

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد السادس والعشرون ، السنة السابعة ،
ربيع ٢٠١٢ م. ١٤٣٣ هـ

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 نشرت أو أرسلت للنشر في
كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا
تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- ◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو
ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة
نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

المدير العام

علي باقر الموسى

الهيئة الاستشارية (أجدياً)

زكي الميـلاد السعـودية

عبد الجبار الرفاعي العـراق

كامل الهاشمي البحـرين

محمد حسن الأمين لبـنان

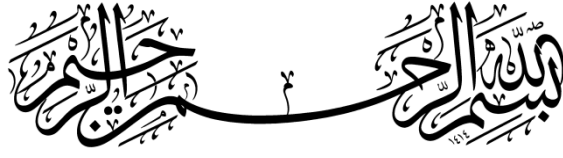
محمد خير قيرباش أوغلو تركـيا

محمد سليم العـوا مصر

محمد علي أذرشبا إـيران

تنضيد 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: بيروت، مشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، طء، شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، هاتف: ٢٧٧٠٨٨ (٩٦١٣+).

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

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

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

❖ المغرب: الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة (سبريس) ٧٠ زنقة سجلماسة، الدار البيضاء.

❖ العراق: بغداد (الكاظمية)، مكتبة أهل البيت؛ البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء؛ النجف، سوق الحويش، مكتبة الغدير.

❖ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (٩٦٣+).

❖ إيران: قم، مكتبة پارسا، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦ (٩٨٢٥١+); ومكتبة الهاشمي، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (٩٨٢٥١+); ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (٩٨٢٥١+).

❖ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٢٨٢١

<http://www.neelwafurat.com>

❖ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com>

❖ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom

❖ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

London NW1 1HJ, Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتويات

العدد السادس والعشرين، ربيع ٢٠١٢م، ١٤٣٣هـ

السيد محمد باقر الصدر، مكوّنات المشروع الفكري الإسلامي

حيدر حب الله ٥

ملف العدد: الإمام الصدر ومشاريع النهضة في الفكر الإسلامي/١

الإمام الصدر ومعالَم مشروع نهضوي

حوار مع: السيد كاظم الحائري ترجمة: علي عباس الوردى ١٣

الشهيد الصدر والمنجز الفكري والحضاري

الشيخ محسن الأراكى ترجمة: نظيرة غلاب ٢٦

السيد الشهيد الصدر في وجه مشرق آخر

حوار مع: حرم السيد محمد باقر الصدر ترجمة: نظيرة غلاب ٦٠

السنن التاريخية عند السيد الصدر، خطوة منهجية نحو استكشاف فلسفة التاريخ
في القرآن

ميرزا محمد مهرباني ترجمة: نظيرة غلاب ٨٣

الاقتصاد الإسلامي في فكر الشهيد الصدر

أ. مجيد مرادي ترجمة: علي عباس الوردى ١٠٢

التفسير الموضوعي، مآزقه وإشكاليّاته

الشيخ علي سراقي ترجمة: نظيرة غلاب ١١٥

أطروحة (مجتمعنا) في تراث الصدر: الدواعي، المنهج، النتائج

السيد منذر الحكيم / أ. عذرا شالباف ١٣١

دراسات

عالم المثال ودوره في معالجة أزمات الإنسان المعاصر، مطالعة في وجهة نظر هنري
كوربان

د. السيد محسن ميري ترجمة: علي آل دهر الجزائري ١٤٧

زحف اللاعقلانية وهيمنة الأخطاء التاريخية، قراءة نقدية في كتاب «في محضر
الشيخ بهجت»

الشيخ جويها جهاينخش ترجمة: السيد حسن علي البصري ١٦٩

نظرية الحداثة عند الإمام الخامنئي

د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه ترجمة: صالح البدرابي ٢٠٨

سليم بن قيس الهلالي، حقيقة واقعة أم شخصية مصطنعة؟

د. عبد المهدي جلالتي ترجمة: نظيرة غلاب ٢٢٦

سليم بن قيس الهلالي فوق الشبهات، مطالعة نقدية في مقالة «سليم بن قيس...»

الشيخ علي إلهي الخراساني ترجمة: نظيرة غلاب ٢٦١

دور الضرائب الإسلامية في النمو والاستقرار الاقتصادي

د. الشيخ حسن آقا نظري ٢٨٢

قراءات

النقد الحديثي عند الشيعة الإمامية، قراءة في كتاب «مشركة بحار الأنوار»

الشيخ محمد تقي أكبر نجاد ترجمة: نظيرة غلاب ٣٠٢

السيد محمد باقر الصدر

مكونات المشروع الفكري الإسلامي

حيدر حب الله

سعى السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) للعمل على أكثر من جبهة من جبهات الفكر الإسلامي:

١. فعلى صعيد البناءات العقلية سعى الصدر لإعادة تكوين العقل الفلسفي والمنطقي، فعمل على الكشف عن قصور المنطق الأرسطي عن تفسير الظاهرة المعرفية وتصويبها لوحده، وإن اعترف بدوره الكبير في المعرفة الإنسانية، لكنه رأى فيه - على المستوى العملي - بنية عقلية قاصرة عن إمكانية التوظيف لخدمة القضايا المختلفة. وقام الصدر وفقاً لذلك بتقديم مشروعه في المذهب الذاتي للمعرفة، وهو مشروع يعتمد نظرية الاحتمال وقواعده، فيلتقي مع علم الرياضيات، ويحاول أن يفسر الذهن البشري ونشاطاته الفكرية على أساس مرحلتين:

إحدهما: التي تسمى بمرحلة التوالد الموضوعي، والتي يسير الفكر فيها من المفردات والجزئيات، فيتصاعد في القوة الاحتمالية التي يملكها وفقاً لأصول موضوعية تلعب القواعد الرياضية دورها فيها.

وثانيهما: مرحلة التوالد الذاتي، التي يحاول فيها السيد الشهيد محمد باقر الصدر أن يصنع اليقين العلمي بالأمور، ويعطي للاستقراء دوره المعرفي في مقابل التيارات الشككية والترجيحية. فهذه المرحلة عنده يأخذ فيها الذهن نشاطاً مستقلاً عن القواعد الرياضية الصارمة، والمعايير الموضوعية الحاسمة، لكي يقفز - وفقاً لبنيته الذاتية - من مرحلة إلى مرحلة.

لقد حاول الصدر أن يخوض في مشروعه هذا غمار تحليل جهاز الإدراك

البشريّ، فكانت مسيرته تنطلق من نقطة الصفر، غير محمّلة بحمولات فلسفة بعينها، ونمط تفكير مدرسة فكرية خاصّة. وهو إذا لم يقدم الكثير من الإضافة في المشهد العالميّ لهذا الموضوع فقد قدّم إضافات غير عادية عندما نقرأ تجربته في السياق الشرقيّ والإسلاميّ.

لقد ترك مشروع الصدر في المذهب الذاتي للمعرفة أثراً على تقارب العلم والدين، وذلّ من العقبات المنهجية والتباعد السياقي والمناخي بين هذين المجالين. لقد كنّا نأمل أن يحظى مشروع السيّد الصدر المعرفيّ بحضوره اللائق به في المناخ الفكريّ الإسلاميّ، ولو بالنقد والتفنيد، وأن لا يظلّ بعيداً عن الدرس المنطقيّ في المؤسسة الدينيّة، لكنّ الأقدار تقضي بما لا نريد ولا نشتهي. ونأمل من القيمّين على المناهج التعليميّة في الحوزات والمعاهد الدينيّة، ومن المشتغلين والمختصّين بالدرس العقليّ عامّة، أن يأخذوا موضوع هذا الكتاب بجديّة للتعرف على هذه التجربة المنطقيّة والفلسفيّة الفريدة في مناخنا الدينيّ؛ بهدف تطويرها أكثر فأكثر، وأن لا يبقوا أسرى مدارس فلسفيّة بعينها بوصفها في الوعي الطلابيّ العامّ حقائق لا تقبل النقد، أو إلهامات إشراقية لا يمكن كشف الستار عن أية نقطة ضعف فيها؛ فإنّ هذا بعينه منطق معاكس للمنطق الذي يفترض أن تقوم عليه الدراسات الفلسفيّة والمنطقيّة والمعرفيّة الجادة.

ولم يقف مشروع الصدر عند هذا القدر من الإيجابيات، بل تعدّاه ليفتح كوة في جدار العقل الجزميّ، عبر منح المعرفة فرصة الخطأ الواقعيّ، في الوقت الذي لا يُعمل بهذا الخطأ ولا يهتمّ به من الناحية العملية بحيث لا يوجب تذبذباً أو شكّاً معيقاً عن إمكانية تقدّم المعرفة البشريّة، وقد كان ذلك عبر تعديل الصدر مفهوم اليقين من البرهانيّة إلى الموضوعيّة.

ولم يقف الصدر عند مستوى تكوين النظرية - المشروع، بل استمرّ في ممارسة تطبيقات متعدّدة لرؤيته المعرفيّة هذه مع علوم، كالفلسفة والكلام والرجال والفقه والأصول وغير ذلك.

وإلى جانب النشاط المنطقي المعرفيّ والفلسفي الذي اشتغل عليه الصدر كان

نشاطه الكلامي في العمل على إعادة بَيِّنَة علم الكلام الإسلامي، مستخدماً فيه المنهج الاستقرائي الذي يراه محمد إقبال المنهج القرآني الحسي في معرفة الطبيعة والوجود. وقد كان إقبال انتقد - قبل الصدر - بشدّة توجّه المسلمين نحو العقل اليوناني، الذي حمّله مسؤولية تراجعهم على مستوى التطوّر العلمي. وعبر هذا السبيل تمكّن الصدر من الاقتراب من الذهن المعاصر في تساؤلاته الكلامية.

واصل الصدر مسيرته البحثية عبر ملاحقة المفردات الكلامية الإشكالية، ليضع لها حلولاً تفصيلية تتبعية، منسجمة مع ذهنيته الاستقرائية. وهو ما جاء في بحثه حول التناقضات المتوهمة في سيرة أهل البيت، وموضوعة التعارض بين النصوص الحديثة.

وقد كان منهج الصدر في الحوار الكلامي يعتمد الهدوء والموضوعية في عرض الآخر ومناقشته، ممّا جعله يخرج البحث الكلامي من الدفاعية السجالية إلى الحوار العلمي الهادف والبناء.

ولم يفتّ الصدر أن يأخذ البُعد الاجتماعي في أصول الدين، كما في مقدّمة (فلسفتنا) وموجز أصول الدين. وهو ما أراد منه إخراج علم الكلام من التجريدية للدخول في العملية والواقعية.

٢. ولو تركنا المجالات العقلية، من المنطق والفلسفة والكلام، وعطفنا نظرتنا ناحية الملفّات الاجتهادية في العلوم الشرعية لرأينا كيف أنّ الصدر اهتم في (اقتصادنا) بفقه النظرية.

إنّ فلسفة وجود فقه النظرية تكمن أولاً: في الحاجة الدفاعية، فإنّ العقل المسلم صار بحاجة - لكي يبقى - إلى نسج رؤى متكاملة عن الحياة، استجابة لتحديات مرحلة الخمسينيات والستينيات؛ لمواجهة خصوم الإسلام السياسي والاجتماعي. وهو ما صرّح به الصدر في (المدرسة القرآنية). فالآخر (الشيوعي) قدّم رؤى متكاملة في نظم الحياة؛ ولهذا كان (اقتصادنا).

كما تكمن ثانياً: في الحاجة البنائية، وهي حاجة المشروع الإسلامي لأساسيات فقه النظرية؛ لعدم كفاية الفقه الفردي والرسائل العملية، فأين فقه

الاجتماع، وفقه الاقتصاد، وفقه السياسة، و...! بل إن الدستور الذي يُراد بناء النظام عليه هو الآخر بحاجة لفقه نظريّة ونظم. وهذا ما يحرك عجلة الفقه من الفردية إلى الفقه العامّ أو يبلغ بنا التوحيد بين الفردي والعامّ.

أمّا هويّة فقه النظرية فهي هويّة اجتهادية، بمعنى أنّها حقل اجتهاديّ في النصّ. لهذا هو فقه، وليس خارج الفقه أو وراء النصّ. وقد أخطأ مَنْ اعتبره اجتهاداً في مقابل النصّ. وهي أيضاً هويّة معرفيّة تبلغ مستوى التّظهير. فالفكر يبدأ من الفهم، إلى النقد، إلى الإبداعات الجزئية، إلى تكوين نظريّات، إلى بناء مشاريع فكريّة كبرى. أمّا الموقع العلميّ لفقه النظرية فهو التّخطّي من فقه المسائل (الأحكام)، والعبور من فقه القواعد أيضاً، ليصل إلى تكوين النظام (فقه النظرية)، لكنّه لا يعبر الفقه المقصدي بمعناه المتداول اليوم. فالصدر ليس مقاصدياً بالمعنى المصطلح الخاصّ، لكنّه يساعد على مقاصديّة شيعيّة.

إنّ فقه النظرية يقوم على مبدأ الترابط، وأنّ تأثير الشيء رهين ارتباطه بالأشياء الأخرى. فالبنك الإسلاميّ يدرس تارة في سياق إسلاميّ؛ وأخرى في مناخ ربويّ. وهناك ترابط خاصّ (ترابط مسائل = فقه نظرية)، وترابط عامّ (ترابط نظريّات = فقه الهيكل العام / اقتصاد + سياسة + عقيدة). وما يحتاجه فقه النظرية هو فهم اجتماعيّ للنصوص، ورفض تامّ لكلّ أشكال البتر السياقي لها.

ولفقه النظرية مراحل ومسارات يتحرّك فيها. فمبدأ الانطلاق والسير يحوي غموضاً وصعوبة في عرض النظرية، ولا سيّما نتيجة تأثيرات الفقه الفردي، وهيمنة منطق الظنّ في المدرسة الأصوليّة. وهذا معناه أنّنا بحاجة إلى رصد القوانين لاكتشاف المذهب.

وأما حركة السير فتكوّنها من الأسفل إلى الأعلى، أي من فقه الأحكام والمسائل؛ لتجميعها، وصولاً إلى فقه النظرية. فنحن في البداية نكتشف التفاصيل والجزئيّات الفقهيّة ذات الصلة، وهي مرحلة معقّدة، ثم نعمد إلى مرحلة التركيب، أو التحويل من الجزئيّ إلى الكلّي، وهي عملية تجميع منظمّ للمفردات؛ لتكوين رسم فيسيفسائي متكامل، لننتهي إلى مرحلة التّبيئة، أو التحويل من الكلّي إلى الجزئيّ،

بوضع الناتج (الكلي) ضمن المفاصل الفكرية العامة (عقيدة + مفاهيم + أخلاق...)، معتبرينه جزئياً من ضمن كل أوسع.

ولكنّ فقه النظرية يواجه مشاكل؛ فهو من جهة يناقض منطق الاجتهاد الذي يشطّي النتائج عبر نظام التجيز والتعدير؛ ومن جهة أخرى يعتمد - من وجهة نظر النقّاد - على الظنون والتخمينات والأقيسة والاستحسانات.

ولحلّ هاتين المشكلتين يمكن طرح (الحلّ الخارج - اجتهادي)، عبر ما ذكره الصدر نفسه من فتح يد الفقيه لاختيار البدائل الاجتهادية عبر صلاحيات وليّ الأمر، أو تقليد الميّت، وغير الأعلام.

ويمكن أيضاً طرح (الحلّ الداخل - اجتهادي)؛ إمّا باعتماد نظرية الشيخ شمس الدين، وهي نظرية أدلة التشريع العليا، وقدرتها على حذف التفاصيل المعيقة لتعبيد الطريق، أو باستخدام المنحى الاستقرائي الذي أشار إلى بعضه الصدر في (المعالم الجديد للأصول)، بحيث يتأمّن لنا الخروج من الجزئيات بقانون له قدرة الحذف لكل مفردة تعاكس رسم الصورة الكلية.

٣. وبالتحوّل من الفقه إلى الاجتماع نجد قضية العلاقة بين المثقّف والفقيه ماثلة. فالمثقّف وعيه تجريبيّ، والفقيه وعيه نصّيّ. والمثقّف متحرّر، والفقيه ملتزم. والمثقّف ناقد، والفقيه مدافع. الأمر الذي يخلق مشكلة في العلاقة، وهي علاقة مأزومة تاريخياً، تتجلّى في التجربة المعتزلية تارةً؛ وتجربة الفلاسفة أخرى. وقد ازدادت اليوم تعقيداً بعد تنامي العلوم الإنسانية، وانتقال المثقّف في تموضعه من الخارج - ديني (ماركسي...) إلى الداخل - ديني. وقد اهتم الصدر أكثر بالمثقّف الخارج - ديني.

والخلاف بين المثقّف والفقيه يرجع إلى إشكالية المنهج (حقية نصية أم واقعية تجريبية / المرجعية الماضوية وسلطان العقل)، وإشكالية السلطة، وإشكالية الاعتراف المتبادل. وقد حاول الصدر فكّ هذا الاشتباك، عبر تثقيف الفقيه وتفقيه المثقّف تارةً؛ وتحرير العلم والثقافة من الوضعية بتوحيد المنهج عبر (الأسس المنطقية للاستقراء)، مع تحرير الدين من الفقه من خلال انفتاح الصدر على العقلانيات والقرآنيّات والسيرة تارةً أخرى، ومبدأ المشاركة من قبل الفريقين في الإدارة الاجتماعية عبر تجربة

الحركة الإسلامية التي تولّاها الصدر في العراق ثالثاً.

٤. ويبقى ملف إصلاح الحوزة والمرجعية الدينية. فقد رأى السيد الصدر - على صعيد المشكلة الخارجية - غياباً سياسياً واجتماعياً (فقدان التواصل) في الحوزة العلمية، وغياباً للوعي الواقعي عبر التعااطي مع الأمور بالذهنية الأصولية الهندسية. كما رأى - على الصعيد الداخلي - أزمة برامج التعليم، والأزمة المالية، وأزمة الحاشية، و...

أمّا على صعيد المشكلة الأولى فقد حاول الصدر حلّها عبر الحضور السياسي والاجتماعي، من خلال المساهمة في تأسيس الحركة الإسلامية، ومواكبة حركة الإمام الخميني، إلى جانب الحضور في مواجهة الماركسية، وتنشيط موضوع الوكلاء، واختيار الشباب الحاضر منهم.

وأمّا على صعيد المشكلة الثانية فقد عمل على وضع برامج تعليمية، بعد نقد القديم، ككتابه (دروس في علم الأصول)، معلناً مشروع المرجعية الرشيدة القائمة على: المجالس الاستشارية، ومجالس الخبراء، والتنظيم المالي الدقيق، وكف يد العلماء عن الأخذ من الناس، وتأمين حياتهم من جانب المرجعية.

وهكذا أراد السيد الصدر تحقيق ارتباط المرجعية المباشر بالمشروع السياسي الإسلامي؛ ليأخذ شرعيته منها.

وقد كان وضع آماله ببعض المراجع الكبار ليعدل بعد ذلك فيطرح مرجعية نفسه.

كلمة أخيرة —

إذا أردنا أن نعرّج بعد هذه الجولة المستعجلة في فكر السيد الصدر على الاهتمام الإيراني بمنجزات الصدر القيمة - ونحن نعدّ هذا العدد من مجلة (نصوص معاصرة) - سنجد أنّ الوسط العلمي الإيراني في الحوزات والجامعات كان اهتمامه بالسيد الصدر على المستوى الفكري والثقافي محدوداً، منذ استشهاده وحتى أواخر التسعينيات من القرن الماضي.

وقد لوحظ أنّه بعد مجيء الرئيس محمد خاتمي إلى السلطة كان هناك اهتمامٌ بملف السيد الصدر. وقد أقيم عام ٢٠٠١م مؤتمر عالمي للسيد الصدر في طهران باهتمام مكتب الثقافة والعلاقات الإسلامية، ورعاية خاصة من مرشد الثورة السيد علي الخامنئي.

ومنذ ذلك الوقت بدأ الاهتمام الإيراني بأعمال السيد الصدر، وأخذت المجلات والدوريات والنشريات تكتب مقالات بحثية وغير بحثية حوله في مجالات مختلفة. وقُدّم السيد الصدر منذ ذلك الحين بوصفه ناشطاً متميزاً في المجال الفلسفي والكلامي، إلى جانب المجالات الفقهية والأصولية.

لا أدري بالضبط ما هو السبب في تأخر المحافل العلمية في إيران عن مواكبة الصدر، حتّى أنّ نظرياته في الفقه وأصول الفقه لم تتلقأها الحوزات الإيرانية بعد، اللهمّ إلاّ تلك التي يكون لتلامذة الصدر نفوذٌ مباشرٌ فيها، لكنني أظنّ أنّ أحد أسباب هذه الانعطافة الإيرانية ناحية الصدر ترجع إلى وجود إحساس إيراني عام، منذ أواسط تسعينيات القرن الماضي، بضرورة الانفتاح على المنجزات الفكرية التي تقع وراء الحدود الجغرافية لهذا البلد المسلم. وربما يكون ذلك إحساساً من المثقف الإيراني بأنّ ما عنده يحتاج إلى مزيد من التطعيم والمزاوجة مع ما عند الآخرين. وقد صادفت تلك الفترة انفتاحاً متبادلاً بين إيران والعالم العربي، وربما ترك ذلك أثره في هذا الموضوع.

إنّ المحافل العلمية الإيرانية بدأت مؤخراً بالانفتاح على الشخصيات الخارجية، لكنّها لم تغطّ بعد مساحةً واسعة من هذه الشخصيات.

فالعلامة محمد مهدي شمس الدين - مثلاً - لم يحظَ بالكثير من اهتمام الباحثين الإيرانيين في نظرياته في الفكر الإسلامي والاجتهاد الشرعي والفقه السياسي.

ونجد بعض المراكز الفكرية في الحوزة العلمية تهتمّ اليوم ببعض الشخصيات الأقدم زمنياً، وتقيم لها المؤتمرات، وتصحّح كتبها، وتعقد حولها الندوات، مثل: السيد عبد الحسين شرف الدين، والسيد محسن الأمين، والشيخ محمد حسين

كاشف الغطاء، والشيخ محمد جواد البلاغي، وأمثالهم، وهم شخصيات في فترة قديمة نسبياً، في حين يستحسن أن يكون الاهتمام بشخصيات أقرب إلى عصرنا وهمومنا، دون أن يُترك العمل على تلك الشخصيات الأقدم، مثل: العلامة شمس الدين، والعلامة محمد حسين فضل الله، والشيخ محمد جواد مغنّية، والسيد موسى الصدر، والسيد محمد صادق الصدر (الصدر الثاني)، والشيخ عبد الهادي الفضلي، والسيد هاشم معروف الحسني، والسيد عبد الأعلى السبزواري، والسيد محمد الشيرازي، وغيرهم.

وعندما أنفتح في نقديتي هذه على الوسط الإيراني فلا يعني ذلك إعفاء الوسط العربي من النقد. فصحيح أن العرب اهتموا مثلاً بالسيد الصدر، لكن مع ذلك تظل الاهتمامات بشخصيات آخر غيره قليلة للغاية، بل منعدمة أحياناً. هذا إذا أردت أن آخذ علماء الدين الشيعة بعين الاعتبار، وأما إذا أردت أن أوسع الدائرة إلى سائر المفكرين والشخصيات العلمية في العالم العربي والإسلامي فإن الأمر يبدو أوضح.

ورغم ذلك كله لم نعد نحبذ أن تشغل المؤتمرات والملتقيات بالأشخاص فقط، بل نرى أن تشغل على مركزية الموضوعات ومحاوريتها، وما يستجد من قضايا الفكر والحياة، ويكون الاهتمام بالأشخاص بقدر اقتراب أفكارهم من قضايا عصرنا، وإمكان توظيفها فيها.

وختاماً نود أن نتوجه بالشكر الجزيل لفضيلة الشيخ العزيز الأستاذ أحمد أبو زيد حفظه الله تعالى على جهوده المباركة في مساعدتنا في توفير المواد العلمية لهذا الملف الخاص بالسيد الشهيد الصدر، فجزاه الله خيراً.

الإمام الصدر ومعالم مشروعه نهضوي

(*) حوار مع: السيد كاظم الحائري

ترجمة: علي عباس الوردي

تعريف بشخص المرجع الحائري —

❁ نتقدم لسماحتكم بالشكر الجزيل على الفرصة التي أتاحتموها لنا، ونرجو في البدء أن تتفضلوا بذكر نبذة عن حياتكم العلمية ومسيرتكم الدراسية.

❁ في الفترة التي شرعت فيها بالدراسة كان هناك إلى جانب المدارس الحكومية ما يعرف بالمكاتب آنذاك، لكنني لم أدخل المدرسة الحكومية كما لم أشهد المكاتب، إنما بدأت منذ الخامسة من عمري بالتعلم على يدي والدتي المكرمة، فهي التي علمتني ألف باء القرآن الكريم، ومفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي، وعين الحياة للعلامة المجلسي، وغيرها.

وبعد مضي سنتين من التعليم بين يدي والدتي انتقلت إلى حلقة درس والدي (رحمه الله). وقد طويت السطوح بأكملها على يديه. كما كنت أحضر لدى بعض الأفاضل بشكل متفرّق، لكن أستاذي الأساس كان والدي (رحمه الله).

وعندما بلغت السابعة عشرة من عمري شرعت بحضور بحث الخارج في محضر السيد محمود الشاهرودي ومكثت بين يديه ما يقارب الثمانية عشر عاماً، مستفيداً من درسه في الفقه والأصول.

وفي هذه الأثناء تعرفت إلى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، وحضرت درسه في الفقه والأصول، وبقيت في محضره مستفيداً لما يقارب الأربعة عشر عاماً.

وفي الأعوام الأخيرة، وعندما اعتزل السيد محمود الشاهرودي (رحمه الله) الدرس؛

(*) أحد مراجع التقليد الكبار في قم، من أبرز تلامذة الشهيد الصدر، له مؤلفات عديدة في الفقه والأصول والعقائد والأخلاق.

لتقادمه في العمر، اقتصر حضوري على درس الشهيد السيد محمد باقر الصدر. وفي جمادى الأولى عام ١٣٩٤ هـ تركت العراق؛ هرباً من النظام البعثي المعادي للإسلام، وهاجرت إلى إيران، وباشرت منذ ذلك الحين وإلى اليوم بالتدريس في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

❖ هل أخذتم عن الشهيد الصدر علوماً أخرى غير الفقه والأصول؟

❖ نعم، إضافة إلى الفقه والأصول أخذت عنه دروساً في الفلسفة والاقتصاد، فقد كنت أقرأ بدقة وتمعنُ كتابيه: (اقتصادنا)؛ و(فلسفتنا)، وكلما طرأت لي شبهة أو واجهني إشكال كنتُ أفد إلى محضره، وأطرحها عليه، فيشرح لي الموضوع بالتفصيل، ويجيب عن أسئلتني.

كما قرأت بين يديه كتاب (الأسس المنطقية) أيضاً.

❖ هل كان لديكم مساهمات علمية أو تعاونٌ علمي مع الشهيد؟

❖ نعم، فقد ساهمت مع سماحته في تدوين جزء من كتاب (الأسس المنطقية). وهو كتاب يتناول حساب الاحتمالات وكيفية إحراز العلم عن طريق تضافر الاحتمالات.

مكانة السيد الصدر في حوزة النجف —

❖ بالنظر إلى المدة المديدة التي حظيتم فيها برفقة السيد الشهيد علمياً، كيف

تجدون موقع سماحته ﷺ ومكانته في الحوزة العلمية في النجف الأشرف؟

❖ لقد كان الشهيد الصدر يحظى بمنزلة علمية مرموقة في حوزة النجف الأشرف. لقد كان نابغةً بكل ما لهذه الكلمة من معنى، وعلى أكثر من صعيد. وما يبرهن على ذلك تركته العلمية، ومؤلفاته التي تمثل أعجوبة حقيقية على مستوى الإتيان والتجديد والريادة. ولا يزال حتى هذه اللحظة بعضٌ من مؤلفاته القيمة فريداً من نوعه.

كما كان لأسلوبه التدريسي ميزاتُه الخاصة، فقد تمتع بالدقة والعمق والشمولية والإحاطة. لذلك ترعرع على يديه تلامذة أكفاء ومرموقون للغاية.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وحين بدأت مشواري معه كان مشغولاً في بحث (الترتب). وبعد فترة غير طويلة حدثت لي مشاكل أعاقَت تواصلِي وأربكت مشاركتي في درسه. فعلم ﷺ بالأمر، وطلب مني الحضور والتواصل، قائلاً: «إذا حضرت هذا الدرس لمدة خمس سنوات أضمن لك الاجتهاد». وهذا يشير إلى قدرته العلمية، ومنهجه التدريسي الذي يؤهل الطالب لنيل درجة الاجتهاد في غضون فترة وجيزة.

واقع النجف في عصر السيد الصدر—

❁ هل لكم أن تصفوا لنا الواقع العلمي والسياسي لحوزة النجف الأشرف في

عهد سماحته؟

❁ لقد كان الواقع العلمي لحوزة النجف الأشرف جيداً. فقد كانت هناك جهودٌ علمية ونشاطٌ بحثيٌ ملفت. إلا أن الواقع السياسي للحوزة لم يكن جيداً، سواء على صعيد الموقف الحكومي إزاءها، المتمثل بالضغط السياسية التي كان يمارسها البعثيون، والحصار الشديد المفروض عليها، والذي أدّى في النهاية إلى انهيارها، أو على صعيد موقف الحوزة نفسها إزاء الوضع الاجتماعي القائم آنذاك. فلأسف أدّى قصور الوعي، وغياب الرؤية، والإحجام عن مواكبة التطورات السياسية التي كان العراق يمر بها، إلى عدم تمكّن الحوزة من اتخاذ المواقف والقرارات المناسبة. وقد كان الشهيد الصدر ﷺ وتلامذته، وكذلك الإمام الخميني ﷺ لدى إقامته في النجف، يعانون من ذلك بشدة.

المعالم العامة لفكر الصدر—

❁ لا شك أن الشهيد الصدر كان من المجددين الكبار، ولديه مساهمات

تجديدية مهمة شملت جملة من العلوم، كالفقه والأصول والفلسفة والكلام والمنطق و...، لو أنكم تتحدثون عن هذا الموضوع، وتستعرضون لنا بعض النماذج.

❁ لقد كتب الشهيد الصدر في مجالات مختلفة، وقدم للساحة العلمية أعمالاً خالدة، وكان له في كل عمل من هذه الأعمال بصمات تطويرية واضحة. فعلى

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الصعيد الفقهي ترك لنا الشهيد عليه السلام (بحوث في شرح العروة الوثقى)، طبع منها أربعة مجلدات. وعلى صعيد الأصول هناك (تقريرات بحثه)، التي حرّرت بأقلام تلامذته الأفاضل، و(بحوث في علم الأصول)، الذي حرّر بقلمه الشريف. وعلى صعيد الفلسفة كتب سماحته كتاب (فلسفتنا)، الذي تناول في بعض أجزائه الفلسفة الجديدة. وفي علم الكلام لديه كتاب (الرسل والرسول والرسالة)، وقد جعله عليه السلام مقدّمة لرسائله العملية، وتناول فيه جملة من البحوث الكلامية، معتمداً منهج حساب الاحتمالات في مناقشة الأدلة وردّها.

وفي التفسير تبنى سماحته مشروع التفسير الموضوعي للقرآن، ولديه كرّاسين مختصرين لكن مهمّين للغاية في هذا الإطار.

وفي التاريخ لدى سماحته كتاب (فدك)، الذي حرّره في مطلع شبابه، ولديه أيضاً كتاب يتناول فيه جانباً من سيرة الأئمة عليهم السلام تحت عنوان (أهل البيت، تنوع أدوار ووحدة هدف).

وجميع هذه المؤلفات تشير إلى سعة الأفق الفكري الذي كان الشهيد العزيز يتمتع به؛ لما انطوت عليه هذه المؤلفات من إبداع وخلاقية، سواء على صعيد المضمون أو المنهج الاستدلالي والبياني أو على صعيد التصنيف والتبويب والتنظيم أو طريقة استعراضه للبحوث. ولا يسع المقام لاستيعاب كافة صوره الإبداعية، لكنني أشرتُ في مقدمة كتاب (تقريرات الأصول) إلى عدد منها. خذوا على سبيل المثال (الفتاوى الواضحة)، التي تمثل رسائله العملية، وقارنوها بنظيراتها من الرسائل، فسيوضح لكم مدى الأفق الإبداعي الذي حقّقه. فهذا الكتاب، أي الفتاوى الواضحة، يبدأ بمقدمة تتناول جملة من القضايا الاعتقادية، وقد طرحت بأسلوب جديد شمل طريقة السرد وطريقة الاستدلال وطريقة استعراض البحوث.

ففي هذا العمل القيّم نجد إضافة إلى الرأي الفقهي إبداعاً وخلاقية في الأسلوب السردى، وفي طريقة تبويب المسائل والموضوعات.

وبالجملة هناك سمتين تميزت بهما مجمل أعماله: الأولى: العمق والدقة؛ والثانية: الشمول والاستيعاب في تناول الموضوعات. فقد كانت رؤيته للفقه رؤية

اجتماعية، بمعنى أنه لم يكن يرى الفقه مسؤولاً على الموقف الفردي للمكلف فحسب، وإنما يتعداه إلى كافة جوانب الحياة. وهذه الرؤية ساهمت في حصول الكثير من الإبداعات، وبإمكانكم رصدها في أعماله الفقهية.

مشروع الصدر الإصلاح في الحوزة العلمية —

❁ لقد كان سماحته جاداً في مشروع إصلاح الحوزة العلمية في النجف الأشرف، هل بالإمكان أن نتحدثوا لنا عن ماهية مشروعه الإصلاح، وعلى ماذا اعتمد بالدرجة الأساس؟ وما هي الجوانب التي كان يركز عليها؟

❁ لقد عقد سماحة الأستاذ في السنوات العشرة الأخيرة من عمره الشريف جلسة أسبوعية في منزله كان يحضرها خيرة تلامذته.

والمواضيع التي كانت تتداول في هذا التجمع الأسبوعي مواضيع تتناول أبرز المشاكل والأزمات الفكرية والثقافية التي تعصف بالحوزة والعالم. ومن المواضيع التي طرحت في تلك الجلسة، وامتدت لجلسات أخرى، موضوع (المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية)، فقد كان رحمته الله يولي هذا الموضوع اهتماماً كبيراً. وفي الختام طلب سماحته مني أن أقرّر خلاصة ما دار حول هذا الموضوع، وبدوري امتثلت لطلبه، وقرّرت خلاصة البحث، وأضفت له بعض الآراء والمقترحات التي دارت على هامش الجلسة، وقدمتها له. وبعد أن ألقى عليها نظره المبارك قام بتحريرها مع بعض الإضافات والتغييرات، وقد أوردت نص ما كتبه في مقدمة كتاب الأصول (تقرير (بحث القطع) الذي ألقاه سماحته).

لقد كان الأستاذ ينظر إلى مشروع إصلاح الحوزة نظرة فوقانية، فهو يرى أنّ مشروع (المرجعية الصالحة وأهدافها) يستوعب كافة التغييرات البنوية الجذرية للحوزة، كتغيير المناهج الدراسية، والإشراف على الدروس، ومراحل التدريس، وتلبية المتطلبات الفكرية والثقافية للعالم الإسلامي، والإشراف على المراكز العلمية والبحثية التابعة للحوزة، والعلاقات مع الجهات خارج إطار الحوزة و... إلخ.

لذلك فالمشروع يستحق التأمل والبحث، ومن الضروري التعاطي معه من قبل

الحوزيين بشكل جاد.

السياسة التربوية للسيد الصدر —

❁ لقد كان الشهيد موفقاً إلى حدٍ كبير في تربية وإعداد وتنشئة الطلبة. وكثير من الشخصيات العلمية التي لمعت اليوم في الحوزات العلمية، ونجدها تحمل منهجاً وأسلوباً جديداً في العلوم الحوزوية، تنتمي إلى حلقة الدراسة. فبرأي سماحتكم ما هو رمز هذا التوفيق الكبير؟ وما هو المنهج الذي اعتمده الشهيد ليعطي مثل هذه الثمار المباركة؟

❁ لقد كان للأخلاق الحسنة والسجايا الكريمة التي يتحلّى بها الشهيد تأثير كبير على كلّ مَنْ يتعرّف عليه. وكان أسلوبه في البيان منقطع النظير. كما كان لمقدرته العلمية، واهتمامه الكبير بالتربية العلمية والأخلاقية للطلاب، و...، دور مهم في نجاحه بإعداد وتربية الطلاب.

وهنا أودّ أن أذكر موفقاً حدث مع سمachtته، قد يعكس لنا صورة عن أخلاقه الرفيعة من جهة، واهتمامه الجادّ بالتربية العلمية والأخلاقية للطلاب. في أحد الأيام، وفي حضور جمع من طلابه الأفاضل، قال سمachtته: «إنّ الاقتصار على الفقه والأصول في الحوزة العلمية ليس صحيحاً، عليكم أن تتطلّعوا إلى العلوم الإسلامية المختلفة الأخرى، ولا تقتصروا على الفقه والأصول». وقد اقترح في هذه الجلسة أن يتباحثوا بكتاب (فلسفتنا). وعلى ضوء ما تفضل به سمachtته قررنا أنا والإخوة أن نعقد بيننا جلسة لدارسة هذا الكتاب في منزلنا. وحين حل اليوم المقرر أن نبدأ فيه المباحثة سمعت الباب يطرق، فخرجتُ وإذا بي أرى أستاذنا العزيز الشهيد الصدر، فدخل المنزل، وانضم إلى جلسة المباحثة، وقال: «لقد حضرت هذه الجلسة لأنّي اعتقد بعدم وجود جلسة أفضل عند الله من جلسة تُتداول فيها العلوم والمعارف الإسلامية، فأنا أحب المشاركة في مثل هذه الجلسات».

لاحظوا كيف يقوم العالم الكبير بتشجيع طلابه وحثّهم على طلب العلم، وكيف كان يحظى مَنْ يدرس العلوم الإسلامية ويسعى لتهديب نفسه بمنزلة في قلبه.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لقد كانت علاقته بطلابه كعلاقة الأب بأبنائه، وليس ككل أب، بل الأب العطوف. فبعد أن هاجر عدد من طلبة الأستاذ الفاضل تحت ضغط نظام البعث الدموي إلى إيران سجّل سماحته شريطاً صوتياً، وأرسله إليهم، وقد تضمّن وصفاً لألم الفراق والبعد عنهم بنحو يندر أن يصف أب مشتاق لولده مثل ذلك الوصف. وقد قال لنا أحد الإخوة، وقد كان حاضراً لدى سماحة الأستاذ الشهيد حين تسجيله الشريط: «حين كانت الجمل تجري على لسان الأستاذ كانت دموعه الشريفة تجري معها، فقد كان يقول: السلام عليكم أيها الأحبة من أبيكم، البعيد عنكم بجسمه، القريب منكم بقلبه، الذي يعيشكم في أعماق نفسه وفي كل ذكرياته...».

وقد أوردت النص الكامل لهذه الرسالة، إلى جانب عدد من الرسائل الأخرى التي بعثها إلى طلبته، في مقدمة كتاب الأصول. وستكتشفون لدى قراءتها حقيقة الصلة والعلاقة العاطفية التي تربطه بطلبته، والتي نادراً ما تجدها بين طالب وأستاذ، أو بين أب وابن.

✽ إضافة إلى الأعمال التي تركها الشهيد الصدر ما هي الأعمال الأخرى أو المواضيع التي كان ينوي أن يخوض فيها؟

✽ لقد كان عازماً على تأليف موسوعة في فقه المعاملات تتضمن مقارنة مع القوانين الغربية.

وقد كان يولي هذا الموضوع أهمية كبرى؛ لأنه كان يريد من هذا العمل إظهار تفوّق القوانين الإسلامية على نظيرتها الغربية. لكن للأسف الشديد فإن الانشغالات التي طرأت عليه في أواخر عمره الشريف وشهادته حرمت المجتمع العلمي من هذه المجموعة القيّمة.

ولو وفقّ سماحته أن يمنح العالم الإسلامي مثل هذه الموسوعة القيّمة لكان بالإمكان حلحلة الكثير من العقد في باب المعاملات، ولتسنّى للقانون الإسلامي أن يحتل موقعه المتميّز على الصعيد العالمي.

أفكار صدرية لم تسمح الظروف بها —

✽ هل كان لسماحته رؤية معينة حالت الأجواء التي كانت سائدة في حوزة

النجف الأشرف دون طرحها؟

✽ لقد كانت فكرة وجوب تشكيل الحكومة الإسلامية من الأفكار التي كان سماحته يتداولها بين خواص طلبته، ولم تكن الأجواء السائدة في الحوزة تسمح بطرحها في المحافل العامة للحوزة؛ ذلك أن معظم الطلبة والعلماء لم يكن باستطاعتهم تقبل فكرة الحكومة الإسلامية قبل ظهور الإمام المهدي عليه السلام. كما أن الشهيد لم يكن حينها متصدياً للمرجعية كي تسمع له الحوزة وتطيع. من هنا حين بدأ الإمام الخميني، وهو في مقام المرجعية، بحث موضوع الحكومة الإسلامية في النجف الأشرف سرّ الشهيد الصدر سروراً بالغاً، وأيد ذلك بشدة.

✽ منذ متى بدأ الشهيد الصدر الخوض في القضايا السياسية؟

✽ حسب ما أعرف فإنّ مساعيه ومواقفه السياسية تعود لمرحلة الفتوة لديه. فمنذ مطلع شبابه؛ ونظراً لما كان يتميز به من فطنة وذكاء وحرص على الإسلام والمسلمين، لم يكن باستطاعته أن يتجنّب القضايا السياسية وما كانت تشهده الساحة العراقية والعالمية، لذلك نجده دخل السياسة وهو لا يزال فتياً في ريعان شبابه.

✽ هل بالإمكان أن تشيروا إلى بعض مساعي سماحته الاجتماعية ومواقفه

السياسية؟

✽ لقد كان سماحته يدعم كل مسعى إسلامي إيجابي. فقد كان - قدر المستطاع - يواصل دعمه لكل مجهود سياسي أو اجتماعي صالح. فعلى سبيل المثال: كان يدعم فكرياً وعلمياً مدرسة العلوم الإسلامية، التي أسسها السيد الحكيم؛ نظراً لبرامجها المتميزة.

وكان يدعم فكرياً وعلمياً كلية أصول الدين، التي كانت تتبع المنهج الأكاديمي الحديث، وحرّر لها كتاب (المعالم الجديدة) كمنهج يدرّس في هذه الجامعة.

كان لدى سماحته تعاوناً مع التيارات الإسلامية التي أسسها كبار العلماء في النجف الأشرف، كـ (جماعة العلماء في النجف الأشرف)، التي تأسست في عهد عبد الكريم قاسم على يد ثلّة من كبار علماء النجف؛ لتمارس دوراً اجتماعياً وسياسياً.

وقد كان الشهيد الصدر حينها في فترة شبابه، ولم يكن عضواً في (جماعة العلماء)، لكن كان لديه تعاون وتواصل علمي وفكري مع هذه الجماعة، وكان يثري مجلة (الأضواء) التابعة لهذه الجماعة بمقالاته. وكانت مقالاته تنشر تحت عنوان (رسالتنا)، وتعدّ أبرز وأهم المقالات المنشورة في هذه المجلة، بل إنها كانت بمثابة خارطة الطريق التي تحدد المسار العام لـ (جماعة العلماء).

كما ساهم سماعته في تأسيس حزب الدعوة، وهو أحد الأحزاب السياسية. الأمر الآخر الذي كان الشهيد يسعى له بشدة هو تأسيس حوزة علمية صغيرة في وسط الحوزة العلمية في النجف. ولو كتب لهذا المشروع النجاح كما كان قد قرر له، ولو سمح عمره الشريف بذلك، لكان أحدث انقلاباً في الحوزة، ولاحتلت الحوزة الجديدة مكان الحوزة الحالية.

ومن أنشطته الأخرى ومساعيه السياسية التخطيط للإطاحة بنظام البعث، والعمل على هذا الأمر، وهو ما أدى في النهاية إلى استشهاده. أمّا كتاباه (فلسفتنا) و(اقتصادنا) فقد مثلاً رداً دقيقاً وشاملاً على الاتجاه الماركسي الإلحادي الذي كان قد ألقى في تلك الحقبة ظلاله المخيفة على الدول الإسلامية، والاتجاه الرأسمالي الغربي الذي أخذ يكتسح العالم.

❁ متى بدأ يتبلور موقف الشهيد الصدر في التصدي لحزب البعث؟ وما هو منهجه في المواجهة؟

❁ لقد اتخذ الشهيد الصدر موقفه المناوئ لحزب البعث منذ وصول الأخير إلى سدة الحكم. وكان أول من أصدر أمراً بتغيير المواجهة السلمية إلى المواجهة المسلحة هو الشهيد الصدر. وكان هو الوحيد الذي يرى وجوب الكفاح المسلح ضد البعثيين، وهو الأمر الذي تبناه حزب الدعوة فيما بعد.

الإمامان الصدر والخميني، علاقة وطيدة —

❁ لقد كان الشهيد الصدر من أبرز مؤيدي الثورة الإسلامية بكل إخلاص وتفان وشجاعة، يا حبذا لو نتحدثون لنا عن بعض ملامح علاقته بالإمام الخميني والثورة الإسلامية.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

❦ لقد كان سماحته من المؤيدين للإمام الخميني طيلة مكوثه في العراق. وفي بعض المراحل لم يكن هناك مَنْ يقف إلى جانب الإمام الخميني سوى الشهيد الصدر. أذكر أنه حين عزم حزب البعث على إخراج الإمام من العراق تمت محاصرة داره بقوة أمنية كبيرة، بحيث لم يجرؤ أحد أن يمرّ في الزقاق الذي كان يقع فيه دار الإمام، فكيف بمن يزوره! لكن الشهيد الصدر كان المرجع الوحيد الذي أعلن تأييده وإسناده ودعمه للإمام الخميني في أشد اللحظات حساسية وخطورة، وقام بالتوجه لزيارته واللقاء به في ذلك اليوم، وعندما قالوا له: إنّ دار الإمام محاصرة بشدة من قبل الأجهزة الأمنية، ولا يسمحون لأي شخص بالمرور، كان يجيب: لا بدّ أن أذهب، وليحصل ما يحصل. وعندما أُلقي القبض عليه كان من جملة التهم التي وجهت له، وتم تعذيبه عليها، هو هذه اللقاءات. وبعد انتصار الثورة الإسلامية عزم الشهيد الصدر على دعمها بكافة الأشكال، سواء بالمواقف أو بالفكر، وكان يوصي تلامذته بوجوب دعم الثورة الإسلامية والإمام الخميني. والذي يشير إلى ذلك مجموعة مقالاته التي أصدرها آنذاك تحت عنوان (الإسلام يقود الحياة)، التي عالج فيها جزءاً مهماً من المتطلبات والعقبات الفكرية التي واجهت الثورة الإسلامية، وكذلك هي الرسائل التي بعث بها إلى طلبته في إيران، والخطابات التي وجهها إلى الشعب الإيراني، والدعم الذي قدمه له. لقد كان الشهيد الصدر يكتنّ احتراماً شديداً للإمام الخميني، ويؤمن به وبمنهجه من صميم قلبه. ينقل عنه أنه قال ما مضمونه: «لو أمرني الإمام الخميني أن أصبح وكيله في قرية من القرى لامتثلت لأمره». ومن أخطر التهم التي سجلت في ملفه في أمن بغداد هو علاقته الوطيدة وحبّه وإخلاصه للإمام الخميني والثورة الإسلامية.

ذكرياتي مع السيد الصدر—

❦ حدثونا عن بعض ذكرياتكم ومواقفكم مع الشهيد الصدر؟

❦ الذكريات كثيرة، لكنني أشير هنا إلى بعضها:

١. قال لي يوماً: «عندما ألفت كتاب (فلسفتنا) أردت أن أطبعه باسم (جماعة

العلماء)، لكن كانت لديهم بعض الآراء المعينة للتعديل على الكتاب أو إصلاحه لم تكن مقبولة من وجهة نظري، لذلك قررت أن أطبعه باسمي. والآن، وبعدما طبع الكتاب، ونال هذا الحجم من الشهرة لدى الخاص والعام، وأصبح مؤلفه ذائع الصيت ومشهوراً في كل مكان، أحياناً أفكر في نفسي: لو كنت أعلم قبل أن أطبع الكتاب بما سيناله من شهرة واستقبال يا ترى هل كنت مستعداً أن أطبعه باسم (جماعة العلماء) دون أن يذكر اسمي عليه؟ إن هذا الشك في مدى استعداد النفس للقيام بمثل هذا العمل يؤلمني كثيراً.

وعندما كان سماحته يتحدث عن حالته المعنوية تلك كان يتألم كثيراً، لدرجة أنه كان على وشك البكاء، رغم أن ذلك لم يكن سوى شك، لكن خوفه كان طرء مثل هذا الامتحان دون أن يكون مستعداً له. لاحظوا كم هو الفارق!

٢. الموقف الآخر الذي أذكره عن هذا العالم الكبير يشير إلى قمة تواضعه وطهارة نفسه وسمو روحه: كان للأستاذ تلميذ بدأ يبتعد عن درسه ومنهجه الفكري، ويخالفه وينأوئه، لدرجة أنه أصبح يتحدث عن الأستاذ بسوء، والأستاذ يعلم بذلك. وفي يوم من الأيام، وبينما كنت في محضره المبارك، صادف أن فتح حديث ذلك الطالب، فقال سماحته ما مضمونه: «بالنسبة لي لا زلت أرى عدالة ذلك الشخص، وأما كلامه عني فمنشؤه خطأ في التصور الذي يحمله عني، لا عن مسامحة في الدين». وعندما بدأ البعثيون بتهجير طلبة العلم الإيرانيين من العراق قسراً رأيت أحد هؤلاء الطلبة حضر لتوديع أستاذنا الشهيد، وكان هذا الطالب على خلاف مع الأستاذ، ولم تكن علاقته حسنة به، لكن الأستاذ حين قام بتوديعه بكى بكاءً شديداً، حتى ليظن الناظر أنه يفارق أقرب المقربين إليه، وكأن الذي كان بينهما لم يكن.

٣. وقد امتازت حياته الشريفة في كافة مراحلها بالزهد والمشقة، سواء في مرحلة طلب العلم أو مرحلة التدريس أو مرحلة تصديهِ للمرجعية.

لقد كان يقول ما مضمونه: «كنت أعاني أيام الدراسة فقراً شديداً، لكن حين كنت أستيظ صباحاً كنت أنهمك في الدراسة والمطالعة لدرجة أنسى معها كل شيء حتى يحين موعد الطعام، وتبدأ العائلة بمطالبتني، عندئذ كنت أبدأ بالتفكير

حيال ذلك».

وعندما أصبح مدرّساً معروفاً لم يطرأ تغيير على حياته، وبقي يعيش في العسر الشديد. ففي الأجواء الملتهبة لصيف النجف لم يكن الأستاذ الشهيد يملك أي جهاز للتبريد في منزله. كما أنّ محل درسنا كان في مقبرة آل ياسين، ولم تكن هي الأخرى تحوي جهازاً للتبريد، وكان عرف الحوزة العلمية آنذاك يقضي بعدم توقف الدروس في فصل الصيف. وفي أحد الأيام زاره السيد عبد الغني وقال له: «سيدنا، إنّ الطلبة الذين يحضرون درس سماحتكم يعانون معاناة كبيرة بسبب شدة الحر، أرجو أن تسمحوا لي بأن أشتري لكم مكيف هواء (مبردة)، وأضعها في محل الدرس. وبالإمكان أن أشتريها بسعر زهيد جداً وبالتقسيط، بحيث لا يتجاوز القسط دينارين شهرياً».

وحياً من أن يجيبه بأنّ وضعنا المادي لا يسمح اختار سيدنا الأستاذ الصمت، لكن السيد عبد الغني عليه السلام فهم من صمت الأستاذ القبول، فذهب واشترى جهاز التبريد (المبردة). وحين سمع الأستاذ بشراء المبردة ارتبك وتغيّر لونه؛ لأنّه بقي متحيراً في كيفية تسديد هذا المبلغ.

أمّا في مرحلة تصديّه للمرجعية، وحين كانت ترده الحقوق الشرعية، كان يقول ما مضمونه: «لقد فهمت ابنتي (مرام) بأنّ هذه ليست أموالنا؛ كي لا تعتقد بأنّ لها حقّ التصرف الشخصي بها. لذلك حين كانت هذه الطفلة تلتقي بالآخرين كانت تقول لهم: إنّ أبي يملك أموالاً كثيرة، لكنها ليست له!».

٤. لقد كان يربي أولاده بحيث كان يقول ما مضمونه: «قسماً بروح ابنتي (مرام)، لقد زرعت في نفسها بغض الصهاينة منذ الطفولة؛ لذلك عندما كنت أتحدث لها عن جرائم الصهاينة وظلمهم للمسلمين كانت تحزن وتتألم كثيراً، وحين أعقب ذلك بالحديث عن شجاعة المسلمين ووقوفهم في وجه الصهاينة كانت أساريها تتفتح وتغمرها البهجة».

٥. وهنا أودّ أن أنقل لكم قصة تعكس مدى علاقة أستاذنا الشهيد بمولى الموحدين علي عليه السلام، نقلها لي بنفسه، قال: «حين كنت طالباً كنت مداوماً على زيارة

حرم أمير المؤمنين عليه السلام يوماً لساعة واحدة، وكنت أجلس هناك وأغرق في التأمل في القضايا العلمية: أملاً في أن أستلهم من بركات الإمام عليه السلام وأجد حلاً لمعضلاتي العلمية. ولم يكن أحد يعلم بنييتي تلك، إلى أن قطعت تلك العادة، فرأت أُمِّي أو امرأة أخرى من أسرته - والترديد مني - في عالم الرؤيا الإمام أمير المؤمنين عليه السلام يقول لها ما مضمونه: قلبي لباقر: لماذا ترك الدرس الذي كان يأخذه عنا؟».

❁ في إطار إحياء فكر هذه النابغة الإسلامية الكبرى ما الذي تقترحونه؟
❁ لا بدّ للحوزة العلمية أن تتبنى مشروع الفقه المقارن الذي كان الشهيد الصدر عازماً على تدوينه وحال الأجل دون ذلك، وتضعه بين يدي المفكرين والمراكز العلمية والبحثية. كما على الحوزة العلمية أيضاً أن تسير باتجاه تحقيق ما كان يطمح إليه هذا الرجل العظيم.

❁ نتقدم بآتم الشكر والتقدير لسماحتكم على إتاحتكم هذه الفرصة، ومنحنا من وقتكم الشريف، وصبركم على أسئلتنا، ونسأل الله القدير أن يمدّ في عمركم، ويوفقكم، ويرفع منزلتكم، ويزيد شأنكم.
❁ وأنا بدوري أشكركم أيضاً.

الشهيد الصدر والمنجز الفكري والحضاري

الشيخ محسن الأراكي (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

تمهيد —

عندما أدركت الصحة الإسلامية ضرورة تولي القيادة الفكرية للأمة، وبادرت إلى تحمل هذه المسؤولية، حاولت عرض الطرق السليمة لحل مشكلات الأمة في مختلف الميادين والساحات، والمساهمة الفعلية في إيجاد مشروع نظري يواكب متطلبات العصر، وفي موازاة ذلك يحفظ للأمة هويتها وأصالتها. وقد كان حاضراً في هذه الفعاليات والتنظيمات العديد من مفكرَي الأمة المخلصين، لكن التاريخ سجل للشهيد الصدر حضوراً مختلفاً، هو الأرقى والأكبر بامتياز، سواء بلحاظ التخطيط أو بلحاظ المحتوى النظري. واليوم، وبعد أن مضى زهاء نصف قرن على نظرياته وطروحاته، لم يسجل التاريخ حضوراً لشخصية أو مدرسة فكرية في نفس ذلك المستوى أو قريبة منه. فقد قدم أفكاراً استوعبت كل الساحات: الفلسفية، والاقتصادية، والاجتماعية. واستطاع الشهيد بنظرياته وأفكاره أن يشغل جانباً كبيراً من الفراغ الفكري الذي قيّد من حركة وتقدم الصحة الإسلامية. ولن نغالي إذا قلنا: إن الشهيد السيد محمد باقر الصدر هو المنظرُ الرائد بلا منازع للصحة، بل سيعتبر عملنا هذا خطوة عادلة ومنصفة في حق هذا العالم الفذّ الذي شحّ التاريخ بأن ينجب مثله.

ربما لا نستطيع مواكبة كل آثار الشهيد الصدر، من مؤلفات وكتابات ونظريات، لكن من واكب الحالة الفكرية في المجتمع المسلم، وخصوصاً في أواخر

(*) أحد تلامذة السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، ومن أساتذة الدراسات العليا في الحوزة العلمية، له مؤلفات عدة.

القرن العشرين، لابد وأن تسترعي لبّه نظريات وأطروحات الشهيد الصدر؛ نظراً لمكانته العلمية أولاً، ولإسهاماته الفكرية ثانياً، وخصوصاً في مجالات الفلسفة، والاقتصاد، والفقه، وعلم الأصول، هذه الإسهامات، التي تعتبر أرفع ما طرح في الميدان، وأكثرها استيعاباً وشمولية لمعطيات الأمور ومعطيات التحولات الحالية والاستراتيجية للمجتمع الإنساني عموماً، والمجتمع المسلم خصوصاً.

ضمن هذه السطور سنحاول تقديم عرض مجمل لشخصية الشهيد الصدر، مع الإشارة إلى بعض فعالياته الفكرية وإنجازاته، التي أراد بها بناء الشخصية الفكرية للأمة والمجتمع الإسلامي.

السيرة الذاتية للشهيد الصدر —

ولد السيد محمد باقر الصدر في مدينة الكاظمية في العراق في ٢٥ ذي القعدة من سنة ١٣٥٣هـ^(١). وبعد أن أنهى مرحلة الابتدائية سافر إلى النجف، حيث استطاع السيد الشهيد أن يحرق مراحل المقدمات والسطوح. وفق النظام الدراسي المعمول به في الحوزة العلمية، معتمداً في ذلك على قدراته الشخصية. ففي سنين عمره الأولى استطاع طي مراحل من الدرس، سواء أثناء تلقيه للدروس الأولى في الكاظمية أو في النجف. وقد حضر في البحث الخارج أول قدمه إلى النجف وهو لا زال في سنيّ عمره الأولى^(٢)، حيث لم يبلغ الثانية عشرة من عمره بعد. وإن القدر المتيقن منه أنه لم يقلد أحداً من المراجع العظام منذ أوائل بلوغه، حيث كان مجتهداً أو قريباً من الاجتهاد وهو لا زال فتى يافعاً^(٣). وقد صرح أحد علماء النجف الكبار آنذاك بحصول السيد الشهيد على الاجتهاد وهو ابن السابعة عشرة من عمره^(٤). وهذه تعتبر سابقة في تاريخ الحوزة العلمية، ودليلاً ساطعاً على نبوغه وقوة فكره.

لقد تلقى السيد الشهيد دروس الحوزة على يدي علماء كبار في حوزة النجف الأشرف، وكان كل واحد منهم يعترف بنبوغ السيد وفطنته وسرعة بدهته. وقد بدأ السيد الشهيد التدريس والتأليف في سن مبكرة. وكان كتابه (غاية الفكر في علم أصول الفقه) أول مؤلفاته، التي حوت بعض آرائه في علم الأصول. وكتب إلى جانبه

كتابه (فدك في التاريخ)، حيث بحث فيه بشكل تحليلي بعض الحوادث والوقائع التاريخية التي تلت وفاة النبي الأكرم ﷺ. وبعد ذلك توالى كتاباته لمجموعة من المؤلفات، طرح فيها آراء الدين في الجوانب السياسية بشكل يغطي احتياجات المرحلة وبشكل علمي، وقد عرّف من خلالها بنظريات الإسلام في السياسة، والمنطق، والإدارة، التي أظهرت تفوق النظرية السماوية التي تعتمد على الوحي، وفشل النظريات التي تحاول قطع علاقة البشرية بالوحي، كما هو الحال في الطرح المادي، أو تحاول تقزيمه، كما هو الشأن في الطرح الإمبريالي. لقد بينت أن الطرح القرآني والديني قادر على استيعاب احتياجات المراحل، بل قادر على حمل الإنسان إلى الكمال، من دون أن يضيع الجانب الروحي على حساب المادي، أو المادي على حساب الروحي، بل بيّن أن النظرية الإسلامية تحفظ للإنسان توازنه، وتحفظ لديه العلاقة بين الأرض والسماء.

حياته وأعماله العلمية —

وكانت أول خطوة له ضمن هذه المجموعة كتابه (فلسفتنا)، الذي يعد واحداً من النتاجات الفكرية في الساحة الإسلامية، وقد تفرّد في طروحاته وفي سبكه بشكل قل له النظير والمثل، وبيّن فيه نتاجات الفكر الإسلامي في الفلسفة، كما عمل فيه على نقد المدارس الفلسفية الأخرى، وبيّن مكامن الخطأ والضعف فيها، في مقابل قوة الفلسفة الإسلامية، وقوة المنطق الإسلامي واستحكامه. كما بيّن فيه فشل النظريات الفلسفية المادية وغيرها، وعدم قدرتها على إيصال الإنسان إلى الكمال، وفي المقابل تفوّق الفلسفة الإسلامية، معتمداً في كل هذا على الدليل والبرهان.

وبعد (فلسفتنا) جاء (اقتصادنا)، ليدخل الساحة الفكرية كرقم صعب في محاولة جادة وعظيمة تكشف عن آراء الإسلام في الاقتصاد ونظرياته الثابتة فيه، وقدرتها على مواكبة كلّ ما تعرفه البشرية من تحولات وتطورات. وقد عرض فيه نواحي التفكير المادي، وما أتى به التمدّن المادي المعاصر، وبيّن ما يطرحه الاقتصاد

الإسلامي من آراء تحمل جانباً ثابتاً وآخر متغيراً. لقد بيّن الكتاب الحلول الاقتصادية التي يطرحها القرآن والدين عموماً لحل الأزمات الاقتصادية وتحديات السوق، كما أجرى فيه مقارنة بين الاقتصاد الإسلامي في المدرسة الإسلامية والاقتصاد في المدرسة المادية (الليبرالية والاشتراكية). والكتاب بشكل عام جاء وسط ركام هائل من التيارات الفكرية المستوردة، التي تنافست في السيطرة على مراكز القرار الفكري والثقافي في مجتمعاتنا الإسلامية، واستمرت في محاولاتها هادفةً إلى السيطرة على عقول وقلوب مفكرَي الأمة ونخبها المثقفة. لقد نازع الكتاب عمالقة الفكر المادي، وبيّن ضعف نظرياتهم وفشلها في بناء حضارة متكاملة، وكما ترفع احتياجات السوق فإنها تحفظ للإنسان كرامته، ولا تجعله مجرد أداة للريح، وآلة في سوق المال. وبيّن في مقابل ذلك فاعلية الفكر الإسلامي في الاقتصاد، وقدرته على حل المشاكل والتحديات التي تواجه الإنسانية، وبالتالي قدرته وجديته في حفظ إنسانية الإنسان وكرامته، وأن السوق وما يلزمه إنما هو مسخرٌ في خدمة البشرية، وليس العكس، ومصدراً لتعميم الرخاء والخير، وليس مصدراً يخلق التناقض والصراع بين طبقات المجتمع، كما هو الحال في النظريات المادية.

ورغم أهمية كتاب (اقتصادنا)، بلحاظ ما طرحه من مفاهيم وآراء في الاقتصاد تستطيع بالفعل أن تكون ركناً أساسياً في بناء الاقتصاد الإسلامي، فقد وجدنا السيد الشهيد يقلل من قيمة هذا الإنجاز، ويعتبره مجرد خطوة متواضعة، وأنه مجرد خطوات ابتدائية في هذا الميدان، وكتب يقول ضمن مقدمة الطبعة الأولى من (اقتصادنا): «كنا قد وعدناكم قراءنا الأعزاء أن فلسفتنا هي القسم الأول من مجموعة سلسلة من الأبحاث الإسلامية، والتي نحاول من خلالها رفع احتياجات المجتمع المسلم، وإنها بمثابة قاعدة لأبحاث أخرى تأتي بعدها، والتي سوف تكون مكتملة لحاجات المجتمع، وعلى نفس خط فلسفتنا، والتي ستعمل في الأخير على إعطاء صورة كاملة عن الإسلام، وتعالج الصرح الإسلامي الشامخ، الصرح العقائدي للتوحيد، وتتلوها بعد ذلك الدراسات التي تتعلق بالبنيات الفوقية في ذلك الصرح الإسلامي، لتكتمل لنا في نهاية المطاف صورة ذهنية كاملة عن الإسلام، بوصفه

عقيدة حية في الأعماق، ونظاماً كاملاً للحياة، ومنهجاً خاصاً في التربية والتفكير. قلنا هذا في مقدمة (فلسفتنا)، وكنا نقدّر أن يكون (مجتمعنا) هو الدراسة الثانية في بحوثنا، نتناول فيها أفكار الإسلام عن الإنسان وحياته الاجتماعية، وطريقته في تحليل المركب الاجتماعي وتفسيره، لننتهي من ذلك إلى المرحلة الثالثة، إلى النظم الإسلامية للحياة التي تتصل بأفكار الإسلام الاجتماعية، وترتكز على صرحه العقائدي الثابت. ولكن شأنت رغبة القراء الملحة أن نؤجل (مجتمعنا)، ونبدأ بإصدار (اقتصادنا)؛ عجلةً منهم في الاطلاع على دراسة مفصلة للاقتصاد الإسلامي في فلسفته وأسسهِ وخطوطهِ وتعاليمهِ. وهكذا كان، فتوفرنا على إنجاز (اقتصادنا)، محاولين أن نقدم فيه الصورة الكاملة نسبياً عن الاقتصاد الإسلامي، كما نفهمه اليوم من مصادره وبنائيه^(٥).

ورغم توقف هذه السلسلة عند هذا الحد إلا أن هذا لا يعني توقف كتابات السيد الصدر وانحصارها في ما كتب سابقاً، فقد استمرت تأليفاته في مواضيع مختلفة، فبعد (اقتصادنا)، وإلى زمن شهادته على يد النظام البعثي الغاشم، ألف (البنك اللاروي في الإسلام)، (دروس في علم أصول الفقه)، (الفتاوى الواضحة)، و(الأسس المنطقية للاستقراء). ويعتبر كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) من أكبر نتاجات الفكر البشري خلال القرن العشرين، وأهمها بلحاظ التفكير الفلسفي والمنطقي. ابتدأ من المنطق ليصل إلى نظرية «المنطق الذاتي»، وهي النظرية التي تنطلق من القواعد والضوابط لكي تصل نحو اليقين الاستقرائي، يعني أنه يأخذ القواعد والضوابط لكي يصل إلى اليقين الاستقرائي من جهة، ومن جهة ثانية يبيّن الفرق بين اليقين الذي يحصل من خلال استقراء الظواهر والمصاديق... واليقين البرهاني والاستدلالي، ومن جهة ثالثة بيّن أن الأصول الفلسفية تتناسب واليقين الاستقرائي، إلى جانب الاستقراء البرهاني أو الاستدلالي.

وقد كان هذا الكتاب خطوة وضعت حداً علمياً لهيمنة المنطق الأرسطي وحاكميته على التفكير الفلسفي الإسلامي، وبالتالي عدّ فاتحاً لمرحلة جديدة من حياة الفلسفة الإسلامية، وخطوة تزيد من انتسابها إلى الفكر الإسلامي الخالص،

فأرسلوا لم يظهر في هذا الكتاب إلا في حالات قليلة جداً.

وبعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران شرع الشهيد الصدر في تأليف مجموعة من الكتابات التي تنظر لمرحلة جديدة في تاريخ الأمة الإسلامية، وذلك وفق الثوابت القرآنية والدينية، وتساهم في رفع الإشكالات المطروحة في مثل هذه المرحلة. وضمن هذه المجموعة الجديدة كان كتابه الذي يعد مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران. وقد استفاد من هذا الكتاب فقهاء مجلس الخبراء الأول في إيران، والذي تم انتخاب أعضائه من طرف الشعب الإيراني، وذلك ضمن جلساته التي عقدها بهدف إيجاد دستور مبدئي على الشريعة الإسلامية باعتبارها مصدر التشريع، وبالتالي يستمد منه الدستور، وتشرع على ضوءه القوانين.

مشروع التجديد في نظام التعليم الحوزوي —

ومن أهم ابتكاراته المتصلة بنظام التعليم في الحوزة العلمية تجديده لمناهج التعليم في الحوزة، وخصوصاً ما يخص الفقه وأصول الفقه. وقد كان تجديده ابتكاراً عظيماً، سواء بلحاظ البرامج التي طرحها أم بلحاظ المحتوى. فقد عمل الشهيد الصدر على التأسيس لمرحلة جديدة وفريدة من نوعها في علمي الفقه والأصول، باعتبارهما المادتين الرئيسيتين في درس الخارج، ومن خلالهما يحصل طالب العلوم الدينية على مرتبة الاجتهاد. لقد أراد السيد محمد باقر الصدر أن يتحول المنهج في تلقي هذه العلوم، بحيث لا يبقى مقتصر على النقل لما قاله القدماء، بل أن يتم تعميق دور التفكير ودور النقد، بحيث لا يبقى التعليم فيهما، سواء من حيث البرنامج أم ما يطرح من مضامين، في مستوى التعليم البنكي، أي التلقي فقط، بل أراد من خلال تركيزه على العقل والنقد أن يخرج إلى عالم القرن العشرين وما بعده بفقه وأصول مختلفة عمّا ورثناه عن القدماء، إلى مواكبة العصر وسدّ احتياجاته، من دون الخروج عن الثوابت.

كانت أفكار السيد الشهيد المجددة في العلوم الجديدة أو الكلاسيكية ممهدة لنهضة ثقافية وعلمية واسعة، ابتدأت من العراق وإيران لتمتد شعلتها إلى باقي

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

مناطق العالم الإسلامي. هذه الأفكار التجديدية كانت وسيلة قوية في تقوية التفكير والثقافة الإسلامية أمام الهجوم الثقافي للإمبريالية الغربية والمعسكر الاشتراكي آنذاك، وكانت قاعدة لتفعيل السياسات المنظمة نحو إيجاد مجتمع ونظام إسلامي موافق للمفاهيم القرآنية.

إن النهضة الثقافية في المجتمع الإسلامي مدينة بالكثير للسيد محمد باقر الصدر، الذي استطاع أن يخرجها من حالة الانفعال إلى حالة الفعل، وأن توجه سهام الدفاع نحو الخارج، نحو ثقافة التغريب التي يقودها ويدعو إليها الإمبريالية والمادية في الشرق والغرب، كما استطاع أن يخرجها من حالة الدفاع إلى حالة الهجوم، بطرح أفكارها وانتقاد الثقافات الغربية، بدل أن تبقى في حالة الدفاع عن نفسها. وقد كان السيد الشهيد قيادياً فعالاً، عمل على تنوير فكر طبقة واسعة من المجتمع الإسلامي، وعمل على تربية شباب حركي وفعال ومؤثر في الأوساط الاجتماعية والعلمية والثقافية. لقد كان يفكر في إيجاد تنظيم يضم نخبة من العلماء الفاعلين سياسياً، فساهم في تأسيس «حزب الدعوة الإسلامية» كمصداق خارجي على مفاهيمه وأفكاره التنظيرية، كما ساهم بشكل كبير في تجديد نظام الحوزة العلمية في النجف، لتنتقل من مجرد حوزة للعلوم فقط إلى حوزة علمية وسياسية.

وكانت كل المراكز التي تنتسب إلى السيد محمد باقر الصدر، سواء في النجف أم في كل العراق، عبارة عن مراكز للإشعاع الثقافي والفكري، ومراكز للتنمية السياسية، لذلك نجد التنوع في الفعاليات لهذه المراكز بين التعليمي والثقافي والسياسي. وكان من بين هذه المراكز: (جماعة العلماء)، (الرابطة الأدبية)، (مدرسة العلوم الإسلامية)، (منتدى النشر)، (مدرسة الإمام الجواد عليه السلام). وإن مكتب المرجع الراحل السيد محسن الحكيم والمؤسسات الثقافية والاجتماعية والسياسية كلها كانت تسير وفق إرشادات السيد الشهيد، ووفق مقترحاته.

الصدر والمرجعية —

وبعد وفاة المرجع السيد محسن الحكيم انتقلت المرجعية إلى السيد الصدر، ولذلك بادر إلى تأسيس مكتبه الخاص، وقبل أن تصبح له المرجعية في العراق كان

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

السيد محمد باقر الصدر قد أعطى تصوراً لتطور المرجعية الدينية، وكانت خطواته تنتقل دائماً من النظري إلى العملي، ففي ما يخصّ نظرته إلى تطور المرجعية بادر إلى تأسيس الركن الأول في شوري المرجعية في إطار مرجعيته الخاصة^(٦).

الصدر والعمل السياسي —

صادف تولي السيد الشهيد لمهمة المرجعية انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وكان السيد الشهيد أول شخصية بادرت إلى مناصرة الثورة والدفاع عنها بكل قوة، وكان حامياً الفعلي في العراق، والداعي إلى مؤازرتها. ورغم مكانته العلمية ومرجعيته في الدين وفي السياسة فقد رأى أن إطااعته للإمام الخميني عليه السلام واجب شرعي. وقد ناصره بكل ما كان يملك من وسائل، وأمر أتباعه ومقلّديه بمناصرة الإمام الخميني، ومناصرة الثورة الإسلامية في إيران. وكانت الرسالة التي وجهها إلى مقلّديه وأتباعه في إيران واضحة في التعبير عن موقفه من قيادة الإمام الخميني، ومن الثورة في إيران، حيث كتب يقول: «إن الواجب على كل واحد منكم، وعلى كل فرد قدر له حظّ السعيد أن يعيش في كنف هذه التجربة الإسلامية الرائدة، أن يبذل كل طاقاته، وكل ما لديه من إمكانيات وخدمات، ويضع ذلك كله في خدمة التجربة، فلا يتوقّف في البذل والبناء يشاد لأجل الإسلام، ولا حدّ للبذل والقضية ترتفع رايته بقوة الإسلام، وعملية البناء الجديد بحاجة إلى طاقات كل فرد مهما كانت ضئيلة، ويجب أن يكون واضحاً أيضاً أنّ مرجعية السيد الخميني - التي جسّدت آمال الإسلام في إيران اليوم - لابدّ من الالتفاف حولها، والإخلاص لها، وحماية مصالحها، والذوبان في وجودها العظيم بقدر ذوبانها في هدفها العظيم، وليست المرجعية الصالحة شخصاً، وإنّما هي هدف وطريق، وكل مرجعية حقّقت ذلك الهدف والطريق فهي المرجعية الصالحة، التي يجب العمل لها بكل إخلاص، والميدان المرجعي أو الساحة المرجعية في إيران يجب الابتعاد بها عن أي شيء من شأنه أن يضعّف أو لا يساهم في الحفاظ على المرجعية الرشيدة القائدة»^(٧). فبعد قيام الثورة الإسلامية في إيران ونجاحها التاريخي زاد الشهيد الصدر من فعالياته السياسية؛ وذلك لأجل إحداث ثورة في العراق تأخذ بيد أختها في إيران، فكان أن كُفّ جلساته التي كان يعقدها

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لتوعية الناس، وكانت هذه الجلسات تنقل بواسطة الكاسيت، ليتم إلقاؤها في المناطق الأخرى من مناطق العراق، وخارج العراق، وكان يرسل رسائله إلى ممثليه والقائمين بأعمال مكتبه في باقي محافظات العراق، وفي خارج العراق، يشجعهم فيها على النهوض ضد نظام البعث الغاشم، وأن الواجب الشرعي يفرض عليهم نفذ البعث وأزلامه عن الناس وعن أنفسهم، وأن يسارعوا إلى تطبيق شرع الله في كل البلاد الإسلامية، وأن ينصروا المستضعفين، ويؤيدوا نضالاتهم، ويدعموا شعاراتهم الداعية إلى الحرية والعدالة. وقد كانت نداءاته الثلاثة التي خاطب فيها الشعب العراقي مثلاً قوياً لجهاد الشهيد وثورته ضد نظام البعث، وضد كل نظام غاشم. ونرى الضرورة تلح علينا بعرض مفصل لما جاء في هذه النداءات:

النداء الأول في ٢٠ رجب ١٣٩٩هـ: أيها الشعب العراقي المسلم، إني أخاطبك أيها الشعب الحرّ الأبّي الكريم، وأنا أشدّ الناس إيماناً بك، وبروحك الكبيرة، وبتاريخك المجيد، وأكثرهم اعتزازاً بما طفحت به قلوب أبنائك البررة من مشاعر الحب والولاء والبنوة للمرجعية؛ إذ تدفقوا إلى أبيهم يؤكّدون ولاءهم للإسلام، بنفوس ملؤها الغيرة والحمية والتقوى، يطلبون منّي أن أظلّ أواسيهم وأعيش آلامهم عن قرب؛ لأنها آلامي. وإني أودّ أن أؤكد لك يا شعب آبائي وأجدادي أنني معك وفي أعماقك، ولن أتخلّى عنك في محنتك، وسأبذل آخر قطرة من دمي في سبيل الله من أجلك. وأودّ أن أؤكد للمسؤولين أن هذا الحكم الذي فرض بقوة الحديد والنار على الشعب العراقي، وحرّمه من أبسط حقوقه، وحرّياته، من ممارسة شعائره الدينية، لا يمكن أن يستمر، ولا يمكن أن يعالج دائماً بالقوة والقمع، وأن القوة ما كانت علاجاً حاسماً دائماً إلاّ للفراغنة والجبابرة. أسقطوا الأذان الشريف من الإذاعة فصبرنا، أسقطوا صلاة الجمعة من الإذاعة فصبرنا، وطوقوا شعائر الإمام الحسين عليه السلام ومنعوا القسم الأعظم منها فصبرنا، وحاصروا المساجد وملأوها أمناً وغيوناً فصبرنا، وقاموا بحملات الإكراه على الانتماء إلى حزبهم فصبرنا، وقالوا: إنها فترة انتقال يجب تجنيد الشعب فيها فصبرنا، ولكن إلى متى؟ إلى متى تستمر فترة الانتقال؟ إذا كانت فترة عشر سنين من الحكم لا تكفي لإيجاد الجو المناسب لكي يختار الشعب طريقه فأية فترة تنتظرون؟! وإذا كانت فترة عشر سنين من الحكم المطلق لم تتح

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لكم أيها المسؤولون إقناع الناس بالانتماء إلى حزبكم إلا عن طريق الإكراه فماذا تأملون؟! وإذا كانت السلطة تريد أن تعرف الوجه الحقيقي للشعب العراقي فلتجمد أجهزتها القمعية أسبوعاً واحداً فقط، ولتسمح للناس بأن يعبروا خلال أسبوع واحد كما يريدون. إنني أطالب باسمكم جميعاً، أطالب بإطلاق حرية الشعائر الدينية وشعائر الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام. كما وأطالب بإعادة الأذان وصلاة الجمعة والشعائر الإسلامية إلى الإذاعة، وأطالب باسمكم جميعاً بإيقاف حملات الإكراه على الانتساب إلى حزب البعث على كل المستويات، وأطالب باسم كرامة الإنسان بالإفراج عن المعتقلين بصورة تعسفية، وإيقاف الاعتقال الكيفي، الذي يجري بصورة منفصلة عن القضاء. وأخيراً أطالب باسمكم جميعاً، وباسم القوى التي تمثلونها، بفسح المجال للشعب ليمارس بصورة حقيقية حقه في تدبير شؤون البلاد، وذلك عن طريق إجراء انتخاب حرّ يثبت عنه مجلس حرّ يمثل الأمة تمثيلاً صادقاً. وإنني أعلم أن هذه الطلبات سوف تكلفني غالياً، وقد تكلفني حياتي، ولكن هذه الطلبات هي مشاعر أمة، وطلبات أمة، وإرادة أمة، ولا يمكن أن تموت أمة تعيش في أعماقها روح محمد وعلي والصفوة من آل محمد وأصحابه^(٨).

النداء الثاني: يا شعبي العراقي العزيز، يا جماهير العراق المسلمة، التي غضبت لدينها، ولكرامتها، ولحريتها، وعزّتها، ولكلّ ما آمنت به من قيم ومثل. أيّها الشعب العظيم، إنك تتعرض اليوم لمحنة هائلة على يد السفّاكين والجزّارين، الذين هالهم غضب الشعب، وتململ الجماهير، بعد أن قيّدوها بسلاسل من الحديد ومن الرعب، وخيّل للسفّاكين أنهم بذلك انتزعوا من الجماهير شعورها بالعزة والكرامة، وجردّوها من صلتها بعقيدتها ودينها وبمحمدها العظيم؛ لكي يحولوا هذه الملايين الشجاعة المؤمنة من أبناء العراق الأبيّ إلى دمي وآلات يحركونها كيف يشاؤون، ويزقّونها ولاء عفلق وأمثاله من عملاء التبشير والاستعمار، بدلاً من ولاء محمد وعلي صلوات الله عليهما. ولكن الجماهير دائماً هي أقوى من الطغاة، مهما تفرعن الطغاة، وقد تصبر، ولكنها لا تستسلم. وهكذا فوجيء الطغاة بأن الشعب لا يزال ينبض بالحياة، وما تزال لديه القدرة على أن يقول كلمته. وهذا هو الذي جعلهم يبادرون إلى القيام بهذه الحملات الهائلة على عشرات الآلاف من المؤمنين،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

والشرفاء من أبناء هذا البلد الكريم، حملات السجن، والاعتقال، والتعذيب، والإعدام، وفي طليعتهم العلماء المجاهدون، الذين يبلغني أنهم يستشهدون الواحد بعد الآخر تحت سياط التعذيب. وإني في الوقت الذي أدرك عمق هذه المحنة التي تمرّ بك يا شعبي وشعب آبائي وأجدادي أوّمن بأن استشهاد هؤلاء العلماء واستشهاد خيرة شبابك الطاهرين وأبنائك الغيارى تحت سياط العفالة لن يزيدك إلاّ صموداً وتصميماً على المضي في هذا الطريق حتى الشهادة أو النصر.

وأنا أعلن لكم يا أبنائي بأني صمّمت على الشهادة، ولعل هذا هو آخر ما تسمعون مني. وإن أبواب الجنّة قد فتحت لتستقبل قوافل الشهداء حتى يكتب الله لكم النصر. وما ألدّ الشهادة التي قال عنها رسول الله ﷺ: إنها حسنة لا تضر معها سيئة، والشهيد بشهادته يغسل كل ذنوبه مهما بلغت. فعلى كل مسلم في العراق، وعلى كل عراقي في خارج العراق، أن يعمل كل ما في وسعه، ولو كلفه ذلك حياته، من أجل إدامة الجهاد والنضال لإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق الحبيب، وتحريره من العصابة اللاإنسانية، وتوفير حكم صالح فذّ شريف طيّب يقوم على أساس الإسلام. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»^(٩).

النداء الثالث: وتوجّه الشهيد الصدر بنداء ثالث لا يعرف تاريخه بشكل دقيق، وقد قال ﷺ فيه: يا شعبي العراقي العزيز..، أيها الشعب العظيم..، إني أخاطبك في هذه اللحظة العصيبة من محنتك وحياتك الجهادية، بكل فئاتك وطوائفك، بعربك وأكرادك، بسنتك وشيعتك؛ لأن المحنة لا تخصّ مذهباً دون آخر، ولا قومية دون أخرى. وكما أن المحنة هي محنة كل الشعب العراقي فيجب أن يكون الموقف الجهادي، والرد البطولي، والتلاحم النضالي، هو واقع كل الشعب العراقي. وإني منذ عرفت وجودي ومسؤوليتي في هذه الأمة بذلت هذا الوجود من أجل الشيعي والسنيّ على السواء، ومن أجل العربي والكردّي على السواء، حيث دافعت عن الرسالة التي توحدّهم جميعاً، وعن العقيدة التي تهمّهم جميعاً، ولم أعش بفكري وكياني إلاّ للإسلام، طريق الخلاص وهدف الجميع. فأنا معك يا أخي وولدي السنيّ بقدر ما أنا معك يا أخي وولدي الشيعي، أنا معكما بقدر ما أنتما مع الإسلام، وبقدر ما تحملون هذا المشعل العظيم لإنقاذ العراق من كابوس التسلط والاضطهاد.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

إن الطاغوت وأوليائه يحاولون أن يوحوا إلى أبنائنا البررة من السنّة أن المسألة مسألة شيعة وسنّة؛ ليفصلوا السنّة عن معركتهم الحقيقية ضد العدو المشترك. وأريد أن أقولها لكم، يا أبناء علي والحسين، وأبناء أبي بكر وعمر: إن المعركة ليست بين الشيعة والحكم السنّي. إن الحكم السنّي الذي مثله الخلفاء الراشدون، والذي كان يقوم على أساس الإسلام والعدل، حمل عليّ السيف للدفاع عنه؛ إذ حارب جندياً في حروب الردة تحت لواء الخليفة الأول أبي بكر. وكلنا نحارب تحت راية الإسلام مهما كان لوننا المذهبي. إن الحكم السنّي الذي كان يحمل راية الإسلام قد أفتى علماء الشيعة قبل نصف قرن بوجوب الجهاد من أجله، وخرج الآلاف من الشيعة، وبذلوا دمهم رخيصة؛ من أجل الحفاظ على راية الإسلام، ومن أجل حماية الحكم السنّي الذي كان يقوم على أساس الإسلام. إن الحكم الواقع ليس حكماً سنّياً، وإن كانت الفئة المتسلطة تتنسب تاريخياً إلى التسنن، فإن الحكم السنّي لا يعني حكم شخص ولد من أبوين سنّيين، بل يعني حكم أبي بكر وعمر، الذي تحدّاه طواغيت الحكم في العراق اليوم في كل تصرفاتهم، وهم ينتهكون حرمتهم للإسلام، وحرمة علي وعمر معاً، في كل يوم، وفي كل خطوة من خطواتهم الإجرامية.

ألا ترون يا أولادي وإخواني أنهم أسقطوا الشعائر الدينية التي دافع عنها عليّ وعمر معاً؟ ألا ترون أنهم ملؤوا البلاد بالخمور وحقّول الخنازير وكل وسائل المجون والفساد التي حاربها عليّ وعمر معاً؟ ألا ترون أنهم يمارسون أشد ألوان الظلم والطغيان تجاه كل فئات الشعب، ويزدادون يوماً بعد يوم حقداً على الشعب، وتفتنناً في امتهان كرامته، والانفصال عنه، والاعتصام ضده في قصورهم المحاطة بقوى الأمن والمخابرات، بينما كان علي وعمر يعيشان مع الناس، وللناس، وفي وسط الناس، ومع آلامهم وآمالهم؟ ألا ترون احتكار هؤلاء السلطة احتكاراً عشائرياً، يضيفون عليه طابع الحزب زوراً وبهتاناً، وسدّهم أبواب التقدم أمام كل جماهير الشعب، سوى أولئك الذين رضوا لأنفسهم الذل والخضوع، وباعوا كرامتهم، وتحولوا إلى عبيد أذلاء؟ إن هؤلاء المتسلطين قد امتهنوا حتى كرامة حزب البعث العربي الاشتراكي،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

حيث عملوا من أجل تحويله من حزب عقائدي إلى عصابة يُفرض الانضمام إليها والانتساب إليها بالقوة والإكراه. وإلا فأَيُّ حزب حقيقي يحترم نفسه في العالم يطلب الانتساب إليه بالقوة؟ إنهم أحسوا بالخوف حتى من الحزب نفسه الذي يدعون تمثيله. إنهم أحسوا بالخوف منه إذا بقي حزباً حقيقياً له قواعده التي تبنيه، ولهذا أرادوا أن يدهموا قواعده، بتحويله إلى تجمع يقوم على أساس الإكراه والتعذيب؛ ليفقد أي مضمون حقيقي له...

يا إخواني وأبنائي، من أبناء الموصل والبصرة، من أبناء بغداد وكربلاء والنجف، من أبناء سامراء والكاظمية، من أبناء العمارة والكوت والسليمانية، من أبناء العراق في كل مكان، إني أعاهدكم بأني لكم جميعاً، ومن أجلكم جميعاً، وإنكم جميعاً هدي في الحاضر والمستقبل، فلتتوحد كلمتكم، ولتتلاحم صفوفكم، تحت راية الإسلام، ومن أجل إنقاذ العراق من كابوس هذه الفئة المتسلطة، وبناء عراق حرّ كريم، تحكمه عدالة الإسلام، وتسوده كرامة الإنسان، ويشعر فيه المواطنون جميعاً على اختلاف قومياتهم ومذاهبهم بأنهم إخوة، يساهمون جميعاً في قيادة بلدهم، وبناء وطنهم، وتحقيق مثلهم الإسلامية العليا، المستمدة من رسالتنا الإسلامية، وفجر تاريخنا العظيم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»^(١٠).

جولة مع الأحداث الأخيرة —

وبعد أن أشيع أن الشهيد الصدر ينوي مغادرة أرض العراق لم يتحمل الناس فراقه، فسارعوا في تظاهرات لم يعهدها العراق من قبل، مواكباً مواكباً. الكل متّجه نحو النجف الأشرف، محل إقامة الشهيد الصدر، يطلبون منه البقاء، وأنهم يفدونهم بأرواحهم، وقد كانت هذه المواكب تحمل في ذاتها معنيين كبيرين؛ فمن جهة كانت تبين لنظام البعث حجمهم وقوتهم، وأن هذه الجموع الحاشدة ترفضهم، ولا تتصاع لتخويفاتهم، ولا لقهرهم، وأنها إنما تنتظر الإشارة لتعلن خروجها عليه، وثورتها ضده؛ ومن جهة ثانية تكشف عن حجم وموقعية مقام الشهيد الصدر داخل العراق، وفي قلوب تلك الجموع وتلك الألوف.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لكن الشهيد الصدر؛ وانطلاقاً مما وهبه الله من الفطنة والحكمة، لم يرَ صلاحاً في خروج هذه الجماهير، ووجدها خطوة تحمل مساوئ أكثر مما حملته من خير، فأمرهم بالعودة إلى ديارهم، فساعة الصفر لم تبدأ بعد، والثمار لا زالت تحتاج إلى وقت وحرارة حتى يحين موعد قطافها.

في السابع عشر من رجب ١٣٩٩ هـ صدرت الأوامر لأزلام النظام البعثي المستبد باعتقال السيد محمد باقر الصدر. وقد كان اعتقال الشهيد الصدر سبباً في اندلاع تظاهرات عظيمة في النجف الأشرف، بزعامة أخته الطاهرة بنت الهدى (رضوان الله عليها)، وكان أن اصطدم المتظاهرون بقوات الأمن الظالمة، التي لم تتورع عن استعمال الذخيرة الحية في قمع احتجاجاتهم المشروعة. ولم تتوقف التظاهرات في النجف، بل اندلعت في كل مناطق العراق، في البصرة، وديالى، والكاظمية، ووقعت اصطدامات قوية، جعلت النظام البعثي يقرر الإفراج عن الشهيد الصدر مؤقتاً؛ لتبريد الأجواء.

بعد هذه التظاهرات العظيمة أدرك النظام البعثي حجم مساندة الشعب العراقي للشهيد الصدر، واستعداده للدفاع عنه، ولو أدى الأمر إلى الموت، فوسوس إليه شيطانه باستعمال حيلة شيطانية أخرى، فأمر قواته بمحاصرة بيت الشهيد الصدر، وفرض عليه الإقامة الجبرية، وقطع عنه أي اتصال بالناس، مهما كانت مكانتهم. ولم ينتظر النظام البعثي طويلاً، فأراد أن يقطع نهائياً أي اتصال للشهيد الصدر بأتباعه ومحبيه، والذين كانوا يمثلون طائفة وشريحة كبيرة من أبناء العراق، فسارع إلى اعتقاله خارج بيته، وما هي إلا مدة يسيرة حتى جاؤوا مطالبين بأخته بنت الهدى. وكانت الفاجعة، فقد أقدم النظام البعثي، بزعامة صدام المقبور، على اغتيال السيد الصدر وأخته السيدة بنت الهدى، بعد أن أخضعوهما للتعذيب والتتكيل، حيث سجلت آثاره على بدنيهما الشريفين، وأقسما أن يلقي الله ووجهاهما مخضبة بدمائهما؛ فداءً للحق، ودفاعاً عن المستضعفين والمحرومين. استشهد السيد محمد باقر الصدر وأخته ورفيقة دربه السيدة آمنة بنت الهدى، وبذلك لم يتخلفا عن الركب العلوي، وانضما إليه بكل عزة وشرف، فرضي الله عنهما وأرضاهما.

الإصلاحات الجذرية في فكر الشهيد الصدر —

تزامن صعود فكر الشهيد الصدر في العلوم الإسلامية مع انتشار الفكر الإلحادي، وسيطرته شبه الكاملة على العقل العراقي. فلم تنجُ منه أية فئة من فئات المجتمع، حتى صار الشاب المسلم يجد نفسه غريباً بين أهله. فقد نفذت أفكار الإلحاد داخل المجتمع، العراقي واستطاعت أن تجلب إليها عقول التنويريين والأكاديميين والجامعيين، بل استطاعت أن تضم العديد من النخب في وسط الشباب؛ لتجعلها في صفوفها، وأن تصبح عضواً فعالاً في أحزابها. لذلك عمل الشهيد الصدر على عملية إصلاح جذرية، تشمل كل أبعاد المجتمع: الفكرية، والسياسية، والاجتماعية، وسعى بكل إخلاص وجدية لإحداث تغييرات في كل تلك الساحات، بحيث تكون مغيرة لتلك الأفكار، وقالعة لها من الأساس، وأن لا تنحصر عند ظواهر الأمور.

١. الإصلاحات الفكرية —

لقد أدرك الشهيد الصدر أن الفكر الإسلامي، وبالتحديد الإسلام، يتعرض لهجمة شرسة لم يسبق لها مثيل من قبل التيارات الإلحادية والمادية، وأن الأمر يستدعي تغييرات كبيرة وجذرية؛ لتستطيع المقاومة الفعلية لهذه الهجمة المكثفة. لذلك عمل على إيجاد طرق وأساليب جديدة؛ حتى تكون المواجهة في الأبعاد الاعتقادية والاجتماعية في صالح جبهة الإسلام، وحتى تخرج الإسلام والمسلمين من حالة الانفعال والدفاع، التي لازمت العقل والفكر الإسلامي طيلة قرون، ليتحول إلى حالة الهجوم، وأن يغزو العقول، وأن يطرح أفكاره ومبادئه في حالة القوة، وليس في حالة من الضعف. انطلاقاً من هذا الإدراك قرر الشهيد الصدر أن ينحو بالفكر الإسلامي منحىً جديداً يتيح له استعادة عافيته، بل أن يرجع سيد الساحات كما كان بادئ أمره، وأن يصبح ملاذ العقول والقلوب وقلعتها المتينة. لهذا عمل على إيجاد تغييرات في البنية التحتية للتفكير، وكانت مؤسّسة على الأمور التالية:

١. تجديد الفكر الإسلامي، مع الحفاظ على أصالته، التي تأخذ مرجعيتها من القرآن والسنة المطهرة، مع أخذ احتياجات الساحة بعين الاعتبار، بحيث تستطيع

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الإجابة عن كل إشكالاتها، ورفع كل استفهاماتها.

٢. إيجاد تغييرات بنّاءة في برامج وأساليب التعليم والتربية في كل من الحوزات العلمية ومراكز التحقيق الإسلامية، مع التوجه بكل اعتناء إلى رفع مستوى البحث العلمي في المراكز العلمية والدينية، بحيث يرتبط باحتياجات الفرد والمجتمع المعاصر، وأن لا يقتصر على التفكير الكلاسيكي الذي يعمل على تكرار مقولة السلف من غير تجديد أو إعمال النظر.

٣. أن يطرح الإسلام بشكله الصحيح، الذي يمثل رؤية للكون والحياة، ونظاماً للفرد والمجتمع، ومنهجاً في المعرفة والتغيير، كاملة في جميع أبعادها، ومنسجمة، بحيث تكون بلحاظ فلسفي مستحكمة ومنفتحة على كل العالم، عمادها البرهان والدليل الفلسفي والمنطقي، وبعيدة عن كل ما من شأنه أن يمس باستقلال الفكر الإسلامي، وأن لا تحاول إلbas الإسلام لباس الفكر الغربي، فتحاول إرضاء الغرب بجعل الفكر الإسلامي وفق مقاييس ورغبات الغرب.

٤. مواجهة الأفكار المضادة للإسلام، عن طريق فتح باب المناظرة والحوار العلمي والمنطقي، وباستحضار الأدلة العقلية والصحيحة؛ لإثبات أن هذه الأفكار وهذه المدارس التي تقف اليوم في وجه الإسلام فشلت في تقديم حلول جذرية للأزمات الإنسانية، وأنها غير قادرة على رفع مستوى الإنسان دون أن يكون ذلك على حساب إنسانيته. هذا إلى جانب ما تعاني منه داخلياً من التناقض بين أفكارها، والتضاد في وجهات نظرها.

٥. تربية أجيال فعّالة، وحركية، ومتفكّرة، وتربية جيل من العلماء، في الحوزات العلمية والجامعات والأكاديميات، يملكون روح التجديد في الأفكار، ومتضلّعين في العلوم والثقافة الدينية، بحيث إذا طلّعوا إلى ميدان المناظرة والمواجهة مع الأفكار الإلحادية والمادية كانوا فرسانها، لا يعوزهم عوز، ولا تخفى عليهم الحجة والبرهان.

