

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد الخمسون، السنة الثالثة عشرة،
ربيع ٢٠١٨ م، ١٤٣٩ 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 نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- ◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدياً):

زكي الميـلاد السعودية

عبد الجبار الرفاعي العراق

كامل الهاشمي البحرين

محمد حسن الأمين لبنان

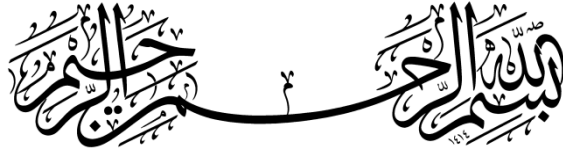
محمد خير قيرباش أوغلو تركيا

محمد سليم العوا مصر

محمد علي آذرشب إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥
www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

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

□ وكلاء التوزيع

- ◆ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر
فضل الله، طء، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١).
- ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).
- ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥ (+٢٠٢).
- ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (+٩٧١٤).
- ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة
سجلماصة.
- ◆ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة
العين، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب
المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤).
٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. دار الكتب
للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، الفرع المقابل لمركز ابن فهد الحلبي،
هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ◆ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كندرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥٣). ٢. مؤسسة البلاغ، قم،
سوق القدس، الطابق الأول. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهداء، هاتف:
٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥٣).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١ (+٢١٦).
- ◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:
<http://www.neelwafurat.com>
- ◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:
<http://www.arabicebook.com>
- ◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:
United Kingdom
London NW1 1HJ, Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

محتويات

العدد الخمسين، ربيع ٢٠١٨م، ١٤٣٩هـ

ظاهرة الإحباط والتراجع في مسيرة طلاب العلوم الدينية، قراءة تحليلية في
المحتوى، والأسباب، والعلاجات

حيدر حبّ الله ٥

ملف العدد: قضايا الإمامة في الفكر الشيعي / ١/

التراث الكلامي الشيعي في مرحلته التأسيسية

الشيخ محمد تقي سبحاني / د. محمد جعفر رضائي ٣٣

نصوص الإمامة، دراسة تأملية / القسم الأول

الشيخ عبد الله مصلحي ٥٨

رجال الكشي ونظرية تطوّر الإمامة

الشيخ محمد باقر ملكيان ٩٠

أحاديث الاثني عشر، دراسة تحليلية شاملة / القسم الأول

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي ١٢٧

آثار الإسرائيلية في الأحاديث المهدوية

د. مجيد معارف / السيد جعفر صادق ١٧٦

□ دراسات

مدخلٌ جديد إلى القواعد الهرمنيوطيقية للعلوم الإنسانية

د. علي فتحي قرخلو ٢١٢

التراث الإسلامي في نقد المسيحية

د. السيد حسن إسلامي ٢٥١

بين حوار الحضارات وصراعاها، قراءة في النظريتين / القسم الثاني

د. السيد صادق حقيقت ٢٦٣

□ قراءات

كتاب التحريش لضرار بن عمرو، قراءة ومطالعة

د. حسن الأنصاري ٢٩٩

ظاهرة الإحباط والتراجع في مسيرة طلاب العلوم الدينية

قراءة تحليلية في المحتوى، والأسباب، والعلاجات

حيدر حبّ الله (*)

الموضوع الذي أودّ الحديث عنه يتّصل بمسألة حياتية يومية بالنسبة لطلاب العلوم الدينية ورحلتهم الدراسية والعلمية. وسوف أقدم لحديثي ببعض المقدمات، بعد ذلك سأحدث عن الظاهرة التي أودّ التكلّم فيها، وأرصد عقب ذلك الأسباب الموضوعية والذاتية لهذه الظاهرة، لأنّني كلامي ببعض الأفكار والمعالجات المتواضعة.

أولاً: مقدّماتٌ ضروريةٌ —

أجد من اللازم تقديم بعض المقدمات؛ لتوضيح بعض الأمور:

المقدمة الأولى: ما سنتطرّق إليه لا يختصّ بالحوزات العلمية، بل تعاني منه الكثير من المراكز العلمية والتعليمية في العالم الإسلامي والعربي على حدّ سواء، وكذلك مراحل التعليم العالي في كثير من الجامعات في أماكن مختلفة في العالم. فنحن إذا تكلمنا عن حالة الحوزة العلمية بالخصوص فلكوننا معنيين بذلك، لا نكون ما سنتطرّق إليه هو قضايا تختصّ بها الحوزة أو المؤسسة الدينية.

المقدمة الثانية: سنركّز في حديثنا هنا على الجانب العلمي فقط، أي عن أصالة الثقافة الدينية في الحوزة العلمية؛ لأنّ الأصل فيها هو تحصيل الثقافة الدينية،

(*) نصّ المحاضرة التي ألقيت في قاعة معهد الثقلين، في مدينة قم، في إيران، بتاريخ ٦ - ١٢ - ٢٠١٧م، في ذكرى المولد النبوي الشريف، مع تصرّف.

أمّا في ما يتعلّق بدور علماء الدين في المجتمعات، كالصلاة على الميت مثلاً أو إقامة الجماعات والنشاطات الاجتماعية والتربوية والتعليمية لهم في المدن والقرى، فهذا شأن يتعلّق بعلاقة رجل الدين بالناس، وليس رجل الدين المتعلّم والأستاذ؛ فما يعني هنا بالدرجة الأولى هو دور عالم الدين في تلقي الثقافة الدينية، وتكوين نفسه مثقفاً دينياً، وخوضه الحوار العلمي الفكري مع التيارات الفكرية في العالم اليوم.

المقدمة الثالثة: علينا أن ندرك أنّ التعليم وأنظمة التعليم من المفاتيح الرئيسة للنهوض والنمو الحضاري لأيّ أمة من الأمم. فكلّ أمة لا تهتمّ لشأن التعليم، أو يكون فيها التعليم بمستوى متخلف أو معاق، أو مصاب ببعض المشاكل أو الضمور، فإنّها سوف تعاني في المستقبل القريب من قصور ومشاكل، الأمر الذي ربما يؤدي بها إلى انتكاسات حضارية. ولهذا كانت لمرحلة التعليم - خاصة الأولى منها - ومناهجه، دورٌ عظيم في نهوض الأمم والشعوب ورفقيها. وللسبب عينه نجد أنّ بعض التجارب النهضوية الكبيرة التي حصلت في العالم مؤخراً بدأت رحلتها من التعليم، كالتجربة الماليزية.

إنّ وضع التعليم اليوم في الحوزات العلمية والمعاهد الدينية يمكنك من التنبؤ بمستقبل هذه المعاهد والحوزات؛ فإنّ كان وضع التعليم فيها جيداً فهو ما سيعطيك مؤشراً على طبيعة حال هذه المؤسسة الدينية بعد عشرين عاماً؛ فإذا كان وضع التعليم ممتازاً فيمكننا التنبؤ بعقود ممتازة آتية؛ وإنّ كان العكس فإنّ هذا الواقع يفرض علينا أن نتوقع مستقبلاً غير مطمئن. هذا هو ما عنيته من أنّ التعليم ومناهجه وطرائقه يلعب دوراً عظيماً في رسم مستقبل الأمم، ومستقبل المجتمعات العلمية.

المقدمة الرابعة: من الضروريّ أن ندرك أنّ ثمة خلاف اليوم داخل المؤسسة الدينية بشأن وضعها العلمي: هل هو متراجع أو متقدّم؟ إنّ بإمكان كلّ منا اليوم التكلّم عن انطباعاته الخاصة، لكنّ إذا أردنا أن نتكلّم عن إحصاءات ومعلومات، تتصلّ بمدّيات تقدّم وضع الحوزات، مقارنةً بالسابق أو بالمحيط، أو بمدّيات التراجع كذلك، فإنّ القضية تحتاج إلى عملٍ محترف.

هنا تختلف وجهات النظر؛ ففيما يصنّف فريق الوضع على أنّه جيّد، ولا داعي للسلبية في تقويمه، إلى حدّ أنّ بعض الشخصيات الكبيرة في المؤسسة الدينية اليوم

تعتبر أنّ الحديث عن تراجع في وضع الحوزات هو حديث يخدم الأعداء...؛ يذهب فريق آخر إلى تكوين صورة سلبية عن الحالة العلمية، حتّى أنّ بعضهم يرى أنّنا نشرف على انتكاسة كبرى. هذا يعني أنّ لدينا تنوعاً في وجهات النظر. ولا تكفي هنا الانطباعات العفوية؛ لأنّها محدودة في معلوماتها، بل نحن نحتاج إلى متابعات ومقاربات إحصائية ميدانية، تحدّد لنا بدقة هل أوضاعنا تسير نحو الأفضل - بوصفنا مؤسسة علمية تعليمية بحثية - أو الأسوأ؟

شخصياً، لا أريد هنا الدخول في تفصيل الجواب عن هذا الموضوع، وإن كنت أرى أنّنا في تقدّم من زاوية، وتراجع من زاوية أخرى.

ثانياً: عرض المشكلة القائمة —

المشكلة القائمة اليوم هي - وبكلّ صراحةٍ - أنّ هناك ظاهرة حقيقية يعاني منها بعض طلاب العلوم الدينية، في المراحل التعليمية المختلفة، وليس جميعهم، وربما ليس غالبهم، وتتمثّل في الإحساس بحالة من التشوّش والضياع، فهو لا يرى مستقبله أمامه، ولا يعرف هل يسير على هدى أو لا؟ هل القرار الذي اتّخذه بأن يسير بهذه الطريقة منتج أو لا؟

في بعض الحالات تهبّ عاصفةٌ في نفسه، ويشعر بعبثيّة ما يفعل، فيراوده تفكيرٌ بأنّه أضاع سنين من عمره، وأمضى وقتاً طويلاً، دون جدوى حقيقية! وقد يشعر بأنّه خسر فرصاً كانت متوفّرة له، وأنّه لم يُنتج أو يصل إلى ما كان يطمح إليه... بل هو يشعر هنا بأنّه عاجزٌ حتى عن تصنيف نفسه: أين هو الآن؟ وهل المدّة الزمنية التي أمضاها كانت كافيةً للوصول إلى ما وصل إليه؟ هل أضاع وقته وزهرة شبابه بما لا فائدة معتدّاً بها منه؟

طالبٌ كهذا يريد أن يكون في مجالٍ ما فيجد نفسه بعد سنوات في مجالٍ آخر، ويطمح لأن يكون مستقبله على نحوٍ معيّن فيجد أنّه على نحوٍ مختلف تماماً، فيصاب بالإحباط، وتتملّكه حالة من الفتور تجاه المعرفة والعلم، ويشعر بأنّه يمارس حياةً وظيفيّة رتيبة، فقط يمضي الوقت، حتّى تجده يفضل البقاء في الحوزة العلمية علّ

ذلك يشفع له، بعد أن بات عاجزاً عن اتّخاذ قرارٍ آخر منسجِمٍ مع ذاته. فلنكن أكثر وضوحاً، إنّ هذه الحال التي نتكلّم عنها بوصفها ظاهرة قائمة - لا أعرف نسبتها بالتحديد - تظهر بشكلٍ أكبر بين النابهين، أي أولئك الذين يملكون طموحاً أكبر في حياتهم، وذكاءً أكبر، وإمكانات أكثر. أشخاصٌ يظنّون أنّ لديهم إمكانيات أكبر، وبعد فترةٍ من الزمن يكتشفون أن لا نتائج تذكر قد حقّقوها، قد تمرّ عشر سنوات أو عشرون، ويدركون بعد ذلك أنّ الأمور ليست بهذا الشكل المتوقّع، أو هي أسوأ بكثير من المتوقّع.

هذه الحالة تولّد لدى الفرد ضغطاً نفسياً، هو ما يعاني منه بعضٌ في أوساط المؤسسة الدينيّة التعليميّة، وفقاً لانطباعي الشخصي من جهة، وبعض الإحصاءات التي تمّ تداولها من جهةٍ أخرى. فإذا أراد شخصٌ أن يتأكّد أنّ هذه الظاهرة موجودة عند بعض الطلاب أو لا فيإمكاننا نحن أن نكون شهداء له، وبإمكانه أن يسألنا، فنحن لمسنا هذا الأمر من خلال تجارب عقود من الزمن، عبر الاحتكاك بالكثير من الطلاب.

لا أريد أن أضخّم الظاهرة، ولا أن أبالغ أو أكون سلبياً، ولا أريد في المقابل أن أقرّمها، وأستخفّ بالتحديات. لكنّ المؤكّد أنّها ظاهرة قائمة بنسبةٍ معيّنة. وعلى كلّ إنسان أن يرجع إلى نفسه، وهو أخبر بها، وبإمكانه أن يعرف ما إذا كان يعاني من هذه الحالة، هو وبعض ممّن حوله، أو لا؟ والإنسان أبصر بحاله.

أرجو أن أكون تمكّنت من توضيح الفكرة باختصارٍ.

ثالثاً: العوامل المؤثّرة في ولادة الظاهرة القائمة —

ما هي أسباب هذه المشكلة الموجودة من حولنا؟ وما الذي يمكننا أن نفعله لمواجهة طالب العلوم الدينيّة الإحساس باليأس، وبالعجز العلمي وعدم الرضا عن النفس؟

سأقسّم الأسباب إلى قسمين:

القسم الأوّل: أسباب موضوعيّة محيطيّة، ربّما لا يكون الفرد هو المسؤول عنها.

القسم الثاني: أسباب ذاتيّة وفرديّة، يشارك الفرد ذاته بدرجةٍ ما في صنعها.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

القسم الأول: الأسباب الموضوعية المحيطة —

يمكنني هنا الإشارة إلى بعض الأسباب، وأبرزها:

١. عدم تناسب المادة العلمية مع الغايات والحاجات والتحديات —

يعني ذلك أن المادة العلمية لا تتسجم في الواقع مع تحدياتك في الخارج، وحاجاتك المجتمعية الخارجية، فلا يوجد تناسب بينهما. فأنت مثلاً تدرس الفقه والأصول، وتدرس كتاب الطهارة أو كتاب الصوم أو الخمس، وبعد عشرين عاماً تحتك بتحديات علمية وثقافية فتجد أن كل تلك المعلومات التي حصلت عليها، أو نسبة كبيرة منها، لا تستطيع أن تخدمك في هذا التحدي العلمي؛ إذ لا يوجد تناسب بين طبيعة الموضوعات والمعلومات التي تكتسبها وبين طبيعة التحديات الثقافية والعلمية في مجتمعك أو في من تحتك بهم خارج الحوزة العلمية.

هذه الحال من عدم التناسب بين شعورك تجاه ما تلقيته وشعورك بأنك لا تستطيع توظيفه، وأن ما حصلت عليه لست قادراً على استثماره، تدفع للشعور بالإحباط، فتشعر وكأنك غير قادر على التكلم، رغم أنك تملك معلومات وفيرة في المجال الذي قرأت فيه، ولكن مع ذلك تُصاب بهذه المشكلة؛ نتيجة لعدم تناسب المقروء مع التحدي الثقافي والفكري الذي تحتك به في هذا الإطار.

الإخوة الذين يأتون من الغرب، وتحديدًا من القارتين الأوروبية والأميركية، يعانون أحياناً من هذه الظاهرة. كما نلمس من بعض الإخوة الآتين من القارة الأفريقية ذلك... إنهم يعيشون هذه المعاناة، ويلاحظون الهوة الواسعة بينهم وبين أسئلة نخبهم الثقافية في مجتمعاتهم! وأسئلة الجامعيين الذين يحتكون بهم ويناقشونهم! إن هذه الظاهرة نلاحظها أيضاً في بعض الحوزات النسائية، فالمواد التعليمية ليست نفسها المواد التي يُحتاج إليها في مكان التصدي والعمل.

٢. أزمة الدوران حول علوم محدودة جداً بكتب محدودة جداً —

يمضي العديد من طلاب العلوم الدينية عقداً أو عقدين من عمرهم حول سبعة

أو ثمانية كتب يدرسونها ، تتصل بمادّة أو مادّتين أو ثلاث أو أربع فقط. هذه الحال قد تُشعر الإنسان بعدم امتلاكه للتوّع المعرفي؛ لأنّ التوّع في المعرفة يجعل العقل منفطحاً ، ويعطي الإنسان نشوة التوّع في المعلومات المنتمية إلى ثقافات فكرية وفضاءات معرفية متنوعة. إنّه يعطي الإنسان إحساساً بالسعادة. أما إذا كانت معلوماتك منحصرة فقط في دائرة واحدة فمن الممكن في يومٍ من الأيام أن تفتقد الإحساس باللذة. فهذا الطالب دائماً على تماس مع موضوع أشبه بالمتكرّر، وما يحصل أحياناً معه هو أن يستيقظ بعد فترة ويرى أنّه لم يعد يمتلك الشهوة أو الرغبة في الدراسة، خاصّة إذا اطلّع على تنوّع في الموضوعات الأخرى يعطي الذهن نشاطاً.

من يُخشى عليه أن يُصاب بالزهيمر من الأفضل له أن يكون له نشاطٌ ذهني دائم ومستمرّ، ولا يعيش فقط على رتبة واحدة. عليه أن يذهب وينشط ذهنه، يُطلعه على ما هو جديد ومختلف، فتتنقش الصورة في ذهنه بصورة جديدة ومتنوّعة متشكّلة ملوّنة، تبعث في نفسه نشاطاً وحيويةً وقدرة جديدة. نحن هنا بحاجة إلى شيءٍ من هذا. بعض الإحصاءات الجديدة، التي تنتشر ولا ندري مدى دقّتها، إلّا أنّها إحصاءات حوزوية نشرت في الإنترنت، تقول: ٤٨٪ من دروس البحث الخارج في إيران تدور حول فقه العبادات، و ١٢٪ في فقه الطهارة والنجاسة، و ٤٪ في المستحدثات من المسائل (فقه النوازل)، وهكذا. هذا الأمر يعطي مؤشراً على أنّ كلّ التركيز على موضوعات متشابهة ومماثلة، وليس هناك من تنوّع، حتّى داخل الفقه نفسه. وبالتالي الطالب الذي يذهب نحو هذا الفضاء سيشعر أنّه - وبعد مضيّ مدّة زمنيّة معينة - عاش فترةً من عمره داخل مربّع واحد، ولم ينتقل بين المربّعات؛ ليرى ثراء العلوم الإنسانية والدينيّة، وأين وصل الإنسان بالعلم والمعرفة؟ بل حتّى إلى أين وصلت سائر العلوم الدينيّة - بما فيها العلوم الشرعيّة - في التطوّر والتنوّع...؟

هنا يفتقد الإنسان الشوق للدراسة، بعد وقوعه في التكرار وتشابه المعارف والموضوعات التي يشتغل عليها، فتبعث في نفسه الفتور، حتّى أن بعض الباحثين في المجال التعليمي يقولون: لا ينبغي أن نعطي طالب الماجستير أو الدكتوراه قائمةً بعنوانين مقترحة. هذا خطأ كبير، لماذا؟ لأنّه ينبغي له أن يشتغل بنفسه على موضوع يمثل له

تحدياً مشوقاً، كان قد سبق واحتكّ به مباشرة، يأتي ويسألك عنه، فتقول له: هذا موضوع جيد، دون أن تعطيه قائمةً مكرورةً بمئة أو مئتين من الموضوعات، ثم يأتي طالبٌ آخر فتعطيه القائمة نفسها... إنك بذلك تكون قد رسمتَ لكلّ الطلاب خطأً واحداً، وربما قد يأتي هو ويختار الموضوع الأسهل بالنسبة إليه، وهذا ما لا يكون مشوقاً لديه، فيشتغل على عناصر أخرى، كالتسهيل. اترك الطالب يشتغل على عنصر مشوق له، يكون قد واجهه بنفسه، مطلوبٌ منه عنصر الشوق والشغف في العمل، وهي عناصر مركزية نفسية في التعليم، وفي التقدم العلمي.

٣. أزمة نوعية الأساتذة والمهارات التعليمية —

جميعنا يعرف أنّ للأستاذ دوراً في جعل الطالب محباً للمادة التي يتعلّمها، أو يشعر بالفتور تجاهها، أو قد يشعر بالكُره لها. ففي العالم العربي مع الأسف يقال بأنّ المادة التي يتعلّمها الكثير من الطلاب، ثم لا يعشقونها، هي اللغة العربية! وهي لغتهم التي تمثّل هويّتهم القومية، فضلاً عن تمثيلها لهويّة دينيّة... لماذا؟ لأنّ مناهج التعليم لا تُشعر الطالب باللذة والسعادة وهو يتلقاها، تُشعره بقلقٍ وخوف، تُشعره بالجمود، تُشعره بالجفاف.

الأستاذ له دورٌ عظيم - إلى جانب المناهج التعليمية - في إشعارك برطوبة البحث، بإمكانية تسهيل هذا البحث، بإمكانية توظيف هذا البحث وبجماليّته. إنّه يعطيك شوقاً لاكتشاف هذا البحث... إنّ الأستاذ فاعلٌ نفسي، وليس مجرد خبير بالمادة التي يدرّسها. الأستاذ بما هو أستاذ هو الخبير بمهارات التعليم، يعرف كيف يجتذب الطلاب، كيف يحبّبهم بالمادة، وكيف يزيل الخوف منها في قلوبهم، ويضع مكانه شوقاً وسعادة، ويضع رغبة في التوسّع في القراءة والمتابعة والتعلّم.

مشكلة بعض الأوساط التعليمية في الحوزات الدينية أنّها تركّز على عمق الأستاذ وخبريّته في المادة التي يعطيها، ولا تركّز على مهاراته التعليمية وشخصيّته الفاعلة في نفوس الطلاب. إنّ العمق مهمٌ، لكنّه لا يكفي؛ فالتعليم مختلفٌ عن البحث العلمي. فأنت لا تريده بحاثّة في مركز دراسات، بل تريده مربياً صانعاً في

صفوف الدراسة. كثيرٌ من الإدارات التعليمية في عدد من الحوزات العلمية يختارون الأستاذ بناءً على علمه بالمادة التي يدرّسها، وبناءً على ما يملك من أبحاث أو شروحات فيها، وبناءً على قدرته الذهنية على التحليل والفهم. ولكنّ القليل من الإدارات التعليمية مَنْ يأخذ بعين الاعتبار مهارة الأستاذ في التعليم أيضاً. فلا يهتم فقط أن يكون لدى الأستاذ القدرة الخاصة الذاتية على التأمل في الموضوع، فأنا لا أتعامل مع الأستاذ في هذه الحالة على أنّه يتعامل مع نفسه ومع البحث، بل أتعامل معه على أنّه يتعامل مع بشر، يريد أن يؤثّر فيهم ويحثّهم ويشجّعهم، ويتمكّن من إيصال فكرته إليهم. فالمهارات التعليمية مهمّة جدّاً في هذا الإطار.

سأعطي تجربة شخصية: عندما جئتُ إلى الدراسة في قم كان هناك أستاذان بارزان وعلمان من الأعلام، وكنتُ أرى في أحدهما أنّه أكثر دقّة من الآخر. هكذا كان يبدو لي، وربما هكذا هو في الواقع. ولكنني لم أختَر الأستاذ الذي يملك الدقّة الزائدة، بل اخترتُ الثاني (مع إدراكي بأنّهما لا تفصلهما عن بعضهما مسافة معتدّة بها)... لماذا؟ لأنني وجدت في الثاني شخصاً قادراً على التنظيم، والترتيب، وتناسق الأفكار. فلا يهتمّني أن يعطيني الأستاذ مادةً علميةً فقط، بل يهتمّني أن يُلقي ذهنه في ذهني، ويهتمّني أن أتأثّر بقدرته التنظيميّة، وسيطرته على خارطة الأبحاث، وترتيبه للموضوعات، وتأخير ما حقّه التأخير، وتقديمه ما حقّه التقديم. فهذا بالنسبة لي أيضاً ضروريٌّ. وفي حال بقيت مع ذلك الأستاذ عشر سنوات ربما أحصل على دقّة علميّة، لكنني لا أملك بعد ذلك إلاّ الفوضى في التفكير. وفوضى التفكير ليست أمراً محبوباً ومفضّلاً في سياق النضوج العلمي.

بل ثمة مشكلةٌ أخرى تعاني منها بعض الأوساط الحوزيّة في ما نعلم، وهي حالة الشحّ النسبي في الأساتذة في بعض الاختصاصات المتصلة بالشأن الديني. وهذا ما يدركه مدراء الحوزات المطلعون على هذا الشأن. نعم، بعض الاختصاصات فيها شحٌّ، وأخرى فيها وفرة في عدد الأساتذة. نأتي مثلاً إلى علوم مثل: علوم الرجال أو علوم الحديث أو اللغة العربيّة أو الفلسفة المضافة أو علم الكلام الجديد أو علوم التاريخ، نجد شحّاً نسبياً؛ بينما إذا ذهبنا إلى الفقه أو الأصول نجد وفرةً نسبيّة. هذه الحال تنتج

تورماً غير صحي في الجسم؛ فالجسم ينمو في موضع دون آخر، في الوقت الذي تكون فيه طبائع الطلاب وميولهم متنوعة، وبهذا يصبح النظام التعليمي غير مستجيب لتنوع طبائع الطلاب، فيقع الإحباط والفتور عند بعضهم.

وفي هذا السياق، نلاحظ مشكلة أخرى، وهي ضعف أساتذة المقدمات (المراحل التعليمية الأولى). وهي مشكلة تؤدي إلى تراجع الحالة العلمية. والمعضلة هي أن الأساتذة الأقوياء قد لا تتاسبهم الظروف، أو قد لا تسمح لهم في أن يدرّسوا المقدمات، ممّا يفرض أن يتصدّى لها غالباً أشخاص ربما لا يمتلكون القدرة الكافية لتدريسها. ونحن نعرف أنه إذا نشأ الطالب في مرحلة المقدمات ضعيفاً فإن ذلك يمكن أن يؤثر على مسيرته العلمية بالمجمل، أمّا في حال درس المقدمات تحت منبر أساتذة أقوياء فمن الممكن حينئذ أن تكون بنيته الأولية قويّة. إنّ عدم الاهتمام بمرحلة المقدمات يمكن أن يؤدي إلى ضمور رغبة الطالب ونفوره من المواد التي يتعلّمها، أو شعوره بصعوبة المراحل اللاحقة؛ وأحياناً قد يؤدي به الأمر إلى الصعود إلى مراحل العليا غير قوي ولا متين، الأمر الذي يفرض تراجع المستوى العلمي عموماً في الحوزات. إذن لدينا مشكلة المهارات التعليمية، ومشكلة توفر الأساتذة في بعض الاختصاصات، والمستويات.

٤. فقدان ثقافة التشويق والتشجيع عند الطاقم التعليمي —

لا تكاد - نسبياً - تشعر أنّ الأستاذ يشجّع الطالب، إنّ لم تشعر أحياناً أنه يثبّطه ويُضعف من ثقته بنفسه. لا أريد أن أعطي شواهد، وأزعم أنّ جميع الحضور في هذه القاعة - وكلّكم طلاب في الحوزة العلميّة - إذا قلت لكم: مَنْ يعاني من هذا فليرفع يده فإنّكم جميعاً سترفعون أياديكم. أزعم أنّنا جميعاً عانينا من هذا الأمر، إلّا مَنْ رحم الله.

نعم، هناك أساتذة يقدّرون الطالب، ويشجّعونه، ويبعثون في نفسه الأمل، ويبعثون في نفسه المستقبل الزاهر، فيرى أمامه شيئاً مفرحاً يمكن أن يصل إليه. وهناك نوع من الأساتذة مُحبط، يُشعرك بأنّه إمّا لا مُبال بك، أو هو مثبّط لك. ولهذا

تجدهم يقولون لك: الآن ليس الوقت أن تُشكّل على المحقّق العراقي، الآن وقت أن تفهم المحقّق العراقي فقط. ولو تجاسرت وأشكّلت قيل لك: مَنْ أنت حتى تُشكّل على السيّد الخوئي؟! بل تذهب القضية أبعد من ذلك، حين تجد أن بعض الطلاب لا يشجّعون على المشاركة في المؤتمرات العلميّة والندوات البحثيّة؛ بحجّة أنّهم ما زالوا صغاراً على هذا. ولهذا دائماً تجد سياسة التخويف من التصدّي للجوانب العلميّة: التدريس، الكتابة، إلقاء المحاضرات العلميّة... نعم، الأمر ليس كذلك في الخطابة المنبريّة وأمثالها، والتي يصعد منبرها الصغير والكبير!

نعم، من الممكن في بعض الأحيان أن يكون الأستاذ على حقّ، والطالب لا يكون في مرحلة تؤهّله لذلك. لكنّ أحياناً يكون الأسلوب - حتّى لو كانت الفكرة صحيحة، فضلاً عمّا إذا لم تكن كذلك - مُثبِّطاً، وباعثاً على إلغاء الفكرة في ذهنه، وضمور الشوق في صدره. وهذا أمرٌ خطير!

أخلاقيّات الأساتذة والمعلّمين في الحوزات العلميّة وغيرها عنصرٌ أساس في التربية والتعليم. إذا لم تكن هذه الأخلاقيّات جزءاً أساسياً من هويّتك بوصفك أستاذاً فمن الممكن أن تترك أثراً سلبياً على التلامذة والطلاب. طبعاً، المثبّطون والمعنّفون للطلبة لديهم حجّة هنا. فأنا لا أقول بأنّهم ليسوا أخلاقيّين، والعياذ بالله، بل حجّتهم هي حفظ قداسة العلم والعلماء، نعم، هذه حجّة. لكنّ علينا أن نزن هذه الحجّة بحجّة أخرى، وهي أن نحصل على علماء كأولئك العلماء... إذا أردت أن تحصل على علماء كأولئك العلماء لا يمكنك إلا أن تستخدم سبيل التشجيع والتحفيز، وإذا لم تستخدمه لن يخرج إلا أشخاص بعدد أصابع اليد الواحدة.

هـ. قلة الاحتكاك بالمحيط الثقافي والعلمي —

في ظلّي أنّ أزمة عدم احتكاك طالب العلوم الدينيّة بالمحيط الثقافي والعلمي - ونحن نتكلّم عن خصوص الجانب الثقافي والعلمي - هي ما يعانيه كثيرٌ من الطلاب، حيث لا يحتكّون بالفضاء الثقافي والعلمي في مجتمعاتهم، إلاّ الفضاء الثقافي والعلمي الحوزويّ فقط. ولهذا عندما يخرج الطالب إلى المجتمع يُصاب بحالةٍ من الإحباط

أحياناً؛ لعدم قدرته على فهم وإقناع الطرف الآخر في كثير من المسائل؛ نتيجة عدم وجود سياسة استراتيجية تفتح له الطريق للاحتكاك الثقافي والفكري خارج أسوار الحوزة أو الحرم الحوزوي. إن هذا ما يجعل الطالب عاجزاً عن الحضور، أو عنيماً في لغته، أو قاسياً على خصومه الفكريين، خارج الإطار الحوزوي، فتجده يركّز على شخوصهم، وأنهم جهلة لا يفقهون، أكثر مما يركّز على المادة الإشكالية التي يقدمونها! لماذا؟ لأنه غير قادر على أن يدخل في جدل حول المادة الإشكالية.

دعوني أُعطي مثلاً: منذ خمسمئة عام وما قبل، كان (الله) هو محور كلّ تفكير البشر. فإذا أردت أن تصف فعلاً بأنه فعلٌ جيد كنت تقول: هذا يرضي الله، وإذا أردت أن تصف فعلاً بأنه قبيح كنت تقول: هذا يبغضه الله. فالله محور كلّ شيء، هو محور توصيف الأفعال بالحسن والقبح، ومحور الجذب والدفع. كان هذا رائجاً في الثقافة العامة، عند المسلمين وعند غيرهم على السواء. لكن منذ بداية عصر النهضة إلى يومنا هذا دخلنا في فضاء جديد، هذا الفضاء الجديد هو فضاء (الإنسان)، محورية الإنسان (Humanism)، لقد دخلنا في (بارادائم) جديد، أي في إطار ثانٍ للتفكير. وفي هذا الإطار قواعد الاستدلال مختلفة، والأهداف مختلفة، والأولويات مختلفة، والحسن والقبح لهما معايير مختلفة. المؤسسة الدينية اليوم هي في فضاء مركزيّة الله سبحانه وتعالى، وتعيش في زمن فضاءه مركزيّة الإنسان.

اليوم، إذا أراد أحد مثلاً أن يصف فعلاً بأنه فعلٌ حسن فماذا يقول؟ إنه يقول: هذا فعلٌ إنسانيّ. هذه الكلمة لم يكن لها وجودٌ قبل خمسمئة عام، فلم تكن الأفعال الحسنة توصف بأنها إنسانية؛ لكي تكشف عن حسنها، وإنما هذا لأننا دخلنا في مدار (الإنسانية). وهو مدارٌ اجتاحت العالم بعد أن ابتلع الغرب برمته تقريباً.

ولذلك تراجع الله في حياة الناس، فصار خلف الغمام. وكما يُعبّر الفيلسوف الأوروبي المشهور مارتين بوبر (١٩٦٥م): كسوف الله. فشمس الله كُسِفَتْ في زماننا، لم يعد الله هو معيار الحق والباطل، بل بات الإنسان.

لاحظوا معي، الحوزويّ الآن يعيش في مداريّة الله، وكلّ تفكيره قائمٌ على ذلك؛ وفي المقابل جزءٌ كبير من العالم يعيش في مداريّة الإنسان. ويريد هذا الحوزويّ

الخارج من داخل مداره أن يخوض جدلاً معرفياً مع التيارات الفكرية الأخرى! كم هو صعب؛ لأنّ قواعد الاستدلال هناك مختلفة، فكيف ستستطيع أن تُقنعه بقبح المثلية الجنسية؟ وكيف ستتمكن من أن تقنعه بقبح الانتحار؟ وكيف تتمكن من أن تقيم برهاناً أخلاقياً على ذلك وفق مداره الجديد؟ لهذا قناعتي بصراحة: نحن اليوم لسنا فقط في صراع أفكار، ولا في صراع حضارات، ولا في صراع مذاهب، ولا في صراع أديان، بل نحن - برأيي المتواضع - في صراع مدارات وبارادايما... إنها أنساق فكرية أجنبية عن بعضها، تتصايح وتتصارخ من خلف جدر. فأنت لا تستطيع أن تقنعه بأمر معين؛ لأنّ كلّ معايير الإقناع عندك تختلف - تقريباً - عنها عنده... أتمنى أن نفكر في هذا الأمر جلياً، ونؤسّس لعلم حوار المدارات.

