعن طاقات البشر، فكيف يمكن أن يجعله الله تعالى نموذجاً اجتماعياً، ومحتذىً فردياً وسلوكياً للبشر؟ وبناءً عليه فالأوجب هو الالتفات إلى الجوانب البشرية في تحقيق ثورة عاشوراء، لا معالجة جوانب أخرى.

وقد وجَّه الشيخ مطهري رحمه الله خطاباً إلى الذين يسندون سبب ثورة كربلاء إلى رؤيا، أو إلى أمور خارجة عن طاقة البشر، فقال: «إذا كان الأمر كما تقولون فلا يمكن اعتبار الإمام الحسين عليه السلام منهجاً يُحتذى به، ولا يمكن للآخرين اتِّخاذة قدوة وإماماً لهم»^(٦٠).

ومن هنا يكون الإشكال الأساس على هذه النظرية هو أنَّهم يروُّن ثورة

الحسين عليه السلام خارجة عن نطاق قدرة البشر، وغير قابلة للاقتداء بها، بينما الحسين عليه السلام يقول: «ولكم في أسوة»^(٦١).

٥. النظرية التوفيقية —

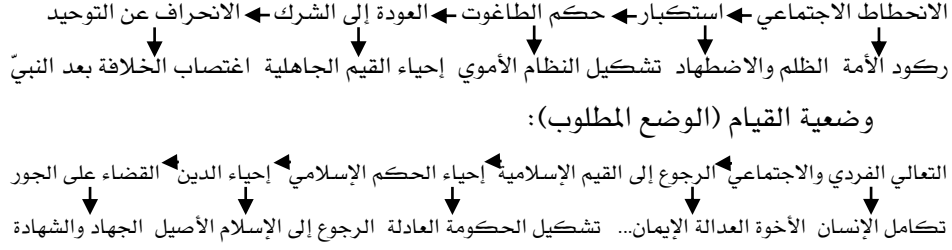
تعتمد ثورة الحسين عليه السلام على مسائل مختلفة لا يمكن الوصول إلى تحليل مناسب للثورة دون الالتفات إليها. فحادثة كربلاء هي عبارة عن سيرة الإمام المعصوم العملية، ومن الواضح أنّ المعصوم عليه السلام هو وارث الأنبياء ومظهر الدين، وهي تشبه الدين من حيث اشتغالها على أبعاد ومراحل متعددة، وكل من يعمل على تحقيقها والبحث فيها يراها بصورة مختلفة، ويفسرها على أساس هذه الرؤية.

وبناءً على ذلك ليس من اللائق عرض هذه الثورة الدينية في قالب فرضية ذات سبب واحد؛ بمعنى إما أن يكون سبباً سياسياً، أو اجتماعياً، أو عرفانياً؛ لأنّ القبول بأيّ واحدة من هذه الفرضيات، وحصر القضية بها، سيوقع المحللين في مشاكل عند تفسير بعض أبواب القضية الحسينية.

لذا فالثورة الحسينية ثورة، وهي في نفس الوقت عملية إصلاحية، وأداء للواجب، وإلقاء للمسؤولية على المجتمع، وفضح للحكومة، وتدمير لها أيضاً... لقد كان الحسين عليه السلام يسعى لإصلاح الفكر، وفي صدد تغيير البنية الاجتماعية أيضاً. فقد كانت ثورته سياسية واجتماعية وثقافية في آن واحد، وكانت من أجل إسقاط الحكومة الأموية، وكانت لأجل تشكيل حكومة دينية عادلة أخرى؛ لأنّ للحسين عليه السلام في كلّ هدف من هذه الأهداف كلام، وله في كلّ جهة منها رسالة واضحة. ومن هذا المنطلق هناك نظرية يمكن لها أن تكون تفسيراً صحيحاً لهذه الثورة العظيمة، وفيها يتمّ التوجّه إلى جميع أهداف وعوامل الثورة، والإجراءات التي قام بها. ويعبر عن هذه النظرية بـ (النظرية التوفيقية) أو (النظرية متعددة العوامل). وينبغي أن نعرض هذه النظرية عبر السؤال عن سبب هذه الثورة، وماهيتها، وكيفية حصولها، وذلك على الشكل التالي:

الوضع الموجود:

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ



أبعاد النظرية التوفيقية للثورة

لقد رأينا من خلال التحقيقات في تاريخ الحياة البشرية والسنة الإلهية أنه كلما ابتليت المجتمعات بأزمات فكرية وثقافية وعقائدية فلا بد أن يتبعها اضطرابات سياسية واجتماعية واقتصادية، وعند ذلك يظهر الأنبياء والمصلحون بأمر من الله عز وجل لهداية الأمم، ونجاة البشرية كافة. فقد تم إرسال النبي محمد ﷺ؛ لكي ينجي المجتمع في عصره، وينقله إلى سناء نور الدين الإلهي، ويمهد لطريق هداية وتكامل المجتمع بواسطة عرض أحكام وأوامر الإسلام. وعلى هذا الأساس حصلت ثورة الإمام الحسين عليه السلام، التي راعت قوانين العالم الإسلامي؛ من أجل إصلاح المجتمع فيه واتحاده؛ كي تكون ثورة الحسين عليه السلام منهجاً يقتدى به في كل زمان ومكان.

عندما يريد أي مصلح القيام بعملية إصلاحية عليه أن يراعي عند قيامه وضوح الفكرة المطلوبة لديه عن مصير المجتمع مقابل الوضعية الموجودة حالياً فيه، وأن يرى النواقص والإشكالات الموجودة؛ بأن يتعرف عليها في البداية، ثم يبحث عن طرق معالجتها وإصلاحها. من هنا نرى أن المجتمع المثالي الذي كان مطلوباً عند الحسين عليه السلام هو المجتمع الذي كان في عصر النبي ﷺ، لكن إجراء تحقيق عن العالم الإسلامي يشير إلى أنه كلما ابتعدنا عن عصر النبي ﷺ ابتعدنا أيضاً عن حقيقة الإسلام وقيمه المعنوية، واقتربنا أكثر من عصر الجاهلية، ولم يبق للإسلام ما يقيه؛ حيث سيطرت عليه تلك الحالة الجاهلية، وحاصرت الاضطرابات الفكرية والثقافية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية من كل جهة. كما تمسك الحكام الأمويون - الذين لم يعطوا الإسلام حقه - بمقعد الخلافة، وحكموا باسم الدين

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

والإسلام، وأطلقوا العنان لأهوائهم في كلّ الأمور، وعانت الأمة منهم أنواع الظلم والقهر، وسادت المجتمع الإسلامي أجواء الفساد والفوضى والهلاك... في هكذا ظروف ماذا ستكون ردّة فعل المعصوم؟ وكيف سيتصرّف من أجل تخليص الناس من هذا الشرّ المحيط بهم؟ وما هي الوسائل التي سيستعملها في ذلك؟ ولأيّ شيء سيعطي الأولويّة؟.. لقد كانت ثورة عاشوراء جواباً عن جميع هذه الأسئلة.

محتويات نموذج الثورة —

يمكن الإشارة إلى أهمّ أهداف وأهمّ إجراءات قام بها الإمام عليه السلام وأصحابه - الذين بيّنوا سبب وكيفية وماهية نموذج الثورة - في ما يلي:

١. إحياء شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وذلك أمام فساد وظلم حكومة بني أمية، وانحرافات الفكرية والعملية، التي كانت مخبّاة تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فما كان من الحسين عليه السلام إلّا أن يرفع راية الحرب عليهم؛ حتّى يضع قانوناً عاماً للرقابة، أي تفعيل واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الذي كان قد أهمل ونُسي بين الناس، ويمنح الأمة الشجاعة والإحساس بالمسؤولية، ويعرّفهم تكليفهم الديني في كلّ الظروف. لذلك عرض الحسين عليه السلام في وصيته الشريفة هدفه بالصورة التالية: «أريد أن أمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر»^(٦٢). وأيضاً عند خروجه من المدينة مرّ بقبر جدّه عليه السلام وقال: «اللهم إني أحبّ المعروف، وأنكر المنكر»^(٦٣).

وهكذا لم ينهض الحسين عليه السلام لإصلاح الفروع، بل ذهب مباشرةً نحو الأصول وجذور المنكر التي كانت في نموّ مستمرّ، يمكن أن يؤدّي بالدين والسنة النبوية إلى الهلاك. ومن الجليّ أنّ منشأ هذه الأمور وأصلها كان حكم بني أمية الجاهلي.

٢. إصلاح الفكر: إنّ أهمّ سبب لانحطاط وتخلّف المجتمع الإسلامي هو الفكرة الخاطئة المأخوذة عن الدين وعقائده. كما أنّ أهمّ العوامل التي أدّت إلى ظهور الاعتقادات الدينية الخاطئة والتعصبات القبلية هي:

أ. وصول المستغلّين المتكبرين بزيّ الإسلام إلى منصب الخلافة. وقد عمل هؤلاء

على استغلال الدين في تبرير أهدافهم ومنافعهم الشخصية وحكومتهم الفاسدة. وهذا ما بدأ فعلاً بعد رحيل النبي ﷺ.

ب. الابتعاد عن عقائد الإسلام، والعمل على إبعاد أنصار التوحيد الحقيقيين - كأمير المؤمنين ﷺ وسلمان وعمار وأبي ذرّ و... عن مواقع التأثير في الحكومة.

ج. تسليم الساحة للمحرفين، أمثال: كعب الأحبار اليهودي، وأبي هريرة، و... الذين سعوا في تضليل الناس، وحرف أذهانهم عن حقيقة الدين وسيرة النبي، وذلك بواسطة تزوير الأحاديث، وتفسيرها كما يريدون.

د. ترويج عقيدة الجبر، وضرورة إطاعة الخليفة.

هـ. تشويه سمعة أصحاب الرسول المجاهدين؛ كالإمام عليّ ﷺ وأبي ذرّ...

لذا كان من واجب الإمام الحسين ﷺ - بصفته حجة الله في الأرض، ومصباح الهدى^(٦٤) - أن يقدم على إصلاح الفكر الديني في المجتمع، وتغيير نظرة الناس إلى منبع الثقافة الأصلي لديهم، أي الدين.

ولأجل ذلك فقد عزم الإمام ﷺ على محاربة بني أمية، وهداية الناس وتخليصهم من أمواج الجهل والظلام، وإرشادهم إلى برّ الأمان، وإبطال جميع الأفكار الباطلة والمنحرفة عن الدين، والتي كانت هي الرائجة في ذلك الوقت. ولهذا السبب يقول الحسين ﷺ: «إني خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي رسول الله، والسير بسيرة جدي وأبي عليّ بن أبي طالب ﷺ»^(٦٥).

ومن الواضح جداً أنّ إصلاح الأمة متوقّف على إصلاح الدين والفكر الديني، وإصلاح الدين أيضاً متوقّف على وجود نظام رقابي على السلطة. وبناءً على هذا فإصلاح المجتمع، والفكر الديني، ونظرة الناس إلى الدين... هي هدف آخر من أهداف ثورة الإمام ﷺ.

٣. نفي التواطؤ مع الطاغوت: إنّ السكوت أمام انحراف حكومة الظلم والفساد يوجب تثبيت وترسيخ المعايير والقيم المعادية للإسلام، ويعطي للحكومة الفاسدة المشروعية السياسية والاجتماعية. لذلك فقد حاول الإمام الحسين ﷺ في تلك الظروف - التي يسعى فيها بنو أمية لتثبيت وتشريع نظامهم المملّكي والإرثي والعنصري

بواسطة أخذ البيعة من الحسين عليه السلام . رفض إعطائهم إيّاها بأيّ شكل من الأشكال، وهذا ما أوحى للناس بعدم مشروعية هذا الحكم والنظام، وأدّى إلى اعتبار إسقاطه وظليفة كلّ مسلم.

لقد حاول معاوية عندما كان جالساً على كرسي الخلافة أخذ البيعة من الحسين عليه السلام ، لكنّ الحسين عليه السلام رفض ذلك، ووجّه إليه رسالةً معترضاً عليه في ذلك، ورد فيه: «إنّي لا أعلم فتنة أعظم على هذه الأمة من إمارتك عليها»^(٦٦).

وكذلك قال عليه السلام في جواب عبد الملك حين دعاه إلى بيعة يزيد: «على الإسلام السلام إذا ابتليت الأمة براع مثل يزيد... الخلافة محرّمة على آل أبي سفيان»^(٦٧).

كما ورد في جواب الحسين عليه السلام لأخيه محمد بن الحنفية يقول فيه: «يا أخي، لو لم يكن في الدنيا ملجأ ولا مأوى لما بايعتُ يزيد بن معاوية»^(٦٨).

ومن هنا يعتبر إسقاط حكومة الجور وفضح صورة الأمويين المزيّفة بُعداً آخر لثورة الحسين عليه السلام.

٤. إحياء مفاهيم الحرّية ورفض الذلّ وطلب الشهادة: لقد شجّع الحسين عليه السلام

الناس على القيام وإسقاط النظام الفاسد بكلّ ما يستطيعون، وإنّ لم يقدرُوا على ذلك حتّهم - على الأقلّ - على عدم الخضوع والاستسلام لهذا النظام. فالموت في نظر الإمام الحسين عليه السلام أشرف من حياة الخزي والعار. لذا أطلق شعاره المشهور: «الموت أوّلى من ركوب العار»، و«هيهات ممّا الذلّة». كما أنّه خاطب الجاهلين وأصحاب المصالح والدنيا بقوله: «إنّي لا أرى الموت إلّا سعادة، والحياة مع الظالمين إلّا برماً»^(٦٩).

٥. الاستفادة من كلّ القوى والإمكانات: لما كانت كلّ الوسائل والإمكانات

(من مال، وقوّة، وحكومة، ووسائل إعلام...) في يد العدو، وكانت تُستعمل في تدمير القيم الإسلامية، والإساءة إلى الثلة الطاهرة من أهل بيت النبيّ وأصحابه (كلّ من أمير المؤمنين عليه السلام)، وإلقاء الرعب في المجتمع...، لم يُعدّ يسمع لشخصٍ كلام أو اعتراض على الباطل؛ بسبب اليأس والإحباط الذي أصاب الأمة. والوحيد الذي نهض في مواجهة تلك الحالة هو الإمام الحسين عليه السلام؛ فقد قام بكلّ وجوده، حاملاً نساءه وأطفاله الصغار معه، مغتتماً كلّ فرصة في سبيل ذلك، ومستفيداً من كلّ موقع ومكان،

ومستعيناً بكلّ فرقةٍ ومحَبٍّ باع نفسه من أجل حفظ الدين وسنّة النبي ﷺ، حتى أنّه ضحّى برضيعه البالغ ستة أشهر فقط، وترك ابنته الصغيرة لتُسلب وتؤسر عند أعدائه. وكان جوابه للذين حدّروهم من الخروج إلى العراق أنّ رسول الله ﷺ قال له في الرؤيا: «إنّ الله شاء أن يراك قتيلاً»، كما أجاب مَنْ سألَه عن سبب اصطحابه النساء والأطفال بقوله: «إنّ الله شاء أن يراهنّ سبايا»^(٧٠). كما أنّه وجّه كلمة لكلّ المؤمنين والعاشقين، وقال: «ألا مَنْ كان فينا باذلاً مهجته، وموطئاً على لقاء الله نفسه، فليرحلْ معنا، فإني راحلٌ مصباحاً إن شاء الله تعالى»^(٧١).

لم يتوقّف الحسين ﷺ في لحظة من لحظات وجوده في المدينة ومكة وعند الكعبة، وعند مسيره إلى العراق، بل حتّى عند مصرعه...، عن تحذير الناس من حقيقة الأمويين المزيّفة والفسادة، مستفيداً في ذلك من كلّ الفرص المتاحة، ومظهراً مظلوميته وغربة الإسلام أمام الناس. بل كان يتحدّث إليهم ويخطب فيهم في كلّ مناسبة، ويدعوهم إلى نصرة الدين، بدءاً من شجعانهم وكهولهم - كزهير بن القين -، إلى شبابهم حديثي العهد بالإسلام - كوهب -، وانتهاءً بنسائهم الكبار العجائز - كأمّ وهب -، أو اللاتي تزوّجن حديثاً - كزوجة وهب -، لقد دعاهم جميعاً إلى الإيمان والإيثار، وإلى القيام والجهاد في سبيل الله، وإحياء روح المقاومة ومقارعة الظلم.

٦ - إعطاء الأهميّة لإرادة الناس وتصميمهم: تترك الثورات الإصلاحية في نفسها أثراً على أفكار وآراء الناس ومشاركاتهم. وقد جرت حركة الحسين ﷺ في ظروف خاصّة كانت تحكم المجتمع في ذلك الزمان. وبمجرّد أن علم أهل الكوفة بتحرك الإمام أرسلوا إليه الكتب والرسائل التي يدعونه فيها للمجيء إلى الكوفة، وبهذا أظهروا استعدادهم لنصرة الإمام وحمانيته والمشاركة في ثورته. ومع أنّ دعوة أهل الكوفة للإمام الحسين ﷺ كانت ظاهرة سياسية اجتماعية حرّكتها ثورة الإمام نفسه فقد تركت تأثيرات عدّة على شكل وطابع قضية الإمام الحسين ﷺ. وقد دلّ إرسال الإمام ﷺ مسلم بن عقيل إلى الكوفة ممثلاً عنه على اهتمامه ﷺ برغبة أهل الكوفة بالمشاركة في الثورة، كما أنّه بحركته نحو الكوفة يكون قد أتمّ الحجّة عليهم، وأجابهم إلى ما بذلوه له من النصرة والعون.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

أضيف على ذلك أنّ تاريخ أهل الكوفة مهما كان سيئاً، وأنّهم هم الذين نقضوا بيعتهم لأمر المؤمنين عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام، فقد رأى الحسين عليه السلام أنه إن لم يلبّ دعوتهم لأمكنهم أن يحتجوا عليه ويعترضوا، دون أن يكون لديه جواب عن ذلك.

من هنا لا يمكن لنا الجزم بأنّ الحسين عليه السلام خرج فقط لوضع اليد على الحكومة والسيطرة عليها؛ لأنّ مثل هذا الخروج سيحتاج إلى تأسيس جيش، وتحصينه، وتأمين التجهيزات العسكرية والوسائل القتالية، وغير ذلك. ومن الواضح أنّ هذا الأمر لا ينسجم مع إحضار النساء والأطفال إلى المعركة! ولكن من جهة أخرى لا يمكن القول بأنّ الإمام لم يكن مهتماً أبداً باستلام حكومة الإسلام وقيادة المسلمين؛ لأنّ دور الإمامة في الإصلاح يتجسّد في قلب الحكومات والمجتمعات من الأساس. أضيف إلى ذلك أنّه إذا سلمنا بأنّ الإمام خرج بهدف إحياء الدين والسنة النبوية - وهو كذلك - فلا يمكن تطبيق الأصول الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والقضائية و... بدون تشكيل حكومة؛ إذ إنّ الإسلام دين اجتماعي لا يمكن تطبيق أحكامه وقواعده إلّا في ظل حكومة إسلامية عادلة. ولو لم ينقض أهل الكوفة ميثاقهم مع الإمام الحسين عليه السلام، ولم يقصروا في نصرته، لكان من الممكن أن تؤدّي تلك الثورة إلى زوال بني أمية عن الحكم. وعند ذلك سوف يشكّل الإمام الحسين عليه السلام - وبدون أيّ تردد - حكومة عادلة، كما فعل جدّه محمد عليه السلام، وأبوه علي عليه السلام. وفي ذلك يقول الإمام الخميني رحمته الله: «حياة سيد الشهداء هي حياة صاحب العصر، وحياة كلّ الأنبياء، من أولهم آدم إلى آخرهم محمد عليه السلام، وهي أنّهم كانوا يسعون لإقامة حكومة العدل مقابل حكومة الجور»^(٧٢).

ومن الواضح أنّ استلام زمام الأمّة هو من حقّ المعصوم عليه السلام، كما ورد في الزيارة الجامعة الكبيرة عن أئمّتنا: «السلام عليكم يا أهل بيت النبوة، وموضع الرسالة...، وساسة العباد، وأركان البلاد»^(٧٣).

ونختم بكلام الإمام الحسين عليه السلام تتجلّى فيه جميع أهدافه؛ إذ يقول: «اللهم، إنك تعلم أنّه لم يكن ما كان منّا تنافساً في سلطان، ولا التماساً من فضول الحطام، ولكن لنري المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من

عبادك، ويُعمل بفرائضك وسننك وأحكامك»^(٧٤).

والحاصل أنه لا يمكن الوصول إلى مجتمع كهذا من دون تشكيل حكومة. وبناءً على هذا فإن تشكيل حكومة عادلة يعدّ من أهم أهداف هذه الثورة، لكنّ تغيير الظروف وتقلّبها حال دون تحقيق هذا الهدف.

امتيازات النظرية التوفيقية —

أعتقد أنّ للنظرية الجديدة امتيازات عدّة، تتفوّق بها على النظريات الأخرى المخالفة لها. ونذكر بعضاً منها في ما يلي:

١. إنها جامعة وشاملة لجميع الجوانب: والنظر هنا إلى أنّ التحليل فيها غير محدود باتجاه محدّد أو رؤية واحدة فقط، بل تعمل على تحليل جميع الجوانب والزوايا والأحداث الصغيرة والكبيرة، وتأخذ بعين الاعتبار جميع أقوال الإمام عليه السلام وأصحابه؛ بحيث يكون فيها كلّ حدث من الأحداث أو الأقوال مكملًا للثورة من موقعه الخاصّ. كما أنّ التحليل في هذه النظرية يتّبع أسلوباً يمنح قضية كربلاء عظمة ورونقاً خاصاً. خلافاً للنظريات الأخرى التي تتّبع في التحليل أسلوب الرؤية الواحدة؛ إذ تعرّض أصحابها إلى بعض الأحداث والأقوال فقط، وغفلوا عن الباقي.

٢. إنها قابلة للتعميم، وحاوية للعبر: تحتوي هذه النظرية - بشكل عامّ - على الكثير من العبر والرسائل الخاصة، التي يصحّ إجراؤها في كلّ ظرف وفي أيّ مجتمع. فمثلاً: تشتمل النظرية التوفيقية لثورة عاشوراء على تحليل خاصّ؛ إذ إنّها تدعو إلى التضحية والشجاعة عند احتدام القتال، بينما في الظروف العادية والمستقرة تعمل على إلقاء مسؤولية الإصلاح والإعمار على عاتق المؤمنين، وكذلك تعيّن العمل في ظروف الاختناق والضيق والضغطات السياسية. وعليه فتورة الإمام الحسين عليه السلام هي المعيار العامّ لكيفية التصرف والتعامل في أوضاع مختلفة وعوامل متفرّقة. بينما ليس للنظريات الأخرى هذه الخصوصية، ولا هذه المكانة؛ لأنها تعتمد على التحليل من منظار واحد فقط.

٣. تطابق النظرية مع النموذج: تعرض النظرية التوفيقية نموذجين سياسيين في

مجال القيام والثورة، وفي مجال الوضعية المطلوبة، والهدف المنشود منها. بينما عملت النظريات الأخرى على تحليل الفرضية الموجودة، وتبرير أحداثها غير المنسجمة، دون العمل على عرض نموذج عملي لها.

٤. **قابلية التنفيذ:** صوّرت النظرية الجديدة ثورة عاشوراء بصورة يمكن أخذ الاعتبار منها في أيّ ظرف اجتماعي وسياسي. وبعبارة أخرى: هذه النظرية تعرض توصيات وإرشادات متنوعة، يمكن للناس تطبيقها في أيّ مجتمع كان، بحسب ظروفه السياسية والاجتماعية. بينما النظريات الأخرى ليست أكثر من آراء وفرضيات لا يمكن الاعتماد عليها خارج مجالها، أو تطبيقها في الكثير من الموارد.

الهوامش

- (١) المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣١٨؛ محمد صادق نجمي، سخنان حسين بن علي أز مدينه تا كربلا (فارسي): ١٤٨.
- (٢) تاريخ الطبري ٤: ٢٦٦.
- (٣) القرشي، حياة الإمام الحسين (عليه السلام) ٢: ٢٦٤.
- (٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢: ٨٦.
- (٥) الواقدي، المغازي ٢: ٧٩١.
- (٦) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٩: ٥٣، الخطبة ١٣٩.
- (٧) نهج البلاغة، الخطبة الثالثة (الشقشقية).
- (٨) راجع: مروج الذهب ٢: ٤٠٩؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٣، ١٦، ١٦١، ١٨٧؛ الأميني، الغدير ١٠: ١٧٩، ١٩٦، ٢١٤، ٢١٦، ١١: ٢٨، ٤١، ٥٢.
- (٩) المصدر السابق.
- (١٠) الكامل في التاريخ ٣: ٥٠٣، ٥١١.
- (١١) الكامل في التاريخ ٢: ٥٢٢؛ تاريخ الطبري ٣: ٣٠٦.
- (١٢) المصدر السابق.
- (١٣) الأميني، الغدير ١٠: ١٦٩، ٢١٤.
- (١٤) الكامل في التاريخ ٢: ٥٥٢.
- (١٥) تحف العقول: ١٦٨.
- (١٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٦.
- (١٧) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٨.
- (١٨) تاريخ الطبري ٣: ٣٠٦.
- (١٩) المصدر السابق ٧: ٢٤٠.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

- (٢٠) كنظرية العفو (الفداء)، التي تقول بأن جميع مصائب الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه وأهل بيته تغفر جميع ذنوب الأمة، وسوف تكون سبب دخول جميع الشيعة إلى الجنة. (ابن طاووس، اللهوف: ٢٣).
- (٢١) يمكن القول بأن الشيخ المفيد عليه السلام في كتابه «الإرشاد»، والسيد المرتضى عليه السلام في كتابه «تنزيه الأنبياء: ١٧٥ - ١٧٧»، والشيخ الطوسي عليه السلام في كتابه «تلخيص الشافي»... كانوا من العلماء المتقدمين الذين تبوأوا هذه النظرية. كما يظهر ذلك أيضاً من بعض العلماء المتأخرين، كالسيد الخميني عليه السلام في بعض بياناته. (راجع: قيام عاشوراء في كلام الإمام الخميني: ٣٩).
- (٢٢) راجع: نعمة الله صالح النجف آبادي، شهيد جاويد (فارسي): ٣ - ٥٣.
- (٢٣) راجع: مرتضى مطهري، إمامت و رهبري: ٧٠ و ١٦٢.
- (٢٤) صالح النجف آبادي، المصدر السابق: ٤٢.
- (٢٥) تاريخ الطبري ٤: ٣٠٤؛ الكامل في التاريخ ٢: ٥٥٢.
- (٢٦) الخوارزمي، مقتل الحسين عليه السلام ١: ١٨٥؛ ابن طاووس، اللهوف: ٢٠.
- (٢٧) ابن الأعمش، الفتوح ٥: ١٣٥.
- (٢٨) المصدر السابق ٥: ٢٧.
- (٢٩) من قبيل: محمد بن الحنفية أخ الإمام عليه السلام، وابن عباس، وغيرهم. (المصدر السابق ٥: ١١٣).
- (٣٠) تاريخ الطبري ٤: ٢٩٠؛ ابن الأعمش، الفتوح ٥: ١٢٤.
- (٣١) محمد إبراهيم آيتي، بررسی تاریخ عاشوراء (فارسي): ٧٥ - ٨٥.
- (٣٢) راجع: محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين عليه السلام: ١٧٧.
- (٣٣) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ١٧٢.
- (٣٤) الخوارزمي، مقتل الحسين عليه السلام: ١٨٨.
- (٣٥) المفيد، الإرشاد: ٢٠٠؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٣: ٢٦٢.
- (٣٦) مرتضى مطهري، نهضت هاي إسلامي در صد ساله اخیر (فارسي): ٨.
- (٣٧) يظهر صراحة من الكلمات المنسوبة إلى الإمام الحسين عليه السلام الحديث عن إسقاط حكومة بني أمية، من قبيل: قوله: «وعلى الإسلام السلام إذ بُليت الأمة براع مثل يزيد، ولقد سمعتُ جدي رسول الله ﷺ يقول: الخلافة محرمة على آل أبي سفيان، فإذا رأيتُم معاوية على منبري فابقروا بطنه». (مقتل الخوارزمي ١: ١٨٥). وكذلك حين يقول: «أيها الناس، إن رسول الله قال: مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحِلًّا لِحَرَمِ اللَّهِ...، فَلَمْ يَغْيِرْ عَلَيْهِ بِفَعْلٍ وَلَا قَوْلٍ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخُلَهُ مَدْخَلُهُ. أَلَا وَإِنْ هَؤُلَاءِ قَدْ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ...، وَأَنَا أَحَقُّ مِنْ غَيْرٍ». (تاريخ الطبري ٤: ٣٠٤).
- (٣٨) راجع: محسن الأمين، سيرة المعصومين عليه السلام: ٢٠٦ (عن الترجمة الفارسية): محمد حسين الجعفري، أصل الشيعة وأصولها: ٢٤٢ (عن الترجمة الفارسية لمحمد تقي آيت الله): علي شريعتي، مجموعة آثار (حسين وارث آدم) (فارسي): ٣٦١؛ عبد الله العلايلي، سمو المعنى في سمو الذات: ٨٨ (عن الترجمة الفارسية).
- (٣٩) الشاهد على هذا المدعى قول الإمام عليه السلام المعروف: «أَلَا وَإِنَّ الدَّعِيَّ ابْنَ الدَّعِيِّ قَدْ رَكَزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ: بَيْنَ السَّلَةِ وَالذَّلَةِ، وَهِيَهَاتَ مَنَّا الذَّلَةُ».
- (٤٠) راجع: مجموعة مقالات مؤتمر الإمام الخميني الدولي، وفرهنگ عاشورا (فارسي)، الدفتر الأول: ٢٨٣.
- (٤١) القرشي، حياة الإمام الحسين عليه السلام ١: ١٢٠.
- (٤٢) راجع: مجموعة مقالات مؤتمر الإمام الخميني الدولي، وفرهنگ عاشوراء (فارسي)، الدفتر

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

- الأول: ٣٨٣؛ علي شريعتي، مجموعة آثار (حسين وارث آدم) (فارسي): ١٥٤ - ١٥٥؛ محمد حسين الجعفري، أصل الشيعة وأصولها: ٢٤٢ (عن الترجمة الفارسية لمحمد تقي آيت الله).
- (٤٣) ابن طاووس، اللهوف: ٦.
- (٤٤) المصدر السابق.
- (٤٥) القرشي، حياة الإمام الحسين عليه السلام: ٢: ٢٨٨.
- (٤٦) صحيفة نور ١٢: ٨.
- (٤٧) المصدر السابق ٢٠: ١٨٩.
- (٤٨) المصدر السابق: ١٩٠.
- (٤٩) المصدر نفسه.
- (٥٠) المصدر السابق ١٦: ٦٨.
- (٥١) المصدر السابق: ٦٨.
- (٥٢) راجع: محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ٦٦؛ محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث الشهيد السيد محمد باقر الصدر) ٢: ٦٣.
- (٥٣) كاظم قاضي زاده، مجموعة مقالات مؤتمر الإمام الخميني، وفرهنگ عاشوراء (فارسي)، الدفتر الثاني: ٢٠١.
- (٥٤) راجع: الطباطبائي، رسالة بحثي كوتاه درباره علم إمام عليه السلام (فارسي).
- (٥٥) مقتل الخوارزمي: ١٨٦.
- (٥٦) ابن طاووس، اللهوف: ٦٥.
- (٥٧) المصدر نفسه.
- (٥٨) المصدر نفسه.
- (٥٩) راجع: نعمت الله صالح النجف آبادي، شهيد جاويد (فارسي): ٣٦٧ - ٤٣٨.
- (٦٠) مرتضى مطهري، مجموعة آثار (فارسي) ١٧: ١٥١.
- (٦١) مقتل أبي مخنف: ٨٦.
- (٦٢) فرهنگ جامع كلمات إمام حسين عليه السلام (فارسي): ٣٣٠.
- (٦٣) المصدر السابق: ٣٢٥.
- (٦٤) مضمون الحديث الشريف عن النبي صلى الله عليه وآله: «إنَّ الحسين عليه السلام مصباح الهدى، وسفينة النجاة».
- (٦٥) فرهنگ جامع كلمات إمام حسين عليه السلام (فارسي): ٣٣٠.
- (٦٦) المصدر السابق: ٢٨٧.
- (٦٧) المصدر السابق: ٣٢٣.
- (٦٨) المصدر السابق: ٣٢٨.
- (٦٩) تحف العقول: ١٦٨.
- (٧٠) ابن طاووس، اللهوف: ٥٣؛ فرهنگ جامع سخنان إمام حسين عليه السلام (فارسي): ٣٧١.
- (٧١) فرهنگ جامع سخنان إمام حسين عليه السلام (فارسي): ٣٧٠.
- (٧٢) صحيفة نور ٢٠: ١٩١.
- (٧٣) عباس القمي، مفاتيح الجنان، الزيارة الجامعة الكبيرة.
- (٧٤) تحف العقول: ١٧٠.

قَبسٌ من عرفان الإمام الحسين عليه السلام

الشيخ محمد أمين صادقي (*)

١. أهمية البحث —

ها هو سيد الشهداء عليه السلام يتلأل كالشمس المتألقة في بروجها؛ لتشرق على الناس كلهم، وعلى الشعوب مهما اختلفت قومياتهم، أو تعددت لغاتهم، أو مذهبهم وأديانهم، في بقاع العالم. وهو يفيض بكافة أنوار وجوده بلا استثناء، ولا سيما تلك التي شعت في ملحمة الواعية وشهادته المفجعة في واقعة كربلاء.

غير أن ملحمة كربلاء التي صنعت منه عليه السلام «قتيل العبرات» قد أخضت تحتها العديد من سماته وخصائصه الوجودية الأخرى، إلى درجة جعلت البعض يغفل عن أن الحسين عليه السلام لم يكن مجرد معلم للإيثار والشهادة والجهاد ومقارعة الظلم فحسب، وإنما كان مع ذلك مربياً عرفانياً عظيماً، وبطلاً من أبطال التوحيد. ولذا لا يخطر على قلب أحد أن معارف أهل البيت عليهم السلام، بمن فيهم الإمام الحسين عليه السلام، محدودة بدائرة العلوم المعروفة والمتداولة بين عامة الناس؛ فذلك ظلم كبير، واعتداء لا يغتفر على تلك الساحة المقدسة والكنوز الحاوية للعلوم الإلهية^(١).

أما ونحن في هذا العصر، الذي تهيأ لعرض الحقائق الإلهية ومعارف أهل البيت عليهم السلام، واشتاق إلى بيانها بوضوح، في ظل النظام الإسلامي المبارك، فحريّ بالباحثين المعنيين بقضايا الدين أن يبذلوا جهوداً مضاعفة في إشاعة معارف أهل البيت عليهم السلام المهجورة؛ أداءً منهم لدينهم تجاه القرآن والعتره. ولذا ألحّت الضرورة أن نطرح

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلمية، ومن المختصين بالدراسات العرفانية والأخلاقية. له مجموعة من الكتب والمقالات، من أفغانستان.

ما يمسّ التوحيد ومسائله من وجهة نظر الإمام الحسين عليه السلام؛ ليستدّ بذلك سطوع معارفه - والتي ما برحت ساطعة - على معاهد العلم والثقافة، ومراكز الأبحاث والدراسات الدينية والإنسانية.

٢. الهدف من التوحيد العرفاني —

التوحيد هو الأساس الذي تستند إليه كافة أركان الدين والتصديقات الاعتقادية. فکافة الأصول الاعتقادية والتعاليم الدينية الأساسية ترجع إليه بنحو من الأنحاء. ولذا فقد تناولته مفصلاً العلوم الإسلامية، من كلام وفلسفة وعرفان، فخاض فيه كلّ منها اعتماداً إلى مبادئه الخاصة. غير أنّ الحكمة المتعالية والعرفان النظري - حسب ما يرى العديد من الخبراء والمتخصّصين في المعارف الإلهية - قد فاقا سائر العلوم الإسلامية (الكلام، والفلسفة المشائية، والتفسير، وغيرها) في القدرة على إماطة اللثام عن الحقائق التوحيدية الواردة في النصوص الدينية (القرآن؛ والحديث) وسائر مصادر الفكر الديني.

ومع ذلك ينبغي الالتفات إلى أنّ الهدف من التوحيد العرفاني هنا لا ينحصر في الوصول إلى التجربة الشهودية للعرفاء، والتي يُعبّر عنها أحياناً بـ «وحدة الوجود»، بل هو التوحيد الخالص الصافي، الذي يمكن أن يفهم ويدرس على ضوء آيات القرآن وروايات أهل البيت عليه السلام عامة، وكلمات الإمام الحسين عليه السلام خاصة، وذلك بالاستفادة من تجارب ومعطيات الحكماء والعرفاء العظام.

٣. ضرورة معرفة التوحيد في كلام الإمام الحسين عليه السلام —

إنّ من الأمور المهمة والأساسية في بحث التوحيد مسألة ضرورة معرفة «التوحيد» نفسه. ولهذا فقد عمل كلّ من القرآن والعترة على بيان الحقائق التوحيدية في مختلف المجالات بما يفوق بيانهم لأيّ مسألة أخرى، كما أنّهما أكّداً على ضرورة معرفة الله. وفي هذا الصدد يقول سيّد الشهداء: يا أيّها الناس، إنّ الله ما خلق العباد إلّا ليعرفوه^(٢). وكذلك الأمر في دعاء عرفة، ذلك الدعاء المنعش للأرواح، حيث يُخاطب عليه السلام

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٣١٣ م - ١٤٣٤ هـ

الله تعالى مشيراً إلى أهميّة معرفته سبحانه: أَوْجِبْتَ عَلَيَّ حُجَّتَكَ، بَأَنْ أَلْهَمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ، وَرَوَّعْتَنِي بِعَجَائِبِ حِكْمَتِكَ، وَأَيَّقَنْتَنِي لِمَا ذَرَأْتَ فِي سَمَائِكَ وَأَرْضِكَ مِنْ بَدَائِعِ خَلْقِكَ^(٣).

ففي الكلام الأوّل يعتبر الإمام الحسين عليه السلام أنّ فلسفة خلق الإنسان ترتكز بشكل أساس على معرفة الله، كما جاء في الحديث القدسي: كنتُ كنزاً مخفياً، فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلقَ لكي أعرف^(٤). لولا يخفى أنّ علينا الالتفات إلى أنّ عبارة: «لكي أعرف» جعلت في الروايات غايةً للخلق، لا غايةً للخالق.

ويؤكد عليه في الكلام الثاني على نقطة في غاية الأهميّة، وهي أنّ أرقى إحسان يتلطف به الله تعالى على عبده هو إخضاعه لحجج باطنية، كالعقل والقلب وسائر أدوات المعرفة، من جهة، ولحجج ظاهرية، كالأنبياء والأولياء الإلهيين، من جهة أخرى، كلّ ذلك في سبيل حتّ الإنسان على معرفة الحقّ تعالى.

كما أنّ بقيّة الأئمة عليهم السلام قد أكّدوا بدورهم هذه المسألة. فقد اعتبر أمير المؤمنين عليه السلام أنّ معرفة الله هي أساسُ التدين، وفي هذا يقول عليه السلام: أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيدُه^(٥).

ويقول الإمام الرضا عليه السلام، مُشدّداً على أهميّة معرفة التوحيد: أوّل عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيدُه^(٦).

وبذلك يظهر جلياً أنّ معرفة التوحيد تعدّ أهمّ وأوجب وظيفة تقع على عاتق أهل التوحيد، في نظر أهل البيت عليهم السلام، والإمام الحسين عليه السلام خصوصاً.

٤. تجليات التوحيد الإلهي في كلام الإمام الحسين عليه السلام —

تناولت النصوص الدينية التوحيد من جهاتٍ عدّة. وقد تبعناها في ذلك العلوم الإسلامية، من الكلام والفلسفة والعرفان والتفسير. وكان بحث التوحيد أحد الأبحاث التي طُرحت في هذا المضمّن. ورغم أنّ هذا القسم من التوحيد - الذي يُعبّر عنه أحياناً في العرفان الإسلامي بـ (توحيد الأنبياء)^(٧) - هو قسمٌ جدير بالدراسة والتحليل من حيثياته المختلفة فإنّنا سنكتفي هنا بتلك الحثيئات التي وردت في كلام الإمام

الحسين عليه السلام، دون غيرها.

معنى وحدانية الله —

تُعدّ مسألة الوحدة اللامتناهية للحقّ، ونفي الوحدة العددية عنه تعالى، من المباحث المهمة والأساسية التي تبتني على أساس الفطرة الإنسانية، والتي تتفرّع عن حقيقة الوحي الإلهي. ويعتقد عظماء أهل الحكمة والتفسير^(٨) أنّ الفطرة تدعو إلى إله واحد غير محدود العظمة والكبرياء، ذاتاً وصفةً، غير أنّ إله الإنسان وأنسه في ظرف حياته بالآحاد العددية من جانب، وبلاء المّلين بالوثنيين والثويين وغيرهم لنفي تعدّد الآلهة من جانب آخر، أدّى إلى أن تجد الوحدة العددية لنفسها طريقاً إلى العقول، وجعل حكم الفطرة المذكورة كالمغفول عنه، حتّى صرّح بها مثل الرئيس أبي علي ابن سينا في كتاب الشفاء^(٩). وأمّا أهل الكلام من الباحثين فاحتجاجاتهم على التوحيد لا تعطي أزيد من الوحدة العددية أيضاً. والحال أنّ مسألة الوحدة واضحة في جميع الآيات التوحيدية في القرآن. غير أن أهل التفسير والمشتغلين بعلم القرآن من الصحابة والتابعين، ثمّ الذين يلونهم، أهملوا هذا البحث الشريف. فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة عنهم لا أثر فيها من هذه الحقيقة، لا ببيان شارح، ولا بسلوك استدلال، ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها، إلّا ما ورد في كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام^(١٠).

فبعد القرآن الكريم تحدّث أهل البيت عليه السلام عن وحدانية الله وسائر صفاته. وهم تلامذة الحقّ في مدرسة القرآن والوحي، ولذا كان بيانهم خير بيان. ومن ذلك كلام سيّد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام، حيث يقول: استخلص الوجدانية والجبروت، لا منازع له في شيء من أمره، ولا كفو له يُعادلّه، ولا ضدّ له يُنازعه، ولا سميّ له يُشابهه، ولا مثل له يُشاكله^(١١).

ويشير عليه السلام في كلامه هذا إلى أنّ الله تعالى قد اختصّ نفسه بالوحدة الصرفة. ولإدراك عمق كلام الإمام عليه السلام، وبيان وحدانية الله من منظاره، ينبغي التنبيه إلى نقاط ثلاث:

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

الأولى: إنّ الوحدة من حيث المفهوم هي من البديهيّات، التي لا نحتاج في تصوّرها إلى شيءٍ سواها^(١٢). وأمّا اتّصاف الله تعالى بها فهو بمعنى أنّ وجوده تعالى لا يُحدّد بحدٍّ، ليمكن أن يفرض له ثانٍ وراء ذلك الحدّ. ولهذا ورد في سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾؛ إذ إنّ لفظ «أحد» يُستعمل استعمالاً يدفع إمكان فرض العدد في قبالة^(١٣).

ومن خلال هذه الرؤية وهذا الفهم نستطيع أن نقول بكلّ بساطة: إنّ أعمق معنى يمكننا تصوّره من كلام الإمام الحسين عليه السلام، الذي قال فيه: «استخلص الوجدانية والجبروت» هو أنّ هدفه عليه السلام من الوجدانية هي الوحدة الأحديّة، لا الوحدة الواحديّة والعديّة، والتي تمتلكها كذلك سائر الموجودات، ولا تختصّ بالله تعالى.

الثانية: إنّ الوحدة الصرفة هي وحدةٌ لا تحتوي أيّ شائبة من الكثرة، ولا يُمكن أن نتصوّر فيها وجود أيّ حدٍّ أو نهاية. فلو كانت الوحدة عدديّة، وتصورنا فيها وجود حدٍّ، فلن تكون وحدة صرفة؛ ولذا فإنّ ساحة التوحيد الإلهي منزّهة عن الوحدة العدديّة. وفي هذا الإطار ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل»^(١٤)؛ أي إنّ كلّ مَنْ اتّصف بالوحدة من الموجودات غير الحقّ تعالى ستكون وحدته قليلة.

ومعنى كلامه عليه السلام هو أنّه لا يمكننا تفسير وجدانية الله بالوحدة العدديّة؛ لأنّ مقتضى الوحدة العدديّة، والتي تتجلّى في الموجود المحدود، والقابل للانقسام، أنّه كلّما كان حجم التقسيم للشيء أكبر كلّما اشتدت فيه الكثرة، وضعُفت فيه الوحدة، وبالتالي سيكون كلّ واحدٍ عدديّ قليلاً بالنسبة للكثير الذي جعل في مقابله، ولو على سبيل الفرض. وأمّا الواحد الذي لا يُتصوّر في معناه وجود حدٍّ ولا نهاية فإنّ احتمال الكثرة فيه معدوم؛ لعدم عروض الحدّ والامتياز عليه، وعدم نقصان وجوده من شيءٍ، حتّى يكون كثيراً بانضمامه، وقليلاً عند فقدانه، بل إنّ وجوده هو بحيث كلّما فرض له ثانٍ عاد أولاً؛ لأنّه لا يحتمل وجود شيءٍ ثانٍ^(١٥). ونخلص من هذا إلى أنّ الوجدانية المتصورة في كلام الإمام الحسين بالنسبة إلى الله تعالى لا يمكن أن تكون هي الوحدة العدديّة؛ لأنّها غير خالصة ومحدودة.

الثالثة: نستنتج من مجموع المسائل التي مرّت باختصارٍ في النقطتين السابقتين أنّ مراد الإمام (عليه السلام) من قوله: «استخلص الوجدانية والجبروت» هو الوحدة الأحديّة، التي يُعبّر عنها بالوحدة الحقيقيّة^(١٦)، والتي لا يُمكن أن يتسلّل إليها أيّ شائبة من الكثرة، أو يُتصوّر ويُفترض فيها أيّ نوع من التعدّد. والشاهد على هذا المعنى هو نفي الكفاء والضدّ وأمثال ذلك عن الله تعالى في التعابير والجمل الواردة عنه (عليه السلام) في الكلام السابق. وعلى هذا لو صادفتنا في بعض الأدعيّة عبارة: «لك يا إلهي وحدانيّة العدد»^(١٧) فإنّ المراد من ذلك هو ملكيّة الوحدة العدديّة، دون الاتّصاف بها؛ أي إنّ الإمام السجّاد (عليه السلام) يبتهل إلى الله تعالى بأنّه هو المالك للوحدة العدديّة كذلك، والتي تُعدّ منشأً لكلّ هذه الكثرة^(١٨). وأدّل دليل على أنّ الإمام (عليه السلام) لم يكن في هذا الدعاء في صدد إثبات الوحدة العدديّة ما يلي:

أولاً: إنّ الوحدة العدديّة في الاصطلاح الفلسفي هي من مقولة «الكَم»، التي تُعدّ من الأعراض ومخلوقة لله، فلا يُمكننا القول بأنّه تعالى متّصف بها. **ثانياً:** وصلنا العديد من الروايات عن أهل البيت (عليهم السلام) تُصرّح بنفي الوحدة العدديّة عن الحقّ تعالى، ومن جُمَلتها: «واحدٌ لا بعدد»^(١٩)، «الأحد لا بتأويل عدد»^(٢٠)، و«واحدٌ لا من عدد»^(٢١).

ثالثاً: وكما يقول أحد كبار أهل الفكر والمعرفة^(٢٢)، فإنّ مسألة بطلان الوحدة العدديّة هي من الوضوح بمكانٍ جعل أمير المؤمنين (عليه السلام) يستدلّ بها على نفي الحدّ عن الله تعالى، حيث ورد عنه في نهج البلاغة أنّه قال: «مَنْ حدّه فقد عدّه»^(٢٣). وبناءً عليه لا نستطيع القول بتاتاً بأنّ الدعاء المتقدّم ناظرٌ إلى وحدة الله العدديّة؛ إذ إنّ هذه الوحدة لا تتوافق أبداً مع المباني الفكرية لأهل البيت (عليهم السلام).

التوحيد المحض والمخالص —

نظراً لكون أهل البيت (عليهم السلام) هم الحراس الساهرون على حفظ تراث الوحي وتفسيره فقد سعوا إلى وضع المعارف السماويّة في أيدي الناس بصفائها، نقيّة من سوء الفهم. ولهذا تعرّضوا لبيان المسائل الدينيّة في مختلف أبعادها. ومن المعارف القرآنيّة

التي تمت المحافظة عليها جيداً ببركة أهل البيت عليه السلام التوحيد الإلهي؛ إذ إنَّ الأئمة عليهم السلام، ومن خلال تقديم تفسير صحيح لهذا التوحيد، لم يسمحوا عبر العصور التاريخية المختلفة لسحابة التأويل المنحرف المعتمدة بأن تخيم بشكل كامل عليه، لتُصاب الأمة الإسلامية - نظير الأمم السابقة - بالانحراف العقائدي بعد وفاة نبيها. وفي هذا الخضم، ورغم جميع المشاكل - التي صُبت على الأمة الإسلامية في عصورهم -، يقوم سيد الشهداء في إحدى خطبه بتحذير الناس من الأفكار والأقوال المنحرفة المرتبطة بالتوحيد؛ للمحافظة على الأصول الاعتقادية والتوحيدية، فيقول: أيها الناس، اتقوا هؤلاء المارقة، الذين يشبهون الله بأنفسهم، يظاهئون قول الذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير، لا تتداوله الأمور، ولا تجري عليه الأحوال، ولا تنزل عليه الأحداث^(٢٤).

ويحتوي هذا الكلام على بعض اللطائف، سنسعى إلى دراستها وبيانها من خلال محاور عدة:

أ. لحن الخطاب -

يظهر بشكل جليّ من لحن خطاب الإمام عليه السلام وعباراته أنه كان يتتبع المسائل العقائدية بقلق وحساسية مفرطين، وخاصة ما يمسّ التوحيد، الذي يشكل أساس الأصول العقائدية، وأنه كان شديد الاهتمام في متابعته لذلك، كما كان يسعى بما أوتي من قوة للحؤول دون تسلل الأفكار المنحرفة إلى الأفق العقائدي للأمة. وقد كان يهدف من ذلك إلى المحافظة على التراث الصادر عن الوحي ورسالة نبي الإسلام، وسيرة أهل البيت عليهم السلام، وخصوصاً أمير المؤمنين عليه السلام. فمن باب المثال: يُنقل في السيرة العلمية والعملية لأمير المؤمنين عليه السلام عن شريح بن هاني أن أعرابياً سأله عليه السلام في حرب الجمل عن التوحيد، فما كان من أصحابه إلا أن انقضوا عليه قائلين: هل هذا موضع مناسب لمثل هذا السؤال، إنَّ أمير المؤمنين في حالة حرب؟ غير أنَّ الإمام عليه السلام قال لهم: دعوه ليسأل، فحربنا مع هؤلاء القوم هو حول نفس مسألة التوحيد هذه، وبعد ذلك

تحدث عليه السلام حول التوحيد بشكل مفصل^(٢٥).