٢. الإصلاحات الاجتماعية —

يرى الشهيد الصدر أن إصلاح المجتمع والوضع الاجتماعي للأمة بما هي عليه

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

في الوقت الراهن لا يمكن أن يتأتى إلا بوجود قيادة حكيمة ومخلصة، تأخذ بزمام الأمور، وتلتف حولها الأمة؛ بلحاظ ثقتها بها. كما أن من الشروط الموضوعية لهذه القيادة أن يكون خطابها للجماهير مورد الطاعة والقبول بالفعل؛ لأنه في غير هذه الصورة لن يكون لهذه القيادة أي أثر، ولن تستطيع إصلاح المجتمع. ويرى الشهيد الصدر أن القيادة الوحيدة التي تستطيع أخذ هذا الدور هي المرجعية الدينية الشيعية، التي تشكل القلب النابض للأمة، ومحور الفعاليات والتحركات الدينية - الاجتماعية الإسلامية، رغم أن المرجعية تحتاج في ذاتها إلى إصلاحات وتقويمات داخلية حتى تستطيع الخروج من وضعها الراهن إلى ما تنتظره الأمة والدين منها، وحتى تضطلع بدورها السياسي والاجتماعي على أكمل وجه. وقد ابتدأ الشهيد الصدر من نفسه، حيث عمل على تطبيق ما نادى به من إصلاحات في مكتب مرجعيته، لينتقل من القول إلى الفعل، وحتى لا تبقى آرائه الإصلاحية منحصرة في الجانب النظري فحسب. وقد قال يصف المرجعية الصالحة: «إن أهم ما يميز المرجعية الصالحة تبنيها للأهداف الحقيقية التي يجب أن تسير المرجعية في سبيل تحقيقها؛ لخدمة الإسلام، وامتلاكها صورة واضحة محدّدة لهذه الأهداف. فهي مرجعية هادفة بوضوح ووعي، تتصرف دائماً على أساس تلك، بدلاً من أن تمارس تصرفات عشوائية، وبروح تجزئية، وبدافع من ضغط الحالات الجزئية المتجدّدة. وعلى هذا الأساس كان المرجع الصالح قادراً على عطاء جديد في خدمة الإسلام، وإيجاد تغيير أفضل لصالح الإسلام، في كل الأوضاع التي يمتد إليها تأثيره ونفوذه»^(١). وهكذا انطلقت المرجعية الصالحة لتبني مجتمعاً متكاملًا، ولتخرج بالأمة من موضع الضعف والانغلاق على الموروث إلى بناء حضارة إسلامية جديدة، تحفظ للفرد المسلم قيمه وعزته. فالمرجع الواعي والصالح قادر من موقعه، الذي جعله امتداداً للنبوة والإمامة، وبما يملكه من قدرات في الاجتهاد؛ بلحاظ كونه الممثل الأعلى للأيدولوجية الإسلامية، على الإجابة عن كل المتغيرات التي تحصل في الزمان والمكان، بمعنى أن مرجعيته لا تجعله يحدّد الطابع الإسلامي للعناصر الثابتة فحسب، بل كذلك للعناصر المتحركة في الزمان والمكان أيضاً. ووفق نظر السيد الشهيد الصدر فالمرجع الصالح لا بد وأن تتوفر فيه الخصوصيات

التالية: أولاً: أن يكون له تصور كامل عن الأهداف الحقيقية. ثانياً: أن يتعهد ويلتزم بالعمل من أجل هذه الأهداف. ثالثاً: أن يعمل وفق برنامج واضح يضمن فعلياً تحقيق تلك الأهداف.

المرجعية الصالحة الرشيدة —

- وقد صاغ الشهيد الصدر ورقةً بيّن فيها الأهداف الحقيقية للمرجعية الصالحة:
١. نشر أحكام الإسلام على أوسع مدى ممكن بين المسلمين، والعمل على تربية كلّ فرد منهم تربية دينية تضمن التزامه بتلك الأحكام في سلوكه الشخصي.
 ٢. إيجاد تيار فكري واسع في الأمة يشتمل على المفاهيم الإسلامية الواعية، من قبيل: المفهوم السياسي، الذي يؤكد أن الإسلام نظام كامل شامل لشتى جوانب الحياة، واتخاذ ما يمكن من أساليب لتركيّز تلك المفاهيم.
 ٣. إشباع الحاجات الفكرية الإسلامية للعمل الإسلامي، وذلك عن طريق إيجاد البحوث الإسلامية الكافية في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية، والمقارنات الفكرية بين الإسلام وبقية المذاهب الاجتماعية، وتوسيع نطاق الفقه الإسلامي على نحو يجعله قادراً على مدّ كل جوانب الحياة بالتشريع، وتصعيد الحوزة ككلّ إلى مستوى هذه المهام الكبيرة.
 ٤. القيمومة على العمل الإسلامي، والإشراف على ما يعطيه العاملون في سبيل الإسلام في مختلف أنحاء العالم الإسلامي من مفاهيم، وتأييد ما هو حق منها ومساندته، وتصحيح ما هو خطأ.
 ٥. إعطاء المراكز العالمية، من المراجع إلى أدنى مراتب العلماء، الصفة القيادية للأمة، بتبني مصالحها والاهتمام بقضايا الناس ورعايتها، واحتضان العاملين في سبيل الإسلام.
- ويضيف الشهيد الصدر: إن وضوح هذه الأهداف للمرجعية وتبنيها هو الذي يحدّد صلاح المرجعية، ويحدث تغييراً كبيراً على سياستها ونظراتها إلى الأمور، وطبيعة تعاملها مع الأمة، لكنّه لا يكفي لضمان الحصول على أكبر قدر ممكن

من مكاسب المرجعية الصالحة؛ لأن الحصول على ذلك يتوقف - إضافة إلى صلاح المرجع ووعيه - على خطوتين موضوعيتين:

الأولى: عمل مسبق على قيام المرجعية الصالحة. ويفصل أكثر حيث يقول: «العمل المسبق على قبول المرجعية هو إيجاد قاعدة جماهيرية تكون قد آمنت بنفس هذه الأهداف، وإعدادها فكرياً وروحياً؛ لكي تكون على كامل الاستعداد لخدمة الإسلام وبناء المرجعية الصالحة. وإن عدم إيجاد هذه القاعدة لن يجعل المرجعية الصالحة قادرة على إحداث أي تحرك أو إيقاع أي تغيير على صعيد المجتمع، بل ستجد نفسها منعزلة عن المجتمع، وبعيدة كل البعد عن جماهيرها. وهذا بالضبط ما وقع، فبعض المرجعيات - رغم صلاحها - وقفت عاجزة عن إحداث أي تغيير من أي نوع في بنية المجتمع؛ لأنها لم تعتمد هذا الشرط المسبق، ولم تنهض قبل تصديها للمرجعية بتسطير مشروع تغيير يوضع في شكل أهداف، ولم تعمل على بناء قاعدة تنهض بمشروعها وأهدافها»^(١٢).

الثانية: وتكمن في تطوير أسلوب عمل المرجعية، بحيث لا تبقى منحصرة في شخص المرجع، بل تكون في إطار مؤسسة متكاملة. وفي هذا يقول الشهيد الصدر: إيجاد جهاز عمليّ تخطيطي وتنفيذي يقوم على أساس الكفاءة، والتخصص، وتقسيم العمل، واستيعاب كلّ مجالات العمل المرجعي الرشيد في ضوء الأهداف المحددة. ويقوم هذا الجهاز بالعمل بدلاً من الحاشية، التي تعبّر عن جهاز عفوي مرتجل يتكوّن من أشخاص جمعتهم الصدفة والظروف الطبيعية لتغطية الحاجات الآنية بذهنية تجزئية، وبدون أهداف محددة واضحة. ويشتمل هذا الجهاز على لجان متعددة، تتكامل وتتمو بالتدرّج.

الجهاز العمليّ للمرجعية الصالحة في تطوّره وتكامله —

١- لجنة أو لجان لتسيير الوضع الدراسي في الحوزة العلمية، وهي تمارس تنظيم دراسة ما قبل (البحث الخارج)، والإشراف على دراسات البحث الخارج، وتحديد المواد الدراسية، وتضع الكتب الدراسية، وتجعل بالتدرّج الدراسة الحوزوية بالمستوى الذي

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

يتيح للحوزة المساهمة في تحقيق أهداف المرجعية الصالحة، وتحصل معلومات عن الانتسابات الجغرافية للطلبة، وتسعى في تكميل الفراغات وتنمية العدد.

٢- لجنة للإنتاج العلمي، ووظائفها إيجاد دوائر علمية لممارسة البحوث، ومتابعة سيرها، وتشجيعه، ومتابعة الفكر العالمي بما يتصل بالإسلام، والتوافر على إصدار شيء، كمجلة، أو غيرها، والتفكير في جلب العناصر الكفوءة إلى الحوزة، أو التعاون معها إذا كانت في الخارج.

٣- لجنة أو لجان مسؤولة عن شؤون علماء المناطق المرتبطة، وضبط أسمائهم وأماكنهم ووكالاتهم، وتتبع سيرهم وسلوكهم واتصالاتهم، والأطلاع على النقائص والحاجات والفراغات، وكتابة تقرير إجمالي في وقت محدد، أو عند طلب المرجع.

٤- لجنة الاتصالات، وهي تسعى لإيجاد صلات مع المرجعية في المناطق التي لم تتصل مع المركز، ويدخل في مسؤوليتها إحصاء المناطق، ودراسة إمكانات الاتصال بها، وإيجاد سفرة تفقدية؛ إما على مستوى تمثيل المرجع؛ أو على مستوى آخر، وترشيح المناطق التي أصبحت مستعدة لتقبل العالم، وتولي متابعة السير بعد ذلك، ويدخل في صلاحيتها الاتصال في الحدود الصحيحة مع المفكرين والعلماء في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وتزويدهم بالكتب، والاستفادة من المناسبات، كفرصة الحج.

٥- لجنة رعاية العمل الإسلامي، والتعرف على مصاديقه في العالم الإسلامي، وتكوين فكرة عن كل مصداق، وبذل النصح والمعونة عند الحاجة.

٦- اللجنة المالية، التي تعنى بتسجيل المال، وضبط موارده، وإيجاد وكلاء ماليين، والسعي في تنمية الموارد الطبيعية لبيت المال، وتسديد المصارف اللازمة للجهاز، مع التسجيل والضبط.

ولا شك في أن بلوغ الجهاز إلى هذا المستوى من الاتساع والتخصص يتوقف أولاً: على تطوّر طويل الأمد. ومن الطبيعي أن يبدأ الجهاز محدوداً، وبدون تخصصات جدية؛ تبعاً لضيق نطاق المرجعية، وعدم وجود التدريب الكافي. والممارسة والتطبيق هو الذي يبلور القابليات من خلال العمل، ويساعد على التوسيع والتخصص.

ثانياً: إيجاد امتداد أفقي حقيقي للمرجعية يجعل منها محوراً قوياً، تنصب فيه قوى كل ممثلي المرجعية والمنتسبين إليها في العالم؛ لأن المرجعية حين تتبنى أهدافاً كبيرة، وتمارس عملاً تغييراً واعياً في الأمة، لابد أن تستقطب أكبر قدر ممكن من النفوذ؛ لتستعين به في ذلك، وتفرض بالتدريج، وبشكل وآخر، السير في طريق تلك الأهداف على كل ممثليها في العالم. وبالرغم من انتساب كل علماء الشيعة تقريباً إلى المرجع في الواقع المعاش يلاحظ بوضوح أنه في أكثر الأحيان انتساب نظري وشكلي، لا يخلق المحور المطلوب، كما هو واضح.

وعلاج ذلك يكون عن طريق تطوير شكل الممارسة للعمل المرجعي، فالمرجع تاريخياً يمارس عمله المرجعي كله ممارسة فردية، ولهذا لا تشعر كل القوى المنتسبة إليه بالمشاركة الحقيقية معه في المسؤولية، والتضامن الجاد معه في الموقف، وأما إذا مارس المرجع عمله من خلال مجلس يضم علماء الشيعة، والقوى الممثلة له دينياً، وربط المرجع نفسه بهذا المجلس، فسوف يكون العمل المرجعي موضوعياً، وإن كانت المرجعية نفسها؛ بوصفها نيابة عن الإمام، قائمة بشخص المرجع، غير أن هذه النيابة القائمة بشخصه لم تحدّد له أسلوب الممارسة، وإنما يتحدّد هذا الأسلوب في ضوء الأهداف، والمصالح العامة^(١٣).

٣. الإصلاحات السياسية —

يقوم تصوّر الشهيد الصدر في هذا النوع من الإصلاحات على أن إحداث الإصلاح في الأمة لا يمكن أن يتم إلا من خلال تطبيق الشريعة الإسلامية السمحة، بحيث تصير سلوكاً عفوياً لدى جماهير الأمة في حياتهم اليومية. وتطبيق الشريعة الإسلامية والاحتكام بأحكامها شأن من شؤون الدولة الإسلامية، وفي انتظار تكوين هذه الدولة لابد من إعداد قاعدة شعبية وتهيئتها سياسياً وفكرياً، وذلك يكون ميسراً إذا بث فيها الوعي بهذه الحقائق. وحول بث الوعي بضرورة الدولة الإسلامية، وتوقف ممارسة الدين بشكل كامل على وجودها، يقول الشهيد الصدر، ضمن كتابه (فلسفتنا): «قد حمل الإسلام المشعل المتفجّر بالنور، بعد أن بلغ البشر

درجة خاصة من الوعي، فبشّر بالقاعدة المعنوية والخلقية على أوسع نطاق وأبعد مدى، ورفع على أساسها راية إنسانية، وأقام دولة فكرية أخذت بزمام العالم ربع قرن، واستهدفت توحيد البشر كلّ، وجمعه على قاعدة فكرية واحدة ترسم أسلوب الحياة ونظامها. فالدولة الإسلامية لها وظيفتان: إحداهما: تربية الإنسان على القاعدة الفكرية والعقائدية، وطبع اتجاهه وأحاسيسه بطابعها؛ والأخرى: مراقبته من الخارج، وإرجاعه إلى القاعدة إذا انحرف عنها عملياً. ولذلك فليس الوعي السياسي للإسلام وعياً للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب، بل هو وعي سياسي عميق، مردّه إلى نظرة كلية كاملة نحو الحياة، والكون، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، والأخلاق. فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل. وكلّ وعي سياسي آخر إما أن يكون وعياً سياسياً سطحياً لا ينظر إلى العالم من زاوية معينة، ولا يقيم مفاهيمه على نقطة ارتكاز خاصة؛ أو يكون وعياً سياسياً يدرس العالم من زاوية المادة البحتة، التي تمون البشرية بالصراع والشقاء في مختلف أشكاله وأنواعه»^(١٤).

ومن أهم ما تقوم عليه نهضة الأمة وصحوتها الوعي السياسي، الذي يبتني على الإيمان الراسخ بأن بناء الدولة الإسلامية ضرورة شرعية، وضرورة وجودية؛ لأنها تحفظ الهوية الإسلامية، فلا يمكن الحديث عن تطبيق الشريعة إلا في ظل وجود الدولة، وأيّ حديث خارج هذا الوجود يعد أجوفاً وفضفاضاً. وفي هذا يقول ﷺ: «إنّ الدولة الإسلامية تارة تدرس بما هي ضرورة شرعية؛ لأنها إقامة لحكم الله على الأرض، وتجسيد لدور الإنسان في خلافة الله؛ وأخرى تدرس على ضوء هذه الحقيقة، ولكن من ناحية معطياتها الحضارية العظيمة، وقدراتها الهائلة التي تتميز بها عن أية تجربة اجتماعية أخرى»، إلى أن يقول: «إنّ الدولة الإسلامية ليست ضرورة شرعية فحسب، بل هي - إضافةً إلى ذلك - ضرورة حضارية؛ لأنها المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي، والارتفاع به إلى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الإنسانية، وإنقاذه ممّا يعانیه من ألوان التشبّت والتبعية والضياع». إن إعداد هذه الفئة القاعدة عملياً، وتفعيل قواها، يتم من خلال طرق أربعة:

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الأول: إعادة إصلاح مؤسسة المرجعية الدينية - والتي تكون في نفس الوقت القيادة السياسية -، بحيث تصبح قادرة فعلياً على قيادة الأمة فكرياً وسياسياً^(١٥).

الثاني: تربية قاعدة مؤمنة إيماناً يقوم على الفهم الواعي للإسلام ومفاهيمه، بحيث تصبح قادرة على إدراك شموليته وأنه يستوعب ويشمل كل أبعاد حياتهم الدنيوية والأخروية، بحيث يضمن لهم السعادتين من دون أدنى شك أو تردد^(١٦)، تربية تغرس في أعماقهم وكل كيانهم حب هذه القيادة. وفي سبيل تحقيق تلك الأهداف يتسارعون إلى الصلاة في محراب الشهادة، وتقديم أرواحهم لها فداءً.

الثالث: العمل على إيجاد نخبة من أبناء الأمة تقوم بمهمة تربية الأمة وتوجيهها نحو ضرورة العمل من أجل الأهداف التي سطرّتها المرجعية الصالحة، وضرورة حمايتها^(١٧).

الرابع: إيجاد هيئة تنظيمية إسلامية تعمل تحت إشراف المرجعية الدينية والسياسية، وتشكل في حقيقتها الابن الشرعي لأهدافها، تحمل على عاتقها مهمة تغيير الأوضاع السياسية الراهنة، والتي تتسم بالفساد.

وكإجراء عملي لهذا التصور عمل الشهيد الصدر في شهر ربيع الأول ١٣٧٧هـ على تأسيس (حزب الدعوة الإسلامية)، وكانت خطة عمله تتكون من ثلاث نقاط:

١. مرحلة تأسيس الحزب، والتغيير الفكري للأمة.

٢. مرحلة التفعيل السياسي، والتي تقوم على نشر الوعي في الأوساط الشعبية، وتوجيهها نحو الأهداف السياسية للحزب، والتي تشكل في حقيقة الأمر أهداف المرجعية الدينية، بحيث تؤمن بأهدافه وتتبنّاها بشكل إيجابي وعملي.

٣. مرحلة انتقال السلطة السياسية من النظام اللاشرعي إلى النظام الشرعي، وتضمّناً إلى المرجعية الصالحة.

وقد أضاف الشهيد الصدر نقطة رابعة، وهي تأتي بعد انتقال السلطة، بحيث تتجلى في مراعاة مصالح الإسلام والأمة.

ويرى الشهيد الصدر أن الاستبداد السياسي للأنظمة الحاكمة في بعض الدول الإسلامية - وبالأخص في العراق - تفرض دمج النقطة الأولى والثانية، بحيث يجري

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

العمل بهما في آن واحد^(١٨).

أهم إنجازات الشهيد الصدر العلمية —

إن من السمات الغالبة على العباقرة والمبدعين هو هروبهم من كل ما من شأنه التشويش على تركيزهم الفكري والروحي، وإنشادهم الهدوء والسكينة. لذا تجدهم يعتزلون الحياة السياسية بالأخص؛ لأن طبيعة الساحتين تحمل نوعاً من التناقض والتضاد فيما بينهما، فساحة الفكر والإبداع الفكري تحتاج إلى الهدوء لكي تنتج، بينما ساحة العمل السياسي والعمل الثوري الميداني يحتاج إلى النزول الفعلي إلى الميدان، وإخراج الأفكار من النظرية إلى الفعل. لكن الشهيد الصدر رحمته الله قد امتاز عن أقرانه بأنه جمع بين الساحتين، واستطاع أن يكون عنصراً فاعلاً ومنتجاً على الساحتين. ولذلك يمكن القول: إنه قد حصلت له ملكة حلّ هذا التناقض ورفع هذا التضاد، فوضعه كمفكر، وكمنتج للأفكار ونظريات انفرد بها على المستوى الإنساني، لم يمنعه من ممارسة العمل الاجتماعي والسياسي. وهذا ما جعل منه بحق عنصراً قيادياً في الصحوة الإسلامية بشكل قلّ له النظير. ولئن قُدِّر لقيادته السياسية أن تلتزم بالحدود الجغرافية، وتتحصر بأرض العراق، فإن قيادته الفكرية والروحية تخطت كل الحدود، لتنتقل إلى المجتمع الإسلامي، بل امتدت لتشرق على كل العالم، حتى غير الإسلامي منه. وفي ما يلي خلاصة لأهم إنجازات الشهيد الصدر رحمته الله على الصعيد الفكري، وبعد ذلك على الصعيد العملي والتطبيقي.

أما إنجازاته رحمته الله على الصعيد الفكري فنلخصها في النقاط التالية:

أ. طرحه لأساليب ومناهج جديدة في الدراسات الإسلامية —

لقد كانت السمة الغالبة على فكر الشهيد الصدر التزامه المنطق في فكره وفي تحليلاته. لذا جاءت المناهج التي طرحها في إطار الدراسات الدينية منطقية، حتى أنها بلغت مستوى من التنظيم والدقة العلمية بحيث لا يمكن العثور على ندٍّ لها أو نظير. وكان هذا هو سلوك الشهيد الصدر في تعامله مع الأفكار والطروحات

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

- النظرية، فقد كان يصوغها لتصبح منطقية. بل كان هذا ديدنه حتى مع تلك الأفكار والنظريات التي تعرّض لها بالنقد، فقد كان يعيد صياغتها لتصبح منطقية، وأفضل مما كانت عليه لدى أصحابها، ومن ثم يقيم عليها البرهان والدليل؛ لنقدنا ومناقشتها. وفي الجملة تتلخص إبداعات الشهيد الصدر في المنهج في الأمور التالية:
١. نظريته إلى الوحي بأنه نظامٌ متكاملٌ، وبالتالي فالإسلام هو نظامٌ متكاملٌ في ذاته، وذلك في بعده العقائدي والتشريعي.
 ٢. كشفه لنظرية المنطق الذاتي الاستقرائي. وقد فصل الكلام فيه ضمن كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)، وقد جعله إلى جانب المنطق الصوري الذي يعتمد القياس البرهاني ضمن البحوث الدينية.
 ٣. التزامه الوضوح والدقة في كل ما طرحه من آراء ونظريات، مع صياغتها بأسلوب يجمع بين الإبداع في انتقاء العبارة التي لا تخلو من الجانب الأدبي والبلاغي.
 ٤. التزامه الدقة في تحليل الأفكار، وملاحظة الرابط المنطقي بين جزئياتها.
 ٥. التفكيك بين المواضيع المندمجة مع بعضها، وإعطاء كل موضوع حقه من التحليل المنطقي.
 ٦. استقراؤه لجميع الاحتمالات، واستحضاره لكل الافتراضات الممكنة في المجال، وعدم إهمال شيء منها في البحث والاستدلال.
 ٧. ترتيب مطالب البحث وتبويبها وفق بعدها المنطقي.

ب. دراسته لأفكار ونظريات الطرف المقابل، والتزامه البحث العلمي والنقد المنطقي —

رغم انفتاح الحوزات الدينية والمدارس بكل أشكالها على أفكار الآخر، وذلك منذ فجر القرن الأول الهجري، ولم يشدّ أحد من العلماء منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا عن هذا السلوك، واستمرارهم في الإقبال على أفكار الطرف المقابل بالمناقشة العلمية والرد الموضوعي، إلا أن ما قام به الشهيد الصدر من خلال دراساته للنتاج الفكري للآخر، سواء كان في الشرق أم في الغرب، شكّل حالة متفردة في نوعها وشموليتها، وسابقة علمية في المدارس والحوزات الإسلامية لا مثيل لها،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وخصوصاً ما طرحه ضمن كتابيه: (اقتصادنا)؛ و(فلسفتنا). وإجمالاً يمكن تلخيص ما تميّزت به المدرسة الفكرية للشهيد الصدر في التالي:

١. العمق في تأمل آراء الآخر، والتزامه الدقة اللامتناهية في دراستها وبحثها.
٢. توسيع دائرة البحث بحيث تشمل كل أدلة المدرسة الفكرية لدى الآخر، من دون إغفال جميع حيثياتها، وذلك في مجال دراستها ومناقشتها علمياً.
٣. التزام العلمية والمنطقية في الردّ على أفكار الآخر وما طرحه من أفكار وآراء، بعيداً عن كلّ ما من شأنه أن يمس بخصوصيات البحث العلمي الجادّ الذي يتوقف وجوداً على التزام الموضوعية، وقطع الطريق أمام جبهة النفس والهوى أن تؤثر في البحث، والتي غالباً ما تعمل على إضفاء الضبابية، وخلق أجواء مشحونة بأساليب الاستهزاء والسخرية، ليتحول البحث من إطاره العلمي إلى مجرد عملية تهريج وجدال عقيم.
٤. تحكيم أسس البحث العلمي، والاعتماد على المصادر التي اتكأ عليها أصحاب الفكر الآخر بالدرجة الأولى.
٥. تفوّق أبحاث واستدلالات الشهيد الصدر المنطقية، التي تعبر عن مدى قدراته العلمية والمنطقية العالية، بشكل يفهم الآخر، ويجعله لا يجد مخرجاً سوى الإقرار والاستسلام.

ج. مساعيه الخالدة في رفع إشكالات الإنسانية ومديات المعاصرة —

من أهم مميزات إبداعات ونتائج الشهيد الصدر الفكرية كونها بنت الواقع. فقد ركز كثيراً على معالجة المشاكل الواقعية التي يعاني منها المجتمع الإسلامي والإنساني على السواء، بشكل جدّي، مع سعيه إلى عرض طرق الحلول التي تتبع في ثوابتها من أصول الدين ومرتكزاته الشرعية. يظهر هذا جلياً من خلال الكتب التي ألفها، فهي جميعاً تدور حول قضايا المجتمع: (اقتصادنا)، (فلسفتنا)، (البنك اللاربوي)، (الإسلام يقود الحياة)، (الفتاوى الواضحة)، (دروس في علم الأصول)، (والأسس المنطقية للاستقراء)، حيث يلاحظ تناول كل واحد منها لجانب من جنبات

المجتمع، أراد بها رفع مشكلات؛ أو التنظير لتطوير المجتمع وجعله مواكباً لخصوصيات المرحلة.

د. إبداعات الشهيد الصدر في الدراسات الإسلامية، وإحياءه للحوزة العلمية —

لقد مارس الشهيد الصدر رحمته الله مهمة تدريس السطوح العالية والتحقيق في حوزة النجف الأشرف لما يقرب من ربع قرن من الزمن. اشتغل بالتحقيق في مجال الفلسفة والفقه والأصول. امتاز في هذا الميدان بالدقة، والإحاطة، وعمق التأمل. استوعب موروث أسلافه من العلماء، وانفتح بقلب واسع على نتائج غيره من المعاصرين. انتقد حين وجد الحاجة تدعو إلى النقد، وأصلح حين وجد المقام يستدعي الإصلاح والتنقيح. منح للحوزة وللمجتمع نظرياته الشاملة، ولم يبع من وراء ذلك إلا صلاحها واستكمالها. واستطاع بآرائه وأفكاره أن يؤسس توجُّهاً جديداً ومدرسة فكرية كاملة، تميز عن غيرها بأسلوبها ومنهجها في جميع نواحي المعرفة، وبالذات في الفلسفة، والفقه، وأصول الفقه.

إن عمق أفكار الشهيد الصدر وحداثها من جهة، ووقوفها في مقابل الفكر والمنهج الكلاسيكي في الحوزة العلمية من جهة أخرى، جعلها تهيمن على عقول طلاب العلوم الدينية، وخصوصاً في صفوف السطوح العالية، رغم أن المنهج الكلاسيكي السائد ضمن مناهج التدريس في الحوزة العلمية كان سبباً مباشراً في بطء حركتها، لتنتقل بالتدريج، وبلحاظ كيفها، إلى أوسع من ذلك، لتعم أرجاء الحوزة العلمية بمختلف سطوحها. بل إن قوة أفكاره واستقامتها ستكون الملاذ في المستقبل القريب أمام ذوي التفكير العقلي، والمناهج العلمية في جميع الحوزات العلمية، ومراكز البحث والتحقيق، ومعاهد التعليم العالي.

ونظراً للطبيعة النوعية لهذا الموضوع، حيث تضيق علينا فرصة تقصي جميع خصوصيات ومميزات مدرسة الشهيد الصدر في مختلف ساحات المعرفة الإسلامية، نلفت نظر القارئ إلى أننا قد قمنا سابقاً بعرض صورة مقتضبة من معالم مدرسة الشهيد الصدر الأصولية الجديدة في الرسالة التي كتبناها تحت عنوان (معالم

الفكر الأصولي الجديد)، وهي رسالة مختصرة عن معالم أفكار الشهيد الصدر في الأصول، مع مقارنتها بمدرسة الشيخ الأنصاري الأصولية، وكلنا أمل أن ينهض أصحاب البحث والتحقيق بدراسة فكر الشهيد محمد باقر الصدر في شتى حقول المعرفة الإسلامية، وأن يجروا مقارنتها بنظيراتها من المدارس الإسلامية الأخرى، حتى يُكشَف الستار عن مدى ما تزخر به مدرسة الشهيد الصدر من امتيازات علمية وفكرية عظيمة، وعن مدى تأثيرها في بناء وتشيد صرح الفكر الإسلامي الحديث.

إنجازاته العملية —

يُمكن إجمالاً حصرها في التالي:

١. تربية مجموعة من الكوادر - علمياً وأخلاقياً - داخل الحوزة العلمية وخارجها، تتولى مهمة التربية الروحية للحركات الإسلامية وعموم الناس، وتوجيه جميع التوجهات والتيارات الفكرية العاملة في الساحة.

٢. تحصين المثقفين في الساحة الإسلامية أمام الهجمة الشرسة للفكر الإلحادي والمادي، والتي سخرت في خدمة أغراضها وجذب هذه الشريحة من المجتمع المسلم كل طاقاتها وأساليبها، التي تسهر عليها مؤسساتها الإعلامية العملاقة، التي تروج لآرائها ومخططاتها، فسيطرت على مراكز القرار في العالم الإسلامي، وأضلت الرأي العام في الشارعين العربي والإسلامي. كما أن استفادتها من التكنولوجيا الحديثة وهبها فرصة التفوق الاقتصادي، وبالتالي السيطرة السياسية المباشرة حيناً وغير المباشرة أحياناً كثيرة، كما جعلت المال والمقام خادماً المطاع للوصول إلى أهدافها.

٣. تأسيس التنظيم الحركي الإسلامي، الذي عدّ طفرة نوعية في تاريخ النهضة الإسلامية الشيعية خصوصاً.

٤. تأسيس نظام (المرجعية - المؤسسة) وفق طروحاته في المرجعية الصالحة. ونظراً إلى أن ممارسة الشهيد الصدر لمهمة المرجعية لم تكن طويلة، بل إن مرجعيته لم تستقر في الساحة الشيعية إلا في السنوات الخمس الأخيرة من عمره الشريف، وهي

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

فترة قصيرة، فقد وقفت في وجه تحقيق أهدافه الكبرى في جهاز المرجعية موانع كبيرة، تمثلت في وجود جهاز مرجعية محافظة متجذرة في الوسط الشيعي، وفي الحوزة العلمية، ترى في الفكر والمنهج الكلاسيكي - حسب مبادئها العلمية - ضرورةً تحفظ الحوزة، وتضمن استمراريتها. وكذا النظام البعثي الذي كان يحكم العراق بالحديد والنار، والذي ما فتئ يعمل من أجل تضعيف مرجعيته، والحوول دون انتشارها في مختلف الأوساط الشيعية، وقد توسل بكل السبل من أجل هذا الهدف المقيت، فلم يتورع في أكثر من مرة من سجنه شخصياً، أو سجن وكلائه في مختلف مناطق العراق، والتضييق على كل من يسعى لتثبيت مرجعية الشهيد الصدر عليه السلام أو مساندتها، إلى غير ذلك من الطرق.

٥. إشعال الثورة الإسلامية في العراق وقيادتها، وتقديم الإمدادات اللوجستية لاستمرار الثورة وتنميتها، ومساندتها حتى إحدى الحسينين: النصر؛ أو الشهادة.

تقييم إجمالي لأعمال الشهيد الصدر —

يمكن تلخيص النظرة التقييمية لإنجازات وإبداعات الشهيد الصدر في النقاط التالية:

الأولى: من دون شك إن ما قدمه الشهيد الصدر للإنسانية من إنجازات علمية وفكرية؛ بلحاظ عمقها وجديتها، وما ترنّب عليها من آثار إيجابية ظهرت ملامحها في النهضة الفكرية الإسلامية خاصة، وفي الدراسات الكلاسيكية الحوزوية، يُعدّ عاملاً في حفظ وصيانة العقل المفكر في الوسط الثقافي الإسلامي من حملة الاستلاب الثقافي والتغريب، التي كان يرفع لواءها المعسكرين الشرقي والغربي. وكان فكر السيد الشهيد بمثابة المدد الذي يمدّ المفكر والمثقف المسلم بالقوة اللازمة لكي يصل إلى بر الأمان، ويقف صامداً أمام الأمواج الهائلة من الأفكار الإلحادية والمادية التي تهبّ عليه من كل حذب وصوب. بيد أننا لا نعلم بشكل كامل الظروف التي أحاطت بالشهيد الصدر بعد انتهائه من تأليف كتابيه المعلمين: (اقتصادنا) و(فلسفتنا)، والتي حالت بينه وبين أن ينكبّ على كتابة بقية السلسلة التي وعد بها، ونعني بها

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

(مجتمعنا)، الذي كان المجتمع الإسلامي في أمس الحاجة إليه. ومهما يكن السبب فإن حرمان الأمة والإنسانية من فيوضات هذه الشخصية التي أبدعت على كل صعيد لا يمكن أن تغفر أو أن ينتهي التأسف عليها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ويغلب على الظن أن الموانع كانت تتركز في سيطرة بعض العقليات على الحوزة، والتي لم يكن التفكير في أمر السياسة والمجتمع من شأنيتها. وتعدّ الظروف السياسية الحالكة التي كانت تخيم على العراق من أكبر العوامل المانعة من إتمام هذا المشروع العلمي والفكري العظيم؛ لأن البحث في أمور المجتمع كان يعني بالضرورة نظرية الحكم الإسلامي ووجوب قيامها تحت ظل ولاية الفقيه العادل، وهي مواضيع كانت تثير غضب وجنون الفئة الحاكمة، التي كانت تعتبر ذلك بمثابة تحريض ضدها، وتأليب الناس لمواجهتها. كما كانت هناك فئة ممن ينتمون إلى الحوزة العلمية ترى أن دخول الحوزة المعترك السياسي في ظل تلك الظروف، من تسلط النظام البعثي، وما يتمتع به من تغطية داخلية ودولية، ونظراً لظروف المجتمع الذي كان يتسم بالاستضعاف المادي والمعنوي، قد يجرّ إلى نتائج سلبية وخيمة على الحوزة، وعلى أتباع مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، لذلك اختاروا أن ينأوا بالحوزة إلى عدم التدخل والبقاء في جانبها التعليمي، وهي وجهة نظر لها ما لها وعليها ما عليها.

الثانية: خطوة الشهيد الصدر في تأسيس (العمل الإسلامي)، والتي تعد في ذاتها نقلة نوعية عظيمة في تاريخ الإسلام، وسابقة تاريخية في الأوساط الشيعية، وكان تأثيرها في تقوية الحركة الإسلامية ذا مفعول قوي. لكن هناك بعض الإشارات، والتي تكون بمثابة شروط لإنجاح أي تنظيم، نرى من الضروري درجها هاهنا:

١. إن العمل في إطار التنظيم الإسلامي - بمعناه السياسي - يعني بالدرجة الأولى الطاعة الكاملة لقيادتها التنظيمية، والالتزام بأوامرها على أكمل وجه، كما يعني إطاعة الكوادر القيادية فيه، والتي تنوب أو تتولى العمل في غرفة القيادة، ولاسيما عندما تكون الأوضاع السياسية قاتمة، وفي ظل جهاز حاكم بوليسي شرير، والذي عاش طويلاً في معظم الدول الإسلامية والعربية، وخصوصاً في العراق. وإذا لم تلتزم

القواعد في التنظيم الإسلامي الطاعة الكاملة لقيادتها وجهازها القيادي فإن التنظيم سيواجه انهزاماً كبيراً، خصوصاً في لحظات المواجهة مع النظام الديكتاتوري والبوليسي.

٢. لن تتوج فعاليات وتحركات التنظيم الإسلامي في ظل سيطرة جهاز حاكم قمعي وبوليسي إلا بالطاعة الكاملة لأوامر جهاز القيادة فيه، ومتابعة ومراقبة جهاز القيادة فيه لكل تشكيلات وهيئات التنظيم، من دون إغفال شيء منها مهما كان صغيراً، مع التزام المراقبة المستمرة لكل عضو في التنظيم، سواء على مستوى كوادره أم على مستوى القاعدة، حتى لا يخترق التنظيم بواسطة الاستخبارات الداخلية أو العالمية. وربما استدعى الشعور باختراق التنظيم إجراء عملية تطهير سريعة ودقيقة من هذه العناصر المشبوهة، كما أن تهاون بعض العناصر داخل التنظيم يستدعي إجراءات جزائية، وإخضاعهم للعقوبات وفق مقررات التنظيم، إلى غيرها من الإجراءات الوقائية، وخطوات بناء التنظيم والحفاظ عليه.

٣. من الواجب على العناصر القيادية في التنظيم الإسلامي في أوضاع المواجهة مع أنظمة ديكتاتورية مستبدة. والتي لا تتورع عن استخدام كل الطرق لضمان بقائها في سدة الحكم. أن تؤمن لنفسها وأفراد التنظيم ظروفًا أمنية تمكنها من أداء مهامها كما ينبغي، وأن تجري توجيهاتها وأوامرها من دون حصول أي انقطاع بينها وبين قواعدها وكوادرها في مختلف هيئات التنظيم، وفي مختلف الأوقات والأماكن، فكلما كان التواصل سهلاً وميسراً كلما وصلت التوجيهات والإرشادات من القيادة إلى القاعدة، وتمكنت القيادة من معالجة مكامن الضعف والخلل في التنظيم.

٤. على الجهاز القيادي في التنظيم الإسلامي أن يأخذ الوقت الكافي في إدارة وتسيير مقررات التنظيم، وأن لا يكون عمله محكوماً بالعفوية، بل تكون المقررات والخطوات مدروسة ومحيطة بمعطيات الأمور، وهذا يحتاج إلى الوقت والدقة والتفرغ الكامل لهذه الأهداف.

إن العمل في التنظيم، سواء كان إسلامياً أم غير إسلامي، يوجب العمل بهذه الأمور الأربعة، وكل تهاون فيها أو تأخر في أدائها هو إيدان في القطيعة بين القاعدة

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

والقيادة، وفتح المجال أمام العيشية في العمل. كما تعني في ذاتها فتح الباب أمام الاختراقات الاستخباراتية الوطنية أو العالمية لتلعب أوراقها في تخريب التنظيم، وإلقاء القبض على عناصره القيادية والفاعلة، ومن ثم تصفيتهم جسدياً أو معنوياً تحت مسميات، كمكافحة الشغب أو الإرهاب أو الخارجين عن القانون، واللائحة تطول، وبالتالي القضاء على كل مظاهر العمل الإسلامي الذي يهدف إلى الحرية والعدالة الاجتماعية.

وحسب الدراسات الميدانية للتنظيم الذي أسسه الشهيد الصدر رحمته الله فإن التنظيم لم يكن يمتلك أيّاً من العناصر الأربعة تلك. ولعل الشهيد الصدر قام بتأسيس التنظيم عملاً بقاعدة «ما لا يدرك كله لا يترك جله»، ونزولاً عند متطلبات الساحة العراقية التي كانت تستدعي إيجاد تنظيم إسلامي يتحمل مسؤولية قيادة المجتمع، وإيجاد إطار للعمل المنظم من جهة، وتربية عناصر تتولى مهمة توجيه وإرشاد القاعدة الجماهيرية وتهيئتها نحو الثورة ضد الأوضاع السائدة، وفي المقابل إيجاد حماية كافية لجهاز المرجعية من طرف الفئات الشعبية للمجتمع، ومن طرف الهيئات الجامعية والأكاديمية.

الثالثة: في الوقت الذي فجر فيه الشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمته الله الثورة في العراق لم تكن مرجعيته بالشمولية الكافية، والتي تستتبع التزام الناس بأوامره وإطاعته الكاملة؛ كما أن قاعدته الشعبية لم تنتشر بالقدر الذي يكفي هذا العمل السياسي. وكان الشهيد الصدر يدرك بالفعل كل هذا بشكل كامل، لكن إقدامه على الثورة لم يكن منه مناص، ولم يكن هناك من أسلوب لمواجهة وحشية النظام البعثي في العراق سوى الخروج بالثورة. كما أن جوّ الخوف والرعب الذي خيم على كل طبقات المجتمع العراقي كانت تستدعي مثل هذا العمل؛ لكسر هذا الحاجز. وبالتالي كان هذا العمل من أجل تعبيد الطريق أمام انطلاقات أخرى صحيحة لثوار ومقاومين جدد من أبناء الشعب، حتى يتم الوصول إلى النجاح وتحقيق ثورة ناجحة. ولولا وقفة الشهيد الصدر الرسالية وصموده البطولي لتمكن النظام البعثي من الإجهاز على الحركة الإسلامية في مهدها، ولقلع كل جذور الثورة، ومحا كل رغبة في التحرر من الأفهام، ولتمادى في ديكتاتوريته ليمحو كل معالم الانتماء للهوية

الإسلامية، ولرّزح الشعب العراقي في قرون أخرى طويلة من الظلم والقهر. لكن هناك مسألة أخرى في غاية الأهمية، ولا يسعنا ونحن نتحدث عن ثورة الشهيد الصدر السكوت عنها، وهي ضعف المرجعية العليا سياسياً، وعدم مساندتها للثورة. وإن بُعد المرجعية أو التزامها السكوت كان سبباً في انقسام الوضع الديني في أحلك الظروف السياسية التي تواجهها البلاد، والذي تسبّب في عدم المناصرة الشعبية للثورة. بل إن ما جرى على الأوساط في داخل الشارع العراقي والحوزة الدينية شمل فئات أخرى داخل القوات المسلحة والجيش، الذي كان يضمّ العديد من العناصر الشيعية. لكن عدم وعي بعض المرجعيات بحقيقة الوضع في العراق، وعدم إحاطتها بما سيؤول له الوضع إذا فشلت الثورة، دفع بتلك الفئات إلى عدم التعاطف مع الثورة والدفاع عنها. وبطبيعة الحال ضعفها لا يطعن بأي وجه في نواياها، لكن الوضع كان يستدعي الوعي والإحاطة بحقيقة الأمور، الشيء الذي كانت له آثار سلبية ليس فقط على الساحة في العراق، بل على كل المنطقة الإسلامية. ولعل تمادي الأنظمة القمعية في أكثر من منطقة، والتخلف الذي لا زالت تقبع فيه العديد من البلدان الإسلامية، مرّدّه إلى هذه الحالة في الوسط العلمائي في العراق، الذي يمثّل قلب الأمة الإسلامية ومهد الثورة ضد الظلم ومَن يمثّلونه. وهذا ما يجعل تأسّفنا وآهات حزننا تطول وتستمر إلى أن يبزغ فجر جديد.

الهوامش

- (١) الشهيد الصدر، سنوات المحنة وأيام الحصار: ٤٢.
- (٢) البحث الخارج هو المرحلة العليا من الدراسات الإسلامية في حوزات العلم الشيعية، يؤهّل فيها الطالب لمرحلة الاجتهاد.
- (٣) حياة الشهيد الصدر، مقدمة الحلقة الأولى من دروس في علم الأصول: ٤٧، مجمع الفكر الإسلامي.
- (٤) مقدمة مباحث الأصول، الجزء الأول من القسم الثاني: ٥٢، ١٤٠٧هـ.
- (٥) المصدر السابق: ٣٤.
- (٦) اقتصادنا، مقدمة الطبعة الأولى: ٣٥.
- (٧) المصدر السابق: ١٤٦.
- (٨) المصدر السابق: ٩٢.
- (٩) المصدر السابق: ١٥٠.
- (١٠) المصدر السابق: ١٥٣.
- (١١) المصدر السابق: ٩٢.
- (١٢) المصدر السابق: ٩٣ - ٩٤.
- (١٣) المصدر السابق: ٩٦.
- (١٤) فلسفتنا (المقدمة): ٥١ - ٥٢، الطبعة الثانية.
- (١٥) مقدمة مباحث الأصول: ٩٣.
- (١٦) المصدر السابق: ٩٢.
- (١٧) المصدر السابق: ٩٣.
- (١٨) المصدر السابق: ٩٠ - ٩١.

السيد الشهيد الصدر في وجهٍ مشرقٍ آخر

حوار مع: حرم السيد محمد باقر الصدر (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

نظرة إلى حياة السيد الصدر وأخته الشهيدة —

❁ بعد عرض أسمى الاحترام والتقدير لشخصكم الكريم، نودّ أن نتفضلي بإعطاء قرّاءنا الأعزاء نظرة مجملّة عن حياة الشهيد، وأخته الشهيدة العالمة بنت الهدى. ❁ ولد الشهيد محمد باقر الصدر في ذي القعدة ١٣٥٣هـ، في الكاظمية، من عائلة عرفت بالعلم والزهد والتقوى. والده السيد حيدر من فضلاء الحوزة العلمية، وقد عرف عنه حسن الخلق والتواضع والزهد، واشتهر بتبحره في العديد من العلوم الدينية، لكنه لم يعمر طويلاً، فقد رحل عن هذه الدنيا في سن الشباب. وقد كان جده السيد إسماعيل الصدر من مراجع التقليد الكبار في النصف الأول من القرن الرابع عشر، توفّي سنة ١٣٣٨هـ. كذلك كان بقية أجداد الشهيد محمد باقر الصدر فطاحلة في العلم، وعظماء في الحلم والورع، شجرة طيبة منحدرّة من نسل الإمام الكاظم عليه السلام. عاش أجداد وآباء عائلة الصدر في كلٍّ من: إيران، والعراق، ولبنان، وكانوا نبزاً للعلم والهدى، وحماة للدين، ومبلغين للعلوم والمعارف الإسلامية الواسعة. عاش السيد الشهيد باقر الصدر في وسط عائلة شيمتها العلم والفضل، وشرب في أحضانهم الدين والأخلاق، وكان ذلك الطفل الورع النابغة، الذي يكبر يوماً بعد يوم بمقدار ما يكبر أقرانه في سنة وسنوات، وكان يجلب الانتباه بشدة أدبه وسرعة بدهته. حدّد هدفه

(*) من النساء المجاهدات الصابرات اللواتي خضن تجارب العمل الإسلامي، وعاشت مع السيد الصدر بإخلاص ومحبة وتضحية.

منذ نعومة أظافره، وتجلّى واضحاً في كبره، سالكاً نهج الأئمة الأطهار عليهم السلام وأجداده الكرام. كان همه إصلاح المجتمع الإسلامي، وتحريره من قيود الاستبداد والجهل. ولم يكن هذا الهدف غريباً عنه، ولا سيما أن أباه وأمه كانا مثلاً للإنسان القدوة، وتشخيصاً عينياً للإنسان الكامل. كانت أمه تحرص على أن ترضعه وهي على وضوء، وكانت تقرأ له القرآن عند نومه، رغم أنها كانت أمّاً لسبعة أولاد ذكور وسبع إناث، وقد ابتليت بفقد خمسة أولاد ذكور وست إناث؛ لأسباب مختلفة، وفي ظروف متفرقة، لكنها تحمّلت تلك المصائب بالصبر والاحتساب إلى الله واهب الحياة. أصيب الشهيد الصدر في سن طفولته بمرض عضال، لدرجة أقلقته والديه، وشغلت بالهما، فكان التوسل بالحجة ابن الحسن عليه السلام وسيلتهما إلى الله في طلب الشفاء والعافية لقرّة عينهما، واستجاب الله تعالى دعاءهما، وأنجح توسلهما. وكانت أمه أثناء توسلها الدائم في طلب الشفاء قد رأت الحجة عليه السلام في منامها، مخاطباً إياها بعدم القلق على حال ابنها، وأنه سوف يشفى بإذن الله، ومبشراً إياها بمكانة عالية ومستقبل مشرق في العلم والدين. وكانت المعجزة، فقد شفي السيد محمد باقر الصدر في اليوم التالي، وألبس ثوب العافية.

كانت عائلة الشهيد رغم مكانتها العلمائية الكبيرة تعيش حياة بسيطة خالية من كل مظاهر الترف، فلم تكن أمور الحياة المادية تشغل حيزاً في فكرها وقلبها، بل كان كل سعيها وكدها في أن تبلغ المراتب العالية في العلم، وأن تحصل على أوسع قدر من المعارف والأخلاق. بعد وفاة والده تربي في حضن والدته سليمة العلماء، فقد كانت بنت الشيخ عبد الحسين آل ياسين، وأخت الشيخ محمد رضا، والشيخ راضي، والشيخ مرتضى آل ياسين. وهؤلاء كانوا أحواله الذين تربي في وسطهم، فقد خصّه الشيخ محمد رضا بعناية متميزة، وكان عنده مورد احترام وتقدير، وكان له فضل كبير في توجيهه وتعليمه وتأديبه. أخوه السيد إسماعيل من العلماء الفضلاء والمجتهدين الأجلاء، كثير الحركة والنشاط في النجف، رغم أنه قد غادر الدنيا سنة ١٣٨٨هـ، وهو ابن الأربعين من العمر. أخته (آمنة بنت الهدى الصدر) من النساء العالمات، شاعرة، وكاتبة، ومعلمة للفقه والأخلاق، وكانت رفيقة أخيها الشهيد في

درب الجهاد والتضحية، ومقاومة الظلم والاستبداد، والتصدي للسلطة الغاشمة، فكان أن تُوجت بالشهادة إلى جانب أخيها رفيق دربها، وخُتم لكليهما بالسعادة. أنهى السيد محمد باقر الصدر مرحلة الابتدائي قبل سن الحادية عشرة من عمره، وقد لوحظ عليه في هذه المرحلة النبوغ وشدة الذكاء، واستعداده العريض لتلقي العلوم والمعارف، فكان معلّمه وأساتذته في تعجب ودهشة؛ لما يروونه من نباهته وذكائه.

أكمل دراسة المنطق وما كتب فيه من رسائل، إلى جانب الإشكالات الواردة على بعض كتب المنطق، في سن الحادية عشرة من عمره. وفي سن الثانية عشرة درس معالم الأصول على يدي أخيه، كما درس الإشكالات الواردة على كفاية الأصول، وكان قد قرأ أكثر دروس السطوح من دون الحاجة إلى معلم أو أستاذ. وفي سنة ١٣٦٥هـ هاجر من الكاظمية متوجّهاً إلى النجف الأشرف، وحضر حلقة درس الشيخ محمد رضا آل ياسين والسيد الخوئي، وهو لا زال فتى في الثانية عشرة. والعجيب في الأمر أنه كان يحضر حلقات الدرس تلك إلى جانب العديد من الشخصيات العلمية الكبيرة. ومن الأمور التي تظهر مدى قوة السيد الشهيد العلمية، وإحاطته الكاملة بمطالب الدرس وإشكالاته، أن الأستاذ الشيخ محمد رضا آل ياسين طرح يوماً مسألة علمية، حيث سأل: هل يتجس بدن الحيوان بملاقاته النجاسة، ويظهر بزوالها، أم أن بدن الحيوان لا ينجس ولو لقي عين النجاسة؟ ثم أضاف قائلاً: إن الشيخ الأنصاري رحمته الله أجاب عن هذا الإشكال، وأورد مبحثين آخرين في كتاب الطهارة، وإن أستاذه السيد إسماعيل الصدر كان قد طلب منه ومن بقية الطلاب أن يأتوا بثمار ومطالب أخرى جديدة، وأنه يطلب من طلبته أن يفكروا في المسألة ملياً، وأن يطرحوا مسألة جديدة في نفس الموضوع. ولما كان يوم الغد أتى الشهيد محمد باقر الصدر من دون جميع الطلبة إلى الشيخ محمد رضا آل ياسين، وقد أتى بمسائل جديدة في نفس الموضوع. وكان الشيخ يرى في الشهيد أنه يحضر الدرس فقط لأجل التفنن، ولم يكن يحضر للتحصيل، خصوصاً مع صغر سنه وقلة عدد أيامه في التلمذ على يديه، فتوجه الشيخ إلى باقي الطلاب سائلاً إياهم إن كان من بينهم من أتى بثمرات جديدة واستنتاجات بكر، ولما كان الجواب بالسلب توجه إلى الحضور قائلاً: لقد أتى السيد محمد باقر

الصدر بثمرات جديدة في هذا الدرس، وأنا أطلب منه شخصياً أن يعرضها عليكم، ويبينها لكم. وكان في ذلك المجلس مصدر إعجاب الجميع. وعن السيد إسماعيل الصدر رحمته الله أن كل ما بلغه أخوه الشهيد محمد باقر الصدر من مراتب في العلم كان قد حصل عليه وهو في أوائل سن البلوغ. وفي سنة ١٣٧٠هـ، وحين توفي الشيخ محمد رضا آل ياسين، تولى الشيخ عباس الرميثي كتابة التعليقات على رسائل أستاذه، وطلب من الشهيد باقر الصدر أن يحضر مجالس درسه، وكان قد كتب هو الآخر تعليقات على رسائل أستاذه، فلما رآها الشيخ عباس الرميثي، وعاین تبحره وإحاطته الكاملة بكل المطالب العلمية، توجه إليه قائلاً: من دون أدنى شك أو تردد التقليد في حقك حرام. وكان الشهيد الصدر قد حضر درس السيد الخوئي في الأصول إلى سنة ١٣٧٥هـ، وفي الفقه إلى سنة ١٣٧٨هـ. قال أحد الطلبة الذين كانوا يحضرون درس السيد الخوئي إلى جانب الشهيد الصدر: كان الشهيد الصدر يحضر معنا الدرس كأنه قمر، كان يستوعب المطالب كلها، ويسيطر عليها من كل جوانبها، وكان يتقدمنا مرتبة يوماً بعد يوم. كان يقضي معظم أوقات يومه في المطالعة والدرس. وفي العشرين من عمره بدأ مرحلة التدريس بتعليم كتاب كفاية الأصول، وتربية طلبته. وفي سن السابعة والعشرين (١٣٧٨هـ) بدأ بتدريس البحث الخارج في الأصول، وفي الثامنة والعشرين (١٣٨٠هـ) شرع في تدريس البحث الخارج في الفقه. وفي سن السابعة والعشرين بنى بنت عمه السيد صدر الدين الصدر (أخت الإمام موسى الصدر)، وكانت تكاليف زواجه مما حصله من طبع كتبه. وكان الإمام موسى الصدر والشهيد الصدر أبناء عمومة، وكان زواجه ثمرة علاقته القوية مع ابن عمه، تلك العلاقة التي قويت واشتدت وأصرها في الفترة التي كانا فيها معاً في النجف يشغلان بالتحصيل والتعلم. وفي تلك الأيام كان كل منهما قد وصل إلى مرحلة الاجتهاد، وتشاركوا كل ما غطى تلك الفترة من حلوها ومرها، وكانا يتباحثان معاً دروسهما والمطالب العلمية، كما كانا يتشاوران فيما بينهما. كان الإمام موسى الصدر يكنّ مشاعر الاحترام لابن عمه الشهيد الصدر، كما كان الأخير يبادل له نفس الاحترام والحب، فكان يخاطبه ب (سيدي)، وكان الإمام موسى الصدر يخاطبه بدوره ب (مولاي). وكان الإمام موسى الصدر كلما ضاق صدره، وأحس

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بالإرهاق، جراء المسؤولية الملقاة على عاتقه، يأخذ جوازه ويسافر إلى النجف، حيث يجد السلوى، ويرتاح بالقرب من ابن عمه، وفي أحضان النجف الأشرف. وبعد اختطاف الإمام موسى الصدر، وشدة حصار وأذى نظام صدام للشهيد الصدر، كان هذا الأخير يقول: لو كان موسى الصدر بجانبني لذهب عني ما أجده من تعب ونصب من صدام وأعوانه.

❁ سيدتي، لو تحدثين لنا عن حياتكما في العراق، كيف كانت تمر في ظل كل تلك الظروف؟

❁ أنا من مواليد مدينة قم، وعشتُ فيها إلى التاسعة عشرة من عمري. لقد انتقلت بعد اقتراني بالشهيد الصدر من إيران إلى العراق. وقد كان فراقي وبعدي عن أهلي؛ ونظراً للفرق بين البلدين، وظروف العيش في كليهما، يسبب لي الضيق والتعب، وقد عانيتُ كثيراً لذلك. وفي يوم من الأيام ذهبت إلى زيارة حرم أمير المؤمنين (عليه السلام)، وتوسلت به أن يلهمني ربي الصبر، ويمنحني القدرة على تحمل فراق أهلي، وصعوبة العيش في هذه الأرض الطيبة، وبعد الزيارة انتابني إحساسٌ عجيب، لدرجة جعلتني أقول في نفسي: إنني لم أقترن بشخص عادي، إن زوجي وليٌّ من أولياء الله والعلماء الأتقياء، وحاصلُ تلك الزيارة أنني شعرتُ بالاطمئنان، وابتعدت عن نفسي كل مشاعر الضيق والضجر، وعشتُ بقيت أيامي مع الشهيد في كامل الرضا والاطمئنان.

أخلاقه (عليه السلام) في المنزل —

❁ حبذا لو تحدثيننا عن معاملة وأخلاق السيد الشهيد في المنزل.

❁ لقد كان السيد الشهيد طيباً، وعطوفاً، ويقدر من حوله. كان محسناً مع أمه وأولاده، وكان بمثابة الصديق لأخواته وإخوانه. وكما كان مع أهله محباً حنوناً كذلك كان خلقه مع أولاده، وبقي إلى آخر لحظة من حياته المباركة مثلاً للولد البار والمطيع لأمه، يشاورها ويحترم آراءها، كما أنه كان يولي عناية خاصة، طوال حياته، بأخته، فقد كان يصرف وقتاً في إعانة أخته، يقرأ مكتوباتها، ويجيب عن

تساؤلاتها، ويحترمها، ويهتم بمشاعرها وأحاسيسها، ويساعدها في كل ما تحتاجه، في الجانب العلمي وغيره. وإلى جانب ذلك كان يقدر زوجته، وكان لا يفتأ يردد على مسامعي قوله: أتمنى أن تدركي ما أنا مشغول به، وما يشغلني عنكم، وأتمنى في نفس الوقت منك أن تسامحي تقصيري، وتصفحي عما يقلقك مني.

لقد كان السيد الشهيد عطوفاً ورحيماً بأولاده، وكان يهتم بأمورهم، وكان إذا مرض أحدٌ منهم يبادر للسؤال عنه بمجرد رجوعه إلى البيت، فقبل أن يغير ملابسه يذهب إلى جانبه، ويتفقد أحواله، ويمرر يده المباركة على رأسه، وهو يقرأ سورة الفاتحة. وقد بقينا على هذه السيرة بعد وفاته، فنقرأ سورة الفاتحة للشفاء. وكان عليه السلام يعامل أولاده معاملة الكبار، فيحاورهم، ولم يكن من شيمه أن يجبرهم على فعل شيء لا يرغبونه، يذكرهم بالصلاة في أول وقتها، وكان يقول لهم: إنني لا أراكم إلا قليلاً، لذا لا أحب أن يصدر منكم ما يدعوني إلى توبيخكم، فلا تجبروني على هذا بفعلكم للقبیح أو ما يستوجب التوبيخ والتأديب.

وكم كان الأولاد يفرحون برجوع والدهم إلى البيت، فرغم صغر سنهم كانوا يدركون الأوضاع والظروف التي يعيش فيها والدهم، لذلك كان رجوعه إلى البيت يعني سلامته، وغنيمة تستوجب شكر المنعم وحمده على سلامة والدهم.

علاقته الروحية الخاصة بأهل البيت عليهم السلام —

❁ محبة السيد الشهيد الخاصة لأهل البيت عليهم السلام دليل على إدراكه وفهمه العميق للمضامين العالية لمقامهم ومكانتهم، وشاهد على توجهه الصحيح لموقع رسالتهم. أنتم زوجه، أقرب الناس إليه، كنتم شاهداً على حالاته الروحية والمعنوية بشكل عام، نتمنى عليكم أن تصفوا لنا بعض الأحداث الخاصة بهذا الجانب من حياته.

❁ كان السيد الشهيد يواظب على زيارة سيد الشهداء عليه السلام في كل ليلة جمعة، وكان يقرأ زيارات مخصوصة، كالزيارة الشعبانية والرجبية، وكان لمدة عشر سنوات يسافر لزيارة أبي عبد الله الحسين عليه السلام، ولم يكن يمنعه عنها إلا المرض.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الشديد أو الحالة الأمنية. وكان الشهيد لا يرى إلا صائماً في أغلب المناسبات. وكم كانت عيناه تفيض بالدموع وهو يتلو زيارة عاشوراء! وكم كان بغضه لقتلة أهل البيت، والحسين بالخصوص، يزداد ويغلو في صدره ومحاسنه مبتلة بالدموع، حتى أن زوار الحرم الشريف كثيراً ما يلفت نظرهم حالة الشهيد وهو في تلك اللحظات! في يوم من أيام زيارته للإمام الحسين عليه السلام، وبينما كان الشيخ محمد جواد مغنية والسيد محمود الخطيب يرافقان الشهيد في الزيارة، وبعد أن دخلوا الحرم، وقفا قبال صحن الساعة، وأخذا ينظران إلى السيد الشهيد وهو يبكي بحالة استوقفت الزوار، الذين أخذوا بدورهم ينظرون إليه، فتوجهوا إلى الشيخ مغنية يسألونه: ماذا يفعل السيد؟ فأجابهم: إنه يعرف مع مَنْ يتحدث، وأمام مَنْ يقف، كما يعرف معاني ومضامين تلك الزيارات التي يقرأها. كما أن السيد الشهيد كان مداوماً على قراءة زيارة أمير المؤمنين عليه السلام، وكان يحفظ منها عن ظهر قلب. كان الشهيد يحمل مطالب دروسه إلى حرم أمير المؤمنين، وهناك يعكف على دراستها، وظل لمدة لا يستطع الذهاب إلى الحرم، فجاء رجل لعيادته، وأخبره قائلاً: إنه رأى أمير المؤمنين عليه السلام في المنام، وقال له: إن ابني محمد باقر (يعني الصدر) صار له أياماً لم يأت إلينا للمطالعة والمباحثة.

لقد كان يبدو جدّ متأثراً في أيام عاشوراء، وكانت مظاهر الحزن تبدو على ملامحه طيلة تلك الأيام، وكان يعمل جاهداً على أن يحضر كربلاء في هذه الأيام بالذات، وكان في أيام عاشوراء يقرأ زيارة عاشوراء، ويستمع إلى المقتل، وكان يبكي بصوت عالٍ، وينحب نحيباً لهذا المصاب، وكان وعائلته يمسكون عن الطعام إلى ما بعد ظهر يوم عاشوراء، كما أنه كان يبتعد عن أكل ما لذ وطاب طيلة الأيام العشر من محرم، وكان لا يستقبل أحداً يوم شهادة الإمام علي عليه السلام. لقد كان يداوم على عقد مجلس عزاء لأهل البيت عليهم السلام في كل ليلة خميس في بيته، وكان في أيام شهادة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام يقيم مجلس العزاء لمدة ثلاث ليالٍ، وكلما رزقنا مولوداً أنشئ نذر لله إن رزقني مولوداً ذكراً أن يقيم في يوم شهادة الإمام السجاد مجلس عزاء له، والحمد لله فقد رزقنا في السنة التالية بالسيد محمد جعفر، ولا زلتُ أداوم على عقد هذا المجلس إلى اليوم.

لم يكن السيد الشهيد يشكي حزنه وبئّه إلا إلى الله سبحانه وتعالى، فكان

يناجي ربه كثيراً، إليه يشكو آلامه، ومنه يطلب العون والمدد، وكان التوسل بأهل البيت عليهم السلام وسيلته إلى الله، وكان يعلم ويشجّع أبناءه على التوسل بأئمة أهل البيت عليهم السلام في الشدائد والكربات، وأن لا يشكوا مصائبهم أو ما ألمّ بهم إلا إلى الله، وأن يرجوا الإعانة والتوفيق من الله وحده. وفي الوقت التي تمت محاصرة البيت، وأصبحت الأوضاع جدّ سيئة، وبقي السيد الشهيد وحده، دعا أهل بيته جميعاً إلى قراءة دعاء التوسل، وغيره من الأدعية.

أما في ما يخص الصلاة فخشوع القلب كان دأبه. وطبق شهادة جميع أفراد العائلة فإن الشهيد كلما اشتغل بالصلاة يترنّم كل البيت بنفحات معنوية عذبة، وتشعر وكأن الملائكة قد غطت أرجاءه، وفاضت قدسيته عليه بالطمأنينة والسكينة. وكان يروم الخلوة والابتعاد عن أعين الناس في صلاة الليل. أما في رمضان فلم يكن يتهاون في قراءة جميع الأدعية والقيام بجميع الأعمال الواجبة والمستحبة المرتبطة بكل ليلة من لياليه الكريمة، وما لم ينته منها لا يذهب إلى مكتبه. وكانت تلك سيرته في جميع المناسبات الدينية، رغم مشاغله الكثيرة. وكان حصار منزلنا، وبالخصوص في الأيام القريبة من يوم شهادته، مناسبة وفرصة اغتمها في أداء العبادات، وتعمّق فيها، فقلّة الانشغال بالخارج يفتح المجال أكثر للارتباط بالله تعالى، والصعود في مراتب القرب منه جل جلاله.

طريقته في الدراسة والاهتمام بالعلم —

❁ سيدتي، إن كثرة أعماله العلمية، وسعة دائرة تحقيقاته وتأليفاته، يكشف بحقّ جديته وتفانيه في القيام برسائلته العلمية والفكرية، فهلاًّ تحدثن طلاب العلم والباحثين والمحققين عن طريقة وأسلوب الدراسة والبحث عند السيد الشهيد.

❁ كان الشهيد دؤوباً على الدرس والكتابة والتباحث. ولمدة طويلة كان الشهيد يذهب كل ليلة إلى بيت السيد الخوئي رحمته الله للمباحثة، وفي ليلة من الليالي كان مريضاً، فأصررت عليه أن لا يذهب إلى تلك المباحثة، وأن يستريح هذه الليلة حتى تعود له العافية، ولكن جوابه كان أن طلب مني إحضار المصحف الكريم، فاستخار به،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

فخرجت الآية الكريمة: ﴿إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ (طه: ١٠)، فنظر إلي وقال: والآن ماذا تقولين؟ أذهب أم أمكث في البيت؟ فأجبت: اذهب محفوظاً بعناية الله.

وكان السيد الشهيد إذا عزم على الكتابة، وتناول القلم، لا يرفعه عن الورقة إلا إذا أتمَّ المطلب، وكنت أقول له مازحة: هل نزل عليك الوحي، فجلست تكتبه بهذه الطريقة، وبهذه السرعة؟ فكان يتبسم، ويقول: ربما كان كما تقولين. وكثيراً ما كانت تتورم أنامل يده اليسرى من شدة وكثرة الكتابة، حيث إنه كان يكتب باليد اليسرى، فكنت أهیی له عجينة أضعها على أصابعه، ولكنها لم تكن تؤثر في الأمر شيئاً؛ لأن السيد كان يستمر في الكتابة، ويداوم عليها، ولم يكن يشغله أو يعكر صفو مزاجه شيء مما يحيط به إذا كان مشغولاً بالكتابة، حتى أن ضجيج الأولاد وصراخهم لم يكن ليجعله يتوقف عن الكتابة، وكنت أعمل على إسكاتهم أو إخراجهم من الغرفة، لكنه كان يبادرني بالقول: اتركهم، لا تؤذيهم، واركبهم يلعبون.

❁ طريقة وأسلوب معيشة وحياة الشخصيات الكبيرة وذوي المكانة المميزة تكون دائماً بمثابة القدوة لغيرهم، ومنهم تؤخذ العبرة، لذا نوّد من شخصكم الكريم أن تحدثنا قليلاً عن المحطات والنقاط البارزة في حياة السيد الشهيد الشخصية، التي كانت ملفتة في معاشرتكم له.

❁ إن زهد السيد وتعفّفه كان دائماً درساً لي في حياتي. فبعد زواجي به عرفت أن لباس السيد كان عبارة عن عباءة وقميص أبيض، فسألت عن باقي لباسه، فقالت السيدة أم الشهيد، وهي تضحك: ألم أقل لك: إن زوجتك ستتعب حين تراك وليس لك لباس غير الذي ترتديه على بدنك. لم يكن يهيئ لباساً إلا نادراً، وإذا فعل فإنه يكتفي بالقليل، وكان يقول: عجباً، كم لي من جسم حتى أخيط وأشتري ألبسة كثيرة؟ لقد كان يزهد في هذه الدنيا الفانية، وكان يردد علينا: إن حياة العالم المرجع يجب أن لا تفرق عن حياة سائر الطلبة. لقد كان في قمة التواضع، لذا فهو طيلة حياتي معه لم يدخل أثاثاً إلى البيت، وبقي البيت على نفس الشكل إلى يومنا هذا. أهدي له يوماً أحد أصدقائه آلة، ولكنه لم يستفد منها أبداً، وأعطاهما أحد

أصدقائه، وطلب منه أن يبيعها، وأن يقسم أموالها بين الطلبة، وأخذ لنفسه شيئاً قليلاً. نعم، كان كلما أهداه أحد هدية يقبلها، ويشكره عليها، وبعد ذلك يعطيها لطلبة العلوم الدينية. وهذا التعامل منه لم يكن على نحو التكبر أو الغرور والاعتزاز بالنفس، لكنه كان زاهداً ومتقياً، وكان يكتفي بحياته وأفراد أسرته باليسير، حتى أن أكلنا وشربنا كان بسيطاً وخالياً من أبسط مظاهر الترف أو التوسعة على النفس، فقد كان يروم المساواة في المعيشة مع الطبقة المقهورة من المجتمع، والتي كانت تمثل الأغلبية.

موقف السلطة الحاكمة من الشهيد الصدر —

❁ كيف كان موقف وتعامل النظام الحاكم في العراق، والمتمثل آنذاك في شخص صدام وزمرته، مع السيد الشهيد لما أصبحت له مرجعية التقليد؟
❁ بعد وفاة السيد الحكيم، وبعد إصرار الناس الشديد على انتقال مرجعية التقليد إلى السيد الشهيد، أصدر عليه السلام رسالته العملية. وقد كان هدف الشهيد من نشر رسالته تنبيه الناس إلى فساد النظام البعثي، وخصوصاً أن الناس كانت تربطهم بالسيد علاقة وطيدة، وكانوا يستمعون له ويطيعونه. فمرجعية السيد الشهيد كانت تخالف مثيلاتها في آرائه ونظرياته في التجديد، والارتقاء بالحوزة العلمية، وفي إرشاد وإنضاج المجتمع الشيعي خصوصاً، والعراقي بشكل عام. وكان يعمل على الدعوة إلى تحسين الوضعية الاجتماعية لفئة طلبة العلوم الدينية، وتحسين ظروفهم المعيشية، وكذا الطبقة الفقيرة من المجتمع، والتي كانت في ظل حكومة الفساد تمثل أغلبية المجتمع العراقي.

وفي هذه المرحلة بالذات أصبح السيد الشهيد يعيش مشكلات ومضايقات عديدة وعسيرة؛ فضغوطات النظام الحاكم وزمرته الفاسقة كانت تزداد يوماً بعد يوم، وكانت مقاومة السيد الشهيد وإصراره على انبعاث المجتمع قد جعلت النظام الحاكم يعيش أسوأ أيامه، وكان ذلك يهدد استقراره، فكان يعمل على اعتقال السيد الشهيد وإيداعه السجن، كأسلوب للحد من تحركاته، وبالتالي ليتجنب

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

التصادم المباشر مع مقلدي السيد، والحوزة العلمية بشكل عام. وكان ﷺ كلما حملوه إلى السجن يقول: إنني وفيّ طريقني إلى السجن أشعر بنشوة الإحساس بقرب الموعد بلقاء الله عز وجل، وكلما أطلقوا سراحني كنت أشعر بالخيبة من ذلك الأمل؛ لأنني أشعر أنني عائد إلى هذا التكليف الصعب. وبعد أن يئس النظام الصدامي من إطفاء نور السيد، ونور أفكاره وآرائه وتحركاته الرسالية، وتيقن أن التضيق عليه لا يزيده إلا إصراراً، وأن السجن لا يزيده إلا حياة، حكموا عليه وعائلته بالإقامة الجبرية، ومنعوا عنه ملاقاته الناس، ودام هذا الوضع زهاء عشرة أشهر، وكانت فرصة أمام السيد الشهيد للتفرغ للكتابة والتأليف، فدوّن العديد من مؤلفاته الجديدة، واشتغل بالعبادة والمناجاة، إلى جانب تربية أسرته على الصبر والتحمل. سألته يوماً: ماذا - لا قدر الله - لو أخذوك وتركونا وحدنا، ماذا يكون مصيرنا؟ فأجابني متيقناً: إن لكم رب رحيم، وهو يكفيكم عن غيره، وأنتم وديعتي عنده.

لقد كان دائم البشر رغم شدة الظروف وصعوبة الوضع، وكان دائم التوكل على الله، والتسليم له في السراء والضراء، وكان يقول لنا: إنكم تستطيعون الرحيل عن هنا، فصدام وزمرته لا يريدون سواي، ولا حاجة لهم بكم. وهذه الأخلاق وهذا التعامل الوديع منه ما كان يزيد أفراد أسرته إلا ارتباطاً والتحاماً به. وفي آخر سنة ضعف بدنه كثيراً، وخصوصاً مع ارتفاع ضغطه الذي استوجب عليه حمية غذائية صارمة.

❁ كيف كانت آخر مرة تعرض فيها السيد الشهيد للاعتقال من طرف أزام

النظام الصدامي؟

❁ لما اعتقل السيد ﷺ من طرف بلطجية صدام تيقن السيد الشهيد أن هذه المرة لن تكون كسابقتها، وخصوصاً أن البعثيين قد قالوا: إنهم سينقلونه إلى سجن بغداد.

ورغم هذا التصعيد من طرف النظام إلا أن السيد ظل محافظاً على هدوئه، وكانت السكنية تلازمه في كل الأوقات والظروف، وكان يقول: لقد استعددتُ وتهيأت للشهادة منذ وقت بعيد. وفي أثناء ذهابه، وحين وقف أمام عائلته أراد تسكين

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

روعتهم، وتهدئتهم، فقال: إن كل واحد منا سيرحل عن هذه الدنيا لا محالة، وكل فرد يرحل عنها بطريقة من الطرق، قد يكون السبب مرضاً أو غيره، وقد تعددت الطرق والأسباب، لكن الموت حين يكون على طريق الله وفي سبيل الله فهو الأعظم والأشرف عند الله، وإذا أتى الأجل ولم أقتل على أيدي صدام وأعوانه قد أموت بمرض أو بأي حادث آخر، وإذا كان الموت في سبيل حفظ الدين ومذهب أهل البيت (عليه السلام) فإن الأفضل والأشرف أن نسرع نحو الشهادة إلى الله. نعم، لقد كانت هذه اللحظات عصبية وشديدة على أفراد عائلته.

حول أعماله العلمية ومدى الاهتمام بها —

❁ ماذا كان الموضوع الرئيسي لمعظم مؤلفات السيد الشهيد؟ وكيف كانت فعالياته العلمية، وفي التحقيق والبحث؟ وهل يوجد اليوم مؤسسة أو مؤسسات تعنى بآثار السيد العلمية، وبتحقيقاته؟ وما هي الآثار العلمية التي تم نشرها في الوقت الحالي لأول مرة؟

❁ أغلب آثار السيد (عليه السلام) في مجال الأمور والمسائل العقائدية، والفلسفة، والاقتصاد، والمنطق، والأخلاق، والتاريخ. ولما كان في المجتمع العراقي فرق منحرفة تعمل ليل نهار على إغراء الشباب، والمكر بهم، والدفع بهم إلى طريق الانحراف والخروج عن الدين، عن طريق زرع أفكار مخالفة للعقيدة، وداعية للإلحاد وتبني أفكار حزب البعث الحاكم، أخذ السيد على نفسه عهداً أن يدافع عن الدين إلى آخر رمق، وأن يبذل فيه الغالي والنفيس، وأن يعمل على إرشاد الشباب إلى طريق النبي الأكرم (عليه السلام)، وأن يدعوهم إلى منهج أهل البيت الكرام (عليهم السلام)، وأن يبين لهم الدين الصحيح والمنهج الحق، وأن يعلمهم التعاليم الدينية الصحيحة والخالصة. وكانت آثار السيد الشهيد تتميز بخصلتين: الدقة الفائقة والتعمق الذي يقل نظيره من جهة؛ والإحاطة الكاملة بجميع الجوانب والمباحث الخاصة بكل مطلب علمي ديني من جهة أخرى. لقد كان عميقاً في تحقيقاته وأبحاثه، مجتهداً فتح العديد من أبواب البحث والتحقيق، وقد ورد مجالات علمية أخرى غير الفقه والأصول بنفس

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الخصوصيات والمميزات، فأوجد فقهاً جديداً، وعرضه على طلبته، كما فتح مباحث قيمة وعظيمة.

وفي الفترة الراهنة يعمل مركز الأبحاث الخاصة بآثار السيد الصدر رحمته الله (مجمع الشهيد الصدر) على تهيئة وإعداد تحقيقات وأبحاث علمية حول مؤلفات الشهيد الصدر، وقد تم إلى اليوم طبع ستة عشر (١٦) جزءاً من مجموعة آثار الشهيد، والمكوّنة من عشرين (٢٠) جزءاً، وهي عبارة عن: ١- فلسفتنا، ٢- الأسس المنطقية للاستقراء، ٣- اقتصادنا، ٤- البنك اللاربيوي في الإسلام، ٥- الإسلام يقود الحياة، ٦- دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى والثانية)، ٧- دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ٨- المعالم الجديدة للأصول، ٩- غاية الفكر، ١٠- بحوث في شرح العروة الوثقى في أربعة عشر (١٤) جزءاً، ١١- الفتاوى الواضحة، ١٢- فذك في التاريخ، التشيع والإسلام، بحث حول المهدي، ١٣- المدرسة القرآنية، علوم القرآن (مقالات قرآنية متفرقة)، ١٤- أئمة أهل البيت ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية.

وهناك آثار أخرى للسيد الشهيد تحت الطبع، وهي: موجز أحكام الحج؛ تعليق على مختصر منهاج الصالحين؛ تعليقة على مناسك الحج؛ التعليقة على صلاة الجمعة من كتاب الشرائع؛ منهاج الصالحين ج ١ و ٢.

وقد تم طبع بعض أقسام الجزء ١٧، و ١٥، و ٢٠ لأول مرة. ومن النكات الخاصة بالجزء ١٧ أنه يشمل مجموعة من خطب الشهيد رحمته الله الخاصة بالحوزة، واقتراحات السيد حول إيجاد مقدمات الرشد والنمو الفكري والمعنوي العلمية.

وبالإضافة إلى هذا الجزء يوجد جزء آخر تحت عنوان (دروس رمضانية)، وسيطبع قريباً، وهو عبارة عن محاضرات وخطب ألقاها رحمته الله في شهر رمضان من سنوات ١٣٨٠، ١٣٨٤، ١٣٨٩، و ١٣٩١هـ.

ذكريات من نبأته وفطنته —

❁ لقد عرف السيد الشهيد بالذكاء والفطنة وسرعة البداهة والإدراك الواسع للأمور، حبذا لو تسردين لنا بعض الذكريات التي تعلق بذهنك عن ذكائه ونبوغه؟

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

❦ كان السيد محمد علي خليلي من رفاق السيد الشهيد في المدرسة، وكان يقول: كان السيد الصدر ذكياً للغاية بشكل قلّ نظيره، وكان المعلمون يعدونه التلميذ النموذج، المجتهد، المؤدب، الذي كان يلتزم القوانين ويعرفها جيداً. كان قدوة لجميع التلاميذ، كما أن المعلمين والمدراء يكتنون له كل الاحترام، ويفتخرون به أيما افتخار. كان يملك القدرة على مخاطبة الجميع، الطلبة وعائلاتهم، بحيث يستمعون إليه بكل شغف وحبّ، وينصتون إلى كلامه بكل وعي. ورغم صغر سنه فقد كان يشارك في هيئة المعزين لأهل البيت (عليه السلام) التابعة للمدرسة، والتي تقيم مجالس العزاء في مناسبات عاشوراء أو مناسبات شهادة باقي الأئمة الأطهار. ولأنه كان ذا لسان عذب ومنطق حلو كان يجلب مسامح وقلوب الناس بكلماته في رصيف الصحن الشريف للكاظميين (عليه السلام)، فكانت تزداد مشاركاتهم وتتنوع في هذه الهيئة. صديق آخر للسيد الشهيد كان يحكي بعض ذكرياته عن السيد (عليه السلام) قائلاً: إن أي شيء قلته أو مدحت به السيد لن يكون غلوّاً أو مجاوزاً للحقيقة، فقد كان وسط جميع الطلبة ذرة ثمينة لا مثيل لها، فقد كان قبلة الطلبة في الأخلاق العالية، فكان يحدثهم بكل هدوء، وكانوا دائماً يستمعون إليه بكل شوق وحب. هذا الشوق والحب كان دافعاً جعلني أسعى في كثير من المرات إلى الانخراط في مجموعته، ولم أكن أعرف من أسماء العلماء إلا القليل، أمثال: أديسون، نيوتن، أما هو فقد كان يعرف الماركسية، الإمبريالية، الديالكتيك، والعديد من المصطلحات الفلسفية التي كان يستعملها في أحاديثه وخطاباته، وكنا نسمعها لأول مرة، ولم نكن ندري هل كان ذلك الجمع من الشباب وحديثي السن يفهمون ويدركون معاني خطاباته، فقد كان جل همّه أن يستوعب الطلبة والمجتمعون حوله مغزى كلامه، وكان يعمل جاهداً على أن يجعل أوقات اللعب واللغو عندنا وقتاً للدرس والتعلم، وكان هو معلمنا ومرشدنا فيها، يعمل بكلّ جد، ولا يبخل علينا بأي جهد، وكان نبوغه وذكاءه يجعلان منه أستاذاً بكل معنى الكلمة. أما السيد مرتضى العسكري فحين يتحدث عن السيد الشهيد ما يفتأ يذكر أنه كان يدرس دروس سنتين في سنة واحدة، وكان يغيب عن بعض الجلسات، لكنه حين يحضر الامتحانات كان يأتي بأفضل الأجوبة

وأتمها. كانت له علاقة قوية بالكتاب والدفتري والقلم منذ حداثة سنه، وعديدة هي المرات التي كانت أمه تبحث عنه فتجده في أحد أركان المدرسة مشغولاً بالمطالعة أو بالكتابة أو بالتفكير.

تقول أم السيد الشهيد: إنها أدركت أن السيد الشهيد وبعد أن أتم مرحلة الابتدائي كانت له علاقة قوية بلبس العمامة، وقد أراد منه أحد أفراد العائلة أن لا يلبس العمامة، وحدّثه عن وضعية الطلبة وظروفهم المعيشية الصعبة، لكن السيد الصدر أراد أن يثبت أن له القدرة على تحمل تلك الظروف، فاكتمى مدة بالخبز والماء طعاماً له، ولما سئل عن السبب أجاب: إنه يريد أن يريهم قدرته على تحدي كل تلك الظروف، وهذه ليست طريقي لوحدي، بل هي طريق أجدادي في تحمل الصعاب وضيق العيش من أجل العلم والتعلم.

وكان يؤتى له ببعض الكتب العميقة في الفلسفة والمنطق، وقد ترجمت من الإنجليزية إلى العربية، وانطلاقاً من موضوعها كان السيد الشهيد يبين لهم الفقرات والنقاط التي ترجمت بشكل غير صحيح، كما أنه كان يرشدهم إلى كيفية تناول الموضوع وغيره من المسائل، وحين كان المترجمون يعيدون التدقيق في ما ترجموه، ومدى تناسبه ومطالب الكتب الأصل، كانوا يقررون أن آراء السيد كانت صائبة ودقيقة.

لما أتم الدكتور كريم متى ترجمة قسم من كتاب (العلوم الإنسانية) لبرتراند راسل أتى به إلى السيد الشهيد، الذي أخذه ثم قرأه بتمعن، واكتشف في الترجمة بعض مواطن الخطأ، ثم قال: إنني أستبعد أن يكون هذا قول راسل، ثم نظر الدكتور كريم متى إلى المتن الأصل فأدرك أن رأي السيد كان في محله.

الصدر وأسباب الشهادة —

❁ وفق نظركم ما هو الباعث الأصلي الذي كان له دخل مباشر في شهادة السيد وأخته؟ وما هي نتائجها؟

❁ كان صدام يرسل مرتزقته وأزلامه للضغط على السيد الشهيد لعله يرجع عن طريقه في رفض الظلم، وفي مواقفه من الإمام الخميني رحمته الله وتأييده للثورة

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الإسلامية في إيران، وكان ضغطهم شديداً ومتتالياً، لكن الشهيد الصدر رحمته الله بقي ثابتاً على مواقفه، ولم يتزحزح عنها قيد أنملة، بل كانت مواقفه المساندة للإمام وللثورة في إيران تزداد يوماً بعد يوم، ولم يخضع أبداً لرغبات وإملاءات النظام الصدامي، وهذا هو الذي دفع بنظام صدام إلى التصميم على قتله وأخته الشهيدة آمنة بنت الهدى. فحزب البعث الحاكم كان يخاف من أن تنهض السيدة بنت الهدى بعد اغتيال أخيها الصدر بالدعوة إلى الخروج على الحاكم واستنفار الناس ضده، وخصوصاً مع وجود نوع من الظروف المؤاتية لذلك، لهذا أراد أن يسكت صوت السيد وصوت أخته المحتمل قبل أي شيء، لذا عمل على اغتيالهما معاً.

كان حزب البعث الحاكم يحاول التأثير على السيد الشهيد حتى يرفع يده عن الدفاع عن الثورة الإسلامية والدفاع المستميت عن السيد الإمام رحمته الله، ولكن السيد الصدر رحمته الله كان يقول: إن الدفاع عن الثورة الإسلامية واجب ديني، وإن المرجعية الشيعية ليس لها هدف آخر سوى إقامة دولة العدل، دولة الإسلام، وما دام السيد الخميني رحمته الله قد قام بهذا الهدف، الذي هو حلمي وأمنيّتي، فلن يرهبنني الموت إن قرر نظام صدام قتلي دون مواقفي، فالحياة والموت أصبحا متساويين، وليس لي موقف آخر غير هذا، لذا فأنا مستعد للشهادة أكثر من أي وقت مضى.

طلاب السيد الشهيد —

❁ كيف كان الإقبال على دروس السيد الشهيد والدورات التي كان يجريها في تدريس العلوم الدينية؟ وما هي الفئات التي كانت تتلمذ على يديه، وتقبل على دروسه؟

❁ لقد بدأ السيد الشهيد بتدريس الأصول سنة ١٣٧٨ هـ، وفي تلك الفترة كان الشباب فقط ومن هم في سن السيد الذين يحضرون دروسه، كالسيد عبد الغني الأردبيلي، السيد نور الدين الإشكوري، السيد محمد باقر الحكيم، السيد كاظم الحائري الشيرازي، الشيخ عباس أخلاقي، ثم التحق بهم طلاب من لبنان، وشيئاً فشيئاً كبرت حلقة الدرس، وأخذت تتسع، حتى أصبحت بحجم حلقة درس السيد

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الخوئي، لقد كان أكثر طلابه لبنانيين وإيرانيين، وكان عدد الطلبة العراقيين أقل منهما.

طريقته في تربية أبنائه —

❁ ما هي الأمور التي كان السيد الصدر رحمته الله يركز عليها كثيراً في تربية أبنائه، وبالذات في ما يخص تربية الإناث منهم؟

❁ كان السيد الشهيد رحمته الله دائم التأكيد على أن البنت زهرة، وريحانة، ورزقها على الله، وإذا أحسنت تربيتها، وأعطيت حقها في تعلم أمور الدين والدنيا، فإنها ستكون ذات نفع لأهلها ومجتمعها، وأرضاً خصبة لتربية النشء من أبنائها، كما أن حضورها داخل المجتمع سيكون له مردود إيجابي ومؤثر في رشد مجتمعها. لهذا كان يعطي أهمية كبيرة لتربية البنات، وكان يتعامل معها بكل لطف واحترام، كما أنه كان يهتم بمشاعرها، حتى أنها وهي في سن طفولتها كانت ترى أن أباهما أفضل الناس وأحبهم إلى قلبها. لم يكن يقهر بناته أبداً، ولم يكن يجبرهن على فعل شيء لا يطيّقونه، بل كان الحوار والتفاهم أساس تعامله معهن، كان يعطي لكل واحدة من بناته درهماً يومياً، وكان يزيد مصروفهن في فصل الموز، حتى يستطعن شراء الموز، حيث كانت الموزة الواحدة تباع بستين (٦٠) قراناً (كل درهم يساوي ٥٠ قراناً)، وكان يقول لهن: سأعطيك ١٠ قران فوق مصروفكنّ اليومي، ولكن أخبرني إن كانت جميع التلميذات في المدرسة قد اشترين موزاً؟ فإذا أجبه بالنفي كان يجيبهن: إذاً فالأفضل أن لا تشترينه أنتن كذلك، حتى تتساوين والأكثرية، وأن لا تكن من الأقلية. وفي يوم من الأيام، وبعد أن انصرف الضيوف من بيتنا، أخذ السيد الشهيد بيده ابنته، ودخلا معاً إلى المطبخ، وقال لها: يظهر أن أمك قد تعبت اليوم في خدمة الضيوف، وأرى أنه من الأفضل أن نساعدتها بغسل الأواني، وكان يردد دائماً الرواية المروية عن الإمام الصادق عليه السلام: «ولايتي لعلي بن أبي طالب خير من بنوتي»، وكذلك الحديث الشريف عن النبي الأكرم صلوات الله عليه: «لا فضل لعربي

على أعجمي إلا بالتقوى».

ورغم ما بلغه من المكانة العلمية، وحتى بعد أن أصبح مرجع تقليد، لم يحدث أن أذن لأحد في مدحه وتعظيمه، بل كان يوصي أولاده دائماً بأن يبتعدوا عن إضافة الألقاب التي ترفع من القدر المادي والديني، وكان يأمرهم قائلاً: اكتبوا فقط السيد محمد باقر الصدر، بدون أي لقب أو عنوان. الدنيا في أخلاق السيد، كما في فكره وعقيدته، محل عبور، لذا كان يبني لبناته، كما لأولاده، أن الإنسان كمسافر وعابر طريق، وكان يطلب منهن جميعاً أن لا تملأ الدنيا قلوبهم، وأن يكون حملهم في هذا السفر قليلاً وخفيفاً، حتى لا يثقل كاهلهم، وأن يكونوا على استعداد كامل ودائم للرحيل إلى الآخرة، إلى دار القرار، حيث ينجو المحقون. الدنيا في توصياته لأبنائه متعلقة بهذا البدن، ولأن البدن فانٍ فتلقائياً أمور الدنيا فانية، ولا شأن لها بمقام الروح، ولا ترحل مع الروح إلى حيث المستقر والمستودع، بل ما يبقى مع الروح، وما ينتقل معها إلى عالم الآخرة، هو ما يتعلق بها وما هو من سنخيتها، لذا يجب السعي للإكثار من الذخيرة المعنوية والروحية، والابتعاد قدر الإمكان عن أمور الدنيا الدنيّة.

لما كانت إحدى بناته تصل إلى سن التكليف كان يتوضاً أمامها، ويصلي، وكان يرشدها إلى الأخطاء في العبادات وفق منهج الإمام الحسين عليه السلام، وكان يشجعها على قراءة القرآن والأدعية والزيارات. كما أنه كان يأمرهم بأداء الصلاة المكتوبة في أول وقتها، وخصوصاً صلاة الصبح، ويكرر عليهم قوله: من كان يسهر الليل ويعرف يقيناً أنه إذا نام لن يستطيع القيام لصلاة الصبح لا يجوز له النوم إلا بعد أداء صلاة الصبح. وكان من مقررات البيت: إذا صامت أي بنت عامها الأول أو كل إليها اختيار طعام إفطارها (في حدود المعقول)، وحين يحل عيد الفطر كان يعطيها هدية بقيمة مناسبة.

كان السيد الصدر، إلى جانب مهامه العلمية والعملية، نعم الأب العطوف الحنون على أولاده، وكان أبناؤه، ذكوراً وإناثاً، يبادلونه نفس الحب والاحترام، وما كانوا يطيقون الابتعاد عنه.

علاقته الشخصية بعموم الناس —

❁ نود أن نعرف كيف كانت معاملة السيد الصدر عليه السلام مع عامة الناس؟ وماذا

كان نوع علاقته بهم؟

❁ السيد الشهيد شخص متواضع، لطيف، ورقيق الطبع، يألف ويؤلف، جدي من دون حدة، ولطافته مع طبيته ووقاره كانت تجلب قلوب الناس إليه، كان الناس يأنسون به، حتى مَنْ تعرفوا عليه حديثاً، حتى أن من رآه معهم يظن أنه يعرفهم ويعرفونه منذ زمن بعيد. وهذا السلوك الأخلاقي في التعامل له أهمية كبيرة في قلوب الطرف الآخر، وفي توجيهه وإرشاده، حيث ينفي أي تنافر أو إحساس بعدم الراحة والقدرة على التواصل لديه، لذا كان طلبته ومن يحضر دروسه ومجالسه يبقى على تأثر مستمر بكلام السيد الصدر وبتوجيهاته. لم يكن ينفر الناس منه، بل كان يحب الجميع، ويسأل عن أحوال الغائب منهم كما الحاضر. إذا مرض منهم أحد عاده، وإذا احتاج عاله وأعانه. لم يكن يختار الشهرة لسد حاجيات المحتاج منهم، بل كان يتخذ الليل جمللاً، يعطي المحتاج منهم ما استطاع إليه سبيلاً في ستر الظلام، حتى لا يطلع عليه أحد، ولا يفتأ يقول للجميع: إذا سمع أحد منكم شخصاً يقول فيّ سوءاً أو ينتقديني فلا تخبروني به، واحملوا كلامه على الحسن. لم يكن يرجح كفة أحد على آخر، بل كان ينظر إلى الناس بعين التساوي، ويحترم الجميع. في أحد أيام عاشوراء ذهب إلى أحد مجالس عزاء أبي عبد الله الحسين عليه السلام، ولما وصل إلى المكان وجده مكتظاً بالناس، فلم يدخل إلى داخل المجلس، واكتفى بالجلوس في فناءه، فلما رآه صاحب البيت أصر عليه بالدخول إلى داخل البيت، فأجابه: إنه لا فرق، فالمهم أن يحضر المجلس، وأن يستمع إلى الخطيب، والتبرك يحصل بهذه الكيفية، كما يحصل بالدخول والجلوس أمام الخطيب.

ذات مرة وبمناسبة حلول ذكرى شهادة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وبينما الخطيب يقرأ المجلس أراد أن يقرأ شعراً في مدح السيد الصدر، لكن السيد رفض، وأصر عليه بأن يستمر في ذكر أهل البيت الكرام عليهم السلام. كان يستمع إلى سلام أو سؤال الناس عن قرب، ولم يكن يفرق بين الكبير أو الصغير منهم، الطالب منهم أو

العامل، بل كان ينحني احتراماً وحباً للجميع من دون استثناء، وهذه هي أخلاق الأنبياء والقائد الحقيقي. الشباب المتعلم والمثقف كان يحظى بعناية خاصة لدى السيد، وكان يقرأ عليهم أحاديث نبوية وروايات أهل البيت عليه السلام؛ لتوجيههم وإرشادهم إلى الطريق الصحيح. نقل بعض الطلبة أنه في فترة الشباب كان يذهب برفقة جمع من الطلبة إلى حرم أمير المؤمنين عليه السلام، وفي يوم رأى أحد الطلبة السيد الشهيد داخلاً إلى الحرم الشريف؛ لإقامة صلاة الصبح، فتوجه إليه يريد سؤاله عن أمر أهمّ، فقابله السيد بابتسامته المعهودة، وحسن أخلاقه، وأخبره أن الوقت غير مناسب؛ لأن وقت الصلاة قد حان، ولا يجوز تأخيرها. وفي اليوم التالي أتى السيد قبل موعد الصلاة بساعة، وتوجه إلى نفس الطالب، وقال له: لقد أتيتُ باكراً حتى أستمع إلى استفساراتك، وسرعان ما أحاط به جميع الطلبة، وجلس السيد إلى جانبهم يستمع إلى أسئلتهم واستفساراتهم برحابة صدر. يحكي أحد الطلبة أنه لما كان في سن الحادية عشرة من عمره كتب رسالة صغيرة في تعليم كيفية الصلاة في حدود ١٠ صفحات، وفكر في مَنْ يصحّحها فلم يجد أفضل من السيد الصدر، لذا ذهب إلى مسجد الطوسي، حيث كان السيد يعطي درس البحث الخارج، فاستقبله السيد بكل احترام، وأخذ منه الكتيب، وبعد أيام أتى به مصحّحاً إلى جانب حاشية، وقال له: إذا لم يستطع والدك القيام بطبعه فاتّ به إليّ لأطبعه على نفقتي الخاصة.

لقد كان تعامله مع طلابه وتلامذته تعامل الأب الرحيم، وهذه شهادة الجميع فيه بدون استثناء، وكان يوقّع على كتاباتهم باسم والدكم، ويقول: يسعدني أن يرضى الأبناء عن آبائهم، وأن يقدرُوا ما يقومون به اتجاههم.

وماذا عن الشهيدة المظلومة بنت الهدى؟! —

❁ لو تحدثين لنا عن الشهيدة الكريمة بنت الهدى.

❁ بنت الهدى اسمها الحقيقي آمنة، تعلّمت القراءة والكتابة في البيت، دون أن تذهب إلى المدرسة، وأخذت دروس المنطق، والفقه، والأصول، وبقية المعارف والعلوم الإسلامية، على يدي أخيها السيد الشهيد في البيت.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لقد تربت وترعرعت في حضان أم عطوفة وحنونة، ذات أصل عريق، صابرة محتسبة، ووسط إخوة فضلاء علماء جليلي القدر. تلقت دروس مرحلة الابتدائي في المنزل، وكانت تطالع في أغلب أوقاتها الكتب الدينية، والأدبية، والتاريخية. وفي سن الثانية عشرة قامت بإخراج جريدة يومية في اثنتي عشرة صفحة تحت عنوان (المجتمع)، وقد كتبت في عادات وآداب وأنواع الألبسة والثقافات المختلفة، إلى جانب العبادات المختلفة، عند أقوام ومجتمعات متنوعة.

وبعد مدة غير طويلة بدأت بتدريس بعض الكتب العلمية والحوزوية، وفي آخر عمرها قامت بتدريس كتاب (شرائع الإسلام) للعلامة الحلي في بيتها، كما عهد إليها مسؤولية مدارس الزهراء عليها السلام الدينية في الكاظمية والنجف الأشرف.