ماذا تتوقعون أن يكون شعور الطالب، وهذا ما أريد أن أشدّد عليه، عندما يعيش عشرين عاماً داخل مدار خاصّ ونسق معيّن واحد، ثم نخرجه دفعةً واحدة من هذا النسق، لنضعه ضمن نسقٍ آخر؛ ليوافقه التحدي...؟ بالتأكيد سوف يشعر بصعوبة أن يخوض تلك المعركة، صعوبة بالغة، لماذا؟ لأنّه من الأساس لم يعيش تنوّع التيارات الفكرية في مناهج التربية والتعليم عنده، ولأنّه من الأساس لم يُقلّ له: احتكّ بالآخرين، بل قيل له: إياك أن تحتكّ بهؤلاء؛ فإنّهم سيجلبون لك الضلالة! عندئذٍ من الطبيعي أن احتكاكهم بهم من النادر أن يوفّق. وبذلك ستشتدّ الصراعات في أوساطنا المجتمعية، وستتصادم أكثر من القدرة على أن نتجاوز. يقبع العالم اليوم في ثنائية الله والإنسان، وبعض الوجوديين (المدرسة الوجودية) باتوا يقولون: لا يمكن للإنسان أن يحيا إذا لم يبلغ الله نقطة الصفر، فاحذفوا الله تماماً! نحن أمام تحدٍّ كبير في هذا العالم، وإذا لم نطلّع على ذلك المحيط، ولم نحتكّ به منذ مراحلنا التعليمية المتوسطة على الأقلّ، ضمن توجيهٍ وسياسةٍ استراتيجية تعليمية حوزوية، فسوف نصاب بالإحباط الشديد عندما نواجه تلك التحديات، وقد نقع في فشلٍ وأخطاءٍ متتالية.

٦. أزمة قلة المحفّزات —

مسألة المحفّزات مسألة مهمّة جداً. فطالب العلوم الدينية قد لا يشعر بأيّ محفّز

حقيقي تجاه تحصيله العلمي، حيث قد يقول لك: ما هي الفائدة في أن أتعلم؟ هل هناك فرق بيني وبين أي طالب علم آخر إذا كنت أكثر علماً منه أو لا؟ إن بعض طلاب العلوم الدينية قد يصعد المنبر بعلم قليل، وينجح بين الناس أكثر مني بعشرة آلاف مرة، بالرغم من أنه لا يملك عشر معشار علمي، فما الذي يحفزني على أن أنمي نفسي علمياً ومعرفياً؟ نعم، ربما لو بقيت في الحواضر الحوزوية قد أشعر بالتحفيز والإحساس بالمنافسة على أساس المعرفة، مما يخلق عندي رغبة علمية، أما إذا خرجت فستبدو لي العلوم التي تعلمتها غير نافعة في أن أحقق بها نجاحاً في حياتي!

هذه هي مشكلة المحفّرات؛ وذلك أنّ المحفّرات غير العلمية كثيرة، بعكس المحفّرات العلمية! لهذا قد يقول لك شخص الآن: أنا وأنت بعد عشرين أو ثلاثين سنة من درس الفقه والأصول وغير ذلك لم أحصل على أي امتياز يُذكر؟ فما الضرورة التي تدعوني لأن أتعب كل هذا التعب وأنا لا أشعر بإمكان أن أقطف ثماراً على الصعيد العلمي، وخاصةً إن لم أكن من الأسر العلمية! وخاصةً إن لم أكن في فضاء سياسي ما! عندها سأشعر بالإحباط من العلم الذي لن أجني منه شيئاً. هذه حقيقة يشعر بها الكثيرون. ولهذا تجد العديد ممن يقول لك: دُعني أشتغل في وظيفة دعوية تكرارية معينة، ولو لم يكن فيها أي شيء معرفي، فسيكون ذلك أفضل لي على الصعيد المادي والمعنوي. الإنسان العادي بطبعه يتأثر بالمحفّرات، وبمنظرة الآخرين إليه. والعلم الذي يجنيه الإنسان في الحوزة لا يعطي أي محفّز مادي أو معنوي إضافي على المستوى العادي لطالب العلم، الأمر الذي يشعر الطالب النابه بأن التميز ليس له دور في بلدي أو في مجتمعي! ويكفيني أن أجني من الدراسة تعليم الرسالة العملية الفقهية، وتجويد صوتي للصعود للمنبر، وحفظ بعض الآيات والروايات والقصص!

هذه المشكلة نجدها واضحة اليوم في الفضاء الجامعي أيضاً. فأغلب الجامعيين - إن لم يكن جميعهم - لا يعيشون أي هم علمي في ما يدرسون، بل غايتهم كسب الشهادة والذهاب نحو تحصيل لقمة العيش؛ لأننا لم نؤمن لهم محفّرات مادية ومعنوية فيما لو رغبوا في أن يتقدّموا في العلم، ويتميّزوا في المعرفة. وهذا هو مكنم الخطر في تحويل العلم إلى مجرد وظيفة، ونهاية عصر الإنتاج والشوق والإبداع!

٧. العجز عن تحديد الموقعية العلمية —

المشكلة الأخرى هنا، والتي تدعو للإحباط، هي إحساس الكثير من الطلاب بالعجز عن تحديد موقعتهم العلمية ومكانتهم؛ بسبب عدم وجود معايير وجهات إدارية محايدة، تمنحهم موقعهم العلمي، وتحدّد لهم مستواهم الدراسي الحقيقي.

خذ مثلاً: أنت الآن درست سبع سنوات من البحث الخارج، وسألتك: أين تجد نفسك؟ كثيرون عموماً الذين لا يعرفون أين يجدون أنفسهم! فلا يعرف هل هو مجتهدٌ أو لا؟ في أيّ مستوى علمي هو؟ بينما لو كانت هناك جهةٌ محايدة موضوعية، تراقب وضع الفضاء العام، لكانت أعانت على تحديد الموقع، لتقول لطالب العلم: أنت الآن في النقطة الفلانية، على الخارطة الفلانية، وقد قطعت الخطوة الفلانية، لتقترب من الغاية الفلانية... أما لوحدك فستشعر بصعوبة التحديد، خاصة وأنت تعرف أنك لو ادّعت لنفسك موقعيةً معينة فستجد معاول الهدم جاهزةً لتحطيمك!

المسألة تكمن في عدم وجود سياسة عامة تحدّد للطالب موقعه، في ظلّ عدم وجود خطة استراتيجية في هذا الإطار. نعم، كثيرٌ من الطلاب يمكن أن يكون من حملة شهادة دكتوراه أو ماجستير في الحوزة، لكنّه في قرارة نفسه لا يعرف نفسه أين؟ ولا يستطيع أن يحدّد ذلك؛ لأنّ من يحملون شهادة الماجستير بينهم تفاوتٌ أكثر من عجيب في مستوياتهم العلمية.

وربّما من هنا نعرف بعض السبب في أزمة ادّعاءات الاجتهاد؛ بسبب غياب الضوابط المحددة عملياً، ووجود معايير كلية نظرية فقط، مع فقداننا الجهات المحايدة التي تملك نظرةً أبويةً متعالية في التقويم.

٨. العوامل الاقتصادية والأسرية الضاغطة —

لا ينبغي لنا أن نتجاهل العوامل الاقتصادية والأسرية الضاغطة، فهي مهمة جداً؛ إذ تُعيق الطالب عن استخدام الزمان والوقت، وتحجزه عن التفرّغ الذهني، وتُشغل تفكيره بطريقة سلبية. لهذا فانعدام ظروف الاستقرار الأسري والاقتصادي من العوامل الكبرى في خسارتنا العديد من النابهين والعابرة في الحوزة. وقد رأينا في

حياتنا وسمعنا عن كثير من المبدعين الأذكياء الذي خسرتهم الحوزة في نبوغهم؛ بسبب أحوالهم المادية والأسرية، التي فرضت عليهم الاشتغال بوظائف لا تتصل بطبيعة اختصاصهم، واللهث خلف أمورٍ كان يمكن أن تكون هناك خطة لمساعدتهم فيها!

٩. التنامي العددي لطلاب العلوم الدينية —

المعروف أنه قبل عام ١٩٥٠م كان عدد طلاب العلوم الدينية في مدينة النجف يقارب خمسة آلاف طالب. وهذا العدد هو ما كانت تحتضنه أكبر حاضرة علمية حوزوية عند الإمامية في ذلك الزمان. أما اليوم فيمكننا التكلم عن عشرات الآلاف في مدينة قم وحدها، وجميعهم أتوا مما يقرب من مائة دولة في العالم. إن هذا النمو العددي الهائل ليس أمراً بسيطاً، بل له نتائج إيجابية، وله تحدياته أيضاً. وفي هذا السياق يكفي الحديث عن الضغط المالي والاجتماعي والعبء الاقتصادي الكبير على الجهات الإدارية، وعلى وجود جهوية، وتوفر كوادر تنظيمية قادرة على تغطية حاجات ومتطلبات هذا الكم الكبير.

لاحظوا معي مراحل الدكتوراه في الجامعات؛ إذ عادة يكون عدد الطلاب فيها أقل بكثير من مراحل المقدمات، فيكون التركيز عليهم، بحيث قد لا يتجاوز عددهم أربعة أو خمسة... إن كل الثقل يكون منصّباً على هؤلاء الخمسة، فيقوم الأساتذة بتوزيع طاقتهم عليهم. بينما في المراحل الأولى (الليسانس، والبكالوريوس) تجد عدد الطلاب بالعشرات والمئات في قاعات الجامعات.

في الحوزة الدينية الأمر مختلف تماماً. ففي مراحل المقدمات كم يبلغ عدد الحضور في الصف الواحد؟ إنه قليل. بينما عدد الحضور في مراحل الدراسات العليا كبير جداً، بالعشرات والمئات. والمراحل العليا هي مراحل متابعة الإبداع. وفي هذه الحال لن يكون الأستاذ قادراً على تغطية متطلبات النهوض العلمي لدى طلابه. فلن يتمكن بسهولة من مراقبة أوضاعهم، والاهتمام بشؤونهم، وترقيتهم، وتمركز الطاقة عليهم... هذا الأمر أيضاً يمثل تحدياً فرضته الزيادات الكمية في أعداد الطلاب، وصار يحتاج لخطط ومتابعات من نوع خاص.

لهذا، فإنني شخصياً أعتبر أنّ مرحلة البحث الخارج في الحوزات العلمية ليست مرحلة تعليمية حالياً! بل هي عادة أشبه بشخصٍ أنهى مراحل التعليميّة، ودخل إلى مدينة مليئة بالبحّاث الكبار، وكلُّ بحّاثٍ يعرض بضائعه وأبحاثه، فأنت تستفيد من أبحاثه، لكنّ أحداً لا يشتغل على تنميتك بشكلٍ مباشر. وأنت بوصفك طالب بحث خارج تجول على هذا السوق المتنوّع البضائع، وتختبر هذا التنوّع، وتستفيد منه إلى جانب الجوانب التعليميّة، والتي تعتبر قليلة نسبياً، خصوصاً أنّ بعض الطلاب في مرحلة البحث الخارج يشعرون بالنقاهة أكثر؛ لأنّهم يُمتَحَنون مرّة واحدة في السنة، امتحان واحد في الفقه، وآخر في الأصول!! بعض الحوزات - بالطبع - حاولت تلافي هذه المشاكل، مشكورة، لكن إلى اليوم الأمر ليس مسيطراً عليه، في ظلّ ظروف موضوعيّة تجعله أكثر صعوبة.

١٠. غياب الأفق الزمنيّ المحدّد للعلميّة التعليميّة —

المشكلة الأخرى هي أنّك - بوصفك طالباً للعلوم الدينيّة - تدخل إلى الحوزة، ولا تعرف متى تنتهي؟ وليس بوسعك أن تعرف. وحتى في المؤسسات التعليميّة التي وضعت مدداً زمنية محدّدة لإنهاء المرحلة التعليميّة ظلّ من الصعب الانضباط لمدة محدّدة فيها. فمثلاً: في مرحلة الإجازة (الليسانس) تحتاج إلى خمس سنوات لإنهائها. لكنّ ابحت بين الطلبة الآن فستجد أنّ أقلّهم استغرق فيها ما لا يقلّ عن سبع سنوات، وربما أكثر، بما يصل إلى عشرة. لماذا؟ لأنّه ما من معيار صارم يحكم مسيرة الطالب العلميّة عبر الزمن. وربما لا تستطيع الإدارة نفسها أن تضبط الأمر. ثمّة ضغوط موضوعيّة خارجيّة في هذا السياق. هذا الأمر يُشعر الطالب بأنّ الزمان ليس مهماً، ويجعله يتحرّك في إطار زمنيّ مفتوح، ومن ثمّ فلا يوجد مؤشّر تطوّر علميّ عنده منسجم مع التطوّر الزمنيّ، ومع تطوّر سنيّ عمره. وهذه مشكلة لا تواجهها الحوزات فقط، بل الكثير من الجامعات في عالمنا العربيّ والإسلاميّ أيضاً.

هذا كلّهُ، إلى جانب كثرة العطل الدراسيّة، التي تُرهق وتشتّت ذهن الطالب، وخاصّة أنّه ليس لديه أيّ برنامج في العطلة. فسابقاً كان لدى العلماء في الحوزات

العلمية ما يسمّى بـ (دروس التعطيل)، وكانوا يعطون دروساً اختيارية في شهر رمضان المبارك ومناسبات أخرى، قد تكون تخصصية أيضاً، وليست فقط دروساً عامة، فكانوا يوظفون الوقت حتى في فترة العطلة... أمّا اليوم فالعطل كثيرة. وخاصة في مراحل الدراسات العليا.، ولا توجد برامج للاستفادة المتنوعة من العطل.

١١. فقدان الفضاء الإيجابي للحرية —

إنّ الإنسان المتقّد الذهن، صاحب الخلافة الذهنية، دائماً ما يخرج خارج المربع والصندوق في أفكاره. والمشكلة هي أنّ هذا الطالب لا يقدر. أحياناً. أن يبوح بهذه التساؤلات والأفكار في مجلس الدرس ومحضر الطلبة... أين يبوح بها؟ سيبقى ساكناً، وستتملكه شخصيتان: شخصية حقيقية؛ وأخرى مستعارة يريدّها الآخرون من حوله، وسيشعر بالازدواجية، ويبقى في حالة من الاختناق. وهذا ما يشعر به كلّ من يعيش الفضاء الحوزوي، ويختلف في تفكيره عن هذا الفضاء، ولو بشكل جزئيّ أحياناً؛ لأنّه لا يشعر بإمكانية أن يكون مقبولاً إذا أفصح عما يدور في ذهنه، ولو كان على نحو إثارة الأسئلة في المجالس الطلابية. هذا هو معنى من معاني فقداننا الفضاء الإيجابي. والمطلوب منّا أن نوَفّر له هذه المساحة، ليطرح أفكاره داخل الوسط، وليتقبّل؛ فإنّ هذا ما سيُشجّعه على التفكير، وإلاّ فأنت تقتل في داخله حسّ الإبداع، وتُشعره بأن الإبداع خطيئة أو جُرْح، والاختلاف عن الآخرين جناية؛ لأنّ المحيط يكرهه، وسيشعر أنّه صار منبوذاً، ومن ثمّ سيتخلّى عن هذه المهمة، شئت أنت أم أبيت، وسيضطرّ إلى أن يعيش الحالة التكرارية في حياته.

الجانب الآخر للضغط المتّصل بنوع من سلب الحريات هو الحالة الموجودة في بعض المجتمعات، ولا سيّما عند النخب، من النظرة السلبية إلى عالم الدين. فقد تحوّل رجل الدين بالنسبة إليهم إلى قصّاص، وواعظ من وعّاظ السلطة. فهو رجلٌ تبريريّ، وليس تغييريّاً، يقضي حياته كلّها في تبرير الواقع والأخطاء، ويخلق الأعذار لمن هم من جماعته ومن يحيط به. لقد باتوا ينظرون إليه نظرة سلبية، أحببت الطالب، وجعلته يعيش ضغطاً نفسياً. وعندما يشعر الطالب بأنّ بعض ملاحظات الجمهور على

الحوزة صحيحة فسيزداد ضغطه النفسيّ، ويشعر بالإحباط وخيبة الأمل، بل قد يشعر بعقدة حقارة أحياناً، بصرف النظر عن مديّات صوابية نظرة الجمهور.

كانت هذه بعض الأسباب الموضوعية المحيطة التي تؤثر بقوة على وضع طالب العلم النفسيّ والروحيّ والسلوكيّ، العلميّ والتعليميّ، وعلى رغبته وشوقه وحماسه في أن يتقدّم في مسيرته العلميّة. لكنّ، لا ينبغي أن تُلقى دائماً باللوم على الآخرين، فطالب العلم نفسه هو أيضاً على المستوى الفردي يتحمّل بعض المسؤوليّات، وهو ما سأسير إليه في المرحلة التالية من مراحل حديثي عن الأسباب.

القسم الثاني: الأسباب الذاتية والفرديّة —

إذا ما انتقلنا من مرحلة الأسباب الموضوعيّة المحيطة إلى مرحلة الأسباب الذاتية، فيمكن لنا أن نذكر بعض النقاط، بما يسمح به المجال هنا:

١. طالب العلم ووسائل التواصل الاجتماعيّ —

أثبتت العديد من الدراسات أنّ وسائل التواصل الاجتماعيّ تساهم في تشتت ذهن الطالب، وضعف بنيته الذهنيّة والتعلّمية، وعدم قدرته على الإبداع والحفظ، ولا إتقان الموادّ الدرسيّة التي يتعلّمها. وقد نُشرت الكثير من المقالات حول دور وسائل التواصل الاجتماعيّ في إضعاف المستوى العلميّ لطلاب المدارس والجامعات، وما تسبّب في الكثير من حالات الضعف في الدراسات الجامعيّة.

انطلاقاً من هذه النقطة، وممّا نلاحظه، نجد أنّ بعض طلاب العلوم الدينيّة بات يغرق وقته - وهو ما يزال في مراحل التعلّم - بالاشتغال بوسائل التواصل الاجتماعيّ، وهو ما يجعله غير منتج دراسيّاً، ويدفعه بعد فترة للشعور بأنّه أضعاف وقته في دوّاماتٍ لا نهاية لها من صراعات وجداليّات العالم الافتراضيّ. المطلوب أن ينظّم طالب العلم دخوله إلى هذا الفضاء المشتّت للذهن بطريقةً مقوّنة بشكل يوميّ، حتّى يستطيع أن يجتاز هذه المرحلة بنجاح، وأن يتخطّى المغريات في هذا السياق.

٢. الجمود على أستاذ واحد —

هذه النقطة يتحمل تبعاتها طالب العلم نفسه، وخصوصاً في المدن العلمية الكبرى، التي من محاسنها تنوع الأساتذة ووفرتهم. فلو كنت في بلد بعيد، ولا يوجد سوى أستاذ واحد للبحث الخارج أو لكتاب المكاسب...، فربما تكون معذوراً. لكن في الحواضر العلمية أو شبه الحواضر العلمية يعيش الطالب وفرة في الأساتذة، فلماذا تُبقي نفسك على الأستاذ نفسه، التَّسَّق نفسه، الأسلوب نفسه، الموضوعات نفسها، الأفكار نفسها؟! هذا الأمر سيأخذك إلى الملل من حيث لا تشعر، وسيجعلك إنساناً محدوداً بنسخة واحدة، وأنت بإمكانك أن تكون متنوعاً. ولذلك إن اختلطت بمناخ آخر متنوع فسوف يتولد لديك رد فعل سلبي. لذا عليك بالتنوع، ولا تَبْقَ على الأستاذ نفسه، ولا تضع (البلوكات) على سائر الأساتذة. استفد من نقاط القوة لدى أي واحد منهم؛ فالتنوع يعطيك الحيوية، ويمنحك تلوّناً وروحاً جديدة في البحث العلمي. إن هذا الأمر مفيد جداً. ولو رأيت الأستاذ ضعيفاً فلا بأس بالتجربة، فإنك ستكون قد اختبرت شيئاً جديداً، واختبار الأمور الجديدة أمر مفيد في حدّ نفسه.

لقد عايشتُ أحد الأساتذة يحثّ طالباً على دراسة الكتاب نفسه مرّتين، قال لي أحد الطلاب يوماً بأنّ الأستاذ قد أمره أن يدرس (منهاج الصالحين) مرّتين. وقد قضى هذا الطالب سنة إضافية في دراسة هذا الكتاب، علماً أنّه من الطلبة الأذكياء المتفوقين! فما الفائدة من هذه الإعادة؟ هل يمكنه ذلك من أخذ المادة بتنوع آخر، وأحياناً بعض الأساتذة يدرّس كتاباً واحداً عشرات المرات!

الله الله في التنوع! فهو يفتح الأفق الذهنيّة. كلنا بحاجة إلى فتح آفاقنا الذهنيّة. أنت كطالب علمٍ يمكن لك أن تحفر ثقباً في الأرض، وتعمّق داخله عشرات الأمتار، لكنك عندما تخرج وتتنظر من حولك ستجد مساحات واسعة وملوّنة قد فقدتها بنزولك في الأرض، وربما تكون قد دفنت نفسك بهذا التعمّق الطولي المحدود، فهذا الأمر قد ينتهي بك إلى أن تصبح مدفوناً. اجمع بين الطول والعرض، وبين التنوع والعمق، فهذا هو الحلّ، وهذه هي الحاجة. وهنا تكمن المسؤولية.

٣. ثقافة اليأس من التقدم في العمر —

يلاحظ عند العديد من طلاب العلوم الدينيّة - ككثير من ثقافات شعوبنا عموماً - أنّ الطالب إذا وصل لسنّ الثلاثين أو الأربعين فإنّه يعتبر نفسه قد أنهى رحلته العلميّة، ويبدأ التفكير في أنّه في مرحلة قطاف ثمار العمر، ويشعر بصعوبة في أن يجلس على مقاعد الدراسة من جديد، علماً بأنّه لا يزال في عمرٍ يسمح له ببداية رحلة حياةٍ جديدة، ومسيرة علمٍ مستقلّة. إنّ هذه الثقافة (ثقافة نهاية الجهد بعد الأربعين) ليست سوى حياة استسلام. وكما تقول بعض الروايات التاريخيّة - مثل: قصّة المحقّق الأردبيلي - فإنّ بعض الرموز من العلماء الكبار بدأوا رحلتهم الحقيقيّة بعد الأربعين، وكانوا يشعرون بالفشل قبل ذلك. إنّ هؤلاء الناس بدأت تجربتهم بعد سنّ الأربعين، فإنّ كتب الله لأحدٍ عمراً إلى الثمانين ففي ذلك أربعين سنة، إنّها مرحلة جديدة من العلم، مسيرة علميّة كاملة، يمكنه من خلالها الوصول إلى أعلى المراتب.

المطلوب من طالب العلم أن يتحرّر من هذه الأفكار الوهميّة. فكم من فكرة عطّلت حياتنا؟ وكم من فكرة فتحت للإنسان مجرىً جديداً؟ ليس علينا هنا سوى أن نلقي بهذه الحثالة من الأوهام جانباً، لنبدأ حياة أكثر حيويّة ونشاطاً، بعيداً عن الإحساس بالعجز والشيخوخة، ونحن في مقتبل الشباب.

٤. انسياق كثير من الطلبة نحو مرجعيّة (الشهادة) —

يمكن وضع هذا السبب في ضمن قائمة أخطر الأسباب القاتلة. فعندما يكون همّ طالب العلم الحصول فقط على الشهادة فهذا يعني أنّ العلم لم يعد هدفاً. وهذه آفة ضربت الكثير من الجامعات في العالم العربيّ والإسلاميّ. فلم يعد للعلم لذة ورغبة وعشق؛ والسبب يكمن في أننا ننظر إلى حياتنا العلميّة نظرةً وظيفيّة، ولم يعد العلم سوى أداة لإنتاج المال وجلب الوظيفة والمكانة الاجتماعيّة، ولم يعد حالة مقصودة في حدّ ذاتها، تنتج كمالات في مجالاتٍ آخر. ما يُشعر الطلاب بهذا الشعور هو أنّه لم يعد العلم مقدراً، فيذهب خلف الشهادة؛ علّه يحصل على التقدير من خلالها!

لست أعارض موضوع الشهادات، بل على العكس تماماً، كما ألمحنا سابقاً.

إنّما أخشى من هيمنة فكرة الشهادة على فكرة المعرفة، أي هيمنة الحضور الإثباتي لطالب العلم على حضوره الثبوتي بالتعبير الأصولي؛ لأنّ الإثبات إذا كان هو الغاية لم يعدّ الثبوت مهماً، بينما لو كان الثبوت هو الغاية فإنّ الإثبات يمكن الوصول إليه بعد ذلك، والجمع بينه وبين الثبوت.

رابعاً: مقترحات وحلول أخوية صادقة —

بعد هذه الجولة المتواضعة في الأسباب لا بأس أن نشير إلى بعض المقترحات، التي ربما تقع في سياق بعض المعالجات، وإن كنّا قد بيّنا - أثناء عرض الأسباب - العديد من خطوات العلاج المطلوبة. ولن نتكلّم بمقترحات تتصلّ بالسياسات الاستراتيجية للحوزة؛ فمدراء الحوزات والشخصيات الكبيرة المتولّية لأمر الحوزة أكثر إدراكاً بهذا الشأن، وإنّما أخطب الطلبة، الذين لا أختلف عنهم بشيء؛ لأشارتهم بعض أفكار التي تحتاج إلى تطوير.

لقد قرأت كثيراً عن وجود تيّار بين المشتغلين في الأنظمة التعليمية يرى عبثية وفشل نظام (الإجازة، الماجستير، الدكتوراه) المعتمد في الجامعات. وعلينا في الحوزات العلمية أن نفكر بهذا المستوى الجذري من النقد والمراجعة، فهل تقسيم مراحل الدراسة إلى: مقدّمات، وسطوح، وبحث خارج، هو تقسيم منتج أو غير منتج؟ هل هناك تقسيم للمراحل التعليمية أكثر إنتاجية منه؟ من الجيد أن نفكر بمثل هذا الأمر، وخاصة عبر استشارة من هم خبراء في الأنظمة التعليمية؛ إذ هناك من يرى أيضاً أنّ النظام برمّته بحاجة إلى تغيير. لكننا لن الآن نخوض في هذا الموضوع، بل نتركه للمتصدّين. ولعلنا نتعرّض له في مناسبة أخرى.

أ. لا تنتظر في وضعك العلمي المساعدة من أحد (قاعدة العمل في أسوأ الظروف) —

لا تكن حاملاً خيالياً، وتنتظر من الآخرين أن يأتوا ويغيّروا مجرى حياتك العلمية، ويدخلوك في فضاء جديد وعالم جديد أكثر رحابة من العالم التي تتواجد فيه. ماذا تنتظر؟ تحمل أنت مسؤولية نفسك، ولا تضع اللوم على عاتق الشخصيات

الكبيرة في الحوزة، أو على عاتق الإدارات. نعم، الشخصيات الإدارية لديها مشاكل، ولكنّها تعمل، وهناك جهودٌ جبّارة علينا أن لا نستخفّ بها، كلّ ذلك من أجل أن نخرج بوضع أفضل، وإنّ حصلت بعض الأخطاء أحياناً إلا أنّ المحاولة بحدّ ذاتها للوصول إلى نتائج مرضية كافية.

لكن أنت؛ بوصفك طالب علم، عليك أن تبدأ بالتغيير، ولا تحمّل غيرك مسؤولية ما أنت فيه. لن يأتي أحدٌ ويساعدك؛ فأنت وحدك من بإمكانه تغيير الأوضاع من حولك. أحياناً قد يساعدك التغيير في نمط أفكارك على التطوّر، غير تصوّراتك؛ لتبدأ بالعمل كي تنتج نخبة طلابية حوزوية قادرة على أن تبني مستقبلاً، ولا تجلس منتظراً العصا السحرية كي تحوّل كلّ شيء من حولك إلى جنّة.

عليّ - بوصفي طالب علم - أن أرفع ثقتي بنفسي، وأن أحمّل المسؤولية على مستواي الشخصي. لا أنتظر موجة الماء كي ترفعني وتقلّني، بل أكون إنساناً عصامياً أتحدّى أعتى الظروف، وأواجه أصعب الصعوبات، لكي أمثّل مستوى عالياً من التحدي والصلاية. هذا هو معنى العصاميّة. فالحياة تحتاج لإرادة قويّة وإيمان عميق.

ب. لا تهتمّ لعدم تشجيع الآخرين أو تقديرهم —

لا تنتظر إذا نجحت أن يصفّق لك من يحيطون بك؛ لأنك إذا كنت تحلم بذلك أو تنتظره فقد تصاب بخيبة أمل، وقد ترتدّ عليك كلّ الجهود التي بذلتها إحباطاً وشعوراً بالخيبة والانهزام، وكأنك لن تنتج شيئاً. أمامك فقط رضا الله، وعليك أن تترك باقي الأمور جانباً؛ لأنك قد تنجح في مجالات أخرى ولا يبالون لأمرك ولا يهتمّون، وقد يخترعون المعايير، وقد يكتشفون نقاط الضعف. هؤلاء هم البشر، منذ صراع أبناء آدم إلى يومنا هذا. البشر هو هذا الإنسان، الحاسد، الحريص، وبتعبير بعض الفلاسفة الغريبيين: الإنسان ذنبٌ بالطبع.

إنّ عليّ أن أعمل لنفسي، ولا أنتظر التصفيق من الآخرين. نعم، اعترف الآخرين بي قد يكون حاجة إنسانية. ولكن إن لم تحصل فليس عليّ أن أتوقّف. فمنذ البداية عليّ أن أعي جيداً أنّ الإنسان الناجح هو المستهدف بالنقد. وليس عبثاً تعبیر

الشيخ المطهري: (عندما كنّا أطفالاً كنّا لا نرمي القطار بالحجارة إلّا عندما ينطلق، فإنّ كان متوقفاً في المحطة فلا نرميه)... إذا نجح الإنسان في مكان ما فمن الطبيعي أن يجد السهام تتّجه صوبه، ومن الطبيعي أن تعترضه النبال، فعليه أن يعتبر ذلك مؤشّر نجاح، وليس مؤشّر فشل بالضرورة.

ج. التغلب على رهاب الوحدة —

أصعب ما قد يمرّ به الإنسان في تجربته هو أن يخاف من الوحدة؛ فالخوف من الوحدة يقتل إبداع العلماء. اخلع ثوب خوف الوحدة من حياتك. وإذا كان لك في هذه الوحدة أنيس فهو ضميرك ورضا الله عزّ وجلّ. وإحساسك بالطمأنينة في هذه الحال سيكون نابعاً من كون الوحدة هي الأنس؛ لأنّ الخوف من الوحدة يساوي قتل الإبداع، ونقص الإنتاجية، وربما انعدامها.

يجب عليّ أن أوطن نفسي في ظروف عصيبة على أن أعيش وحيداً مع قناعاتي، وأن يصبح هذا الدّ على قلبي من أن أعيش مع الناس مزدوجاً منافقاً، أبيع روحي للآخرين، وأتاجر بقناعاتي لرضاهم، تحت أسماء وهمية، اخترعتها لأرضي نفسي بها، وأحمد نيران ضميري.

د. فلنرسم خطة —

ارسم أهدافك الاستراتيجية خلال مدّة زمنيّة طويلة أو قصيرة، وأخرج كلّ ما في ذهنك، ولو كان مبثّراً. حدّد أهدافك وإمكاناتك وفقاً لمدّة زمنيّة محدّدة، وانظر بعد مرور المدّة هل تقدّمت؟ ماذا أريد أن أصبح بعد سنة؟ هل حصل ما أردت؟ ولماذا؟ وكيف؟

قد أكون حققت خطوتين من ثلاث. وهنا عليّ أن أمارس نقداً ذاتياً: لماذا لم أتمّ الخطوات الثلاث؟ وأين تكمن نقطة الضعف...؟ إذن وضع الخطط أكثر من هامّ في هذا الإطار. وضع الخطة يُكسبك الكثير، فمنّ تساوى يوماه فهو مغبون. إنّ فقدان التخطيط في حياتنا العلميّة والعملية يجعل حياتنا في مهبط الصّدف، صدفة ترفعنا

وأخرى تنزلنا، بذلك نكون كمّن تسيّر الرياح، ونفقد قدرة الفعل نحو ضعف تلقّي الفعل. إنّ الإنسان القويّ، الذي يهدف تغيير أسلوب حياته ووضعه وأن يتطوّر، هو مَنْ يصنع كلّ شيء في حياته، وهو القادر على أن يفعل - بإذن الله - تغييراً، ويحقّق تقدّماً دائماً نحو الأفضل، ولا يترك حياته عرضةً للصدف والملاسات. ذلك كلّهُ مشروطٌ بأن يكون هذا الإنسان صبوراً، لا يطمح فقط إلى رؤية النتائج بعجلة، ولا يحرق المراحل.

هـ. الزمان، هل ضاع الوقت من حياتنا؟! —

الوقت هامّ جداً في حياة أيّ فرد منّا، وليس فقط طالب العلم. لكنّ مع الأسف مفردة الوقت غائبة عن حياتنا تماماً، بل بثّنا نتميّز بعدم احترامنا وتقديرنا للوقت. إنّ الوقت غير مرصود ذهنياً في حساباتنا، يمضي بنا ولا نشعر به، لا نتذكّره نظرياً إلّا في كتب الفلسفة، وفي علوم الفيزياء!