وكاستمرار لهذا المسار الفكري لأهل البيت عليه السلام سعى سيد الشهداء بدوره، وبشكل دائم، للمحافظة على القيم التوحيدية، إلى أن انتهى به الأمر إلى النهوض لمواجهة التصور اليزيدي القائل بأنه: «لا خبر جاء، ولا وحي نزل»^(٢٦)؛ وذلك من أجل صيانة تراث الوحي، فرضي بشهادته وأسر أهل بيته عليه السلام في سبيل حفظ كلمة التوحيد وبقائها.

وعليه تكون أول رسالة مستخلصة من الكلام السابق لسيد الشهداء موجّهة إلى الجميع - وخاصة لأولي الفكر والنظر -، ومفادها أنه لا بد من السعي في سبيل المحافظة على الأصول الأساسية للمعتقدات الدينية، وأن لا يقرّ لهم قرار في طريق صيانة معارف القرآن والعقيدة.

ب. الإشارة التوحيدية في كلام الإمام عليه السلام —

يحذر سيد الشهداء الجميع من مغبة الابتلاء بالانحراف العقائدي على مستوى التوحيد، قائلاً: «ياكم أن تكونوا مثل أولئك الذين يشبهون الله بأنفسهم، ويماثلون الكفار من أهل الكتاب في حديثهم عن التوحيد. وكأنه عليه السلام يريد أن يقول بأنه إذا كان المسيحيون قد تورطوا بعد نبيهم عيسى عليه السلام بالتثليث، وبنو إسرائيل في فترة الغياب بعبادة العجل، فإن بين أظهركم طائفة غفلت عن روح الدين، وعجزت عن إدراك التوحيد، حرمت نفسها من نور أهل البيت عليه السلام، وهي تريد أن توقع التوحيد الإسلامي الصافي في نفس المصير الذي آل إليه التراث التوحيدي للأنبياء السابقين؛ لتحيد بالناس عن طريق التوحيد المحض والخالص. كما أنّ بعض الفرق الباطنية «بما أنّها لم تدرك حقيقة الطريق فقد روجت للأساطير»، وقدّمت تصوّرات مشينة حول المسائل التوحيدية. وفي هذا الصدد يشير الإمام الحسين عليه السلام إلى بعض من تجليات الحقائق التوحيدية، محدّراً الأمة الإسلامية من خطر الانحراف على مستوى التوحيد، موضّحاً أنّ التوحيد الخالص الذي لا سبيل لتوهم التشبيه فيه هو نفس ما جاء به القرآن الكريم «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشورى: ١١)، و«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ

يُذَرِّكُ الْأَبْصَارَ ﴿الأنعام: ١٠٣﴾. فالله سبحانه وتعالى لا تجري عليه الأحوال، ولا تنزل عليه الأحداث.

ومن هنا يظهر أنّ الإمام عليه السلام يشير في كلامه إلى مجموعة من المسائل، نسعى في ما يلي إلى دراستها على سبيل الاختصار:

١. يقول عليه السلام من خلال الاستناد إلى القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. ومراده من ذلك أنّه إن كنتم تعتقدون بنص القرآن الذي ينفي المثل عن الله تعالى فلا تُشَبِّهوه إذا بأيّ أحد. هذا مع أنّ «المثل» لا يمكن تصوّره بحسب الدليل العقلي إلّا في ظاهرتين - أو أكثر - تمتلكان ماهيةً مشتركة، وبما أنّ الله تعالى لا ماهية له، وهو وجودٌ محضٌ، فإنّه عزّ وجلّ لا مثل له.

٢. المسألة الأخرى التي تمّت الإشارة إليها في كلامه عليه السلام هي قضية رؤية الله تعالى بالعين. فقد توهّمت بعض الفرق الإسلامية؛ بسبب ابتعادها عن سناء نور الولاية، إمكان رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة^(٢٧). واعتقد بعضها الآخر بحصول ذلك في الآخرة فقط^(٢٨). غير أنّ هذه المسألة مرفوضة في كلامه عليه السلام رفضاً قاطعاً.

ومن الجدير بالذكر أنّ مسألة «الرؤية» تعتبر من المسائل الخلافية التي ظهرت بين مختلف المذاهب الإسلامية، بحيث إنّ كلّ واحد من هذه المذاهب تعرّض لبحثها بشكلٍ مفصّل، من خلال الاستناد إلى ظواهر بعض الآيات والروايات.

وعلى نفس هذا المنوال شكّلت «الرؤية» مدار بحث العديد من الروايات الشيعية، إلّا أنّه؛ وبلاستعانة بالروايات والآيات النافية للرؤية، نستطيع أن نستنتج بأنّ مراد هذا النوع من الروايات هو الرؤية القلبية، وليس الرؤية بالعين^(٢٩).

٣. وأمّا الموضوع الآخر المستفاد من كلامه عليه السلام فهو أنّ الله تعالى ليس محلاً للحوادث. ومن بين جميع الفرق الإسلامية تُعدّ الكرامية الفرقة الوحيدة التي عانت من هذا التوهّم القائل بأنّ الله تعالى تجري عليه الأحداث^(٣٠). غير أنّه وبأدنى تأمل يظهر لنا بطلان هذا الاعتقاد؛ إذ إنّ التغيّر والتحوّل هما من خصائص الماديات، فلا سبيل لهما إلى المجرّدات، ناهيك عن البارئ تعالى.

استحالة معرفة حقيقة وجود الحق سبحانه —

ومن المباحث المهمة التي تمّ التعرّض لها في كلام سيّد الشهداء مسألة امتناع

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

معرفة حقيقة ذات الحق سبحانه، واستحالة إدراكها. وقد حظيت هذه المسألة باهتمام خاص في كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ولا يقدر الواصفون كنه عظمته، ولا يخطر على القلوب مبلغ جبروته، لأنه ليس له في الأشياء عدل، ولا تدركه العلماء بألبابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلا بالتحقيق، إيقاناً بالغيب؛ لأنه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين... ما تصوّر في الأوهام فهو خلافه... احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وعمّن في السماء احتجابه كمن في الأرض... يصيب الفكر منه الإيمان به موجوداً، ووجود الإيمان لا وجود صفة، به توصف الصفات لا بها يوصف، وبه تعرف المعارف لا بها يعرف^(٣١).

وبما أن الدراسة الكاملة والمفصلة لهذا الكلام تحتاج إلى بحث مفصل وواسع سنقتصر هنا على الإشارة إلى بعض النقاط، بما تتيحه سعة المقالة:

أ. تحديد محل البحث —

تمّت الإشارة في كلام الإمام الحسين عليه السلام إلى أن المعرفة الكاملة لذات الحق سبحانه لا تتيسر لأحد أبداً^(٣٢). فلا أهل الفكر قادرون على قنص عنقاء ذاته بشباك المفهوم؛ إذ إن حقيقة الوجود المحض لا تأتي إلى الذهن بتاتاً، والمفاهيم لا تتجاوز مستوى مرآة ذات الحق. ولا أهل الشهود متمكّنون من الاهتداء إلى كنه ذاته؛ لأنّ الوجود اللامحدود لا يدخل تحت حيلة شهود الموجود أبداً^(٣٣). ومن أجل ذلك يقول أمير المؤمنين: «الذي لا يدركه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن»^(٣٤). وعلى امتداد هذه النظرة سار التراث العرفاني لأهل المعرفة، الذين قالوا: حار جميع الأنبياء وأولياء الله في الذات الإلهية، ولا يمكننا أن ندرك الحق تعالى إلا من خلال الأسماء والصفات، لا من حيث الذات؛ إذ إن معرفة ذات الحق لا تتيسر لأي أحد؛ لأنه من هذه الناحية لا نسبة بين الحق سبحانه وبين العالم والعالمين^(٣٥).

كما يعتقد أهل الحكمة بدورهم أن معرفة الله تعالى كما هو مختصة به سبحانه، ولا يمكن لأي عقل أن يعرفه كما هو عليه في نفسه^(٣٦)؛ إذ إن حقيقة الوجود الواجب جلّ مجده لا يمكن إدراكها بأي علم (حصولياً كان أم شهودياً)^(٣٧).

ب. الدليل على المسألة —

لماذا لا يُمكن إدراك حقيقة وجود الحقّ تعالى؟ لقد ورد الجواب عن هذا السؤال في ضمن كلام سيّد الشهداء بهذه الكيفيّة: «وبه تعرف المعارف لا بها يُعرف»؛ أي إنّ المعرفة كيفما كانت فهي قبسٌ من فيضه تعالى، ولذلك لا يمكنها تسليط الضوء على الحقّ سبحانه، وجلاء حقيقة وجوده بشكلٍ كامل؛ لكي يتمكّن طلاب صومعته من الاهتداء إلى كُنْه ذاته؛ إذ إنّ الفيض لا يقدر أبداً على الإحاطة بالمبدأ الفيّاض. وعند التحليل المختصر لهذه المسألة ينبغي علينا القول إجمالاً بوجود طريقتين لإدراك الوجود: الأول: طريق الحصول؛ والآخر: طريق المشاهدة. وأمّا إدراك الحقّ تعالى من خلال العلم الحصولي فلا يمكن حصوله؛ لعدّة أسباب:

أولاً: تلعب الماهيّة دوراً أساسياً في العلم الحصولي، وبما أنّ الحقّ سبحانه وجود محض، ولا ماهيّة له، فإنّه يأبى عن الاكتناء من خلال العلم الحصولي. ثانياً: كلّ موجود ذهني هو عرضٌ قائم بالذهن، واللّه تعالى ليس بعرض؛ لأنّ العرض مفتقر إلى محلّ، واللّه منزّه عن المحلّ.

ثالثاً: الوجود الذهني عبارة عن حصول صورة موجودٍ ما في الذهن، مع كون هذه الصورة مطابقة للخارج، وهذا ما يؤدّي إلى تبدّل الوجود من خارجي إلى ذهني، مع حفظ الماهية، الأمر الذي يمكن تصوّره بالنسبة إلى الموجود الذي يمتلك ماهيّة فقط، وإلاّ لزم انقلاب الوجود العيني إلى الوجود الذهني، وهو محالّ.

وأما في ما يخصّ الطريق الثاني فيمكننا القول - بشكلٍ مختصر -: إنّ ما يُعلم من خلال المشاهدة يمتلك حتماً وجوداً نسبياً بالنسبة إلى العالم به؛ بمعنى أنّ وجوده من حيث هو محسوسٌ لومشهودٍ سيمتلك من نفس هذه الحيثيّة وجوداً بالنسبة إلى الجوهر الحاسّ لوالشاهد، وسيكون مثل هذا الوجود رابطياً، نظير: وجود الحالّ والعرض بالنسبة إلى المحلّ والموضوع، أو من قبيل: المفعول بالنسبة لجاعله. ونظراً لكون وجود الحقّ تعالى حقيقياً، وليس من سنخ الوجود الرابطي، فإنّ حقيقته لن تكون معقولة لومشهوداً من قبل أيّ شيء، سوى ذاته المقدّسة. وإذا ما أمكنّت معرفة الحقّ سبحانه فإنّ ذلك سيكون بمقدار تجلّي نور وجوده للمظاهر الوجوديّة، لا أكثر^(٣٨).

ج. الرسالة التنزيهية لهذا البحث -

المسألة التي ينبغي الالتفات إليها في هذا البحث تكمن في أنّ قولنا بعدم إمكانية معرفة وجود الحق تعالى وإدراكه كان لمجرد تنزيه ذاته المقدسة، دون أن يعني ذلك تعطيل العقل عن معرفته سبحانه. ولهذا السبب نجد في كلام الإمام الحسين عليه السلام أنه وفي عين التنزيه الكامل للحق سبحانه قد منع عن تعطيل معرفته تعالى، وذلك حين قال: «يُصيب الفكرُ منه الإيمانُ به موجوداً». فمعنى كلامه عليه السلام أنّ من الممكن إدراك موجودية الحق سبحانه من خلال الفكر والتعقل، من دون زيادة وصف خارج عن وجوده تعالى. وبناءً عليه فإنّ ما تمّت الإشارة إليه في كلام سيّد الشهداء، وكذلك في التراث العرفاني والفكري لأهل الفكر والمعرفة، ناظر إلى نفي المعرفة الكاملة بذات الحق سبحانه، واكتناه حقيقة وجوده اللامتناهي، وليس إلى معرفته الإجمالية، المتحصلة من خلال أسمائه وصفاته تعالى. ولذلك يقول أمير المؤمنين: لَمْ يُطْلَعْ الْعُقُولُ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ، فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ^(٣٩).

فكلامه عليه السلام يعني أنّ المعرفة والاكتناه من خلال تحديد صفة الحق - التي هي عين ذات غيبه اللامتناهي - مستحيلة، وليست في متناول الجميع. وأمّا أصل معرفته فتعدّ واجبة، فضلاً عن أن يتعلّق بها منع، أو يوضع عليها حجاب. وعليه لا يوجد أيّ مانع من ذلك المقدار الواجب من المعرفة، وإلاّ لكان ذلك نقضاً للغرض.

وأخيراً نرى من الضروري التذكير بهاتين النقطتين:

أولاً: ما ورد في كلام الإمام الحسين عليه السلام بأنّ «ما تصوّر في الأوهام فهو خلافه»، لا يُراد منه بأنّ الحق سبحانه مغاير للصورة الذهنية؛ إذ إنّ جميع الأشياء الخارجية والظواهر العينية على هذا النعت - أي إنّ وجودها الذهني غير وجودها الخارجي -، بل المراد من ذلك أنّ الله تعالى هو على خلاف ما يُكشَف عنه بواسطة التصوّر الذهني، فلا تُحيط به أيّ صورة ذهنية^(٤٠).

ثانياً: إنّ «صفات الحق تُعرف من خلال وجود الحق، لا أنّ وجود الحق يُعرف بصفاته».

وسياتي توضيح هذه المسألة عند بحث طرق المعرفة التوحيدية.

التوحيد في الربوبية —

من المباحث الأخرى التي تمت الإشارة إليها في كلام الإمام الحسين عليه السلام حول التوحيد الإلهي هو التوحيد في تدبير العالم وإدارته. فقد قال عليه السلام، مستنداً إلى القرآن: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ... سُبْحَانَهُ سُبْحَانَهُ، لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وَتَفَطَّرَتَا»^(٤١)؛ إذ إنَّ المشركين كانوا يعتقدون بتفويض نظام الكون في تدبيره إلى موجوداتٍ أخرى غير خالق العالم، ولذلك من المتصور وجود آلهة متعددة.

وفي نقده لهذه النظرة يقول القرآن الكريم: لو فرضنا وجود أكثر من إلهٍ لهذا العالم فإنَّ هذه الآلهة ستكون متباينة على مستوى الذات والحقيقة، وهذا التباين والاختلاف في الذات سيفضي إلى اختلافها في إدارة شؤون العالم وتدبيره، وبالتالي سيستتبع ذلك فساد نظام الكون واندثاره. وبما أنَّ العالم يسير وفق نظام متناسق بشكلٍ كامل نستنتج أنَّ الذي يدير العالم هو إلهٌ ومُدبِّرٌ واحد. وقد ورد في حديث سيّد الشهداء كلامٌ عن التوحيد التدبيري، استناداً إلى هذه الآية المباركة، ومفاده أنَّ الوحدة والانسجام والتناسق الذي يحكم عالم الوجود على مستوى النظم والتدبير يقتضي حتماً وجود مدبّرٍ منزّه عن أيّ نقص، ومنه النقص الذي يبرز من امتلاك شريكٍ في تدبير العالم. قال عليه السلام، لعدّة مرّات: سبحانه سبحانه. وهنا قد يُطرح علينا هذا التساؤل: مع أنَّ النظام الحاكم على العالم يحكي عن تدبيره من قبل مدبّرٍ واعٍ، لكنَّ ما هو المحال في أن نفترض وجود إلهين ومدبّرين للعالم يديرانه بالتوافق والانسجام والتدبير العقلي؛ وذلك حفظاً لمصلحته وإدارته؟ وفي هذا الصدد يقول العلامة الطباطبائي: هذا غير معقول؛ فإنَّ معنى التدبير التعقُّلي عندنا هو أن نطبّق أفعالنا الصادرة منّا على ما تقتضيه القوانين العقلية الحافظة؛ لتلائم أجزاء الفعل وانسياقه إلى غايته، وهذه القوانين العقلية مأخوذة من الحقائق الخارجية، والنظام الجاري فيها الحاكم عليها. فأفعالنا التعقلية تابعة للقوانين العقلية، وهي تابعة للنظام الخارجي، لكنَّ الربَّ المدبّر للكون فعله نفس النظام الخارجي، المتبوع للقوانين

العقلية، فمن المحال أن يكون فعله تابعاً للقوانين العقلية، وهو متبوع^(٤٢).

هـ. التوحيد الصمدي —

ومن المطالب التوحيدية التي أشير إليها في كلام سيّد الشهداء التوحيد الصمدي. ويشكل هذا البحث أوج المباحث التوحيدية المطروحة في الحكمة المتعالية^(٤٣)، وبيت القصيد في عرفان الإسلام. وقد يُعبّر عنه أحياناً بالتوحيد الوجودي^(٤٤). ويظهر جلياً من كلمات الأئمة المعصومين، وخصوصاً أمير المؤمنين والإمام الحسين عليه السلام، أنهم تناولوا هذا البحث بالعرض والتحليل في محورين اثنين:

أ. معنى صمدية الحق تعالى —

يروى عن الإمام الحسين عليه السلام أنه قال في ذيل الآية المباركة ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾: الصمد الذي لا جوف له، والصمد الذي قد انتهى سُودُهُ، الصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال^(٤٥).

وقال أيضاً في جوابه عن رسالة أهالي البصرة، الذين سألوه عليه السلام عن معنى (الصمد): إن الله سبحانه قد فسّر الصمد فقال: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ ♦ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، ثم فسّره فقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ♦ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾... بل هو الله الصمد، الذي لا من شيء، ولا في شيء، ولا على شيء، مُبدع الأشياء وخالقها... فذلكم الله الصمد^(٤٦). وسنحاول استعراض الخطاب الذي تضمّنته كلتا الروايتين حول التوحيد الصمدي، من خلال نقاط عدّة:

الأولى: كما أنّ الآيات القرآنية يُفسّر بعضها بعضاً^(٤٧) فالروايات كذلك أيضاً. وبناءً عليه عندما نضع هذا المقطع من كلام سيّد الشهداء، الذي يقول فيه: «الصمد الذي لا جوف له»، إلى جانب كلام أمير المؤمنين عليه السلام حول معنى الصمد، الذي مفاده أنّ «تأويل الصمد لا حدّ، ولا حدود، ولا يخلو منه موضع»، فسنخلص بكلّ يسرٍ إلى أنّ عدم التوفّر على جوف يُعنى منه الوجود الواسع، الذي لا حدّ ولا حدود له؛ لأنّ الوجود الذي يمتلك حدّاً وحدوداً هو ذو جوفٍ حتماً، بالإضافة إلى أنّ عكس هذه

القضية صادقاً أيضاً (الوجود الذي له جوف له حدّ وحدود). وعليه بما أنّ الله تعالى صمد فإنّه يتوفّر على وجودٍ غنيٍّ ولا متناهٍ. ونظراً إلى كون الوجود اللامتناهي لا يدع مجالاً لغيره، وإلاّ لما كان غير متناهٍ، فإنّ وجود الله تعالى المطلق لا يسمح بتاتاً بتحقيق وجود آخر؛ لأنّه لو فرضنا معه وجوداً آخر فلن يخلو ذلك الوجود من إحدى صورتين: إمّا أن يكون محدوداً ومتناهياً؛ وإمّا أن يكون غير محدودٍ، ولا متناهٍ.

أمّا الصورة الأولى فهي نفس ما يُطلق عليه في النصوص الدينية بالآية، وفي الفلسفة بالمعلول، وفي العرفان بالمظهر. ومن البديهي أنّه لا حيثيّة لوجود الآية من حيث هي آية إلاّ الحكاية عن صاحبها؛ ولذلك قيل بأنّ كلاً من السماء والأرض بما فيهما هو جميعه آياتٌ لله تعالى، وتُشكّل الآيتيّة عين جوهر ذات الأشياء، والأشياء بجميع شرائع ذاتها آيةٌ للحقّ. وبما أنّها عين الآيتيّة والربط بالواجب فإنّ حقيقتها ترجع إلى الحكاية، وبالتالي لن يبقى لها أيّ حظّ من الوجود. وعليه فليس لما سوى الله أيّ شأنٍ من الشؤون إلاّ أنّه آيةٌ لله سبحانه^(٤٨).

وكذلك المعلول لا يمتلك بدوره أيّ حيثيّة سوى أنّه أثرٌ للعلّة، ويُمثّل عين الربط والفقر^(٤٩).

وعبارة المظهر هي على نفس هذا المنوال؛ إذ إنّ المظهر يعني الآية والمرآة التي تبرز الظاهر، والتي لا شأن لها غير الحكاية.

وأمّا الصورة الثانية (الوجود اللامتناهي) فلا مجال لفرضها؛ إذ لا تحقق لوجوديّين غير محدودين في عالم التصوّر، وإلاّ سيكون كلّ واحدٍ منهما في هذه الحالة فاقداً لكمالات الآخر؛ أيّ إنّّه لن يتوفّر على كمالاته، وبالتالي سيكون كلاهما محدوداً. وعليه سيكون الوجود منحصرّاً في النشأة الكونيّة بالوجود اللامتناهي للحقّ تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، بحيث لن يبقى مكان لأيّ وجود خارج هذه الدائرة. ولذلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام: فسبحانك ملأت كلّ شيء، باينت كلّ شيء، فأنت لا يفقدك شيء^(٥٠).

ويقول كذلك في موضع آخر: اللهمّ إنّي أسألك بعظمتك التي ملأت كلّ شيء، وبأسمائك التي ملأت أركان كلّ شيء، وبنور وجهك الذي أضاء له كلّ شيء^(٥١).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

وعلى نفس هذا المنوال يناجي الإمام السجّاد عليه السلام ربه قائلاً: أنت الله لا إله إلا أنت، الداني في علوه، والعالي في دنوه^(٥٢).

الثانية: يقول سيّد الشهداء: «الصمد الدائم، الذي لم يزل، ولا يزال». فإذا دققنا في هذه العبارة من كلامه عليه السلام سنجد أنها كذلك في صدد بيان التوحيد الصمدي؛ إذ إنها تبين صمديّة الحق تعالى من خلال أزليّته وأبديّته، ونفت التقيّد بالحدّ والنهاية عن وجوده عز وجلّ، بدءاً وختماً (أزلاً وأبداً)؛ وذلك لأن حقيقة معنى الأزليّة والأبديّة هي عدم تناهي الله تعالى وعدم محدوديّته على مستوى الذات والصفات. وبناءً عليه إذا اعتبرناه سبحانه غير محدود بدايةً ونهايةً - مع أنّ الآيات الإلهيّة بحسب تعريف القرآن الكريم لا شأن لها فيما بين ذلك إلا الحكاية عن الوجود -، فإننا نستنتج من ذلك بنحو قاطع أنّه لا مجال لافتراض تحقّق أيّ شيء في عالم الوجود سوى الحق تعالى ومظاهره الجماليّة والجلاليّة. وكما يقول حافظ: وما هذه الصور البادية في الشراب كلّها، وهذه الألوان والرسوم، سوى شعاع واحد من طلعة الساقى، التي انعكست في الكأس.

الثالثة: وبياناً لمعنى الصمد فقد انتهى الإمام في كلامه إلى الاستعانة بالقرآن الكريم نفسه، حيث يقول: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ ♦ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ♦ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ٢ - ٤).

فرغم أنّه لم يتمّ في هذا الكلام طرح التوحيد الصمدي بمعناه العرفاني بشكل مباشر، غير أنّ من الممكن استفادة ذلك من رؤية أهل المعرفة ونظرتهم إلى عالم الوجود؛ فهم يعتقدون بأنّ جميع الظواهر الكونية موجودة بوجود الحق، وأنّها تجلّ له، وليس لها باستقلال نفسها أي وجود. وعليه فلا مثيل له تعالى في الكون، وهو الصمد المطلق. وبما أنّ الموجودات بأسرها معلولة لوجود الحق سبحانه، وليس وجودها في عرض وجوده، فقد ورد في الآية بأنّه ﴿لَمْ يَلِدْ﴾. وبما أنّه عز وجلّ لا يحتاج في وجوده إلى أيّ شيء؛ لصمديّته، فقد قال: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾. ونظراً إلى كون غير الحق سبحانه من الموجودات الأخرى متمحّض في العدم، وأنّه لا عدل له في الوجود، فقد قال: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

ب. مجالي ظهور الحق —

المسألة الأخرى في كلام سيّد الشهداء التي تصرّح بالتوحيد الصمدي هي مسألة ظهور الوجود والغنى المطلق للحقّ تعالى. فمن خلال الاعتراف بهذه الحقيقة يخاطب الله تعالى في دعائه يوم عرفة قائلاً: كيف يُستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقرٌ إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتّى يكون هو المظهر لك؟ متى غُيبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً^(٥٣).

وتسلط هذه العبارة النورانية من العبادة المتجسّدة الضوء على ما النقاط التالية: **أولاً:** جميع الظواهر الكونية لا تُعدّ فقيرةً فحسب، بل هي عين الفقر، بحيث إنّ هويّتها الوجوديّة صيغت على أساس الفقر والحاجة والتعلّق؛ وأمّا الحقّ تعالى فهو غنيٌّ بالغنى المطلق، وهو ما ورد بعينه في القرآن الكريم: ﴿أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(٥٤).

ثانياً: كلّ شيء له حظٌّ من الظهور والبروز في النشأة الكونية ما هو إلّا تجلٍّ لظهور الحقّ سبحانه ونور وجوده تعالى، الذي تجلّى لخلقه من خلال هذه المظاهر الوجوديّة، بحيث لا شيء في العالم ظهر من تلقاء نفسه؛ لأنّ وجوده كذلك هو من ربّه. وهكذا ينتهي بنا هذا البيان الحسيني إلى أنّ النور الحقيقي والظهور الكامل مختصّان بهذا الإله، بل إنّ كلّ شيء في العالم له حظٌّ من النور والظهور فإنّما نوره وظهوره منه، والعالم بأسره ما هو إلّا تجلٍّ لظهوره، وإلّا فلا وجود له من نفسه حتّى يكون له ظهور. وكما قال سيّد الشهداء: كيف يُستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقرٌ إليك؟

وعلى ضوء هذا النحو من المعارف المستقاة من أهل البيت عليه السلام ذكر بعض المحقّقين العظام بأنّه قد وُجد العالم بأسره من خلال تجلّي الحقّ تعالى. وتجلّي النور هو أصل حقيقة الوجود، أي اسم الله. فالله نور السماوات والأرض، أي إنّ السماوات والأرض هي تجلّي الله، وكلّ شيء له تحقّق فإنّ له هذا النور والظهور، وهو ذلك النور. فجميع الموجودات هي نور، وهي بأسرها نور الله تعالى، أي إنّ وجود السماوات

والأرض يعبر عن النور، وعن الله، والسموات والأرض فانية فيه إلى الحد الذي قال فيه عز وجل: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، لا أن الله يُنور السماوات والأرض. وإذا ما رُفِع ذلك الشعاع والتجلي الذي تظهر به الموجودات على ساحة الوجود فستطوى جميعها في كتم العدم^(٥٥).

ج. خلاصة واستنتاج —

من مجموع ما تقدّم، وبالاتفات إلى العناصر الثلاثة الأساسية المستخلصة من كلام سيّد الشهداء؛ أي مفهوم صمدية الله تعالى، ونفي أي حدّ وحدود عن وجوده من جهة؛ والفقر الوجودي للعالم، والغنى المطلق لله تعالى؛ وتجليه في الوجود من جهة أخرى - بحيث تكون جميع ظواهر العالم مجلى لظهوره، وشعاعاً من نور وجوده -، تنتهي بوضوح إلى أن البحث حول التوحيد الصمدي على ضوء كلمات أهل البيت عليه السلام، وخصوصاً سيّد الشهداء، ليس بحثاً ممكناً فحسب، بل إن العديد من كلماتهم إنما يدرك عمقها من خلال هذه الدراسة، وعلى ضوءها نجد أن مرادهم منها هو أيسر تناولاً. فإنه إذا علمنا بالتأكيد الكبير الذي تضمّنته كلمات الأئمة عليه السلام على نفي الحدّ عن وجود الله تعالى، إلى درجة أنهم اعتبروا بأن صمديته هي بمعنى نفي الحدود عن ساحته المقدّسة، وعلمنا كذلك بأن جميع المظاهر الوجودية تجلّ لنور الله تعالى وظهور له، والعديد من القضايا الأخرى التي من هذا القبيل، فسيُتضح لنا بكلّ جلاء أن فكرة التوحيد الصمدي، والذي يُطلق عليه الحكماء المحققون اسم (التوحيد الوجودي)، هي مسألة يصعب رفضها وإنكارها. وفي هذا الصدد يقول الحكيم المدقق العلامة الشعراني، بعد أن أورد بحثاً مفصلاً حول كلمات أمير المؤمنين التوحيدية: إنه لمن عجائب الأمور أن العديد من القشريين، مع اطلاعهم على كلّ هذه الآيات والروايات التي تُصرّح بوحدة الوجود، وهم أنفسهم يقولون بأن وجود الحق هو وجودٌ غير محدود، ومع ذلك لا يعتقدون بوحدة الوجود. فلو أن وحدة الوجود باطلة لوجب أن يكون الحق تعالى محدوداً^(٥٦).

وفي إطار هذه النظرة الحسينية التي تعدّ الوجود مجلى لظهور الحق، والعالم

عين الفقر والتعلق به تعالى، يقول مرسى دعائم الحكمة المتعالية (صدر المتألهين): ليس في الوجود إلا الله تعالى، وأفعاله أثرٌ من آثار قدرته، فهي تابعة له... والعالم كله أفعال الله فقط، لا بمعنى أن وجود كل منها شيءٌ وكونه فعل الله شيء آخر غيره، لا بالذات ولا بالاعتبار؛ فمن نظر إليها من حيث إنها فعل الله لم يكن ناظراً إلا في الله لأنه لا شأن للآية إلا الحكاية عن ذي الآيات، ولا عارفاً إلا بالله، وكان هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث إنه عبد الله^(٥٧).

ويُعدّ هذا الكلام البديع شاهداً على تلك الرؤية التي مفادها: انظر إلى الصحراء فأراها صحراءك، وأتطلع إلى البحر فأراه بحرك، أينما وقع بصري على جبلٍ أو سهلٍ أو وادٍ رأيتُه آيةً على وجهك الجميل^(٥٨). وفي هذا الصدد جاء في الدعاء النوراني الوارد عن سيّد الشهداء: أنت الذي تعرّفت إليّ في كل شيء، فرأيْتُكَ ظاهراً في كل شيء^(٥٩).

٦. سبل المعرفة التوحيدية وفق رؤية الإمام الحسين عليه السلام —

من المسائل الأخرى المرتبطة بالتوحيد، والتي تجلّت في كلام سيّد الشهداء بطريقة رائعة جذّابة، مسألة الطرق المؤدّية إلى المعرفة التوحيدية. ونظراً إلى كون الهمّة العالية التي يمتلكها سيّد الشهداء تفرض عليه النظر إلى جميع المسائل والقضايا بنظرة متعالية فالأمر كذلك بالنسبة لموضوع سُبُل المعرفة التوحيدية، حيث تحدّث عنها عليه السلام بنفس تلك الهمّة الرفيعة، مبتهلاً إلى الحقّ سبحانه قائلاً: إلهي تردّدي في الآثار يوجب بُعد المزار، إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار، فأرجعني إليك بكسوة الأنوار، وهداية الاستبصار، مصون السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمّة عن الاعتماد عليها^(٦٠).

فهو يقول: إلهي، تفكّري في آثارك هو سببٌ في البعد عن لقائك، إلهي أمرتني بالنظر إلى الآثار؛ لكي أتعرف عليك، غير أنّي الآن راغبٌ في أن تجذبني إليك من خلال هداية قلبي وتجلي أنوارك، وأن تمنحني همّةً عالية؛ لكي أحفظ باطني عن

الاتكاء على الآثار من أجل معرفتك.

ومن هنا فقد تمّ الاهتمام في كلامه عليه السلام عن طريقين غاية في اللطف، بما يفوق اهتمامه بسائر الطرق الموصلة إلى معرفة الحق تعالى، وسنسى بالترتيب إلى تناول كل منها عرضاً وتحليلاً:

أ. المعرفة الشهودية —

في معرض بيانه للمعرفة الشهودية يقول سيّد الشهداء، من خلال نقله لكلام عن أمير المؤمنين: ... فأما قوله (أشهد أن لا إله إلا الله) فإعلام بأن الشهادة لا تجوز إلا بمعرفة من القلب، كأنه يقول: أعلم أنه لا معبود إلا الله...، وأقرّ بلساني بما في قلبي من العلم^(٦١).

لا ريب أن مسألة المعرفة الشهودية تحتاج إلى بحث مفصل ومستقل، يُعدّ طرحه خارجاً عن عهدة هذه المقالة، هذا أولاً.

وثانياً: إن نفس هذا الحديث النوراني قابلٌ للعرض والتحليل من عدة جهات. ومع ذلك فسنسعى إلى الإشارة باختصارٍ إلى ثلاث نقاط:

أ. المعرفة الشهودية —

لقد تمّ الحديث كثيراً عن المعرفة الشهودية وموارد تحققها^(٦٢)، بيد أن التعريف الذي له ارتباط مباشر بالعبارات والألفاظ الواردة في كلام الإمام الحسين عليه السلام هو أن القلب يدرك مجموعة من الحقائق والأمور، شأنه في ذلك شأن بقية الوسائل المعرفية، التي من جملتها العقل، لكن مع وجود فارق، وهو أن القلب يشاهدها عن قرب؛ لأنه عبارة عن موجودٍ شخصي وخارجي ذي سعة وجودية، في الوقت الذي يكتفي فيه العقل بإدراكها عن بُعد، وعلى شكل مفاهيم كلية. هذا مع أن القلب يمكنه من خلال الإدراك الشهودي الاطلاع على العديد من أسرار العالم الكلية، بل الجزئية، بينما يعجز العقل عن إدراك الكثير من الحقائق؛ بسبب اقتضاره على درك المفهوم^(٦٣). لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا النوع من المعرفة، الذي يحصل عن طريق القلب، لا

يكون الجميع فيه سواء، بل ينهل كل واحد منه بحسب سعته الوجودية الخاصة.

٢. إمكانية معرفة الحق بالشهود لغير الأنبياء —

تُعد المعرفة الشهودية - التي هي من أفضل الطرق لمعرفة الحق سبحانه، بل ومعرفة جميع الظواهر الكونية - من الأمور التي حاز عليها الأنبياء وأولياء الله المعصومون، حيث تؤمن جميع الأديان السماوية بأن أنبياء الله متصلون بعالم الملكوت، ومطلعون على باطن الوجود. غير أن السؤال المطروح هو: أتكون هذه المسألة مختصة بالأنبياء فقط، أم أن غيرهم كذلك يتمكنون من الاطلاع بمقدار سعتهم الوجودية على تلك الحقائق قبل الموت؟

يعترف كبار المتخصصين في مجال الإلهيات، ومن خلال الاستناد إلى النصوص الدينية (الآيات والروايات)، والأدلة العقلية، بأن رؤية باطن العالم وحقائق الكون لا تختص بالأنبياء فقط، بل يمكن لسائر الأفراد أن يطلعوا أيضاً على أسرار الكون وحقائقه الباطنية في عالم الدنيا وقبل الموت.

وأما الذين أنكروا حصول هذا الأمر فإن كلامهم مرتبط بإنكار شهود الحق تعالى؛ حيث إنهم يقولون باستحالة رؤية الله؛ لكونه موجوداً مجرداً ومنزهاً عن المكان ولوازمه.

لكن إذا رجعنا إلى الأدلة التي اعتمدوا عليها، وقمنا بتحليلها، سيتبين لنا أن كلامهم ناظر إلى الرؤية بالعين، التي لا يلتزم بها أي عاقل.

وأما الذين طرحوا مسألة شهود الحق سبحانه فليس هدفهم من ذلك الرؤية بالعين، بل إنهم يعتقدون بأن الوجود الممكن - مع كل الفقر الذاتي الذي يكتنفه، وبقطع النظر عن حقيقته الوجودية - قادر على شهود خالقه الذي أفاض عليه وجوده. وقد تم إثبات هذه المسألة ببراهين متعددة، كما تُعدّ محلّ تأييد من وجهة نظر الروايات وظواهر القرآن الكريم. مضافاً إلى أنه من المحال، وفقاً للأدلة القطعية، أن لا يكون للموجود الممكن أي حظ من هذا النحو من الشهود^(٦٤).

وعلى أساس هذه الرؤية قال بعض العلماء الأفاضل، بعد أن أورد بحثاً مفصلاً

حول العلم الحضوري: لقد ثبت في محله بأنّ للإنسان علماً حضورياً بخالقه، إلّا أنّ هذا العلم يظهر فيه بصورة لا واعية؛ نتيجة لضعف مرتبته الوجودية؛ وكذلك بسبب توجّهه إلى البدن والأمور المادية. لكنّ هذا العلم، ومن خلال تكامل النفس، وتقليل التوجّه إلى البدن، وتقوية التوجّهات القلبية لله تعالى، سيصل إلى مراتب عالية من الوضوح والوعي، بحيث يقول الإنسان: أكون لغيرك من الظهور ما ليس لك^(٦٥). وبناءً عليه تكون المعرفة الشهودية للحقّ تعالى ميسرة للجميع، لكنّ مع المحافظة على الاختلاف في المرتبة.

٣. كلمات الإمام الحسين عليه السلام حول المعرفة الشهودية —

لقد اتّضح إجمالاً معنى المعرفة الشهودية، وتبيّن أنّ معرفة الحقّ تعالى عن طريق الشهود يمكن أن تكون بنحو من أنحائها متاحة للجميع؛ لأنّها ذات مراتب مختلفة. وفي هذا الصدد يقول أمير المؤمنين: «لا تُدرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»^(٦٦)، بل قيل: إنّ لا يمكن لأيّ موجود أن يكون مجرداً عن هذه المعرفة.

بعد انتهائنا من هذا التحليل يمكننا أن ندرك مراد سيّد الشهداء على نحو أفضل. فهو يريد أنّ المؤمنين حين يتلفّظون بكلمة التوحيد: (لا إله إلّا الله) عند الأذان فإنّهم يُخبرون في الواقع عمّا نتج لديهم من خلال المعرفة القلبية، ويسعون إلى الإعلان بأنّ معرفة الحقّ تعالى تحصل بواسطة القلب. وفي حقيقة الأمر فإنّ ما يقولونه بألسنتهم هو ما قد حصلوا عليه بالقلب، وبجميع شراشر وجودهم. هذا ومن اللازم علينا الالتفات إلى أنّ ذلك القسم من كلام الإمام عليه السلام، الذي يقول فيه: «الشهادات لا تجوز إلّا بمعرفة من القلب، وأقرّ بلساني بما هو في قلبي»، ناظرٌ إلى نفس هذه المرتبة من المعرفة الشهودية للحقّ، وفي صدد نفي المراتب النازلة عنها، التي تقتصر على النطق بكلمة التوحيد، أو على أداء اللفظ مع الاعتقاد الإيماني أو البرهان العقلي^(٦٧)، والتي لا تُعدّ في حدّ ذاتها صحيحة وكافية.

ب. المعرفة الحبيّة —

من الطرق الأخرى التي تمّ التعرّض لها في كلام سيّد الشهداء عليه السلام بصورة رائعة

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

هو طريق المحبة، والتي يجدر بنا أن نُعبّر عنها بالمعرفة الحبيّة.

وقد أشير إلى هذه المسألة (المعرفة الحبيّة) في ضمن دعاء عرفة - ذلك الدعاء الذي يحيي القلوب - بما يلي: أَنْتَ الَّذِي أَشْرَقْتَ الْأَنْوَارَ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِكَ، حَتَّى عَرَفُوكَ وَوَحَّدُوكَ؛ وَأَنْتَ الَّذِي أَرَزَلْتَ الْأَغْيَارَ عَنْ قُلُوبِ أَحِبَّائِكَ، حَتَّى لَمْ يُحِبُّوا سِوَاكَ. مَاذَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَكَ؟ وَمَا الَّذِي فَقَدَ مَنْ وَجَدَكَ؟ لَقَدْ خَابَ مَنْ رَضِيَ دُونَكَ بَدَلًا. يَا مَنْ أَدَاكَ أَحِبَّاءُهُ حَلَاوَةَ الْمُؤَانَسَةِ، فَقَامُوا بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَمَلِّقِينَ^(٦٨).

ونظراً لكون «المعرفة الحبيّة» تمتلك جذوراً قرآنيّة، مضافاً إلى ورودها في كلام الإمام الحسين، فسنسعى إلى تناولها بالبحث والتحليل بشكل مفصّل:

١. معنى الحبّ —

ترى إحدى وجهات النظر أنّ ألفاظ الحبّ والمحبوب والمحبة مرادفةٌ لألفاظ العشق والعشوق والعاشق؛ ولذا فقد تمّ استعمال كلّ واحدة من اللفظتين (الحبّ والعشق) بدلاً من الأخرى في كلام بعض الأكابر من أهل الحكمة^(٦٩). هذا ويعتبر بعض آخر أنّ العشق هو مرتبةٌ شديدة من الحبّ، كما يعتقدون بأنّ الحبّ هو مقدّمة للعشق^(٧٠).

ومن الجدير بالذكر أنّ الحبّ - نظير الوجود - مقولةٌ مُشكّكة، ذات مراتب متفاوتة في الشدّة والضعف؛ لأنّه عبارة عن رابطة وجوديّة بين المحبّ والمحبوب. ومن أيّ جهة نظرنا إلى الحبّ فإنّنا سنجد بأنّ المحبوب هو الله تعالى، وبأنّ الحبّ متوجّه إليه؛ لأنّ الوجود والكمال اللامتناهيين يقتصران عليه، وجميع الموجودات الأخرى ناقصة. وممّا لا ريب فيه أنّ للموجود الناقص والمحدود تعلقاً ذاتيّاً وفطرياً دائماً بالموجود اللامتناهي؛ وهل يُعقل أن لا يحبّ الإنسان - مثلاً - خالقه ورازقه؟^(٧١).

٢. مكانة الحبّ والمعرفة الحبيّة في القرآن —

لقد وردت كلمة الحبّ ومشتقاتها في القرآن عدّة مرات، نظير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (البقرة: ١٦٤). ويقول العلامة الطباطبائي في ذيل هذه

الآية المباركة: على الرغم من أن البعض قد اعتبر الحب مسألة شهوانية، ولا علاقة لها بالله، إلا أنه، وخلافاً لهذا الاعتقاد، فإن هذه الآية تثبت أن الذي يتعلّق به الحب بشكل حقيقي هو الحق سبحانه؛ إذ إن مفادها هو قابلية الحب المختص بالله تعالى للاشتداد، وأن للمؤمنين أعلى درجات الحب له عز وجل^(٧٢). ومن هنا تُعلم المنزلة الخاصة التي يحتلّها الحب الإلهي في القرآن. هذا ويمكننا من خلال النظر بدقّة في الحادثة التي ناظر فيها إبراهيم الخليل عبدة النجوم والكواكب أن نستنتج بكلّ يسر أن معرفة الله المبتنية على المحبة تمتلك جذوراً قرآنية؛ لأنه عندما وضع الخليل عليه السلام نفسه في مقابل الذين كانوا يعبدون الأجرام السماوية، نظير: الشمس، والكواكب، فكأنّه قد توصّل إلى أن الطريق الوحيد لهدايتهم يقتصر على «المحبة»؛ ولهذا السبب أراد أن يُطلعهم على التوحيد من خلال المعرفة الحبيّة. وقد تحدّث القرآن الكريم عن هذه الحادثة بما نصّه: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (الأنعام: ٧٦).

وفي هذا الصدد يقول المفسّر الحكيم العلامة الطباطبائي، من خلال سرده لبحث مفصّل: على أن الربوبية والمربوبية بارتباط حقيقيّ بين الربّ والمربوب، وهو يؤدي إلى حبّ المربوب لربّه؛ لانجذابه التكويني إليه، وتبعيته له، ولا معنى لحبّ ما يفنى ويتغيّر عن جماله الذي كان الحبّ لأجله. وما يشاهد من أن الإنسان يحب كثيراً الجمال المعجّل والزينة الدائرة فائماً هو لاستغراقه فيه، من غير أن يلتفت إلى فنائه وزواله. فمن الواجب أن يكون الربّ ثابت الوجود غير متغيّر الأحوال كهذه الزخارف المزوّقة، التي تحيا وتموت، وتثبت وتزول، وتطلع وتغرب، وتظهر وتخفى، وتشبّ وتشيب، وتنضر وتشين. وهذا وجه برهاني، وإن كان ربما يتخيّل أنّه بيان خطابي أو شعري، فافهم ذلك.

وعلى أيّ حال فهو عليه السلام أبطل ربوبية الكوكب بعروض الأفول له؛ إمّا بالتكنية عن البطلان بأنّه لا يحبّه لأفوله؛ لأنّ الربوبية والعبودية متقوّمة بالحبّ، فليس يسع من لا يحبّ شيئاً أن يعبد، وقد ورد في المرويّ عن الصادق عليه السلام: «هل الدين إلاّ الحب؟». وقد بيّنّا ذلك في ما تقدّم.

وإمّا لكون الحجة متقومة بعدم الحب، وإثما ذكر الأفول ليوجه به عدم حبه له، المناهضة للربوبية؛ لأن الربوبية والألوهية تلازمان المحبوبة. فما لا يتعلّق به الحب الغريزي الفطري؛ لفقدانه الجمال الباقي الثابت، لا يستحق الربوبية. وهذا الوجه هو الظاهر، يتكئ عليه سياق الاحتجاج في الآية...^(٧٣).

فالذي يتجلّى في هذه الحادثة ظاهراً للعيان هو جعل نبيّ الله إبراهيم المحبّة كحدّ وسطٍ للبرهان، وتوسّله بها في احتجاجه على الكفار، قائلاً: لا يمكن لهذه الأجرام السماوية أن تكون آلهة؛ لأنّ الإله هو الذي يكون محبوباً، وبما أنّها عرضة للأفول والزوال فإنّها لن تكون محبوبة، وبالتالي لن تكون آلهة^(٧٤).

٣. الدور المتبادل بين المحبة والمعرفة، وتحليل كلام الإمام الحسين عليه السلام

كما أنّ القلب يلعب دوراً أساسياً في المعرفة الشهودية، التي لا تحصل إلّا به، فكذلك الأمر بالنسبة إلى المعرفة الحبيّة، حيث تمّ الاعتماد فيها على عنصر القلب، بحسب ما ورد في كلام سيّد الشهداء، الذي قال فيه: **أولاً**: إنّ أولياء الله قد ظفروا بمعرفة الحقّ، وأدركوا توحيده، من خلال شعاع النور الذي قذفه هو سبحانه وتعالى في قلوبهم.

ثانياً: إنّ الله تعالى طرد الأغيار عن قلوب محبيه؛ حتى لا يكون لهم محبوب غيره، وحتى لا يتجاوز أحد المحبة التي يكتنّها أولياؤه له.

ثالثاً: إنّ الحقّ سبحانه أذاق أوليائه حلاوة الأُسّ به، إلى الدرجة التي صاروا معها دائمي الانشغال بالتعبير له تعالى عن عشقهم ومحبّتهم.

ومن خلال هذا الحديث يمكننا بوضوح أن نستنتج نقاطاً عدّة:

الأولى: لا يكتفي القلب في المعرفة الحبيّة - كما في المعرفة الشهودية - بالقيام بدور الأداة، بل يُعدّ فيها من مصادر المعرفة التوحيدية.

الثانية: إنّ نور المعرفة موجبٌ لحصول المحبة، كما أنّ المحبة تلعب دوراً أساسياً في زيادة المعرفة التوحيدية؛ وبالتالي سيكون للمعرفة والمحبّة تأثير متبادل في معرفة الحقّ تعالى المبنتية على الحب. وقد تمّت الإشارة إلى نفس هذا الأمر في الحديث

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

القدسي الذي يقول: مَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي، وَمَنْ وَجَدَنِي عَرَفَنِي، وَمَنْ عَرَفَنِي أَحَبَّنِي، وَمَنْ أَحَبَّنِي عَشِقَنِي، وَمَنْ عَشِقَنِي عَشِقْتُهُ^(٧٥).

الثالثة: بناءً على التعاليم العرفانية فإنّ الوصال الإلهي - والذي تُعدّ المعرفة التوحيدية إحدى آثاره - يحصل من إحدى طريقين: سلوك المحبّة؛ أو سلوك المحبوبة^(٧٦). وكأنّ هذه المسألة قد تجلّت بصورة خاصّة في كلام سيّد العشاق الحسين عليه السلام، الذي طرح فيه المعرفة التوحيدية بمثابة ظهور لشعاع نور الحقّ في قلب أوليائه، ولذلك فإنّه قال: بعدما يسطع النور على قلوب أولياء الله فإنّهم يقفون على المعرفة التوحيدية؛ بمعنى أنّ هذا النور موجبٌ لحصول الجذبة المعرفية، وعلى ضوء ذلك يحظى الإنسان بالمعرفة التوحيدية؛ إذ إنّ مسألة البحث عن الله والمعرفة التوحيدية - وخصوصاً إذا حصلت عن طريق المعرفة الحبيّة - تقع في مرحلة متأخّرة عن رؤية الله، التي تمتدّ جذورها إلى عمق الفطرة الإنسانية.

وفي هذا الصدد يقول الحكيم السنائي: إنّك لا تحصل على شيء ما لم تبحث عنه، وأمّا وجه الحبيب فلن تبحث عنه ما لم ترّ طلعتة^(٧٧).

ولهذا السبب فإنّ حرقه الوصال لا تقلّ بعد الرؤية، بل إنّها ستزداد أكثر. وهو نفس ما أشار إليه حافظ في قوله: كان بلبلٌ يحمل في منقاره ورقة زهرة جميلة، ومع هذا الثراء كان يبكي ويتأوّه بحرقة، فقلتُ له: لِمَ كلّ هذا الأنين والشكوى وأنت في وصال؟ قال: يجبرني عليه تجلّي المعشوق.

وعليه لا يبعد كون كلامه عليه السلام في صدد بيان ذلك الأمر الذي يطلق عليه اسم (سلوك المحبة). فما تقدّم من كلامه عليه السلام بأنّ الله تعالى قد أخرج عن قلوب أوليائه محبة غيره، وعوّضها بحلاوة الأنس به، هو لبيان ذلك الأمر، الذي يُعبّر عنه بـ (سلوك المحبة).