عرفت السيدة بنت الهدى بمنطقها الحلو، وروحيتها الجذابة، وقلبها الكبير الذي يسع الجميع، وأخلاقها الإسلامية. كانت إنسانة متواضعة، محبة للجميع. لقد عاشرتها لسنين تحت سقف واحد، ولم أرَ منها شيئاً يُعاب عليها أو تؤاخذ عليه. كان همّ الدين وإصلاح المجتمع حاضراً دائماً في فكرها وقلبها، وكانت تعمل بكل ما تستطيع، وفي جميع المناسبات، على نشر تعاليم أهل البيت الكرام عليهم السلام، وخصوصاً بين فئة الفتيان والفتيات، وكانت تقول دائماً: إن الإسلام غريب بيننا، والذين يهتمون لأمره ويحرق قلبهم غريته معدودون على رؤوس الأصابع، لذا فأنا أهب نفسي لخدمته، وسوف أستمّر على ذلك إلى أن أحظى بالشهادة. وبعد أن أمر صدام بقتلها سأله بعضهم: لأي ذنب قتلت أخت السيد الصدر؟ فأجاب: إنني لن أسمح بتكرار حادثة كربلاء، فزينب بعد قتل أخيها الحسين عملت على فضح يزيد وآل أمية، وجعلت اللعنة تقتضي أثرهم إلى يوم القيامة. كان للشهيدة بنت الهدى الصدر عطاءات دينية وافرة، وكان تعمل على إرشاد وهداية المرأة العراقية، وخاصة الفتيات منهن، ولم ترَ في الإسلام إلا ذلك الدين الذي يقيم العدل، ويتنصر للمستضعفين، إسلام العزة والكرامة. كانت تنتهج المنهج المعاصر في كتاباتها، وتحاول أن تتطابق كتاباتها مع هموم العصر، وأن تكون وفق تطلعات الشباب. لقد كانت أول امرأة شيعية تخوض هذا النوع من الجهاد ضد الظلم المادي والمعنوي. روايات القصصية إلهام حي وواقعي، يعكس المجتمع ولكن بمهارة وذوق رفيع. كان قلمها أدبياً مملوءاً

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بالحيوية، وقصصها لوحة فنان رسمتها بألوان هموم المجتمع وهموم الشباب. لم تكتب قصصها خالية من النكهة الدينية، بل كانت ترسم ملامح مبادئ العقيدة وفق نظرية دينية معاصرة، وتأخذ الواقع ومتطلباته وفق الاعتبار. كما أن الشباب والفئة العمرية الصغيرة تجد ضالتها وبغيتها في هذه الكتابات؛ لأنها تناقش مشاكلهم وبعض الجوانب الخفية في حياتهم. وعملت طوال حياتها المباركة على نزع النقاب عن روحية النظام الظالم، الذي كان يعمل حثيثاً على تدمير الرغبة الدينية في قلوب الشباب، وطمس أي حب للدين أو رغبة في العيش وفق مبادئه؛ لأنه كان يظهره بمظهر التخلف والهمجية، وأشكال أخرى تنفّر القلوب، وتبعد عنه كل ذي ذوق سليم. لذا كان نظام البعث الصدامي يعمل على منع تلك الكتابات، ولكن هذا المنع لم يكن يستطيع الصمود أمام الرغبة الملحة للجماهير في قراءتها، والارتباط القلبي والفكري بها، فقد كانوا يهيئونها بأي شكل من الأشكال، وينشرونها بينهم، وإذا شعروا أو علموا أن أعوان صدام ومرتزقته سيهجمون على بيت أحدهم ويخضعونه للتفتيش كانوا يدفنون إلى جانب كتب السيد الصدر تلك الكتب تحت التراب في فناء البيت أو في حدائقه الصغيرة؛ حتى لا تقع في أيدي هؤلاء الظلمة. وقد طبعت مجموعة قصصها في مجلد تحت عنوان (القصص الكاملة). وإحدى مميزات تلك القصص أنها كانت تحوي آيات وأحاديث تتسجم وموضوعها، وبشكل يشدّ القارئ ويفيده في فهمها الواقعي. ومن كتبها الأخرى كتاب (ذكريات الحج)، وهو كتاب يتحدث عن سفر السيدة بنت الهدى إلى الحج، من لحظة دخولها مطار بغداد إلى لحظة رجوعها من الحج إلى بغداد مرة أخرى. وفي مجال الأدب والشعر لها مؤلفات متنوعة، ففي كتابها (ذكريات الحج) كتبت قصيدة طويلة، كما لها قصيدة أخرى في الصلاة ضمن كتابها (تعليم الصلاة طبق فتاوى السيد الشهيد الصدر عليه السلام). لقد كانت توجيهاتها وإرشاداتها سبباً مباشراً في ارتداء العديد من النساء والفتيات الحجاب الشرعي، وتحلت العديد منهن عن حياة الترف والملذات الزائفة، لتتبع مرشداً ومرجعاً دينياً يقود الروح والنفوس نحو كمالها، وكان نصيب العديد منهن، سواء قبل شهادتها أو بعدها، أن نلن وسام الشهادة وفزن فوزاً عظيماً. كان بيت السيد الصدر، حيث تعيش

معه أخته بنت الهدى، مفتوحاً في شهر محرم لإقامة مجالس العزاء الحسينية، وكان منزلهما بالقرب من المشهد الشريف لحرم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، كما كان كذلك مفتوحاً في ليالي القدر، حيث كانت تحضر العديد من النساء لإحياء تلك الليالي معها، ولأنها كانت تحت عيون أتباع النظام البعثي الظالم فقد كان النسوة يحضرن بشكل مخفي، وفي نهاية الإحياء كانت تقدم طعاماً للسحور. وإلى جانب مشاغلها الكثيرة كانت في خدمة والدتها، التي ترك الزمان وظلم صدام آثاره عليها. كانت ملاكاً يعيش في بيت يكن أفراد الحب لبعضهم البعض، وفوق علاقتها بأخيها السيد الصدر، التي كانت تتسم بالمحبة والصداقة، كانت تراه أستاذها ومعلمها ومرجعها، لذا كانت تناقش جميع المواضيع السياسية والاجتماعية، وغيرها، مع أخيها، وتأخذ توجيهاته وتحليلاته وفق الاعتبار. تقدم العديد لخطبتها، ولكنها كانت ترى أن الدين يحتاج منها كل وقتها وكل قواها، وبسبب صغر سنها كانت تعلن عدم استعدادها الحاضر لبحث موضوع الزواج، وكانت تقول: القيام بمهام كلا الأمرين صعب؛ مهام الإسلام؛ ومهام الزواج. لذلك اختارت أن تبقى إلى جانب أخيها في خدمة الدين، ومقتدية بخطى أخيها، إلى أن لقيت الله شهيدة. ومن أنشطتها الأخرى أنها كانت تقيم حفل التكليف للفتيات اللواتي كُلفن حديثاً، وكانت تبين وتوضح لهن مسؤوليتهن الجديدة، وكانت تشرح لهن تكاليفهن الشرعية والاجتماعية، وكانت تشجعهن على التحلي بروح المقاومة، مقاومة الشر بكل ألوانه، وأن يجعلن فطرتهن تتحرك بعيداً عن كل ما من شأنه أن يحرفها عن حقيقتها أو يغمسها في الظلمات.

السنن التاريخية عند السيد الصدر

خطوة منهجية نحو استكشاف فلسفة التاريخ في القرآن

ميرزا محمد مصراحي (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة —

إن القرآن هو النسخة الثانية لعالم الطبيعة، وقد تطرق لأبعادها وجوانبها. فقد تحدث عن البعد التاريخي فيها كما تحدث عن الحلال والحرام. لم يعتبر الحياة البشرية قضايا متناثرة على طول مجريات الزمان، غير خاضعة لقانون عام، كما لم يعتبرها نتاج الصدفة المحضة، أو أنها أوجدت نفسها بنفسها، ولم يحكم بأنها صدرت من دون مقدمات. ولم يجعل القضاء والقدر محطة تسلب الإنسان حق الرد والقبول، وترمي به في أحضان الجبر المحض، كمن ألقى به في أحضان وحش جائع، حيث لا خيار له إلا الاستسلام والتسليم. فالسنن والقوانين التي تحكم التاريخ ليست من سنخ القهر والجبر مطلقاً. يرفض القرآن كل هذا الفهم الذي لا يعدو كونه إما ناتجاً عن الإفراط أو أنه نتاج تفكير منحرف. وقد كان لعرض الأحداث والوقائع التاريخية حضور قوي في العديد من الآيات والسور، أراد بواسطتها إثارة الفكر البشري، والدفع به نحو التساؤل الدائم، والبحث الدائب عن الحق. كما رام من خلالها أن يزيح ستار الغفلة والنسيان في النفس الإنسانية. كما أن الغرض من طرحه للأحداث التاريخية تقديم خلاصات عن التجارب الإنسانية، وإعطاء مساحة للبشرية على طول الخط العمودي للتاريخ أن تستخلص العبر، عبراً تسير على هديها. فعرضه

(*) باحث في الحوزة والجامعة.

للأحداث وإن جاء على شكل القصص، إلا أنه لم يكن لغرض الترفيه والحكاية، وإنما لاستخلاص نظريات في كل أبعاد الحياة الإنسانية. فلا وجود للعبثية في السنن والقوانين التاريخية؛ فإما أن تحكمها؛ وإما أن تحكمك. «أبقى عينيك مفتوحتين؛ لكي لا تضيع في الطريق المنحرف».

إن كيفية تعامل أي اتجاه فكري مع التاريخ، ونوع المفاهيم والنظريات التي يستخلصها من قراءته للأحداث عبر سلسلة الزمان، وتحليله لعناصر المجتمع، عاملان رئيسان يحددان أيديولوجيته ومعتقداته. ومن هنا فالضرورة ملحة في دراسة نظرية الإسلام إلى التاريخ وعناصر المجتمع من خلال النص القرآني^(١).

وقد كان التاريخ عبر المسيرة البشرية التاريخية وسيلة تكشف عن عظمة أو حقارة الأمم والأفراد، لذلك اتخذ وسيلة حاولت أيادي الشر والطواغيت التلاعب بها، واستبدال الحقائق بما وضعوه كذباً وتزييفاً. والتاريخ مصدر معرفي، من خلال التحليل وتفكيك أجزائه تسطع الحقيقة، وتتضح خفاياها. وليس هذا في مقدور عوام الناس، بل لابد أن يتسلح له بالفهم الواسع، وبصيرة ثاقبة تملك مفتاح كل ما تم عقده أو حيكه. وليس الغرض من كل هذا سوى كشف الحقائق، وجعل الحق في متناول الجميع. ولكون التاريخ يحوي ملفات حياة الأسلاف، ويصف سلوكيات السابقين، فهو سفينة للباحثين، ومرآة تعكس حقيقة العالم. وقد أصبحت الضرورة تفرض جعله ضمن العلوم التي تدرس وتعلم. وهذا التدريس يجب أن يراعى فيه جانب الواقعية، مقرونة بالتحليل العلمي الصحيح، ولا يكتفى فيه بالتحليل الفلسفي، بل لابد من إمعان التفكير، واستعمال العقل بشكل واسع، وإبعاد النفس عن التدخل في استخلاص النتائج. فالتاريخ بنك من المعلومات جعلت في اختيار البشرية وسيلة للاستفادة منها والاطلاع عليها وامتلاك قوة التفكير وسرعة الإدراك مع التزام الموضوعية والصراحة.

يعتبر الشهيد محمد باقر الصدر (١٣٥٠هـ - ١٤٠٠هـ)، العالم والفيلسوف والفقيه المتبحر، واحداً من عظماء الإسلام الذين تركوا ثروة فكرية متنوعة. كانت مباحثه في السنن التاريخية وقوانينه واحدة من النظريات الإسلامية الفريدة من نوعها، والتي سجلت إحاطته وإدراكه لحقيقة ما طرحه القرآن وما أتى به الإسلام حول التاريخ

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

والقوانين الثابتة والمتغيرة التي تحكم المجتمعات البشرية.

فقد كان الشهيد الصدر يمتاز بسرعة البداهة وقوة الذكاء، كما أنه امتلك البصر والبصيرة، فعمل مجداً في فرز المعارف التاريخية والفلسفية، واستطاع إزاحة الستار عن تلك الحقائق، ودفع ما من شأنه اعتراض طريقها نحو الفهم البشري.

اعتمد الشهيد الصدر في استنتاج نظريته إلى التاريخ والاجتماع على النص القرآني ونصوص نهج البلاغة، بالإضافة إلى الأحاديث والسنة، وكان منهجه في تحليل مقاطع التاريخ علمياً فلسفياً.

لقد طرح آراءه ونظرياته في القوانين الاجتماعية، والتي تشكل كبرى علم الاجتماع، ضمن باقة من مؤلفاته المتنوعة، من قبيل: «فلسفتنا»، و«اقتصادنا»، و«فدك في التاريخ»، و«ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي؟»، و«الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية»، و«البنك اللاربيوي في الإسلام»، و«المدرسة القرآنية». وقد استطاع من خلال ما تناوله من مواضيع ملء منطقة الفراغ التي تركها التشريع للمتغير، وظلت بمنأى عن اهتمامات المفكرين الإسلاميين. واستطاع بكل صدق وواقعية إيجاد جواب لأسئلة في التاريخ، وفي الاجتماع، لم يستطع أصحاب الفكر من الجامعيين والأكاديميين الجواب عنها. لكن كانت استجابته لمعشوقه الحق تعالى سريعة، وغادر الدنيا والعالم الإسلامي والإنساني لا زال في حاجة ماسة إلى مثل أبحاثه وتنظيراته. والأمل كبير في هذا الركب - ولو على قلته - من تلاميذته، سواء الذين تشرفوا بحضور جلساته العلمية أو الذين أيقظهم فكره عبر كتاباته في كل الأقطار.

لقد بدأ الشهيد الصدر مباحثه حول معرفة السنن التاريخية وقوانينه التاريخية والاجتماعية القرآنية من خلال طرحه لعدة تساؤلات أجاب عنها وفق تسلسل منطقي منظم، حيث طرح أجوبة بعض مدارس الغرب، سواء المادية منها أم الإلحادية، ثم عمد إلى نقد نظرياتهم، وبيّن تهافتها وضعفها.

١. هل البحث حول قوانين التاريخ بحث علمي؟ وهل له مفهوم خاص في القرآن؟
٢. هل للتاريخ البشري قوانين تتحكم في مسيرته، وفي حركة تفاعله وتطوره؟
٣. ماهي القوى المحركة للتاريخ؟
٤. ماهو دور الإنسان في عملية التاريخ؟

٥. ما هو الدور المنوط بالأنبياء والدين في حركة التاريخ؟

١. هل البحث في أمور التاريخ بحث علمي صرف؟ —

هل التاريخ علم؟ وهل البحث في قوانين التاريخ بحث علمي؟ لقد اختلفت الأجوبة عن التساؤلين. والاختلاف راجع مبدئياً إلى اختلاف الحيشيات، وضمناً فإن كلا المدرستين تدرس مواضيع أكثر كلية، مثل: (الإنسان)، وما يتبعه من العلوم التي للإنسان فيها أثر وجودي، مثل: الاقتصاد، والاجتماع، والتاريخ. كلا المدرستين تؤمنان بأن التاريخ يسير وفق قوانين، ولكن من جهة أخرى ترى أن معرفة هذه القوانين والحصول عليها ليس أمراً ميسراً، وليس من السهل اكتشافها، كما أن البحث فيها لا يوصل إلى نتيجة بسهولة.

ومن الإشكالات الواردة على هذا الطرف، والتي تتفاوت في الإقناع عن بعضها البعض:

أ. التاريخ يشغل على مسألة واحدة، بينما العلم يشغل بالكيليات، والتي هي مجموعة مسائل.

ب. التاريخ لا يعطي دروساً.

ج. التاريخ غير قادر على توجيه المستقبل أو التنبؤ به.

د. التاريخ؛ بلحاظ كونه يدرس الإنسان نفسه، ذهني، شأنه شأن باقي العلوم.

هـ. التاريخ على خلاف العلوم الأخرى يدرج الأمور الإثنية والأخلاقية في أبحاثه ومباحثه^(٢).

وبالنتيجة عمد المفكرّون والمثقفون ممّن يشغل في مجال فلسفة العلم، والذين يخرجون العلوم الإنسانية من خانة العلوم التجريبية ويضعونها ضمن مرتبة أقل من العلم، إلى نفي العلمية عن التاريخ. وعمدة أدلتهم ما يلي:

في مثل هذه المعارف (الإنسان) هو القارئ والمقروء، لذا لا يمكن في كل الحالات أن يحيد بنفسه عن أن يوالي أحد الأطراف في دراسته ومواقفه، كما لا يستطيع أن يكون موضوعياً بحيث لا تؤثر مواقفه في النتائج. وهذا التعارض لا يوجد

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

في العلوم الطبيعية، بعكس العلوم الإنسانية التي لا تخلو من هذه التعارضات ولا يمكن أن تتفك عنها. ولهذا السبب يعتبر (علم التاريخ) أضعف العلوم الإنسانية، فالأحداث والوقائع التي تدرس فيه لا وجود خارجي لها، لذا تجد المحقق فيه يعتمد ويتكئ على بقايا الكتب والمستندات التاريخية المتبقية عن كل حقبة تاريخية - والوصف الغالب عليها أنها حقيرة وضعيفة -، ومن خلال تلك المادة يحاول أن يعيد صناعة صورة عن ذاك الواقع، لينهمك بعد ذلك في استخراج جزئيات ذلك الكلي، ويعمل على تبينها وتوضيحها.

فالواضح أن هذه المجموعة من العلوم الإنسانية عندما ترتبط بموضوعها بشكل مستقيم ومباشر لا تستطيع إيجاد نتائج من سنخ نتائج (العلم). فعلم التاريخ ليس فاقداً لموضوع حي وبالفعل فحسب، بل إنه يعمل على إيجاد آثار ونتائج محدودة وناقصة، إلى جانب كونها مشكوكاً فيها، لا محل لها من الإعراب^(٣).

هناك عدد آخر من المفكرين وأصحاب الموقع العلمي والثقافي لا يقفون عند نفي العلمية عن التاريخ، بل يرونه عديم الفائدة، ولا قيمة علمية له. إن الكثير من حوادث التاريخ لا تعتمد سوى على تكرار الوقائع، مما يوحي بوجود نوع من الصدفة، وكل ما يحصل عليه الدارس للتاريخ هو الشعور بعدم الاستفادة والملل.

ويعتقد هؤلاء أن موضوع التاريخ عبارة عن حوادث تتكرر في أزمنة وأمكنة مختلفة من العالم، فهو يسعى إلى انتزاع بعض المشتركات من كل ذلك الاختلاف بين الأفراد والمحيط. فأعمال الإنسان ليست سوى تجل وتعبير عن الطبيعة والخلقة الوحيدة للإنسان، وباستثناء التكرار فالتاريخ ليس سوى شيء واحد^(٤).

إلى جانب هؤلاء هناك مجموعة أخرى لا ترى في التاريخ سوى مجموعة معلومات ناقصة وكاذبة لمسائل ووقائع منعدمة وبدون فائدة، وهي بدورها لا أساس لها من الصحة، وغير ممكنة الوقوع أو الحصول^(٥).

وقد بحث الشهيد الصدر هذا الموضوع من وجهة نظر القرآن، وقال: يعتقد بعض الأشخاص أن البحث في قوانين التاريخ ضمن السور والآيات بحث علمي، شأنه شأن البحث في قواعد الفيزياء والحياة والنبات والفلك والذرة وغيرها مما يدخل في حدود العلم، بينما القرآن كتاب هداية، وليس كتاب اكتشاف، فلا القرآن

كراسة درس، ولا النبي الأكرم محمد ﷺ معلّم متخصص في مجموعة من العلوم أو دروس في الثقافة، إنما أنزل القرآن لكي يخرج الناس من الظلمات إلى النور، من ظلمات الجهل نحو نور الهداية، نحو الإسلام. لذا لا يجب أن ننتظر من القرآن أن يمدنا بمبادئ وحقائق علمية، وما يرتبط ببعض العلوم، كالفيزياء والكيمياء والنباتات وعلم الأحياء. صحيح أن في القرآن إشارات إلى كل هذا، ولكنها إشارات في الحدود التي تؤكد على البعد الإلهي للقرآن، وإظهار بعض مظاهر القدرة الإلهية في ما يخص علم النشأة، ولم تكن لغرض تعليم الناس العلوم المذكورة.

نعم، لقد طرح القرآن بعض الحقائق، وجزء منها لم يتوصل العلم إليها إلا بعد مرور مائة سنة من نزول القرآن. ولكن بشكل كلي فالقرآن لم يطرح نفسه ليجمّد في الإنسان طاقات الابتكار والإبداع والبحث، ولا ليكون بديلاً عنها، لكنه أراد أن يحرك في الإنسان طاقة الإبداع وفق المعايير الصحيحة، وأن يكون قائده نحو الطريق الصحيح، وأن يجعل الإنسان يستخرج ما لديه من الطاقات من القوة إلى الفعل. أما ما يتصوّره البعض من أن القرآن فقط كتاب هداية، وليس من شأنه الاكتشاف العلمي، وإذا تم النظر إلى القرآن بهذا المنظر والمنوال فإنه سيصبح مجرد كتاب للتدريس ضمن تخصصات علمية، ولن يكون له الجانب الإرشادي، فالجواب عنه: صحيح أن القرآن لم يُرد أن يجمّد قدرات الإبداع والنمو وخصوصيات البحث لدى الإنسان، ولكن هناك فرق جوهري بين الساحة التاريخية وباقي ساحات الكون. وفي هذا الموضوع يقول الشهيد مطهري: «من البديهي أن الإسلام ليس مدرسة في علم الاجتماع، ولا مدرسة في فلسفة التاريخ، كما أن القرآن لم يتناول أيّاً من قضايا الاجتماع أو التاريخ بنفس منطق مدارس الاجتماع أو فلسفة التاريخ. ولا يقتصر الأمر على هذين الاتجاهين أو المدرستين، بل لم نجد القرآن قد تناول إحدى قضايا الأخلاق، والفقه، والفلسفة، ونحوها، بنفس ما تتناولها المدارس المختصة في كل واحدة منها، ولم يطرح اصطلاحاتها أو تقسيماتها، ولكن العديد من مثل هذه العلوم وغيرها يمكن استخراجها من القرآن بطريق الاستنباط»^(١).

٢. هل تتبع حركة التاريخ وتحوله قانوناً خاصاً؟

من المباحث التي شغلت أذهان علماء فلسفة التاريخ مسألة تاريخ البشر، هل

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ١٤٣٣ هـ

تسير وفق قانون خاص أم لا؟ وبعبارة أدق: هل التاريخ مجرد وقائع وجزئيات لا يمكن استخراج أحكام كلية منه؟

يقول الباحث في فلسفة التاريخ «والش» ضمن مقدمة كتابه (فلسفة التاريخ): هل يمكن من الأساس في ما يخصّ وقائع التاريخ وأحداثه الحديث عن تبعيتها لقانون خاص؟ وإذا كان فعلاً هذا القانون حاضراً وموجوداً فما هي هذه القوانين؟ وكيف يمكننا تحديدها؟^(٧).

توجد اختلافات كثيرة حول هذا الموضوع، فالعديد من فلاسفة الميدان يعتقدون أن حركة التاريخ في وقائعه وأحداثه تخضع لقانون خاص، وتسير وفق نظام خاص، وهم المسمون بالمثبتون positivism.

المؤرخ الأمريكي (شيني)، وهو من المثبتين، يقول في هذا الخضم: التاريخ البشري يشبه في حركته حركة الأجرام السماوية، التي تدور وتتحرك وفق قانون ثابت ومستقل، وهي في وضعها مثل: الجاذبية أو قانون التكامل الطبيعي، حيث لا يمكن تصور الحياة بدون وجودهما. ويضيف: إن تاريخ المجتمعات البشرية يتبع ستة قوانين: التوالي، قابلية التغيير، الاستقلال، اتفاق الناس فيما بينهم، والتطور الأخلاقي.

كما يوجد طرف آخر ينفي أن يكون للتاريخ أي قانون، ويتشاءمون من قول غير هذا، وهذا المحقق الألماني الكبير (مير) كتب يقول: لقد أجريت عدة تحقيقات، وقد استغرقت مني سنوات طوال، ولم أرَ أن التاريخ يسير وفق قانون خاص، كما أنني لم أعر على شيء من هذا ضمن مؤلفات مؤرخين آخرين كثير^(٨).

(بوبر) من المحققين الذي أفنوا قسطاً من عمرهم في الأبحاث والتحقيقات التاريخية، وقد كتب ينتقد هؤلاء الذين يقولون بوجود قانون خاص تسيرون وفقه عجلة التاريخ وتتحرك: إن الأمل في أن تكشف الأيام عن وجود قانون خاص لحركة الاجتماع والتاريخ يشبه إلى حد كبير ما توصل إليه نيوتن في ما يخص حركة الأجسام المادية، ويكشف عن سوء الفهم لحقائق المواضيع؛ لأنه ليس هناك حركة اجتماعية تشبه في أية جهة من جهاتها حركة الأجسام المادية، ومادام الأمر بهذا الشكل فإن الحديث عن قانون للتاريخ حديث لغو^(٩).

وإذا لوحظ الطرفان معاً يتبين أنهما في مقابل بعضهما البعض، فلكل نظرياته. لكن ما توصلوا إليه ناشئ من تفسير كل واحد منهما لمعنى حركة التاريخ، فكل واحد من الطرفين يناقش من حيثية مغايرة للحيثية التي ينطلق منها الآخر في أبحاثه واستنتاجاته. أما علماء المسلمين فلأن نظرياتهم وآراءهم نشأت من القرآن والأحاديث فهم يرون أنه في حركة التاريخ توجد سلسلة من القضايا الشرطية، والتي تُعَنون في القرآن بالسنن الإلهية، تحكم التاريخ، وأنه لا يمكن إنكار وجود قوانين يتبعها التاريخ ويسير وفقها، وقد دلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في كثير من مواضعها على وجود هذه القوانين.

يقول الشهيد مطهري في كتابه (فلسفة التاريخ): إنه من المسلمات أن هناك قوانين كلية إلى حدود ما، نستطيع كشفها، كما نستطيع وضمن حدود يفرضها الكلي أن نستخلص الدروس من التاريخ، ونستخلص نظريات نستطيع وفقها الحديث عن المستقبل^(١٠).

و يقول الشهيد الصدر في هذا المضمون: إن التاريخ شأنه شأن الظواهر الأخرى، فكما أنها تخضع لسنن وقوانين فظاهرة التاريخ هي الأخرى لها قواعد وسنن خاصة تسير وفقها، وتتحرك بتبعيتها. وساحة التاريخ كما الساحات الأخرى تتشكل من ظواهر مختلفة ومتنوعة. فعلم النجوم والكواكب، وعلم النبات، والفيزياء، كلها علوم تتشكل من ظواهر مختلفة. وكما أن هذه الظواهر في هذه الساحات تخضع لسنن ونواميس كذلك التاريخ يخضع لسنن ونواميس^(١١).

و يضيف: الشيء الملاحظ أن القرآن يبين أن التاريخ يسير وفق نواميس وسنن. وإن التاريخ بفضل هذه النواميس والقوانين الخاصة به دائم الصيرورة والحركة، شأنه شأن باقي ظواهر عالم الوجود التي تقوم على قوانين وسنن خاصة بها. والقرآن، ووفق صور وتعايير مختلفة، وانطلاقاً من العديد من الآيات، قد كشف هذه الحقائق. ففي بعض الآيات تحدث مباشرة عن وجود هذه القوانين، ولو بنحو كليّ وعام، حيث تحدث عن أن التاريخ تحكمه نواميس وسنن خاصة به، كما عمل ضمن آيات أخرى على عرض مصاديق لبعض هذه القوانين والسنن التي تحكم عجلة تاريخ البشرية،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

كما وجدناه في آية أخرى يتحدث عن بعض النظريات، التي عرضها من خلال ذكره لمصاديق وقائع وأحداث تاريخية واقعية. ولم يقتصر على نوع واحد من أنواع التعبير، بل كانت له القدرة على عرضها في أشكال مختلفة ومتنوعة، بمعنى أن المصداق لم يكن هو الأصل في الآية أو الآيات، ولكن المفهوم الكلي الذي تكشفه هو المراد^(١٢).

نعم، الآيات القرآنية تحدثت عن نواميس وسنن، أو باصطلاح علماء التاريخ: قوانين، لكن لم تكن هذه القوانين ليفهم منها خطأ أنها مقيدة لحرية الأفراد، ولكن الأفراد يصلون على قدر جهودهم. وهذا ما تشير إليه الآية الشريفة في بعض معانيها: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩). وبعد أن تبين أن للتاريخ قوانين، وقد علم أن كل شيء له قوانين فهو علم، نعرف أن التاريخ غير خاضع للصدفة، وهو خلاف من يعتقدون أن (فلسفة التاريخ) يجب أن تنطلق من فكرة أن التاريخ خاضع لقانون، ولا يضر أن يكون هذا القانون مجرد الصدفة^(١٣).

وعلى أية حال فإن (فلسفة التاريخ) تقر في كل الأحوال أن التاريخ خاضع لقوانين، وأن التاريخ وجود حقيقي، وليس اعتبارياً، وأن هويته مستقلة عن نقطة بدايته، وأنه يقطع مراحل، وفي النهاية سيصل إلى مقصده. نعم، إن فلسفة التاريخ سر يكشف عن الصور التي يتخذها هذا السير وهذا النمو في حركة التاريخ، والنهاية التي تتمخض عن التاريخ في تفاعلاته وتحركاته، وكيفية الانتقال من هذه المرحلة إلى أخرى تعقبها، ولو كانت تفسيراته وإشاراته بشكل إجمالي، وتحمل شيئاً من الإبهام. كما يعطي صورة بنفس الشكل عن كيفية الانتقال من مرحلة إلى أخرى، وهل أن قطع التاريخ لمراحل أمر لا يمكن اجتنبه أم هو قابل للاجتنب؟ ومن الذي يحرك التاريخ والتاريخ يتحرك وفقه؟ فلسفة التاريخ تقر بأن التاريخ يتبع لقانون، وأن الاطلاع ومعرفة هذا القانون ميسرة، وأن التاريخ في كليته يقبل التفسير بأسلوب وطرق علمية^(١٤).

٣. ما هي القوة المحركة للتاريخ؟ —

ما هي العوامل التي يمكن عدّها محرّكاً يتحرك التاريخ بحركته؟ وما هي

القوانين التي تحكم عجلة التاريخ؟

توجد عدة نظريات تحاول كلٌ منها الإجابة عن هذه الأسئلة، وتحاول كل واحدة منها أن تبين وفق خصوصياتها المحرّك لعجلة التاريخ، والقوانين الحاكمة له، كما تحاول البرهنة على جوابها. ضمن هذه الطروحات توجد أجوبة ونظريات عديدة. لكن يبقى لرؤى الشهيد الصدر مكانة خاصة. لكن للوصول إلى قيمة وروح نظريته لابدّ من قراءة لبعض النظريات في المقام.

أ. يقول ثلة من المحقّقين: إن فرداً واحداً لم يصنع التاريخ، بل التاريخ صنّعه أجناس وعروق مختلفة. من هنا كانت نتيجتهم أن المجموعة البشرية هي التي صنّعت التاريخ، وهي المحرّك لعجلته.

ب. ترى مجموعة أخرى أن المحيط الجغرافي وعوامل الطبيعة هي التي صنّعت التاريخ، لذا فالمحرك الذي يجعل التاريخ في حركة هي عوامل الطبيعة والجغرافية. ومن الذين ذهبوا هذا المذهب (منتسكيو) في (روح القوانين).

ج. ترى مجموعة ثالثة أن الفرسان، بمعنى أصحاب القوة والقدرة القاهرة، هم من صنّعوا التاريخ. والظاهر أن أصحاب هذا القول يناصرون القوة والتسلط، لذلك ذهبوا هذا المذهب، فحركة التاريخ يسيرها الأبطال.

د. ذهب ثلة رابعة إلى القول: لأن كل شيء يخضع للقضاء والقدر فالمحرك الأساسي لعجلة التاريخ هو الإرادة الإلهية. وكما يلاحظ فإن هذا الاتجاه صادر من بعض أوساط المسلمين.

هـ. من أبرز النظريات في الميدان نظرية (كارل ماركس)، مؤسس الماركسية، وقد ذهب إلى أن الاقتصاد هو الموجد للتاريخ، وأن التاريخ هو وسيلة النمو، وهو العامل الوحيد المحرّك للتاريخ. وهذه النظرية هي المعروفة بالنظرية المادية، والتي تبني أفكارها وآراءها على أن الاقتصاد هو المؤسس للمجتمع البشري، ولثقافته، وأدبه، وهو الموجد لعادات الأمم، وأن الأيديولوجيات والعقائد والأديان كلها تبنت على أسس الاقتصاد. وإذا تم حل مشكلات البشرية الاقتصادية فإن كل المشكلات الأخرى ستجد الحلول لها؛ فالإقتصاد هو الجذر وباقي الأمور الأخرى، من دين وثقافة وآداب وغيرها، هي أغصان وأوراق لهذا الجذر.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لقد تم نقد هذه النظرية، وبالخصوص النظرية الماركسية، للتاريخ من جانب العديد من علماء وفلاسفة التاريخ. وقد أشرنا إلى بعض هذه الانتقادات في ما سبق. لا نستطيع القول: إن كل شيء في التاريخ قابل للفهم والمعرفة، رغم أننا في خصوص العديد من الوقائع والأحداث نستطيع الحديث عن وجود علاقة وارتباط يحكمه قانون العلية (علاقة المعلول بالعلة). وقد تم بالفعل التوصل عبر هذا القانون إلى العديد من أنواع الارتباطات والعلاقات، وكذا الاتجاهات، لكن معرفة نوع العلاقات والارتباطات في ما يخص وقائع جزئية لم يصبح بعد من الميسر حتى نستطيع القول: إنه يمكننا معرفة حقائق كل التاريخ. ولعل خطأ بعض الباحثين أو المتحدثين في التاريخ يكمن في إخضاعهم كل جوانب التاريخ وأبعاده لتفسير كلي، وحكموا بأن منشأ كل الوقائع والأحداث علة واحدة مطلقة. وهذا ما نجده مثلاً بالنسبة إلى بعض الآراء السابقة (كعامل الاقتصاد)، حيث جعلوا لعنصر واحد من عناصر التاريخ الإطلاق، أو لحدث من الأحداث، لا لعة فاعلة سوى كونه قديماً وتواجد عبر عدة مراحل تاريخية، فأركبوه على كل مجريات التاريخ البشري، وجعلوا له الإطلاق^(١٥). فسجل التاريخ مليء بالمصاديق والأمثلة التي تتناقض ونظرية الماركسية؛ وذلك لأن التاريخ أظهر في أكثر من محطة أن الارتباط بالدين، وبالوطن، أكثر قوة من الاقتصاد في صنع فاعلية التاريخ، وفي دورانه ونموه.

وللمحقق ألكساندر غيري ملاحظات جد مهمة في هذا الميدان، حيث كتب: لن يكون عدد منكري هذه الحقيقة أكثر من عدد أصابع اليد. وعندما نريد أن نحيط بالعوامل المؤثرة في التاريخ فعلياً أن نخضع جميع الأمور للقراءة، حتى أدقها، بل يجب أن نأخذ في الحسبان حتى ما يذخره الناس مما يحتاجونه في المطبخ من أكل وشرب. لكن في التاريخ أشياء أخرى متعددة غير الاقتصاد. فالإنسان ليس من المحدودية بحيث يقتصر على التفكير في بطنه، وإنما هناك أمور أخرى يمكن اكتشافها في حالات الاضطراب، وفي حالات الاطمئنان، وفي حالات أخرى مبهمة، ولا تدخل في الاقتصاد، ولكن يمكن تفسيرها على أنها أمور اقتصادية، أو تدخل في جانب الاقتصاد. فتأثير الفكر على الأذهان عامل كبير وعظيم في تحريك عجلة

التاريخ، والتي قد فسرت على أنها ظاهرة اقتصادية وتدخل في الاقتصاد، فإذا سلمنا أنه يمكننا معرفة كيف ظهرت بعض الشخصيات التي لها ثقلها في التاريخ، أمثال: دانتة، محمد ﷺ، كالوين، ماركس، لويد جرج، وجورج روبي، فإن المسألة تبقى على قدر كبير من الصعوبة؛ لأننا سنجبر على طرح عدة استفهامات أخرى لا يسعنا إيجاد جواب لها. مثلاً: لماذا ظهرت هذه الشخصيات في الأصل؟ لماذا وجدت ولم تبقى في عالم العدم؟ بل هناك ما هو أعظم وأجل: كيف يمكن لشخص ما أن يؤثر في قومه، وفي أبناء لسانه، بحيث تجد له أتباعاً وأنصاراً، وبعبارة أخرى: أشخاص تجد لهم تأثيراً هنا وهناك في مختلف بقاع العالم وفي مختلف أبعاده؟

إذ من الممكن أن لا يوجد كالوين نوكس، وأن لا يتبع ماركس لينين؟ ولعل الصحيح في تفسير التاريخ أن إنساناً متواضعاً ممتناً لحرفة من الحرف يؤمن بعدم كفاية عقله في إدراك بعض الأمور الخفية؛ لأنه يفهم جيداً أن هناك عوامل غير قابلة للإحصاء تصنع تاريخ الإنسان، وليس الاقتصاد سوى عامل واحد من مجموع تلك العوامل المتعددة، ولعله ليس أهمها على الإطلاق^(١٦).

وقد كان للعلماء المسلمين أجوبة في هذا المجال في ردهم على المادية التاريخية ومحركيتها للتاريخ. تعرض الشهيد مطهري في (فلسفة التاريخ) لتفسير وتبيين عوامل لها المؤثرية في حركة التاريخ، مثل: النوايا ودورهم في حركة التاريخ، تأثير العوامل المؤثرة في التاريخ بعضها في بعض، عامل الجغرافية وحركة التاريخ، التوجيه الاقتصادي لحركة التاريخ... وبعد ذلك عمل على استقراء ما ذكره الإسلام والقرآن على الخصوص في هذا الميدان.

وبعد أن بين الشهيد الصدر أنه لا يمكن التفكيك بين النظام الماركسي والجانب العلمي فيه، وأن المادية التاريخية، التي بني عليها، لا تختلف عن النظام الماركسي، عمد إلى دراسة نظريات مختلفة حاولت أن تجعل الأصالة فيها في حركة التاريخ. إن العرق والأنساب عامل محرك للتاريخ. إن عامل الجغرافية فاعل أصيل في حركة التاريخ. وبعد أن فسر نظرية الماركسية، التي اعتمدت القول بوجود عامل وحيد لحركة التاريخ، وحصرته في عامل الاقتصاد، عمل على إظهار مكانة الضعف والخطأ فيها، وبعد ذلك عمل على ردّها وفق ما جاء في القرآن والأحاديث، ثم

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بيّن النظرية الإسلامية في الموضوع.

وقد تعرض الشهيد الصدر لهذا المطلب بشكل مفصّل ضمن كتابه (اقتصادنا)، حيث اعتبر الإنسان وإرادته القوة الفاعلة في حركة التاريخ. وقد تضمن هذا الكتاب هدفين رئيسين: الأول: ردّ ونقد نظريات المادية؛ والثانية: تدريس وتفهم الاقتصاد الإسلامي.

٤. ما هو دور الإنسان في حركة التاريخ؟ —

هل للإنسان دور فاعل وتفاعلي في حركة التاريخ ومسيره أم أن دوره سلبي في هذا الاتجاه؟ إذا كان له دور فإلى أي حد يعتبر فاعلاً بالأصالة؟ وإذا لم يكن له دور فهل هذا يعني أن حكم التاريخ يجعل الإنسان مجبراً، ولا خيار له سوى الاستسلام؟ نعم، يوجد عددٌ من الباحثين الذين قالوا بالجبر التاريخي، وأن لا دور للإنسان في عجلة التاريخ.

وذهب جمع آخر إلى أن الأصالة في حركة التاريخ ترجع إلى الإنسان، فالتاريخ يعني الإنسان، والإنسان هو الذي يصنع التاريخ.

وكما قال كوجو: إن جوهر توصيف الإنسان، بلحاظ كونه ظاهرة وموضوعها الإنسان كظاهرة وجودية، هو أن الإنسان ظاهرة واضحة^(١٧).

لكن الإنسان ليس ظاهرة مادية بدون روح أو إرادة، وإذا أردنا تشبيه التاريخ بأنه بيت فإن الإنسان لن يكون مجرد اللبنة فيه، وإنما سيكون معمره وصانعه كذلك، وحينها سيكون قد بنى البيت لنفسه، وسيعيش في هذا البيت، وبالتالي سيتحسّس ويرى كل أجزاء البيت، من أبواب ونوافذ، وسيستشق فيه الهواء.

قد توجد مجموعة من الناس لم تشارك في صناعة هذا البيت، وهذه المجموعة هي ما يعرف بالتتويريين، أو الذين سلكوا طريق الأيديولوجيات، ويعقدون عليها آمالهم، فبدل أن يذهبوا في طريق الفلسفة، ويبرهنوا على أفكارهم ومعتقداتهم بما يقبله العقل، أخذوا يفسّرون الأمور بتسريب بعض الأيديولوجيات الفاقدة للبرهان، لكن هؤلاء الذين يعملون على بناء وتشبيد المنزل والبيت هؤلاء يحضرون بسواعدهم

وفكرهم، فهم يشتغلون بعقولهم ومشاعرهم في بناء مجريات الأحداث، لذلك جعلوا الواقع يتغير وينمو ويتفاعل، فكانت أفكارهم وإدراكاتهم تنمو وترشد، لتصل في الأخير إلى إنتاج الفلسفة ومختلف العلوم والمعارف^(١٨).

وقد كتب الشهيد مطهري يردّ على مَنْ يقول بالجبر التاريخي: إذاً فالجبر في الطبيعة بهذا اللحاظ يعني أن كل حادثة طبيعية تتعلق بعلة خاصة، وبوجود هذه العلة يصبح وجود هذه الحادثة واجباً، ولا يمكن أن تتخلف عن عللها، وأنه بانعدام هذه العلة أو وجود علة أخرى يصبح وجود تلك الحادثة ممتنعاً. إنه في الوقت الذي قبلنا بمبدأ العلية في عالم الوجود والكون فإننا مجبرون التزامياً بقبول الجبر التاريخي، بمعنى أنه إذا قلنا: إن الحادثة الفلانية قد وقعت في التاريخ فهو مثل قولنا: إن الماء إذا وصلت حرارته إلى مئة درجة سيصبح بخاراً. وبمعنى آخر: إننا إذا وضعنا الماء، ووضعناه في مئة درجة حرارية، وأوجدنا جميع الشرائط، فحتماً إن الماء سيتبخّر. وإن الحوادث التاريخية تتم بنفس الطريقة. إن كل حادثة وقعت هي متعلقة بسلسلة من العلة التي أوجبتها، وجعلت وقوعها ضرورياً لا يمكن أن يتخلف، وهذا هو معنى القول بالجبر التاريخي^(١٩). إذاً فالإنسان لا يساهم بأي شكل من الأشكال في الأحداث والوقائع التاريخية، بل هو مجرد أسير في قفص التاريخ.

يقول الشيخ مصباح اليزدي: هناك مَنْ يرى أن القول بوجود قانون اجتماعي أو تاريخي يعني أن الظواهر والأحداث الاجتماعية والتاريخية ليست بدون علة، ولا تخضع للصدفة، ولكنها تأتي نتيجة لمجموعة من العلة، حيث يمكننا تبينها وتفسيرها بشكل سهل. فالحوادث الاجتماعية والوقائع التاريخية شأنها شأن أية ظاهرة أخرى تتبع أصل العلية، ويشملها نظام العلية الذي يحكم بتابعية المعلولات لعللها في النهاية. ففي كل ظاهرة الإنسان والاختيار، بحيث تكون إرادة الإنسان من بين العلة التامة، وما دمننا نقبل بشمول قانون العلية لكل العالم، و«الشيء ما لم يجب لم يوجد»، فهذا يعني أننا لا نستطيع من خلال المعرفة بجميع القوانين الاجتماعية والتاريخية أن نتنبأ بأحداث المجتمع والتاريخ على صعيد المستقبل، كما أن قانون العلية وسرايته في الاجتماع والتاريخ لا يسمح لنا بالقول: إن أفراد الإنسانية محكومون بالجبر الاجتماعي والتاريخي. وفي الحقيقة الإنسان حقيقة في المجتمع وفي التاريخ، له كامل

الحرية في صنع الأحداث، حتى أنه يستطيع أن يسير خلاف مسار حركة التاريخ والمجتمع، كما يستطيع أن يجعل التاريخ والمجتمع في صورة وشكل آخر، بمعنى أن له حرية الحركة وحرية التغيير.

وهناك رأي وقول ثالث، وهو مذهبنا. وهنا لا بدّ من الإدلاء بكلمة ننتقد فيها الرأي الأول، الذي يرى الإنسان مسلوب الإرادة، ولا فاعلية له في المجتمع وفي التاريخ، وأن قانون التاريخ والمجتمع جبري؛ وكذا نقد الرأي الثاني، الذي جعل الإنسان قسمين: قسم جبري؛ والآخر اختياري. والملاحظ أن الرأيين معاً لهما وجه مشترك، وهو أن الإنسان لا أقل في بعض جوانبه يخضع للجبر التاريخي، بمعنى أنه يستسلم في بعض أفعاله للجبر الاجتماعي والتاريخي، ونقدنا سيوجه نحو هذا الوجه المشترك^(٢٠).

وقد بيّن ذلك الشهيد الصدر رحمته الله، الذي يرى أن القول بوجود قوانين وسنن تحكم التاريخ لا يتنافى مع القول باختيار الإنسان وإرادته، وأن الإنسان خلق حرّاً، وله كامل الاختيار في صنع التاريخ، بل حتى أنه يستطيع أن يسير على عكس مسير حركة التاريخ وخلافه. وأثبت أن القرآن جمع على أفضل نحو بين الجبر والاختيار. فوفق الآيات القرآنية السنن التاريخية ذات طبيعة ومزاج علمي، والعلاقة التي توجد بين الفعل وردة الفعل، والتي هي من خصوصيات أي قانون علمي، تجري كذلك في نواميس وسنن التاريخ.

كما أنّ للتاريخ، وفق نظر القرآن، سجية وجبلة إلهية وربانية؛ وذلك لأن التاريخ في كل حوادثه ووقائعه مظهر للحكمة وحسن التدبير الإلهي، وفي النهاية القرآن يبين أن السنن التاريخية قرين طبيعة الإنسان، بلحاظ أن التاريخ لا يمكن أن يكون مستقلاً عن فاعلية ودينامية الإنسان، كما أن التاريخ لا يمكن أن يعطل إرادة واختيار الإنسان، بل هو يؤكد أكثر على مسؤوليته في صنع التاريخ^(٢١).

وقد عمل الشهيد الصدر على ترتيب السنن والقوانين التاريخية وفق نظر القرآن على شكل مجموعات، واستدل لكل مجموعة بعدد من الآيات:

١. الآيات التي تبين الفكرة الكلية لسنن التاريخ. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ﴾ (يونس: ٤٩).
٢. الآيات التي تبين السنن من خلال المصاديق. وهذه المجموعة تظهر من خلال

أنواع:

أ. قانون التجارب السابقة: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ...﴾ (آل عمران: ١٣٧).

ب. ليس في السنن والقوانين التاريخية استثناءات.

ج. مواقف الأنبياء من المترفين والمُسرفين في الأمم والمجتمعات.

د. العلاقة بين عدالة التوزيع وبين وفرة الإنتاج.

وبعد مقارنته بين الآيات القرآنية استخلص الشهيد الصدر أن القرآن يؤكد

على ثلاث حقائق تلازم السنن والقوانين التاريخية:

١. الاطراد: بمعنى أن السنن والنواميس التاريخية مطردة، وليست علاقة

عشوائية، ولا علاقة قائمة على محض الصدفة، وإنما هي ذات طابع موضوعي، ولا تتخلف.

٢. إلهية وربانية السنن التاريخية.

٣. جانب الجبر في التاريخ وقوانين التاريخ وعالم الوجود لا تتناقض واختيار

وحرية إرادة الإنسان. والاعتقاد القائل: إنه إذا سار الإنسان محكوماً بالجبر التاريخي بقوانينه فلا معنى للحديث عن اختيار الإنسان وإرادته؛ لأنها ستصبح فاقدة للمعنى، وإذا كان الإنسان كامل الاختيار وحرراً في إرادته فإن قوانين التاريخ ستصبح كالعجين بين يديه يقلبها كيف يشاء، هو كلام خاطئ، فالقرآن يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).

فالقرآن يبين أنه رغم أن حركة التاريخ تجري وفق قانون منظم واطرادي، إلا

أن الجبر التاريخي ونظم وقانون التاريخ لا تتناقض واختيار وحرية إرادة الإنسان، فلإنسان تأثير واسع في إيجاد الوقائع والأحداث التاريخية.

٥. ما هو دور الدين والأنبياء في حركة التاريخ؟ —

هل للأنبياء والدين دور في تحريك عجلة التاريخ، وفي إحداث التغيير والحركة

فيه، أو أنه لا دور لهم ولا فعلية؟ هذا مرتبط بما كتبه المؤرخون وعلماء التاريخ، وما دونوه في كتبهم. وبطبيعة الحال فإن الاعتقادات والأيديولوجيات تقرر مصير الجواب

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

عن هذه التساؤلات، سواء بالإيجاب أو بالسلب. فمن كان اتجاهه مادياً يفسر الأحداث ووقائع التاريخ وفق النظرة المادية لا يمكنه سوى أن ينفي وجود تأثير لسلسلة الأنبياء، وكذا للدين، وفي أحسن الأحوال يقرّ بشكل ضعيف وباهت.

كذلك مَنْ كان يعتقد بأن العنصر المحرك لعجلة التاريخ هو الأعراق والسلالات، أو مَنْ كانت تفوح من آرائه ومواقفه رائحة المادية التاريخية، فإن دور الأنبياء والدين لن يكون إلا بشكل يفقد أي رونق أو إشعاع. أما هؤلاء الذين آراؤهم وطروحاتهم أعلى من المادة، ويرون للجوانب المعنوية وجوداً في حركة التاريخ، فتأثير الدين والأنبياء في حركة التاريخ شيء لازم، وله موضوعية فيه، حيث يكون بالشكل التالي: إن الإنسان ما لم يتغير ويتبدل فلا شيء سوف يتغير ويتحرك، بمعنى أنه إذا لم يتغير شيء في داخل الإنسان في فكره وروحه فإنه سيشبه كثيراً شهد العسل وهو راكد، وبنفس الشكل واللون لا تمايز ولا اختلاف، فالكل متساوٍ. لهذا يطرح السؤال المبدئي: كيف سيحصل التغيير والتبدل والتحول؟ وكيف سيقع التمايز؟ وما هو أساس هذا التغيير ومنطلقه؟ فالدين والأنبياء الذي يبلغونه هما السبب في وقوع التمايز والتحول، وكذا التغيير. وفي هذا الخصوص يقول الشهيد مطهري: توجيه التاريخ وفق أسس دينية لا يعني بأي وجه نفي قانون العلية عن العالم، فهذه العلة هي علة فاعلية، وتوجيه التاريخ وفق أسس دينية يعني أنه بالإضافة إلى وجود علة فاعلة هناك علة غائية. إذاً فالقائل: إنه إذا سلمنا بالتوجه الديني لسنن وقوانين التاريخ فهذا يجري إلى حتمية القول بأن التاريخ لم يعد علماً؛ لأنه حينها سيصبح قانون العلية (العلاقة بين العلة ومعلولاتها) منفيًا، هذا يبقى قولهم هم، ورأيهم لا رأينا؛ لأن حقيقة وقائع التاريخ تظهر خلاف ما ذهبوا إليه، وتبين أن الحوادث التي وقعت في الماضي تجر إلى غاية وإلى هدف^(٣٣). من هنا فالدين له تأثير في التاريخ، وهوسنة من سننه.

وفي خصوص دور الدين في حركة التاريخ يقول الشهيد الصدر: وأهم مصداق يعرضه القرآن الكريم لهذا الشكل من السنن هو الدين. القرآن الكريم يرى أن الدين نفسه سنة من سنن التاريخ، سنة موضوعية من سنن التاريخ، وليس الدين تشريعاً فقط، وإنما هو سنة من سنن التاريخ، ولهذا يعرض الدين على شكلين: تارة

يعرضه بوصفه تشريعاً (إرادة تشريعية)، كما في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ (الشورى: ١٣)، وهنا يبين الدين كتشريع، كقرار، كأمر من الله سبحانه وتعالى؛ وتارة يبينه على أنه سنة من سنن التاريخ وقانون داخل في صميم تركيب الإنسان وفطرة الإنسان، قال تعالى ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)، وهنا الدين لم يعد مجرد تشريع، مجرد تشريع من الأعلى، وإنما الدين هنا فطرة للناس، هو فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولا تبدل لخلق الله.

فالدين سنة من سنن التاريخ، وليس مجرد أحكام شرعية تكون إما مورداً للطاعة أو للعصيان.

والنتيجة أن للدين بُعدين، يعني بعد كونه سنة من سنن التاريخ، وبعد كونه تشريعات من الأعلى إلى البشرية، التي تعني وجود متبوع للتشريعات، فدور الدين والأنبياء في صناعة التاريخ حقيقي ومهم. فالدين والأنبياء ساهما في صناعة التاريخ عظيم، فقد استطاعوا قيادة وتوجيه مَنْ حصلت لديهم القابلية من عظماء التاريخ، الذين اختاروا لحياتهم أن تطوف حول محور التوحيد، وقد اختار المسير خلف الأنبياء، مقتدين بهم، مطيعين لأوامرهم، وبالتالي جعلوا فطرتهم تسير وفق نهجها الصحيح الذي أرادته السنن الإلهية والتشريعات الربانية.

ولأجل إدراك مفهوم (السنن والقوانين الحاكمة في التاريخ) دعا القرآن دائماً إلى قراءة تجارب السابقين، والتي هي مصاديق عن وقائع وأحداث التاريخ، فأراد من الإنسان أن يفتح بصيرته، وأن يكون له قلب يعقل به، وأذان يسمع بها، وأن يستحضر كل جوارحه وجوانحه وكل إمكاناته؛ حتى يدرك الحقيقة التي تختفي وراء عرضه لهذه التجارب والمصاديق، وأن يجعل ما استخلصه من العبر والنظريات نصب عينيه، وأن يكون حكيماً؛ ليخلص نفسه، فتخلص له.

الهوامش

- (١) مرتضى مطهري، جامعه وتاريخ: ٣٠٩، قم، مكتب الانتشارات الإسلامية، بدون تاريخ.
- (٢) يروفروف، ما هو التاريخ؟: ٩٢ - ٩٣، ترجمة: محمد تقي زاده، ط١، نشر جوان، ١٣٦٠.
- (٣) متر آدم، التمدن الإسلامي في القرن الرابع الهجري ١: ٤، ترجمة: علي رضا ذكاوتي، ط٢، أمير كبير، ١٣٦٥.
- (٤) دلفيكو، أنديشه هاي در باب تاريخ، نقلاً عن التاريخ في الميزان: ١٤ - ١٥.
- (٥) أرنولد توين بي، تحليلي أز تاريخي جهان أز آغاز تا عصر حاضر: ١٠.
- (٦) السيد محمد باقر الصدر، الإنسان ومسؤولية صنع التاريخ في القرآن: ١٨ - ١٩، ترجمة: محمد مهدي فولاند، ط١، الميزان، ١٣٥٩.
- (٧) دبليو والش، مقدمة في فلسفة التاريخ، ترجمة: ضياء الدين علائي الطباطبائي، ط١، طهران، أمير كبير، ١٣٦٣.
- (٨) مير، المسائل النظرية ومتودولوجية التاريخ، تحقيقات فلسفة التاريخ، ١٩٠٤، نقلاً عن: يروفريف، ما هو التاريخ؟: ١٠٧.
- (٩) كارل بوبر، فقر المستندات والوثائق التاريخية: ١٢٣، ترجمة: أحمد آرام، ط١، طهران، انتشارات الخوارزمي، ١٣٥٨.
- (١٠) مرتضى مطهري، فلسفة التاريخ: ١٩٠، قم، انتشارات صدرا، ١٣٧١.
- (١١) الصدر، الإنسان ومسؤولية صنع التاريخ: ١٨.
- (١٢) الصدر، السنن الاجتماعية وفلسفة التاريخ في المدرسة القرآنية: ٨٣، ط١، طهران، مركز النشر الثقافي رجاء، ١٣٦٩.
- (١٣) عبد الحميد الصديقي، تفسير التاريخ، ترجمة: جواد الصالحي، طهران، مكتب النشر والثقافة الإسلامية، ١٣٤٢.
- (١٤) محمد تقي مصباح اليزدي، جامعة وتاريخ أز ديدگاه قرآن: ١٥٣، ط٢، سازمان تبليغات إسلامي، ١٣٧٣.
- (١٥) كارل ياسبرس، بداية ونهاية التاريخ: ٢٤٩، ترجمة: محمد حسن لطفي، ط٢، طهران، خوارزمي، ١٣٧٣.
- (١٦) ألكسندر غراي، بنقل عن تفسير التاريخ.
- (١٧) هفل، الآلهة والعبد: ١٧ - ١٨، ترجمة وتقديم: حميد عنايت، ط٤، طهران، خوارزمي، ١٣٦٨.
- (١٨) مرتضى مطهري، فلسفة التاريخ: ٢٢١.
- (١٩) المجتمع والتاريخ في القرآن: ١٥٩.
- (٢٠) السنن الاجتماعية وفلسفة التاريخ في المدرسة القرآنية: ١٢٣.
- (٢١) فلسفة التاريخ: ٢٢.
- (٢٢) المصدر السابق،

الاقتصاد الإسلامي في فكر الشهيد الصدر

أ. مجيد مرادي (*)

ترجمة: علي عباس الوردى

مقدمة —

حين زار الدكتور محمد شوقي الفنجري الأستاذ في جامعة القاهرة السيد الشهيد في بيته المتواضع في النجف سألته قبل كل شيء: أين تلقيتم دراستكم؟ وفي أية جامعة من جامعات العالم؟ فأجابه السيد: «في المساجد، الطلبة هنا في النجف يدرسون في المساجد، فقال الدكتور، وقد أصابه الدهول: إن مساجد النجف أفضل من جامعات أوروبا كلها...».

وحينما عاد الدكتور شوقي الفنجري إلى القاهرة اقترح على الدكتور زكي نجيب محمود ترجمة كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) إلى اللغة الإنكليزية، وأرسل كتابي (فلسفتنا) و(اقتصادنا) إلى المفكر الفرنسي روجيه غارودي^(*).

ويمكن عدّ ثلاثة أعمال قيّمة كمصادر أساسية لفكر السيد محمد باقر الصدر في مجال الفلسفة والكلام والاقتصاد، وهي: (اقتصادنا) و(فلسفتنا) - اللذين تمّ الفراغ منهما في العشرة السادسة من القرن العشرين -، و(الأسس المنطقية للاستقراء). وبمرور الوقت اكتسبت هذه المصادر أهمية بالغة، لكنّ كتاب (اقتصادنا) تميّز من بين سائر كتب الشهيد، وأخذ حيّزاً مهماً؛ وذلك للأسباب التالية:

(*) باحث متخصص في الفكر السياسي والكلام الجديد، ومترجم ناشط من العربية إلى الفارسية، له كتابات متعددة.

١. ظهر الكتاب في ظروف سياسية وأيديولوجية وأبستمولوجية استثنائية.

ففي ذلك الوقت بلغ الصراع بين الاتجاهين الرأسمالي والاشتراكي أوج احتدامه، واتخذ شكلاً كونياً، وبالتالي أصبح السؤال عن مدى قدرة الإسلام على مواجهة المعاضل والإشكالات المطروحة في مثلث: القوة؛ والاقتصاد؛ والنظام الاجتماعي، ملحاً للغاية.

وقد مثل هذا الكتاب محاولة جادة لدراسة حقيقية ميدانية فاحصة للمدارس الاقتصادية: الماركسية، والرأسمالية، والإسلامية، وأبعادها التفصيلية. كما أنه شكّل نقطة تحوّل في الحياة الفكرية للسيد محمد باقر الصدر؛ لأنه استجاب لحاجة ملحة كان المجتمع المحيط به يعاني منها، هذا بالرغم من أن موضوعه - أي الاقتصاد - لم يكن في قائمة الأولويات العلمية والفكرية للسيد الشهيد.

٢. إنّ مستوى الكتاب، سواء على صعيد الموضوع ذاته أو الأسلوب، كان فريداً وغريباً على سياق التأليف الذي كان سائداً في الحوزة العلمية آنذاك. فالأسلوب يعدّ عنصراً محورياً في البنية المعرفية لأي كتاب، كما أنه يشكّل سر نجاحه أيضاً. وقد أثار أسلوب البحث المتبع في كتاب (اقتصادنا)، بدءاً بهندسته الفكرية، وطريقة عرض البحث، وتوثيق المصادر، وطريقة الاستدلال، وأصول المناقشة، ذهول العدو قبل الصديق.

٣. يمثّل الكتاب محاولة تأسيسية بنيوية تستهدف استعراض الإطار النظري لوحدة الاقتصاد الإسلامي. وقد سبقت هذه التجربة جهودٌ عديدة، لكن معظمها إمّا محدودٌ أو ناقصٌ؛ فبعضها لم يعالج سوى جزء يسير من التساؤلات الجزئية المطروحة في عالم الاقتصاد؛ وبعضها الآخر مثّل ردود فعل أيديولوجية قاسية ضد الاتجاه الماركسي والشيوعي. وقد أشار محمد المبارك إلى أبرز المصنّفات التي دونت في الاقتصاد الإسلامي بالقول: «ونستطيع أن نذكر من هذه المؤلفات نماذج أربعة، لعلها أحسن ما كتب في الموضوع، على تفاوت في خصائصها، وظروف تأليفها:

١. «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، لسيد قطب رحمته الله. وقد كان كتاباً رائداً في العالم العربي والإسلامي، وكان له أثره العميق الواسع الانتشار؛ إذ ترجم إلى كثير

من اللغات الإسلامية. ولا يزال هذا الكتاب يحتفظ بقيمته؛ لما اشتمل عليه من خطوط عميقة ومفاهيم واضحة، مع تحديد للهدف الذي وضع من أجله. وهو كما قال هو نفسه: «سياسة المال» في ما يتعلق بالعدالة الاجتماعية، وليس الكتابة عن «النظام الاقتصادي في الإسلام».

٢. «الإسلام والنظم الاقتصادية المعاصرة»، للأستاذ أبي الأعلى المودودي. وربما كان الأستاذ أسبق المؤلفين المسلمين إلى الكتابة في هذه الموضوعات في رسائل وبحوث نشرت بالأوردية، ثم ترجمت إلى العربية، وانتشرت في البلاد العربية بعد سنوات كثيرة من ظهورها في الهند، ثم باكستان. وله بحوث ومؤلفات قيمة أخرى، ومنها: كتاب في الربا؛ وآخر في ملكية الأرض. ويمتاز بالعرض الفكري الموضوعي.

٣. «اشتراكية الإسلام»، للدكتور مصطفى السباعي رحمه الله. ويمتاز بغزارة المادة التي جمعها ونسقها، وحرارة الدعوة إلى نظام الإسلام، وإن كان أخذ عليه التوسع في تفسير بعض النصوص؛ مضاهاةً للاشتراكية، بدافع الحرص على دفعها، وسدّ الطريق عليها، اجتهاداً منه رحمه الله. ولولا أن عاجلته المنية لكان عازماً على إخراج طبعة منه تشتمل على تعديل لبعض آرائه، وتجلية لمقاصده في ما أسيء فهمه.

٤. «اقتصادنا»، للبحاث الإسلامي المفكر السيد محمد باقر الصدر. وهو أول محاولة علمية فريدة من نوعها لاستخراج نظرية الإسلام الاقتصادية من أحكام الشريعة، من خلال استعراضها استعراضاً تفصيلياً بطريقة جمع فيها بين الأصالة الفقهية ومفاهيم علم الاقتصاد ومصطلحاته. وقد جعل المؤلف كتابه في جزئين كبيرين؛ خصّص أولهما لعرض المذهبين الرأسمالي والماركسي، ومناقشتهما، ونقدهما نقداً علمياً؛ والثاني لاستخراج معالم النظرية الإسلامية في الاقتصاد.

وقد تجلّى إبداع الشهيد الصدر عبر هذا الجزء الأخير من الكتاب. وهو الجزء الذي تمحور حوله بحثنا الحالي. وقد تضمّن بحوثاً عديدة. وجاء في مقدمة هذا الجزء، الذي حمل عنوان «الهيكل العام للإقتصاد الإسلامي»، تأملات منهجية. واختص الباقي بعلاقات التوزيع المنفصلة عن شكل الإنتاج، والمشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام وحلولها.

مبادئ (أركان) الاقتصاد الإسلامي —

ذكر الشهيد الصدر ثلاثة أركان رئيسة يتألف منها الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي، وهي: مبدأ الملكية المزدوجة؛ ومبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود؛ ومبدأ العدالة الاجتماعية.

ويرى الشهيد الصدر أن الإسلام يختلف عن الرأسمالية والاشتراكية، في نوعية الملكية التي يقررها اختلافاً جوهرياً.

فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالشكل الخاص الفردي للملكية، أي بالملكية الخاصة، كقاعدة عامة. ولا يعترف بالملكية العامة إلا حين تفرض الضرورة الاجتماعية وتبرهن التجربة على وجوب تأمين هذا المرفق أو ذاك. والمجتمع الاشتراكي على العكس من ذلك تماماً.

وأما المجتمع الإسلامي فلا تنطبق عليه الصفة الأساسية لكل من المجتمعين؛ «لأن المذهب الإسلامي لا يتفق مع الرأسمالية في القول بأن الملكية الخاصة هي المبدأ، ولا مع الاشتراكية في اعتبارها للملكية الاشتراكية مبدأً عاماً، بل إنه يقرر الأشكال المختلفة للملكية في وقت واحد، فيضع بذلك مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الأشكال المتنوعة)، بدلاً عن مبدأ الشكل الواحد للملكية، الذي أخذت به الرأسمالية والاشتراكية. فهو يؤمن بالملكية الخاصة، والملكية العامة، وملكية الدولة.

وفي ما يتعلق بمبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود يرى الشهيد الصدر أن التحديد الإسلامي للحرية الاجتماعية في الحقل الاقتصادي على قسمين: أحدهما: التحديد الذاتي الذي ينبع من أعماق النفس، ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الإسلامية، ويتكون طبيعياً في ظل التربية الخاصة التي ينشئ الإسلام عليها الفرد في المجتمع الذي يتحكم الإسلام في كل مرافق حياته (المجتمع الإسلامي). والثاني: هو التحديد الموضوعي للحرية، والمراد به التحديد الذي يفرض على الفرد في المجتمع الإسلامي من خارج بقوة الشرع. وقد تم تنفيذ هذا المبدأ في الإسلام بالطريقة التالية:

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

أولاً: كفلت الشريعة في مصادرها العامة النصّ على المنع من مجموعة من النشاطات الاقتصادية والاجتماعية المعيقة - في نظر الإسلام - عن تحقيق المثل والقيم التي يتبناها الإسلام، كالربا، والاحتكار، وغير ذلك.

وثانياً: وضعت الشريعة مبدأ إشراف ولي الأمر على النشاط العام، وتدخل الدولة لحماية المصالح العامة وحراستها، ولاسيما من حريات الأفراد في ما يمارسون من أعمال. أمّا في خصوص مبدأ العدالة الاجتماعية فيرى الشهيد الصدر أنّ الإسلام لم يتبنّ العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العام، ولم يناد بها بشكل مفتوح لكل تفسير، وإنّما حدّد الإسلام هذا المفهوم وبلوره في مخطط اجتماعي معين، منوهاً إلى أن الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية تحتوي على مبدأين عامين: أحدهما: (مبدأ التكافل العام)؛ والآخر: (مبدأ التوازن الاجتماعي).

الدين والاقتصاد —

يرى الشهيد الصدر أن الدين يساهم في إزالة التعارض بين المصلحة الخاصة (للأفراد) والمصلحة العامة (للمجتمع)؛ «لأنّ الدين هو الطاقة الروحية التي تستطيع أن تعوض الإنسان عن لذائذه الموقوتة التي يتركها في حياته الأرضية أملاً في النعيم الدائم، وتستطيع أن تدفعه إلى التضحية بوجوده عن إيمان بأنّ هذا الوجود المحدود الذي يضحي به ليس إلّا تمهيداً لوجود خالد وحياة دائمة، وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من مفاهيمهما التجارية المادية».

كما يرى الشهيد الصدر أن المذهب الإسلامي لا يزعم لنفسه الطابع العلمي، كالْمذهب الماركسي. «فالالاقتصاد الإسلامي من هذه الناحية يشبه الاقتصاد الرأسمالي المذهبي، في كونه عملية تغيير الواقع، لا عملية تفسير له. فالوظيفة المذهبية تجاه الاقتصاد الإسلامي هي الكشف عن الصورة الكاملة للحياة الاقتصادية وفقاً للتشريع الإسلامي، ودرس الأفكار والمفاهيم العامة التي تشعّ من

وراء تلك الصورة». كما ينوّه إلى أنّ الإسلام، وخلافاً للماركسية، لا يرى ترابطاً محتوماً بين تطورات أشكال الإنتاج وتطورات النظم الاجتماعية.

المشكلة الاقتصادية —

يرى السيد محمد باقر الصدر أنّ المشكلة الاقتصادية في رأي الرأسمالية هي أنّ الموارد الطبيعية للثروة لا تستطيع أن تواكب المدنية، وتضمن إشباع جميع ما يستجدّ خلال التطور المدني من حاجات ورغبات. والماركسية ترى أن المشكلة الاقتصادية دائماً هي مشكلة التناقض بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع. وبحسب الشهيد الصدر: فإنّ الإسلام لا يوافق الرأسمالية في أن المشكلة مشكلة الطبيعة وقلة مواردها؛ لأنّه يرى أن الطبيعة قادرة على ضمان كل حاجات الحياة. ويختلف مع الماركسية في كونه لا يرى أن المشكلة هي التناقض بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع، كما تقرر الماركسية. ويرى أنّ المشكلة - قبل كل شيء - مشكلة الإنسان نفسه.

إنّ الاتجاه الأساسي لـ (اقتصادنا) يعتمد على التوزيع، وعلى مجموعة أنظمة تجعل الإسلام قادراً على تنظيم عملية التوزيع بما يضمن أعلى نمو وازدهار للثروة الاقتصادية، وذلك عن طريق تجنيد طاقات الإنسان للاستفادة من الطبيعة واستثمارها. وكما تقدّم فإنّ الكتاب يتألف من قسمين أساسيين، هما: «التوزيع ما قبل الإنتاج»؛ و«التوزيع ما بعد الإنتاج».

«جهاز التوزيع في الإسلام يتكون من أداتين رئيسيتين، وهما: العمل؛ والحاجة». وبحسب الشهيد الصدر فإنّ العمل في نظر الإسلام سبب للملكية العامل لنتيجة عمله. وهذه الملكية الخاصة القائمة على أساس العمل تعبير عن ميل طبيعي في الإنسان إلى تملك نتائج عمله. والقاعدة الإسلامية التي يستخلصها الشهيد الصدر هي: إنّ العمل سبب لتملك العامل للمادة، وليس سبباً لقيمتها. فالعامل حين يستخرج اللؤلؤ لا يمنحه بعمله هذا قيمته، وإنّما يملكه بهذا العمل.

ويلخصّ الشهيد الصدر أدوات التوزيع في الإسلام على النحو التالي:

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

العمل أداة رئيسية للتوزيع؛ بوصفه أساساً للملكية، فمن يعمل في حقل الطبيعة يقطف ثمار عمله ويملكها.

الحاجة أداة رئيسية للتوزيع؛ بوصفها تعبيراً عن حق إنساني ثابت في الحياة الكريمة، وبهذا تكفل الحاجات في المجتمع الإسلامي، ويضمن إشباعها.

الملكية أداة ثانوية للتوزيع عن طريق النشاطات التجارية التي سمح بها الإسلام ضمن شروط خاصة لا تتعارض مع المبادئ الإسلامية للعدالة الاجتماعية، التي ضمن الإسلام تحقيقها.

كما يرى الشهيد الصدر أن (الظلم) في التوزيع هو المشكلة الاجتماعية الأساسية.

ملاحظات منهجية —

يميز الشهيد الصدر بين مفهومي (المذهب) و(العلم). فالمذهب الاقتصادي للمجتمع عبارة عن الطريقة التي يفضل المجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية، وحل مشاكلها العملية. وعلم الاقتصاد هو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها، وربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامة التي تتحكم فيها.

بعد هذا التمييز الجوهرى يطرح الشهيد الصدر أربع فرضيات:

١. إن الاقتصاد الإسلامي مذهب، وليس علماً؛ لأنه الطريقة التي يفضل الإسلام اتباعها في الحياة الاقتصادية.

٢. الاقتصاد الإسلامي قائم على مبدأ العدالة، وبما أن العدالة ليست فكرة علمية بذاتها فليس غريباً أن لا يكون الاقتصاد الإسلامي علماً؛ لأن العدالة نفسها تقدير وتقويم خلقي. من هنا يختم الشهيد الصدر حديثه في هذه المرحلة بالقول: ولذلك يندرج مبدأ الملكية الخاصة، أو الحرية الاقتصادية، أو إلغاء الفائدة، أو تأمين وسائل الإنتاج..، في المذهب؛ لأنه يرتبط بفكرة العدالة، بينما تندرج قوانين تناقص الغلة، وقوانين العرض والطلب، أو القانون الحدي للأجور، في مجال علم الاقتصاد.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

٣. إنَّ الشريعة الإسلامية المصدر الأول لاكتشاف الاقتصاد الإسلامي.

٤. إنَّ الاقتصاد الإسلامي قائم على الاكتشاف، لا التكوين. فالمفكر الإسلامي لا يتمتع بحرية كافية؛ باعتباره مكتشفاً، وليس مكوّناً للمذهب، كالآخرين، فهو مقيدٌ بالقوانين والأحكام الإسلامية الحاكمة على الاقتصاد.

التوزيع ومصادر الإنتاج —

إنَّ مصادر التوزيع ما قبل الإنتاج أربعة، ويمكن تصنيفها ضمن المصادر الطبيعية للإنتاج، وهي: الأرض؛ والمواد الأولية؛ والأدوات اللازمة لإنتاج السلع المختلفة؛ والمياه الطبيعية وبقية الثروات الطبيعية (محتويات البحار والأنهار، كاللؤلئ والمرجان و...).

وتضمّن هذا الفصل بحثاً مفصلاً حول الأرض والتشريعات المتعلقة بها، بدءاً بنوع ملكية الأرض، وسبب دخولها في حوزة الإسلام، والحالة التي كانت تسودها حين أصبحت أرضاً إسلامية. فملكية الأرض في العراق تختلف عن ملكية الأرض في أندونيسيا؛ لأن العراق وأندونيسيا يختلفان في طريقة انضمامهما إلى دار الإسلام. ويمكن تقسيم الأرض الإسلامية تاريخياً، أي وفقاً للحالة التي كانت تسودها، إلى ثلاثة أقسام:

١. الأرض التي أصبحت إسلامية بالفتح، كأراضي العراق ومصر وإيران وسورية وأجزاء كثيرة من العالم الإسلامي.

٢. الأرض المسلمة بالدعوة، وهي كل أرض دخل أهلها في الإسلام واستجابوا للدعوة.

٣. أرض الصلح.

وفي ما يتصل بالأرض العامرة بشرياً وقت الفتح يقول الشهيد الصدر: إنَّ فقهاء الطائفتين قد اتفقوا على أنَّ الأرض إذا كانت عامرة بشرياً وقت اندماجها في تاريخ الإسلام، وداخلة في حياة الإنسان ونطاق استثماره... فهي ملك عامٌ للمسلمين جميعاً، من وجد منهم ومن يوجد، أي إن الأمة الإسلامية بامتدادها التاريخي هي التي تملك

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

هذه الأرض، دون أي امتياز لمسلم على آخر في هذه الملكية العامة، ولا يسمح للفرد بتملك رقبة الأرض ملكية خاصة. ولبدأ الملكية العامة أحكام، من جملتها: إنها لا تخضع لأحكام الإرث، ولا تباع أو تستعاض، ويحال أمر إحيائها وإجارتها وتحديد ضريبتها إلى ولي الأمر، وخراجها لعموم المسلمين، وتنتهي علاقة المستأجر بالأرض بانقضاء مدة الإجارة. أمّا الأرض الميتة حال الفتح فهي ملك للدولة، وليست داخلية ضمن نطاق الملكية الخاصة، وبذلك كانت تتفق مع الأرض الخراجية في عدم الخضوع لمبدأ الملكية الخاصة، من بيع وشراء وغير ذلك. أمّا الأرض العامرة طبيعياً حال الفتح، كالغابات وأمّالها، فهي ملك للدولة أيضاً. أمّا الغابات والأراضي العامرة بطبيعتها التي تفتح عنوة وتنتزع من أيدي الكفار فهي ملك عام للمسلمين.

والأرض المسلمة بالدعوة، أي التي دخل أهلها في الإسلام، كالمدينة المنورة، وأندونيسيا، التي قد أحيا أهلها قسماً منها قبل دخولهم الإسلام فهي لهم، ويطبق عليها مبدأ الملكية الخاصة، ولا خراج عليهم. أمّا الموات من الأرض المسلمة بالدعوة، وكذلك الأرض العامرة طبيعياً المنضمة إلى حوزة الإسلام بالاستجابة السلمية، فهي ملك للدولة.

أمّا الموقف القانوني لأرض الصلح فهو: إن كانت عامرة فالأرض تصبح أرض صلح، ويجب تطبيق ما تمّ عليه الصلح بشأنها؛ وأمّا إذا كانت مواتاً، أو كانت عامرة طبيعياً، فالقاعدة فيها أنّها ما لم تكن قد أدرجت في عقد صلح فهي ملك للدولة.

الاستمرار في إحياء الأرض ونظرية الملكية —

بغض النظر عن طبيعة الأرض أو نوعها فإنّ مَنْ حاز أرضاً أو استولى عليها لن تتحوّل إلى ملكه بمجرد الاستيلاء أو الحيازة، وإنّما هناك شروط لا بدّ من توفرها لتتحوّل إلى ملكيته. فحقّ الملكية لا يمنح للفرد إلّا بالإحياء، ومواصلة إعمارها الأرض وتجسيد عمله فيها، أمّا إذا أهملها وامتنع عن عمرانها حتى خربت سقط حقّه فيها. أمّا في حال وفاة المحيي للأرض فتجري أحكام الإرث بحدود ما اختص به بسبب الإحياء، فلورثته الحق في الانتفاع بالأرض وتملكها ما داموا يزاولون إحياءها،

لكنهم إن أهملوها سقط حقهم فيها، وتدخل في نطاق الملكية العامة. إن مفهوم العمل ومفهوم الإحياء يشكّلان ركني النظرية العامة للملكية الأرض: «وهكذا نعرف أنّ الاختصاص بالأرض - حقاً أو ملكاً - محدود بإنجاز الفرد لوظيفته الاجتماعية في الأرض، فإذا أهملها وامتنع عن إعمارها حتى خربت انقطعت صلته بها، وتحرّرت الأرض من قيوده.

المصدر الآخر للثروة، الذي يدخل ضمن دائرة التوزيع ما قبل الإنتاج بحسب النظام الاقتصادي الذي يقدّمه الشهيد الصدر، هو المواد الأولية، أو الثروات المعدنية. وحول اختصاص هذه الثروة بفرد معيّن، فيما إذا وجدت في أرضه، يجيب الشهيد الصدر عن سؤال مفاده: هل تستوعب المناجم التي توجد في أرض يختصّ بها فرد معيّن، أو أنّ هذه المناجم تصبح ملكاً لذلك الفرد؛ باعتبار وجودها في أرضه؟ كلا؛ «لأن وجودها في أرض فرد معيّن ليس سبباً كافياً من الناحية الفقهية لتملك ذلك الفرد لها».

ومؤيداً لمن تقدّم من الفقهاء، كالحلي والشافعي والماوردي، يقسم الشهيد الصدر المعادن إلى: ظاهرة؛ وباطنة. فالأولى كالمح والكمبريت، والثانية كالذهب والفضة والحديد. والمعادن الظاهرة من المشتركات العامة. يقول الشهيد الصدر في هذا الصدد: «أمّا المعادن الظاهرة فالرأي الفقهي السائد فيها هو أنها من المشتركات العامة بين الناس، فلا يعترف الإسلام لأحد بالاختصاص بها، وتملكها ملكية خاصة؛ لأنها مندرجة عنده ضمن نطاق الملكية العامة، وخاضعة لهذا المبدأ، وإنما يسمح للأفراد بالحصول على قدر حاجتهم من تلك الثروة المعدنية، دون أن يستأثروا بها، أو يملكوا ينابيعها الطبيعية. وعلى هذا الأساس يصبح للدولة وحدها - أو للإمام بوصفه ولي أمر الناس الذين يملكون تلك الثروات الطبيعية ملكية عامة - أن يستثمرها بقدر ما توفره الشروط المادية للإنتاج والاستخراج من إمكانات، ويضع ثمارها في خدمة الناس».

وأمّا المعادن الباطنة فهي أيضاً نوعان: إمّا توجد قريبة من سطح الأرض؛ وإما توجد في أعماقها. يقول الشهيد الصدر في هذا الصدد: «وهذه المعادن الباطنة المستترة

تتقافزها عدّة نظريات في الفقه الإسلامي؛ فهناك مَنْ يرى أنها ملك الدولة، أو الإمام باعتبار المنصب لا الشخص، كالكليني، والقمي، والمفيد، والديلمي، والقاضي، وغيرهم؛ إيماناً منهم بأن المعادن من الأنفال، والأنفال ملك الدولة. وهناك مَنْ يرى أنها من المشتركات العامة، التي يملكها الناس جميعاً ملكية عامة، كما نقل عن الإمام الشافعي، وعن كثير من العلماء الحنابلة.

المصدران الثالث والرابع: المياه الطبيعية وبقية الثروات الطبيعية —

مصادر المياه الطبيعية قسمان: أحدهما: المصادر المكشوفة؛ والآخر: المصادر المكنوزة في أعماق الطبيعة. فالمياه الظاهرة، والتي يعبر عنها الشهيد الصدر «المياه المكشوفة»، من المشتركات العامة بين الناس، لا يملكها أحد ملكية خاصة. وإذا حاز الشخص منها كمية ملك الكمية التي حازها. فالعمل هو أساس تملك ما يسيطر عليه الشخص من مياه تلك المصادر.

أما القسم الثاني، أي ما كان مكنوزاً ومستتراً في باطن الأرض، فلا يختص به أحدٌ ما لم يعمل للوصول إليه، فإذا كشفه إنسان بالعمل أصبح له حقٌّ في العين المكتشفة، ولكنه لا يملك نفس العين، فإذا أشبع حاجته بذل الزائد للآخرين.

أمّا الثروات الطبيعية الأخرى فتعتبر من المباحات العامة، ولا تملك ملكية خاصة إلا على أساس العمل لحيازتها، فلا يكفي دخولها في حدود سيطرة الإنسان لتصبح ملكاً له ما لم ينفق عملاً إيجابياً في حيازتها، فلو دخل طائر في بستانه لم يملكه إلا بالأخذ والحيازة.

ومن جملة المواضيع الدقيقة والحساسة التي تناولها الشهيد الصدر وعالجها ضمن موضوع المعادن هو موضوع النفط. فبالرغم من كونه ينتمي إلى قسم المعادن الظاهرة إلا أنه - وبحسب الشهيد الصدر - يبقى في دائرة الملكية العامة، وبالتالي لا يحق لأحد الاختصاص بها.

الإنتاج ومسؤولية الدولة —

يتناول الشهيد الصدر في آخر فصلين من الكتاب مسؤولية الدولة في الاقتصاد

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الإسلامي باعتبارها القوة الرئيسة التي تدير الثروة الإنتاجية، وتضمن التوزيع العادل. وتكمن أهمية تدخل الدولة - بحسب ما يراه الشهيد الصدر - في حاجة المشاريع الإنتاجية الكبرى إلى رؤوس أموال طائلة لا يقدر على تغطيتها سوى الدولة؛ لأنّ الإسلام منع وحارب تكديس الثروة، وتحولّها دولة بين الأغنياء. ومن أوجه تدخل الدولة أيضاً مراقبتها لجودة الإنتاج، وعدالة توزيع المصادر الطبيعية.

إذاً يعتبر مبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية من المبادئ المهمة في الاقتصاد الإسلامي - بحسب نظرية الشهيد الصدر - وأبرز معلم يتمظهر فيه تدخل الدولة في الاقتصاد الإسلامي هو منطقة الفراغ. وقد حاول الكاتب تغطيتها في مطلع كتابه بشكل تفصيلي. فلا بدّ للحاكم؛ بصفته ولياً للأمر، أن يتخذ إجراءات يضمن بها تحقيق مبدأ «الضمان الاجتماعي»، ومبدأ «التوازن الاجتماعي». إذاً فالهدف من تدخل الدولة وفلسفة ذلك - كما يبدو من كتاب (اقتصادنا) - هو القضاء على التفاوت الطبقي، والتناقضات الرأسمالية الصارخة في مستويات المعيشة، والحوّل دون صيرورة المال دولة بين الأغنياء.

أمّا منطقة الفراغ التي تقع تغطيتها على مسؤولية الدولة أيضاً فهي تقوم على أساس أنّ الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً، أو تنظيمياً مرحلياً، يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور.

وأخيراً لا بدّ لنا من القول بأنّ كتاب (اقتصادنا) لا يزال يحتل مرتبة الصدارة؛ بصفته أبرز وأكثر الكتب تداولاً في مجال الاقتصاد الإسلامي في كافة الجامعات الغربية والإيرانية، فكلمّا دار الحديث عن الاقتصاد الإسلامي اتجهت الأنظار إلى كتاب (اقتصادنا).

ولا يخفى أنّ تأثير هذا الكتاب لم يقتصر على الكيان الشيعي، وإنّما امتد ليشمل مصر، وعدداً من جامعات دول المغرب العربي، التي اعتمدته منهجاً دراسياً لديها.

لقد ظهر كتاب (اقتصادنا) في مرحلة تأريخية حساسة للغاية؛ ذلك أن التيار

الماركسي والأحزاب الشيوعية كانت قد أخذت تنتشر بشكل كبير في معظم الدول الإسلامية، فأعاد ظهور الكتاب الكفة لصالح التيارات الإسلامية، التي طالما كانت ترفع شعار قدرة الإسلام على تخطي عاملي الزمان والمكان ومواكبة جميع العصور، والتي أخفقت عندما وجدت نفسها وجهاً لوجه أمام المدّ الماركسي والشيوعي المثقل بالمفاهيم والقواعد والأفكار والنظريات الاقتصادية والمصطلحات العلمية، كالقاعدة، والبناء العلوي، وعلاقات الإنتاج ومصادر الإنتاج، وطبقة البروليتاريا، والثورة العمالية، وغير ذلك. وقد يصح القول: إنّ الدور الذي لعبه الدكتور علي شريعتي على الصعيد الثقافي، والصعيدين التاريخي والاجتماعي، والذي نظر للعودة إلى الهوية الإسلامية، ووضع أمام الجيل الضائع هوية جديدة، وأنقذهم من السقوط في براثن المدّ الماركسي، وأعاد مَنْ سقط منهم، مشابهةً للدور الذي لعبه الشهيد الصدر من خلال تأليفه كتابي (اقتصادنا) و(فلسفتنا) المحوريين، اللذين استطاع من خلالهما مهاجمة الاقتصاديين الرأسمالي والشيوعي والفلسفة المادية والإلحادية مهاجمة علمية دقيقة. والأهمّ من ذلك أنّه أوجد بديلاً إسلامياً لا يزال فعّالاً ومهماً بالرغم من تخطيه العقود الأربع.

والملاحظة الأخيرة تستهدف المنهج التقريبي الذي اعتمده السيد محمد باقر الصدر في (اقتصادنا). فقد تجاوز في هذا الكتاب حدود الفقه الشيعي، ليتناول الرؤية الفقهية لفقهاء السنة، ويعتمدها كمصدر علمي لاكتشاف المذهب الإسلامي في الاقتصاد، ولذلك نجده قد تناول إلى جانب آراء فقهاء المذهب الجعفري آراء كل من: الشافعي، ومالك، والسرخسي، وابن حزم.

الهوامش

(١) زكي الميلاد، الإسلام والأصلح الثقافي: ٣٦، القطيف، آفاق، ٢٠٠٧.

التفسير الموضوعي، مآزقه وإشكالياته

الشيخ علي سراقي (*)
ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة —

بعد أن كان التفسير الترتيبي المنهج المتداول بين المفسرين ظهر التفسير الموضوعي، الذي شكل قفزة نوعية في مجال التفسير، بحيث شغل اهتمام المفسرين، الذين رأوا فيه المنهج الأرقى والطريقة المثلى في الإحاطة بالمراد القرآني، وخطوة إلى الإمام بالنسبة إلى التفسير التجزيئي. لذا وجدنا من الضرورة التفصيل في بيان ماهية هذا المنهج التفسيري، وتشخيص قواعده ومسائله وأصوله، مع فرز خصوصياته، وما يحتمل أن ينتج عن هذا المنهج من آفات في تفسير الوحي؛ وذلك بلحاظ الكبرى التي تقرر أن كل منهج بشري يريد أن يقرأ الوحي السماوي له آفات وكبوات تعترض طريقه، وبالتالي تفرض عليه تحديات.

وبلحاظ كون التفسير الموضوعي منهجاً فنياً وحديثاً، حيث إن العمل به لا زال في مراحله الأولى - رغم أن جذوره قديمة ترجع إلى عهد النبي الأكرم والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، فإن ما يمكن أن يعترضه من مشاكل طبيعي؛ بالنظر إلى أن كل الجهود المبذولة حتى الآن هي جهود للمؤسسين والمكونين الأوائل له، وبالتالي فإن ما سنحدده من آفات وسلبات ليست كل شيء؛ لأنها نتاج استقراء غير تام، ولربما مع مرور الوقت، وبروز العديد من التفاسير القائمة على هذا المنهج، يظهر المزيد من الآفات والاشتباكات.

(*) باحث متخصص في مجال علوم القرآن الكريم.

لمعرفة آفات التفسير الموضوعي لابد ابتداءً من تحديد تعريف جامع ومانع له، ومعرفة المراحل التي يقطعها لتحديد المعنى الموضوعي للقرآن ومن ثم تتضح لنا مواضع الضعف ومكامن الهفوة.

حول معنى التفسير الموضوعي ومراحله —

التفسير الموضوعي هو كشف الموقف النظري للقرآن الكريم، سواء في ما يخص موضوعاً من مواضيعه أو مقطعاً من مقاطعه^(١).
انتخاب موضوع من مواضيع القرآن، ثم تجميع الآيات حول هذا الموضوع، وتفسير الآيات وفق ترتيب خاصّ ناظر إلى زمن نزول كلّ واحدة منها أو إلى خصوصيات أخرى، ثم استخراج الموضوع المحوري فيها، ثم المقايسة أو المقاربة الموضوعية بين مجموع تلك الآيات، ثم استخراج نظرية قرآنية من كل ذلك، كل هذا يدخل ضمن ما يصطلح عليه بالمراحل التي يقطعها المفسّر وفق منهج التفسير الموضوعي^(٢).

أخطاء تلحق التعريف الصحيح —

الملاحظ أن عدم إعطاء تعريف دقيق للمراد بالتفسير الموضوعي فتح المجال أمام إدراج بعض أنواع التفسير للقرآن، أو لبعض المعارف المتعلقة بالقرآن، تحت لواء التفسير الموضوعي. ومن الأمثلة على ذلك^(٣):

١. تفسير السور المكية، للدكتور محمد البهي.
 ٢. إمعان النظر في نظام الآيات والسور، لمحمد عناية الله الهندي.
 ٣. الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، للدكتور محمد حجازي.
 ٤. النسخ في القرآن، لمجموعة من المؤلفين.
 ٥. علم المناسبات (نظم الدرر في تناسب الآي والسور)، للبقاعي.
- ويتضح من هذا أن إدراك المعنى المفهومي، أو ما يصطلح عليه عند الأصوليين بمفهوم الوصف، يقي من الخلط بين هذا العلم وبين غيره. ولعل عدم الدقة في تفسير

معاني علم من العلوم يخلق نوعاً من الضبابية، ويرسم ملامح الغموض والإبهام، وبالتالي يُدرج علمٌ ضمن علوم أخرى؛ لمجرد وجود نوع من المشتركات، سواء اللغوية أو المفاهيمية. والملاحظ في المواضيع السابقة أنها في الحقيقة مجرد دراسات قامت بتجميع العديد من القضايا التي هي من التفسير التجزيئي، وكان الملاحظ فيها هو التشابه، وليست من التفسير الموضوعي، الذي يقتضي ضمن خصوصياته الأصيلة وحدة في الموضوع، وقرآنية الموضوع، بشكل كامل وتام.

أخطاء تلحق مراحل اختيار الموضوع —

أ. خروج بعض المواضيع أو المناهج عن دائرة النظرية القرآنية: فاتباع التفسير الموضوعي لا يعني أن يأتي المفسر بكل موضوع خارجي من العلوم التي يتم ابتكارها أو اكتشافها يوماً بعد يوم، ثم يحاول أن يجعلها قرآنية، بحيث يسقط عليها مدلول الآيات، ثم يدعي في النتيجة أنها ضمن البعد الشمولي للقرآن. فالقرآن منهج ديني إلهي، وليس من شأنه الخوض في تفاصيل وجزئيات العلوم البشرية، رغم أنه قد ذكر العديد من الحقائق العلمية، والتي استطاع العلم اليوم تأكيدها أو بعضها. ولعل البعض قد أخذتهم الحماسة، أو لشغفهم بدعوة الناس إلى الإيمان بالقرآن، وبالتالي الحديث عن القدرة الإلهية، فأخذوا يسقطون الآيات القرآنية على بعض الظواهر الكونية أو العلمية. (الأطباق الطائرة في القرآن) و(القنبلة الذرية في القرآن) من جملة هذه الكتابات الحماسية، والتي يظهر التكلف في المعنى فيها واضحاً، بحيث تضع الوحي الإلهي في غير مكانته، والمذنب في هذا الموقف لا ينظر إلى نيته^(٤).

ب. الذهاب إلى اختيار موضوع كلي، بحيث لا يوجد نظر محدد حوله: كأن يختار التقوى، فالتقوى موضوع شامل لمواضيع أخرى ولا يمكن إدراك الرابط الكوني أو الروحي بينها وبين الرزق مثلاً، أو بينها وبين العلم، حيث لا يمكن استخلاص نظرية مقننة لمفهوم جميع الآيات الناظرة إلى هذا الموضوع^(٥).

ج. عدم تحديد الهدف: إذ لا يكفي في مجال التفسير الموضوعي الإقرار أن الهدف الصرف هو توضيح جميع جوانب الموضوع، أو أن المسألة علمية صرفة، أو

نحوها، بل لابد أن يكون الموضوع ضمن المبتلى به بين أطراف المجتمع المسلم، أو المجتمع البشري بشكل عام، ويكون مساهماً في هداية البشرية؛ لأن القرآن هو كتاب هداية، وليس مجرد كتاب نظريات علمية أو نحوها، بل المراد باستخلاص النظرية القرآنية إيجاد حل لمعضلة بشرية^(٦).

د - اختيار موضوع مع وجود أفكار مسبقة وتصور ذهني أولي: ففي إطار التفسير الموضوعي لا يقبل من المفسر أن تكون له نظرة مسبقة لموضوع من المواضيع، ثم يأتي إلى القرآن، محاولاً إيجاد سند وشاهد شرعي على تلك الأفكار والتصورات؛ لأن هذا يعني في حقيقته جر القرآن لكي يكون حجة على أفكاره ونظرياته، وبالتالي يسعى إلى تحميل القرآن ما ليس له به علاقة، أو ربما تكون العلاقة عكس ما ذهب. وهذا يدخل في اصطلاح علوم القرآن ضمن التحريف المعنائي للقرآن. وقد سعى البعض لكي يثبت أن اليهود والنصارى مؤمنون بالمعنى القرآني، فاستخرج آيات حول الموضوع جعلها في صورة المؤيد لمذهبه^(٧).

هـ - عدم اختيار الاسم الجامع: كأن يختار المفسر عنوان الحرب والصلح في القرآن، أو الفاظاً أخرى، نحو: الحرب، القتال، الضرب، الثبات، السلام، الهزيمة، الفرار، والفروض اختيار العنوان الشامل لكل هذه العناوين الصغيرة، فيكون الأولى اختيار عنوان (الجهاد في سبيل الله) ليكون الموضوع المحور، وبعدها يضم إليه المشتركات اللفظية، والمعنائية، أو ما يقرب للموضوع المحور من عناوين أخرى^(٨).

و - إغفال العناوين المنتزعة: كثيراً ما تكون مواضيع في القرآن لا يوجد لها في حد ذاتها اسم، لذا لابد من انتزاع اسم لها من ألفاظ قرآنية قريبة لها في الجملة. وكمثال: إن القرآن قد تحدث عن موضوع ظهور الأمم والحضارات، وطغيانها، ثم هلاكها، وذلك خلال سور متعددة، وبأساليب مختلفة. ولعل أقرب عنوان يعكس حقيقة هذه الظاهرة عنوان (السنن الإلهية في ظهور الأمم وذهابها)؛ وذلك لأن لفظ السنن^(٩) أقرب الألفاظ القرآنية التي تشمل هذه الظاهرة. ولابد من التأكيد على أن يكون اللفظ المنتزع قرآنياً بالجملة، أو مشتقاً من الألفاظ القرآنية، بحيث لا يكون دخيلاً على ألفاظ القرآن، أو غريباً عنها، أو العدول عن المشترك اللفظي القرآني

لاختيار آخر خارج عن القرآن لمجرد انبهار المفسر نفسه بتلك العناوين، كمن يستبدل عنوان الشورى، والذي هو لفظ قرآني، بعنوان (الديموقراطية في القرآن)، مع وجود فرق موضوعي بين اللفظين، لكن لوجود تقارب معنائي يستعمل المصطلحات الغربية بدل الشورى. نعم، قد يوجد دخل مقدّر مفاده: إن القرآن يعطي الأهمية القصوى للمعاني، وما الألفاظ إلا طريقية. والجواب: حقيقة القرآن أن اختيار اللفظ المناسب واستحضار المعنى المناسب واحدة من نقاط الإعجاز فيه، ولا يجوز تحت أي مسوغ الاستغناء عن الألفاظ القرآنية تحت عنوان أن المعنى هو الأهم، وإلا فالقرآن سماوي في كل أبعاده، ومعجز في كل جوانبه^(١٠).

أخطاء تلحق مراحل تجميع آيات الموضوع —

أ. الاكتفاء بمعجم الآيات القرآنية: لا ينبغي الاكتفاء بالمعجم القرآنية، حيث إنه ليس بعيداً أن لا تذكر المعاجم بعض الآيات التي تدخل ضمن الموضوع؛ بسبب أنها لا تحمل الكلمة نفسها. وكمثال على هذا: إن هناك العديد من الآيات التي موضوعها (الرحمة الإلهية)، ولكن لفظ (الرحمة) لم يرد فيها بشكل مباشر، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ (النحل: ٦١)، أو في قوله ضمن الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهَرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ (فاطر: ٤٥)، وهي آيات ظاهرة في رحمة الله تعالى بعباده، رغم أن كلمة (الرحمة) لم ترد فيها بشكل مباشر^(١١). بالإضافة إلى أن الاكتفاء بالمعجم والانطلاق منها يضع المفسر ضمن الأفكار والنظرية المسبقة، وهي من الآفات التي تلحق تحديد مراحل التفسير الموضوعي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ب. التساهل في تجميع آيات الموضوع قيد البحث: فمن الآفات الأخرى في هذا الجانب أن المفسر يتساهل إلى حد كبير في تجميع الآيات بمجرد احتمال مشابقتها للموضوع، أو قربها منه، ولا يتعب نفسه في دراسة الآيات على حدة، وهذا يسبب في تراكم الآيات.

كما أن الاحتمال العقلي الناتج عن عدم الإدراك الصحيح يضحى بالاحتمال

العقلاني، وهذه في حدّ ذاتها إحدى المشكلات التي تعترض طريق البحث العلمي، وقد تستدرج المفسّر إلى مواضيع لا علاقة لها بالموضوع قيد التحقيق، وبالتالي تنزلق بالنتائج إلى طريق الاشتباه والخطأ. والاستعمال المعقول لمساحة التساهل يكون في شمول الاختيار لكل الآيات المرتبطة بنفس الموضوع، وليس كل ما احتمله عقله عن طريق الحدس والظن^(١٢).