اسمحوا لي أن أدّعي أنّ لدينا الكثير من الوقت، وخصوصاً نحن مَنْ نعيش في بلاد الهجرة أو المدن العلميّة؛ لأنّ ارتباطاتنا الاجتماعيّة قد تكون قليلة عادةً. لدينا وقتٌ وفير لا ننتبه إليه؛ لأنّنا لا نرصده. يوجد اليوم في شبكة الإنترنت آلاف المحاضرات والدروس المتنوّعة حول كثير من العلوم والاختصاصات باللغات العربيّة والفارسيّة والإنجليزيّة وغيرها. بإمكانك وأنت تمشي على الطريق أن تستمع إلى ما تشاء، بإمكانك أن تسمع محاضرةً أو موضوعاً معيّناً لفت انتباهك. قد تستفيد. خصّصْ كلّ يوم نصف ساعة فقط للمطالعة خارج موادّ درّسك، نصف ساعة فقط، واكسبْ الوقت الذهبيّ، ولا تعطِ لنفسك أعذاراً، ولا توظّف الأوقات الميّتة لذلك، بل استغلّ ساعات راحتك البيولوجيّة والنفسيّة، وكنْ على ثقةٍ بأنّك بعد مدّة ستشعر بتغيير. فلنخصّصْ وقتاً للمطالعة، ولنراكمه بتواصلٍ، ولو كان قليلاً يومياً، وسنرى النتائج بعد فترةٍ وجيزة. الأمر فقط بحاجةٍ إلى برنامجٍ، ووضع الوقت أمام العينين. وأجد هنا ضرورة التتويه إلى أنّ الاستمراريّة أساس كلّ شيء، فالقليل المستمرّ خير من الكثير المتقطّع.

و. فلنبتعد عن المعلم المثبط —

تجنّب الأساتذة المثبطين، أولئك الذين يحطّمونك ويبعدونك عن مسيرتك العلمية. اقترب من الأستاذ الذي يمنحك الطاقة الإيجابية. هذا ما ينفعك على المستوى الروحي والنفسي. فالعلاقة بين التلميذ والأستاذ ليست علاقة أدمغة فحسب، إنما هي علاقة نفسية وعاطفية أيضاً. اقترب من هذا النوع من الأساتذة، ممن يهتم لأمرك ويساعدك، من نظرته لك وطريقة تفاعله مع نمط تفكيرك، وعليك أن تبتعد عن كلّ أستاذ لا يعطيك طاقة إيجابية؛ لأنّه سيدمرّ حياتك من حيث لا تشعر. اختر مَنْ يفتح لك الأفق، وينور حياتك، ويعطيك السعة والعمق معاً. لا تكن مثالياً، وتضع عقداً حول كلّ أستاذ. اختر ما يناسبك بين الخيارات. ما من أحدٍ كامل.

ز. غير من رؤيتك لطلب العلم (من الوظيفية إلى الكمال) —

اجعل طلب العلم لذة، ولا تجعله وظيفة. لا تجعل نظرتك تجاه علمك نظرة طامح إلى المكانة الاجتماعية. ولا تجعل أسرتك العلمية هي مَنْ تفرض عليك ذلك، وخصوصاً ما يتعلّق بخياراتك. اخلق هدفاً آخر، حتّى لو كان الواقع منافياً لذلك. تعال إلى العلم؛ لأنك محبّ للعلم. العلم لا يعطيك بعضه إلّا إذا أعطيته كلّك؛ فإذا أعطيته بعضك لم يعطيك شيئاً. ويظلّ المرء عالماً ما طلب العلم، فإذا ظنّ أنه قد علم فقد جهل. هذا العلم هو شيء من الكمال للإنسان، أمرٌ نافع يجب أن نتشوّق إليه. العلم يأخذ بالإنسان نحو الكمال الروحي والأخلاقي والاجتماعي.

غير من نوعية انتمائك ونظرتك إلى المؤسسة الدينية. واجعل العلم أحد أهدافك في هذا الانتماء. وخاطب عقلك الباطن في هذا الاتجاه. مؤكّد أنه سيفتح لك آفاقاً نفسية وإيجابية كبرى.

ح. اترك الناس السليبين من حولك —

ثمّة أشخاص سلبيون، إذا جلست مع أحدهم فهو لا ينفكّ ينتقد هذا، ولا يعجبه ذاك، ويضع النقاط على آخر، هذا فاشلٌ، وذاك لا يفقه... قد تجلس إلى جانبه ساعة

من الوقت فتجد صليات من الشؤم والسلبية تحوم حول كلّ شيء. لا نقول في هذا السياق: رافق أشخاصاً مثاليين، يعيشون في الحقائق المعلقة. ولكن فقط عِشْ حياتك بإيجابية. كُنْ إيجابياً حتّى مع الأشخاص السلبيين؛ لأنك إن لم تكن كذلك فإن هؤلاء الأشخاص سوف ينقلون لك الطاقة السلبية، وسوف يُشعرونك دائماً أنّ الجوّ مشحونٌ ومشنّج. وبالتالي ستعيش ضغطاً إضافياً من حيث لا تشعر. كُنْ فقط مع الناس الواقعيين، الذين يطلعونك على النقاط الإيجابية، وفي الوقت عينه يلفتون نظرك نحو النقاط السلبية؛ لتفاديها.

الاهتمام بفضاء الصداقات المحيطة أمرٌ هامٌ جداً نفسياً، ويبعث في داخلك روح النشاط والحيوية. وقد رأينا في حياتنا أشخاصاً كثيراً إيجابيين تحوّلوا إلى أشخاص سلبيين، وباتوا غير راضين عن أنفسهم، وعن محيطهم الاجتماعي، وربما عمّن يحيطون بهم، وقد يكونون ناجحين في حياتهم، ومع ذلك هم سلبيون. إنّ هؤلاء مضرّون بنا كثيراً، وعلينا الانتباه إلى علاقتنا بهم، حتّى لا نصبح مثلهم.

ط. الاتصال المادي بفضاءات فكرية وثقافية أخرى —

يتنوّع الناس؛ فبعضهم تحفر الكلمات في ذهنه صوراً؛ وبعضهم يتلقّى الأمور بالسمع؛ وبعضهم يتلقّاها بالرؤية؛ وبعضهم بالمشاركة والحدّث. فأطباع البشر مختلفة. وهنا أركّز على ضرورة أن تكتشف طبعك المعرفي، وتتواصل مادياً مع فضاءات ثقافية متنوعة. لا تبقَ في مثل: مدينة قم أو النجف أو القاهرة تعيش فقط ضمن أصدائك من طلبة العلم، وفي مجتمع مغلق، بل نوّع إلى خارج جاليتك، وخارج فضائك المحدود، وافتحْ عبر طرق التواصل علاقات ثابتة منتجة، وغير فوضوية، وغير مشتتة. كم نحن بحاجة لتعرّف على المذاهب الأخرى، والأديان الأخرى، والفضاءات الثقافية الأخرى، عبر روابط محكمة وواضحة؟! وبدل أن نخشى التواصل علينا أن نرحّب به، ونشارك في كلّ لقاءٍ علميٍّ متنوّع، من مؤتمرات وملتقيات وغير ذلك. ولا بأس أن أُشير هنا ضمناً إلى أنّ بعض الطلاب، وهم في مراحل أولية من الدراسة، يشتّت ذهنه بالتصدّي للنشاطات الخارجية، بدّل أن يصرف وقته الأصلي

بتحصيل العلم وكسب المعرفة، تمهيداً للتصدّي لاحقاً بشكل أكثر إنتاجاً ونفعاً. فعلى التوازن.

ي. السلام الأسري، والأخذ بأسباب الراحة الروحية والنفسية —

ليس من شأننا الدخول في ظروف كلّ عائلة. ولكن من أشدّ الضروريات لطالب العلم أن يكون هناك سلامٌ داخليّ داخل أسرته. الاستقرار النفسي داخل الأسرة والعلاقات الطيبة لها أثرٌ كبير في نفس الطالب، بأن يتقدّم ويرتاح نفسياً، وتستمرّ شؤونته ورحلته العلميّة؛ إذ الإنسان يتأثر بالعوامل المحيطة به.

على خطّ آخر، من اللازم أن يرفّه طالب العلم عن نفسه، ولو عبر ممارسة الرياضة والأنشطة البدنيّة، أو الخروج والجلوس في الطبيعة، وكذلك السفر وشدّ الرحال إلى بلدان أخرى؛ للسياحة؛ إذ هذا كلّه يعطي شعوراً بالراحة وشحن الطاقة الجسدية والنفسية والعقلية بوقودٍ جديد، بل ربما تفتح له شبكة العلاقات الاجتماعيّة التي يكوّنها أفقاً مساعداً على هذا الصعید، وتخرجه من الوحدة أو من جهد العمل والدراسة، اللذين إن لم يجرّ التعامل معهما بطريقة صحيّة فقد يسببان ضغطاً نفسياً وإحباطاً مرهقين. وهذا ما يؤثّر على نشاطه الذهنيّ حتماً.

أيضاً من الضروري أن أُشير إلى أنّنا نتواجد في واحدةٍ من أكبر الحواضر العلميّة، وفيها العشرات من أساتذة الأخلاق... إنّ الفضاء الروحيّ الذي يصنعه هؤلاء يوفرّ في كثير من الأحيان الطمأنينة والسكينة والاستقرار. فهؤلاء الأشخاص نعمةٌ نحتاجها. فرؤيتهم وحديثهم وتذكيرهم الدائم يصنع في القلب سكينةً، ونحن بحاجةٌ ماسّةٌ دوماً إلى الطمأنينة الإيمانيّة. قد لا يعطوننا معلوماتٍ جديدة، لكنهم يعطوننا ذكرى وروحاً جديدة. فلنستثمر وجود هذه البركات بيننا، ولنستفيد من الحالة الإيمانيّة التي قد تنتقل إلينا منهم. فرؤية هؤلاء الأشخاص القديرين الطيّبين يمكن لها أن تعطينا إحساساً إيجابياً عميقاً وحقيقياً؛ لإكمال طريقنا. فمن دون الإيمان تغدو الطريق صعبة، فيما الصعوبة تصبح لدّة إذا اقترنت بالإيمان. إنّ الإيمان هو أكبر قدرة في العالم يمكن لها أن تغيّر ذاتنا تجاه ما يجري من حولنا، وقد تحوّل الشؤك إلى

زَهْرٍ، بل وتُشعر المرء بأنّه لو لمس الشَّوْكَ فهو سعيدٌ... إنّ هذه الطاقة التي نَعْتَمُها بعضُ بالأفيون قد تكون طاقةً إيجابيّةً لبعض البشر، إذا ما استطاعوا توظيفها.

كلمة أخيرة —

وختاماً، أقترح عقد لقاءٍ طلابيّ دائمٍ ومفتوح - لقاء عصف أفكار -؛ للتشاور في الأمور: ما هي مشاكل كلّ واحدٍ منّا؟ ماذا نقترح من حلول؟ ولندوّن كلّ شيء، ولنخرج المشاكل من أذهاننا والهموم الكامنة فيها، ولنداولها مع الآخرين. إنّ هذا ما يمكن أن يعطينا مجموعةً من الأفكار والحلول التي تساعدنا على أن نتقدّم أكثر فأكثر. ولنأخذ استشارةً من المختصّين في ذلك، وإنّ كان مرشداً اجتماعياً أو نفسياً، ففي تقديري كلّ مدرسة أو حوزة دينيّة يجب أن تحتوي على مرشدٍ نفسيّ واجتماعيّ وتربويّ. وليس هذا بعيبٍ أبداً، بل هو ضرورةٌ، بل بعض الحوزات قد دخلت في هذه التجربة بالفعل، وحقّقت أهدافاً سامية في هذا السياق. فعلينا أن نتشاور مع المختصّين؛ لأنهم حتماً سينفعوننا. ولا داعي للخجل إطلاقاً، فمن رَقَّ وجهه رَقَّ علمه. فلنستعن بخبرات الآخرين، ولو لم يكونوا من رجال الدين (ولنتحرّر من العقد الوهميّة التي تقول بأنّ رجل الدين يؤتى ولا يأتي أحداً). ولنتشاور فيما بيننا؛ لعلنا نصل إلى ما هو أفضل وأنجح لتجاربنا الشخصيّة والفردية، ومن ثمّ لتجربتنا النوعيّة الحوزويّة عموماً. ولتبقُ في عقولنا ووعينا القاعدة الذهبية القائلة: (حاول، ثم حاول، ثم حاول، فالتجربة الناجحة لا تكون إلّا بعد ٩٩٩ تجربة فاشلة)، كما قال بعضهم.

إنّ الفشل ليس مؤشراً على التراجع. استمرّ مرّةً ثانية وثالثة، واللّه سيسدّد خطاك، ويشعر بك إنّ كنتَ صادقاً. ستشعر بلطف اللّه وبركته وعنايته تراقب مسيرتك العلميّة إنّ شاء اللّه؛ علّك وعلّنا جميعاً نخرج من بعض الإرباك الفرديّ، الذي نعيشه كلّنا في مسيرتنا العلميّة، ونسير نحو مصير النجاح؛ لنقدّم خدمةً لمجتمعاتنا، وفي سبيل اللّه والإنسان.

التراث الكلامي الشيعي في مرحلته التأسيسية

(*) الشيخ محمد تقي سبحاني

(**) د. محمد جعفر رضائي

ترجمة: وسيم حيدر

ضرورة التعرف على التراث الكلامي —

ينطوي تراثنا الكلامي على أهمية بالغة بوصفه من أهم المصادر للتعرف على آراء وأفكار المتكلمين المتقدمين، وتتبع المسار التطوري للفكر الإمامي. ومع ذلك قلما يتم الاهتمام بموضوع التراث في مجال علم الكلام. إن وجود بعض الرواسب والمسلّمات الذهنية ساعد بالتدريج على نسيان تراثنا الكلامي، وتبعاً لذلك عرض تاريخنا الكلامي إلى العزلة والهجران. وربما تبلور هذا الارتكاز الذهني بمرور الزمن باعتبار أن علم الكلام من العلوم العقلية، وأن المصدر الرئيس للكلام هو العقل والتفكير؛ وعليه ليس هناك من تأثير كبير لآراء المتقدمين في معرفة هذا العلم، خلافاً للفقه والعلوم النقلية، حيث تكون هناك موضوعية لذات النص والتراث المنقول إلينا. إن هذا التصور الخاطئ حال بالتدريج بيننا وبين المعرفة الدقيقة لتراث أسلافنا الكلامي. وهكذا نسب المخالفون - من جهة - آراء خاطئة إلى أعلامنا، كما أننا - من جهة أخرى - قلما نعرفنا في قراءاتنا التاريخية على تنوع الأفكار الكلامية؛ بسبب غفلتنا عن هذه الخلفيات التاريخية. ونتيجة لذلك كان التصور الذهني لدى الكثير من كتابنا عن الكلام هو ذلك الشيء الذي كان سائداً في عصرهم، ولم يخطر في

(*) مسؤول مركز الحضارة للتمية الفكرية في بيروت، وباحث مهتم بقضايا المرأة والفكر الاجتماعي السياسي.

(**) أستاذ جامعي متخصص في مجال الفلسفة والكلام، ورئيس تحرير مجلة (قبسات) الفكرية.

بالهم أن ما يتصورونه فكراً شيعياً قد مرّ بتطوّرات ومراحل، وكانت له رواسب وجذور، ولا يمكن لنا أن نرسم صورةً جامعةً وشاملةً عن الفكر الإمامي والشيوعي إلاّ من خلال التعرّف على تلك المراحل والخلفيات.

أوجه البحث في التراث الكلامي: الإطار والأسلوب والمحتوى —

إذا أردنا أن ندرس تراثاً كلامياً وجب علينا أن نبحث على الأقلّ في ثلاثة من وجوهه، أو بعبارةٍ أخرى: علينا أن ندرس ذلك التراث من ثلاث زوايا، وهي: الإطار، والأسلوب، والمحتوى أو المضمون.

إن كلّ واحد من هذه الموارد يقدّم لنا علامات تساعد على إدراك وفهم مرحلة وأجواء ذلك التراث. ومن ناحيةٍ أخرى فإن معرفة مرحلة وفضاء الأثر تساعدنا في الوصول إلى عمق أفكار صاحب ذلك الأثر. فعلى سبيل المثال: هناك العديد من علمائنا ومفكرينا الذين لم يصلنا عنهم سوى مؤلّف وأثر واحد، وعلينا الوصول إلى مختلف جوانبه الفكرية من خلال هذا الأثر الوحيد فقط، لنجيب عن أسئلةٍ من قبيل: «كيف كان يفكر؟»، و«من أيّ زاوية كان ينظر إلى المسائل الكلامية؟»، و«ما هي مصادر تفكيره؟». إن تحليل الأثر والكتاب من الناحية التاريخية إذا تمّ على الوجه الصحيح فإنه يعرفنا على أبعادٍ من تفكير صاحب الأثر، وجوانب من تاريخ الكلام لا نمتلك عنها أيّ تقرير تاريخي مباشر. إن التراث الكلامي يمثل قنطرة تعبر بنا إلى الدهاليز المستترة من تاريخ الكلام.

١. إطار الأثر —

إن معرفة إطار الأثر يعني تحديد القوالب الكلامية التي تناولها المؤلّف في كتابه. ومن بين تلك القوالب: المؤلّفات المفردة، أو الردود، أو المناظرات، أو الشروح، أو المؤلّفات الموسوعية.

ونعني بالمؤلّفات المفردة الكتب التي تناولت موضوعاً كلامياً خاصاً. ونذكر من بين الذين كتبوا في هذا النوع - على سبيل المثال - هشام بن الحكم، وهو من أوائل

متكلمي الشيعة، فقد أُلّف - بحسب تقرير النجاشي - رسائل مستقلة بعنوان: «الجبر» و«القدر»، و«التوحيد» و«الاستطاعة»، حيث يعدّ كلّ واحدٍ منها مؤلفاً مفرداً ومستقلاً^(١). وقد استمرت كتابة المؤلفات المفردة في المراحل اللاحقة أيضاً. ويمكن الإشارة من بينها - على سبيل المثال - إلى: «رسالة في الغيبة»، للشيخ المفيد؛ أو «رسالة إنقاذ البشر عن الجبر والقدر»، للسيد المرتضى؛ أو «رسالة استقصاء النظر في القضاء والقدر»، للعلامة الحلّي.

وأما كتب الردود فهي الكتب المصنّفة في الردّ على نظرية أو مذهب آخر، من قبيل: كتاب «الردّ على المعتزلة في إمامة المفضول»، لمؤمن الطاق^(٢)؛ وكتاب «الردّ على أبي عليّ الجبائي»، لابن قبة الرازي^(٣)؛ وكتاب «الشافي في الإمامة»، الذي كتبه السيد المرتضى في الردّ على جزء من كتاب «المغني»، للقاضي عبد الجبار المعتزلي. ومن بين أوسع كتب الردود في المرحلة القريبة من عصرنا كتاب «عبارات الأنوار»، للمير حامد حسين، الذي أُلّفه في الرد على كتاب «التحفة الاثني عشرية»، لمؤلفه عبد العزيز الدهلوي.

وأما كتب المناظرات فهي تلك المؤلفات التي ترصد تقرير المناظرات التي تقام بين العلماء من المذاهب المختلفة. ويمكن لنا أن نشير - على سبيل المثال - إلى كتاب «المجالس في التوحيد»، وكتاب «المجالس في الإمامة»، لهشام بن الحكم، حيث قام تلميذه بكتابة تقريره^(٤).

والمراد من كتب الشروح هي تلك التي قام مؤلفوها بشرح الكتب الكلامية الهامة. وهو تقليدٌ شائع ومتواصل في تاريخ الكلام عند الإمامية. ويمكن لنا أن نشير - مثلاً - إلى كتاب «تمهيد الأصول»، للشيخ الطوسي، في «شرح جمل العلم والعمل» للسيد المرتضى؛ أو «كشف المراد»، للعلامة الحلّي، في شرح «تجريد الاعتقاد» للخواجة نصير الدين الطوسي.

وأما الكتب الموسوعية فتطلق على الدورات الكاملة للعقائد، ولا نجد شيئاً منها في مرحلة حضور الأئمة عليهم السلام في الكوفة والمدينة المنورة. وإنما بدأ هذا التقليد في علم الكلام - على ما سيأتي - من مدرسة قم، على يد الشيخ الصدوق، من خلال

تأليفه «رسالة الاعتقادات» و«الهداية». كما يعتبر كتاب «النكت في مقدمات الأصول» للشيخ المفيد، و«جمل العلم والعمل» للشريف المرتضى، و«الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد» للشيخ الطوسي، من الكتب الموسوعية أيضاً. ولا يزال هذا النوع من الكتب الموسوعية الجامعة في الكلام الشيعي مستمراً حتى يومنا هذا.

كما أن لكتابة وتأليف الموسوعات أقسام وأنواع مختلفة، حيث يتم الخوض أحياناً بشرح وبسط وبيان العقائد على سبيل المثال، وأحياناً يتم الاكتفاء بفهرسة العقائد فقط. وإن كتابي «الإلهيات» و«منشور عقائد الإمامية»، للشيخ جعفر السبجاني، من بين أحدث النماذج والأمثلة على كلا هذين النوعين من الكتابات الموسوعية.

٢. معرفة أسلوب الأثر —

بالإضافة إلى الإطار يمكن دراسة الأثر الكلامي بلحاظ الأسلوب أيضاً. والأسلوب هنا يشير إلى الاتجاه والمنهج الكلامي للمؤلف. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن أسلوب المحدثين، من أمثال: الشيخ الصدوق والشيخ الحرّ العاملي؛ إذ يعمدان إلى بيان البحوث الكلامية من خلال النصوص الدينية، يختلف عن أسلوب المتكلمين العقلانيين، من أمثال: السيد المرتضى، الذين يبتعدون عن ألفاظ النصوص، ويتحدثون بالمصطلحات الكلامية السائدة.

يُضاف إلى ذلك أن المتكلمين العقلانيين بالقياس إلى المتكلمين الذين يجمدون على النصوص يمنحون العقل في مقام فهم النصوص منزلةً أكبر. ومن الواضح أن اختلاف هذين الطيفين من المتكلمين يمهّد الطريق لاختلافهما أو تمايزهما في آرائهم الكلامية. وربما أمكن إلى حدٍّ ما تفسير التقابل بين «تصحيح الاعتقاد» للشيخ المفيد وكتاب «الاعتقادات» للشيخ الطوسي ضمن هذا الإطار. كما أن أسلوب المتكلمين من ذوي النزعة الفلسفية يختلف عن كلا هذين الأسلوبين المتقدمين. ويمكن تقسيم هذا الأسلوب إلى ثلاثة فروع، وهي: الأسلوب المشائي، والإشراقي، والحكمة المتعالية.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

إن دراسة الأثر بلحاظ الأسلوب الحاكم عليه تعمق رؤيتنا بالنسبة إليه.

٣. معرفة مضمون الأثر —

إن تحليل الأثر الكلامي بلحاظ المضمون والمحتوى يجيب عن الأسئلة التالية:

ما هي الموضوعات والنظريات الكلامية التي يبحثها هذا الأثر؟

وما هي المفاهيم والمصطلحات الكلامية التي يعمل على توضيحها؟

وما هو الاتجاه الفكري الذي تنتمي إليه هذه الأدبيات الكلامية؟

لو أن شخصاً كان - من ناحية - على معرفة بأسلوب ومضمون أثر كلامي لا تتوفر معلومات تاريخية قطعية بشأن مؤلفه وفترة تأليفه، وكان - من ناحية أخرى - على دراية بمراحل تاريخ الكلام، أمكن له أن يحدد المكانة التاريخية لذلك الأثر، ومن خلال وضعه ذلك الأسلوب والأثر في مرحلته التاريخية يستطيع أن يستنتج ما إذا كانت نسبة ذلك الأثر إلى مؤلف خاص صحيحة أم لا. إن الكثير من الأخطاء التاريخية تنشأ من عدم امتلاك المعرفة بالأساليب والمضامين. يمكن للتعرف على الأسلوب والمضمون - على سبيل المثال - أن يرشدنا إلى أن نسبة كتاب «النكت الاعتقادية» إلى الشيخ المفيد لا يمكن أن تكون صحيحة، بل إنه ينتمي إلى حقبة متأخرة عنه؛ إذ إن مؤلفه قد استعمل فيه مصطلحات من قبيل: «الواجب» و«الممكن»، وهي مصطلحات لا يستعملها الشيخ المفيد في أي من كتبه الأخرى، بل لا نجدها مستعملة لدى أي شخص من المعاصرين له^(٥).

كما يمكن من خلال اتباع هذا المنهج أن نثبت على نحو الاحتمال المتأخر للقطع واليقين أن كتاب «الياقوت» لا ينتمي إلى القرن الثالث أو الرابع الهجري^(٦).

المراحل التاريخية لكلام الإمامية —

لقد طوى تاريخ الكلام الشيعي مراحل مختلفة، وهي:

١. مرحلة التأسيس.
٢. مرحلة التعاطي والتنافس مع الفلسفة.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

٣. مرحلة الكلام الفلسفي.

٤. مرحلة الكلام المعاصر.

والمرحلة الأولى تبدأ منذ النشوء إلى عصر الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ).
والمرحلة الثانية تستمر إلى عصر الخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ)،
والعلامة الحلي (٧٢٦هـ)، وصولاً إلى الفاضل المقداد السيوري (٨٧٦هـ).
والمرحلة الثالثة تبدأ من ابن أبي جمهور الأحسائي (حيّ حتى عام ٩٠٤هـ)،
والميرداماد (١٠٤١هـ)، والدشتكيين في فارس، وتبلغ ذروتها بواسطة صدر
المتألهين (١٠٥٠هـ). وإن جميع الشراح والمفسرين المعاصرين للحكمة المتعالية يُعتبرون
امتداداً تاريخياً لهذه المرحلة.

ويكمن الاختلاف بين المرحلة الثانية والثالثة في أن المرحلة الثانية لم تشهد
سوى تسلسل الأدبيات الفلسفية إلى كلام الإمامية. ويمكن لنا الحديث هنا - في الحدّ
الأقصى - عن تأثر المتكلمين في هذه المرحلة بالفلاسفة في اللاهوت بالمعنى الأعم. إن
هؤلاء المتكلمين في ما يتعلق بالمسائل الاعتقادية الجوهرية واصلوا إصرارهم على
مواقفهم في مواجهة الفلسفة، في حين أن كلام الإمامية في الإلهيات بالمعنى الأخصّ
خلال المرحلة الثالثة قد تأثر بالفلسفة، وشهد تحولاً ملحوظاً بالمضمون والمحتوى.
وأما المرحلة المعاصرة فقد بدأت منذ ما يقرب من قرن ونصف. وهي تشتمل على
خصوصيتين: الأولى: انهماك كلام الإمامية في التعاطي وتحديد الموقف مقابل الفكر
الغربي والعلوم الحديثة؛ والثانية: لقد شهدت هذه المرحلة إحياءاً لجميع التيارات
الكلامية السابقة تقريباً، فهي تسعى إلى إعادة صياغة وتحديد نفسها.

أدوار المرحلة التأسيسية —

تنقسم المرحلة الأولى (أي مرحلة التأسيس) بدورها إلى ثلاث مراحل.
في المرحلة الأولى - التي هي مرحلة التبلور والظهور - نشهد طرح المباحث
الكلامية، ولكنها لم تكن بعدُ قد بلغت مستوى التنظير.
والمرحلة الثانية هي مرحلة التنظير الكلامي. وإن تراث الكلام الشيعي في هذه

المرحلة - كما سيأتي - غنيٌ جداً وشديد النضج والازدهار. وأما المرحلة الثالثة فهي مرحلة تدوين الكلام، حيث تمّ فيها تدوين الكلام في إطار علم له قواعده وأساليبه الخاصة. يمكن تشخيص هذه المراحل المتميزة في القرون الإسلامية الخمسة الأولى في أكثر أو جميع الطوائف التي تمتلك كلاماً. فقد طوى المعتزلة والخوارج والزيدية، مع اختلاف بسيط، جميع هذه المراحل. ويعود الاختلاف بين الفرق المتعددة إلى التقدم والتأخر أو نوعية وحجم الآثار المنجزة.

بالنسبة إلى كلام الشيعة تبدأ المرحلة الأولى منذ ما بعد السقيفة، وتستمر إلى ما يقرب من نهاية القرن الأول (أي إلى العقدين الثامن والتاسع تقريباً). وتبدأ المرحلة الثانية من فترة إمامة الإمام الباقر عليه السلام (حوالي العقدين الثامن والتاسع)، ويستمر إلى حدود عام ٢٥٠ هـ (أي نهاية عصر الحضور). والمرحلة الثالثة تبدأ بُعيد الغيبة الصغرى، وتبلغ ذروتها في كلام الشيخ المفيد، وتختتم بالشيخ الطوسي.

وفي المرحلة الثالثة - حيث تغيرت الظروف السياسية، وتسَلَّت الأسر الشيعية إلى أجهزة السلطة والخلافة - توفرت الأرضية المناسبة لظهور وإظهار آراء ونظريات المتكلمين من الإمامية. ففي عام ٢٩٦ هـ تمكنت أسرة آل فرات الشيعية من الوصول إلى السلطة. كما عملت هذه الأسرة على تمهيد الأرضية لأسرة آل نوبخت الشيعية لاستلام المناصب الحكومية^(٧). يُضاف إلى ذلك وصول آل بويه، وهم الذين يعرفون بميولهم الشيعية، حيث وفّر الحرية اللازمة لعلماء الإمامية في تلك الحقبة^(٨).

وقد استفاد المتكلمون الإمامية من هذا الفضاء الثقافى المفتوح، وأخذوا يمارسون نشاطهم الكلامي. ويمكن لنا أن نشير من بينهم إلى المجموعات التالية، التي ظهرت قبل عصر الشيخ المفيد، وهم: الفقهاء المتكلمون، من أمثال: ابن الجنيد^(٩)، وابن أبي عقيل^(١٠). والمعتزلة المتشيعون، من أمثال: ابن قبة الرازي، وابن الراوندي، وأبي عيسى الورّاق، والنويختين^(١١).

أ. مرحلة التبلور والظهور—

في المرحلة الأولى التي هي مرحلة ظهور الكلام الشيعي - وكذلك كلام سائر الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى - لا نعثر على آثار كلامية مدوّنة ومنظمة، ومع ذلك لا تخلو هذه المرحلة من الأفكار الكلامية في مسائل الاعتقاد، من قبيل: الكفر والإيمان^(١٢)، والقضاء والقدر^(١٣)، والتوحيد^(١٤)، وحتى المعاد، وعلى حدّ تعبير المتكلمين: «بحث الوعد والوعيد» أيضاً. وربما كان الأكثر مثاراً للجدل من بين المسائل الكلامية في هذه المرحلة هو موضوع الإمامة^(١٥).

أنواع التراث في مرحلة الظهور—

إن النشاط الكلامي في هذه المرحلة يتّسم في الأصل بالمشافهة؛ إذ لم يتمّ تدوينه ضمن نصوص مكتوبة. وإذا تمّ تدوينه فقد تمّ نقله من المنقولات الشفهية إلى شكله المكتوب. وفي هذه المرحلة يمكن أن نذكر عدّة أنواع من الآثار الكلامية:

١. **الجدل الكلامي**^(١٦): بمعنى أن يتناقش شخصان حول مسألة كلامية معيّنة. وعلى الرغم من ضبط بعض هذه النقاشات الحوارية في التاريخ، وتحوّلت إلى صيغتها المكتوبة، بيدّ أن أصل هذا النشاط إنما هو نشاطٌ كلامي شفاهي.
٢. **المناشدة**: بأن يعتمد صاحب الرأي بعد إقامة أدلته على إثبات رأيه إلى مناشدة الآخرين بالاعتراف بمدّعاءه. وبعبارة أخرى: إن المناشدة نوعٌ من المطالبة بالاعتراف في الأبحاث الكلامية^(١٧).

٣. **الرسائل**: إن الرسائل الكلامية المتبقية من المرحلة الأولى هي مزيجٌ من الأبحاث الكلامية وغير الكلامية. إن الرسائل المتبادلة بين أمير المؤمنين عليه السلام ومعاوية بن أبي سفيان خيرُ مثالٍ على هذا النوع من الرسائل الكلامية^(١٨).

٤. **الخطب**: وهي في الأصل كانت كلمات شفوية، ثم تمّ تدوينها في الكتب. ولا نعثر في هذه المرحلة على شخصٍ ألف رسالةً مستقلةً في مجال الكلام. ويعود هذا الأمر إلى سببين رئيسيين، وهما:

أولاً: العامل المضموني. ففي هذه المرحلة لم يكن الجدل الكلامي من السعة

والتخصص بحيث تكون هناك حاجة إلى تأليف رسائل كلامية مستقلة بهذا الموضوع الخاص. وفي هذه المرحلة كانت المسائل الكلامية تطرح بتأثير من القرآن والسنة. نعم، كان هناك نزاع اعتقادي أيضاً، ولكن الوقت لم يتسع للبحث والحوار بشأنه، ليتحول بعد ذلك إلى موضوع مستقل أو رسالة علمية.

أما السبب الثاني الذي يؤكد عليه المؤرخون والمستشرقون فهو أن الثقافة العربية في الأساس ثقافة شفوية، وليست ثقافة مكتوبة، ولم يؤسس لثقافة الكتابة بين العرب غير الإسلام والقرآن، لتتضم بعد ذلك بفترة الثقافات الخارجية، ليكتمل التأصيل والتأسيس للكتابة بوصفها حلقة وصل بين الأجيال السابقة واللاحقة.

من الطبيعي عندما نكون أمام مجرد رأي كلامي في إطار شفهي أو رسالة أو خطبة أن لا نتوقع صياغة بحث كلامي منتظم، ومحكوم للضوابط والقواعد. ولو أننا أجرينا مقارنة بين التراث الكلامي للشيعة وغير الشيعة في هذه المرحلة، وجعلناه معياراً لما هو الموجود لدينا، يمكن لنا أن ندعي أن الكلام الشيعي من حيث الحجم والمحتوى من المجادلات والمناشدات والرسائل والخطب أكثر غنى ونضجاً من سائر الفرق الكلامية الأخرى^(١٩).