الرابعة: لقد تمّ اعتبار المعرفة الحبيّة في كلام سيّد الشهداء - كما في كلام إبراهيم الخليل - كأحدى أفضل الطرق المفضية إلى المعرفة التوحيدية، وخصوصاً إذا علمنا بأنّ هذا المعرفة قد طُرحت ضمن المناجاة، والتي عادةً ما تُطرح فيها أدقّ الحقائق والإشارات التوحيدية. ويُعدّ هذا الأمر في حدّ ذاته من الخصائص الأخرى التي

يمتاز بها هذا النوع من المعرفة.

٤. الأثر الواقعي للمعرفة الحبيّة —

إذا أمعنا النظر في المسائل المرتبطة بالمعرفة الحبيّة، وكذلك في بعض الروايات والأدعية الواردة عن سيّد الشهداء، يمكننا أن نستخلص أنّ المعرفة الحبيّة لا تنفكّ عن أثرين ونتيجتين شاخصتين: الأولى: علميّة، وتكمن في نفس تلك المعرفة الحبيّة لله تعالى؛ والثانية: هي النتيجة الواقعيّة والعملية المترتبة عليها؛ إذ إنّ المعرفة التي ظهرت من خلال العشق، وبُنيت أركانها على أساس المحبة واليهام ستُحدث في الإنسان - على خلاف بقيّة المعارف - حالة من التسليم والانجذاب، إلى أن ترتقي به من العلم إلى العمل، ومن المعرفة إلى الذوق، وتنقل أعباء العشق عن الكاهل إلى الصدر. ورغم أنّ لهذا البحث مجاله الواسع، وخصوصاً إذا نظرنا إليه من خلال السيرة العلميّة والعملية للأئمّة (عليهم السلام)، فإننا سنكتفي من ذلك ببعض النماذج من التعاليم القوليّة والفعلية لسيّد الشهداء وأصحابه، وذلك بما يناسب الموضوع، وتسمح به هذه المقالة.

أ. الولّه بالمداومة على المناجاة —

من خلال التمعّن في العديد من المناجاة الواردة عن الإمام الحسين يتجلّى لنا بشكل واضح أنّ الانشغال الدائم بمناجاة الحقّ ومدحه كانت تمثّل بالنسبة إليه (عليه السلام) أعلى منية وأرقاها؛ ولذلك ورد في دعاء عرفة الجذاب: يَا مَنْ أَدَاقَ أَحْبَاءِهِ حَلَاوَةَ الْمُؤَاسَةِ، فَقَامُوا بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَمَلِّقِينَ^(٧٨).

ويقول (عليه السلام) في مقطع آخر: إِلَهِي، إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّي وَإِنْ لَمْ تَدُمْ الطَّاعَةَ مِنِّي فِعْلاً جَزْماً فَقَدْ دَامَتْ مَحَبَّةٌ وَعَزْماً^(٧٩).

فعلى الرغم من أنّي لا تتيسّر لي مناجاتك وثناؤك بنحو مستمرّ، مع ما أعيش من ظروف، فإنّك تعلم بأنّ نار محبّتك ما زالت مشتعلة في قلبي.

كما أنّ الهمة الحسينيّة العالية تقتضي منه (عليه السلام) أن يقيّم جميع الأمور على أساس المحبة؛ ولذلك يقول: خَسِرْتُ صَفْقَةَ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نُصِيْباً^(٨٠).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

ولهذه المحبة استمهل العدو ليلة عاشوراء؛ ليتفرغ للعبادة والدعاء، وقال: «إنه يعلم أنني أحب الصلاة»^(٨١)، كما قيل: «وقام الحسين وأصحابه الليل كله يصلون ويستغفرون ويدعون ويتضرعون، وباتوا ولهم دوي كدوي النحل، ما بين رак وساجد وقائم وقاعد»^(٨٢). وفي هذا الصدد تتجلى صلاة الظهر التي أقامها سيد العشاق الحسين عليه السلام وأصحابه الكرام كأبهى ما يكون، حيث قيل بأن أبا ثمامة الصائدي لما رأى الجيش يقترب صوب الإمام أكثر فأكثر قال: لا والله، لا تقتل حتى أقتل دونك، وأحب أن ألقى الله ربّي وقد صليت هذه الصلاة التي دنا وقتها، فقال الإمام: «ذكرت الصلاة، جعلك الله من المصلين». بعد ذلك جعل عدة من أصحابه عليه السلام أنفسهم دروعاً واقية من سهام العدو، فأقام الإمام صلاة الظهر تحت وابل من النبال. لا شك في أن السبب الأساس الذي يرجع إليه كل هذا الوكّه بالدعاء والمناجاة، والرغبة في أن تدور جميع الأمور على محور المحبة، هو وجود نوع من المعرفة يرتكز إلى المحبة، ويقترب بعنصر العشق لله تعالى؛ إذ إن الأثر المباشر للعشق والمحبة يكمن في أن المغرم يرى الخير كله في ذكر كمالات المحبوب، والثناء عليه.

ب. عشق التضحية —

تعدّ التضحية والفداء في سبيل رضا المحبوب من الآثار المترتبة على المعرفة الحبيبة؛ لأن السالك في طريق التوحيد، ومن خلال نورانية القلب التي حصل عليها بعد طيه لمراحل عدة، يحسّ بجذبة محبة الحق في أعماق وجوده، بالنحو الذي يقلّ فيه ميله نحو نشأة الدنيا، ويزداد نزوعه نحو عالم الحقيقة. وترتقي فيه هذه المحبة بالتدريج، وتشعل نار العشق في روحه، إلى أن تصل به إلى مقام الفناء في التوحيد، الذي هو على مراتب ثلاث:

١. **الفناء في الأفعال:** في هذا المقام لا يرى سالكو طريق التوحيد أي تأثير للقدرات والأسباب والعوامل المؤثرة في العالم في مقابل إرادة الحق؛ بحيث تتجلى لهم حقيقة معنى «لا حول ولا قوة إلا بالله»، فلا يخافون غير الحق سبحانه، ولا يطمعون في سواه تعالى.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

٢. **الفناء في الصفات:** وفي هذا المقام ينظر العارف إلى العالم، بجميع صفاته وكمالاته وآثاره وتجلياته الوجودية، كمظهر للحق، ومجلّى لجمال المحبوب. ويرى أنّ هذا العالم المترامي الأطراف - الذي يروّنه كقاعة للعرض - قد هُنّدت بكافة أرجائه على صورة العلم، والقدرة، والرحمة، واللفظ، والحنان، والمحبة الإلهية. ويحصر الصفات والكمالات الوجودية في الحقّ تعالى، عاداً صفات الموجودات الأخرى بمثابة صورة وظهور له تعالى.

٣. **الفناء في الذات:** وفي آخر المطاف يرى هؤلاء جميع أسماء الحقّ وصفاته في هذا المقام مستهلكة في غيب الذات الأحديّة، بحيث لن يبقى في روحهم أثر لأيّ وجود سوى وجود الذات الأحديّة، فتتجلّى لهم حقيقة الآية المباركة: ﴿لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر: ١٦)^(٨٣). واستناداً إلى هذه الرؤية التوحيدية كان سيّد الشهداء في يوم عاشوراء قد اختار نقطة معينة من ساحة المعركة ليجعل منها مئذنة التوحيد، فيتوقّف عن القتال من حين إلى آخر، ويعتليها ليطلق منها شعار التوحيد، ويقول: «لا حول ولا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم». فإذا أمعنا النظر جيّداً سيّتبين لنا أنّ هذا الشعار التوحيدي الذي أطلقه سيّد الشهداء يعبر في الحقيقة عن المراتب الثلاث للفناء التوحيدي الذي تجلّى في ساحة المعركة. وانطلاقاً من نفس هذه الرؤية ردّت السيدة زينب في الكوفة على عبيد الله، عندما سألها عمّا رأته في كربلاء، قائلة: «ما رأيت إلاّ جميلاً»^(٨٤).

ففي مثل هذه الحالة تصير الشهادة والتضحية بالنفس في سبيل الله أكبر أمنية يمكن أن يتمنّاها الإنسان. ورغم أنّ بروز هذه المعرفة الحبيّة قد يكون في متناول الجميع فإنّ المرتبة الكاملة منها لا تتيسّر إلاّ للأفراد الكمّل. ولهذا السبب يقول سيّد الشهداء في كربلاء مخاطباً الله تعالى: «إلهي وسيّدي، ودّدت أن أقتل وأُحيا سبعين ألف مرّة في طاعتك ومحبّتك»^(٨٥). وقد تركت هذه النظرة أثرها على روحية أصحابه أيضاً. ولذلك قال سعيد بن عبد الله الحنفي للإمام عليه السلام: «والله، لو علمت أنّي أقتل، ثمّ أُحيا، ثمّ أحرقت حياً، ثمّ أذرّ؛ يُفعل بي ذلك سبعين مرّة، ما فارقتك، حتّى ألقى حمامي دونك».

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

وقد رُوِيَتْ هذه العبارات بعينها عن زهير بن القين، ومسلم بن عوسجة أيضاً^(٨٦). كما أن محمد بن بشير الحضرمي لما جاءه خبرُ أسر ابنه في مكانٍ ما، وقال له الإمام عليه السلام: «أنتَ في حلٍّ من بيعتي، فاعملْ في فكاك ابنك»، أجابه قائلاً: أكلتني السباع حياً إنْ فارقتك^(٨٧). لاشكَّ ولا ريبَ في أنَّ مثل هذه القضايا، التي كانت حاضرةً بكثرة في حياة أصحاب أهل البيت عليهم السلام الأوفياء، لا نجد لها تفسيراً إلا في قاموس العشق والمحبة.

الهوامش

- (١) حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ٩.
- (٢) موسوعة كلمات الإمام الحسين: ٥٤٠.
- (٣) ابن طاووس، إقبال الأعمال: ٦٥٢، دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة. وتجدر الإشارة إلى وجود اختلاف في بعض ألفاظ الدعاء بين المتن والمصدر الأصلي. (المترجم).
- (٤) الفيض الكاشاني، كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة: ٣٣.
- (٥) نهج البلاغة، الخطبة ١.
- (٦) المفيد، الأمالي: ٢٨٢، المجلس ٣٠، ح ٤٠.
- (٧) حيدر الآملي، أسرار الشريعة: ٧٣.
- (٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ٩٥ - ١٠٤.
- (٩) ابن سينا، إلهيات الشفاء: ٤٧، الفصل ٧، المقالة الأولى.
- (١٠) الطباطبائي، الميزان ٦: ٩٥ - ١٠٤.
- (١١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٢٤٨.
- (١٢) الطباطبائي، الميزان ١: ٣٩٣.
- (١٣) المصدر السابق ٦: ٩٠.
- (١٤) نهج البلاغة، الخطبة ٦٥.
- (١٥) الطباطبائي، الميزان ٦: ١٠٤.
- (١٦) جعفر السبحاني، الإلهيات: ٣٥٦، الباب ٤.
- (١٧) الصحيفة السجّادية: ١٩٤، الدعاء ٢٨.
- (١٨) الطباطبائي، الميزان ١: ٤٠٩.
- (١٩) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٥.
- (٢٠) المصدر السابق، الخطبة ١٥٢.
- (٢١) الصدوق، التوحيد: ٧٠.
- (٢٢) أبو الحسن الشعراني، مقدمه أسرار الحكم (مقدمة أسرار الحكم) للملا هادي السبزواري: ٢٦.
- (٢٣) نهج البلاغة، الخطبة ١.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

- (٢٤) تحف العقول: ٢٤٨.
- (٢٥) الصدوق، التوحيد: ٨٣، الباب ٣، ح ٣.
- (٢٦) مقتل الخوارزمي ٢: ٥٩.
- (٢٧) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين ١: ٣٢١، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) التوحيد: ١٠٧، الباب ٨.
- (٣٠) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٤١.
- (٣١) تحف العقول: ٢٤٨.
- (٣٢) استفادة الكاتب هذا المعنى من كلام الإمام الحسين موضع تأمل، فكل ما ينفيه هو استحالة المعرفة العقلية والقلبية في مرحلة ما قبل الفناء الذاتي، وأما من يصل إلى الفناء الذاتي فإنه يعرف الله بالله تعالى، وفي الحقيقة يكون الله هو الذي يعرف نفسه.
- ولو صحّ ذلك الاستنتاج، من استحالة معرفة الله، لتنافى كلام الإمام الحسين عليه السلام مع كلام أمير المؤمنين عليه السلام، المروي في الكافي (١: ٩٧ - ٩٨): عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاء خبر إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه، فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيت ربك حين عبدته؟ قال: فقال: ويلك، ما كنت أعبد رباً لم أره، قال: وكيف رأيت؟ قال: ويلك، لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان.
- فرؤية القلب بحقائق الإيمان هي المعرفة الشهودية الحاصلة حين الفناء الذاتي وإدراك الوحدة الحقيقية، فهل كانت معرفة أمير المؤمنين بالله تعالى معرفة غير كاملة، وهل تسمى المعرفة الناقصة رؤية من القلب بحقائق الإيمان؟ فلعن الصحيح هو التفصيل بين المعرفة العقلية والمعرفة الشهودية الحاصلة حين الفناء الذاتي وإدراك الوحدة الحقيقية، التي تقدّم الحديث عنها. (المترجم).
- (٣٣) جوادى الأملى، شرح حكمت متعالیه (شرح الحكمة المتعالية) ٦: ١٨٥، الفصل ١.
- (٣٤) نهج البلاغة، الخطبة ١.
- (٣٥) القيصري، شرح فصوص الحكم: ٦٩.
- وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفقرة المترجمة إلى الفارسية لا وجود لها في شرح فصوص الحكم، وإنما هي عبارة عن جملتين من موضعين، تم دمجهما في سياق واحد، ليشكلا فقرة واحدة تشهد للمدعى. والحال أن قراءة الجملتين في سياقيهما اللذين وردا فيهما تؤدي إلى خلاف ذلك المدعى، ونحن نورد هنا كما هما:
- الجملة الأولى:** القيصري الرومي، شرح فصوص الحكم: ٣٤٥ - ٣٤٧: قوله: (وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه، يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه)، أي هذا الأمر المذكور، وتحقيقه على ما هو عليه، طور وراء أطوار العقل؛ أي النظري، فإن إدراكه يحتاج إلى نور رباني يرفع الحجب عن عين القلب، ويحدّ بصره، فيراه القلب بذلك النور، بل يكشف جمع الحقائق الكونية والإلهية. وأمّا العقل بطريق النظر الفكري، وترتيب المقدمات والأشكال القياسية، فلا يمكن أن يعرف من هذه الحقائق شيئاً؛ لأنها لا تفيد إلا إثبات الأمور الخارجية عنها، اللازمة إياها لزوماً غير بين. والأقوال الشارحة لا بد وأن تكون أجزاءها معلومة قبلها إن كان المحدود مركباً، والكلام فيها كالكلام في الأول؛ وإن كان بسيطاً لا جزء له في العقل، ولا في الخارج، فلا يمكن تعريفه إلا باللوّازم البيّنة، فالحقائق على حالها مجهولة. فمتى توجه العقل النظري إلى معرفتها من غير تطهير المحل من الريون الحاجبة إياه عن إدراكها كما هي يقع في

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

تبه الحيرة، ويبداء الظلمة، ويخبط خبطة عشواء. وأكثر مَنْ أخذت الفطانة بيده، وأدرك المعقولات من وراء الحجاب؛ لغاية الذكاء وقوة الفطنة من الحكماء، زعم أنّه أدركها على ما هي عليه، ولما تنبّه في آخر أمره اعترف بالعجز والقصور. كما قال أبو علي عند وفاته عن نفسه:

يَموت وليس له حاصل سوى علمه أنّه ما علم
وقال أيضاً:

اعتصم الـورى بمغفرتك عجز الواصفون عن صفتك
تُب علينا فإتّنا بشرٌ ما عرفناك حقّ معرفتك
وقال الإمام:

نهاية إدراك العقول عقالٌ وغاية سعي العالمين ضلالٌ
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

أما الذات الإلهية فحار فيها جميع الأنبياء والأولياء، كما قال عليه السلام: (ما عرفناك حقّ معرفتك)، و(ما عبدناك حقّ عبادتك). انتهى موضع الشاهد.

أقول: ومن الواضح أنّ المصنّف محي الدين ابن عربي والشارح القيصري يقرّان بإمكان معرفة الذات الإلهية عن طريق الشهود، وذلك بعد حصول الفناء الذاتي، وذلك واضح من قوله: بل كشف الحقائق الأسماوية والتجليات الصفاتية...، إلى قوله: تلك الذات. وأما ما ينفيانه فهو المعرفة العقلية، ولذلك قيّد بقيد نفي الإدراك، بقوله: «بطريق نظر فكري»، كما أكّده الشارح رحمه الله.

الجملة الثانية: شرح فصوص الحكم: ٣٩٢ - ٣٩٣: (ثمّ ليعلم أنّ الحق وصف نفسه بأنّه ظاهر وباطن) مزيد بيان لما مرّ من أنّ الحق تعالى خلق آدم على صورته وكمالاته، ليستدلّ بها عليه، ويتمكّن السالك من الوصول إليه. (فأوجد العالم)، أي العالم الإنساني، وإن شئت قلت: العالم الكبير؛ لأنه أيضاً صورة الإنسان، لذلك يسمى بالإنسان الكبير. والأول أنسب بالمقام؛ إذ المقصود أنّ الإنسان مخلوق على صورته، لا العالم. (عالم غيب وشهادة)، أي عالم الأرواح والأجسام. (لندرك الباطن بغيثنا، والظاهر بشهادتنا) هذا دليل على أنّ المراد بـ (العالم) هو العالم الإنساني، أي لندرك عالم الباطن، وهو عالم الجبروت والملكوت، بروحنا وقلوبنا وقوانا الروحانية، وندرك عالم الظاهر بأبداننا ومشاعرنا وقوانا المنطبعة فيها؛ أو ندرك غيب الحقّ من حيث أسمائه وصفاته، لا من حيث ذاته، فإنّه لا يمكن لأحد معرفتها؛ إذ لا نسبة بينها وبين غيرها من العالم ينبغي بنا، أي بأعياننا لغيبته، وندرك ظاهره، وهو مظاهر تلك الأسماء الغيبية، من العقول والنفوس وغيرهم من الملائكة، فإنّهم وإن كانوا غيباً باطنياً بالنسبة إلى الشهادة المطلقة، لكنهم ظاهرٌ بالنسبة إلى الأسماء والصفات، التي هي أربابهم؛ لظهورهم في العين بعد بطونهم في العلم، وقد مرّ تحقيقه في بيان العوالم في المقدمات. (بشهادتنا)، أي بروحنا وقلوبنا وقوانا وأبداننا الموجودة في الخارج. انتهى موضع الشاهد.

وواضح من تعبيره بإمكان الوصول إليه أنّ معرفة الذات الإلهية هي الهدف من خلقة آدم على صورة الله وكمالاته، فالوصول ليس سوى المعرفة. وأمّا ما ينفيه فهو الإدراك العقلي أو القلبي ما قبل الوصول إلى الفناء الذاتي، وما دامت هناك غيريّة بين المدرك والمدرك.

ويؤيد ذلك ما ورد ص ٣٩٠ من الكتاب نفسه، في نقله لتعليق الجنيد على الحديث: (والآن كما كان): «كما قال عليه السلام: (كان الله ولم يكن معه شيء). وهذا المعنى يجتمع مع الأخيرة. لذلك قال الجنيد

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

قدّس الله روحه، عند سماعه لهذا الحديث: (والآن كما كان)، أي لم يتغيّر هذا المقام عن حاله، وإن كان في المرتبة الواحدة معه أسماء وصفات وأعيان ثابتة للأكوان. ويظهر هذا المقام للعارف عند التجلي الذاتي له، لتقوم قيامته الكبرى، فيفنى ويفنى الخلق عند نظره، ثم يبقى ويشاهد ربه برّبه. رزقنا الله وإياكم. انتهى.

فمن الواضح من قوله: (يشاهد ربه برّبه) أنّه يعرف الذات. نعم هو يعرفها بها، لا بعقله، ولا بقلبه. وهذا ما يحصل بعد الفناء الذاتي، كما هو واضح. فإذا سلّمنا بالفناء الذاتي، والذي هو من لوازم الوحدة الصرفة، فالمعرفة بالذات متحققة لمن بلغ هذا الفناء، ولا سبيل إلى إنكارها، وإنّما كان يعرف أمير المؤمنين الله تعالى؛ لأنّه كان قد بلغ هذا المقام. ولذلك انتهر سائله في الحديث المتقدم، وإنّ كانت عبادته للذات عن جهل بها، وهو ما نفاه، أو كانت عبادته لخصوص الأسماء والصفات التي يعرفها، لا للذات التي لا سبيل إلى معرفتها، وهذا خلاف معنى العبوديّة لله تعالى وحده، لا لصفاته وأسمائه. أضف إلى ذلك أن قول الإمام عليّ: (لو كشف لي الغطاء لما ازددت يقيناً) يدل على معرفته التامة، لا الناقصة الإجمالية. (المترجم).

- (٣٦) ابن سينا، تعليقات الشفاء: ٢٠.
- (٣٧) صدر المتألّهين، رسائل فلسفيّة: ٢٦، المقالة ٢.
- (٣٨) المصدر السابق: ٢١١، المقالة ٢.
- (٣٩) نهج البلاغة، الخطبة ٤٩.
- (٤٠) الميزان ٦: ١٠٢.
- (٤١) ابن طاووس، إقبال الأعمال: ٦٦٠.
- (٤٢) الميزان ١٤: ٢٦٨.
- (٤٣) الأسفار ٢: ٢٩٢ - ٣٠٠، الفصل ٢٥.
- (٤٤) حيدر الأملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ٨٤.
- (٤٥) الصدوق، التوحيد: ٩٠، الباب ٤.
- (٤٦) المصدر السابق: ٩١، الباب ٤.
- (٤٧) الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٠.
- (٤٨) جواد الأملي، رحيق مختوم ٢: ٢٥٥، الفصل ٤.
- (٤٩) صدر المتألّهين، الأسفار ٢: ٢٩٩.
- (٥٠) إثبات الوصيّة للإمام عليّ: ١٢٤.
- (٥١) مصباح المتهجّد: ٨٤٤.
- (٥٢) الصحيفة السجّادية الكاملة: ٣٢٢، الدعاء ٤٧.
- (٥٣) ابن طاووس، إقبال الأعمال: ٥٦٥.
- (٥٤) فاطر: ١٥. (جميعكم فقراء إلى الله ومحتاجون إليه، ووحده تعالى الذي لا يعوزه شيء، وغني بالذات).

- (٥٥) الغميني، تفسير سورة الحمد: ١٠٣.
- (٥٦) أبو الحسن الشعراني، هزار ويك كلمه (ألف كلمة وكلمة) ٤: ٢١٥، الكلمة ٣٥٤.
- (٥٧) الملالأ صدرا، شرح أصول الكافي: ٢٢٠، كتاب التوحيد، باب حدوث العالم.
- (٥٨) ديوان دويبتي ها بابا طاهر عريان (رباعيّات بابا طاهر العريان): ٣١.
- (٥٩) ابن طاووس، إقبال الأعمال: ٦٦٢.
- (٦٠) ابن طاووس، إقبال الأعمال، دعاء عرفة المنسوب إلى الإمام الحسين: ٦٦٠.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

- (٦١) الصدوق، التوحيد: ٢٣٩، الباب ٤.
- (٦٢) محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة) ١: ١٧٢.
- (٦٣) جوادى الأملى، معرفت شناسى در قرآن (نظرية المعرفة في القرآن): ٢٩٩.
- (٦٤) الطباطبائي، رسالة الولاية: ٢٣، الفصل ٣.
- (٦٥) مصباح اليزدي، المصدر السابق ١: ١٧٨.
- (٦٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٩.
- (٦٧) صدر المتألهين، شرح أصول الكافي: ٢٣٤.
- (٦٨) ابن طاووس، إقبال الأعمال: ٥٦٥.
- (٦٩) صدر المتألهين، الأسفار ٧: ١٨٨.
- (٧٠) السهروردي، مجموعة المصنفات ٣: ٢٨٦.
- (٧١) الميزان ١: ٤١١.
- (٧٢) الميزان ١: ٤١١.
- (٧٣) الميزان ٧: ١٧٧.
- (٧٤) جوادى الأملى، شرح الحكمة المتعالية ٦: ٣٢٠، الفصل ١.
- (٧٥) الفيض الكاشاني، كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة: ٨٠.
- (٧٦) أمّا سلوك المحبة فهو السلوك الذي يكون وصال السالك فيه متأخراً عن سلوكه، ويكون موقوفاً على الرياضة والخلوة والمجاهدة... وأمّا سلوك المحبوبة فهو السلوك الذي يكون وصال السالك فيه متقدماً على سلوكه، ويحصل للإنسان من خلال الجذبات الإلهية. (حيدر الأملى، نصّ النصوص في شرح الفصوص ١: ٣١، القسم الثاني، التمهيد الثاني، الوجه الثالث).
- (٧٧) السنائي الغزنوي، ديوان الشعر، الغزل ٣٩٤.
- (٧٨) إقبال الأعمال، دعاء الإمام الحسين في يوم عرفة: ٦٥٩.
- (٧٩) المصدر نفسه.
- (٨٠) المصدر نفسه.
- (٨١) فرهنگ جامع سخنان امام حسين عليه السلام (موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام): ٤٣٦.
- (٨٢) عباس القمي، منتهى الآمال ١: ٣٤١.
- (٨٣) أبو الحسن الرضي القزويني، رساله مقامات أربعه (رسالة المقامات الأربعة): ٣٥٥. هذه الرسالة طبعت ضمن إحدى عشر رسالة من تأليف: حسن زادة الأملى.
- (٨٤) عباس القمي، نفس الهموم: ٢١٧.
- (٨٥) محمد مهدي الحائري، معالي السبطين ٢: ١٩.
- (٨٦) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك ٥: ٤٢٠.
- (٨٧) البحراني، عوالم العلوم والمعارف ١٧: ٢٤٥.

الولاية في العرفان الإسلامي

قراءة وتحليل

د. الشيخ أسد الله شكربان (*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

مقدمة —

تعرض فكرة الولاية في العرفان الإسلامي ساحة إلهية وحقانية من نظام العالم، وأن وراء تلك المظاهر المتكثرة حقيقة أصيلة، ومنشأ ارتباط الإنسان الكامل بحقيقة العالم. تهدف هذه المقالة إلى البحث في المصادر الدينية والنصوص العرفانية وتقديم صورة واضحة عنها، وكذلك دراسة أقسام وأبعاد الولاية، ولوازمها، ومختصاتهما في العرفان الإسلامي.

سعى العرفان الإسلامي خلال فترة وجوده المثمرة لكشف الحقائق والتعمق في باطن الشريعة، واهتم باقتناص الحقيقة، رغم بعض الكتابات التاريخية المغرضة. وكانت ثمرة هكذا توجه إظهار الكثير من الحقائق التكوينية والدينية. ومن أهمها: موضوع الولاية القيم. وإذا أردنا معرفة الأبحاث الأساسية فيمكن أن ندعي أنه ليس هناك بحث بعد التوحيد على وزن الولاية؛ فإن بحث النبوة نفسه - مع كل الأهمية التي يوليها له العرفاء - ارتبط عندهم بالولاية؛ حيث إن مقام ولاية النبي أكمل من مقام نبوته.

إن تتبع وسبر آراء العرفاء المسلمين حول موضوع الولاية، ودراسة مصادرهم، وإلقاء نظرة إجمالية على النصوص الدينية حول الولاية، هو الهدف الأساس للمقالة

(*) باحث في معهد المعارج للعلوم الوحيانية.

التي بين يديك. إلا أنه من الواضح أن هذه المقالة لا تتسع لطرح كافة أبعاد مسألة الولاية، ولهذا فسوف لن تطرح في هذا المقال أبحاث من قبيل: تقسيم الولاية إلى: كلية؛ وجزئية، أو مسألة ختم الأولياء.

المعنى اللغوي للولاية —

من الناحية اللغوية فإن كلمات من قبيل: ولاية (بكسر الواو)، ولاية (بفتح الواو)، ولي، أولى، والي، ولاء، مولى، كلها من الجذر - وُلِيَ - (بفتح الواو وسكون اللام). والمعنى الأصلي لـ (ولاية) وضع شيء إلى جنب الآخر، بحيث لا يكون بينهما فاصل، مثل: جلسَ يزيدٌ، ويليهِ حسنٌ؛ أي إن زيد جلس بلا فصل إلى جنب حسن. ولذا تستعمل هذه الكلمة للقرب المكاني والمعنوي، وتستعمل أيضاً في المحبة والمعونة والتصدّي لأمر^(١). وقال الطبرسي أيضاً في ذيل الآية ٢٥٧ من سورة البقرة: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾: «الولي من الولي (بسكون اللام)، وهو القرب من دون فصل، وهو الذي أولى بالغير من غيره، وأحقّ بتدبيره»^(٢). وقال الراغب في المفردات: «الولاية (بكسر الواو) بمعنى النصرة، والولاية (بفتح الواو) بمعنى تولّي الأمر»^(٣). وقال القيصري: «اعلم أن الولاية مأخوذة من الولي وهو القرب، لذلك يسمّى الحبيب ولياً؛ لكونه قريباً من محبّه. وفي الاصطلاح هو القرب من الحقّ سبحانه»^(٤). والمحصّل أن الولاية نوع من القرب يوجب نوعاً من حقّ التصرف ومالكية التدبير^(٥).

الولاية في القرآن —

الولاية في القرآن لها معنى واحد، ويسع كلّ مصاديقها؛ ولهذا فالولاية في القرآن بالنسبة إلى الله تعالى غير ولاية الرسول ﷺ، وبعد ولاية الله والرسول تأتي ولاية الأئمة المعصومين عليه السلام: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ (المائدة: ٥٥). لكن ينبغي عدم الغفلة عن أنّه على ضوء الآيات القرآنية فالولاية محصورة بالله تعالى: ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ (الشورى: ٩)، وأيضاً: ﴿فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (يوسف: ١٠١)... وبناء على ذلك فالولاية الحقيقية لله تبارك وتعالى،

وولايته ذاتية، وإذا كان لغيره حظٌّ من الولاية فبالعرض والمجاز. ويمكن أن نفهم من الآيات المتقدمة نوعاً من الحاكمية وحق التصرف في ما دونه تعالى، بمعنى أن سعة الولاية التكوينية للحق تعالى شملت كل العالم. والسر في ولاية الله تعالى على الإنسان إحاطته بالإنسان؛ لأن الشرط الأساسي في تحقق الولاية للولي هو الإحاطة الوجودية والقرب من المولى عليه.

والولاية وإن كانت بالذات للحق تعالى، وإن الاسم الشريف (الولي) من أسمائه تعالى، فلا يعني ذلك أن ليس لغيره تعالى أي حظ من الولاية، بل للآخرين ولاية، لكنها بالتبعية وبالعرض. وإذا كان الله تعالى ولي المؤمنين، وهو الذي يخرجهم من الظلمات إلى النور / ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (يوسف: ١٠١) فقد عهد بهذه المهمة إلى الرسول ﷺ^(١) أيضاً. وعليه فكما أن طاعة الله تعالى واجبة على الناس فطاعة النبي ﷺ بلا قيد أو شرط واجبة أيضاً: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾ (النساء: ٥٩). وبالإضافة إلى الرسول ﷺ فللائمة المعصومين (عليه السلام) ولاية من سنخ الولاية الثابتة لله تعالى وللنبي الأكرم ﷺ، غير أن ولاية المعصومين (عليه السلام) تبعية، كما أن ولاية الرسول ﷺ كذلك.

وقد أشار القرآن إلى عدة أنواع من الولاية، مثل: ولاية الله: ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ (الشورى: ٩)؛ وولاية الشيطان: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ١١٩)؛ وولاية المؤمنين: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١)؛ وولاية الكفار: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ٢٨)^(٢).

إن أقرب معنى للولاية يخطر في ذهن هو القرب بين شيئين، بحيث لا يفصل بينهما بآخر. وعليه فلا يصح إطلاق صفة (ولي) على المئيل؛ لأن الملاك في تحقق الولاية هو نوع خاص من القرب، بحيث لا يكون هناك فاصل في البين. ولهذا يقول القرآن: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ١١٩).

الولاية الإلهية، والولاية الطاغوتية —

إن إطلاق الولاية بأي معنى من معاني القرب، أعم من القرب الحسي والمعنوي

والتدبير والنصرة، وإن كان صحيحاً، إلا أن القرآن والإسلام خصّها بهداية وانسجام معيّن. فالولاية في القرآن تخضع لأصلين:

١. الولاية الإلهية؛ ٢. الولاية الطاغوتية.

وأهم ما يميز الولاية الإلهية هو الحركة في مسير النظام التوحيدي للحق. فليس هناك - إطلاقاً - أيّ كمال أفضل من بلوغ مرتبة التوحيد، وكل الكمالات ترجع بنحو ما إلى هذا الأصل الأصيل. ففي النظام القرآني تتمثل الحياة الدنيوية والنشأة المادية للإنسان محطة للانطلاق إلى تلك القمة، وفي المقابل فكل ما يبعد الإنسان عن هذا النظام يدخله في سلك الضلالة والخذلان، وحينها سيكون مسرّحاً لولاية الشيطان. يقول القرآن الكريم عن ولاية الشيطان: ﴿فَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النحل: ٦٣).

أما الولاية الإلهية فإنّ الحقّ تعالى هو الولي المطلق، وبالذات. وسعة حكومة ولايته تعالى بنحو غدت كلّ ولاية خاضعة لها: ﴿وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (البقرة: ١٠٧). وفي نفس الوقت فإنّ فروع تلك الولاية تكون شبكة مترابطة ومتّصلة ببعضها في مستويات مختلفة، والمقصد والجهة لفروع تلك الشبكة هو الله تعالى. وبعبارة أخرى: إن الصبغة الإلهية والحركة لإحياء النظام التوحيدي من أبرز الأصول التي تظهر في تلك الشبكة. ولهذا فإنّ القدسيّة الموجودة في بعض تلك الحركات من تلك الصبغة الإلهية. ويعتقد الأنبياء الإلهيون وورثتهم أنّ أعظم منجزاتهم هي الحركة إلى الحق والنظام التوحيدي الإلهي. وتشهد الحياة النورانية للأنبياء على حقّانيتهم. وإنّ قلوبهم المشرقة بنور الإيمان واليقين تجعلهم لا يحدون عن توحيد الله، والعمل على بناء مجتمع موحد، رغم الصعوبات والشدائد الكثيرة التي تواجههم.

منزلة الولاية في النظام العرفاني —

ما يملأ ساحة الوجود - في النظرة الوجودية العرفانية -، ويعتبر المصداق الأوحد للوجود، هو وجود الحقّ تعالى، حيث لم تدع وحدته الإطلاقيه مجالاً للغير. والمراد بعدم تناهيه أنّه لا يحدّ بأيّ تعيّن. فهو الذي ملأ كلّ الوجود - الوجود غير المتعيّن -،

وتصوّر أيّ استقلال لغيره هدمٌ لذلك الأصل الثابت والقويم.

وبنظرةٍ دقيقة يمكن القول: إنّ الموجود له مصداقٌ واحد بالذات لا غير، ونظراً لآتصافه بسمة الإطلاق وعدم التناهي كان اتّصاف غير الحقّ بالموجود الحقيقي مستحيلاً. وفي نفس الوقت لا تنكر هذه النظرة العرفانية المذكورة - أبداً - وجود الكثرة، فلا تتصوّر أنّ موجودات العالم عدمٌ ووهمٌ؛ بل ترى أن جميع الكثرات شؤونات ومظاهر الحقّ تعالى، وإنّ كانت لا تتمتع بنفس الأمر؛ فإنّ وجودها بنفس وجود الحقّ تعالى، وليس وجوداً مستقلاً وراء وجود ذاك الوجود المطلق. يقول القيصري في شرحه على الفصوص: «وهو - أي الوجود - حقيقة واحدة، لا تكثر فيها، وكثرة ظهوراتها وصورها لا تقدح في وحدة ذاتها»^(٨).

ويوضّح العلامة محمد رضا قمشه إي، في ردّه على النظريّات المنحرفة في باب الوحدة الشخصية للوجود، الرأي الصحيح بقوله: إنّ الكثرات أطوار الحقّ، والحقّ متشكّن فيها بالحيثية التقييدية الشأنية: «...فريقٌ من العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين والحكماء المتألهين، الكثرة الظاهرة في الوجود حقيقة. فالوحدة متطورة بالكثرة، والكثرة أطوار الوحدة»^(٩).

والمتحصّل من الكلام السابق أنّ نظام العالم قائم على أساس حركة واعية ومنسجمة، وبالرغم من تفاوت كلّ واحدٍ من الشؤون عن الأخرى، واختصاصها بنفس الأمر، إلّا أنّ علاقتها مع الموجود الحقيقي علاقة الشان مع ذي الشان. والسؤال هنا عن العلاقة بين ذلك الوجود المطلق والمقدّس (الحقّ تعالى) وشؤونه ومظاهره التي لكلّ منها أمرٌ خاصّ به ومتعيّنٌ بتعيّن خاصّ؟ وكيف سيكون ارتباط ذلك العالي، الذي ملأت سعة وجوده كلّ الوجود، مع هذا الداني، الذي سرى الفقر والحاجة في كلّ وجوده؟ فلا بدّ من الالتفات إلى أنّ العلاقة بين الحقّ والخلق إذا لوحظت من الأعلى إلى الأسفل، أي من الحقّ إلى الخلق، فإنّ الحاكم هو القرب التامّ، والحقّ تعالى أحاط بكلّ شيء إحاطة وجودية: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (الحديد: ٨)، وهذا هو معنى المعية القيومية للحقّ مع ما سواه. لكنّ المراد هنا هو العلاقة بين الحقّ والخلق بلحاظ السافل إلى العالي، أي علاقة الإنسان بالحقّ تعالى، ومقدار قُربه وبُعده من خالقه. وفي

هذا المجال إذا قرب الإنسان نفسه إلى الحق تعالى فأَيَّ مقدارٍ يحقق من القرب يحظى من الولاية بنفس ذلك المقدار. والسرّ في أنّ القرب الإلهي يؤدي إلى تحقق الولاية في العبد أنّ هكذا إنسان سيجد نفسه في حصن الأمن الإلهي: (لا إله إلا الله حصني...) ^(١٠)، وليس عليه أيّ خوف أو حزن: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس: ٦٢). وبناء على ذلك على الإنسان أن يبلغ مقام الولاية.

الولاية في الكتب العرفانية —

اهتمّت الكتب العرفانية كثيراً بمسألة الولاية؛ نظراً للأهمية الكبيرة التي تتمتع بها.

يقول عبد الرزاق الكاشاني في اصطلاحات الصوفية: الولاية هي قيام العبد بالحقّ عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولّي الحقّ إيّاه حتّى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين. ولهذا يقال: (وليّ) لمن تولّى الحقّ أمره، وحفظه من العصيان، ولم يُخله ونفسه بالخذلان، حتّى يبلغه في الكمال مبلغ الرجال، قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَكَّلُ الصَّالِحِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٦) ^(١١).

ويصرّح صدر الدين الشيرازي، في كتابه القيم (مفاتيح الغيب)، ضمن الإشارة إلى مسألة الولاية، حيث يفصل الكلام فيها، بقوله: «اعلم أنّ الولاية مأخوذة من الولي، وهو القرب... وفي الاصطلاح هو القرب من الحقّ سبحانه، وهي عامّة وخاصّة... والخاصّة هي الفناء في الله ذاتاً وصفةً وفعلاً، فالوليّ هو الفاني في الله، القائم المتخلّق بأسمائه وصفاته تعالى. وهي قد تكون عطائيّة؛ وقد تكون كسبيّة... والكسبيّة ما يحصل بالانجذاب إليها (إلى الحضرة الإلهية) بعد المجاهدة» ^(١٢).

يقول القيصري أيضاً حول شروط تحقّق الولاية: ويجب على السالك الإعراض عن كلّ ما يبعده عن عالم الحقيقة، ويرى بقاءه في وجود الحقّ تعالى ^(١٣).

ومن تقسيمات الولاية انقسامها إلى: الولاية العامّة؛ والولاية الخاصّة.

والولاية العامّة هي ولاية كلّ المؤمنين، حيث يسيرون نحو الحقّ تعالى بمقدار سعتهم الوجودية، وبأيّ مقدار ابتعدوا عمّا سوى الله فإنّهم يتقربون إلى الحقّ،

ويتحققون بالولاية.

أما الولاية الخاصة فإنما تحصل للسالك بعد أن يطوي المنازل، ويكتسب المقامات اللازمة، وينقطع عما سوى الله، ويفنى في الحق تعالى. وحينئذ تكون ذاته وصفاته وأفعاله فانية في ذات وصفاته وأفعال الحق. يقول الجامي: الولاية...، تنقسم إلى قسمين: عامة؛ وخاصة. الولاية العامة تشمل جميع المؤمنين بحسب مراتبهم، والولاية الخاصة لا تشمل إلا الواصلين من السالكين. فالولاية الخاصة عبارة عن فناء العبد في الحق، بمعنى أنه يجد أفعاله فانية في أفعال الحق، وصفاته فانية في صفات الحق، وذاته فانية في ذات الحق...^(١٤).

الولاية والقرب —

يبحث عن الولاية من جهتين: الأولى: الولاية من جهة القرب إلى الحق؛ والثانية: تفصيل مراحل ومراتب الولاية في المولى عليه.

وفي توضيح القسم الأول (الولاية من حيث القرب) لا بد أن يقال: إن القرب إلى الحق يعتبر هدفاً في الفكر العرفاني المترقّي. ولذا فإن الجهود - دائماً - تتمحور حول الانقطاع عما سوى الحق تعالى، وتحصيل القرب إلى الحق. وللوصول إلى ذلك الهدف السامي يوجد طريقان:

١. طريق المجذوب السالك: يتحقق هذا الطريق بشكل جذبة وعناية إلهية، وبدون أيّ عناء، والتي يعبر عنها بـ «التدلي». وفي هذا النوع من القرب ليس هناك حديث عن طيّ المراتب والمنازل، ويكون هذا الشخص - بدون أيّ جهد - مشمولاً لإفاضة الولاية الإلهية. فهؤلاء هم الذين يسيرون في العوالم ببصرٍ يبصرون به، وبسمعٍ يسمعون به. وبتعبير آخر: إن الوصول إلى الحق هو بداية سيرهم، ولذا ينشغلون بالسفر الثاني (السفر بالحق في الخلق). وقد وصل الأنبياء العظام والأئمة المعصومون عليهم السلام إلى هذا المقام من القرب.

وإحدى ثمرات القرب إلى الحق هي العلم، وما يشاهد من عدم توقّف علم الأنبياء والأولياء الإلهيين على مزاولة الطريق الطبيعي لتحصيل العلم، كما في عامة

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

الناس، يرجع إلى تلك النكته.

والتعبير الآخر للعرفاء في هذا التقسيم هو: السير المحبوبي؛ والسير المحبي.

فالسير المحبوبي هو سير السالك المجذوب، والذي يكون بالجمدة، وليس بالسير والسلوك والعبادة؛ بل إن جذوره الأصلية لا بد أن يبحث عنها في الحب الأزلي قبل الخلق. ولما كان ذلك الحب قبل الدنيا فالولاية وهبية وإعطائية، وليست كسبية أو متوقفة على شيء، بل هي أزلية ذاتية وهبية وإلهية، يفيضها الله على عباده المستحقين، مثل: مقام ختم الأولياء: «كنت ولياً وآدم بين الماء والطين». قال القونوي في مفتاح الغيب: «فإن الشخص الذي يكون صورة ذلك السر ومظهره يصير من المجذوبين، وممن لا يحتاج إلى كثير من الأعمال والرياضات الشاقة، كالنبي ﷺ وعلي (كرم الله وجهه) ومن شاء الله من العترة والأولياء»^(١٥).

وفي نفس الوقت يجب أن لا يغفل عن أن اهتمام الأئمة والأنبياء ﷺ بمسألة السلوك إلى المراتب العليا أكثر من الآخرين؛ لأن طلبهم الباطني يقتضي أن يكونوا في سير وسلوك دائم. ولهذا السبب فإن المعصومين ﷺ في ذروة العبادة والزهد والسلوك. يقول ابن عربي: «والأنبياء هم العبيد على أصلهم، فكذلك أقطاب هذا المنزل»^(١٦).

٢. طريق السالك المجذوب: وفي هذه المرحلة - وخلافاً للطريق الآخر - لا يصل السالك إلى القرب الإلهي بالجمدة، وإنما لا بد له من اجتهاد وسعي كثير، وعبور في مراحل وعرة؛ كي يذلل المراحل التي أمامه. والسالك - في الحقيقة - يصل إلى مقام القرب إلى الله عن طريق الاستعانة بالله، وبالرياضة، والمجاهدة. ويعبر العرفاء عن هذا الطريق بـ «الترقي»، ويعبرون عن ذلك بالسير المحبي. ويقسم القيصري، بعد تقسيم الولاية إلى: خاصة؛ وعامة، الولاية الخاصة إلى: الولاية الكسبية؛ والعطائية، ويقول: «وهي (أي الولاية الخاصة) عطائية؛ وكسبية. والعطائية ما تحصل بالانجذاب إلى الحضرة الرحمانية قبل المجاهدة. والكسبية ما تحصل بالانجذاب إليها بعد المجاهدة. من سبقت جذبه على مجاهدته يسمّى بالمحبيب؛ لأن الحق سبحانه يجذبه إليه؛ ومن سبقت مجاهدته على جذبه يسمّى بالمحب؛ لتقريبه إلى الحق سبحانه أولاً، ثم يحصل له الانجذاب ثانياً». وهنا يميّز القيصري بين نوعين من الولاية الخاصة،

ويقول: «والمحبوبون أتمّ كمالاً من المحبين، فلا يصل إلى القطبيّة إلاّ الأوّلون»^(١٧).

الولاية في قرب الفرائض وقرب النوافل —

روّت الكتب الحديثية للفريقين عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «ما تحبّ إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضته عليه، وإنّه ليتحبّ إليّ بالنافلة حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به...»^(١٨).

يتحقّق قرب السالك، الذي هو نقطة محورية في تحقّق الولاية، عن طريقين: قرب الفرائض؛ وقرب النوافل.

في قرب الفرائض يظهر الحقّ تعالى بالاسم الشريف (الظاهر). فالحقّ ظاهرٌ، والعبد كامناً وباطناً. وفي تلك الحالة لما كان العبد مدركاً لله سبحانه يصبح بصر العبد عين الله، وسمعه أذن الله: فالله يبصر بالعبد لوسمعه به و...، ويغدو العبد - في الحقيقة - بمنزلة أداة للحقّ، وهو باطنٌ في الحق. وهذا القرب هو قرب المجذوبين؛ لأنّ الفاعل الأصلي فيه هو الجذبة الإلهية، لا سلوك السالك.

ولكنّ في قرب النوافل الباطن والمستور هو الحقّ تعالى، والعبد هو الظاهر. لذا بالله أسمع، وبالله أبصر، و.... وهذا هو قرب السالكين، وفيه يتقدّم السلوك على الجذبة^(١٩).

يقول الجامي في هذا الباب: «أمّا حبّ الفرائض وقربها، أي نتيجتهما، في السير المحبوبي، وتأخّر السلوك عن الجذبة، وتقدّم البقاء الأصلي على الفناء، حيث يتجلّى الحقّ سبحانه بالاسم الظاهر، ويكون العبد المتجلّى له آلة لإدراك الحقّ المتجلي، فهو أن يسمع الحقّ بك، على أن يكون المدرك هو الحقّ، وأنت آلة لإدراكه، ويبصر بك كذلك. و(أمّا) كون الحقّ سمع العبد وبصره وعموم سائر قواه وجوارحه [فهو] نتيجة حبّ النوافل وقربها في السير المحبي، وتقدّم السلوك على الجذبة، وسبق الفناء على البقاء، حيث يتجلّى الحقّ بالاسم الباطن، ويكون آلة لإدراك العبد المتجلّى له»^(٢٠). وإلّما يكون قرب الفرائض وقرب النوافل عندما يكون السالك في مقام حقّ

اليقين والفناء. وعليه إذا استطاع شخص الوصول إلى ذلك المقام فقد حصل نوع من الاتحاد. والفناء يعني صيرورة وارتقاء العبد. وهذا الارتقاء ارتقاء وجودي، لا أنه يتصور أن يفقد العبد عينه. وما رُوي عن الرسول الخاتم ﷺ في قوله: أنا العقل الأول يعني أن موطنه الوجودي هو العقل الأول. وفي نفس الوقت فإن تعين رسول الله ﷺ لم يزل. «يؤكد العلامة الطباطبائي ﷺ على بقاء العين الثابتة، وضرورة العلاقة بين السالك والفناء. وعلى هذا الأساس فالفناء ليس صفة سلبية، بل فيه جنبه ثبوت وتحقق. الفناء للسالك كمالٌ وصفة ثبوتية. ولذا لا بدّ من ثبوت وتحقق الموضوع عنده حملة»^(٢١). ويكون الارتقاء أحياناً بمعنى الاتصال، وهو خارج عن بحثنا؛ وأحياناً بمعنى الاتحاد الوجودي. مثلاً: الارتقاء الوجودي للإنسان، بحيث يمكن أن يمتدّ حتى العقل الأول، وحينئذٍ تظهر فيه مختصات العقل الأول. ولهذا إذا كان العقل الأول يرى العالم يستطيع السالك أن يرى العالم بعين العقل الأول. وفي الحقيقة تلك الصيرورة الوجودية هي التي تعطي العبد قابلية أن يرى بالحق ويسمع به و.... وعندئذٍ يصبح الحق مرآته الإدراكية^(٢٢). وأحياناً يصل ذلك الارتقاء الوجودي إلى الصقع الربوبي، والتعني الثاني أو التجلي الأسامي والصفاتي. وهذا العالي يستمرّ إلى أن يصل إلى التعني الأول، فيحصل التجلي الذاتي. والمحصل أنّ موطن كلا التجليين، وبالطبع الولاية العرفانية، سيكون هو الصقع الربوبي.

وفي قرب الفرائض تكون مشيئة السالك هي مشيئة الحق تعالى، ولهذا يكون (محلاً) لمشيئة الله. وستصبح أعضاؤه الإدراكية هي الأدوات الإدراكية للحق تعالى، أي إن عينه تكون عين الله، وإرادته إرادة الله تعالى. ولذا فإن إيذاء وليّ الله هو إيذاء لله تعالى، والدماء الإنسانية ستكون (ثار الله). وكل ذلك يمكن فهمه من هذا المنظار^(٢٣). يقول جلال الدين الرومي: ما لم يتألم قلب وليّ الله سوف لن يخزي الله أيّ قوم.