ج - التشدد الناتج عن الوسوسة والإفراط في تجميع الآيات: وهذه النقطة تقع على طرف النقيض بالنسبة إلى النقطة السابقة. وكلا النقطتين - كما سيلاحظ - تقع عن طريق التفريط أو الإفراط، وهو ما يصدق عليه التشدد في اختيار الآيات، لمجرد احتمال الناتج عن التخمينات، الفاقدة إلى مؤيد أو دليل. وهذه الخطوة تجعل التفسير ضعيفاً، وبالتالي فقيراً، وينتج نظرية مبتورة؛ لأنه لم يأخذ جميع الآيات المتحددة في الموضوع بعين الاعتبار والبحث^(١٣).

الأخطاء التي تلحق مراحل العمل التفسيري —

أ. عدم مزاولة التفسير بالقدر المطلوب: كل مَنْ ظنّ أنه يستطيع من دون مزاولة وسابق معرفة بالتفسير أن يجمع الآيات المتوحّدة في الموضوع، وأن يضم بعضها إلى بعض، أي أن يدخل إلى التفسير الموضوعي بهذه الشروط، فقد ضلّ وأضلّ. فلا بد للمفسّر، شأنه شأن أيّ مشغّل بعلم من العلوم، من شروط وأدوات لا غنى له عنها، وهي أن تكون له مزاولة سابقة للتفسير الترتيبي أو التجزيئي، بحيث تكون له خطوة في التفسير الترتيبي، وأخرى في الموضوعي. كما لا بد له من ممارسة التفسير الأخرى، حتى تتكوّن له معرفة بمواضيع الآيات، وبالتالي ينجح في ضمّ بعضها إلى البعض^(١٤).

ب - الأحكام المسبقة: فوجود بعض المفاهيم والاعتقادات السابقة في خصوص موضوع من المواضيع يجعل المفسّر يبني عليها في تفسيره للآيات القرآنية، أو لا أقلّ يطبعها بطابعه، ويغلب عليها لونه. فمحمد البهي يعتقد أن الآيات المدنية قد نزلت لتشكيل المجتمع المدني، أو بمعنى آخر: إن الآيات المدنية موضوعها المحور هو بناء

المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، ولهذا وجدناه يطبع كتابه (منهج القرآن في تطوير المجتمع) بهذا المنحى، ويبني كتابه على هذه الأحكام المسبقة. وقد انعكس هذا الأمر على الخطوات المنهجية في كتابه، حيث سعى أولاً إلى انتقاد الأسلوب الجاهلي في تكوين القبيلة أو العشيرة وما شاكلها، ويريد بها أن يهيئ الأرضية لآيات النهي، والتي يغلب على طابعها الجانب الروحي، وليس المادي، وبالتالي تتطلب روحية وفضاءً روحياً وسيعاً، وهو الأمر الذي استدعى أن تنزل الآيات على فترة، وليس دفعة واحدة، ويصل إلى أن الوحي الجديد يكون من أجل خلق مرحلة جديدة وأكثر تكاملاً في حياة القوم أو البشرية، والتي تقوم في الأساس على الإيمان بالوحي وبيوم الحساب. فمحمد البهي؛ وانطلاقاً من هذه المرجعيات المسبقة، عمل على تفسير الآيات القرآنية، وإدراج العديد من الآيات ضمن هذا الموضوع بشكل لم يستند فيه إلى أي دليل علمي أو نقلي، وليس له توثيق تاريخي أو شاهد من أسباب وشأن النزول، كما فعل بالنسبة إلى مسألة تحريم الربا، حيث تحدث عن أن الشارع اعتمد فيها التدرج، ولم ينه عن الربا في مكة، كذلك الشأن بالنسبة إلى الصلاة والزكاة، وعين لكل واحدة منهما زمان النزول، في الوقت الذي يعتبر موضوع تحديد زمان نزول الآيات من أشد المواضع القرآنية إشكالية في مجال التفسير^(١٥). نعم، قد يكون للتدرج نواحٍ موجبة في ما يخص التربية والتعليم ومعالجة المشكلات الاجتماعية، لكن كون التدرج بهذه المميزات لا يعني الخوض في الآيات من دون دليل أو شاهد مقبول، وهو ما يلاحظ على كتاب محمد البهي، حيث افتقر كثيراً إلى الدليل والمستند.

ج - **عدم المعرفة بترتيب النزول:** من شروط المفسر معرفته بترتيب النزول، حتى يكون دقيقاً في تفسيره؛ لأنه من غير هذه المعرفة قد يجعل الآية الأولى قيماً أو إطلاقاً للثانية، في حين يكون العكس هو المراد. ومثاله في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَافَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٣٠)، هذه الآية قد نزلت قبل الآيات الأخرى المحرمة للربا مطلقاً، كما في سورة البقرة، الآيتان ٢٧٥ و ٢٨٠، والآية من آل عمران قد حرمت الربا بشكل تدرجي، وأشارت إلى الربا الذي تكون فيه الأموال أضعافاً مضاعفة، بينما الآيتان من سورة البقرة، والتي نزلت

بعد آية آل عمران، قد حرمت مطلق الربا، قليله وكثيره. وإذا لم يكن المفسر على اطلاع بترتيب نزول هذه الآيات فسيقع في المحذور، حيث سيجعل التحريم المطلق أول ما نزل، ويعتقد أن آية آل عمران جاءت لتقيّد هذا المطلق، فيصبح الربا المطلق في سورة البقرة مقيداً بالآية من سورة آل عمران، وبالتالي يصبح الربا القليل ممّا لا إشكال فيه^(١٦).

د - الانبهار بالعلوم: مال بعض المفسرين إلى تفسير القرآن وفق النظريات العلمية الجديدة، وهو أسلوب يضرب في العمق أصول التفسير الموضوعي؛ لأنه - وبشكل تدريجي - سيعطي الأصالة للعلوم الجديدة، وبالتالي سيرفع من قيمة نظريات العلوم التجريبية التي تعتمد الظن والاحتمال، وهذا سيلحق الأذى بمنهج التفسير الموضوعي؛ لأن التجربة كل يوم في تطور، بينما الحقائق القرآنية ثابتة^(١٧).

وقد جرّ هذا التيار العديد من المفسرين، فالدكتور خزعلي ضمن كتابه (أحكام القرآن) قد عمل على تفسير مبدأ الخلق وفق تحقیقات العلوم التجريبية، التي تقول بأن منشأ العالم الذرة، فقال: إن منشأ الخلق هو الذرة، والتي تسمى بالخلية، التي توجد في النطفة، وهذه الخلية تنمو وتتطور لتتقسم إلى خليتين، وذلك ضمن تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (الأعراف: ١٨٩)، ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (النساء: ١). فكتب يقول: الظاهر أن المراد بـ «نفس واحدة» الخلية، يعني الذرة الموجودة في النطفة، وبعد التطور والنمو تنقسم إلى خليتين^(١٨).

نوفل عبد الرزاق، المشغوف بتفسير القرآن وفق النظريات الرياضية والتجريبية، عمل هو الآخر على تفسير نفس الآية من سورة الأعراف وفق ما جاءت به العلوم الحديثة، فقال: إن الإلكترون هو الجوهر الذي شكل الخلق الأول، وسكونه، وانسجامه مع زوجه، التي هي البروتون، حيث إن شحنة البروتون تكون موجبة، وشحنة الإلكترون تكون سالبة، والتقاؤهما يحدث التعادل والانسجام في الذرة^(١٩).

لكن قراءة متأنية وبعيدة عن مثل هذه التجاذبات تبين أن التفسير العلمي لا يبين المراد الإلهي من هذه الآية، وخصوصاً إذا تم تتبع باقي الآيات، حيث يصدر عن

هذين الزوجين الدعاء والمناجاة، وهي أمور لا يمكن أن تصدر إلا من العاقل والمكلف شرعاً، ولا يمكن أن تصدر من الذرة.

ومن الأمثلة الأخرى على الانزلاق في تفسير القرآن وفق النظرة العلمية أن أحد المؤلفين كتب يقول: إن منشأ القول بأن أبا البشرية هو آدم عليه السلام خلق من طين هو التوراة، وأن المفسرين للقرآن إنما اتبعوا ما جاء في التوراة؛ لعدم اطلاعهم على النظريات العلمية، وكرروا الحديث عن آدام وحواء، بينما الصحيح ما جاء به داروين، الذي قال بنظرية التطور، فالإنسان كان قرداً، ثم تطوّر؛ لعوامل الطبيعة وما تفرضه من تحديات، إلى الإنسان الذي نراه اليوم يمشي على البسيطة^(٢٠).

هـ - الانبهار بالغرب والتودد إليه: من بين التفاسير القرآنية الحديثة تلك التي كتبت بواسطة مفسرين إسلاميين حركيين انعطفوا إلى تفسير الآيات وفق النظريات الغربية، حيث تأثروا كثيراً بالمفاهيم الغربية وقوانينها في الأخلاق والاجتماع، وعملوا في هذه التفاسير على محاولة إيجاد نوع من الانسجام والتوافق بين المدارس الفكرية أو الفلسفية الغربية وبين المفاهيم القرآنية والوحي الإلهي. هؤلاء في الحقيقة وجدوا أنفسهم بين أمرين: كونهم يؤمنون بأصالة الوحي الإلهي، وأن القرآن من عند الله؛ وانبهارهم بالحضارة والتمدن الغربي، الذي يقوم على إنكار ما وراء المادة. وحتى يجمعوا بين هذين المتناقضين سلّموا أنفسهم إلى تأويل الآيات والتصرف الصرف في معانيها، وهو عمل يغفل في حقيقته عن أصالة وحقيقة المفاهيم القرآنية، ويعطي الأصالة لفكر ذي منشأ بشري. وقد عملوا على تفسير بعض الماورائيات وفق النظرة المادية. ويظهر هذا الاتجاه في التفسير الموضوعي ضمن التفاسير التي كتبت زمان استعمار الغرب للدول الإسلامية، خصوصاً الهند ومصر، وهي تفاسير تحمل تأويلات مفعجة، وبعيدة كل البعد عن الحقيقة القرآنية^(٢١).

و - الاتجاه العقلي والبراغماتي: الاتجاه العقلي في الوسط السني من الاتجاهات الحديثة في التفسير، التي ظهرت خلال القرن الرابع عشر. وقد كان هذا الاتجاه ردة فعل على الاتجاه الأخباري أو التقليدي الذي حكم الفقه والتفسير طيلة الفترة السابقة. والاتجاه العقلي، كما الاتجاه العلمي، لم يستطع أن يحفظ نفسه ضمن حدود

الاعتدال، لينتهي إلى حافة الإفراط^(٢٣). وكان من أبرز الوجوه في هذا الاتجاه محمد عبده، الذي اعتبره باقي المفسرين الذين ساروا على دربه أستاذهم الأول^(٢٣). وذهب محمد عبده إلى أن القرآن يجب أن يخضع للعقل في جانبيه النظري والعملي، وإذا وقع التعارض بين العقل والنص فإن العقل يقدم على ظاهر النص^(٢٤).

وتبعه تلميذه رشيد رضا، الذي قال بأن المصلحة العامة مقدمة على النص والإجماع في حالة عدم توافقهما^(٢٥). ويرى عبده أن العقل يحكم باختلاط المفسدة في تعدد الزوجات مع العدالة، وذلك ضمن تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ...﴾ (النساء: ٣)، ويرى تقدم حكم العقل على النص في هذا الموضوع. وكذلك يرى جواز الربا إذا كانت ستمنع من انتقال مال المسلمين إلى الكفار^(٢٦).

وقد كتب السيد قطب ينتقد الاتجاه العقلي المفرط عند محمد عبده قائلاً: لقد عاش الشيخ محمد عبده في زمن تحول التفكير والتحليل العقلي في أوروبا إلى الله. وقد توجه المستشرقون بالاتهام للإسلام بأنه يعطل العقل، وخصوصاً في ما يخص مبحث «القضاء والقدر». وقد قام محمد عبده لينصر الإسلام، ولينافح عنه مثل هذه التهم، وذلك بإعلانه الحرب على جمود العقل في التفكير الشرقي، وأراد أن يجعل العقل في نفس سطح الوحي، غافلاً عن كون الوحي أعلى مرتبة وأشرف من العقل، وهو الوسيلة التي تبين الخطأ من غيره، وطريق الصواب من غيرها^(٢٧).

ز - التفريط في الاستفادة من المعلومات البشرية: هذا النوع من المفسرين يقعون على الطرف المقابل من أصحاب الاتجاه العقلي، حيث إنهم ينكرون الاستفادة من العلوم والمناهج البشرية في التفسير، ويقتصرون على القول بأن فهم القرآن يجب أن يتم من خلال القرآن نفسه، وأن ينطلق بذهن بسيط في تفسير القرآن. ومن الواضح أن تفسيراً من هذا النوع سيكون ناقصاً، ولا يملك دعائم القوة والشمولية في احتواء المعاني^(٢٨).

كان السيد الشهيد محمد باقر الصدر يروم بدعوته إلى تفسير القرآن وفق مواضيعه استحضار روح العصر والواقع الفكري البشري كعنصر مهم في قراءة

معاني الآيات. فالقرآن حقيقة مطلقة تتجلى لكل أهل عصر وفق قدراتهم العقلية واحتياجاتهم الفكرية. يبدأ التفسير الموضوعي من الواقع البشري ليعود إلى القرآن، لا أنه يريد أن يحمل القرآن ما وجد في ظرف الحياة الواقعية، أو أنه يريد الاستسلام أمام ما وصل إليه العقل البشري من علوم، فيفسر الآيات والسور وفقها؛ ليعطيها الأصالة، ويحفظ لها مكانة الرمز. وإنما أراد السيد الصدر أن يبدأ التفسير من الموضوع الخارجي وينتهي بالقرآن، أن يوحد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم؛ لأن التجربة البشرية تغني التفسير بما تقدمه من موارد، وفي نفس الوقت تبقى للقرآن القيمومة والعطاء المتجدد، يبقى ذلك المعين الذي لا ينفذ^(٢٩). ويضيف السيد الصدر قائلاً: إن رسالة التفسير الموضوعي في كلّ مرحلة وفي كل عصر أن يستحضر المفسر التجربة البشرية، ويطرحها بين يدي القرآن الكريم، ليستنطق القرآن؛ رغبة في إيجاد أجوبة لكل ما طرح من مشكلات وإشكالات. إن استحضار هذه التجارب البشرية لا يعني أنها نذ للقرآن أو في خط التساوي معه، وإنما القرآن هو المرجع، له مطلق القيمومة والعطاء المستجد، وهو الطريق الوحيد للحصول على النظريات الأساسية للإسلام نحو مواضيع الحياة البشرية المختلفة^(٣٠). كذلك نجد الشيخ جوادى الآملي يبين أن الاستفادة من المعلومات والخبرات البشرية تعمل على رشد التفسير وإنمائه، قائلاً: هناك فرق بين التحميل والتحمل، وكلما استفاد الإنسان مما تمنحه التجربة البشرية ومن كتاب الكون كلما كانت قدرته على تحمل معاني الآيات القرآنية أقوى وأكثر^(٣١).

ح - إغفال تناظر الآيات: فلمعرفة مفاهيم القرآن شرط أساسي في التفسير الموضوعي، ألا وهو معرفة السياق العام للآيات. فالآيات القرآنية تشكل وحدة في ما بينها، وليس هناك استقلال تام لبعضها عن بعض، بل لابد من النظر إلى باقي الآيات لأجل الوصول إلى المفهوم الصحيح، والمعنى الكامل للآيات. والسياس، إلى جانب مسائل أخرى تماثله، من الشروط الخاصة في تحقق التفسير الموضوعي. وكما قيل فالنظر إلى كل القرآن من الأصول التي يبني عليها المفسرون اليوم التفسير الموضوعي^(٣٢). وقد كتب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، في مقدمة تفسيره

الموضوعي: «كل أجزاء عالم الوجود تشكل وحدة يرتبط بعضها ببعض، والأسلوب الصحيح لمعرفة والاطلاع على حقائقها هو بحثها في اجتماعها وارتباطها. والأمر في القرآن بنفس الشكل، فالارتباط بين الآيات ارتباط موضوعي دقيق، بمعنى أن هذا الارتباط يكمن في توحيد مواضيعه ووحدتها، ولا بدّ في التفسير من استحضار هذه الحقيقة، وهي أن النظر إلى كل القرآن شرط في فهمه وكشف معانيه ومراده»^(٣٣). وهذا ما يؤكد الشيخ جواد الأملي، حيث يقول: إن القرآن في كل آياته «مثنائي»، بمعنى أنه معطوف بعضه على بعض، ولها نفس الاتجاه، ويفسر بعضه بعضاً، نستند إلى بعضه ونلجأ إلى أخرى. وهذا هو الأسلوب المعبر عن أن كل القرآن منسجم بعضه مع البعض^(٣٤). ونفس هذا الرأي نجده عند العلامة الطباطبائي، حيث يبين «أن من عجائب القرآن أن الآية الواحدة منه لا يمكنها أن توضح المعنى مستقلة عن باقي القرآن، وأنه كلما انضمت آية إلى أخرى مناسبة لها بلحاظ الموضوع كلما كان المعنى أوضح، وكلما ظهرت حقيقة جديدة، ولما تنضم إليهما آية ثالثة يصبح المجال أدقّ في تقرير تلك النتائج وتبتيثها. وهذه إحدى خصوصيات القرآن... ولو أن المفسرين سلكوا هذا المنهج في تفسير القرآن لاستطاعوا الشرب من منبعه الزلال، ولاستفتحوا كنوزه العظيمة، ولاستشرفوا الأمة والإنسانية بمفاهيم ونظريات تفوق بكثير ما بأيدينا اليوم»^(٣٥).

ونخلص إلى أن النظر إلى القرآن بلحاظ كليته وترابطه من الأمور والقواعد الهامة للمشغلين بمواضيع القرآن، وإغفال وحدة الآيات في سياقها العام منقصة للتفسير، ولن تكشف مفهوماً أو معنى^(٣٦).

الخلل الذي يلحق مرحلة استخلاص النظرية —

أ. عدم الالتزام الكامل بكل معاني الآيات: في مرحلة استخلاص النظرية على المفسر أن يلتزم باستحضار كل ما استخلصه من معاني ومفاهيم، بدون زيادة أو نقص، وأن لا يدخل عناصر أخرى خارجة عن القرآن، كالروايات، واللغة، وما تقرر أنه خارج عن نص القرآن؛ لأن من شأنها أن تضيف إلى النظرية شيئاً دخيلاً. كما لا

ينبغي إخفاء ما تبين من مفاهيم قرآنية، تحت أية غاية، ولو كان بغرض الدفاع عن القرآن. وقد سلك هذا بعض المفسرين، حيث عمدوا إلى إخفاء بعض المفاهيم حتى لا تعاب على القرآن، أو تكون مورد إحراج لهم، وهم يتصورون أنهم يحسنون صنعا، كما هو الشأن في موضوع تعدد الزوجات، والطلاق، والربا، فعمدوا إلى تأويلها بما يرضي مخالفيهم، وهم في حقيقة الأمر إنما أبطلوا مفاهيم قرآنية. وللإشارة فإن الاستفادة من السنة، أو اللغة، أو العقل، في شرح وتبيين المعاني، مع وجود قرينة؛ لكي تكون شاهداً على المتن القرآني، ضروري في التفسير الموضوعي. ولا ينبغي أن يتعدى استعمالها هذه الموارد، لأنها حينها سوف تصبح عنصراً مكوّناً للنظرية، وتصبح لها الموضوعية؛ لأن الغرض من التفسير الموضوعي هو استخلاص نظرية قرآنية في ما يخص موضوعاً من مواضيع العصر والمرحلة. ففرق كبير بين أن تبحث عن العلم في القرآن وأن يكون الموضوع هو العلم في القرآن والسنة، وقد يأتي الموضوع في البحث عن العلم بشكل مطلق، حيث يكون البحث في القرآن، ثم في السنة، ثم في مباحث أخرى، كالتاريخ، والفلسفة، ومصادر أخرى^(٣٧).

ب. استبعاد القرآن والاشتغال بأمور أخرى: وهو أن يستغرق المفسر في توسيع الموضوع بحيث يجري وراء أمور هامشية، ممّا يجعله يخرج عن إطار التفسير الموضوعي، ويجعل الاستفادة من القرآن قليلة تكاد تظهر أو لا تظهر في الصورة العامة للتفسير. ولعل السبب في ظهور هذا الأسلوب هو محاولة مسيطرة الركب، والظاهر أنها تجد قبولاً عند بعض الشرائع العصرية أو المعاصرة، وتظهر هذه الدراسات تحت عناوين، مثل: «الدراسات القرآنية»، و«حول القرآن». وقد انجر وراء هذا الأسلوب علماء قدامى، مثل: الفخر الرازي، وحديثاً: الشيخ الطنطاوي، وقد قيل حول تفسيرهما: «فيهما كل شيء إلا التفسير». وهناك موارد أخرى ابتليت بما ابتلي به الآخرين، مثل: عباس العقاد في (الإنسان في القرآن)، وعفيف طيارة في كتابه (اليهود في القرآن)^(٣٨).

ج. الاستعجال في استخلاص النظرية، وعدم التزام الدقة: لابد للمفسر وفق التفسير الموضوعي من التزام الدقة حين استخلاص النظرية القرآنية حول موضوع من

المواضيع، ولا ينبغي أن يتسرع ولا يراعي الدقة في تجميع الآيات الموحدة في موضوعها أو المرتبطة بشكل من الأشكال بنفس الموضوع، ليصدر حكماً أو يبيّن أحد الأصول على ما توصل إليه؛ لأن استقراءه للآيات سيكون حينئذ استقراءً ناقصاً، وبالتالي سيكون الحكم مبتوراً، وتكون النظرية خاطئة بالتبع؛ لأنها لم تنطلق من جميع الشواهد، الأمر الذي يجعلها ناقصة من المنشأ. وقد وقع في هذا المسلك الخاطئ العديد ممن اشتغل في حقل التفسير الموضوعي، ونذكر على سبيل المثال: ابن فارس في كتابه (الإفراد)، حيث قال: في القرآن أينما أتت كلمة «برّ» و«بحر» فالمراد بالبحر الماء والمراد بالبر الثرى، إلا في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ (الروم: ٤١)، حيث المراد بالبرّ البرية والعمران. ونظراً لكون استقراءه للمفردة لم يشمل جميع الآيات فقد استخلص نظرية خاطئة، وحملها للقرآن، وبدل أن يعالج أمراً فقهيّاً طرح إشكالات جديدة، فمثلاً: في قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ صَيِّدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِلْغَايَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ (المائدة: ٩٦) لا شك أن حكم المجال الجوي هنا داخل تحت حكم الحرمة، فالبحر بالحج إذا اصطاد طيراً في الهواء فقد وجبت عليه الكفارة، ولكن وفق نظرية ابن فارس فلاّن الصيد لم يكن على الثرى فلا كفارة عليه. كذلك أخطأت نظرية من قال: إنه كلما جاء لفظ «قليل» في القرآن فهو يعني أقل من عشرة. وهذا الاستنتاج الخاطئ وقع بلحاظ الاستقراء غير التام لجميع الآيات القرآنية التي جاء فيها هذا اللفظ، والتسرع في استخلاص النظرية، من دون مراعاة شروطها ضمن التفسير الموضوعي. فإذا كان لفظ «قليل» يعني أقل من عشرة فما هو الجواب بالنسبة لقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبأ: ١٣)؟ فهل نطبق هنا هذه النظرية؟! فلو كان المقصود بالقليل في الآية الأنبياء والرسل وحدهم، دون المؤمنين من باقي العباد والصالحين، فإن الواقع والوثائق التاريخية والنصوص الدينية تؤكد أنهم أكثر من عشرة أضعافاً مضاعفة^(٣٩).

د - عدم الاعتناء بخصوصيات القرآن: فالمفسر حين يغفل خصوصيات القرآن ولا يضعها نصب عينيه حين استخلاص النظرية القرآنية فإن الخطأ والاشتباه سيرافقه في تحديد القواعد، وإعلان الحقائق القرآنية. ومن الخصوصيات الأساسية التي حاول

بعض المفسرين طرحها في هذا الميدان:

- ١- إن القرآن هو الأصل التام لجميع العلوم.
- ٢- إن القرآن في نهاية الأحكام والإتقان.
- ٣- القرآن خالٍ من الزيادة والتكرار.
- ٤- القرآن كتاب لهداية البشرية.
- ٥- القرآن لا يحتمل فيه الخطأ مطلقاً.
- ٦- بيانات القرآن مبنية على الحق، ولا شيء غيره.
- ٧- إن مجازات القرآن لا تشبه المجازات في غيره؛ لأنها مبنية على الصدق.
- ٨- ليس بين ألفاظ القرآن ترادف^(٤٠).

الهوامش

- (١) تقارير درس الأستاذ محمود رجي، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم، ١٣٨٤.
- (٢) المصدر نفسه.
- (٣) عبدالستار فتح الله سعيد، المدخل إلى التفسير الموضوعي، القاهرة، كلية أصول الدين، ١٤٠٦هـ.
- (٤) المصدر السابق: ٥٩.
- (٥) تقارير الأستاذ محمود رجي.
- (٦) صلاح عبدالفتاح الخالدي، التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق: ٦١، الأردن، دار النفائس.
- (٧) المصدر السابق: ٦٢.
- (٨) عبدالستار فتح الله سعيد، المصدر السابق: ٦٠.
- (٩) المصدر السابق: ٦١.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) كامران إيزدي مباركه، شروط وآداب تفسير ومفسر: ١٥، طهران، أمير كبير، ١٣٦٧.
- (١٢) تقارير درس الأستاذ محمود رجي.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) محمد علي رضائي إصفهاني، درسنامه روش ها وگرايش هاي تفسيري: ٤٩٠، قم، مركز العلوم الإسلامية العالمي، ١٣٨٢.
- (١٥) أبو طالب محمدي، منابع وروش هاي تفسير موضوعي پژوهش هاي قرآني، العدد ٧ - ٨: ١٦٧.
- (١٦) عبدالستار فتح الله سعيد، المصدر السابق: ٦٣.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

- (١٧) أبو طالب محمدي، المصدر السابق: ١٦٨.
- (١٨) المصدر نفسه، بالنقل عن: محمد خزعلي، أحكام القرآن.
- (١٩) عبد الرزاق نوفل، القرآن والعلم الحديث: ١٥٥، بيروت، دار الكتاب العربي.
- (٢٠) يد الله سبحانه، خلقت إنسان: ٧، طهران، شركة الأسهم.
- (٢١) جعفر السبحاني، منشور جاويد ١: ٢١، ط فرهنگ.
- (٢٢) أبو طالب محمدي، المصدر السابق: ١٦٩.
- (٢٣) المصدر نفسه، بنقل عن: فهد بن عبد الرحمن الرومي، منهج المدرسة العقلية: ١٢٧.
- (٢٤) محمد عبده، الإسلام والنصرانية: ٧٢.
- (٢٥) محمد رشيد رضا، تفسير المنار ٥: ٢١٢.
- (٢٦) فهد بن عبد الرحمن الرومي، المصدر السابق: ٤٠٢.
- (٢٧) سيد قطب، ويژگي هاي آيدئولوژي إسلامي: ٦٢، ترجمه: السيد محمد خامنه إي، طهران، كيهان.
- (٢٨) تقارير درس الأستاذ محمود رجبی.
- (٢٩) السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٢٦.
- (٣٠) المصدر السابق: ٢٢.
- (٣١) عبد الله جوادي آملی، تفسير موضوعي ١: ٧٤، قم، إسرائ.
- (٣٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق: ٢٣١.
- (٣٣) ناصر مكارم الشيرازي وآخرين، پیام قرآن: ١٩.
- (٣٤) عبد الله جوادي آملی، المصدر السابق ١: ١٢٩.
- (٣٥) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٣١٤.
- (٣٦) السيد إبراهيم سجادي، «شکوفایی تفسیر موضوعی...»، پژوهش هاي قرآني، العدد ٧ - ٨ خريف وشتاء سنة (١٣٧٥): ١٤٢.
- (٣٧) عبدالستار فتح الله سعيد، المصدر السابق: ٦٧.
- (٣٨) المصدر السابق: ٧٣.
- (٣٩) المصدر السابق: ٧٤.
- (٤٠) المصدر السابق: ٧٨.

أطروحة (مجتمعنا) في تراث الصدر الدواعي، المنهج، النتائج

(*) السيد منذر الحكيم

(**) أ. عذرا شالباف

١. القرآن الكريم كتاب المجتمع الإنساني —

الإسلام دين إنسانية، ونظامها الشامل لهذه الحياة، شمولاً يربط كل جوانب الحياة بعضها ببعض ربطاً عضوياً منطقياً ينطلق من واقع الحياة الإنسانية، ومكوناتها الأساسية، وحاجاتها الحقيقية، بشتى مستوياتها، وبما يتناسب مع تطلعات الإنسان في هذه الحياة وسواها من مراحل الحياة الأخرى.

ونظراً إلى الكينونة الاجتماعية التي ينطوي عليها الإنسان منذ أن فطره الله وبرأه، ونظراً إلى أنه يولد اجتماعياً، كان الإسلام دين المجتمع كما هو دين الفرد، وكان القرآن كتاب المجتمع الإنساني كما هو كتاب كل فرد من أفراد هذا المجتمع بلا استثناء.

والمصطلحات الاجتماعية التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، وهكذا الظواهر الاجتماعية، والرؤية الاجتماعية لكل مرافق الحياة، والمذهب الاجتماعي، وتاريخ المجتمعات، ومستقبل المجتمع الإنساني، كلها مظاهر مؤكدة للنهج الاجتماعي والاتجاه الاجتماعي الذي سلكه القرآن الكريم في سوره وآياته، رغم تعرضه لخصائص الفرد وذاتيته التي يتميز بها كل واحد منّا.

(*) أستاذ الدراسات العليا في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالمية.

(**) ماجستير فرع الاجتماع في جامعة طهران، وطالبة دكتوراه.

ومن هنا كان القرآن الكريم أول مصدر إسلامي يتصدى لبناء مجتمع إنساني على أسس علمية، وقيم رسالية، ونظرية واقعية أرسيت قواعدها ومعالمها في آيات الكتاب الإلهي الخالد، وإن كانت هذه النظرية بحاجة إلى استخراج واستخلاص، كما هو دأب القرآن الكريم في عرضه لرؤيته ومنهجه في كلّ مرافق الحياة وشؤونها.

٢. المنهج القرآني في عرض مفاهيم الإسلام ونظرياته —

لقد جاء القرآن الكريم لهداية الناس جميعاً، وتربيتهم، وتنقيفهم، وتعاملهم في ظلّ بناء مجتمع إنساني متميز بالحيوية والإبداع والسمو المستمر في طريق الكمال الإنساني المنشود.

ولم تنزل آياته دفعة واحدة، بل نزلت متدرجة، وانتظمت في سور بلغت المائة والأربع عشرة. وقد تضمنت السور والآيات مبادئ القرآن، وأصوله، ومفاهيمه، ونظرياته، ونظامه.

وفي الوقت الذي تكون آياته بينات، ومبينات، وتبيناً لكلّ شيء، وفرقاً للحقّ من الباطل، تجدها تتضمّن المحكم والمتشابه أيضاً.

وهي مفرقة بشكل خاص يتناسب مع منهجه في هداية الإنسان إلى بناء المجتمع الإنساني الإسلامي المنشود، الذي حثّ القرآن على إيجاده، وعنونه بالأمة الوسط، وبمجتمع المتقين العابدين، ووعد الأمم كلّها بتحقيقه في نهاية المطاف.

ومن هنا كانت الحاجة ماسة لفهم المنهج القرآني في عرض مبادئ الإسلام، ومفاهيمه، وقيمه، ونظرياته.

كما تكون الحاجة ماسة إلى معرفة المنهج الصحيح للوصول إلى نظريات القرآن، ونظمه التي تميز بها، وشكل بذلك منعطفاً مهماً في رسالات السماء، وفي ما جعله القرآن في عهدة الرسول الخاتم وآله الأصفياء الأمناء على وحيه ورسالته.

٣. أهل بيت الرسالة وبناء المجتمع الإنساني النموذجي —

إن الرسول الأعظم هو زعيم أهل بيت الرسالة وسيدهم وكبيرهم، الذي تلقى

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

القرآن الكريم من لدن حكيم عزيز حميد، ووعاه وعياً تاماً، ونقله إلى حيز التنفيذ، فبنى على نظريته وأسسها معالم المجتمع الإنساني النموذجي، وأخذ يتدرج في إعداد تفاصيله، ويبث فيه روح الوحي الرسالي، ويؤصل فيه القيم الرسالية، التي تجعله مجتمعاً متميزاً فريداً من نوعه، متّجهاً نحو الكمال المطلوب له.

قال الله سبحانه وتعالى، مبيناً هذا الاتجاه نحو الكمال المطلوب: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣).

وقد أوكل الرسول الأعظم - بأمر من الله تعالى - مهمة إكمال بنائه إلى سائر القادة الهداة من أهل البيت، الذين استأمنهم على رسالته وأمته ودولته^(١)، فقاموا بتبيين هذه النظرية القرآنية وتفسيرها ورسم تفاصيلها^(٢)، كما قاموا بالممارسة الميدانية الصعبة، رغم حراجه الظروف ومعاكستها للاتجاه الذي أرسى الرسول الأعظم قواعده ومنهجه، فكان تراثهم غنياً، وكانت سيرتهم تحتلّ الموقع الأول، وتمثّل الريادة الكاملة في هذا المضمار^(٣).

ويكفيها للاستشهاد على هذه الدعوى مطالعة ما حبرته يراعة العالم الفذّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر عليه السلام في كتبه القيمة التالية: (الإسلام يقود الحياة)، (المدرسة القرآنية)، (المدرسة الإسلامية)، ومجموعة محاضراته حول أهل البيت، وكذلك ما كتبه تلميذه، الذي سار على منهجه العلمي والقرآني السيد الشهيد محمد باقر الحكيم عليه السلام في كتابيه الجليلين: (المجتمع الإنساني في القرآن الكريم)، (دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة)، حيث تكشف هذه الكتب عن الاتجاه الذي سلكه أهل البيت عليهم السلام في مجال تطبيق النظرية القرآنية بشكل كامل ودقيق، والسعي الحثيث لتنفيذها وتحقيقها تحت رعايتهم المباركة.

٤. عقبات في طريق البناء الاجتماعي المنشود —

لقد كان طبيعياً جداً أن تبقى ترسّبات الثقافة الجاهلية عالقة في أذهان جملة ممّن اختار الإسلام ديناً ومنهجاً للحياة بعد أن عاش ردحاً من الزمن في أحضان الجاهلية ويراثن الشرك.

كما كان تحرير المجتمع الإسلامي الأوّل الفتيّ من هذه الرواسب الجاهلية يتطلب زمنًا طويلاً نسبياً، كما يتطلب قيادة ميدانية مشبعة بقيم الرسالة الربانية، الخاتمة لما سبق، والفاتحة لما استقبل من عصر جديد، وأجيال جديدة تريد تحرير العالم الإنساني من براثن الجهل والكفر والنفاق.

غير أن تهميش القيادة الرائدة الرشيدة، التي تركها الرسول الأعظم ذخراً زاخراً ونبعاً صافياً للأمة من بعده، والمتمثلة في أئمة أهل البيت، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، قد أدى إلى افتقاد أهم شرط لإزالة هذه الرواسب الثقافية؛ لأنهم حينئذ كانوا قد افتقدوا الموقع الطبيعي الذي يمكنهم من إيصال ثقافتهم ووعيتهم إلى العالم الإسلامي أجمع، بشكل طبيعي، وبدون صعوبات وقلق وتوتر.

فكانت الخطى بطيئة ومتعثرة؛ بسبب الموانع التي استحدثت في عصر الخلفاء والحكام الذين أمسكوا بالسلطة، وكانوا يحملون معهم الغث والسمين من رواسب الماضي، إلى جانب ثقافة الدين الجديد. فكان ما يتعرّف عليه الناس باسم الدين خليطاً غير منسجم وغير مثمر على المدى البعيد، ولا سيما إذا لاحظنا الضغوط التي مارسها الحكام في حقّ أهل بيت الرسالة الذين تلاًلأ نورهم وصفائهم، وغطى واقعهم كلّ واقع، وموقعهم الرسالي كلّ موقع احتلّه مناوئوهم، ومَنْ لم يحبّ أن يسير في ركبهم، ويركب سفينتهم، التي وصفها الرسول الأعظم بأنها كسفينة نوح^(٤).

وقد رافق كلّ ذلك ورود ثقافات شتى من شرق الأرض وغربها إلى الحاضرة الإسلامية، والاختراق أو الاختلاط الخطير بها، قبل أن تترسخ مفاهيم القرآن والرسالة الجديدة، وتتجذّر بشكل يمنع من المضاعفات الناشئة من هذا الاختراق.

أضف إلى كلّ ذلك ممارسات مَنْ لم يرقّ له أن يعلو شأو الإسلام من داخل الحاضرة الإسلامية وخارجها، ممّن ضربت مصالحهم بتأسيس الدولة النبوية، وافتقدوا أهمّ المواقع السياسية والاجتماعية التي كانوا يفكرون في الوصول إليها، ولم يستطيعوا الحصول على الموقع المطلوب ضمن الصياغة الجديدة للمجتمع الإنساني الإسلامي.

وهكذا أخذ المجتمع الإسلامي يتدحرج بالتدريج، وبشكل تنازلي، حتى بان

الانهيار على الدولة التي كانت تحكم باسم الرسول، وخضعت بالتدريج للتفتيت، الذي جرّه إليها التماذي في الممارسات الظالمة^(٥).

نعم، هكذا تمهّد الطريق للمستعمر الكافر ليغزو بكلّ ما أوتي من حول وقوة بلاد المسلمين، ويسرح فيها ويمرح، ويوظّف كلّ الطاقات ويسخّرّها لخدمته، ويعمل بكلّ جدّ على تجريد المسلمين من هويتهم، والمجتمع الإسلامي من استقلاله وأصالته.

وفي هذا الطرف بالذات برز رجال من أعلام المسلمين ليقودوا حركة المقاومة ضد الانهيار والانبهار بالآخر في كلّ حقولها. فكان السيد جمال الدين الأسدآبادي، المعروف بالأفغاني، والشيخ محمد عبده، وعبدالرحمن الكواكبي، وعمر المختار، والميرزا حسن الشيرازي، والآخوند الخراساني، والميرزا حسين النائيني، والسيد عبد الحسين شرف الدين، والسيد محسن الأمين، والشيخ محمد جواد البلاغي^(٦)، والإمام روح الله الخميني، وتلامذته، والعلامة الطباطبائي، وتلامذته، والشهيد السيد محمد باقر الصدر، وتلامذته، الذين تصدّوا - ضمن شريحة كبيرة من علماء مدرسة أهل البيت - للتيارات الفكرية المدمّرة، وناجزوا السياسة الاستعمارية المتغطّسة، ولا زالوا يكافحون؛ من أجل أن تستردّ الأمة هويتها، ويستردّ العالم الإسلامي الهوية الحقيقية له، تلك الهوية التي تميزه ممّن سواه.

٥. المجتمع الإسلامي المنشود —

١. ما هو المجتمع الذي يريده الإسلام للإنسان؟
 ٢. وما هي الأسس النظرية التي يركّز عليها هذا المجتمع الرائد؟
 ٣. وما هي معالمه، وخصائصه، وآفاقه؟
 ٤. وما هي الخطوات العلمية والعملية التي ينبغي اجتيازها للوصول إليه؟
- هذه هي الأسئلة الأساسية التي لا بدّ من الإجابة عنها؛ للوصول إلى (مجتمعنا)، المجتمع الإسلامي المنشود، بعد اختيار المنهج الصحيح لاكتشاف النظرية الاجتماعية، ثم النظام الاجتماعي، من نصوص القرآن الكريم.

إن النقطة الأهم، والتي تشكل البنية التحتية للبحث الاجتماعي هي: النظرية الاجتماعية القرآنية.

ويترتب عليها صرح البنية الفوقي وهو: النظام الاجتماعي الإسلامي كما رسمه القرآن الكريم.

ولا بدّ للبحث عن كلّ منهما من منهج يتناسب مع طبيعة المهمة؛ لاكتشاف (النظرية)، واكتشاف (النظام). كما لا بدّ من تحديد المفاهيم ذات العلاقة، وفرز النصوص القرآنية ذات العلاقة بكلّ بحث، والمصادر التي اهتمّت بهذين الأمرين الحيويين.

٦. النظرية الاجتماعية القرآنية لدى الشهيد الصدر —

وتتلخص النظرية الاجتماعية التي عرضها القرآن الكريم، وبنى عليها نظامه الاجتماعي للإنسان، بنظرية الاستخلاف، التي لخصها السيد محمد باقر الصدر في ما عنوانه بـ «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»^(٧).

وهي نظرية الخلافة الإلهية، أو نظرية استخلاف الله للإنسان تحت رعاية الأنبياء المعصومين والقادة الهداة المنتجبين، وهي نظرية اجتماعية تتقاطع مع النظريات الأخرى التي تعطي للإنسان الأصالة، والاستقلال عن خالقه وباعثه ومربيّه ومدبر أموره ورازقه والمنعم عليه بكلّ شيء.

والغور إلى أعماق هذه النظرية وأبعادها وآثارها وأدلتها يتطلب البحث عن:

١. حقيقة المجتمع وظاهرة الاجتماع الإنساني.

٢. عناصر المجتمع.

٣. العلاقات في ما بين هذه العناصر، وما يترتب على ذلك من أوضاع وأحوال وخصائص تتطلب مجموعة من القوانين والضوابط، التي تقوم بترشيد هذه العلاقات وتوجيهها، لبلوغ المجتمع الإنساني الأهداف المنشودة من تكوينه بشكل خاص، وتكوين الإنسان بشكل عام.

ومن كلّ هذه القوانين والضوابط العامة التي تغطي كلّ مرافق الحياة

الإنسانية يتألف النظام الاجتماعي الإسلامي الإنساني، مرتكزاً على نظرية الخلافة، محققاً أهدافها، ومتطلعاً إلى مستقبل الإنسانية الرحب، ومستثمرراً كلّ طاقات المجتمع الإنساني وقابلياته الفريدة، التي تتفجر باستمرار من خلال تكريم الإنسان وتهذيبه وتربيته المتكاملة.

٧. كيفية اكتشاف النظرية القرآنية عند السيد الصدر—

إنّ الخطوات التي اتبعت لاكتشاف النظرية القرآنية حسب ما استفدناه من نصوص الشهيد الصدر هي كما يلي:

١. تحديد الموضوع الذي يراد اكتشاف رأي القرآن فيه، ومعرفة عناصره وأجزائه وخصائصه الواقعية.

٢. تحديد الأسئلة التي ينبغي الإجابة عنها من خلال النصوص القرآنية؛ من أجل محاوره النصوص واستنتاجها من خلال هذه الأسئلة.

٣. جمع كلّ النصوص ذات العلاقة بالموضوع المحدّد، سواء كانت متضمنة لاسم الموضوع أو لمفهومه أو لعناصره أو لسمه من سماته وخصائصه أو لكّل ما يستلزمه ويرتبط به، بحيث تستطيع أن تلقي الضوء على بيان موقف القرآن من الموضوع، أو الأسئلة التي أثّرت حول الموضوع.

٤. محاولة كشف علاقة كلّ مدلول تفصيلي للآيات والنصوص المجتمعة بالمداليل الأخرى؛ لتوحيد هذه المدلولات جميعاً.

٥. محاولة تركيب المداليل وتنظيمها جميعاً في مركّب نظري واحد شامل، حيث يحتل كلّ واحد من المداليل موقعه المناسب في هذا المركّب النظري، واستخراج المفهوم القرآني الذي يمكن أن يحدّد موقف القرآن تجاه هذا الموضوع المحدّد.

فالتفسير الموضوعي عند الشهيد الصدر هو محاولة اكتشاف نظرية قرآنية شاملة بالنسبة إلى الموضوع المعين.

والتجربة البشرية تغني التفسير الموضوعي باستمرار، بما تقدمه من مواد تطرحها بين يدي القرآن الكريم؛ ليستحصل المفسّر على الأجوبة عنها من القرآن.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وهذا هو الطريق للحصول على النظريات الأساسية للقرآن تجاه موضوعات الحياة المختلفة^(٨).

- وحين تتبّعنا منهج الشهيد الصدر - ذا الخطوات الخمس - لاكتشاف النظرية الاجتماعية من خلال القرآن الكريم وجدنا أن المناسب تفصيله في نقاط عشر:
١. تحديد عناصر المجتمع ومقوماته.
 ٢. دراسة طبيعة كلّ عنصر، وخصائصه.
 ٣. دراسة أنواع العلاقة بين كلّ من هذه العناصر والمقومات للمجتمع.
 ٤. دراسة مجموعة العوامل المتحركة في هذا المركب الاجتماعي وعناصره.
 ٥. جمع النصوص ذات العلاقة بالمركب الاجتماعي وعناصره.
 ٦. استنتاج النصوص.
 ٧. كشف العلاقة بين مدلولاتها.
 ٨. تنظيم المداليل، وتوحيدها.
 ٩. استخراج النقطة الجوهرية في النظرية.
 ١٠. عرض النظرية بشكلها الفني ضمن خطوط عريضة منسجمة.
- والتوفيق بين هذه النقاط العشر والخطوات الخمس حسب ما نقلناه عن الشهيد الصدر كما يلي:
١. إنّ الأسئلة الأساسية عنده، التي كان ينبغي إثارتها بعد تحديد الموضوع، هي:

١. ما هي عناصر المجتمع البشري؟
 ٢. ما هي أدوار كلّ واحد من هذه العناصر في الحياة؟
 ٣. ما هي العلاقة القائمة بين الخطتين المزدوجين لعناصر المجتمع الإنساني، أي خط علاقة الإنسان بالإنسان وخط علاقة الإنسان بالطبيعة؟
 ٤. ما هو دور الإنسان في المسيرة الاجتماعية وحركة التاريخ البشري؟
 ٥. ما هو دور الدين في المسيرة الاجتماعية؟
- وقد طرح هذه الأسئلة في محاضراته القيمة التي نشرت تحت عنوان (المدرسة القرآنية). وبهذا حقق الخطوتين الأوليين من الخطوات الخمس.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

والخطوة الثالثة هي جمع النصوص واستنتاجها؛ للإجابة عن الأسئلة الخمسة. ونجدها في ما جمعه من نصوص قرآنية متنوعة^(٩).

وفي الخطوة الرابعة ربط مداليلها في مركب نظري واحد منسجم^(١٠).

وكانت الخطوة الخامسة النتائج المترتبة على هذه النظرية، المستخلصة من النصوص المتنوعة ودورها في فهم طبيعة التشريع الإسلامي للحياة. وهذا التشريع الإلهي يمثل النظام الاجتماعي الإسلامي للإنسان. وهنا يجدر بيان علاقة النظرية الاجتماعية بالخطوط العامة للنظام الاجتماعي.

أما النظام الاجتماعي الإسلامي فهو النظام العادل الذي يأخذ الواقع كله بنظر الاعتبار، وتبعاً لطبيعة العلاقة المزدوجة بين الخطتين يكون متكوّناً من بعدين: ثابت؛ ومتحرك.

كما أنه استخلص أنّ مجتمع الخلافة الربانية هو مجتمع المثل الأعلى المطلق، وأن الدور الفاعل هو للإنسان حرّ الإرادة أولاً، وللدين أيضاً الدور الأكبر، حيث يقدم بحقّ للإنسان مثله الأعلى المطلق، ويهديه إلى الحقّ الحقيقي بالاتباع كما ينبغي ويستحقّ.

٨. أطروحة (مجتمعنا) في تراث الصدر —

لقد صرّح الشهيد الصدر بأطروحته لكتاب يحمل عنوان (مجتمعنا) في كتابه النفيس (فلسفتنا) - الذي عُرف به وذاع صيته من خلاله -، قبل أن يذكرها في أيّ كتاب آخر. وإليك نماذج من نصوصه وكلماته، التي زخرت بها كتبه عن أطروحة «مجتمعنا»، وما تتضمن من بحوث وأفكار:

١. قال في مقدمة «اقتصادنا»: «إن فلسفتنا هي الحلقة الأولى من دراساتنا الإسلامية، بوصفها دراسة تعالج الصرح الإسلامي الشامخ، الصرح العقائدي للتوحيد، وتتلوها بعد ذلك الدراسات التي تتعلق بالبنيات الفوقية في ذلك الصرح الإسلامي؛ لتكتمل لنا في نهاية المطاف صورة ذهنية كاملة عن الإسلام، بوصفه عقيدة حية في الأعماق، ونظاماً كاملاً للحياة، ومنهجاً في التربية والتفكير.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

قلنا هذا في مقدمة «فلسفتنا»، وكنا نقدر أن يكون «مجتمعنا» هو الدراسة الثانية في بحوثنا، نتناول فيها أفكار الإسلام عن الإنسان وحياته الاجتماعية، وطريقته في تحليل المركب الاجتماعي وتفسيره، لننتهي من ذلك إلى المرحلة الثالثة، إلى النظم الإسلامية للحياة، التي تتصل بأفكار الإسلام الاجتماعية، وترتكز على صرحه العقائدي الثابت^(١١).

٢. وفي مقدمة «فلسفتنا»، التي خصصها للبحث عن المشكلة الاجتماعية، التي تعتبر مشكلة العالم الإنساني اليوم، وتمس واقعه في الصميم، وقد اعتبرها مشكلة النظام الاجتماعي الذي تصلح به الإنسانية، تعرّض إلى ثلاثة أمور:

أ. تأريخ المشكلة الاجتماعية.

ب. كيفية مواجهة الإنسانية للمشكلة الاجتماعية.

ج. الحلول المقترحة لها، ومناقشتها.

٣. وقال في خاتمة «فلسفتنا»: «...فالحياة الاجتماعية والظروف المادية إذاً لا تحدّد أفكار الناس ومشاعرهم بصورة آلية عن طريق المنبهات الخارجية. نعم، إن الإنسان قد يكيّف أفكاره تكييفاً اختيارياً بالبيئة والمحيط...، لكن يجب أن نعلم أولاً: إن هذا التكيف يوجد في الأفكار العملية التي وظيفتها تنظيم الحياة الخارجية، ولا يمكن أن يوجد في الأفكار التأملية التي وظيفتها الكشف عن الواقع.

وثانياً: إن تكيف الأفكار العملية بمقتضيات البيئة... هو تكيف اختياري، ينشأ من دوافع إرادية في الإنسان، تسوقه إلى جعل النظام المنسجم مع محيطه وبيئته... وسوف ندرس في «مجتمعنا» طبيعة هذا التكيف وحدوده في ضوء مفاهيم الإسلام عن المجتمع والدولة؛ لأنه من القضايا الرئيسية في دراسة المجتمع وتحليله»^(١٢).

٤. وقد أشار في خاتمة «فلسفتنا» إلى ما ينبغي بحثه في النظرية الاجتماعية الإسلامية من موضوعات. والمهم أنه عالج هذه النقطة في ما عرضه في أواخر أيام حياته المباركة ضمن محاضرات قيمة سُمّيت بـ (المدرسة القرآنية)، والتي تضمّنت بحثين مهمين: ثانيهما: بحث عناصر المجتمع؛ وأوّلهما: بحث السنن التاريخية أو السنن الاجتماعية.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

٥. وقد أضاف إلى ما جاء في مقدمة «فلسفتنا» جملة من البحوث الاجتماعية في ما نشره بعد صدور «فلسفتنا» تحت عنوان: «المدرسة الإسلامية (١)»، وحمل عنوان «الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية»، و«المدرسة الإسلامية (٢)»، الذي حمل عنوان: «ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي؟».

٦. وقد أكمل رؤيته الاجتماعية، وقدم جملة من النظم الإسلامية للحياة، من خلال السلسلة التي كتبها إبّان انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني، وصدرت تحت عنوان «الإسلام يقود الحياة».

وسلسلة «الإسلام يقود الحياة» هي عبارة عن مجموعة بحوث ذات أجزاء ستة: **الأول:** يتضمن لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية. وهي محاولة لبيان نظام الحكم الإسلامي في خطوطه العريضة في عصر الغيبة.

والثاني والثالث: احتويا على خطوط عريضة وخطوط تفصيلية لاقتصاد المجتمع الإسلامي، بعد بيان روح النظرية الاجتماعية للإسلام، وأن المجتمع الإنساني هو مجتمع الخلافة الربانية ذات المداليل الإنسانية الفريدة.

والرابع: اختص ببيان الخطوط العريضة للنظام الاجتماعي الإسلامي، والنظرية السياسية في هذا النظام، مركزاً على «نظرية خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، مع بيان أدلتها، وفلسفتها، والصورة الواقعية لتنفيذها.

الخامس: اهتم ببيان منابع القدرة في الدولة الإسلامية، وهي مجموعة قدرات هائلة تتميز بها الدولة الإسلامية في مجال التطوير الحضاري للأمة، والقضاء على التخلف في الواقع المعاش.

السادس: بحث الأسس العامة لإنشاء بنك إسلامي في المجتمع الإسلامي. **٧.** وقد اهتم أيضاً ببيان مجموعة من الرؤى الاجتماعية للإسلام ضمن كتابه القيم «اقتصادنا»، حين ناقش فيه النظريات والنظم الاقتصادية الرأسمالية، والاشتراكية، والشيوعية. واهتم فيه ببيان الأرضية الثقافية والاجتماعية لاقتصاد المجتمع الإسلامي^(١٣).

٨. وفي مقدمة «الفتاوى الواضحة»، في بحث «الرسالة»، نلاحظ رؤيته

الاجتماعية للإسلام ناصعة وواضحة.

٩. وفي خاتمة «الفتاوى الواضحة» نقف على ضرورة ارتباط الإنسان بالمطلق، ودور الدين في تحقيق ذلك، وبيان قدرته على حل المشكلة الاجتماعية.

١٠. وقد قدّم لنا الشهيد الصدر صورة عن مجتمع الرسول الأعظم في كتبه ومقالاته التالية: بحث حول الولاية؛ فذك في التاريخ؛ أهل البيت: تنوع أدوار ووحدة هدف؛ مقدمته للصحيفة السجادية. وفيها جميعاً إضاءات على رؤيته الاجتماعية عن الإسلام، وكيفية تطبيق النظام الإسلامي في واقع الحياة العملية في عصر الرسول وبعده. كما نجد مجموعة إضاءات مهمة حول مجتمع الرسول في بحث «منابع القدرة في الدولة الإسلامية» من سلسلة «الإسلام يقود الحياة».

١١. وفي كتابه الفريد «بحث حول المهدي» تقف على الرؤية المستقبلية للمجتمع الإسلامي في عصر ظهور الإمام المهدي عليه السلام وتأسيس دولة العدل الشامل إن شاء الله تعالى.

٩. الخطوط العامة لأطروحة (مجتمعنا) في تراث الشهيد الصدر—

وهكذا نلاحظ أن أستاذنا الشهيد السيد محمد باقر الصدر قد حمل معه هموم البحث عن المجتمع الإسلامي طوال ثلاثة عقود أو أكثر من عمره المبارك. وقد ركز في كلّ نشاطاته العلمية: التأريخية، والفلسفية، والاقتصادية، والفقهية، على بلورة ما يلي:

١. المشكلة الاجتماعية المعاصرة.

٢. أسباب وجذور المشكلة الاجتماعية في أعماقها البعيدة.

٣. النظرية الاجتماعية الإسلامية، وعرضها، من خلال القرآن الكريم.

٤. النظام الاجتماعي الإسلامي.

وقد حاولنا في كتاب «(مجتمعنا) في فكر وتراث الشهيد السيد محمد باقر الصدر» عرضها وبلورتها بنصوص الشهيد الصدر المتناثرة في كتبه وتراثه، تاركين البحث عن (مجتمعنا) في مدرسته إلى فرص لاحقة إن شاء الله تعالى.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

١٠. فصول الكتاب ومنهجه —

يتصدّر الكتاب بحثان تمهيديان عن أبعاد شخصية الشهيد الصدر لتلميذين من تلامذته: أولهما: الشيخ محمد على التسخيري؛ والآخر: كاتب هذه السطور. ثم يتكفّل المدخل ببيان رسالة الكتاب، وأطروحة (مجتمعنا) في تراث الشهيد الصدر.

ثم يبدأ الفصل الأول ببيان المصطلحات ذات العلاقة بالبحث، وتحديد مفاهيمها، مثل: المجتمع، وعلم الاجتماع، والنظام الاجتماعي، والنظرية الاجتماعية، وموقف الشهيد الصدر منها، وضرورة ومنهج اكتشاف النظرية الاجتماعية من القرآن الكريم لدى الشهيد الصدر، ثم الخطوط العريضة لأطروحة (مجتمعنا). وأما الفصل الثاني فتكفّل ببيان المشكلة الاجتماعية للإنسان، متصدّياً لبيان الأسباب والحلول المقترحة في تراث السيد الصدر، وهي: العلم، والنظام الرأسمالي، والماركسية، والإسلام، ثم تقييم هذه الحلول بشكل تفصيلي.

وتكفّل الفصل الثالث ببيان أسس النظرية الاجتماعية القرآنية عند الشهيد الصدر، من خلال الحاجة الفطرية والاجتماعية للدين منذ نشأة المجتمع البشري، وعبر عملية التغيير الاجتماعية، والوقوف عند سنّة الاستخلاف الموضوعية - حسب تعبير الصدر -، وفهمه الخاص للسنن الاجتماعية، وانتهاءً ببيان أنواع العلاقة بين عناصر المجتمع البشري، ودور فهم هذه العلاقة في فهم أسس النظرية الاجتماعية، والتأسيس لنظرية إسلامية قرآنية متكاملة، تتقوّم بالمثل الأعلى المطلق للإنسان، وهو الله الواحد الأحد في هذه الحياة.

وفي الفصل الرابع تناولنا بشيء من التفصيل مبدأ السنن الاجتماعية، ودورها في تطوّر المجتمع، وإنجازات السيد الصدر المتميزة في هذا الحقل. وفصلنا الكلام عن ضرورة الاستهداء بمنظومة السنن الاجتماعية في القرآن، وقسمناها - تقسيماً جديداً - إلى: سنن الاهتداء؛ وسنن الانحراف؛ وسنن التغيير؛ وسنن الانهيار الاجتماعي.

وأما الفصل الخامس فتكفّل بالبيان التفصيلي المتميز للسيد الصدر في النفوذ إلى أعماق المشكلة الاجتماعية، والوقوف بتأمل عند الحلول القرآنية المستفادة من

تراث السيد الصدر. وانتهينا إلى عشرة أدوار للدين الحق، بإمكانها أن تقوم بتطوير الإنسان الفرد والمجتمع الإنساني في هذه الحياة.

وبعد هذه الجولة التفصيلية في الجذور والأعماق اختصّ الفصل السادس ببيان مضمون النظرية الاجتماعية في القرآن، وأبعادها، ومداليلها، ومسار خطّي الخلافة والشهادة على الأرض، ثم المنجزات والنتائج، متمثلة في أبعاد التغيير الذي أحدثه الإسلام والقرآن في المجتمع الإنساني، ثم الانتهاء إلى ضرورة ابتناء كل رؤية فقهية للإسلام على هذه النظرية الاجتماعية القرآنية، وبالتالي التطلّع إلى مستقبل هذه الرؤية والواقع المبني عليها، ودور الجمهورية الإسلامية الطليعي والتمهيدي لدولة الحق والعدل المرتقبة بقيادة الإمام المعصوم المنتظر. ومن هنا، وبعد تطواف طويل، لزم أن نقف عند أهم نتائج هذه الأطروحة الصدرية المتميزة، وهي:

نتائج ورؤى —

١. لقد كان الهدف من «مجتمعنا في تراث الشهيد الصدر» الإمام بنصوصه التي وجدناها في تراثه، والتي كان يمكن توظيفها لفهم النظرية الاجتماعية عند الشهيد الصدر، والتي استنتجها واستنبطها من خلال نصوص القرآن الكريم. فهي نظرية اجتماعية قرآنية.

٢. وهذه النظرية ذات جذور عميقة في واقع الوجود الإنساني، ومرتكزة على النظام التكويني للخالق الحكيم. فهي النظرية الوحيدة التي تتسجم مع النظام الكوني وطبيعة الإنسان الاجتماعية من جهة، ومع هوية الكون وهوية الإنسان التي تتجلى فيها الإرادة الإلهية من جهة أخرى.

٣. وكلّ نظرية سواها تتصف بالابتعاد عن الواقع، وعدم ملاحظة كلّ أبعاد الواقع أو إغفالها، ممّا يسبب الانفصام بين النظام الاجتماعي المترتب على هذه النظرية وبين الواقع الاجتماعي للإنسان.

٤. إن نظرية الاستخلاف الإلهي للإنسان، التي عرضها الشهيد الصدر تحت عنوان «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، بالرغم من تأكيدها على الاستخلاف

يمكن تقديم عدّة صور لها.

والصورة التي قدمها أستاذنا السيد الصدر قد أخذ فيها كلّ نصوص القرآن بنظر الاعتبار، فجمع بين الاستخلاف العام وبين الاستخلاف الخاص، الذي عبّر عنه بشهادة الأنبياء، ورثب على ذلك موقعاً طبيعياً للخلافة العامة، وأعطى بموجبها دوراً حقيقياً للإنسان غير المعصوم، كما أعطى للمعصوم أو نائبه دوراً حقيقياً أيضاً في النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الإسلامي.

٥. أما دستور الجمهورية الإسلامية، الذي أعطيت فيه القيادة العامة للولي الفقيه في عصر غيبة الإمام المعصوم؛ صوناً لحركة الأمة من سيطرة الاستغلال والاستبداد عليها، فهو صورة مقترحة راقية لتطبيق النظرية ضمن نظام قابل للتنفيذ، ومنسجم مع طبيعة العصر الذي ترتفع فيه الأعلام وشعارات الديمقراطية. وقد فتحت الجمهورية الإسلامية أوسع أبواب الحرية في وجه شعبها، وأعطته المجال الواسع لممارسة الخلافة بشكل لم نجد له مثيلاً في سائر الأنظمة الديمقراطية.

٦. لقد دخل الإسلام - بعد التقنين والممارسة الميدانية لأحكامه ونظمه في دولة مستقلة - حلبة الصراع الدولي والعالمي، سياسياً، وثقافياً، وأصبح محورياً أساسياً للحركة الثقافية والسياسية للعالم الإنساني، وأخذت خطى الشعوب الواعية تقترب لإحلال العدالة الاجتماعية في العالم، ولملمة بساط الظلم والجور، وتهيئة الأجواء العالمية لثورة عارمة ضد الظلم والظالمين والطغيان والطغاة. ونحن على أعتاب فتح عالمي كبير.

٧. تأتي مرحلة الفتح الشامل والانتصار الكامل للنظرية الاجتماعية الإسلامية والنظام الاجتماعي الشامل حين يستقرّ العدل في كلّ جوانب الحياة الإنسانية، وينحسر الظلم من كلّ أبعاد الحياة الإنسانية، فردية واجتماعية. وهذه هي المرحلة التي بشر بها رسول الله للإنسانية، حين بزغت شمس الإسلام في دياجير الظلم والشرك، في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾.

الهوامش

- (١) انظر: السيد الصدر مجموعة محاضرات (أهل البيت، تنوع أدوار ووحدة هدف).
- (٢) انظر للتفصيل: السيد محمد باقر الحكيم، دور أهل البيت في بناء الجماعة الصالحة.
- (٣) انظر تفاصيل هذه الظروف الصعبة، والإنجازات الكبيرة، في الدراسة الميدانية التاريخية التي طبعت تحت عنوان (موسوعة أعلام الهداية)، في (١٤) مجلداً، للسيد منذر الحكيم، نشر المجمع العالمي لأهل البيت .
- (٤) فقد صحَّ عن رسول الله قوله عن أهل بيت الرسالة أنَّ مثلهم كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق (انظر: مصادر ونصوص الحديث في الصحاح والمسانيد، وانظر: مستدرك الحاكم على الصحيحين ٤ : ١٣٢ - ١٣٣، ح ٤٧٤٧؛ والمعجم الأوسط للطبراني ٦ : ٤٠٦، ح ٥٨٦٦.
- (٥) كما هي سنة الله في الحياة، قال تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ (إبراهيم: ٢٧) ﴿وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا﴾ (الكهف: ١٧). وانظر: أهل البيت، تنوع أدوار ووحدة هدف.
- (٦) انظر: السيد منذر الحكيم، عصر الإمام شرف الدين وعصر الإمام البلاغي.
- (٧) انظر: السيد الصدر، سلسلة (الإسلام يقود الحياة)، التي كتبها وأصدرها في إبان نجاح الثورة الإسلامية في إيران.
- (٨) انظر: المدرسة القرآنية: ٤١ - ٤٢، الدرس الثاني.
- (٩) كما في الدرسين ٨ و ١٣ من المدرسة القرآنية.
- (١٠) كما في الدرسين ١٢ و ١٣ من المدرسة القرآنية.
- (١١) اقتصادنا: ٣٥، طبعة المؤتمر.
- (١٢) فلسفتنا: ٤٣٥ - ٤٣٦، طبعة المؤتمر.
- (١٣) بل إن القراءة الفاحصة قد تفيد الباحث بأن البنية التحتية لكتاب (اقتصادنا) هي الرؤية الاجتماعية. والأفكار التي كان يختزنها الشهيد الصدر عن (مجتمعنا) الذي تكلم عنه في مطلع وفي خاتمة (فلسفتنا) كانت جاهزة، ولكنه قد وظفها لكتاب (اقتصادنا). ومن هنا يمكن إعادة بناء كتاب (مجتمعنا) في فكره وتراثه من خلال كتاب (اقتصادنا)، ولا سيما الجزء الأول منه، فإنه حافل برواه وأفكاره عن البنية التحتية لأطروحة (مجتمعنا) لديه.

عالم المثال ودوره في معالجة أزمات الإنسان المعاصر

مطالعة في وجهة نظر هنري كوربان

د. السيد محسن ميري (*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

مقدمة —

يعتبر هنري كوربان (١٩٠٣ - ١٩٧٩م) من أبرز الشارحين الغربيين للحكمة المعنوية والفلسفة الإسلامية الإيرانية. وقد اطلع لأول مرة على الفلسفة الإسلامية، وبالذات على ترجمة كتاب النفس لابن سينا، في العامين ١٩٢٣ - ١٩٢٤م، من خلال دروس آتين جيلستون، الفيلسوف الفرنسي (التومائي الجديد)^(١). وكانت آراء ابن سينا حول صدور العالم، وارتباط العالم بالملائكة، قد أثارت إعجابه كثيراً، بحيث إنه لم يترك البحث عن الملائكة وارتباطها بالعالم الإنساني والعالم المادي حتى آخر لحظات حياته^(٢). وتعرّف في السنين التالية على لويس ماسينون، وبالرغم من عدم توافقه معه في أسلوب البحث ونوع التقييم وغيرها من الأمور إلا أنه تأثر بتوجهه المعنوي إلى الإسلام الإيراني والتشيع. وقد مكّنته الاستفادة من المفكرين الألمان، أمثال: هامان، لوثر، وبعض اللاهوتيين البروتستانت، وأخيراً هايدجر، من دخول آفاق جديدة في تأويل الكتاب المقدس، والتوصل إلى منهج في التأويل والظاهراتية، وأدت إلى استعماله لهذا الأساس فيما بعد في تأويل الحكمة الإسلامية الإيرانية، وإحيائها. وأدى أيضاً تعرّفه على أفلاطوني كمبرج إلى القول بمفهوم سمّاه فيما بعد - تبعاً

(*) باحث وأستاذ في الحوزة والجامعة، متخصص في المجال الفلسفي، ورئيس كلية الإسلام والغرب في جامعة المصطفى العالمية، له دراسات عدّة.

للحكمة الإسلامية - ب (عالم المثال). ذلك العالم أثر في الحياة المعنوية والفكرية - البحثية لكوربان كثيراً.

وكانت ثمرة دراسته في إسطنبول لمدة ست سنوات (١٩٣٩ - ١٩٤٥م) حول الحكمة الإشراقية أن بدلتها إلى فيلسوف غربي إشراقي بتمام معنى الكلمة، ثم تركزت أبحاثه حول الحكمة المعنوية الإسلامية. وكان لجميع آثاره منذ ذلك التاريخ فما بعد هكذا عنوان ونكهة. فالموضوع الأكثر أهمية في هذه الفلسفة - من وجهة نظر كوربان - هو عالم المثال، وهو ما نحاول تسليط الضوء عليه في هذه المقالة.

هواجس كوربان —

لا شك أن اهتمام كوربان بالفلسفة، وبالتحديد الفلسفة الإسلامية الإيرانية، كان منبعثاً من هواجس جديدة، ناشئة من الأزمات الراهنة لإنسان هذا العصر. فلم يكن كوربان فيلسوفاً منقطعاً عن المسائل المحيطة به، يعيش التأمل الخالص في عالم المجردات، بل إن فلسفته وأفكاره تبدأ في الأصل بالسؤال عن أوضاع الإنسان وأزماته، ثم تبحث عن الحلول مع المعرفة العميقة بتلك الأزمات. وبالتأكيد فالبحث عن الحلول أيضاً في المباني الأساسية والأصلية في الفلسفة والحكمة. فأهم الأزمات التي يعاني منها الإنسان المعاصر، ولا سيما الإنسان الغربي - من وجهة نظره، والتي لا بد من البحث عن حل لها، عبارة عن النظرة الثنوية، فصل الإلهيات عن الفلسفة، عرفية الإلهيات، وتدني الفلسفة إلى علم الاجتماع، وانفصالها عن الحكمة الحقيقية، وعدم اعتماد الأديان على الأسس الوجودية، وتضاد الأديان؛ بسبب افتقارها إلى التأويل، وعرفية الدين (الدين المسيحي بصفة خاصة)، والتوجه التاريخي، وتاريخية الإنسان والمعرفة، وغلبة المنهج التجريبي، وزوال قداسة الفن، وعدم الاهتمام ببحث المعاد والولادة المعنوية للإنسان، وفكرة المدينة الفاضلة، وزوال التشخص والفردية الحقيقية للإنسان، وظهور العيشية السلبية^(٣).

وكان قد استنتج منذ البداية - بنحو إجمالي - أن السبب الحقيقي لأزمة الإنسان الغربي هو فقدان عالم المثال. والحل الأساسي لها يكمن في الاعتقاد بعالم المثال.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

ولكن أبعاد ذلك العالم المثالي لم تكن واضحة له في بداية الطريق. وكان تعرفه على أفلاطوني كمبرج، ثم الأفكار شبه الأسطورية لـ (كاسير)، وكذلك آراء كارل غوستاف يونغ التي كان في ضمنها نظريته حول (الأجسام اللطيفة)، والتي أرشدته إلى أبعاد من ذاك العالم، وكأن تلك الآراء لم يكن شيء منها متطابقاً مع عالم المثال، وكان كوربان واقفاً على ذلك الاختلاف. وإلى جانب كل ذلك فقد كانت أفكار ومنهج فهم الكتاب المقدس [الإنجيل]، وفك أسرار كلام الملائكة، من المهمّات الأخرى التي ساقته صوب عالم المثل.

وكان سعي كوربان لحلّ تلك الأزمات عبر الاستفادة من التراث المعنوي والفلسفي ونظام ما بعد الطبيعة، واستخدام ذلك الميراث للإنسان الراهن، وفتح آفاق جديدة له من خلال اتباع منهج ملائم. وقد رجع في حد استطاعته وإمكاناته. والتي لم تكن قليلة. إلى كل نهج وميراث يتوقع أن فيه حركة معنوية وحكومية، وبحثها. ومن ذلك: الميراث المعنوي القديم للغرب، الفلسفات الشرقية، كالفلسفة الهندية والاتجاهات المعنوية في المسيحية واليهودية، وكذلك التوجهات الجديدة التي كانت تبحث من خلال فهم عميق. كما يبحث هو. عن حلول لتلك الأزمات.

وفي البين يمكن الإشارة إلى الاتجاهات الموجودة، من قبيل: التوماوية الجديدة، الاتجاه التقليدي، وبعض التيارات المنطوية في البروتستانتية. لكن بالرغم من الاطلاع على كل ذلك فإنه لم يجد فيها الحل النهائي، وإنما وجد ضالته في الحكمة النبوية، والتي تبلورت في الحكمة الإسلامية - الإيرانية، وأدرك أنه بإحياء هذه الحكمة يمكن الأمل بالعثور على حلول مناسبة. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن مفتاح الحل لكل الأزمات المذكورة هو عالم المثال، بالنحو الذي عرضته الحكمة الإسلامية الإيرانية. فهو يعتقد أن أهمية عالم المثال إلى حدٍّ يؤثر حتى في كيفية المنهج الفلسفي.

ونظراً إلى الأهمية التي يعتقدها كوربان لعالم المثال فقد تعرض لبحثه في أكثر مؤلفاته، وحاول أن يستفيد من كل الإمكانيات اللغوية والمفردات المناسبة لعالم المثال، من قبيل: عالم الخيال، وعالم الملكوت، وأرض الملكوت، والإقليم

الثامن (في مقابل الأقاليم السبعة)، ومدينة جابلقا الغيبية، وجابرسا، وهورقليا، و(نا كجا آباد)، التي تدل بنحوٍ ما على عالم المثال في الحكمة الإسلامية. أضف إلى ذلك أنه سعى لإيجاد تعامل مناسب بين المنهجين المعنويين للشرق والغرب في هذا العالم، واستعمل لفظة يونانية مناسبة؛ لكي ينأى عن سوء الفهم قدر الإمكان. وطبعاً لم يكن ذلك عملاً سهلاً؛ لأنه - وكما سيأتي لاحقاً - فإن عالم المثال، إضافةً إلى دلالاته على مرتبة من مراتب وجود الإنسان، والتي تحظى بقاء باطني مطابق للواقع، وله قيمتها المعرفية، هو مرتبة من مراتب عالم الوجود، أعلى من الإنسان، ويمثل الحدّ الوسط بين عالم العقول والعالم المادي، ووجوده ضروري للوجود^(٤). وعلى هذا الأساس فالكلمة اللاتينية لابد أن يكون اختيارها بحيث لا تؤدي إلى سوء الفهم في إطار الفهم الغربي، ولا سيما أن التوجه نحو هكذا أمور قد اضمحل في الفلسفة الغربية بعد ديكارت، حتى أنه لم يوجد لها معادل معروف. وما كان يفهم من علم الخيال وأمثاله ما يرادف العالم التخيلي (imaginary) واليوتوبي غير الواقعي، الذي لا يملك من الحقيقة الوجودية سوى ما كان في خيال الأشخاص وأذهانهم. والأسوأ من ذلك أن بعض تيارات علم النفس الغربية؛ وبسبب فقدانها للإطار الميتافيزيقي الضروري لفهم هذا العالم والتصديق بوجوده، عدته ضرباً من التوهم والجنون.

ومن جانب آخر فمن المهم أن يختار معادلاً للفظ (عالم المثال)، بحيث لا تلتبس مع المثل الأفلاطونية (mundus Archetypus)^(٥)، والتي تختلف عن عالم المثال. وأخيراً ارتضى لفظة (mundus imaginalis) كمعادل لعالم المثال، معتقداً أن هذه اللفظة تعكس إلى حدٍّ ما القيمة المعرفية والدينية لعالم المثال. وسنعرض أولاً، ضمن دراسة إجمالية تاريخية، خصائص عالم المثال في الحكمة الإيرانية الإسلامية، ثم تسخيرها من قبل كوربان لحل الأزمات المعاصرة. وفي الختام سنقوم بنقد ومناقشة هذه النظرية.

عالم المثال في فلسفة إيران الإسلامية —

بالرغم أن التشكيل الثلاثي للوجود، الذي يشمل عالم العقل وعالم النفس

وعالم المادة، يمكن اعتباره من أفكار الأفلاطونية الجديدة - ويرجعه الملاً صدرا في الأغلب إلى كتاب (أثولوجيا)، الذي هو في الحقيقة لأفلوطين -، فإن هنري كوربان يؤكد على الخصوصية الإيرانية لعالم المثال^(٦). ووجود هذا العالم، الذي يسميه الحكماء المسلمون (عالم الملكوت)، ضروري، ويمثل واسطة بين عالم الجبروت (أو عالم العقول) وعالم الملك (أو عالم الطبيعة)^(٧). وهذا العالم هو مركز العوالم، والإقليم الثامن من أقاليم الوجود^(٨).

وليس في عالم المثال أثر للماديات والمحسوسات^(٩). ويشير هذا العالم من جهة إلى الصور النوعية الأزلية للأشياء؛ إذ إن الصور النوعية بالنسبة إلى العالم المحسوس مقدره وموجودة، ولها تقرر وثبوت^(١٠)، ومن جهة أخرى فإنها كبرزخ تحلّ فيها الأرواح بعد تواجدها المؤقت في العالم الأرضي، العالم الذي تتقرر فيه صور أفكارنا ورغباتنا وما قمنا به في هذه الدنيا. فعالم المثال مركب من كافة تلك المظاهر والتجليات^(١١). أضف إلى ذلك فإن العالم المثالي - من وجهة نظر معرفية - خارج عن عالم الحواس والأدوات التجريبية، ويمكن إدراك خواصه عن طريق الإدراك الخيالي أو الحواس الباطنية^(١٢). ولهذا السبب تنظر إليه العلوم التجريبية بعين الشك والارتباك^(١٣). ولا يعني ذلك - طبعاً - أن الإدراك المثالي إدراك تخيلي أو موهوم وغير حقيقي، بل إنها معرفة ترفع الحجاب عن حقيقة خافية، وتكشف تلك الحقيقة. وإنما يتم هذا بمنهج تأويلي أو هرمونطقي^(١٤).

وقد اهتم كوربان بعرض نماذج متعددة للإشارة إلى عالم المثال في الحكمة الإيرانية الإسلامية، نلمح إلى بعض منها؛ تجنباً للإطالة.

١. عالم المثال في الفلسفة الإيرانية القديمة -

يرى كوربان - على ضوء اعتقاده باتصال الفلسفة الإيرانية قبل الإسلام وبعده - أنه يمكن العثور على جذور عالم المثال في الفلسفة الإسلامية الإيرانية، وفي الأفكار الفلسفية لإيران القديمة^(١٥). وليس موضع عالم المثال في عالم المحسوسات، وهذه الكرة الأرضية، بل إنه يتعلق بعالم نوراني آخر^(١٦). وهذا العالم في المشرق، لكن

ليس المشرق المكاني، بل في الشرق الرمزي السماوي، الذي سمي فيما بعد بعالم الهورقلييا^(١٧). ولفظة إيريانم فيجا (airyanem vaejah) الأفستائية، التي هي كما يبدو اسمٌ لأرض إيران، أيضاً إشارة إلى ذلك العالم؛ لأنه لا يوجد في الخرائط الجغرافية أثر لتلك الأرض^(١٨).

يعتقد كوربان أنه للعثور على تلك الأرض ربما لزم دراسة الحوادث التي وقعت في تلك الأرض. ففيها كان أورمزد نفسه، يقيم عليها مراسمه الدينية، ويحضر فيها الأبطال السماويون، ذلك المكان الذي تلجأ إليه أشباح تتمتع بالجمال والبهاء من خلال خلاصها من مخالب القوى الشيطانية التي خلفت شتاءً مدمراً؛ لكي تنعم هناك بالأمان، وفي عصر آخر يمكنها أن تحظى بحياة إنسانية جديدة برجعها مرة أخرى إلى العال، تلك الأرض التي، بالإضافة إلى تنورها الفعلي، تحتضن في داخلها أنواراً لم تظهر بعد، تلك المنطقة التي تكون السنة لساكنيها بمنزلة يوم، تلك الأرض تصبح في الأرض سماوية، وفيها تقع مدينتا «جابلقا» و«جابلسا» المليئتان بالأسرار، ويوجد فيها (نامرايان) المقدس، والسباعيات الخيرة لـ (أورمزد) وملائكة (مهمين)، ذلك المكان الذي ينزع فيه الأنبياء الإلهيون أجسادهم؛ امتثالاً لأمر الملك الكبير و(هومنه) (بهمن)^(١٩)، ليصبحوا ذوي أبدان لطيفة؛ لأنه بهذه الأبدان اللطيفة فقط يمكنهم إدراك حوادث ذلك العالم^(٢٠)، المدينة التي ليس فيها شيء من الماديات والمحسوسات^(٢١)، المدينة التي تسمى فيما بعد بـ (هورقلييا) أو الشرق الأوسط، والتي يذكر السهروردي بوابتها بوصف (شرق الإشراق)، ومنبع الأنوار.

وفي تلك الأرض المثالية يتم لقاء الإنسان الحكيم مع الملائكة والعوالم العليا أيضاً، وتظهر عليه التجليات الخالدة^(٢٢)؛ لأن الملائكة يحضرون في ذلك العالم، بل إن هذه الأرض عين وجود الملائكة، وذلك العالم هو الواسطة بين الإنسان والعوالم العليا. إن شرط وصول الإنسان إلى هذا الإقليم، وحلوله فيه، التعالي على البدن الجسماني، وترك الحواس المادية؛ لأن المادة والحس تمنع من القرب إلى هذا العالم. ولهذا السبب لا سبيل للعلوم التجريبية والمادية إلى حريم جغرافيا الخيال، وإدراك أسرار أرض

٢. عالم المثال من وجهة نظر ابن سينا -

يعدّ ابن سينا في الفلسفة الإسلامية - كما يرى كوربان - نقطة تحول كبيرة في ما يخص تبين عالم المثال. فيرى أن الحكمة المشرقية لابن سينا توازي مصطلح (ثيوسوفيا) اليوناني^(٢٤). والملاحظ للنظم الفلسفي للعالم يعرف أن فيه ثلاث مراتب مترابطة مع بعضها، وهي: المرتبة العقلية؛ والمرتبة المثالية؛ والمرتبة المادية. ويختص كتابه المستقل بعنوان (التمثيل العرفاني لابن سينا) إلى حد كبير بهذا الموضوع. ويركز كوربان اهتمامه بالقصة الرمزية (حي بن يقظان)، التي استفاد فيها ابن سينا من اللغة التشبيهية (لغة عالم المثال). والترابط الذي يقيمه كوربان بين تلك القصة وقصة الغربة الغربية، للسهروردي، يبين هاجسه الدائم في هذا المجال، والذي لم يهدأ حتى آخر لحظات حياته.

يرتبط فهم عالم المثال في فلسفة ابن سينا بنظرياته حول صدور العالم. فهو يعتقد أن نظام صدور العالم أو نظام الفيض له ثلاث مراتب وجودية: عالم العقل؛ وعالم المثال؛ وعالم المادة. وأول موجود صدر عن الله تعالى هو العقل الأول، ومن هذا الموجود صدر ثلاثة موجودات: العقل الثاني؛ وجرم الفلك الأعلى؛ ونفس الفلك الأعلى، ومن العقل الثاني يصدر أيضاً عقل ثالث، إلى أن يصل إلى العقل العاشر، وهو العقل الفعّال، وبعده تبدأ الكثرة الواسعة في العالم. وهذه العقول العشرة في نظر ابن سينا موجودات خارج القوة العاقلة للإنسان. وهذا ما لفت انتباه كوربان في نظرية ابن سينا حول عالم المثال، والذي شغل فكره لسنين طويلة، والنفس الفلكية أيضاً، ومرتبة العقل الفعّال بصفته منشأً وملهماً للنفوس الإنسانية، ونقطة التقاء العقل الإنساني والوحي الإلهي.

وبناءً على ذلك فإن سلسلة المراتب الوجودية التي يرسمها ابن سينا للعالم تبدأ من العقل الأول، وتستمر إلى العقل العاشر (العقل الفعّال). ويناظر هذا العالم النفوس الفلكية التسعة، أو ملائكة عالم المثال، التي لها هكذا سلسلة وجودية، وكلٌّ منها

يحرّك جرمه الفلكي الخاصّ به. وهذه النفوس الفلكية وإن كانت لا تتمتع بقوى حسّية؛ لأنها غير مادية، ولكن بواسطة قواها اللامتناهية تتمكن من إيجاد السماوات، والتأثير في حركة الأفلاك بنحو مستمر ودائم. ومنشأ تلك القوى اللامتناهية هي العقول الكروبية، التي هي علة إيجاد الملائكة المثاليين أيضاً. وسبب إفاضة هذه القوة من العقول هو العشق اللامتناهي من قبل النفوس لتلك العقول. ولهذا فإن السماوات المختلفة، التي تتكون في العالم بواسطة تلك النفوس، تتمتع - بالإضافة إلى بُعدها المادي - بنور ومعنى شبه ملائكي، يأخذ منها هويتها الواقعية.

وبالرغم من قبول ابن سينا بنظريات المنجّمين المعاصرين له إلى حدّ ما، إلا أنه - وخلافاً لرأيهم - يرى أن حركة السماوات معلولة للملائكة والنفوس الفلكية. فهو يزعم أن هؤلاء المنجّمين ابتدعوا علماً (مغريباً) لا غير. وما يطمح إليه هو (نظرة نجومية مشرقية)، أي (الحكمة المشرقية)^(٢٥). فوجهة نظره في الحقيقة أن النفوس الفلكية لها تعلق بسماوات معنوية، ولا يمكن التوصل إليها بالأدوات المادية النجومية وأمثالها^(٢٦). وبعبارة أخرى: في علم النجوم السينيوي يقسم الوجود إلى: مشرق؛ ومغرب. وليس المراد من الشرق والغرب هنا الموقع الجغرافي لتلك الأماكن. فعالم المثال هو في الحقيقة الشرق الأوسط، الذي يقع بين المشرق الصغير، وهو روح الإنسان، والمشرق الأقصى المعنوي، الذي يمثل عقول الكروبيين. فالمغرب يمثل العالم المادي المحسوس، والذي يتّصف بخصّلتين: إقليم مادة التراب تحت القمر، الذي هو إقليم الأرض المادية وفي معرض الكون والفساد؛ وإقليم المادة الفلكية المتكون من الجوهر الأثيري وغير القابل للفساد. ويبدأ المشرق بإقليم النفس، ثم الملائكة الفلكيين، وأخيراً العقول المجردة^(٢٧).

وفي فكر ابن سينا حول الملائكة أنه لكي ترتقي النفس بعد الموت خطوة خطوة إلى العقل المجرد لابدّ أن تتلبس بأجسام لطيفة فلكية، ذلك الجسم الذي يعدّ لها بواسطة النفوس الفلكية الصور والمثل والرؤى^(٢٨).

٣. عالم المثال عند السهروردي -

يعتبر شهاب الدين السهروردي، الذي كان لعالم المثال أهمية كبيرة في

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

مؤلفاته، بمثابة فيلسوف مؤسس عند تنظيره لهذا العالم في مباحث الوجود. فقد ابتكر نظرية المعرفة الشهودية، من خلال طرحه لعالم المثال من منظار رؤيته للوجود. وبهذا فقد أكد كثيراً على وجود عالم المثال^(٢٩).

يعتقد كوربان أن شيخ الإشراق تابع حكماء إيران القديمة (قبل الإسلام) في بحثه عن عالم المثال، وقد بسط نظريتهم في المعرفة التمثيلية، وأعاد صياغة عالم البرزخ والنفس والمعاد بشكل خاص على ضوء النموذج الإيراني القديم، ليظهر بشكله الإسلامي الجديد^(٣٠). ومن خلال إحيائه لفلسفة الإشراق، والرؤية الإيرانية القديمة للملائكة، قدم تصوراً إجمالياً للعالم، من حيث الصور المثالية، وعالم البرزخ^(٣١).

فعالم المثال من وجهة نظر السهروردي، الذي يسميه أيضاً عالم المثل المعلقة، يجب أن لا يؤخذ بنفس معنى المثل الأفلاطونية. وقد وضع مصطلح (نا كجا آباد) لعالم المثال، الذي يمكن اعتباره معادلاً لليوتوبيا الغربية. إن ما يتحدث عنه بوصفه موضعاً خلف جبل قاف بالنسبة له، ولكافة الإشراقيين من بعده، هو ما تشير إليه المدن الرمزية، أمثال: جابلقا، وجابلسا، وهورقلييا^(٣٢).

وذلك العالم يسمّى أيضاً بعالم البرزخ، بمعنى الفاصل بين المعقول والمحسوس. وعالم البرزخ هذا هو العالم الذي تتبدّل الأرواح فيه إلى وجودات جسمانية، وتتداني الأجسام إلى مرتبة روحانية^(٣٣). وهكذا فإنّ بعث الأجسام يأخذ صورة عينية في ذاك العالم. وكما أن الجسم الدنيوي للإنسان مخلوق من التراب المادي فالنفس الباقية والهيكل الإنساني يخلق أيضاً من تلك الأرض السماوية يوم البعث^(٣٤).

وبحسب البيان السهروردي فإنّ لعالم الوجود أربع مراتب: عالم العقول أو عالم الجبروت؛ عالم النفوس الفلكية والأنفس البشرية أو عالم الملكوت؛ البرازخ المزدوجة المؤلفة من الكواكب السماوية ومن عناصر ما دون فلك القمر أو عالم الملك؛ وهناك عالم المثال، الذي يشكل عتبة لدخول عالم الملكوت، وفيه تقع المدن التمثيلية: جابلقا، وجابلسا، وهورقلييا^(٣٥). ويرى السهروردي - خلافاً لابن سينا - من حيث فهم المعاد أن البرزخ عالم وسطي، ومن حيث موقعه في العالم فهو في عالم المثال، وبمعنى الجسم الفاصل الذي اشتمل في ذاته على الكدورة والظلمة^(٣٦).

ويرى السهروردي، الذي يريد أن يتجه صوب الإشراق والملكوت، أن الوقائع التي تحدث لأبطال، أمثال: هرمس، وكيخسرو - وهي تمثيلات العرفانية - في هذا العالم، من قبيل: خروج من الظلمة، وظهور وجريان عين ماء الروح على البرزخ، والمشي على الماء، وصعود جبل قاف، وغيرها، كلّها حوادث تقع في الشرق الأوسط. وبعبارة أخرى: ليس ظرف وقوع الحوادث النفسانية وتحققها في العالم المحسوس، ولا في العالم المعقول، بل في عالم المثال، الذي يعدّ محلّ كل التمثيلات العرفانية. «ليس الملكوت في الماضي، ولا في المستقبل. لم يتمّ، وليس باقياً، بل إنه بذاته حاضر وموجود دائماً، ويتمتع بحضور مطلق، وإلى جنب كل الظروف التي تمرّ علينا في الماضي والمستقبل»^(٣٧).

وربما يطرح الإشكال القائل: إن طرح العوالم الأربعة - بحسب نظر شيخ الإشراق، وعلى أساس الفلكيات القديمة - قد نسخ، وليس له استعمال في الفترة المعاصرة^(٣٨). يعتقد هنري كوربان أن تصوير العالم عند شيخ الإشراق وغيره من الفلاسفة المتقدمين لا علاقة له باكتشافات العلوم الجديدة حول العالم المادي؛ لأن هذه العلوم - بتعبير شيخ الإشراق - مقيدة بالوجود المادي في هذا الجانب من جبل قاف، بينما علم الوجود عند الحكماء الإلهيين يرتبط بما بعد جبل قاف، أي بما وراء الوجود المادي، وإنما يستطيع إدراكه مَنْ وصلوا إليه^(٣٩). فالنفوس الفلكية هي الوجه الباطن للظواهر النجومية، ولذا فإن العلوم الظاهرية والحسية لا يمكنها إعلان رأي بشأنها^(٤٠). وبتعبير آخر: ليس في حكمة الإشراق أهمية؛ لكون الظواهر السماوية بمركزية الأرض أو مركزية الشمس؛ لأن هذه الحوادث لا تحصل في هذا العالم المحسوس، وإنما محلها عالم المثال، ولا يمكن إدراك هذا العالم بالأدوات الحسية، بل إن الروح وحدها تستطيع إدراك هذا العالم؛ بتعلّقها به، ويسمي كوربان ذلك بـ (كشف المحجوب)^(٤١).

٤. عالم المثال عند الملا صدرا —

إن الاعتقاد بعالم المثال وضرورة وجوده في تكوين العوالم من مميزات فلسفة

الملا صدرا. وهذا الأمر مرتبط بنظريته في أصالة الوجود. وإن كان ابن عربي قد طرح نظرية (التخيل الخلاق)، والتي انتهت في فلسفة الملا صدرا إلى التكوين الثلاثي للوجود، أي الطبيعة، والنفس، والعقل، لكن صدر المتألهين يعتبر الإدراك المثالي الخلاق قوة معنوية مستقلة عن البدن الطبيعي، وإلى حد ما جسماً لطيفاً^(٤٣). ودليل الملا صدرا على معنوية قوة التخيل الفعال تجرد تلك القوة في الإنسان.

يجعل صدر المتألهين عالم المثال في الملكوت. وعليه تصبح العوالم ذات مراتب ثلاث^(٤٣). وعلى أية حال فإن عالم المثال هو عالم تكون موجوداته أجساماً روحانية، وحشرية، والنفوس البرزخية، التي تقع وسطاً بين عالم المادة وعالم العقول الكروبية^(٤٤).

ويرى الملا صدرا أن النفس جسمانية الحدوث، وتتفصل عن المادة كنتيجة لحركتها الجوهرية، وتصل إلى مرحلة التجرد. وتحصل تلك التحولات من خلال الارتباط بالصور المجردة، وهي إما صور برزخية؛ أو أن عالم المثال جزء منها^(٤٥). وتقضي المراتب الثلاث لوجود الإنسان، وهي: الجسم، والنفس، والعقل، أن يتمتع الإنسان على الأقل بالولادة والحياة ثلاث مرات. المرة الأولى عندما يضع قدمه في عالم المادة، والمرة الثانية عند مواجهة الموت والخروج من العالم المادي، حيث تحيا النفس في عالم البرزخ بالجسم اللطيف النفساني؛ لأن هذا الجسم - والذي يسميه بالجسم المكتسب أيضاً - له تعلق تام بوجود وأفعال وميول النفس، ويتبع النفس في عالم البرزخ. وتسمى تلك المرحلة في لسان الشرع بالقيامة الصغرى. والمرحلة الثالثة أيضاً القيامة الكبرى، وفيها تصل النفس إلى مقام الإنسان الكامل المعنوي^(٤٦).

ولعالم المثال قيمة معرفية (إدراكية) خاصة^(٤٧). وأداة هذا الإدراك هي القوة الخيالية للإنسان^(٤٨). وهي الوساطة بين القوة الإدراكية الحسية والعقلانية، كما أن النفس واسطة بين الجسم والروح^(٤٩). وتلك القوة ليست بالمادية الخالصة، ولا العقلية الخالصة، بل إنها حالة وسطية بين الاثنين، لها القابلية على تحويل الحالات النفسية إلى أشكال مثالية. وتلك القوة الخلاقة بحكم الجسم الأثيري للروح؛ أولاً: إنها من حيث الإدراك مستقلة عن البدن المادي والطبيعي، ولهذا السبب فإن هذا الإدراك أرقى

من الإدراك الحسي؛ وثانياً: لما لم يكن جسمانياً فإنه يتمكن من الاستمرار بحياته بعد موت البدن. أضيف إلى ذلك أنه بعد الموت؛ وبسبب عدم بعثرة وتفرق الإدراك التخيلي في الحواس الخمس، تتركز كافة قوى الروح في قوة التخيل الفعّال، وتستطيع الروح الاستفادة من قوة الخيال بصورة كاملة^(٥٠).

٥. عالم المثال من وجهة نظر الفلسفة الغربية —

في الفلسفة الغربية لا تعتقد الأكثرية الغالبة من الفلاسفة بعالم المثال، ومنهم: ديكارت، وإمرسون، ومالبرانش، ولايب نيتز، وكريستين، وولف. ويرى كوربان أن الدور المؤثر في ذلك الإنكار في الغرب هو نظرية ابن رشد في نفي عالم المثال، وشرح الرشديين اللاتينيين لكلامه.

يعتقد كوربان أن الزوال والانحطاط إنما بدأ حين أنكرت مدرسة ابن رشد التصور السينوي للعالم مع سلسلة مراتب الملائكة المتوسطة المركبة من النفوس الفلكية، وسخرت منه، ونفت - خلافاً لابن سينا - الارتباط بين العقل الفعّال والملك (روح القدس). وبهكذا إنكار، ضمن أن النفوس ركنت جانباً، فقد زال الاعتبار المعرفي لإدراكات قوة الخيال أيضاً^(٥١). وبذلك فقد استبدل العالم السينوي المكوّن من ثلاث مراتب بعالم ثنائي: عالم الحس؛ وعالم العقل. ففي مثل هكذا نظرية في الوجود لا يبقى محلّ لعالم المثال الذي يمثل الواسطة بين المعقول والمحسوس، ويقوم بدور الربط بين هذين العالمين. ومن جهة فإن حقيقة الإنسان المكوّن من المراتب الثلاث، والمترابطة مع بعضها، يعني: الجسم؛ والروح؛ والعقل، تبدلت بإنكار عالم النفس إلى وجود ثنائي، انفصل أحد جزأيه عن الآخر^(٥٢). وبهذا النحو فقد طرأت تغييرات أساسية في مفهوم وفاعلية العقل الفعّال، بلحاظ معرفي، وبلحاظ فهم الوجود الإنساني. إن إنكار الملائكة - بحسب التصور السينوي في فهم الوجود عند ابن رشد - الذي أدى إلى اعتبار الخيال أمراً غير واقعي، وإنكار عالم المثال، واحد من أكبر أخطاء الفكر الغربي من عصر التنوير وحتى الآن - كما يرى كوربان -، وكانت له عواقب وخيمة^(٥٣).

لكن هناك في البين مفكرين ومتصوفة، أمثال: سودنبورغ، ياكوب بوهمه، وأفلاطوني كمبردج، وغيرهم، كانوا يعتقدون بوجود هذا العالم^(٥٤). وقد طرح سودنبورغ من بين المتألهين الغربيين أدق الأبحاث في هذا المجال. وهناك تطابق جدير بالاهتمام بين آرائه ونظريات السهروردي وابن عربي في هذا المجال. فهذا العالم من وجهة نظر سودنبورغ له حيز ومكان روحاني يختلف عن الحيز الجسماني لعالم الطبيعة، وعلى هذا الأساس فإن هناك عالماً وراء عالمنا المحسوس، تكون الأرض والسماء والبحار والنباتات والإنسان وكل الحقائق فيه روحانية^(٥٥). ويجعل ياكوب بوهمه أيضاً ذلك العالم واسطة وبرزخاً بين العالم المحسوس والمعقول، ويراه عالماً قدسياً، وفيه الأبدان الروحانية الحاضرة في عالمنا. وهذا المأوى، والمكان المثالي والروحاني للحكمة، يتقدم وجوده ذاتاً على التاريخ والمكان المتعارف والمشهود. والآن نبحث باختصار الأزمات التي يرى كوربان أنها تعالج بالاعتقاد بالقول بعالم المثال.