ب. مرحلة التنظير —

كما تقدم أن أشرنا فإن هذه المرحلة الثانية تبدأ من مستهل العقد التاسع الهجري. وبشكل عام دخل الكلام الإسلامي في هذه المرحلة دائرة التدوين الكلامي. ومن الناحية التراثية حدث في هذه المرحلة أمران هامان في التاريخ:

الأمر الأول: إن الأبحاث الشفهية المتفرقة التي كانت تحدث ضمن إطار الجدل بدأت تنحسر تدريجياً، لتحل محلها مجالس المناظرات الرسمية. وقد بدأ هذا الأمر منذ بداية عصر الخلافة العباسية، وفي عهد هارون الرشيد اكتسب شكله المنظم. وربما كان هناك تدخل من قبل وزراء الخلفاء العباسيين، مثل: البرامكة، في تنظيم هذه المجالس والحوارات العلمية^(٢٠). وكان أصحاب الآراء في هذه المجالس يتجاوزون حدود المجادلة. كانت المجالس الخاصة للمناظرات تعقد طبقاً لموعد مقرر مسبقاً،

وبحضورٍ من طرفي البحث (وطبقاً لبعض الروايات التاريخية كانت هذه المجالس تعقد بحضور حكم بين الطرفين أو لجنة من الحكّام)^(٢١). وكانت المناظرة تستمرّ إلى الوقت الذي يتمكّن الحاضرون أو الحكم في هذا المجلس من إبداء الرأي حول نقاش الطرفين. وقد عرفت هذه الحوارات في التاريخ بـ «المجالس»؛ فقد ذكر النجاشي - مثلاً - في كتابه الكثير من كتب المجالس^(٢٢)، وهي تشير إلى هذا النوع من جلسات المناظرة. وقد كان المشرفون على هذه المناظرات ينقلون وقائعها بأمانة؛ حيث نرى نماذج عن هذه المناظرات في التراث الشيعي^(٢٣) وغير الشيعي^(٢٤). كما عمد المعتزلة والإمامية والزيدية إلى تدوين بعض مناظراتهم في هذه المرحلة التاريخية. من ذلك - على سبيل المثال - أن المقدسي ينقل في كتابه «البدء والتاريخ» مناظرات من قبيل: مناظرة هشام بن الحكم مع النظام، ومناظرة هشام بن سالم مع أبي الهذيل^(٢٥).

في الكلام الشيعي كانت مناظرات المتكلمين الكبار - من الذين كانت لهم مناظراتٌ جادة -، من أمثال: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، ومؤمن الطاق، يتمّ تدوينها من قبل تلاميذهم على شكل كتب^(٢٦). وقد تحدّث النجاشي عن ثلاثة كتب لهشام بن الحكم، وهي في الواقع من تدوين تلاميذه وتقاريرهم لتلك المناظرات التي تمّ تدوينها وكتابتها على شكل نقلٍ مباشرٍ للأقوال^(٢٧).

وهكذا تحوّل النشاط الكلامي من خلال العبور من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية، لينتقل من الجدل والمناشدة إلى المناظرة. كما أننا نرى هذا التحوّل والانتقال حتى في الأحاديث الكلامية المأثورة عن أئمتنا أيضاً. والذي نقل إلينا عن الأئمة في المرحلة الثانية هو في الغالب مجالس المناظرات التي كانت تعقد في وقتٍ محدّد يتم الاتفاق عليه مسبقاً، وتبدأ المناظرة من نقطة بحث، ثم تستمرّ، حتّى تصل إلى خاتمتها^(٢٨). وكانت إقامة مجالس المناظرات في هذه المرحلة قد شاعت بوصفها ثقافة راسخة.

أما الخصيصة أو الحادثة الثانية في هذه المرحلة فهي بداية تأليف الكتب الكلامية. فمنذ هذه المرحلة وصاعداً أخذ المفكّرون بشحن أقلامهم وتدوين أفكارهم فوق الطروس، وبذلك بدأت الآراء الكلامية تشقّ طريقها إلى الأجيال

اللاحقة على شكل مؤلفات كلامية مستقلة. وإذا أردنا أن نتحدث عن أهل السنة في هذا الشأن فإن من ذلك «رسالة الإرجاء» للحسن بن محمد بن محمد بن الحنفية، فإذا صحّت نسبته إلى الحسن بن محمد يكون هناك احتمال كبير في انتمائها إلى سنة ٩٠هـ^(٢٩). كما أن رسائل الحسن البصري^(٣٠)، ورسائل أبي حنيفة^(٣١)، نماذج أخرى من رسائل أهل السنة.

وفي هذه المرحلة واكب المتكلمون من الشيعة سائر أصحاب الآراء، بل تقدّموا عليهم في هذا الشأن أحياناً، على المستوى الكمّي والكيفي. وكانت خصيصة جميع مؤلفات هذه المرحلة تكمن في محورية الموضوع أو محورية المسألة، بمعنى أنها تبحث في مسألة أو موضوع بعينه، من قبيل: موضوع الإمامة أو الاستطاعة أو المعرفة أو المشيئة. وحالياً يصطلح على هذا النوع من المؤلفات التي تتناول مسألة أو موضوعاً واحداً بـ «المؤلفات المفردة». ولا نجد في هذه المرحلة كتباً جامعة للآراء والعقائد، أو أن تشتمل على دائرة موضوع من الموضوعات الكلامية.

معرفة أنواع الكتب الكلامية المفردة في مرحلة التنظير —

في ما يتعلق بالرسائل المفردة لهذه المرحلة هناك في الحد الأدنى ثلاثة أنواع من الرسائل يمكن تمييزها من بعضها، وهي:

النوع الأول من هذه الرسائل يحمل صبغةً توضيحية. وقد تمّ تأليف هذا النوع من الرسائل بدافع من بيان الرأي والعقيدة، وقد عبّرت عن آراء أصحابها بوضوح. ومن ذلك - على سبيل المثال - رسالة زرارة بن أعين بعنوان «رسالة الاستطاعة»^(٣٢). ومن خلال البحث والتقصي في هذه الرسالة ندرك أن رأي زرارة حول الاستطاعة - والذي طرحه في الكوفة - أصبح مثاراً للجدل والنزاع الشديد، حيث ظهر هناك طيفٌ موافق؛ وآخر مخالف له^(٣٣)، حتى أن بعض الشيعة قام بنقل كلامه إلى الإمام جعفر الصادق^(عليه السلام)؛ للثبوت من صحّته.

النوع الثاني من الآثار في هذه المرحلة يتمثّل في الرسائل النقدية، وهي كثيرة.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

وفي هذه الرسائل يقوم المتكلم بنقد نظرية خصمه. وهذه الرسائل هي من النوع الذي يتمحور حول الموضوع؛ فإن رسالة الردّ على المعتزلة لمؤمن الطاق - مثلاً - تشتمل على نقد رأي المعتزلة في موضوع خاص^(٣٤)؛ إذ لم يكن المعتزلة قد توصّلوا بعدُ إلى نظام فكري كي يتم توجيه النقد إلى تلك المنظومة الفكرية برمّتها.

النوع الثالث من الآثار في هذه المرحلة، وهو أقلّ عدداً بالقياس إلى النوعين الأولين، رسائل المجالس، وقد سبق أن أشرنا له؛ حيث قلنا: إن هذه الرسائل قد تكفّلت بنقل المناظرات والحوارات العلمية.

الاتجاهات الكلامية في مرحلة التنظير —

لا نمتلك تصوّراً واضحاً عن هذه المرحلة التاريخية من كلام الشيعة (أي المرحلة الثانية من المرحلة التأسيسية)، ولذلك لم نتابع تراث هذه الدورة، ولم نبين أهمّيته. تثبت الشواهد التاريخية أن المتكلمين الشيعة في هذه المرحلة كانت لهم، إلى جانب نقل الحديث، أبحاث تحليلية أيضاً، بل يمكن القول: إن أغلب أبحاث متكلمينا كانت أبحاثاً تحليلية، فإن أكثر كتب هشام بن الحكم - على سبيل المثال - هي كتب تحليلية نقدية، ومن بينها رسالته في الردّ على أرسطوطاليس في التوحيد، ورسالته في الردّ على الثوية. ويتضح من المقاطع المتبقية عن هشام أو مؤمن الطاق أنه كانت لهم آراؤهم الكلامية الخاصة. وقد أشار الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين» إلى جانب من هذه الآراء.

يمكن القول: هناك اتجاهان عامان في التراث الكلامي الشيعي في هذه المرحلة، وهما: الاتجاه النصّي؛ والاتجاه التحليلي.

ومن خلال عناوين الرسائل، من قبيل: «رسالة في التوحيد» أو «رسالة في الإمامة»، لا يمكن لنا أن نفهم الاتجاه الذي سلكه المؤلّف، بمعنى أننا لا نستطيع أن نجزم بأن صاحب هذه الرسالة قد سلك طريق النقد في تنظيم وتبويب الروايات أم أنه قد عالج الموضوع بشكلٍ عقليّ وتحليلي؟ ويمكن الحصول على الإجابة عن هذا السؤال من خلال التعرف على صاحب هذه الرسالة وأجوائه الفكرية، من خلال

النظر في سائر مؤلفاته الأخرى.

تتبع الآثار الجامعة في مرحلة التنظير —

كما سبق أن ذكرنا لا يمكن العثور في المرحلة التنظيرية على أي رسالة جامعة. فلم تكن الرسائل الاعتقادية المدونة لدى الإمامية والمعتزلة وأهل الحديث - والتي تشتمل على أصول العقائد بشكل جامع وممنهج - قد تمّ تأليفها بعدُ في هذه المرحلة، بمعنى أن التفكير الكلامي لم يكن قد بلغ مستوى التنظيم والتأليف الجامع في تلك المرحلة. من هنا فإن الجمع والتبويب والتنظيم والترتيب بين العقائد إنما يعود إلى المرحلة الثالثة من المرحلة الأولى. ومع ذلك يمكن العثور في المرحلة الثانية على آثار للرسائل الاعتقادية في سياق عرض العقائد على الأئمة، أي إن بعض الشيعة والأصحاب كانوا يبادرون إلى عرض مجموع معتقداتهم على الإمام المعصوم عليه السلام ويسألونه عن صحّتها^(٣٥)، من قبيل: عرض عقيدة السيد عبد العظيم الحسني، على ما هو معروف في مصادرها^(٣٦).

ضياع التراث العلمي لمرحلة التنظير —

لم يصلنا من هذه المرحلة من الكلام الإمامي حتّى رسالة مستقلة واحدة، فإن جميع آثار هذه المرحلة كان مصيره إما الضياع والتلف؛ أو الانعكاس في الآثار اللاحقة. كانت الطريقة المتبعة في نشر الآثار في الأزمنة الغابرة تتمّ عبر الاستساح، وحيث كان الشيعة يشكلون الأقلية، وبالإضافة إلى ذلك يمثلون الطيف المعارض للسلطة، فقد كانوا من الناحية السياسية يرزحون تحت وطأة الضغط، وكانوا بالإضافة إلى ذلك يعانون الفقر من الناحية الاقتصادية. وعليه من الطبيعي أن لا يتمّ استساح التراث الشيعي في مثل هذه الظروف على نطاق واسع. وكان هذا الأمر يشكل عاملاً لترك هذه الآثار نهياً لعوادي الزمن. يضاف إلى ذلك أن التاريخ يروي لنا أن الكثير من تراث الإمامية الذي كان محفوظاً في بعض المكتبات الهامة لم يسلم من الحرق بنار العصبية العمياء^(٣٧). وإلى جانب هذه العناصر السلبية كان هناك

عنصرٌ إيجابي ساعد على تجاهل وضياع التراث الكلامي لهذه المرحلة، وقد تمثل هذا العنصر الإيجابي ببداية تبلور تأليف الجوامع في المرحلة الثالثة. ففي هذه المرحلة (المرحلة الثالثة من المرحلة الأولى من تاريخ الكلام) عمد المتكلمون من المسلمين، ومنهم المتكلمون الشيعة، إلى جمع هذه الآثار المفردة والمتفرقة؛ لنظم التعاليم والمفاهيم الكلامية ضمن مؤلفات مبنية وممنهجة في العقائد. وفي هذه المرحلة كانت المؤلفات الجامعة تتم على شكلين وأسلوبين، وهما: الأسلوب النقلى؛ والأسلوب العقلي. وبعد تدوين وتأليف هذه الجوامع، التي هي مزيجٌ من تلك الكتب والرسائل المفردة المتبقية من المرحلة السابقة، ساد تصوّر مفاده أن هذه الكتب الجامعة تشتمل على مزايا تلك المؤلفات المفردة والمتناثرة؛ وبذلك تُركت تلك المصادر لتطويعها صفحات النسيان. فمثلاً: أثناء تأليف الشيخ الكليني لكتاب الكافي كان بحوزته الكثير من هذه الكتب، والتي يُصطلح عليها بـ (الأصول)، وكان يختار رواياته من محتويات هذه الكتب، فكان في باب الاستطاعة - على سبيل المثال - يختار روايتين من هذا الأصل، وثلاث روايات من ذلك الأصل، وهكذا. وقد أدّى هذا الأمر إلى الاستغناء عن تلك الأصول، وتجاهلها ونسيانها بالتدريج. وكان هذا التراث قد حافظ على وجوده وبقائه حتى القرنين الخامس والسادس الهجريين بشكلٍ وآخر^(٣٨).

كتابة الفهارس بوصفها أسلوباً شيعياً بحثاً في انتقال العلم —

كان انتقال العلم لدى الشيعة - خلافاً لأهل السنة -، لا سيّما نقل الحديث، يتمّ عبر الكتابة^(٣٩). لقد كان هناك تفاوتٌ كبير بين ثقافة أهل السنة وثقافة الشيعة الإمامية. فقد كانت ثقافة أهل السنة منذ البداية تقوم على النقل الشفهي؛ إذ نعلم أن الخليفة الثاني^(٤٠) قد منع من كتابة الحديث^(٤١)، وقد استمرّ هذا المنع حتى عام مئة للهجرة، حيث بداية عهد عمر بن عبد العزيز^(٤٢). وعلى الرغم من مبادرة عبد الملك بن مروان في عهده ومحاولته جمع وتدوين الحديث^(٤٣)، إلا أن خطوته هذه كانت مجرد خطوة منفردة وجزئية لا تخرج عن حدود البلاط. وقد استمرّ المنع على حاله حتى عهد عمر بن عبد العزيز، حيث رفع المنع عن كتابة الحديث، وتحوّلت الرواية الشفهية في

عصره إلى رواية مكتوبة. وحيث كانت ثقافة أهل السنّة منذ البداية تقوم على نقل الأحاديث مشافهة فقد قام اعتبار الحديث - بعد رفع الحظر وتدوين الحديث - على علم الرجال. ومن هنا كان أهل السنّة هم أوّل مَنْ بدأ بتدوين علم الرجال. وأما الشيعة فدخلوا هذا المضمار في مرحلة لاحقة. وحيث كان أهل السنّة ينقلون الحديث مشافهةً كان من المهمّ بالنسبة إليهم أن يعرفوا أيّ شيخ من مشايخ الحديث نقل هذه الرواية؛ حيث كان يجب على الراوي أن يستمع إلى الحديث من شيخه. وعلى هذا الأساس كانوا يقيمون مجالس الحديث. وإن اعتبار الحديث رهناً بالأشخاص. وحيث يكتب: «حدثنا فلان: حدثنا فلان» فإن ذلك يمنح اعتباراً للحديث. ومن هنا ظهر تقسيم الحديث إلى: خبر متواتر؛ وخبر آحاد. ومن الناحية التاريخية يعود تقسيم الأخبار إلى: خبر الواحد؛ والخبر المتواتر، إلى أهل السنّة. أما الشيعة في الأصل فلم تكن هناك من حاجة تدعوهم إلى تقسيم الأخبار إلى: آحاد؛ ومتواترات؛ إذ إن الشيعة كانوا يعتمدون على كتابة الفهارس^(٤٤)، كما سنأتي على ذكره.

بمعكس الثقافة الشفهية التي سادت بين أهل السنّة، كان الشيعة بأمرٍ من الأئمة^(عليه السلام) يكتبون الأحاديث فور سماعهم لها. كما ورد التأكيد في بعض الروايات على كتابة الحديث أيضاً، حيث طلب الأئمة من الشيعة أن لا يعتمدوا على ذاكرتهم^(٤٥)، الأمر الذي جعل من كتابة الحديث والروايات عند الشيعة سنّة متبعة. وكان ما يكتبونه في هذا الشأن يُسمّى «أصلاً» أو «كتاباً»، من قبيل: أصل زرارة، أو كتاب ابن أبي عمير، أو كتاب حسين بن سعيد الأهوازي. وبذلك كانت المرحلة الشفهية عند الشيعة محدودة جداً؛ إذ سرعان ما كان الكتاب يحلّ محلّها. كما أن اعتبار الحديث في الأصل كان يأتي في الغالب من الكتابة. كما يمكن بحث القرائن الأخرى - الأعمّ من السندية والمضمونية - حول محور الكتاب. وعلى هذا الأساس فإن دراسة نسخة الكتاب عند الشيعة مقدّمة على دراسة الرجال^(٤٦)، وكانت الأسئلة المطروحة في هذا الشأن، من قبيل: ما هو الطريق إلى هذه النسخة؟ حيث يُقال مثلاً: من أين جاءت نسخة زرارة؟ أو مَنْ الذي نقلها عنه؟ وهل كان حجّة في النقل؟ وهل كان مُجازاً في ذلك أم لا؟ وقد أدّى استناد الشيعة واعتمادهم على النسخ

والكتب إلى تأسيسهم علماً جديداً باسم (كتابة الفهارس)، بمعنى أنه في مقابل علم الرجال، الذي أبدعه أهل السنة، عمد الشيعة إلى إبداع علم الفهارس. حيث كان ضبط وتسجيل كتبنا الرئيسة في هذه الفهارس. وكان المفهرس يقوم في كتاب فهرسته بدراسة جميع الكتب التي تقع في يده، ويذكر طريقه إلى صاحب الكتاب. ومن ذلك - على سبيل المثال -: فهرست النجاشي؛ وفهرست الطوسي، ولم يرد في هذه الفهارس سوى أسماء أصحاب الكتب، سواء أكانت الكتب منهم أو كانوا ينقلونها بواسطة. وعلى هذا الأساس لم يرد في فهرست الطوسي أو فهرست النجاشي ذكر لأسماء الذين يكتفون برواية الحديث مشافهةً فقط. وقد اصطلح على هذا العلم عنوان كتابة الفهارس^(٤٧).

إن استناد علماء الشيعة لم يكن مقتصرًا على الكتابة والنسخ المكتوبة فقط، بل كانت حتى الكتب الكلامية للشيعة تنقل عبر سلسلة الأسانيد أيضاً^(٤٨). في الطريقة التعليمية المتبعة قديماً كان يجب على طالب العلم أن يستنسخ الكتاب عن نسخة صحيحة ومعتبرة، ثم يقرأ نسخته على شيخ قرأ بدوره نسخته على شيوخه الذين يرفعون سلسلة أسانيدهم إلى صاحب الكتاب. ومن ذلك - مثلاً - أن النجاشي في مورد هشام بن الحكم يذكر سلسلة إسناده، ويسمي هنالك ما يقرب من ثلاثين كتاباً لهشام^(٤٩). وقد استمر هذا التقليد في ما يتعلق بالكتب الكلامية في بعض الأحيان إلى القرنين التاسع والعاشر الهجريين، حيث نرى في المخطوطات المتبقية من تلك الحقبة أن الأستاذ والشيخ قد كتب في زاوية من تلك المخطوطة: «قرأ عليّ هذا الكتاب»، وكان هذا يعني أنه يحقّ له أن ينقله إلى شخص آخر. ونجد المثال الآخر على ذلك في الإجازات، من قبيل: الإجازة الكبيرة للعلامة الحلي. وخلافاً للتصور القائل بأن الإجازات تقتصر على كتب الحديث، نجد أن هؤلاء العلماء الكبار كانوا يجيزون حتى الكتب الكلامية، من قبيل: الكتب الكلامية للشيخ المفيد والسيد المرتضى أيضاً؛ لاعتقادهم بأن العلم يجب أن ينتقل من طريق الكتب، فلا اعتبار بالمشافهة.

إمكان إصلاح تراث المرحلة الثانية —

هناك سؤالٌ يقول: كيف يمكن لنا الوصول إلى تراث المرحلة الثانية من المرحلة الأولى؟ يبدو أن بالإمكان إحياء وإصلاح جانبٍ من هذا التراث بطريقتين، وهما:

الطريق الأول: نقل الأقوال؛ إذ إن الكثير من هذه الروايات أو حتى المناظرات والآراء الكلامية قد وردت في الكتب اللاحقة. ومن ذلك - مثلاً - أن هشام بن الحكم له رسالة في حدوث الأجسام^(٥٠)، وهناك أدلةٌ عنه في عددٍ من المواضع على حدوث الأجسام، ويحتمل أن تكون مأخوذةً من ذلك الكتاب^(٥١).

الطريق الثاني: كتب الفهرست. فقد ورد في هذه الكتب ذكر عناوين الكتب الكلامية للمتكلمين في هذه المرحلة، من أمثال: هشام بن الحكم، ووزارة بن أعين، ومؤمن الطاق، مع بيان سلسلة أسانيد انتقال هذه الكتب. فلو أننا لم نكن نعلم أن لوزارة كتاباً قد نقل من هذا الطريق ما كان بإمكاننا أن نصل إلى وجود مثل هذا الكتاب أو عدم وجوده بالرجوع إلى أصول الكافي. وحيث يرد في الفهرست المسار التاريخي لكتاب، بالإضافة إلى عنوانه، يمكن لنا أن ندرك بأن هذا الكتاب - على سبيل المثال - قد انتقل من الكوفة إلى قم، وأنه في عصر الكليني كان موجوداً في قم. ومن هنا يمكن لنا - بالالتفات إلى طبقة الرواة - أن نقضي أثر الأحاديث أو الأفكار التي كانت موجودة في أصل أو كتاب ما.

مصدران معاصران لإصلاح تراث المرحلة الثانية —

في عملية إصلاح تراث هذه المرحلة هناك مصدران رئيسان يمكن لهما أن يكونا نافعين جداً، وهما:

المصدر الأول: كتاب «فهارس الشيعة»^(٥٢). قد يتصور شخصٌ من خلال مراجعة فهرست النجاشي والشيخ الطوسي أن ما نقلناه في القرن الخامس الهجري إنما هو من عندهما. في حين أن هذا التصور مجانيٌّ للصواب. لقد أخذ هذا الفهرست من الفهارس الثمانية المتقدمة لدى الشيعة؛ فقد كان لدى الشيعة ثمانية فهارس قبلهما بجيلٍ أو

جيلين أو حتى ثلاثة أجيال، ثم انتقلت هذه الفهارس إلى الأجيال اللاحقة، حتى قام الشيخ الطوسي والنجاشي بإدراجها ضمن هذين الكتابين. وقد عمد مؤلف كتاب «فهارس الشيعة» إلى استخراج هذه الفهارس الثمانية من هذين الكتابين. وبعد الرجوع إلى هذا الكتاب يمكن لك أن تدرك - مثلاً - ما هي الكتب التي كانت بحوزة ابن الوليد (الذي كان له فهرست في قم)؟ كما تم تفكيك فهرست الصدوق أيضاً. كما يوجد فهرست سعد بن عبد الله الأشعري - وهو من مشايخ الكليني بالواسطة - ضمن فهارس الشيعة أيضاً. فيمكن لنا أن نعمل من خلال ذلك على تحديد الكتب التي كانت بحوزة سعد بن عبد الله، وتبعاً لذلك كانت موجودة عند تلاميذه وتلاميذ تلاميذه أيضاً. وعلى هذا الأساس يمكن للجهد المبذول في كتاب «فهارس الشيعة» أن يكون نافعا للغاية في إعادة التعرف على هذا التراث.

المصدر الثاني: كتاب «ميراث مكتوب شيعه»، لمؤلفه السيد المدرسي الطباطبائي. حيث تتبّع التراث المكتوب للشخصيات الشيعية إلى ما يقرب من عام ١٧٠ و١٦٠ هـ، بمعنى أنه عمد إلى استخراجها من بطون الفهرست. فقد بحث المدرسي في جميع الكتب الشيعية، وتوصل إلى نتيجة مفادها أن هذا الكتاب - مثلاً - قد ذكر في هذه الكتب العشرة، مع ذكر موضعه فيها. وحيث إن كتابه هذا يمثل الخطوة الأولى في هذا الشأن فمن الطبيعي أن لا يخلو من الأخطاء. فقد نجد له بعض الأحكام والأفهام التي يمكن مناقشتها، ولكن أصل المجهود الذي بذله يعتبر دقيقاً من ناحية التعرف على التراث، بمعنى أن الشخص الذي يعتمد هذا الكتاب، ويبحث في الإحالات التي قام بها على هامش التعريف بكل كتاب، يمكنه العمل إلى حد ما على إصلاح ذلك الكتاب. وبذلك يمكن تحديد المحتوى التقريبي لذلك الكتاب.

وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب المدرسي الطباطبائي ليس كاملاً، أي إن بالإمكان الاستعانة بالأدوات الحديثة والعمل على مضاعفة هذا الكتاب، من خلال إضافة معلومات جديدة بحجمه. فعلى سبيل المثال: إن كتاب مجالس هشام بن الحكم (المجالس في الإمامة) أُضيف لاحقاً إلى كتاب «العيون والمحاسن» للشيخ المفيد. وقد ذكر الشيخ المفيد عدداً من هذه المناظرات، وهي متوفرة حالياً^(٥٣). وعليه

يمكن إعادة إصلاح أبحاث الكلام العقلي أيضاً. وحيث لم يُعد من وجود المصادر الأصلية بمرور الزمان لم تُعد الفهارس من وجهة نظر العلماء مُجدية؛ ومن هنا حلّ علم الرجال محلّ الفهارس.

ثمرة إصلاح تراث المرحلة النظرية —

هناك العديد من الثمرات التي يمكن الحصول عليها من خلال عملية إحياء التراث الكلامي. ومن بينها يمكن لنا أن نشير إلى ثمرة التاريخ الكلامي. علينا أن نتعرف على هشام بن الحكم من خلال تراثه؛ فإذا أمكن لنا إحياء تراثه أمكن لنا أن نتيقن صحة أو سقم الأمور التي تتسبب إليه. ومن خلال الرجوع إلى مسند ابن هشام المتوفر بين أيدينا يمكن لنا أن نستنتج أن هذا الرأي الباطل - مثلاً -، والمنسوب إلى هشام بن الحكم هو في الحد الأدنى محلّ تشكيك؛ لأنه بنفسه ينقل عشرين رواية مخالفة لهذا الرأي في مختلف مصادر الشيعة، ومن هنا لا يسعنا أن ننسب إليه رأياً مخالفاً لمضمون تلك الروايات.

ج. مرحلة التدوين —

أما المرحلة الثالثة من مرحلة التأسيس فهي المرحلة التي تحوّل فيها الكلام ليغدو علماً مدوّناً، له قواعده وأساليبه ومناهجه الخاصة. وقد بدأت هذه المرحلة من الشيخ الصدوق واتجاهه النصّي، والشيخ المفيد واتجاهه العقلي.

الهوامش

- (١) انظر: النجاشي، أسماء مصنّف الشيعة: ٤٣٣، تحقيق وتصحيح: السيد موسى الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٢) انظر: الطوسي، الفهرست: ١٣١، المكتبة المرتضوية، النجف الأشرف.
- (٣) انظر: النجاشي، أسماء مصنّف الشيعة: ٣٧٥.
- (٤) انظر: المصدر السابق: ٤٣٣.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (٥) انظر: مارتين مكدرموت، أندیشه هاي كلامي شيخ مفيد: ٦٣ - ٦٥، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٨٤هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٦) بشأن الآراء والنظريات المختلفة الواردة بشأن هذا الكتاب وأدلة عدم انتماء هذا الكتاب إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين انظر: حيدر عبد المناف البياتي، مقال: نویسنده كتاب الياقوت، المنشور في مجلة (كتاب الشيعة)، العدد ١: ٢٢ - ٢٣، (تصدر كل ٦ أشهر) ربيع وصيف عام ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٧) انظر: حسن حسين زاده شانجي، أوضاع سياسي اجتماعي وفرهنگي شيعة در غيبت صغرى: ١٢٢ - ١٢٨، پژوهشگاه علوم و فرهنگ إسلامي، قم المقدسة، ١٣٨٦هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٨) انظر: المصدر السابق: ١١٦ - ١١٧.
- (٩) انظر: أحمد پاکتجي، دائرة المعارف بزرگ إسلامي: ٢٥٨ - ٢٦٢، تحت إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، مركز دائرة المعارف بزرگ إسلامي، طهران، ١٣٨٣هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٠) انظر: حسن يوسفی إشکوري، ابن أبي عقيل، دائرة المعارف بزرگ إسلامي: ٦٨٣ - ٦٨٤، تحت إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، مركز دائرة المعارف بزرگ إسلامي، طهران، ١٣٨٣هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١١) انظر: عباس إقبال آشتياني، خاندان نوبختي، كل الكتاب، مكتبة طهوري، طهران، ١٣٤٥هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٢) في ما يتعلق بالأبحاث المطروحة في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام حول الإيمان انظر: أمير الديواني، مدخل الإيمان في موسوعة الإمام علي: ١٢٧ - ١٦٦، تحت إشراف: علي أكبر رشاد، مركز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و آندیشه إسلامي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش (علي أكبر رشاد، دانشنامه إمام علي ٢: ١٢٧ - ١٦٦)، أو بشأن دور الطينة في الإيمان - على سبيل المثال - عن الإمام علي بن الحسين عليهما السلام، انظر: الكليني، أصول الكافي ٢: ٢، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش. كما يمكن لنا أن نشير من بين الفرق الأخرى في هذه المرحلة إلى رؤية الخوارج (المحكمة الأوائل، والأزارقة، والنجدات) في بحث الإيمان ودور المعصية فيه (الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٣٣ - ١٤٤، منشورات الشريف الرضي، ط ٢، قم، ١٣٦٤هـ.ش)، وتبعاً لهم المرجئة (الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٦١ - ١٦٧).
- (١٣) لقد كانت مسألة القضاء والقدر من المسائل الأولى التي شغلت أذهان المسلمين، حيث فرضت نفسها في فترة خلافة الإمام علي عليه السلام، حيث نقل عنه كلام في هذا الشأن. (انظر: علي الأفضلي، قضاء وقدر، موسوعة الإمام علي: ٢٢١ - ٢٨٢، تحت إشراف: علي أكبر رشاد، مركز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و آندیشه إسلامي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش). كما يمكن الإشارة في هذه المرحلة إلى ظهور فرق من قبيل: الجبرية (انظر بشأن الجبرية: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٩٧ - ١٠٤؛ وبشأن الجدل الكلامي بينهم انظر مثلاً: محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل: ١٧٩ - ١٨٧، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٣٤م)، والقدرية أيضاً (انظر في هذا الشأن: محسن جهانگیری، مجموعه مقالات محسن جهانگیری: ٥٨ - ٨٩، انتشارات حکمت، طهران، ١٣٨٣هـ.ش؛ جوزيف فان أس، معبد الجهني: ٢٧٩ - ٣١٢، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٧٨م؛ حسين عطوان، فرقه هاي إسلامي در سرزمين شام در عصر أموي: ١٦ - ٩٠، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا شيعي، انتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧١هـ.ش؛ وبشأن المجادلات الكلامية لغيلان الدمشقي زعيم هذه الفرقة مع عمر بن عبد

- العزیز والأوزاعي انظر: أبو زهرة، تاريخ الجدل: ١٩٠ - ١٩٣).
- (١٤) يمكن الإشارة في هذا الخصوص إلى كلام الإمام علي عليه السلام حول التوحيد. (للقوف على البراهين على إثبات وجود الله في رؤية الإمام علي عليه السلام انظر: محمد رضائي، برهان هاي إثبات وجود خدا: ٩ - ٤٣، موسوعة الإمام علي: ٢٢١ - ٢٨٢، تحت إشراف: علي أكبر رشاد، مركز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ واندیشه إسلامي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش. وبشأن التوحيد في رؤية الإمام علي عليه السلام انظر: سيد جعفر سيدان، توحيد: ٤٣ - ٦٥، موسوعة الإمام علي: ٢٢١ - ٢٨٢، تحت إشراف: علي أكبر رشاد، مركز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ واندیشه إسلامي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش. وبشأن أسماء الله وصفاته عند الإمام علي عليه السلام انظر: محمد تقي السبحاني، أسماء وصفات خداوند: ٦٥ - ١٢٧، موسوعة الإمام علي: ٢٢١ - ٢٨٢، تحت إشراف: علي أكبر رشاد، مركز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ واندیشه إسلامي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش. ومن بين الفرق الأخرى يمكن الإشارة إلى عقائد الجهم بن صفوان بشأن صفات الله أيضاً. (الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٩٧ - ٩٨).
- (١٥) لقد كانت مسألة الإمامة من أوائل أسباب الاختلاف بين المسلمين (الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٢٨). وحول كلام الإمام علي عليه السلام بشأن الإمامة انظر: موسوعة الإمام علي: ٣: ١٣١ - ١٨٥؛ وانظر بشأن الدراسة التفصيلية حول الاختلاف القائم بين المسلمين بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله: السيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين: ١٤٣ - ٥٩٣، مؤسسة البعثة، طه، طهران، ١٤١٢هـ.
- (١٦) بشأن الجدل والنقاش الكلامي بين المسلمين انظر: أبو زهرة، تاريخ الجدل، الكتاب بأكمله، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٣٤م؛ وانظر أيضاً: المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠ بأكمله، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- (١٧) لقد ذكر محمد بن جرير الطبري في (المسترشد في الإمامة) واحداً وستين مناقشة من مناقشات الإمام علي عليه السلام. (انظر: الطبري، المسترشد: ٣٣١ - ٣٦٦، تحقيق: أحمد المحمودي، ١٤١٥هـ). وانظر بشأن مناقشة الإمام الحسن عليه السلام في مناقشة معاوية بن سفيان: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٦: ٢٨٨ - ٢٩٠؛ وبشأن مناقشة ابن عباس مع ابن الزبير انظر: المصدر السابق ٩: ٣٢٥.
- (١٨) لقد ذكر الثقيفي في الغارات نماذج من هذه الرسائل. وقد أكد الإمام علي عليه السلام في هذه الرسائل على أحقيته في الإمامة، ومرجعية أهل البيت الدينية على الناس، ونظرية الإمامة التاريخية، والعلم الخاص عند أهل البيت عليه السلام. انظر: إبراهيم بن محمد الثقيفي، الغارات ١: ١٩٥ - ٢٠٤، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني (الأرموي)، أنجمن آثار ملي، طهران.
- (١٩) يمكن لهذا المدعى أن يكون موضوعاً لمنجز تاريخي مقارنة أيضاً، فلو أننا جمعنا مجمل التراث الكلامي المنقول عن أهل الحديث ورواياتهم الاعتقادية، وكذلك الخطب المنقولة عن الخليفة الأول والخليفة الثاني، وعملنا على مقارنتها بما هو مأثور عن تاريخ التشيع من الخطب والرسائل والمناشدات، وقمنا بدراسة مقارنة موثقة، أمكن لنا إلى حد ما أن نثبت هذا الادعاء القائل بأن التراث الكلامي الإمامي في المرحلة الأولى كان من الناحية الكمية والكيفية أكبر وأفضل بكثير عن التراث المأثور، في هذا الشأن وتلك المرحلة، عن سائر الفرق الأخرى.
- (٢٠) في ما يتعلق بحب البرامكة للعلوم انظر: صادق سجادي، برمكيان ١٢: ١٤ - ١٥، دائرة المعارف بزرگ إسلامي، مركز دائرة المعارف بزرگ إسلامي، طهران، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢١) لقد ذكر الكشي نموذجاً من هذه المناظرات. وفي هذه المناظرة يتم تعيين هشام بن الحكم بوصفه حكماً لإدارتها. (انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال للكشي: ٥٤٨، تحقيق وتصحيح: المصطفوي، دانشگاه فردوسي، مشهد، ١٣٤٨هـ).