السلوك العرفاني والولاية —

إنّ ثمره القرب إلى الله من خلال السلوك هي الانعتاق من الأغلال، والتحرر من

التعینات. فكلما تقيد الإنسان بتعینات أكثر ابتعد عن أصله، وبتعبير العرفاء: كلما كان الانسان مشغولاً بالكثرة ابتعد عن الوحدة بذلك المقدار. ولهذا يجتهد السالك ليبعد عنه كل ما يفصل بينه وبين محبوبه، ولهذا السبب يسمّى سالكاً. فهو يسير إلى أن يجد نفسه وجوداً من نوع اليقين: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩). وتلك الحركة ليست حركة مادية، وإنما هي صيرورة وجودية، يتحرك السالك في باطنه، وينتقل من مرحلة إلى مرحلة، إلى أن يصل إلى تلك الحقيقة التي تغطي كل وجوده، ولا تدع مجالاً لغيره. وتسمّى تلك الحركة «التقرب إلى الله». وكلما كان الإنسان أقرب إلى الحق تعالى كان أبعد عما سواه، إلى أن يصل إلى مقام الفناء. وهذا الفناء ليس انعداماً للعبد، وإنما يفنى العبد عن بُعد البشرية في سيره إلى الله تعالى، ويبقى في بُعد الرباني، تلك الربانية التي تكون البعد الملكوتي والإلهي للإنسان. ويقول القرآن الكريم في الإشارة إلى ذلك البعد الإلهي: ﴿وَلِكُلِّ وُجْهٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ (البقرة: ١٤٨). «الفناء في العرفان»، وخلافاً لمفهومه العرفي المتداول، تعبير عن حقيقة عينية... الفناء ولادة جديدة؛ وهي التي عبر عنها الحديث بالولادة الثانية^(٢٤). والموجودات - أساساً - تسير بحركة تكاملية في قوس الصعود بحسب ذواتها وجوهرها، وتفنى كل مرحلة في هذه الحركة بالمرحلة اللاحقة، بمعنى أن المرحلة الجمادية تفنى في المرحلة النباتية، والنباتية تفنى في الحيوانية، وهكذا. وهذا الفناء بمعنى العبور من تلك المرحلة، وليس بمعنى فقدان الوجود بشكل مطلق، بل بمعنى فقدان مرتبة من الوجود، والارتقاء في نفس الوقت إلى مرحلة أكمل منها^(٢٥).

في مقام الفناء؛ لكي يتمكن السالك من الارتباط بالعالم الربوبي، لا بد أن يرفع نفسه إلى أفق أعلى؛ لكي يتمكن من الارتباط بحقيقة العالم. يقول ابن عربي: إن بعض الأمور لا يمكن تحليلها في العالم الدنيوي؛ وذلك بسبب عدم نسخيتها مع عالم الدنيا.

وكمثال على ذلك: البحث عن العلم بالأعيان الثابتة يتعلق بساحة الربوبية. ولهذا يختص البحث عن هكذا علم بساحة الربوبية، دون غيرها: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩). وفي تلك المنزلة يكون الحق هو الحاكم. ولهذا فالبشر من جهة كونهم بشراً لا سبيل لهم إلى تلك الساحة، إلا أن ينالوا مقام الفناء،

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

ويصلوا إلى حق اليقين. وما قيل في معنى الفناء، من أن «الفناء المطلق هو ما يستولي من أمر الحق سبحانه وتعالى على العبد، فيغلب كون الحق سبحانه على كون العبد»^(٢٦)، يعني أن الفناء المطلق هو أن يغلب أمر الحق على السالك، والسالك إلى ذلك الحين لم يكن قد تخلص من قيد ذاته، ولم يَفُضْ عن تعيّناته، ولن يكون اتّصافه بصفات الحق ميسراً. ويقتضي حصول تلك النورانية التوجّه التام والكامل إلى الحق تعالى؛ بحيث لا يستطع شيء الإخلال بذلك التوجه. إنّ مداومة السلوك إلى الحق ثمرة مباركة، وهي نفوذ تلك النورانية إلى روح السالك، بحيث يصبح السالك مصدراً للنور. يقول القيصري في مقدّمته على الفصوص: «ليس المراد بالفناء هاهنا انعدام عين العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء الجهة البشرية في الجهة الربانية... وذلك الاتصاف لا يحصل إلّا بالتوجّه التام إلى جناب الحق المطلق سبحانه»^(٢٧). ثم يوضّح كلامه بالمثال التالي: «...كالقطعة من الفحم المجاورة للنار، فإنّها؛ بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النارية والقابلية المختلفة فيها، تشتعل قليلاً قليلاً، إلى أن تصير ناراً، فيحصل منها ما يحصل من النار من الإحراق والإنضاج والإضاءة وغيرها، وقبل الاشتعال كانت مظلمة كدرة باردة»^(٢٨). ولا شك أن اتّصاف الفحم بالاحتراق تَبَعِيّ، وبالعبر لا بالذات. والسالك في سفره الأول كلّما اقترب من نهاية سفره ضعفت تعلّقاته، وفي المقابل يقترب من حقيقة العالم، وعلامة هكذا قُرب هو التخلّق بالأخلاق الإلهية. وفي السفر الثاني يفنى السالك عمّا سوى الله، ويحيط نور الحق كلّ وجوده. وفي هكذا حالة يتّصف السالك بالأخلاق الإلهية، وتظهر عليه صفات الحق تعالى. والنورانية الحاصلة من هذا الاتّصاف هي الولاية المقصودة في العرفان الإسلامي. يقول ابن عربي حول خُلُق الإنسان الكامل: «السؤال الرابع عشر: بأيّ صفة يكون ذلك المستحقّ لذلك؟... وأما الصفة التي استحقّ بها خاتم الولاية المحمدية أن يكون خاتماً فبتمام مكارم الأخلاق مع الله، وجميع ما حصل للناس من جهته من الأخلاق... فلما طابت أعراقه، وعمّت العالم أخلاقه، ووصل إلى جميع الآفاق إرفاقه، استحقّ أن يختم بمنّ هذه صفته الولاية المحمدية، من قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤)»^(٢٩).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

مراتب الولاية —

المستفاد من المصادر الدينية أنّ حقيقة الولاية في الإنسان لها مراتب، وصادقة بالتشكيك، وتشمل ولاية الرسول الخاتم ﷺ والأئمة المعصومين عليه السلام، وولاية السالكين غير المعصومين وما دونهم.

المرحلة الأولى: الحفظ لما عنده (من المعرفة والإخلاص أو العلم والعمل) من همزات الشيطان، وسيكون لولايته نطاقها الخاص. ولهذا ستكون له ولاية على نفسه فحسب.

المرحلة الثانية: أن يشتمل نطاقها على ما وراء نفسه، وبالإضافة إلى نفسه عليه أن يحفظ الأمانات الإلهية أيضاً. وستكون ولاية هكذا إنسان أوسع وأكثر شمولاً.

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة النهائية للولاية، وهي أعلى الأفق التي يمكن تصوّرها، هي ولاية الإنسان الكامل، الذي يمثل المظهر التام لصمدية الحق تبارك وتعالى، ولذا يتولى أمر تدبير العالم بإذن الله^(٣٠).

وكل واحدة من المراتب المذكورة؛ وببركة قربها من الحق، وسعتها الوجودية، وبمقدار قبولها الباطني، يمكنها الاستفاضة من اسم الله تعالى «الولي»، وتصبح مظهراً لذلك الاسم الشريف. ومرجع السعة والضيق في الولاية إلى القابل، لا إلى الفاعل؛ لأنه لا نقصان في إفاضة الحق، وكل اسم من حيث كونه اسماً من الأسماء الإلهية لا يحصى مقدار تأثيره، إلا أنّ الإنسان يستتير بالمقدار الذي يناسب حاله من تلك الأنوار الإلهية، وتصبح عدة قليلة من الناس - لسعتهم الوجودية التامة - مرآة تامة للحق تعالى، ومصدقاتاً تاماً وكاملاً لأسمائه الشريفة.

من وجهة نظر العرفان الإسلامي فإنّ الله تعالى؛ لكي ينظر إلى ذاته في مرآة، ويشاهد حقيقة جماله، خرجت الذات من غيب الغيوب والكمون المطلق. وفي النظرة الأولى شاهد ذاته بنحو تكون كل الأسماء مندكة في ذلك المقام، بحيث لا تتصور فيه أي كثرة؛ وفي النظرة الثانية شاهد ذاته بحيث تمايزت الأسماء عن بعضها، ولكل منها هويته المستقلة في مقامه العلمي. في هذا المقام الثاني تكتسب الأعيان الثابتة للموجودات استعدادها، وينتشر النفس الرحماني للحق من عالم العلم إلى عالم

العين، وتخرج الأعيان الثابتة إلى ساحة الوجود على أساس المقدّر لها في عالم الأعيان الثابتة، ثم يظهر عالم بعد ذاك العالم، ويتحقّق عالم الوجود. وما اكتسب صبغة الوجود ولبس رداء الكثرة - إلى الآن - ببركة التجليات الإلهية هو بنحو ما آية للحقّ تعالى، بأنّ نشأ منه، وشمل كلّ ذلك، وأحاط به السريان الوجودي للحقّ ضمن النفس الرحماني. وكلّ واحد من موجودات العالم - في حين أنّه مظهر الحقّ تعالى - يعكس جذوة من كمالات الحقّ تعالى، ويدخل تحت اسم من الأسماء الإلهية. وليس لأحد من الموجودات من السعة الوجودية ما يؤهّله لاحتواء كلّ الكمالات الإلهية. فالحقّ؛ لمشاهدة جماله في مظهر واحد، بحيث يكون حاكياً عنه، خلق الإنسان الكامل، وهذا الموجود وإن تأخّر زماناً في الخلقة إلاّ أنّه يكون في القمة وخلق الانسان على صورة الرحمن. وبعد خلقة هكذا موجود نوراني مدح الحقّ نفسه بالقول: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)؛ لأنّ الانسان الكامل هو المظهر الجامع لكلّ الأسماء الإلهية في الخلق: «لولاك لما خلقت الأفلاك». والولاية التي تفاض على الإنسان الكامل هي ولاية تامّة وكاملة؛ لأنّ الإنسان الكامل مظهر تامّ لاسم «الولي».

علاقة بين الولاية والنبوة —

لقد اختار الحقّ تعالى من أفراد الإنسان الكامل أشخاصاً للنبوة، وجعل واجبهم الأساس إبلاغ أوامره إلى العباد. «النبّيّ هو الشخص المبعوث إلى الخلق؛ لهدايتهم وإرشادهم إلى الكمال المقدّر، بحسب استعداد أعيانهم»^(٣١). والأنبياء الإلهيون وإنّ اشتركوا في العنوان العام «نبّيّ»، لكنّهم ليسوا في مستوى واحد قطعاً. فالتفاوت والتفاضل بينهم أمرٌ مسلّم وواضح. وكون أحد الأنبياء أقلّ واجباً بالنسبة إلى نبّيّ آخر، وسعة مسؤوليّة أحدهم أكثر من مسؤوليّة الباقيين، علامة على وجود التفاضل بينهم. فالنبّيّ الذي لم يكلف بهداية أكثر من قومه لا يتساوى مع النبّيّ الذي تعهدّ بهداية قوم أو أمة كبيرة.

ويمكن أن نفهم من المصادر الدينية أن حظّهم من الحقائق الإلهية ليس متساوياً.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

ويقع هذا التفاوت من أحد طريقين:

الأول: بسبب تفاضل الأمم فيما بينها. يقول ابن عربي: «فيتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها، وهو قوله: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (البقرة: ٢٣٥) (٣٢). ونظرة ابن عربي هنا للآية نظرة استقلالية، أي ليست بلحاظ ارتباطها بالآيات الأخرى.

الثاني: إن كلَّ نبيٍّ يتمتع بحقيقتين؛ ترجع الأولى إلى الجنبه الإلهية، ومن هذه الجهة كلما اقترب من الوحدة والوجوب ازدادت نورانيته. وهذه هي الولاية التي تتكفل الجهة الإلهية لنبيٍّ ما، ومن هذه الجهة فالتفاضل في الاستعداد الباطني للأنبياء يرتبط بحقيقة الولاية التي ينعم بها النبي. يقول ابن عربي: «كما هم في ما يرجع إلى ذواتهم ﷺ من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم، وهو في قوله: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ (الإسراء: ٥٥) (٣٣).

الجهة الثانية متعلقة بارتباط ذلك النبي بالخلق. وهذا يشكل جانب نبوة الرسالة: «جهة الولاية جهة الحقائق الإلهية والوحدة، وجهة الرسالة والنبوة جهة الإمكانية والخلقية والكثرة» (٣٤).

وبناء على هذا الكلام كيف يكون تفضيل جنبه الولاية على جنبه النبوة؟ لا بد أن يقال في الجواب: لما كانت الولاية لنبيٍّ تتكفل الجانب الحقاني فيه، والنبي من حيث إنه ولي يرتبط بحقائق العالم بلا واسطة، ومن جهة أنه مظهر الأسماء الإلهية، ومنها اسم الولي، وضرورة رجوع الحقائق الإمكانية إلى جهة وحدة ووجوب العالم، فستكون نبوة ورسالة النبي والرسول دون مرتبة ولايته. قال الجامي في نقد النصوص: ما ينقل عن بعض الأولياء أن الولاية أفضل من النبوة فالمراد به أن جهة ولاية النبي أفضل من جهة نبوته، لا أن ولاية الولي التابع أفضل من نبوة النبي المتبوع. قال الشيخ رضي الله عنه (٣٥): «إذا سمعت أحداً من أهل الله، أو ينقل إليك عنه، قال: الولاية أعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرنا - وهو أن ولاية النبي أعلى من نبوته -، أو يقول: إن الولي فوق النبي والرسول فإنه يعني بذلك في شخص واحد، وهو أن الرسول من حيث إنه ولي آتم منه من حيث إنه نبي أو رسول، لا أن الولي التابع

له أعلى منه»^(٣٦).

والخلاصة أنّ ولاية النبيّ أعلى من رتبة نبوته، وهذا التقدّم في شخص واحد توفر فيه صفة الوليّ ونال مقام النبوة، ولا ينبغي أن يفهم من ذلك التعبير أنّ أيّ ولي - وإن لم يكن نبياً - مقدّم على النبيّ. وبعبارة أخرى: إن النبيّ فضلاً عن الولاية فهو واجدٌ لمقام النبوة أيضاً، والذي لم يذقه غير الأنبياء، ولم يدركوه. جاء في مصباح الأنس: «إنّ كلّ نبيّ وليّ، ولا عكس. وكلّ رسولٍ نبيّ، ولا ينعكس. وكلّ واحدٍ من أولي العزم رسولٌ، وليس كلّ رسولٍ بأولي العزم»^(٣٧).

إلا أنّ الميرزا هاشم الإشكوري رحمته الله، في حاشيته على مصباح الأنس، وفي مسألة تقدم النبيّ والرسول على الوليّ والوصيّ، قال: هذا الأمر لا كلّية فيه؛ لأنّه ربما تقدّم وليّ على نبيّ. ورغم قبوله لأصل تقدّم النبيّ على وصيّ ذلك النبيّ فقد أنكر تقدّم النبيّ على وليّ نبيّ آخر؛ لأنّه ربما كانت ولاية وقرب وكمال هذا الوليّ أعلى من ذلك النبيّ. وبتعبير الميرزا هاشم الإشكوري: «فإذا تأملت في ما ذكرته حقّ التأمل من أنّ منشأ التقدّم والشفافة هو خصوصيّات الولاية والكمال، وشدّتهما، وقوّتهما، لا تشكّ أنّ تقدّم النبيّ والرسول ليس بإطلاقه وعمومه، بل على الوليّ الذي يكون من أوصيائه وخلفائه وتوابعه وورثته، لا من وليّ آخر ووصيه وخليفته وورثته وتابعه، بل قد يكون ذلك الوليّ الذي يكون وصياً وخليفةً وتابعاً لرسولٍ آخر مرتبة ولايته ومقام قربه وكماله أعلى وأقوى وأشدّ من ذلك الولي والوصيّ أقدم وأشرف وأكمل من ذلك النبيّ والرسول، بدرجة أو درجات كثيرة»^(٣٨).

ويرى رحمته الله أنّ دليل أفضليّة عليّ بن أبي طالب عليه السلام على أنبياء السلف هو أن غاية كمال الأنبياء - غير رسول الله صلى الله عليه وآله - يمكن ملاحظته، وهو الوصول إلى مقام «قاب قوسين»، والعطاء الذاتي النسبي الإلهي، ومنشؤه التعيّن الثاني. أمّا كمال رسول الله صلى الله عليه وآله، وبالتّبع وراثته هو مقام «أو أدنى»، والعطاء الذاتي الاختصاصي، ومنشؤه التعيّن الأول: «...قد علمت أنّ أعلى الدرجات الكمليين من أولي العزم من الرسل... هو البطن السادس، والتعيّن الثاني. ومقام الوارث المحمدي ومرتبته في البطن السابع، والتعيّن الأوّل، وحدّه الحقيقة الجامعة»^(٣٩).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

عدم زوال الولاية —

إنَّ النبوة والرسالة؛ نظراً لإمكانهما وارتباطهما بالخلق، يمكن أن ينتهيا. ولهذا السبب برحلة آخر المرسلين من الله فقد انقطع طريق السماء أمام نزول الملك وإبلاغ الوحي الإلهي لأيِّ عبد بصفته نبياً، وسوف لن تطرح حقيقة جديدة عن طريق بعثة الأنبياء. ودليل ذلك واضح؛ لأن حاجة الناس إلى التكامل والهداية، والوصول إلى ساحل السعادة، من خلال إنزال الكتب السماوية، التي تكوّن محتوياتها العلوم الإلهية، قد أشبعت، وتمّت مهمّة إعداد البشر للحركة في مسير الحياة الإلهية والتوحيدية من قبل الأنبياء. إلّا أنّ ما ينقطع أصلاً هو الحقيقة الإلهية في وعاء أرواح الأولياء الإلهيين والإنسان الكامل، وهي مقام الولاية. وكما قال ابن عربي: «واعلم أنّ الولاية هي الفلك المحيط العامّ، ولهذا لم ينقطع، ولها الإنباء العام، وأمّا نبوة التشريع فمقطعة. وفي محمّد ﷺ قد انقطعت، فلا نبي بعده مشرعاً أو مشرعاً له، ولا رسول، وهو المشرّع»^(٤٠).

ومن وجهة نظر ابن عربي فالولاية أوسع من النبوة والرسالة، ويمكن للوليّ الإخبار عن حقائق العالم، إلّا أنّه ليس من نوع الإخبار الذي يأتي به النبيّ والرسول بوصفه نبياً ورسولاً، بل إنه إخبار منشؤه التحقق بمقام حقّ اليقين. ولهذا فإنّ بعضاً من أخبار الأنبياء والرسول ليس من حيث نبوتهم ورسالتهم، بل من حيث الولاية التي يتمتّعون بها. ويضيف القيصري على كلام الشيخ: «وللولاية الإنباء العامّ؛ لأنّ الوليّ هو الذي فني في الحقّ، وعند هذا الفناء يطّلع على الحقائق والمعارف الإلهية، فينبئ عنها عند بقائه ثانياً، وكذلك النبيّ؛ لأنّه من حيث ولايته يطّلع على المعارف والحقايق، فينبئ عنها»^(٤١).

قال الملام هادي السبزواري رحمه الله، في شرحه على المثوي المعنوي: «الوليّ من أسماء الله تعالى، وله دائماً مظهر. إذاً لا يصحّ انقطاع الولاية، وأولياء الله موجودون دائماً في العالم، خلافاً للنبيّ والرسول، فهما من أسماء الخلق، وعليه يصحّ انقطاع النبوة والرسالة»^(٤٢).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

الولاية والنبوة الإنبائية —

على أساس النصوص الدينية والعرفانية فإن النبوة إخبار عن الحقائق الإلهية، والتي تتجلى بمعرفة ذات الحق تعالى وأسمائه وصفاته وأحكامه^(٤٣). وهي على نوعين:

١. النبوة التشريعية، والتي ختمت ببعثة خاتم الرسل ﷺ.

والنبوة التشريعية، إضافة إلى الإخبار عن ذات الله وصفاته وأسمائه، تتكفل بتبليغ الأحكام، وتعليم الأخلاق والكلمات^(٤٤). إن إدراك الحقائق بالنسبة إلى النبي من حيث كونه نبياً لا تحصل إلا من خلال الوحي، والنبي في نبوته التشريعية يعلن فقط بعض العلوم الإلهية التي تؤمن حاجة أمته. ولهذا يخاطب القرآن المجيد نبي الإسلام المكرم بالقول: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ (المائدة: ٦٧)، و﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (الشورى: ٤٨). ويقول ابن عربي في هذا الشأن: «واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسل، لا من حيث هم أولياء وعارفون، على مراتب ما هي عليه أممهم، فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول، لا زائد ولا ناقص»^(٤٥).

٢. النبوة الإنبائية، أي ارتباط أناس إلهيين بحقائق العالم، والاتصال المستمر بأسرار الوجود. يقول ابن عربي: «أما الباطنة (أي النبوة، الأولياء، والورثة) فلا تزال في الدنيا والآخرة؛ لأن الوحي الإلهي والإنزال الرباني لا ينقطعان؛ إذ كان بهما حفظ العالم...»^(٤٦). والحقائق التي يتوافر عليها النبي، لا من جهة نبوته التشريعية، بل من جهة نبوته الإنبائية، أكمل وأشمل من نبوته التشريعية؛ لأن نيل النبي أو الولي الإلهي لأسرار وحقائق العالم ليس بمقدار استعداد أمته، بل على أساس استعداداته هو. وتلك الفاضلية والمفضولية هي ما يعبر عنه القرآن الكريم موسى والخضر ﷺ؛ لأن التفاضل يرجع أحياناً إلى السعة الوجودية للأنبياء. يقول ابن عربي في ذلك: «كما هم أيضاً في ما يرجع إلى ذواتهم من العلوم متفاضلون بحسب استعداداتهم. وهو في قوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ (الإسراء: ٥٥)^(٤٧).

والنتيجة أن الأنبياء وراء نبوتهم ورسالتهم، والتي تتعلق بنشاطهم الظاهرية والدينيوية، يتمتعون بالولاية التي تربطهم بالحقائق الباطنية والنشأة الأخروية. والحققة أن السند العلمي العظيم للأنبياء أعلى من مسؤوليتهم الظاهرية والدينيوية. إن حقيقة

العلم مستور في النشأة الأخروية. وبيان أوضح: إن النبوة والرسالة لا تتحقق بدون الاستناد إلى الولاية؛ لأن الولاية تؤمن الجنبه الحَقَّانية والإلهية للنبي والرسول، وتلك الولاية عند المقارنة بالنبوة والرسالة بمثابة روحهما وباطنهما. وبسبب كون الولاية تشكيكية فإنَّ فضل الأنبياء بالنسبة إلى بعضهم انعكاسٌ لكمال ولايتهم. وإذا كان لأنبياء أولي العزم أفضلية على كلِّ الأنبياء والرسول، ولحضرة خاتم الرسل ﷺ فضيلة وتوقُّف على أنبياء أولي العزم، فذلك بدليل تفاضلهم وكمالهم في الولاية. يقول ابن الفناري في هذا المجال: «منشأ تقدُّم النبي وشرافته وفضيلته على الولي، وكذلك الرسول، وكذلك صاحب أحديَّة الجمع، والخاتم على الكلِّ، هو خصوصيَّات الولاية والقرب والكمال، وقوَّتها وشدَّتْها؛ لأنَّها روح النبي والرسول وأولي العزم وباطنهما وحقيقتها، وجهة الإبلاغ والإرسال والإلزام ونظائرها صورة ظاهرة...»^(٤٨).

الهوامش

- (١) الراغب الإصفهاني، مفردات القرآن: ٥٣٣، الطبعة الأولى، قم، منشورات طليعة نور، ١٤٢٦هـ.
- (٢) الطبرسي، مجمع البيان ٢: ١٦٤، طبعة بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٥هـ.
- (٣) في المفردات: ٨٨٥، المحققة من قبل: صفوان عدنان، ط. دار القلم (أوفست ذوي القربى)، ضبط فتح الواو وكسرها بعكس ما ذكر أعلاه، وقد نقل في هامشه هذا المعنى عن الفراء والكسائي، فليلاحظ. (المترجم).
- (٤) داوود القيصري، الرسائل: ٢٦، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، ط. طهران، مؤسسة حكمت وفلسفه إيران، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٥) محمد حسين الطباطبائي، الميزان ٦: ١٥، ذيل الآيات ٥٦ - ٥٧، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١١هـ.
- (٦) الأحزاب: ٦.
- (٧) راجع: تفسير الميزان: ٦، سورة المائدة، ذيل الآيات ٥٥ - ٥٦.
- (٨) داود القيصري، شرح الفصوص: ٦، طهران، منشورات علمي فرهنگي، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٩) ابن تركة، تمهيد القواعد: ٣٧ - ٤٠ (الهامش)، ط. بيروت، أم القرى، ١٤٢٤هـ.
- (١٠) التوحيد، باب ثواب الموحدين: ٢٥، ح ٢٣.
- (١١) راجع: الكاشاني، اصطلاحات الصوفية: ٥٤، طهران، منشورات حكمت، ١٣٨١هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

- (١٢) ملا صدرا، مفاتيح الغيب ٢: ٥٧٣، بيروت، التاريخ العربي، ١٤١٩هـ.
- (١٣) القيصري، شرح الفصوص: ١٤٧.
- (١٤) الجامي، نقد النصوص: ٢١٤، طهران، منشورات أنجمن حكمت وفلسفه إيران، ١٣٥٦هـ.ش.
- (١٥) ابن الفناري، مصباح الأنس: ٣٠٠، طهران، منشورات فجر، ١٣٦٣هـ.ش.
- (١٦) ابن عربي، الفتوحات المكية ١: ٣٠٢، بيروت، دار صادر.
- (١٧) رسائل القيصري: ٢٦.
- (١٨) البرقي، المحاسن ١: ٤٩١ (كتاب مصابيح الظلم)؛ صحيح البخاري ٨: ١٠٥، طبعة بولاق.
- (١٩) الفتوحات ٢: ١٦٨.
- (٢٠) نقد النصوص: ١٥٢.
- (٢١) عرفان نظري: ٥٠٨.
- (٢٢) مصباح الأنس: ١٩٤.
- (٢٣) لاحظ: مصباح الأنس: ١٢٢، ١٥٨؛ الفتوحات المكية ١، باب ٨٩ - ٩٠: ٢: ٥٥٩.
- (٢٤) إشارة الى ما روي عن عيسى عليه السلام أنه قال: لن يلج ملكوت السماوات مَنْ لم يولد مرتين.
(المترجم).
- (٢٥) يحيى يثري، عرفان نظري: ٥٠٧، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٢٦) عز الدين الكاشاني، مصباح الهداية ومفتاح الكفاية: ٤٢٦، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٢٧) شرح الفصوص: ١٤٦ - ١٤٧.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) الفتوحات المكية ٢: ٤٩ - ٥٠.
- (٣٠) جوادى الأملى، شميم ولايت: ٦٨، قم، نشر إسرائ، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٣١) نقد النصوص: ٢١٣.
- (٣٢) القيصري، شرح الفصوص: ٨٢١.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) مصباح الأنس: ٢٥.
- (٣٥) القيصري، شرح الفصوص: ٨٣٧.
- (٣٦) نقد النصوص: ٢١٤.
- (٣٧) مصباح الأنس: ٢٥.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) المصدر نفسه.
- (٤٠) القيصري، شرح الفصوص: ٨٣٢.
- (٤١) المصدر نفسه.
- (٤٢) السبزواري، شرح مثنوي: ١٨٢.

(٤٣) اصطلاحات الصوفية: ١٩٤.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) شرح الفصوص: ٨٢٠.

(٤٦) الفتوحات المكيّة ٣: ٢٨٥.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) مصباح الأنس: ٢٥.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

دراسةً لأساسيات منهج الفهم العرفاني

(*) السيد جواد سيحي

(**) د. قاسم فائز

من المباني المهمة التي اعتمد عليها العرفاء في توجيه تأويلاتهم هو مبنى استعمال اللفظ في أكثر من معنى. وسنحاول من خلال هذا البحث بيان هذا المبنى، ومناقشته؛ لبيان موقف العرفاء، والأسباب التي دعتهم للقول بهذا المبنى.

١. تعريف هذا المبنى —

يُقصد باستعمال اللفظ في أكثر من معنى استعمال لفظ واحد في الجملة مع إرادة معانٍ متعددة.

فالمتكلم يستعمل اللفظ مع إرادته للمعاني المتعددة، وهذه المعاني المتعددة هي أعمّ من المعاني الحقيقية أو المعاني المجازية. فقد يقول المتكلم مثلاً: «رأيتُ عيناً» ويقصد في نفس كلامه هذا إرادة أكثر من معنى واحد: العين الجارية؛ والعين الحاسة التي يرى بها الإنسان؛ والعين التي هي بمعنى الذهب.

ولتحقق استعمال اللفظ في أكثر من معنى يشترط الشروط التالية:

الأول: أن يكون اللفظ المستعمل معانٍ متعددة، أعمّ من أن تكون كلّها حقيقية، كما هو الأمر في المشتركات؛ أو تكون كلّها مجازية؛ كما يمكن أن

(*) أستاذٌ وباحث في الحوزة والجامعة، من المغرب.

(**) أستاذٌ جامعيّ وباحث، له عدّة أعمال.

تكون بعض هذه المعاني حقيقية وبعضها مجازية.

الثاني: أن يكون للفظ عند إرادة استعماله معانٍ تقع في عرض واحد.

الثالث: أن لا تكون المعاني المتعددة مصاديق لمعنى كلي، بحيث تجتمع كلها في معنى مشترك، بمعنى أن لا تكون اسم جنس أو جمعاً أو تشبيهاً ونظائر ذلك^(١).

٢. نظرة تاريخية حول نشأة هذا المبنى ونظر العلماء حوله —

أ. عند السنة —

من الناحية التاريخية لا يُعرف مَنْ هو أول مَنْ طرح هذا المبنى. ولكن المشهور أن هذا المبنى نشأ في فضاء أصول الفقه الإسلامي، حيث تمّ التعرّض له في مبحث «حمل اللفظ المشترك على كلّ معانيه». ويعدّ الشافعي (٢٠٤هـ) أقدم مَنْ تعرّض لهذا المبنى وفق المشهور عند الأصوليين؛ حيث ذهب إلى جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى^(٢). مع أنّ هناك مَنْ يذهب إلى أنّ أول مَنْ تعرض لهذا الموضوع هو أبو حنيفة النعمان (١٥٠هـ)؛ حيث ذهب إلى إنكار جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى. وقد أورد الزركشي؛ لإثبات جواز تحقق استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بعض الأدلة والشواهد القرآنية، ومنها: ما ورد في سورة الحجّ، الآية ١٨: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾.

فلفظ «يسجد» في هذه الآية تُسبب إلى السماوات والأرض، وإلى كثير من الناس. ومن خلال هذه النسبة يظهر أنّ لكلمة «يسجد» معنيين:

الأول: هو وضع الجبهة على الأرض، وتختص بالإنسان.

الثاني: الانقياد والتسليم لقدرة الله، وهي ليست بالاختيار، وتشمل جميع الكائنات.

فلو كان المقصود بالسجود هنا فقط معنى الانقياد لما قال: ﴿وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾، بل يجب القول: كلّ الناس؛ لأنّ العالم كلّهُ منقاد لله، بما في ذلك الإنسان، فعالم التكوين بالنسبة إلى الإنسان كسائر الموجودات.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

فيتبين أن كلمة «يسجد» هنا استعملت مرة واحدة، وأريد بها معنيان: أحدهما: وضع الجبهة على الأرض؛ والثاني: هو الانقياد والتسليم^(٣). وهذه المسألة خلافية بين علماء السنة؛ فمنهم من ذهب إلى الجواز؛ ومنهم من ذهب إلى عدم الجواز؛ ومنهم من فصل في هذا الأمر. فالمعروف عند أكثر الشافعية القول بالجواز. والمعروف عند أكثر الحنفية القول بعدم الجواز. كما أن بعض المالكية، مثل: ابن عربي المعافري (٥٤٣هـ)، نقل عنهم عدم الجواز أيضاً. وذهب إمام الحرمين الجويني إلى القول بالتفصيل في المسألة، حيث يرى أنه لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، إلا مع وجود القرينة المتصلة. ويعدّ الكتاب الجامع عند أهل السنة في هذا الموضوع هو الكتاب الأصولي لبدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)، والمعروف بـ «البحر المحيط»، فقد أورد فيه جميع أنواع استعمال اللفظ في أكثر من معنى^(٤).

ب. عند الشيعة الإمامية —

يعتبر السيد المرتضى أول من طرح هذا البحث في كتابه «الذريعة»، فقد ذهب إلى جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، سواء كانت كلّ المعاني حقيقية أم كلّها مجازية أم كانت بعض معانيه حقيقية وبعضها الآخر مجازياً. وقد ردّ على منكري هذا المبنى^(٥).

وقد تابعه على نفس هذا الرأي أيضاً الشيخ الطوسي، حيث يفهم من كلامه القول بالجواز. وقد ذهب الشيخ الطوسي، ولأول مرة في تاريخ علم الأصول الشيعي، إلى اعتبار أنّ المعنى الحقيقي والمعنى الكنائي يقعان في عرض واحد. ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تَسْتَمِ الْأُنثَى﴾ (المائدة: ٦) جعل المعنى الحقيقي لكلمة ﴿لَمْ تَسْتَمِ﴾ في عرض المعنى الكنائي لها، واعتبر أنّ المعنيين (الكنائي؛ والحقيقي) مستعملان في لفظ واحد، غير أنّه يوجد دليل شرعي واضح وبيّن هو الذي يمنع من إرادة المعنى الحقيقي، ويدل على إرادة الله تعالى للمعنى الكنائي^(٦).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

وقد ذهب المحقق الحلي (٦٧٦هـ) إلى إمكانية استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لكنّه يعتقد بعدم وقوعه في اللغة، فاللغة لا تقبل مثل هذا الاستعمال^(٧). ويعدّ كتاب «المعالم»، للشيخ حسن بن زين الدين، الكتاب الجامع والمفصّل في مسألة استعمال اللفظ في أكثر من معنى عند الشيعة الإمامية، حيث يذهب إلى القول بالجواز بشكلٍ مطلق.

ويشكّل الآخوند الخراساني مرحلة انعطاف على مستوى القول باستعمال اللفظ في أكثر من معنى، حيث ذهب إلى إنكار هذا المبنى في اللغة، وإن كان يقول بوجود المشترك في القرآن واللغة العربية. ويستند رفضه لهذا المبنى إلى بيان نوعية العلاقة بين اللفظ والمعنى. فهو لا يرى أنّ حقيقة استعمال اللفظ مجرد علامة لإرادة المعنى، وإنما اللفظ هو عنوانٌ فإنّ في المعنى، وفناء اللفظ في المعنى لدرجة أنك عند إرادة اللفظ فإنك تريد المعنى، بحيث إن إلقاء اللفظ بمثابة إلقاء المعنى^(٨). ولقد تأثّر الكثير من الأصوليين بنظرية الآخوند، حتّى أصبح الرأي المشهور في المسألة هو عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وفي مقابل هذه النظرية للآخوند الخراساني يوجد مَنْ ردّ عليه، ونذكر من ذلك ما كتبه الشيخ محمد رضا النجفي الأصفهاني (١٣٦٢هـ)، في كتاب سمّاه «إمالة الغين عن استعمال اللفظ في معنيين»، حيث أورد إشكاليين أساسيين على الآخوند الخراساني^(٩).

الأوّل: لا يوجد اتحاد بين اللفظ والمعنى إلى حدّ فناء اللفظ في المعنى، بحيث إن إلقاء اللفظ هو بمثابة إلقاء المعنى. إننا حين نقول: «الحجر» فليس معناه أننا نلقي ونرمي بالحجر على المخاطب، وليس معناه أيضاً أنّ حسن وقبح المعنى يؤثّر على اللفظ؛ لأنّه لو كان كذلك فعندما يقول المتكلّم: «عسل» فالمطلوب أن يصبح فمه حلواً، وهذا ممّا لا نراه.

الثاني: إن مناقشة الآخوند الخراساني لمسألة وضع اللفظ واستعماله كان من خلال مباحث العقل والفلسفة، وليس محلّه في كتب الفقه والأصول؛ لاختلاف الموضوع. وعلى فرض تحليله فإنّ هذا المبحث عقلي، ولا ينبغي خلطه مع مباحث

الأصول^(١١).

وأما بالنسبة إلى باقي الأصوليين المعاصرين، فقد ذهب السيد الخوئي في محاضراته إلى جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لكنه يرى مخالفة هذا النوع من الاستعمال للظهور العرفي، ولا يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى إلا مع ذكر القرينة^(١٢).

وأما السيد محمد باقر الصدر فقد ناقش هذا الموضوع بشكل مفصل. وبعد النقد والإبرام قال أخيراً بنظرية جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى^(١٣).

وأما الشيخ ناصر مكارم الشيرازي فقد ذهب إلى إمكانية استعمال اللفظ في أكثر من معنى في القرآن الكريم، ولكن مع وجود القرينة، فمن دونها لا يصح حمل اللفظ على جميع المعاني. ومن القائلين بالجواز أيضاً السيد السيستاني؛ حيث أورد أمثلة متعددة من العرف اللغوي^(١٤).

نظرية العرفاء حول استعمال اللفظ في أكثر من معنى —

من خلال تتبع تفاسير الصوفية والعرفاء يمكن استنباط قولهم بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى. فلقد فسّروا الآيات القرآنية بمعانٍ مختلفة، تختلف عن المعنى الظاهري للقرآن، إلا أنه لا يمكن الجزم بقولهم بهذا المبنى؛ لأنهم لم يُصرّحوا به في البدايات الأولى التفسيرية. ويمكن اعتبار تفسير (لطائف الإشارات)، للقشيري، أحد التفاسير التي نهجت منهج تفسير القرآن على خلاف الظاهر، إلا أنهم لم يعتبروا هذه التفسيرات والتأويلات تفسيراً للقرآن الكريم.

ولعل أول من نظر لهذا المبنى لدى العرفاء هو ابن عربي، حيث صرّح بشكل واضح بموقفه من هذه المسألة في كتابه (الفتوحات المكية)، حيث ذكر «أن كلام الله إذا نزل بلسان قوم فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أَرَادَهُ بتلك الكلمة أو الكلمات، مع اختلاف مدلولاته، فكل واحد منهم - وإن اختلفوا - فقد فهم عن الله ما أَرَادَهُ؛ فإنه تعالى عالم بجميع الوجوه، وما من وجه إلا وهو مقصود لله

تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين، ما لم يخرج من اللسان، فإنَّ خرج من اللسان فلا فهم ولا علم. وكذلك أصحاب الأخذ بالإشارات؛ فإنَّ إدراكهم لذلك من باب الإشارات في كلام الله تعالى^(١٤). ومَنْ أوتي الفهم عن الله من كلِّ وجهٍ فقد أوتي الحكمة وفصل الخطاب، وهو تفصيل الوجوه والمرادات في تلك الكلمة.

يؤسس ابن عربي من خلال هذا الكلام لمسألة مهمة في هذا المبنى، وهي أن الله لما تحدّث في كتابه فإنَّه أطلق اللفظ وأراد معاني متعدّدة، بحسب تعدد الأفهام البشرية، لأنَّ الله محيط بعلم جميع الفهوم، فما من فهم لكتاب الله إلّا ويعلمه الله سبحانه وتعالى، وبهذا يصحّ استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى.

وإذا أردنا أن ندرس أركان هذا المبنى فإنَّه يستند إلى مجموعة من الأمور:

الأول: إن الكلام الإلهي نزل بلسان القوم.

الثاني: اختلاف أهل اللسان في فهم الكلام الإلهي.

الثالث: كل فهم لا يخرج عن اللسان فهو مقصودٌ لله تعالى.

الرابع: إن المفهومات المختلفة لكلمة كلّها مقصودة ومرادة، ولله تعالى إحاطة

عامة بها.

فالنتيجة المتحصّلة من هذا الكلام هو استعمال الله تعالى لمعانٍ مختلفة

ومتعدّدة للفظ الواحد.

إن هذا المبنى المتوصّل إليه يستمد قوته من طبيعة العلم الإلهي، ومن قدرة الله تعالى على إرادة الكثير من المعاني للفظه. ويستند أيضاً إلى مسألة اختلاف المتلقّين لهذا الكلام الإلهي، مع فارق يضعه ابن عربي بين المتلقّي للكلام الإنساني والكلام الإلهي، فهو يرى أن المتلقّي يتحدّد فهمه باعتبار المتكلّم، فإذا كان المتكلّم إنساناً فيجب العلم بمراده حتى نقول بأننا فهمنا عنه كلامه، أما بالنسبة إلى المتكلّم الإلهي فلا يجب العلم بمراده، ويكفي العلم بأحد وجوه اللفظ والمعنى حتّى نقول بأننا فهمنا عن الله، إلّا أن هذا الفهم يبقى جزئياً، حتّى يؤتى الفهم من كلِّ وجه. وبذلك يضع ابن عربي تمييزاً أساسياً بين فهم مراد الإنسان وفهم مراد الله. ففهم مراد الإنسان المتكلّم يشترط فيه العلم بقصده على اليقين بالوجه الذي أراده، وأمّا فهم مراد الله

فيشترط فيه فهم أحد وجوه الكلمة فقط.

يقول ابن عربي: «إذا علم السامع اللفظة من اللافظ بها، أو رأى الكتابة، فإن علم مراد المتكلم في تلك الكلمة، مع تضمّنها في الاصطلاح معاني كثيرة، خلاف مراد المتكلم بها، فذلك الفهم، وإن لم يعلم مراد المتكلم من تلك الكلمة على التفصيل، واحتمل فيها وجوهاً كثيرة، ممّا تدل عليه تلك الكلمة، ولا يعلم على التعيين مراد المتكلم من تلك الوجوه، ولا هل أرادها كلها أو أراد وجهاً واحداً أو أكثر، فمع هذا العلم بمدلول الكلمة لا يقال فيه: إنه أعطي الفهم فيها، وإنما أعطي العلم بمدلولاتها، لأن المتكلم بها عند السامع الغالب عليه أمران: الأول: القصور عن معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان؛ والأمر الآخر: إنه وإن عرف جميع مدلولاتها فإنه لا يتكلم بها إلاّ لمعنى تقتضيه قرينة الحال، فالذي يفهم مراده بها فذلك الذي أوتي الفهم فيها، ومن لم يعلم ذلك فما فهم، فكأن المتكلم ما أوصل إليه شيئاً في كلامه ذلك»^(١٥).

إن ما يمكن استنباطه من كلام ابن عربي هو أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى بالنسبة إلى الإنسان غير مقدور؛ وذلك لسببين: أحدهما: عجز الإنسان عن إحاطته بجميع وجوه معنى الكلمة؛ وثانيهما: مع العلم بجميع وجوه معاني الكلمة للإنسان فإنه لا يقدر على إرادة جميع المعاني لمقتضى قرينة الحال. فلموافقة الكلام لمقتضى الحال يلزم على المتكلم إرادة وجه معين لمعنى الكلمة إذا كان لها معانٍ مختلفة، وإلاّ وقع الإلباس في الكلام.

وأما بالنسبة للمتكلم الإلهي فلا يوجد هذا العجز والقصور؛ وذلك لعلمه وإحاطته بجميع وجوه المعاني، وأفهام جميع الناس للكلمة، ولقدرته على إرادته معاني كثيرة ومتعددة في آن واحد.

ومثل هذا الكلام تقريباً يوجد عند الشيخ جوادي الآملي، في مقدّمة تفسيره «التسليم»، حيث ذكر أن السبب في رفض مبنى «استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد» يستند إلى عاملين أساسيين:

الأول: محدودية العلم والإرادة بالنسبة إلى المتكلم.

الثاني: محدودية وقصور السامع، الذي لا يستطيع أن يفهم أكثر من معنى واحد.

ولكنّ هذا الأمر منتفٍ في القرآن الكريم؛ لأن هذين العاملين غير موجودين فيه. فالمتحدّث في القرآن هو الله، ولا محذور بأن يقصد معاني متعدّدة في لفظ واحد، بالإضافة إلى أنّ المخاطب الأصلي في القرآن هو رسول الله ﷺ، وهو يملك من السعة الوجودية ما يمكنه من فهم المعاني الكثيرة المرادة لله تعالى. ولهذا ففرض استعمال اللفظ في أكثر من معنى غير ممكن بالنسبة إلى الإنسان، وأما بالنسبة إلى الله فلا يوجد أيّ محذور في ذلك^(١٦).

لا يرى ابن عربي أنّ هنالك محذوراً من جهة السامع في فهم كلام الله، فالسامع يفهم من كلام الله على قدر استعدادده ومقامه، فلربما فهم جزءاً من المعنى، أو كلّ المعاني إذا كان ممّن أوتي الحكمة.

إن هذه النظرية هي عكس ما ذهب إليه السيد مصطفى الخميني، في كتابه «تحريرات الأصول»؛ حيث ذهب إلى إمكانية جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى في اللغة العربية، ونفى إمكانية وقوعه في القرآن؛ ودليله في ذلك أن الكلام الإلهي لا يخرج عن كونه نصّاً أدبياً، ويستلزم القول بإمكانية وقوعه في القرآن اللبس والغموض في كلامه تعالى، وهذا لا ينسجم مع الذوق السليم؛ لأنّ كلامه بيّن وواضح^(١٧).

ولقد تابع قونوي ابن عربي في القول باستعمال اللفظ في أكثر من معنى في القرآن الكريم. فعند تفسيره لكلمة «الدين» ذكر شمول هذه الكلمة للأسرار الكثيرة، التي لا تتجلي لأكثر المدارك والأفهام^(١٨)، ثم بعد ذلك قال: «ولا شك أن العلم من أجل النسب والصفات، فإضافته ونسبته إلى الحق إنما تكون على أتم وجه وأكمّله وأعلاه، فلا جرم شهدت الفطر بنور الإيمان، والعقول السليمة بنور البرهان، والقلوب والأرواح بأنوار المشاهدة والعيان، بأنه لا يعزب عن علمه علم عالم، ولا تأويل متأوّل، ولا فهم فاهم؛ لإحاطة علمه بكلّ شيء، كما أخبر وعلم». وكلامه أيضاً صفة من صفاته، أو نسبة من نسب علمه، على الخلاف المعلوم

في ذلك بين أهل الأفكار، لا بين المحققين من أهل الأذواق. والقرآن الكريم هو صورة تلك الصفة، أو النسبة العلمية - كيف قلت -، فله الإحاطة أيضاً كما نبّه على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨)، وبقوله أيضاً: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩). فما من كلمة من كلمات القرآن، ممّا يكون لها في اللسان عدّة معانٍ، إلّا وكلّها مقصودة للحقّ، ولا يتكلّم متكلم في كلام الحقّ بأمرٍ يقتضيه اللسان الذي نزل به، ولا تقدح فيه الأصول الشرعية المحققة، إلّا وذلك الأمر حقّ ومراد لله؛ إمّا بالنسبة إلى الشخص المتكلم، وإمّا بالنسبة إليه وإلى مَنْ يشاركه في المقام والذوق^(١٩).

ثم كون بعض معاني الكلمات في بعض الآيات والصور يكون أليق بذلك الموضع وأنسب؛ لأمر مشروحة من قرائن الأحوال، كأسباب النزول، وسياق الآية والقصة أو الحكم، أو رعاية الأعم والأغلب في المخاطبين وأوائلهم، ونحو ذلك، فهذا لا يناقض ما ذكرنا؛ لما سبق التنبيه عليه في سرّ القرآن، وأن له ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً، ولبطنه بطنٌ إلى سبعة أبطن^(٢٠).

يتحصل من كلام قونوي أمورٌ مهمة، لم يأت على ذكرها ابن عربي. ففي كلام قونوي تفصيل أكثر لهذا المبنى. يعتبر قونوي أنّ كلّ فهمٍ للقرآن هو فهمٌ صحيح وحقّ إذا توفّر فيه شرطان أساسيان:

الأول: موافقته للسان العربي، بحيث لا يخرج هذا الفهم عمّا نعطيه للكلمة في وضع اللسان، أي أن يكون هذا الفهم أحد وجوه الكلمة في اللغة العربية.

الثاني: أن لا يخالف هذا الفهم أصول الشرع المحققة. والمقصود بذلك عدم مخالفته لقواعد الإسلام المتفق عليها، والتي تمّ تحقيقها في محلّها، وتشمل جميع الأصول والمقاصد الدينيّة، التي يتأسّس عليها النص الديني.

فإذا التزم المفسّر بهذين الشرطين يكون قد استوفى جميع الضوابط الضرورية في فهم الكلمة، فيكون تفسير حقّ، وحجّة عليه وعلى مَنْ يشاركه في نفس المقام والذوق.

ولهذا «فلا سبيل إلى تخطئة عالم في تأويلٍ يحتمله اللفظ، فإنَّ مخطئَه في غاية من القصور في العلم، ولكنَّ لا يلزم القول به، والعمل بذلك التأويل، إلَّا في حقِّ ذلك المتأوِّل خاصَّة ومَن قُلَّده»^(٢١).

مناقشة هذا المبنى عند العرفاء —

ترتكز قاعدة استعمال اللفظ في أكثر من معنى عند العرفاء في الأساس على قانون تأويلي يختصُّ بهم، حيث يتمُّ توسعة هذا المبنى ليشمل كلَّ كلمة من كلمات القرآن التي لها وجوه ومعانٍ متعدِّدة، فلا يقتصر الأمر على الألفاظ المشتركة والمعاني المفردة، التي يتأرجح معناها بين الحقيقة والمجاز. ولهذا فلا يمكن دراسة هذا المبنى إلَّا في إطاره التأويلي العرفاني؛ لأنَّه يشدُّ عن باقي المناهج والأساليب التفسيرية الأخرى، ولهذا فهو يقودنا إلى مناقشة هذا المبنى وفق الضوابط التفسيرية العامة.

القانون التأويلي والتفسيري عند العرفاء —

يشكِّل التأويل والتفسير عند العرفاء منظومة ونظاماً شاملاً مترابط الأركان، بحيث إذا انخرم أحد أركان النظام التفسيري تنخرم العملية التفسيرية بأكملها. فقد سعوا إلى تسييج وتبرير تأويلهم انطلاقاً من ضوابط وقواعد اعتمدها لأنفسهم، وإنَّ كانت لا تتفق جُلُّها مع الضوابط التفسيرية.

لقد سعى العرفاء إلى توسعة الكلام الإلهي؛ لكي يتسع لتأويلاتهم، حيث اعتبروا أنَّ الخطاب الإلهي هو خطابٌ شامل لا ينحصر بقيود الزمان والمكان، فإذا كان الفهم الإنساني زمانياً ومكانياً فإنَّ الكلام الإلهي يتعالى عن قيود الزمان والمكان.