دور عالم المثال في معالجة أزمات الإنسان المعاصر —

يرى كوربان أنه بالاعتقاد بعالم المثال يمكن حلّ كثير من القضايا. بل يمكن الإشارة إلى هذه النظرية بوصفها شاخصاً للفلسفة الإيرانية الإسلامية، ويمكن من خلال قراءات جديدة العمل على إحياء تلك الحكمة^(٥٦). ويؤكد على إمكانية تصحيح التصور العقلي الغربي في خصوص الخيال فقط، عن طريق نظرية وجود تشبه نظرية الوجود الإشراقية^(٥٧). والحل القطعي لهذه الأزمات الاعتقاد بعينية عالم المثال^(٥٨).

ونعرض الآن - باختصار - بعض هواجس كوربان، التي تعدّ من تحديات الإنسان المعاصر، والجواب الذي استفاده من الفلسفة الإسلامية.

١. التصور الثنائي —

إن من أهم نتائج إنكار عالم المثال بروز النظرة الثنائية في الفلسفة الغربية.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وبسبب نفي عالم المثال، الذي يمثل الوساطة بين العالم المعقول والعالم الحسي، أولاً: أصبح العالم، بلحاظ وجودي، ثنائياً. ثانياً: نظراً لإلغاء هذا العالم، الذي يمثل محلّ الملائكة، تبدلت الوحدة بين العقل والوحي، التي كانت متحققة بسبب عالم المثال، إلى كثرة وتفرّق. وكانت هذه الثنائية بدورها عاملاً لإيجاد الأزمات والتحديات الكثيرة في الغرب. وكان من نتائج هذه الثنائية العلمانية، بمعنى الفصل بين الإلهيات والفلسفة، والعقل والوحي.

وبإنكار هكذا عالم تمهدت الأرضية لحضور نظريات أشخاص مثل: ديكارت. فبحسب نظرية ديكارت يتكون الإنسان من جوهرين متميزين عن بعضهما، وغير مرتبطين بالتمام، وهما: الجسم؛ والنفس. وخاصية النفس هي الفكر، وخاصية الجسم الامتداد. لقد أنتجت هذه الثنية الديكارتية مشاكل كثيرة، وقد حاول الغربيون حلّها من خلال التوسل بعالم خيالي لا واقع له بعنوان (عالم الخيال)، وسعوا - بواسطته - لرفع حاجات النفس الإنسانية التي لابدّ أن ترفع في عالم المثال الحقيقي. تلك الثنائية بين الروح والبدن، التي تجعل الرابطة بينهما غير ممكنة، أدت إلى أن يصبح بعضهم مادياً، والبعض الآخر يقبل الحقائق الروحانية لا غير، إلا أن مذهب أصالة الروح (Spiritualist) لم يكن قادراً أيضاً على إدراك كل الأمور المعنوية، ولم يستطع تفسير جميع الحقائق الدينية؛ لأن هناك حقائق لا يمكن فهمها إلا من خلال عالم المثال.

لكن تلك النظرة الثنائية لم تقتصر على العلاقة بين الروح والبدن، وإنما سرت تلك المعضلة إلى جميع عالم الوجود، وعالم المعرفة؛ لأن عالم الوجود من جهة انحصر، بلحاظ وجودي، بالعالم المحسوس والمعقول، ومن جهة أخرى وقع الفصل بين عالم العقل والوحي، بوصفهما مصدرين للمعرفة، وكانت النتيجة أزمة التعارض بين العقل والوحي، أو العلم والدين. ومن الطبيعي أن يقبل أرباب الكنيسة، المعتقدون بتلك الثنائية، حجية واعتبار الوحي، ويعتبروه المصدر الوحيد للمعرفة، بينما كان الحكماء، أمثال: ابن سينا، يعتقدون بوحدة العقل الفعّال وملك الوحي، الذي يعدّ مصدر المعارف العقلية والوحيانية (المنزلة)، وأن أي فرد يمكنه الاتصال بالعقل الفعّال، وبلوغ المعرفة، وبدون الرجوع إلى مؤسسة، كالكنيسة.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وعلى أية حال فإن كوربان يرى أن مفتاح الحل لمعضل الشائنة المؤدية إلى أزمة في الغرب يكمن في الفلسفة الإسلامية - الإيرانية، وتوصل إلى أنه بالاعتقاد بعالم المثال يمكن الخلاص من تشوية الروح والبدن، أو الفكر والامتداد، أو المعقول والمحسوس، الذي أوصد الباب أمام الفلسفة^(٥٩).

٢. العلمنة (فصل اللاهوت عن الفلسفة) —

ومن نتائج نفي عالم المثال الفصل بين الإلهيات والفلسفة، من خلال القول بأنه ليس هناك من منطقة التقاء بين الفيلسوف والنبى في مرتبة ذلك العالم، ولا يوجد بينهما أية وحدة، وإنما يقع التقابل بين عالم العقول وعالم المحسوسات. ومن هنا يرى كوربان أنه لا يمكن الإتيان بأدلة لإثبات الاعتقادات الدينية. وعندها إما أن يلجأ المتدينون في الدفاع عن عقائدهم إلى الجمود والتمسك بالظواهر، أو يضطروا إلى الاستعارة والأسطورة، ويظنوا أن الحقائق الدينية عارية عن الحقيقة، وسوف لن يجدوا موضعاً في عالم الحقيقة للرؤيا النبوية، والمكاشفات الشهودية، يصلح مصدراً موثقاً للمعرفة. وبهذا تصبح الحقائق العقلية وحقائق الوحي، والفلسفة والإلهيات، في مواجهة بعضها^(٦٠). بينما يؤمن صدق الرؤيا النبوية والمشاهدات العرفانية بالاعتقاد بعالم المثال والاعتراف بقوته الإدراكية الخاصة. وأهمية الإدراك الخيالي لقوة الخيال تكمن في أنها الأداة المدركة لعالم المثال^(٦١).

إن المعراج النبوي هو نموذج بارز لمعراج النفس الإنسانية الطاهرة، والذي يرومه أهل الحكمة والمعرفة. ويمكن نيل المعرفة الشهودية بالاتصال بالعقل الفعال، وهو جبرئيل. وتعتبر وساطة العقل الفعال، بوصفه ملك المعرفة أو واهب الصور، بمعنى نوع إلهام ومعرفة فردية تفاض عليها الصور الأزلية، أو مثل الموجودات^(٦٢). وعلى هذه الأساس فعالم المثال عالم يحلّ فيه النزاع بين الإلهيات والفلسفة، الإيمان والعلم، الرمز والتاريخ.

٣. إلغاء فكرة المعاد —

ومن نتائج إنكار عالم المثال زوال تشخص الإنسان. ومعنى القيامة والمعاد أيضاً

زوال الولادة الدائمة للنفس. وإنما يمكن التصديق بأن النفس بسيرها المعنوي والتجُرُّدي إلى عالم أعلى تتقطع عن المادة والتعلقات المادية، ويظهر لها عالمٌ أكثر عظمة ومعنوية، وبقلة القيود والمحدوديات تصل إلى عالم أكثر نورانية؛ وتقوم قيامته الصغرى، وبذلك تكتسب الحياة بعد الموت معناها. وإلى أية مرتبة وصل الإنسان من الكمال فإنه يتولد من جديد بذلك المقدار، وبذلك الولادة المتكررة تتقرَّر هويته وشخصيته، التي كانت مخفية ومضمرة من قبل، ثم ظهرت وبرزت بالتدرُّج، وهو في الواقع يرجع إلى حقيقته الأصلية التي جاءت من هناك قبل ذلك، تلك الحقيقة الأصلية التي كانت على ارتباط وثيق مع الملك الذي أخرجها من القوة إلى الفعل، وجاء بها إلى هذا العالم، وجعل منها موجوداً لا يموت. فلو لم يكن عالم المثال هذا موجوداً لم يكن هناك خبر عن التشخص المعنوي للإنسان، ولا عن أبديته وعدم موته، ولا عن ولاداته المتكررة، ولا عن قيامته. أضِفْ إلى ذلك يعتقد كوربان أنه إذا لم تكن نظرية عالم المثال والجسم اللطيف فستبقى مسألة المعاد الجسماني عصيةً على الحل أيضاً. ويرى أن الملا صدرا وبعض علماء الشيعة عندما طرحوا فكرة هذا العالم سَعَوْا لحلَّ معضلة المعاد الجسماني، وقدموا فكراً صحيحاً عن الجسم الحشري.

٤. تهاوي قداسة الفن —

والتحدي الآخر هو عدم قدسية الفن في الثقافة الغربية، خلافاً للمنهج الإسلامي؛ إذ فصلوا التخيُّل والفنَّ، وهو وليد التخيُّل، عن عالم المعنى والقداسة، وربطوه بمباني أخرى. وبإنكار عالم المثال فقد سلب من حوادث ذلك العالم فعلها الرمزي والواقعي، وغدت التمثيلات العرفانية مهمة، ولا حقيقة لها. ولهذا السبب لا يمكن أن تتحقّق الصور الخيالية للحكايات الإشرافية. وفي البين لجأ علم النفس الجديد؛ ملء هذا الفراغ، إلى عالم يوتوبي ليس له جذر في عالم الواقع، ولا طريق إلى العوالم العليا، أما في الحكمة الإسلامية؛ ونظراً إلى الاعتقاد بعالم المثال، فقد اتّصف الفنُّ بالقداسة؛ لتعلقه بالعالم المعنوي.

٥. التوجه الأحادي الجانب للدين، وعدم وجود أسس أصيلة لتقارب الأديان —

لما كان عالم المثال يفتح عالماً أكثر سعة ومعنوية من عالم المادة أمام أهل ديانة، ويقدم لهم نظرة شاملة وعميقة، فإنه يتعالى إدراكهم ونظرتهم الدينية، ويبتعدون عن النظرة الظاهرية والأحادية الجانب؛ لأنهم سيعتقدون أن ظاهر الدين مظهر لتلك الحقائق العليا، وسوف لن يكون فهمهم للدين أحادي الجانب. وهذا المبنى الأساسي سيؤدي إلى تقارب الأديان من بعضها، رغم التفاوت فيما بينها.

نقد وتحليل —

إن البحث عن حلٍّ للمشكلات والأزمات المعاصرة من خلال دراسة الجذور الحكمية والمعنوية، وأن عالم المثال بمنزلة كنز عظيم في الحكمة الإسلامية - الإيرانية، بحيث يستفاد منها بشكل مناسب في حلِّ تلك المشكلات، من المنجزات القيمة والمبتكرة التي اكتشفها هنري كوربان، أو وضَّحها بعمق، وأكسبته مكانة مرموقة في الفلسفة الإسلامية. وإلى جانب ذلك هناك بعض النقاط النقدية، ربما يكون للالتفات إليها تأثير في إتمام المشروع الكبير الذي تصدَّى للقيام به. نشير إلى بعضها في ما يلي:

١. لقد حصر كوربان أسباب ظهور الأزمات في المجتمع الغربي بمسائل وجودية، ومعرفية فلسفية، وغفل عن سائر العوامل غير المعرفية المؤثرة، بينما تمثل مسألة صحة وعدم صحة المعرفة، وتأثيرها في إيجاد أو حل الأزمات، جزءاً من القضية. وهناك عناصر أخرى، من قبيل: الاقتصاد، والسلطة السياسية، ووسائل الإعلام، وغيرها، لها تأثيرها في كيفية تعيين معرفة الفرد والمجتمع. وبشكل قاطع فإن هذه العوامل إذا لم يكن تأثيرها أكثر من محتوى المعرفة فلن يكون أقل. ولما كان لهذه المسألة دورها الأساسي في تقييمات كوربان فلا بدّ أن تعاد تلك التقييمات على ضوء هذه الملاحظة.

٢. يلخّص كوربان الهوية الدينية للإسلام، بالإضافة إلى الفلسفات السينوية والإشراقية والصدراية أيضاً، بعالم المثال والبعد المعنوي، وينسى كافة الأبعاد

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الأخرى للإسلام. بينما لا يمكن أن نقبل قصر الإسلام والتشيع بالعالم المثالي، وما وراء الزمان والمكان، ويظن أن الأمور الزمانية والمكانية قليلة الأهمية، أو مهمة، وتذهب بالتوجهات الاجتماعية للإسلام، والتي صرّح بها القرآن والروايات منذ صدر الإسلام وإلى زمان الغيبة الكبرى، والمعمول بها من قبل الزعماء الدينيين. وفيما يذكر كوربان تجربة المسيحية المرة بتجسد المسيح، ثم الكنيسة، فإنه اعتبر اجتماعية الإسلام بمعنى موته، وهذا مما يتنافى مع بديهياتنا الدينية والتاريخية.

٣. المشكلة الأخرى التي تواجه كوربان هي عدم اهتمامه بالبعد العقلي والبرهاني للموضوعات التي بحثها. ومن الواضح أن النظام الفلسفي للإسلام، وكذلك الحكمة السينية والإشراقية والصدرائية، تتمتع ببعد عقلي، بالإضافة إلى أبعادها الشهودية والمعنوية، وبعد إهمالها إهمالاً للهوية الذاتية لتلك الأنظمة. وكمثال على ذلك: لم يكن مهماً بالنسبة إليه إلى أي حد يرجع نظام الصدور لابن سينا، والعالم المثالي الذي يطرح من قبله، على ما طرحه ابن رشد، بل إن المهم بالنسبة إليه فقط المكانة الوجودية لعالم المثال، وثمراته الوجودية في حلّ الأزمات. وهذا الإشكال مهم طبعاً؛ لأنه على هذا الأساس ستكون النظم الفكرية التي لا تتمتع بقوة مبانيها واستدلالاتها العقلية، لكنها تعتقد بعالم المثال، مثل: النظام الفكري للشيخية وغيرها، بنفس مقبولية الفلسفة السينية والإشراقية والحكمة المتعالية، وهذا ما لا يمكن قبوله. وبعبارة أخرى: إن الملاك الذي يقدمه كوربان لمقبولية نظام فكري ما ليس له تلك القدرة على تقييم النظم الفلسفية، وترجيح بعضها على الآخر.

٤. وقريباً من ذلك المعنى يصدق على عدم اهتمامه بالتاريخ، والسير التاريخي أيضاً. ولذا فإنه لا يولي العناية المطلوبة عند دراسة الظواهر التي كانت موجودة في الامتداد التاريخي، ولا يهتم بالوثائق والشواهد التاريخية، وإن كانت كثيرة. وما يحظى بالأهمية عنده هو تلك الفرضيات غير التاريخية، التي يستعملها في تحليلاته. وواضح أن هذا الأسلوب غير موفق؛ فإنه لا يمكن بسهولة التغاضي عن عشرات، بل مئات، الشواهد التاريخية الناقضة لنظرية ما، ومع ذلك التأكيد على الفروض المسبقة التي انتقضت.

٥. لكن التوجه التأويلي لكوربان، إضافة إلى قصر نظره على البعد المعنوي،

وعدم الاهتمام بسائر الأبعاد المبحوث عنها، يعاني من مشكلة أخرى، وهي عبارة عن التوسع بلا دليل، بمعنى أنه بمجرد الاستناد إلى بعض الشواهد القليلة يقدم نظريات لا يمكن القبول بها بسهولة. وكنموذج على ذلك: إذا ورد ذكر أمكنة في نص تاريخي قبل الإسلام، ليس لها ذكر في جغرافية العالم، فيجب أن لا يؤدي ذلك إلى أن نرجع تلك الأمكنة ببساطة إلى عالم المثال، ونبحث لها عن تفسير معنوي عميق، ونغض الطرف عن الدراسة التاريخية لهذه النصوص، وانسجام عباراتها مع بقية النصوص والوثائق التاريخية، وكثير من الأبحاث التاريخية أيضاً، وإلا فإن استعمال هكذا منهج يمكنه تبرير كل مسألة غير موثقة، ولا مقبولة. وهذا يعني فقدان المعيار والملاك في التفسير، وهو ما لا يرضى به - يقيناً - كوربان نفسه. وأصلاً فإن كوربان يقوم على أمثال: (ميرجا الياذه)؛ بسبب تأكيده على تأطير التفسير، وعدم الاعتماد على الإلهامات الشهودية، والظاهريات المجردة غير المبررة.

الهوامش

- (١) لقد استفاد كوربان أموراً كثيرة من جيلسون، الذي أحيا الفلسفة في الفترة المعاصرة، والذي يعتقد - خلافاً لإميل برييه - بوجود فلسفة مسيحية. ومما تعلمه كوربان كيفية التعامل مع الفلسفة الدينية، والاعتقاد بأن الكتب المقدسة تصلح أرضية لنمو واتساع الفكر والبحث المسيحي. وهذا مما استعان به كوربان في فهم وتفسير وإحياء الحكمة الإسلامية الإيرانية.
- (٢) وهذا، بالإضافة إلى اطلاعه على أفكار شيخ الاشراف، أدى به إلى تعلم اللغة العربية، ثم الفارسية بعد ذلك.
- (٣) هنري كوربان، أز هايدجر تا سهروردي: ٤٦ - ٤٧، ترجمة: حامد فولادوند، طهران، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٤) هنري كوربان، فلسفه هاي إيراني وفلسفه هاي تطبيقي: ١١٩، ترجمة: جواد طباطبائي، طهران، منشورات توس، ١٣٦٩هـ.ش.
- (٥) محمد أمين شاهجوئي، مجموعه مقالات هنري كربن: ٢٤٩، طهران، منشورات حقيقت، ١٣٨٤.
- (٦) هنري كوربان، فلسفه هاي إيراني وفلسفه هاي تطبيقي: ١٠١ - ١٠٢.
- (٧) المصدر السابق: ١٢٢ - ١٢٣؛ مجموعه مقالات هنري كربن: ٢٥٩.
- (٨) هانري كربن، أرض ملكوت وكالبد إنسان در روز رستاخيز أز إيران مزدائي تا إيران شيعي: ١٧ -

- ١٨، ٢٧، ١٠١، ترجمة: ضياء الدين دهشيرى، طهران، المركز الإيراني لدراسة الثقافات، ١٣٥٨؛ فلسفه هاي إيراني وفلسفه هاي تطبيقي: ١١٨.
- (٩) هانري كربين، بن مايه هاي آيين زرتشت در آنديشه سهروردي: ١١٣، ترجمة: محمود بهفروزي، طهران، منشورات جامي، ١٣٨٤هـ.ش.
- (١٠) على ضوء ما بعد الطبيعة عند شيخ الإشراق من القول بأصالة الماهية (هانري كربين، تاريخ فلسفه إسلامي: ٢٩٩، ترجمة: جواد طباطبائي، طهران، منشورات كوير، ١٣٨٠هـ.ش).
- (١١) مجموعه مقالات هانري كربين: ٢٥٧ - ٢٥٨.
- (١٢) أرض ملكوت وكالبد إنسان...: ١٦ - ١٨؛ فلسفه هاي إيراني وفلسفه هاي تطبيقي: ١١٨؛ مجموعه مقالات هانري كربين: ٢٥٩ - ٢٦٨، ٢٧٢ - ٢٦٧، ٢٧٠.
- (١٣) مجموعه مقالات هانري كربين: ٢٦٧.
- (١٤) أرض ملكوت وكالبد إنسان...: ٥٧.
- (١٥) وقد طرح بالتفصيل خصائص عالم المثال من منظار تلك الحكمة في ثلاثة من كتبه: أرض ملكوت؛ إنسان نوراني در تصوف إيراني، وبن مايه هاي آيين زرتشت در آنديشه سهروردي.
- (١٦) هانري كوربن، إنسان نوراني در تصوف إيراني: ٢٩، ترجمة: فرامرز جواهرى نيا، طهران، منشورات كلبان، ١٣٨٣.
- (١٧) المصدر السابق: ٤٥.
- (١٨) المصدر السابق: ٦٥.
- (١٩) العقل الأول الذي يسميه السهروردي بالاسم الزرداشتي (بهمن) و(هومنه) أول الإشماسبتد في الدين المزدكي.
- (٢٠) إنسان نوراني در تصوف إيراني: ٦٧ - ٦٩.
- (٢١) بن مايه هاي آيين زرتشت...: ١١٣.
- (٢٢) المصدر السابق: ١١٩.
- (٢٣) أرض ملكوت وكالبد إنسان...: ٦٢، ٧١، ٤٨ - ٤٩، ١٥٠ - ١٥٢؛ إنسان نوراني در تصوف إيراني: ٧٠ - ٧٢.
- (٢٤) بن مايه هاي آيين زرتشت در آنديشه سهروردي: ٦٣.
- (٢٥) هانري كوربن، ابن سينا وتمثيلات عرفاني: ٣٠٦ - ٣٠٧، ترجمة: إنشاء الله رحمتي، طهران، منشورات جامي، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٢٦) هانري كوربن، فلسفه هاي إيراني وفلسفه هاي تطبيقي: ١٢٢ - ١٢٤.
- (٢٧) أرض ملكوت وكالبد إنسان...: ١٥٢ - ١٥٤.
- (٢٨) ابن سينا وتمثيل هاي عرفاني: ١٨٨ - ١٨٩، ٤٣٣.
- (٢٩) فلسفه هاي إيراني وفلسفه هاي تطبيقي: ٩٣، تاريخ فلسفه إسلامي: ٣٠٠.
- (٣٠) فلسفه هاي إيراني وفلسفه هاي تطبيقي: ١٠١ - ١٠٢.
- (٣١) أرض ملكوت وكالبد...: ٥٨.

- (٣٢) يقول كوربان في مقال آخر: ربما كان مصطلح (نا كجا آباد) معادل (أوتوبي)، والذي يبدو أنه بدوره لم يرد في أي من المعاجم اللغوية التقليدية اليونانية. وقد وضعه توماس مور، الكاتب والسياسي الإنجليزي (١٤٧٨ - ١٥٣٥م)، بصفته مفهوماً انتزاعياً دالاً على عدم أي موضع معين في المحيط الذي تستطيع حواسنا كشفه والسيطرة عليه (مجموعه مقالات: ٢٥٢ - ٢٥٥).
- (٣٣) تاريخ فلسفة إسلامي: ٢٨٨ - ٣٠٠.
- (٣٤) بن مایه هاي آیین زرتشت در آندیشه سهروردي: ٩٥، أرض ملكوت وكالبد إنسان...: ٥٨؛ ابن سينا وتمثيل هاي عرفاني: ٣٠٤.
- (٣٥) ابن سينا وتمثيل هاي عرفاني: ٣٠٤.
- (٣٦) تاريخ فلسفه إسلامي: ٢٩٨. وللمزيد حول فهم السهروردي للملائكة لاحظ: مجموعه مقالات: ٣٣ - ٣٥.
- (٣٧) بن مایه هاي آیین زرتشت در آندیشه سهروردي: ٩٥؛ أرض ملكوت وكالبد إنسان...: ٥٨؛ ابن سينا وتمثيل هاي عرفاني: ٣٠٤.
- (٣٨) ابن سينا وتمثيل هاي عرفاني: ٤٥١.
- (٣٩) مجموعه مقالات هانري كوربن: ٢٥٦.
- (٤٠) يرى كوربان أن التأويل غير ممكن بدون الاعتقاد بعالم المثال. ومن وجهة نظره فإن رسالة الفلسفة الإيرانية هي التأكيد من جديد على عالم المثال، ودوره، وأهميته (فلسفه هاي إيراني وفلسفه تطبيقي: ١٢٤ - ١٢٨).
- (٤١) بن مایه هاي آیین زرتشت در آندیشه سهروردي: ٦٤؛ ابن سينا وتمثيل هاي عرفاني: ٣٠٤.
- (٤٢) فلسفه هاي إيراني وفلسفه تطبيقي: ١٠١ - ١٠٢، ١١٨.
- (٤٣) مجموعه مقالات هانري كوربن: ١٩٩ - ٢٠٠، ٢٦٣ - ٢٦٦، ٨٢.
- (٤٤) المصدر نفسه.
- (٤٥) فلسفه هاي إيراني وفلسفه تطبيقي: ١٠١.
- (٤٦) مجموعه مقالات هانري كوربن: ٨٤.
- (٤٧) المصدر السابق: ١٩٩ - ٢٠٠، ٢٦٣ - ٢٦٦، ٨٢.
- (٤٨) فلسفه هاي إيراني وفلسفه تطبيقي: ١١٨.
- (٤٩) مجموعه مقالات هانري كوربن: ٨٢.
- (٥٠) تاريخ فلسفه إسلامي: ٣٠١؛ مجموعه مقالات هانري كوربن: ٣٦٢ - ٣٦٥.
- (٥١) مجموعه مقالات هانري كوربان: ٢٦٦؛ فلسفه هاي إيراني وفلسفه تطبيقي: ١١٨، ١٢٤، ١٢٥ - ١٢٨.
- (٥٢) هانري كوربن، أز هايدجر تا سهروردي: ٩٤؛ أرض ملكوت وكالبد إنسان...: ٢٦؛ فلسفه هاي إيراني وفلسفه تطبيقي: ١٢١ - ١٢٢، ١٢٦ - ١٢٨.
- (٥٣) مجموعه مقالات هانري كوربن: ٨٢ - ٨٣، إنسان نوراني در تصوف إيراني: ٥١ - ٥٣، فلسفه هاي إيراني وفلسفه تطبيقي: ٩٣.

-
- (٥٤) أرض ملكوت وكالبد إنسان...: ٢٦ - ٢٧؛ أز هايدجر تا سهروردي: ٩٤ - ٩٥.
- (٥٥) مجموعه مقالات هانري كوربن: ٢٦٢.
- (٥٦) فلسفه هاي إيراني وفلسفه تطبيقي: ١١٩ - ١٢٠.
- (٥٧) مجموعه مقالات هانري كوربن: ٢٦٩.
- (٥٨) المصدر السابق: ٢٧٠ - ٢٧٢.
- (٥٩) ابن سينا وتمثيل هاي عرفاني: ٤٤٩؛ تاريخ فلسفه إسلامي: ٨٥ - ٨٦؛ مجموعه مقالات هانري كوربن: ٨٢.
- (٦٠) فلسفه هاي إيراني وفلسفه تطبيقي: ١٢٤ - ١٢٥.
- (٦١) تاريخ فلسفه إسلامي: ٨٥ - ٨٦.
- (٦٢) ابن سينا وتمثيل هاي عرفاني: ١١٨ - ١١٩، ١٨٩، ٤٥٤، ٤٣٣ - ٤٥٥.

زحف اللاعقلانية وهيمنة الأخطاء التاريخية

قراءة نقدية في كتاب «في محضر الشيخ بهجت»

الشيخ جوياء جهانبخش (*)

ترجمة: السيد حسن علي البصري

تمهيد —

إنّ كتاب (في محضر حضرة آية الله بهجت)، الذي هو عطف على كتاب (في محضر بهجت)، عبارة عن مجموعة من المواعظ والإرشادات والأحكام والحكايات التي ألقاها الفقيه الراحل الشيخ محمد تقي بهجت رحمته الله طوال سنوات متمادية، قبل أو بعد أو أثناء البحث الخارج في الفقه أو الأصول^(١). وقد صاغها كاتب هذه السلسلة السيد محمد حسين رخشاد.

إن السيد رخشاد - الذي سندعوه من الآن فصاعداً باسم (المؤلف) - من مواليد عام ١٣٢٤هـ. ش. وهو من طلاب الحوزة العلمية في النجف الأشرف وقم المقدسة. وهو حالياً يتابع نشاطه في الحوزة العلمية في قم بعد اثنتي عشرة سنة من التدريس في الجامعة. وقد عمد إلى جمع المسائل المتفرقة لكتاب (في محضر بهجت) خلال مدة تمتد لحوالي خمس عشرة سنة، وهي مدّة حضوره مجلس درس الشيخ محمد تقي بهجت رحمته الله^(٢).

وقد أسهم في التدوين النهائي، وإعادة النظر والقراءة الأخيرة لهذه المسائل، عدد من تلامذة الشيخ بهجت^(٣)، ولكن لم يتمّ التصريح بأسمائهم.

إن كتاب (في محضر بهجت)، الذي حظي بترحيب واهتمام من قبل الكثير من

(*) باحث متخصص في مجال الكلام والحديث، له عدّة دراسات تحقيقية وتراثية قيمة.

المحبين والمتعلقين بالشيخ بهجت - وهو ما تشهد به إعادة طبعه المتكررة -، جديرٌ بالعناية والتبجيل؛ لما يشتمل عليه من المواعظ والحكم والإرشاد والتحذيرات المناسبة، وخاصة في ما يتعلق بالأخلاق الفردية والاجتماعية. إنَّ كلَّ ما يثير اهتمام المتحمسين والغياري على الدين، من ضرورة تمسُّك طلاب العلوم الدينية بنهج السلف الصالح الذي لا يعرف الكلل والملل، والتمتع بالحد الأدنى من دعم بيت المال، وضرورة يقظة كافة المسلمين في مواجهة الدول الاستعمارية وأطماعها، وضرورة إحياء تراث العلماء السابقين، وعدم الغفلة عن التراث المخطوط، والدور العظيم الذي يلعبه الاشتغال بالنشاط المدرسي والعلمي المتعارف في رفع المستوى المعنوي والسلوك الديني، والخشية من الاستضعاف الاقتصادي والثقافي في المجتمعات الإسلامية، وضرورة تجنُّب الفرقة، ووجوب رفع حوائج الناس، وما إلى ذلك من المسائل المهمة والضرورية، كل ذلك تضمَّنه هذا الكتاب مراراً، وفي قالب صياغات متنوعة.

إلى جانب هذه الإيجابيات التي لا يمكن إنكارها هناك الكثير من الاضطراب والأخطاء التي لا يمكن التسامح فيها، أيّاً كان مصدرها، وخاصة أن بعض هذه الأخطاء يعود إلى تواريخ مهمة أو أحكام ثقافية واعتقادية خطيرة.

ومما جاء في هذا الكتاب: «إنَّ غير المعصوم - مهما كان من العلماء الكبار - لا يخلو من الخطأ... لذلك لا يمكن القبول بمشكوك أقواله وآرائه؛ اعتماداً على عظمتة وعلو شأنه، بل لابدّ من اتباعهم في الواضحات والمسلمات»^(٤). «علينا أثناء التبليغ أن نقتصر على نقل اليقينيّات من القرآن والسنة، ولا نعول على مسموعاتنا، دون الرجوع إلى دليل أو كتاب...»^(٥).

إنني لا أستطيع إخفاء استغرابي من نشر مثل هذا الكتاب، الذي يحتوي على أخطاء تاريخية واضحة في حقل الثقافة الدينية، من قبل واحدٍ (أو مجموعة) من تلاميذ الشيخ بهجت. وأدعو (أهل الحل والعقد) إلى تأمل عميق في هذه الظاهرة الماثلة أمامنا. وإنّ الذي يرفع من مستوى الغرابة أن مؤلف هذا الكتاب - على الرغم مما يحتوي عليه هذا الكتاب من المسائل المضطربة وغير الدقيقة - يصرّح بأن هذه المسائل

موجّهة إلى طلاب السطح العالي في الحوزة العلمية، من الذين يرومون الحصول على درجة الاجتهاد، وأنّ الهدف الرئيس منها هو رفع مستوى الوعي والبصيرة والتنبّه الشامل في حقل المعارف النظرية والعلمية^(٦).

اتهام غير متحقّق —

جاء في مقدمات صحيح مسلم، في البحث في شأن عيوب رواة الحديث، ما يلي: «...إنّ أبا جعفر الهاشمي المدني كان يضع أحاديث - كلام حقّ، وليست من أحاديث النبي ﷺ -، وكان يرويها عن النبي ﷺ»^(٧).

إنّ (أبا جعفر الهاشمي المدني) هذا، كما صرّح النووي في شرح كتاب مسلم^(٨)، هو (أبو جعفر عبد الله بن مسور القرشي الهاشمي)، وهو متهم عند أهل السنة^(٩)، وقد ذكره العلامة الأميني في موسوعة الغدير^(١٠) - استناداً إلى مصادر أهل السنة - في زمرة الكذّابين والوضّاعين.

والذي يدعو إلى الحيرة أنه قد ذهب التصور بمؤلف هذا الكتاب إلى أنّ مراد مسلم من (أبي جعفر الهاشمي المدني) هذا هو الإمام الباقر^{عليه السلام}، والعياذ بالله. وأتى لمسلم ومن هو أكبر من مسلم أن يتّهم الإمام^{عليه السلام} بوضع الحديث! وبناءً على هذا التوهم الخاطئ يعمد إلى انتقاد مسلم، والقول بأنه يرفض الروايات المروية عن الإمام الباقر^{عليه السلام}^(١١).

هذا في حين أنّ مسلم قد روى الكثير من الأحاديث عن الإمام الباقر في موسوعته الحديثية المعروفة بـ(صحيح مسلم). بل وإن البخاري، الذي يتمتع عند أهل السنة بمكانة تفوق مكانة مسلم، ويعتبر كتابه طبقاً للنظرة التقليدية الشائعة بين أهل السنة (أصحّ الكتب بعد كتاب الله)^(١٢)، قد روى عن الإمام الباقر الكثير من الأحاديث في ما يعرف بصحيحه^(١٣).

ولو سلمنا جدلاً بأنّ البخاري ومسلم لم يتشرّفا بالرواية عن الباقر^{عليه السلام} فإن هذا لا يعني عدم اعتقادهما بجلالة قدر الإمام ووثاقته. فالبخاري مثلاً - طبقاً لتصريح أهل السنة أنفسهم^(١٤) - لم يرو عن أبي حنيفة، ولا عن الشافعي، في حين أنّ هذين الرجلين

من أئمة المذاهب عند أهل السنة.

إنّ حجم المرويّ عن أئمة أهل البيت في الموسوعات الحديثية عند أهل السنة من الكثرة بحيث أدى بعلمين من أعلام الحوزة العلمية في قم إلى تدوين موسوعة تحمل عنوان (أحاديث أهل البيت عليه السلام من طرق أهل السنة)^(١٥).

إن الذي يدعونا إلى التذكير في هذه العجالة هو أنّ ما قاله مسلم لم يكن المراد منه هو الإمام الباقر عليه السلام أبداً.

بل إن النواصب وأتباعهم والمتأثرون بهم، الذين قصّروا في حقّ الأئمة من أهل بيت العصمة والطهارة^(١٦)، لم يتجرّؤوا على اتهام الأئمة باختلاق ووضع الأحاديث.

على ساحل الحقيقة التاريخية —

للأسف الشديد ليس هناك في هذا الكتاب من الأساس أيّ تصوّر علمي دقيق عن تعاطي علماء العامة مع التراث الفكري لأهل البيت عليه السلام.

فعلى الرغم من الشهادة التاريخية والوثائق المعتمدة عند عموم الشيعة وبعض أهل السنة، القائلة بوقوع الإجحاف والظلم بحق أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله، سواء في أمر الخلافة وإمامة المجتمع الإسلامي أو المرجعية العلمية الثابتة طبقاً للأحاديث المتواترة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، إلا أنهم كانوا على الدوام محطّ أنظار العدو والصديق في الشهادة لهم بالفضل والعلم والتدينّ والزهد والتقوى، حتى أن الأعداء لم يجدوا أنفسهم في غنى عن التواصل معهم، والنهل من معينهم الذي لا ينضب، وكانوا كثيراً ما يطرقون أبوابهم؛ للعثور على إجابات عن تساؤلاتهم، وحلول لمعضلاتهم. بالإضافة إلى أنّ الأئمة من أهل البيت عليه السلام، رغم الصعاب والضغوط والمضايقات وأحقاد النواصب والخوارج ونظرائهم، لم يغفلوا عن أداء رسالتهم الخطيرة في ما يتعلق بالزعامة الروحية والثقافية على المجتمع الإسلامي، وكانوا يفتنمون أبسط الفرص بشكل دقيق للقيام برسالتهم الدينية والإلهية. ويكفي في إثبات ذلك الكتب التي كتبت عن أكثر تلك الفترات خطورة وحساسية - ألا وهي مرحلة الإمام زين العابدين عليه السلام -، والتي تحكي عن حكمة الإمام في تنوير تلك الحقبة المظلمة، لتكون

نموذجاً عن الجهاد التاريخي الذي قاده الأئمة من أهل البيت عليهم السلام في هذا الإطار. من هنا فإن التصور المهيمن على كتاب (في محضر بهجت) في هذه المسألة مورد البحث يعتبر من وجهة نظرنا متطرفاً وغير دقيق، وهو التصور الذي تعزّزه هذه العبارة: «نحن نقول: إنكم أيها العامة بخلاء على أهل البيت عليهم السلام، حتى بذلك التعامل الذي يصدر عنكم تجاه الكفار! فإنكم تعتبرونهم - والعياذ بالله - جهالاً بالمرّة»^(١٧)، وتقدمون غيرهم عليهم!... ولا تكلفون أنفسكم عناء ذكر أقوالهم وآرائهم إلى جانب أقوال الآخرين!»^(١٨).

«...نحن نقول: إنّ أئمتنا عليهم السلام عندما كانوا بين الناس لم يكن لكلماتهم وأقوالهم أي اعتبار عند أئمتكم وأسلافكم...»^(١٩). إنّ الشاهد على نقض هذه الادعاءات المكتبات العظمى التي تضمّ تراث الأمة الإسلامية بمختلف الفرق والجماعات، والتي تزخر بأقوال وأخبار وسير أهل بيت الرسالة.

وها أنا أكتب هذه السطور وإلى جانبي كتابين لمؤلفين من أبناء العامة، وقد نشرهما ناشر سنّي في بيروت، أحدهما: «فقه الإمام محمد الباقر ومنهجه فيه»^(٢٠)، والآخر: «الإمام جعفر الصادق وآراؤه الفقهية»^(٢١).

فيتضح من خلال عنائتي هذين الكتابين أنّ أئمة أهل البيت ينظر إليهم حتى من زاوية أهل السنة بوصفهم أئمة في الفقه الإسلامي. وعلى من يريد الوقوف على المدح والثناء الموجود في هذين الكتابين على الإمامين الصادقين عليهما السلام الرجوع إليهما بنفسه.

وهناك إلى جانبي كتاب آخر أيضاً، يحمل عنوان: «الحياة الفكرية في المدينة المنورة في القرنين الأول والثاني للهجرة»^(٢٢). وقد كتب من قبل كاتب من أهل السنة، وقد قام بنشره نفس الناشر السابق، وقد تعرّض فيه إلى بيان السيرة الفكرية للإمام الباقر^(٢٣) والإمام الصادق عليهما السلام^(٢٤)، وذكر ما لهما من المراتب الجليلة والمكانة المرموقة والمنزلة الرفيعة، مستشهداً لذلك بأقوال السلف.

إننا إذا أردنا التعرض إلى ثناء السلف في حقّ أئمة أهل البيت عليهم السلام سنكون قد

خرجنا عن موضوع هذه المقالة ، واحتجنا إلى تأليف رسالة مستقلة... ولكننا نكتفي بما تقدم للقول: هل هذا النوع من الأقوال ، وهذه الكتب المتقدمة ، وغيرها ، يدخل في إطار اعتبار أهل البيت عليهم السلام جاهلين - والعياذ بالله - ، وأنه قد تمّ تجاهلهم من قبل أهل السنة؟

الحقّ أنّ أدنى نظرة واقعية نلقيها على التاريخ والثقافة والتراث الإسلامي تجعل من هذه الأحكام المتسرّعة أمراً لا يُطاق. ومن بين هذا النوع من الأحكام التي لا تطاق النموذج التالي: «...حيث رأوا أنّ النبي صلى الله عليه وآله يريد أن ينصبّ ابن عمّه علياً عليه السلام خليفة ووصياً له ، وقد كان من وجهة نظر أبناء العامة أنّ الإمام علي عليه السلام لا يصلح حتّى لإدارة شؤون أولاده وأهل بيته ، وأنه سيقضي على جميع جهود النبي ، لذلك بادروا إلى الوقوف في وجه هذا القرار! كم كانت الأمة أكثر فضلاً من رسول الله ، ومع ذلك يتشدّقون بالقول: إنّ النبي أفضل!»^(٢٥).

ولو حملنا العبارة الأخيرة على التهكم لا يسعنا أن نجد ما يبرّر تعبيره القائل: «لا يصلح حتّى لإدارة شؤون أولاده وأهل بيته» ، عبارة: «إنّه سيقضي على جميع جهود النبي».

فمتى عمد أولئك «العامة» ، حتّى الذين لم يؤمنوا بخلافة أمير المؤمنين علي عليه السلام بعد رسول الله مباشرةً ، إلى التشكيك بكفاءة الإمام وفضله وفضيلته؟ وحتى النواصب والخوارج ، الذين شهروا السيف في وجه ذلك الإمام الهام ، وسلّكوا طريق التجريح ، إنما ذكروا أموراً أخرى لتبرير مواقفهم العدائيّة تجاه الإمام علي عليه السلام ، ولكنهم لم يقولوا يوماً: «إنّه لا يصلح حتّى لإدارة شؤون أولاده وأهل بيته».

وبالمناسبة حتّى الخليفة الثاني ، الذي كان يمثل المحور في بيعة سقيفة بني ساعدة ، كان من الثقة بحنكة أمير المؤمنين علي عليه السلام ، حتّى أنّه كان يستشيريه في مختلف الأمور ، ومن ذلك ما كان من عزمه على الالتحاق بجيش المسلمين في قتال الروم^(٢٦) ، وكذلك مواجهة الجيش الساساني^(٢٧).

وطبقاً لمصادر أبناء العامة فإنّ الخليفة الثاني أعلن مراراً - في الكثير من كلماته - عن حاجته إلى علم الإمام علي عليه السلام ، وصرّح بذلك أكثر من مرّة^(٢٨) ، في حين

أنّ الخلاف بين الإمام عليه السلام وبين عمر بن الخطاب - وخاصة في أمر الخلافة - ليس بالأمر الذي يخفى على مَنْ يتصفّح أوراق التاريخ، ولذلك فإنّ جميع هذه التصريحات إنّما هي في الحقيقة تصريحات بحكمة الإمام وعلمه ومعرفته بوصفه معارضاً سياسياً، ولكنه معارضٌ سياسيٌّ يتربّع على عرشٍ منيع من الوثاقة والأمانة وسداد الرأي، ولذلك فإنه يقدّم مصالح العامة ومنافع الإسلام والمسلمين على المصالح الآنية، وحقوقه الشخصية.

والملفت للانتباه أنّ عمر بن الخطاب عندما توجّه إلى الشام أقام أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام مكانه في المدينة المنورة^(٢٩). وهذا اعتراف صريح وعمليّ بكفاءة الإمام عليه السلام، فضلاً عن أمانته ووثاقته^(٣٠).

وفي حدود علمي فإنّ من بين الإشكالات التي يأخذها الشيعة على الخلفاء الثلاثة أنّه - ومع غضّ الطرف عن النصّ والوصيّة - كيف يدّعون بكفاءة الإمام عليّ عليه السلام فضله وفضيلته التي لا يجاريه فيها أحد ويعمدون أحياناً - وفي المواطن الحساسة - إلى مقارنته بمن هم دونه، لا أنه - والعياذ بالله - يعتبر عندهم على نحو ما هو مذكور في كتاب «في محضر بهجت».

القصد أنّ بيان مثل هذه الأمور ونقلها على لسان المسلمين، ولو من قبل غير الشيعة، ومهما كانت على سبيل التهكم والدعابة، أمرٌ لا يمكن قبوله بحال. وإنّ في ذلك إساءة أدب للساحة المقدّسة لرجلٍ يجلّه حتى أعداؤه ومناوئوه، فسلام عليه يوم ولد، ويوم استشهد، ويوم يُبعث حياً.

عندما تكون الأحكام والرؤية السائدة في كتاب «في محضر بهجت» تقوم على تصوير خير رجل بعد رسول الله - أي عليّ المرتضى - بهذه الرؤية المنقولة عن أبناء العامة لا نجد عجباً أن نقرأ في ذات هذا الكتاب قوله: «إنّ الله وحده هو الذي يعلم بدرجة ومقام أبي ذرّ الغفاريّ، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر...، ولكن ربما كان أبناء العامة لا يعدّونهم شيئاً يذكر...»^(٣١).

يرد هذا الاحتمال الاعتباري في الوقت الذي نجد فيه نظريّة «عدالة الصحابة» هي النظريّة السائدة والمهيمنة على تفكير أهل السنّة، حيث يضيفون هالة من القداسة

على جميع الصحابة، ولذلك لا يمكن أن يُستثنى منها شخصيات كبيرة من الصحابة، من قبيل: أبي ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وعمّار بن ياسر، فلا تكون لهم مكانة تذكر عند أهل السنة.

نعم، يمكن القول بأنّ التراث الفكريّ للنواصب والخوارج - وليس عموم المسلمين من غير الشيعة - قد شمل بإساءته كبار الصحابة، من أمثال: أبي ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وعمّار بن ياسر، من الذين كانوا يسيرون على النهج العلوي المستقيم، الأمر الذي انعكس على عدم بلوغ جمهور المسلمين وإدراكهم حقيقة شأوهم وعلو منزلتهم في المجالات الأخرى، لكنّ أين هذا من دعوى إنكار منزلتهم ومراتبهم بالمرّة؟!

أحمد بن حنبل ومسألة التجسيم —

جاء في كتاب (في محضر بهجت): «إنّ أحمد بن حنبل، إمام الحنابلة، رغم عظّمته مجسّم، وإنّ المجسّمة يقولون: إنّ القرآن الكريم قد وصف الله بالسميع والبصير، فيجب أن يكون لله عين وأذن ظاهرة مثل البشر»^(٣٢).

رغم السطحية التي تسود تاريخ وثقافة الحنابلة طوال مراحلهم الفكرية^(٣٣) فإنه يجب علينا الاحتياط في نسبة هذا النوع من التجسيم المحض لأحمد بن حنبل، وغيره من كبار علماء الحنابلة، وخاصة أنّ نسبة التجسيم من الأمور التي استخدمت سوطاً للقضاء على الخصوم في مجال الفرق والمذهب على الدوام، حتى أننا - نحن الشيعة - لم نسلم من آثار سياط هذه التهمة، وعانينا من ويلاتها ظلماً وعدواناً على مرّ التاريخ.

يصرّح الشهرستاني (٥٤٨هـ) في كتابه (الملل والنحل) بأنّ أحمد بن حنبل وداود بن علي الإصفهاني وجماعة من أئمة السلف على طريقة أسلافهم، من أمثال: مالك بن أنس، في الاحتراز عن (التشبيه)، حتى أنهم كانوا يقولون بوجوب قطع يد مَنْ يلوّح بيده أثناء تلاوة قول الله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: ٧٥)، مشيراً إلى أنّ يد الله مثل يد الإنسان^(٣٤).

وإنّ ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، وهو من الحنابلة، قد برأ ساحة أحمد بن حنبل من

القول بالتجسيم في كتابه (دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه)، وهاجم المتطرفين الذين قالوا بالتجسيم من الحنابلة، قائلاً لهم: «ولقد كسيتم هذا المذهب شيئاً قبيحاً حتى لا يقال: حنبلي إلا مجسّم»^(٣٥).

وقال رزق الله بن عبد الوهاب التميمي (٤٨٨هـ)، إمام الحنابلة^(٣٦) في بغداد، في ردّ كتاب (الصفات)، لأبي يعلى الفراء الحنبلي (٤٥٨هـ)، الذي سقط في فخ القول بالتجسيم: «لقد خرى أبو يعلى الفراء على الحنابلة خرية لا يغسلها الماء»^(٣٧).

إنّ ردّة الفعل العنيفة هذه من قبل إمام الحنابلة تجاه القول بالتجسيم، المحكيّ في كتاب أبي يعلى، يدلّ بوضوح على مدى اهتمامه بتنزيه مذهبه من القول بالتجسيم، ويعبّر عن مدى خوفه من اتهام الحنابلة بهذا القول.

وقد صرّح تاج الدين عبد الوهاب السبكي (٧٧١هـ)، وهو من مشاهير علماء الشافعية، في كتابه القيم (معيد النعم ومبيد النقم) بما معناه: «إنّ فضلاء الحنابلة مبرّؤون ومنزهون من الاعتقاد بالتجسيم، ولم يقلّ به إلاّ نزر يسير من رعاي الحنابلة»^(٣٨).

لا شكّ في أنّ هناك بعض المتطرفين والمنحرفين بين الحنابلة، وأيّ مذهب يخلو من المتطرفين والمنحرفين؟. وإن هؤلاء المتطرفين والمنحرفين، وبعبارة أخرى: الغلاة^(٣٩)، هم جماعة من السطحيين والمتجسّرين، قد ذهبوا إلى التمسك بظواهر القرآن في بيان الصفات الإلهية، واجتنبوا المسار العقلي والأدبي في فهم مجازات النصوص الشرعية، فسقطوا في حفرة التشبيه والتجسيم المحض، وفي ذلك نظم ابن الجوزي الأبيات الشعرية التالية:

وما لوا إلى التشبيه أخذاً بصورة	لما نقلوه في الصفات وهم غفل
وقالوا: الذي قلناه مذهب أحمد	فمال إلى تصديقهم من به جهل
فقد فضحوا ذاك الإمام بجهلهم	ومذهبه التنزيه، لكن هم اختلفوا
لعمري لقد أدركت منهم مشايخاً	وأكثر من أدركتهم ما له عقل ^(٤٠)

ولكن هل كان معتقد أحمد بن حنبل هو القول بالتجسيم المحض؟
إن لأبي الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن حارث التميمي

البغدادى (٤١٠هـ)، وهو من فقهاء وأئمة الحنابلة في عصره^(٤١). وهو عمّ رزق الله التميمي المتقدم.. رسالة مهمة ومعروفة في بيان عقائد أحمد بن حنبل، وهي محطّ اهتمام الحنابلة^(٤٢).

وهنا سنكتفي بالاستشهاد ببعض العبارات الواردة في هذه الرسالة، والمرتبطة بموضوع بحثنا، وهي بمثابة النصّ على عدم اعتقاد أحمد بن حنبل بالقول بالتجسيم. «إنّ لله - عزّ وجلّ - وجهاً لا كالصورة المصوّرة المخطّطة...، وليس معنى وجه معنى جسم، ولا صورة، ولا تخطيط. ومنّ قال ذلك فقد ابتدع»^(٤٣).

و«إنّ لله تعالى يدان»^(٤٤)...، ليستا بجارحتين، ولا بمركبتين، ولا جسم، ولا جنس من الأجسام، ولا من جنس المحدود والتركيب والأبعاد، ولا يقاس على ذلك، ولا مرفق، ولا عضد، و...»^(٤٥).

وطبعاً هذه أمثلة تعكس الناحية السلبية من مذهب أحمد بن حنبل في شأن التجسيم، والتي يتضح منها نفي التجسيم. وأما الناحية الإثباتية من مذهب أحمد، وكيفية تفسيره لـ (الوجه)، أو (اليد)؟ وهل هو منسجم مع تفسيرنا أم لا؟ فيبحث آخر، ولسنا بحاجة إلى التذكير بأنّ عدم القول بالتجسيم لا يستلزم صحّة ما يقال في تفسير الصفات الإلهية والنصوص الدينية.

بعد الشقة لا يقعد العالم عن السفر —

جاء في كتاب (في محضر بهجت): «شكا رجل إلى محمد بن حميد الرازي الرمد، فقال له: أدمّ النظر إلى المصحف؛ فإنّه كان بي رمدٌ فشكوت ذلك إلى الأعمش؛ فقال لي: أدمّ النظر إلى المصحف، فإنّه كان بي رمدٌ فشكوت ذلك إلى رسول الله ﷺ، فقال لي: أدمّ النظر إلى المصحف، فإنّه كان بي رمدٌ فشكوت ذلك إلى جبرئيل عليه السلام، فقال: أدمّ النظر إلى المصحف»^(٤٦).

ونجد في الهامش إحالة من قبل المؤلّف المحترم إلى (مستدرك الوسائل، ج٤، ص٢٦٤)؛ و(بحار الأنوار، ج٨٩، ص٢٠١)، وهذا يعني أنّ هذه القضية بهذه الصيغة موجودة في هذين المصدرين المذكورين أيضاً.

وبالالتفات إلى كون الأعمش من التابعين المعاصرين للإمام الصادق عليه السلام، وقيل: إنه ولد عام ٦١ هـ^(٤٧)، لا تصح روايته عن رسول الله صلى الله عليه وآله مباشرة. وبالرجوع إلى مستدرك الوسائل وبحار الأنوار لاحظنا الأمور التالية:

أولاً: إن الذي سأل الأعمش هو جرير - وفي رواية البحار: حريز - بن عبد الحميد، وليس محمد بن حميد الرازي، الذي سأل بدوره جرير بن عبد الحميد.

وثانياً: إن الذي سأل رسول الله صلى الله عليه وآله هو عبد الله بن مسعود، وإن الأعمش إنما سأل ابن مسعود.

وثالثاً: جاء في جميع فقرات القصة المذكورة نفي الرواية: «أدُمَ النظر في المصحف»، وليس «إلى المصحف».

ومن الجدير بالذكر أن مؤلف الكتاب، وبمناسبة ذكر اسم (الأعمش) في نص الكتاب^(٤٨)، عمد إلى بيان ترجمته في الهامش، وعده واحداً من المحدثين من أهل السنة.

هذا في حين أن الأعمش قد عُدَّ في الكثير من المصادر المعتبرة شيعياً. قال السيد الخوئي رحمته الله في (معجم رجال الحديث): «لا إشكال في أن تشيع الأعمش من المتسالم عليه بين الفريقين»^(٤٩).

وهناك الكثير من الشواهد الصريحة التي تثبت تشيع الأعمش في ما يتعلق بالإمامة موقفاً وعقيدة.

الروم أو الحبشة؟! —

جاء في كتاب (في محضر بهجت): «إن عمرو بن العاص، الذي لعب دوراً شيطانياً في مسألة التحكيم ضد أمير المؤمنين عليه السلام، مارس نفس الدور الشيطاني في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، ولكنه باء بالفشل حينها، وذلك عندما لجأ بعض المسلمين إلى ملك الروم المسيحي، فما كان من عمرو بن العاص إلا أن توجه إلى ملك الروم، وقال له: أيها الأمير، إن هؤلاء يقولون: إن عيسى عليه السلام هو عبد الله، وإنه ليس إلهاً...، فأمر الملك بإحضارهم واستنطاقهم، فحضر جميع المسلمين، وتلوا قوله تعالى بلسان واحد:

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

﴿لَنْ يَسْتَكْفِيَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (النساء: ١٧٢)، فرام ملك الروم قتلهم، ولكن في الوقت نفسه جاء خبر بتعرض الروم إلى هجوم من بعض ثغورهم، فانشغل بذلك عن قتلهم^(٥٠).

ومن الواضح أنّ المسلمين في عهد رسول الله ﷺ إنما هاجروا إلى الحبشة، لا إلى الروم.

وكان يجدر بمؤلف الكتاب أن يشير في الهامش إلى هذه الحقيقة، لا أن يهتم بشرح معنى كلمة (استتطاق)^(٥١).

إنّ قصة هجرة المسلمين إلى الحبشة واضحة لأهل النظر في الحد الأدنى في فيلم الرسالة الذي أنتجه المخرج السوري الراحل مصطفى العقاد. وعليه لم يكن المؤلف بحاجة إلى كثير عناء للبحث عن هذه الحقيقة في أمهات المصادر والكتب.

إصفهان ومكة وعمر وأنوشيروان —

جاء في كتاب (في محضر بهجت) بابٌ قيّم في ضرورة الإلفة والوفاق والتفاهم والحوار بين الصلحاء، وعدم توسيط الأغيار، ولكنه يدعم ذلك ببعض الأمثلة البعيدة عن الهضم، ومنها: «في العصر الجاهلي عمد حاكم إصفهان إلى مصادرة رؤوس أموال عمر وأبي طالب...، فقصد أنوشيروان، فسأل أنوشيروان وزيره عن مرادهما؟ فقال: إنهما يريدان نقوداً، ولم يجد من المصلحة أن يكشف عن حقيقة مرادهما، فلم يعبأ بهما، فعمداً إلى مراجعة أنوشيروان ثانية -ربما بعد مدة قصيرة-، فأمر أنوشيروان باستبدال المترجم»^(٥٢).

وهي - كما ترى - قصة بالغة الغرابة. وللأسف الشديد فإنّ مؤلف الكتاب لم يشير إلى مصدرها. فعلاوة على الإبهام التاريخي الذي يكتنف لقاء عمر وأبي طالب ﷺ بخسرو أنوشيروان، فإن المثير للتساؤل هو أنه ما الذي كان يصنعه تجار البطحاء في رقعة حاكم إصفهان حتى تصادر أموال تجارتهم هناك؟

الأصمعي وزير هارون العباسي! —

جاء في كلّ من نصّ هذا الكتاب^(٥٣) وهوامش المؤلف التعريف بالأصمعي

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بوصفه (وزيراً لهارون الرشيد).

في حين أنّ أبا سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي (٢١٦هـ) هو راوٍ وأديب ولغوي معروف، وكان مقرباً من هارون الرشيد، ولكنه لم يكن وزيراً له. فقد كان البرامكة هم الذين تولّوا الوزارة لهارون، وبعد زوال دولتهم آلت الأمور إلى الفضل بن الربيع، الذي استمرت وزارته إلى آخر أيام هارون الرشيد، الذي لفظ أنفاسه في طوس^(٥٤).

ما هي علاقة الجنيد بابن الجنيد؟ —

جاء في هذا الكتاب: «كان جنيد البغدادي يعيش في عصر الغيبة الصغرى، وإنّ ابنه هو ابن الجنيد، وهو من علماء الشيعة، وقد انفرد من بينهم بالقول بحجّة القياس»^(٥٥).

في حين أنّ جنيد البغدادي صوفي شهير، كان يعيش في القرن الثالث، وهو جنيد بن محمد بن جنيد الخزّار القواريري. ويحتمل أنه ولد قبل عام ٢١٥هـ، وكانت وفاته في سنة ٢٩٧ أو ٢٩٨هـ^(٥٦).

وأما ابن الجنيد فهو فقيه ومتكلم إمامي، كان يعيش في القرن الرابع، وهو أبو علي محمد بن أحمد الإسكافي، من آل بني جنيد، وكانت له الرئاسة في (إسكاف)، على أطراف النهروان، بين بغداد وواسط. ويحتمل أنه ولد قبل عام ٣٠٠هـ، وعلى رواية عام ٣٨١هـ، ويحتمل قوياً أنه توفي قبل عام ٣٧٧هـ^(٥٧).

وكما يلاحظ فإن اسم والد ابن الجنيد هو (أحمد)، وليس (جنيد)، وإنّ ابن الجنيد هو لقبه بالانتساب إلى الأسرة.

وعليه فإنّ اعتبار «ابن الجنيد» الفقيه الشيعيّ ولداً لـ «جنيد البغدادي» ليس سوى وهم ارتكبه المؤلّف.

نوادير الرواندي أو كتاب التكليف للشلمغاني؟ —

جاء في كتاب (في محضر بهجت): «كتب السيد حسن الصدر: إنّ الكتاب

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الذي عثر عليه في عصر العلامة المجلسي لم يكن «فقه الرضا»، بل هو «نوادير الرواندي»^(٥٨).

يبدو أنّ في البين سبق لسان أو سبق قلم؛ إذ إنّ مراد السيد الصدر الكاظمي أنّ الكتاب الموسوم بـ (فقه الرضا) هو كتاب (التكليف)، للشلمغاني^(٥٩)، وليس (نوادير الرواندي)، الذي هو من الأساس نصّ معروف آخر، ومن المستبعد أن يكون هناك مَنْ يقول باعتبار كتاب (فقه الرضا) و(نوادير الرواندي) كتاباً واحداً.

ثم إنّ الميرزا محمد هاشم الخوانساري، شقيق صاحب (الروضات)، ذكر أنّ النسخة التي عثر عليها من الكتاب الموسوم بـ (فقه الرضا) اختلطت بها نوادر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري^(٦٠). وقد نقلت هذه المسألة من رسالة السيد حسن الصدر^(٦١).

وربما كان هذا هو الذي أدّى إلى نسبة القول باتحاد (فقه الرضا) و(النوادر) إلى السيد حسن الصدر، وأن يمتزج كتاب نوادر أحمد بن محمد بن عيسى بنوادر الرواندي.

ضياع طرابلس —

جاء في كتاب (في محضر بهجت): «للأسف الشديد فإنّ بعض البلاد الإسلامية، من قبيل: الأندلس، وطرابلس، قد انقسمت إلى ثلاثة أقسام، وهي: الإسلام؛ والمسيحية؛ والكفر، وهكذا حكومة القوقاز...»^(٦٢).

بالنسبة إلى الأندلس فإنها للأسف الشديد - قد خرجت من يد المسلمين، ولم يعد لهم فيها حضور يذكر، وعليه لا يمكن تصور انقسامها إلى الأقسام الثلاثة المتقدمة... وأما طرابلس^(٦٣) فهي لا تزال جزءاً من البلدان الإسلامية، ولم تنقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة أيضاً.

ابن حجر العسقلاني أو ابن حجر الهيتمي؟ —

جاء في كتاب (في محضر بهجت): «على الرغم من أنّ ابن حجر - ربما في

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

كتابه الإصابة في معرفة الصحابة - يقول:....، إلا أنه في الوقت نفسه يذكر في كتاب الصواعق...»^(٦٤).

ومن الواضح أنه اعتبر كاتب (الإصابة) وكاتب (الصواعق المحرقة) شخصاً واحداً، في حين أنهما - رغم شهرتهما الواحدة (ابن حجر) - عالمان من علماء أهل السنة، تفصل بينهما مدة زمنية تزيد على القرن. فإنَّ صاحب الإصابة هو (شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني) (٧٧٣ - ٨٥٢هـ)، ويعرف بـ(ابن حجر العسقلاني)، وهو من الأئمة في علم الحديث والتاريخ والتراجم عند أهل السنة. وأما صاحب الصواعق المحرقة فهو (شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري المكي الشافعي) (٨٩٩ - ٩٧٤هـ)، المعروف بـ(ابن حجر الهيثمي). وقد ضبطه بعضهم بالهيثمي، وكان مفتي الحجاز^(٦٥). تجد ترجمة هذين العلمين، وذكر كتبهما، في مصادر الإمامية، ومن بينها كتاب (الكنى والألقاب)، للمحدث القمي^(٦٦).

عرش الصفوية —

جاء في كتاب (في محضر بهجت): «كان الصفوية في أول أمرهم في قزوین، حتى جاء عهد الشاه طهماسب الصفوي، الذي توجه إلى إصفهان؛ بسبب الوباء والطاعون الذي ارتفع بمجئته، وجعلها عاصمة له»^(٦٦). وغني عن البيان أنَّ الذي جعل من إصفهان عاصمة للدولة الصفوية هو الشاه عباس، وليس الشاه طهماسب، فقد نقل الشاه عباس العاصمة الصفوية من قزوین إلى إصفهان عام ١٠٠٦هـ^(٦٧).

رفض الروافض أو نواقض الروافض؟ —

جاء في كتاب (في محضر بهجت): «قال القاضي نور الله في كتاب «مصائب النواصب»، الذي هو في الرد على كتاب «رفض الروافض»...»^(٦٨). «لقد كتب القاضي نور الله الشوشتری كتاب «مصائب النواصب» في الرد

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

والنقض على كتاب «رفض الروافض»...»^(٦٩).

إن كتاب «مصائب النواصب»، للقاضي الشهيد نور الله الشوشتري رحمته الله، إنما هو في الردّ على كتاب «نواقض الروافض»، للميرزا مخدوم الشريفي، ولم نعهد في هذه العجالة أنّ هناك كتاباً يحمل عنوان «رفض الروافض». وربما كان هذا من سهو المؤلف.

إبداع لم يجترحه الشيخ البهائي —

جاء في كتاب (في محضر بهجت): «إنّ المعلم المعروف بـ (منار جنبان)، الذي إذا حركت إحدى منارتيه تحركت المنارة الأخرى من تلقائها، هو من إبداع الشيخ البهائي»^(٧٠).

إنّ خصوصية (منار جنبان) لا تحتوي على ظاهرة عجيبة من وجهة نظر المختصين في فن العمارة^(٧١)، ولها نظيراتها^(٧٢). من هنا لا حاجة إلى نسبة إبداعها إلى نابغة لا يشقّ له غبار. إنّ هذا المعلم يعود إلى القرن الهجري الثامن^(٧٣)، وقد بُني على أساس الأسلوب المتبع في الحقبة الإيلخانية في بناء المساجد والمدارس والمقابر والمنارات^(٧٤).

والملفت أنه بناءً على رواية تقليدية يستند إليها الحاج ميرزا حسن خان الجابري الأنصاري، المؤرّخ لإصفهان القديمة، تُرجع تاريخ بناء (منار جنبان) إلى عهد (العمّ عبد الله الزاهدي)، المدفون في ذات البقعة، وقد كتب على شاهد قبره تاريخ وفاته عام ٧١٦هـ^(٧٥)، يظهر بشكل واضح تماماً. ولو احتمالاً. أسطورية ما ذكر في الكتاب^(٧٦).

رسالة من الماضي إلى المستقبل —

جاء في كتاب (في محضر بهجت): «روى السيد البروجردي: في مستهل تأسيس دار التقريب كتب صاحب (الحاشية) الشيخ محمد تقي الإصفهاني إلى القائمين على هذه الدار: كيف يمكن لنا التقرب من الذين يرون الله جسمًا؟! فعمدت دار التقريب إلى استنساخ رسالته، وتعميمها على الأقطار الإسلامية...، فجاء الجواب بعد أربعة

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

أشهر: يجمع كافة علماء المسلمين اليوم على عدم القول بتجسيم الله»^(٧٧).

لقد كان البروجردى وثيق الصلة بتاريخ ورجال التراجم، وكان من جهة أخرى على علاقة قريبة من أنشطة دار التقريب. وعليه يستحيل أن تكون قد صدرت عنه مثل هذه الرواية المذكورة، ونحتمل قوياً أنها إما من سهو الراوي أو من سهو مؤلف الكتاب.

وعلى الرغم من قدم النشاط التقريبي في العالم الإسلامي، إلا أن دار التقريب تأسست في القاهرة، بالتعاون بين كبار العلماء من الفريقين، إثر هجرة الشيخ محمد تقي القمي إلى مصر عام ١٣١٧هـ / ١٩٣٨م، وحظيت هذه الدار المهمة جداً بمباركة وتأييد الأساطين، من أمثال: الشيخ محمود شلتوت، وحسن البنا، ومحمد حسين كاشف الغطاء، والسيد هبة الدين الشهرستاني، والسيد عبد الحسين شرف الدين، وخاصة سيد الطائفة البروجردى، ونشاط الشيخ محمد تقي القمي^(٧٨).

إن الشيخ محمد تقي بن محمد رحيم بن محمد قاسم أيوان الكيفي الرازي الإصفهاني النجفي، المعروف بـ(صاحب الحاشية)؛ بسبب تأليفه كتاب (هداية المسترشدين)، وهي حاشية تفصيلية على قسم الأصول في معالم الدين، ولد حوالي عام ١١٨٥ أو ١١٨٧هـ، وكانت وفاته عند الزوال من يوم الجمعة في النصف من شعبان عام ١٢٤٨هـ، ودفن في إصفهان في جبانة تخت فولاذ^(٧٩). فهل كان بإمكان صاحب الحاشية، الذي عاش في بداية الحكم القاجاري، أن يكتب دار التقريب، التي سيتم تأسيسها في العهد البهلوي؟

لا يبعد أن يكون هذا الخلط قد نشأ من التشابه الاسمي بين (الشيخ محمد تقي القمي) صاحب دار التقريب و(الشيخ محمد تقي الإصفهاني) صاحب الحاشية. فهل كان الشيخ محمد تقي القمي قد بعث بمثل هذه الرسالة إلى أصقاع العالم الإسلامي؟

عودة إلى مكاتبات غريبة —

يطالعنا في نهاية الجزء الثاني من كتاب «في محضر بهجت»، وعلى هامش عنوان «الشيخ الأنصاري رحمه الله ومسألة المرجعية»، ما يلي: «كتب سعيد العلماء رحمه الله إلى

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الشيخ المازندراني الذي كان مقيماً في كربلاء المقدسة، وكان مقدماً على الشيخ الأنصاري رحمته الله، قائلاً: هل ما زلت على عهدي بك في السابق؟ فكتب المازندراني إليه في الجواب: لقد تركت الدرس والبحث منذ عشرين سنة، وأنا أخالط عوام الناس طوال هذه المدة ^(٨٠).

يحق للقارئ الكريم أن لا يرى أية علاقة واضحة بين هذه المكاتبة وقضية «الشيخ الأنصاري ومسألة المرجعية».

والملفت أنك تجد ذات هذه الحكاية منقولة بصيغة أخرى، وتحت عنوان آخر في نهاية الجزء الثالث ^(٨١)، وهناك أيضاً تجد تفاصيل القصة وارتباطها بالمشار إليه على نحو أكثر وضوحاً: «إن الشيخ الأنصاري، مضافاً إلى رسالته التي كتبها إلى سعيد العلماء رحمته الله، وسؤاله فيها قائلاً: هل ما زلت على عهدي بك في السابق؟ وقد رد عليه في الجواب: لقد تركت الدرس والبحث منذ عشرين سنة، وأنا أخالط عوام الناس طوال هذه المدة، كتب رسالة أخرى إلى الشيخ زين العابدين رحمته الله، وقد كتب إليه الأخير في الجواب، رغم عدم إقراره بأعلمية الشيخ رحمته الله: أنت مقيم في المركز، عليك أن تعمل على إدارة الأمور» ^(٨٢).

وعندما نعلم بأن «الشيخ زين العابدين» هو نفسه «الشيخ المازندراني، الذي كان مقيماً في كربلاء»، والذي كانت المكاتبات في الرواية الأولى بينه وبين سعيد العلماء، دون أن يكون لـ «الشيخ الأنصاري» أي دور في تلك القضية، يتبين لنا حجم الاضطراب في الرواية الأولى.

وبطبيعة الحال فإن هذه الظاهرة تستحق الوقوف عندها؛ إذ يحق لنا أن نعجب من عدم التنويه في الفقرة الثانية، أو الاستدراك على الفقرة الأولى، وربما كان الاضطراب الفاضح بين هاتين الفقرتين هو الذي أدى إلى عدم ملاحظة ذلك.

ويبدو أن أصل القصة هي كما جاء سردها في كتب أخرى، حيث نقرأ في كتاب «سيرة وشخصية الشيخ الأنصاري رحمته الله»، بعد تقرير حكاية تعريف الشيخ الأنصاري من قبل صاحب الجواهر بوصفه مرجع التقليد اللاحق: «كان الشيخ زميلاً لسعيد العلماء المازندراني ورفيق درسه في كربلاء، وكان في حينها يفضل على نفسه. من هنا عندما توفي صاحب الجواهر توقف عن الإفتاء، وبعث برسالة إلى سعيد

العلماء يقول فيها ما مضمونه: عندما كنّا في كربلاء، وكُنّا ندرس عند شريف العلماء، كنت أكثر استيعاباً مِنّي، وعليه يجدر بك المجيء إلى النجف؛ لكي تتولّى هذا الأمر، فأجابه سعيد العلماء: أجل، ولكُنّك واصلت الدرس والبحث طوال هذه المدّة، بينما شغلتنّني هنا شؤون الناس، وعليه تكون أنت أحقّ مِنّي بهذا الأمر^(٨٣).

توفي الملاّ محمد سعيد بار فروشي المازندراني، المعروف بـ «سعيد العلماء»، حوالي عام ١٢٧٠هـ^(٨٤). وكان أستاذه وأستاذ الشيخ الأنصاري الملا محمد شريف الأملي، المعروف بـ «شريف العلماء»، قد توفي عام ١٢٤٥هـ^(٨٥). وأما وفاة صاحب الجواهر، وبتبّعها مراسلة الشيخ الأنصاري لسعيد العلماء، فقد حدثت عام ١٢٦٦هـ^(٨٦).

المصادقة على الحركة الدستورية (المشروطة) سهواً وغفلة —

لقد تمّ تصوير شخصية (الآخوند الخراساني)، وطريقة مساهمته في الثورة الدستورية (المشروطة)، في كتاب (في محضر بهجت) بشكل هزيل للغاية؛ حيث يحكي عنه مصادقته على المشروطة على النحو التالي: «إنّ أساس المشروطة قد بدأ بتوقيع أخذه منه تجارّ ظاهريهم الصلاح، وذلك عندما قابلوه وهو نازل من حجرة درسه وسط السلاّلم، وكان شارد الذهن يفكر في مطالب الدرس، الذي كان يروم إلقاءه على طلابه... كلّ ذلك تحت ذريعة الترويج للإسلام والدين، وموافقة الكتاب والسنة، وأن يكون على رأس المجلس ستّة من علماء الدين البارزين المرموقين^(٨٧)، وما هي الشروط التي يجب توفرها في النوّاب الذين سيمثلون الناس...»^{(٨٨)(٨٩)(٩٠)}.

لا يخفى أنّ مثل هذه الدعوى الغريبة في شأن الآخوند الخراساني - الذي شاعت أخبار جهاده العلمي والعملّي، وملأت مواقفه هو وتلاميذه في الانتصار للحركة الدستورية (المشروطة) قد الآفاق، حتى صُنّفت في ذلك الكتب - مثالاً بارزاً على الإجحاف، والتساهل في التعاطي مع الوقائع التاريخية.

لقد كان الآخوند الخراساني من أكثر علماء الحوزة العلمية تأثيراً في الحركة الدستورية في إيران على المستوى النظري والعملّي. وكان له حضور فاعل في

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

جميع منعطفات هذه الحركة الدستورية (المشروطة) على مدى ستة أعوام تقريباً^(٩١). هذا بالإضافة إلى سابقته في التنظير الفقهي في ما يتعلق بالمباني السياسية الفكرية في تأييد حكومة المشروطة، ومشاركة الناس في حكم أنفسهم. وهو ما طفحت به مؤلفاته الفقهية، من قبيل: حاشيته على المكاسب^(٩٢).

ولحسن الحظ فإن النصوص والوثائق السياسية المتوفرة في مؤلفات الآخوند الخراساني قد تمّ جمعها في كتاب واحد، تحت عنوان «سياست نامه خراساني»، الأمر الذي يسهّل على القارئ ويوفّر عليه عناء البحث عن مواقفه وآرائه السياسية في تضاعيف كتبه المتفرقة.

إنّ مكاتبات الآخوند ورسائله إلى المجلس^(٩٣)، ونصائحه إلى الشيخ فضل الله النوري، ومتابعته لنشاطه وحاله ومآله^(٩٤)، وإشرافه المتواصل على أداء المجلس^(٩٥)، ومواقفه المتتابعة بشأن نشاط المجلس، وتأكيداته على ضرورة اتباع الأحكام الصادرة عن مجلس الشورى ودعمها^(٩٦)، وحكمه التاريخي بوجوب الجهاد ضدّ الاستبداد^(٩٧)، وما إلى ذلك من المواقف الأخرى، تثبت بأجمعها حجم الجهود الكبيرة التي بذلها هذا الرجل العظيم في ما يتعلق بالثورة الدستورية على المستوى النظري والعملي. والملفت أنّ مكاتبات الآخوند الخراساني في ما يتعلق بمسائل الحركة الدستورية (المشروطة) من النجف الأشرف قد وصلت حتى إلى إنجلترا^(٩٨).

ولن أتكلّم حول المباني النظرية التي تثبت إنحياز الآخوند التامّ والكامل إلى الحركة الدستورية (المشروطة)، وإعراضه عن بعض الصور المتصورة عن الحكم في عصر الغيبة^(٩٩).

وخلاصة القول: إنّ دور الآخوند الخراساني في المشروطة - سواء أعجبنا ذلك أم لم يعجبنا - يتجاوز التوقيع الذي يؤخذ سهواً أو غفلة، بل إنّ جميع ما تقدم يُثبت أنّ الآخوند الخراساني كان (زعيم الحركة الدستورية في النجف الأشرف)^(١٠٠)، وهو ذات التعبير الذي صدر - ربما سهواً - في موضع آخر من هذا الكتاب^(١٠١).

وجاء في موضع آخر من هذا الكتاب: «وفد على النجف في عهد السيد محمد كاظم اليزدي رحمته الله أحد علماء إسطنبول الكبار، من الذين كانوا يدعون إلى

المشروطة بقوة، فالتقى بالسيد اليزدي والآخوند الخراساني في مجلس واحد، وأخذ يتحدث عن مزايا المشروطة، وأنه يجب القيام بما يضمن الحرية للإسلام والمسلمين؛ فالتفت الآخوند الخراساني إلى السيد اليزدي، وقال له: ما رأيكم في ما سمعتم؟ فقال السيد اليزدي عليه السلام: عندما يأتي أبناء العامة إلى النجف وكربلاء وسائر العتبات الشيعية المقدسة، ويؤدون صلاتهم متكئين، ويمارسون أعمالهم بحرية كاملة دون أن يتعرضوا للمضايقات، وعندما يذهب الشيعة إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة والأقطار السنّية الأخرى، ويؤدون صلاتهم وشعائهم الخاصة بهم دون أن يتعرضوا إلى المضايقات، فهذا يُثبت أنّ المسلمين أحرار في كلّ مكان. أنتم لا تريدون الحرية للإسلام والمسلمين، وإنما تريدون حرّية الكفر والتهتك»^(١٠٢).

إننا لو سلّمنا بصحة هذه الرواية لوجب علينا الاستغراب من فقيه بحجم السيد اليزدي، صاحب (العروة الوثقى)، كيف يقبل لنفسه إسكات المستفهم والسائل بمثل هذه المغالطة؟! وعلينا أن نعجب من صاحب (الكفاية) أيضاً كيف يستسلم لهذا الاستدلال، رغم ما يعرف عنه من عمق الفكرة ودقة النظرة!

إنّ المشكلة لم تكن منبثقة عن الخلافات المذهبية والطائفية بين الشيعة والسنة، بل كانت المسائل السياسية تدور حول الظلم والبؤس والإجحاف الذي كانت تعاني منه الجماهير المغلوب على أمرها من قبل الحكومات الجائرة، حتى بلغ السيل الزبى. ألم يكن باستطاعة ذلك العالم الإسطنبولي والآخوند الخراساني بيان حقيقة الأمر للسيد اليزدي؛ ليدراً عن أنفسهما تهمة (الكفر والتهتك) في الحد الأدنى؟! وبطبيعة الحال يبدو من نقل أو قبول مثل هذه الروايات أنّ هذه الملاحظات لم تكن منظورة من الأساس.

حيث لا ينفع التهديد —

جاء في كتاب (في محضر بهجت): «دخل القائم بالأعمال البريطاني الحجرة الخاصة بالسيد محمد كاظم اليزدي عليه السلام؛ ليحصل منه على توقيع يدعو فيه الناس إلى

مناصرة الإنجليز ضد الدولة العثمانية، مظهراً له مسدسه؛ ليخيفه بالقتل إن هو لم يوقع... وحيث لم يكن السيد يحسن التكلم باللغة الإنجليزية فقد أشار بإصبعه على رقبته، مفهماً القائم بالأعمال الإنجليزي أنكم حتى لو ذبحتموني لن أجيبكم إلى ما تريدون، ولن أوقع لكم... فأدرك القائم بالأعمال أن قتل السيد لن يعود عليه بالنفع، فتركه، وغادر البيت»^(١٠٣).

إذا تجاوزنا السؤال عن سبب عدم لجوء هذا الاستعمار العريق في هذه القصة إلى عملائه، كما هو الحال في سائر الموارد المشابهة، التي طُفح بها هذا الكتاب، فيذهب القائم بالأعمال الإنجليزي بنفسه مباشرة شاهراً مسدسه. وإذا تجاوزنا السبب في عدم اصطحاب القائم بالأعمال مترجماً معه - أو توظيف عربي أو فارسي في الحد الأدنى -؛ للحصول على توقيع المرجع، دون حاجة إلى الإيماء والإشارات في مثل هذه المهمة الخطيرة. وإذا تجاوزنا السبب الذي يجعل القائم بالأعمال البريطاني غير آبه بقتل مرجع شيعي كبير في داره دون خوف أو وجل. وإذا تجاوزنا السؤال المشروع القائل: متى كانت دولة على هذا المستوى من العظمة، التي تجعل من قائم أعمالها يسرح ويمرح في الدارة الشخصية لمرجع المسلمين الكبير دون حسيب أو رقيب، بحيث يمكنه أن يقتله متى شاء، ثم يحمل نفسه ويغادر الموقع بكل بساطة؟ نتساءل: ما هي حاجة إمبراطورية بمثل هذه العظمة إلى توقيع مرجع على هذا المستوى من الضعف؟

من المعروف أن دخول الممثلين السياسيين للدول الأجنبية على العلماء كان يخضع لترتيبات وآليات ومقدمات خاصة^(١٠٤). وقد اشتدت هذه الإجراءات في عهد مرجعية السيد محمد كاظم اليزدي خاصة؛ إذ يروي القوجاني النجفي أن جماعة من طلاب الحوزة العلمية في كربلاء أرادوا التوجه إلى السيد محمد كاظم اليزدي؛ للحصول على توقيع منه يقضي بالدفاع عن أهالي تبريز في مواجهة أعوان الشاه محمد علي، فوصل الخبر إلى دائرة الشرطة أن جماعة من الباييين يرومون اغتيال السيد اليزدي، فلم يجد الطلاب لأنفسهم أي منفذ يوصلهم إلى السيد اليزدي، فعادوا أدراجهم خائبين، وبقي أفراد الشرطة مرابطين ثلاثة أيام بلياليها أمام دارة السيد، ولم يبارحوا المكان إلا بعد الوثوق من عدم وجود ما يهدد حياة السيد اليزدي من

ناحية البابيين^(١٠٥).

وطبقاً لتقرير السيد القوجاني النجفي في ما يتعلق بعدم استجابة السيد محمد كاظم اليزدي لمواكبة سائر العلماء في التحرك ضدّ الروس فقد «عمد السيد الصدر إلى المجيء من كربلاء إلى النجف قبل ثلاثة أيام من تحرك العلماء؛ بغية إقناع السيد محمد كاظم اليزدي، وقد حاول الدخول على السيّد اليزدي عدّة مرات دون أن ينجح في أيّ منها، حتى اضطرّ أخيراً إلى أن يعود أدراجه إلى كربلاء»^(١٠٦). فهل يمكن لنا بعد هذا التصديق بأنّ القائم بالأعمال البريطاني قد دخل من تلقاء نفسه إلى دار السيد اليزدي، ليقوم بهذه المسرحية الهزيلة والمضحكة؟

الآلوسي أم آلوسي آخر —

جاء في نصّ كتاب (في محضر بهجت): «عقد في بغداد مجلس مناظرة بين علماء الفرق الإسلامية، وقد حضره من علماء العامة الآلوسي...، ومن علماء الشيعة الشيخ المظفر. وخلاصة القول: إنّ الشيخ المظفر، الذي هو - بتصريح المؤلف - (الشيخ محمد حسن المظفر)، صاحب كتاب (دلائل الصدق)، قد تغلب على الآلوسي، الذي هو من أهل الفضل وأصحاب الفضيلة، ويذكر الكثير من الأمور المعقولة في تفسيره، إلّا أنه لا يواجه مسألة الإمامة حتى يتغيّر لونه، ويغدو شخصاً آخر»^(١٠٧).

بيد أنّ هناك خلطاً في هذه القصة بين شخصيتين من آل الآلوسي. فإنّ الآلوسي صاحب التفسير المعروف باسم (روح المعاني)، والمشهور بـ (تفسير الآلوسي)، هو (شهاب الدين، أبو الثناء، محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي)، ولد عام ١٢١٧هـ في بغداد، وتوفي في بغداد عام ١٢٧٠هـ.

وأما الشيخ محمد حسن المظفر، صاحب (دلائل الصدق)، فقد ولد في النجف عام ١٣٠١هـ، وتوفي عام ١٣٧٥هـ. وعليه من الواضح أنّ الشيخ المظفر لم يكن ليستطيع مجالسة الآلوسي المفسّر المعروف، الذي توفي قبل ولادته بأكثر من ثلاثين سنة، فلا بد أن يكون الآلوسي هذا شخصاً آخر، ولا يبعد أن يكون هو محمود شكري الآلوسي (١٢٧٣ - ١٣٤٢هـ)، الذي لم يكن بدوره بريئاً من مناوئة التشيع.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

استبصار أربعة آلاف شخص في مجلس واحد —

نقرأ في هذا الكتاب: «قيل: تشيع أربعة آلاف شخص إثر محاضرة ألقاها عالم على منبر. لا شك في أن ثواب الذي يمتلك مثل هذا البيان المؤثر أكثر من ثواب المراجع... وعلى كل حال فإن الميرزا حبيب الله الرشدي قد قبل جبين ذلك العالم، وقال...»^(١٠٨).

إن تشيع أربعة آلاف شخص في مجلس واحد، وبتأثير مجلس واحد - على فرض صحته وإمكانه -، إذا كان قد تحقق فعلاً في هذه المرحلة المعاصرة لكان قد اشتهر وبلغ حد التواتر. وإن نفس عدم اشتهاؤه - وفقاً للقاعدة المعروفة في الرأي - أمانة على عدم وقوعه. وحسب تعبير العلماء: لو كان لظهر وبان.

إن هذه القصة تذكرنا بالقصة التي نقلها صاحب (قصص العلماء) المعروف، ومفادها أنه عندما أُلّف العلامة المجلسي كتاب (حقّ اليقين)، وانتشر، لم يصل إلى بلاد الشام وتوابعها حتى تشيع سبعون ألفاً من السنة.

وقد علّق السيد حسن طارمي على هذه القصة قائلاً: إن الإشكال الأساسي في هذه القصة - علاوة على العدد الهائل المذكور فيها - يكمن في الرقعة الجغرافية للشامات، فإن عامة الناس فيها لم يكونوا يفهمون اللغة الفارسية، ليتوصلوا إلى الحقّ واليقين من خلال كتاب (حقّ اليقين)^(١٠٩).

ومن الجدير بالذكر أن هذا التقرير الذي لا أساس له من الصحة يُساء استغلاله من قبل بعض المغرضين، ولكن المقام لا يتسع للخوض في تفاصيله؛ ولذلك نتركه إلى فرصة أخرى^(١١٠).

أضعف الدول وأقواها —

نقرأ في هذا الكتاب: «في الحرب بين الإنجليز والعثمانيين غلبت أقوى دولة على وجه الأرض - أي الدولة العثمانية - على يد أضعف الدول - يعني الإنجليز...»^(١١١).

وجاء في موضع آخر من هذا الكتاب: «من العجائب أنه في الحرب بين الإنجليز والعثمانيين تم التغلب على أقوى الدول على وجه الأرض - أي الدولة العثمانية - من قبل

أضعف الدول - أي الإنجليز؛ لأن الإنجليز آنذاك لم يكونوا - بالمقارنة إلى الدولة العثمانية - يمتلكون أية قوة أو سلاح»^(١١٢).

ليس هناك من حاجة إلى التذكير بأن هذه (الدولة الأضعف) هي نفسها الإمبراطورية التي كانت آنذاك تهيمن على العالم شرقاً وغرباً، حتى عرفت بأنها (الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس).

ضيافة على الطريقة الغربية —

جاء في هذا الكتاب: «روى شخصٌ أنّ شخصاً أهدى له صديقه في أوروبا هدية، وكانت الهدية عبارة عن مربّى الفأرة». «وروى أيضاً أنّ أحد أبناء كبار الملاكين في منطقتنا كان سفيراً لإيران في باريس، وأثناء خدمته هناك دعاه ملك فرنسا إلى تناول الطعام معه، وبعد أن تناولوا الطعام توجّه الملك إليه قائلاً: هل تعرف كم بلغت تكلفة الطعام الذي أكلته؟ وما وضع فيه من لحوم السلاحف والضفادع والسرطانات النادرة؟ يقول السفير: إنه ما إن عثر على فرصة للاختلاء بنفسه حتى قاء جميع الطعام الذي تناوله، واستأذن بعدها أن يسمحوا له بالمغادرة»^(١١٣).

أقول: حيث إنني لا أملك تصوّراً واضحاً عن مربّى الفأرة لن أخوض في بيان رأيي حوله. كما أنني أفضل أن لا أسأل من أين تسلّل هذا الملك إلى الجمهورية الفرنسية الحديثة بعد أن زال النظام الملكي عنها منذ سنوات بعيدة؟ ولن أسأل عن الدافع الذي يدعو الملك الفرنسي إلى استضافة السفير الإيراني شخصياً؟ ولكنني لا أستطيع كبح جماح فضولي في التساؤل: ما هو السبب الذي يدعو الملك الفرنسي إلى التخلّي عن واجب اللياقة وأدب الضيافة، فيأخذ بالتفاخر على ضيفه، من خلال التفاخر بالأموال التي أنفقها على تلك الوجبة، مُظهراً هذا النوع من البخل والخسّة والدناءة؟ لا شكّ في أن تقبّل هذه الحكاية لا يمكن أن يكون إلّا من باب التساهل في التعاطي مع المسموعات.

اليأس من العثور على قرآن يخلو من الخطأ —

إن من أغرب ما يطالعا به هذا الكتاب قوله: «من المتعسّر أن نعثر على قرآن

يجمع بين حسن الخط والخلو من الخطأ. لقد ضمن حافظ عثمان في عهد السلطان عبد الحميد العثماني أنه إذا تمكن شخص من العثور على خطأ واحد في القرآن الذي طبعه، ويحتوي في آخره على ختم السلطان، فإنه سيدفع له قطعة أو قطعتين من الذهب... وقد رأيت في قم نسخة قديمة من القرآن بخط حافظ عثمان - ولست أعلم ما إذا كانت أصلية أو مستنسخة -، وعلى كل حال فإن هذا المصحف يمتاز عن غيره من المصاحف بعدم وجود الأخطاء فيه، ولكنه نادر الوجود»^(١١٤).

إن هذا الكلام هو من الأمور التي يجب ترك علمها إلى ناقلها أو قائلها. فمنذ أن كان القرآن يكتب بالخطوط اليدوية إلى ظهور عصر الطباعة كان علماء الدين، وخاصة القراء والمقرئون، يؤكدون عن المحافظة على النص القرآني، وعدم التساهل تجاه وقوع أي خطأ من هذا القبيل.

وبعد تطور صناعة الطباعة في الأقطار الإسلامية كان هناك على الدوام لجان علمية متخصصة تشرف على طباعة القرآن ونشره، وتحول دون وقوع أدنى خطأ فيه. حتى أصبحت جميع نسخ القرآن الكريم (بقراءة حفص عن عاصم)، التي تطبع في إيران والحجاز والعراق ومصر والشام وغيرها، منسجمة مع بعضها، ومكتوبة في أغلبها بخطوط جميلة وقشبية. وإن آلاف النسخ القرآنية المطبوعة، الموجودة في بيوتنا ومساجدنا ومدارسنا، شاهد على هذه الحقيقة. حتى يمكن القول بأنه يصعب العثور على قرآن يحتوي على الخطأ، وليس العكس^(١١٥).

وعليه فما هو معنى القول بأفضلية القرآن الفلاني على القرآن الكذائي؟ وماذا نعني بندرة العثور على قرآن حسن الخط وخالٍ من الأخطاء في الوقت نفسه؟ إن هذا التوهم لا ينفع إلا المغرضين المغرمين ببث الشائعات، وأعداء الأساس القانوني والقانون الأساسي للإسلام ودستوره، المتمثل بـ «القرآن الكريم». ونظراً للشواهد الكثيرة على نقض هذا الكلام ألا يحق لنا أن نتساءل: ما هو معنى نشر مثل هذه الأوهام الواضحة البطلان؟ وكيف يمكن لنا أن نتحمل التساهل في قول وكتابة ونشر مثل هذه الأقوال؟ وحتى متى يتعين علينا تحمل هذا التسامح في قول الأمور وكتابتها ونشرها؟

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بفضل جهود الأمة الإسلامية، منذ أيام رسول الله ﷺ وإلى يومنا هذا، وبفضل نشاط وتضحية آلاف العلماء في علم «القراءة»، بمعناه الدقيق عند القدامى، وبالالتفات إلى حساسية ودقة الدول والشعوب المسلمة حتى هذه اللحظة في شأن طباعة القرآن الكريم، ومن بين آلاف آلاف النسخ القرآنية المتوفرة في البيوت والمدارس والمساجد والموجود في مكتبات العامة، بمختلف الطبقات والزخارف الزاهية، نجد صعوبة كبيرة في العثور على نسخة من القرآن تحتوي على أخطاء، ولو طفيفة. وإنما نجد إنكار هذا المعنى مثلاً واضحاً لإنكار البديهيّات التي نعيشها نحن المسلمون لحظة بلحظة، ونقضاً للواقعية التي يؤكد الجميع على صحتها، والحمد لله رب العالمين.

من هو (عبد الله بن الحسن)؟ —

جاء في موضع من هذا الكتاب كلام حول مروان بن الحكم يقول: «...إنه كان مصدر جميع الفتن، بما في ذلك حرب الجمل و...، إلا أنّ عبد الله بن الحسن توسّط له عند أمير المؤمنين عليه السلام؛ ليعفو عنه، ويحقن دمه...»^(١١٦). وقد همّش المؤلف على اسم (عبد الله بن الحسن) قائلاً: «قيل في موضع آخر: إنّ الإمام الحسن المجتبي عليه السلام توسّط بعد وقعة الجمل عند أبيه لمروان؛ كي لا يضرب عنقه»^(١١٧).

فمن هو (عبد الله بن الحسن)؟ إن كان هو حفيد الإمام الحسن المجتبي عليه السلام فهو من مشاهير التابعين، ولكنه ولد بعد واقعة حرب الجمل بمدّة طويلة^(١١٨). وإن كان المراد هو عبد الله بن الإمام الحسن المجتبي عليه السلام فقد استشهد في كربلاء أيضاً، ولم يكن حينها قد بلغ الحلم^(١١٩). وعليه لم يكن أثناء حرب الجمل قد ولد بعد، ليتمكن من التوسّط لمروان.

وعليه يكون ذكر اسم (عبد الله بن الحسن) في هذا المقام موضع إشكال من الأساس، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا تمّ الإصرار على إبقائه، ولم يتمّ إصلاحه من قبل المؤلف، وخاصّة في زمن حياة القائل، الذي هو زمن طبع الكتاب أيضاً؟!

ما هو ذنب هشام بن الحكم؟ —

نقرأ في باب الاعتبار من سيرة الجبابرة: «...فهل كان معاوية - بعد كل ما اقترفه من الظلم والجرائم - يعلم أنه لن يعمّر طويلاً؟ كم هو حجم الظلم الذي أنزله هشام بن الحكم بحق الإمام علي بن الحسين عليه السلام، وكم هو حجم الظلم الذي أنزله المنصور بحق بني فاطمة والسادة من بني هاشم. ثم كيف كان مصير وعاقبة هؤلاء الجبابرة... ألا يجب علينا الاعتبار بذلك؟...»^(١٢٠).

ومن الواضح أنّ الصحيح هو (هشام بن عبد الملك) (١٢٥هـ)، الخليفة الأموي الجائر، وليس (هشام بن الحكم) تلميذ الإمامين الصادق والكاظم عليه السلام، وهو من أعظم علماء الشيعة ومتكلميهم.

استلحاق زياد بن أبيه —

جاء في هذا الكتاب بشأن (زياد بن أبيه): «لقد ألحقه معاوية بنفسه و...»^(١٢١). وقد شرح المؤلف عبارة «ألحقه بنفسه» في الحاشية قائلاً: «عرّفه بوصفه متبناه»^(١٢٢).

ومن الواضح أنّ هذا المعنى ليس صحيحاً. ويبدو أنّ الشارح لم يكن على معرفة ودراية بقصة (استلحاق) زياد التاريخية. فإنّ معاوية لم يتبنّ زياداً، وإنما ادّعى بأنّ زياد هو ابن أبي سفيان من السفاح، وبذلك يكون أخاه. قال الحسن البصري التابعي المعروف: «أربع خصال كنّ في معاوية، لو لم يكن فيه منهنّ إلا واحدة لكانت موبقة: انتزاعه على هذه الأمة بالسفهاء...؛ واستخلافه ابنه بعده سكيراً خميّراً...؛ وادّعاؤه زياداً...؛ وقتله حُجراً...»^(١٢٣).

وللحديث تنبّه... —

لا حاجة بنا إلى التصريح بأنّ الاضطراب والنقص والضعف في كتاب (في محضر بهجت) من الكثرة بحيث يمكن لنا أن نكتب فيه مقالات ومقالات، حتى أنّك تجد الأخطاء في أبسط المسائل، التي يمكن التحقيق في شأنها بكلّ يسرٍ

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ١٤٣٣ هـ

وسهولة. وتجد مثال ذلك في هذا الكتاب على النحو التالي: «قالوا للفقيد حجة الإسلام السيد محمد باقر الشفتي - والد السيد محمد، صاحب المناهل...»^(١٢٤).

وجاء في موضع آخر من هذا الكتاب: «إن رسالة (سؤال وجواب) - التي ألّف نصّها صاحب المطالع، أي حجة الإسلام السيد محمد باقر الشفتي رحمته الله، وعمد ابنه إلى شرحها - رسالة جيّدة»^(١٢٥).

وقد عمد مؤلّف الكتاب إلى توضيح كلمة «ابنه» قائلاً: «السيد محمد صاحب المناهل»^(١٢٦).

نقول: إنّ المعروف بين علماء الإماميّة بـ «صاحب المناهل» هو «السيد محمد»، المعروف بـ «السيد المجاهد» (١٢٤٢هـ)، ابن السيد عليّ الطباطبائي (صاحب رياض المسائل)، وليس السيد محمد باقر الشفتي^(١٢٧). أمّا كتاب «المناهل» للسيد المجاهد فهو في علم الفقه.

وهناك كتب أخرى لمؤلّفين من الإمامية تبدأ بعنوان (المناهل)، بيد أنه لم يشتهر أيّ واحدٍ من مؤلّفيها بلقب «صاحب المناهل»^(١٢٨)، ولم يكن أيّ واحد منهم - على حدود علمنا - من أولاد السيد الشفتي.

ونقرأ في كتاب «في محضر بهجت» أيضاً: «إن آغا خان كان من الشيعة الإماميّة الاثني عشرية أيضاً، ولكنه مثل المسيحيّين القائلين بـ... إلخ»^(١٢٩)، في حين أنه جاء في مواضع أخرى من هذا الكتاب^(١٣٠): «ذكر من طريقة أتباع الآغا خان، بل تمّ التصريح بأن آغا خان هو رئيس الفرقة الإسماعيليّة»^(١٣١). ومن الواضح أنّ هذا هو الصحيح، وليس ما تقدّم^(١٣٢).

ومن ذلك أنه يتحدث عن الميرزا جواد الملكي التبريزي ويقول: «إنه كان شديد الاهتمام بكتاب (مفاتيح وشرائع) للفيض الكاشاني، وكان يلقي بحثه الفقهي على أساسه...»^(١٣٣).

إن كتاب الفيض الكاشاني الفقهي المعروف هو (مفاتيح الشرائع)، وليس (مفاتيح وشرائع). ويبدو قوياً أنّ مؤلف الكتاب سمع لفظ (مفاتيحُ الشرائع) مفاتيح وشرائع. ثم لم يراع بعد ذلك شروط التحقيق والتقويم، ونشره اعتماداً على ما أخطأ

ففى سمعه فقط.