(٢٢) يمكن الإشارة في هذا الشأن - على سبيل المثال - إلى: المجالس في التوحيد والمجالس في الإمامة لهشام بن الحكم (انظر: النجاشي، أسماء مصنفّي الشيعة: ٤٣٣)؛ أو مجالس مؤمن الطاق مع أبي حنيفة والمرجئة (انظر: المصدر السابق: ٣٢٥)؛ أو تقرير مجالس الفضل بن شاذان مع المخالفين للإمامية من قبل ابن قتيبة (انظر: المصدر السابق: ٢٥٩)؛ أو مجالس علي بن إسماعيل الميثمي (انظر: المصدر السابق: ٢٥١).

(٢٣) في ما يتعلق بمناظرات هشام بن الحكم وانعكاسها في مصادر الشيعة، وحتى أهل السنة، انظر: الأسعدي: ٢٥٣ - ٣٠٣؛ وبشأن مناظرات مؤمن الطاق انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال للكشي: ١٨٨ - ١٩٠، تحقيق وتصحيح: المصطفوي؛ الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٣٧٨ - ٣٨٠، نشر مرتضى، مشهد، ١٤٠٣هـ؛ ابن شهر آشوب، المناقب ١: ٢٢٥، مؤسسة انتشارات علامة، قم، ١٣٧٩هـ.

(٢٤) انظر على سبيل المثال: المقدسي، البدء والتاريخ ١: ٣٤٨ - ٣٥١، ترجمه إلى الفارسية: محمد رضا شفيعي كدكني، نشر آگه، طهران، ١٣٧٤هـ؛ ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار ٢: ١٥٣ - ١٥٤، دار الكتب العربي، بيروت.

(٢٥) انظر: المقدسي، البدء والتاريخ ١: ٣٤٨ - ٣٥١.

(٢٦) سوف نأتي على ذكر مصير هذه الكتب، وكيفية الوصول إليها.

(٢٧) وهذه الكتب الثلاثة هي: (التدبير في الإمامة)، و(المجالس في التوحيد)، و(المجالس في الإمامة). وقد رأى النجاشي أن الكتاب الأول عبارة عن مسائل قام علي بن منصور بجمعها من كلام هشام بن الحكم. (انظر: النجاشي، أسماء مصنفّي الشيعة: ٤٣٣). ومع ذلك فقد عمد في تعريف علي بن منصور إلى القول بأن عنوان هذا الكتاب هو (التدبير في الإمامة والتوحيد). (انظر: المصدر السابق: ٢٥٠). ومن هنا فقد ذهب المدرسي في كتابه (التراث المكتوب) إلى الاعتقاد بأن هذه العناوين الثلاثة تعود إلى كتاب واحد، وقد عمد أحد تلاميذ هشام أو عدد من تلاميذه بجمعه، وقد اختار كل واحد منهم عنواناً مختلفاً. (انظر: المدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري: ٣٢١، ترجمه إلى الفارسية: رسول جعفریان وعلي قرائي، كتابخانه تخصصي تاريخ اسلام وإيران، قم، ١٣٨٣هـ.ش).

(٢٨) يمكن الإشارة - على سبيل المثال - إلى مجالس الإمام الرضا عليه السلام (انظر: النجاشي، أسماء مصنفّي الشيعة: ٣٧، ٥٦)، أو غيره من الأئمة (انظر: المصدر السابق: ٢٤٠)، مع الأديان والمذاهب الأخرى. وتوجد هذه المناظرات على شكل أحاديث أيضاً. وقد ورد ذكر بعض هذه المناظرات في كتاب الاحتجاج للطبرسي. وقد خصّص المجلسي مجلداً كاملاً من موسوعة بحار الأنوار لهذا البحث (انظر: بحار الأنوار، ج ١٠ بأكمله).

(٢٩) على الرغم من تأريخ وفاة الحسن بن محمد بن الحنفية بعام ٩٥هـ، أو ٩٩هـ (انظر: خديجة كثيري بيدهندي، الحسن بن محمد بن الحنفية، دانشنامه جهان اسلام ١٣: ٣٢٠، تحت إشراف: غلام علي حداد عادل، بنياد دايرة المعارف إسلامي، طهران، ١٣٨٨هـ.ش)، إلا أنه قد ألف رسالة الإرجاء ما بين عامي ٧٣ - ٧٥هـ تقريباً (انظر: وداد القاضي، الكيسانية في التاريخ والأدب: ١٤، دار

الثقافة، بيروت، ١٩٧٤م). وأصل هذه الرسالة قد طبعت من قبل جوزيف فان إس في مجلة عربيكا (انظر: جوزيف فان، إس، عربيكا ٢١: ٢٠ - ٥٢، ١٩٧٤م)، ورسول جعفران نقل عنه في مقالات تاريخية (انظر: جعفران، مقالات تاريخية ١٠: ٣١ - ٣٤، نشر الهادي، قم، ١٣٨٠هـ.ش). وفي المقابل ذهب مايكل كوك إلى الاعتقاد بأن الأدلة المذكورة لتحديد تاريخ كتابة رسالة الإرجاء لا تكفي لإثبات هذا التاريخ، وربما عاد تاريخ تأليف هذه الرسالة إلى فترة لاحقة:

Cook, Michael (1981), Early muslim dogma: a source critical study, New York: Cambridge university press.

(٣٠) من بين الكتب المنسوبة إليه يمكن الإشارة إلى: كتاب إلى عبد الملك بن مروان في الردّ على القدرية، ورسالة حكايت قضا وقدر (باللغة الفارسية)، وشروط الإمامة، والأسماء الإدريسية، وكتاب الإخلاص، ونزول القرآن، وتفسير القرآن. (انظر: أكبر ثبوت، دانشنامه جهان اسلام ١٣: ٢٨٦). وعلى الرغم من أن تاريخ وفاة الحسن البصري كان في عام ١١٠هـ فإنه إذا كانت نسبة الرسالة التي كتبها إلى عبد الملك بن مروان (٨٦هـ) إليه صحيحة يمكن الاطمئنان إلى أن هذا الكتاب قد تمّ تأليفه قبل هذا التاريخ.

(٣١) أبو حنيفة النعمان بن ثابت (١٥٠هـ): له مؤلفات في الفقه والكلام، ومن بينها الكتب التالية (في ما يتعلق بمؤلفاته ومضامين بعضها انظر: باكتجي، دائرة المعارف بزرگ إسلامي ٥: ٤٠٣ - ٤٠٦):

١. الكتب المطبوعة: العالم والمتعلّم (في موضوع الإيمان والعمل)، والفقه الأكبر (على الرغم من عنوانه الفقهي إلا أنه يحتوي على مجموعة من الرسائل الاعتقادية لأبي حنيفة)، ورسالة إلى عثمان البتي (حول نظرية الإرجاء)، والفقه الأيسر، والوصية، ووصية إلى تلميذه القاضي أبي يوسف.
٢. الكتب المخطوطة: وصية إلى ابنه حماد، ووصية إلى يوسف بن خالد السمني، ورسالة في الإيمان وتكفير من قال بخلق القرآن، ومجادلة لأحد الدهريين.
٣. الكتب المفقودة: كتاب الرهن، والردّ على القدرية، ورسالة في نصرة قول أهل السنة: إن الاستطاعة مع الفعل.

(٣٢) انظر: النجاشي، أسماء مصنّفي الشيعة: ١٧٥.

(٣٣) للوقوف على رأي زرارة الخاص في هذا الشأن، ومخالفة البعض له، انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال للكشي: ١٤٥ - ١٤٨، ١٦٨، تحقيق وتصحيح: المصطفوي. وكذلك في ما يتعلق بتقابل رأي هشام بن الحكم مع زرارة وأتباعه، وهم كل من: عبيد بن زرارة، ومحمد بن حكيم، وعبد الله بن بكير، وهشام بن سالم، ومؤمن الطاق، وحמיד بن رباح، انظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٤٢ - ٤٣، تصحيح وتحقيق: هلموت رينر، فرانس شتاينر، ألمانيا، ١٤٠٠هـ.

(٣٤) الاسم الكامل لهذه الرسالة هو (الردّ على المعتزلة في إمامة الفضول). انظر: الطوسي، الفهرست: ١٣١.

(٣٥) بشأن عرض العقائد على الأئمة انظر: السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي، مجموع مقالات مؤتمر السيد عبد العظيم الحسيني ٢٤: ١٩٥ - ٢٤٤، دار الحديث، ١٣٨٢هـ.ش.

(٣٦) انظر: الصدوق، التوحيد: ٨١، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط٢، قم، ١٣٩٨هـ؛ وله أيضاً: كمال الدين وتمام النعمة، ٣٧٩ - ٣٨٠، دار الكتب الإسلامية، ط٢، قم، ١٣٩٥هـ.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

(٣٧) في النزاع المذهبي الذي وقع في عصر الشيخ الطوسي تعرّضت مكتبة شاهبور بن أردشير وزير بهاء الدولة - التي كانت تعد من أضخم المكتبات في تلك الحقبة الزمنية؛ حيث تضم بين جدرانها عشرة آلاف كتاب (انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٩: ٢٠٠ - ٢٠١، تحقيق: سهيل زكّار، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ) لحرق متعمّد بالنار. كما تعرّض بيت الشيخ الطوسي ومكتبته الخاصة للنهب وإضرار النار فيها، وقد التهمت النيران الحاقدة حتّى منبر درسه أيضاً (انظر: ابن كثير، البداية والنهاية ١٢: ٩٠، تحقيق: علي الشبيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٦: ١٩٣، تحقيق: علي الشرمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ)، الأمر الذي اضطرّه إلى التخلّي فترة من الزمن؛ حفاظاً على حياته (انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٣: ٦٢٥، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤١٧هـ؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٦: ٢٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ).

(٣٨) يروى أن ابن إدريس كان يمتلك بعضاً من هذه الكتب. (انظر: السيد محمد رضا الحسيني الجلال، تدوين السنّة الشريفة: ١٨٨، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ).

(٣٩) في ما يتعلق باهتمام الشيعة بضبط الروايات وتدوينها في الكتب منذ عصر صدورهما انظر: مقدمة جامع أحاديث الشيعة (السيد حسين البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١: ٨، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٩هـ.ش؛ وانظر أيضاً: حسن طارمي راد، مقالة: (بيشينه مكتوب منابع معتبر حديثي شيعه إماميه)، المقالة كاملة، مجموعة مقالات المؤتمر الدولي للكتاب والمكتبة في الحضارة الإسلامية، المجلد الأول، آستان قدس رضوي بنياد پژوهشهاي إسلامي، مشهد، ١٣٧٩هـ.ش). وبشأن الوقوف على بعض الروايات المأثورة عن الأئمة في التأكيد على أهميّة كتابة الروايات والكتب انظر: السيد محمد رضا الحسيني الجلال، تدوين السنّة الشريفة: ١٣٤ - ١٨٧.

(٤٠) طبقاً للشواهد المتوفرة فإن أبا بكر قد سبق له أن سار على هذا النهج. (انظر: مجيد معارف، تاريخ عمومي حديث: ٦٧ - ٦٨، نشر كوير، طهران، ١٣٨١هـ.ش). وفي ما يتعلق بمخالفة عمر لرواية وكتابة الحديث انظر: المصدر السابق: ٦٨ - ٧١.

(٤١) على الرغم من وجود هذا المنع، إلّا أن بعض الأصحاب كانوا يعارضون هذا المنع، وكانوا يواصلون رواية الحديث عن النبي الأكرم. (انظر: المصدر السابق: ١٩٧ - ٢٥٤). ومع ذلك كانت أحاديث أهل السنّة في هذه الفترة تُروى بشكل شفهي، ولم تجد طريقها إلى الكتابة. وعلى الرغم من صعوبة تحديد الشخص الأول الذي بدأ تدوين أحاديث أهل السنّة، إلّا أن الذي يمكن قوله باطمئنان هو أن هذه العملية قد بدأت في القرن الثاني الهجري (انظر: مجيد معارف، تاريخ عمومي حديث: ١١٣ - ١١٦). ويدّعي بعض أهل السنّة أن تاريخ كتابة الحديث يعود إلى ما قبل هذه المرحلة أيضاً. ومع ذلك فإن الموارد التي يذكرونها لا تمثل مصداقاً لكتابة الحديث، بل هي استشهادات بعدد قليل من روايات النبي الأكرم ﷺ واردة عن بعض الصحابة في رسائلهم المحدودة. (انظر: حاكم عبيسان المطيري، تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين: ٤٦ - ٥٠، جامعة الكويت، الكويت، ٢٠٠٢م).

(٤٢) حيث أمر عامله على المدينة المنورة بجمع أحاديث رسول الله ﷺ. (انظر: صحيح البخاري ١: ٣٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ).

(٤٣) كان عبد الملك بن مروان من كبار فقهاء ومحدّثي المدينة المنورة، وقد واصل رواية الحديث حتى في فترة حكمه أيضاً. (انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٣٧: ١١١ - ١١٣، دار الفكر، بيروت،

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- ١٤١٦هـ). ويقال: إنه كان يكثر من مجالسة المحدثين. (انظر: المصدر السابق: ١١٤).
- (٤٤) في ما يتعلّق بخبر الواحد واختلاف الإمامية عن أهل السنة في هذا الشأن انظر: حسن طارمي راد، مقالة (بيشينه مكتوب منابع معتبر حديثي شيعه إماميه): ١٦٣. (مصدر فارسي).
- (٤٥) يمكن لنا أن نشير من بينها إلى الرواية القائلة: (اكتبوا؛ فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا)، أو (احتفظوا بكتبكم؛ فإنكم سوف تحتاجون إليها)، أو (القلب يتكل على الكتابة). انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٥٢.
- (٤٦) ولكن مع ذلك قد نجد في بعض الموارد الخاصة أن أصحاب الفهارس من الإمامية، رغم تأييدهم للكتاب، يضعفون كاتبه، ولا يروون عنه شيئاً، دون أن يعود ذلك إلى إشكال في النسخة، بل إلى الرؤية والموقف الذي يتّخذه المفهرس أو شيوخه من الروايات التي ينفرد بها ذلك الكاتب. ومن ذلك أن النجاشي - على سبيل المثال - في المدخل الخاصّ بجابر الجعفي، على الرغم من نقل كتبه وبيان طريقه إليها، يرى ضعف رواية كتب جابر، ويؤيد كلام الشيخ المفيد بأن جابراً كان مختلطاً (انظر: النجاشي، أسماء مصنفّي الشيعة: ١٢٨). كما يمكن الإشارة مثلاً إلى موقفه من الفضل بن عمر (انظر: المصدر السابق: ٤١٦)، ومعلّى بن خنيس (انظر: المصدر السابق: ٤١٧)، والحسن بن عباس بن الحريش الرازي (انظر: المصدر السابق: ٦٠ - ٦١)، أيضاً. ففي هذه الموارد يعمل النجاشي على تأييد كتب هؤلاء الأشخاص على مستوى دراسة النسخ، ولكنه في الوقت نفسه؛ ولأسباب أخرى - من قبيل: رؤيته أو رؤية شيوخه الكلامية - لا يروي شيئاً منها.
- (٤٧) انظر بشأن الفهارس عند الإمامية: حسن طارمي راد، مقالة (بيشينه مكتوب منابع معتبر حديثي شيعه إماميه)، المقالة كاملة.
- (٤٨) يمكن الإشارة - على سبيل المثال - إلى الكتب الواردة بشأن أشخاص من أمثال: هشام بن الحكم (انظر: النجاشي، أسماء مصنفّي الشيعة: ٤٣٣)، ومؤمن الطاق (انظر: المصدر السابق: ٣٢٥ - ٣٢٦)، ووزارة بن أعين (انظر: المصدر السابق: ١٧٥). وعلى الرغم من طباعة كتب هؤلاء الأشخاص الكلامية والعقلية، إلا أنها مع ذلك تنقل في كتب الفهارس، حيث تصل إلى أصحابها من طريق سلسلة الأسانيد.
- (٤٩) وربما لا يكون النجاشي - بطبيعة الحال - قد قرأ بنفسه جميع تلك الكتب، ولكنّه سمع بها من شيوخه الذين يمثلون سلسلة إسناده إلى تلك الكتب أو الرسائل.
- (٥٠) انظر: النجاشي، أسماء مصنفّي الشيعة: ٤٣٣.
- (٥١) من ذلك - مثلاً - أن الكليني ينقل في باب حدوث العالم جانباً من استدلال هشام بن الحكم على حدوث العالم. ويتّضح من عبارة الكليني أن هشام بن الحكم قد أخذ هذا الكلام عن الإمام الصادق (عليه السلام). (انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٨٠ - ٨١).
- (٥٢) انظر: مهدي خدمايان آراني، فهارس الشيعة، نشر كتاب شناسي شيعه، قم، ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٥٣) انظر: الشيخ المفيد، العيون والمحاسن: ٢٨، ٤٩، ٥٠، ٩٠، ١٤١٣هـ.

نصوص الإمامة، دراسة تأملية

. القسم الأول .

الشيخ عبد الله مصلحي (*)

قد ورد النصّ على اثني عشر خليفة في كثيرٍ من مصادر الفريقين.

أمّا مصادر الشيعة فالأمر فيها واضح كما لا يخفى.

وأمّا بالنسبة إلى مصادر العامة فقد ورد النصّ عن أربع طرق:

١. عن مسروق قال: كنّا جلوساً عند عبد الله بن مسعود، فقال له رجلٌ: يا أبا عبد الرحمن، هل سألتُم رسول الله ﷺ كم تملك هذه الأمة من خليفة؟ فقال: نعم، ولقد سألتنا رسول الله ﷺ فقال: اثنا عشر، كعدة نقيب بني إسرائيل^(١).

٢. عن أبي جحيفة قال: كنت مع عمّي عند النبي ﷺ، فقال: لا يزال أمر أمّتي صالحاً حتّى يمضي اثنا عشر خليفة، ثمّ قال كلمةً، وخفض بها صوته، فقلتُ لعمّي - وكان أمامي -: ما قال يا عمّ؟ قال: قال يا بنيّ: كلّهم من قريش^(٢).

٣. عن عبد الله بن عمرو يقول: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: يكون فيكم اثنا عشر خليفة^(٣).

٤. جابر بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: لا يزال الدين قائماً حتّى يكون اثنا عشر خليفة من قريش^(٤).

وهذا هو النصّ المشهور عند العامة، بحيث قلّمَا يوجد كتابٌ معتبر عندهم ليس فيه هذا النصّ، كما يظهر ذلك من ملاحظة تخريجاته من مصادر العامة في الهامش.

(*) باحثٌ متخصصٌ في مجال علم الكلام والرجال.

ثمَّ إنَّه في نقل عبد الله بن عمرو زيادة: أبو بكر الصديق لا يلبث بعدي إلا قليلاً^(٥).

وفي نقل آخر عنه: أبو بكر الصديق لا يلبث بعدي إلا قليلاً، وصاحب رحي دارة العرب، يعيش حميداً ويموت شهيداً، قيل: مَنْ هو يا رسول الله؟ فقال: عمر بن الخطاب^(٦).

وفي ثالث: أبو بكر الصديق لا يلبث بعدي إلا قليلاً، وصاحب رحي داره، يعيش حميداً ويموت شهيداً. قيل: مَنْ هو يا رسول الله؟ قال: عمر بن الخطاب، ثمَّ التفت إلى عثمان فقال: وأنت سيسألك الناس أن تخلع قميصاً كساك الله عزَّ وجلَّ، والذي نفسي بيده، لئن خلعت لا تدخل الجنة حتَّى يلج الجمل في سمِّ الخياط^(٧).
إلا أنَّه لا يمكن الوثوق بهذه الزيادة، حتَّى على مسلك العامة.
والوجه في ذلك - مضافاً إلى اختلاف المصادر في نقل الزيادة - أنَّ الرواية ضعيفة من حيث السند.

فرواية عبد الله بن عمرو مروية عن عبد الله بن صالح، عن الليث بن سعد، عن خالد بن يزيد، عن سعيد بن أبي هلال، عن ربيعة بن سيف، عن شفي الأصبجي، عن عبد الله بن عمرو.

قال الذهبي: أنا أتعجَّب من يحيى^(٨) - مع جلالته ونقده - كيف يروي مثل هذا الباطل، ويسكت عنه، وربيعه صاحب مناكير وعجائب^(٩).

كما أنَّ عبد الله بن صالح وُصف بأنه كثير الغلط^(١٠)، وله مناكير^(١١).
ثمَّ إنَّه قد ورد في بعض الروايات عن النبي ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ وفاطمة إلى عصر الصادق ﷺ التصريح بأسماء الأئمة ﷺ واحداً بعد واحد، من أمير المؤمنين ﷺ إلى القائم ﷺ.

فهنا نشير إلى بعضها - ولعلها أهمُّها -:

الخبر الأول -

رواية لوح جابر - وهي من أشهر النصوص في الباب -:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

ومتوئها مختلفةً، فنذكر منها ما عثرنا عليها:

أ. محمد بن يحيى ومحمد بن عبد الله، عن عبد الله بن جعفر، عن الحسن بن ظريف وعلي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن بكر بن صالح، عن عبد الرحمن بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أبي لجابر بن عبد الله الأنصاري: إن لي إليك حاجة، فمتى يخف عليك أن أخلو بك فأسألك عنها؟ فقال له جابر: أي الأوقات أحببت، فخلا به في بعض الأيام، فقال له: يا جابر، أخبرني عن اللوح الذي رأيته في يد أمي فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وما أخبرتك به أمي أنه في ذلك اللوح مكتوب.

فقال جابر: أشهد بالله أنني دخلت على أمك فاطمة في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله، فهنيئتها بولادة الحسين عليه السلام، ورأيت في يديها لوحاً أخضر، ظننت أنه من زمرد، ورأيت فيه كتاباً أبيض، شبه لون الشمس، فقلت لها: بأبي وأمي يا بنت رسول الله صلى الله عليه وآله، ما هذا اللوح؟ فقالت: هذا لوح أهداه الله إلى رسوله صلى الله عليه وآله، فيه اسم أبي واسم بعلي واسم ابني واسم الأوصياء من ولدي، وأعطانيه أبي ليبشّرني بذلك.

قال جابر: فأعطتني أمك فاطمة، فقرأته واستسخته، فقال له أبي: فهل لك يا جابر أن تعرضه علي؟ قال: نعم، فمشى معه أبي إلى منزل جابر، فأخرج صحيفة من رق، فقال: يا جابر، انظر في كتابك لأقرأ أنا عليك، فنظر جابر في نسخته فقرأه أبي، فما خالف حرف حرفاً. فقال جابر: فأشهد بالله أنني هكذا رأيته في اللوح مكتوباً: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من الله العزيز الحكيم لمحمد نبيه ونوره وسفيره وحجابه ودليله، نزل به الروح الأمين من عند رب العالمين. عظم يا محمد أسمائي، واشكر نعمائي، ولا تجحد آلائي، إني أنا الله لا إله إلا أنا قاصم الجبارين ومديل المظلومين ^(١٢) وديان ^(١٣) الدين، إني أنا الله لا إله إلا أنا، فمن رجا غير فضلي أو خاف غير عدلي ^(١٤) عذّبه عذاباً لا أعذّبه أحداً من العالمين، فإياي فاعبد، وعلي فتوكل. إني لم أبعث نبياً فأكملت أيامه وانقضت مدته إلا جعلت له وصياً، وإني فضلتك على الأنبياء، وفضلت وصيك ^(١٥) على الأوصياء، وأكرمتك بشبليك وسبطيك حسن وحسين، فجعلت حسناً معدن علمي بعد انقضاء مدة أبيه، وجعلت حسيناً خازن

وحبي، وأكرمته بالشهادة، وختمت له بالسعادة، فهو أفضل مَنْ استشهد، وأرفع الشهداء درجةً، جعلت كلمتي التامة معه، وحجّتي البالغة عنده، بعترته أثيب وأعاقب: أولهم عليّ سيد العابدين وزين أوليائي الماضين، وابنه شبه جدّه المحمود محمد الباقر علمي والمعدن لحكمتي، سيهلك المرتابون في جعفر، الرادّ عليه كالرادّ عليّ، حقّ القول منّي من مثوى جعفر، ولأسرّته في أشياعه وأنصاره وأوليائه، أتيحت بعد موسى فتنة عمياء حندس، لأنّ خيط فرضي لا ينقطع، وحجّتي لا تخفى، وإنّ أوليائي يسقون بالكأس الأوفى، مَنْ جحد واحداً منهم فقد جحد نعمتي، ومَنْ غيّر آيةً من كتابي فقد افتري عليّ. ويلّ للمفتريين الجاحدين عند انقضاء مدّة موسى عبدي وحبيبي وخيرتي في عليّ وليّ وناصر^(١٦)، ومَنْ أضع عليه أعباء النبوة وأمتحنه بالاضطلاع بها^(١٧)، يقتله عفريتٌ مستكبر، يدفن في المدينة التي بناها العبد الصالح إلى جنب شرّ خلقي، حقّ القول منّي لأسرّته بمحمد ابنه وخليفته من بعده ووارث علمه، فهو معدن علمي وموضع سرّي وحجّتي على خلقي [لا يؤمن عبد به إلّا]^(١٨) جعلت الجنة مثواه وشفّعته في سبعين^(١٩) من أهل بيته، كلّهم قد استوجبوا النار، وأختم بالسعادة لابنه عليّ وليّ وناصر والشّاهد في خلقي وأميني على وحبي، أخرج منه الداعي إلى سبيلي والخازن لعلمي الحسن، وأكمل ذلك بابنه لمحمد^(٢٠) رحمةً للعالمين، عليه كمال موسى وبهاء عيسى وصبر أيّوب، فيذلّ أوليائي في زمانه، وتتهادى رؤوسهم كما تتهادى رؤوس الترك والدّيلم، فيقتلون ويحرقون ويكونون خائفين مرعوبين وجلين، تصبغ الأرض بدمائهم، ويفشو الويل والرّثّة في نساءهم، أولئك أوليائي حقّاً، بهم أَدفع كلّ فتنة عمياء حندس، وبهم أكشف الزلازل وأدفع الآصار والأغلال، أولئك عليهم صلوات من ربّهم ورحمة، وأولئك هم المهتدون.

قال عبد الرحمن بن سالم: قال أبو بصير: لو لم تسمع في دهرك إلّا هذا الحديث لكفاك، فصنّه إلّا عن أهله^(٢١).

وقد رواه والد الصدوق، عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري جميعاً، عن أبي الحسن صالح بن أبي حمّاد والحسن بن طريف جميعاً، عن بكر بن صالح، عن عبد الرحمن بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله^(٢٢).

ورواه الخصيبي، عن جعفر بن أحمد القصير، عن صالح بن أبي حماد والحسين بن طريف جميعاً، عن بكر بن صالح، عن عبد الرحمن بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٢٣).

ورواه النعماني، عن موسى بن محمد القمي أبي القاسم بشيراز سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة قال: حدثنا سعد بن عبد الله الأشعري، عن بكر بن صالح، عن عبد الرحمن بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٢٤).

ورواه الصدوق، عن أبيه ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد قالوا: حدثنا سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري جميعاً، عن أبي الخير صالح بن أبي حماد والحسن بن طريف جميعاً، عن بكر بن صالح؛ وحدثنا أبي ومحمد بن موسى بن المتوكل ومحمد بن علي ماجيلويه وأحمد بن علي بن إبراهيم بن هاشم والحسين بن إبراهيم بن تاتانة وأحمد بن زياد بن جعفر الهمداني - رضي الله عنهم - قالوا: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن بكر بن صالح، عن عبد الرحمن بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٢٥).

وكذا رواه عن أبيه ومحمد بن الحسن - رضي الله عنهما - قالوا: حدثنا سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري جميعاً، عن أبي الحسن صالح بن أبي حماد والحسن بن طريف جميعاً، عن بكر بن صالح. وحدثنا أبي ومحمد بن موسى بن المتوكل ومحمد بن علي ماجيلويه وأحمد بن علي بن إبراهيم والحسن بن إبراهيم بن تاتانة وأحمد بن زياد الهمداني - رضي الله عنهم - قالوا: حدثنا علي بن إبراهيم، عن أبيه إبراهيم بن هاشم، عن بكر بن صالح، عن عبد الرحمن بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٢٦).

ورواه المسعودي، عن أبي الحسن صالح بن أبي حماد والحسن بن طريف جميعاً، عن بكر بن صالح، عن عبد الرحمن بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٢٧).

ورواه في الاختصاص، المنسوب إلى المفيد، عن محمد بن معقل قال: حدثنا أبي، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عند قبر الحسين عليه السلام في الحائر سنة ثمان وتسعين

ومائتين، قال: حدثنا الحسن بن ظريف بن ناصح، عن بكر بن صالح، عن عبد الرحمن بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٢٨).

ورواه الشيخ، عن جماعة، عن أبي جعفر محمد بن سفيان البزوفري، عن أبي علي أحمد بن إدريس وعبد الله بن جعفر الحميري، عن أبي الخير صالح بن أبي حماد الرازي والحسن بن ظريف جميعاً، عن بكر بن صالح، عن عبد الرحمن بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٢٩).

ب - روى الكليني، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: دخلت على فاطمة، وبين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء ^(٣٠) [من ولدها] ^(٣١)، فعددت اثني عشر، آخرهم القائم عليه السلام، ثلاثة منهم محمد، وثلاثة منهم علي ^(٣٢).

ورواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري ^(٣٣).

وكذا عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار رضي الله عنه قال: حدثني أبي، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحسن بن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري ^(٣٤).

وكذا عن الحسين بن أحمد بن إدريس رضي الله عنه قال: حدثنا أبي، عن أحمد بن محمد بن عيسى وإبراهيم بن هاشم جميعاً، عن الحسن بن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري ^(٣٥).

وكذا عن أبيه رضي الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله قال: حدثنا محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحسن بن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري ^(٣٦).

وكذا عن محمد بن موسى بن المتوكّل رضي الله عنه قال: حدثني محمد بن يحيى العطار وعبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن ابن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري ^(٣٧).

ورواه المفيد، عن أبي القاسم جعفر بن محمد، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر محمد بن عليّ، عن جابر بن عبد الله الأنصاري^(٣٨).

ج - أبو محمد الفحام قال: حدّثني عمّي قال: حدّثني أبو العباس أحمد بن عبد الله بن عليّ الرأس قال: حدّثنا أبو عبد الله عبد الرحمن بن عبد الله العمري قال: حدّثنا أبو سلمة يحيى بن المغيرة قال: حدّثني أخي محمد بن المغيرة، عن محمد بن سنان، عن سيّدنا أبي عبد الله جعفر بن محمد^(٣٩) قال: قال أبي لجابر بن عبد الله: لي إليك حاجة أريد أخلو بك فيها، فلمّا خلا به في بعض الأيام قال له: أخبرني عن اللوح الذي رأيته في يد أمّي فاطمة .

قال جابر: أشهد بالله لقد دخلتُ على فاطمة بنت رسول الله^(ﷺ)؛ لأهنتها بولدها الحسين^(عليه السلام)، فإذا بيدها لوحٌ أخضر من زبرجدة خضراء، فيه كتاب أنور من الشمس وأطيب من رائحة المسك الأذفر، فقلت: ما هذا، يا بنت رسول الله؟ فقالت: هذا لوحٌ أهداه الله عزّ وجلّ إلى أبي، فيه اسم أبي واسم بعلي واسم الأوصياء بعده من ولدي، فسألته أن تدفعه إليّ لأنسخه ففعلت، فقال له: فهل لك أن تعارضني به؟ قال: نعم، فمضى جابر إلى منزله، وأتى بصحيفة من كاغد، فقال له: انظر في صحيفتك حتّى أقرأها عليك، وكان في صحيفته مكتوب: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من الله العزيز العليم، أنزله الروح الأمين على محمد خاتم النبيّين. يا محمد، عظم أسمائي، واشكر نعمائي، ولا تجحد آلائي، ولا ترجُ سواي، ولا تخشَ غيري، فإنّه من يرجو سواي ويخشى غيري أعذّبه عذاباً لا أعذّبه أحداً من العالمين.