وبالإضافة إلى السعة الوجودية للقرآن فقد أضافوا إليها مسألة الظاهر والباطن، فوجوه الكلمات القرآنية لا تنحصر على مستوى الظاهر فقط، بل هي أعمُّ من الظاهر والباطن. وتشكِّل نظرية البطون المحور الأساس الذي تقوم عليه العملية التفسيرية عند العرفاء. ولا نجد لهم أيَّ توجيه لكلامهم سوى اعتماد هذه النظرية التي

تغطي جميع المباني التفسيرية؛ إذ تعدّ هي المخرج عند محاصرة المعنى لدى العرفاء والصوفية. ولا أدلّ على هذا مما جاء في نصّ قانوني من توجيهٍ للتفسير العرفاني^(٢٢). وعلى أيّ حال فقد اكتفى العرفاء بضابطتين في التفسير العرفاني، كما ذكرنا، وهما: موافقة أحد وجوه اللسان العربي؛ وعدم مخالفة قواعد الشرعية. فإذا توفّر هذان الشرطان وهاتان الضابطتان فإنّ التفسير يعدّ معتبراً عند صاحبه ومن قلّده، ولا تسري الحجّة إلى الجميع. وبهذا الأمر فقد وسّع الصوفية والعرفاء من صحّة القراءات والفهوم القرآنية. وإذا ألقينا نظرة على الضوابط التي اعتبرها المفسّرون في صحّة واعتبار التأويل والتفسير الإشاري فإنّ هاتين الضابطتين غير كافيتين في اعتبار التأويل الصوفي.

ضوابط التفسير الصوفي العرفاني لدى المفسّرين —

لقد وضع المفسّرون ضوابط وشروطاً معيّنة لقبول التفسير الإشاري الصوفي؛ لكي لا يتنافى مع قواعد الشريعة. وقد أوردها الذهبي^(٢٣) في أربعة شروط، نجملها في ما يلي:

أولاً: يجب أن لا يتنافى التفسير الإشاري مع ما يظهر من معنى النظر القرآني، بحيث لا يتعارض مع ظاهر سياق النصّ.

ثانياً: أن لا يدعى أنه هو المراد وحده، دون الظاهر، بل لا بدّ من الاعتراف بالمعنى الظاهر.

ثالثاً: أن يكون له دالّ شرعيّ يؤيّد.

رابعاً: أن لا يكون له معارض شرعيّ أو عقليّ.

ففي ما يتعلّق بالشروط الأربعة المذكورة لقبول التفسير الإشاري لا نجد الشرط الأول والثالث مذكوراً عند قانوني في شروط صحّة التفسير. فبالنسبة لموافقة التفسير للنظم والسياق لا يجعله قانوني شرطاً، وعليه بإمكان التفسير أن يكون غير موافق للسياق؛ لأنه لا تتأخّر في نظر قانوني بين عدم موافقة السياق وأسباب النزول وقرائن الأحوال للتفسير ما دام هنالك أصل حاكم على السياق، وهو شمول الكلمة لمعانٍ

ظاهرية وباطنية، فالقرآن له ظهر وبطن، ولبطنه بطنٌ إلى سبعة أبطن^(٢٤). فالسياق معتبرٌ في التفسير وفق قنوني، ولكن لا يجب الوقوف عنده فقط؛ لأن للقرآن معاني باطنية، وأمام هذه المعاني يتهاوى السياق، ولا يعود له أي قيمة في تفسير الباطن، ما دام هنالك شرطان أساسيان هما: الموافقة لوجوه اللسان؛ وعدم مخالفة قواعد الشرع. والمعتمد هو السياق الحالي، أي الموافقة في الحال والمقام. وبالتأمل البسيط فإن الاعتماد على وجوه اللسان فقط، من دون سياق، قد يوقعنا في إرباكٍ شديد على مستوى الفهم؛ إذ إن وجوه ونظائر الكلمة الواحدة أحياناً قد تصل إلى مستوى التعارض؛ لأن السياق والاستعمال هو الذي يضبط معنى الكلمة. فالكلمة قابلةٌ للتعدد الاستعمالي في معانٍ متفاوتة حسب موقعها في الجملة.

وكمثال على هذا الأمر: إنَّ لكلمة «وجد» وجوهاً متعدّدة، بحسب السياقات المختلفة في الجمل التالية:

١. الحمد لله الذي أوجدني بعد الفقر.
 ٢. هذا من وجدي.
 ٣. وجد الشيء عنده.
 ٤. إني سأثلك فلا تجد عليّ.
 ٥. وجدت الضالة.
 ٦. إنه ليجد بفلانةً وجداً شديداً.
- إن معنى كلمة «وجد» هنا تختلف بحسب السياقات المختلفة، فهي تعني على حسب الترتيب السابق.

١. مفهوم الغنى والملكية.
٢. القدرة.
٣. موجودية الشيء.
٤. الغضب.
٥. وجود الشيء الضائع.
٦. المحبة^(٢٥).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

إننا في مقام الفهم والتفهم بين أهل اللغة والعرف نرجع في معرفة الكلمة إلى السياق، وبدون السياق تبقى هنالك وجوه متعددة. ولكن العرفاء؛ ليفرّوا من هذا الشرط، جعلوا المتحدّث والمتكلّم هو الله، الذي أحاط بكل الفهوم. فعندما أراد إلقاء اللفظ أراد وقصد جميع الوجوه، وكلامه لا يقتصر على الظاهر بل يشمل الباطن. ولهذا وجدنا أنه من غير الأخذ بمبدأ البطون لا يمكن قبول التفسير العرفاني؛ لأنه في الكثير من الأحيان لا يلتزم العرفاء بالسياق الداخلي للنصوص، ولا بأسباب النزول في استخراج بطون القرآن.

لقد حاول العرفاء الاستعاضة بسياق الحال والمقام، بدل السياق، حتى يضمنوا مسألة الحجية لما توصلوا إليه من تفسيراتهم القائمة على الكشف والشهود. ولهذا فمن شأن مكاشفاتهم العرفانية أن تصل إلى مداليل مستبعدة، بل أحياناً تكون مخالفةً لسياق النصّ. والأمثلة التفسيرية في ذلك كثيرة.

فابن عربي عندما يشرح كلمة (شجرة) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٣٥) بأنها مشتقة من فعل شجر، الذي منه التشاجر والانقسام والتخاصم، فتكون دلالة الآية هي النهي عن الانقسام، وعن انقطاع الوحدة، ولا سيما عندما أكلا منها، ﴿فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا﴾، وهو أول اختلاف وانقسام يكسر الوحدة، التي يمثلها الشكل الدائري للوجود الإنساني^(٣٦).

إنّ هذا التفسير لا يخالف أحد الوجوه اللسانية واللغوية لكلمة (شجر)، وهذا التفسير لا يخالف قواعد الشرع العامة؛ لأن الله نهانا عن التشاجر والانقسام والتخاصم، بل عليه مؤيّدات من الشرع تثبت هذا المعنى، وهو: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾.

ولكنّ هذا التفسير مخالفٌ تماماً لسياق الآية؛ لأنّ نهي الله تعالى لأدم وحواء عن الأكل من الشجرة معروفٌ، وهو منصبٌ على عدم الأكل من الشجرة المعلومة ذات الثمار.

إنّ هذا التفسير يمكن القبول به إذا اعتبرنا أنّ معنى الشجرة كان حافزاً لإثارة معنى آخر مرتبط بها، وليس هو معناها الحقيقي. فالشجرة أثارت لدى العارف

التشاجر، والتشاجر قاده إلى كسر الوحدة، التي يمثلها الشكل الدائري للوجود الإنساني. إن هذا التفسير يعدّ تفسيراً شخصياً ونفسياً، لا يمكن القول بحجّيته بالنسبة إلى الآخرين. لذلك طالب العرفاء باقتصار حجّية هذا التفسير على نفس العارف، ومنهم في مقامه، ومن أدركوا حقيقة الوجود بالكشف والشهود.

يرفض العرفاء تخطئة تفسيرهم، فهذا التفسير هو حجة عليهم، لا على غيرهم، وهم دائماً يطالبون الغير بالتوقّف، وعدم إصدار الأحكام في حقّهم، فما لم يتمّ بيانه وتوضيحه بالنسبة إلى الغير عليهم أن يجعلوه في حيّز الإمكان، وأن يرجعوا هذا الحكم إلى أهله.

ولكن في إطار بيان مدى موافقة هذا النوع من التفسير لقواعد اللغة لا يمكن أن نقف على الحياد، فما بيّناه ينطلق من مقارنة هذه المباني مع قواعد اللغة وعلم اللسانيات، والذي يرى في السياق مسألة مهمّة في تفسير النصّ.

دور السياق في تفسير القرآن —

يحتلّ تحليل السياق ودوره في تفسير النصوص في عصرنا الحالي مكانة مهمة، ولقد اهتمت اللسانيات الحديثة به شديد اهتمام.

إن الاهتمام بمسألة السياق له جنبتان أساسيتان:

أولاً: للاهتمام بالسياق أهمّية في كشف المراد الجدّي.

ثانياً: السياق يرتبط بالجانب الشفهي للنص؛ لأن النصّ له ماهية شفوية تشكّلت من خلال زمان ومكان خاص^(٢٧).

أعطى علماء القرآن المسلمون لمسألة دور السياق في فهم وتفسير القرآن أهمية بالغة، وهذه المسألة من أهمّ البديهيّات التاريخية في تاريخ تفسير القرآن.

إنّ تفسير بعض الآيات القرآنية من خارج سياقها قد يعطينا معنى مخالفاً لمقصود الله سبحانه وتعالى.

إن تفسير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦) منفصلاً عن سياقاته قد يوجب تفسيره على أنّ الله خلق الخلق، وخلق أفعالهم. ولكن إذا فسرنا

الآية من خلال سياقها سنجد أنّ هذا الكلام هو قول إبراهيم عليه السلام لقومه، الذين كانوا يعبدون الأصنام، والآية في مقام ذمّ فعلهم، فالمقصود بـ «وما تعملون» الأصنام التي كانوا يصنعونها بأيديهم.

ولهذا فقد اعتبر بدر الدين الزركشي مسألة السياق أساسية في فهم المراد الجدّي للمتكلّم، وأنّ الذي لا يهتمّ بالسياق يقع في الخطأ والاشتباه^(٢٨).

الهوامش

- (١) محمود دشتي، قرآن كريم ومسألة استعمال لفظ در بيش از يك معنا (پایانامه دكتور علوم قرآن وحديث): ٢١ - ٢٣، مركز تربيت مدرّس، قم، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٢) بدر الدين بن عبد الله الشافعي، البحر المحيط ١: ٢٦، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، ط١٠، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- (٣) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط ١: ١٢٨ - ١٣٠.
- (٤) دشتي، قرآن ومسألة استعمال اللفظ بيش از يك معنى: ٣٢.
- (٥) المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة: ١٧ - ١٨، تحقيق: أبو القاسم الكرجي، دانشگاه تهران، ط٢، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٦) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢٢، تحقيق: السيد حسن الخراسان، دار الكتب الإسلامية، ط٤، ١٣٦٥.
- (٧) العلامة الحلي، تهذيب الأصول إلى علم الأصول: ٧٢.
- (٨) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٥٣، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط٩، قم، ١٤٢٥.
- (٩) دشتي، قرآن ومسألة استعمال لفظ بيش از يك معنى: ٤٧؛ وقاية الأذهان: ٦٠٧ - ٦٠٨.
- (١٠) وقاية الأذهان: ٦٠٩.
- (١١) الخوئي، محاضرات في علم الأصول (أجود التقريرات) ١: ٢١٠، مؤسسة صاحب الأمر، قم، ط١٠، ١٤١٩.
- (١٢) محمود الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقاريرات بحوث الشهيد الصدر) ١: ١٤٨ - ١٥٥، المجمع العالمي للشهيد الصدر، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- (١٣) ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ١: ١٤٦ - ١٥٤، تقرير: أحمد قدسي، انتشارات نسل جوان، قم، ط٣، ١٤١٦.
- (١٤) ابن عربي، الفتوحات المكية ٤: ٢٥.
- (١٥) المصدر نفسه.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤هـ

- (١٦) جوادى الآملى، تفسير تسنيم ١: ١٢٩، مركز انتشارات إسرائ، قم، ط١، ١٣٧٨هـ.ش.
- (١٧) مصطفى الخمينى، تحريرات الأصول ١: ١٦٥ - ١٧٦.
- (١٨) قونوى، إعجاز البيان.
- (١٩) قونوى، إعجاز البيان: ١٧٨.
- (٢٠) المصدر السابق: ١٨٨.
- (٢١) ابن عربى، الفتوحات المكية ٢: ١١٩.
- (٢٢) قونوى، إعجاز البيان: ١١٨.
- (٢٣) محمد حسين الذهبى، التفسير والمفسرون: ٣٥٧، دار الكتاب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٦.
- (٢٤) قونوى، إعجاز البيان: ١٨٨.
- (٢٥) السيوطى، المظهر فى علوم اللغة ١: ٣٨٤، دار الإحياء العربىة، بدون تاريخ؛ قرآن واستعمال اللفظ بيش أز يك معنى: ١٤٩.
- (٢٦) شودكيفيشن (على ميشال)، بحر بلا ساحل: ٥٧.
- (٢٧) على رضا قائمى نيا، بيولوژى نصّ، نشانه شناسى وتفسير قرآن: ٣٢٧ - ٣٢٨، سازمان انتشارات، ط١، ١٣٨٩.
- (٢٨) الزركشى، البرهان فى علوم القرآن ٢: ٢٢٠.

الدين، والفلسفة، والغائية

(*) **يورغن هابرماس**

(**) **ترجمة: د. نور الدين علوش**

من اليهودية إلى أرسطو، مروراً بكانط وانتهاءً بهيغل —

التفاؤل من الله، والتشاؤم من الإنسان (مثل عربي).

الغائية هي بديل فلسفي. فهذا الاختيار يعترف بوجود قضية غائية، ويفترض هدفاً أخيراً. كما أنه يرى في الخلق علامة جوهرية أو متعالية منذ البداية. وهذا المنظور يسمى الغائية، الذي يتعارض مع النزعة الميكانيكية.

وفلسفة التاريخ هي فرعٌ فلسفي يهتم بالتأمل في معنى ولا معنى الإنسانية.

وعلى ما يبدو لي هناك ثلاث مقاربات لفلسفة التاريخ:

الأولى: تعترض على أي محاولة للتأمل في المعنى الأخير للإنسانية. وهذا هو موقف أغلب التيارات الفلسفية المعاصرة، فهي لا تهتم إلا بما هو راهن، وإلى حد ما المستقبل القريب.

الثانية: تختلف عن الأولى، حيث إن هناك غاية للبشرية تصبو إليها. وهذا ما نجده عند كانط، وهيغل، وماركس، بالإضافة إلى أوغوست كونت، وتوما الإكويني.

الثالثة: تهتم بالغائية، لكن من أجل الطعن في جدارتها وأهميتها. فمثلاً: نجد شوبنهر يرفض فكرة تقدم الإنسانية؛ ونيتشه يعترف بوجود تقدم للإنسانية، لكن

(*) الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني المعاصر، وأحد أشهر الباحثين في مجال علم المعرفة وقضايا الحداثة والتحوّلات الاجتماعية.

(**) باحثٌ وأستاذ جامعي، من المغرب.

في الاتجاه الخاطئ.

تاريخ فلسفة التاريخ قبل ولادة المسيح عليه السلام —

موسى وأرسطو —

لفلسفة التاريخ بدايات عديدة، منها: الغائية. وفكرة القيامة هي واحدة منها كذلك. نجد فكرة الغائية لأول مرة في فلسفة أرسطو. في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخس يتحدث عن الغائية الكامنة في طبيعة الأشياء. لكن هذا المبدأ الإيجابي لن يظهر جيداً إلا مع اليهودية، في القرن الثالث قبل الميلاد. وحسب اليهودية فإن البشرية تتطور لغاية إقامة مملكة مسيحية عالمية. فظهور الملوكوت الأرضي يعني (نهاية الأزمان).

القرون الكبرى المنشئة للروحانيات —

أن تكون فيلسوفاً هو أن تعالج بعضاً من المشاكل، لكن ليس على الصعيد النظري فقط، بل على الصعيد العملي كذلك (هنري دافيد تورور). فالقرن السادس والخامس والرابع قبل الميلاد عرف نهضة فلسفية دينية كبيرة، حيث نجد أن الهندوسية، واليانية، والبوذية، والطاوية، واليهودية، و... أسست قواعد للتجربة الداخلية والباطنية. ففكرة التقدم الإيجابي تأسست في تلك القرون المثمرة فلسفياً ودينياً، حيث تأسست مع كتابات أفلاطون. بالإضافة إلى أن الحب تطور تدريجياً مع الرغبة البدائية حتى النشوة. لكن مع ذلك فإن أفلاطون ينتمي إلى عالم قبل غائي. وفي الفلسفات الآسيوية نجد تلميذ سقراط يهتم بالتطور الفردي. وحتى السياق الذي كان يعيش فيه، سواء السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي، لم يسمح له بتصوّر فكرة التقدم البشري.

التأثير الحاسم للديانات التوحيدية —

في المقابل نجد أن الديانات التوحيدية اهتمت كثيراً بتطور الإنسانية. فإنجيل

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

دانييل في القرن الثالث قبل الميلاد وضع أسس فكرة القيامة. ثم جاءت أناجيل يوحنا، وبولس، لترسخ هذا المفهوم. وفي ما بعد جاء كبار الفلاسفة المسحيين، أمثال: توما الإكويني، وأغسطين، لغرسها في الوجدان المسيحي نهائياً.

كانط وهيغل والعقلانية —

لكنّ الرائد في العقلانية بدون منازع هو الفيلسوف الألماني (كانط)، فهو يعتبر من كبار الفلاسفة الذين اهتموا بمستقبل البشرية. كما أنه من الأوائل الذين انطلقوا من العالم المعاش، وليس من فكرة الله. هيغل أعطى بعداً خاصاً لهذا العمل الفلسفي، وأثراه من ناحيتين: الأولى: مادية، تحقق التاريخ في المطلق؛ والثانية: مثالية، أي المطلق نفسه. فكلّ الأفكار المطروحة الآن هي من بنات أفكار هيغل وكانط. فالفكرّون الاشتراكيون والفوضويّون (سان سيمون؛ وفورييه؛ وماركس...) عمّقوا التوجه المادي والاجتماعي للنوع البشري، حيث عملوا على تحقيق سريع للسعادة الجسدية والاجتماعية للإنسان.

مازق فلسفة التاريخ —

المادّية، والمركزية، وتجاهل البعد الروحي، فالدرس المستفاد من فلسفة التاريخ أنّ الناس لا يستفيدون من التاريخ (هكسلي). منذ بداية فلسفة التاريخ (كانط؛ وهيغل؛ وماركس؛ وفوكوياما) إلى يومنا هذا تعرّضت لنقدٍ شديد، بل إلى حقيقة مصداقيّتها.

هناك ثلاثة اتجاهات رئيسة متناقضة دفعت في هذا الاتجاه:

١. اتجاه تغيير راديكالي للمجتمع، بدون اعتبار قدرات الإنسان.
٢. وهم التّربُّع على قَمّة البشرية.
٣. تجاهل البعد الروحي.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

١. الاتجاه الأول: استصغار الوقت الكافي لتغيير البشرية —

مستشيطين غضباً من الجور الإنساني يأمل بعض الفلاسفة من هذا الاتجاه بتغيير مفاجئ للعالم. فنظرياتهم تدعو إلى العنف أو إلى الثورة. وأمام القوة الكبيرة لبعض السلطات يبقى العنف الثوري هو السبيل الوحيد أمامهم. لسوء الحظ فإن هذه التغيرات الجذرية هي السبب في التسارع الحاد الذي يعرفه المجتمع (الثورات الشيوعية).

اليوم دخل العالم بكامله إلى عصر الديمقراطية، ما لم يتلاعب بهذا النموذج الذي يسمح لقوى المعارضة بالتعبير عن نفسها. في ديموقراطية شرعية لن يكون للعنف أي معنى. فالثورات اللاعنافية (غاندي؛ ولوثر كينغ) تتفوق عندما تكون على حق. بفضل الثورة الديمقراطية استطاع الوعي أن ينوب عن العنف في تغيير الإنسان.

٢. الاتجاه الثاني: مجد الفيلسوف —

هناك من الفلاسفة الغائبين الفخوريين باكتشافاتهم من اعتبار أن الإنسانية قد اقتربت من اكتمالها. لكن هذا النوع من التقدير الخاطئ يتناقض مع المنطق السليم، الأمر الذي يمكن أن يضعف مصداقية نظرياتهم.

رأى هيغل في نابليون روح العالم. فوكوياما ارتكب نفس الخطأ عندما ربط بين نهاية الحرب الباردة ونهاية التاريخ. حسب فوكوياما فإن نهاية الصراع الإيديولوجي، وتاليه الديمقراطية الليبرالية، أهم ما يميز نهاية التاريخ. فالتاريخ أمامه الكثير من الأيام الجميلة من وجهة نظري. فظهور منظمة الأمم المتحدة بشكل يجسد العدالة والحق لا زال بعيداً. فهذا أمر لا بد منه لإزالة الصراع الإيديولوجي.

في ما يخص التفاؤل غير اللائق ارتكبت النزعة الميكانيكية ذات الطابع العلمي نفس الأخطاء مرتين، فهي تريد أن تثور بسرعة النظام، وتتصور قرب الاكتمال البشري.

فالأمر يتعلق بتشويه كبير، ومغالطة جسيمة. للوصول إلى كمال لا يمكن

تجاوزه لا بدّ للبشرية من قطع الكثير من المراحل، ولا بدّ للكثير من العقد أن تحلّ. لا بدّ من أخذ كلّ هذا بعين الاعتبار أثناء زيارتكم لهذا الموقع.

٢. الاتجاه الثالث : تجاهل البعد الروحي —

القرن التاسع عشر تميّز بعودة البعد الروحي. فقرن فرويد وداروين أدّى إلى تطوّر الاتجاه المادي، حيث كانت الكنيسة رجعية ومتواطئة مع السلطة. إذاً الفلسفة تجاهلت البعد الغائي؛ لتركّز جهودها نحو ما هو ملموس.

نعم للمادية نواح طيبة، فهي تساهم في التقدّم التقني والعلمي، بالإضافة إلى دورها في الرفاهية وحرية التصرف والفكر والاعتقاد. فهي تفتح الأبواب للتمتع بمتاع الدنيا.

إنّ أيّ مستوى آخر للتطوّر بدون تأمل روحي لن يؤدّي بنا إلّا إلى العدمية. وبدون البعد الروحي سيّتجه الإنسان نحو التوحّش والهيمنة. القيم الإنسانية ليست مغطاة لجيناتنا بما فيها الكفاية، لنتخلّى عن البعد الروحي.

بالنسبة للمادية الخالصة فإنّ الإنسان يختزل إلى مكوّناته المادية، أو إلى قيمته المادّية أو شكله. ومن هنا فالإنسان لا يمكنه أن يجد معنى لوجوده في ظلّ هذه التصوّرات المادّية.

لم تكتشف الإنسانية البعد الروحي صدفةً. عندما يحاول أيّ مجتمع أن يلغي هذا البعد الروحي فإنّه سيقصي مرجعيّاته الكبرى. وخير دليل على ذلك عودة الدين في روسيا بعد عقود من الإلحاد. وبنفس الطريقة نجد أنّ حالة الاختناق الدينية التي تسبّبها العولمة تساهم في عدم توازن روح العالم الغربي.

بدون أفق رحب يجد الإنسان نفسه محشوراً في عالم بدون معنى. فالدين - كما قال ماركس - هو أفيون الشعوب، لكنّ اليوم السوق هو من يجسّد الأفيون.

منطق فلسفة التاريخ —

نهاية التاريخ ليست الآن، المستقبل تم خلقه لتغييره (باولو كويليو).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

يجد الفيلسوف دائماً في حاضره نهايةً للعالم. فهيغل رأى في نابليون روحَ العالم. وفي نفس الاتجاه يذهب فوكوياما إلى أن التاريخ توقّف عندما لم يعدْ هناك صراع إيديولوجي بعد نهاية الحرب الباردة. على ما يبدو سيأتي اليوم ليقول الفلاسفة هذا القول بحق، لكنّ ليس اليوم: على البشرية قطع الكثير من المراحل للوصول إلى كمالها. يجب تحقُّق هذه الانتصارات الجديدة قبل الدخول إلى السلام الأبديّ، العزيز على الفيلسوف كانط.

حجية الحديث في تفسير القرآن

دراسة في نظرية العلامة الطباطبائي

د. كاظم قاضي زاده (*)

أ. مريم الجعفري (**)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة —

لقد تعرّض علماءنا منذ زمن بعيد للبحث في مسألة حجية أو عدم حجية الروايات غير الفقهية، ومنها الروايات التفسيرية.

ويلاحظ شبه غياب لهذه المباحث في كتب أهل السنة، ولم يشهد عندهم التمييز بين الروايات الفقهية عن غيرها، ومن قبل منهم إجمالاً بحجية خبر الواحد قال بحجّيته في التفسير.

مع الإشارة إلى وجود مجموعة بين أهل السنة تشكك في حجية السنة إجمالاً، وترى الكفاية للقرآن.

وهناك مجموعة ثالثة تتفق وبعض علماء الشيعة في القول بعدم حجية خبر الواحد، وبالتالي عدم قبوله في التفسير بطريق أولى.

بينما كثر الحديث عن هذا الموضوع عند علماء الشيعة، وتوسّع البحث فيه، حيث طرح في المباحث الأصولية، وفي علوم القرآن، وفي مقدّمات التفسير، رغم أن المباحث الأصولية إنّما تصبّ جلّ اهتمامها على الروايات الفقهية، ويقتصر تطرّق

(*) أستاذ مساعد في قسم العلوم والدراسات في جامعة آزاد الإسلامية في طهران.

(**) باحثة في علوم القرآن والحديث.

الأصوليين لخبر الآحاد على الفقهية منها. كما طرحت حجته بشكل متفرق في مباحث العقائد. وقد اعتنى العلامة الطباطبائي بحجية خبر الواحد، وكان موقفه منه أساساً مبناه في التفسير. ومما قاله في الموضوع: يكاد يجمع علماء الشيعة على الأخذ بخبر الواحد، رغم اختلاف مبانيهم في الأخذ به. فالبعض قد استند إلى أدلة من القرآن، ومجموعة من البراهين العقلية، وسيرة العقلاء، والمتشريعة؛ ليبرهن على حجية خبر الواحد؛ والبعض الآخر قال بالانسداد دليلاً على حجته. هذا في خصوص آحاد الروايات الفقهية، أما آحاد الروايات التفسيرية فقد اختلف القول فيها، وتعددت فيها الآراء.

وتجدر الإشارة إلى أن اعتبار السنة القطعية والأخبار المتواترة أصل مفروغ منه يشترك فيه الموافقون والمخالفون لحجية خبر الواحد التفسيري، وإنما الكلام والإشكال في أخبار الآحاد المنقولة، ولا علاقة له بقبول أو عدم قبول حديث الثقلين. بصرف النظر عن نسبة القول بعدم حجية مطلق خبر الواحد إلى مجموعة من الفقهاء، أمثال: الشيخ المفيد، السيد المرتضى، ابن إدريس الحلّي، القاضي ابن البرّاج، والشيخ الطبرسي، إلا أن عمدة الفقهاء والأصوليين وأهل الحديث بشكل عام يقولون بحجية خبر الواحد في الجملة.

من هنا فنحن أمام رأيين أساسيين:

أ. رأي المخالفين: وهم يعتبرون الأحاديث المتعلقة بالأحكام العملية، والتي ينشأ عنها أثر شرعي، أما ما عداها من الروايات غير الفقهية، سواء كانت في العقائد أم في التفسير، فلا يقبلون بها، ولا يقولون بحجيتها.

ب. رأي الموافقين: وهم يرون الاعتبار الإجمالي للروايات غير الفقهية، سواء كانت في التفسير أم في غيره، رغم اختلاف مبانيهم وأقوالهم في كمّها وكيفها، وفي محدوديتها وسعتها. وقد كان هذا سبباً في اعتماد بعض المحققين رأياً ثالثاً أكثر تفصيلاً، يحدّد في الواقع نطاق وحجية هذه الروايات، وبالتالي يكشف عن مدى سعة مجالها أو ضيقه ومحدوديتها.

بالنسبة للفئة الأولى يمكن ذكر كل من: الطوسي، النائيني، العراقي،

الطباطبائي.

وبالنسبة للفئة الثانية يطرح اسم كل من: الخوئي، معرفت، اللنكراني، السبحاني.

ورغم أن السيد المرتضى وابن إدريس والقاضي ابن البرج قد تمّ تصنيفهم ضمن الفئة الأولى، إلا أن هذا ليس من جهة قول خاص في الأحاديث غير الفقهية، وإنما كان لقولهم بعدم حجية خبر الآحاد مطلقاً.

العلامة الطباطبائي والقول بعدم حجية الروايات التفسيرية —

بقي العلامة الطباطبائي يصرّح في مواقع ومناسبات مختلفة بعدم حجية الروايات غير الفقهية، ومنها: الروايات التفسيرية. وقد بسط القول في هذا الموضوع، واستدل على رأيه، متبنياً أساليب مختلفة.

مع تفانيه الكامل وإيمانه الخالص بالعترة الطاهرة من أهل البيت عليه السلام، والسنة الشريفة، وملازمتهما للقرآن، واعتقاده التام بحجية الروايات الفقهية، ودورها في تفصيل وتبيين أحكام القرآن، لكّنه في ما يخصّ الروايات التفسيرية لم يكن يرى لها حجية في غير الأحكام العملية. فنظرية العلامة الطباطبائي تقوم على استقلالية القرآن في تفسير نفسه بنفسه، وعدم احتياجه إلى الروايات التفسيرية في الكشف عن جهازه المفاهيمي، وعن معانيه. ويرى السيد الطباطبائي أن أسلوب الشيعة في التعامل مع الأحاديث يقوم على الحديث الذي تمّ سماعه من النبي الأكرم عليه السلام أو من أئمة أهل البيت عليه السلام مباشرة وبدون واسطة، وحكمه حكم القرآن؛ لكن ما كان منهما بواسطة فالشيعة تتعامل معه وفق التالي:

في أمور العقيدة؛ حيث نصّ القرآن على ضرورة العلم ولزوم القطع، يصحّ العمل بالخبر المتواتر، أو الخبر المحفوف بقرائن قطعية على صحّته. وأمّا خبر الواحد فغير معتبر. لكن في غير مجال العقائد، وبالذات في مجال استنباط الأحكام الشرعية؛ ونظراً للأدلة القائمة في موضوعه، فبالإضافة إلى الخبر المتواتر ومقطوع الصحة يكون العمل كذلك بخبر الواحد الذي تقوم شواهد على وثوقه. إذاً فالخبر

المتواتر ومقطوع الصحة واجب الاتباع عند الشيعة، أما الخبر غير القطعي (خبر الواحد) فهو مشروط بوثوق الصدور بالظن النوعي، وهو بهذا الشرط حجة في الأحكام الشرعية الفرعية^(١).

وقد أكد العلامة الطباطبائي في تفسيره (الميزان) أكثر من مرة أن حجية اعتبار الروايات إنما يختص بمباحث الفقه. وقد انتقد مقولة صاحب تفسير (المنار) في ما يخص ما نقله من رواية عن تفسير الثعلبي، وقال: وبعد هذا كله فالروايات من الآحاد، وليست من المتواترات، ولا مما قامت على صحته قرينة قطعية، وقد عرفت من أبحاثنا المتقدمة أننا لا نعول على الآحاد في غير الأحكام الفرعية، على طبق الميزان العام العقلاني، الذي عليه بناء الإنسان في حياته^(٢).

كذلك نجده على هامش قصة النبي لوط عليه السلام، في سورة هود، يشير إلى بعض الأقوال، فقال: «والذي استقرّ عليه النظر في المسألة أن الخبر إن كان متواتراً أو محفوظاً بقرينة قطعية فلا ريب في حجّيته.... وأما غير ذلك فلا حجّية فيه، إلاّ الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية.... والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجّية فيها؛ لعدم ترتب أثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً، وتعبيد الناس بذلك»^(٣).

فالسيد الطباطبائي يبيّن، وبشكل صريح، أن حجّية روايات الآحاد إنما تكون حين يترتب عليها أثر شرعي عملي وتكليفي؛ لأنه في هذه الموارد يمكن للفقيه أن يستعمل الحجّية في بعض الظنون، وأمّا في ما لا يترتب عليه أثر شرعي فلا مسوغ للعمل بالظن؛ حيث يجب العلم، ولا معنى لجعل الحجّية في موارد تجعل الفرد المسلم يتعبّد بالظن.

كما أنه استدللّ بالآية الشريفة: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤) لبيّن أن قول النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين من آل بيته عليهم السلام هو مصداق لتبيين القرآن، وهو حجة، أمّا الخبر الذي ليس متواتراً، ولا محفوظاً بقرائن تكشف عن صحته وقطعيته، فهو، سواء وافق الكتاب أو خالفه، ليس حجة؛ لأنّه في حال مخالفته للقرآن فهو ليس بياناً، وأمّا إذا وافق الكتاب فهو غير محرز

للبيان، وبهذا لا يكون مصداقاً لبيان المراد في الآية: «وفي الآية دلالة على حجية قول النبي ﷺ في بيان الآيات القرآنية، وأما ما ذكره بعضهم... فلا حجية فيه؛ لعدم كونه بياناً في الأول؛ وعدم إحراز البينانية في الثاني»^(٤).

نظرية استقلال القرآن وعدم حجية الروايات التفسيرية —

إنّ نظرية استقلال القرآن في بيان وتبيين نفسه بنفسه من أبرز نظريات العلامة الطباطبائي في التفسير. فالقرآن يدعو الناس إلى التدبّر واستعمال التفكير فيه؛ لأنّه متكفّل ببيان معانيه والكشف عن مراداته. كما أن تحدي القرآن يقتضي مفهوميته وتبينه، وهذا يقتضي أن لا يكون في حاجة إلى بيان النبي والأنمة ﷺ: «إنّ الله سبحانه لم يطل حجية العقل في كتابه... وكيف يتبين ما هو تبيان كلّ شيء بشيء دون نفسه؟»^(٥).

فهو يرى أنّ القرآن بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه، أي إنه لا يحتاج في تبين مقاصده إلى طريق آخر خارج عنه، فكيف يتصور أن يكون الكتاب الذي عرفه الله تعالى بأنّه هدى، وأنّه نور، وأنّه تبيان لكلّ شيء، مفتقراً إلى هادٍ غيره، ومستتيراً بنور غيره، ومبيناً بأمر غيره. أن يكون في فهم نفسه هداية وتبيناً وفرقاً ويحتاج إلى غيره هذا في عرف المنطق والعقل مصادرة على المطلوب! وحاشا أين يكون القرآن تبياناً لكلّ شيء ولا يكون مبيناً لنفسه. وهذا لعمري هو الدور الباطل، وقد قال تعالى: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾، وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً﴾. وكيف يكون القرآن هدى وبينه وفرقاً ونوراً مبيناً للناس في جميع ما يحتاجون، ولا يكفيهم في احتياجهم إليه، وهو أشدّ الاحتياج؟ وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ صُبُلَنَا﴾، وأيّ جهاد أعظم من بذل الجهد في فهم كتابه؟ وأيّ سبيل أهدى إليه من القرآن؟^(٦).

يرى السيد الطباطبائي أنّ تمام آيات القرآن لها قابلية الفهم في ذاتها من قبل الناس، ومبدئياً لا توجد آية يمتنع فهمها، أو يكون فهمها محالاً. وهذا الأمر يستفاد من ادعاء القرآن الهداية والنور والتبيان، وكذلك هو مقتضى التحدي الذي صرح به

القرآن في أكثر من آية»^(٧).

فالقرآن في نظر العلامة مستقل في بيان مراداته، ولا يحتاج إلى غيره في بيان معانيه وتفسيرها. وهذا الأمر ميسر للجميع؛ لأن القرآن نزل للناس كافة: «فالحق أن الطريق إلى فهم القرآن الكريم غير مسدود... فكيف يتصور أن يكون الكتاب الذي عرفه الله تعالى بأنه هدى، وأنه نور، وأنه تبيان لكل شيء، مفتقراً إلى هامٍ غيره، ومستتيراً بنور غيره، ومبيناً بأمر غيره»^(٨).

ويستفاد من قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ (النساء: ٨٢) أن هذه الدعوى تستلزم أن فهمه يتناسب حتى مع إدراك وفهم الإنسان العادي، وهو كتاب لا يقبل النسخ، ولا الإبطال، ولا يقبل الاستكمال، ولا التهذيب، والكل له القدرة على فهمه، من خلال أعمال التدبر والتفكير والبحث، ويرتفع به ما يتراءى من تعارض أو اختلاف بدوي^(٩).

لكن كل ذلك لا ينفي التعلم من النبي الأكرم ﷺ، ووجوب استحضار دوره في تبين وتفصيل القرآن. وهذا موكول إلى تفصيل الأحكام؛ حيث ليس هناك من سبيل سوى اعتماد ما جاء في السنة النبوية الشريفة وما روي عن العترة الطاهرة. نعم، تفاصيل الأحكام مما لا سبيل إلى تلقيه من غير بيان النبي ﷺ، وقد أرجعها القرآن إليه في غير آية، كذلك تبين القصص القرآني، وما يرتبط بالمعاد، يرجع فيه إلى النبي ﷺ؛ فشأنية النبي الأكرم ﷺ تقتضي التعليم، والتعليم عبارة عن هداية المعلم الخبير وإرشاداته، حيث يصعب على المتعلم الوصول إلى حقيقة بعض الأمور، والمراد الإلهي منها. وهذا لا يتنافى والقول بأن طريق فهم القرآن ليست مسدودة؛ لأن التعليم في حقيقة الأمر هو تسهيل وتقريب المقصد، وليس يعني إيجاد وخلق المقصد: «ومن هنا يظهر أن شأن النبي في هذا المقام هو التعليم فحسب، و...؛ لأنه ﷺ يبين لهم معاني لا طريق إلى فهمها من كلام الله، فإن ذلك لا ينطبق البتة على مثل قوله: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾»^(١٠).

القول باستقلال القرآن مقدّمة للقول بعدم اعتبار الروايات التفسيرية —

ربما يتبادر إلى الأذهان أن القول باستقلال القرآن في الفهم، وفي بيان معانيه

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

للمخاطبين، مسألة، والقول بعدم اعتبار الروايات التفسيرية مسألة أخرى، ولا ترابط بين المسألتين، بل قد يفهم أن القول باستقلال القرآن لا يخلو من القول باعتبارية تلك الروايات، وحجيتها، وإمكانية الجمع بينهما.

لكن مع إمعان النظر واستعمال الدقة في تقريرات السيد الطباطبائي، وما يعنيه باستقلال القرآن، يتبين أن هذا القول هو في الحقيقة مقدمة للقول بعدم اعتبار الروايات التفسيرية، وخصوصاً أن ملاك اعتبار تلك الروايات هو القرآن نفسه. ووفق ما سبق فبيان معاني القرآن غير متوقف على أي بيان خارجي، وبيانات النبي الأكرم ﷺ هي مسهلة للفهم وتقريب المعاني، لا أنه بدونها لا يمكننا الكشف عن الغرض والمراد الإلهي.

من هنا فإن نطاق ومجال حجية الروايات ينحصر في بيان وتفصيل الأحكام، أو أمور أخرى خاصة، أما في غير هذه الموارد؛ ولأن للقرآن الاستقلالية، فهو نورٌ وهداية ومبين، تبقى تلك الروايات في مجال التفسير مجرد ميسر للفهم، ولا يتوقف فهم القرآن عليها. وهي في ما يتماشى ومعاني القرآن وشروطه لها دورٌ في فهم القرآن، لكن ليس لها اعتبارٌ مستقل. وبطبيعة الحال فإن لهذا القول مستلزماته، ومنها عدم تخصيص السنة للقرآن. ومقتضى هذا التقرير أن فهم القرآن والأخذ بعموماته لا يلازمه البحث عن مخصصات خارج القرآن نفسه، والبحث في تلك القيود والمخصصات. وقد اعتنى السيد الطباطبائي بهذه النقطة، فهو يرى أن عمومات القرآن إنما تحتاج في البحث عن مخصص من داخل القرآن نفسه، وليس عن مخصص خارجي آخر. وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧) تعني حجية ما بيّنه لنا الرسول الأعظم ﷺ، والذي هو نفسه السنة النبوية، ما يعني أن عموميات القرآن تخصص ببيانات النبي الأكرم ﷺ، وهذا يختص بالأحكام الفرعية والعملية. وفي النتيجة فالبيان الموجود في القرآن نفسه يكفي في فهم مقصوده ومراده. وقد أشرنا في ما سبق إلى أن قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ يؤكد هذا القول ويثبتته؛ لأنه يبين أن القرآن يكفي في رفع الاختلافات عن نفسه، حتى عند من هم غير مستعدين للاستماع لكلام النبي

الأكرم ﷺ. لذا فالبحث عن مخصّص لعمومات القرآن في غير الأحكام الفرعية يكون في القرآن نفسه، ولا يلزم تعدّيه إلى البحث عن مخصّصات في السنّة: «إنّ عمومات الكتاب في غير الأحكام الفرعية يقتصر البحث عن مخصّصها بما في الكتاب، من غير لزوم التعدّي إلى السنّة، ومن غير جواز التعدّي إلى العقل والرأي والتفسير»^(١١).

وفهم من هذه العبارة أنّ الاستفادة من الروايات التفسيرية يكون بالتبع، وليس لها حجّة أو أصالة مستقلة بذاتها، بحيث لو كانت لتلك الروايات حجّة مستقلة لقصرت الحجّة على ظاهر بيان أهل البيت (عليه السلام)، رغم عدم موافقتها له في كثير من المواضع، وفي ما توافقت معه، وبدل أن تكون مسهّلة للوصول إلى الغرض فهي إمّا تطرح طريقاً آخر غير المراد في الآيات، أو هي تحصيل للحاصل. وهذا كله يمكن الوصول إليه بشيء من التدبّر في نفس الآيات، وبدون الحاجة إلى تلك الروايات.

وقد بيّن السيد الطباطبائي، في المجلّد الأول من تفسيره الميزان، أنّ الروايات التفسيرية في غير مقام تفصيل الأحكام تكون في مقام بيان أسلوب وطريقة التفسير. وفي الواقع هناك الكثير من الروايات التفسيرية التي تعلّم كيفية تفسير القرآن بالقرآن، وتدريب ذوق المفسّر على أسلوبه. وقد استطاع السيد الطباطبائي من خلالها أن يقوّي من استدلاله على استقلال القرآن في بيان معانيه، وتفسير مراده، حيث قال في هامشها: «هذا هو الطريق المستقيم والصراط السويّ الذي سلكه معلّم القرآن وهداته صلوات الله عليهم»^(١٢).

وقال في ذيل حديث الثقلين: «على أن جمّاً غفيراً من الروايات التفسيرية الواردة عنهم مشتملة على الاستدلال بآية على آية، والاستشهاد بمعنى على معنى، ولا يستقيم ذلك إلّا بكون المعنى ممّا يمكن أن يناله المخاطب، ويستقلّ به ذهنه؛ لوروده من طريقه المتعيّن له»^(١٣).

ويصرح بالقول: إنّّه لو كان القرآن في استمداد معانيه في حاجة إلى الروايات التفسيرية، أو بعبارة أخرى: لو فهم من حديث الثقلين لزوم الأخذ بتلك الروايات في مجال التفسير، وأنّ الوصول إلى فهم مراده يستلزم الأخذ بتلك الروايات، فسنكون

محكومين ساعتها بالدور الباطل. ولأنّ الدور محالٌ وباطلٌ فكذلك هذا اللزوم بالأخذ بتلك الروايات، في غير باب التعليم والاستعانة في فتح الطريق، ويكون الاختصار عليها في فهم كلام الله وذكره الحكيم محالاً.

وحديث الثقلين دالٌّ على حجية قول النبي الأكرم وأهل البيت (عليه السلام) في القرآن في صورة المشافهة، أو التواتر، أو الخبر المحفوف بقرائن تكشف عن قطعيتها. فالدلالة على معانيه والكشف عن المعارف الإلهية تامة في نفسه. ولأهل البيت (عليه السلام) الدلالة على الطريق، وهداية الناس إلى الأسلوب الصحيح في التفسير (تفسير آية بأخرى، وإرجاع المتشابه منه إلى محكمه، وهكذا دواليك)، وإلا لو كان يقصد من التعليم تعليم المعاني والمعارف التي لا يمكن للإنسان أن يصل إليها من طريق القرآن نفسه لكان هذا مخالفاً للآيات التي تصف القرآن بالعربي المبين، والآيات التحدي^(١٤).

نقد لمباني العلامة الطباطبائي —

١. نقد لمبناه الأصولي —

من الأدلة التي يمكن الاستشهاد بها هنا الدليل العقلي. فالقول بالصدور الإجمالي للروايات عن الأئمة (عليه السلام) قول لا شك فيه، رغم أن هذا الإجمال غير مشخص لنا وغير معين. ولازم هذا العلم الإجمالي بصدور بعض الروايات أصالة الاشتغال، وهي حكم عقلي؛ لأنّ هذه الأحكام ووظائفها غير مختصة بزمان الأئمة (عليه السلام)، لكنّ التوصل إليها ممكن من طريق الأئمة (عليه السلام) فقط، ما يعني أنّه لا طريق لنا لتلك الأحكام سوى بالالتكاء عمّا صدر عن العترة^(١٥). وبعبارة أخرى: التكليف باقٍ إلى يوم القيامة، في حين أنّ أكثر التكاليف إنّما بيّنت عن طريق خبر الواحد غير قطعي الصدور، وهذا يكشف في واقع الأمر عن حجية خبر الواحد.

٢. قد يمكن الادّعاء، وفق اعتراف أكثر كبار الأصوليين، أنّ الدليل الواحد الذي لا يقبل الخدش، والذي يمكن عن طريقه إثبات حجية خبر الواحد، هو الدليل العقلاني، أو ما يصطلح عليه بسيرة العقلاء^(١٦). إذا كان مبنى العقلاء هو اعتبار روايات الآحاد، وكان ذلك بمرأى من الشارع، ولم يردع عنه، فهذا يعني أنّ الشارع

يوافق عليه، وهذه ملازمة عقلية، ومبنى العقلاء يجري مجرى الأدلة العقلية. يرى الشيخ معرفت أنّ نظرية السيد الطباطبائي قامت على دعامين، وبعد أن نقلهما، ولخصّ نظرية العلامة في عدم حجّية خبر الواحد وإشكالاته في هذا الباب، قام بنقدها، وقال: إن استدلال العلامة غير تام؛ فخير الواحد الثقة ليس فقط ذو جنبه تعبدي، وإنّما وفق نظر العقلاء ذو جنبه كاشفية ذاتية، وقد أمضاها الشارع. فالمبنى عند الإنسان ترتيب الأثر على خبر الثقة، ويتعاملون معه تعاملهم مع الخبر الواقعي. وهذا ليس مجرد تعاقد عندهم، ولا تعبدية محضاً، بل تأتت الحجّية له من جنبته الكاشفية التي وهبته هذه الخاصية. والشارع المقدّس - الذي هو صفوة العقلاء - يمشي على نفس الطريق، ولم يتعرّض لها بالنقد، اللهم في الموارد التي يكون المخبر غير ملتزم بالصدق، وهو ما يرفع الاطمئنان، وبدون تحقّق من خبره لا يترتّب أي أثر على قوله. ومن هنا فإنّ اعتبار خبر الواحد الثقة لا يختصّ بالفقه والأحكام الشرعية، ولا هو ذو جنبه تعبدية، بل هو اعتبار عامّ، وفي كل الموارد الفقهية وغيرها، وقد استعمله العقلاء، وقد أمضاه الشارع وقيل به. ويتمتع اعتبار خبر الواحد العدل الثقة العقلاني، سواء كان في مجال تفسير القرآن أم في مجالات أخرى، بإمضاء الشارع وقبوله به، بالإضافة إلى كونه يكشف ويبين بيانات المعصوم عليه السلام، وحجة خبره بمنزلة الشخص الذي تلقى بشكل مباشر من المعصوم^(١٧).

٢. نقد مبناه في التفسير —

١. يرى العلامة الطباطبائي - كما بيّننا سابقاً - أنّ آيات الأحكام، وبعض آيات المعاد، وكذلك القصص القرآني، ونحوها، لا تحتاج إلى البيان، وتستقلّ بالفهم في حكمها الكلّي، لكن في تفصيلها وحكمها الفرعي تحتاج إلى مبيّن. وإشكالنا المتواضع على هذا المبنى: هل أنّ تبيان ونور القرآن يخضع للاستثناء في ما يخصّ بعض الموارد؟ هل يمكن افتراض كون بعض القرآن بياناً ونوراً، وبعضه الآخر يفتقد إلى هذا الوصف؟ والظاهر أنّ العلامة نفسه لا يلتزم بهذا المحذور؛ لأنّ كون القرآن نوراً ومبيناً

وتبياناً لا يتنافى مع كون بعض الآيات في تفسيرها وتبيانها تحتاج إلى السنة، وليس هناك من سبب يمنع اعتبار وحجية السنة في التفسير، ويخرجها من دائرة التفسير، ويجعل بالتالي القرآن في غنى عنها. ونستطيع القول: إن اتكاء بعض الآيات على السنة لقصد الفهم والتبيان لا يمسّ بكليّة نورانيّته وتبينه، فالعديد من الآيات تحتاج إلى الروايات، سواء بلحاظ الإبهام المصداقي أو الإبهام المفهومي؛ لإخراجها من هذا الإبهام، ومع ذلك تبقى على نورانيّتها وهدايتها. والآية الشريفة: ﴿وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: ٦٤) تؤكد على موضوعيّة بيانات النبي الأكرم ﷺ. ورغم أنّ العلامة الطباطبائي قد تحدث عن الحجية الإجمالية لأحاديث النبي ﷺ وأهل البيت  في التفسير، في بيان الآيات القرآنية، وفي الظاهر منها، والمتشابه، وفي المرتبطة بالأسرار الإلهية ممّا يحتاج إلى التأويل^(١٨)، إلّا أنّه يخالف تعميم تلك الحجية، وخصوصاً في الموارد التي تكون مطالب الروايات غير مستفادة من القرآن نفسه، أو تكون الروايات مخالفة لظاهر القرآن وغير متوافقة معه.

ومع قوله بحجية الروايات التفسيرية بعنوان (مرشد) و(مؤيد)، إلّا أن كلامه يوحى بعدم الحاجة إلى تلك الروايات.

وهو قول غير مقبول، بل إنّ الروايات نفسها تصرّح بخلاف ذلك، وتبيّن أن القرآن يحتاج إلى تبين أهل البيت .

٢. استند العلامة بشكل أساس على الآيات التي تدعو إلى التدبّر والتفكّر، ومنها الآية الكريمة: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢).