وفى موضع آخر: يقال فى تعريف مؤلفات الشيخ الطوسى: «إن فهرست الشيخ كتاب، ورجال الكشّى - الذى هو فى الواقع (اختيار معرفة الرجال)، وبتعبير آخر: «الاختيارات»، وهو اختيار الشيخ الطوسى لنصّ رجال الكشّى المفقود - كتاب آخر. بيد أننا لا نعرف كتاباً بعنوان فهرست رجال الكشّى - أو «فهرست رجال، للكشّى»، على ما هو موجود فى الكتاب^(١٣٤) - ضمن مؤلفات الشيخ الطوسى. وفى ما يتعلق بعينية الحميرى، التى أنشدها فى الدفاع عن أحقية الإمامة والولاية العلوية، نقرأ فى هذا الكتاب ما يلى: «أحتمل أنّ الرواية قد وردت بضرورة حفظها وتحفيظها أبناءنا، والأمر والتواصي بحفظها»^(١٣٥). ثم استشهد ببيت من أبياتها، وكتبه خطأ على النحو التالى:

ليوم عمرو باللوا مربع وارثة أعلامها برقع

هذا مع أنّ تحقيق هذا (الاحتمال)، وضبط وتصحيح هذا البيت، لم يكن ليكلف المؤلف المحترم كثيراً، فكان يكفيه الرجوع إلى الكتب والمصادر المتوفرة فى جميع المكتبات، من قبيل: (بحار الأنوار)، و(الكنى والألقاب)، أو غيرهما من الكتب المتوفرة والمتداولة، ليؤكد ما احتمله الشيخ بهجت رحمته الله. ويتم تصحيح البيت السابق على النحو التالى:

لأم عمرو باللوى مربع طامسة أعلامه بلقع

إنّ تصحيح وضبط كتب من قبيل: (مفاتيح الشرائع)، أو مطلع عينية السيد الحميرى، وتحصيل الرواية التى تتحدث عن هذه العينية، وأمثال ذلك، لم يكن بحاجة إلى متابعات ودراسات موسّعة ومعقّدة. هذا بالإضافة إلى أنّ مسؤولية المدوّن تقتضى منه ذلك.

ادّعى مؤلف هذا الكتاب أنه قد بذل غاية الدقة فى تقرير كلمات سماحة الأستاذ آية الله الشيخ بهجت رحمته الله^(١٣٦)، ولكن يمكن لنا أن نحدس - بل نستيقن - أنه لم يبذل أدنى دقة فى تدوين وطباعة هذه السلسلة، وإلاّ لما وقعت كل تلك الأخطاء الفاحشة التى تقدّم ذكرها. ولو سلّمنا جدلاً أنّ هذه الأخطاء كانت من قبل المرجع

الشيخ بهجت نفسه فأثَّه - بالالتفات إلى طبع الكتاب في حياته - كان يُفترض بالمؤلف في الحد الأدنى أن يعمل على مراجعة سماحة الشيخ، وإطلاعه على التصحيحات والنتائج والتدقيقات، واستئذانه في إدخال هذه التصحيحات والتعديلات.

إنَّ ما ذُكر في شأن كتاب «في محضر بهجت» لم يكن سوى نماذج وأمثلة من الأخطاء والاضطراب الذي عانى منه هذا الكتاب، وإلاَّ فهناك موارد أخرى أعرضنا عن ذكرها؛ خشية الإطالة ومآرب أخرى، وإنَّ بعضها أكثر إثارة للجدل ممَّا ذُكر. إنَّ الأخطاء اللغويَّة والتركيبيَّة في هذا الكتاب - بل وحتى الأخطاء الإملائيَّة والإنشائيَّة^(١٣٧) - جديرة بالملاحظة والتتويه، ولكنَّها بالقياس إلى ما ذكرناه جديرة بالصفح وإغضاء الطرف.

إننا لو عاكسنا مؤلَّف هذا الكتاب، الذي وصف محتواه بأنه «حصيلة عمر من الدراسة والتحقيق»^(١٣٨)، واعتبرناه مجموعة غير منضبطة تحتوي على الكثير من الأخطاء، ونقاط الضعف، والنواقص، التي لا تتناسب والمقام الرفيع للشيخ بهجت - عملاق الزهد والعرفان الإسلامي -، لم نكن مجانين للصواب.

وأخيراً - بالإضافة إلى أنَّ المعلومات الخاطئة التي تردُّ في مثل هذه الكتب، وتحشو أذهان القراء، ستراكم عندهم تصوُّر الخاطئ عن الماضي والحاضر والمستقبل، وهي مسألة في غاية الخطورة - فإنَّ اعتياد القراء على مثل هذه المادة غير الناضجة والعسيرة الهضم ستؤدِّي إلى نتائج كارثيَّة، أَسْتَبْعَدُ أن يكون «أهل البصائر» بعيدين عن إدراك مخاطرها، وخاصَّةً أنهم قد ذاقوا مرارة نظائرها وأشباهاها. وفي الختام أرى من المناسب التذكير بالكلام المدروس والموزون للأستاذ الفاضل الدكتور محمد رضا شفيعي كدكني، حيث قال: «إنَّ زادنا الغالب عبارة عن الشائعات، وعماد ثقافتنا حجِّيَّة الظنون»^(١٣٩).

الهوامش

- (١) في محضر بهجت ١: ٣.
- (٢) انظر ظهر الكتاب.
- (٣) في محضر بهجت ١: ٤.
- (٤) المصدر السابق ٢: ٢٦٣.
- (٥) المصدر السابق ٢: ١٣٠.
- (٦) المصدر السابق ١: ٤ - ٥.
- (٧) صحيح مسلم ١: ٢٨، حققه ورقمه ووضع فهارسه: محمد فؤاد عبد الباقي، عني بهذه الطبعة وأشرف عليها: مصطفى الذهبي، ط١، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٨هـ.
- (٨) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١: ١٠٨، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.
- (٩) انظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٣: ٣٦٠، ط٢، بيروت، الأعلمي، ١٣٩٠هـ؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ٨: ١٥٥، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري.
- (١٠) موسوعة الغدير ٥: ٢٤١ ط ٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ: ٣٢٢.
- (١١) في محضر بهجت ٢: ٣٢٥، ٢٨٩.
- (١٢) والغريب هنا أيضاً أنه يتم التصريح في كتاب (في محضر بهجت ٣: ٣٢) بأن أهل السنة يعتبرون صحيح مسلم أجود وأفضل من صحيح البخاري، في حين أن الصحيح هو العكس تماماً.
- (١٣) للثور على بعض المروي عن الإمام الباقر عليه السلام في الكتب الحديثية المهمة عند السنة، بما في ذلك صحيح البخاري ومسلم، انظر: الدكتور حقي إسماعيل عبد الإله، فقه الإمام محمد الباقر ومنهجه فيه: ٢٣، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ. وللوقوف التخصصي على منهج تواجد الإمام الباقر عليه السلام في سلسلة الرواة في المصادر الحديثية عند أهل السنة انظر: يوسف المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ٢٦: ١٣٦، حققه وضبط نصّه وعلق عليه: الدكتور بشار عوَّاد معروف.
- (١٤) انظر: مقدمه إي بر سير تاريخ تدوين علم حديث: ١٢٨، ١٥٨. ومن الجدير بالذكر أيضاً أن محمد تقي العثماني، وهو مفتٍ وعالم باكستاني مرموق، يقول: «...إن الإمام مسلم لم يرو عن الإمام البخاري. هذا في حين أنه أستاذ» (المصدر السابق: ١٥٨).
- (١٥) انظر: السيد مهدي الروحاني وعلي الأحمد الميانجي، أحاديث أهل البيت عليهم السلام من طرق أهل السنة ١٩: ١، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢١هـ. وللوقوف على أهمية وقيمة هذا

- الكتاب انظر: مجلة علوم الحديث (فصلية علمية - تخصصية)، العدد ٢١ (السنة السادسة، خريف ١٣٨٠هـ. ش): ١٤٦ - ١٦٢.
- (١٦) انظر: الغدير ٥: ٢٩٦.
- (١٧) ما بين المعقوفتين إضافة من عندنا.
- (١٨) في محضر بهجت ٢: ٤٨.
- (١٩) المصدر السابق ١: ٧٩.
- (٢٠) فقه الإمام محمد الباقر ومنهجه فيه: ٤٧٢.
- (٢١) الشيخ عامر عوَّاد هايد الغريزي، الإمام جعفر الصادق وآراؤه الفقهية: ٣٢٨، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- (٢٢) الدكتور عدنان علي، الحياة الفكرية في المدينة المنورة في القرنين الأول والثاني للهجرة: ٣٦٨، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- (٢٣) المصدر السابق: ٢١٥ - ٢١٧.
- (٢٤) المصدر السابق: ٢٢١ - ٢٢٢.
- (٢٥) في محضر بهجت ١: ٥٢.
- (٢٦) انظر: نهج البلاغة: ٤١٥ (الخطبة ١٣٤)، ترجمة وشرح: الحاج السيد علي نقي فيض الإسلام، ط٦، طهران، سازمان چاپ وانتشارات فقيه، ١٣٧٩هـ. ش: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٨: ٩٥ - ٩٧، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
- (٢٧) انظر: نهج البلاغة: ٤٤٢ (الخطبة ١٤٦): شرح نهج البلاغة ٩: ٩٥ - ٩٧.
- (٢٨) بغية ملاحظة العبارات المتنوعة الواردة بهذا المضمون، وإحالتها إلى مصادرها في كتب أبناء العامة، انظر: الغدير ٣: ٩٧ - ٩٨.
- (٢٩) انظر: شرح نهج البلاغة ٨: ٢٩٨.
- (٣٠) وذلك لأنَّ عمر كان على ثقة كاملة من ناحية عدم غدر الإمام، وأنَّ هذا المعارض السياسي الشريف لن يقوم بقلب الأمور عليه.
- (٣١) في محضر بهجت ١: ٨٣.
- (٣٢) المصدر السابق: ٣: ٢٦٠.
- (٣٣) جاء في كتاب (في محضر العلامة الطباطبائي): ٤٠١، لمؤلفه محمد حسين رخشاد، ط١، قم، سماء قلم، ١٣٨٢هـ. ش، أنه سئل: هل لا يزال هناك من فرق أهل السنة الراهنة من يقول

- بالتجسيم؟ فقال: إنَّ أغلب الحنابلة من المجسِّمة، وإنَّ ابن تيمية مجسِّمٌ... إلا أننا نقول: إنه وإن لم يكن هناك كلام على ما يبدو في كون (أغلب الحنابلة) من المجسِّمين، وكذلك شأن ابن تيمية، ولكن أليس في نسبة تأسيس فرقة الوهابية إلى ابن تيمية نوعٌ من التسامح؟!
- (٣٤) نقلاً بتلخيص عن: الملل والنحل ١: ١٠٤، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة.
- (٣٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه: ١٠٢، حققه وقدم له: حسن السقاف، ط٣، عمان، دار الإمام النووي، ١٤١٣هـ.
- (٣٦) للتعرف على موقعه بين الحنابلة انظر: تاريخ الإسلام ٣٣: ٢٤٢ - ٢٤٦؛ ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، ط١، دمشق وبيروت، دار ابن كثير، ١٤١٠هـ.
- (٣٧) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ١٠: ٥٢ (أحداث نهاية عام ٤٥٨هـ)، بيروت، دار صادر ودار بيروت، ١٣٨٦هـ.
- (٣٨) انظر: تاج الدين عبد الوهاب السبكي، معيد النعم ومبيد النقم: ٧٥، حققه وضبطه وعلّق عليه: محمد علي النجار، وأبو زيد الشلبلي، ومحمد أبو العيون، ط٣، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٤هـ.
- (٣٩) ورد التعبير بـ (غلاة الحنابلة)، و(الغلاة من الحنابلة). في عدد من مؤلفات الشيعة والسنة في حق الحنابلة المتطرفين والمتعصبين.
- (٤٠) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه: ٢٧٦.
- (٤١) قيل: إنه عندما مات شارك في الصلاة على جنازته حوالي خمسين ألف شخص (انظر: تاريخ بغداد ١١: ١٥، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ).
- (٤٢) يتمّ التعبير عن هذا الكتاب بين الحنابلة من خلال تسميته (كتاب الاعتقاد المروي عن الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل) (انظر: كشف الظنون ٢: ١٣٩٣، دار إحياء التراث العربي؛ وهدية العارفين ١: ٦٣٣، أوفست الناشر، إسطنبول).
- (٤٣) أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، اعتقاد الإمام المنبّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل: ١٧، تحقيق: أبو المنذر النقاش أشرف صلاح علي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.
- (٤٤) هكذا ورد في النصّ، والصحيح: (إنَّ لله يدين). والغريب هنا صيغة التشية، ممّا يعني أن لله أكثر من يد، مما يكرّس الجانب العددي، خلافاً لصيغة المفرد التي تكفي في الدلالة على القدرة

- مجازاً، دون ملاحظة الرقم. وفي النصّ عن الإمام علي عليه السلام: «ومن شاء فقد جزّاه، ومن جزّاه فقد جهله، ومن جهله فقد...». (انظر: نهج البلاغة، الخطبة رقم ١).
- (٤٥) المصدر السابق: ٢٢.
- (٤٦) في محضر بهجت ٣: ١٦٧.
- (٤٧) انظر: الزركلي، الأعلام ٣: ١٣٥.
- (٤٨) في محضر بهجت ١: ١٦٠.
- (٤٩) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ٥: ٢٩٥.
- (٥٠) في محضر بهجت ٣: ٨٣ - ٨٤.
- (٥١) المصدر السابق: ٣: ٨٤.
- (٥٢) المصدر السابق: ٢: ٣٦.
- (٥٣) المصدر السابق: ١: ٢٩٩.
- (٥٤) انظر: هندوشاه النخجواني، الفخر بن الطقطقي أو تجارب السلف.
- (٥٥) في محضر بهجت ٣: ١٣٥.
- (٥٦) لمزيد من الاطلاع حوله انظر: دانشنامه جهان اسلام ١١: ٢١٢ - ٢١٦.
- (٥٧) لمزيد من الاطلاع حوله انظر: دانشنامه جهان اسلام ٣: ٢٥٨ - ٢٦٢.
- (٥٨) في محضر بهجت ٢: ٦٩.
- (٥٩) انظر: الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، والمشتهر بـ (بفقه الرضا): ٤٥ فما بعد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط١، مشهد، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٦هـ؛ الذريعة ٦: ٢٣٤.
- (٦٠) انظر: الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ٥٥.
- (٦١) انظر: الذريعة ٢٤: ٣٢٢.
- (٦٢) في محضر بهجت ٣: ١٣١.
- (٦٣) هناك حاضرتان إسلاميتان باسم (طرابلس): إحداهما في ليبيا، وهي عاصمتها؛ والأخرى في لبنان. وكلتا الحاضرتين إسلاميتان، يجري عليهما حكم واحد (المترجم).
- (٦٤) الإحالة مفقودة من المصدر (المترجم).
- (٦٥) في موضع آخر (٢: ١٨٨) ذكر في المتن عنوان (الصواعق المحرقة)، فنسبه المؤلف في الهامش إلى (ابن حجر العسقلاني).

- (٦٦) الإحالة مفقودة من المصدر (المترجم).
- (٦٧) انظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٩: ١٧٢.
- (٦٨) في محضر بهجت ٢: ١٦٢.
- (٦٩) المصدر السابق: ٣: ١٠٢.
- (٧٠) المصدر السابق: ٣: ٥٤.
- (٧١) لطف الله هنر فر، كنجينه آثار تاريخي إصفهان: ٢٨٠، ط١، إصفهان، ١٣٤٤هـ. ش. وانظر أيضاً: الحاج الميرزا حسن خان الأنصاري، تاريخ إصفهان: ٧٦ - ٧٧، ترتيب وتصحيح وتعليق: جمشيد مظاهري (سروشيار)، ط١، إصفهان، مؤسسة انتشارات مشعل (بالتعاون مع شركة بهي)، ١٣٧٨هـ. ش.
- (٧٢) انظر: كنجينه آثار تاريخي إصفهان: ٢٨٠.
- (٧٣) انظر: المصدر السابق: ٢٧٩، ٢٨١.
- (٧٤) انظر: المصدر السابق: ٢٧٩.
- (٧٥) انظر: الحاج الميرزا حسن خان الأنصاري، تاريخ إصفهان: ٧٦.
- (٧٦) قارن مع كنجينه آثار تاريخي إصفهان: ٢١.
- (٧٧) في محضر بهجت ٣: ٢٥٩.
- (٧٨) وانظر أيضاً: دائرة معارف التشيع ٧: ٣٨٣ - ٣٨٤، (مقالة دار التقريب)؛ ودانشنامه جهان اسلام ٧: ٧٧٣ - ٧٧٥، (مقالة تقريب).
- (٧٩) انظر: محمد تقي الرازي النجفي الإصفهاني، هداية المسترشدين ١: ٣٤ - ٣٥، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٨٠) في محضر بهجت ٢: ٤٢٤.
- (٨١) إنَّ من جملة مختصات هذه السلسلة ذات الأجزاء الثلاثة لكتاب (في محضر بهجت) - التي ربما التفت إليها القارئ - كثرة التكرار والإعادة، والتي غالباً ما تتمُّ بالفاظ وعبارات متقاربة من بعضها، وبالتالي يمكن تقليلها والاقتصار منها على مورد واحد فقط. والذي يجعل هذا التكرار مملاً على نحو أكبر هو تكرار الأخطاء ونقاط الضعف في بعض الموارد. وقد ذكرنا نموذجاً لذلك في فقرات أخرى من هذه المقالة.
- (٨٢) في محضر بهجت ٣: ٢٧٣.
- (٨٣) كتاب سيرة وشخصية الشيخ الأنصاري.

- (٨٤) قارن: زندگانی وشخصیت شیخ أنصاري: ٩٦ (الهامش).
- (٨٥) انظر: زندگانی وشخصیت شیخ أنصاري: ١٨٠ - ١٨٢.
- (٨٦) انظر: زندگانی وشخصیت شیخ أنصاري: ٩٥؛ الكلام يجر الكلام ١: ١٢٧.
- (٨٧) ذكر المؤلف في الهامش: (فقهاء شوری الصيانة).
- (٨٨) النقاط الثلاث موجودة في نصّ الكتاب.
- (٨٩) في محضر بهجت ١: ٨٧ - ٨٨.
- (٩٠) وانظر أيضاً في محضر بهجت: ٢: ٣٧٣؛ ٣: ٣٠٢؛ ١: ٣٢٢؛ ٢: ١٦١ - ١٦٢؛ ٢: ١٨٥ - ١٨٦.
- (٩١) انظر: محسن كديور، سیاست نامه خراساني: ٧، ٣٢٨ - ٣٣٠، ط٢، طهران، كوير، ١٣٨٧هـ. ش؛ وكذلك نجفي قوجاني، برگي از تاريخ معاصر (حياة الإسلام في أحوال آية الملك العلام): ٢٢ فما بعد، تصحيح: ر. ع. شاكري، ط١، طهران، انتشارات هفت، ١٣٧٨هـ. ش؛ وعبد الحسين مجيد الكفائي مركي در نور (سيرة حياة الآخوند الخراساني، صاحب الكفاية): ١٤١ فما بعد، ط١، طهران، كتابفروشي زوار، ١٣٥٩هـ. ش.
- (٩٢) انظر: حیات سياسي وفرهنگي واجتماعي آخوند خراساني: ٥٠٩ - ٦٠٤، إعداد: محسن دريا بيكي، ط١، طهران، انتشارات مؤسسه تحقيقات وتوسعه علوم إنساني، ١٣٨٦هـ. ش، وخاصة مقالة الأستاذ أكبر ثبوت في ذلك الكتاب.
- (٩٣) من باب المثال انظر: سیاست نامه خراساني: ١٦٧ - ١٧١.
- (٩٤) انظر: المصدر السابق: ١٧٦ فما بعد.
- (٩٥) انظر: المصدر السابق: ١٨٢، ١٨٨.
- (٩٦) من باب المثال انظر: المصدر السابق: ١٨٤، ١٨٩، ٢١٢.
- (٩٧) انظر: المصدر السابق: ٢١٠.
- (٩٨) من باب المثال انظر: المصدر السابق: ٢٨٤ - ٢٨٧؛ وبرگي از تاريخ معاصر: ٨٣.
- (٩٩) على الراغبين في مزيد من الاطلاع الرجوع إلى: سیاست نامه خراساني: ٩ - ٢١، والمقالة المتقدمة للأستاذ أكبر ثبوت المطبوعة في: حیات سياسي وفرهنگي واجتماعي آخوند خراساني.
- (١٠٠) بل على حدّ تعبير السيد القوجاني النجفي، أحد أبرز تلاميذ الآخوند الخراساني، كان الخراساني (باني السلطنة الشورية) (برگي از تاريخ معاصر: ١١).
- (١٠١) في محضر بهجت ٢: ٢٤٥.
- (١٠٢) المصدر السابق: ١: ٢٣٠.

- (١٠٣) المصدر السابق: ١: ٣١٩.
- (١٠٤) من باب المثال انظر: برقي أز تاريخ معاصر: ٩٦.
- (١٠٥) المصدر السابق: ٥٦ - ٥٧.
- (١٠٦) المصدر السابق: ١٣١.
- (١٠٧) في محضر بهجت ١: ١٤١.
- (١٠٨) المصدر السابق: ٤: ١٣٠.
- (١٠٩) حسن طارمي، العلامة المجلسي: ٩٥، ط١، طهران، طرح نو، ١٣٧٥هـ. ش.
- (١١٠) انظر: حسن طارمي، العلامة المجلسي: ٩٥ - ٩٦.
- (١١١) في محضر بهجت ٢: ١٩٩.
- (١١٢) المصدر السابق: ٣: ٢٨٤.
- (١١٣) المصدر السابق: ١: ٣٣٨.
- (١١٤) المصدر السابق: ١: ١٧١.
- (١١٥) نحيل من يريد مزيداً من الاطلاع إلى مقالتي: (مصحف القاهرة) و(مصحف المدينة) في موسوعة: (قرآن وقرآن بجوهي) ٢: ٢٠٧٢ - ٢٠٧٣، (إعداد: بهاء الدين خرمشاهي، ط١، طهران، انتشارات دوستان وانتشارات ناهيد، ١٣٧٧، وملاحظة قرآن شناخت: ٦٢ - ٦٣، ٨٣، ١٠٠، لبهاء الدين خرمشاهي، ط١، طهران، انتشارات ناهيد، ١٣٨٧هـ. ش.
- (١١٦) في محضر بهجت ٢: ٤٠١ - ٤٠٢.
- (١١٧) المصدر السابق: ٢: ٤٠٢ (الهامش).
- (١١٨) ولد عام ٧٠، وتوفي عام ١٤٥هـ. انظر: الزركلي، الأعلام ٤: ٧٨.
- (١١٩) انظر: الشيخ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ١١٠، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ط١، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ.
- (١٢٠) في محضر بهجت ٢: ٣٩٥.
- (١٢١) المصدر السابق: ٣: ٩٧.
- (١٢٢) المصدر السابق: ٣: ٩٧ (الهامش).
- (١٢٣) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الملوك والأمم ٣: ٢٣٢ (أحداث سنة ٥١)، بيروت، دار الكتب العلمية: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢: ٢٦٢. وكذلك انظر: المصدر السابق: ١٦: ١٩٣.

- (١٢٤) في محضر بهجت ١: ٢١٦.
- (١٢٥) المصدر السابق: ٢: ٤١٧.
- (١٢٦) المصدر السابق: ٢: ٤١٧ (الهامش).
- (١٢٧) انظر: محمد علي مدرس (خياباني)، ريحانة الأدب ٣: ٤٠١ - ٤٠٢ (ذيل عنوان «صاحب المناهل»)، ط٢، تبريز: الموسوعة الفارسية ٢: ١٥٤٨ (هامش: صاحب المناهل)، بإدارة: غلام حسين مصاحب.
- (١٢٨) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٢: ٣٥٢ - ٣٥٥.
- (١٢٩) في محضر بهجت ١: ١٥٠.
- (١٣٠) من ذلك: في محضر بهجت ٣: ١١٠.
- (١٣١) في محضر بهجت ٢: ١٢١.
- (١٣٢) وهناك تسامح في هذه النسبة أيضاً؛ إذ إن آغا خان ليس رئيساً لجميع الإسماعيلية.
- (١٣٣) في محضر بهجت ٢: ٤١٠ - ٤١١.
- (١٣٤) المصدر السابق: ٣: ٣٣٣.
- (١٣٥) المصدر السابق: ١: ١٦.
- (١٣٦) المصدر السابق: ١: ٥.
- (١٣٧) من قبيل: مؤفّق بدلاً من موفق (في محضر بهجت ١: ٣٣٢، ٢: ٥٥، ١٩٩، ٣٤١، ٣: ٢٣٣، ٢٨٥، ٣٠٦)؛ وغيض بدلاً من غيظ، والخلف الصالح بدلاً من السلف الصالح (في محضر بهجت ٣: ٢١٧)؛ إلى غير ذلك.
- (١٣٨) في محضر بهجت ١: ٣.
- (١٣٩) مجلّة بخارا، العدد ٧١ (خرداد - شهريور): ٦٠، عام ١٣٨٨هـ. ش.

نظرية الحداثة عند الإمام الخامنئي

د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه (*)

ترجمة: صالح البدراوي

إنَّ أحدَ المواضيع التي كان للسيد الخامنئي اهتماماً خاصاً بها هو موضوع المثقَّف والحداثة الفكرية. وبالنظر إلى أهمية توضيح مسألة الثقافة والحداثة الفكرية، وإطلاع القراء الأعزاء على مكوناتها ومميزاتها، سأذكر تقريراً مقتضباً عن رؤية السيد الخامنئي على الشكل التالي:

أ. الرؤية التفصيلية للسيد الخامنئي —

نبيّن في ما يلي خلاصة رؤيته المفصلة فنقول: «هذا الحديث هو حديث في مقولة الحداثة الفكرية والمفكرين المجددين في بلادنا، وأرى أنها مقولة مهمة»^(١). «على مر العصور والمراحل التاريخية كان هناك حضور دائم للمفكرين، هذه الشريحة التي كانت تنظر إلى أبعد من زمنها، وعلى هذا الأساس كانت تفكر وتتحرك»^(٢).

«الحداثة الفكرية عبارة عن تلك الحركة والعمل والوضع الذي يكون على صلة بنشاط الفكر، والمفكر المجدد هو ذلك الشخص الذي يعمل ويتصرف بعقله أكثر ممّا يتصرّف بيده، ويستعمل أعصابه أكثر من عضلاته، هذا هو المفكر

(*) أستاذ جامعي، ورئيس مركز الدراسات والأبحاث في الحوزة العلمية في مدينة قم، وعضو الهيئة العلمية في مركز الدراسات الثقافية (قسم الفلسفة والكلام) في إيران، له مؤلفات عدة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

المجد»^(٣).

«الحركة الفكرية الحديثة هي أساساً ضد الحركة الرجعية، وهي مقولة تؤشّر نحو الأمام، وتتنظر إلى المستقبل. والمجموعة التي تعاني من التحجّر الديني والسياسي وغيره ليست مجموعة فكرية حديثة؛ لأن الفكر الحديث يستلزم المطالبة بالحق، والتفتح الذهني، والاستناد إلى المنطق والدليل»^(٤).

«الحركة الفكرية الحقيقية هي التي تنطوي على التفكير العلمي، والنظر إلى المستقبل، والإبداع، والذكاء، والمواساة في المسائل الاجتماعية، وبخاصة في ما يرتبط بالثقافة. وأما بالنسبة للحركة الفكرية في إيران فقد ولدت مريضة؛ لأن المفكرين الأوائل في تاريخ بلادنا هم أفراد لا يتسمون بالاستقامة»^(٥).

«حركتنا الفكرية الحديثة تفكر وتتأمل وتتحدث وتصدر أحكامها في نفس أجواء النهضة الفكرية الأوروبية. وعندما نقول: إن النهضة الفكرية في إيران ولدت مريضة نقصد بذلك هذا المعنى»^(٦).

«يقول آل أحمد، في كتاب «خدمت وخیانت روشن فکرا»، في صفات المفكر المثقف: إحدى الصفات هي الصفات العامّة للمفكر. و«العامّة» لا تعني أن العامّة يتصورون المفكر بهذه الكيفية، بل إن المفكر أيضاً يفكر أحياناً بهذه الطريقة. وهذه المميزات تتألف من ثلاثة خصائص: الأولى: مخالفة المذهب والدين؛ بمعنى أن المفكر يجب أن يكون مخالفاً للدين. الثانية: التعلق بالسنن الغربية، والتردد على أوروبا، وأشياء من هذا القبيل. والثالثة: هي الدراسة. هذه هي تصورات العامّة عن الحداثة الفكرية؛ أي إذا أصبح أحد الأشخاص متديناً، أو كان علامة دهره، والفنان الأول، والفيلسوف الأكبر، فإنه ليس مفكراً. ومن ثم يقول: إن هذه الخصائص الثلاثة، أو مفهوم العامّة عن المفكر، والخصائص العامة للحداثة الفكرية، وفي الحقيقة، قد أصبحت طبيعية. وهناك صفتان أخريان يمكن القيام بشرحهما بلغة علمية، أو بلغة فكرية حديثة. إحدى هاتين الميزتين عبارة عن عدم الاهتمام بالتقاليد المحلية وبثقافتنا. ولا يعد هذا الموضوع موضوعاً بسيطاً؛ إنه أمر حتمي. والأخرى: الإيمان بالرؤية الكونية العلمية، والعلاقة العلمية، والعلم، وعدم

كون هذه الأمور من القضاء والقدر، ويضرب لك الأمثال على ذلك أيضاً»^(٧).

«وهذا في الوقت الذي لا يكون فيه هذا المفهوم، وهذا الخط والاتجاه، وهذا المعنى، موجوداً بأي شكل من الأشكال في معنى الحداثة الفكرية المصاغة في الغرب - التي أخذها هؤلاء عن الغرب وجأؤوا بها .. ولماذا يجب أن يكون المفكر الحديث غير مهتم بتقاليد المحلية؟ وما السبب وراء ذلك؟»^(٨).

«لماذا يجب على الشخص الذي يعمل وفقاً لتفكيره أن يكون غريباً عن تقاليد المكان الذي ولد فيه، وعن تقاليد بلده ووطنه، وتاريخه، بل حتى يجب أن يكون معادياً لها، أو يجب أن يكون مخالفاً للمذهب؟»^(٩).

«والإجابة عن هذه التساؤلات يمكن الحصول عليها من خلال أقوال هذا المرحوم، أو البعض من الأقوال الأخرى التي قيلت في هذه المجالات. والسبب في ذلك هو أن مقولة الحداثة الفكرية «أنتلكتوئل» (Intellectuel) ظهرت لأول مرة في فرنسا. وفي تلك الفترة كان الشعب الفرنسي وأوروبا قد خرجوا من فترة القرون الوسطى؛ وألقوا بمذهب الكنيسة الأسود العنيف الخرافي للمسيحية وراء ظهورهم، ورفضوه. هذا المنهج الذي كان يأمر بقتل العالم، ويحاكم المكتشف والمخترع، وينفيه، ويقضي عليه، ويتلف الكتب العلمية. من البديهي أن تظهر بإزائه مجموعة من الأفراد المبدعين؛ ليضعوا المذهب الذي يتسم بهذه الخصائص، والمليء بالخرافات والأقوال التي لا يقبل بها أي إنسان عاقل، جانباً، ويتجهوا صوب الأمور الجديدة، وليدونا دائرة المعارف الفرنسية الجديدة، ويشرعوا في الأعمال العلمية الكبيرة. فكان من البديهي أن تتسم أعمال هؤلاء بالإعراض عن ذلك المذهب. وفي ذلك الوقت قام المفكر الإيراني الجديد المقلد بإدخال مقولة «أنتلكتوئل» (Intellectuel) لأول مرة في العهد القاجاري إلى البلاد، وأطلق عليها لفظة (منور الفكر)، واستخدمها - بنفس خصوصيتها المعادية لمذهبه -، ووضعها في مقابل الإسلام، الإسلام الذي يمتلك أكثر النظريات منطقية، وأكثر المعارف وضوحاً، وأكثر البراهين رصانة، وأكثر الأخلاقيات شفافية، الإسلام الذي كان يقوم آنذاك في إيران بنفس العمل الذي كان يريد أن يقوم به المثقفون الغربيون في أوروبا، بمعنى أنه خلال فترة معينة من مرحلة

الاستعمار تضامن المتورون الغربيون مع شعوب المناطق التي تعرضت للاستعمار الغربي. فعلى سبيل المثال: إذا كانت إسبانيا قد استعمرت كوبا، وسيطرت على ثروة هذا البلد - السكر -، فقد كان «جان بول سارتر» الفرنسي يدافع عن الشعب الكوبي، وعن «فيدل كاسترو»، و«جيفارا»، ضد الحكومة الفرنسية الاستعمارية، وألّف كتابه «حرب السكر في كوبا»^(١٠).

«بعبارة أخرى: كان المثقف الغربي يناضل في برهة من الزمان ضد الحكومة والنظام الحاكم عليه لصالح الشعوب الضعيفة. ومن كان يقوم بهذا الفعل في إيران؟ كان يجري على يد الميرزا الشيرازي، والميرزا الآشتياني في طهران، والسيد عبد الحسين لاري في فارس (شيراز). هؤلاء كانوا يناضلون ضد النفوذ الاستعماري، ولكن من كان يساعد على عقد المعاهدات الاستعمارية، ويمهد للتدخل الاستعماري؟ إنه الميرزا ملكم خان، وأمثاله، والكثير من رجالات القاجار، الذين كانوا من المتورين والمثقفين، أي إن المواقف كانت متبادلة بالضبط، ولكن في نفس الوقت احتلّ النضال ضد الدين الإسلامي في الحركة الفكرية الجديدة في إيران مكان النضال ضد الدين الخرافي للمسيحية في أوروبا. وبذلك أصبح من خصوصيات المثقف أو المتور أن يعادي الدين ويعارضه»^(١١).

«ولكننا نرى أنه ليس في الحداثة الفكرية - بالمعنى الحقيقي للكلمة - أيّ تعارض مع الدين، ولا مع التعبد، فباستطاعة المرء أن يكون متوراً، بنفس المعنى الذي يعرف فيه الجميع هذه الكلمة - أي الشخص الذي ينظر إلى المستقبل، ويؤدي عملاً فكرياً، ويتجه إلى الأمام -، وأن يكون متديناً كذلك. بإمكانه أن يكون متعبداً، وبإمكانه أن يكون كالدكتور بهشتي، والشهيد مطهري، وبإمكانه أن يكون كال كثير من شخصياتنا الدينية المثقفة والمؤمنة بحق من الذين شاهدناهم. ولا توجد أية ضرورة لأن يكون المثقف معارضاً للدين والمذهب»^(١٢).

«والملفت هنا أنهم عندما يجعلون قيد عدم التعبد ضمن القيود الحتمية والأساسية للحداثة الفكرية تصبح النتيجة كما يلي: إن العلامة الطباطبائي ليس من المتورين، والمعروف أنه أكبر فيلسوف في عصرنا، وكان الفلاسفة والشخصيات

البارزة من فرنسا، مثل: «هنري كُربن»، يأتون إلى هنا، ويبقون عدة سنوات؛ ليستفيدوا منه، ولكن ما يسمى بالشاعر الفلاني مثلاً، والذي لا يؤمن بأصول الدين، وأصول السنّة، والثوابت الإيرانية الوطنية، وأمضى بضعة أيام في أوروبا، هذا الشخص يعتبر متتوراً ومتقفاً، وكلما بقي في أوروبا أكثر فهو أكثر ثقافة وأكثر تتوراً. انظروا أيّ تعريف خاطئ، وأية قضية سيئة وغير مناسبة حدثت في إيران باسم التنوير الفكري»^(١٣).

«بعد انتصار الثورة الإسلامية لم تسقط الحركة الفكرية الحديثة في إيران. الحركة الثقافية كانت موجودة.. ولكن في الحقيقة ظهرت حركة فكرية ثقافية جديدة. ففي عهد الثورة ظهر الشاعر، والكاتب، والناقد، والباحث، والمخرج، والسينمائي، وكاتب السيناريو، والرسّام، من شريحتين اجتماعيتين: إحداهما: العناصر التي أوجدتها الثورة؛ والثانية: العناصر التي كانت موجودة من العهد السابق، وقلبت الثورة ماهيتهم تماماً. ولأول مرة، وبعد مرور مائة عام على بدء الحركة الفكرية الحديثة في إيران، أصبحت الحركة الفكرية في إيران جماهيرية محلية. والذين هم أكثر فاعلية في عناوين الحركة الفكرية الثقافية، ويتواجدون في مركز دائرة الحركة الفكرية، أي الكتّاب والشعراء، وصولاً إلى الفئات المختلفة، كالفنانين والرسّامين وغيرهم، هؤلاء أخذوا يفكرون، ولأول مرة في بلادنا، كما يفكر أيّ إيراني، وتكلموا كما يتكلم المسلم، وأنتجوا أعمالاً فكرية وفنية وأدبية. فكان ذلك إيذاناً ببدء عهد جديد»^(١٤).

«ولابدّ من القول: إنه كانت هناك بعض المعارضة، ولكنها الحركة الثورية الهائلة التي تجعل كل شيء مقدّمة لمثل هذه الحركة. فعليكم أن تعلموا أن كل حركة فكرية، وكل كتابة، وكل فعل، إنما هو مقدّمة لمثل هذه الحركة؛ كالحركة التي حدثت للبلاد في الثورة. ففي ذلك أعظم البركات للبلاد. ولذلك أُلقت موجة الحركة الذاتية والإسلامية والجماهيرية للحركة الفكرية بأقسامها المختلفة في البلاد أُلقت بظلالها على كل شيء. بدءاً من الملحن، وصولاً إلى الموسيقار، والفنان، والأديب، والشاعر، فالجميع فكروا بطريقة إسلامية، وعملوا بطابع

إسلامي، أو على الأقل حاولوا أن يكونوا كذلك. فكانت تلك ظاهرة جديدة للغاية، ومباركة، وواصلت مسيرتها»^(١٥).

«وبعد انتهاء الحرب بُذلت الكثير من الجهود المضنية للعودة بالحركة الفكرية في إيران إلى الحالة المرضية التي كانت عليها قبل الثورة، الرجوع إلى الوراء، والرجعية، أي العودة إلى التخاصم مع الدين، والتخاصم مع الثوابت المحلية، والتوجه نحو الغرب، والتعلق والتبعية للغرب دون قيد أو شرط، والأخذ بكل ما يأتي من الغرب - من أوروبا وأمريكا -، وتبجيل كل ما يرتبط بالأجنبي، واستصغار كل ما يرتبط بهويتنا، وهو ما ينطوي في داخله على إهانة الشعب الإيراني، وإهانة ثوابته. وأنا ألاحظ ذلك»^(١٦).

«فمن هم هؤلاء؟ يمكن بطبيعة الحال أن نستشعر ذلك. ولا أستطيع هنا أن أعطي خبراً يقيناً بذلك. فهناك مجموعة من الأفراد ممن «لم يؤمنوا بالله طرفة عين». فهؤلاء لم يؤمنوا إطلاقاً، لا بالإسلام، ولا بإيران. كما أنه في السنوات القليلة التي حدثت فيها قضايا الحركة الفكرية الإلهية الإسلامية الدينية الحقيقية الإيرانية في البلاد - سموها كما شئتم - لم يكن هؤلاء مستعدون حتى أن يرفعوا رؤوسهم. فقد ذهبوا إلى زاوية ما، أو سافروا إلى خارج البلاد، ووجدوا معبودهم وقبلتهم ومحبوبهم هناك»^(١٧).

«ميدان الحركة الفكرية ليس كحلبة الملاكمة وما شاكل ذلك. ميدان الحركة الفكرية هو ميدان الثقافة، وأدواته أدوات ثقافية»^(١٨).

«يجب الحفاظ على ما تحقق حتى الآن بكل ما أوتينا من قوة، ولا ينبغي أن نسمح لمجموعة من الأفراد، الذين لم يتمكنوا من تقديم أية خدمة تذكر لهذا الشعب بأدوات الحركة الفكرية أو بالأدوات الثقافية خلال سنين متمادية في هذا البلد - وهذا هو أقل ما يقال عنهم -، ولم يتمكنوا من الوقوف إلى جانب أبناء الشعب في أية مشكلة أو مسألة مهمة أو يعينوهم، بل حتى لم يتمكنوا من مواكبة مسيرتهم، فكيف يحق لهم أن يكونوا في المقدمة، ويتقدموا الشعب ويقودوه - وهم دائماً كانوا في الخلف، ودائماً كانوا منزوين -.. يجب أن لا نسمح لهؤلاء أن يأتوا ثانية إلى البلاد،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

ويفرضوا أفكارهم وثقافتهم. وما نشاهده في البعض من الإصدارات والمجلات والمنشورات الثقافية أنهم ينشرون بعض الأشياء التي تشير إلى العودة والحنين إلى الماضي، ويسعون للرجوع إلى الحالة المرضية للحركة الفكرية. هذه هي المقولة السائدة اليوم، وهي مقولة أساسية، وفي غاية الأهمية^(١٩).

«عندما يريد المثقفون التحدث في هذه المجالات بإمكانهم الجلوس والقيام بنسج ما يشتهون، والقول بأن الحداثة الفكرية لا تتسجم مع الدين، ولو سيطر الدين على بلد ما فإنه سيلقي بظلاله على كل شيء. كما يبدو أن المرحوم آل أحمد قد ذكر - وللأسف - في إحدى الهوامش جملة من هذا القبيل، وقال بأنه خطأ تاريخي. وأرى بأنه قد ارتكب هنا خطأ تاريخياً»^(٢٠).

«ولكن لا بدّ من القول: إن الدين الذي عارضته الحركة الفكرية الحديثة في أوروبا لم يكن يليق بالحياة البشرية، كان ديناً مليئاً بالخرافات، وهو الدين الذي حكم على غاليلو بالإعدام، وقتل عالماً آخر جرّاء التعذيب؛ لأنه قام باختراع علمي. فالدين المسيحي تعرّض للتحريف، ولا يمثل المسيحية الحقيقية. ولا إشكال في الانفصال عن ذلك الدين، وإنما الإشكال حول فصل الأمور الروحية والأخلاق عن العلم والسياسة ونظام الحياة والعلاقات الفردية والاجتماعية. فقد قالوا بإطلاق العلم والعقل، وقالوا: على الدين أن يتحنى جانباً، ويحلّ العلم والعقل محله»^(٢١).

«الحركة الفكرية الجديدة ولدت أساساً على هذا النحو، ضد الدين، ومخالفةً للدين، وعازمة على قلع الدين وقمعه»^(٢٢). «وكذا الحال بالنسبة إلى الحركة الفكرية في بلادنا، فقد ولدت بلا دين منذ البداية»^(٢٣).

«وأقول لكم: إن أهم شيء يحتاج إليه العالم الإسلامي اليوم هو أن يتمكن ذلك المعدن الأصيل والجوهر المتألئ للدين الإسلامي من الوصول إلى تحقيق أهدافه، وبالشكل الذي لا تلصق به تهمة الجهل والتجبر والتقديس والتخلف عن العصر والبقاء على حالة التخلف. فنحن بحاجة إلى ذلك في العالم الإسلامي والأمة الإسلامية»^(٢٤).

«ويجب على الحوزة العلمية في مدينة قم؛ باعتبارها قمّة الحوزات العلمية

الدينية، وكذا بقية الحوزات العلمية الدينية الأخرى، يجب عليهم أن يبذلوا ما بوسعهم من أجل أن يصبح دين الله مرغوباً بين الناس، ويشعروا بالشوق إليه. وعليهم أن يقدموا الدين للناس كما أراد الله له ذلك. وهذا الأمر بحاجة هو الآخر إلى إجراء الأبحاث والدراسات، وإلى الإبداع، والفكر المتجدد، وإلى الاطلاع على العالم، والتجرد عن الأهواء والشهوات الدنيوية»^(٢٥).

«إن المنهج الديني الحديث يعد اليوم أهمّ درع واقٍ يمكن لمجتمعنا الإسلامي أن يرتديه، ويصمد أمام هجمات الأعداء»^(٢٦). «وهذا هو الدور الذي مارسه الشهيد مطهري في القضية الفكرية والحركة الفكرية الإسلامية الحديثة في بلادنا، وينبغي علينا السعي لاستمرار هذا النهج، وعدم توقّفه.

وفي ما يتعلق بالهوية الفكرية والنهضة الفكرية للشهيد مطهري، والدور الذي لعبه هذا الرجل العظيم في عهده، أرى أنه لم يتمّ حتّى الآن إعطاء صورة شاملة وواضحة عن ذلك. وبذلت بعض الجهود على كتبه ومؤلفاته، وأنجزت بعض الأعمال القيّمة أيضاً، ولكن لا بدّ من الوقوف على الفعل الذي قام به الشهيد مطهري خلال عقدي الأربعينات والخمسينات (من السنة الإيرانية) في المحيط الفكري في بلادنا، ومعرفته جيداً.

فقد نزل سماحته بقوته الفكرية المعهودة وذهنه الوقّاد الصائب إلى الميادين المتعلقة بالمسائل والقضايا الإسلامية، التي لم ينزل إليها أيّ شخص حتى ذلك الوقت، وأقحم نفسه في مواجهة علمية عميقة وواسعة لا نهاية لها مع الأفكار والنظريات السائدة آنذاك في البلاد، الأفكار المستوردة والمترجمة، الغربية والشرقية، أو التي كانت في طريقها إلى الانتشار. فشرع سماحته بحركة جهادية ذكية للغاية في جبهة المواجهة مع الماركسيين من جهة، ونزل كذلك إلى جبهة المواجهة مع الأفكار الغربية والليبراليين من جهة أخرى.

وهذا الدور على درجة كبيرة من الأهمية، فهو يتطلب الجرأة والثقة اللازمة بالنفس من جهة، ويستلزم القدرة الفكرية والاجتهاد في مختلف المجالات، ويتطلّب اليقين والإيمان الراسخين أيضاً.

وكان هذا الرجل العظيم يتحلّى بكل هذه الصفات مجتمعة، فكان عالماً، وعلى درجة عالية من الإيمان، وكان متيقناً من إيمانه، وواثقاً من نفسه. وهذه أمور ضرورية.

وتوجد في تاريخنا الحضاري أفكار مستوردة، ولكن ليس بهذه السعة، وبهذا المستوى من الشيوع والتأثير. وتأريخنا مليء بهذه القنوات الفكرية السقيمة الدخيلة على أفكارنا ونظرياتنا العلمية، سواء في الفقه، والفلسفة، والكلام، ولكن في المرحلة الراهنة، حيث توسعت وسائل الاتصال، تسلت الأقوال الجديدة المستحدثة، بما تمتلكه من مظاهر الاستقطاب والجذب، ودخلت إلى الأجواء الفكرية لمجتمعنا، وهي بحاجة إلى مواجهة صحيحة وعلمية جادة.

لقد كنا في الساحة ونرى بأمر أعيننا، فالبعض من المواجهات التي كانت تحصل آنذاك لم تكن علمية. لقد كانت مواجهة انفعالية، ومن منطلق العقيدة، ولكن كانوا يردّون على بعض الأقوال دون قراءة ودون فهم. لم يعرفوا ما هو، فكانوا يأخذون بجانب معين من مقولة واسعة، ويعمّمونها على الحرب التي يخوضون غمارها مع تلك المقولة. وكان ذلك يؤدي إلى تداعي التحجر والتوقف والمواجهة غير العلمية، والبعض الآخر كان ينهر بالأفكار الجديدة والمستوردة، وينجذب نحوها، ويسعى إلى مواءمة الإسلام والفكر الإسلامي والدين معها، ويمتّون بذلك على الإسلام بقولهم: إننا جعلنا الإسلام ديناً جماهيرياً يتسم بروح الشباب، ومقبولاً بين الناس. وأحياناً كان الحماس يأخذهم، ويذهب بهم أبعد من أصحاب هذه الأفكار والنظريات عدة خطوات؛ لئلا يتهموا بالرجعية وما شابه من هذه الأقوال. وقد رأينا ذلك في بعض الحالات. كما جرّوا النبوة والتوحيد والمعاد ومواضيع الإمامة والمباحث الفقهية والاجتماعية والسياسية في الإسلام إلى ما يشابهها في المدارس الغربية عن المدرسة الإسلامية، وأحياناً إلى المذاهب الإلحادية، والبعيدة تماماً عن الدين، ومع ذلك يمتّون على الإسلام أيضاً بأننا جعلنا الإسلام مفهوماً من قبل الجميع، ومقبولاً لديهم، ولطيفاً بأعينهم. فكان ذلك يمثل نمطاً آخر من الانحراف. وكلاهما كان انحرافاً.

حنكة الشهيد مطهري ودرايته في تلك المرحلة كانت تقوم على أساس الصمود

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

في الميدان بقوة الاجتهاد والإنصاف والخلق العلمي، سواء في مجال العلوم النقلية أو في مجال العلوم العقلية، وناضل ضد هذه الأفكار، ووضع كل ما كان يعود إلى الفكر الإسلامي واضحاً أصيلاً دون أية شائبة وسط الميدان. وقد هاجموه كثيراً بالقول والفعل، وبذلوا جهداً كبيراً في ذلك، إلا أنه أدى دوره وأنجز هذا العمل. وهذا دور مهم جداً في قضية الحركة الفكرية الحديثة، وأصبح ذلك فيما بعد الأساس في طريقة تفكير مجتمعنا.

ومن ناحيتي لديّ اعتقاد راسخ، ولطالما قلت ذلك مراراً، أن التيار الفكري الإسلامي لثورتنا ونظامنا الإسلامي يستند في الكثير من مفاصله على أفكار الشهيد مطهري^(٢٧).

«على أية حال لا بدّ من النظر إلى مسألة الارتقاء بالفكر الديني في الجامعات نظرة جادة، واحذروا أن يحدث خلل فكري لطالبتنا الجامعي والمثقف الجامعي. ولدينا كلام كثير، كلام جدير بالقول ومقنع. يجب علينا إعطاء الناحية الإعلامية بعداً أكبر وأعمق، من خلال المقولات الجديدة والرصينة، والتي تنطبق ومعايير الفكر الحديث. وفي ما يتعلق بما يقال فيما إذا كنا نمتلك فكراً دينياً متجدّداً أم لا؟ أشعر بعدم الارتياح من هذه الأقوال. الرؤية الجديدة، والرؤية الإبداعية للمسائل الدينية والمسائل الفكرية الإسلامية، هي الرؤية المتجدّدة، وهي لا تعني البدعة، بل فهم ذات المباني والأصول، وشرحها بناء على الأبعاد الجديدة التي يتعلمها الإنسان بفضل مرور الوقت وتغيّر الزمن. ويجب علينا أن لا نغفل عن هذا الجانب»^(٢٨).

ب. الرأي الإجمالي للإمام الخامنئي —

خلاصة توجيهات السيد الخامنئي حول قضية الحداثة الفكرية والفكر الديني المتجدّد على النحو التالي:

أولاً: تصنيف الحداثة الفكرية —

يقسّم سماحته الحداثة الفكرية إلى الأقسام الثلاثة التالية:

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

١. **الحدثة الفكرية الحقيقية:** وهي الحدثة التي تعتمد الدين من جهة، وتمتلك فهماً صحيحاً للدين، وتعطي الأهمية لثقافتها الوطنية والإيرانية.
٢. **الحدثة الفكرية غير الحقيقية والمخالفة للدين:** وهي الحدثة الفكرية المخالفة للدين، والمخالفة كذلك للثقافة الوطنية الأصيلة؛ بسبب تبعيتها للثقافة الغربية.
٣. **الحدثة الفكرية غير الحقيقية والمنسجمة مع الدين:** وهي الحدثة الفكرية التي لا تتعارض مع الدين، وغير التابعة للثقافة الغربية أيضاً، ولكنها لا تمتلك رؤية واضحة وصحيحة للدين.

ثانياً: النظرة للحدثة الفكرية —

النظرة التي ينظر بها السيد الخامنئي لمقولة الحدثة الفكرية العارية عن أي قيد هي نظرة عامة وכלّية. كما أن الدين ليس جزءاً من مقوماتها؛ لأنه - وفقاً لنظرته - هناك في الغرب أيضاً مثقفون حقيقيون، من الذين يعتبر عملهم ضد الدين الحاكم على تلك الديار صحيحاً ومبرراً تماماً. إلا أن هذا التعريف هو بالشكل الذي ينطوي على التقيد بالدين أيضاً، ولا يتّسم بعدم الانسجام مع الإيمان والتدين. كما أن الثقافة التي يتمناها لإيران الإسلامية هي الثقافة المشروطة بالدين الإسلامي، والثقافة الوطنية الإيرانية. وبناءً على ذلك فإن مصطلح «الحدثة الفكرية الدينية» لا يعتبر برأيه مصطلحاً متناقضاً على الإطلاق، على العكس من رأي الكثير من العلماء، الذين يعتبرون الحدثة الفكرية مختصةً بالنوع التابع للغرب فقط، ولذلك يعتبرون الحدثة الفكرية الدينية مصطلحاً متناقضاً. كما أن سماحته لا يتعصّب ولا يصرّ على اسم الحدثة الفكرية الدينية، ولذلك نراه يستخدم في التسمية العناوين التالية: الحدثة الفكرية الحقيقية، الحدثة الفكرية الدينية، الحدثة الفكرية الإلهية، الحدثة الفكرية الشعبية، الحدثة الفكرية الإسلامية، الحدثة الفكرية المحلية، الحدثة الفكرية الإيرانية، بل إنه يعبر في أحد المواضع بقوله: «سموها كيفما تشاءون». وليس المطلوب من المفكر الديني المجدّد - برأى سماحته - تغيير الثوابت الدينية، بل إنه

يعمل على إدخال المقتضيات والمتطلبات الزمانية والمكانية الجديدة في عملية استنتاجها، وإعطاء النتائج المستحصلة فقط. ويرى أيضاً أن اقتصار المفكر على التفكير بنفس إسلامي فقط ليس هو المطلوب؛ لأنه، بالإضافة إلى هذا البعد، يرى سماحته أن الاهتمام بالهوية الإيرانية أمر ضروري أيضاً. ويرى أن المعتقدات والمعارف الإسلامية الأصيلة هي التي يفتقدها العالم المعاصر اليوم حقاً. ولذلك يصر سماحته على أنه يجب على المفكر الديني أن يشرح معتقداتنا ومعارفنا الأصيلة بلغة اليوم، ويقدمها إلى المجتمع الإنساني في جميع أرجاء العالم، دون أيّ خوف وهمي من احتمال عدم تقبل ذلك. إلا أن سماحته يرى ضرورة مراعاة المعايير الفكرية والثقافية الحديثة في الأساليب المتبعة في خصوص هذا الأمر، معتبراً إياها شرطاً في إحداث التأثير اللازم.

ثانياً: مميزات المثقف —

صفات المثقف الحقيقي كما يراها الإمام الخامنئي هي:

١. هو ذلك الشخص الذي ينظر برؤية متفتحة إلى أبعد من زمنه، ويقراً المستقبل، ويفكر على هذا الأساس.
٢. هو الشخص الذي يعمل بعقله وفكره، وليس بعضلاته.
٣. هو الشخص الذي لا يعرف التراجع، ويمضي دائماً نحو الأمام.
٤. هو الشخص الذي لا يتقيّد بأي نوع من أنواع التجرّ، لا التجرّ الديني، ولا التجرّ السياسي، ولا غير ذلك من أنواع التجرّ.
٥. هو الشخص الذي يقف إلى جانب الحق، ومنهجه المنطق والدليل.
٦. هو الشخص الذي هدفه التطوُّر.
٧. هو الشخص الذي يتألم جداً في المسائل الاجتماعية، وخاصة في ما يتعلق بالثقافة.

٨. هو الشخص الذي لديه رؤية جديدة وإبداعية بعيدة عن البدعة.
٩. هو الشخص الذي لديه رؤية جديدة عند مواجهته للمسائل التقليدية، بمعنى

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

أنه يفهم ويوضّح الأبعاد الجديدة لتلك المسائل والمواضيع التي أصبحت قابلة للفهم بفضل تغير الزمن.

١٠. هو الشخص الذي يؤمن إيماناً كاملاً بمنطقه وأسلوبه.

١١. هو الشخص الذي يزيل مواطن الإبهام في المواضيع العلمية، ويصبح معلماً ومرشداً للناس^(٢٩).

١٢. وفي خصوص علاقة المثقّف الحقيقي بالثورة الإسلامية في إيران فهو الشخص الذي يعرف جيداً مفاهيم الثورة، ويدخلها في أذهان مختلف شرائح المجتمع بشكل عميق^(٣٠).

١٣. وفي خصوص المثقّف الإسلامي أن لا يكون بصدد تغريب الدين، وتطبيقه على الإنجازات الغربية؛ بهدف إظهار الدين بأنه يتماشى مع العصر، بل أن يكون فعالاً في إبراز عقائده الصحيحة، ويكون مؤمناً كذلك بمنطقه^(٣١).

وعليه فالمثقّف يعدّ من رجال النخبة، الذين يكون ميدان نشاطهم هو ميدان الفكر والثقافة، وهاجسهم الرئيس تطور المجتمع ورقيه بشكل حقيقي. ومن هنا فهو ينظر دائماً إلى المستقبل، ويتحرك نحو الأمام، ويسعى لتقديم الأسس الفكرية وأفكاره الأصيلة والصحيحة للمجتمع برؤية جديدة ومبدعة، ضمن الأطر الجديدة والمنسجمة مع المتطلبات الحالية بشكل منطقي ومبرهن من جهة، ويستفيد أيضاً من الإنجازات العلمية الجديدة لسائر الأمم، من خلال المواجهة الفاعلة والمنتقاة مع ما لديهم من علوم ومعارف.

رابعاً: خصائص العداثة الفكرية الحقيقية —

خصائص الحركة الفكرية الحقيقية لدى السيد الخامنّي عبارة عما يلي:

١. إن هذه الحركة لها ماهية فكرية وعلمية.

٢. يقوم عماد الحركة الفكرية المتجدّدة على أساس الرؤية الثاقبة المنفتحة.

٣. البحث عن الآفاق الجديدة في المجالات المتعلقة برؤية المثقّف، والكشف عنها، وتقديمها للمجتمع.

٤. هذه الحركة هي مقولة مناهضة للنكوص، وهي تتحرك دائماً إلى الأمام، وتنتظر إلى المستقبل.
٥. لا تتطوي هذه الحركة على أي نوع من أنواع التحجّر.
٦. هذه الحركة عبارة عن مقولة تتطوي تحتها عناوين التفكير العلمي، والنظر إلى المستقبل، والإبداع، والذكاء الوفاً، والشعور بالمسؤولية في المسائل الاجتماعية والثقافية.
٧. هذه الحركة عبارة عن مقولة لها رؤية متجددة وإبداعية على الدوام عند مواجهتها للقضايا.
٨. هذه الحركة هي مقولة دائرة نشاطاتها هو الميدان الثقافي، ولذلك فإن أدواتها أيضاً أدوات ثقافية.

خامساً: ماهية الحداثة الفكرية —

إن تيار الحركة الفكرية برأي السيد الخامنئي عبارة عن التيار الفكري والثقافي المستقبلي الرؤية، الذي لا ينسجم مع أي نوع من أنواع الرجعية والتحجّر، ويسعى ليكون منسجماً مع مقتضيات العصر، بالعلم والمنطق والبرهان، مستخدماً الحداثة والإبداع في المواضيع الفكرية والأساسية، ويقدم نتائج ذلك للمجتمع، بأدوات ثقافية وفكرية متجددة ومجدية، وإن كان هذا التيار ولد من الناحية التاريخية مريضاً في إيران.

سادساً: أمراض الحداثة الفكرية —

أمراض الحداثة الفكرية برأي الإمام الخامنئي عبارة عما يلي:

١. تطبيق الدين على المنجزات الغربية.
٢. إعطاء تفسير غربي للدين.
٣. فصل الدين عن السياسة والأخلاق والأمور المعنوية.
٤. الضلال والإلحاد.

٥. الشعور بالاستقلال عن الثوابت العلمية المتبقية من السابق.

٦. عدم الاهتمام المطلق بالثقافة الوطنية الإيرانية.

٧. عدم الاهتمام بالناس والمنّ عليهم.

سابعاً: خصائص الحداثة الفكرية غير الحقيقية —

يمتاز تيار الحركة الفكرية الحديثة غير الحقيقية في إيران بصفتين عامتين، تسببتا بظهور ثلاث خصال أخرى إضافية. والميزتان الأساسيتان عبارة عن:

أ. عدم الاهتمام بالتقاليد والثقافة المحلية.

ب. الإيمان بالرؤية الكونية العلمية.

والخصال التي تتمخض عن هاتين الخصلتين عبارة عن: أ. مخالفة الدين

والمذهب؛ ب. التبعية للغرب والسنن الغربية؛ ج. الدراسة.

ولدت الحركة الفكرية الحديثة في الغرب، وكانت مسبقة هي الأخرى بالفترة المظلمة للقرون الوسطى، الممتزجة بمذهب ظلامي مليء بالخرافة، لذا كان من الطبيعي أن ينظر المفكر الغربي الجديد، بل المثقف الحقيقي أيضاً، إلى تقاليده المحلية، ودينه أيضاً، على أنهما أكبر مانع من التطور والتقدم. إلا أن ظهور الحركة الفكرية الحديثة في إيران؛ وبسبب كونها ولدت مرعوبة من الغرب، وتابعة لها، سعت إلى تقليد الغرب، ولذلك جاءت مخالفة للدين، وكذلك للأدب والتقاليد المحلية. إن التطبيق المطلق، دون قيد أو شرط، للقواعد الحاكمة على المثقفين الغربيين في إيران، التي تدين منذ القدم بالدين الإسلامي، كان يمثل خطأ فادحاً. وهذا هو معنى الولادة المريضة. وقد حصل ذلك في الوقت الذي كان يلعب فيه المفكرون الإسلاميون في بلادنا نفس الدور الذي لعبه المفكرون في الغرب، أي إذا كان البعض من المفكرين الغربيين معارضين للنهج الاستعماري الغربي في الداخل فقد عارض البعض من العلماء الإسلاميين هذه الظاهرة أيضاً.

خلاصة القول —

انتشر تيار الحركة الفكرية الحديثة في سائر البلدان الإسلامية، وبخاصة في

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

سورية ولبنان ومصر والهند، كما هو الحال في إيران. وقام أمير فخر الدين بناني في القرن السابع عشر الميلادي بجلب مجموعة من المهندسين الإيطاليين معه إلى لبنان، الأمر الذي مهّد، وبمعية العلاقات الاقتصادية لبلاد الشام مع بلدان حوض البحر المتوسط، مهّد الأرضية المساعدة لدخول الأفكار الغربية إلى البلدان العربية، وتأسيس المدرسة البروتستانتية للجامعة الأمريكية في بيروت سنة ١٢٨٣هـ، والمدرسة اليسوعية لجامعة سان جوزيف سنة ١٢٩٢هـ. وقد تم التخطيط لمشروع الأفكار الجديدة آنذاك من قبل بعض الأفراد، مثل: عبد الرحمن الكواكبي، وجمال الدين القاسمي، والشيخ طاهر الجزائري، وعبد القادر المغربي، وشكيب إرسلان، ومحمد كرد علي. وأحدثت فتوحات نابليون سنة ١٢١٣هـ تحولات جديدة في مصر، وظهرت فكرة تقليد الغرب في مختلف الميادين الثقافية والتربوية، وأسس محمد علي باشا - الذي اختير من قبل السلطان سليم الثالث لتحرير مصر، وإفشال الحملة الفرنسية - أسس دولة قوية موحّدة، وأعلن استقلاله عن الدولة العثمانية، وأرسل حوالي ثلاثمائة طالب جامعي إلى أوروبا، ومهد بذلك - بعد فترة من الزمن - الأرضية الملائمة لتأسيس جامعة جديدة على الطريقة الأوروبية، باسم دار العلوم، بإزاء جامع الأزهر، سنة ١٨٧٢م. المفكّرون المجدّدون الذين تمكنوا من فتح باب الاجتهاد في العالم العربي، من خلال وعيهم واطلاعهم على الأفكار الغربية، والاهتمام بالمسائل الجديدة ومتطلبات العصر ومقتضياته، سواء ممّن قاموا بالترويج للإسلام الجامع الشامل أو الذين اتبعوا المذهب العلماني وفصل الدين عن السياسة، هم عبارة عن: رفاعة رافع الطهطاوي، السيد جمال الدين الأسدآبادي، الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا، عبد الرحمن الكواكبي، علي عبد الرزاق المصري، يعقوب صروف، شبلي شميل، جرجي زيدان، سيد قطب، قاسم أمين، وطه حسين^(٣٢). وكان للتيار الفكري الحديث في شبه القارة الهندية وباكستان لوناً مشابهاً للتيار الفكري الحديث في إيران والعالم العربي. وتمكن البعض من المفكرين الجدد في الهند، مثل: «راجا رام موهن روي»؛ بافتتاحه مكتب الحركة الهندوسية الإصلاحية، ومعارضة المراسيم الدينية والدعاء والصلاة، والقيام بتعليم النساء، ومعارضة ترك الدنيا، و«مهاراشي

دبندرانات تاكور»؛ بفصله الحكومات الغربية عن الحضارة في الغرب، ونقد تلك الحضارة؛ بسبب خلوها من الروحانية، والانحياز للوطنية ضد الإمبريالية، و«المهاثما غاندي»؛ بفكره ونضاله وأسلوبه التقليدي، و«جواهر لال نهرو»؛ برئاسته للوزراء خلال السنوات ١٩٤٧ إلى ١٩٦٣م، و«السيد أحمد خان الهندي»؛ بالأسلوب المادي في إحياء الفكر الديني، والقبول بالليبرالية، والتعاون مع الحكومة البريطانية، وتأسيس كلية عليكرة، و«محمد إقبال اللاهوري»؛ بطرح فلسفته، وإعادة بناء الفكر الديني، والاستفادة من علم المعرفة الغربي والتجربة الدينية في الإلهيات الليبرالية، ونقد العرفان الذي يدعو إلى الإعراض عن الدنيا، والدفاع عن العرفان الإيجابي ورسالة الاجتهاد الديني والنهضة الإسلامية، ونقد الثقافة الغربية، تمكنا من المساهمة في بناء وتحقيق الحداثة والنهضة في الهند^(٣٣). يتمثل وجه الاشتراك بين جميع المثقفين الليبراليين في العالم الإسلامي بما يلي: الترويج للعلمانية والإنسانية، والإعراض عن الدين، أو القبول بالحد الأدنى من الدين، والاستفادة من الدين كأداة. وكانت هذه المجموعة من المثقفين تتمسك بأسلوب التفسير بالرأي، والاستفادة من التعاليم الغربية من أجل تحقيق هذه الأمور.

الهوامش

- (١) من خطابه في تجمع الطلبة الجامعيين لجامعة طهران في ١٣٧٧/٢/٢٢.
- (٢) من خطابه لدى لقائه وزير التربية والتعليم ومساعديه ومدراء التربية والتعليم في عموم مناطق البلاد في ١٣٧١/٥/٢٥.
- (٣) من خطابه في تجمع طلاب جامعة طهران في ١٣٧٧/٢/٢٢.
- (٤) نفس الخطاب؛ وخطابه في لقائه الطلبة النموذجيين والأوائل في الجامعات في ١٣٨١/٩/٧.
- (٥) نفس الخطاب.
- (٦) نفس الخطاب.
- (٧) نفس الخطاب.
- (٨) نفس الخطاب.
- (٩) نفس الخطاب.

- (١٠) نفس الخطاب.
- (١١) نفس الخطاب.
- (١٢) نفس الخطاب.
- (١٣) نفس الخطاب.
- (١٤) نفس الخطاب.
- (١٥) نفس الخطاب.
- (١٦) نفس الخطاب.
- (١٧) نفس الخطاب.
- (١٨) نفس الخطاب.
- (١٩) نفس الخطاب.
- (٢٠) نفس الخطاب.
- (٢١) من خطابه في لقائه بطلبة وأساتذة جامعات محافظة كرمان في ١٩/٢/١٣٨٤.
- (٢٢) من خطابه في لقائه بوزير الثقافة والتعليم العالي والمسؤولين فيها ورؤساء الجامعات في جميع أنحاء البلاد في ٢٠/٩/١٣٧٠.
- (٢٣) من خطابه في لقائه بأعضاء الهيئة العليا للثورة الثقافية، بمناسبة الذكرى السنوية السابعة على تأسيس هذه الهيئة، في ٢٠/٩/١٣٧٠.
- (٢٤) من خطابه في لقائه بأساتذة وطلبة جامعة الإمام الصادق عليه السلام في ٢٩/١٠/١٣٨٤.
- (٢٥) من خطابه أثناء لقائه بالطلبة الجامعيين، بمناسبة يوم الوحدة بين الحوزة والجامعة، في ٢٤/٩/١٣٧٩.
- (٢٦) من خطابه عند لقائه بالعلماء ورجال الدين في كرمان في ١١/٢/١٣٨٤.
- (٢٧) من خطاب السيد الخامنئي أثناء لقائه بأعضاء مؤتمر حكمة مطهري، بتاريخ ١٨/١٢/١٣٨٢.
- (٢٨) من خطاب الإمام الخامنئي عند لقائه أساتذة ورؤساء الجامعات، بتاريخ ٩/٧/١٣٨٦.
- (٢٩) خطاب السيد الخامنئي بتاريخ ٢٢/٧/١٣٥٨.
- (٣٠) خطاب السيد الخامنئي في جمع من الكتّاب، بتاريخ ٢٢/١٢/١٣٧٨.
- (٣١) خطاب السيد الخامنئي بتاريخ ٢٧/٢/١٣٥٩ في خصوص الدكتور شريعتي وشرح قضية التيار الفكري الحديث، وكذلك في جمع من أساتذة الجامعة بتاريخ ٩/٧/١٣٨٦.
- (٣٢) سر آغاز نو آنديشي معاصر: ١٢٧ - ٢٤٨.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٢٤٩ - ٣٠٧.

سليم بن قيس الهلالي

حقيقة واقعة أم شخصية مصطنعة؟

د. عبد المهدي جلالى (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

على طريقتها في عرض الرأي والرأي الآخر تقدّم مجلة «نصوص معاصرة» دراسة في شخصية سليم بن قيس الهلالي، يذهب صاحبها إلى وهمية هذه الشخصية وكونها مختلقة، ثم تعقبها بدراسة نقدية لهذا البحث تثبت أن سليم بن قيس شخصية حقيقية تاريخية مؤكّدة (التحرير).

مقدمة —

لقد كان للكتاب الذي نسب إلى «سليم بن قيس الهلالي» الفضل في شهرة سليم بن قيس الهلالي والتعريف به. الكتاب عبارة عن مخطوط اشتمل على ما يقرب من ٦٩ مورداً^(١). وقد تم طبعه عدة مرات، بلغات مختلفة: الفارسية، والأردية، بالإضافة إلى الإنجليزية^(٢). أخرجت الطبعة الجديدة للكتاب محققة، مرفقة بفهرست وملحقات في ٦٣٢ صفحة. وقد تم عرض الكتاب تحت عنوان «كتاب سليم بن قيس الهلالي، تأليف: أبو صادق سليم بن قيس الهلالي الكوفي، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، الطبعة الأولى، قم، الناشر: منشورات دليل ما،

(*) باحث في الحوزة العلمية.

١٤٢٢هـ/١٣٨٠هـ. ش». وقد اختار المحقق لهذا الكتاب عنواناً عريضاً لكل من صفحة الغلاف والصفحة الأولى من الكتاب: «كتاب سليم بن قيس الهلالي، أول مصنف عقائدي حديثي تاريخي وصل إلينا من القرن الأول، تأليف التابعي الكبير سليم بن قيس الهلالي (٢ قبل الهجرة - ٧٤هـ)، من أصحاب أمير المؤمنين والإمامين الحسنين والإمام زين العابدين والإمام الباقر عليهم السلام».

والظاهر أن المحقق قد اعتمد في تاريخ ميلاد سليم بن قيس على ما استنبطه من الحديث ٣٤ من كتاب سليم^(٣)، حيث قال فيه سليم لأبان بن أبي عياش، وهو الراوي الوحيد لكتابه^(٤): إنه كان في الأربعين من عمره في حرب صفين (٣٨هـ). كما اعتمد كذلك في تحديد سنة وفاته على الحدس والاستنباط من كتاب آخر نسب إليه، وقال: إن أبان بن أبي عياش كان راويه الوحيد^(٥).

بنية المقال -

لقد تم تناول موضوع هذا المقال من خلال قسمين:

القسم الأول: يحاول فيه إعطاء صورة عن شخصية سليم بن قيس الهلالي. وسيتم تقصي أبعادها من خلال علاقاته، ومقابلاته، وسماعه، وأسئلته لأشخاص متفرقين، وخطابه، التي رويت عن طريق أبان بن أبي عياش في كتابه «سليم بن قيس الهلالي».

أما القسم الثاني من هذه الدراسة فيقوم في الأساس على التحقيق في واقعية شخصية سليم بن قيس الهلالي، هل له وجود عيني وخارجي وحضور تاريخي أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد صناعة لشخصية، ووضع اسم لغير مسمى؟ وقد كانت حنكة محقق الكتاب سبباً في إثبات هذه الشخصية، حيث اعتمد أسلوب الحقيقة والحدس في إثباتها، لكن انطلاقه من الحديث عن المحيط الاجتماعي الذي كان يعيش فيه سليم بن قيس الهلالي، ومعاناته داخل هذا الوسط، جعل شخصية سليم بن قيس الهلالي تنتقل من مجرد تصوير إلى حقيقة ذات وجود محسوس.

وقد اعتمدنا في هذا القسم من البحث على مراجع ومصادر الرجال،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

والحديث، والسيرة، والتراجم، والوفيات. والقسم الأكبر كان بالاعتماد على كتب التاريخ، وبالأخص مرحلة ما بين السنة الرابعة عشرة للهجرة، والتي توافق وجود سليم بن قيس الهلالي في المدينة المنورة^(٦)، وسنة ستة وسبعين للهجرة، والتي هي - حسب قول أبان بن أبي عياش - سنة وفاة سليم^(٧) بمنطقة «نوبندجان» الفارسية^(٨).

وبمقتضى التحقيق العلمي فإن مصادر ومراجع القسم الثاني، والتي اعتمدت على إشارات وشواهد في إثبات واقعية سليم بن قيس الهلالي وحضوره التاريخي الفعلي، والتي كان مستندهما الوحيد كتاب سليم بن قيس الهلالي الذي تفرد أبان بن أبي عياش بروايته، غير قابلة للاستناد، ولا تعد دليلاً علمياً؛ لأنه في غير هذه الصورة نكون قد اعتمدنا في إثبات وجود سليم بن قيس الهلالي شهادته على نفسه، وهو ما يستلزم الدور، وهو خلاف البديهيات المنطقية، ومعارض للسيرة العقلانية، والمنهج العقلاني الموافقة للقرآن والسنة الصحيحة.

أسلوب ومنهج البحث في هذا المقال —

لقد تم الاعتماد على المنهج الاستقرائي - التوضيحي والتحليلي، الذي يتأتى من خلال المطالعة الكثيفة، والتدقيق العميق في معاني الأمور، وتتبع الوقائع والأحداث من خلال الكتب والمستندات التاريخية. ومن هذا المنطلق فإن القائم بهذه الدراسة والتحقيق له معرفة واسعة بالنصوص، التاريخية منها وغير التاريخية، وله أبحاث كثيرة في هذا الميدان، لكن وبسبب ما تفرضه الكتابة من جنس المقالة، وما تستلزمه من توخي الاختصار والمحدودية في الكلام، سيتم التركيز فقط على الموارد المهمة وتبسيط الضوء عليها بالبحث والتحليل، والنتيجة ستكون وفق جميع المراجع والنصوص المعتمدة.

سابقة البحث حول سليم بن قيس الهلالي —

ما تبين للمحقق من خلال تحقيقه وبحثه في هذا الموضوع أنه قبل زمن صدور هذه الدراسة لم يسبق أن تم تحقيق وبحث علمي خاص بهذه الشخصية. نعم، ورد اسم

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

سليم بن قيس وتم الحديث عنه في عدة موارد سيتم التطرق إليها في هذه المقالة. ولابد من الإشارة إلى أنه في جلّ هذه الموارد كان الموضوع هو كتاب سليم، والروايات التي اشتمل عليها، وحتى ما أحيل إلى الهامش كان كلاماً مقتضباً، وفي أغلب الأحيان كان كلاماً غير محقق، ولم يكن بحثاً علمياً مستقلاً.

القسم الأول —

شخصية سليم بن قيس الهلالي من خلال الكتاب المنسوب إليه —

المعتمد عليه في هذا القسم هو كلام سليم - والذي تفرد بروايته أبان بن أبي عياش - من كتاب سليم بن قيس الهلالي، تحقيق: أنصاري الزنجاني. وستواجهنا شخصية سليم في هذا القسم في صورة الإنسان الفعّال والدينامكي الذي له حضور فعّال في الكثير من المواقع، يحبّ المعرفة، وملحاح في طلب حقيقة الأشياء، علاقته «ببعض المواضيع» جدّ حساسة ومتميزة. له ارتباطات ولقاءات بعدة شخصيات ذات مواقع ومكانة خاصة، سمع منهم، ثم روى عنهم.

علاقة سليم بن قيس بالإمام علي عليه السلام —

أعظم علاقاته - والتي كان لها رونقها الخاص - كانت مع الإمام علي عليه السلام. فقد حضر إلى جانبه في مواضع وأماكن مختلفة، وفي زمن خلافة عثمان كان يحضر مجالس العلم التي كان يعقدها الإمام علي عليه السلام في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسط جماعة من أصحابه، فكان يسمع منه، وكان يحفظ عنه كلّ ما سمعه عن ظهر قلب، ليقيده بالكتابة بشكل تام^(٩). والكتاب مليء بالأمثلة على ما يظهر هذا:

١- جلس سليم وجماعة من الصحابة حول الإمام علي عليه السلام، وبينما هم كذلك توجه أحد الصحابة إلى الإمام علي عليه السلام طالباً منه أن يصدر أوامره بتجهيز الجيش^(١٠). يظهر الحادث مجالسة سليم للإمام، وحضوره في مواضيع مهمة، لكن من خلال جواب الإمام علي عليه السلام تبين لنا أن هذا الأمر لم يكن في زمن خلافة عثمان، وإنما كان في أواخر حياة الإمام علي عليه السلام، وبعد حرب النهروان. لقد كان حاضراً إلى جانب الإمام علي عليه السلام في

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

مواقع مهمة جداً، وكان يطلع على كل ما يصل الإمام من أخبار، أو يرسله الإمام من رسائل. حضر مع الإمام عليه السلام حرب الجمل، وقد نقل دعوة الإمام للزبير، وما جرى بينهما من حديث^(١١). ولأنه كان مطلعاً على تفاصيل الأمور فقد تحدث عن كل ما وقع في تلك الحرب، بدءاً من عدد الذين ناصروا الإمام في حرب الجمل وفئاتهم^(١٢)، كما حضر بعد ذلك «صفين». فقد سأله أبان بن أبي عياش - الراوي لكتاب سليم -: هل حضر في صفين وفي أشد مراحلها «ليلة الهرير»؟ وكان جواب سليم بالإيجاب، ليسأله أبان مجدداً: متى كان ذلك؟ فقال سليم: سنة أربعين، ليخبره بعد ذلك عن كل ما وقع في ليلة الهرير من أحداث^(١٣).

لقد نقل سليم كل خطب الإمام علي عليه السلام، ووصف كل ما وقع قبل صفين^(١٤). كما أخبر بما وقع بعدها، حيث رجع الإمام من صفين، ونزل الجيش بالقرب من دير الراهب النصراني، وما جرى بين الإمام علي والراهب النصراني^(١٥). كان سليم لا يفارق منبر الإمام عليه السلام فقد كان يحضر جميع خطبه وأحاديثه، ونقل كل أقواله بعد حرب الجمل وصفين والنهروان، ولم يغفل عن شيء منها^(١٦).

أما عن طريق أخذه وتحمله الحديث فقد كان يعتمد على السماع المباشر، «حتى غدا السماع حرفته»، والسماع أعلى مراتب تحمل الحديث^(١٧). أما ما سمعه سليم من الإمام علي عليه السلام فكثير جداً، ويستحق الاهتمام وإعمال النظر فعلاً. ومن العبارات التي استعملها سليم، والتي تتم عن حدوث السماع المباشر من الإمام عليه السلام نذكر على سبيل المثال، لا الحصر: الحديث الثاني والذي بدأه بالقول: حدثني علي^(١٨). كما نجد في روايات أخرى تعبير: «سمعت علي بن أبي طالب عليه السلام يقول»^(١٩)، وكذلك تعبير: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يحدثني، ويقول»^(٢٠). كما توجد موارد توجه فيها بعض الناس بالأسئلة إلى الإمام علي عليه السلام، وكان سليم يستمع إلى السؤال وإلى جواب الإمام عليه السلام، فنقل ما سمع^(٢١). ومن الخطب المشهورة خطبة المتقين^(٢٢)، ونجد أن سليم يرويها بالسماع المباشر، حيث يقول: إنه كان في محضر الإمام علي عليه السلام إذ قام شخص يدعى «همام» وسأل الإمام علياً أن يعرف له المتقين، وقد نقل سليم ما قاله الإمام في وصف المتقين بما يقارب ما نقل في نهج البلاغة^(٢٣). وكذلك نجد في هذا الكتاب أن سليم كان في مجلس أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة - إلى جانب جمع من المحبين والأتباع -، وقد

توجه إليهم الإمام بوجهه، وقال لهم: «سلوني قبل أن تفقدوني»^(٢٤). إلى غير ذلك من الموارد والعبارات التي تكشف عن مدى ارتباط سليم بالإمام علي، ومدى ملازمته له في كل مجالسه، سواء في الحضر أو السفر. هذه العلاقة الوطيدة كانت فرصة لكي يسأل سليم الإمام علي عن أحداث وأمر ما كان ليتجراً عليها لولا علاقة الحب والملازمة التامة للإمام عليه السلام. فقد سأل الإمام عن المصحف الذي جمعه علي عليه السلام مباشرة بعد وفاة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وقد أجابه الإمام مفصلاً^(٢٥). إلى جانب العديد من الأسئلة في مواضيع مختلفة، وكان دائماً يتلقى الجواب من الإمام مفصلاً^(٢٦). وكان كلما تلقى الجواب يسأل الإمام الدعاء له بأن يكون في صحبته في الدنيا والآخرة، وكان الإمام عليه السلام في كل مرة يدعو الله له ما سأل^(٢٧).

لم يكن سليم بن قيس الهلالي متساهلاً في ما يسمعه من الآخرين، فقد كان لا يكتفي بما يسمعه من الآخر، حيث كان - مباشرة أو بعد مرور وقت - يسأل الآخرين عن نفس ما سمعه، حتى يحصل له اليقين بأن ما روي له كان صحيحاً. وكان سليم منشغل البال في أن لا يصدق الآخرين رواياته، لذا كان يكرر السؤال على الآخرين، ويتحرى الصحة، مبتغياً من وراء ذلك أن ينال كتابه القبول، وأن لا يقع لهم أي شك أو ترديد في أصالة رواياته وأحاديثه. ولم يكن احتياط سليم في قول عوام الناس فحسب، بل كثيراً ما كان يتتبع الحديث الذي رواه المعصوم، فلا فرق عنده في التأكد من صحة الخبر بين أن يكون الراوي معصوماً أو من عامة الناس. ومن الأمثلة على هذا أنه سمع حديثاً من الإمام علي عليه السلام حول الحسنين عليه السلام، وبعد شهادة أمير المؤمنين عليه السلام ذهب إلى الحسنين عليه السلام ليسألهم عن نفس الحديث، فأكدوا له أنهما سمعاه أول مرة من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وأن الإمام علي عليه السلام قد أكده من دون زيادة أو نقصان. وبعد عشرات السنين التقى الإمام علي بن الحسين، وكان محمد بن علي عليه السلام حاضراً كذلك، وكان علي بن الحسين عليه السلام ينقل ما سمعه من جده وأبيه وعمه في الحسنين عليه السلام، فسأله سليم عن الحديث، فقال الإمام علي بن الحسين عليه السلام: إنه سمع الحديث من جده أمير المؤمنين، وكان حينها طفلاً، ومحمد بن علي عليه السلام الذي كان حاضراً أكد هو الآخر أنه سمع الحديث من جده الحسين عليه السلام. ولم يقف البحث عن الرواية بموت سليم بن قيس الهلالي، بل نجد أن (أبان بن أبي عياش)،

والذي انفرد برواية كتاب سليم، أدام المسير، فراح يسأل الإمام السجاد إن كان سمع الحديث من جده، كما نقل سليم ذلك، فأكد له الإمام السجاد أنه سمعه من جده، كما نقل ذلك سليم. وبعد شهادة الإمام السجاد عليه السلام سافر أبان قاصداً الحج، فالتقى الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام، فعرض عليه الحديث كما نقله سليم، فقال الإمام الباقر - وعينه تدمعان -: إن الحق ما نقله سليم، وأخذ عليه السلام بعد ذلك يحكي له ما جرى بين أبيه الإمام السجاد عليه السلام وسليم في خصوص الرواية، وكيف كان سليم يتتبع سند الرواية. ومما جاء في حديث الإمام الباقر عليه السلام لأبان حول سليم أن سليم سمع شيئاً من تفسير القرآن من سلمان والمقداد وأبي ذر، وحتى يطمئن سليم أكثر ذهب إلى الإمام علي عليه السلام، وسأله عما سمعه، فأكد له الإمام صحة ما سمع، واستمر بحث سليم إلى الإمام الباقر عليه السلام ^(٢٨).

علاقات سليم بن قيس بأشخاص متفرقين -

من الأمور الملفتة للنظر في شخصية سليم، والمستشفة من هذا الكتاب، علاقاته الوطيدة والعادية بأشخاص عديدين:

١. علاقته بسلمان الفارسي. فقد كانت تجمعهما - حسب ما جاء في هذا الكتاب - علاقة صداقة خاصة. فقد كان سليم يلتقي سلمان، حيث كان يحضر مجالسه، فيسمع منه مباشرة حول مواضيع وأمور مختلفة، وكان يسأل، ويحفظ أجوبة وبيانات سلمان عن ظهر قلب، وينقل كل ما سمعه بالحرف الواحد ^(٢٩).

٢. علاقته بالمقداد. وهي لا تقلّ عن علاقته بسلمان. فقد كان يسأل المقداد عن علي عليه السلام، وكان المقداد ينقل له بعض ذكرياته عن زمن حضور النبي الأكرم صلوات الله عليه ^(٣٠).

٣. علاقته بعبد الله بن العباس. ينقل الكتاب أن سليم كان يتردد على منزل عبد الله بن العباس وجماعة من الشيعة، فكانوا يجلسون إلى بعض، يتحدثون ويتدارسون حول أمور مختلفة ^(٣١).

٤. كذلك يروي لنا في الكتاب عن لقاءاته بالبراء بن عازب ^(٣٢).

٥. لقاء سليم مع عبد الله بن جعفر وسماعه منه. وفي هذا الخصوص يقول سليم:

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

إن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب قد أخبره عن اللقاء الذي جرى بينه ومعاوية بأمر من الحسنين عليهما السلام. وإن سليم نقل كل ما رواه عبد الله بن جعفر من دون نقص أو زيادة^(٣٣).

٦. لقاء سليم وعمار بن ياسر. ضمن الرواية العشرين يروي سليم أنه التقى عمار بن ياسر في زمن حكومة عثمان - بعد وفاة أبي ذر -، فعرض عليه سليم ما سمعه من أبي ذر في خصوص عمار وآخرين، وأن عمار عبّر هو الآخر عن الصداقة الخالصة التي جمعت بينه وبين أبي ذر، وأيد كل ما نقله سليم وصدّقه^(٣٤).

٧. لقاءه بأبي سعيد الخدري. فسليم في هذا الكتاب ينقل أنه سمع منه حديث غدير خم، ورواه عنه^(٣٥).

٨. مقابلاته لشخصيات شيعية مشهورة، وذات وزن في المذهب الشيعي، سواء بلحاظ نقل الحديث والروايات أو بلحاظ حضوره الشخصي في أحداث ومواقع مهمة. ينقل سليم أنه في زمن حكومة عثمان، ولما كان أبو ذر مريضاً قد التزم الفراش، حضر الإمام علي عليه السلام لزيارته، برفقة سلمان والمقداد، فجعل أبو ذر الإمام علي عليه السلام وصيه^(٣٦). وفي رواية أخرى يروي سليم خواطر سلمان وأبي ذر والمقداد عن فترة حضورهم إلى جانب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله^(٣٧). وعن الثلاثة دائماً يروي سليم خاطرة أخرى لهم من زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله^(٣٨). ومرة ثالثة، لكن من دون أن يقول: «حدثني»، التي تدل على السماع، يقول: إن الإمام علي عليه السلام وسلمان وأبا ذر والمقداد أطلعوه على بعض الأخبار.

٩. سليم في الربرة. في رواية يتحدث سليم عن ذهابه لمقابلة أبي ذر بعد أن نفاه عثمان إلى منطقة الربرة^(٣٩).

القسم الثاني —

بحث حول سليم بن قيس الهلالي —

لقد تم التطرق في القسم الأول من هذه الدراسة إلى موضوعات من كتاب سليم بن قيس الهلالي، شاهداً على أن سليم بن قيس الهلالي هو في حقيقته محاولة لبيان

المدعى. هذا الفرض والمدعى - كما يلاحظ - يحمل في ذاته تناقضاً؛ حيث إن المدعى والمدعى كلاهما سليم بن قيس الهلالي، وهو ما يستلزم الدور، والدور باطل كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في مقدمة هذا المقال. هذا الأمر سيلقي بثقله على هذا القسم الثاني، حيث سنحاول الخروج من هذا التناقض والابتعاد عن الدور الباطل، لنبحث في كتب المصادر التاريخية، كتب الرجال، والحديث، والسيرة، والتراجم، وغيرها؛ لننظر هل هناك خبرٌ أو تقريرٌ أو معلومةٌ عن شخص سليم بن قيس الهلالي أو أن المسألة في الأصل هي مجرد ادعاء بدون فحوى؟ وإذا وجدت معلومات أو أخبار عن هذا الشخص فإن البحث العلمي يفرض أن تتم من مصادر مستقلة عن كتاب سليم، حتى لا نقع في الدور. وفي حالة وجود خبر صحيح - ولو كان واحداً - عن هذه الشخصية يكون كافياً في اعتبار هذه الشخصية واقعية، ولها بالفعل وجود خارجي، ويشكل مستنداً تاريخياً يفيد بوجود سليم بن قيس الهلالي ما بين سنة ١٤ إلى سنة ٧٦هـ، وبالتالي فإن كتاب سليم سيكون حاكياً عن نشاط هذا الشخص، وجهوده في تقصي الأخبار والأحاديث الصحيحة. لكن إذا لم يتم لنا الحصول على أي خبر أو معلومة عن هذا الشخص فإن الحكم الطبيعي سيكون اعتبار هذه الشخصية مجرد أسطورة لا واقعية لها.

الكتب والمصادر التاريخية —

١. كتاب أخبار الدولة العباسية، لمؤلف مجهول —

يختص هذا الكتاب بالحديث عن أخبار الدولة العباسية. والمرة الوحيدة التي ذكر فيها سليم بن قيس الهلالي كان في رواية من طريق عمر بن أذينة، عن أبان بن أبي عياش، عنه^(٤٠)، لكن ليس هناك خبر خارجي يمكن أن نعهده شاهداً ومستنداً في إثبات الوجود الخارجي لسليم.

٢. كتاب الأخبار الطوال، لأبي حنيفة الدينوري —

يبدأ الكتاب أخباره من أبناء آدم عليه السلام، ويصل في نهايته إلى زمن حكومة محمد المعتصم في القرن الثالث الهجري. وللأسف لم يأت فيه على ذكر سليم.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

٣. كتاب الاستغاثة، لعلي بن أحمد الكوفي —

يعرض المؤلف في هذا الكتاب للبدع التي ظهرت في صدر الإسلام، بعد رحلة النبي الأكرم ﷺ، لكن لم نعثر فيه على اسم سليم.

٤. كتاب الإمامة والسياسة، لابن قتيبة الدينوري —

يختص الكتاب بذكر تاريخ الخلافة الإسلامية، بدءاً من وفاة النبي الأكرم ﷺ وصولاً إلى صراع الأمين والمأمون العباسيين، وقتل الأمين سنة ١٩٨هـ. وقد تعرض مؤلف الكتاب لذكر العديد من أصحاب الإمام علي عليه السلام، كعمار بن ياسر، وعدي بن حاتم، وحجر بن عدي، وشبث بن ربعي، وأبي أيوب الأنصاري، وقيس بن سعد بن عباد، لكنه لم يذكر اسم سليم مطلقاً.

٥. كتاب البداية والنهاية، لابن كثير —

اختار ابن كثير في الأجزاء التسعة الأولى موضوع تاريخ الإسلام؛ بدءاً من السنة الثالثة عشرة هجرية وصولاً إلى سنة ١٢٥هـ. وقد عمل على ذكر العديد من أسماء الصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين، و... لكنه لم يذكر بالمرّة اسم سليم، ولم يشير إليه ولو بإشارة طفيفة.

٦. كتاب البدء والتاريخ، للمقدسي —

اختص الكتاب بذكر أخبار المراحل التاريخية البعيدة، وفي الجزء العشرين انتقل إلى الحديث عن خلافة أبي بكر، والوقائع التاريخية بعده إلى أوائل القرن الرابع الهجري، لكن اسم سليم بات غائباً عن هذه الوقائع والأحداث، ولم يرد له ذكر.

٧. تاريخ ابن خلدون —

هذا الكتاب ومقدمته المشهورة اعتمد تاريخ الإسلام - من مولد النبي الأكرم ﷺ إلى القرن السابع - موضوعاً له، ويستمر في عرض أحداث ما بعد القرن السابع الهجري. وأثناء هذا العرض التاريخي مرّ على كثير من الأسماء، لكن اسم

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

سليم لم يكن من ضمنها، فالظاهر أن ابن خلدون لم يصادف هذا الاسم ضمن المصادر التي اعتمدها.

٨. كتاب تاريخ الإسلام، للذهبي —

بدأ هذا الكتاب صفحته التاريخية من سيرة النبي الأعظم ﷺ، واستمر في عرض الأحداث والوقائع من تاريخ الإسلام إلى سنة ٦٥٠هـ، لكنه لم يذكر اسم سليم.

٩. تاريخ الأمم والملوك، للطبري —

انتقل الطبري ضمن الجزء الثالث إلى الحديث عن أحداث ووقائع، بالإضافة إلى الشخصيات الإسلامية، في القرن الرابع عشر الهجري، وتعرض بالتفصيل لفترة حكومة عمر بن الخطاب، وعثمان، ضمن أحداث سنة ٣٥هـ، وبداية خلافة الإمام علي عليه السلام. كما تعرض لكل جزئيات تلك الفترة، ولم يغادر منها شيئاً. كما تحدث عن معركة الجمل وصفين إلى نهاية ٣٦هـ. وفي الجزء الرابع تطرق إلى أحداث سنة ٣٧هـ، واستهلها بأحداث شهادة عمار بن ياسر، إلى نهاية سنة ٦٩هـ. وكذلك اهتم في الجزء الخامس بعرض أحداث ووقائع سنة ٧٠هـ إلى سنة ١٢٧هـ. لكن في كل هذه الأجزاء لم يأت على ذكر سليم من قريب أو من بعيد.

١٠. تاريخ الخلفاء، للسيوطي —

وهو كتاب مختصر في تاريخ من يرى السيوطي الأحقية لهم في الخلافة، وشرعية ما أنشؤوه من حكومات، ويبدأ بحكومة أبي بكر، ويستمر في عرض الأحداث إلى أواخر القرن التاسع الهجري، لكن لم نعثر فيه على ذكر لاسم سليم بن قيس الهلالي.

١١. تاريخ خليفة بن الخياط —

اختص الكتاب بعرض تاريخ الإسلام، بدءاً بمولد الرسول الأكرم ﷺ إلى

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

سنة ٢٣٢هـ، وبحث في مراحل تاريخية بشكل يستفهم عن بعض الحالات والوقائع، ويحاول إيجاد الأجوبة الكاملة لها، مع درجه للاختلافات فيها. وفي الفصل الخاص بخلافة الإمام علي عليه السلام فتح أقساماً متعددة، من بينها: قسم بعنوان «تسمية عمال علي بن أبي طالب»، فذكر ولاته على مختلف المناطق الإسلامية، مع التعريف بهم وبخصوصياتهم. كما ذكر أسماء من تولوا في عهده منصب القضاء والشرطة، والكتابة والحجبة. لكن في هذا القسم، وفي باقي الأقسام الأخرى، بل وفي القسم الذي اختص بذكر وقائع كل سنة، لم يتعرض بالذكر لاسم سليم بن قيس الهلالي.

١٢. تاريخ المدينة المنورة، لعمر بن شبه النميري —

اهتم الكاتب بعرض مباحث كثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأخبار عمر وعثمان، بشكل مفصل، وعلى وجه الخصوص، مع التعرض لكل الجزئيات وكل ما يتصل بتاريخ هذه المرحلة، حيث تم ذكر أشخاص كثيرين، لكن لم يكن سليم ضمنهم، ولا واحداً منهم.

١٣. تاريخ اليعقوبي —

حيث يعتبر هذا الكتاب من المستندات التاريخية الهامة. وقد تطرق اليعقوبي في المجلد الثاني من الكتاب إلى ذكر وقائع وأحداث من تاريخ الإسلام، استهلها بمولد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إلى أن وصل إلى زمن حكومة أحمد المعتمد على الله في سنة ٢٥٩هـ. وقد عرض فيه تاريخ الفترة النبوية، ثم تلاها فترة الخلفاء الأربعة، ثم عرج على خلافة الإمام الحسن عليه السلام، وأيام معاوية بن أبي سفيان، وفترة ابنه يزيد، وشهادة الإمام الحسين بن علي عليه السلام، ثم استمر في عرض كل الأحداث والوقائع التي تتالت، إلى أن وصل إلى أيام عبد الملك بن مروان. من سنة ٦٥هـ إلى ٨٦هـ. وذكر أشخاصاً عديدين، من صحابة، وتابعين، وتابعي التابعين. ذكر أسماء مشهورة وأخرى لم تكن مشهورة بالقدر الكافي. ونظراً إلى توجه اليعقوبي الشيعي فقد ذكر حديث الغدير، وحديث الثقلين، وتفسير «كتاب الله والعتره». كما أنه لم يسم أحداً من الخلفاء الأربعة بأمير المؤمنين، سوى علي عليه السلام^(٤١)، مع ذكره لكل الذين صاحبوا علياً عليه السلام أو

كانت لهم به علاقة، لكنه لم يذكر اسم سليم.

١٤. التنبيه والأشراف، للمسعودي —

لقد اختار المسعودي الاختصار في عرض مباحث ومطالب الكتاب، بدءاً من الصفحة ٢٤٧ إلى الصفحة ٢٧٤، وذلك بعرض تاريخ حكومة أبي بكر، وعمر، وعثمان، والإمامين علي والحسن عليهما السلام، ثم تاريخ فترة معاوية، ويزيد بن معاوية، ومعاوية بن يزيد، ومروان بن الحكم، وعبد الملك بن مروان (٨٦هـ)، و... وفي مرة واحدة أشار إلى الكتاب الذي رواه أبان بن أبي عياش عن سليم بن قيس، لكن لم يشير إلى شيء يبين الحضور التاريخي والوجود الخارجي لهذه الشخصية، وكأنما جاء ذكره بالعرض.