يا محمد، إنّي اصطفيتك على الأنبياء، وفضلت وصيّك على الأوصياء، وجعلت الحسن عيبة علمي من بعد انقضاء مدّة أبيه، والحسين خير أولاد الأوّلين والآخرين، فيه تثبت الإمامة، ومنه يعقب عليّ زين العابدين، ومحمد الباقر لعلمي والداعي إلى سبيلي على منهاج الحقّ، وجعفر الصادق في العقل^(٣٩) والعمل، تنشب^(٤٠) من بعده فتنة صمّاء، فالويل كلّ الويل للمكذّب بعبدني وخيرتي من خلقي موسى، وعليّ الرضا يقتله عفریتٌ كافر، يدفن بالمدينة التي بناها العبد الصالح إلى جنب شرّ خلق الله،

ومحمد الهادي إلى سبيلي، الذابّ عن حريمي، والقيّم^(٤١) في رعيّته حسن أغرّ، يخرج منه ذو الاسمين عليّ لو الحسن^(٤٢)، والخلف محمد يخرج في آخر الزمان، على رأسه غمامة بيضاء تظله من الشمس، ينادي بلسان فصيح يسمعه الثقلين والخافقين، وهو المهديّ من آل محمد، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً^(٤٣).

ونقله الطبري بالإسناد عن أبي محمد بن الفحّام قال: حدّثني عمّي قال: حدّثني أبو العباس أحمد بن عبد الله بن عليّ الروّاس قال: حدّثنا أبو عبد الله عبد الرحمن بن عبد الله العمري قال: حدّثنا أبو سلمة يحيى بن المغيرة قال: حدّثني أخي محمد بن المغيرة، عن محمد بن سنان، عن سيّدنا أبي عبد الله عليه السلام^(٤٤).

د - روى الصدوق، عن عليّ بن الحسين بن شاذويه المؤدّب رضي الله عنه وأحمد بن هارون العامي^(٤٥) رضي الله عنه قال: حدّثنا محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن جعفر بن محمد بن مالك الفزاري الكوفي، عن مالك بن السلولي، عن لدرست، عن عبد الحميد^(٤٦)، عن عبد الله بن القاسم، عن عبد الله بن جبلة، عن أبي السفاتج، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر محمد بن عليّ الباقر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: دخلت على فاطمة بنت رسول الله ﷺ، وقد أمها لوح يكاد ضوؤه يغشى الأبصار، وفيه اثنا عشر اسماً: ثلاثة في ظاهره؛ وثلاثة في باطنه؛ وثلاثة أسماء في آخره؛ وثلاثة أسماء في طرفه^(٤٧)، فعددتها فإذا هي اثنا عشر.

قلت: أسماء من هؤلاء؟ قالت: هذه أسماء الأوصياء، أولهم ابن عمّي وأحد عشر من ولدي، آخرهم القائم. قال: جابر فرأيت فيه محمداً محمداً محمداً في ثلاثة مواضع لوعلياً علياً علياً في أربعة مواضع^(٤٨).

ورواه المسعودي، عن أبي السفاتج، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري^(٤٩).

هـ - روى الصدوق عن محمد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني قال: حدّثنا الحسين بن إسماعيل قال: حدّثنا أبو عمرو سعيد بن محمد بن نصر القطّان قال: حدّثنا عبيد الله^(٥٠) بن محمد السلمي قال: حدّثنا محمد بن عبد الرحيم^(٥١) قال: حدّثنا محمد بن سعيد بن محمد قال: حدّثنا العباس بن أبي عمرو، عن صدقة بن أبي موسى، عن

أبي نضرة قال: لما احتُضِر أبو جعفر محمد بن عليّ الباقر عليه السلام عند الوفاة دعا بابنه الصادق عليه السلام ليعهد إليه عهداً، فقال له أخوه زيد بن عليّ عليه السلام: لو امتثلت في تمثال الحسن والحسين لرجوت أن لا تكون أتيت منكراً، فقال له: يا أبا الحسن، إن الأمانات ليست بالتمثال، ولا العهود بالرسوم، وإنما هي أمور سابقة عن حجج الله عز وجل، ثم دعا بجابر بن عبد الله، فقال له: يا جابر، حدثنا بما عاينت من الصحيفة، فقال له جابر: نعم، يا أبا جعفر، دخلتُ على مولاتي فاطمة بنت رسول الله ﷺ؛ لأهنتها بمولود الحسين عليه السلام ^(٥٢)، فإذا بيديها صحيفة بيضاء من درّة، فقلتُ لها: يا سيّدة النساء، ما هذه الصحيفة التي أراها معك؟ قالت: فيها أسماء الأئمة من ولدي، قلت لها: ناوليني لأنظر فيها؟ قالت: يا جابر، لولا النهي لكنت أفعل، لكنّه قد نهى أن يمسه إلا نبيّ أو وصي نبيّ أو أهل بيت نبيّ، ولكنّه مأذون لك أن تنظر إلى باطنها من ظاهرها.

قال جابر: فإذا أبو القاسم محمد بن عبد الله المصطفى أمّه آمنة، أبو الحسن عليّ بن أبي طالب المرتضى أمّه فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف، أبو محمد الحسن بن عليّ البرّ، أبو عبد الله الحسين بن التقيّ أمهما فاطمة بنت محمد، أبو محمد عليّ بن الحسين العدل أمّه شهربانو بنت يزدجرد، أبو جعفر محمد بن عليّ الباقر أمّه أمّ عبد الله بنت الحسن بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق وأمّه أمّ فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر، أبو إبراهيم موسى بن جعفر ^(٥٣) أمّه جارية اسمها حميدة المصفاة، أبو الحسن عليّ بن موسى الرضا أمّه جارية اسمها نجمة، أبو جعفر محمد بن عليّ الزكيّ أمّه جارية اسمها خيزران، أبو الحسن عليّ بن محمد بن الأمين أمّه جارية اسمها سوسن، أبو محمد الحسن بن عليّ الرفيق أمّه جارية اسمها سمانة وتكنّى أمّ الحسن، أبو القاسم محمد بن الحسن هو حجة الله ^(٥٤) القائم أمّه جارية اسمها نرجس. صلوات الله عليهم أجمعين. ^(٥٥).

ولا يخفى اختلاف هذا المتن مع ما ذكرنا في المتن الأوّل، ففي هذا: «لكنه نهى أن يمسه إلا نبيّ أو وصي نبيّ أو أهل بيت نبيّ»، وفي ذلك: «فأعطتني أمّك فاطمة فقرأته وانتسخته».

كما أنّ في هذا: «لما احتضر أبو جعفر محمد بن عليّ الباقر عليه السلام عند الوفاة... دعا بجابر بن عبد الله»، وفي ذلك - وقريب منه في المتن الثالث -: «قال أبي لجابر بن عبد الله الأنصاري: إنّ لي إليك حاجة، فمتى يخفّ عليك أن أخلو بك فأسألك عنها». نعم من الممكن رفع هذه الإشكال بتكرار الواقعة. إلا أنّ هناك إشكالاً لا يمكن الإغماض عنه، وهو ما نقله الشيخ في رجاله، في ترجمة جابر بن عبد الله: مات سنة ثمان وسبعين^(٥٦). وقريباً منه في مصادر العامة^(٥٧).

مع أنّ أبا عبد الله الصادق عليه السلام - على ما ورد في غير واحدٍ من مصادر أصحابنا - ولد سنة ثلاث وثمانين^(٥٨)، أو سنة ثمانين - على ما ورد في غير واحدٍ من مصادر العامة^(٥٩)، فكيف يدرك الصادق عليه السلام جابر حتّى ينقل ما جرى بين أبيه أبي جعفر الباقر عليه السلام وبين جابر؟! بل أغرب من ذلك ما ورد في المتن الخامس من أنّ جابراً حاضر عند وفاة أبي جعفر الباقر عليه السلام! مع أنّ الإمام الباقر عليه السلام استشهد سنة أربع عشرة ومائة على ما في كثير من المصادر^(٦٠).

مع أنّ هذه المتون الخمسة ضعيفة بأجمعها سنداً. ففي الأول: بكر بن صالح - وهو ضعيف^(٦١)؛ وعبد الرحمن بن سالم - وهو أيضاً ضعيف^(٦٢)..

وفي الثاني: أبو الجارود، وهو مذمومٌ على لسان أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله الصادق^(٦٣).

وفي الثالث: يحيى بن المغيرة ومحمد بن المغيرة - وهما لم يوثقا -؛ ومحمد بن سنان - وهو أيضاً لم يوثق -، وهو غير محمد بن سنان المشهور؛ لأنّه لم يرو عن الصادق عليه السلام.

وفي الرابع: عبد الله بن القاسم - وهو ضعيف^(٦٤)؛ وأبو السفاتج - وهو لم يوثق..

وفي الخامس: العباس بن أبي عمرو وصدقة بن أبي موسى وأبو نضرة، وهم لم يوثقوا.

روى الخَزَّازُ القَمِّيُّ، عن الحسين بن عليٍّ قال: حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ مُوسَى قَالَ:
حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْفَرَزَارِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ كَاتِبُ اللَّيْثِ قَالَ:
حَدَّثَنَا رَشْدُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو يُوْسُفَ الْحُسَيْنُ بْنُ يُوْسُفَ الْأَنْصَارِيُّ مِنْ بَنِي
الْخَزْرَجِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَنْ
الْأَثَمَةِ؟ فَقَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَقُولُ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: يَا عَلِيُّ، أَنْتَ الْإِمَامُ وَالْخُلَيْفَةُ بَعْدِي،
وَأَنْتَ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا مَضَى فَايُنْكُ الْحَسْنَ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ
أَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا مَضَى الْحَسَنُ فَايُنْكُ الْحُسَيْنَ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا مَضَى
الْحُسَيْنَ فَايُنْكُ عَلِيٌّ بْنُ الْحُسَيْنِ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا مَضَى عَلِيٌّ فَايُنْكُ
مُحَمَّدٌ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا مَضَى مُحَمَّدٌ فَايُنْكُ جَعْفَرَ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ
أَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا مَضَى جَعْفَرٌ فَايُنْكُ مُوسَى أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا مَضَى مُوسَى
فَايُنْكُ عَلِيٌّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا مَضَى عَلِيٌّ فَايُنْكُ مُحَمَّدٌ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ
أَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا مَضَى مُحَمَّدٌ فَايُنْكُ عَلِيٌّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا مَضَى عَلِيٌّ
فَايُنْكُ الْحَسَنُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَإِذَا مَضَى الْحَسَنُ فَالْقَائِمُ الْمُهْدِيُّ أَوْلَى
بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، يَفْتَحُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا، فَهَمْ أَثَمَةٌ الْحَقِّ،
وَأَسْنَةُ الصَّدُقِ، مَنْصُورٌ مَنْ نَصَرَهُمْ، مَخْذُولٌ مَنْ خَذَلَهم .^(٦٥)

روى النعماني، عن أبي الحارث عبد الله بن عبد الملك بن سهل الطبراني قال: حدثنا محمد بن المثنى البغدادي قال: حدثنا محمد بن إسماعيل الرقي قال: حدثنا موسى بن عيسى بن عبد الرحمن قال: حدثنا هشام بن عبد الله الدستوائي قال: حدثنا علي بن محمد، عن عمرو بن شمر، عن جابر بن يزيد الجعفي، عن محمد بن علي الباقر عليه السلام، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه عبد الله بن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَيَّ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي: يَا مُحَمَّد، مَنْ خَلَفْتَ فِي الْأَرْضِ فِي أَمَّتِكَ - وَهُوَ أَعْلَمُ بِذَلِكَ ؟ قُلْتُ: يَا رَبِّ، أَخِي، قَالَ: يَا مُحَمَّد، عَلِيٌّ بْنُ أَبِي

طالب؟ قلت: نعم، يا رب. قال: يا محمد، إني أطلعت إلى الأرض أطلاعةً فاخترتُك منها فلا أُذكرُ حتى تُذكرَ معي، فأنا المحمود وأنت محمد، ثم إني أطلعت إلى الأرض أطلاعةً أخرى فاخترت منها عليّ بن أبي طالب، فجعلته وصيِّك، فأنت سيّد الأنبياء وعليّ سيّد الأوصياء، ثم شققتُ له اسماً من أسمائي، فأنا الأعلى وهو عليّ. يا محمد، إني خلقت عليّاً وفاطمة والحسن والحسين والأئمة من نور واحد، ثم عرضت ولايتهم على الملائكة: فمَن قبلها كان من المقرِّين؛ ومَن جردها كان من الكافرين.

يا محمد، لو أنّ عبداً من عبادي عبدني حتى ينقطع ثمّ لقيني جاحداً لولايتهم أدخلته ناري.

ثمّ قال: يا محمد، أتحبّ أن تراهم؟ فقلت: نعم، فقال: تقدّم أمامك، فتقدّمت أمامي، فإذا عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعليّ بن موسى ومحمد بن عليّ وعليّ بن محمد والحسن بن عليّ والحجّة القائم كأنّه الكوكب الدُرِّي في وسطهم. فقلت: يا ربّ، مَن هؤلاء؟ قال: هؤلاء الأئمة، وهذا القائم، محلّ حلالي ومحرمّ حرامي، وينتقم من أعدائي. يا محمد أحبه؛ فإنّي أحبه وأحبّ مَن يحبه^(٦٦).

ورواه ابن عيَّاش الجوهري، عن أبي الحسن ثوابه بن أحمد الموصلي الورّاق الحافظ قال: حدّثني أبو عروبة الحسن بن محمد بن أبي معشر الحرّاني قال: حدّثني موسى بن عيسى بن عبد الرحمن الإفريقي قال: حدّثنا هشام بن أبي عبد الله الدستوائي، عن عمرو بن شمر، عن جابر بن يزيد، عن أبي جعفر محمد بن عليّ^(عليه السلام) قال: حدّثني سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه عبد الله بن عمر، ونقل مثل ما نقل النعماني^(٦٧).

ورواه في موضع آخر بهذا الإسناد، ثمّ زاد: قال جابر: فلمّا انصرف سالم من الكعبة تبعته، فقلت: يا أبا عمر، وأنشدك الله هل أخبرك أحدٌ غير أبيك بهذه الأسماء؟ قال: اللهمّ أمّا الحديث عن رسول الله^(صلى الله عليه وآله) فلا، ولكنّي كنتُ مع أبي عند كعب الأحبار فسمعتُه يقول: إنّ الأئمة من هذه الأمة بعد نبيّها على عدد نقباء بني

إسرائيل، وأقبل عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فقال كعب: هذا المقفّي أولهم، وأحد عشر من ولده، وسمّاه كعب بأسمائهم في التوراة تقوبيث، قيذوا، دبيرا، مفسورا، مسموعا، دوموه، مشيو، هذار، يثمو، بطور، نوقس؛ قيذمو.

قال أبو عامر هشام الدستواني: لقيت يهودياً بالحيرة، يقال له: عتو بن أوسو، وكان حبر اليهود وعالمهم، فسألته عن هذه الأسماء، وتلوتها عليه؟ فقال لي: من أين عرفت هذه النعوت؟ قلت: هي أسماء، قال: ليست أسماء، لو كانت أسماءاً لتطرّزت في تواطي الأسماء، ولكنّها نعوت لأقوام، وأوصاف بالعبرانية صحيحة، نجدها عندنا في التوراة، ولو سألت عنها غيري لعمي عن معرفتها أو تعامى، قلت: ولم ذلك؟ قال: أمّا العمى فللجهل بها، وأمّا التعامى لئلا تكون على دينه ظهيراً وبه خبيراً. وإنّما أقررت لك بهذه النعوت لأني رجلٌ من ولد هارون بن عمران، مؤمن بمحمد عليه السلام، أسرّ ذلك عن بطانتي من اليهود، الذين لم أظهر لهم الإسلام ولن أظهره بعدك لأحدٍ حتّى أموت، قلت: ولم ذلك؟ قال: لأني أجد في كتب آبائي الماضين من ولد هارون أن لا نؤمن لهذا النبي الذي اسمه محمد ظاهراً، ونؤمن به باطناً، حتّى يظهر المهدي القائم من ولده، فمن أدركه ممّا فليؤمن به، وبه نعت الأخير من الأسماء، قلت: وبما نعت به؟ قال: بأنّه يظهر على الدّين كلّهُ، ويخرج إليه المسيح فيدين به ويكون له صاحباً، قلت: فانت لي هذه النعوت لأعلم علمها، قال: نعم فعه عني، وصنّه إلّا عن أهله وموضعه إن شاء الله تعالى.

أمّا تقويميث فهو أوّل الأوصياء ووصي آخر الأنبياء، وأمّا قيذوا فهو ثاني الأوصياء وأوّل العترة الأصفياء، وأمّا دبيرا فهو ثاني العترة وسيّد الشهداء، وأمّا مفسورا فهو سيّد من عبد الله من عباده، وأمّا مسموعا فهو وارث علم الأولين والآخرين، وأمّا دوموه فهو المدرة الناطق عن الله الصّادق، وأمّا مشيو فهو خير المسجونين في سجن الظالمين، وأمّا هذار فهو المنخوع بحقه النازح الأوطان الممنوع، وأمّا يثمو فهو القصير العمر الطويل الأثر، وأمّا بطور فهو رابع اسمه؛ وأمّا نوقس فهو سميّ عمّه، وأمّا قيذمو فهو المفقود من أبيه وأمّه، الغائب بأمر الله وعلمه، والقائم بحكمه^(٦٨).

الخبر الرابع —

روى الخزّاز القميّ، عن محمد بن عبد الله بن المطّلب وأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله بن الحسن بن عباس الجوهري جميعاً قالوا: حدّثنا لاحق اليماني، عن إدريس بن زياد لوى قال: حدّثنا إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، عن جعفر بن الزبير، عن القاسم، عن سلمان الفارسيّ رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: معاشر الناس، إنّني راحلٌ عن قريب، ومنطلق إلى المغيّب، أوصيكم في عترتي خيراً. وإياكم والبدع؛ فإنّ كلّ بدعة ضلالة، والضلالة وأهلها في النار. معاشر الناس من افتقد الشمس فليتمسك بالقمر، ومن افتقد القمر فليتمسك بالفرقدين، فإذا فقدتم الفرقدين فتمسّكوا بالنجوم الزاهرة بعدي، أقول قولِي هذا، وأستغفر الله لي ولكم.

قال: فلمّا نزل عن المنبر ﷺ تبعته، حتّى دخل بيت عائشة، فدخلتُ إليه، وقلت: بأبي أنت وأميّ يا رسول الله، سمعتك تقول: إذا افتقدتم الشمس فتمسّكوا بالقمر، وإذا افتقدتم القمر فتمسّكوا بالفرقدين، وإذا افتقدتم الفرقدين فتمسّكوا بالنجوم الزاهرة، فما الشمس؟ وما القمر؟ وما الفرقدان؟ وما النجوم الزاهرة؟ فقال: أنا الشمس، وعليّ القمر، والحسن والحسين الفرقدان، فإذا افتقدتموني فتمسّكوا بعليّ بعدي، وإذا افتقدتموه فتمسّكوا بالحسن والحسين، وأمّا النجوم الزاهرة فهم الأئمة التسعة من صلب الحسين، تاسعهم مهديّهم، ثمّ قال ﷺ: إنّهم هم الأوصياء والخلفاء بعدي، أئمة أبرار، عدد أسباط يعقوب وحواريّ عيسى، قلتُ: فسمّهم لي يا رسول الله؟ قال: أوّلهم عليّ بن أبي طالب، وبعده سبطاي، وبعدهما عليّ زين العابدين، وبعده محمد بن عليّ باقر علم النبيّين، والصادق جعفر بن محمد، وابنه الكاظم سمّي موسى بن عمران، والذي يُقتل بأرض الغربة ابنه عليّ، ثمّ ابنه محمد، والصادقان عليّ والحسن، والحجّة القائم المنتظر في غيبته، فإنّهم عترتي من دمي ولحمي، علمهم علمي وحكمهم حكمي، من آذاني فيهم فلا أناله الله شفاعتي^(٦٩).

الخبر الخامس —

روى الصدوق، عن غير واحدٍ من أصحابنا قالوا: حدّثنا محمد بن همام، عن

جعفر بن محمد بن مالك الفزاري قال: حدَّثني الحسن بن محمد بن سماعة، عن أحمد بن الحارث قال: حدَّثني الفضل بن عمر، عن يونس بن ظبيان، عن جابر بن يزيد الجعفي قال: سمعتُ جابر بن عبد الله الأنصاري يقول: لما أنزل الله عزَّ وجلَّ على نبيِّه محمد ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ قلتُ: يا رسول الله، عرفنا الله ورسوله، فمن أولو الأمر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟ فقال ﷺ: هم خلفائي يا جابر، وأئمة المسلمين من بعدي، أولهم علي بن أبي طالب، ثمَّ الحسن والحسين، ثمَّ علي بن الحسين، ثمَّ محمد بن علي المعروف في التوراة بالباقر، وستدركه يا جابر، فإذا لقيته فأقرئه مني السلام، ثمَّ الصادق جعفر بن محمد، ثمَّ موسى بن جعفر، ثمَّ علي بن موسى، ثمَّ محمد بن علي، ثمَّ علي بن محمد، ثمَّ الحسن بن علي، ثمَّ سمِّي وكنِّي، حجَّة الله في أرضه، وبقيته في عبادته، ابن الحسن بن علي، ذاك الذي يفتح الله تعالى ذكره على يديهِ مشارق الأرض ومغاريها، ذاك الذي يغيب عن شيعته وأوليائه غيبة لا يثبت فيها على القول بإمامته إلا مَنْ امتحن الله قلبه للإيمان^(٧٠).

ورواه الخزاز، عن أحمد بن إسماعيل السلماني ومحمد بن عبد الله الشيباني قالاً: حدَّثنا محمد بن همام، عن جعفر بن محمد بن مالك الفزاري قال: حدَّثني حسين بن محمد بن سماعة قال: حدَّثني أحمد بن الحارث قال: حدَّثني الفضل بن عمر، عن يونس بن ظبيان، عن جابر بن يزيد الجعفي قال: سمعتُ جابر بن عبد الله الأنصاري، وذكر مثله^(٧١).

وورواه الراوندي، بالإسناد عن الصدوق^(٧٢).

ونقله ابن شهر آشوب عن جابر الجعفي، في تفسيره، عن جابر الأنصاري^(٧٣).

الخبر السادس —

وروى الخزاز، عن أبي الفضل محمد بن عبد الله بن المطَّلَب الشيباني قال: قال أبو مزاحم موسى بن عبد الله بن يحيى بن خاقان المقرئ ببغداد قال: حدَّثنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن إبراهيم الشافعي قال: حدَّثنا محمد بن حماد بن ماهان الدبَّاغ

أبو جعفر قال: حدثنا عيسى بن إبراهيم قال: حدثنا الحارث بن نيهان قال: حدثنا عيسى بن يقظان، عن أبي سعيد، عن مكحول، وعن واثلة بن الأسقع، عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: دخل جندب بن جنادة اليهودي من خيبر على رسول الله ﷺ فقال: يا محمد، أخبرني عما ليس لله...، إلى أن قال: فأخبرني بالأوصياء بعدك لأتمسك بهم، فقال: يا جندب، أوصيائي من بعدي بعدد نقباء بني إسرائيل، فقال: يا رسول الله إنهم كانوا اثني عشر، هكذا وجدنا في التوراة، قال: نعم، الأئمة بعدي اثنا عشر، فقال: يا رسول الله، كلهم في زمن واحد؟ قال: لا، ولكم خلف بعد خلف، فإنك لا تدرك منهم إلا ثلاثة.

قال: فسمهم لي يا رسول الله، قال: نعم، إنك تدرك سيّد الأوصياء ووارث الأنبياء وأبا الأئمة عليّ بن أبي طالب بعدي، ثم ابنه الحسن، ثم الحسين، فاستمسك بهم من بعدي، ولا يغربك جهل الجاهلين، فإذا كانت وقت ولادة ابنه عليّ بن الحسين سيّد العابدين يقضي الله عليه، ويكون آخر زادك من الدنيا شربة من لبن تشربه. فقال: يا رسول الله، هكذا وجدت في التوراة شبر وشبيراً، فلم أعرف أساميهم، فكم بعد الحسين من الأوصياء؟ وما أساميهم؟ فقال: تسعة من صلب الحسين، والمهديّ منهم، فإذا انقضت مدّة الحسين قام بالأمر بعده ابنه عليّ، ويلقب بزين العابدين، فإذا انقضت مدّة عليّ قام بالأمر بعده محمد ابنه، يدعى بالباقر، فإذا انقضت مدّة محمد قام بالأمر بعده ابنه جعفر، يدعى بالصادق، فإذا انقضت مدّة جعفر قام بالأمر بعده ابنه موسى، يدعى بالكاظم، ثم إذا انتهت مدّة موسى قام بالأمر بعده ابنه عليّ، يدعى بالرضا، فإذا انقضت مدّة عليّ قام بالأمر بعده محمد ابنه، يدعى بالزكيّ، فإذا انقضت مدّة محمد قام بالأمر بعده عليّ ابنه، يدعى بالنقيّ، فإذا انقضت مدّة عليّ قام بالأمر بعده الحسن ابنه، يدعى بالأمين، ثم يغيب عنهم إمامهم، قال: يا رسول الله، هو الحسن يغيب عنهم؟ قال: لا، ولكن ابنه الحجة. قال: يا رسول الله، فما اسمه؟ قال: لا يُسمّى حتّى يظهره الله^(٧٤).

الخبر السابع —

روى الخزّاز، عن عليّ بن حسن بن مندة قال: حدثنا أبو محمد بن هارون بن

موسى رضي الله عنه قال: حدَّثنا محمد بن يعقوب الكليني قال: حدَّثني محمد بن يحيى العطار، عن سلمة بن الخطاب، عن محمد بن خالد الطيالسي، عن سيف بن عميرة وصالح بن عقبة جميعاً، عن علقمة بن محمد الحضرمي، عن جعفر بن محمد عليه السلام؛ وحدَّثنا محمد بن وهبان قال: حدَّثنا علي بن الحسين الهمداني قال: حدَّثنا عبد الله بن سليمان الحضرمي قال: حدَّثنا الحسن بن سهل الخياط قال: حدَّثنا سفيان بن عيينة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ للحسين بن علي عليه السلام: يا حسين، يخرج من صلبك تسعة من الأئمة، منهم مهدي هذه الأمة، فإذا استشهد أبوك فالحسن بعده، فإذا سُمَّ الحسن فأنت، فإذا استشهدت فعلي ابنك، فإذا مضى علي فمحمد ابنه، فإذا مضى محمد فجعفر ابنه، فإذا مضى جعفر فموسى ابنه، فإذا مضى موسى فعلي ابنه، فإذا مضى علي فمحمد ابنه، فإذا مضى محمد فعلي ابنه، فإذا مضى علي فالحسن ابنه، فإذا مضى الحسن فالحجة بعد الحسن، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً^(٧٥).

الخبر الثامن —

روى الخزاز، عن أبي الحسن علي بن الحسن بن محمد قال: حدَّثنا أبو محمد هارون بن موسى رضي الله عنه، في شهر ربيع الأول سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة، قال: حدَّثني أبو علي محمد بن همام قال: حدَّثني عامر بن كثير البصري قال: حدَّثني الحسن بن محمد بن أبي شعيب الحراني قال: حدَّثنا مسكين بن بكير أبو بسطام، عن سعد بن الحجّاج، عن هشام بن زيد، عن أنس بن مالك؛ قال هارون: وحدَّثنا حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندي قال: حدَّثني أبو النصر محمد بن مسعود العياشي، عن يوسف بن السّخت البصري قال: حدَّثنا إسحاق بن الحارث قال: حدَّثنا محمد بن البشار، عن محمد بن جعفر قال: حدَّثنا شعبة، عن هشام بن يزيد، عن أنس بن مالك قال: كنت أنا وأبو ذرّ وسلمان وزيد بن ثابت وزيد بن أرقم عند النبي ﷺ...، إلى أن قال: ثم قال ﷺ: لما عرج بي إلى السماء وبلغت سدرة المنتهى ودعاني جبرئيل عليه السلام، فقلت: حبيبي جبرئيل أي في هذا المقام تفارقني؟ فقال: يا محمد، إني لا أجوز هذا الموضع

فتحترق أجنحتي، ثم زحّ بي في النور ما شاء الله، فأوحى الله إليّ: يا محمد، إني أطلعت إلى الأرض اطلاعةً فاخترتك منها فجعلتك نبياً، ثم أطلعت ثانياً فاخترت منها علياً فجعلته وصيك ووارث علمك والإمام بعدك، وأخرج من أصلابكما الذرية الطاهرة والأئمة المعصومين، خزّان علمي، فلولاكم ما خلقت الدنيا ولا الآخرة، ولا الجنة ولا النار.

يا محمد، أتحبّ أن تراهم؟ قلت: نعم، يا ربّ، فنوديت: يا محمد، ارفع رأسك، فرفعت رأسي، فإذا أنا بأنوار عليّ والحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعليّ بن موسى ومحمد بن عليّ وعليّ بن محمد والحسن بن عليّ، والحجة يتلألاً من بينهم كأنه كوكب دري. فقلت: يا ربّ، من هؤلاء؟ ومن هذا؟ قال: يا محمد، هم الأئمة بعدك، المطهرون من صلبك، وهو الحجة الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً... الحديث^(٧٦). ورواه الديلمي، عن الشيخ المفيد يرفعه إلى أنس بن مالك^(٧٧).

الخبر التاسع —

روى الخزّاز، عن محمد بن عبد الله الشيباني قال: حدّثنا رجاء بن يحيى العبرتي الكاتب قال: حدّثنا يعقوب بن إسحاق، عن محمد بن بشّار قال: حدّثنا محمد بن جعفر قال: حدّثنا شعبة، عن هشام بن زيد، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: لما عرج بي إلى السماء رأيتُ على ساق العرش مكتوباً: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أيّده بعليّ ونصرته، ورأيت اثني عشر اسماً مكتوباً بالنور، فيهم عليّ بن أبي طالب وسبطاي، وبعدهما تسعة أسماء: عليّ عليّ عليّ ثلاث مرّات، ومحمد ومحمد مرّتين، وجعفر وموسى والحسن، والحجة يتلألاً من بينهم، فقلت: يا ربّ، أسامي من هؤلاء؟ فناداني ربّي جلّ جلاله: هم الأوصياء من ذريّتك، بهم أثيب وأعاقب^(٧٨).

الخبر العاشر —

روى الخزّاز، عن محمد بن عبد الله الشيباني والقاضي أبي الفرج المعافى بن

زكريّا البغدادي والحسن بن محمد بن سعيد والحسين بن عليّ بن الحسن الرازي جميعاً قالوا: حدّثنا أبو عليّ محمد بن همّام بن سهيل الكاتب قال: حدّثني محمد بن جمهور العمي، عن أبيه محمد بن جمهور قال: حدّثني عثمان بن عمر قال: حدّثني شعبة، عن سعيد بن إبراهيم، عن عبد الرحمن الأعرج، عن أبي هريرة قال: كنتُ عند النبيّ ﷺ وأبو بكر وعمر والفضل بن العباس وزيد بن حارثة وعبد الله بن مسعود، إذ دخل الحسين بن عليّ ﷺ، فأخذه النبيّ ﷺ...، إلى أن قال: يا حسين، أنت الإمام، ابن الإمام، أبو الأئمة التسعة من ولدك، أئمة أبرار، فقال له عبد الله بن مسعود: ما هؤلاء الأئمة الذين ذكرتهم يا رسول الله في صلب الحسين، فأطرق ملياً ثم رفع رأسه وقال: يا عبد الله، سألت عظيماً، ولكّني أخبرك أنّ ابني هذا ووضع يده على كتف الحسين ﷺ يخرج من صلبه ولدٌ مبارك سميّ جدّه عليّ ﷺ، يسمّى العابد ونور الزهّاد، ويخرج من صلب عليّ ولد اسمه اسمي، وأشبه الناس بي، يقر العلم بقرّاً وينطق بالحقّ ويأمر بالصواب، ويخرج الله من صلبه كلمة الحقّ ولسان الصدق، فقال له ابن مسعود: فما اسمه يا نبيّ الله؟ قال: فقال له: جعفر، صادق في قوله وفعله، الطاعن عليه كالطاعن عليّ، والرادّ عليه كالرادّ عليّ...، إلى أن قال: ويخرج الله من صلبه مولوداً طاهراً أسمر ربعةً سميّ موسى بن عمران، ثمّ قال له ابن عباس: ثمّ من يا رسول الله؟ قال: يخرج من صلب موسى عليّ ابنه يدعى بالرضا، موضع العلم ومعدن الحلم، ثمّ قال ﷺ: بأبي المقتول في أرض الغربة، ويخرج من صلب عليّ ابنه محمد المحمود أظهر الناس خلقاً وأحسنهم خلقاً، ويخرج من صلب محمد ابنه عليّ طاهر الجيب صادق اللهجة، ويخرج من صلب عليّ الحسن الميمون التقيّ الطاهر الناطق عن الله وأبو حجّة الله، ويخرج من صلب الحسن قائمنا أهل البيت، يملأها قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، له غيبة موسى وحكم داود وبهاء عيسى، ثمّ تلاه ﷺ: ﴿ذُرِّيَّةُ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾...، الحديث^(٧٩).