وما يفهم من الآية كون التدبّر في القرآن طريقاً نحو الكشف عن عدم وجود اختلاف بين الآيات، وليست دالّة على أنّ الآيات حتّى المتشابه منها تقبل الفهم من خلال التدبّر في الآيات. وكذلك الحال بالنسبة إلى الآيات التي تتحدّث عن تبين القرآن، فهي لا تعني أنّه يمكننا أن نستفيد منها، بل ما أورده العلامة من معنى بخصوصها إنّما يقتصر على فئة، وليس على الجميع. فالعلامة نفسه صرّح أنّه حتّى

كبار العلماء وجهابذتهم، والذين استطاعوا إلى حدٍّ ما الغوص في بحر القرآن العميق، لم يستطيعوا الإجابة عن الكثير ممّا يجهلونه فيه^(١٩). وهو تصريح في خضم الاعتقاد بنورانية وتبيان القرآن، وهو ما نفهم منه أنّ نورانية الكتاب وتبيانه لها مداليل تختلف من مخاطبٍ إلى آخر. فالآيات التي تتحدّث عن نورانيّته وتبيانه لا تعني بأيّ حال إمكانيّة فهمه بدون وساطة أهل البيت^(٢٠). لذلك وجدنا الروايات تكشف عن أن تبيان القرآن ونورانيّته خاصّة بالنبيّ الأكرم^(٢١) وبالأئمّة من أهل البيت^(٢٢).

ونفس الأمر يستفاد من الآية الكريمة: ﴿كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: ٣). فقيّد «لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» يوضّح أنّ تفصيل الآيات خاصّ بفئة من الناس، وليس لعموم الناس، والمقصود بهذا القيد الإمام المعصوم^(٢٣).

أمّا ما صرّح به العلامة بخصوص الآية ١٠٣ من سورة النحل، من أنّ القرآن مستقلّ بذاته عن الروايات، فهذا الفهم يتناقض وصدر الآية نفسها؛ لأن الآية في موضع نفي التهمة التي وجهت إلى النبيّ الأكرم^(٢٤) من طرف بعض المشركين بأنّ القرآن يدرسه ويتعلّمه عند أحد الأعاجم: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾، فأجابهم الله على لسان نبيّه: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣). فوصف «مبين» هو للسان، وكذا وصف «عربي». فالقرآن نزل بلسان عربي مبين. وهذا واضح في بيانه، ودلالاته، ومعانيه، ومفاهيمه. إذاً فالآية لا تقتضي أن الناس، وبدون وساطة النبيّ الأكرم والأئمّة من أهل بيته^(٢٥)، يمكنهم فهمه واستيعاب مداليله.

ويمكن إضافة نقطة أخرى لإثبات مدّعانا، وهي أن دعوة الله سبحانه وتعالى الناس إلى التدبّر قد تكون بمعنى التدبّر في المحكمات، والإيمان الإجمالي بالمتشابهات. أيضاً هناك مجموعة من الروايات تبين أنّ العلم بالمتشابهات مختصّ بأهل البيت^(٢٦)، وينحصر بهم، وإذا وصل إلى الناس تفسيرٌ لشيء من تلك المتشابهات عن طريقهم حينها يجوز التدبّر فيه، ومن دون هذا الطريق يكون التدبّر في المتشابهات محل الزلّة والهفوة^(٢٧).

قال السيد الخوئي^(٢٨)، في شرحه لقول أمير المؤمنين^(٢٩): «وموسع على العباد في

جهله»: «المتشابهات، التي جعل علمها مخصوصاً بالراسخين في العلم، وغيرهم منها في سعة، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾»^(٢٣).

فكون القرآن نوراً وهداية لا نجادل فيه مطلقاً، لكن ليس بمعنى أن فهمه ميسرٌ للجميع بشكل مباشر. فالبشر عاجزون، ولا قدرة علمية لهم على فهمه كلياً. لذا فهم لا يستطيعون بمعارفهم الناقصة أن يتسلطوا على كل مطالب القرآن، ويفهموه بنفسه، لكن أهل البيت (عليه السلام)؛ بما لديهم من شأنية علمية، وبكمالهم في العلم والمعرفة ...، استحقوا بالفعل أن يكونوا من الراسخين في العلم، الذين لهم معرفة القرآن بمحكمه ومتشابهه، ولهم المكنة في سبر غور معانيه، والغوص في بحر مضاهيمه ومداليه، ومن هنا كانت أقوالهم حجة.

قال الإمام علي (عليه السلام): «إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ كَلَامَهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ؛ فَجَعَلَ قِسْماً مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَالْجَاهِلُ، وَقِسْماً لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذَهْنُهُ، وَلَطَفَ حَسَّهُ، وَصَحَّ تَمْيِيزُهُ مِمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ؛ وَقِسْماً لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا اللَّهُ وَأَمَنَّاؤُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»^(٢٤).

ونستشرف من هذه الرواية الشريفة أن التوصل إلى معاني الآيات لا يمكن أن يكون دون المدد من الراسخين في العلم. وهي مقدمة موضوعية لإثبات حجية الروايات التفسيرية، وليس العكس.

٣. لا يوجد أحد يدعي الفهم اليقيني والتأم للمراد الإلهي من آيات القرآن الكريم. ووجدنا العلامة الطباطبائي في أكثر من موضع من تفسيره يغمر تفسيره بالشك والتردد، وهي حالة تكتنفه في ظل التدبر في الآيات التي هي نور وتبيان. إذا فادعاء العلم واليقين وعدم الاختلاف، وخصوصاً في غير المتشابه، دعوة غير تامة. وكمثال على عدم تمامية هذا المدعى في تفسير العلامة نفسه أنه؛ ولكي يعين المراد من لفظ «تأويل» في الآية ٧ من سورة آل عمران، عرض عشر نظريات؛ وفي المتشابه ذكر عشرين قولاً^(٢٥).

كذلك تحدث عن كثرة الاختلاف حول معنى لفظ من الألفاظ القرآنية، حيث قال: «لكن القوم اختلفوا في المقام. وقد شاع الخلاف، واشتد الانحراف بينهم، وينسحب ذيل النزاع والمشاجرة إلى الصدر الأول من مفسري الصحابة والتابعين، وقَلَّما

يوجد في ما نقل إلينا من كلامهم ما يقرب مما مرّ من البيان، فضلاً عن أن ينطبق عليه تمام الانطباق»^(٢٦).

وكتب في تفسيره لسورة الكوثر: «وقد اختلفت أقوالهم في تفسير الكوثر اختلافاً عجيباً.... وقد نُقل عن بعضهم أنه أنهى الأقوال إلى ستة وعشرين»^(٢٧).

وفي تفسير الآية ٣٢ من سورة فاطر قال: «وفيها للقوم اختلافٌ عجيب. وهناك أقوالٌ متفرقةٌ أخرى، تركنا إيرادها، ولو ضربت الاحتمالات بعضها في بعض جاوز الألف»^(٢٨).

وفي تفسيره للآية ١٠٢ من البقرة قال: «وقد اختلف المفسرون في تفسير الآية اختلافاً عجيباً، لا يكاد يوجد نظيره في آية من آيات القرآن المجيد.... وإذا ضربت بعض الأرقام التي ذكرناها من الاحتمالات في البعض الآخر ارتقى الاحتمالات إلى كميةٍ عجيبة، وهي ما يقرب من ألف ألف ومائتين وستين ألف احتمال و...»^(٢٩).

ونتيجة هذا الكلام أنّ هناك في القرآن آياتٍ خفي مقصودها عن الناس والمفسرين، رغم تدبرهم وجهدهم في الرجوع في عرضها على الآيات المحكمات، إلّا أنّ مرادها ظلّ خفياً عنهم، وهو ما سبّب الاختلاف في وجهات نظرهم، ما يعني وجود الشكّ والتريديد في جميع الأقوال والآراء التي توصّلوا إليها. وبالمناسبة هذه علامة واضحة على خفاء المطلب، والحاجة إلى البحث خارج القرآن. وإنّ وجود هذا الخفاء وكثرة الاختلاف في تفسيره لا تتفق ونورانية القرآن وتبينه، وفق تفسير العلامة، فلا يمكن أن يكون نورانياً ويكون الخلاف حوله، كما لا يمكن الادّعاء بأحقية كلّ تلك الآراء المختلف فيها. وهذا يفرض الإقرار بضرورة وجود مرجعٍ يعيّن المعنى الواقعي للمتشابه المختلف حوله.

بل لا بدّ من التذكير بأنّ الاختلاف قد لا يزول حتّى بعد الرجوع إلى الروايات، وعرض المتشابهات على المحكمات، فما بالك بالاعتماد على التدبر الشخصي. فالعقل لا يرافق الدرب دائماً، وقد يخطئ، وقد يصيب؛ بتبع المقدمات. والرجوع إلى العترة لا يعني من الاختلاف؛ لما لحق عملية نقل كلامهم من آفات. لكنّ الأهم في كلّ هذا اتّخاذ الأسلوب الصحيح، حيث تقييم الحجّية الفهم وتحسّن من مستواه، وبالتالي

يكون عملنا واعتقادنا منجزاً ومعدّراً.

٤. لقد ادّعى السيد الطباطبائي إمكانية كل البشرية فهم القرآن، وهذا أحد لوازم فصاحة القرآن التي أخبرنا بها الحق تعالى في القرآن نفسه. لكننا نقول: إن التاريخ قد نقل لنا في موارد متعددة عدم فهم بعض ألفاظ القرآن فهماً لغوياً، فما بالك بفهم المعنى؟! ففي زمن النبي الأكرم ﷺ كان بعض العرب عاجزين عن فهم معنى بعض الألفاظ القرآنية، بالإضافة إلى عدم فهمهم لبعض الآيات، وهم أهل فصاحة وبيان، وقد نزل القرآن بلسانهم، ولم يجدوا بداً من طرح معضلتهم على النبي الأكرم ﷺ وعلى العترة الطاهرة عليهم السلام. وهذا إنما يكشف في واقع الأمر عن مكنة العترة، وأنه بدونهم لا يمكن فهم حتى ظواهر الألفاظ، ولو بشكل كلي. إذاً فأى ادعاء باستقلالية القرآن وعدم حاجته لمدد خارجي، وأي طعن في حجية الروايات التفسيرية القطعية أو المحفوفة بقرائن الصحة، غير مقبول ومورد الطعن.

٥. يعترف العلامة في غير موقع بأن معنى بعض الآيات لا يمكن أخذه من القرآن نفسه. ففي تفسيره للآية ٨٢ من سورة النمل يقول، وبكل صراحة: «ولا نجد في كلامه تعالى ما يصلح لتفسير هذه الآية، وأن هذه الدابة، التي سيخرجها لهم من الأرض فتكلمهم، ما هي؟ وما صفتها؟ وكيف تخرج؟ وما الذي تتكلم به؟ بل سياق الآية نعم الدليل على أن القصد الإبهام، فهو كلام مرموز فيه»^(٣٠).

فهذه الصراحة تأتي من العلامة، رغم التدبر في الآيات، وبأسلوبه المعهود لم يستطع أن يرفع ذلك الإبهام عن الآية. إذاً هذه الصراحة تنقض أي ادعاء! هل تنقض التحدي، أم الهداية، أم النور، أم...!

كذلك من آرائه أن الحروف المقطعة من المواضع القرآنية التي لا يمكن الحصول على معناها من القرآن، وليست من المتشابهات: «فلا هذه الحروف المقطعة متشابهات، ولا معانيها المراد بها تأويلات لها»^(٣١). فهو يعتقد أن الحروف المقطعة التي أتت في أوائل بعض السور القرآنية من الرموز التي لا نملك شفرتها، ولا يجعلها من المتشابهات؛ لأن مبناه يقول بأن ليس هناك أية معقدة، بحيث يستعصي فهمها، فأى تشابه فيها يعرض على المحكمات، فتحل عقدها، ويتجلى معناها: «وليس بين آيات

القرآن (وهي بالطبع ألف آية) آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحير الذهن في فهم معناها»^(٣٢).

وكما هو معروف منطقياً فإن التقسيم فيصّل في عدم الاشتراك. الله سبحانه وتعالى قسم الآيات في القرآن إلى: محكمات؛ ومتشابهات، فكيف يمكن أن لا تكون الحروف المقطعة ضمن واحدة من هذا التقسيم الثنائي؟ يلزم من هذا وجود منطقة برزخية بين المحكمات والمتشابهات. وهو الأمر الذي لا يقبله العلامة نفسه، حيث كتب قائلاً: «لازم هذا القول وجود الوسطة بين المحكم والمتشابه»^(٣٣).

فإذا كان لا يقبل بوجود واسطة برزخية بين المحكمات والمتشابهات فكيف نفسّر قوله بأن تلك الحروف المقطعة لا تنتمي إلى واحد من هذين القسمين؟ والظاهر أن سبب وقوعه في هذا المحذور هو ما يفرضه عليه مبناه من قواعد. أمّا لو أقررنا بأن المتشابهات قابلة للفهم بإرجاعها إلى المحكمات، أو في الكثير من المواضيع إلى أهل البيت (عليه السلام)؛ انطلاقاً من الروايات التفسيرية المشروطة بالصحة، لما وقعنا في هذا الإشكال.

هذا وقد صرح العديد من المفسرين بأن الحروف المقطعة تدخل ضمن دائرة المتشابه، وتجيء روايات أهل البيت (عليه السلام) لتصدق هذا القول وتؤكد في أكثر من رواية^(٣٤).

٦. رفع الدور الباطل الذي ادّعاه العلامة أمر ليس بالعسير، وخصوصاً أن جهات الدور متفاوتة ومختلفة موضوعاً عن بعضها البعض؛ حيث إنّ عرض الروايات على القرآن إنّما هو لجهة إحراز عدم التطابق، وعدم المخالفة له، وليس لتأييدها، وهو الأمر الذي صرح به العلامة. ولا يلزم أن يؤيد القرآن ما جاء في الروايات، أو يطابقها، بل يعني صرفاً عدم مخالفة المحكمات؛ إمّا مخالفة بالتباين؛ أو بالتناقض؛ أو بغيرهما من أنحاء المخالفة، والرجوع إلى العترة إنّما يكون لغرض البحث عن المقيّد أو المخصّص. إذاً فمحكمات القرآن تعبر عن اعتبار الروايات وحجّيتها، ما دام فهم المتشابهات في القرآن متوقفاً على إرجاعها إلى محكمات الروايات. وهذا الأمر ينفي وجود أي دور باطل.

٧. صرّح العلامة في أصول مبناه أنّ بعض أمور الاعتقاد، والقصص، والمعاد، والحروف المقطّعة، مستثناة، ولا بدّ من الرجوع إلى الروايات التفسيرية لفهم مرادها. وكذلك استثنى تفصيل آيات الأحكام، التي ترجع إلى الروايات لاستكمال معانيها. فإذا كانت الدعوى إلى التدبّر في القرآن بشكل كليّ تامّ ودائمي فكيف يمكننا الاستثناء؟! وما هو ملاك الاستثناء؟! وإذا كان الرجوع في تلك الموارد إلى الروايات لا يقدر في التحديّ فكذلك ضمّ الآيات المتشابهات إلى هذا الاستثناء، وتفسيرها بالروايات التفسيرية، وبالنتج يكون الاعتراف بحجّة تلك الروايات لا يחדش في إعجاز القرآن وتبيانها.

وبلا شك فإنّ الحكم بعدم حجّة الروايات لا يمكن الاستدلال عليه بآيات التحديّ؛ إذ لا موضوعيّة في البين.

فلو فرضنا أنّ أحداً عثر على كتاب علمي، وفي الكتاب دعوة إلى التحديّ، وبعد مطالعة الكتاب تبين أنّه فريد في نوعه، فهل هذا التحديّ يستلزم كون الكتاب قابلاً للفهم بشكل مستقلّ، بدون الرجوع إلى بعض المراجع؟ من الواضح عدم وجود مثل هذه الملازمة، ولا داعي لوجودها.

ونفس القاعدة تجري على القرآن. فإذا قرأ شخصُ قسماً من آياته، وأذعن بوجود نوع من الإعجاز فيها، سواءً كان بلحاظ إخبارها عن المغيّبات، أم بلحاظ فصاحته وبلاغته، ونحوها، فإنّه بالإضافة إلى الإيمان بحقانيّة القرآن يكون التحديّ محققاً في هذه الآيات بلا منازع.

٨. من الإشكالات الأخرى الواردة على مبنى العلامة في ما يخصّ تحدي وبيان القرآن: هل يمكن القول بأنّه قبل نزول كلّ آيات القرآن لم يكن معجزاً؟

بطبيعة الحال لا يذهب السيد الطباطبائي إلى ذلك، ولا يعتدّ به. فماذا لو نزلت آية من المتشابه ولم ينزل معها ما يبيّن المراد الإلهي منها؟! كيف يمكننا بوسيلة التدبّر رفع هذا التشابه أو أن نفهم إعجازها؟! الظاهر أنّ وصف القرآن بالملين، والنور، وكذا دعوته إلى التدبّر، لا تستلزم القول بعدم حجّة الروايات التفسيرية، وليس من داعٍ لإقحامها في الموضوع.

إشارة إلى الأدلة التي اعتبرناها في القول بحجية خبر الواحد التفسيري —

بالالتفات إلى أن أهم دليل على حجية خبر الواحد هو السيرة العقلانية التي أمضاها الشارع، وفي الحد الأدنى لم يردع عنها، نقول: إن السيرة العقلانية ترى حجية خبر الثقة المعتبر، وتقبل به عقلاً، والمهم في الأمر هو مسألة الاطمئنان والثوق بالخبر الصادر عن المعصوم وفق الأصول العقلانية، حتى وإن لم يكن موافقاً لليقين المنطقي، أو لم يتحقق من وثاقة الراوي؛ لأن الضابطة التي يحتكم إليها في الموضوع هي الاطمئنان بالصدور^(٣٥).

من هنا فالخبر الواحد الواجد لشروط القبول، حتى وإن جاء مخالفاً لظواهر القرآن، يكون حجةً ومعتبراً مطلقاً. فلا تعد مخالفتُهُ لظواهر القرآن دليلاً على عدم حجتيته، وبالتالي سقوط اعتباره؛ لأن الأدلة على حجية خبر الواحد من الكثرة بحيث تشمل حتى ما تعارض منه مع القرآن^(٣٦).

ولا معنى لتخصيص بعض أخبار الآحاد بالحجية، واستثناء التفسيري؛ إذ لا مخصص. وحتى لو كان بلحاظ المنطق ظنيّاً فهو يكفي في إحراز العلمية.

وبالنتيجة فالاعتماد على خبر الواحد لا يعني نسبة أمر بدليل ظني إلى المولى، بل هو خبرٌ يفيد العلمية، رغم عدم إفادته لليقين والعلم. والاستدلال على حجتيته بالدليل العقلائي لا يحصره فقط في الأحكام الفرعية العملية، بل تتسع دائرته لتشمل غيره من أخبار الآحاد، وفي كلّ الموضوعات. هذا مع العلم بأنه لا دليل نقلياً على انحصار حجية الخبر الواحد بالأحكام العملية.

الروايات الواردة في التفسير، بخصوص التوحيد، وصفات الله سبحانه وتعالى، وجزئيات المعاد، ومواقف القيامة، ونحوها من الروايات الكثيرة، هي من الآحاد المعتبرة. وكونها غير محفوفة بالقرائن القطعية غير كافٍ في إسقاطها وعدم اعتبارها. إن نظرية الاستقلال بالروايات في أمور إثبات المبدأ، وأصل لزوم البعث، و...، مسألة غير عملية. أمّا الرجوع إليها في التشريعات ضمن الأحكام العملية، وبيان القصص والتاريخ، أو الأمور الخاصة بأصول ومعالَم الدين، فهي إجمالاً معتبرة وضرورية.

ومن جهة أخرى فالثابت أنّ قدماء الأصحاب والمعاصرين للأئمة عليهم السلام، وهم في الفترة القريبة من عصر الرسالة، قد عملوا بأخبار الآحاد؛ كما ثبت التزامهم العملي بعدم نفي الحجية المطلقة؛ وهذا الموقف العملي دليل على حجية تلك الروايات والأخبار. وقد نستطيع القول: إنه نوع من الإجماع العملي على حجية أخبار الآحاد، ويكون شاهداً على اعتبار الروايات التفسيرية.

الهوامش

- (١) العلامة الطباطبائي، قرآن در إسلام: ٧٠.
- (٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ٥٧.
- (٣) المصدر نفسه.
- (٤) الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٦١ - ١٦٢.
- (٥) المصدر السابق ١: ٦.
- (٦) المصدر السابق ١: ١١.
- (٧) المصدر السابق ٣: ٥٣.
- (٨) المصدر السابق ٣: ٨٦.
- (٩) المصدر السابق ٣: ٨٤.
- (١٠) المصدر السابق ٣: ٨٥.
- (١١) الطباطبائي، حاشية الكفاية: ١٦٢ - ١٦٣.
- (١٢) الميزان في تفسير القرآن ١: ١٢.
- (١٣) المصدر السابق ٣: ٨٧.
- (١٤) الميزان في تفسير القرآن (المقدمة) ١: ٦؛ الميزان في تفسير القرآن ١١: ٥٣، ٨٤ - ٨٥؛ قرآن در إسلام: ٧٠، حاشية الكفاية: ١٦٢ - ١٦٣.
- (١٥) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣٥٠.
- (١٦) المظفر، أصول الفقه ٢: ٩٢.
- (١٧) معرفت، العدد ١: ١٢٢ - ١٤٦.
- (١٨) الميزان في تفسير القرآن ١٢: ٢٦١.
- (١٩) المصدر السابق ٥: ٢٦٣.
- (٢٠) تفسير العياشي ٢: ٢٦٦؛ تفسير فرات الكوفي: ١٤٥، المجلسي، بحار الأنوار ١٣: ٢٤٣، ١٧؛ ١٤٥، ٢٦: ١٩٤، ٩٠: ٩٥.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

- (٢١) المجلسي، بحار الأنوار ٣٣: ١٣، ٨٩: ١٠٠.
- (٢٢) المصدر السابق ٦٥: ٢٨٣، ٩٦: ٩٠، ٦٩: ١١٨ - ١١٩، ١٢٢؛ العلامة الحلي، الألفين: ٩٨.
- (٢٣) حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة ٢: ١٨٥.
- (٢٤) الطبرسي، الاحتجاج: ٢٥٣.
- (٢٥) انظر: الميزان في تفسير القرآن ٣: ٣١ - ٣٢.
- (٢٦) قرآن در إسلام: ٢٧.
- (٢٧) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٣٧٠.
- (٢٨) المصدر السابق ١٧: ٤٦ - ٤٧.
- (٢٩) المصدر السابق ١: ٢٣٣ - ٢٣٤.
- (٣٠) المصدر السابق ١٥: ٣٩٦.
- (٣١) المصدر السابق ١٨: ٨.
- (٣٢) المصدر السابق ١: ٩.
- (٣٣) المصدر السابق ٣: ٣٤.
- (٣٤) الطوسي، التبيان ١: ٤٨؛ الطبرسي، جوامع الجامع ١٠: ٦١؛ الطبرسي، مجمع البيان ١: ٧٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٨: ١٠.
- (٣٥) السيحاني، أصول الحديث وأحكامه: ٦٠.
- (٣٦) فاضل النكراني، مدخل التفسير: ١٧٣ - ١٧٥.

المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر

دراسة في المعالم والآفاق

. القسم الثاني .

(*) الشيخ رضا إسلامي

ترجمة: حسن علي مطر

٣.٤. دليلية ودلالة السيرة —

تُذكر السيرة عادة في الكتب الأصولية بوصفها أحد أدلة حجّة خبر الواحد، وظواهر الألفاظ. بيد أن السيد الشهيد كان أوّل مَنْ أخرج البحث في السيرة عن شكله التقليدي، وموضعه المعهود، وأعطاه هويّة مستقلة.

عندما يصل المشهور - في بحثه عن الأدلة الأربعة، ودلالاتها على حجّة بعض الظنون - إلى السنّة يبحثها تارةً ضمن الروايات الخاصة، وتارةً أخرى ضمن السيرة الكاشفة عن السنّة. ولا نشاهد في كلامهم تفريقاً مناسباً بين سيرة المتشرّعة وسيرة العقلاء من ناحية الدلالة. في حين يمكن لسيرة المتشرّعة أن تكون من أدلة الإثبات الوجداني، بمستوى الإجماع والتواتر. وأمّا السيرة العقلانيّة التي تحتاج إلى إمضاء الشارع فتندرج ضمن مباحث السنّة، وبمستوى مباحث (دلالة تقرير المعصوم عليه السلام).

وباختصارٍ يجب أن نجيب عن عددٍ من التساؤلات بشأن السيرة في علم الأصول، وهي كالتالي: أيّ نوع من الأدلة هي السيرة؟ هل هي خارجة عن الأدلة الأربعة أم تعود إلى واحدٍ منها؟ وعلى أيّ حال ما هي كفيّة دلالتها؟ وكيف تتكوّن؟ وما هي العناصر الداخلة في تكوينها؟ وما هو تأثير تدخّل هذه العناصر في دلالتها من الناحية

(*) باحثٌ متخصصٌ في أصول الفقه الإسلامي، وله مساهماتٌ بحثيّة كثيرة.

الأصولية؟ وما هي حدود دلالة السيرة؟ وما هي السيرة التي تحتاج إلى إمضاء الشارع؟ وكيف يتم الكشف عن إمضاء الشارع؟ وهل السيرة المستحدثة التي تبلورت بعد عصر المعصومين إلى عصرنا معتبرة أم لا؟ وإذا كانت الحجية ثابتة لخصوص السيرة المعاصرة للمعصوم فكيف يمكن الكشف عن المعاصرة؟ وهل إمضاء السيرة مرتبط دائماً بذات السيرة أم بنكته ارتكازية تكون هي المنشأ لتكوّن السيرة؟ وما إلى ذلك من التساؤلات.

هذه هي الأسئلة التي طرحتها المدرسة الأصولية للسيد الشهيد، وأجابت عنها. وقد جاء في تقارير دروس السيد الشهيد ما يلي: «يبدأ عادةً بالظواهر؛ بوصفها أوّل الأمارات والظنون المعتبرة شرعاً بلا خلاف. ولكن بما أنّ أهمّ دليل يجري الاستدلال به على حجّية أهمّ الأمارات، كالظواهر وخبر الثقة - وهما أهمّ أمارتين في الفقه -، إنّما هو السيرة العقلائية، من هنا كنّا بحاجة إلى بحثٍ مستقلٍّ عن السيرة، ودليليّتها، ونكات هذه الدليلية، وشروطها؛ لنكون على رؤية واضحة في ما يأتي من مواضع الاستناد إليها من المباحث الأصولية... والواقع أنّ الاستدلال بالسيرة لم يقتصر على خصوص المسائل الأصولية، وفي باب الأمارات، بل شاع ذلك في الفقه أيضاً، خصوصاً في مثل أبواب المعاملات، التي يكون للعقلاء تقنينٌ فيها. بل الملحوظ اتّسع دائرة الاستدلال بها كلّما تقلّصت الأدلة التي كان يُعوّل عليها سابقاً؛ لإثبات المسلّمات والمرتكزات الفقهية، من أمثال: الإجماع المنقول، والشهرة، وإعراض المشهور عن خبر صحيح، أو عملهم بخبر ضعيف، ونحو ذلك، فإنّه قد عوّض بالسيرة عن مثل هذه الأدلة في كثيرٍ من المسائل التي يتحرّج فيها الفقيه الخروج عن فتاوى القدماء من الأصحاب أو الآراء الفقهية المشهورة... من أجل ذلك رأينا أنّ الصحيح عقد بحثٍ مستقلٍّ عن السيرة العقلائية بعنوانها»^(١).

وبعد هذه المقدمة يدخل في البحث عن السيرة العقلائية، ويراهنا عامّة من جهتين؛ إحداهما: من جهة أنّها تشمل المرتكزات العقلية أيضاً، ولا تختصّ بالسلوك الخارجي. وثانيتهما: أنّها تشمل سيرة المتشرّعة أيضاً، بمعنى أنّه يمكن اعتبار سيرة المتشرّعة نوعاً خاصّاً من السيرة العقلائية. وبالتالي يجب القول: تارةً يمكن تصوّر

السيرة العقلائية بالمعنى العام، الذي يشمل سيرة المتشرعة؛ لأنَّ المتشرعة يدخلون في جملة العقلاء أيضاً. وتارة بالمعنى الخاص، وفي قبال سيرة المتشرعة وقسيماً لها. ومن ثمَّ دخل في أقسام السيرة، وتحدّث عن ثلاثة أنواع من السيرة العقلائية، على النحو التالي:

١. السيرة التي تتنقح موضوع الحكم الشرعي، دون أن تثبته، كالسيرة المنعقدة على اشتراط عدم الغبن في المعاملة.

إنَّ وجود هذا النوع من السيرة يحكي فقط عن وجود الموضوع، وهو الاشتراط في التمسك بدليل «المؤمنون عند شروطهم»، وأمّا وجوب الوفاء بالشرط - الذي هو حكم شرعي - فيستفاد من الدليل اللفظي.

وهذا النوع من السيرة حجّة، من دون أن تكون هناك حاجة ليقيم الفقيه دليلاً خاصاً على ذلك. وحتى معاصرة السيرة للمعصومين ليست معتبرة أيضاً.

٢. السيرة التي تعمل على تنقيح ظهور الدليل.

وفي هذه الموارد تكون السيرة دخيلة في تكوين الظهور على أساس المرتكزات العرفية والعقلائية، ويكون وجود السيرة بمثابة وجود قرينة لبّية متّصلة، ويكون الظهور متبلوراً على أساسها.

وإنَّ حجّة هذا النوع من السيرة يعود إلى حجّة الظهور، ويتمّ الحديث عنها في باب مناسبات الحكم والموضوع.

٣. السيرة العقلائية المرتبطة بالمتشرعة، وتسمّى بسيرة المتشرعة.

وهنا تتعقد السيرة إمّا من ناحية كونهم متشرعة، وإمّا من ناحية كونهم عقلاء. وبذلك يتمّ التفكيك والفصل هنا بين فرعين ونوعين من السيرة، وإنَّ الاختلاف الجوهرى بينهما يكمن في أنّ سيرة العقلاء تحتاج إلى إمضاء من قبل الشارع؛ لأنَّ العقلاء بما هم عقلاء لا يتقيّدون برعاية الأحكام الشرعية، وتتعدّد سيرتهم بعيداً عن أوامر الشرع، في حين أنّه لا يمكن تصوّر أن تتعقد سيرة بين المتشرعة - بما هم متشرعة - على خلاف الأحكام الشرعية.

من هنا فإنَّ مجرّد تحقّق وانعقاد سيرة المتشرعة يكشف عن وجود دليل شرعي

معتبر كان هو المنشأ في تكون السيرة، وقد تلقاه المتشرعة. ونحن من خلال تحقق سيرة المتشرعة نستطيع الكشف عن ذلك الدليل، كما هو الحال بالنسبة إلى اكتشاف وجود العلة من خلال وجود المعلول بالكشف الإني. ومن ثمّ تطالعنا بحوث تفصيلية حول كيفية الإمضاء في السيرة العقلانية، وطريقة الكشف عنها، وإثبات المعاصرة في كل من السيرة العقلانية وسيرة المتشرعة، ومقدار دلالة السيرتين، وغير ذلك من المباحث، في تقارير السيد الشهيد الصدر.

وعندما نصل إلى حلقات الأصول نطالع شكلاً أدنى من المباحث، تطرح في إطار أكثر تكاملاً، وأكثر ترتيباً وتنظيماً. وفي البحث عن الدليل الشرعي غير اللفظي - أي فعل المعصوم أو تقريره - عندما يتم طرح دلالة التقرير يتم فتح باب البحث عن السيرة العقلانية؛ لأن تقرير المعصوم إنّما يتعلق بهذا النوع من السيرة فقط. وإن الإطار العام للبحث يكمن في القول بأن سكوت المعصوم عليه السلام، مع مراعاة بعض الشروط الخاصة، دليل على الإمضاء والتقرير، وأنّ هذا السكوت إمّا أن يكون في قبال سلوك شخص معين، أو في قبال سلوك عامة الناس في المجتمع، وهو ما يُعبّر عنه بالسيرة العقلانية. وعليه فإنّ موقع البحث عن السيرة العقلانية يرتبط بدليل حجّيته الذي هو تقرير المعصوم.

بيد أنّ المحقق الإصفهاني في حاشيته على كفاية الأصول - ضمن البحث عن حجية الظهور - قال بأنّ الملاك في جعل الحجية هو اعتبار المعصوم سيّد العقلاء، وما يصدق على سائر العقلاء يصدق عليه أيضاً. ومن هنا ورد الإشكال عليه بأنّ السيرة العقلانية لا تنطلق دائماً من إدراك العقل السليم والفطري، ويحتمل أن يتميّز الشارع من بعض السلوكيات الصادرة عن بعض العقلاء، ويتمّ تخطئها.

وأما موضع البحث عن سيرة المتشرعة فهو عين موضع البحث عن التواتر والإجماع؛ لأنّ كلاً من هذه المسائل الثلاثة يعمل على إثبات وجود الدليل الشرعي بنحو من الأنحاء، دون أن يكون هو بنفسه دليلاً شرعياً خاصاً. فالتواتر يعني اتفاق جماعة على نقل خبر معين، بحيث يتمتع تواطؤهم على

الكذب.

والإجماع شبيه بالتواتر، وذلك من حيث إن اتفاق جماعة من الفقهاء على فتوى معينة يكون من المستحيل معها احتمال الخطأ عليهم جميعاً. وإن سيرة المتشرعة مثل التواتر، والإجماع؛ بتقريب أن سلوك متشرع واحد أو بضعة متشرعين قد يُحتمل فيه الخطأ ومخالفة أمر الشارع، وأما إجماع كافة المتشرعة واتفاقهم على فعل وسلوك خاص فلا يمكن أن لا يكون مستنداً إلى دليل شرعي، ومن دون استناد إلى الشارع. إذاً في كل واحد من هذه الموارد الثلاثة يتم الكشف عن وجود الدليل الشرعي المعتبر بواسطة البرهان الإنسي.

وقد أضاف في الحلقة الثانية من حلقات الأصول قائلًا: إن سيرة المتشرعة تمثل حلقة الوصل بين الإجماع والدليل الشرعي؛ إذ إن تطابق واتفاق أهل الفتوى على حكم، دون وجود نص معين يدل عليه، يجعلنا في أغلب الموارد نطمئن إلى وجود نوع من الارتكاز الشرعي والتطابق السلوكي مع الشرع، وأن أهل الفتوى قد اعتمدوا عليه. وإن هذه السيرة تكشف عن وجود رواية غير مكتوبة كانت هي المنشأ لتكوين تلك السيرة والارتكاز لدى المتشرعة. إذاً فالإجماع يكشف عن وجود الدليل الشرعي بشكل غير مباشر.

وأما المحاور الرئيسة للبحث بشأن السيرة التي تعرض لها السيد الشهيد فيمكن لنا أن نرصدها ضمن قسمين. وفي ما يتعلق بالسيرة العقلانية يمكن القول:

١. إن الكشف عن الإمضاء من سكوت المعصوم يقوم على أساس الدليل العقلي والدليل الاستظهاري. ويكمن اختلاف هذين النوعين من الأدلة في لحاظ الدلالة.

٢. إن إمضاء الشارع لا يتحدد دائماً بحدود السلوك الخارجي، بمعنى أنه أولاً يمكن لنا أن نفترض تعلق الإمضاء بالمفهوم العقلاني المرتكز، الذي هو منشأ لتحقيق السيرة، وليس بمجرد العمل الصامت. وثانياً: في هذه الصورة يجب أن نفترض أن الإمضاء قد تعلق باستمرار السيرة في العصور اللاحقة، على أساس من ذات النكته

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

العقلانيّة، كما تمّ إمضاء الحيّزة للدلالة على المِلْكِيّة من قبل الشارع، وإنّ هذا الإمضاء يشمل مختلف أنواع الحيّزة المعقّدة في عصرنا، ولا ينحصر بالشكل البدائي للحيّزة في عصر المعصوم عليه السلام فقط.

٣. إنّ السيرة المستحدّثة - حتّى إذا كانت من قبل المتشرّعة - لا تكون معتبرة؛ لأنها تفتقر إلى عنصر المعاصرة. وفي عصر غيبة الإمام المعصوم لا تكون مسؤولية إصلاح الأخطاء الاجتماعية من باب تعليم الجاهل أو النهي عن المنكر. وأمّا في السيرة المعاصرة فإنّ المسألة الهامّة هي الكشف عن المعاصرة، ويمكن لنا أن نطوي خمس مراحل لإثبات المعاصرة، على النحو التالي: النقل التاريخي؛ الاستشهاد بالسيرة الفعلية على السيرة الماضية، لما تشتمل عليه عملية التحوّل في السيرة من التعقيد؛ ظهور التالي الفاسد على افتراض عدم وجود مثل هذه السيرة في الماضي؛ عدم إمكان فرض البديل للسيرة؛ والمرحلة الخامسة ملاحظة الاستحالة الوجدانية، طبقاً لبيان السيد الشهيد المذكور في موضعه.

٤. من الممكن الكشف عن سكوت المعصوم من خلال مجرد عدم وصول الردع، رغم ما يقال من أن «عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود»؛ إذ إنّ استحكام ورسوخ السيرة هنا بحيث يستدعي من المعصوم والشارع أن لا يكتفي بنهي مولويّ واحد أو ببضع نوايا مولوية، بل يجب حتماً أن يكون مستوى الردع متناسباً مع درجة شيوع ورسوخ السيرة؛ لكي يكون لها التأثير الكافي في الردع عنها. وإذا تحقّق مثل هذا الحجم من الردع لا يمكن أن يخفى علينا، ويبقى مسكوتاً عنه على طول التاريخ، بل لا بدّ من أن تثار حوله الكثير من البحوث والمناقشات والأخذ والردّ والقيّل والقال، بحيث لو كان لبان، ولوصل إلينا شيء ضئيل منه في الحدّ الأدنى. وبعبارة أخرى: يمكن القول: «إنّ الشارع لو ردع لوصل، وحيث إن هذا الردع لم يصل فهذا يعني أنّه لم يردّع أصلاً».

٥. إنّ السيرة العقلية تكون تارةً بلحاظ مرحلة الواقع، كما هو الحال بالنسبة إلى سيرة التملّك بالحيّزة؛ وتارةً بلحاظ مرحلة الظاهر والاكتفاء بالظنّ، كما هو الحال بالنسبة إلى الاعتماد على خبر الثقة.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

أما القسم الأول فهو قابل للاستناد، ولا يردُّ إشكالٌ عليه؛ لأن الشارع إذا لم يكن يعتبر الحيازة علامة على الملكية وجب عليه الردع.

وأما بالنسبة إلى القسم الثاني فيظهر إشكال أن هذا النوع من السيرة لا ربط له في الأساس بالمنظومة التشريعية، وإنما هو عرفٌ يقوم بين الموالي والعبيد العُرفيين، ولا شأن للشارع بخطأ هذه السيرة أو صحتها، فحتى لو فرض أنها كانت خاطئة فإنها لن تضرَّ بأهداف الشارع ومقاصده.

وإنَّ الإجابة عن هذا الإشكال تتضح من خلال الالتفات إلى أنَّ العقلاء بذهنيَّتهم هذه يطالعون منظومة التشريع، ويتصوِّرون أنَّ كلَّ ما كان حجةً فيما بينهم فهو حجةٌ بين الله والناس أيضاً. وعليه فإنَّ مجردَ الخشية من هذه التسرية يكون كافياً لضرورة الردع من قبل الشارع لو كانت هذه السيرة خاطئة.

هذه هي المحاور الرئيسة في مباحث السيرة العقلانية. وأمَّا في خصوص سيرة المتشرعة، التي هي من طريق الإثبات الوجداني، فهناك مباحث شائعة بشأن بُطء أو سرعة حصول اليقين من طريق إجماع المخبرين في التواتر، واتفاق أهل الفتوى في الإجماع، والتي يمكن تطبيق نظائرها في سيرة المتشرعة التي لا يتدخل في تكوينها غير طبيعة المتشرعة. كما في وضع القدم اليمنى عن الدخول إلى المساجد، أو الجهر بالقراءة في صلاة الظهر من يوم الجمعة، والالتزام بالاستيقاظ بين الطلوعين، . فإنه يكشف عن وجود الدليل الشرعي بالأولوية.

٤. حجية القطع —

لو عمدنا إلى تقسيم مباحث علم الأصول على أساس نوع الدليل وجب قبل كل شيء أن نبحث في الأدلة المحرزة للكشف عن الحكم الواقعي، لندخل بعد ذلك في الأصول العملية، التي نلجأ إليها عند فقدان الأدلة المحرزة. ومن ثم يجب علينا أن نقدِّم الكلام عن حجية القطع على كلا هذين القسمين؛ لأنَّ حجية القطع أعمُّ العناصر المشتركة. وقد قال السيد الشهيد، في الحلقة الأولى، في بيان موقع البحث عن حجية القطع: «بديهيٌّ أنَّ حجية القطع بهذا المعنى الذي شرحناه [أي المنجزية والمعدرية] لا

يمكن أن تستغني عنها أيّ عملية من عمليات استتباط الحكم الشرعي؛ لأنّ الفقيه يخرج من عملية الاستتباط دائماً بنتيجة، وهي العلم بالموقف العملي تجاه الشريعة وتحديده على أساس الدليل، أو على أساس الأصل العملي. ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر لا بدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّة القطع؛ إذ لو لم يكن القطع حجّة، ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده، ومن العبد على مولاه، لكانت النتيجة التي خرج بها الفقيه من عملية الاستتباط لغوياً؛ لأنّ علمه ليس حجّة. ففي كلّ عملية استتباط لا بدّ إذاً أن يدخل عنصر حجّة القطع؛ لكي تعطي العملية ثمارها، ويخرج منها الفقيه بنتيجة إيجابية. وبهذا أصبحت حجّة القطع أعمّ العناصر الأصوليّة المشتركة، وأوسعها نطاقاً. وليست حجية القطع عنصراً مشتركاً في عمليات استتباط الفقيه للحكم الشرعي فحسب، بل هي في الواقع شرطٌ أساسي في دراسة الأصولي للعناصر المشتركة نفسها أيضاً. فنحن حين ندرس - مثلاً - مسألة حجّة الخبر، أو حجّة الظهور العرفي، إنّما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة. فإذا لم يكن العلم والقطع حجّةً فأيّ جدوى في دراسة حجّة الخبر، والظهور العرفي؟! إذاً تشكّل حجّة القطع حجر الأساس في بناء صرح القواعد الأصوليّة^(٧).

يذهب مشهور الأصوليين إلى القول بحجّة القطع بما هو قطع. وبعد ذلك يتمّ البحث في الوجه الآخر من المسألة، وهو عدم حجّة غير القطع، الأعمّ من الظنّ والشك والوهم.

بيد أنّ السيد الشهيد الصدر^(٨) يرى أنّ الحجّة - بمعنى المنجزية - تتعلق بمطلق انكشاف التكليف، سواء أكان قطعياً أم ظنياً أم احتمالياً، ونتيجة ذلك الطبيعية ستكون هي انحصار المعذرية في موارد القطع بعدم التكليف. ومن هنا فإنّ السيد الشهيد ينكر القاعدة العقلية (قبح العقاب بلا بيان)، بمعنى (قبح العقاب بلا علم). ومن هنا يرتبط بحث حجّة القطع بالمبنى المختار في بحث حقّ الطاعة، ويظهر تغيير المبنى المشهور في الأصل العقلي الأولي في ما يرتبط بتغيير شكل مباحث القطع. وهذا ما نراه بوضوح في حلقات الأصول؛ حيث إنّهُ يدخل إلى البحث ضمن الهيكلية التالية؛ إذ يقول أولاً: إنّ القطع يشتمل على ثلاث خصائص: الكشف عن الخارج،

والمحرّكية، والحجّية بمعنى منجّزية ذلك التكليف الذي تعلّق به القطع. أما الخصوصية الأولى فهي عين القطع، والخصوصية الثانية من الآثار التكوينية للقطع. وأما في علم الأصول فلا نجد بحثاً بشأن هاتين الخصوصيتين؛ وذلك لبدايتهما. وأما الخصوصية الثالثة فهي لا تأتي تَبَعاً للخصوصيتين الأوليين لزماً، ويمكن لنا أن نتصوّر شخصاً يؤمن بالخصوصيتين الأوليين، دون الخصوصية الثالثة. لذلك لم يتمّ في علم الأصول عقد بحثٍ مستقلّ بشأن الخصوصية الثالثة.

بشكلٍ عامّ يُقال: إنّ الحجّية من اللوازم الذاتية للقطع، كما هي الحرارة من اللوازم الذاتية للنار. ولا يمكن حتّى للمولى أن يسلب هذه الحجّية عن القطع. والممكن هنا فقط هو إحداث التشكيك في نفس القاطع، وإخراجه من حالة القطع. وأمّا التفكيك بين القطع والحجّية فهو أمرٌ مستحيل.

إذاً هناك قضيتان؛ إحداهما: الحجية الذاتية للقطع؛ والأخرى: عدم إمكان سلب المنجّزية عن القطع. وفي كلّ منهما هناك مجالٌ للبحث.

أمّا عندما يقال بأنّ الحجية من اللوازم الذاتية للقطع فيجب أن نسأل: ما هو المراد من القطع هنا؟ من الواضح أنّ المراد منه هو القطع بتكليف المولى، وليس كلّ قطع. وعندها نسأل: مَنْ هو المولى؟ يُقال في الجواب: إنّ المولى هو مَنْ له حقّ الطاعة. وبذلك نكون قد لحظنا حقّ الطاعة في نفس المولوية قبل أن نراه مرتبطاً بالقطع، وتكون قضية «القطع بتكليف المولى يجب امتثاله» قضيةً ضروريةً بشرط المحمول، وبمعنى «القطع بتكليف مَنْ يجب امتثاله يجب امتثاله». وبذلك تعود حجّية القطع إلى مولوية المولى.

ثم أضاف السيد الشهيد الصدر قائلاً: إنّ مولوية الباري تعالى لا تقتصر على حدود التكاليف المقطوعة فقط، وتكون نتيجة البحث وفقاً لحقّ الطاعة هي أن الحجّية الذاتية لازمةٌ ذاتي للقطع بما هو قطع، وإنّ القطع من ناحية المنجّزية لا يختلف عن الظنّ والشكّ، وإنّ كانت المنجّزية فيه أقوى من المنجّزية في حالة الشكّ والظنّ.

أما المسألة الثانية - وهي التي تُبحث بعد المسألة الأولى - فهي عدم التفكيك بين المنجّزية والقطع، بمعنى أنّه حتّى المولى لا يمكنه مع وجود القطع أن يرخص المكلف

أو يعذره؛ لأنّ ترخيصه هذا إمّا أن يكون ترخيصاً واقعياً أو ترخيصاً ظاهرياً، والترخيص الظاهري متقومٌ بفرض الشكّ، والمفروض أنّه لا شكّ في المقام، والترخيص الواقعي يستلزم اجتماع الضدّين. فلا يمكن أيُّ واحدٍ من هذين الترخيصين.

وهنا يوجد للسيد الشهيد كلامٌ آخر؛ إذ يقول: إنّ الشكل الصحيح للبحث هو أن يقال: إنّ المولى لا يمكنه أن يأتي بترخيصٍ ظاهري؛ لأنّ حقّ الطاعة مطلقٌ، وإنّ صدور الترخيص غير ممكن، لا أن يقال: حيث إن الترخيص قبيح إذاً يكون الترخيص مستحيلاً، بمعنى أنّه يجب استبدال مكان كلّ من العلة والمعلول في كلام المشهور، بأن نقول: حيث لا يمكن الترخيص من قبل المولى في موارد حصول القطع التفصيلي يكون الترخيص قبيحاً، لا أن نقول: حيث يكون صدور الترخيص قبيحاً إذاً يستحيل صدوره.

وتظهر نتيجة هذا الشكل من البحث في باب العلم الإجمالي؛ حيث نرى هناك وجود عنصر الشكّ في جميع أطراف العلم الإجمالي، ونتيجة ذلك إمكان ورود الترخيص الظاهري، وبذلك يمكن القول: إنّ إجراء أصالة البراءة في جميع أطراف العلم الإجمالي - وهو ما يُعبّر عنه الأصوليون بـ «المخالفة القطعية» - أمرٌ ممكن، ولا محذور فيه من الناحية الثبوتية. وهذه النتيجة تبدو غريبةً من ناحية المشهور؛ لأنّ المشهور يرى أنّ المخالفة القطعية تعني الإذن في المعصية، وهو أمرٌ قبيح لا يرضى به الشارع الحكيم أبداً.

وإنّ منشأ خطأ المشهور في هذا الاستنتاج يأتي من عدم التفاته إلى ماهية الحكم الظاهري. فلو قلنا بأنّ المولى يرخص ظاهرياً في جميع أطراف العلم الإجمالي؛ من جهة اهتمامه بملاكات المباحات الواقعية، عندها يكون التفريط بملاك التكليف والرضا بوقوع الحرام موجّهاً ومعقولاً.

وبطبيعة الحال فإنّ رأي السيد الشهيد في مقام الإثبات موافقٌ لرأي المشهور، حيث قال بأنّ دليل أصالة البراءة لا يشمل جميع أطراف العلم الإجمالي، وهذا يعني القصور في دلالة الدليل، وليس محذوراً عقلياً في أصل تطبيق البراءة.

وعلى أساس هذا المبنى المختار (مسلك حقّ الطاعة) يذهب السيد الشهيد في

بحث التجري إلى القول بأن المتجري مذبذبٌ ومستحقٌ للعقاب؛ لأن موضوع حقّ الطاعة هو مجرد انكشاف التكليف، وليس التكليف المنكشف. من هنا لو تجاهل المكلف قطعه فسوف يكون مستحقاً للعقاب، حتى إذا لم يكن قطعه مصيباً للواقع؛ إذ لا فرق عند العقل في لزوم احترام المولى بين العاصي والمتجري، في كونهما متمردّين على أمر الله.

ما تقدّم كلّ كان بشأن منجزية القطع. وأمّا من ناحية المعدّرية، فحيث يكون احتمال عدم التكليف على الدوام مقارناً لاحتمال التكليف فإنّ التعذير بطبيعة الحال سيكون خارج دائرة التجيز، وينحصر بموارد القطع بعدم التكليف فقط.

٤.٥. تفسير الوضع —

رغم أنّ هذا لا يحتوي على تأثيرات كبيرة، فإنّه جديرٌ بأن يُذكر في جملة الإبداعات الأصولية والنظريات العلمية المبتكرة للسيد الشهيد الصدر عليه السلام. كما أنّها تستحق الدراسة بالنظر إلى أفكاره في ما يتعلّق بالدلالات اللفظية، وخاصّة بالنسبة إلى الاختلاف بين الوضع التعيني والوضع التعيُّني، وتفسير الاشتراك والترادف. إنّ دلالة الألفاظ على المعاني لا تكون من دون سبب. ومن هنا يوجد تفسيران لظاهرة تصوّر المعنى بمجرد تصوّر اللفظ:

الأول: إنّ الدلالة اللفظية وعلاقة اللفظ بالمعنى ذاتية، وغير مجعولة، من قبيل: العلاقة القائمة بين النار والحرارة.