١٥. ديوان الإسلام، لابن الغزي —

اختص الكتاب بذكر أسماء مَنْ اشتهر بالفن، وذكر أسماء أصناف العلماء، من مؤلفين، وشعراء، وأدباء، وغيرهم كثير. لكن لم نعر على اسم سليم ضمن هؤلاء جميعاً.

١٦. الطبقات الكبرى، لابن سعد —

الكتاب عبارة عن معرض كبير لعدد من عظماء التاريخ، رجالاً ونساءً، ضمن طبقات الصحابة والتابعين، بالإضافة إلى أحداث ووقائع تاريخ الإسلام، لكنه لم يذكر سليماً في أي قسم منه.

١٧. العبر في خبر من غير، للذهبي —

اهتم المؤلف بأحداث السنة الأولى من تاريخ الإسلام إلى سنة ٧٦٤هـ. كما أورد أحداث واقعة صفين، وأصحاب الإمام علي عليه السلام، كأبي ليلى الأنصاري، وخزيمة بن ثابت، وعمار بن ياسر، وهاشم بن عتبة، وعبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي، وأبي حسان قيس بن مكشوح المرادي، وآخرين، لكن لم يذكر سليم بن قيس الهلالي

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بينهم مطلقاً.

١٨. الكامل في التاريخ، لابن الأثير—

اهتم الكتاب بعرض تاريخ بداية التأريخ، وتثبيت وقائع الإسلام، ومباحث أخرى في بدء الخلق. كان خلق آدم أول مباحثه في هذا الباب، واستمر في عرض الأحداث التاريخية إلى أن وصل إلى سنة ٦٢٨هـ. وقد فسر جميع الأحداث التاريخية، وبيّن جزئياتها بالتمام والكمال، وظل اسم سليم غائباً عن الأحداث في هذا الكتاب، كما غاب في ما سبق.

١٩. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، لليافعي—

الكتاب عبارة عن عرض تاريخي لكل واقع تاريخ الإسلام، بدءاً من السنة الأولى إلى سنة ٧٥٠هـ، ولم نجد ضمن كل من ذكرهم اسم سليم بن قيس الهلالي.

٢٠. المسترشد، أحمد بن جرير بن رستم الطبري—

كانت الأحداث والوقائع التاريخية في هذا الكتاب مفرقة، لكنها كانت مفسرة ومبينة، تولى فيه ذكر العديد من الأسماء، لكن لم يكن سليم واحداً منهم في تمام أجزاء الكتاب.

٢١. مقاتل الطالبين، لأبي الفرج الأصفهاني—

موضوع الكتاب كان ذكر أخبار من كان من ولد أبي طالب، منذ زمان النبي الأكرم ﷺ وإلى سنة ٣١٣هـ. زمن تأليف الكتاب.. وقد ذكر من قتل منهم، ومن هرب من ظلم السلطان، وبقي متوارياً إلى أن وافته المنية. وما يدعو للحيرة أن اسم سليم لم يكن ضمن هؤلاء الأفراد.

٢٢. كتاب الوفيات، لابن القنفذ—

الكتاب في الأصل هو حاشية على كتاب شرف الطالب في أسنى المطالب،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لمؤلف آخر. اختص كتاب الوفيات بذكر تاريخ وفاة مجموعة من الصحابة الذين كانوا في زمن النبي الأكرم ﷺ، والتابعين، وآخرين، كعلقمة بن قيس (٦٢هـ)، ومسروق بن أجدع الهمداني (٦٣هـ)، وعبيدة بن عمرو المرادي (٧٢هـ)، وأبي أمية شريح الكندي القاضي (٨٠هـ)، وسعيد بن جبير (٩٥هـ)، لكن سليم - الذي قيل: إنه توفي في وسط العشرة السابعة من الهجرة - لم يذكر له خبر في هذا الكتاب.

كتب ومصادر السيرة، والتراجم، والمناقب، وكتب التاريخ الخاصة —

١. كتاب إلام الوري بأعلام الهدى، للطبرسي —

بدأ الطبرسي - مؤلف مجمع البيان - كتابه (أعلام الوري بأعلام الهدى) بعنوان «في ذكرى النبي محمد ﷺ»، وسمى كل قسم من أقسام الكتاب الأربعة «ركن». واختص القسم الأول، الذي تخللته أبواب وفصول عديدة، بذكر السيرة الشريفة والتاريخ المبارك للنبي الأكرم ﷺ. وفي القسم الثاني، الذي تضمن أبواباً وفصولاً كثيرة، وعنونه بـ «ذكر الإمام علي بن أبي طالب ﷺ»، تطرق إلى تاريخ الإمام وسيرته العطرة. واختص القسم الثالث بـ «الأئمة من أولاد أمير المؤمنين ﷺ». وفي فصوله العشرة وأبوابه التسعة والأربعين عمل على عرض سيرة الأئمة، من الإمام الثاني إلى الإمام الحادي عشر. وفي القسم الرابع، الذي قسمه بدوره إلى قسمين، وعنونه بـ «ذكر الأئمة الاثني عشر والإمام الثاني عشر»، خص قسمه الأول بطرح النصوص والأدلة على إمامة الأئمة الاثني عشر، وذلك في ثلاثة فصول؛ وفي القسم الثاني - وضمن أبواب وفصول متعددة - أورد المباحث والمسائل المرتبطة بالإمام الثاني عشر.

لقد تعرض الطبرسي في هذا الكتاب لذكر أشخاص عديدين، وفي مختلف المناسبات والمراحل التاريخية. كما ذكر اسم سليم بن قيس الهلالي كذلك في عدة موارد^(٤٢)، ولكن ذكره كان من خلال الروايات التي رواها عن طريق عمر بن أذينة، وأبان بن أبي عياش، وطرق أخرى، أو مرسله «بدون ذكر الطريق» عن سليم. والنقطة الملفتة للنظر في هذا النقل أن كل الطرق التي أورد فيها الرواية عن قيس كانت تنتهي إلى أبان بن عياش، وبذلك يكون حتى في هذا الكتاب قد انفرد برواية كتاب قيس^(٤٣)، و كل ما روي عن سليم كان من خلال الكتاب الذي نسب إليه، كما أن ما ذكر عنه في كتب الحديث المتداولة لم يكن إلا من خلال نفس الكتاب^(٤٤).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وعلى أية حال فإن الطبرسي لم يخصّص سليماً بأية معلومات خاصة بشخصه.

٢. الإمام جعفر الصادق، لعبد الحليم الجندي (معاصر) —

ذكر المؤلف في قسم «التدوين» الكتب التي ألفها الشيعة، وكان ممن ذكر سليم بن قيس الهلالي، فقال: «ومنهم: سليم بن قيس الهلالي، صاحب أمير المؤمنين. له كتاب في الإمامة، وله مكانة عالية في المذهب من حيث الأصول^(٤٥). والحديث حول مكانة الكتاب في المذهب الشيعي - وقد جعل مكانته عالية في المذهب - يحتاج إلى مقالة مستقلة لا مجال لها ضمن هذا البحث. أما في ما يخصّ ادعاءه بأن سليم من صحابة الإمام علي^{عليه السلام} فإنه طبق القاعدة الفقهية: «البينة على من ادعى» التي عملت عليها سيرة العقلاء على طول مسيرة التاريخ، كما أنها إحدى الأحكام الشرعية، فإن المؤلف المعاصر لم يقدّم أية أدلة أو بيينة على مدعاه، باستثناء قوله: بعض الشواهد التي تتحدث عن أن سليماً كان موجوداً ما بين سنة ١٤ هـ - السنة التي ادّعى وجوده فيها بالمدينة - سنة ٤٠ هـ، التي استشهد فيها الإمام علي^{عليه السلام}. كما أنه ليس هناك شواهد تاريخية تتحدث عنه في وقائع الجمل وصفين والنهروان، بل ليس هناك ما يشير إلى تواجده ولو للحظة بالقرب من الإمام علي^{عليه السلام}، أو ضمن المواليين له.

٣. ترجمة الإمام الحسن^{عليه السلام}، لابن عساكر —

كان أسلوب المؤلف في هذا الكتاب الاختصاص بنقل الروايات، وفي ما يقرب من ٤٠٨ أحاديث مسندة حول شخصية، وفضائل ومناقب، وسيرة وتاريخ، الإمام الحسن^{عليه السلام}، لكن لم يذكر ولو مرة اسم سليم بن قيس (٧٦ هـ).

٤. ترجمة الإمام الحسين^{عليه السلام}، لابن عساكر —

تابع المؤلف في هذا الكتاب نفس الأسلوب الذي عمل به في الكتاب السابق، حيث نقل ما يقرب من ٤٠٢ خبراً مسنداً حول شخصية، وسيرة وتاريخ، الإمام الحسين، وخاصة في ما يتعلق بواقعة كربلاء وشهادة الإمام الحسين^{عليه السلام} والعديد من أهل البيت والمواليين له، لكنه لم يذكر سليماً، الذي قيل: إنه توفي سنة ٧٦ هـ، ضمن

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

تلك الأخبار مطلقاً.

٥. الجمل، للشيخ المفيد —

بدأ الشيخ المفيد كتابه بذكر «اختلاف الأمة في فتنة الجمل»، وطرح فيه آراء مختلفة. بعد ذلك انتقل إلى الحديث عن القضايا المتعلقة ببيعة الإمام علي عليه السلام، وحينها تعرض لواقعة الجمل وما تخللها من أحداث ووقائع. وقد عدَّ الشيخ المفيد في هذا الكتاب العديد من أصحاب الإمام علي عليه السلام، لكنَّه لم يذكر سليم بن قيس الهلالي بين هؤلاء جميعاً. ومن الذين شاركوا إلى جانب الإمام علي عليه السلام في الجمل ذكر: عمار بن ياسر (١٧ مرة)^(٤٦)؛ عدي بن حاتم والأحنف بن قيس (كل واحد ثلاث مرات)^(٤٧)؛ حجر بن عدي ومحمد بن أبي بكر (كل واحد مرتين)^(٤٨)؛ قيس بن سعد وسعيد بن قيس ومعل بن قيس (كل واحد مرة)^(٤٩).

وكون الشيخ المفيد لم يذكر اسم سليم بن قيس الهلالي ضمن الذين شاركوا مع الإمام عليه السلام في واقعة الجمل له دلالة كبيرة، ويدفع بنا إلى طرح السؤال عن مدى صحة ما ادَّعى قيس في الكتاب المنسوب إليه من قربه من الإمام علي عليه السلام، وملازمته له في جميع الأحوال، وكيف أنه كان غائباً ضمن الذين ذكرهم الشيخ المفيد ممَّنْ لازموا الإمام في الجمل؟ ولم يكن هناك أية إشارة أصلية - أو حتى بالعرض - إليه!!

٦. حياة الإمام الحسين، لباقر شريف القرشي —

جاء الكتاب مفصلاً، وفي حدود ٨٧٨ صفحة. وقد انطلق في عرض تاريخ الإمام الحسين، بدءاً من تولده، مع ذكر فضائله وشمائله، وتاريخ حياته، في إطار بيان تاريخ الإسلام، واستمر إلى تاريخ شهادته في كربلاء سنة ٦١ هـ. وضمن هذا العرض ذكر أسماء العديد من أصحابه، كما ذكر أباه وأخاه الحسن عليه السلام، ولكن لم يذكر في أيٍّ منها اسم سليم بن قيس الهلالي.

٧. الغارات، للثقفي —

موضوع الكتاب بيان وشرح الغارات الليلية التي كان يقوم بها أصحاب معاوية

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بعد النهروان على مناطق نفوذ حكومة الإمام علي^{عليه السلام}. وفي كل صفحات هذا الكتاب، وبين شايا تفاسيره وبياناته، لم يذكر اسم سليم بن قيس سوى مرة واحدة، وذلك من خلال نقل رواية عنه مرسلة، وسندها غير معلوم^(٥٠).

٨. الغدير، لعبد الحسين الأميني —

في هذه الموسوعة، المكوّنة من اثني عشر مجلداً، استطاع المؤلف أن يعرض حادثة الغدير من مختلف الأبعاد. وكان - وفي مناسبات مختلفة - قد ذكر اسم سليم بن قيس، سواء من خلال بعض الروايات التي نقلها عنه أو من خلال الاستناد إلى كتابه^(٥١). وفي كل المرات التي ذكر فيها اسم سليم حاول ذكره بالألفاظ تفيد التوثيق والتعديل، واعتبره من كبار التابعين^(٥٢)، لكن في كل الموارد التي ذكر فيها في هذا الكتاب الموسوعة لم يكن هناك أي خبر أو تقرير يثبت وجوده الفعلي وحضوره العيني والتاريخي، كما أن الألفاظ التي وثّق وعدّل بها كانت كلها تفتقر إلى سند. وهذا يؤكد ويقوي الاحتمال لدينا أن العلامة الأميني قد اعتمد على الكتاب المنسوب إلى سليم.

٩. فضل آل البيت^{عليهم السلام}، للمقرئزي —

اختص الكتاب بعرض المباحث والمطالب التي تتحدث عن فضائل أهل البيت^{عليهم السلام}، وكان محوره الأساس الإتيان بالآيات الكريمة، ومن ثم بيان صلتها بأهل البيت^{عليهم السلام}. وفي كل الكتاب، وضمن جميع ما عرضه من أبحاث، وما ذكره من روايات ورواة وأشخاص، لم يكن هناك ذكرٌ لسليم مطلقاً.

١٠. كشف الغمة في معرفة الأئمة، للإربلي —

عمل المؤلف في هذا الكتاب على عرض قطعات من تاريخ وسيرة المعصومين^{عليهم السلام}. وفي مناسبات مختلفة ذكر اسم سليم ثلاثة مرات، وذلك من خلال نقل روايات عنه، لكن في كل المرات التي ذكره فيها لم يذكر أية معلومات أو أخبار عن حقيقة سليم، وهل كان بالفعل شخصية حقيقية وواقعية أو أن الأمر لا يعدو

نقلاً عن الكتاب الذي نسب إليه؟

١١. كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، للعلامة الحلي —

هذا الكتاب في فضائل الإمام علي عليه السلام. والملاحظ أن الكتاب لم ينقل أية رواية عن سليم، ولم يذكره بالمرّة.

١٢. الكنى والألقاب، للشيخ عباس القمي —

عمل المؤلف في هذا الكتاب على ذكر مشاهير علماء الفريقين، والعديد من الشعراء، والأدباء والأمراء، الذين اتسعت شهرتهم، سواء اشتهروا بالألقاب أو بالألقاب والنسب. وسعى إلى شرح أحوالهم، مع ذكر بعض الموارد المهمة بالاعتماد على الأسانيد^(٥٣). وقد ذكر اسم سليم في الكتاب مرة واحدة، واعتمد الكتاب في ذكره لسليم على مضامين مقدمة الكتاب المنسوب إليه، وذكره على أنه من صحابة بعض الأئمة، وبعد ذلك تولى التعريف بكتابه. مع الإشارة إلى أن الكتاب لم يتضمن ما يثبت وجود سليم في ما بين سنة ١٤ وسنة ٧٦هـ.

١٣. المحبر، لحمد بن حبيب البغدادي —

في قسم «تسمية مَنْ شهد مع علي بن أبي طالب عليه السلام الجمل وصفين، من أصحاب رسول الله» استعرض المؤلف أسماء أصحاب علي عليه السلام والموالين له، لكنه لم يذكر بينهم اسم سليم، ومن الذين ذكرهم ضمن أصحاب الإمام: عمار بن ياسر، عثمان بن حنيف، خزيمه بن ثابت (ذو الشهادتين)، وقيس بن سعد بن عبادة.

١٤. مقتل الحسين، لأبي مخنف —

بدأ الكتاب مباحثه بذكر حكومة يزيد بن معاوية في سنة ٦٠هـ، وكيف أراد يزيد من الحسين عليه السلام أن يبايعه، وحركة الإمام من المدينة إلى حين شهادته في كربلاء، وما تبعها من أحداث، إلى أن وصل إلى مقتل ابن سعد وابنه في سنة ٦٦هـ على يد المختار الثقفي. وقد ذكر في كل هذه المباحث التاريخية العديد من الأسماء،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لكن لم نعثر على اسم سليم بينهم.

١٥. المناقب، للموفق بن أحمد الخوارزمي —

لقد توسع المؤلف في عرض تاريخ وسيرة الإمام علي عليه السلام، فتطرق إلى ذكر أساميهِ وكناه وصفاته، واختتم الكتاب بالقصائد والأشعار التي مدح فيها الإمام، والتي قيلت في حضرته. وفي كل الكتاب، الذي يتكون من ٢٧ فصلاً، عمل المؤلف على شرح أحوال العديد من أصحاب الإمام، وكان من بينهم: زيد بن صوحان^(٥٤)، عمار بن ياسر^(٥٥)، محمد بن أبي بكر^(٥٦)، خزيمة بن ثابت^(٥٧)، قيس بن سعد بن عبادة^(٥٨)، عبد الله بن عباس^(٥٩)، صعصعة بن صوحان^(٦٠)، أصبغ بن نباتة، وأويس القرني^(٦١)، وغيرهم كثير، إلا أن الكتاب لم يذكر اسم سليم، ولم يُشير إليه بآية إشارة.

١٦. مناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، لمحمد بن سليمان الكوفي —

الكتاب هو لمحمد بن سليمان الكوفي الذي عاش في القرن الثالث والرابع، وقد ذكر في هذا الكتاب اسم سليم بن قيس مرة واحدة في رواية نقلها عنه من طريق أبان بن أبي عياش^(٦٢).

١٧. نهج الإيمان، لعلي بن يوسف بن جبر —

نظمت أبحاث الكتاب في ٤٨ فصلاً. وقد كان دافع المؤلف إلى تأليف هذا الكتاب عرض كتاب كبير وسهل التداول في الإمامة والمناقب. ويمثل هذا الكتاب مدخلاً نحو ذلك المشروع الكبير، أو هو جزء من الكتاب الكبير. وقد سعى المؤلف في هذا الكتاب إلى طرح دلائل إمامة وأفضلية الإمام علي عليه السلام. وكان منهجه في الكتاب طرح الشواهد القرآنية والروائية لأجل تثبيت هذا الأمر^(٦٣). وفي جلّ فصول الكتاب تمّ ذكر سليم بن قيس مرة واحدة، وذلك من خلال ذكر روايات من الكتاب المنسوب إليه، أما الحديث المباشر عنه أو عرض شواهد تاريخية عنه، وعن تواجده الفعلي، فالكتاب لم يشير إلى شيء منها، أو إلى أية إشارة أو أمارة من

الممكن أن تساعدنا في إثبات وجوده العيني والخارجي.

١٨. وقعة صفين، لنصر بن مزاحم —

عني الكتاب بشرح وتفسير أحداث واقعة صفين بين الإمام علي عليه السلام ومعاوية. وقد بدأ مباحثه بدخول الإمام عليه السلام الكوفة، واختتمه بذكر أسماء الذين قتلوا على أرض المعركة. ومن الطبيعي أن يذكر أسماء الذين اتبعوا علياً عليه السلام، سواء من صحابته أو من الذين شاركوا إلى جنبه في تلك الواقعة. ومن الذين ذكرهم: عمار بن ياسر (أكثر من ثلاثين مرة)، قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري، سهل بن حنيف، هاشم بن عتبة، عمرو بن حمق، ابن عباس، عدي بن حاتم، وخزيمة بن ثابت (كل واحد أكثر من مرة في مواضع مختلفة من الكتاب). أما سليم فلم يذكره المؤلف في أي موضع من الكتاب، ولا تحت أي عنوان من العناوين التي أشار بها إلى العديد من الأفراد. ولعل تلك الملاحظات التي فرضت نفسها في حديثنا عن كتاب «الجميل»، للشيخ المفيد، تجد نفسها مفروضة مرة أخرى في هذا الكتاب؛ إذ كيف يغيب سليم بن قيس عن واقعة صفين وهو الذي وصف نفسه أنه لم يفارق المنبر، ولا غاب عن خطب وأحاديث أمير المؤمنين، وأنه سمع كل حرف خرج من فمه الشريف في كل الوقائع والأحداث التاريخية التي شهدتها فترة حكمه وخلافته^{١٩}.

١٩. ينابيع المودة لذوي القربى، للقندوزي —

عمل المؤلف في المجلد الأول من الكتاب، والذي جاء في ٥٣ باباً، على ذكر فضائل الإمام علي عليه السلام ودلائلها. وفي المجلد الثاني - وتحديداً من الباب ٥٣ إلى الباب ٥٩ - ورغم أنه ذهب إلى ذكر فضائل شخصيات عدة من أهل بيت النبي الكرام عليهم السلام إلا أن محور موضوعه كان فضائل الإمام علي ودلائلها. وفي المجلد الثالث خصص الحديث عن ذكر الأحاديث المتعلقة بشهادة الإمام الحسين عليه السلام، وفضائل متفرقة للأئمة المعصومين الذين تم ذكرهم في الكتاب.

وفي أبواب الكتاب، التي بلغت المائة، تم ذكر اسم سليم مرات ومرات^(٦٤) وذلك من خلال درج بعض الروايات المنقولة من كتابه، والتي ترجع إلى أبان بن أبي

عياش، مع غياب أي شيء يثبت وجوده الفعلي، أو دليل علمي يؤكد وجوده الخارجي.

الكتب الأصول في الرجال عند الشيعة —

١. كتاب اختيار معرفة الرجال، للشيخ الطوسي —

يعتبر هذا الكتاب من الكتب الأصول الأربعة الشيعية في علم الرجال. ومنتهج الشيخ الطوسي من كتاب معرفة الرجال هو في الحقيقة أثر لأبي عمر الكشي العالم الشيعي الكبير، والذي يعتد بأقواله في توثيق الرجال. وقد ذكر المؤلف ثلاث مرات اسم سليم بن قيس الهلالي، وذلك بمناسبة ذكر رواية له^(٦٥)، لكنه لم يستحضر أي مطلب يبين حضوره التاريخي أو يثبت وجوده العيني.

٢. رجال الطوسي —

في هذا الكتاب، الذي يعتبر واحداً من الأصول الأربعة في الرجال لدى الشيعة، ذكر اسم سليم بن قيس الهلالي في الموارد التالية:

١. في هامش «أسماء مَنْ روى عن أمير المؤمنين^{عليه السلام}»، بدون توضيح يذكر^(٦٦).
٢. في هامش «أصحاب أبي محمد الحسن بن علي^{عليه السلام}»، بدون توضيح^(٦٧).
٣. في هامش «أصحاب أبي عبد الله الحسين بن علي^{عليه السلام}»، بدون توضيح^(٦٨).
٤. في هامش «أصحاب أبي محمد علي بن الحسين^{عليه السلام}». وكانت الجملة الوحيدة التي ذكرها «سليم بن قيس الهلالي، ثم العامري الكوفي، صاحب أمير المؤمنين^{عليه السلام}»^(٦٩).
٥. في هامش «أصحاب أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين^{عليه السلام}»، بدون توضيح^(٧٠).

كان الجزء المهم والعمدة في حياة الطوسي (٤٦٠هـ) في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، لذا فبينه وبين رواية كتاب سليم وسائط متعددة، وقد ذكرهم في الفهرست^(٧١)، ومع ذلك فإن الشيخ الطوسي لم يورد أي تقرير أو خبر يشير إلى وجود سليم أو يتحدث عن حياته. بل غاية ما تحدث به الشيخ الطوسي عن سليم قوله: إنه صاحب خمسة أئمة. ولو كان يستند في كلامه على دليل غير الكتاب الذي تفرّد به أبان بن أبي عياش لكان حرياً به أن يبينه في هذا الكتاب أو في الفهرست أو في آثاره

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

المتعددة والمعتمدة، لكنه لم يذكر أي شيء من ذلك. وهذا يقوّي الاحتمال بأنه إنما نقل من الكتاب المنسوب إلى سليم، ولم يكن له دليل آخر أو مصدر آخر غيره.

٣. رجال النجاشي —

يعتبر الكتاب من أهم المصنفات الشيعية التي شرح فيها حال أصحاب الأصول وأصحاب المصنفات ورجال الحديث الشيعة. وقد ذكر فيه اسم سليم بن قيس مرتين:

الأولى: ذكر اسم سليم وكنيته، مع الإشارة إلى أن لديه كتاباً، وتابع في ذكر طريقه إلى الكتاب. والنجاشي متوفى في ٤٥٠هـ، يعني أنه عاش في النصف الأول من القرن الخامس، بينما تواجد سليم - حسب كتابه - في القرن الأول الهجري، مما يعني أن بين النجاشي وأول رواة كتاب سليم وسائط متعددة، وقد سماهم جميعاً^(٧٢).

الثانية: في هامش ترجمة «هبة الله بن أحمد بن محمد الكاتب، المعروف باسم «ابن برنية»: عن سليم: هبة الله بن أحمد... قد سمع كثيراً. وأخذ من هنا ومن هناك، وأنه عاش في محضر أبو الحسين بن شيبه العلوي الزيدي، وقد كان له كتاب، وقال: إن «أئمة الشيعة ثلاثة عشرة نفرًا. واستند في قوله هذا على حديث من كتاب سليم يقول: الأئمة من ولد أمير المؤمنين علي^{عليه السلام} ثلاثة عشرة إماماً^(٧٣). مع الإشارة إلى أن النجاشي لم يذكر أي خبر أو شرح حول حياة سليم، أو ما يثبت أنه كان موجوداً بالفعل، وأنه كان على قيد الحياة ما بين سنة ١٤هـ، وهي السنة التي ادعى فيها حضوره بالمدينة، وسنة ٧٦هـ، وهي السنة التي ادعى فيها وفاته في نوبندجان فارس، أو أي تقرير حوله.

٤. الفهرست، للشيخ الطوسي —

هذا الكتاب، الذي يعدّ من الأسس والكتب المعتمدة في معرفة رجال وأصحاب الأصول والكتب الحديثية والرواة حتى عصر الطوسي، هو واحد من الكتب الأربعة في علم رجال الشيعة. ذكر الطوسي سليماً في هذا الكتاب مرة واحدة بالاسم والكنية (أبو صادق)، وأن له كتاباً، وقال: إن له إلى الكتاب طريقين، ذكر الوسطة بينه وبين الرواة الأوائل للكتاب، لكنّه لم يأت بشيء غير هذا، أو ما

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

يؤكد وجود سليم الفعلي وحضوره التاريخي.

كتب الأصول في الحديث عند الشيعة —

١. الاستبصار، للشيخ الطوسي —

في هذا الكتاب، الذي يعدّ واحداً من الأصول في الحديث لدى الشيعة، لم يعثر على أية إشارة أو ذكر لسليم بن قيس، أو ما يمكن أن يفهم منه أن له وجوداً فعلياً.

٢. تهذيب الأحكام، للشيخ الطوسي —

في هذا الكتاب المهم؛ بلحاظ شروحه وتعريفاته، في الحديث الشيعي تم ذكر اسم سليم أكثر من مرة، وذلك من خلال نقل روايات عنه^(٧٤)، ولكن الشيخ اكتفى بنقل الروايات عنه من دون أن يخصه بأي كلام أو شرح، أو تلويح بأنه وجد في الفترة التي ذكرها نفسه في كتابه.

٣. الكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني —

بدون أدنى شك فإن كتاب الكافي من أكبر وأعظم وأقدم الموسوعات الحديثية الشيعية. وقد ذكر سليم بن قيس الهلالي في أكثر من مورد، وذلك في نقله لروايات عنه^(٧٥). إنما في كل تلك المواضع التي ذكره الكليني فيها لا يوجد أي تقرير أو خبر عن سليم من شأنه أن يثبت أو يؤكد أنه موجود فعلاً في مرحلته التاريخية التي صرح بها بنفسه في الكتاب المنسوب إليه.

٤. كتاب من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق —

من لا يحضره الفقيه - بإضافة كل من: الكافي، والاستبصار، والتهذيب - يمثل واحداً من الأصول الأربعة للحديث الشيعي. وهو من الكتب الأصول المعتمدة. وقد ذكر الشيخ الصدوق سليم بن قيس مرة واحدة^(٧٦). ونفس الشيء يلاحظ بالنسبة إلى هذا الكتاب، فالشيخ الصدوق - كما في باقي الأصول - لم يلحق اسم سليم بأي شيء

يثبت وجود سليم الواقعي وحضوره التاريخي، وكل ما فعله أنه نقل عنه بعض الروايات.

المصادر العامة للحديث الشيعي —

١. الاعتقادات، للشيخ الصدوق —

ذكر الصدوق في هذا الكتاب اسم سليم في موضعين، وذلك في معرض نقل بعض رواياته^(٧٧).

٢. بحار الأنوار، لمحمد باقر المجلسي —

الكتاب في مائة وعشرة مجلدات. وهو أكبر الموسوعات التي جمعت كل ما وصل إليه من الأحاديث الشيعية. كما أنه يعتبر من المجاميع الحديثية المحسوبة على فترة المتأخرين. وقد أتى ذكر اسم سليم في هذا المجمع الحديثي في موارد متعددة، وذلك من خلال نقل بعض رواياته^(٧٨)، كما أنه؛ ولناسبات مختلفة، أتى على ذكر اسم سليم، لكن لم يذكر في كل تلك المواضع والمناسبات شيئاً يبين ويثبت وجود سليم، وأنه حقيقة واقعية وتاريخية.

٣. الخصال، للشيخ الصدوق —

تعددت الموارد التي تم ذكر اسم سليم فيها في هذا الكتاب، ولكن من دون أي تقرير أو خبر يمكن أن ينبئ عن وجوده وتواجده التاريخي.

٤. شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد —

الكتاب عبارة عن دائرة معارف من عشرين مجلداً. ولم يتم ذكر سليم بن قيس إلا في المجلد الثاني عشر منها، وذلك بالعرض، وضمن نقل رواية عنه^(٧٩).

حكم ابن أبي الحديد في خصوص سليم —

بعد أن ذكر سليم، وفي الصفحة ٣١٦ من نفس المجلد، قال: أما رواية سليم

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

فليست ذات أهمية، وقد عرف مذهب سليم، وكتابه الذي عرف بينهم باسمه، ويكفي ردّ رواياته. ومع هذا فإنني قد سمعت من أحد الشيعة أن هذا الاسم بدون مسمّى، ولا يوجد في العالم أحد يعرف بـ (سليم بن قيس الهلالي)، والكتاب المنسوب إليه موضوع عليه، ولا أساس له؛ وقال بعض آخر: هو من الشيعة؛ لوروده ضمن أسماء الرجال.

٥. عيون أخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الصدوق —

ذكر الشيخ الصدوق اسم سليم مرتين في هذا الكتاب، وذلك حين نقل عنه إحدى الروايات^(٨٠)، من دون أن يخصّه بأي حديث أو كلام يصلح دليلاً على وجوده العيني وحضوره التاريخي.

٦. الغيبة، للنعماني —

اختصّ هذا الكتاب بعرض الروايات والمطالب التي تتحدث عن إمامة الإمام الثاني عشر، ومباحث في غيبته. وقد ذكر النعماني سليم بن قيس من خلال إيراده لروايات عنه من الكتاب المنسوب إليه عن طريق أبان بن أبي عياش^(٨١)، ولكن لم يصحب ذكره بأي تفصيل أو خبر حول وجود سليم في ظرف الخارج.

٧. كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الصدوق —

ذكر الشيخ الصدوق اسم سليم في هذا الكتاب في موارد متعددة، حيث نقل عنه روايات من الكتاب المنسوب إليه^(٨٢)، من دون أن يذكر شيئاً حول تواجده وحضوره الفعلي والتاريخي.

كتاب المتوارون، لعبد الغني بن سعيد الأزدي —

التعريف بمؤلف الكتاب —

هو عبد الغني بن سعيد بن علي بن بشير بن مروان بن عبد العزيز الأزدي الحافظ، أبو محمد، لقب بـ (المقدسي)، وبعدها عاد ليلقب بـ (المصري). ولد في

القاهرة سنة ٣٣٣هـ، وبها توفي سنة ٤٠٩هـ^(٨٣). كان في أيام حياته شيخ حفاظ الحديث في مصر، كما أنه كان نساباً، وذا فنون عديدة. ولأنه خاف على نفسه في زمن حكومة الفاطميين فقد ظلّ لمدة من الزمن متوارياً عن الأنظار، ليظهر بعد ذلك^(٨٤). من مؤلفاته: آداب المحدثين، كتاب الغوامض، المختلف والمؤتلف في مشتهه أسماء الرجال، مشتهه النسبة، وأخيراً كتاب المتوارين^(٨٥).

موضوع ومحتوى كتاب المتوارين —

هو كتاب صغير، إلا أنه لا نظير له؛ بلحاظ موضوعه ومحتواه. ففيه أسماء مجموعة تجمعها صفات مشتركة، وهو الاختفاء والهروب من ملاحقات وتعقب الحجاج بن يوسف الثقفي. كما أنه وقع نوع من الالتفاف أو الانحراف في ما عرض عنهم من أنباء وأخبار^(٨٦). وقد أكد منحى الاختفاء والتواري عن عيون الحجاج بن يوسف وبطشه أبان بن أبي عياش - المنفرد برواية كتاب سليم -، حيث قال: إن سليم بن قيس كان ملاحقاً من طرف الحجاج؛ بقصد سجنه وتعذيبه، فهرب سليم ناجياً بنفسه، وكان أن استقر به المطاف عند أبان بن أبي عياش ووالده بمنطقة نوبندجان، إحدى مناطق بلاد فارس، وبعد أن اطمأن إليهم مدة من الزمن قرأ على أبان كتابه^(٨٧).

الفارون من الحجاج بن يوسف —

١. أبو عمرو بن علاء. بناءً على ما أخبر به عن نفسه فإن الحجاج كان يتعقبه، وهدّده، فهرب بنفسه إلى بلاد اليمن، واستقر في إحدى دور صنعاء، وكان لا يخرج منها إلا ليلاً، ويبقى متخفياً بها طوال اليوم^(٨٨).
٢. الحسن البصري. هرب من الحجاج بن يوسف، واختبأ في منزل أبي خليفة حجاج بن عتاب، الذي كان هو الآخر من التابعين^(٨٩).
٣. عبد الله بن حارث الهاشمي. هرب إلى عمان من ظلم وأذى الحجاج، الذي كان يتعقبه، واختفى بها^(٩٠).
٤. إبراهيم بن يزيد النخعي، أبو عمران الفقيه. اختفى خوفاً من ظلم وقهر

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الحجاج. ولشدة خوفه من الحجاج اختفى حتى أنه لم يكن يشارك في أية صلاة، واستمر على تلك الحال إلى أن التحق بربه، ودفن ليلاً^(٩١).

٥. مجاهد بن جبر، أبو الحجاج. هرب من ظلم الحجاج بن يوسف، واختفى^(٩٢).

٦. أبو عياض. اختفى هو الآخر؛ هرباً من تعقب وملاحقة الحجاج بن يوسف^(٩٣).

٧. سليمان بن مهران، أبو محمد الأعمش. اختفى خوفاً من الحجاج، ولم يظهر له أثر. وقد أخبر عن حاله في خبر مسند حيث قال: في زمن الحجاج اختفيت في الغابات وداخل المستقعات، وقد كنت في إحدى الغابات الكثيفة، وكانت كثيرة الطيور، وكنت أعيش على قصب السكر، أكسره ثم أمص رحيقه، وكنت آخذ القصب سكيناً أذبح به ما اصطدته من الطير، وكان هذا شاهداً على (جواز الذبح بهذه الطريقة). سألت عن ذلك إبراهيم والشعبي فقالا: «إذا ذبح بلعوم حلقه جاز، ولا ينظر إلى نوع آلة الذبح»^(٩٤).

٨. سعيد بن جبير. هرب من الحجاج، لكن الحجاج لاحقه حتى عثر عليه، وقتله شر قتلة^(٩٥).

٩. عمران بن حطان السدوسي. توارى هو الآخر عن الأنظار؛ هرباً من ظلم الحجاج وبطشه^(٩٦).

١٠. عون بن عبد الله. تمرد هو الآخر إلى جانب أبي الأشعث على الحجاج، فتعقبه، لكنه استطاع الهرب إلى الجزيرة عند محمد بن مروان^(٩٧).

وبقليل من التمعّن في هذه الأسماء يتبين أن اسم سليم لم يكن ضمنها، ولا واحداً منها، فلم يكن من الذين هربوا من الحجاج بن يوسف، كما عرض ذلك أبا بن أبي عياض في مقدمة كتاب سليم، وادعى فيها أن سليم هرب من ظلم الحجاج وملاحقته، واستقرّ به الحال عنده.

رجال ابن الغضائري —

تعريف الغضائري —

هو أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائري، صاحب شريك، وأستاذ

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

النجاشي - الرجالي الشيعي الكبير -، من أعلام علم الرجال، أستاذ هذا الفن، ومن النقاد الكبار فيه. قال فيه العلامة محمد تقي التستري، صاحب كتاب «قاموس الرجال»: «فإن هذا الرجل لا نقاد مثله بعد ابن الوليد، بل هو فوقه... إننا نسبر من طعن فيه هذا الرجل في كتابه أو حديثه فنراه منكراً، فقد طعن في كتب، كل منها مشتمل على منكرات، وآثار الوضع عليها كالنار على الجبل، وكذلك أخبار باقي من طعن هذا الرجل عليه في الفقه أو غيره، اشتملت على ما زيفه النقاد، وتشتمز منه الطباع، وليس لها نورانية كلام المعصومين (عليه السلام) وبهاؤه وضيأؤه»^(٩٨). كذلك تحدث الشيخ الطوسي في مقدمة الفهرست عن ابن الغضائري، وامتح إبداعه، الذي انفرد به عن باقي النقاد في كتابيه المشتملين على مصنّفات وأصول الشيعة^(٩٩). وعد كتابه في الرجال منبعاً رجالياً مهماً اعتمد عليه كل من: العلامة الحلي في (خلاصة الأقوال)، وابن داود في (رجاله)، والسيد ابن طاووس في كتابه (حلّ الإشكال).

رأي ابن الغضائري في سليم بن قيس —

كتاب رجال ابن الغضائري، واسمه الصحيح (الضعفاء)، أدرجه العلامة الحلي في كتابه (خلاصة الأقوال). وأخيراً، باهتمام السيد محمد رضا الحسيني، تمّ طبعه بشكل مستقل. ابن الغضائري في هذا الكتاب، وبعد أن أشار إلى روايته في معاشرته لعدد من الأئمة (عليهم السلام)، وعن الكتاب المشهور باسمه، قال: «أصحابنا - علماء الشيعة - يلحقون ذكرهم لسليم بالقول: غير معروف، ولا يوجد له خبر»^(١٠٠).

ويتابع ابن الغضائري قوله: إنّ المواضع التي رأى فيها اسم سليم لم تكن مرتبطة بما في الكتاب الذي نسب إليه، ولا بما رواه أبان بن أبي عياش، وإن ابن عقدة قد ذكره نقلاً عنه في كتابه (رجال أمير المؤمنين (عليه السلام))^(١٠١). وفي قراءة لرأي وأقوال ابن الغضائري يتبين أنّه في كل الميراث الحديثي الشيعي، أو لا أقلّ في ما وصل إلينا، لا يوجد أي خبر عن سليم. كما أنه لا خبر منه عن نفسه، باستثناء ما نسب إليه عن طريق كتاب سليم، الذي لم يروه أحدٌ غير ابن أبي عياش^(١٠٢).

وأخيراً ينتقد ابن الغضائري كتاب سليم بقوله: «كتاب موضوع وجلي،

والشواهد على هذا من نفس الكتاب كثيرة^(١٠٣). وبعد قوله هذا بدأ بعرض الشواهد من الكتاب على وضعه. وقد جعل كتاب سليم ضمن الكتب المشهورة بالمنكرات، كما بيّن نظره ونظر النقّاد الشيعة في الكتاب^(١٠٤).

كتب ومصادر متفرقة —

بسبب ما تفرّضه علينا المقالة من اختصار نكتفي في هذا العنوان بسرد أسماء الكتب والمصادر الأخرى التي استندنا إليها في هذا البحث:

في القرن الثالث الهجري: ١. البخاري، التاريخ الصغير؛ والتاريخ الكبير؛ ٢. البلاذري، أنساب الأشراف؛ ٣. سيف بن عمر الضبي الأسدي، الفتنة ووقعة الجمل؛ ٤. العجلي، معرفة الثقات.

في القرن الرابع الهجري: ١. ابن حبان، كتاب الثقات؛ ٢. عمر بن أحمد بن شاهين، تاريخ أسماء الثقات ممن نقل عنهم العلم.

في القرن الخامس الهجري: ١. أبو علي مسكويه الرازي، تجارب الأمم؛ ٢. أبو الفتح الكراجكي، الاستتصار في النصّ على الأئمة الأطهار؛ ٣. أبو الوليد الباجي، التعديل والتجريح؛ ٤. الشيخ الطوسي، الغيبة؛ ٥. الشيخ المفيد، مجموعة من آثاره.

في القرن السادس الهجري: ١. ابن شهرآشوب، معالم العلماء؛ ٢. السمعاني، الأنساب؛ ٣. منتجب الدين، الفهرست.

في القرن السابع الهجري: ١. ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة؛ ٢. ابن خلكان، وفيات الأعيان؛ ٣. ابن طاووس، سعد السعود.

في القرن الثامن الهجري: ١. شمس الدين محمد الذهبي، تذكرة الحفاظ؛ سير أعلام النبلاء؛ ميزان الاعتدال؛ ٣. يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال.

في القرن العاشر الهجري: ١. ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة؛ تقريب التهذيب؛ تهذيب التهذيب؛ لسان الميزان.

في القرن الرابع عشر الهجري: ١. آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة.

ونتيجة البحث في كل هذه الكتب لا تختلف عن سابقتها في المصادر التي عدناها بالتفصيل، فلا خبر يثبت تواجد سليم الفعلي وحضوره التاريخي، حتى أن الكتب التي بحثنا فيها من أجل الدقة العلمية قد بلغت ألف كتاب ونيف. وأينما وجد اسمه فهو حتماً منقول عن الكتاب الذي نسب إليه، والذي انفرد ابن أبي عياش بروايته. كما أن ذكره كان بالعرض، من خلال ذكر إحدى الروايات المنقولة عنه في نفس الكتاب. وهو النحو الذي يمنع الانسجام مع قواعد البحث العلمي والعقلاني الذي يرفض أن يكون المدعى والمدعى واحداً، فذاك هو الدور، والدور باطل.

نتيجة البحث —

١. لقد اتبعنا التحقيق والبحث في العديد من الكتب المصادر والمراجع المعتمدة في التاريخ، والرجال، والقرآن وتفسيره، والحديث، والسيرة، والمناقب، والتراجم، وغيرها كثير. وهي في بيان تاريخ النبي الأكرم ﷺ وما يخص الدعوة النبوية في مرحلة نزول الوحي، كما أنها في معرفة كل ما يتعلق بالأئمة الأطهار ﷺ والصحابة والتابعين لدى الفريقين، وأشخاص آخرين كثير. وكانت النتيجة الحاصلة من كل هذا الجهد العلمي أن لا خبر ولا تقرير من شأنه أن يثبت تواجد سليم الفعلي وحضوره التاريخي.

٢. ليس هناك أية شهادة أو سند أو وثيقة يمكننا الاستناد إليها في إثبات وجود شخصية باسم سليم بن قيس الهلالي ما بين سنة ١٤هـ وسنة ٧٦هـ، بعد أن ادّعى أنه تواجد في تلك الفترة من تاريخ الإسلام.

٣. في كل المصادر والمراجع - أعم من الشيعية وغيرها - ليس هناك دليل وخبر مستقل عن سليم، وكل ما قيل عنه، وذكر به، كان عن طريق كتابه، الذي انفرد أبان بن أبي عياش بروايته.

٤. لقد عرف سليم من خلال رواياته، والتي نقلت بدورها عن كتابه، الذي رواه أبان بن أبي عياش.

٥. ليس هناك شاهد أو مستند تاريخي يؤكد حضور سليم في تلك الفترات المهمة من تاريخ الشيعة، قبل أو بعد خلافة الإمام علي عليه السلام، وفي واقعة الجمل،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وصفين، والنهروان، وفي نزاع معاوية مع الإمام الحسن عليه السلام، وحرب يزيد ضد الإمام الحسين وواقعة كربلاء، والأحداث التي تلتها، ولا شيء يبين حضوره في كل هذه الوقائع، ولو للحظة واحدة.

٦- ما ذكرته بعض الكتب من أن سليماً قد عاش الأئمة الخمسة الأوائل والتابعين الكبار لا يستند إلى أي دليل أو مستند تاريخي مستقل، بل كان المعتمد - سواء بطريق مباشر أو غير مباشر - على كتاب سليم، الذي رواه أبان بن أبي عياش.

٧- ما ادعاه أبان بن أبي عياش من أن سليم بن قيس قد هرب فاراً من ظلم الحجاج بن يوسف لا دليل عليه؛ فكتاب المتوارين، الذي ذكر أسماء الفارين من ملاحقة الحجاج بن يوسف، لم يذكر اسم سليم بن قيس الهلالي.

ومن خلال كل ما سبق من أبحاث نخلص إلى أن اسم سليم اسم بدون مسمى، اسم موهوم وموضوع، فلم يوجد في تاريخ الإسلام شخص بهذا الاسم. والاحتمال القوي أن أفراداً أو فرداً عمداً إلى صنع هذه الشخصية، ومن ثم نسب إليها ذلك الكتاب، وجعلوه ناطقاً باسمه.

الهوامش

- (١) كتاب سليم بن قيس، مقدمة المحقق محمد باقر الأنصاري الزنجاني: ٩٢.
- (٢) المصدر السابق: ٩٨ - ١٠٢.
- (٣) كتاب سليم: ٣٣٤.
- (٤) مقدمة المحقق: ٨٣.
- (٥) كتاب سليم: ٧٣ - ١٢٦.
- (٦) المصدر السابق: ٧٠.
- (٧) المصدر السابق: ٧٣؛ ابن النديم، الفهرست: ٢٧٥؛ العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٨٣.
- (٨) كتاب سليم: ١٢٥، ٧٢.
- (٩) المصدر السابق: ١٩١، ح ١١.
- (١٠) المصدر السابق: ٢١٣، ح ١٣٩.
- (١١) المصدر السابق: ٣٢٧، ح ٢٩.

- (١٢) المصدر السابق: ٣٢٥، ح ٢٨.
- (١٣) المصدر السابق: ٣٣٤، ح ٣٤.
- (١٤) المصدر السابق: ٢٤٤، ح ١٥.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٥٢، ح ١٦.
- (١٦) المصدر السابق: ٢٥٦، ح ١٧.
- (١٧) كاظم مديرشانه چي، دراية الحديث: ١٣٢ - ١٣٣.
- (١٨) كتاب سليم: ١٣٦.
- (١٩) المصدر السابق: ١٦٩، ح ٧.
- (٢٠) المصدر السابق: ٢٦١، ح ٨.
- (٢١) المصدر السابق: ١٧٥، ح ٨؛ ١٧٩، ح ٩.
- (٢٢) محمد عبده، نهج البلاغة: ٤٣٩، الخطبة ١٩٣.
- (٢٣) كتاب سليم: ٣٧١، ح ٤٣.
- (٢٤) المصدر السابق: ٣٣١، ح ٣١.
- (٢٥) المصدر السابق: ٢٠٩، ح ١١.
- (٢٦) المصدر السابق: ١٨١، ح ١٠؛ ١٧٠ - ١٧٣، ح ٧.
- (٢٧) المصدر السابق: ١٧٤، ح ٧.
- (٢٨) انظر: كتاب سليم: ١٨٥، ح ١٠. وللمزيد من الأمثلة في هذا الصدد يرجى الرجوع إلى: كتاب سليم: ٢٨٧، ح ٢٤؛ ١٧٤، ح ٧؛ ١٦٦، ح ٦.
- (٢٩) كتاب سليم: ٣٨٤، ح ٤٧؛ ٣٧٩، ح ٤٥؛ ١٦٤، ح ٥؛ ١٤٣ و ١٥٩، ح ٣.
- (٣٠) المصدر السابق: ٣٤٣، ح ٣٦.
- (٣١) المصدر السابق: ٣٨٥، ح ٤٨.
- (٣٢) المصدر السابق: ١٣٨، ح ٣.
- (٣٣) المصدر السابق: ٣٦١، ح ٤٢.
- (٣٤) المصدر السابق: ٢٧٣، ح ٢٠.
- (٣٥) المصدر السابق: ٣٥٥، ح ٣٩.
- (٣٦) المصدر السابق: ٢٦٨، ح ١٩.
- (٣٧) المصدر السابق: ٣٥٣، ح ٣٨.
- (٣٨) المصدر السابق: ٣٧٦، ح ٤٤.
- (٣٩) المصدر السابق: ٢٧١، ح ٢٠.
- (٤٠) المصدر السابق: ٤٥.
- (٤١) محمد إبراهيم آيتي، مقدمة تاريخ اليعقوبي ١: ١٩ - ٢٠.
- (٤٢) إعلام الوري ١: ٤٠٥؛ ٢: ١٧٩ - ١٨٠.
- (٤٣) محمد باقر بهبودي، معرفة الحديث: ٢٥٩.

- (٤٤) المازندراني، شرح الكافي ٢: ١٣٩.
- (٤٥) الجندي، الإمام جعفر الصادق: ٢٠١.
- (٤٦) المفيد، الجمل: ٢٠٣، ١٩١، ١٧٩، ٩٨، ٦٤، ٦٠، ٥٠، ١٩.
- (٤٧) المصدر السابق: ٢٢٤، ٢٠٧، ١٧١، ١٥٨، ١٤٥، ١٤٠.
- (٤٨) المصدر السابق: ١٨٣، ١٧١، ١٣٨.
- (٤٩) المصدر السابق: ١٧٢، ١٧١، ١٣٣.
- (٥٠) الثقفى، الفارات ١: ٣٢٦.
- (٥١) الأميني الغدير ١: ١٥٩، ١٩٥، ٢٣٢.
- (٥٢) المصدر السابق: ١٦٣، ١٩٨، ٢: ٣٤.
- (٥٣) الكنى والألقاب: ٥.
- (٥٤) المناقب: ١٧٧.
- (٥٥) المصدر السابق: ١٨٤، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٤، ١٩٥.
- (٥٦) المصدر السابق: ١٨٨ - ١٨٩.
- (٥٧) المصدر السابق: ١٩١ - ٢٤٩.
- (٥٨) المصدر السابق: ١٩٦.
- (٥٩) المصدر السابق: ١٨٤.
- (٦٠) المصدر السابق: ٢٣٦.
- (٦١) المصدر السابق: ٢٤٩.
- (٦٢) مناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ٢: ١٧١.
- (٦٣) نهج الإيمان: ٢١ - ٣٠ (مقدمة المؤلف).
- (٦٤) ينابيع المودة لذوي القربى ١: ٩٤، ٣٤٩، ٣٤١، ٣٠٨، ٢: ٣١٥، ٣: ٣٩٤.
- (٦٥) اختيار معرفة الرجال ١: ٣٢١ - ٣٢٢.
- (٦٦) رجال الطوسي: ٦٦.
- (٦٧) المصدر السابق: ٩٤.
- (٦٨) المصدر السابق: ١٠١.
- (٦٩) المصدر السابق: ١١٤.
- (٧٠) المصدر السابق: ١٣٦.
- (٧١) الطوسي، الفهرست: ١٤٣.
- (٧٢) رجال النجاشي: ٨.
- (٧٣) المصدر السابق: ٤٤٠.
- (٧٤) تهذيب الأحكام ٤: ٦، ١٢٦، ٩: ٣٢٨، ١٧٦.
- (٧٥) الكافي ١: ١٩١، ٤٤، ٦٢، ٢: ٣٩١، ٨: ٣٤٣.
- (٧٦) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٨٩.

- (٧٧) الاعتقادات: ١١٨، ١٢٣.
- (٧٨) يحار الأنوار ١: ٧٧؛ ٢: ٢٢٨، ١٠٦؛ ٤: ١٣٦؛ ٢٣: ٨٨؛ ٢٤: ٢٢٢؛ ٢٨: ٥٢؛ ٣٠: ٣٣٢؛ ٣٦: ٢١١؛ ٦٩: ١١٦؛ ٩٣: ١١٦؛ ١٠١: ١١٧.
- (٧٩) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٢: ٢١٢.
- (٨٠) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٥٦ - ٥٢.
- (٨١) النعماني، الغيبة: ٦٨، ٦٩، ٧٤، ٧٥، ٩٥.
- (٨٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٢٤٠، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٤، ٤١٣.
- (٨٣) إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين ١: ٥٨٩.
- (٨٤) الزركلي، الأعلام ٤: ٣٣.
- (٨٥) إسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون ٢: ٣٢٧.
- (٨٦) كحالة، معجم المؤلفين ٥: ٢٧٢.
- (٨٧) كتاب سليم: ١٢٥.
- (٨٨) كتاب المتوارين: ٤١.
- (٨٩) المصدر السابق: ٤٤ - ٤٥.
- (٩٠) المصدر السابق: ٤٧ - ٤٨.
- (٩١) المصدر السابق: ٤٩ - ٥٠.
- (٩٢) المصدر السابق: ٥٢.
- (٩٣) المصدر نفسه.
- (٩٤) المصدر السابق: ٥٥ - ٥٦.
- (٩٥) المصدر السابق: ٥٦.
- (٩٦) المصدر السابق: ٦٢.
- (٩٧) المصدر السابق: ٧٥.
- (٩٨) التستري، قاموس الرجال ١: ٤٣٣.
- (٩٩) الطوسي، الفهرست: ٣٢.
- (١٠٠) العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ١٦٢؛ رجال ابن الفضائري: ٦٣.
- (١٠١) رجال ابن الفضائري: ٦٣.
- (١٠٢) المازندراني، شرح الكافي ٢: ١٣٩ (تعليق مصحح).
- (١٠٣) العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ١٦٢؛ رجال ابن الفضائري: ٦٣.
- (١٠٤) رجال ابن الفضائري: ٣٦، ١١٩.

سليم بن قيس الهلالي فوق الشبهات

مطالعة نقدية في مقالة «سليم بن قيس...»

الشيخ علي الهي الخراساني(*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة —

عمل كاتب مقال «تحقيق حول سليم بن قيس الهلالي»، وانطلاقاً من مجموعة من الكتب في مختلف الفنون، على أن يجري تحقيقاً ميدانياً حول شخصية سليم بن قيس الهلالي. وقد تسلح في هذا التحقيق بنظرة تاريخية وناقدة، ليخلص في النهاية إلى أن اسم سليم بن قيس مجرد اسم بلا مسمى، وأن ما ذكر به في بعض الكتب لا سند واقعياً له.

ما نراه أن سليم بن قيس اسم له ثقله بين المحققين والعلماء، وأقدم كتاب حديثي يرجع وينسب إليه. ومن خلال هذه النسبة فإن القول بأن هذا الشخص لا وجود عيني ولا حضور تاريخي له لا يقتصر على نقد شخصيته، بل يعني نقد كبراه، وتكذيب أقدم كتاب حديثي، والحكم عليه بالوضع والجعل، وبالتالي ضرب ركن حديثي وإسقاط اعتباره. وهذا ما أراد ان يؤكد عليه كاتب المقال.

ونحن في هذا المقال سنسعى - على عكس ما ذهب إليه الدكتور جلال - إلى إثبات صحة الكتاب، ومن ثم وبالتبع حقيقة وجود سليم بن قيس الهلالي، وأنه وجد بالفعل، وكان حقيقة تاريخية. نعم، إثبات وجود سليم وحضوره التاريخي لا يعتمد

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

فقط على كتابه، ولكن في ردّ عدم اعتبار الكتاب دليلًا كافٍ على وجود سليم. كما أن نقدنا للمقال السابق، والكشف عن اشتباهاته وتناقضاته، طريقٌ نحو هدفنا إلى الاستدلال على وجود سليم في الخارج والوجود العيني. وأتمنى أن يلقى هذا المقال موقعه لدى محبّي وحماة حرمة الحديث والمحدثين. وهنا لا بدّ من التنويه إلى أننا قمنا بعرض هذا المقال على سماحة السيد شبيري الزنجاني، وقد شملنا بلطفه وملاحظاته القيمة، كما نبّهنا إلى بعض النقاط المهمة في البحث، ونحن في مقابل هذا اللطف نتوجه له بخالص الشكر والامتنان.

أدلة عدم الوجود الخارجي لسليم بزعم مؤلف المقال —

بنى الدكتور جلالی رأيه في عدم وجود قيس الفعلي على دليلين: **الأول:** التحقيق والبحث في المصادر والمراجع الموجودة في التاريخ، والرجال، والقرآن، والتفسير، والحديث، والسيرة، والمناقب، والتراجم، وغيرها، وخلص من خلالها إلى عدم وجود أي تقرير أو خبر يفيد وجود سليم الحقيقي والواقعي. **والثاني:** ملاحظته أن كل مَنْ تحدث عن قيس أو أشار إلى وجوده كان متّكّؤه الكتاب المنسوب إليه، والمروي عن طريق أبان بن أبي عياش، الذي تؤكد كل الوثائق والمستندات المعرّفة به أن أبان هو راويه الوحيد، والاستدلال به يوقع في الدور الباطل، ما يعني عدم معقولية الاستدلال به والاستناد إليه^(١). لقد فرض علينا منهج الدكتور جلالی اتباع الخطوة التالية: مناقشة الكتب التي استند إليها في تحقيقه، وبعد ذلك سننظر في الكتب الرجالية؛ للاستقراء حول دليله الثاني.

الكتب التاريخية —

في البدء لابد من توضيح كيف يمكن أن يكون كتابٌ تاريخيّ دليلًا في إثبات وجود شخص أو نفيه. فمحض وجود اسم شخص في أحد الكتب التاريخية لا يمكن عدّه حجة في إثبات وجوده العيني، بل لابد أن يتوالى ذكر اسمه بالتفصيل في الكتب التاريخية من الدرجة الأولى، أي المصادر الأم في التاريخ، حتى يتم الاطمئنان

إلى وجوده فعلياً، وذلك بلحاظ تجمع القرائن، وتقوية فرض الاحتمال. أما الأسلوب الثاني المتبع فهو أن يذكر أحد الكتب التاريخية فرداً بأنه وجد في فترة تاريخية، وأن يكون جلّ رواة سند تلك الرواية مورد الاعتبار، ككتاب تاريخ الطبري، وكتاب تاريخ الإسلام، للذهبي، اللذين يعتمدان على الروايات في نقل أخبارهما، مع الإشارة هنا إلى أنه ليس ضرورياً أن يكون هذا السند الصحيح قد ذكر في كتب التاريخ، بل يكفي أن يكون ذلك السند مقبولاً لدى علماء الرجال وكتب الرجال.

وهذا ما يجعل هذا الأسلوب والمنهج عقلاً مقبلاً. فكل من تحدّث عن وجود هذا الشخص يكون مورد اعتماد، وكلّ راوٍ قد بين عمّن أخذ الخبر، مما يبين أن هذا الإخبار كان عن حسن، وليس عن حدس.

لكن بقراءة تدقيقات الدكتور جلالى تبين أنه لم يكن موفقاً في نتائجه في ما يخصّ الأسلوب الأول، أما في ما يخصّ الأسلوب الثاني، والذي ينظر إلى سند الرواية، فقد كان السند صحيحاً وثابتاً. وهو ما سنعرضه في مبحث الرجال وكتب الرجال. مع كون سليم قد صاحب خمسة من الأئمة المعصومين عليهم السلام نجد أنفسنا مجبرين على طرح التساؤل التالي: كيف لم تتطرق كتب التاريخ لشرح حاله ووصفها؟

و الجواب المفروض لهذا السؤال يتم من خلال المقدمات التالية:

١. إن كل الكتب التاريخية، أو كل ما كتب في التاريخ، قد بقي سالماً ولم يوضع منه شيء.
٢. إن كل الكتب التاريخية كانت مورد بحثنا وتحت أعيننا، ولم يغب عنا منها شيء.
٣. إذا كان سليم شخصية واقعية فلا بد أن يتم ذكره وشرح حاله في كتب التاريخ.

أما بالنسبة للمقدمتين الأوليين فالجواب عن كونهما غير متحققتين بديهي؛ وذلك لأن القليل من الكتب، مثل: فهرست الطوسي، ورجال النجاشي، بقي سالماً ووصل إلينا، وخصوصاً أن الشيعة كانوا دائماً، وعبر تاريخ الإسلام، ملاحقين من

سلاطين الجور والساسة الظالمين، وقد ظلوا ولا زالوا في معرض تعسفهم وقهرهم، ولم يسلم من ذلك أي شيء، من النفس، والمال، والكتب، التي تعد إراثاً معرفياً لهذه الأمة. ولعل مكتبة الشيخ الطوسي وما تعرضت له من إحراق وإتلاف دليل واضح لن يمحي على هذه المعاناة. وكذلك ما رواه السيد عبد الحسين شرف الدين أنه في زمن أحمد الجزار - الذي كان حاكم جبل عامل - كان يؤمن وقود أفران الخبز بإحراق كتب الشيعة لشهور طويلة.

أما بالنسبة لصحة المقدمة الثالثة فالظاهر أن سليماً كان راوياً وشخصية تعني بالروايات، ولم يكن في موقع أو مرتبة كبار الأصحاب، الذين كان لهم وقع تاريخي مهم في أحداث تلك الفترة، فلم يكن قائداً للجيش في صفين أو الجمل أو غيرها، كما أنه لم يكن صاحب منصب فعال في تلك الأحداث. لذا ليس صحيحاً مقايسته ببعض الصحابة أو الأشخاص الذين لهم دور مباشر في الأحداث. ثم متى كانت كتب التاريخ تذكر كل الذين عاشوا في تلك الفترة؟! فالعديد من صحابة الإمام علي عليه السلام قد ذكرت كتب التاريخ أسماءهم، لكنها لم تخصصهم بالوصف والشرح.

كما أن هناك احتمالاً آخر، وهو قوي بلحاظ الواقع التاريخي والمذهبي. فسلم بن قيس كان مدوناً وراوياً لأحداث حساسة في تاريخ الإسلام، كحادثة السقيفة، وظلامة السيدة الزهراء عليها السلام، ولأن معظم كتب التاريخ التي تعد من مصادر الدرجة الأولى كانت من قبل المخالف فلا غرو أن يسكتوا عن ذكر اسمه، قاصدين بذلك السكوت عزله عن التاريخ؛ لأنهم متى ما ذكروه أجبروا على الاعتراف الضمني بما نقله من أخبار وأحداث.

ومن اللازم التنبيه إلى أن الدكتور جلال في تحقيقه حول شخصية سليم قد اعتمد ضمن الكتب التاريخية على كتاب «وقعة صفين»، لنصر بن مزاحم، وكتب حوله يقول: «اختص هذا الكتاب بوصف ونقل أحداث واقعة صفين بين الإمام علي عليه السلام ومعاوية، وقد ابتدأ من لحظة ورود الإمام علي عليه السلام مدينة الكوفة، واختتم أبحاثه بعرض أسماء من سقطوا في هذه المعركة، وقد ذكر مجموعة من أصحاب الإمام علي عليه السلام، أمثال: عمار بن ياسر (أكثر من ثلاثين مرة)، قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري، سهل بن حنيف، هاشم بن عتبة، عمرو بن حمق، ابن عباس، عدي بن

حاتم، وخزيمة بن ثابت (كل واحد أكثر من مرة، وفي مواضع مختلفة من الكتاب)، لكن اسم سليم لم يذكر ولو مرة واحدة. ونفس هذه الملاحظات أوردها في بحثه في كتاب «الجميل»، للشيخ المفيد^(٢). وقد كتب المؤلف في بعض هوامش مقالته في خصوص نصر بن مزاحم: «نصر بن مزاحم المنقري من أصحاب بعض أئمة الشيعة^(٣)، من أهالي الكوفة، وصف بعدة أوصاف، مثل: مستقيم الطريقة، وصالح الأمر»، كما ورد فيه النقد، حيث قيل: إنه يروي عن الضعفاء^(٤). نسبت إليه عدة كتب، مثل: صفين، الجميل، النهروان، الغارات، المناقب، مقتل الحسين وأخبار المختار^{(٥)(٦)}.

وقد وقع الدكتور جلال في المحذور، فلا يوجد كتاب تاريخي قد ذكر شرحاً لحال نصر بن مزاحم، وإنما اكتفت بذكر اسمه. وقد قال مؤلف المقال المحترم أكثر من مرة: إن مجرد ذكر شخص في بعض الكتب التاريخية لا يعد دليلاً على حضوره التاريخي ووجوده الواقعي، ونتساءل: أليس ما قبله في حال نصر بن مزاحم كان يفرض عليه - وبالأولى - قبوله في ما يخص سليم بن قيس أم أن أساليب التحقيق والبحث ليست علمية وثابتة، وإنما هي حسب مقتضى الأهواء والرغبات؟!

فما هو الداعي الذي جعله يعترف ويقر بوجود نصر بن مزاحم، ويضع بذلك نفسه في التناقض؟ وكان عليه وفق منهجه أن لا يعترف به، وأن يقول فيه ما قاله في سليم «اسم بلا مسمى، موضوع ومصنوع، ولم يوجد شخص بهذا الاسم في تلك الفترة التاريخية، وإنما هو من صنع أفراد عمدوا إلى كتابة كتاب، ونسبوه إلى موهوم ليتحدث باسمهم»^(٧).

ولا يقتصر الأمر على نصر بن مزاحم، بل لو قبلنا بمنهج ونظرية المؤلف لأجريناه على كل أسماء مؤلفي كتب التاريخ، ولسقطوا كلهم من الاعتبار؛ إذ لم يرد شرح لحال أحدهم أو خبر عنه، وإنما ذكرت أسماؤهم وكتبهم، فهل يشملهم هذا الحكم غير العادل؟ ومن الواضح أنه حين يكون الوجود التاريخي لمؤلف كتاب موجود غير ثابت فإن الاستفسار أو الملاحظة حول الكتاب تصبح لغواً وبدون معنى، وبهذا نكون قد استعملنا في قضية نصر بن مزاحم نفس أسلوب صاحب المقال الذي استعمله في حق سليم بن قيس الهلالي.

كتب الرجال —

سنيّن - وبشكل مختصر - أسلوب كل من أصحاب الكتب الأربعة، وبعدها سنعرض نظر مؤلف المقال في كل واحد من هذه الكتب، من خلال ما أوردوه في سليم بن قيس:

اختيار معرفة الرجال، للشيخ الطوسي (رجال الكشي) —

بعد أن يذكر اسم كل راوٍ يورد في هامشه روايات - بسندها - في الراوي المذكور. من هنا يتضح أن مبنى المؤلف في هذا الكتاب كان ذكر الروايات التي وردت في مدح أو قدح الرجال، ولم يتعرض لترجمة أي من الرواة بدون ذكر الروايات فيه.

وما استخلصه صاحب المقال من هذا الكتاب في ما يخص سليم عبر عنه بقوله: لقد ذكر الشيخ الطوسي سليم بن قيس ثلاث مرات، وذلك بمناسبة نقله لروايات عنه^(٨)، ولكنه لم يخصّه بأي خبر أو شرح لحاله بشكل مستقل، يمكن أن نعتبره سنداً تاريخياً ثبت وجود سليم العيني^(٩).

ومن خلال ما بيّناه بشكل مختصر عن مبنى المؤلف في رجال الكشي يتبين أن ما ذهب إليه مؤلف المقال لم يكن في محله، ونراه قد وقع في الخطأ والاشتباه.

رجال النجاشي —

بحكم أكثر المحققين وعلماء الرجال فإن النجاشي هو أكبر علماء هذا الفن، وأكثرهم تخصصاً فيه، مع إحرازه سبق فيه على باقي العلماء الرجاليين. فقد كان ناقداً لم يرق أحدٌ إلى درجته، بل كان أكثر دقة في عرض آرائه وتقاريراته حول الرجال، وفاق في ذلك العديد من فطاحلة هذا العلم، أمثال: الطوسي؛ والعلامة الحلي. كان له اطلاع ومعرفة كثيرة بالرجال، بأوصافهم وأنسابهم، كما أنه كان أكثر إلماماً بأحوالهم، ولا أحد يمكن أن يتخطى مقالة النجاشي في أحد الرجال أو يتجاوزها^(١٠).

وفي هذا الكتاب الجرح مستقل عنه التعديل، مستتب ببيان، كما أن النجاشي يذكر طريقه لكل راوٍ. في بداية الكتاب يقول النجاشي: «أنا أذكر المتقدمين في التصنيف من سلفنا الصالح، وهي أسماء قليلة»^(١١).

وبعد ذلك يذكر ستة أسماء، من بينهم: «سليم بن قيس»، بعنوان الطبقة الأولى^(١٢)، وبعد ذلك يبدأ في شرح أحوال الرواة وفق الترتيب الألفبائي.

نظر صاحب المقال لهذا الكتاب وقال: في المرة الأولى ذكر اسم وكنية سليم، وقال: إن لديه كتاباً، وبعدها بيّن طريقه إلى كتاب سليم. النجاشي توفي عام ٤٥٠هـ، يعني في النصف الأول من القرن الخامس، مع وجود احتمال قوي في أنه عاش بعد هذا التاريخ عشرات السنين، بينما تواجد سليم - حسب كتابه - في القرن الأول الهجري، مما يعني أن بين النجاشي وأول رواة كتاب سليم وسائط متعددة، وقد سماهم جميعاً^(١٣). وفي المرة الثانية التي ذكر فيها في رجال النجاشي كان في هامش ترجمة «هبة الله بن أحمد بن محمد الكاتب، المعروف باسم «ابن برنية». عن سليم: «هبة الله بن أحمد... قد سمع كثيراً، وأخذ من هنا ومن هناك، وأنه عاش في محضر أبي الحسين بن شيبه العلوي الزيدي، وقد كان له كتاب... مع الإشارة إلى أن النجاشي لم يذكر أي خبر أو شرح حول حياة سليم أو ما يثبت أنه كان موجوداً بالفعل، وأنه كان على قيد الحياة ما بين سنة ١٤هـ (السنة التي ادعى فيها حضوره بالمدينة) وسنة ٧٦هـ (السنة التي ادعى فيها وفاته في نوبندجان فارس)، أو أي تقرير حوله»^(١٤).

يظهر من هذا القسم من كلام صاحب المقال أن النجاشي قد ذكر واسطته إلى كتاب سليم، وإذا كانت هذه هي الواسطة بين النجاشي وكتاب سليم فبلحاظ البعد الزمني بين الشخصين يصبح هذا الدليل فاقداً للاعتبار، وهذا الطريق إلى سليم بدون أي معنى. هذا هو رأي صاحب المقال. وهذا لعمري اشتباهٌ وخطأٌ كبير من صاحب المقال، فلو أن النجاشي ذكر كتاب سليم من دون أن يذكر طريقه إليه فما كان ليقبل قوله مطلقاً؛ وذلك للبعد الزمني بين النجاشي وسليم، بينما الشيخ النجاشي قد بيّن طريقه، وذكر عمّن سمعه، وهكذا، إلى أن وصل إلى زمن سليم:

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

«أخبرني علي بن أحمد القمي قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد قال: حدثنا محمد بن أبي القاسم ماجيلويه، عن محمد بن علي الصيرفي، عن حماد بن عيسى وعثمان بن عيسى، قال حماد بن عيسى: وحدثنا إبراهيم بن عمر اليماني، عن سليم بن قيس، بالكتاب»^(١٥).

فإذا كان منظور صاحب المقال «أن الواسطة بين النجاشي وكتاب سليم متعددة» فلازم قوله نظرياً أن الآلاف من الأحاديث والروايات الموجودة في الكتب الأربعة، وباقي الجوامع الحديثية الشيعية، وكذا كتب التاريخ، والتي تذكر حوادث ووقائع بعيدة بمئات السنين عن تاريخ المؤلف، والمذكورة بسندها وسلسلة روااتها، هي بهذا اللحاظ فاقدة للاعتبار، ولا يحتج بها في إثبات وجود شخص أو نفيه.

أما أن النجاشي لم يخصّ سليماً بتقرير تاريخي أو خبر مستقل فهو انتظار في غير محله، وكلام خارج عن المعايير العلمية لهذا الكتاب، وهو مخالف لمبنى وأسلوب كتب الرجال. أما كونه لم يخصّ سليماً بخبر عن أحواله في هذا الكتاب فمع ملاحظة أن النجاشي قد ذكر اسم سليم ضمن الطبقة الأولى، وبيّن طريقه إلى كتاب سليم، يكون كلام صاحب المقال فارغاً من أي معنى. إضافة إلى أنه كيف يمكن لعالم في مرتبة النجاشي، ومع ما له من دراية وفراصة في معرفة الرواة، وقد كتب كتابه «الرجال» بتنسيق مع فطاحل العلم وأسوده، أمثال: أحمد بن الحسين الغضائري، والشيخ أحمد بن علي السيراقي، وابن الجندي، وغيرهم، أن يكتب عن شخص موهوم ومجهول، وأن يتحدث عن طريقه إلى كتاب موضوع؟!

الرجال والفهرست، للشيخ الطوسي —

أما كتاب الرجال فالشيخ الطوسي اعتنى فيه بعرض أسماء صحابة النبي الأكرم ﷺ والأئمة عليهم السلام بحسب طبقاتهم، ولم يتطرق إلى الحديث في وثاقتهم أو ضعفهم، أو الحديث عن كتبهم.

وفي هذا الكتاب أورد الشيخ الطوسي اسم سليم بن قيس ضمن صحابة: أمير المؤمنين علي، والإمام الحسن، والإمام الحسين، والإمام زين العابدين، والإمام محمد

الباقرة (١٦).

أما أسلوب الشيخ في الفهرست فقد تطرق إلى ذكر أصول ومصنفات الشيعة وأصحابهم وفق الترتيب الألفبائي، كما بيّن طريقه إلى تلك الكتب والمصنفات، بدون أن يلحقها بحديث في الجرح والتعديل. وقد رأينا كيف أورد الشيخ اسم كتاب سليم بن قيس، وذكر أن له طريقين إليه بين أسماء الوسطة فيها^(١٧).

وقد كتب صاحب المقال في خصوص فهرست الطوسي قائلاً: في هذا الكتاب نجد الشيخ الطوسي قد ذكر اسم سليم مرة واحدة، وبعد أن ذكر كنيته (أبو صادق)، وأن له كتاباً، أخذ في تبيين طريقه إلى الكتاب، لكنه لم يورد أي خبر أو معلومات عن سليم نفسه، تفيد أن سليماً قد تواجد بالفعل في تلك الفترة، وأنه كان حاضراً تاريخياً^(١٨).

وفي ما يخص كون الوسطة بين الشيخ الطوسي وسليم متعددة؛ وذلك بسبب البعد الزمني بينهما، فقد أجبنا عن هذا الإشكال حين تحدثنا عن كتاب رجال النجاشي.

أما في ما يخص مسألة عدم إتيان الشيخ الطوسي بخبر يشرح فيه حال سليم بن قيس، سواء في كتابه الرجال أو الفهرست، فالجواب أن أسلوب الشيخ الطوسي في الكتاب كان واضحاً بالنسبة إلى جميع مَنْ ذكرهم بالاسم، فهو في ذيل ذكره لأي اسم من تلك الأسماء لا يورد أي تحقيق أو جرح أو تعديل. فالمسألة لم تقتصر على سليم لوحده، إذ فلا معنى لقول صاحب المقال ولنظرة.

أما بالنسبة لكتاب الفهرست فقد بيّن أن الشيخ الطوسي عمل في هذا الكتاب على بيان طريقه إلى أصحاب الأصول والمصنفات، ولم يستطرد بتحقيق تاريخي حول حالهم أو كلام في الجرح والتعديل. ولا نرى إلا أن نظر صاحب المقال قد خرج عن ميزان العلمية، فكيف ينتظر من الكتّابين شيئاً لم يخصاً به أشخاصاً كثيرين، وأراد الاستثناء بالنسبة لسليم؟! وإن نظر صاحب المقال هنا، وفي كتاب النجاشي، ينبئ عن كونه غير مطلع بالقدر الكافي على أصول وأسس الكتب الأربعة، مما يجردّه علمياً من مقام إصدار الأحكام في وجود أو عدم وجود شخص من

الشخصيات الروائية؛ لأننا لو أردنا اتباع نظره في أن مجرد ذكر اسم شخص في كتب الرجال، أو ذكر كتاب، لا يعدّ دليلاً على وجوده الخارجي، لحكمنا على مئات، بل آلاف، الرواة بأنهم أسماء بدون مسمى، وأنها أسماء موضوعة، وكتبهم مجعولة!! ولا معنى للاستثناء، فما يجري على سليم في الكتب الأربعة يجري على غيره من الرواة وأصحاب الأصول والمصنّفات، فهل يريد منا صاحب المقال أن نرمي كل تلك الأسماء وتلك الكتب وراء ظهورنا، ونتخلص منها بهذه البساطة؟!

سليم في كتب الرجال الأخرى—

رجال البرقي—

يُعدّ الشيخ أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي من أصحاب الإمام الجواد والإمام الهادي عليهما السلام، وقد عاش إلى حدود أربعة عشرة سنة بعد شهادة الإمام الحسن العسكري عليه السلام. وقد نظم كتابه وفق طبقات الرواة، ولم يستطرد بأي تحقيق أو بحث حول الرواة.

وقد ذكر الشيخ البرقي اسم سليم، وعدّه من أصحاب الأئمة: أمير المؤمنين والحسن والحسين والباقر عليهم السلام ^(١٩).

رجال ابن الغضائري—

قال ابن الغضائري في كتابه (الضعفاء) حول سليم: «سليم بن قيس الهلالي العامري: روى عن أبي عبد الله والحسن والحسين وعلي بن الحسين عليهم السلام. وينسب إليه الكتاب المشهور، وكان أصحابنا يقولون: إن سليم لا يعرف، ولا دُكر في خبر. وقد وجدت ذكره في مواضع من غير جهة كتابه، ولا رواية أبان بن أبي عياش. وقد ذكر له ابن عقدة في «رجال أمير المؤمنين عليه السلام» أحاديث عنه. والكتاب موضوع لا مزية فيه، وعلى ذلك علامات تدلّ على ما ذكرنا، منها: ما ذكر من أن محمد بن أبي بكر وعظ أباه عند الموت. ومنها: أن الأئمة ثلاثة عشر، وغير ذلك. وأسانيد هذا الكتاب تختلف تارة برواية عمر بن أذينة، عن إبراهيم بن عمر الصنعاني، عن أبان بن أبي عياش، عن سليم؛ وتارة عن عمر، عن أبان، بلا واسطة» ^(٢٠).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وقد عمل صاحب المقال على ترجمة بعض ما جاء من هذه العبارات، وأضاف قائلاً: في قراءة لرأي وأقوال ابن الغضائري يتبين أنه في كل الميراث الحديثي الشيعي، أو لا أقل في ما وصل إلينا، لا يوجد أي خبر عن سليم. كما أنه لا خبر منه عن نفسه، باستثناء ما نسب إليه عن طريق كتاب سليم، الذي لم يروه أحد غير ابن أبي عياش^(٢١). وقد عد كتاب سليم ضمن المشهور بالمنكرات، كما أورد نظره ونظر المعنيين من الشيعة في كتاب سليم، وقالوا: إنه موضوع ومجعو^(٢٢).

وجوابنا يبتدئ من التحقيق في صحة نسبة كتاب (الضعفاء) إلى ابن الغضائري. وقد كتب في هذا الشأن الشيخ باقر الإيرواني، فقال: «هو ابن الغضائري أحمد بن الحسين بن عبد الله الغضائري. وقد كان أحمد ابن الغضائري صديقاً لكل من الطوسي والنجاشي، وتلمذوا معاً على يد والد أحمد، يعني عبيد الله الغضائري».

ذكر الشيخ الطوسي في مقدمة الفهرست أن لابن الغضائري كتابين: الأول: في ذكر المصنفات؛ والآخر: في الأصول. وأضاف: إنه لا أحد من أصحابنا قام باستساخ هذين الكتابين، وقد مات أحمد ابن الغضائري موت الفجأة، وعمد بعض ورثته عن طريق العمدة إلى إتلاف هذين الكتابين، ولم يقعا في أيدي غيرهم. ومع وجود هذا الخبر فقد نقل العلامة الحلي والسيد ابن طاووس عن هذا الكتاب. أما ما يلزم من قوله في هذه الحال فهو أنه لا يمكننا الاعتماد على نقل العلامة والسيد ابن طاووس؛ إذ كيف تمكنا من الحصول على كتاب رجال ابن الغضائري، في حين أن الشيخ الطوسي - وهو من أصحابه - يؤكد أن كتابيه قد أتلفا، ولم يبقَ لهما أثر؟!

وحتى لو تسامحنا وغضضنا الطرف عن كلام الشيخ الطوسي فإنه لا يمكن أن نعتد على نقل العلامة والسيد ابن طاووس؛ لأنهما لم يذكرنا طريقتهم إلى هذا الكتاب، ولم يعرفا بها. ونحن نتساءل: لماذا لم يذكرنا طريقتهم إلى الكتاب حتى نعرف إن كانت صحيحة أو ليست كذلك؟ ونرى إن كانت مورد الاعتماد أم لا؟ أما قول البعض: إن ابن الغضائري كان مكثراً في قدح الأشخاص، وقليل هم

الذين سلموا من قدحه وتجريحه، وهو ظاهر في تضعيفاته، فإن رأينا - وبكل بساطة - في هذا الكلام أنه في الوقت الذي تبين أن كتابي ابن الغضائري قد أتلفاً، ولا أحد يملك نسخة عنهما، يصبح هكذا كلام لغواً، ولا قيمة له من الأصل»^(٢٣).

وكذلك كتب السيد الخوئي رحمته الله في كتابه النفيس «معجم رجال الحديث»، فقال: «وأما الكتاب المنسوب إلى ابن الغضائري فهو لم يثبت، ولم يتعرض له العلامة في إجازاته، وذكر طريقه إلى الكتب، بل إن وجود هذا الكتاب في زمان النجاشي والشيخ أيضاً مشكوك فيه؛ فإن النجاشي لم يتعرض له، مع أنه في صدد بيان الكتب التي صنفها الإمامية، حتى أنه يذكر ما لم يره من الكتب، وإنما سمعه من غيره، أو رآه في كتابه، فكيف لا يذكر كتاب شيخه الحسين بن عبيد الله أو ابنه أحمد. وقد تعرض لترجمة الحسين بن عبيد الله وذكر كتبه، ولم يذكر فيها كتاب الرجال، كما أنه حكى عن أحمد بن الحسين في عدة موارد، ولم يذكر أن له كتاب الرجال. نعم، ذكر الشيخ في مقدمة فهرسته أن أحمد بن الحسين كان له كتابان، ذكر في أحدهما المصنفات، وفي الآخر الأصول، ومدحهما، غير أنه ذكر عن بعضهم أن بعض ورثته أتلفاهما، ولم ينسخهما أحد.

والمتحصّل من ذلك أن الكتاب المنسوب إلى ابن الغضائري لم يثبت، بل جزم بعضهم بأنه موضوع، وضعه بعض المخالفين، ونسبه إلى ابن الغضائري»^(٢٤).

وقد تحدث العلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني رحمته الله هو الآخر عن تحقيقه المفصّل حول نسبة كتاب الضعفاء إلى ابن الغضائري^(٢٥)، وكان كلامه في خاتمة بحثه. قال: «وما ذكرناه هو الوجه للسيرة الجارية بين الأصحاب قديماً وحديثاً من عدم الاعتناء بما تفرد به ابن الغضائري من الجرح؛ فإن ذلك لعدم ثبوت الجرح، لا لعدم قبول الجرح عنه كما يسبق إلى بعض الأذهان». وبناء على كل هذا يتبين لنا أن نقل ما ورد في كتاب الضعفاء حول سليم بن قيس، ونسبته إلى ابن الغضائري، من جانب صاحب المقال، لا اعتبار له. أما ما قيل في أن علامات الوضع ظاهرة على كتاب سليم، نقلاً عن الضعفاء، فقولنا هو ما قاله علماؤنا الكبار، أمثال: المجلسي الأول^(٢٦)، وفاضل التفريشي^(٢٧)، والحر العاملي^(٢٨)، والعلامة المجلسي^(٢٩)، والوحيد البهبهاني^(٣٠)، والعلامة المامقاني^(٣١)، والسيد محسن الأمين^(٣٢)، والسيد الخوئي^(٣٣)،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وأخيراً الشيخ محمد تقي التستري^(٣٤)، الذين فصلوا في الجواب، بحيث لم يبق معه أي حرف للحديث عن علامات الوضع تلك في الكتاب.

ورغم محاولة صاحب المقال التركيز في كلام ابن الغضائري على العبارة التي نفى فيها وجود سليم، إلا أن ابن الغضائري أقرّ بعد ذلك أنه تعرف على سليم من طرق أخرى، غير طريق أبان بن أبي عياش، وهو تقدم إيجابي مع فرض صحة كتاب الضعفاء. هذا في إثبات وجود سليم.

وأما قوله في تقييم كلام ابن الغضائري، وقوله: إنه يكفي دليلاً على أن سليم لم يوجد في الخارج، وإنما هو من وضع الوضّاعين، وأن كل ما ذكر به كان من طريق راوي الكتاب الوحيد أبان بن أبي عياش، فإننا نرى وكأن صاحب المقال لم يفهم كلام ابن الغضائري كاملاً، أو أنه اعتنى بما يريد، وغض الطرف عن باقي كلام ابن الغضائري.

وإذا كان صرف النقل من كتاب الضعفاء، أو مدح رجلين له، مع عدم وجود أي تقرير أو خبر يثبت الوجود التاريخي للغضائري مقبولاً لديه، فما هو المانع أن يقبله في حق سليم، وكأن باء الغضائري تجرّ وباء سليم لا تجرّ: لأن كتاب سليم موجود لدينا، وقد نقل عنه محدّثون كبار، كما أن هناك من العلماء ذوي الثقل من امتدحوا سليماً. واقتداءً بمنهج صاحب المقال في ابن الغضائري، وغيره من الشخصيات التي احتجّ بها في مقاله، نقول - وبثبات -: إن سليم شخصية واقعية، ولها حضورها التاريخي الفعلي. وهنا سؤال يفرض نفسه بإلحاح: كيف جعل صاحب المقال وجود ابن الغضائري أمراً مسلماً بينما في حق سليم ذهب يتقصى كتب التاريخ والرجال والحديث، وهلمّ جرا؛ سعيّاً منه - كما قال - للبحث عن خبر خاص ومستقلّ يثبت وجود سليم، وذلك وفق منهج وأسلوب كان سخيّاً في التخلي عنه في حقّ العديد من الشخصيات، التي لها نفس خصوصيات سليم بن قيس، وكأنه قد نسي أن أي منهج وأسلوب لا يكون علمياً إلا إذا التزم صاحبه الموضوعية والحياد. لقد ذكر اسم سليم في العديد من كتب الرجال - وسوف نذكر بعضها في محله - وامتدحوه بعدة أوصاف، نذكر منها: «ثقة جليل القدر، عظيم الشأن»، و«من صلحاء الأمة المنصفين في الدين».

كما حكموا بعدالته وصحة كتابه، بل لابدّ من الإشارة إلى هذه النقطة؛ لأهميتها القصوى، وهي أن أحداً من العلماء طوال اثني عشر قرناً لم ينكر وجود سليم بن قيس الهلالي، أما ما نسب إلى ابن الغضائري فلا اعتبار له. وعجيب أن يصدر هذا الكلام في نفس الكتاب الذي ينقل كلام ابن عقدة من كتابه «رجال أمير المؤمنين (عليه السلام)»، والذي يعد من القدماء (ولد سنة ٢٤٩ هـ، وتوفي سنة ٣٣٣ هـ^(٣٥))، ووثاقته مورد قبول جميع العلماء. حيث أورد في سليم: وقد ذكر له ابن عقدة في «رجال أمير المؤمنين (عليه السلام)» أحاديث عنه^(٣٦).

ومن كتب الرجال التي ذكرت اسم سليم نذكر على سبيل التذكيرة: الفوائد الرجالية، لمحمد إسماعيل المازندراني الخواجوي^(٣٧)؛ ورجال العلامة الحلي^(٣٨)؛ والوجيزة، للمجلسي^(٣٩)؛ نقد الرجال، للتفريشي^(٤٠)؛ ومنتهى المقال، لأبي علي الجابري^(٤١)؛ وتقيق المقال، للعلامة المامقاني^(٤٢)؛ ومعجم رجال الحديث، للسيد الخوئي^(٤٣)؛ وقاموس الرجال، للتستري^(٤٤)؛ ومستدركات علم رجال الحديث، للشاهرودي^(٤٥).

أما كتاب أصول علم الرجال للشيخ مسلم الداوري - وهو من تلامذة السيد الخوئي، وله شهرة وخبرة واسعة بعلم الرجال - فقد أورد مطالب مهمة حول سليم بن قيس، وسنتعرض لمقاطع منها.

أما جوابنا على الدليل الثاني الذي اتكأ عليه صاحب المقال في نفي وجود سليم، حيث قال: إنه ليس هناك طريقاً آخر إلى كتاب سليم غير طريق أبان بن أبي عياش، مع أننا سنبين أن هناك طرقاً صحيحة أخرى لهذا الكتاب، فهو: إن مؤلف كتاب سليم هو سليم بن قيس الهلالي، وهو من الأجلء والثقات.... اختلفت الأقوال حول كتابه، فقال البعض: إنه أكبر أصل حديثي شيعي. فالنعماني (من علماء القرن الرابع الهجري) يعتقد أن كتاب سليم من أكبر الأصول التي تعتقد بها الشيعة، وترجع إليها في الحديث؛ وأما نظر ابن الغضائري فهو أنه كتاب موضوع بدون تردّد، وعلامة الوضع ظاهرة عليه؛ وأما الشيخ المفيد فقد اتخذ موقفاً وسطاً بين القولين، وقال، حين رد الروايات التي رواها الشيخ الصدوق عن كتاب سليم: «معنى الروايات صحيح، أما الكتاب فليس مورد اطمئنان؛ وذلك لأنه خلط بين الصحيح وغيره،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وكأن يد الوضع قد طالت الكتاب، فخلطت بين الروايات. ولكي نعرف الصحيح من الموضوع لابد من تطهير رواياته، وفصل الصحيحة عن غير الصحيحة. ومن هنا يتبين أن نسخ الكتاب مختلفة، وهذا الاختلاف كان سبباً مباشراً في اختلاف آراء العلماء حوله. لكن يجب التذكير أن الشيخين النجاشي والطوسي حين تعرّضا لكتاب سليم لم يذكرنا شيئاً عن الوضع والجعل فيه، وهذا يكشف عن أن الكتاب ليس موضوعاً.

أما حول الطرق إلى الكتاب فقد قال العقيقي: إن الطريق الوحيد لكتاب سليم هي طريق أبان بن أبي عياش. لكن ما لوحظ من كلام الشيخين الطوسي والنجاشي أن له طرقاً أخرى متعددة، فقد قالوا: إن عثمان بن عيسى وحماد بن عيسى وحماد بن عثمان رووا الكتاب عن إبراهيم بن عمر اليماني، ورواه بدوره عن أبان، وكذلك رواه عن إبراهيم الذي رواه عن سليم. أما روايات «البصائر» و «الاختصاص» فقد ورد في سندها أن للشيخين النجاشي والطوسي طريق إلى الكتاب عن علي بن جعفر الحضرمي، والذي رواه عن سليم بن قيس. كذلك يوجد في الكافي حديثان فيهما: إبراهيم بن عثمان وإبراهيم بن عمر اليماني، عن سليم^(٤٦). ليتبين أن أبان بن أبي عياش لم يكن منفرداً برواية كتاب سليم، وبالتالي فكلام العقيقي لم يكن صحيحاً.

وحتى لو كان الطريق منحصراً في أبان، وهو سبب ضعفه، فلتعدد طرقه. وهو الواقع - يصبح الكتاب معتبراً؛ وذلك لأن إحدى الطرق تنتهي بإبراهيم بن عمر اليماني، وهو ثقة معتبر، إلا أن في طريق الشيخ النجاشي والطوسي محمد بن علي الصيرفي، وهو ضعيف. لذا تكون طريق النجاشي والطوسي إلى كتاب سليم ضعيفة. نعم، إذا كان الكتاب متواتراً فلن يكون في حاجة إلى طريق، لكن والحال غير ذلك لا نستطيع الاعتماد والاستناد إلى هذا الكتاب، رغم ذهاب الحر العاملي، صاحب (وسائل الشيعة)، إلى اعتبار الكتاب، وقال بالاعتماد عليه.

لكن يجب القول: إنه وبعد تتبّع الإجازات وجدنا أن هناك طريقاً آخر للحر العاملي إلى الكتاب غير طريق فاضل المشهدي في إجازاته، وهو نفس الطريق إلى الكليني^(٤٧)، لكن هذه الطريق تنتهي إلى أبان بن أبي عياش - وهو ليس ثقة.. أما في

ما سبق من الأبحاث، وحين كنا نتحدث عن أن أحد مشايخ النجاشي له طريقان إلى الكتاب: واحدة منها معتبرة، ولم نذكر اختلاف النسخ، لذا يمكننا إعادة تركيب الإسناد، ويصبح الكتاب بذلك صحيحاً ومورداً للاعتبار. تصحيح الرواية يكون بواسطة رواية حماد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر، عن سليم، وهي طريق صحيحة، وقد ذكرها النجاشي بواسطة الصيرفي^(٤٨). أما طريق الكليني فهي صحيحة إلى أن تنتهي إلى حماد، وبعده إلى أبان ضعيفة، من هنا نعرض عن صدر سند النجاشي، الذي يشتمل على الصيرفي، ونضع ذيل سند النجاشي - ما بعد حماد - في مكان سند الكليني.

وبعبارة أيسر: المشترك بين السندين هو حماد بن عيسى، إذاً فما قبل حماد نضع في مكانه سند الكليني، وما بعد حماد نضع في مكانه سند النجاشي، وبهذا يصبح لدينا سنداً صحيحاً مورد القبول^(٤٩).

كما أن شرح حال سليم قد ذكر في كتاب (الذريعة)، الذي يعتبر من فهارس المصنّفات العمومية. وذكر كذلك في كتاب (أعيان الشيعة)، الذي يُعدّ من التراجم العامة^(٥٠)، لكنّ صاحب المقال أغفل ذكرهما، ولم يُشِرْ إلى ما ورد فيهما من شرح أحوال سليم.

الكتب الحديثية -

من بين الكتب التي اعتمد عليها صاحب المقال في إجراء تحقيقه حول سليم بن قيس الكتب الأربعة، وبعض المصادر العامة في الحديث الشيعي، وبيّن أن هذه الكتب قد نقلت روايات من كتاب سليم^(٥١)، وخرج من بحثه في كل هذه الكتب التي ذكرت سليماً بأنها لم تورد تقريراً أو خبراً يثبت وجود سليماً على أرض الواقع. ونفس الخطأ الذي ارتكبه في بحثه في كتب الرجال يأتي مرة ثانية ليعيده في كتب الحديث؛ فأن تأتي هذه الكتب جميعها بتقرير حول سليم أمر مخالف لمنهجها ومبانيها. ف (التهذيب) و (الفقيه) كتابان فقهيان، وكتاب (الكافي) اعتقادي وفقهي، وكتاب (الخصال) أخلاقي واعتقادي، وكتاب (كمال الدين وتمام النعمة) كتاب

اعتقادي حول الإمام الرضا عليه السلام. وما يبعث على التعجب هو أن صاحب المقال يريد من هذه الكتب أن تشرح حال سليم، وتثبت وجوده التاريخي!! صاحب المقال، وفي بحثه ضمن قسم المصادر العامة في الحديث الشيعي، أورد حكم ابن أبي الحديد حول سليم، حيث قال: أما رواية سليم فليست ذات أهمية، وقد عرف مذهب سليم وكتابه الذي عرف بينهم باسمه، ويكفي رد رواياته، ومع هذا فإني قد سمعت من أحد الشيعة أن هذا الاسم بدون مسمى، ولا يوجد في العالم أحد يعرف بسليم بن قيس الهلالي، والكتاب المنسوب إليه موضوع عليه، ولا أساس له، وقال بعض آخر من الشيعة: إنما أوردوه ضمن أسماء الرجال^(٥٢). وفي البداية يجب أن نرى في أي قسم من أقسام كتابه أورد هذا الكلام؟ وبعد ذلك ما هي الروايات التي نقلها، ولم يقبلها؟ لقد خصّص الجزء الثاني عشر من شرح نهج البلاغة للحديث عن حياة عمر بن الخطاب، وما زعم له من مناقب وفضائل. كتب ابن أبي حديد في هذا الجزء، وتحت عنوان: «فصل في ذكر ما طعن به على عمر، والجواب عنه»، كتب يقول: نذكر في هذا الموضوع ما طعن به على عمر في «المغني» من المطاعن، وما اعترض به الشريف المرتضى على قاضي القضاة، وما أجاب به قاضي القضاة في كتابه المعروف بـ «الشايف»، ونذكر ما عندنا في البعض من ذلك^(٥٣). وبعد هذا أورد عشرة طعون مما ذكره من طعن به على عمر، ثم عمل على ردها والجواب عنها. أما الطعن الخامس على عمر فكان على الشكل التالي: إنه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز، حتى أنه كان يعطي عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم في كل سنة، ومنع أهل البيت خمسهم الذي يجري مجرى الواصل إليهم من قبل رسول الله ﷺ، وإنه كان عليه ثمانون ألف درهم من بيت المال على سبيل القرض^(٥٤).

وبعد ذلك أورد جواب قاضي القضاة في هذا الطعن، واعتراض السيد المرتضى على هذا الجواب، وضمن هذا الاعتراض كانت روايات عن سليم استند إليها السيد المرتضى في رده.

اعتراض المرتضى فقال: أما تفضيل الأزواج فإنه لا يجوز؛ لأنه لا سبب فيه يقتضي ذلك... فأما الخمس فهو للرسول ولأقاربه، على ما نطق به القرآن، وإنما عني

تعالى بقوله: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (الأنفال: ٤١) مَنْ كَانَ مِنْ آلِ الرَّسُولِ خَاصَّةً؛ لِأَدْلَةٍ كَثِيرَةٍ لَا حَاجَةَ بِنَا إِلَى ذِكْرِهَا هَاهُنَا. وَقَدْ رَوَى سَلِيمُ بْنُ قَيْسٍ الْهَلَالِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: نَحْنُ وَاللَّهُ الَّذِينَ عَنِ اللَّهِ بِذِي الْقُرْبَى، قَرْنَهُمُ اللَّهُ بِنَفْسِهِ وَنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (الحشر: ٧)، كُلُّ هَؤُلَاءِ مِنَّا خَاصَّةٌ، وَلَمْ يَجْعَلْ لَنَا سَهْمًا فِي الصَّدَقَةِ، أَكْرَمَ اللَّهُ تَعَالَى نَبِيَهُ وَأَكْرَمَنَا أَنْ يَعْطِينَا أَوْسَاخَ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ ^(٥٥).