الخبر الحادي عشر —

روى الخزّاز، عن أبي الفضل قال: حدّثنا أبو عبد الله جعفر بن محمد بن جعفر

بن الحسن بن جعفر بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: حدثنا إسحاق بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر قال: حدثني الأجلح الكندي، عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: لما عرج بي إلى السماء رأيت مكتوباً على ساق العرش بالنور: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أيّده بعليّ ونصرته بعليّ، ورأيت عليّاً عليّاً عليّاً، ومحمداً محمداً مرتين، وجعفرأ وموسى والحسن والحجة، اثني عشر اسماً مكتوباً بالنور، فقلت: يا ربّ، أسامي من هؤلاء الذين قد قرنتهم بي؟ فنوديت: يا محمد، هم الأئمة بعدك، والأخير من ذريتك ^(٨٠).
ورواه ابن شهر آشوب، مرسلأ عن أبي أمامة ^(٨١).

الخبر الثاني عشر -

روي الخزّاز، عن محمد بن عبد الله والمعاذ بن زكريّا والحسن بن عليّ بن الحسن الرازي قالوا: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثني محمد بن أحمد بن عيسى بن ورطا الكوفي قال: حدثنا أحمد بن منيع، عن يزيد بن هارون قال: حدثنا مشيختنا وعلماؤنا، عن عبد القيس، قالوا: لما كان يوم الجمل...، إلى أن قال: ونزل أبو أيّوب في بعض دور الهاشميين، فجمعنا إليه ثلاثين نفساً من شيوخ أهل البصرة، فدخلنا إليه وسلّمنا عليه، وقلنا: إنك قاتلت مع رسول الله ﷺ ببدر وأحد المشركين، والآن جئت تقاتل المسلمين؟ فقال: والله لقد سمعتُ من رسول الله ﷺ يقول لعليّ: إنك تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين...، إلى أن قال: قلنا: فكم عهد إليك رسول الله ﷺ أن يكون بعده من الأئمة؟ قال: اثنا عشر، قلنا: فهل سمّاهم لك؟ قال: نعم، إنّه قال ﷺ: لما عرج بي إلى السماء نظرت إلى ساق العرش فإذا هو مكتوبٌ بالنور: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أيّده بعليّ ونصرته بعليّ، ورأيت أحد عشر اسماً مكتوباً بالنور على ساق العرش بعد عليّ، منهم: الحسن والحسين وعليّاً عليّاً عليّاً ومحمداً ومحمداً وجعفرأ وموسى والحسن والحجة، قلتُ: إلهي، من هؤلاء الذين أكرمتهم وقرنت أسماءهم باسمك؟ فنوديت: يا محمد، هم الأوصياء بعدك والأئمة، فطوبى لمحبيهم، والويل لمبغضهم ^(٨٢).

الخبر الثالث عشر -

روى الخزّاز، عن محمد بن عبد الله قال: حدّثنا أبو الحسن عيسى بن العرّاد الكبير قال: حدّثني أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عمر بن مسلم بن لاحق اللاحفي، بالبصرة في سنة عشر وثلاثمائة، قال: حدّثنا محمد بن عمار السكّري، عن إبراهيم بن عاصم، عن عبد الله بن هارون الكريحي قال: حدّثنا أحمد بن عبد الله بن يزيد بن سلامة، عن حذيفة اليمان قال: صلّى بنا رسول الله ﷺ ثمّ أقبل بوجهه الكريم علينا، فقال: معاشر أصحابي، أوصيكم بتقوى الله...، إلى أن قال: فإنّ وصيّ وخليفتي من بعدي عليّ بن أبي طالب ﷺ، قائد البررة وقاتل الكفرة، منصور من نصره مخذول من خذله، قلت: يا رسول الله، فكم يكون الأئمة من بعدك؟ قال: عدد نقباء بني إسرائيل، تسعة من صلب الحسين ﷺ، أعطاهم الله علمي وفهمي، خزّان علم الله ومعادن وحيه، قلت: يا رسول الله، فما لأولاد الحسن؟ قال: إنّ الله - تبارك وتعالى - جعل الإمامة في عقب الحسين، وذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ﴾، قلت: أفلا تسميهم لي يا رسول الله؟ قال: نعم، إنّهم لما عرج بي إلى السماء، ونظرت إلى ساق العرش، فرأيت مكتوباً بالنور: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أيّده بعليّ ونصرته به، ورأيت أنوار الحسن والحسين وفاطمة، ورأيت في ثلاثة مواضع عليّاً عليّاً ومحمداً ومحمداً وموسى وجعفرأ والحسن، والحجة يتلأأ من بينهم كأنه كوكب دري، فقلت: يا ربّ، من هؤلاء الذين قرنت أسماءهم باسمك؟ قال: يا محمد، إنّهم هم الأوصياء والأئمة بعدك، خلقتهم من طينتك، فطوبى لمن أحبهم والويل لمن أبغضهم، فبهم أنزل الغيث، وبهم أثيب وأعاقب^(٨٣).

الخبر الرابع عشر -

روى الخزّاز، عن محمد بن الحسين رضي الله عنه قال: حدّثنا محمد بن موسى المتوكّل قال: حدّثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي قال: حدّثنا موسى بن عمران النخعي، عن عمّه الحسين بن يزيد النوفلي، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن أبيه، عن الصادق ﷺ جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن عليّ، عن أبيه، عن الحسين

بن عليّ، عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: حدّثني جبرئيل عن ربّ العزّة - جلّ جلاله - أنّه قال: مَنْ علم أن لا إله إلا أنا وحدي، وأنّ محمداً عبدي ورسولي، وأنّ علياً بن أبي طالب خليفتي، وأنّ الأئمة من ولده حجّجي، أدخلته جنّتي برحمتي...، إلى أن قال: فقام جابر بن عبد الله الأنصاري فقال: يا رسول الله، ومنّ الأئمة من ولد عليّ بن أبي طالب؟ قال: الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة، ثمّ سيّد العابدين في زمانه عليّ بن الحسين، ثمّ الباقر محمد بن عليّ، وستدرّكه يا جابر، فإذا أدركته فأقرّئه منّي السلام، ثمّ الصادق جعفر بن محمد، ثمّ الكاظم موسى بن جعفر، ثمّ الرضا عليّ بن موسى، ثمّ النقيّ محمد بن عليّ، ثمّ النقيّ عليّ بن محمد، ثمّ الزكيّ الحسن بن عليّ، ثمّ ابنه القائم بالحقّ، مهديّ أمّتي، الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً...، الحديث ^(٨٤).

ورواه الصدوق، عن محمد بن موسى بن المتوكّل رضي الله عنه قال: حدّثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي قال: حدّثنا موسى بن عمران النخعي، عن عمّه الحسين بن يزيد، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن أبيه، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله ﷺ...، وذكر الحديث ^(٨٥).

ورواه الراوندي، بإسناده عن الصدوق ^(٨٦).

ورواه الطبرسي، عن عليّ بن أبي حمزة ^(٨٧).

ورواه الإربلي، عن أبي حمزة الثمالي [كذا]، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله ﷺ ^(٨٨).

الخبر الخامس عشر -

روى الخزّاز، عن عليّ بن الحسين بن محمد قال: حدّثنا هارون بن موسى قال: حدّثنا أبو ذرّ أحمد بن محمد بن سليمان الباغدني قال: حدّثنا محمد بن حميد قال: حدّثنا إبراهيم بن المختار، عن نصر بن حميد، عن أبي إسحاق، عن الأصبغ بن نباتة، عن عليّ عليه السلام؛ قال هارون: وحدّثنا أحمد بن موسى العباس بن مجاهد في سنة ثمان عشرة وثلاثمائة قال: حدّثني أبو عبد الله محمد بن زيد قال: حدّثنا إسماعيل بن يونس

الخزاعي البصري في داره قال: حدَّثني هيثم بن بشر الواسطي قراءةً عليه من أصل كتابه، عن أبي المقدم شريح بن هاني بن شريح الصائغ المكي، عن عليٍّ عليه السلام: وأخبرنا أحمد بن محمد بن عبد الله الجوهرى قال: حدَّثنا محمد بن عمر القاضي الجعابي قال: حدَّثني محمد بن عبد الله أبو جعفر قال: حدَّثني محمد بن حبيب الجنديسابوري، عن يزيد بن أبي زياد، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: قال عليٌّ عليه السلام: كنت عند النبيِّ ﷺ في بيت أم سلمة، إذ دخل علينا جماعة من أصحابه، منهم: سلمان وأبو ذرٍّ والمقداد وعبد الرحمن بن عوف، فقال سلمان: يا رسول الله، إنَّ لكلِّ نبيٍّ وصياً وسبطين، فمنَّ وصيِّك وسبطيك؟ فأطرق ساعة، ثمَّ قال: يا سلمان، إنَّ الله بعث أربعة آلاف نبيٍّ، وكان لهم أربعة آلاف وصيٍّ وثمانية آلاف سبط، فوالذي نفسي بيده، لأنَّا خير الأنبياء، ووصيِّي خير الأوصياء، وسبطاي خير الأسباط، ثمَّ قال: يا سلمان، أتعرف مَنْ كان وصيَّ آدم؟ فقال: الله ورسوله أعلم، فقال ﷺ: إني أعرفك يا أبا عبد الله، وأنت منَّا أهل البيت، إنَّ آدم أوصى إلى ابنه شيث، وأوصى شيث إلى ابنه شبَّان، إلى أن قال: وأوصى سلمة إلى بردة، وأوصى بردة إلى، وأنا أدفعها إلى عليٍّ، فقال: يا رسول الله، فهل بينهم أنبياء وأوصياء آخر؟ قال: نعم، أكثر من أن تحصى، ثمَّ قال ﷺ: وأنا أدفعها إليك يا عليٍّ، وأنت تدفعها إلى ابنك الحسن، والحسن يدفعها إلى أخيه الحسين، والحسين يدفعها إلى ابنه عليٍّ، وعليٌّ يدفعها إلى ابنه محمد، ومحمد يدفعها إلى ابنه جعفر، وجعفر يدفعها إلى ابنه موسى، وموسى يدفعها إلى ابنه عليٍّ، وعليٌّ يدفعها إلى ابنه محمد، ومحمد يدفعها إلى ابنه عليٍّ، وعليٌّ يدفعها إلى ابنه الحسن، والحسن يدفع إلى ابنه القائم، ثمَّ يغيب عنهم إمامهم ما شاء الله^(٨٩).

الخبر السادس عشر —

روى الخزَّاز، عن محمد بن عليٍّ بن الحسين رضي الله عنه قال: حدَّثنا محمد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني رضي الله عنه قال: حدَّثنا محمد بن همام قال: حدَّثنا أحمد بن مابنداذ قال: حدَّثنا أحمد بن هلال، عن محمد بن أبي عمير، عن الفضل بن

عمر، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي، عن أبيه أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: لما أُسري بي إلى السماء أوحى إليّ ربّي - جلّ جلاله - فقال: يا محمد، إنّي أطلعت إلى الأرض اطلاعةً فاخترتك منها وجعلتك نبياً، وشققتُ لك من اسمي اسماً فأنا المحمود وأنت محمد، ثمّ أطلعت الثانية فاخترت منها علياً وجعلته وصيّك وخليفتك وزوج ابنتك وأبا ذريّتك، وشققتُ له اسماً من أسمائي فأنا العليّ الأعلى وهو عليّ، وجعلت فاطمة والحسن والحسين من نوركما، ثمّ عرضت ولايتهم على الملائكة، فمَنْ قبلها كان عندي من المقرّين.

يا محمد، لو أنّ عبداً عبدني حتّى ينقطع ويصير كالشنّ البالي، ثمّ أتاني جاحداً لولايتهم، ما أسكنته جنّتي، ولا أظلمتته تحت عرشي. يا محمد، أتحبّ أن تراهم؟ قلت: نعم، يا ربّ. فقال عزّ وجلّ: ارفع رأسك، فرفعت رأسي، فإذا بأنوار عليّ وفاطمة والحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعليّ بن موسى ومحمد بن عليّ وعليّ بن محمد والحسن بن عليّ ومحمد بن الحسن القائم في وسطهم كأنّه كوكب دري. فقلت: يا ربّ، مَنْ هؤلاء؟ قال: هؤلاء الأئمة، وهذا القائم الذي يحلّ حلالي ويحرّم حرامي، وبه أنتقم من أعدائي، وهو راحة لأوليائي، وهو الذي يشفي قلوب شيعتك من الظالمين والجاحدين والكافرين^(٩٠).
ورواه الصدوق، عن محمد بن إبراهيم بن إسحاق رضي الله عنه قال: حدّثنا محمد بن همام قال: حدّثنا أحمد بن مابنداذ قال: حدّثنا أحمد بن هلال، عن محمد بن أبي عمير، عن الفضل بن عمر، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام^(٩١).

الخبر السابع عشر —

روى الخزّاز، عن عليّ بن الحسين بن محمد قال: حدّثنا هارون بن موسى التلعكبري قال: حدّثنا عيسى بن موسى الهاشمي بسرّ مَنْ رأى قال: حدّثني أبي، عن أبيه، عن آبائه، عن الحسين بن عليّ، عن أبيه عليّ عليه السلام قال: دخلتُ على رسول

اللَّهُ ﷻ في بيت أم سلمة، وقد نزلت هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، فقال رسول الله ﷺ: يا علي، هذه الآية نزلت فيك وفي سبطي والأئمة من ولدك. فقلت: يا رسول الله، وكم الأئمة بعدك؟ قال: أنت يا علي، ثم ابنك الحسن والحسين، وبعد الحسين عليّ ابنه، وبعد عليّ محمد ابنه، وبعد محمد جعفر ابنه، وبعد جعفر موسى ابنه، وبعد موسى عليّ ابنه، وبعد عليّ محمد ابنه، وبعد محمد عليّ ابنه، وبعد عليّ الحسن ابنه، والحجة من ولد الحسن. هكذا وجدت أساميهم مكتوبة على ساق العرش، فسألت الله تعالى عن ذلك؟ فقال: يا محمد، هم الأئمة بعدك، مطهرون معصومون، وأعداؤهم ملعونون^(٩٢).

الخبر الثامن عشر -

روى الخزّاز، عن عليّ بن الحسين بن محمد قال: حدثنا عتبة بن عبد الله الحمصي بمكة قراءة عليه سنة ثمانين وثلاثمائة قال: حدثنا موسى القطقطاني قال: حدثنا أحمد بن يوسف قال: حدثنا حسين بن زيد بن عليّ قال: حدثنا عبد الله بن حسين بن حسن، عن أبيه، عن الحسن عليه السلام قال: خطب رسول الله ﷺ يوماً، فقال - بعدما حمد الله وأثنى عليه -: معاشر الناس، كأني أدعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا، فتعلموا منهم ولا تعلموهم؛ فإنهم أعلم منكم، لا يخلو الأرض منهم، ولو خلت إذن لساخت بأهلها. ثم قال ﷺ: اللهم، إني أعلم أنّ العلم لا يبيد ولا ينقطع، وأنت لا تخلي أرضك من حجّة لك على خلقك ظاهر ليس بالمطاع أو خائف مغفور؛ لكيلا تبطل حجّتك، ولا تضلّ أولياؤك بعد إذ هديتهم، أولئك الأقلون عدداً، الأعظمون قدراً عند الله.

فلما نزل عن منبره قلت: يا رسول الله، أما أنت الحجّة على الخلق كلّهم؟ قال: يا حسن، إنّ الله يقول: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، فأنا المنذر وعليّ الهادي. قلت: يا رسول الله، فقولك: إنّ الأرض لا تخلو من حجّة، قال: نعم، عليّ هو الإمام والحجّة بعدي، وأنت الحجّة والإمام بعده، والحسين الإمام والحجّة بعدك، ولقد نبأني اللطيف الخبير أنّه يخرج من صلب الحسين غلاماً يقال له: عليّ، سميّ جدّه عليّ، فإذا

مضى الحسين أقام بالأمر بعده عليّ ابنه، وهو الحجّة والإمام، ويخرج الله من صلبه ولداً سمّي وأشبه الناس بي، علمه علمي وحكمه حكمي، هو الإمام والحجّة بعد أبيه، ويخرج الله تعالى من صلبه مولوداً يقال له: جعفر، أصدق الناس قولاً وعملاً، هو الإمام والحجّة بعد أبيه، ويخرج الله تعالى من صلب جعفر مولوداً يقال له: موسى، سمّي موسى بن عمران عليه السلام، أشدّ الناس تعبداً، فهو الإمام والحجّة بعد أبيه، ويخرج الله تعالى من صلب موسى ولداً يقال له: عليّ، معدن علم الله وموضع حكمه، فهو الإمام والحجّة بعد أبيه، ويخرج الله من صلب عليّ مولوداً يقال له: محمد، فهو الإمام والحجّة بعد أبيه، ويخرج الله تعالى من صلب محمد مولوداً يقال له: عليّ، فهو الحجّة والإمام بعد أبيه، ويخرج الله تعالى من صلب عليّ مولوداً يقال له: الحسن، فهو الإمام والحجّة بعد أبيه، ويخرج الله تعالى من صلب الحسن الحجّة القائم، إمام شيعته ومنقذ أوليائه... الحديث ^(٩٣).

الخبر التاسع عشر -

روى الخزاز، عن الحسين [بن] محمد بن سعيد الصيرفي قال: حدّثني أبو الحسن عليّ بن محمد بن شبوذ قال: حدّثنا عليّ بن حمدون قال: حدّثنا عليّ بن حكيم الأودي قال: أخبرنا شريك، عن عبد الله بن سعد، عن الحسين بن عليّ، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: أخبرني جبرئيل عليه السلام: لما ثبت الله عزّ وجلّ اسم محمد على ساق العرش قلت: يا ربّ، هذا الاسم المكتوب في سرادق العرش أرني أعزّ خلقك عليك، قال: فأراه الله عزّ وجلّ اثني عشر أشباحاً أبداناً بلا أرواح بين السماء والأرض، فقال: يا ربّ، بحقهم عليك إلاّ أخبرتني من هم؟ قال: هذا نور عليّ بن أبي طالب، وهذا نور الحسن والحسين، وهذا نور عليّ بن الحسين، وهذا نور محمد بن عليّ، وهذا نور جعفر بن محمد، وهذا نور موسى بن جعفر، وهذا نور عليّ بن موسى، وهذا نور محمد بن عليّ، وهذا نور عليّ بن محمد، وهذا نور الحسن بن عليّ، وهذا نور الحجّة القائم المنتظر... الحديث ^(٩٤).

الخبر العشرون —

روى الخِرَاز، عن محمد بن عبد الله بن المطَّلَب الشيباني رضي الله عنه قال: حَدَّثَنَا محمد أبو بكر بن هارون الدينوري قال: حَدَّثَنَا محمد بن العباس المصري قال: حَدَّثَنَا عبد الله بن إبراهيم الغفاري قال: حَدَّثَنَا حريز بن عبد الله الحدَّاء قال: [حَدَّثَنَا] إسماعيل بن عبد الله قال: قال الحسين بن علي عليه السلام قال: لَمَّا أُنْزِلَ اللَّهُ - تبارك وتعالى - هذه الآية: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ تَأْوِيلِهَا؟ فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا عَنَىٰ غَيْرَكُمْ وَأَنْتُمْ أُولُو الْأَرْحَامِ، فَإِذَا مِتُّ فَأَبُوكَ عَلَيَّ أَوْلَىٰ بِي وَبِمَكَانِي، فَإِذَا مَضَىٰ أَبُوكَ فَأَخُوكَ الْحَسَنُ أَوْلَىٰ بِهِ، فَإِذَا مَضَىٰ الْحَسَنُ فَأَنْتَ أَوْلَىٰ بِهِ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَنْ بَعْدِي أَوْلَىٰ بِي؟ فَقَالَ: ابْنُكَ عَلِيٌّ أَوْلَىٰ بِكَ مِنْ بَعْدِكَ، فَإِذَا مَضَىٰ فَابْنُهُ مُحَمَّدٌ أَوْلَىٰ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ، فَإِذَا مَضَىٰ فَابْنُهُ جَعْفَرٌ أَوْلَىٰ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ بِمَكَانِهِ، فَإِذَا مَضَىٰ جَعْفَرٌ فَابْنُهُ مُوسَى أَوْلَىٰ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ، فَإِذَا مَضَىٰ مُوسَى فَابْنُهُ عَلِيٌّ أَوْلَىٰ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ، فَإِذَا مَضَىٰ عَلِيٌّ فَابْنُهُ مُحَمَّدٌ أَوْلَىٰ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ، فَإِذَا مَضَىٰ مُحَمَّدٌ فَابْنُهُ عَلِيٌّ أَوْلَىٰ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ، فَإِذَا مَضَىٰ عَلِيٌّ فَابْنُهُ الْحَسَنُ أَوْلَىٰ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ، فَإِذَا مَضَىٰ الْحَسَنُ وَقَعَتِ الْغَيْبَةُ فِي التَّاسِعِ مِنْ وَلَدِكَ، فَهَذِهِ الْأُتَمَّةُ التَّسْعَةُ مِنْ صُلْبِكَ...، الحديث ^(٩٥).

الخبر الواحد والعشرون —

روى الخِرَاز، عن علي بن الحسن بن محمد قال: حَدَّثَنَا هارون بن موسى قال: حَدَّثَنَا محمد بن إبراهيم النحوي قال: حَدَّثَنَا الحسين بن عبد الله البكري، عن أبيه، عن عطاء، عن الحسين بن علي قال: قال رسول الله ﷺ لعلي عليه السلام: أَنَا أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْهُمْ بِأَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ أَنْتَ يَا عَلِيٌّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ بَعْدَكَ الْحَسَنُ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ بَعْدَهُ الْحُسَيْنُ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ بَعْدَهُ عَلِيٌّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ بَعْدَهُ مُحَمَّدٌ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، وَبَعْدَهُ جَعْفَرٌ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ بَعْدَهُ مُوسَى أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ بَعْدَهُ عَلِيٌّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ بَعْدَهُ مُحَمَّدٌ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ بَعْدَهُ عَلِيٌّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ بَعْدَهُ الْحَسَنُ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، وَالْحِجَّةُ بِنِ الْحَسَنِ،

أئمة أبرار، هم مع الحق والحق معهم^(٩٦).

الخبر الثاني والعشرون —

روى الخزّاز، عن أحمد بن محمد بن عبد الله بن الحسن العياشي قال: حدّثني جدّي عبيد الله بن الحسن عن أحمد بن عبد الجبار قال: حدّثنا أحمد بن عبد الرحمن المخزومي قال: حدّثنا عمر بن حمّاد قال: حدّثنا عليّ بن هاشم البريد، عن أبيه قال: حدّثني أبو سعيد التميمي، عن أبي ثابت مولى أبي ذرّ، عن أمّ سلمة قالت: قال رسول الله ﷺ: لما أُسري بي إلى السماء نظرتُ فإذا مكتوبٌ على العرش: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أيّده بعليّ ونصرته بعليّ، ورأيتُ أنوار عليّ وفاطمة والحسن والحسين وأنوار عليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعليّ بن موسى ومحمد بن عليّ وعليّ بن محمد والحسن بن عليّ، ورأيت نور الحجّة يتلأل من بينهم كأنه كوكب دُرّي، فقلت: يا ربّ، مَنْ هذا؟ وَمَنْ هؤلاء؟ فنُوديت: يا محمد، هذا نور عليّ وفاطمة، وهذا نور سبطيك الحسن والحسين، وهذه أنوار الأئمة بعدك من ولد الحسين، مطهّرون معصومون، وهذا الحجّة يملأ الدنيا قسطاً وعدلاً^(٩٧).

- يتبع -

الهوامش

- (١) مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٩٨؛ المستدرک ٤: ٥٠١؛ مسند أبي يعلى ٨: ٤٤٤؛ ح ٥٠٣١؛ ٩: ٢٢٢، ح ٥٣٢٢؛ المعجم الكبير ١٠: ١٥٧ - ١٥٨، ح ١٠٣١٠.
- (٢) المستدرک ٣: ٦١٨؛ المعجم الكبير ٢٢: ١٢٠؛ الرواة عن سعيد بن منصور: ٤٤؛ التاريخ الكبير ٨: ٤١٠ - ٤١١، الرقم ٣٥١٩؛ طبقات المحدثين بأصبهان ٢: ٨٩ - ٩٠، الرقم ١٤٠.
- (٣) الآحاد والمثاني ١: ٧٣، ح ١٣؛ ١: ٩٦، ح ٦٧؛ ابن أبي عاصم، السنّة: ٥٣٤، ح ١١٥٢؛ ٥٣٤ - ٥٣٥، ح ١١٥٤؛ ٥٤٣ - ٥٤٤، ح ١١٦٩؛ ٥٤٤، ح ١١٧١؛ المعجم الأوسط ٨: ٣١٩؛ المعجم الكبير ١: ٩٠، ح ١٤٢؛

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- تاريخ مدينة دمشق ٣٠: ٢٢٩؛ ٣٩: ١٨٢؛ ٤٧٦: ٦٥؛ ٤٠٨.
- (٤) مسند أحمد بن حنبل ٥: ٨٦؛ ٥: ٨٧؛ ٥: ٨٨؛ ٥: ٨٩؛ ٥: ٩٠؛ ٥: ٩٢؛ ٥: ٩٣؛ ٥: ٩٥؛ ٥: ٩٧؛ ٥: ٩٨؛ ٥: ٩٩؛ ٥: ١٠١؛ ٥: ١٠٦؛ ٥: ١٠٨؛ صحيح البخاري ٨: ١٢٧؛ صحيح مسلم ٦: ٣؛ ٦: ٤؛ سنن أبي داود ٢: ٣٠٩، ح ٤٢٧٩؛ ٢: ٣٠٩، ح ٤٢٨٠؛ ٢: ٣٠٩، ح ٤٢٨١؛ سنن الترمذي ٣: ٣٤٠، ح ٢٣٢٣؛ ٣: ٣٤٠، ح ٢٣٢٤؛ المستدرک ٣: ٦١٧؛ الآحاد والمثاني ٣: ١٢٦، ح ١٤٤٨؛ ٣: ١٢٦ - ١٢٧، ح ١٤٤٩؛ ٣: ١٢٧، ح ١٤٥٠؛ ٣: ١٢٧، ح ١٤٥١؛ ٣: ١٢٧، ح ١٤٥٢؛ ٣: ١٢٧، ح ١٤٥٣؛ ٣: ١٢٨ - ١٢٩، ح ١٤٥٤؛ ابن أبي عاصم، السنّة: ٥١٨، ح ١١٢٣؛ مسند أبي يعلى ١٣: ٤٥٦ - ٤٥٧، ح ٧٤٦٣؛ صحيح ابن حبان ١٥: ٤٣؛ ١٥: ٤٤؛ ١٥: ٤٥ - ٤٦؛ الحدّ الفاصل: ٤٩٤، ح ٦٠٨؛ المعجم الأوسط ١: ٢٦٣؛ ٣: ٢٠١؛ ٤: ١٨٩؛ المعجم الكبير ٢: ١٩٥؛ ٢: ١٩٦؛ ٢: ١٩٧؛ ٢: ١٩٩؛ ٢: ٢٠٦؛ ٢: ٢٠٨؛ ٢: ٢١٤؛ ٢: ٢١٥ - ٢١٦؛ ٢: ٢١٨؛ ٢: ٢٢٣؛ ٢: ٢٢٦؛ ٢: ٢٤١؛ ٢: ٢٥٣؛ ٢: ٢٥٤؛ ٢: ٢٥٥؛ ٢: ٢٥٦؛ التاريخ الكبير ١: ٤٤٦، الرقم ١٤٢٦؛ ٣: ١٨٥، الرقم ٦٢٧؛ تاريخ بغداد ٢: ١٢٤، الرقم ٥١٦؛ تاريخ مدينة دمشق ٢١: ٢٨٨.
- (٥) الآحاد والمثاني ١: ٧٣، ح ١٣؛ ابن أبي عاصم، السنّة: ٥٣٤، ح ١١٥٢.
- (٦) الآحاد والمثاني ١: ٩٦، ح ٦٧؛ ابن أبي عاصم، السنّة: ٥٤٣ - ٥٤٤، ح ١١٦٩.
- (٧) المعجم الكبير ١: ٥٤ - ٥٥، ح ١٢.
- (٨) أي ابن معين، وهو قد يروي في بعض المصادر هذه الرواية عن عبد الله بن صالح.
- (٩) ميزان الاعتدال ٢: ٤٤٤.
- (١٠) تقريب التهذيب ١: ٥٠١، الرقم ٣٣٩٩.
- (١١) ميزان الاعتدال ٢: ٤٤٠.
- (١٢) في العيون: مذلّ الظالمين.
- (١٣) في الغيبة (للنعماني)، وكمال الدين، والاختصاص، زيادة: يوم.
- (١٤) في العيون: عذابي.
- (١٥) في الغيبة (للطوسي) زيادة: عليّاً.
- (١٦) في الغيبة (للنعماني): إنّ المكذب به كالمكذب بكلّ أوليائي، وهو وليّ وناصري. وفي العيون وكمال الدين والغيبة (للطوسي): إنّ المكذب بالثامن مكذب بكلّ أوليائي، وعليّ وليّ وناصري. وفي الاختصاص: فإنّ المكذب لأحدهم المكذب لكلّ أوليائي، وعليّ وليّ وناصري.
- (١٧) في الغيبة (للنعماني) زيادة: وبعده خليفتي عليّ بن موسى الرضا عليه السلام.
- (١٨) ليس في الغيبة (للنعماني) والعيون وكمال الدين والاختصاص والغيبة (للطوسي).
- (١٩) في الاختصاص والغيبة (للطوسي)، والغيبة (للنعماني) زيادة: ألف.
- (٢٠) ليس في الغيبة (للنعماني) والعيون وكمال الدين والاختصاص والغيبة (للطوسي).
- (٢١) الكافي ١: ٥٢٧ - ٥٢٨، ح ٣.
- (٢٢) الإمامة والتبصرة: ١٠٣، ح ٩٢.
- (٢٣) الهداية الكبرى: ٣٦٤.
- (٢٤) الغيبة: ٦٢، ح ٥.

- (٢٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٤١ - ٤٢، ح ٢.
- (٢٦) كمال الدين ١: ٣٠٨، ح ١.
- (٢٧) إثبات الوصية: ٢٧١.
- (٢٨) الاختصاص: ٢١٠.
- (٢٩) الغيبة: ١٤٣ - ١٤٤.
- (٣٠) في الإرشاد زيادة: والأئمة.
- (٣١) ليس في الخصال والعيون وكمال الدين. وهو الصواب كما لا يخفى، وإلا صار عددهم ثلاثة عشر!
- (٣٢) الكافي ١: ٥٣٢، ح ٩.
- (٣٣) مَنْ لَا يحضره الفقيه ٤: ١٨٠، ح ٥٤٠٨.
- (٣٤) كمال الدين ١: ٣١١ - ٣١٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٤٦ - ٤٧، ح ٦.
- (٣٥) كمال الدين ١: ٣١٣، ح ٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٤٧، ح ٧.
- (٣٦) الخصال ٢: ٤٧٧ - ٤٧٨، ح ٤٢.
- (٣٧) كمال الدين ١: ٢٦٩، ح ١٣.
- (٣٨) الإرشاد ٢: ٣٤٦، ح ١٥.
- (٣٩) في البشارة: القول.
- (٤٠) في البشارة: سبب.
- (٤١) في البشارة: القائم.
- (٤٢) ليس في البشارة.
- (٤٣) الأمالي: ٢٩١ - ٢٩٢، ح ١٣.
- (٤٤) بشارة المصطفى: ١٨٣.
- (٤٥) في كمال الدين: القاضي.
- (٤٦) في كمال الدين: درست بن عبد الحميد.
- (٤٧) في إثبات الوصية زيادة: يرى من ظاهره ما في باطنه، ويرى من باطنه ما في ظاهره.
- (٤٨) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٤٦، ح ٥؛ كمال الدين ١: ٣١١، ح ٢.
- (٤٩) إثبات الوصية: ٢٦٨. وما بين المعقوفين [] ليس في إثبات الوصية.
- (٥٠) في كمال الدين: عبد الله.
- (٥١) في كمال الدين: عبد الرحمن.
- (٥٢) في كمال الدين: الحسن.
- (٥٣) في كمال الدين زيادة: الثقة.
- (٥٤) في كمال الدين زيادة: على خلقه.
- (٥٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٤٠ - ٤١، ح ١؛ كمال الدين ١: ٣٠٥، ح ١.
- (٥٦) رجال الطوسي، الرقم ١٣٤.
- (٥٧) الثقات ٣: ٥١؛ مشاهير علماء الأمصار: ٣٠؛ التعديل والتجريح ١: ٤٥٥؛ وفيها: مات سنة ثمان

- وسبعين. تاريخ مدينة دمشق ١١: ٢٣٩؛ وفيه: مات سنة سبع وسبعين. أسد الغابة ١: ٢٥٨؛ وفيه: مات سنة أربع وسبعين.
- (٥٨) تاريخ أهل البيت: ٨١؛ الكافي ١: ٤٧٢؛ إثبات الوصية: ١٨٢؛ المقنعة: ٤٧٣؛ الإرشاد ٢: ١٧٩؛ عيون المعجزات: ٨٥؛ دلائل الإمامة: ٢٤٥؛ تهذيب الأحكام ٦: ٧٨؛ إعلام الوري ١: ٥١٤؛ مناقب آل أبي طالب ٤: ٢٨٠.
- (٥٩) الثقات ٦: ١٣١؛ مشاهير علماء الأمصار: ٢٠٦؛ تهذيب الكمال ٥: ٩٧؛ الوافي بالوفيات ١١: ٩٨.
- (٦٠) تاريخ أهل البيت: ٨٠؛ الكافي ١: ٤٦٩؛ المقنعة: ٤٧٣؛ الإرشاد ٢: ١٥٨؛ تهذيب الأحكام ٦: ٧٧؛ تاج المواليد: ٩٢؛ إعلام الوري ١: ٤٩٨؛ مناقب آل أبي طالب ٤: ٢١٠.
- (٦١) رجال النجاشي: ١٠٩، الرقم ٢٧٦؛ رجال ابن الغضائري: ٤٤، الرقم ١٩.
- (٦٢) رجال ابن الغضائري: ٧٤، الرقم ٧٩.
- (٦٣) رجال الكشي، الرقم ٤١٣ - ٤١٧.
- (٦٤) رجال ابن الغضائري: ٧٨، الرقم ٩٠؛ رجال النجاشي: ٢٢٦، الرقم ٥٩٣.
- (٦٥) كفاية الأثر: ١٩٥. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٥١ - ٣٥٢.
- (٦٦) الغيبة: ٩٣، ح ٢٤. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٢٨٠.
- (٦٧) مقتضب الأثر: ٢٣ - ٢٤.
- (٦٨) مقتضب الأثر: ٢٧ - ٢٩. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٢٢٢ - ٢٢٤.
- (٦٩) كفاية الأثر: ٤٠ - ٤٢. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٢٨٩ - ٢٩٠.
- (٧٠) كمال الدين ١: ٢٥٣. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٢٤٩ - ٢٥٠.
- (٧١) كفاية الأثر: ٥٥ - ٥٤. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٢٥١.
- (٧٢) قصص الأنبياء: ٣٦٠ - ٣٦١.
- (٧٣) مناقب آل أبي طالب ١: ٢٨٢. وعنه: بحار الأنوار ٢٣: ٢٨٩.
- (٧٤) كفاية الأثر: ٥٧ - ٥٩. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٠٤ - ٣٠٥.
- (٧٥) كفاية الأثر: ٦١ - ٦٢. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٠٦ - ٣٠٧.
- (٧٦) كفاية الأثر: ٦٩ - ٧٣.
- (٧٧) إرشاد القلوب ٢: ٤١٥ - ٤١٦.
- (٧٨) كفاية الأثر: ٧٤ - ٧٥. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣١٠.
- (٧٩) كفاية الأثر: ٨١ - ٨٤. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣١٢ - ٣١٣.
- (٨٠) كفاية الأثر: ١٠٥. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٢١.
- (٨١) مناقب آل أبي طالب ١: ٢٩٦. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٢١.
- (٨٢) كفاية الأثر: ١١٤ - ١١٨. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٢٤ - ٣٢٥.
- (٨٣) كفاية الأثر: ١٣٦ - ١٣٨. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٣١ - ٣٣٢.
- (٨٤) كفاية الأثر: ١٤٣ - ١٤٥.
- (٨٥) كمال الدين ١: ٢٥٨ - ٢٥٩، ح ٣.
- (٨٦) قصص الأنبياء: ٣٦٨.