وهذا التفسير مرفوضٌ بإجماع الأصوليين؛ وذلك:

أولاً: لأن الألفاظ لا تفهم إلّا من خلال التعليم والتعلم.

وثانياً: إنّ الشعوب تستعمل العديد من الألفاظ للدلالة على معنى واحد.

الثاني: إنّ علاقة اللفظ بالمعنى غير ذاتية، ولا تنشأ من طبيعة اللفظ والمعنى، بل هناك عنصرٌ أجنبي يتدخل في إيجاد هذه الظاهرة. وهناك ثلاثة مسالك في تفسير هذا العنصر، وهي:

١. **مسلك التعهّد:** بمعنى أنّ الواضع يتعهّد بأن يستعمل لفظاً خاصاً عند إرادته تفهيم معنى خاص، وبضمّ أصالة الوفاء «وفاء العقلاء بعهودهم» تتكوّن دلالة الألفاظ على المعاني، وتنشأ الملازمة بين اللفظ والمعنى.

وإنّ أول وأهمّ إشكال يرد على هذا المسلك هو أنّ الدلالة اللفظية ستكون من سنخ الدلالة التصديقيّة؛ لأنّ التعهّد أمرٌ يعود إلى إرادة المتعهّد والمتكلم نفسه.

والإشكال الثاني أنّه طبقاً لهذا المسلك يجب اعتبار كلّ متكلم واضحاً، وبالتالي سيبرز إشكالٌ في باب الاشتراك والترادف، وتفصيله مذكورٌ في محله.

والإشكال الثالث أنّ الدلالة اللفظية سوف تتضمن نوعاً من الاستدلال، وإدراك الملازمة المنطقية، في حين أنّ الإنسان منذ طفولته يفهم معاني الألفاظ ببساطة، ودون شعور بهذه العملية المعقّدة.

والإشكال الرابع أنّ باب المجاز سيفلق.

من هنا فإنّ مسلك التعهّد، الذي ذكره السيد الخوئي، لا يكون صحيحاً.

٢. **مسلك الاعتبار:** وهناك عدّة تقارير لتفسير هذا المسلك:

الأول: إنّ اعتبار الألفاظ بالنسبة إلى المعاني مثل اعتبار إشارات المرور للدلالة على الطرق.

الثاني: اعتبار اللفظ من الناحية الوجودية عين المعنى، بمعنى أنّ الواضع يعتبر اللفظ عين المعنى، وبذلك تحصل الدلالة. إذاً يعود الوضع إلى نوع من التنزيل والاعتبار، تماماً من قبيل: اعتبار الشارع الطواف حول البيت صلاةً.

الثالث: إنّ الواضع يعتبر أنّ اللفظ أداةً خاصّة لتفهم المعنى، كما هو الحال في كون الماء والصابون وسيلةً للنظافة. وبطبيعة الحال فإنّ اللفظ ليس وسيلةً حقيقية لتفهم المعنى، ولكنّ الواضع يعتبر وسيليتها.

ولكنّ من وجهة نظر السيد الشهيد فإنّ مسلك الاعتبار بتقريراته الثلاثة لا يمكنه أن يفسر الدلالة اللفظية؛ لأنّ دلالة اللفظ على المعنى مسألة تكوينية وواقعية، وإنّ مجرد الاعتبار والتنزيل لا يجعل من الأمر الاعتباري أمراً حقيقياً وواقعياً. فإننا لو اعتبرنا الماء محرّقاً ألف مرّة لا يمكن لأعتبارنا هذا أن يجعل الماء مادّة حارقة، كما

لا يمكن لاعتبار النار رافعة للعطش أن يرفع العطش، في حين أن لدلالة اللفظ على المعنى حقيقة خارجية ثابتة.

٣. **مسلك القرن الأكيد:** طبقاً لهذا المسلك، الذي يختاره السيد الشهيد الصدر، يجب القول: إنَّ الوضع ناشئٌ عن قانون تكويني يحكم الذهن البشري، بمعنى أنه كلما حصل اقتران وارتباط بين شيئين في الذهن فإنَّ تصوُّر أحدهما سيؤدِّي إلى تصوُّر الآخر، وإن هذا الاقتران بين الشيئين يحصل بشكل اتِّفاقي ومن دون قصد من قاصد، وإنَّما يحصل نتيجة للتقارن الطبيعي والمتكرَّر بين شيئين، من قبيل: تصوُّر الأسد عند سماع زئيره. وتارةً يحصل هذا الاقتران من قبل الواضع، ويستهدف إيجاداً من خلال عملية اسمها الوضع. فإذا كان القائلون بمسلك الاعتبار يريدون القول بأن الاعتبار وسيلةٌ لإيجاد هذا الاقتران والارتباط التكويني والواقعي كان كلامهم صحيحاً، وأمَّا إذا كان مرادهم أن مجرد الاعتبار يخلق ظاهرة الوضع وذلك الاقتران الحقيقي فلا يكون كلامهم صحيحاً.

وهنا يبقى السؤال القائل: كيف يحصل هذا القرن الأكيد من خلال عملية الوضع؟

والجواب: إنَّ القرن الأكيد يحدث تارةً بسبب الوقوع في ظرف مؤثِّر، بمعنى أن يقع في ظروف زمانية ومكانية استثنائية ومؤثِّرة، كما لو سافر شخصٌ إلى بغداد، وأصيب هناك بالملاريا، فإنَّه بمجرد أن يسمع باسم بغداد سيتذكَّر الملاريا. وتارةً يحدث القرن الأكيد بسبب كثرة الاستعمال.

وعلى كلا الأمرين يجب القول: إنَّ الوضع ليس من الأمور الإنشائية التي توجد بمجرد الإنشاء، كما هو الحال بالنسبة إلى البيع الذي يتحقَّق وينعقد بمجرد إنشائه. وطبقاً لهذا المسلك يقال بالنسبة إلى الاختلاف بين الوضع التعييني والوضع التعيُّني: إنَّه كلما كان القرن الأكيد قائماً على العنصر الكمي (كثرة الاستعمال) كان الوضع تعيُّنياً، وكلما كان قائماً على أساس العنصر الكيفي كان الوضع تعيُّنياً.

ويمكن الوقوف على مزيد من التفصيل في هذا الشأن، وتفسير ظاهرة

الاشتراك والترادف، من خلال الرجوع إلى موضعه.

٦.٤. تعريف وموضوع علم الأصول —

تأتي أهمية التعريف الدقيق لكل علم من ناحية أنه سيكون جامعاً لمسائل ذلك العلم، ومانعاً من دخول المسائل المغايرة له. وإذا لم نستطع تقديم تعريف دقيق لمباحث علم من العلوم فكأننا لا نزال نجهل ماهية مسائل ذلك العلم. وحيث إن علم الأصول يشتمل على مسائل مختلفة في ظاهرها فإن العثور على فصل يجعل من التعريف جامعاً ومانعاً في غاية التعقيد. وعليه فإن أسير الطرق هو أن نقول: إن جميع مسائل علم الأصول، ابتداءً من المباحث اللغوية وقواعد تحديد الظهور إلى المباحث العقلية وإدراك الملازمات والعلاقات المنطقية للأحكام، ومن حجية القطع وبعض الظنون إلى الأصول العملية، بأجمعها قواعد تُستعمل في عملية استنباط الحكم الشرعي. ومن هذه الناحية يكون علم الأصول عند المشهور هو: «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي».

ولكننا نرى أن الكثير من العلوم، من قبيل: الحساب، والهيئة، والرجال، واللغة، والمنطق، تدخل أحياناً في استنباط الأحكام الشرعية. وعليه يطرح هذا السؤال نفسه: هل لأن العلوم الأخرى لم تتكفل بمباحث علم الأصول تمّ جمع هذه المسائل في موضع واحد، أم أن هناك في الواقع جامعاً مشتركاً بينها، وأن هناك اختلافاً بين القواعد الأصولية الداخلة في الاستنباط وبين القواعد الأخرى الداخلة في علم الاستنباط، والتي تنشأ من علم الرجال أو اللغة؟

لقد عدل الميرزا النائيني عن تعريف المشهور، وسعى إلى ضمان جامعية ومانعية التعريف من خلال إضافة قيد «الكبروية». فقال في تعريف علم الأصول: «إن علم الأصول هو العلم بالقواعد التي تقع كبرى في قياس الاستنباط؛ بحيث لو ضم إليها صغرى القياس سيكون استنباط الحكم حاصلًا».

كما عدل السيد الخوئي عن تعريف المشهور، وتعريف أستاذه الميرزا النائيني، وسعى للحفاظ على جامعية التعريف ومانعيته بشكل آخر، فقال في تعريف علم

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

الأصول: «هو العلم بالقواعد التي تكفي وحدها لاستنباط الحكم الشرعي، أي دون الحاجة إلى ضمّ قاعدة أصولية أخرى».

وأما السيد الشهيد فقد أعرض عن جميع هذه التعاريف الثلاثة، بعد بيان الإشكالات الواردة على كلّ واحدٍ منها - بتفصيل لا يسعُ المجال لذكره -، جاعلاً من قيد «الاشتراك» الفصل المقوم لتعريف علم الأصول، فقال: «هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي».

وبناءً على هذا التعريف يمكن لحيثية اشتراك القواعد الأصولية في الكثير من العمليات الاستنباطية أن تميّزها من سائر القواعد الداخلة في الاستنباط؛ ومن جهة أخرى فإنّ الاستنباط لا يعني مجرد الكشف عن الحكم الواقعي، بل يعني الكشف عن الحجّة الشرعية، وكلّ وسيلة تنجيز أو تعذير، سواءً أكانت تلك الوسيلة أمانة أم أصلاً عملياً، وبذلك يتمّ الحفاظ على جامعية التعريف أيضاً.

وعلى أساس هذا التعريف فإنّ معرفة معاني بعض المفردات، من قبيل: كلمة «الصعيد»، وإنّ كانت دخيلة في الكشف عن الحكم الشرعي واستنباطه من قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ (النساء: ٤٣)، وتطرح في علم اللغة على شكل قاعدة كلّية، بحيث «كلّما استعملت كلمة الصعيد أُريد منها مطلق ظاهر الأرض»، إلّا أنّ هذه القاعدة اللغوية ليست من العناصر المشتركة، بمعنى أنّها لا تدخل في استنباط الحكم الشرعي في جميع الأبواب الفقهية، وإنّما تقتصر على حكم التيمّم فقط، وبذلك تكون من العناصر الخاصة.

والحقيقة أنّ السيد الشهيد الصدر، من خلال الفصل بين مجموعتين من العناصر الداخلة في عملية الاستنباط، عمد إلى تغيير التعريف، وأعرض عن التعاريف السابقة.

وأما تعيين موضوع علم الأصول فهو مشكلةٌ أخرى؛ حيث يذهب مشهور الأصوليين، طبقاً لمبناهم القائل: «إنّ موضوع كلّ علم هو ما يبحث عن عوارضه الذاتية»، إلى أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة: «الكتاب؛ والسنة؛ والإجماع؛ والعقل». ومن هذه الناحية يكون محور مباحث علم الأصول هو الجامع بين موضوعات

المسائل، وإنّ محمولات المسائل يجب أن تكون من العوارض الذاتية لذلك الجامع، وليس من العوارض الغريبة والأجنبية.

بيد أنّه بعد تحديد الأدلة الأربعة بوصفها جامعاً بين موضوعات المسائل لاحظ بعض الأصوليين أنّ موضع المسألة في بعض الموارد لا يكون واحداً من هذه الأدلة الأربعة، ومصادقاً لها، من قبيل: مباحث الأصول العملية، حيث إن موضوعها هو «الشك»، ومن قبيل: مباحث الحجّة، فإنّ موضوعها خبر الواحد، أو الشهرة التي تثبت السنّة، ولا تكون من مصاديقها. ومن هنا ذهب البعض إلى الاعتقاد بأنّ موضوعات المسائل ليس لها جامع مشترك أساساً. وقال آخر: كلّ ما أمكنه أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي كان موضوعاً لعلم الأصول، سواء أكان من الأدلة الأربعة أم من غيرها. من هنا يمكن للبحث بشأن الشهرة، والإجماع، والقياس، وخبر الثقة، أن يكون من المباحث الأصولية، وإن كانت نتيجتها عدم حجّة القياس أو الشهرة.

وقد جاء السيد الشهيد الصدر في هذا البحث بكلام جديد، وذهب؛ وفق مبناه في تعريف علم الأصول، إلى القول بأنّ الموضوع يجب أن يكون هو الأدلة المشتركة. والمراد من الأدلة المشتركة كلّ ما له صلاحية الدخول في عملية استنباط الحكم الشرعي، ولا يختصّ باباب من أبواب الفقه. وعندها سيقع البحث في دليّة ذلك الدليل المرتبط بعلم الأصول.

قد يبدو أنّ الأدلة المشتركة هي العناصر المشتركة نفسها. وعليه يكون موضوع علم الأصول هو نفس الأمر المعلوم في تعريف علم الأصول. ولكن لو دققنا أكثر سندرك أنّ المراد من العناصر المشتركة هي القواعد العامّة التي يتمّ بيانها ضمن إطار قضية مركبة من الموضوع والمحمول، في حين أنّ المراد من الأدلة المشتركة هو خصوص موضوعات المسائل فقط.

٥. الإبداع والتجديد —

إنّ الخصوصية الخامسة التي تتمتع بها المدرسة الأصولية للسيد الشهيد الصدر تكمن في تكميل وترميم وإعادة صياغة البحوث التقليدية لعلم الأصول. وإنّ أوضح

المصاديق التي تجلّت فيها هذه الخصوصية، التي تتميز بها المدرسة الأصولية للسيد الشهيد الصدر، هي مباحث الدليل العقلي، والتي نجد لها انعكاساً قوياً في حلقات الأصول، بحيث يمكن القول بوجود اعتبار السيد الشهيد - بعد الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه (أصول الفقه) - رائداً في تكامل مباحث الدليل العقلي في الكتب والمناهج الدراسية التي تبلورت في النصوص الدراسية لحلقات الأصول. وبطبيعة الحال فإن حلقات الأصول أعمق وأدق من أصول فقه المظفر.

وفي الحلقة الأولى من حلقات الأصول تمّ تقسيم مباحث الدليل العقلي إلى ست مجموعات من الارتباط في عالم التشريع، كالتالي:

١. الارتباط المنطقي الحاكم بين الحكم الشرعي والحكم الشرعي الآخر.
 ٢. الارتباط المنطقي الحاكم بين الحكم والموضوع.
 ٣. الارتباط بين الحكم والمتعلق.
 ٤. الارتباط بين الحكم والمقدّمات.
 ٥. الارتباط القائم ضمن حكم واحد.
 ٦. الارتباط بين الحكم والأشياء الأخرى الخارجة عن دائرة التشريع.
- وإنّ بحث امتناع أو جواز اجتماع الأمر والنهي، وبحث اقتضاء النهي للفساد، يرتبط بالقسم الأوّل.
- وإنّ بحث استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم، والاختلاف بين الجعل والمجعل، يرتبط بالقسم الثاني.
- وإنّ البحث الثالث مهمّ للغاية في التفريق بين الموضوع والمتعلّق؛ لأنّ الأصوليين لم ينظروا إليه بشكل خاصّ ومستقلّ.
- وإنّ البحث في الوجوب الغيري، واختلافه عن الوجوب النفسي، وكذلك الفرق بين مقدّمة الوجوب ومقدّمة الواجب، يرتبط بالقسم الرابع.
- وإنّ البحث عن المقدّمة الداخلية والوجوب الضمني (الأجزاء)، في قبالة الوجوب الاستقلالي (الكلّ)، ويتمّ طرحه في الواجبات المركّبة، مثل: الصلاة، يرتبط بالقسم الخامس.

ويتمّ الحديث عن القسم السادس تحت عنوان الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل في الكتب الأكثر تقدماً.

وأما الابداع في الحلقة الثالثة فيتجلّى بشكلٍ آخر، حيث نجد هناك عدّة تقسيمات:

أولاً: تقسيم الدليل العقلي إلى: المستقلّ؛ وغير المستقلّ.

ثانياً: تقسيم القضية العقلية إلى: القضية التحليلية، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخيري؛ والقضية التركيبية، كالبحث عن استحالة الأمر بالضدّين في وقتٍ واحد.

ثالثاً: تقسيم المستقلّات العقلية إلى: المباحث التي تؤدّي إلى إثبات الحكم؛ والمباحث التي تؤدّي إلى نفي الحكم. والنوع الأوّل من قبيل: البحث عن «كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرّمته»، والنوع الثاني من قبيل: استحالة التكليف بغير المقدور. وعلى هذا الأساس فإنّ المستقلّات العقلية ستخرج عن انحصارها في خصوص مسألة الحسن والقبح العقلي.

ومن ثم بحث في التأثير المتبادل بين القضايا التحليلية والتركيبية، من قبيل: إمكان بيان التفسير الصحيح للواجب التعبّدي، الذي هو بحثٌ تحليلي، من خلال معرفة كيفية ارتباط الحكم بموضوعه، الذي هو بحثٌ تحليلي أيضاً. كما يمكن فهم استحالة أخذ العلم في موضوع الحكم، واستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر، وهما من البحوث التركيبية. كما يمكن من خلال استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر تقديم تفسير صحيح للواجب التعبّدي. ولو أنّنا دخلنا في تفاصيل كلّ واحد من مباحث الدليل العقلي فسوف نجد أسلوباً أكثر تكاملاً في استعراض المباحث. ومن باب المثال:

١- ذكر بحث أحكام التزاحم وإمكان الترتّب تحت عنوان «شرطية القدرة بالمعنى الأعمّ». فحيث ذهب قدامى الأصوليين إلى استحالة التكليف بالضدّين يمكن القول: إنّ القدرة بالمعنى الأعمّ شرطٌ في التكليف، أي القدرة التكوينية التي كانت محطّ نظر الأصوليين منذ القدم، وكذلك القدرة بمعنى عدم الاشتغال بالضدّ الأهمّ

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

من التكليف الأوّل، أو المساوي له في الأهمية.

٢. في البحث عن الواجب التخييري تمّ أولاً تقديم تفسير للتخيير العقلي والشرعي، ثم دخل في بيان خصائص التخيير الشرعي، وتفسيرات الوجوب التخييري وأشكالها، وكيفية التخيير بين الأقلّ والأكثر، وتفسير الوجوب الكفائي بحيث يرجع إلى الواجب التخييري.

٣. تمّ طرح بحث الوجوب الغيري بشكلٍ مفعمٍ بالفائدة. ومن باب المثال: لو أنّ واجباً أصبح علّة تامّة للوقوع في الحرام - كما لو توقّف تطهير المسجد على اجتياز الأرض المغصوبة - فبناءً على الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة ينفتح باب التعارض بين دليل الواجب ودليل الحرام؛ وبناءً على عدم القول بالملازمة يظهر التزام بين ترك الحرام وفعل الواجب.

وفي تفسير الواجب الغيري يرِدُ كلامٌ جديدٌ أيضاً يقوم على أساس معرفة مبادئ الأحكام وثبوت الحقّ المولوي في تعيين مركز حقّ الطاعة.

وقد تمّ بيان النتيجة النهائية لهذا البحث في الحلقة الثالثة كالتالي: إنّ إرادة ذي المقدّمة تستلزم إرادة المقدّمة، ولكنّ هذه الملازمة إنّما هي بحكم الوجدان، دون البرهان.

وأما وجوب ذي المقدّمة فإنّه لا يستوجب وجوب المقدّمة؛ لأنّ الجعل والإيجاب أمرٌ يقوم به المولى باختياره، ولا يمكن إثباته قهراً، وبحكم الملازمة.

٤. في البحث عن حجّة الدليل العقلي تمّ استعراض شبهات الأخباريين بشأن اعتبار الدليل العقلي، ضمن ثلاثة مقامات:

الأوّل: حول قصور الدليل العقلي بلحاظ عالم الجعل.

وهنا أُجيب عن شبهة الأخباريين بشأن أخذ علم خاصّ في موضوع الأحكام المجموعة من قبل الشارع، وهو العلم الحاصل من الأدلة النقلية.

الثاني: حول قصور الدليل العقلي بلحاظ الاستكشاف، مع فرض عدم القصور في عالم الجعل.

وفي هذا المقام أُجيب عن شبهة الأخباريين القائلة بأنّ كثرة وقوع الخطأ في

الأحكام العقلية يمنع من كاشفية الدليل العقلي، وحصول اليقين منه.
الثالث: حول قصور الدليل العقلي في عالم الحجية، مع افتراض عدم القصور في عالم الجعل وعالم الاستكشاف.

وفي هذا المقام أجيب عن هذه الشبهة، وهي أنّ حكم العقل وإن كان معتبراً في ناحية تنجيز التكليف الواقعي، ولكنّه غير معتبر من ناحية التعذير عن التكليف الواقعي؛ لأنّ الشارع منع من اتّباع الدليل العقلي المعدّر^(٣).
 إنّ صياغة شبهات الأخباريين وكلماتهم المبعثرة وغير الواضحة ضمن هذه القوالب، وبحث المراد من عباراتهم من خلال هذه المقامات، عملٌ جديد ومبتكر.
 وإذا تجاوزنا مباحث الدليل العقلي نجد أنّ باب تعارض الأدلّة مثالٌ آخر عن تجلّي المدرسة الأصولية للسيد الشهيد الصدر في مجال تكميل وإعادة صياغة المباحث الأصولية.

قال أحدُ تلامذة السيد الشهيد الصدر في مقدمة تقريراته: «وقد كان سيدي الأستاذ - دام ظلّه الشريف - يُلقِي هذه البحوث على غرار المنهاج المعهود والمتعارف لبحث التعادل والتراجيح في الدراسات الأصولية؛ انسجاماً مع الظروف التدريسية العامّة، ولكنّه أدخل عليها بعد ذلك شيئاً من التغيير في المنهج، مع إضافة بعض الفصول الذي كان أنسب بهذه الأبحاث منه بالأبحاث الأصولية الأخرى، فجاء الكتاب - نتيجة لذلك - مشتملاً على قسمين أساسيين: قسم التعارض غير المستقرّ؛ وقسم التعارض المستقرّ، يسبقهما الحديث عن معنى التعارض، لغةً واصطلاحاً، والبحث عن مبررات وجوده بين الروايات»^(٤).

بيد أنّنا إذا دقّقنا في هذه المباحث نجد أنّه رغم سعي السيد الشهيد إلى المحافظة على أن تكون المباحث متطابقة مع الأسلوب السائد والمتعارف، فإنّ حجم التغييرات من الكثرة بحيث تبدو شيئاً جديداً، كما أنّها تبتعد كثيراً عن الشكل المتعارف من ناحية القالب والمضمون. وهذا دليلٌ على تكامل المباحث، وإعادة صياغتها.

وقد تحدّث أولاً من باب المقدّمة عن تعريف التعارض، واختلاف التعارض عن

التزاحم، ثم انتقل بعد ذلك إلى منشأ وقوع التعارض في الأدلة الشرعية. ويبدو أنّ إحصاء ثمانية أسباب لحصول التعارض عملٌ غير مسبوق في علم الأصول. وتلك الأسباب هي:

١. عدم الفهم الصحيح من قبل الفقيه.
٢. وقوع النسخ.
٣. ضياع بعض القرائن.
٤. تصرف الرواة في كلمات روايات المعصومين عليه السلام، ونقلها بالمضمون.
٥. البيان التدريجي للأحكام من قبل المعصومين عليه السلام.
٦. مراعاة التقيّة.
٧. ملاحظة الموقع والشرائط الخاصّة للراوي في وقت صدور الحديث.
٨. ظاهرة الدسّ والتزوير.

وبعدها تحدّث عن أحكام التعارض المستقر والتعارض غير المستقر في قسمين. وفي ما يتعلق بالتعارض غير المستقرّ، الذي ينتهي إلى الجمع العرفي - ويكون دليل قرينة على التصرف في ظهور دليل آخر - يتمّ البحث في أقسام القرينية. وذلك بأن يقال: كلّما كانت القرينية شخصية تكون العلاقة القائمة هي الحكومة، ويكون دليل حاكماً على دليل آخر. وكلّما كانت القرينية نوعية تكون العلاقة القائمة هي التقييد، أو التخصيص، أو الأظهرية. وأمّا حالات الورود والتزاحم فإنّها تخرج عن أقسام التعارض غير المستقرّ، ويتمّ استعراضها ضمن مباحث من قبيل: أقسام الورود وأحكام كلّ واحد منها، وعلاقة التزاحم بالورود، وإمكان دخول الورود في التزاحم، واختلاف الورود عن التخصّص، وشمول الورود بالمعنى الأعمّ للتخصّص، والورود من جانبٍ ومن جانبيين، وأقسام التزاحم، ومرجّحات باب التزاحم. كما تمّ الحديث عن التعارض المستقرّ، وعلاج التعارض بلحاظ الدليل العامّ للحجّة، وبلحاظ الأخبار العلاجيّة الخاصّة «أخبار التخيير والترجيح والتوقّف»، وعن معالجة الأخبار العلاجية ورفع تعارضها.

النموذج الثالث من نماذج إعادة صياغة المباحث الأصوليّة نشهده في بحث

الأصول العملية. ورغم أن مباحث هذا القسم في تقارير درس خارج السيد الشهيد قد حافظت على شكلها المعهود، فإنَّ الفصل بين جهات البحث، وطريقة الدخول والخروج، والعمق والدقة في الاستنتاج، يحظى بأهمية كبيرة. ومن جملة المسائل البارزة في هذه المباحث استعراض تاريخ تبلور الأصول العملية عند فقهاء الإمامية، وتاريخ البراءة العقلية، وبحث قاعدة التسامح في أدلة السنن، ومنجزة العلم الإجمالي وتبنيهاه الاثني عشر، وطريقة الارتباط بين الأصول والأمارات، وأسلوب الارتباط بين الأصول العملية نفسها، والتحقيق في مؤدى (قاعدة لا ضرر).

وفي حلقات الأصول نشاهد صورة مبسطة لمباحث الأصول العملية، وتبويب أفضل بلحاظ المنهج التعليمي.

فقد ذكر ترتيب الأصول في الحلقة الثالثة على النحو التالي: القاعدة العملية الأولى «أصالة البراءة العقلية أو الاحتياط العقلي»؛ والقاعدة العملية الثانوية «أصالة البراءة الشرعية»؛ والقاعدة العملية الثالثة «أصالة الاحتياط على أساس منجزة العلم الاجمالي»؛ والاستصحاب.

وفي الحلقة الثالثة تمَّ اتخاذ الترتيب بالنظر إلى نوع الشكِّ باهتمام أكبر. ففي البداية يتم الحديث عن الوظيفة العملية في حالة الشكِّ البدوي. كما تم طرح القاعدة الأولية والقاعدة الثانوية، ثمَّ انتقل إلى الشكِّ المقترن بالعلم الإجمالي، وتمَّ بحث منجزة العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمَّنة تارة، وبالنظر إلى الأصول المؤمَّنة تارة أخرى. كما تمَّ البحث بالتفصيل في خصوص أركان منجزة العلم الإجمالي، والموارد العشرة لانهدام أحد هذه الأركان أيضاً. ثمَّ يبحث في المرحلة الثالثة عن الوظيفة العملية عند الشكِّ بين الوجوب والحرمة «الدوران بين المحذورين»، وفي المرحلة الرابعة عن الوظيفة العملية في حالة الشكِّ بين الأقل والأكثر. وفي الختام يتمَّ الحديث عن الاستصحاب، وكونه مردداً بين الأمانة والأصل.

وبغض النظر عن النماذج المتقدمة يمكن لنا في ما يتعلَّق بمباحث الألفاظ أن نشير إلى جريان الإطلاق في المعاني الحرفية، وإلى ضابطة وجود المفهوم في بعض العبارات، وخاصة مفهوم الشرط.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

٦. الانسجام والتناسق بين المباحث —

إنَّ شأن الفكر الأصولي شأن الفكر الفلسفي، يجب أن يكون منظماً ومنسجماً ومتناسقاً. وإنَّ ظهور أيِّ تناقض بين المباني المختارة يُنبئ عن ضعفٍ في التفكير الأصولي. ومن هنا يمكن القول بأنَّ المنظومة الفكرية الأصولية لدى كل واحد من الفقهاء الكبار تعتبر جهازاً فكرياً بالغ التعقيد ومتناسق الأبعاد في التعريف بالنظام التشريعي الإلهي. ويتمَّ تعريف مختلف أجزائها بشكل مترابط طويلاً وعرضياً، كما هو الحال بالنسبة إلى الماكينة الصناعية التي لا تعمل أجزاؤها بشكل منفصل عن بعضها. تعرف قوَّة الفكر الأصولي من خلال إفضائه إلى حلِّ المشاكل الفقهية، وتفسير النصوص بشكلٍ صحيح، وحلِّ الموارد المتنافية بحسب الظاهر. وعلى الفقيه الذي لا يلتزم بمبانيه الأصولية أن يُعيد النظر في تفكيره الفقهي، أو الأصولي، أو كليهما.

بيد أنَّنا بطبيعة الحال نعلم بأنَّ الفقيه في مقام تطبيق القواعد الأصولية على النصوص الشرعية يواجه أحياناً بعض القيود والخصائص التي تؤدي إلى تغيير النتائج. فمثلاً: إذا لم نكن من القائلين بالمفهوم المخالف في القضية الشرطية فهذا لا يعني أنَّنا في كلّ آية أو رواية ذكر فيها الحكم الشرعي في إطار قضية شرطية نضطر إلى إنكار المفهوم المخالف، بل إنَّ القاعدة الأصولية يتمُّ التأسيس لها طبقاً لطبيعة الجملة الشرطية، وبغضِّ النظر عن القرائن والخصائص المحتملة في كلّ مورد. ولا ينافي ذلك إثبات المفهوم من خلال ملاحظة القرائن الخاصة. ومن هنا لا ينبغي التسرُّع في اتهام الفقهاء بعدم الالتزام بقواعدهم الأصولية.

ولهذا السبب يقول السيد الشهيد: إنَّ على الفقيه، علاوةً على المهارة في علم الأصول، أن تكون لديه القدرة على التطبيق أيضاً.

وعليه إذا اعتبرنا النصوص بمنزلة الأدوات وعدَّة العمل سيكون علم الأصول فنَّ توظيف هذه الأدوات، والنتيجة النهائية رهنٌ بامتلاك القدرة على التطبيق، وإلاَّ قد يكون العالم الأصولي مثل الطبيب الذي يدرس علم الطبِّ، ولا يستطيع تطبيق ما تعلَّمه على الأعراض الظاهرة على المريض؛ فيعجز عن تشخيص نوع المرض.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

وإنَّ الخدشة على النظريات الفقهيَّة تأتي إمَّا من جهة الغفلة عن النصوص والأدلة؛ أو من جهة الغفلة عن الخصوصيات والقرائن في مقام التطبيق؛ أو من جهة الخدشة في المبنى الأصولي.

وإذا كانت القدرة على التطبيق تأتي من التمرين والممارسة والاستعداد الشخصي، فإنَّ النصوص تحصل من خلال التحقيق والفحص في المظانَّ المعهودة، والإحاطة بالمصادر والنصوص الروائية.

وأما تنقيح المباني الأصولية فهي أصعب ما في الأمر؛ لأنها تحتاج إلى عمقٍ وسعة نظر في وقتٍ واحد. وكلَّما تمَّ التأسيس للمباني الأصولية بشكلٍ أقوى، وكان الانسجام بينها أكبر، كانت الآراء الفقهيَّة أدنى إلى الوثوق والطمأنينة. من هنا كانت المقدرة العلمية للفقهاء في الفقه متوقِّفة على مقدرتهم الأصولية؛ لأنَّ علم الأصول كما قالوا هو منطق الفقه. وكلَّما كان هذا المنطق أقوى كانت الآراء الفقهيَّة أدعى إلى القبول.

وأحياناً يُشكِّل بعض الفقهاء على المباني الأصولية التي يذهب إليها بعضهم الآخر، ويستشهدون لذلك بالتوالي الفاسدة المترتبة على تلك المباني.

وهذا دليلٌ آخر على ضرورة دراسة التبعات واللوازم المترتبة على كلِّ مبنى في المواضع الأخرى من علم الأصول؛ ليتمَّ الحفاظ على التماسق والانسجام بين المباني.

من باب المثال: لقد عمد الشيخ الأنصاري إلى طرح نظرية «المصلحة السلوكيَّة»؛ من أجل حلِّ بعض مشاكل التعبد بالظنِّ.

فأشكِّل عليه بعض الأصوليين الآخرين بأنَّ هذا المبنى لا يتفق مع رأي الشيعة في قبول قاعدة الاشتراك وبطلان التصويب؛ لأنَّ القول بنظرية المصلحة السلوكية تعني القول بنوعٍ من التصويب.

وكذلك اعتقد السيد الخوئي بأنَّ مصلحة الحكم - في جعل الحكم الظاهري - تكمن في نفس الجعل.

وقد أشكِّل عليه الآخرون بأنَّه طبقاً لهذا المبنى يجب القول بعدم وجود محذور في اجتماع حكمين ظاهريين مختلفين في موضوعٍ واحد، كما يجب القول بأنَّ

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

الحكم الظاهري لا يستدعي امتثالاً؛ لأنّ تلك المصلحة يتمّ ضمانها بمجرد الجعل، في حين أنّه لا أحد يلتزم بهذه اللوازم الباطلة! وهكذا ابتكر المحقق النائيني نظرية «تممّ الجعل»، بوصفها حلاً لإمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم. وقد أشكل عليه السيد الشهيد الصدر بأنّ هذا المبنى يحتوي على إشكال داخلي، وهو يخالف فرضية إهمال الجعل الأول. إن علم الأصول مفعّم بهذا النوع من الإشكالات والإجابات. وهذا هو السرّ في تكامل وتطوّر علم الأصول.

ومن خلال دراستنا لتاريخ علم أصول الفقه لدى الشيعة، الممتدّ لألف سنة - منذ تأليف السيد المرتضى لكتاب الذريعة؛ بوصفه أوّل كتاب تفصيلي ومدوّن في أصول الفقه، وحتى هذه اللحظة -، ندرك كيف قام كلّ واحد من الأصوليين بالنظر إلى أعمال السابقين بالسعي إلى رفع النقص، والإجابة عن الإشكالات الواردة على المباني الأصولية، منقّحاً بذلك آراءه العلميّة بشكل أكبر.

لقد تعرّضت المدرسة الأصولية للسيد الشهيد إلى المباني الأصولية لكلّ من: الميرزا النائيني، والمحقّق العراقي، والسيد الخوئي، بشكل أكبر، علاوة على استعراض النظريات الأصوليّة للشيخ الأنصاري، والآخوند الخراساني. وبالتالي فقد تمّ السعي إلى بيان الامتيازات العلمية لكلّ واحد من رجالات هذا العلم، وإضفاء ترابط منطقي على مبانيهم الأصولية.

إنّ من الأهداف التي رسدها السيد الشهيد في حلقات الأصول، ونجح فيها، هو تعليم هذا الترابط والتناسق، الذي تقدّم أن ذكرنا جانباً منه. وسنأتي على ذكر جوانبه الأخرى، نقلاً عن السيد الشهيد الصدر في مقدّمة حلقات الأصول.

ومن المباحث المرتبطة ببعضها على نحو تامّ، ويتمّ طرحها في باب غير المستقلّات العقلية: مبحث إمكان الشرط المتأخّر، والواجب المعلق، والواجب التعبّدي والتوصلي، ومقدّمة الواجب، والمقدّمات المفوّتة، واستحالة التكليف بغير المقدور، وإمكان التكليف المشروط، ممّا تمّ التأكيد على وجه ارتباطه في حلقات الأصول

بشكل وافٍ وكافٍ.

٧. المنهج التاريخي —

لا شكّ في أنّ الرؤية التاريخية في الكثير من المسائل الأصولية المعقّدة، ودراسة مسار تطوّرها التاريخي، سيعمل على تذليل الكثير من العقبات؛ لأنّ الباحث والمحقّق سيتعرّف إلى ماهية البحث بشكلٍ أوضح، وسيدرك أسباب دخول بعضها إلى علم الأصول، وأسلوب طرحها الغريب والمثير للتساؤل.

وقد تمكّن السيد الشهيد - بسبب امتلاكه هذه الرؤية التاريخية - من الوقوف بوجه المشهور في ما يتعلّق برأيه في القول بعقليّة أصالة البراءة عند الشكّ في التكليف. فإثّه من خلال البحث في كلمات المتقدّمين أثبت أن اشتها هذه المسألة لا يسبق زمن الوحيد البهبهاني، وأن المتقدّمين عليه كانوا يذهبون إلى القول بأصالة الاحتياط العقلي.

كما أشار في باب الأصول العملية إلى الانفصال التدريجي لمباحث هذا الباب عن باب الدليل العقلي، في مقدّمة قصيرة تساعد على التعرّف إلى ماهية مباحث هذا الباب بشكل أفضل.

بيد أن أعظم ما قام به السيد الشهيد الصدر في تتبّع جذور التطوّر التاريخي لعلم الأصول، ودراسة المراحل التاريخية لتطوّر هذا العلم، قد تجلّى للمرّة الأولى في كتاب (المعالم الجديدة)، بحيث يمكن اعتبار السيد الشهيد في ذلك أوّل شخصية أصوليّة تتابع مسائل التطوّر التاريخي لهذا العلم بشكل رسمي، وأرشد الطلاب إلى أهميّة التعرّف إلى هذا التطوّر.

وقد تمّ تخصيص جزءٍ كبير من هذا الكتاب - حوالي خمسين صفحة - للبحث والتحقيق في مراحل وأدوار تطوّر علم الأصول، وأسباب وعناصر هذا التطوّر.

وبعد سنوات من استشهاد سماحته شاع على الألسن الكلام عن تاريخ الفقه والأصول، وضرورة الخوض في العلوم من خلال رؤية أخرى، يُعبّر عنها بالرؤية الثانوية. وفي هذه الصفحات الخمسين تحت عنوان تاريخ علم الأصول تمّ استعراض

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٤ هـ

المباحث التالية: ولادة ونشوء علم الأصول، والحاجة التاريخية لعلم الأصول، والتصنيف في علم الأصول، وتكامل العلم النظري (الأصول) والعلم التطبيقي (الفقه) على يد الشيخ الطوسي، والتوقف النسبي لعلم الأصول بعد الشيخ الطوسي، وإعادة الحياة والحركة العلمية على يد ابن إدريس صاحب كتاب السرائر وحتى فترة صاحب المعالم، وإضرار الأخباريين بهيكل علم الأصول، وجذور الحركة الأخبارية، والاتجاه التألّيفي لمباحث علم الأصول في مرحلة الأخباريين، وانتصار المنهج الأصولي، وظهور مدرسة جديدة، وتلخيص ثلاث مراحل رئيسة لعلم الأصول على النحو التالي:

الأولى: عصر التمهيد لعلم الأصول، حيث تمّ نشر البذور الأولى والرئيسة لهذا العلم، وذلك على يد ابن عقيل العُماني، وابن الجُنيد، وبلغ ذروته على يد الشيخ الطوسي.

الثانية: عصر الازدهار وجني ثمار البذور الأولى، حيث تمّ تحديد الأسس الفكرية الأصولية، وانعكست على علم الفقه على نطاق واسع. وقد كان رائد هذه المرحلة الشيخ الطوسي، ومن رجالها الكبار جماعة من أمثال: ابن إدريس، والمحقق الحلي، والعلامة الحلي، والشهيد الأول.

الثالثة: عصر الكمال العلمي الذي يفتحه الشيخ الوحيد البهبهاني، بوصفه صاحب مدرسة أصولية جديدة في نهاية القرن الثاني عشر. فليس هناك من شك في أن جهوده العلمية في مجال الفقه والأصول قد حدّدت معالم هذه المرحلة، ثم واصل تلاميذه الكبار جهوده، حتى بلغت هذه المدرسة قمة الكمال بعد خمسين سنة تقريباً، وظهر في هذه المدرسة ثلاثة أجيال من العلماء:

الأول: المشايخ الذين درسوا مباشرة على يد الوحيد البهبهاني، من أمثال: السيد مهدي بحر العلوم (١٢١٢هـ)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ)، والميرزا أبو القاسم القمي (١٢٢٧هـ)، والسيد عليّ الطباطبائي (١٢٢١هـ)، والشيخ أسد الله التستري (١٢٣٤هـ).

الثاني: المشايخ الذين درسوا على يد بعض تلاميذ الوحيد، من أمثال: الشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم (١٢٤٨هـ)، ومحمد شريف بن حسن عليّ، المعروف بـ

(شريف العلماء)(١٢٤٥هـ)، والسيد محسن الأعرجي(١٢٢٧هـ)، والمولى أحمد النراقي(١٢٤٥هـ)، والشيخ محمد حسن النجفي.

الثالث: وعلى رأسه الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، تلميذ شريف العلماء، وقد ولد عام (١٢١٤هـ) بعد فترة طويلة من ظهور هذه المدرسة، ولكنه تمكن من البلوغ بالمدرسة الأصولية للوحيد البهبهاني إلى ذروة الكمال. ونحن الآن نعيش في هذا العصر العلمي، حيث إن التفكير العلمي المهيمن على أجواء الحوزات العلمية هو التفكير العلمي الذي بدأه الوحيد البهبهاني.

وبطبيعة الحال فإن تقسيم وتبويب علم الأصول على هذا النحو، وفي إطار هذه المراحل الثلاثة، لا ينافي تقسيم كل مرحلة منها إلى مراحل أصغر. وعليه يمكن اعتبار الشيخ الأنصاري(١٢٨١هـ) رائد المرحلة الثالثة من الجيل الثالث، والذي لا زال تفكيره العلمي هو السائد بيننا منذ قرن من الزمن^(٥).

في هذه الدراسة التاريخية نلاحظ نقاطاً هامة ومبتكرة، وتحليلات فائقة، تحكي عن الاستعداد والمقدرة الخاصة التي يتمتع بها السيد الشهيد في تتبع جذور الأحداث التاريخية. ومنها دراسة وتحليل أسباب الركود النسبي الذي تعرض له علم الفقه بعد الشيخ الطوسي، الذي نقل الحوزة العلمية من بغداد إلى النجف الأشرف، حيث تدخل في ذلك ثلاثة عناصر، وهي:

الأول: ابتعاد الشيخ الطوسي عن تلاميذه الكبار في حوزة بغداد، وتأسيسه حوزة جديدة وياقة في النجف الأشرف، التي تولّى زعامتها بعد رحيله ابنه أبو علي في شرح شبابه.

الثاني: تأثير عواطف تلاميذه في تقديس مقام الشيخ الطوسي. وهذا الأمر بطبيعة الحال ليس منفصلاً عن حداثة نشوء الحوزة في النجف الأشرف.

الثالث: واقع التنافس بين الشيعة والسنة. فقد كان هذا التنافس عنصراً محرّكاً لحوزة التشيع. وعندما واجه التفكير الفقهي والأصولي ركوداً بين علماء أهل السنة فقدت الحوزات الشيعية عنصراً من عناصر حركتها وحيويتها، ولكنها - لحسن الحظ - تمكنت بعد فترة وجيزة من استعادة حيويتها ونشاطها؛ وذلك:

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

أولاً: لأنّ الفقه الشيعي كان في بداية نضجه ونشوئه، وكان يتمتع بدينامية داخلية تدعوه إلى الانطلاق والتحرك، بخلاف الفقه السنّي الذي كان قد بلغ مرحلة الشيخوخة والذبول، وفاقداً لتلك الحيوية والروح النشيطة.

وثانياً: لقد كان الفقه الشيعي محارباً من قبل السلطة، ومنتمياً إلى الجماهير، فكان يتكامل بمقدار الاستفسارات والتساؤلات التي تُطرح من قبل الناس، وهذا يعني امتلاك الحوزة لعنصرٍ خارجيٍّ يردفها، ويزيد من حيويتها وتغذيتها، خلافاً للفقه السنّي الذي كان ينمو تحت جناح السلطة، وقد أدّى عدم الاستقرار والاضطراب السياسي في البلدان الإسلامية في هذه المرحلة إلى التأثير سلباً على تطوير الحركة العلمية الأصولية والفقهية بين علماء أهل السنّة.

المقام الآخر من كلام السيد الشهيد الصدر يتعرّض إلى تحليل انتصار الأخباريين في مقطعٍ تاريخي، وانتصار الأصوليين في المقطع التالي.

وفي ما يتعلّق بتحليل انتصار التيار الأخباري قال السيد الشهيد: إنّ من العناصر والأسباب التي أدّت إلى مخالفة الأخباريين لعلم الأصول، واجتذاب جماعة إلى صفوفهم، وتلبيد الأجواء ضدّ الأصوليين:

أولاً: تقدّم أهل السنّة في توسيع وتطوير مباحث علم الأصول، واستخدامها من قبلهم.

وثانياً: موافقة بعض الأصوليين - من أمثال: ابن الجنيّد - لأهل السنّة في الأخذ بالقياس.

وثالثاً: تسرّب بعض المصطلحات الأصولية لدى أهل السنّة إلى كتب فقهاء الشيعة.

ورابعاً: الدور الهامّ للدليل العقلي في علم الأصول، في حين أن الأخباريين ينكرون الدليل العقلي من الأساس.

وخامساً: دعوى استحداث علم الأصول وظهوره بعد عصر المعصومين عليه السلام.

وسادساً: إشاعة تصوّر القائل بأنّ الاقتراب من علم الأصول يعني الابتعاد عن روايات أهل البيت عليهم السلام.

وأما مسألة غلبة الفكر الأصولي على الفكر الأخباري فقد عمد السيد الشهيد الصدر إلى بيانها على النحو التالي:

إنّ نجاح الوحيد البهبهاني، وتغلّب المجتهدين على الأخباريين، كان رهناً بعدة أمور، يمكن بيانها على النحو التالي:

١. التمهيد الذي قام به الفاضل التوني، وبعده الآغا حسين الخوانساري، وابنه الآغا جمال، أي السيد صدر الدين القمي، حيث عمد هؤلاء في مرحلة هيمنة الأخباريين إلى تطوير مباحث علم الأصول، ودعّموا أسس التفكير الفلسفي والعقلي. وبطبيعة الحال فقد كان للسيد حسين الخوانساري تفكيره الفلسفي الخاص، حيث كان من الناقدين للفلسفة السائدة، ولكنّه تمكّن على كلّ حال من إضفاء صبغة فلسفية خاصّة على مباحث علم الأصول، واحتلّت آراؤه مكانة مرموقة في تاريخ علم الأصول. وقد برز الوحيد البهبهاني - الذي هو تلميذ السيد صدر الدين القمي - بوصفه استمراراً لهذه السلسلة.

٢. لم يكن بالإمكان أن لا تشهد الحركة الأخبارية ردود فعل، وخاصّة أن حوزة كربلاء أصبحت مركزاً لها. وقد شدّد حضور الوحيد البهبهاني في هذه الحوزة من النزاع المحتدم بين التيارين.

٣. لقد كانت المدرسة الأصولية التي أرساها الوحيد البهبهاني قريبة من النجف الأشرف - مركز الحوزة العلمية الشيعية -، وقد أدّى ذلك إلى انعكاس آراء وأفكار الشيخ الوحيد على حوزة النجف بوضوح، الأمر الذي أفضى إلى استمرار مدرسته وتطويرها بعد رحيله.

٤. لقد تمّت تلبية الحاجة إلى تدوين الجوامع الحديثية، من خلال تدوين كتب من قبيل: الوافي، ووسائل الشيعة، وبحار الأنوار. وكان النشاط العلمي بطبيعة الحال يتّجه نحو توظيف هذه الموسوعات في عملية الاستنباط.

٥. لقد كان نموّ الفكر الفلسفي منذ عصر المحقّق الخوانساري فما بعد يستدعي مجالاً جديداً للظهور، وكانت المدرسة الأصولية، التي أرسى الوحيد البهبهاني قواعدها، تمثّل هذا الفكر.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

٨. المنهج التعليمي والتدريسي —

قلّمَا نعرف أحداً من الفقهاء الكبار قد اهتمّ بتحويل علم الأصول إلى منهج دراسيٍّ، وبادر على المستوى العملي إلى تدوين كتاب على هذا الأساس، يراعي المسائل التعليمية بالنسبة إلى الطلاب على مستوى مرحلة السطح. وبطبيعة الحال فقد كان الشيخ محمد رضا المظفر رائداً في هذا المجال، ولكنّ هناك اختلافٌ كبير بين المجهود الذي قام به السيد الشهيد وما قام به الشيخ المظفر، وذلك:

أولاً: لا نجد في بداية أصول الفقه أيّ مقدّمة في التعريف بالمنهج وخطة العمل، والدافع إلى ذلك، وطريقة التدوين.

وثانياً: إنّ كتاب الشيخ المظفر يعكس صدى المباني الأصوليّة لبعض رجال هذا العلم. ولم يُكتب على منوال واحد، فإنّ أراد القارئ أن يبحث عن مزيد من المعلومات في مباحث الكتاب لا يجد مصدراً يساعده على فهم الرأي النهائي للمؤلف، أو في الحد الأدنى رأيه على هذا المستوى من الكتاب، بشكل أفضل.

وثالثاً: يبدو أنّ هذا الكتاب يشكّل حلقة وصل غير متجانسة بين معالم الأصول وفرائد الأصول، أو كفاية الأصول، ولا يمكن استيعابه بوصفه كتاباً تدريسياً للمبتدئين من الطلاب. في حين أنّ حلقات الأصول تشتمل على مقدّمة نافعة وقيّمة جداً، تصلح أن تكون دليلاً للأساتذة والطلاب على السواء. كما أنّ مجموع مباحث كلّ واحدة من الحلقات قد كتبت على منوال واحد، وهي تعكس تفكيراً واحداً منسجماً. كما تشتمل في الوقت نفسه على بيان آراء الشخصيات الأصولية الأخرى، ونقدها، ودراستها أيضاً. وإنّ مجموع الحلقات الثلاثة تلبّي حاجة الطالب في مرحلة السطح، دون أن تبرز مشكلة عدم التناغم والانسجام بينها وبين الكتب الدراسية السابقة عليها، واللاحقة لها. وعلاوةً على ذلك توجد هناك دعامة قوية لحلقات الأصول؛ فإنّنا إذا اعتبرنا الحلقة الثانية دعامةً للحلقة الأولى، والحلقة الثالثة دعامةً للحلقة الثانية، ستكون تقاريرات بحث الخارج للسيد الشهيد دعامةً للحلقة الثالثة، بل دعامة لجميع الحلقات الثلاثة، وإنّها ستُخرّج الأساتذة من ضائقة التدريس

إلى حدٍّ ما، وخاصةً أنّ تدوين الحلقات قد تمّ بعد تدوين التقارير، ومن خلال النظر فيها. ولو أنّنا أضفنا النشاط العلمي لتلاميذ السيد الشهيد في إطار التهميش والشرح والتعليق على التقارير أو متن حلقات الأصول، وكذلك في سياق المقالات والحوارات، سنحصل على دعامة أقوى. وبطبيعة الحال فإنّ كلّ كتاب درسيّ لا يأخذ مجراه بسهولة، إلّا إذا عمد مؤلّفه إلى بيان مبانيه في موضع آخر بشكل تفصيلي، ليشكّل مصدراً للأساتذة، وأن يكون كذلك قد عمد إلى تنشئة تلامذة يعملون على إشاعة مدرسته ومسلكه ومنهجه، ويكونون في الوقت نفسه من الناقدين لأفكاره، وأن ينشروا كتباً في شرح وتفسير كلامه. وقد امتازت حلقات الأصول - بالقياس إلى جميع المناهج الدراسية - بكونها بديلاً عن أربعة كتب رئيسة، وهي: (معالم الأصول، وقوانين الأصول، وفرائد الأصول، وكفاية الأصول). ولو أنّ الأجهزة الإدارية لم تشكّل مانعاً وعقبة أمام حلقات الأصول لشهدنا اليوم دخولها ضمن المنهج التدريسي في الحوزة العلمية بشكل طبيعي للغاية.