وَبَعْدَ هَذَا نَجِدُ ابْنَ أَبِي الْحَدِيدِ يَسْعَى فِي التَّفْصِيلِ أَكْثَرَ فِي اعْتِرَاضِهِ عَلَى ذَلِكَ الْجَوَابِ، فَيَقُولُ فِي رِوَايَةِ سَلِيمٍ: فَأَمَّا رِوَايَةُ سَلِيمِ بْنِ قَيْسٍ الْهَلَالِيِّ فَلَيْسَتْ بِشَيْءٍ، وَسَلِيمٌ مَعْرُوفُ الْمَذْهَبِ، وَيَكْفِي فِي رَدِّ رِوَايَةِ كِتَابِهِ الْمَعْرُوفِ بَيْنَهُمُ، الْمُسَمَّى كِتَابِ سَلِيمٍ. لَيَبِينَ بَعْدَ ذَلِكَ أَنَّ الْكِتَابَ الْمُنْسُوبَ إِلَى سَلِيمٍ مَنْخُورٌ وَمَوْضُوعٌ، وَلَا أَصَالَةَ لَهُ ^(٥٦). وَالْوَاضِحُ مِنْ كَلَامِ ابْنِ أَبِي الْحَدِيدِ، الَّذِي كَانَ سَنِي الْمَذْهَبِ، أَنَّ سَلِيمًا وَأَمْثَالَهُ مِنَ الشَّيْعَةِ، وَمَذْهَبُهُمْ مَعْرُوفٌ غَيْرُ خَفِيِّ، وَأَنَّ الِاعْتِمَادَ عَلَى أَقْوَالِهِمْ مُحْكَمٌ بِالْبَطْلَانِ.

وَالرِّوَايَاتُ الَّتِي اسْتَدَلَّ بِهَا الشَّرِيفُ الْمُرْتَضَى، بِالإِضَافَةِ إِلَى وَجُودِهَا فِي كِتَابِ سَلِيمٍ ^(٥٧)، مَوْجُودَةٌ فِي كُتُبٍ أُخْرَى لِلْحَدِيثِ، كَالْكَافِي ^(٥٨)، وَتَهْذِيبِ الْأَحْكَامِ ^(٥٩)، وَوَسَائِلِ الشَّيْعَةِ ^(٦٠).

أَمَّا إِنْ كَانَ مَقْصُودُ «ذِي الْقُرْبَى» عِنْدَ عُلَمَاءِ الشَّيْعَةِ جَلِيلِي الْقَدْرِ هُوَ مَا وَرَدَ فِي الرِّوَايَةِ الْمَرْوُيَّةِ عَنْ سَلِيمٍ، فَالْشَّيْخُ الْأَعْظَمُ الْأَنْصَارِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ: الْمَشْهُورُ بَيْنَ أَصْحَابِنَا هُوَ أَنَّ الْمُرَادَ بِذِي الْقُرْبَى هُوَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهُوَ الْمُحْكِيُّ عَنِ الْمَشَايخِ الثَّلَاثَةِ، وَابْنِ زَهْرَةَ، وَابْنِ حَمْزَةَ، وَابْنِ إِدْرِيسَ، وَالْفَاضِلِينَ، وَالشَّهِيدِينَ، وَالْمُحَقِّقَ الثَّانِي، وَغَيْرِهِمْ. وَعَنِ الْإِنْتِصَارِ: دَعَاؤُ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ. وَعَنْ مَجْمَعِ الْبَيَانِ وَكَنْزِ الْعُرْفَانِ: إِنَّهُ قَوْلُ أَصْحَابِنَا. وَعَنْ مَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ: إِنَّهُ الظَّاهِرُ مِنَ الْفُقَهَاءِ الْإِمَامِيَّةِ.

وَيَدُلُّ عَلَيْهِ مَا تَقَدَّمَ مِنْ مَوْثِقَةِ ابْنِ بَكِيرٍ، وَالْمَرْفُوعَةِ، وَالْمَرْسَلَةِ، وَرِوَايَةِ سَلِيمِ بْنِ قَيْسٍ الْهَلَالِيِّ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ، وَفِيهَا: «نَحْنُ وَاللَّهُ عَنِ ذِي الْقُرْبَى»، وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ، الَّتِي لَا يَقْدَحُ ضَعْفُ سَنَدِهَا بَعْدَ الْإِنْجِبَارِ بِمَا عُرِفَتْ مِنَ الشَّهْرَةِ الْمُتَحَقِّقَةِ،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

حيث لم ينسب الخلاف إلا إلى ابن أبي الحديد، بل عن الانتصار: الإجماع عليه، وعن الشيخ: نسبته إلينا، وعن كنز العرفان ومجمع البحرين: نسبته إلى أصحابنا^(١). وبناءً عليه إذا كنا شيعة اثني عشرية، ومن أتباع أمير المؤمنين عليه السلام، فالمفروض فينا عدم قبول كلام ابن أبي الحديد في خصوص رواية سليم، والذي هو ضد الشيعة، وأن لا نوليه أي قدر من الاعتبار، وأن لا نرى لحكم ابن الحديد في شأن سليم أية قيمة؛ لأنه لم يكن ليكون منصفاً في الحكم عليه وهو يعلم مذهبه. وللأسف فصاحب المقال قد نقل كلام ابن أبي الحديد السني المعتزلي من دون أي تعليق أو نقد، بينما نجده يحمل على كلام كبار علماء الشيعة في سليم بن قيس، ويطالبهم بتقرير خاص يشرح حال سليم، ويوجه في كل مرة نقده إليهم وإلى آرائهم، ليخرج في آخر المطاف في ختام مقاله بحكم يفتقد كل مقومات الدعوى، ويقول: إن سليم بن قيس اسم في التاريخ بلا مسمى، وإن الكتاب من صنع الوضاعين. والذي ظهر لنا من خلال دراستنا الجادة لمقال الدكتور جلال أن ما زعمه نتيجة حتمية لدراسته وتحقيقه لم يكن في الحقيقة نتيجة، بل كان الفرض الذي انطلق منه، وبنى عليه تحقيقه. فقد أراد أن يثبت أن سليماً صناعة الوضاعين، وكتابه موضوع ومجوعول، فسعى بأخذه من الأدلة ما يثبت ذلك، وهذا ما سيلاحظه العارف بكل تلك الكتب التي استدلل بها.

الهوامش

- (١) عبدالمهدي جلال، مقالة بعنوان: تحقيق حول سليم بن قيس الهلالي، حقيقة تاريخية أم صناعة وجعل؟، مجلة مطالعات إسلامي، العدد ٦: ١٢١.
- (٢) المصدر السابق: ١١٠.
- (٣) رجال الطوسي: ١٤٧.
- (٤) رجال النجاشي: ٤٢٧ - ٤٢٨.
- (٥) رجال النجاشي: ٤٢٨، الفهرست: ٢٥٥.
- (٦) عبدالمهدي جلال، المصدر السابق: ١١٠.

- (٧) المصدر السابق: ١٢٢.
- (٨) اختيار معرفة الرجال ١: ٣٢١ - ٣٢٢.
- (٩) عبدالمهدي جلال، المصدر السابق: ١١.
- (١٠) للمزيد من الاطلاع على الكتاب يرجع إلى: جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٦٠ - ٦٨.
- (١١) رجال النجاشي: ٣.
- (١٢) المصدر السابق: ٩.
- (١٣) المصدر السابق: ٨.
- (١٤) عبدالمهدي جلال، المصدر السابق: ١١٢ - ١١٣.
- (١٥) رجال النجاشي: ٨.
- (١٦) رجال الطوسي: ٩٤، ٩٦، ١٠١، ١١٤، ١٣٦.
- (١٧) الفهرست: ٢٣٠ - ٢٣١.
- (١٨) عبدالمهدي جلال، المصدر السابق: ١١٢.
- (١٩) رجال البرقي: ٤٣، ٤١، ٣٥، ٤٩، تحقيق: جواد فيومي الإصفهاني.
- (٢٠) رجال ابن الغضائري: ٦٣ - ٦٤، تحقيق: محمد رضا جلال، رجال العلامة: ٨٢ - ٨٣.
- (٢١) المازندراني، شرح الكافي الجامع ٢: ١٣٩.
- (٢٢) عبدالمهدي جلال، المصدر السابق: ١٢٠.
- (٢٣) دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٣٢٢ - ٣٢٣.
- (٢٤) معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١: ٩٥ - ٩٦، الطبعة الخامسة.
- (٢٥) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٢٨٨ - ٢٩١.
- (٢٦) في روضة المتقين ١٤: ٣٧١.
- (٢٧) نقد الرجال ٢: ٣٥٦ - ٣٥٧.
- (٢٨) وسائل الشيعة ٢٠: ٢١٠.
- (٢٩) بحار الأنوار ٢٢: ١٥٠.
- (٣٠) التعليق على منهج المقال: ١٧١.
- (٣١) تنقيح المقال ٢: ٥٢.
- (٣٢) أعيان الشيعة ٥: ٥٠، ٢٩٣.
- (٣٣) معجم رجال الحديث ٨: ٢٢٠.
- (٣٤) قاموس الرجال ٤: ٤٥٢.
- (٣٥) رجال الطوسي: ٤٤٢.
- (٣٦) رجال ابن الغضائري: ٦٣.
- (٣٧) تحقيق: السيد مهدي رجائي، ص ٣٢٣ - ٣٢٨.
- (٣٨) ص ٨٢ - ٨٣.
- (٣٩) ص ٢٢١.
- (٤٠) ٢: ٣٥٦ - ٣٥٧.
- (٤١) ٣: ٣٧٩.

- (٤٢) ٥٢ : ٢ - ٥٤ .
 (٤٣) ٢٢٦ - ٢٣٨ .
 (٤٤) ٢٢٧ - ٢٣٩ .
 (٤٥) ١١٦ - ١١٧ .
 (٤٦) الكافي ٨ : ٥٨ - ٣٤٣ .
 (٤٧) بحار الأنوار ١١٠ (كتاب الإجازات): ١٢٠ .
 (٤٨) رجال النجاشي: ٨ .
 (٤٩) مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٢٧٨ - ٢٨٠ .
 (٥٠) الذريعة ٢ : ١٥٢؛ أعيان الشيعة ٧ : ٢٩٣ .
 (٥١) تهذيب الأحكام ٤ : ٦ ، ٣٢٨ ، ١٢٦ ، ٩ : ١٧٦؛ الكافي ١ : ١٩١ ، ٦٢ ، ٤٤ ، ٢ : ٣٩١ ، ٨ : ٣٤٣ ، ٥٨ ؛
 من لا يحضره الفقيه ٤ : ١٨٩؛ الاعتقادات: ١١٨ ، ١٢٣؛ الخصال: ١٣٩ ، ٤١ ، ٤٧٥ ، ٢٢٥؛ عيون
 أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٥٦ ، ٥٢؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٢٤٠ ، ٢٧٠ ، ٢٧٤ ، ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٤١٣ ،
 ٢٦٢؛ بحار الأنوار ١ : ٧٧ ، ٢ : ١٠٦ ، ٢٢٨ ، ٤ : ١٣٦ ، ٢٣ : ٨٨ ، ٢٤ : ٢٢٢ ، ٢٨ : ٥٢ ، ٣٠ : ٣٣٢ ، ٣٦ :
 ٢١١ ، ٦٩ : ١١٦ ، ٩٢ : ١١٦ ، ١٠١ : ١١٧ .
 (٥٢) عبدالمهدي جلالی، المصدر السابق: ١١٥ .
 (٥٣) شرح نهج البلاغة ١٢ : ١٩٥ .
 (٥٤) المصدر السابق: ٢١٠ .
 (٥٥) المصدر السابق: ٢١١ - ٢١٢ .
 (٥٦) المصدر السابق ٢١٦ - ٢١٧ .
 (٥٧) كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢ : ٧٢٢ - ٧٢٣ .
 (٥٨) الكافي ١ : ٥٣٩ .
 (٥٩) تهذيب الأحكام ٤ : ١٢٦ .
 (٦٠) وسائل الشيعة ٩ : الباب الأول من باب قسمة الخمس، ٧ : ٥١٢ .
 (٦١) كتاب الخمس: ٢٩١ - ٢٩٢ ، المسألة ٢٧ .

دور الضرائب الإسلامية في النمو والاستقرار الاقتصادي

د. الشيخ حسن آقا نظري (*)

١. علاقة النمو الاقتصادي وتوزيع الدخل من منظور علماء الاقتصاد —

عقب الحرب العالمية الثانية، وفي وقت كانت الدول غير النامية والمستقلة تَوَّافٍ تفكر بتدارك تخلفها، أصبح النمو الاقتصادي موضع توجُّه الاقتصاديين. وعدَّ في عقدي ١٩٥٠ و ١٩٦٠م المشكلة الأساسية للكثير من الدول. ولم تكن التنمية الاقتصادية آنذاك تعني سوى النمو الاقتصادي. ومن هنا كانت كيفية الحصول على ذلك محور التحليلات والتعليمات والاستراتيجيات في تلك البرهة الزمنية.

وكانت المشكلة تعزى عادة في تلك التحليلات إلى عدم الاستثمار المتناسب مع إيجاد أسعار النمو العالية في الدول غير النامية. كما أن الاستثمار لم يكن كافياً؛ نتيجة للمستوى الهابط إلى حدٍّ ما، لتكوين رأس المال الجديد وقلة الادِّخار. ومن هنا عدَّت قلة الادِّخار المانع الأساسي لهذه البلدان. وعلى هذا الأساس قدِّمت مقترحات لزيادة الادِّخار الداخلي، والاستفادة من المصادر المالية الأجنبية لتوفير مصادر الاستثمار.

كما أنه على صعيد السياسات المالية؛ ونظراً لأن الرؤية الحاكمة على السياسات آنذاك كانت النظرة الكينزية، كان البحث عن حلول تتناسب وهذه الرؤية.

إن الاستهلاك، وبالنتيجة الادِّخار، يتبع الدخل القابل للتصرف، وفقاً لهذه

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلمية في مركز بحوث الحوزة والجامعة، متخصص في الاقتصاد الإسلامي.

النظرة، وعند زيادة الدخل يزداد الاستهلاك. إلا أن زيادة الاستهلاك يتحقق بسعر أقل من زيادة الدخل.

وبعبارة أخرى: إن الرغبة النهائية بالاستهلاك لدى مَنْ يملكون دخلاً أكبر أقل من الرغبة النهائية لاستهلاك الأفراد ممن لهم دخل أقل.

والنتيجة المنطقية لمثل هذا الكلام هي أن الجماعات ذات الدخل الأكبر تدخل قسماً أكبر من زيادة الدخل، بالقياس إلى الجماعات ذات الدخل الأقل.

ومن هنا فإن اتخاذ سياسات مالية تقوم بتوزيع الدخل لصالح الطبقات ذات الدخل الكبير يمكنه أن يساعد في زيادة الادخار، وإيجاد أرضيات لازمة للنمو والازدهار.

لقد أشار سيمون كوزنتس من خلال تجربة قام بها إلى أن المراحل الأولية للنمو في الدول النامية اقترنت بأشد صور تمايز الدخل فيها، إلا أن التمايز أخذ بالانخفاض تدريجاً، فأصبح توزيع الدخل أكثر عدالة^(١).

وقد أثرت فرضية كوزنتس على الأسس النظرية للاقتصاد بشكل عميق وطويل. كما أقام كالدور أيضاً علاقة إيجابية بين الدخل وسعر الاستثمار، وذلك من خلال نموذج عرف بنموذج كمبريج، والذي كان تطويراً لنموذج نمو «هارود ودومار»، فقد كان يعتقد بأن العمال أقل ميلاً إلى الادخار بالقياس إلى أصحاب الأموال. وهم الذين يستلمون دخل ثرواتهم أساساً^(٢).

وعليه كلما تغير توزيع الدخل لصالح أصحاب الثروة اختص مقدار أكثر من الدخل بالاستثمار، مما يؤدي إلى نمو اقتصادي أسرع.

وقد استمرت المتابعة المتطرفة والنمو الاقتصادي البحت عقوداً من الزمن، إلا أن المنجزات كانت على خلاف الوعود والتطلعات فلم تنته إلى نمو اقتصادي وتحسن توزيع الدخل فحسب، وإنما انتهت إلى عدم التنمية، وازدياد الفقر، رغم تحقق نمو بأسعار عالية في بعض الدخول.

إن الازمات الحاصلة إثر انهيار نظريات التنمية وجهت الأنظار نحو الأبعاد الأخرى للتنمية، ومنها: موضوع توزيع الدخل بصورة أكثر عدالة، والقضاء على

الفقر.

ولم يكن التوزيع الأعدل في النظرية الجديدة والنظريات الناتجة عنها في تعارض مع النمو، بل كان يتم التعامل معه كعامل لتحقيق النمو الاقتصادي الثابت والمستمر^(٣). وفي أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات أدت عدة عوامل إلى توفير المقدمات اللازمة لإعادة النظر في النظريات الحاكمة في اقتصاد التنمية:

أولاً: لقد وجد الاقتصاديون من خلال ملاحظة التمايز في الأجور في الدول الصناعية في العقدين عدم انسجامها مع فرضيات كوزنتس؛ وذلك لأن الدول النامية - وفقاً لتقديراته - يجب أن تشهد انخفاضاً مستمراً في التمايز في الدخل، إلا أن مثل ذلك لم يحصل.

ثانياً: تحكي الشواهد أن بعض الدول الأسرع نمواً كانت تتمتع بتوزيع أكثر تساوياً للدخل بالقياس إلى الدول الأخرى، والعكس صحيح، في وقت كان للكثير من الدول ذات التمايز الكبير أقل مستوى من النمو.

إن هذه الشواهد توحى بعدم وجود ضرورة للتمايز في الدخل؛ للوصول إلى مستويات عالية من الادخار والاستثمار والنمو الاقتصادي السريع. ومن هنا كان الشعور بضرورة إعادة النظر في النظريات الموجودة المرتبطة بالعلاقة بين النمو وتوزيع الدخل، وقدمت نظريات جديدة لبيان هذا النحو من العلاقة.

إن النظريات الجديدة التي تبلورت حول التنمية الاقتصادية تهدف إلى توزيع العلاقة المباشرة للنمو والتوزيع العادل للدخل. وقد تناولت هذه النظريات تأثير التساوي على النمو بالبحث والدراسة من جهات مختلفة، وهي مما يمكن عرضها بشكل عام من خلال أربع رؤى:

أ. النظريات التي تؤكد على أسس البرمجة وكيفية تبلور القرار السياسي داخل الاقتصاد —

هذه النظريات التي قدمت من قبل برسون (١٩٩٢م) وتابليني (١٩٩٤م) حول آلية تحديد سعر الضرائب على الثروة في نظام ديمقراطي، وكذلك من قبل آلسينا وروودريك (١٩٩٤م) في الحالة نفسها، وحتى في النظم غير الديمقراطية، تنتهي إلى

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

نتيجة مفادها أن التمايز يهدد النمو بالخطر. وقد عمم بن أبر (١٩٩٦م) نظريات برسون وتابليني على النظم اليمينية واليسارية.

ب. النظريات التي تؤكد على إعادة توزيع الدخل عبر التسديدات الانتقالية —

يعتقد سنت بول وفورد (١٩٩٦م) في نقد نموذج النظريات (أ) أن إعادة التوزيع لم تتحقق من خلال الضرائب على الثروة فقط، وإنما من الممكن أن تتم عبر زيادة سهم التسديدات الانتقالية في ميزانية الدولة، أو من خلال توسعة التعليم الشامل والتسهيل والتسريع في تراكم الثروة الإنسانية للجماعات ذات الدخل المحدود. وعلى هذا الأساس وبما أن الثروة البشرية محرك النمو الاقتصادي فإن سياسة إعادة توزيع الدخل سيؤدي إلى النمو.

ج. النظريات التي تؤكد على الأزمات السياسية. الاجتماعية وأثرها على النمو —

أشار السينا وبروتي (١٩٩٦م) في دراسته إلى أن تمايز الدخل يؤدي إلى تصعيد الأزمات الاجتماعية، وبالنتيجة زيادة عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي، ويترتب على ذلك عدم الاطمئنان في الاستثمار وانخفاض مستواه. وعليه فإذا كان الاستثمار يعدّ طاقة محركة للنمو الاقتصادي فإن التمايز يؤدي إلى انخفاضه.

د. النظريات التي تلاحظ أثر التساوي على النمو من خلال تركيب الطلب —

نظراً لضرورة وجود سوق داخلية كبيرة؛ لطى مراحل التصنيع والتنمية الاقتصادية في هذه النظريات، فإن توزيع الدخل لصالح المجموعات ذات الدخل المتوسط شرط لازم لإيجاد سوق داخلية للمحصولات الصناعية الداخلية وتحقيق التنمية الصناعية^(٤).

إن الأزمات البيئية الناجمة عن النظرة المقترنة بالقطع والتصلب بالنمو الاقتصادي، مع قطع النظر عن التحولات التي ظهرت في ما يربط بالنمو والتوزيع،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

لفتت الأنظار إلى الأبعاد الأخرى من حياة الإنسان. وعلى هذا الأساس فإن أبحاث البرمجة، ومنها: السياسات الضريبية، أدت إلى الاهتمام بمجموعة من المسائل الاقتصادية وغيرها. ونتيجة للتحويلات الحاصلة فإن النمو الاقتصادي وإن كان هدفاً مهماً في السياسات الاقتصادية للدولة، إلا أن نوع النظرة إلى الأبعاد المختلفة لحياة الإنسان، وعدم التصلب في بعدٍ خاص، له تأثير مصيري على كيفية النظرة إلى الاقتصاد واتخاذ السياسات.

٢. نمو الإنتاج الوطني من منظور الإسلام —

إن النمو الاقتصادي من أهداف الاقتصاد الإسلامي والتعاليم الإسلامية؛ ل يتمتع الإنسان - مهما أمكن - بمواهب وإمكانات العالم، إلا أن النمو الاقتصادي بمعنى زيادة GNP لا يعدّ المعيار الوحيد لرفاهية الإنسان.

إن التنمية من منظور إسلامي مسار متعدد الأبعاد، بحيث يشمل الأبعاد الأخلاقية والروحية، بالإضافة إلى القضايا المادية. ويتم السعي لإيجاد توازن بين أبعاد حياة الإنسان المختلفة.

ومن هنا لا يمكن التضحية بالعدالة الاجتماعية والتوزيع العادل؛ للوصول إلى سعر نمو أعلى في نظام الاقتصاد الإسلامي، وإنما المطلوب نمو يتضمن العدالة الاجتماعية والتوزيع الأكثر عدالة للثروة بين أبناء المجتمع.

وعلى هذا الأساس تطلب زيادة الإنتاج الإجمالي القومي في الوهلة الأولى أيضاً؛ لتلبية الحاجات الضرورية الأساسية لأفراد المجتمع، وهناك أولوية لإنتاج بضائع تلبي الحاجات المعقولة والحقيقية لأفراد وجماعات المجتمع، ويحتل إنتاج البضائع والخدمات الكمالية، التي تقتصر الحاجة إليها على الطبقات الثرية في المجتمع، المراتب اللاحقة.

ومن هنا فإن نظام الضرائب المطلوب إسلامياً يعمل من أجل تنمية المصادر الإنسانية، ويهدف إلى برامج تؤول إلى تنمية وتربية الشخصية والسلوك والدراسة

والتعليم؛ لإيجاد قدرات للقيام بنشاطات مفيدة، ورفع مستوى العلم والبحث، وتوسعة الآليات لمشاركة الناس الخلاقة.

٣. دور الضرائب الإسلامية في نمو الإنتاج الاقتصادي —

من أجل توفير الإمكانية لزيادة أي اقتصاد من إنتاجه لابد من رفع مستوى إمكانات قسم عوامل الإنتاج، بالإضافة إلى توفير أرضية الاستهلاك والخدمات في مجال الطلب. وهذا الأمر يخفف التذبذب الاقتصادي، ويربط الاقتصاد بشكل حقيقي بالنمو. وعليه لابد من ملاحظة آثار الضرائب الإسلامية في مجالي العرض والطلب:

٣.١. العرض —

أ. تأثير الضرائب على الادخار —

إن أحد الشروط المهمة لتحقيق الاستثمارات الجديدة - كما سبق - وجود ادخار في المجتمع. ومن الممكن أن يكون للضرائب الإسلامية آثار مختلفة على الادخار. وبما أن هذه الضرائب جعلت بصورة خمس فوائد الكسب والدخل فمن الممكن أن تؤدي من جهة إلى زيادة استهلاك الفرد؛ فراراً من أداء الضرائب، ومن جهة أخرى فإن انخفاض مقدار دخل الفرد يؤدي إلى انخفاض استهلاك الحاضر والمستقبل. ومن هنا يمكن ملاحظة أثر هذه الضرائب من جهات شتى. إن أثر الخمس والزكاة على الادخار - كما ذكرنا - على صلة بالسعر النهائي لبديل استهلاك الحاضر والمستقبل، فالادخار له أثر بديل أيضاً، ويغير الاستهلاك بما يضر استهلاك المستقبل والادخار.

ومن الممكن أن نصل إلى النتيجة التالية في ما يرتبط بالزكاة أيضاً، وهي أن أثرها ينحصر بالأثر الدخلي، دون أن يكون هناك أثر بديل. ولكن اتضح في الوقت نفسه؛ ومن خلال المقارنة بين الخمس والزكاة والضرائب المتعارفة، أن الأثر الدخلي والسعر النهائي البديل في الخمس أقل من الضرائب المتعارفة، وأن أثر الزكاة ينحصر

أيضاً بالأثر الدخلي؛ وذلك لأن سعر الزكاة أقل عادة من سعر الضرائب المتعارفة، فأثرها السلبي على الادخار والاستهلاك المستقبلي أقل كذلك. وعليه يمكن انتظار أن يكون أثر الضرائب الإسلامية في جهة خفض الادخارات أقل من أثر الضرائب المتعارفة.

ب. تأثير الضرائب على الاستثمار —

يمكن تصور أن تعمل الضرائب الإسلامية في مجال ترغيب الاستثمار، وذلك من خلال ما مضى من أبحاث؛ لأن الضرائب توجه الفرد نحو تداول ثروته للحصول على الدخل. إن عدم الاستفادة من الثروات وكنزها، بالإضافة إلى ما يؤديه من تعلق الضرائب، ينتهي غالباً وبمرور الزمن إلى انخفاض قيمتها. ومن هنا فإن المناسب للفرد - كحل عقلائي - هو استثمار ثرواته؛ طلباً لزيادة الدخل.

وعند انعدام فاعلية سعر الفائدة في النظام الإسلامي فإن سعر الغلة الموجودة في الاستثمار سوف يسير نحو الانخفاض. وعليه فإن الاستثمار في كثير من الحالات التي لا يوجد لها توجيه اقتصادي في نظام ربوي يصبح ممكناً، وتنتفي أرضية ضرورة الاستثمار الحكومي في هذه الحالات.

ومن جانب آخر بما أن سعر الضرائب الإسلامية أقل بالقياس إلى النظم الأخرى فإن سعر الربح المترقب والغلة النهائية للثروة في النظام الإسلامي أعلى من النظم الأخرى. ومن هنا يكون دافع الاستثمار أعلى أيضاً.

كما أنه ونتيجة لوجود آليات في النظام الإسلامي، من قبيل: المشاركة في الاستثمار، فالمستثمر لا يتحمل جميع مغامرات الاستثمار، ويشارك المستثمرون الآخرون في عواقب النشاطات الاقتصادية.

كما أنه؛ نتيجة لكون أسعار الضرائب ثابتة ولا تتغير بتغير الظروف، فإن احتمال الضرر في الاستثمار أقل، قياساً إلى الاستثمار في النظم الربوية، وهذا ما

يشجع العاملين الاقتصاديين على الاستثمار. كما أنه في بعض الحالات، التي يؤدي أخذ الضرائب فيها إلى عجز المستثمر، يحظى بالعفو الضريبي، وبالنتيجة يزداد مقدار الاستثمار.

وهكذا قد يشكل نوع ضمان بالنسبة إلى المستثمرين الذين يصبحون عرضة للإفلاس؛ وذلك من خلال وجود مصارف من قبيل: الغارمين.

ج. تأثير الضرائب على عرض العمل —

تؤثر الضرائب الإسلامية على الاستفادة من القوى العاملة، وعلى زيادة ساعات العمل.

الاستفادة من القوى العاملة: لقد احتلّ موضوع نوعية القوى الإنسانية أهمية في العقدين الأخيرين، بعد أن كان مغفولاً عنه، ولم يكن يحظى بالاهتمام سوى كمية القوى الإنسانية، واعتبرت الثروة الإنسانية عاملاً أساسياً في نمو المجتمعات المتقدمة^(٥). إن التسديدات الانتقالية، التي تتم من خلال إنفاق الضرائب الإسلامية، يمكن أن تقوم في ظل الاهتمام بالثروة الإنسانية. وهذه التسديدات لا تتحقق في إطار توفير المطعم والملبس فحسب، وإنما تتضمن جميع متطلبات هؤلاء، من قبيل: الصحة، والتعليم.

ومن هنا يمكن أن تتمتع القوى الإنسانية بالتغذية والصحة والتعليم، وحتى الدوافع الأقوى للمشاركة في التنمية والتطور الاجتماعي.

ومن جهة أخرى فإن ملاحظة وجوه الإنفاق المذكورة كإحدى أولويات الإنفاق الضريبي، ووجوه الضمان الاجتماعي، يمكن أن يؤدي إلى الحيلولة دون انتشار الفقر. يعتقد الكثير من علماء الاجتماع والاقتصاد أن العوائل الفقيرة في الدول غير النامية ينظرون إلى أبنائهم كقوى عاملة توفر الدخل أولاً، وتمثل عوناً وسنداً لها في فترة الشيخوخة والعجز عن العمل، وهذا ما يجعلهم يزيّدون في أبنائهم، ويكوّنون أُسراً كبيرة. ويعتبر النمو السكاني المطرد في الكثير من الدول المتخلفة من أهم العوامل في انتشار الفقر، بينما إذا كان الآباء على اطمئنان بمستقبلهم فإنهم لن يستمروا في

٣.٢. الطلب

إن انتقال الدخل هذا؛ ونظراً لاختلاف الرغبة النهائية بالاستهلاك بين طبقات المجتمع المختلفة، يمكنه أن يؤثر على الطلب العام للمجتمع. كما أن خمس فوائد الكسب؛ ونتيجة لإعفاء النفقات الحياتية الطبيعية طوال السنة (مؤونة السنة)، يمكنه أن يقوّي الطلب العام.

فإذا قبلنا هذا الفرض، وهو أن الرغبة النهائية للاستهلاك وسط الجماعات ذات الدخل القليل أكثر من الرغبة النهائية للاستهلاك بين المجموعات ذات الدخل الكبير، ولنفرض أن الدولة الإسلامية تنقل جميع الدخل الضريبية في إطار تسديدات انتقالية إلى الجماعات ذات الدخل المحدود، فمن الممكن أن يتربح زيادة استهلاك ذلك النوع من السلع والخدمات التي تحتاجها هذه المجموعات، ويزداد الطلب عليها، وبالنسبة لتزداد الدوافع المطلوبة لاستثمار ذلك القليل من البضائع والخدمات. طبعاً إن وجود سوق واسعة لتلك البضائع والخدمات كان موضع اهتمام الاقتصاديين،

ولاسيما في العهد الأخير؛ وذلك لإيجاد النمو الاقتصادي.

إن توسيع السوق عامل أساسي لزيادة الإنتاج الوطني، وفاعلية القوى العاملة من جهة نظر اسميث^(٦). وقد أكد يانغ على صحة نظرية اسميث، ووضع الإصبع على تأثير زيادة نمو الدخل العام على توسّعه^(٧).

وأثر اعتبار التنمية الاقتصادية مغاير لمعنى نمو الاستهلاك، فقد أوجد نموذج الحاجات الضرورية بنية محكمة لدوام النمو بعيد الأمد، وذلك بخفض تحديد الطلب الداخلي، والتأثير في هيكلية، وفي دافع الاستثمار المرتبط به.

من هذا المنظار فإن تنفيذ مجموعة من السياسات الاقتصادية، التي تمكّن من توفير المتطلبات الأساسية للمجاميع ذات الدخل المحدود، يؤدي إلى حدوث هيكلية طلب يتبعها زيادة عامة. من خلال هذا الطريق يمكن أن تساعد زيادة الطلب العام في الدول النامية في النمو الاقتصادي؛ وذلك لأن التوزيع العادل للدخل في الدول النامية يؤدي إلى زيادة طلب المحاصيل المنتجة في المعامل الصغيرة والمتوسطة، كما يتزايد الطلب العام للمحاصيل التي تحظى بإنتاج كبير من جهة أخرى، ويشجع إنتاج بعض السلع في إطار واسع، ويتم تفعيل القابليات غير المفعلة للمصانع، فتتخفّض نفقة إنتاج كل شيء.

هذا بالإضافة إلى أن البضائع الاستهلاكية عندما تنتج بالاستفادة من تكنولوجيات تعتمد بضائع وسيطة ورأس مال بسيط إلى حدٍّ ما، ويتسنى إنتاج بعضها في إطار محدود، فإن تغيير هيكلية الطلب يمكن أن تؤدي إلى زيادة إنتاج بضائع وسيطة واستثمارية^(٨). إن النماذج الجديدة، التي تحققت بعد الإثبات العملي لتناسب النمو الاقتصادي والتوزيع الأعدل للدخل، اعتبرت الطلب الداخلي وسيلة مؤثرة على المسار الإيجابي للنمو الاقتصادي.

فالاقتصاد يمكن أن يطوي المراحل الصناعية والنمو الاقتصادي من منظور مورفي وشيلفر وفويشني (١٩٨٩م) عندما تكون التجارة العالمية ذات نفقات باهظة، وذلك حين تتمتع بسوق داخلية كبيرة إلى حدٍّ ما.

وعلى هذا الأساس فإن المعيار الداخلي ينبغي أن يكون بمقدار يغطي نفقة

تشغيل مشاريع استثمار في المحاصيل الصناعية. ويعتبر مورفي وزملاؤه أن مجموعة الدخل المتوسط عندما يكونون المستهلكين الطبيعيين للمنتجات فإن توزيع الدخل لصالح هذه المجموعة سيكون شرطاً لازماً للتصنيع والتنمية الصناعية^(٩).

٤. الضرائب والاستقرار الاقتصادي —

إن إحدى معضلات النظم الاقتصادية في العهود الأخيرة وجود تذبذبات وأزمات اقتصادية، وبروز ظروف آنية للازدهار والركود الاقتصاديين.

لقد استطاع النظام الرأسمالي الغربي عقب الركود الكبير سنة ١٩٢٩م، والحضور الجدي للدولة في شأن البرمجة، الحيلولة دون وقوع هذه التذبذبات إلى حدٍّ ما، إلا أن وجود فترات الازدهار والركود، والتي قد تجعل المجتمع أمام الأمواج، ما زالت تهدد الحياة الاقتصادية للمجتمعات الغربية، وقد احتوت إمكانية بروز أزمة في نظامه بالقوة.

إن السياسات الضريبية هي إحدى الأدوات التي تحاول الدول السيطرة من خلالها على التذبذبات الاقتصادية.

ولا شك أن النظام الاقتصادي الإسلامي واجه في مسير نموه فترة تضخم وركود اقتصاديين، وسيعيش تلك التجربة. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يمتلك هذا النظام الأدوات اللازمة للسيطرة على تلك الفترات أو تقليلها على الأقل؟

للإجابة عن هذا السؤال يمكن الالتفات إلى عوامل ظهور هذا القبيل من التذبذبات في النظم الاقتصادية المتعارفة، وخصوصاً النظام الرأسمالي، ثم مقدار إمكان تحقق ذلك في النظم الإسلامية. كما يمكن من خلال ملاحظة الضرائب الإسلامية دراسة قابلياتها في مواجهة هذا النوع من الظروف.

يقال عادة بأن هناك عوامل متحركة توجه أول ضربة لبداية الحركة التجارية، ثم ينطلق الاقتصاد من خلال حركات إلى اليمين واليسار. ومن هذه العوامل المحركة: الاستثمار، الذي يتأثر بالعوامل الخارجية أو الداخلية للاقتصاد.

فمن العوامل الخارجية: الإبداعات المهمة، وتزايد السكان، والتذبذبات المتعلقة

بالاقتصاديين الاقتصادي^(١٠). إلا أن العامل الداخلي المهمّ والمؤثر على الاستثمار إنما هو العامل التلقيني.

وتوضح آلية تأثير هذا العامل على العجلة التجارية من خلال قانون السرعة. إن هذا القانون - الذي يُمثّل نظرية حول العوامل المصيرية للاستثمار - يعد حجم الثروة الذي يحتاجه المجتمع بصورة بضائع أو أدوات في الدرجة الأولى مرتبطاً بمستوى الإنتاج. وتتحقق زيادة حجم الثروة، أي الاستثمار الخالص، عندما يكون الإنتاج في حالة نمو.

وبالنتيجة يمكن أن ينتهي عهد الازدهار، ليس بسبب انخفاض البيع؛ وإنما بسبب استقرار البيع في مستوى عالٍ فقط.

وعلى هذا الأساس لابدّ أن يزداد البيع بتلك السرعة السابقة بشكل مطرد؛ وذلك من أجل الحفاظ على الاستثمار. فإذا توقّف البيع عن هذا الشكل من النمو، أو أخذ يراوح في مستوى واحد، لم يعد هناك نمو للاستثمار الخالص، ونزل إلى الصفر. وعندما يكون البيع مقترباً بالانخفاض فمن الممكن أن يقوم المعمل ببيع بعض أدواته، وربما الإقدام على الاستثمار السلبي.

وعليه عندما تصاب النسبة القائمة بين مستوى الاستثمار وبيع المنتج - الذي يسعى المعمل للمحافظة على استقراره - بالتذبذب فإن من الممكن أن يكون هذا التذبذب محرّكاً لإيجاد عهد تجاري جديد.

فعلى سبيل المثال: إذا كان المعمل يبغي الحفاظ على النسبة المذكورة في مستوى اثنين بواحد، وذلك باستقرار أو انخفاض مستوى المنتج، يخفض مستوى طلبه من الصناعات المنتجة للأليات. وفي هذه الصورة ينخفض الدخل ونفقات المطعم والملبس أيضاً، وذلك بملاحظة نموذج المضروب التصاعدي، ممّا يؤدي إلى حدوث مضروب تصاعدي أكبر في الإنتاج أيضاً.

ومن الممكن أن يؤول إلى توقف نمو بيع المنسوجات، أو حتى انخفاضه^(١١). وفي النتيجة عند وصول الاقتصاد إلى نقطة الفاعلية التامة فإن مضروب تسارع الانخفاض يفرض على مقدار مهمّ من الاستثمار، الذي يحافظ على الازدهار الكبير،

وذلك بمجرد توقُّف النمو المتسارع للنظام.

إذاً فالاستثمار المستقلّ يمكن أن يلعب دور الكابح حين الركود. وانطلاقاً من هذه النقطة حاول هيكس بيان هذا الأمر، مشيراً إلى أن التذبذبات الاقتصادية غير متقارنة عند الركود والتضخم، وأن فترة الركود أقصر من فترة التضخم^(١٢).

وبما أن الاستثمار المستقل يحظى باستقلالية عن ميزان الدخل الوطني ففي فترة الركود، التي ينخفض فيها الدخل الوطني، يبلغ الاستثمار أدنى حد له، وذلك بانخفاض الاستثمار بمستوى الاستثمار المستقل.

إن وجود الاستثمار المستقل مانع من تزايد الركود، وبالنتيجة كلما كان مستوى الاستثمار المستقل أكثر في اقتصاد ما فإن مستوى الركود وفترة سيكون أقل أيضاً.

٤.١. الفترات التجارية في نظام الإسلام الاقتصادي ودور الضرائب في الاستقرار الاقتصادي —

أ. الفترات التجارية في الاقتصاد الإسلامي —

إن وجود فترات تجارية في الاقتصاد الإسلامي أمر لا يمكن اجتنابه أيضاً؛ لأن الكثير من المحركات الخارجية خارجة عن العوامل الاقتصادية، ولها تأثير لا مفر منه على مسار النمو الاقتصادي.

عوامل الاستقرار في الاقتصاد الإسلامي —

يؤمل أن تكون التذبذبات في الاقتصاد الإسلامي أخفّ من النظام الرأسمالي؛ نتيجة لوجود بعض العوامل، وأن يكون من هذا المنطلق دور أدوات من قبيل: الضرائب أخفّ لوناً من الضرائب المتعارفة أيضاً. ومن الممكن الإشارة إلى عوامل انخفاض التذبذبات الاقتصادية بالشكل التالي:

أولاً: حذف الفائدة من النظام الاقتصادي وإبدالها بعامل المشاركة —

إن أحد العوامل التي تؤدي إلى عدم الاستقرار وأزمة الرأسمالية استفادة

المؤسسات من القروض القائمة هيكلتها على أساس التلاعب الكمبيالي. يبين مين اسكي في شرح هذه النظرية أن المؤسسات؛ من أجل توفير المال لنشاطاتها، تتحمل التزامات تسديد مستقبلية من استلامات مترقبة أو أموالها النقدية، بالإضافة إلى المصادر المالية الداخلية.

في البداية تكفي استلامات الشركات لتسديد التزاماتها، وتوفير هذه المبالغ خالٍ من المخاطر، ويتحقق في وضع آمن، إلا أن الاستمرار الموفق لهذه الاقتراضات يثير هذا الإحساس، وهو أنه في ظل ذلك تسير الأمور نحو انتشار غير طبيعي للتلاعب الكمبيالي، ويزداد الاستثمار تبعاً لذلك، ويظهر صعود قيمة الممتلكات الاستثمارية وتسريع تسديد الديون. وفي هذه الحالة قلماً تعتمد هيكلية الاستقراض على المنافع الحاصلة من العمليات القائمة، وترتكز على المصالح طويلة الأمد وأرباح الاستثمار المتوقعة، وتوفير الأموال طويل الأمد في الأغلب، ويتبدل التوفر المالي الخالي من الخطر إلى توفير مالي قائم على التلاعب الكمبيالي.

وفي هذه الحالة فإن أية زيادة في أسعار الفائدة أو أي نوع انخفاض في مستوى الربح الحقيقي يؤديان إلى زيادة التزامات تسديد المؤسسات الاقتصادية، وكذلك قيمة الديون بالنسبة إلى الاستلامات، وقيمة الأرصدة غير النقدية لهذه المؤسسات، وفي النتيجة تزداد نسبة الديون بالقياس إلى الرصيد في هذه المؤسسات، مما ينهي إمكانية تسديد الديون في بعض هذه المؤسسات. وإثر سريّة الأزمة في السوق المالية من قطاع إلى آخر تقلّ بسرعة قيمة الأرصدة، وتحطم الهيكل الاستقراضي القائم على التلاعب الكمبيالي^(١٣).

يعتقد لافوي أن ما يؤدي إلى انهيار هيكلية الاستقراض ليس مجرد زيادة سهم التوفير المالي والاستقراض في الاستثمار، وإنما وجود نظام الفائدة، التي تحدد الالتزامات فيه مسبقاً. ويظهر أنّ تسديد الديون بمبلغ ورقم ثابتين، ومن دون ارتباط بالعوائد الحقيقية الحاصلة للمؤسسات، يؤدي إلى هذا الانهيار. مضافاً إلى أن المقرض في النظام القائم على سعر الفائدة مطمئن بالوصول إلى أصل القرض وفرعه، من دون التفات إلى عمل المشاريع التي استثمر فيها القرض ونفعها وضررها^(١٤).

الآن وبعد أخذ حذف الفائدة في الاقتصاد الإسلامي بنظر الاعتبار، وحلول

أدوات من قبيل: المشاركة محلّها، يمكن التعرض لدراسة دور المشاركة في خفض مستوى عدم الاستقرار والأزمة. وما يسترعي الانتباه هو أن بعض المفكرين الفرنسيين، كهنري سيمو (١٩٤٨م)، وكيندل برغر (١٩٨٥م)، وكاره كن (١٩٨٥م)، وغرلب ومينغو (١٩٨٥م)، قد اقترحوا أنواعاً من نظم المشاركة؛ حلاً للمشاكل والأزمات المصرفية^(١٥).

إن وجود نظام المشاركة يمكن أن يكون بمثابة عنصر رادع في مقابل عهد التضخم، وعلى الأقل في قسم من نظام الاستثمار؛ وذلك لأن القضاء على الاثنية بين المقرضين والمقترضين، ومساهمة موفّري الأموال في العوائد وربح وضرر المشاريع، يحقق توفيرات مالية أكبر في مراحل مطمئنة وأمنة من المخاطر، وقلماً يمكن الخروج من تلك المرحلة.

وفوق ذلك فإن أصحاب الثروة والأرصدة ومن استثمروا أموالهم بصورة مشاركة سوف لن يشعروا بعدم المبالاة بالنتائج في حالات الركود، بل يرون أنفسهم إلى جانب المستثمر. إن هذا الأمر نفسه، الذي يلعب دوراً كعامل آخر للاستقرار الاقتصادي، هو الأكثر تأثيراً في خفض مغامرة الاستثمار.

إن جميع أخطار الاستثمار في النظم الربوية تتوجه نحو المستثمر؛ بدليل أن المستثمر لا علاقة له بالمقرض. وأما في نظام المشاركة فإن تقسيم الأخطار المحتملة بين المستثمر ومن يقوم بتوفير المال يخفض مستوى احتمال الضرر، بالقياس إلى النظام الربوي، وينتظر أن يكون طلب الاستثمار، الذي له علاقة معكوسة مع مستوى الخطر، أكثر، قياساً إلى النظام الربوي. إن هذا الأمر، وخصوصاً في ظروف الركود، حيث تقلّ رغبة المؤسسات بالاستثمار، يمكن أن يساعد في خفض فترة الأزمة والحيلولة دون تعميمها.

ثانياً: وجود استثمار مستقلّ وواسع وكثير —

يؤكد أكثر الاقتصاديين المسلمين أن هدف المنتج المسلم لا يقتصر على الحد الأكثر من الربح، وإنما هناك مجموعة من القيم الأخلاقية والقانونية والمصالح الاجتماعية تؤثر في قراره.

إن حاصل جميع العوامل المذكورة هو أن المستوى الإنتاجي من قبل المسلم أكثر، بالقياس إلى المنتج الربوي، الذي لا يهدف سوى إلى بلوغ الحد الأعلى من الربح.

في الحقيقة إن المنتج المسلم سيستمر في الإنتاج مع المحافظة على الحد الأدنى من الربح، وهذا ما يتضمن إنتاجاً أكثر، وبالنتيجة استثماراً أوسع^(١٦). وفي هذه الصورة يزداد سهم الاستثمار، وإثر وجود استثمار أكثر استقلالاً فإن عهود الركود سوف تكون أقل عمقاً وزمناً.

ثانياً: وجود قطاع عام واسع في النظام الإسلامي —

إن وجود قطاع واسع عام؛ وذلك نظراً لكونه يجعل عدداً مهماً من النفقات مستقلاً عن تغيرات الناتج الإجمالي القومي (Gnp)، يمكنه أن يعمل باتجاه إيجاد استقرار اقتصادي^(١٧).

إن القطاع العام يمتاز بسعة ملحوظة في النظام الإسلامي، وعليه فهو يلعب دوراً مهماً في الاستقرار.

ب. الضرائب والاستقرار —

يظهر من خلال الأبحاث السابقة، في ما يرتبط بالتذبذبات الاقتصادية والعهود التجارية، أن زمن التذبذبات ومقاديرها في النظام الإسلامي أقل من النظام الربوي. وعلى هذا الأساس يمتاز نظام الاقتصاد في الإسلام باستقرار أكبر، وحاجة أقل، بالنسبة إلى الاستفادة من الآليات الضريبية.

إن ضرائب الخمس والزكاة تمكن المبرمجين من الاستمرار في سياسة الاستقرار عند الضرورة. وهذه الضرائب وإن كانت ثابتة بحسب السعر، ومواردها التي تشملها محددة وفقاً لفتاوى مشهور فقهاء الشيعة، إلا أنه بالإمكان الوصول إلى استقرار أكبر، وذلك بالاستفادة من الصلاحيات الموجودة في نوع الإنفاق والصرف. كما أن نوع فرض الخمس بحيث يمارس دوره كعامل استقرار حقيقي.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

الاستفادة من النفقات وصرف الضرائب —

وكما سبق فإن صرف الضرائب المجموعة وإنفاقها من صلاحيات الحكام المسلمين إلى حد ما. ففي الخمس وبما أن التصرف في المبالغ المجموعة من صلاحيات الحاكم؛ ليصرفها في مصالح المسلمين، فالبحث فيه أقل؛ إذ يخصص الحاكم الإسلامي قسماً من هذه المبالغ لرفع حاجات آل رسول الله (السادة)، ويستعمل البقية في مصلحة المجتمع الإسلامي. وعليه فمحلّ إنفاق هذه الضرائب يخضع لتشخيص الحاكم إلى حد ما. ومن الممكن أن يعتبر رفع التذبذب عن الوضع الاقتصادي من جملة مصالح المجتمع الإسلامي. وأما في الزكاة فالأمر كذلك أيضاً، فوجوه الصرف وإن كانت ثمانية، إلا أنه بالإمكان الاستفادة منها لمتابعة السياسات الاقتصادية، وذلك لوجود عنوان «في سبيل الله» على الأقل بيد الحاكم؛ ليخصص بعض عوائد الزكاة بمصالح المسلمين العامة، وحتىّ المصالح الشخصية لأفراد المسلمين. ويشمل «في سبيل الله» - وفقاً لرأي مشهور فقهاء الشيعة - جميع سبل الخير^(١٨). وعليه فبالإضافة إلى جواز صرف الزكاة في مصالح المسلمين العامة، كبناء الجسور والمدارس والمستشفيات، يمكن صرفها في أمور الخير الشخصية والمصلحة الفردية، مثل: إصلاح ذات البين، ورفع المشاكل الأسرية.

وفي هذه الصورة فإن الاستفادة من الزكاة يمكن أن يكون من جملة مصاديق «في سبيل الله»، في إطار السياسات التي تتضمن خيراً ومصلحة المجتمع الإسلامي. ومن الممكن - حتى على أساس فتوى غير المشهور التي حصرت معنى «في سبيل الله» بمصالح المسلمين العامة - أن لا يكون هناك مانع من هذا النوع من الاستفادة.

كما أن ذكر وجوه صرف الزكاة الثمانية لا يعني قصر دخل الزكاة على هذه الأقسام الثمانية؛ لتوزع عليها فحسب، وإنما يعني أن صرف قسم من الزكاة أو جميعه جائز في هذه الوجوه. ومن هنا يمكن للحاكم عند الضرورة تخصيص الزكاة ببعضها. هذا الأمر يمنحه القدرة على متابعة السياسات المالية المختلفة في الحالات المتنوعة؛ ليحقق الأهداف الاقتصادية للمجتمع الإسلامي، ومنها: الاستقرار الأكثر. طبعاً إن ذكر الأصناف الثمانية في الآية ينبع من اهتمام الشارع برفع حاجاتها، وعلى

الحاكم أن يأخذ بنظر الاعتبار تلبية متطلّباتها. واعتماداً على ما ذكر نشير إلى دور إنفاق الضرائب في الاستقرار. وكما مرّ في ذكر عوامل ظهور العهود التجارية فإن زعزعة النسبة بين الاستثمار وبيع المحصول من الممكن أن يؤدي إلى ظهور تذبذب وأزمة اقتصادية، بمعنى أن انخفاض مستوى الاستثمار من الممكن أن يكون بدايةً لعهد الركود، كما يمكن أن تكون زيادة بيع المحصول تحدث عهد تضخم، فإذا كنا في ظرف تضخم، وأدرك المستثمرون أن مستوى استثمارهم لا يكفي لتلبية الحاجة بمستوى بيع المحصول، وبعبارة أخرى: إن النسبة المذكورة أقل من النسبة المفيدة للاستثمار والمحصول، فلا بد أن تطرد سرعة الاستثمار، لتكون النسبة المذكورة مساوية للنسبة المفيدة. إن زيادة الاستثمار، وما تتركه آلية مضروب الزيادة من الأثر، يدخل الاقتصاد - وبسرعة - المراحل السافلة للتضخم، ويبلغ ذروة الازدهار. إن هذا التضخم يحدث نتيجة لضغط الطلب، وينمو بسرعة تحت التأثير المتبادل الإيجابي لآليتي السرعة ومضروب الزيادة، ويصل إلى نهاية العهد التضخمي، ثم يصل دور انخفاض النمو. وعليه فإن العهد التضخمي الحاصل هو عهد الرأس الحادّ. وأثر إنفاق الضرائب، كما إذا كان ضغط التضخم الناشئ عن الطلب قد انخفض، وفي المقابل زيد من مستوى الاستثمار، وانخفضت سرعة التضخم، وفي قبالة ذلك ازداد زمان العهد التضخمي، وبعبارة ثانية: إن العهد التضخمي يتبدل من حالة الرأس الحاد إلى حالة ملائمة. وعلى هذا الصعيد فإن إنفاق الضرائب الإسلامية أمر قابل للتقويم. وعلى أساس ما ذكر يحقّ للدولة الإسلامية أن تخصّص الضرائب المجموعة - وفقاً للمصلحة - للحاجات الاستهلاكية للمجتمع والجماعات المستحقة، أو تستثمرها في الشؤون الإنتاجية. وعليه ففي الظروف المذكورة إذا قامت الدولة بتقليل التسديدات الانتقالية، التي تؤدي إلى زيادة ضغط الطلب، وتوجهت إلى الاستثمار، فقد عملت على خفض سرعة التضخم، وجعل الوضع أكثر ملاءمة، كما تعمل على تطوير ذلك العهد.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

وبذلك ففي ظروف الركود، التي تحدث إثر انخفاض مستوى بيع المحصول، تكون نسبة رأس المال إلى مستوى البيع أكثر من المستوى المطلوب. ويمكن للدولة أن تساعد على زيادة الاستهلاك ومستوى بيع المحصولات، وذلك بزيادة التسديدات الانتقالية، وتوفير أرضية تفاؤل المستثمرين بالنسبة إلى المستقبل، والترغيب بزيادة الإنتاج، وتخفيض زمن عهد الركود. ومن هنا فإن بمقدور الدولة الاستفادة من أداة الضرائب في مجال الاستقرار الاقتصادي، وذلك عبر تغيير نسبة نفقة الإنتاج، وإنفاق الضرائب في عهود التضخم والركود. وبهذا الشكل ينتظر مواجهة عهد ازدهار ذات زمن أطول، ونزول أكثر ملائمة، وعهد ركود ذي زمان أقصر.

المواش

- (١) كيليس وآخرون، اقتصاد توسعه: ١٣٤ - ١٣٦، ترجمه إلى الفارسية: غلام رضا آزاد.
- (٢) المصدر السابق: ٢٥٢.
- (٣) يراجع: ويلي بركستردم، دولت ورشد: ٦٣، ترجمه إلى الفارسية: علي حياتي
Carl s.shoup. "Taxes and Economic Development" in Approches the Development Taxaion.p.42
- (٤) يراجع: فرهاد نيلي، «رشد اقتصاد وتوزيع در آمد»، مجلة برنامج و بودجه، العددان ٣٨ - ٣٩: ١٤ - ٣٠.
- (٥) محمد ستاري فر، در آمدي بر سرمايه وتوسعه إنساني: ١٧٧.
- (٦) هانت، نظريه هاي اقتصاد توسعه: ٢٤، ترجمه إلى الفارسية: غلام رضا آزاد.
- (٧) المصدر السابق: ٢٦.
- (٨) المصدر السابق: ٢٨٤ - ٢٨٥.
- (٩) فرهاد نيلي، «رشد اقتصادي وتوزيع در آمد»، مجلة برنامج و بودجه، العددان ٣٨ - ٣٩: ٢٨.
- (١٠) بول ساموئيل، فسن، اقتصاد ١: ٣٠٦، ترجمه إلى الفارسية: علي رضا نوروزي ومحمد إبراهيم جهان دوست.
- (١١) المصدر السابق: ٣٠٩.
- (12) s.i. tagel-din, Allocative and stabilization fanetion of zakatin on Islamic Econmy, in Reading public fincm in Islam. P. 343.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ١٤٣٣ هـ

-
- (١٣) محسن فرد منش، «نظام بهره وبى ثباتي مالي»، تقرير الملتقى الثالث للسياسات النقدية والأرصدة: ١٤٤ - ١٤٥.
- (١٤) المصدر السابق: ١٤٨.
- (١٥) محسن س. خان، مشكلات نظري وبنك داري وماليه إي إسلامي: ٤٥ - ٥٥، ترجمه إلى الفارسية: محمد ضيائي بيكدلي.
- (١٦) يراجع: هيئة المؤلفين، اقتصاد خرد با نگرش إسلامي ٤٣، ٢٣٠، ترجمه إلى الفارسية: حسين صادقي.
- (١٧) ماسغير ريتشاردا وماسغيرير بكي، ماليه عمومي در تئوري وعمل: ٨٠٧، ترجمه إلى الفارسية: سعود محمد، ويد الله إبراهيمي فر.
- (١٨) يراجع: الشيخ الأنصاري، كتاب الزكاة: ٣٠٨؛ جواهر الكلام ١٥: ٣٦٨؛ العروة الوثقى ٢: ٣١٦.

النقد الحديثي عند الشيعة الإمامية

قراءة في كتاب «مشركة بحار الأنوار»

الشيخ محمد تقي أكبر نجاد (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

تهديد —

لقد عمل أئمة المذهب وأصحابهم منذ التاريخ الأول بكل الطرق العلمية على حفظ الحديث من تدخلات الغلاة، وتحريفات المحرفين وذوي النيات السيئة. وتنوعت جهودهم بين الإشارة المباشرة إلى أسماء بعض الغلاة وكبرائهم، وبيان الأساليب والطرق التي يتبعها الغلاة والمحرفون في وضع الحديث والمساس به، وبين عرضهم لبعض طرق الوقاية والعلاج من كل هذه الشوائب. فكتب الحديث تذكر أن الأئمة عليهم السلام كثيراً ما كانوا يبحثون مع تلاميذهم مسألة الوضع وكل ما يتعلق بها، كما كانوا يبينون لهم بعض الروايات والأحاديث الموضوعة والمكذوبة عليهم وعلى آبائهم.

وقد سار ذلك الركب من التلاميذ والصحابة على نهج الأئمة عليهم السلام في العمل الدؤوب على حفظ الأحاديث، والوقوف سداً منيعاً أمام الغلاة والمحرفين، فكانوا يعرضون كتبهم على الأئمة عليهم السلام؛ حتى تتم تصفيتها من كل الشوائب. وبرز من بين هؤلاء أسماء جليلة، مثل: زرارة، ومحمد بن مسلم، وأبو بصير، ومؤمن الطاق، وغيرهم كثير. وقد وهبوا حياتهم لخدمة الأحاديث، إلى الدرجة جعلت الإمام

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

الصادق عليه السلام يقرّ لهم بالفضل الكبير في حفظ روايات آبائهم الأطهار عليه السلام. بينما نجد على الطرف الآخر أن الأحاديث النبوية لم تحظَ بكل ذلك الاهتمام، ويتجلى ذلك واضحاً في منع كتابة الأحاديث النبوية الشريفة لمدة مائة سنة تقريباً، في حين تم العمل على ترويج سياسة وضع الأحاديث من جهة، وفتح الباب واسعاً في التدخل في الأحاديث النبوية وتحريف مواضعها.

ولعله لاعتبارات سياسية واجتماعية كانت أحاديث النبي الأكرم عليه السلام أكثر عرضة للوضع والتحريف من روايات الأئمة من أحفاده عليه السلام، التي كانت بعيدة قليلاً عن الأنظار؛ نظراً لما كان يعيشه الأئمة عليه السلام من الإبعاد والعزل القهري عن الشؤون السياسية والعلاقات الاجتماعية.

إلا أنه رغم كل جهود الأئمة عليه السلام وتلامذتهم المخلصين في حفظ الأحاديث فإن الغلاة والمحرفين كانوا دائماً يتحينون الفرص للتدخل في الروايات ووضع أخرى، مما جعل مسألة معرفة الأحاديث الصحيحة وتمييزها عن غيرها إحدى أهم اختصاصات العلماء المحدثين والفقهاء عبر تاريخ التشيع بامتياز، بل عدت العلمية في الرجال كاشفة عن العلمية في الفقه.

ويعتبر كتاب «مشرعة بحار الأنوار»، للعلامة الشيخ محمد آصف محسن، معلمة توضح مدى سعي واجتهاد هذا العالم في تفكيك الألغام التي زرعت في حقل الأحاديث، وتصفية الروايات الصحيحة عن السقيمة. وقد أشار إلى أن «الكثير من المبلّغين والكتاب الذين جعلوا الكتابة مهنة تدرّ عليهم الكسب المادي، والذين هم في الحقيقة صنّاع الرأي العام الديني في المجتمع المسلم، يروجون أحاديث الغلاة والرواة مجهولي الحال، وينقلون ما نسبته هؤلاء إلى النبي الأكرم عليه السلام أو الأئمة الأطهار عليه السلام وكأنه عدل الآيات القرآنية والسنة القطعية، لا لدليل لديهم سوى أنه ورد في كتاب (بحار الأنوار)، أو غيره من مجامع الحديث.

فهم ينشرونها بين الناس من على المنابر، أو يكتبونها في الكتب والمجلات بأساليب لبقة ومؤثرة، حيث يختارون لها العبارات الجذابة والكلمات المنمقة التي تلتف على عقول وقلوب العوام خصوصاً، لتصبح مع مرور الزمان عقيدة لدى الفئة

العريضة من المجتمع. هذه الفئة التي لا تدرك أن هؤلاء المغرضين إنما سولت لهم أنفسهم أن يكتبوا الكتاب بأيديهم ثم يقولون: هذا من عند الرسول الأكرم، ومن عند الأئمة، كما لا يبلغ علمهم أنها بدعة ابتدعوها ما أنزل الله بها من سلطان. وفي مثل هؤلاء قال الله تعالى في محكم كتابه: ﴿قُلِ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس: ٥٩)، ﴿وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ (النساء: ١٧١)، وقال تعالى أيضاً: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (يونس: ٦٨).

وإنه مما يؤسف له أن يعهد التأليف والتبليغ في بعض المباحث إلى فئة من الناس، مبدؤهم الارتزاق والكسب المادي، غير عابئين بما يلحقونه من الأضرار بالمروروث الروائي، وما يركّزونه من معتقدات جاهلية، لا تعمق في عقول عوام الناس سوى التخلف والسقوط نحو الجاهلية الأولى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ (البقرة: ٧٩).

فقد تعرضت مجموعة من المعارف الإسلامية وبعض الفروع الاعتقادية إلى التحريف، ورسخت تلك التحريفات في عقول الناس، واستقرت، خصوصاً في ظل غياب الإحساس بالمسؤولية في وسط بعض الحوزات العلمية، وبعض العلماء، ومن ترجع إليهم المسؤوليات في التبليغ، حتى أصبح الرعب والخوف من ثورة العوام يهدد كل محاولة للإصلاح والتصحيح. فقد غدت بعض مجامع الحديث وكأنها قرآن منزل، الويل ثم الويل لمن دعا إلى تصحيحها، وإعادة النظر فيها. وهذا ما يلوح بالخطب الجلل الذي يهدد الدين وأهله، و﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦).

المبحث الأول: وجه تسمية الكتاب بـ «مشرة بحار الأنوار» —

يطلق لفظ «المشرة» في العرف اللغوي فيراد به مورد الشاربة التي يشرعها الناس، فيشربون منها ويسقون، وهي منحدر الماء، والعرب لا تسميها شربة حتى يكون الماء غدقاً لا ينقطع، لا يسقى بالرشاء، كذلك جاء في (لسان العرب) و(تاج العروس).

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ١٤٣٣ هـ

وهو نفس المعنى الذي أراده المصنف حين اختار اسم «المشرعة» لكتابه، و«من رغب في الرواء من نور البحار فليردها من المشرعة، فمنها يرتوي رويًا». وكما تطلق على جانب البحر ويراد بها المرفأ الذي ترسو به السفن، فيسهل على مسافري البحر ركوب السفينة، كذلك استعار نفس المهام لكتاب المشرعة فقال: «من رغب ركوب السفينة، وقطع هذا البحر، فعليه الركوب من المشرعة؛ حتى لا يسقط».

بحار الأنوار هي في الحقيقة بحار أمواجها عاتية، ولن ينال أنوارها إلا من تسلح بمعرفة الأحاديث، واستقال بنفسه عما يخالف العقل والشرع، كذاك الراكب البحر تتجاذبه الأمواج هنا وهناك، والجو عاصفة هوجاء، فإن هو لم يحسن إدارة السفينة والمجداف قطعت مركبه الصخور والأحجار، وأردتها حطاماً تطوف فوقها طيور الموت وذئب الفلاة، لكن متى كان مسلحاً بالمعرفة، ومستوعباً لكيفية الإدارة، نأى بنفسه عن أماكن الهلكة، وبلغ شاطئ الأمان وقد نجا. وكذلك هي بحار الأنوار، لا يبلغ أنوارها إلا من علم بأصول الحديث، وأدرك أسرار الأحاديث الصحيحة، وميزها عن غيرها. وما «مشرعة بحار الأنوار» إلا خير معين، يعلم القارئ كيف ينال مراده منها، ويستسقي لنفسه رويًا رويًا، من دون أن ينغمس في الروايات التي وضعها الغلاة، والأحاديث المحرفة التي دسها المحرفون وذوو النفوس الدنيئة. حسبك أنه مشرعة، من وردها نال بغيته، وأمن لنفسه السلامة في الدين والدنيا.

المبحث الثاني: منهج الكاتب في «مشرعة بحار الأنوار» —

هناك مقدمات تفرض نفسها، وذلك قبل البدء في دراسة منهج ومبنى الكاتب: الحديث المحفوف بقرائن تفيد العلم حجة، وحجيته بلحاظ حجية العلم، فالعلم حجيته ذاتية. وكذلك إذا كان الحديث موجباً للاطمئنان الشخصي يعتبر حجة؛ لأن العرف يرى الاطمئنان مفيداً للعلم، واستقرت سيرة العقلاء على حجية هذا العلم الحاصل بالاطمئنان، ولم يردع الشارع عنه، والحجية بهذا اللحاظ ليست ناشئة عن حجية خبر الواحد، ولكن بلحاظ حجية الاطمئنان أو العلم العرفي. لكن محل البحث

هو الأحاديث غير المتواترة وغير المحفوظة بقرائن تفيد العلم أو الاطمئنان الشخصي، بل لها فقط قرائن تفيد الاطمئنان النوعي. وهنا مبنيان في اعتبار هذا النوع من الأحاديث وعدمه:

١. التوثيق من جهة إثبات صدور الحديث —

المعتمد عند أصحاب هذا المبنى هو حصول الاطمئنان النوعي الحاكي عن صدور هذه الرواية، وهو الاطمئنان الذي يحصل بأية طريق من الطرق المعتبرة عند العقلاء. فوفق هذا المبنى لا يكون السند وحده هو الذي يحكم على وثاقة الخبر أو عدمه، ولكنه طريق من الطرق. فالاطمئنان بعدم مخالفة الحديث للثوابت العقلية من بديهيات ومسلّمات، وكذا موافقته للثوابت الشرعية، سواء أثبتت بواسطة القرآن أو بواسطة السنة النبوية وأحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام، موجبٌ للاطمئنان بصدور الحديث أو عدم صدوره. كما أن موافقة الخبر للوقائع التاريخية، يلعب دوراً إيجابياً أو سلبياً في اعتبار الحديث أو رده. ويمثل هذا الاتجاه كلٌّ من: أصحاب الأئمة عليهم السلام، وفقهاء محدثي الشيعة طوال قرون طويلة.

٢. التوثيق من جهة إثبات صحة السند —

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن السند وحده هو الكفيل بتوثيق الخبر أو عدم توثيقه. فمطابقة الخبر للقرآن والسنة أو مخالفته لهما، واتفاقه مع البديهيات والمسلّمات العقلية، ليست دليلاً في اعتبار أو ردّ الخبر غير المؤثّق من جهة السند. فالآية والسنة القطعية والرواية المعتبرة حجة، لكن الخبر المطابق لها إذا انعدمت وثاقته بلحاظ السند سقط اعتباره، وتمّ رده.

وقد استأثر هذا المبنى على دراسات الحديث، بحيث شكّل المبنى القوي الذي تبناه معظم العلماء والمحدثين، سواء في أوساط المتقدمين أو المتأخرين، وقد قوي عضده لدى المتأخرين على يدي السيد الخوئي رحمته الله، لدرجة أنه غطى على التوثيق من جهة الصدور، حتى ظن البعض أنه مبنى جميع علماء الشيعة.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

المبحث الثالث: منهج نقد الروايات في «مشرعة بحار الأنوار» —

لقد كان الشيخ محمد آصف محسني من تلامذة السيد الخوئي البارزين. ولعله لن يكون غريباً أن يتأثر التلميذ بأستاذه، ويتبنى مبادئه. وقد تأثر الشيخ محسني كثيراً بالسيد الخوئي، واتبع نفس مبناه، حيث اعتبر التوثيق من جهة إثبات صحة السند منهجاً في نقده لروايات (بحار الأنوار)، وذلك في كتابه «مشرعة بحار الأنوار»، ويقول مدافعاً عن هذا المبنى: «إن السبيل الوحيد لمعرفة الصحيح من أمور الدين والمحافظة عليها، وإدراك التكاليف الشرعية من دون زيادة ونقصان، يكمن فقط من خلال التدقيق في سند الروايات؛ لمعرفة المعتبر منها من غيره. فما كان منها معتبر السند، وفق الحدود التي رسمها علماء اصطلاح الحديث، أخذناه، وعملنا به، وما كان ضعيفاً أو مشكوكاً فيه تركناه، حتى لو أدى هذا إلى ترك الكثير من الروايات؛ لأن قيمة العلم وفطرة العالم تتجلى في أتباع الأسلم والأصح، لذلك فهي تعنيها الكيفية، ولا تعير اهتماماً للكمية أبداً».

وقال: «ويوجد مجموعة من العلماء ممن ليست لهم الإحاطة الكاملة بعلم الرجال وأحوال الرواة، كما هو شأن صاحب (بحار الأنوار)، لم يرق لهم التصريح بعدم حجية خبر الواحد الذي لا تحفه القرائن، والذي جميع رواته ليسوا ثقات، وراحوا يستدلون على عدم أهمية السند».

و كما بين بنفسه، في الصفحة التاسعة من كتابه، فإن مراده بالقرائن التي توجب العلم أعم من القرينة العرفية أو العقلية، وليست تلك القرائن التي يقول بها أصحاب التوثيق بإثبات صدور الحديث، حيث يذهبون إلى اعتبار القرائن النوعية، رغم كونها لا تفصح عن العلم العقلي أو العرفي. وهو ما يؤكد في تقييمه لروايات (بحار الأنوار)، حيث يقول: «أكثر روايات بحار الأنوار غير معتبرة السند».

وهذا الحكم بلحاظ المبنى المتبع يمكن اعتباره والقبول به، أما طبق مبنى التوثيق بإثبات الصدور فإن القسط العظيم من روايات (بحار الأنوار) تتوافق والقرآن، والسنة القطعية، والسنن العقلية.

ويمكن إجمال الخطوات التي قام بها صاحب المشرعة في نقده لأحاديث البحار

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

في التالي:

الأولى: في نقده لكل قسم من أقسام الأحاديث عمد إلى ذكر عنوان الباب، ورقمه، ورقم المجلد أو الجزء، ورقم الصفحة، ورقم الروايات التي يراها معتبرة. وإذا لم يكن للرواية رقم خاص، وإنما أوردتها العلامة المجلسي بقصد الاستدلال، يقوم بحذف رقم الحديث، ويضع رقم الصفحة بدلها.

الثانية: مراعاته لاعتبار الروايات التي اعتبرها المجلسي من جهة السند، فإذا قال بضعف رواية ما فهذا لا يعني أن الرواية ليس لها سند إلا هذا، فقد يكون لها سند آخر يصححها ذكر في موضع آخر، لكن تضعيف المجلسي لها أتى من خلال السند الذي ذكره لها في البحار ليس إلا. فقد تكون نفس الرواية التي ضعفها المجلسي معتبرة وصحيحة في أحد الأصول الأربعة أو أي مصدر حديثي آخر، بل يمكن أن تذكر نفس الرواية في جزء أو مكان آخر من البحار، ولكن بسند آخر رأى المجلسي أنه صحيح، فيعتبرها ويقول بصحتها. مما يعني أن تقويم الأحاديث نسبي، وليس بمطلق يعم البحار وجميع مصادر وكتب الحديث.

الثالثة: قد يورد المجلسي رواية؛ بغرض الاستدلال على اعتبار رواية ما، من دون أن يذكر سندها، وأما العلامة آصف محسني فإنه في مواضع كثيرة يتتبع الرواية من مصدرها، فيستخرج سندها، ومن ثم ينظر إلى اعتبارها.

الرابعة: وفي هذه المرحلة يقوم صاحب «المشركة» بإجراء بحث علمي، وذلك بالنظر إلى آراء المجلسي في معاني الرواية أو ما قام به من بحث تحليلي لها، بحيث قد يوافق الرأي، ولكن لا يعني أنه يعتبر الرواية ضعيفة السند، وإنما موافقته له بلحاظ كونها تفيد العلم. فصاحب «المشركة» يعتقد أن الرواية ذات السند المعتبر أو التي تفيد العلم هي وحدها المعتبرة، أما كون مضمونها معتبر فهذا لا قيمة له.

المبحث الرابع: النقد وإعادة النظر —

أ. النظرية المتبعة في قياس الأحاديث —

كما سبقت الإشارة فإن اعتبار الأحاديث بلحاظ توثيق السند هو خلاف

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

المشهور بين المحدثين وفقهاء الشيعة. ويكفي في الاطلاع على هذا تتبع كتاباتهم في الميدان، وكتبهم في الأصول. وهو إلى جنب خروجه عن المشهور مخالف لسيرة العقلاء. فالسند وراوي الخبر لا موضوعية لهما، بل المعتبر هو الاطمئنان النوعي بصحة الخبر، وهو الاطمئنان الذي يحصل بأية قرينة أخرى. فقد ينقل شخص يكون مورد الاطمئنان خبراً فيقبل، في حين لا يكون الناقل مورد القبول لحديثات عدة. لذا فالخبر يجب أن يقاس بمدى موافقته لما يقاس به من الأصول.

ومن مساوئ مبنى التوثيق من جهة السند أنه يعمل على إسقاط عدد غير يسير من الروايات، فهو لا يدفع إلى إهمال قدر عظيم من الروايات فحسب، بل يؤدي إلى عدم الاطمئنان إلى الروايات ذات السند المعتبر. فإذا قيل: إن ٩٥٪ من روايات البحار ليست قابلة للاعتبار، إن لم نقل ليست مورداً للقبول، فما هي الضمانة التي ستكون للـ ٥٪ المتبقية من أنها لم تلمسها يد الوضع؟ ألا يروّج هذا للقول: إن الإحساس بالمسؤولية تجاه الأحاديث وضرورة تعريضها للتصفية والتتقية لم يظهر إلا بعد ألف ونيف من السنين؟ وهل أن الأئمة عليهم السلام وأصحابهم لم يكن عندهم هذا الإحساس بهكذا مسؤولية، بحيث تركوا الباب مشرعاً أمام الوضعّاعين والمحرّفين يعيشون في الأحاديث والروايات فساداً؟

حقيقة يصبح الكلام في مقابل هذا الاتجاه كثيراً، ونقده مفتوحاً، بشكل لا تستوعبه مقالة محاصرة بشرط الإجمال والاختصار.

لقد رد صاحب «المشرعة» العديد من روايات البحار، وأسقط اعتبارها، مع أن القرائن على صحتها كثيرة، فهي إما موافقة للقرآن، أو للسنّة القطعية، أو محفوظة بدليل عقلي، بل إن تكرار نفس الرواية، ولو بأسانيد ضعيفة، موجبٌ للاطمئنان النوعي في حدّ ذاته، فهل يعتبر هذا السلوك مناسباً في التعامل مع الروايات الشيعية؟ ولعل المناسب في مثل هذه الحالة أن نذكر بمقالة العلامة وحيد البهبهاني، حيث قال: «ثم اعلم أنه قد شاع بعد صاحبي (المعالم) و(المدارك) أنهم يطرحون أخبارنا المعتبرة التي اعتبرها فقهاؤنا القدماء، بل والمتأخرون أيضاً - كما بينته وأثبتته في التعليقة - طرحاً كثيراً، بسبب أنهم لا يعتبرون من الأمارات الرجالية سوى التوثيق، وقليل من

أسباب الحسن. وبسبب ذلك اختل وضع فقهم وفتاواهم، وصار بناؤهم على عدم ثبوت المسائل الفقهية غالباً.

وذلك فاسد؛ لأن أسباب التثبت الظنية موجودة في غاية الكثرة، وحصول الظن القوي منها لا يتأمل فيه.

ومر اعتبار الظن في التثبت كاعتباره في ثبوت العدالة، من دون تفاوت. وهذه الأسباب اعتبرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية، وأهل الرجال في علم الرجال، فلا بد من معرفتها وملاحظتها؛ لئلا يطرح الأخبار المعتبرة الكثيرة، ولا يخالف طريقة فقهاء الشيعة القدماء والمتأخرين منهم، ولا يبقى في التحير والتردد في معظم المسائل الفقهية.

كذلك كتب العلامة الحلي قائلاً: «أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد، حتى انقادوا لكل خبر، وما فطنوا لما تحويه من التناقض. فإن من جملة الأخبار قول النبي ﷺ: «ستكثر بعدي القالة علي»، وقول الصادق عليه السلام: «إن لكل رجل منا رجل يكذب عليه». واقتصر بعض عن هذا الإفراط فقال: كل سليم السند يعمل به، وما علم أن الكاذب قد يصدق، والفاسق قد يصدق، ولم يتنبه أن ذلك طعن في علماء الشيعة، وقدح في المذهب، إذ لا مصنف إلا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر الواحد المعلوم. وأفرط آخرون في طرف رد الخبر حتى أحال استعماله عقلاً ونقلًا. واقتصر آخرون فلم ير العقل مانعاً، لكن الشرع لم يأذن في العمل به. وكل هذه الأقوال منحرفة عن السنن. والتوسط أقرب. فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شذَّ يجب اطراحه...».

ومن الأمثلة على الأبواب التي تعرض لها الشيخ آصف محسني، وردَّ أغلب رواياتها؛ ليتضح مدى تكرار العمل بهذا المبنى وحيفه في رد وإسقاط العديد من الروايات، لا شيء إلا أن سندها ليس معتبراً:

موضوع العقل والجهل —

وهو فصل مكوّن من خمسة أبواب، حيث خص العلامة المجلسي هذا الفصل

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بما يقرب من ثمانين صفحة، وهي نسبة إذا ما قيسست بعدد صفحات الطبعة الأولى عظيمة، وعرض أبوابه بالشكل التالي:

الباب الأول: فضل العقل وذم الجهل. وقد حمل هذا الباب ١٨ سورة، و٢٧ آية من القرآن، لها علاقة بعنوان الباب، وأورد ٥٣ رواية؛ وعدها صاحب «المشرعة» ٤٣ رواية، وحكم باعتبار واحدة فقط من كل هذه المجموعة: «وأما الروايات المنقولة التي تبلغ ثلاثاً وأربعين فلعلها لا تتم سنداً إلا رواية واحدة».

الباب الثاني: حقيقة العقل، وكيفيته، وبدء خلقه. وقد نقل المجلسي في هذا الباب ١٤ رواية، لم يصح منها إلا واحدة في نظر الشيخ محسني، وهي الرواية الأولى في الباب. نعم، هو اعتبر روايات أخرى، وقال بصحتها، لكن نظراً لكونها من كتاب المحاسن فهي لا تخلو من إشكال في نظره ووفق مبناه.

الباب الثالث: احتجاج الله تعالى على الناس بالعقل، وأنه يحاسبهم على قدر عقولهم. وقد نقل المجلسي في هذا الباب خمس روايات. وكما كتب صاحب «المشرعة» فلا واحدة منها أحرزت الاعتبار والصحة.

الباب الرابع: علامات العقل وجنوده. ويتكون هذا الباب من ٥٢ رواية، عدّها مصنف «المشرعة» خطأً ٥٣ رواية، ولم تصح عنده واحدة منها.

الباب الخامس: وردت فيه روايتان، ولم تصح عنده إلا الرواية الثانية. و الملاحظ أن هذه الأبواب الخمسة شملت ١٢٦ رواية، ولم يصح منها - بحسب مبنى الشيخ آصف محسني في «المشرعة»، إلا ثلاث روايات، واعتبر ١٢٣ فاقدة لقرائن الصحة. وهذه الروايات التي اعتبرها هي:

١. قال الرضا عليه السلام: «صديق كل امرئ عقله، وعدوه جهله».
٢. عن الباقر عليه السلام قال: «لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال له: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك، ولا أكملك إلا في مَنْ أحبّ، أما إني إياك أمر، وإياك أنهى، وإياك أثيب».
٣. قلت لأبي جعفر عليه السلام: «ما بال الناس يعقلون ولا يعملون؟ قال: إن الله تبارك وتعالى حين خلق آدم جعل أجله بين عينيه، وأمله خلف ظهره، فلما أصاب الخطيئة جعل أمله بين عينيه، وأجله خلف ظهره، فمن ثم يعقلون ولا يعملون».

أبواب العلم —

يتكون هذا الفصل من ٣٥ باباً، وما يقرب من ١٤٦٠ رواية. ووفق مبنى ونظر صاحب «المشركة» لم يصح منها سوى (٧٠) رواية.

فهل يعقل أن يكون ٥٪ فقط من روايات كتاب (العقل والعلم والجهل)، والذي هو مجلد ونصف مجلد من البحار الأولى، معتبراً، و٩٥٪ منها غير معتبر وفاقداً للشرائط؟!

والغريب أن أغلب روايات كتاب العقل والعلم والجهل، التي ردت وأسقطت في «المشركة»، تتفق أو قريبة الاتفاق مع ما جاءت به الآيات القرآنية، بل إن كل ذي عقل يشهد بصدق ومعقولية محتواها، بل الأدهى أن أغلب الروايات التي ردت «المشركة» تتوافق ومفاهيم تلك التي اعتبرتها وقالت بسلامتها.

ب. نقد متن الروايات —

من الخطوات العلمية التي قام بها مؤلف «مشركة بحار الأنوار» تحليله ونقده لروايات البحار من جهة المتن، والتي لم ينظر فيها إلى جهة السند، بل نظر إليها باعتبارها محفوفة بقرائن تفيد العلم، أعم من كونه علمياً أو عملياً، فعدها معتبرة وقبل بها. ومن تلك الروايات: ما جاء في «أبواب الاحتجاجات والدلائل على الإمامة»، حيث كتب يقول: «في هذه الأبواب الأربعة اطلعنا على روايات ذات مفاهيم عالية ومهمة، لذا لم نتوقف عند سندها، بل لاحظنا دقة متونها ومحتواها».

وكذا ما قام به في تحليله لروايات «باب المحن والفتن»، حيث قال: في هذا الباب وردت روايات أغلبها منقول عن أهل السنة، وفيها أقوال:

١. لا مجال لردّها جميعها؛ بسبب كثرتها، وتنوّع مصادرها، وعدم وجود باعث للقول بوضعها. لذا فالجوانب المشتركة بين هذه الروايات تدفعنا إلى قبولها واعتمادها.
٢. إن هذه الروايات تدور حول مواضيع مشهورة ومعلومة بين الأمة، كالاختلاف في الأصول والفروع، ومعرفة هذه الاختلافات لا تستدعي وجود روايات متواترة، بل تكفي هذه الروايات.

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

بل الذي يستدعي النقد وإعادة النظر هو التناقض الصارخ الذي غطى عملية نقد صاحب «المشرعة» للأبواب الأخرى المتعددة، كما بالنسبة إلى باب العقل والعلم والجهل، حيث توجد صراحة روايات ذات مضامين علمية سامية، وممتون دقيقة، لا توجد فيها شوائب تتم عن أنها موضوعة أو مكذوبة، ورغم كل هذا لم تحظ برضا صاحب «المشرعة»، ولم تُثر فيه أدنى رغبة في التلطف بها، واعتبار علمية مضامينها. فهل - على سبيل المثال - الرواية التي يفصل فيها الإمام الكاظم عليه السلام الكلام حول العقل وأبعاده في إجابته لهشام بن الحكم لم يلفت أي من مضامينها اهتمام الشيخ محسني؟ وهل اكتشف فيها كلاماً باطلاً حتى أهملها وابتعد عنها، أم أن متنها حوى ما خرج عن حدود العقل، وتعارض وكتلياته، أم لم يعثر على ما يؤيد مفاهيمها من القرآن؟

غريباً جداً أن تلقى هذه الروايات وغيرها الإهمال، هذا الحكم الجائر من طرف «مشرعة بحار الأنوار»، فهي روايات في أغلبها مطابقة لصريح القرآن ودليل العقل. أما عندما يتعلق الأمر بالإمامة فيتخلّى عن سلاح السند، وقد ألهم اليقين بصحتها، وكشف له الحجاب، فرأى قرائن العلم تحفّ بها، مع أن روايات باب العقل والعلم والجهل أشدّ متانة ودقة من الروايات التي وردت في الاحتجاج والدلائل على الإمامة، التي قد ترد فيها مواضيع أكثر ارتباطاً بالجانب التاريخي، ولا يوجد لدينا دليل موثوق عليها.

مناقشة رواية خروج القائم عليه السلام بالسيف —

يرى الشيخ محمد آصف محسني أن سند الرواية لا إشكال فيه، وهو بهذا اللحاظ يعد معتبراً، لكن محتوى الرواية حاملٌ لإشكال. ففي رواية (إكمال الدين)، التي نقلها الشيخ الصدوق في «ثواب الأعمال»، عن سعد، عن ابن أبي الخطاب، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ﴾: الآيات هم الأئمة، والآية

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

المنتظرة هي القائم عليه السلام، فيومئذ لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل قيامه بالسيف، وإن آمنت بمن تقدمه من آبائه عليهم السلام. يرى آصف محسني أنه رغم صحة سندها «فالأولى رد علمها إلى قائلها، ولا يتيسر للمحقق الحكم بعدم قبول التوبة حين ظهور المهدي عليه السلام». ولعله لم يكن يحتاج إلى رد عدم قبول التوبة بعد ظهور القائم عليه السلام إلى قائلها؛ وذلك لأنه لا يستطيع القطع بعدم قبول التوبة بعد ظهوره عليه السلام، بل لو استند إلى العقل والشرائع السماوية لعلم أنه بعد إتمام الحجة لا تنفع توبة الكافر أبداً، وليس المراد بإتمام الحجة مجرد ظهوره عليه السلام، بل المراد بإتمام الحجة وإكمالها أن يظهر، ويدعو الناس إلى العودة إلى الصراط المستقيم، والإقرار بوحدانية الله، وبأنه إمام معصوم، وسفينة النجاة، التي من ركبها أمن ونجا، ومن تخلف عنها هلك. وبعد أن تتم الحجة فإن العقل لن يعارض في كون توبة الكافر لا جدوى منها، شأنه شأن فرعون، الذي كذب وكفر، ولكن لما ظهرت له الآيات أعلن إيمان اللسان، ولم تكن توبته تلك لتبعد عنه العذاب. فرفع القائم عليه السلام للسيف بعد أن يتم الحجة، ووظيفة الإمام الأخير أن يطهر الأرض من الظلم والفساد، وأن يملأها عدلاً ونوراً. فالرواية ليست من التعقيد في شيء حتى نرجعها إلى قائلها، كما أنها لم تخالف السنن العقلية كما رأينا، بل لم تخالف الشرع والتشريعات السماوية البتة، فقد تطابقت والعديد من الآيات القرآنية. ونذكر على سبيل التوضيح قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْفَتْحُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيْمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ (السجدة: ٢٨ - ٢٩)، فالواضح أن هذه الآية تتحدث عن هؤلاء الذين ظهرت لهم الحجة، وتبينت، ولكنهم من منطلق الكفر والاعتراض والعناد جادلوا في الحق، وجحدوا بالحق، واتخذوا وعيد الله لهم بالعذاب محل سخريّة واستهزاء. وبعد أن رفع الحجاب عن الفتح والنصر للذين آمنوا، وانكشف أمامهم العذاب، فإن إعلانهم للتوبة لن يكون له مكان ولا وقع. وكذلك كان فرعون، فقد قال الله تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٩٠).

تحقيق في الروايات التي تتحدث عن وقوع الصلح بين الحيوانات في آخر الزمان —

ربما كان تسرعُ صاحب «المشرعة» سبباً في عدم التفاته إلى نقاط مهمة في اعتبار محتوى الروايات، والإسراع في رد الرواية وعدم اعتبارها، ولكنها ربما تكون مناسبة جيدة تفيد القارئ في الحصول على توسعة فهمه لعبارات الرواية، وإرشاده إلى حسن التدقيق في مفاهيمها؛ لتكشف له خطوات العلماء والمحدثين في تعاملهم مع الروايات، والأسس التي يبنون عليها مواقفهم في الرد والقبول:

«عن زيد بن وهب الجهني، عن الحسن بن علي بن أبي طالب، عن أبيه صلوات الله عليهما، قال: يبعث الله رجلاً في آخر الزمان، وكلل من الدهر، وجعل من الناس، يؤيده الله بملائكته، ويعصم أنصاره، وينصره بآياته، ويظهره على الأرض، حتى يدينوا طوعاً أو كرهاً، يملأ الأرض عدلاً وقسطاً ونوراً وبرهاناً، يدين له عرض البلاد وطولها، لا يبقى كافر إلا آمن، ولا طالح إلا صلح، وتصلح في ملكه السباع، وتخرج الأرض نباتها، وتنزل السماء بركاتها، وتظهر له الكنوز، يملك ما بين الخافقين أربعين عاماً، فطوبى لمن أدرك أيامه، وسمع كلامه».

كتب صاحب «المشرعة» في حاشية هذه الرواية: جاء في كتاب (الاحتجاج) أنه لن يبقى كافر إلا آمن، ولن تبقى سيئة إلا انصلحت، ولا سوء وشر إلا بدل حسناً وخيراً، وأنه في زمان حكم الإمام المهدي عليه السلام كل ما خلق الله على الأرض وفي الكون يتصالح فيما بينه ويتسالم.... ويقول: لو ثبتت صحة هذه الرواية فإن المراد بالكلّ الأغلبية، وليس الكلّ مطلقاً، يعني أن أغلب الناس سيؤمنون، وأغلب المخلوقات تتصالح فيما بينها، وليس أن كل ما خلق الله وكل الناس، فهذا مما لن يقع؛ لأنه - وكما هو ظاهر منذ أن خلق الله الأرض وبعث الأنبياء إلى اليوم - لا زال الخير والشر، والصلح والاختلاف، كائناً ما كانت الحياة على وجه الأرض. فهو مقتضى كوني. أما القول بوقوع الصلح بين السباع فإنما هو كناية عن حصول الودّ والصفاء بين الناس، وليس المراد قطعاً الصلح بين السباع والوحوش، فهذا خارج عن نطاق التصديق.

وهو كلام يكشف في الجملة عن عدم وجود الأنس بكلمات المعصومين عليهم السلام،

نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد السادس والعشرون - ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ

ولو حصل الفهم لكلماتهم لما غابت حقيقة مرادهم، وهو ليس بالأمر العسير؛ فقد تعددت الروايات التي بينت أن العدل والقسط الذي سيملاً الأرض بعد الظهور بنفس حجم الظلم والفساد الذي ملأ الأرض قبل الظهور: «يملاً الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً»، بحيث يكون تقابلاً متساوي الطرفين.

فكون الظلم والجور قد ملأ الأرض ليس بمعنى أنه عمها وشملها مطلقاً، بحيث لم يعد يوجد أثر للعدل والقسط، ولكن كما أن العدل والقسط حاضر في وسط الأجواء المملوءة بالظلم والفساد كذلك سيكون الظلم والجور حاضراً في وسط الأجواء التي ستمتلئ بالعدل والقسط مع ظهور فرع الشجرة النبوية موعود آل محمد ﷺ، وإلا ما قيمة حضوره باعتباره الحاكم المنجي! أو كما قالت بعض الروايات: إن الدين والتدين في آخر الزمان وقبل الظهور سيكون كنور شمعة في ليلة عاصفة، كذلك سيكون الظلم كفتيلة في حضور نور شمس وسط النهار، بحيث إن الكفر والظلم سيظل يعيش، ولكن في أجواء التستر والخوف والعزلة، فدلالة كلمة (الملء) في هذه الرواية دلالة على الحصر العرفي، وليست على سبيل الحصر العقلي.

أما كون العدل سيملاً الأرض لدرجة يحصل بها الصلح بين حيوانات السباع فإنما هو ضرب من الكناية عن مدى الصفاء والمحبة التي ستحصل بين الإنسان وبنى نوعه، وبين الإنسان والطبيعة بكل مكوناتها، فإن ما نراه من تنافر بين الإنسان وأخيه، وبين الإنسان والطبيعة، إنما هو بسبب جشع الإنسان، ورغبته في التملك والسيطرة، بحيث تجاوزت استفادته من الطبيعة حد الرغبة في الحفاظ على النوع، وهو ما نتج عنه اختلال في الطبيعة، وتباين كبير بين فرص العيش، ولكن عندما يصبح العدل بمفهومه الشرعي، وهو أن يأخذ كل ذي حق حقه من دون زيادة أو نقصان، تتكافأ فرص العيش بالنسبة إلى جميع مكونات الطبيعة، وبالتالي تتصالح الطبيعة والإنسان.

أما كون الشيء لم يقع فليس دليلاً عقلياً ولا شرعياً على كونه لن يقع، فإن عدم الوجدان ليس دالاً على عدم الوجود، وليست من مقتضيات التجربة مطلقاً. والأجدي للخروج من هذا المأزق الاحتواء الموضوعي لكلمات المعصومين بشكل كلي، وخلق نوع من الانسجام مع مفرداتها، حتى تنكشف حقيقة معانيها.

النتيجة —

خلاصة القول: إن معرفة الإسلام والتوصل إلى حقيقة مفاهيمه بجميع أبعادها يتطلب الإدراك الواعي للأحاديث. وسواء كان المبنى هو اعتبار السند أو اعتبار متن الحديث، أو ما يصطلح عليه بفقهِ الحديث، فإن كليهما ضروري إذا كانا معاً وجنباً إلى جنب.

ومما يبعث على التأسف أن يتواجد بين طلاب العلوم الدينية مَنْ قضى رداً من الزمن في المدارس والحوارات العلمية في طلب العلم، ثم يكون تعامله مع الروايات تعامل العوام، أو لا يتحفّظ في نسبة كل ما ورد على مسامعه من الروايات إلى المعصوم عليه السلام، بدون تورع أو استعمال للضوابط.

بل هناك من الطلبة مَنْ أصبح الأشخاص عنده هم الميزان الذي يقبل به الرواية أو يردّها، فإذا كان (فلان) هو صاحب الكتاب فإن كل ما جاء في الكتاب هو مورد القبول ومحطّ الثقة، وغداً منطقته: فإنّ قالها فقد صدق. وهذا سلوك يفصح عن الضعف العلمي، والبعد عن مسالك الاجتهاد، والتفوق في المسلكيات التقليدية السطحية.

وفي المحصلة فإن مؤلف كتاب «مشرعة بحار الأنوار» من الشخصيات العلمية التي لها وزنها في ساحة العلوم الدينية، وإن هذا الكتاب لشاهد على اجتهاداته ومجهوداته العلمية في نقد الأحاديث، ولو كان «المشرعة» كتابه الوحيد لكان كافياً في تعظيم مؤلفه وتكريمه.

لكن رغم الكفاءة العلمية لصاحب «المشرعة»، وعلو شأنه العلمي، وقوة تحقيقاته، إلا أن هذا لن يمنع من القول: إنه ابتعد عن منهج فقهاء الشيعة الموافق لسيرة المعصومين عليهم السلام وسيرة المشرعة في التعامل مع الروايات، بحيث يُنظر إلى الروايات من خلال فقه متنها ومحتواها، وإلى ما قيل، وليس إلى مَنْ قال. ولعله باعتماد منهج ومبنى التوثيق من خلال السند قد فتح الباب على مصراعيه لأفكار ومفاهيم أقل ما يمكن أن يقال عنها: إنها كانت سبباً في إظهار المذهب بلباس الخرافة، ومجابهة العقل والتفكير العقلي، في حين أن العقل من الأصول التي يقوم

عليها المذهب الشيعي، ويبنى عليها. وكم كان غياب فقه الحديث في كتاب «مشرعة بحار الأنوار» سبباً في تلويث ساحة الحديث، إلى درجة أصبح الاعتماد على الحديث مدعاةً للتردد والريبة، ومحطاً لعلامات استفهام حول الضمانة لتلك الأحاديث التي صح سندها، فما المانع أن تكون تلك الروايات ملفقة وموضوعة، ثم اختيار لها رواية كزرارة وأبي بصير؟ وما المانع أن يكون حال باقي الناس كحال صاحب «المشرعة»، فهو على رغم قوله بالتوثيق من خلال السند فإنه توقف أمام روايات اعتبرها بلحاظ سندها، لكنه لم يستسغ متنها، وبقيت لديه محط إشكال، ومجلبة للتردد بين القبول وردها.

ولا شك أن أكثر روايات (بحار الأنوار) معتبرة؛ لأنها وافقت الضوابط الشرعية والعقلية، مما يعني صحة الآثار التي أقامها العلماء عليها. لكن هذا لا ينفي وجود روايات - ليست بالقليلة - مفعمة بالخرافات والأباطيل، خصوصاً وقد تكاثرت فيها الروايات الموضوعة، كما هو الشأن في الروايات التي تطرقت إلى فضائل وشمائل الأئمة الأطهار؛ لأن الغلاة - الذين هم في الأصل ردة فعل تجاه ظلم السياسات وقمعها وجحودها لقيمة أهل البيت (عليه السلام) - أرادوا إبراز مكانة الأئمة إلى حد تجاوزوا فيه حدود البشر، والحدود الحقيقية لأخلاقهم وأعمالهم، التي كانت في كل أبعادها موافقة لمبادئ التوحيد، ولمفاهيم القرآن.

قسمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ مؤسسات

☐ أفراد

اسم المشترك:.....
العنوان الكامل:.....
.....
الهاتف: فاكس:
مدة الاشتراك: ابتداءً من:.....
المبلغ: عدد النسخ:.....
نقداً إلى: شيك مصرفي:
التاريخ: التوقيع:

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. سوريا ١٥٠ ل.س. الأردن ٢٠٥ دينار الكويت ٣ دينار
العراق ٣٠٠٠ دينار الإمارات العربية ٣٠ درهماً البحرين ٣ دينار قطر
٣٠ ريالاً السعودية ٣٠ ريالاً عمان ٣ ريال اليمن ٤٠٠ ريالاً مصر ٧
جنيهات السودان ٢٠٠ دينار الصومال ١٥٠ شللاً ليبيا ٥ دنائير 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

Th 7 YEAR – NO. 26 , Spring 1433 - 2012

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

General Director:

Ali Baqer AL-mousa

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net