وهذا المقدار من البحث ليس بحاجة إلى إثبات؛ لأنّنا إذا قبلنا بضرورة تطوير المناهج الدراسية فسوف نجد جميع الأصابع تشير إلى حلقات الأصول. والذي يحتاج إلى مزيد من الإيضاح والإقناع هو أنّ تجاوز الكتب التدريسيّة الأربعة المعروفة لا يعني التكرار للتراث الأصولي الشيعي، وقطع الصلة بالجذور التاريخيّة لهذا العلم. وقد سعى السيد الشهيد إلى نفي هذا التوهّم في مقدّمته على حلقات الأصول، حيث تحدّث عن وضع المناهج الدراسية، معتبراً أولاً: أنّ العبور من آثار المتقدّمين إلى آثار المتأخّرين يتمّ في إطار سُنّة قائمة وحقيقة تاريخيّة؛ وثانياً: تمّ بيانها ضمن إطار ضرورة عصريّة لا يمكن إنكارها.

وعمد في موضع إلى ذكر أربعة تبريرات على ضرورة تغيير وتطوير المناهج الدراسية، حيث قال في التبرير الأول: «يوجد الآن فاصلٌ كبير بين محتويات الكتب الدراسية الأربعة وبين أبحاث الخارج، فبينما بحث الخارج يمثل حصيلة الأعوام المئة الأخيرة من التفكير والتحقيق، ويعبرُ بقدر ما يُتاح للأستاذ من قدرة عن ذروة تلك الحصيلة، نجد أنّ كتب السطح تمثّل في أقربها عهداً الصورة العامة لعلم

الأصول قبل قرابة مئة عام، ساكتةً عن كلّ ما استجدّ خلال هذه الفترة من أفكار ومصطلحات. ونذكر على سبيل المثال لما استجدّ من مطالب أفكار باب التزاحم، ولما أشاده الميرزا [النائني] من مسلك جعل الطريقيّة بتعميقاته وتفريعاته في مسائل: «قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي»، و«حكومة الأمارات على الأصول»، و«رفع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بجعل الحجّة»، وفكرة «جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية» بآثارها الممتدّة في كثير من أبحاث علم الأصول، كبحث «الواجب المشروط»، و«الشرط المتأخّر»، و«الواجب المعلق»، وأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، والوجه الجديد لبحث المعاني الحرفيّة، الذي يختلف اختلافاً أساسياً عن الصورة الغريبة التي تخلفها آراء صاحب الكفاية في ذهن الطالب.

واستطرد السيد الشهيد في مقام التبرير الثاني قائلاً: «المبرّر الثاني: إنّ الكتب الأربعة السالفة الذكر لم تؤلّف من قبل أصحابها لهذا الهدف لأيّ لم تؤلّف بوصفها مناهج دراسية... من هنا لم يحرص في هذه الكتب وأمثالها على إبراز كلّ خطوات الاستدلال وحلقات التفكير في المسألة الواحدة، فقد تحذف بعض الحلقات في الأثناء أو البداية؛ لوضوحها لدى العالم، غير أنّ الصورة حينئذٍ تصبح غير واضحة في ذهن الطالب. وعلى سبيل المثال؛ لتوضيح الفكرة، نذكر: أنّه بُحِثَ في التبعدي والتوصلي عن استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر، وفرّع عليه أن التبعدي لا يتميّز عن التوصلي في مرحلة الأمر، بل في مرحلة الغرض؛ إذ لا يُستوفى غرضه إلّا بقصد الامتثال، واستنتج من ذلك عدم إمكان التمسك بإطلاق الأمر لإثبات كون الواجب توصلياً، وهذا لا يصلح أن يكون بياناً مدرسياً؛ لأنّ البيان المدرسي بحاجة - لتكميل الصورة في ذهن الطالب - إلى إضافة عنصرين آخرين تُركا لوضوحهما، أحدهما: إنّ قصد الامتثال إذا كان بالإمكان أخذه في متعلّق الأمر فحال سائر القيود، يمكن نفيه بإطلاق الأمر. والآخر: إنّ الخطاب والدليل مدلوله الأمر والحكم، لا الملاك والغرض، وإنّ استكشاف إطلاق الغرض دائماً إنّما يتمّ عن طريق استكشاف إطلاق متعلّق الأمر مع افتراض التطابق بين متعلّق الأمر ومتعلّق الغرض، فحيث لا يتبرهن هذا الافتراض لا يمكن الاستكشاف المذكور.

ومثال آخر من باب التزاحم: إن جلّ أحكام هذا الباب مبنية على أخذ القدرة شرطاً في التكليف، وعدم كونه دخیلاً في الإدانة والمنجزة فقط، بينما هذا المطلب لم يبحث بصورة مباشرة، ولم يوضّح الربط المذكور، بل بقي مستتراً. وأيضاً أبرزت كيفية دلالة المطلق على الإطلاق بصورة مباشرة، بينما لم تبرز كيفية دلالة المقيّد على أخذ القيد في الموضوع كذلك، وإنّما بحث ذلك ضمناً خلال بحث حمل المطلق على المقيّد، وكيفية علاج التعارض بينهما.

ومن هنا لنقول: لم يراعَ فيها ما يجب أن يُراعى في الكتب الدراسية من التدرّج في عرض الأفكار من البسيط إلى المعقّد، ومن الأسبق رتبةً إلى المتأخّر، بحيث تعرض المسألة المتفرّعة ذاتاً في تصوّراتها على حيثيات مسائل أخرى، بعد أن تكون تلك حيثيات قد طرحت وبحثت. وعلى سبيل المثال؛ لتوضيح الفكرة: لاحظ بحث توقّف العموم على إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في المدخول، فإنّ تصوّر هذا الافتراض يستبطن الفراغ مسبقاً عن تصوّر مقدّمات الحكمة ووظيفتها، بينما يذكر ذلك البحث في العام والخاص، وتذكر مقدّمات الحكمة بعد ذلك في مباحث المطلق والمقيّد. ولاحظ أيضاً الشرط المتأخّر للحكم مثلاً، فإنّ تصوّر المشكلة فيه وتصور حلولها مرتبطٌ بمجموعة أفكار عن الواجب المشروط، وطريقة السير من البسيط إلى المعقّد تقتضي تقديم هذه المجموعة من الأفكار على عرض مشكلة الشرط المتأخّر وبحثها، بينما وقع العكس في (الكفاية) وغيرها.

ومثال آخر: إنّ تصوّر التخيير بين الأقلّ والأكثر، وافتراض استحالاته، دخیلٌ في استيعاب قاعدة أجزاء الأوامر الاضطرارية عن الواقع، فإذا بحث هذه القاعدة بعد افتراض تصوّر مسبق عن التخيير المذكور كان فهمها للطالب وتصورها أيسر.

ومن هنا لم يُراعَ فيها ما يجب أن يُراعى في الكتب الدراسية من توفير فهم مسبق عند الطالب للمسائل والقواعد التي يُستعان بها لإثبات المدّعى في مسألة أخرى والبرهنة عليها، أو لاقتناص الثمرة الأصولية لها.

فالإطلاق ومقدّمات الحكمة تدخل كدليل لإثبات دلالة الأمر على الوجوب، وإثبات دلالاته على العينية والتعينية والنفسية، وإثبات دلالة الجملة الشرطية وغيرها

على المفهوم، وهكذا. مع أنّ الطالب في الكتب القائمة لا يُعطى فكرةً عن الإطلاق ومقدمات الحكمة إلا بعد الفراغ عن جميع مباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم.

وأحكام التعارض - بما فيها قواعد الجمع العرفي - قد تدخل في علاج كثيرٍ من ألوان التعارض بين الأدلة اللفظية المستدلّ بها على حجّة أمانة أو أصل من الأصول، فيُقال مثلاً: «إنّ دليل وجوب الاحتياط حاكمٌ على دليل البراءة، أو واردٌ، وإنّ دليل البراءة مخصّصٌ»، قبل إعطاء تصوّرات وأفكار محدّدة عن أحكام التعارض، وقواعد الجمع بين الأدلة، التي لا تقع إلا في نهاية أبحاث الأصول.

ومسألة اقتضاء النهي للبطلان تدخل عندهم في اقتناص الثمرة من بحث الضد؛ إذ جعلوا ثمرة اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده بطلان العبادة، وفي اقتناص الثمرة من بحث امتناع اجتماع الأمر والنهي؛ إذ جعلوا ثمرة هذا البحث بطلان العبادة، بناءً على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي، مع أنّ الطالب لا يدرس مسألة اقتضاء النهي للبطلان، ولا يأخذ عنها تصوّراً عملياً، إلا بعد الفراغ عن مسألتني: الضد؛ والامتناع. وهكذا إلى كثيرٍ من هذه النظائر.

ومن هنا لم يُحرّص أيضاً على إبراز الثمرة في كثيرٍ من المطالب التي يتبيّن من خلالها الارتباط بين تلك المطالب بعضها ببعض؛ فأهملت في كثيرٍ من الأحيان أوجه العلاقة بين الأفكار الأصولية، ولم يتعرّض لها إلا بقدر ما يحتاج إليه في مقام الاستدلال على مطلب أو إبطاله.

فبحث مثلاً المعنى الحرفي وجزئيته وكليّته، ولكن لم يربط ذلك بالتمسك بالإطلاق في المعاني الحرفية، وظلّ الطلبة يكرّرون أنّ البحث في المعاني الحرفية لا أثر له.

وبحث الوجوب التخيري والكفائي بحثاً تحليلياً، ولكن لم يُربط ذلك بآثره في التمسك بالإطلاق أو الأصل العملي عند الشك في نوعية الواجب، وبدا كأنّه بحثٌ تحليليٌّ بحثٌ.

وفي نهاية المطاف يعمد السيد الشهيد إلى بيان خصائص مشروعه على النحو التالي:

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

١. طرح أحدث ما وصل إليه علم الأصول من أفكار ومطالب.
٢. إنّ الحلقات الثلاثة تحمل جميعاً منهجاً واحداً، تستوعب كلّ واحدة منها علم الأصول بكامله.
٣. مراعاة المسائل الفنيّة في بيان أدلّة كلّ مسألة.
٤. تجاوز التحديد الموروث تاريخياً للمسائل الأصوليّة، وإبراز ما استجدّ من مسائل، وإعطائها عناوينها المناسبة.
٥. مراعاة العلاقة الطولية بين مختلف مباحث علم الأصول، في كلّ واحدة من الحلقات.
٦. مراعاة العلاقة الطولية بين مجموع الحلقات الثلاثة فيما بينها، بحيث يتمّ وضع الحلقة الأولى لإعطاء التصورات العلميّة [العامة والكليّة]، ويتمّ وضع الحلقة الثانية بوصفها حلقة استدلاليّة بحق، ولكنّ بدرجة تتناسب معها، وتمثّل الحلقة الثالثة المستوى الأعلى من الاستدلال، الذي يكفي لتحقيق الهدف المطلوب من دراسة السطح.
٧. إنّ كلّ حلقة وإنّ كانت تستعرض علم الأصول ومباحثه على العموم، ولكنّ قد تتفرد كلّ حلقة بذكر بعض المسائل الأصوليّة، ولا يعاد بحثها في الحلقة التالية؛ اكتفاءً بما تقدّم.
٨. عدم إدخال تطوير مهمّ على العبارة الأصوليّة، وعدم السعي إلى أن تكون العبارة موافقة لأساليب التعبير الحديث. إلّا ما كان في الحلقة الأولى إلى حدّ ما. وأمّا في الحلقتين الثانية والثالثة فقد تمّ الحرص على أن تكون العبارة سليمة ووافية بالمعنى، دون السعي إلى جعلها حديثة. ولهذا جاء التعبير في الحلقتين العاليتين مقارباً في روحه العامّة للتعبير المألوف في الكتب العلميّة والأصوليّة، وإنّ تميّز عنه بالسلامة والوضوح.
٩. إنّ الحاجة إلى الأستاذ تكمن في حلّ التعقيدات المعنويّة، وليس في حلّ العضلات اللفظيّة.
١٠. إنّ تبني وجهة نظر أو طريقة استدلال أو مناقشة برهان على المستوى

الكمّي والكيفي] في هذه الحلقات لا يدلّ على اختيار ذلك [من قبل المؤلف] حقاً.

الهوامش

- (١) السيد محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٢٣.
- (٢) دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى)، ضمن عنوان: العنصر المشترك بين النوعين.
- (٣) انظر: السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول ١: ٤٧٦ - ٥٧٠؛ الشيخ حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول ٨: ٣٠٨ - ٣٦٣.
- (٤) الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٧: ٩.
- (٥) انظر: المعالم الجديدة: ٤٦ - ٩٨.

هوامش نقدية على كتاب «الشعائر الحسينية» للميرزا التبريزي

الشيخ جواد القاسمي [البصري] (*)

تهديد —

وقع بيدي كتاب صدر حديثاً حول الشعائر، لأحد المراجع الراحلين^(١) وهو الشيخ جواد التبريزي (رضوان الله تعالى عليه)، فاقتنيتُ نسخةً منه، وبدأتُ أتصفّحه. وعرفتُ أنّ أصل الكتاب باللغة الفارسية، فاشتريتُ النسخة الفارسية أيضاً^(٢)، وطابقتها مع الترجمة العربية، فرأيتُ أنّ الترجمة جيّدة ولا بأس بها. وممّا عرفته أيضاً أنّ المرجع المشار إليه لم يكتب الكتاب بقلمه، وإنّما جُمع الكتاب بعد وفاته، من محاضراته وفتاواه ومواقفه حول موضوع الشعائر. وقد صدر الكتاب من مؤسسة تابعة لمرجعيتّه، وبالتالي فهذا الكتاب يعبرُ رسمياً عن رأي هذا المرجع، كما هو المفروض.

منهج الكتاب —

أول ما لاحظته على الكتاب هو الفوضى الطاغية على الأبحاث وترتيبها. فلم يتّبع مؤلفه منهجاً علمياً في ترتيب فصول الكتاب. ولذا نجد هذه الفصول كالجزر في البحر، لا يربط بينها رابطٌ، ولا يجمعها جامعٌ، أفقيٌّ أو عموديٌّ. فمثلاً: لم يبتدئ مؤلفه بتوضيح معنى الشعائر في اللغة والاصطلاح، ولا تعرّض

(*) باحثٌ في الحوزة العلمية، ومن المهتمّين بالبحث التاريخي واللغة العربية.

لتطور هذا المفهوم الشرعيّ، ولا نقل ما ذكرته المراجع الإسلامية في شرحه، بل إنّه لم يقف وقفةً كافية مع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾، الآية التي أسست لهذا المصطلح، وأخذ عنها هذا المفهوم. وكذلك غاب البحث حول تاريخ هذه الشعائر والممارسات.

الكتاب بكلمة مختصرة هو مجموعة من الروايات والأخبار، ومجموعة من المواقف والقصص، حول هذا المرجع ودوره في دعم هكذا ممارسات.

بين يديّ المقالة —

ونحن هنا في هذه المقالة سنستدرك بعض ما فاتته، ممّا نعتقد أنّه ضروري في مناقشة هذا الموضوع الحساس والمهمّ.

كما أنّنا سنقف وقفة تحليلية مع بعض القضايا التي وردت في الكتاب، من أدلّة لا يمكن الاعتماد عليها، ومن تشويه لمفهوم الشعائر، الذي هو مفهوم أصيل في المنظومة الإسلامية.

كما أن قارئ الكتاب سيلاحظ مشكلةً من أخطر المشاكل التي تواجه منظومة المعارف الشيعية المعاصرة في جميع مجالاتها، من عقائد وتفسير وفقه و... وهذه المشكلة هي عدم تمكّن بعض المعاصرين من اللغة العربية عند معالجتهم للأخبار الروائيّة، ممّا أدّى - بطبيعة الحال - إلى فهمٍ سقيم ومشوّه للنصوص الدينية، وأنتج ذلك فتاوى غريبة، واستنتاجات عجيبة، كما ستري عند مطالعة هذا الكتاب وأمثاله.

سوف لن نقف عند جميع ما ذكر في الكتاب، فذلك ممّا لا تسعه هذه المقالة. ثم إنّ كثيراً ممّا ذكر في الكتاب لا يستحقّ الردّ والوقوف عنده طويلاً. ولذا فإنّنا سنركّز على المهمّ - أو ما نعتقد أهمّيته على الأقلّ -، وسنحيل الباقي إلى مقالاتٍ لاحقة إن شاء الله.

الشعائر بين اللغة والاصطلاح —

لا بدّ من أن نفهم معنى الشعائر في اللغة؛ فإنّ ذلك سينفعنا كثيراً في فهم

معناها الشرعي - الاصطلاحي.

ذكر اللغويون أنّ الشعائر جمع (شعيرة)، والشعيرة هي العلامة الدالة على الشيء. وقد استعمل هذا اللفظ في علامات الحجّ. فالسعي مثلاً، والطواف، والذبائح، وغيرها من علامات الحجّ، أُطلق عليها اسم (شعائر الحجّ)^(٣)؛ لأنّها علامات دالة على الحجّ، إذا رآها الرائي عرف أنّ موسم الحجّ قد بدأ.

ورد لفظ الشعائر القرآن الكريم في أربعة مواضع:

١. ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٥٨).
٢. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ (المائدة: ٢).
٣. ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ (الحج: ٣٦).
٤. ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (الحج: ٣٢).

وجميع هذه الآيات تتحدّث عن شعائر الحجّ فقط، حتّى قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾؛ فإنّها واقعة في سياق الحديث عن شعائر الحجّ.

تاريخ الشعائر الحسينية بشكلها الحالي —

لم يتعرّض الكتاب لتاريخ الشعائر الحسينية بصورة علمية، تعتمد المناهج المعتبرة في هكذا أبحاث، بل اكتفى في البداية بالاستدلال على صحّة زيارة القبور، وأشار إلى بعض الروايات الواردة في ذلك^(٤). ثم ردّ على ابن تيمية، المعروف بتشدّده في موضوع زيارة القبور^(٥). وسرد بعد ذلك مجموعة من الروايات الغريبة، التي تشير إلى أنّ آدم أبا البشرية مرّ بكربلاء، ولعن يزيد قاتل الحسين، وكذلك نبيّ الله نوح، حيث مرّت سفينته بكربلاء، والأنبياء إبراهيم وإسماعيل وموسى ويوشع. وذكر بأنّ ربح موسى مرّت من هناك أيضاً، وعيسى والنبيّ محمد والإمام عليّ، وذكر بأنّهم كلّهم بكوا على الحسين، ولعنوا قاتليه، قبل آلاف السنين من ولادة الحسين (عليه السلام)!

وهذه المقالة لا تتكفّل بمناقشة هكذا مواضيع؛ إذ لا مجال هنا للاستخفاف بعقول القرّاء الكرام. كما أنّ هذه المواضيع لا بدّ أن تُناقش في مجالاتٍ أخرى، غير

ما نحن فيه.

نحن سنحاول إذاً أن نؤرخ للشعائر الحسينية بصيغتها الحالية. وصاحب الكتاب يريد أن يثبت أن هذه الشعائر كانت في زمن النبي ﷺ، ويستدلّ على ذلك ببعض الروايات التي تشير إلى أن النبي وأهل البيت بكوا على الحسين قبل ولادته^(٦)، بل رأيت أنه يرى بأنها منذ زمن آدم عليه السلام. والحقيقة أن غاية ما تثبته الروايات والأخبار، التي أوردها صاحب الكتاب، أمران:

١. مشروعية زيارة القبور، ومنها بالطبع قبر الإمام الحسين عليه السلام.

٢. مشروعية البكاء على الإمام الحسين عليه السلام.

ولكن البكاء وزيارة القبور شيء، والممارسات التي يسميها شعائر هي شيء آخر. ولذا لا يلزم من صحة البكاء صحة ضرب الجسم بالزنجيل الحديدية المدببة، وإدماء الجسد، وضرب الجلد حتى الاحمرار، وغير ذلك من الممارسات العنيفة. وهذا أمر ينبغي أن يكون واضحاً.

هل جميع ما يفعله النبي وأهل البيت عليه السلام واجب على أتباعهم؟ —

ثم إن هناك أبحاثاً حول حدود حجّة فعل النبي والأئمة في أمثال هذه الحالات. فليس كل فعل يمارسه النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام يُستفاد منه الاستحباب أو الوجوب؛ إذ إن غاية ما يمكننا فهمه هو مشروعية الفعل؛ باعتبار أنهم عليه السلام لا يفعلون الحرام، أمّا الاستحباب أو الوجوب فهو يحتاج إلى دليل آخر، بمعنى أننا لو وجدنا في رواية أن النبي كان ينام مبكراً، أو كان يحب الطعام الفلاني، أو ما شابه ذلك، فلا يمكن أن نستفيد منها الاستحباب، إذا لم يدلّ عليه دليل آخر.

وهنا قد يُقال: إن أهل البيت بكوا على الإمام الحسين عليه السلام، وترددوا إلى كربلاء لزيارة قبره؛ لأنهم كانوا أصحاب العزاء، فكيف يمكن الاستدلال بهذا على استحباب الفعل أو وجوبه؟

هذا موضوع مهم، لم يتعرّض له صاحب الكتاب، ولا غيره، في حدود علمي.

الروايات معارضة بروايات أخرى —

على أن هذه الروايات التي ذكرها ضعيفة السند من جهة، ومن جهة أخرى فهي مُعارضة بروايات أخرى تشير إلى عكس ذلك تماماً، وتنصّ على أن أهل البيت منعوا ذويهم (وهم أصحاب العزاء الأصليين) من ممارسة أفعال خارجة عن المألوف، كشقّ الجيب والعويل ونحو ذلك. وهذه بعض الروايات الواردة في هذا السياق:

ففي الكافي قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: تدرون ما قوله تعالى: ﴿وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾ (المتحنة: ١٢)؟ قلتُ: لا، قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال لفاطمة عليها السلام: إذا أنا ميتٌ فلا تخمشي عليّ وجهاً، ولا تتشري عليّ شعراً، ولا تتادي بالويل، ولا تقيمي عليّ نائحة. قال: ثمّ قال: هذا هو المعروف، الذي قال الله عزّ وجلّ^(٧). وورد في نهج البلاغة أن الإمام علياً عليه السلام سمع بكاء النساء على قتلى صفين، وخرج إليه حرب بن شريحيل الشامي، وكان من وجوه قومه، فقال له الإمام: تغلبكم نساؤكم على ما أسمع؟! ألا تنهونهنّ عن هذا الرنين^(٨).

كما روى الشيخ المفيد في الإرشاد بأنّ الإمام الحسين (نفسه) أوصى أخته العقيلة زينب عليها السلام ليلة الوداع قائلاً لها: يا أختاه، اتقي الله، وتعزّي بعزاء الله، واعلمي أنّ أهل الأرض يموتون، وأهل السماء لا يبقون، وأنّ كل شيء هالكٌ إلّا وجه الله... إني أقسمتُ عليك فأبري قسمي، لا تشقيّ عليّ جيباً، ولا تخمشي عليّ وجهاً، ولا تدعي عليّ بالويل والثبور، إذا أنا هلك^(٩).

ولم يقتصر الأمر على الإمام الحسين، بل إن الذي يبدو من الروايات أن سيرة جميع الأئمة عليهم السلام كانت على هذا: فقد أوصى الإمام الصادق عليه السلام عند احتضاره فقال: «لا يُلطمن عليّ خدٌّ، ولا يُشقنّ عليّ جيبٌ، فما من امرأةٍ تشقّ جيبها إلّا صدع لها في جهنم صدعٌ، كلّما زادت زيدت»^(١٠).

والروايات في هذا المجال بالعشرات، بل المئات، وكلّها تتفق على نهى أهل البيت عليهم السلام عن الممارسات غير المألوفة في العزاء، كشقّ الجيب أو العويل أو نحو ذلك. كلّ ذلك النهي كان لأصحاب العزاء الأصليين في زمن وقوع الشهادة أو الوفاة، فما بالك بغيرهم؟ وكلّ ذلك النهي عن ممارسات العويل ونحوه، فما بالك بضرب

السلاسل وجرح الرؤوس، مما هو مستحدث لم يألّفه أحدٌ في زمنٍ من الأزمان؟ إذاً فإثبات مشروعية البكاء على الحسين، أو زيارة قبره، لا يعني بالضرورة صحة ومشروعية جميع الممارسات التي يمارسها البعض في أزماننا المتأخرة، مثل: ضرب الرؤوس بالآلات الحادة، ولبس السواد، و... فهذه الممارسات لا يشملها الدليل. كما أنّ توثيق بداية البكاء على الإمام الحسين لا يصحّ تاريخاً لبداية هذه الممارسات التي تُسمّى (الشعائر).

التاريخ الحقيقي لهذه الممارسات —

لا يمكن لهذه المقالة أن تستوعب هذا البحث بكلّ تفاصيله، وإنما سأكتفي بنقل بعض النصوص؛ لتكون حافزاً للقارئ الكريم على مواصلة البحث والتحقيق حول تاريخ هذه الممارسات، التي يسمّيها صاحب الكتاب بـ (الشعائر الحسينية). ويمكن الرجوع إلى المصادر التي نقلت عنها للاستزادة حول هذه المواضيع.

التطبير —

«كلّ ما يُعرف عن التطبير في النجف هو الشائع على ألسنة معمرّي البلدة، وهو أنّ الشيعة القفقاسيين عندما يأتون إلى زيارة الأئمة في كربلاء والنجف كانوا يستخدمون ظهور الحيوانات في سفرهم، أسلحتهم السيوف. وتستغرق مدة السير من ثلاثة إلى أربعة أشهر، حتّى يصلوا إلى العتبات المقدسة وكلّهم لهفة لرؤية قبور الأئمة، ونفوسهم مفعمة بالحبّ لآل البيت. فصادف أنّ دخلت إحدى قوافل الزائرين القفقاسيين إلى كربلاء يوم العاشر من المحرم، وكانت المدينة صورة صادقة للحزن، لقد سوّدت المساجد والجوامع، وواجهات المحالّ، والبكاء والللطم على أتمّه، ومقتل الحسين يُقرأ في الشوارع أو في الصحن الحسيني الشريف.

وأنفق أن يكون أحد القفقاسيين جاهلاً بهذه الأمور، فشرح له أحد العارفين باللغة التركية معركة الطفّ. وأظهر له بشكلٍ لا يطيّقه قلب محبّ الصور المؤلمة التي مرّت على الحسين ومنّ معه. فأثّر ذلك في نفسه، وأفقده صوابه، فسَلَّ سيفه، وضرب

رأسه ضربةً منكراً مات على أثرها. وتحوّلت مواكب العزاء إلى تشييع ذلك الرجل الزائر. استحسن أحد رؤساء مواكب العزاء (وكان تركياً) هذه العملية، فنظّم في السنة التي تلت الحادثة عزاءً مكوّناً من مجموعة صغيرة من الأفراد، يلبسون الأكفان، ويحملون السيوف. ذهب بهم إلى المكان المعروف اليوم بالمخيم (خيمه)، وجاء بحلاقٍ، فحلق شعر رؤوسهم، وجرح كلّ فردٍ منهم جرحاً بسيطاً في رأسه، وخرجوا بهذه الهيئة متّجهين إلى مرقد الحسين، وهم يندبون (يا حسين)، حتّى وصلوا إلى الصحن الشريف، وبعد عويلٍ وبكاءٍ تفرّقوا...»^(١١).

ويلوح هذا من كلام الشيخ مرتضى المطهري أيضاً، في بعض كتبه، حيث يقول: «إنّ التطبير والطبول جاءت دخيلةً على الإسلام والمسلمين، ومذهبتنا خاصّة، من أرثوذكس القفقاس، وسرت في مجتمعاتنا كالنار في الهشيم»^(١٢).

وتقول الدكتورة سلوى العمد أستاذة الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في جامعة فيلادلفيا: «أمّا الشكل الشائع لعاشوراء على النحو المعروف لنا في الوقت الحاضر (أي رواية سيرة الحسين في محافل شعبية) فتعود جذوره - على الأرجح - إلى القرن العاشر للهجرة/السادس عشر للميلاد، عندما اعتلى الصفويّون سدّة الحكم في إيران، واتّخذوا من التشيع عقيدة رسمية لدولتهم... وكان لهم دورٌ في انتقالها إلى الهند وأذربايجان التركيّة، والأناضول، وبعض مناطق سيبيريا... ومع الوقت تطوّرت هذه الشعائر بنوعيّها المعروفين لنا في الوقت الحاضر، أي رواية سيرة الشهيد (ممسوحة في تجمعات شعبية حافلة)، تليها المواكب. وكانت حصيلة الدمج بين هذين النمطين في إيران إبّان القرن الثامن عشر ولادة ما يعرف في هذا البلد بمسرح التعزية»^(١٣).

وقد بحث هذه المسألة الكثير من الباحثين، كالدكتور علي الوردي في كتابه القيم (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق المعاصر)؛ والدكتور علي شريعتي في كتاب (التشيع العلوي والتشيع الصفوي)؛ وكذلك كامل مصطفى الشبيبي في كتابه (الفكر الشيعي والنزعات الصوفيّة)؛ وإسحاق النقاش في كتابه (شيعة العراق)؛ وغيرهم من الأكاديميين وأصحاب القلم، فلتراجع كتبهم، ففيها المزيد حول الموضوع.

المسألة من زاوية فقهية —

يلاحظ قارئ الكتاب من خلال تصفُّحه للأسئلة الواردة في الكتاب أن كثيراً منها يستفسر عن الممارسات الجديدة، وي طرح إشكالية عدم وجودها في زمن الأئمة (عليه السلام)، وبالتالي فمن أين نشأت مشروعيتها؟

والمؤلف يستدل دائماً بالتقية، ففي ص ١٢٥ سئل عن العزاء بشكله الحالي؛ إذ إنه لم يكن متعارفاً في عهد أهل البيت (عليه السلام)، فأجاب بأن الشيعة «كانت تعيش تحت ظروف التقية»، وبالتالي لم تتمكن من إقامتها، ولو أنها تمكنت في ذلك الزمان لأقامتها^(١٤)، وهذا هو أول الكلام^(١٥).

وفي ص ٢٤٢ سألوه عن زيارة عاشوراء، وعن سبب غيابها في الكتب الحديثية الكبرى للشيعة، فأجاب بأن ظروف التقية هي التي منعت المحدثين من إدراجها مع بقية الأحاديث في كتبهم^(١٦). ثم بدأ المجيب بعد ذلك بسرد كلام عاطفي أكثر منه علمي، وذكر أن الشيعة تعرضت للاضطهاد على طول الخط، وأن الحكام فعلوا بهم كذا وكذا، إلى غير ذلك مما لا يهمنا كثيراً التعرض له هنا.

وأعاد الكرة في ص ٢٥٩، فأجاب بما مضمونه: إن زيارة عاشوراء إنما حُذفت بعض مقاطعها بسبب الظروف الصعبة التي كان يمر بها محدثو الشيعة، وبالتالي عملوا بالتقية، فلم يثبتوا فقرات زيارة عاشوراء بشكلها الحالي^(١٧).

والواقع أن فتح باب التقية، والاستدلال بها على صحة كل ما استجد بعد عصر الأئمة (عليه السلام)، هو أمر خطير؛ إذ لا يمكن فتح هذا الباب في عملية الاستنباط الشرعي، حيث لا بد أن يدلّ الدليل على أن الإمام كان في حالة تقية، ولذا لم يمارس هذا الفعل أو لم يتخذ ذاك الموقف. وهذا الاستدلال موجه إلى بسطاء الناس، وإلى القراء السذج، وإلا فبإمكان أي شخص اليوم أن يدخل في التشيع أنواعاً من البدع والخرافات، ويكفيه أن يجعلها مخالفة لأهل السنة (أو العامة)، كما يسميهم المؤلف^(١٨)، ومن ثم يحقّ له أن يقول عن هذه البدع والخرافات: إنها مشروعة ومستحبة، ولم يمارسها أهل البيت؛ لأنهم كانوا في حالة مكثفة من التقية. أفهل يمكن الالتزام بهذا؟

ثم إنَّ من المقرَّر فقهيًّا أنَّ الفرق بين البدعة والشعيعة هو أنَّ الأولى لم يردَّ فيها نصٌّ، بعكس الثانية؛ لأنَّ الشعائر هي أمورٌ توقيفيَّة بنصِّ الشارع. وهذه الممارسات التي يمارسها العوامُّ، ويؤيِّدها صاحب الكتاب، هي ممَّا لم يردَّ فيه نصٌّ أصلاً^(١٩). ولذا أفتى فقيه العصر وأستاذ المجتهدين السيد الخوئي رحمته الله بأنَّ التطبير ليس من الشعائر، وأنه إذا استلزم توهين المذهب فهو حرامٌ^(٢٠). ولا شكَّ بأنَّ هذه الممارسات أوجبتْ هتكَ المذهب الشيعي عالميًّا. ونظرةً عابرةً على مواقع الإنترنت أو القنوات الفضائيَّة تُرينا حجمَ المأساة، وفداحة الضرر الذي ألحقته هذه الممارسات بالمذهب الشيعي.

أضرار هذه الممارسات على التشيع —

١. ضياع كثير من الجهود والأموال هدرًا^(٢١)، بلا فائدة تذكر للدين أو المذهب أو الصالح العام.
- وحتى الدماء التي تسيل في هذه الممارسات اقترح بعضُ العلماء الواعين بأن يتمَّ التبرُّع بها للمحتاجين إليها.
- ولكنَّ هذا الاقتراح جُوبه بالرفض، وقال صاحب كتاب (الشعائر الحسينيَّة) عن هذا العالم بأنَّه ضالٌّ ومضلٌّ^(٢٢)!
٢. سبَّبت تعطيلًا لكثيرٍ من مرافق الحياة وأعمال الناس؛ بسبب الازدحام، وكونها عطلَّة في بعض الدول. وساهمت ولا زالت تساهم هذه الممارسات مساهمة جادة في عرقلة الوضع بشكلٍ عام.
٣. أصبحت هذه الممارسات مصيدة عامَّة، يقتل بها هؤلاء الناس البسطاء من قبل المتطرِّفين والمتشدِّدين. ولعلَّ مجازر الهند والباكستان، وما حدث ويحدث في العراق من تفجيرات لهذه المواكب والتجمُّعات، وآلة القتل التي طالت المئات والعشرات، خير شاهد على ما نقول^(٢٣).
٤. إنَّ كثيرًا منها تسبَّب ضررًا للنفس، كالإدماء^(٢٤)، واحمرار الجلد، وغير ذلك. وقد ذهب جملةٌ من أكابر الفقهاء إلى حرمة الإضرار بالنفس^(٢٥).

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

٥. جعلت هذه الممارسات من الشيعة أضحوكةً للتندر والاستهزاء. فالعالم المتحضر اليوم ينظر إلى ممارسات عوام الشيعة في شهرَي محرم وصفر وغيرهما كما ينظرون إلى ممارسات الهندوس في مناسباتهم الخاصة، من الضرب الوحشي المبرح، والمشي على النار، ونحو ذلك من الطقوس العنيفة والغريبة. فإذا عرفنا أن ممارسات الهندوس غير حضارية، ولا تتماشى مع هذا العصر، فكذلك نعرف أن هذه الممارسات التي يقوم بها بعض الشيعة هي أيضاً غير حضارية ومتخلّفة.

٦. بُنْتُ من خلالها الكثير من الأكاذيب والأخبار المختلقة على أهل البيت، والتي صدّقها البسطاء بمرور الزمن، ومنها، على سبيل المثال: زواج القاسم؛ وخروج النساء إلى جسد الحسين وهنّ ناشرات الشعور؛ وأنّ هذا الإمام قتل سبعين ألفاً؛ وذاك قتل مئة ألف، وأنّ أمّ وهب قتلت برأس ابنها مئتي رجل؛ إلى غير ذلك من السخافات التي لا يقبلها العقل السليم.

٧. يرى العقلاء والمحللون النفسيون أنّ هذه الممارسات تشجّع على العنف بشكل واضح، وخصوصاً لدى الأطفال والمراهقين، الذين يشاهدون مشاهد الدم والضرب حتّى احمرار الجلد... إلخ، فإنّ هذا سيجعل منهم مشاريع مستقبلية متطرّفة وعنيفة، وربما إرهابية.

٨. وهو الأخطر من بين هذه الأضرار، وهو أنّ هذه الشعائر تساهم في إفراغ ثورة الحسين من محتواها الحقيقي، وتحول القضية الحسينية إلى ممارسات وطقوس، وبالتالي تصرف الأنظار عن الأهداف السامية التي أرادها الحسين بثورته، حين سئل عن أهداف ثورته فأجاب: «إنّما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدّي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر»^(٣٦). لقد أراد الحسين ﷺ أن يعطي درساً للأمّة بأن لا تستسلم للأمر الواقع الذي يفرضه عليها الطغاة، بل لا بدّ أن تمتلك الشجاعة لتغيير الواقع الفاسد، وأن تطالب بحقّها المسلوب، وتسترجعه ولو بأغلى الأثمان، حتّى لو كلفها ذلك حياتها وحياة أعزّائها وفلذات كبدها، بل حتّى لو كلفها ذلك أطفالها الرضع:

وتركت للأجيال حين يلزّها عنتُ السُرى ويضيق فيها المهربُ

جثت الضحايا من بنيك تُريهمُ أن الحقوقَ بمثل ذلك تُطلبُ
مولاي أنتَ لكلِّ جيلٍ صاعدٍ قبسٌ يُنير له السُرى ويحببُ^(٢٧).

لم يكن هدف الحسين عليه السلام أن تتجمع الحشود لتبكي عليه، أو تضرب رؤوسها بالسيوف، وتصيح (حيدر حيدر)، ولكننا نشاهد تشويهاً غير مبرر لهذه الثورة الجبارة التي أحدثت هزة في العالم الإسلامي، وأحييت الدين الإسلامي من جديد. يقول المستشرق الألماني ماربين: «قدم الحسين للعالم درساً في التضحية والفداء، من خلال التضحية بأعز الناس لديه، ومن خلال إثبات مظلوميته وأحقّيته، وأدخل الإسلام والمسلمين إلى سجل التاريخ، ورفع صيتهما. ولقد أثبت هذا الجندي الباسل في العالم الإسلامي لجميع البشر أن الظلم والجور لا دوام له، وأنّ صرح الظلم مهما بدا راسخاً وهائلاً في الظاهر، إلا أنه لا يعدو أن يكون أمام الحق والحقيقة إلا كريحشة في مهبّ الريح»^(٢٨).

ولعلّ أجمل وأروع ما قرأتُ حول هذا الموضوع هو الصفحات التي سطرها قلم الباحث الكبير الأستاذ حيدر حبّ الله، في كتابه (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر)، بعنوان: (الحركة الحسينية والتأصيل الفقهي لشرعية الثورة...، قراءات ومتابعات)^(٢٩)، في ما يقارب ستين صفحة، حيث أجاد فيها، وأفاد بما لا مزيد عليه.

غياب ثقافة الحوار —

من الأمور التي يلاحظها قارئ الكتاب أيضاً هو الطريقة البدائية في التعامل مع المختلفين في الرأي. فمن يتساءل أو يحاول أن يُعقّل مسألة الشعائر الحسينية يتعرض لأنواع من الهجوم اللفظي الجارح في هذا الكتاب؛ فتارةً يُتهم بالجهل؛ وأخرى بقلّة الوعي، وكأنّ أهل البيت أعطوا وكالةً مطلقة لصاحب الكتاب فقط، وأنه هو وحده من يمتلك الحقيقة المطلقة، ولذا نراه يعبر عن كلّ رأي يخالفه بأنّه (شبهة)، ويتهجّم على صاحبه.

ففي معرض حديثه عن زيارة عاشوراء، وأنها ثابتة بالقطع، واستدلّ على ذلك بدليل لا يوجب الظنّ، حيث قال: إنّ لها آثاراً عجيبة، رآها مداومون على الزيارة، ثم

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

قال بعد ذلك: «فلا تستمعوا إلى كلام الجاهلين والمنحرفين، الذين أبعدهم الله تعالى عن رحمته»^(٣٠)! ويصف هؤلاء العلماء والباحثين بأنهم «محرومون من لذة العبادة»، وهذا هو الذي دعاهم إلى التشكيك في زيارة عاشوراء^(٣١).

وأما مَنْ يدرس الأدعية والزيارات، ويمحصها؛ ليعرف مدى صحتها. وبالتالي فقد يشكك في بعضها إذا أوصله البحث العلمي إلى ذلك، فهو ناقص الفهم، وجاهل غير مطلع، بنظر صاحب الكتاب. اسمعه يقول: «وإن كان البعض يشكك في صحة بعض الأدعية فما ذلك إلا لفهمهم الناقص، الناشئ من جهلهم، وعدم اطلاعهم»^(٣٢).

وأما المثقفون من طلبة العلوم الدينية، والذين لا يحبون أن يقبلوا كل كلام يسمعون به دون أن يتحققوا منه، ومن صدوره من الأئمة، ويبحثون ذلك مع غيرهم؛ لينشأ حراك ثقافي له ثمراته المحمودة، فقد وُصفوا في الكتاب بأنهم «يبئون السموم»، لا لشيء إلا لأنهم قالوا: هذا لم يثبت سنده، وذلك لا نعلم صحته^(٣٣). وفي صفحة ٢٧٣ عبر أيضاً عمن يخالفه في الرأي بأنه «يسعى لتضليل العوام»، وأنه من «الجهال»^(٣٤).

وهذه مجرد نماذج، أردت للقارئ الكريم أن يطالع عليها، وإلا فالكتاب مملوء بنظائرها.

والحقيقة أن هذا الأسلوب بعيد كل البعد عن أسلوب أهل البيت، ومنهجهم المتميز في الحوار، وكيف أنهم كانوا يلجؤون إلى أرقى الأساليب وأكثرها أدباً في حوارهم مع مخالفيهم، بل مع الملحدّين، كما نرى ذلك واضحاً في مناظرات الإمام الصادق عليه السلام، فما بالك ونحن أبناء مدرسة واحدة؟! فهل يصح أن نصف بعضنا بعضاً بالجهل وقلة العلم؛ لمجرد أن البحث العلمي أوصله إلى التشكيك في زيارة أو ممارسة معينة؟! وليت شعري مَنْ الذي يجب أن يوصف بالجهل؟ هل هو مَنْ يحقق ويتفحص الأسانيد؛ ليصل إلى النتيجة، أم مَنْ يجدها في كتب الحديث، فيسلم بها؛ لأن الجميع يقبلها؟

خاتمة المطاف —

كانت هذه مجرد خواطر وتحليلات؛ ربما يكون فيها الصواب؛ وربما يجاوزها.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

ولكن المهم هو أن تتحرّك العقول، وتفكر في ما تفعل، وفي ما تقرأ. ينبغي أن لا ننظر إلى كلّ شيء بعين القداسة، فهناك الكثير من الأمور التي أخذت طابع القداسة؛ بسبب مرور الوقت، ورسوخها في الوعي الجماهيري. ولو لاحظها الباحث لوجد أن أصلها ممارسات فردية ما أنزل الله بها من سلطان. وهناك الكثير من الفتاوى التي تجانب النصّ الديني، وتبقى مجرد فهم شخصي لهذا الفقيه أو ذاك. وهناك الكثير ممن يكتبون أو يصعدون المنابر وليس لهم من العلم إلا مجموعة من الأخبار الموضوعة، وليس لهم نصيب إلا الجهل والمساهمة في تخلف الأمة وتأخرها.

ويطيب لي أن أختم مقالتي بكلمة للمرجع الراحل السيد محمد حسين فضل الله، ففيها خلاصة ما أردناه في مقالتنا. يقول عليه السلام: «إني أحمل المسؤولية التامة لكل خطباء المنابر الحسينية في عاشوراء إزاء مشكلة التوجيهات السيئة والسيئة للإسلام، وتوجيه الناس لارتكاب ممارسات وعادات دخيلة علينا، من ضرب بالسيوف والسلاسل، وتطبير؛ لحرمة ذلكم الأشياء؛ نتيجة للضرر الناتج عنها... وأما قصة الشعائر الحسينية فليس لك أن تصنع أنت شعيرة، وأصنع أنا واحدة؛ حيث لا بد أن يأتي بها نص من النبي أو الإمام، حتى يصح القول بأنها من الشعائر الواجب اتباعها...»^(٢٥).

ونسأل الله تعالى أن يهدينا جميعاً إلى ما فيه الخير والصلاح.

الهوامش

- (١) الشيخ جواد التبريزي، الشعائر الحسينية، دار الصديقة الشهيدة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- (٢) حيث إنني أجيد اللغة الفارسية، وقد درستُها كلفة ثانية في الجامعة.
- (٣) الخليل الفراهيدي، العين ١: ٢٥١، (ش.ع.ر).
- (٤) من ص ١٨ إلى ٤٣.
- (٥) ص ٤٤.
- (٦) ص ٤٨.
- (٧) الكافي ٥: ٥٢٨.

نصوص معاصرة - السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

- (٨) نهج البلاغة ٤: ٧٦ - ٧٧.
- (٩) الإرشاد ٢: ٩٤.
- (١٠) دعائم الإسلام ١: ٢٢٦.
- (١١) راجع: الأستاذ طالب علي الشرقي، الشعائر الحسينية بين الوعي والخرافة: ٨٤ - ٨٥.
- (١٢) الجذب والدفع في شخصية الإمام علي: ١٦٥.
- (١٣) د. سلوى العمدة، الإمام الشهيد في التاريخ والأيدولوجيا.. شهيد الشيعة مقابل بطل السنة: ١٥٦.
- (١٤) جواد التبريزي، الشعائر الحسينية: ١٢٥.
- (١٥) ص ١٢٥، ٢٤٢، ٢٥٩، وغيرها من الموارد التي لا تخفى على المتتبع.
- (١٦) المصدر السابق: ٢٤٢.
- (١٧) المصدر السابق: ٢٥٩.
- (١٨) كما في صفحة ٢٤٢، ٢٣٦.
- (١٩) وقد افتخر صاحب الكتاب بأن الشيخ التبريزي هو أول من أسس مراسم الأيام الفاطمية، وحولها إلى عاشوراء ثانية؛ ليكون ذلك مفخرة تُضاف إلى سجل أعماله الخالدة! (الشعائر الحسينية: ٣٧٤).
- (٢٠) المسائل الشرعية ٢: ٣٣٧.
- (٢١) وقد جاء في الكتاب أن بعض أصحاب المجالس سأل الشيخ التبريزي عن طبخ الطعام الزائد عن الحد في المجالس الحسينية؟ فأجابته الشيخ: لا مانع من الطبخ الزائد في مجالس العزاء...؛ إذ لا إسراف في مجالس أهل البيت (عليه السلام)... فاطبخوا الطعام لعزاء سيد الشهداء (عليه السلام)، حتى لو كان أكثر من الحد اللازم. (الشعائر الحسينية: ٣٣٥ - ٣٣٦).
- (٢٢) راجع فتاوى صاحب الكتاب، ومن هم في خطه، حول المرجع الراحل السيد محمد حسين فضل الله في كتاب (الحوزة العلمية تدين الانحراف)، الذي طبعته جهات غير معروفة!
- (٢٣) ومن عجيب ما ورد في الكتاب أن مجموعة من المؤمنين طلبوا من المرجع التبريزي أن يفتي بعدم جواز السفر إلى العراق في تلك الفترة؛ حفاظاً على سلامتهم؛ نظراً لخطورة الأوضاع، واستهداف الزوّار في تلك الفترة، لكنه امتنع عن ذلك، وقال: كيف أمنعهم من هذا الفيض العظيم! حتى لو سبب ذلك تعريض أنفسهم للموت، فإن من مات وهو في طريقه إلى زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) مات شهيداً. (الشعائر الحسينية: ٢١٦ - ٢١٧).
- (٢٤) أي إخراج الدم، والدم نجس حسب ما يرى الفقهاء. وبالتالي فالقوم يتقربون إلى الله بتنجيس أجسامهم! وشر البلية ما يضحك.
- وقد ورد في الكتاب أن شاباً من أهالي مدينة كاشان جاء إلى مكتب الشيخ التبريزي - وقد بدت الجروح على طرفي وجهه، وقد تجمد الدم على تلك الجروح -، مستفسراً عن صحة عمله، فلما رآه الشيخ وضع يده على جرحه، وقال: ولدي، هذا هو الجزع بعينه، حفظكم الله أيها الشباب، وجعلكم

- من أنصار الحجّة العظمى . (الشعائر الحسينية: ٢٥٦).
- فلاحظ أنّ الهاجس الذي يسكن المؤلف هو تقديس ما يسمّيه الشعائر الحسينية، واحترامها، حتى لو كان ذلك على حساب النصوص!
- (٢٥) كما ذهب إلى ذلك الشيخ الأنصاري، والسيد فضل الله، وغيرهم.
- (٢٦) الخوارزمي، مقتل الحسين ١: ١٨٨.
- (٢٧) من قصيدة (الحسين أبو الشهداء)، للشاعر العراقي الكبير مصطفى جمال الدين.
- (٢٨) راجع: كتابه القيم (السياسة الإسلامية)، الذي أفاض فيه الحديث عن ثورة الإمام الحسين، وعن تحليله لهذه الثورة، ودورها الرئيسي في بعث الإسلام من جديد.
- (٢٩) حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٣٠٣ - ٣٦٣.
- (٣٠) المصدر السابق: ٢٥٤.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) المصدر السابق: ٢٥٥.
- (٣٣) المصدر السابق: ٢٥٩.
- (٣٤) المصدر السابق: ٢٧٣.
- (٣٥) حوار مع جريدة الوطن، بتاريخ ١١/١/٢٠٠٨م.

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 ٢,٥ 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

Th8 YEAR – NO. 30 - 31 , Spring & Summer 1434 – 2013

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