- (٨٧) الاحتجاج ١: ٦٨.
 (٨٨) كشف الغمّة ٢: ٥١٠.
 (٨٩) كفاية الأثر: ١٤٦ - ١٥٠. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٣٣ - ٣٣٥.
 (٩٠) كفاية الأثر: ١٥٢ - ١٥٣.
 (٩١) كمال الدين ١: ٢٥٢، ح ٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٥٨، ح ٢٧.
 (٩٢) كفاية الأثر: ١٥٥ - ١٥٦. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٣٦.
 (٩٣) كفاية الأثر: ١٦٢ - ١٦٤. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٣٨ - ٣٤٠.
 (٩٤) كفاية الأثر: ١٦٩ - ١٧٠. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٤١.
 (٩٥) كفاية الأثر: ١٧٥ - ١٧٦. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٤٣ - ٣٤٤.
 (٩٦) كفاية الأثر: ١٧٧. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٤٥.
 (٩٧) كفاية الأثر: ١٨٥ - ١٨٦. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٤٨.

رجال الكشي

ونظرية تطور الإمامة

الشيخ محمد باقر ملكيان (*)

قد زعم بعض المعاصرين أنّ كلّ صفة من صفات الأئمة التي هي فوق صفات سائر الناس ليس له أصلٌ صريحٌ ونصٌّ صحيحٌ، بل كلّ ما رُوي في ذلك من اختلاق الغلاة ووضعتهم.

وبنى زعمه هذا على مقدّمات:

١. إنّ القرآن يصرّح:

أ. بأنّ الخالق والرازق^(١) هو الله تعالى شأنه.

ب. وألّه عزّ وجلّ يعلم الغيب وما يخفى^(٢).

ج. وهو - تبارك وتعالى - المقنّن والمشرّع^(٣).

والمتفاهم العرفي من هذه النصوص أنّ هذه الصفات تختصّ بالله عزّ وجلّ فقط، وهذا لا يناسب تفويض هذه الصفات إلى غيره أيضاً، كما قال به المشركون وعابدوا الأصنام^(٤).

٢. القرآن يصرّح بأنّ الأنبياء - كسائر الناس - يعيشون معهم ويموتون^(٥).

والفرق بينهم وبين سائر الناس في الإحياء إليهم^(٦) فحسب^(٧).

٣. بعدما توفّي رسول الله ﷺ ظهرت جذور الغلوّ في المجتمع الإسلامي، وهذا

(*) باحثٌ ومحقّقٌ بارزٌ في مجال إحياء التراث الرجاليّ والحديثيّ. حقّق وصحّح كتاب جامع الرواة، للأردبيلي، ورجال النجاشي، في عدّة مجلّدات ضخمة.

اشتدّ في عصر الصادق عليه السلام، بحيث برز الغلو في صورة فرق، كالخطابية^(٨). فهم أحدثوا في الإسلام بدعاً كثيرة^(٩).

منها: القول بأن الأئمة من آل محمد يعلمون الغيب، بل قالوا بالتفويض، ومن هنا اشتهروا بالمفوضة.

فهم اعتقدوا أنّ النبي صلى الله عليه وآله والأئمة هم أول من خلق الله، وهو عز وجل خلقهم بيده، من طينة تختلف عن طينة سائر الناس^(١٠).

ثم إنّ الله - تبارك وتعالى - فوض أمور هذا العالم - من الخلق والرزق والإحياء والإماتة^(١١) وتشريع الأحكام^(١٢) - إليهم.

٤. ولبازاء الغلاة قد قال جماعة من أكابر الشيعة وثقاتهم بأن الأئمة هم علماء أبرار^(١٣)، منهم: عبد الله بن أبي يعفور^(١٤).

إلا أنّ الغلاة والمفوضة أظهروا لهم العداوة، بل وضعوا أحاديث في التشنيع عليهم. فمثلاً: اختلقوا على لسان الإمام الصادق عليه السلام بأن الذين شيعوا جنازة عبد الله بن أبي يعفور هم مرجئة الشيعة^(١٥)!

ومن بعدهم وصلت النوبة إلى علماء مدرسة قم ومحدثيها، فهم واجهوا الغلاة والمفوضة بشدّة، وتعاملوا معهم تعاملًا حاداً^(١٦). فمثلاً: أخرجوا بعض الغلاة من قم.

ومنهم: سهل بن زياد. قال النجاشي فيه: كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب، وأخرجه من قم إلى الري، وكان يسكنها^(١٧).

وقال في أبي سمينة محمد بن علي القرشي الصيرفي: كان ورد قم. وقد اشتهر بالكذب بالكوفة، ونزل على أحمد بن محمد بن عيسى مدّة، ثم تشهر بالغلو، فجُفي، وأخرجه أحمد بن محمد بن عيسى عن قم، وله قصّة^(١٨).

وقال الكشي في الحسين بن عبيد الله المحرّر: ذكره أبو علي أحمد بن علي السلولي شقران، قرابة الحسن بن خرزاذ وختته على أخته: إنّ الحسين بن عبيد الله القمي أخرج من قم في وقت كانوا يُخرجون منها من اتهموه بالغلو^(١٩). بل قد قصدوا قتل من اتهم بالغلو، مثل: ابن أورمة.

قال النجاشي في ترجمته: ذكره القميون، وغمزوا عليه، ورموه بالغلو، حتى دسّ عليه مَنْ يفتك به، فوجدوه يصلّي من أوّل الليل إلى آخره، فتوقّفوا عنه. وقال بعض أصحابنا: إنّه رأى توقيعاً من أبي الحسن الثالث عليه السلام إلى أهل قم في معنى محمد بن أورمة وبراءته ممّا قذف به ^(٢٠).

٥. وبإزاء علماء مدرسة قم جماعة من المفوّضة، حيث أنكروا على علماء قم، واتّهموهم بأنهم مقصّرون ^(٢١)، أي إنهم قصر فهمهم عن درك مقام الأئمة وعلوّ شأنهم ^(٢٢).

هذا ملخّص ما ذكره في المقام ^(٢٣).

ولكنّ ما ذكره وادّعاه خلاف مقتضى التحقيق، بل ذلك كلّه خلطٌ وخبطل. وبيان ذلك:

قد مرّ ممّا أنّ كتاب الكشّي مشتملٌ على نصوص حول اعتقادات الشيعة حول مسألة الإمامة عبر السنين والقرون.

والآن نحن بصدد بيان تفصيل ذلك؛ فنقول - ومن الله عزّ وجلّ نستمدّ التوفيق ونسأله الهداية -: إنّ الذي يظهر من تتبّع نصوص هذا الكتاب أنّ الشيعة قد مرّت في مبحث الإمامة بثلاثة أدوار ومراحل:

الأوّل: وبيّدتى هذا الدور من أوّل يوم طُرحت مسألة الإمامة في الإسلام إلى عهد الصادقين.

الثاني: وبيّدتى هذا الدور من عهد الصادقين إلى ابتداء إمامة الإمام المهدي عليه السلام، أي الغيبة الصغرى.

الثالث: وبيّدتى هذا الدور من الغيبة الصغرى إلى الغيبة الكبرى.

وهذا إجمال هذه الأدوار، وأمّا تفصيله فإليك بيانه:

الدور الأوّل —

إنّ مسألة الإمامة قد طُرحت منذ عهد النبي صلى الله عليه وآله، وتلّوا لمسألة النبوة. ولعلنا نجد أوّل إظهار لهذه المسألة حين إنذار العشيرة.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

فقد روى الشيخ الصدوق بالإسناد عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: لما نزلت ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ ورهطك المخلصين دعا رسول الله صلى الله عليه وآله بني عبد المطلب، وهم إذ ذاك أربعون رجلاً يزيدون رجلاً أو ينقصون رجلاً، فقال: أيكم يكون أخي ووصيي ووارثي ووزير خليفتي فيكم بعدي؟ فعرض عليهم ذلك رجلاً رجلاً، كلهم يأبى ذلك، حتّى أتى عليّ، فقلت: أنا يا رسول الله، فقال: يا بني عبد المطلب، هذا أخي ووارثي ووصيي ووزير خليفتي فيكم بعدي، فقام القوم يضحك بعضهم إلى بعض، ويقولون لأبي طالب: قد أمرك أن تسمع وتطيع لهذا الغلام^(٢٤). وامتدّ إظهار هذه المسألة إلى حجة الوداع في غدير خم^(٢٥)، وإلى مرض موت النبي صلى الله عليه وآله حين دعا بقلم ودواة^(٢٦).

فمن هذا العهد طرحت مسألة الإمامة، إلا أنّ طرح مسألة الإمامة في هذا العهد بدائية، وليس فيها إلا غرس الاصطلاح بشكل بسيط جداً، ثمّ طرح بعض الجذور الأساسية.

وكيفما كان، الإمامي في هذا العهد هو كلّ مَنْ قال بإمامة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وخلافته نصّاً ووصية، ولم يبحث عن صفات الإمام - ككونه عالماً بالغيب مثلاً - إلاّ كونه منصوباً.

ففي رجال الكشي تجد المائز بين الشيعة وغيرهم في هذا العهد القول بتقديم أمير المؤمنين عليه السلام على غيره في الإمامة.

ولهذا شواهد كثيرة:

روى الكشي في المهديّ، مولى عثمان، مسنداً عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: إنّ المهديّ مولى عثمان أتى فبايع أمير المؤمنين عليه السلام - ومحمد بن أبي بكر جالساً -، قال: أبايعك على أنّ الأمر كان لك أولاً، وأبرأ من فلان وفلان وفلان، فبايعه^(٢٧).

وروى في محمد بن أبي بكر، مسنداً عن زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام: إنّ محمد بن أبي بكر بايع عليّاً عليه السلام على البراءة من أبيه^(٢٨).

وروى في موضع آخر عن أبي بكر الحضرمي قال: قال أبو جعفر عليه السلام: عليّ بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي قال: قال أبو جعفر عليه السلام: ارتدّ

النَّاسَ إِلَّا ثَلَاثَةَ نَفَرٍ: سلمان وأبو ذرٍّ والمقداد، قال: قلتُ: فعمَّار؟ قال: قد كان جاضاً جِيضَةً ثُمَّ رَجَعَ.

ثُمَّ قَالَ: إِنَّ أَرَدْتَ الَّذِي لَمْ يَشْكُ وَلَمْ يَدْخُلْهُ شَيْءٌ فَالْمَقْدَادُ.

فَأَمَّا سَلْمَانُ فَإِنَّهُ عَرَضَ فِي قَلْبِهِ عَارِضٌ أَنَّ عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) اسْمَ اللَّهِ الْأَعْظَمَ لَوْ تَكَلَّمَ بِهِ لَأَخَذْتَهُمُ الْأَرْضَ - وَهُوَ هَكَذَا - ، فَلُبَّبَ وَوُجِّتَ عَنْقُهُ حَتَّى تَرَكْتَ كَالسَّلَقَةِ، فَمَرَّ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، هَذَا مِنْ ذَاكَ، بَايِعْ، فَبَايَعَ.

وَأَمَّا أَبُو ذَرٍّ فَأَمَرَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) بِالسَّكُوتِ، وَلَمْ يَكُنْ يَأْخُذُهُ فِي اللَّهِ لُومَةٌ لَائِمٌ، فَأَبَى إِلَّا أَنْ يَتَكَلَّمَ، فَمَرَّ بِهِ عُثْمَانُ فَأَمَرَ بِهِ.

ثُمَّ أَنَابَ النَّاسَ بَعْدَ، فَكَانَ أَوَّلُ مَنْ أَنَابَ أَبُو سَاسَانَ الْأَنْصَارِيَّ وَأَبُو عَمْرَةَ وَشَتِيرَةَ، وَكَانُوا سَبْعَةً، فَلَمْ يَكُنْ يَعْرِفُ حَقَّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) إِلَّا هَؤُلَاءِ السَّبْعَةُ^(٢٩).

وَرَوَى فِي يَحْيَى بْنِ أَمِّ الطَّوِيلِ، مُسْنَدًا عَنْ صَفْوَانَ، عَمَّنْ سَمِعَهُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ قَتْلِ الْحُسَيْنِ (ع) إِلَّا ثَلَاثَةً: أَبُو خَالِدٍ الْكَابَلِيُّ، وَيَحْيَى بْنُ أَمِّ الطَّوِيلِ، وَجَبْرِ بْنِ مَطْعَمٍ، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ لَحَقُّوا وَكَثُرُوا^(٣٠).

وَمِثْلُهُ مَا نَقَلَهُ النُّجَاشِيُّ فِي تَرْجُمَةِ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ حَيْثُ قَالَ: الشَّيْعَةُ الَّذِينَ إِذَا اخْتَلَفَ النَّاسُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) أَخَذُوا بِقَوْلِ عَلِيٍّ (ع)، وَإِذَا اخْتَلَفَ النَّاسُ عَنْ عَلِيٍّ (ع) أَخَذُوا بِقَوْلِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع)^(٣١).

كَمَا أَنَّكَ لَمْ تَجِدِ الْقَوْلَ بِكُفْرِ الْإِمَامِ (ع) عَالِمًا بِالْغَيْبِ أَوْ مَعْصُومًا فِي هَذَا الْعَهْدِ حَتَّى بَيْنَ الْخَوَاصِّ مِنْ أَصْحَابِ الْأَئِمَّةِ، بَلْ تَجِدُ خِلَافَ ذَلِكَ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ.

قَالَ الْكَشْتِيُّ فِي مِثْمَ: رُوِيَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَاءِ (ع)، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - قَالَ: أَتَى مِثْمَ التَّمَارِ دَارَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُ نَائِمٌ، فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: انْتَبِهْ أَيُّهَا النَّائِمُ، فَوَاللَّهِ لَتَخْضِبَنَّ لِحْيَتَكَ مِنْ رَأْسِكَ، فَانْتَبَهَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع)، فَقَالَ: أَدْخِلُوا مِثْمًا، فَقَالَ لَهُ: أَيُّهَا النَّائِمُ - وَاللَّهِ - لَتَخْضِبَنَّ لِحْيَتَكَ مِنْ رَأْسِكَ، فَقَالَ: صَدَقْتَ وَأَنْتَ - وَاللَّهِ - لَتَقْطَعَنَّ يَدَاكَ وَرِجْلَاكَ وَلِسَانَكَ، وَلَتَقْطَعَنَّ النُّخْلَةَ الَّتِي بِالْكَنَاسَةِ، فَتَشَقَّ أَرْبَعُ قِطَعٍ، فَتَصْلُبَ أَنْتَ عَلَى رِيعِهَا، وَحَجْرُ بْنُ عَدِيٍّ عَلَى

ربيعها، ومحمد بن أكثم على ربيعها، وخالد بن مسعود على ربيعها. قال ميثم: فشككت في نفسي، وقلت: إن علياً ليخبرنا بالغيب، فقلتُ له: أوكائن ذاك يا أمير المؤمنين؟ فقال: إي ورب الكعبة، كذا عهده إلي النبي ﷺ. إلى أن قال: فقال لي [أي عبيد الله بن زياد]: لتبرأَنَّ من عليٍّ ولتذكرَنَّ مساوئه، وتتولّى عثمان وتذكر محاسنه، أو لأقطعَنَّ يديك ورجليك ولأصلبَنَّك، فبكيت، فقال لي: بكيت من القول، دون الفعل! فقلتُ: والله، ما بكيت من القول، ولا من الفعل، ولكني بكيت من شكٍّ كان دخلي يوم خبرني سيدي ومولاي^(٣٣).

وقال في سفيان بن أبي ليلى الهمداني - وهو من حواريي أصحاب الإمام الحسن عليه السلام، كما نصَّ عليه في موضع آخر^(٣٣) -: روي عن علي بن الحسن الطويل، عن علي بن النعمان، عن عبد الله بن مُسكان، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: جاء رجلٌ من أصحاب الحسن عليه السلام يقال له: سفيان بن أبي ليلى، وهو على راحلة له، فدخل على الحسن عليه السلام، وهو مُحْتَبٍ في فناء داره، قال: فقال له: السلام عليك يا مذلَّ المؤمنين، فقال له الحسن عليه السلام: انزل ولا تعجل، فنزل، فعقل راحلته في الدار، وأقبل يمشي حتى انتهى إليه، قال: فقال له الحسن عليه السلام: ما قلت؟ قال: قلتُ: السلام عليك يا مذلَّ المؤمنين، قال: وما علمك بذلك؟ قال: عمدت إلى أمر الأمة فخلعته من عنقك، وقلدته هذه الطاغية، يحكم بغير ما أنزل الله، قال: فقال له الحسن عليه السلام: سأخبرك لم فعلتُ ذلك، قال: سمعتُ أبي يقول: قال رسول الله ﷺ: لن تذهب الأيام والليالي حتى يلي أمر الأمة رجلٌ واسع البلعوم، رَحْب الصدر، يأكل ولا يشبع، وهو معاوية، فلذلك فعلتُ^(٣٤).

وقال في الأحنف بن قيس: إن علياً عليه السلام كان يأذن لبني هاشم، وكان يأذن لي معهم، قال: فلما كتب إليه معاوية: إن كنت تريد الصلح فامحُ عنك اسم الخلافة استشار بني هاشم، فقال له رجلٌ منهم: انزع هذا الاسم نزحه الله، قالوا: فإنَّ كفَّار قريش لما كان بين رسول الله ﷺ وبينهم ما كان كتب: هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله أهل مكة، فكرهوا ذلك، وقالوا: لو نعلم أنَّك رسول الله ما منعناك أن تطوف بالبيت، قال: فكيف إذن؟ قالوا: اكتب هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله

وأهل مكة، فرضي.

قال الأحنف: فقلت لذلك الرجل كلمة فيها غلظة، وقلتُ لعلي: أيها الرجل، والله ما لك ما قال رسول الله ﷺ، إنّا ما حابيناك في بيعتنا، ولو نعلم أحداً في الأرض اليوم أحقّ بهذا الأمر منك لبايعناه، ولقاتلناك معه، أقسم بالله إن محوت عنك هذا الاسم الذي دعوت الناس إليه وبايعتهم عليه لا يرجع إليك أبداً^(٣٥).

وروى في رميلة، مسنداً عنه، قال: وعكت وعكاً شديداً في زمان أمير المؤمنين ﷺ، فوجدت من نفسي خفةً يوم الجمعة، فقلت: لا أصيب شيئاً أفضل من أن أفيض عليّ من الماء وأصلي خلف أمير المؤمنين ﷺ، ففعلتُ، ثم جئتُ المسجد، فلما صعد أمير المؤمنين ﷺ المنبر عاد عليّ ذلك الوعك، فلما انصرف أمير المؤمنين ﷺ دخل القصر، ودخلت معه، فالتفت إليّ أمير المؤمنين ﷺ، وقال: يا رميلة، ما لي رأيتك وأنت منشبك بعضك في بعض؟! فقصصت عليه القصة التي كنت فيها، والذي حملني على الرغبة في الصلاة خلفه، فقال لي: يا رميلة، ليس من مؤمن يمرض إلا مرضنا لمرضه، ولا يحزن إلا حزناً لحزنه، ولا يدعو إلا أمناً له، ولا يسكت إلا دعونا له، فقلت: يا أمير المؤمنين، جعلت فداك هذا لمن معك في المصر، أرايت من كان في أطراف الأرض؟ قال: يا رميلة، ليس يغيب عنا مؤمنٌ في شرق الأرض ولا في غربها^(٣٦).

وروى في قيس بن سعد بن عبادة، مسنداً عن فضيل غلام محمد بن راشد، قال: سمعتُ أبا عبد الله ﷺ يقول: إن معاوية كتب إلى الحسن بن عليّ - صلوات الله عليهما - أن اقدم أنت والحسين وأصحاب عليّ، فخرج معهم قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري، وقدموا الشام، فأذن لهم معاوية، وأعدّ لهم الخطباء، فقال: يا حسن، قم فبايع، فقام فبايع، ثم قال للحسين ﷺ: قم فبايع، فقام فبايع، ثم قال: قم يا قيس فبايع، فالتفت إلى الحسين ﷺ ينظر ما يأمره، فقال: يا قيس إنّه إمامي، يعني الحسن ﷺ^(٣٧).

فالشك في قول أمير المؤمنين ﷺ في إخباره الغيبي، وخطاب الإمام الحسن ﷺ بأنه مذلّ المؤمنين، و...، كل هذه تعني عدم اعتقادهم بالإمام عالماً بالغيب. ففي كتاب حقائق الإيمان المنسوب إلى الشهيد الثاني^(٣٨): أمّا التصديق

بكونهم معصومين مطهّرين عن الرجس...، والتصديق بكونهم منصوباً عليهم من الله تعالى ورسوله، وأنّهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم، وأنّ علمهم ليس عن رأي واجتهاد، بل عن يقين تلقّوه عن مَنْ لا ينطق عن الهوى، خَلَفاً عن سَلَفٍ، بأنفسٍ قوية قدسية، أو بعضه لدني من لدن حكيم خبير، وأنّه لا يصحّ خلوّ العصر عن إمامٍ منهم، وإلاّ لساخت الأرض بأهلها، وأنّ الدنيا تتمّ بتمامهم، ولا تصحّ الزيادة عليهم...

فهل يعتبر في تحقّق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟ فيه الوجهان السابقان في النبوة.

ويمكن ترجيح الأوّل بأنّ الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكرناه، خصوصاً العصمة؛ لثبوتها بالعقل والنقل.

وليس بعيداً الاكتفاء بالأخير، على ما يظهر من حال روايتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم، فإنّ كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنّهم علماء أبرار، يعرف ذلك مَنْ تتبّع سيرهم وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو الكشي جملة مطلعة على ذلك، مع أنّ المعلوم من سيرتهم مع هؤلاء أنّهم كانوا حاكمين بإيمانهم، بل عدالتهم^(٣٩).

ففي هذا العهد انقسم المسلمون إلى صنفين: الشيعة والسنة؛ فكلّ مَنْ قال بالنصّ على الإمام فهو شيعي؛ وإلاّ فسني.

ولا تجد في هذا العهد تفرّقاً في صنف الشيعة أنفسهم. وهذا قضية كلّ فكرة في بداية أمرها.

فمثلاً: ما يتدبّر به كلّ مسلم في بدو دعوة النبي ﷺ هو الشهادة بالتوحيد^(٤٠)، وليس فيها إظهار الفرائض - كالحجّ والجهاد والزكاة وغيرها -، فضلاً عن الالتزام بها، إلاّ أنّه في مرحلة النضج صار ترك الصلاة بمنزلة الكفر^(٤١)، أو مَنْ مات ولم يحجّ مات يهودياً أو نصرانياً^(٤٢).

فالإمامة في هذا العهد أمرٌ بسيط جدّاً، فلم تكن منشأً للتفرّق والتحزّب، كما لا يخفى.

الدور الثاني -

ويبتدئ هذا الدور - كما قلنا - من عهد الصادقين إلى ابتداء إمامة الإمام المهدي عليه السلام، أي الغيبة الصغرى. وهذه المرحلة هي مرحلة النضج، وإعطاء الأكل على صعيد التفلسف والتعمق والتمحيص.

قال الكشي في أبي اليسع عيسى بن السري: جعفر بن أحمد، عن صفوان، عن أبي اليسع قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدثني عن دعائم الإسلام التي بني عليها، إلى أن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وقال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، وكان علي عليه السلام، وقال الآخرون: لا بل معاوية، إلى أن قال: ثم كان أبو جعفر، وكانت الشيعة قبله لا يعرفون ما يحتاجون إليه من حلال ولا حرام، إلا ما تعلموا من الناس، حتى كان أبو جعفر عليه السلام، ففتح لهم وبيّن لهم وعلمهم، فصاروا يعلمون الناس بعدما كانوا يتعلمون منهم^(٤٣).

ونقله العياشي هكذا: كانت الشيعة قبل أن يكون أبو جعفر وهم لا يعرفون مناسك حجّهم ولا حلّالهم ولا حرامهم، حتى كان أبو جعفر عليه السلام، فحجّ لهم، وبين مناسك حجّهم وحلالهم وحرامهم، حتى استغنوا عن الناس، وصار الناس يتعلمون منهم^(٤٤).

فقول الشيخ المفيد بأنّه اتفقت الإمامية على أن إمام الدين لا يكون إلا معصوماً من الخلاف لله تعالى، عالماً بجميع علوم الدين، كاملاً في الفضل، بائناً من الكلّ بالفضل عليهم في الأعمال التي يستحقّ بها النعيم المقيم^(٤٥)، لهذه المرحلة ومن بعده.

ثمّ إنّنا سبرنا كتاب بصائر الدرجات - وهو من أهمّ مصادر الإمامية في بحث الإمامة، بل هو المصدر الوحيد لبعض روايات مباحث الإمامة -، واستخرجنا جميع روايات التي ترتبط بمسألة علم الغيب من هذا الكتاب. وهذا يؤيد ما قلنا من أنّ هذه المسألة قد طُرحت منذ عهد الصادقين، وأمّا قبلهما فالنصوص حول هذه المسألة قليلة جداً.

والمتحصّل من جميع ذلك، الذي يرتبط بالمقام، هو^(٤٦):

الأمر الأول —

إنّك تجد أنّ أكثر هذه الروايات منقولة عن الصادقين^(٤٧)، وهذا لا يعني دسّ هذه الروايات من قبل الرواة الغالين في هذا العهد، بل هذا يعني كون عهد الصادقين مرحلة النضج في معارف الشيعة الإمامية.

ولا يردّ عليه قول الوحيد البهبهاني، حيث قال: الظاهر أنّ كثيراً من القدماء - سيّما القميين منهم، وابن الغضائري - كانوا يعتقدون للأئمة منزلة خاصة من الرفعة والجلالة، ومرتبة معيّنة من العصمة والكمال، بحسب اجتهادهم ورأيهم، وما كانوا يجوزون التعدي عنها، وكانوا يعدّون التعدي ارتفاعاً وغلواً، حسب معتقدتهم^(٤٨). كما لا يردّ عليه قول المحقّق المامقاني: إنّ أكثر من رُمي بالغلوّ بريء من الغلوّ في الحقيقة، وإنّ أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريّات المذهب في أوصاف الأئمة كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلوّ^(٤٩).

بدعوى^(٥٠) أنّ ما هو الضروري اليوم من القول في الأئمة بأنهم معصومون عالمون بالغيب هو مخالف لرأي القدماء، وهو ما أحدثه الغلاة^(٥١). والدليل على ذلك:

أ. وجدان جذور هذه الروايات في روايات الدور الأول، وهي مرحلة غرس الاصطلاح وطرح الجذور الأساسية.

فلذلك تجد في هذا الباب روايات عن:

١. رسول الله ﷺ^(٥٢).

٢. أمير المؤمنين عليه السلام^(٥٣).

٣. الإمام السجّاد عليه السلام^(٥٤).

ب. تأييد هذه الروايات بما ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام^(٥٥) ومن بعده من الأئمة^(٥٦).

ج. تشابه وضع الروايات المعارفية والروايات الفقهية في المقام، فإنّ أكثر

الروايات الفقهية لم تُروَ إلا في عهد الصادقين .

وهذا خصوصية عصر النضج في تاريخ العلوم.

نعم، لو لم يكن عهد الصادقين عصر النضج، أو كان أسلوب الروايات المعرفية في بنية الألفاظ أو العبارات لم يشبه أسلوب الكلام في هذا العهد^(٥٧)، يمكن أن يوقعنا ذلك في الشك والترديد، إلا أن الأمر في المقام ليس كذلك.

الأمر الثاني —

إن هذه الروايات مروية في أحد الكتب المشهورة المؤلفة من أحد محدثي مدرسة قم وأكابرها^(٥٨)، كما أن نقله وإجازته أيضاً من قبل علماء هذه المدرسة كابن الوليد المتشدد في أمر الرواية عن الغلاة.

قال الشيخ في الفهرست، في ترجمة الصفار: له كتبٌ مثل كتب الحسين بن سعيد، وزيادة كتاب بصائر الدرجات. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار.

وأخبرنا جماعة، عن محمد بن علي بن الحسين، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن رجاله، إلا كتاب بصائر الدرجات، فإنه لم يروه عنه محمد بن الحسن بن الوليد.

وأخبرنا الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن محمد بن الحسن الصفار^(٥٩).

فيظهر من الطريق الأول أن ابن الوليد هو أحد الطرق إلى كتاب البصائر، وإن كان استثنى هذا الكتاب في إجازته للصدوق .

وقال النجاشي، في ترجمة الصفار: كان وجهاً في أصحابنا القميين، ثقة، عظيم القدر، راجحاً، قليل السقط في الرواية.

أخبرنا بكتبه كلها، ما خلا بصائر الدرجات، أبو الحسين علي بن أحمد بن محمد بن طاهر الأشعري القمي قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد، عنه، بها.

وأخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه،

عنه، بجميع كتبه وببصائر الدرجات^(٦٠).

ومنه يظهر أنّ محمد بن يحيى العطار القمّي الذي قال النجاشي فيه: شيخ أصحابنا في زمانه، ثقة، عين^(٦١)، هو الطريق الآخر لكتاب البصائر. فيظهر من جميع ذلك أنّ كتاب البصائر لم ينقل إلاّ بواسطة أكابر مدرسة قم^(٦٢).

فكثيراً مما زعم هذا المعاصر أنّها من مختلقات الغلاة لم تصل إلينا إلاّ بواسطة محدّثي مدرسة قم!

كما أنّ كثيراً من هذه المضامين وردت في كتاب الكافي، الذي كان أكثر مصادره من مصنّفات أكابر محدّثي مدرسة قم وثقاتها، وبواسطتهم، مثل: علي بن إبراهيم بن هاشم القمي، ومحمد بن يحيى العطار القمّي، وأحمد بن إدريس الأشعري القمّي، والحسين بن محمد الأشعري القمّي، وغيرهم. كما أنّ كثيراً من هذه المضامين وردت في كتب الصدوق.

فهذه الزيارة الجامعة التي وردت في كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، المدعى صحّة جميع ما ورد فيه، بل حجة فيما بين الصدوق وبين الله عزّ وجلّ، فقد ورد فيها: أشهد أنّكم الأئمة الراشدون، المهديّون، المعصومون، المكرّمون، المقربون، المتّقون، الصادقون، المصطفون، المطيعون لله، القوّامون بأمره، العاملون بإرادته، الفائزون بكرامته، اصطفاكم بعلمه، وارتضاكم لغيبه، واختاركم لسرّه، واجتباكم بقدرته، وأعزّكم بهداه، وخصّكم ببرهانه، وانتجبكم بنوره، وأيدكم بروحه، ورضيكم خلفاء في أرضه، وحجّجاً على بريّته، وأنصاراً لدينه، وحفظة لسرّه، وخزنة لعلمه، ومستودعاً لحكمته، وتراجمةً لوحيه، وأركاناً لتوحيده، وشهداء على خلقه، وأعلاماً لعباده، ومناراً في بلاده، وأدلاء على صراطه، عصمكم الله من الزلل، وآمنكم من الفتن، وطهّركم من الدّس... الحقّ معكم وفيكم ومنكم وإليكم، وأنتم أهله ومعنده، وميراث النبوة عندكم، وإياب الخلق إليكم، وحسابهم عليكم، وفصل الخطاب عندكم، وآيات الله لديكم، وعزائمه فيكم، ونوره وبرهانه عندكم، وأمره إليكم... وأنّ أرواحكم ونورككم وطينتكم واحدة، طابت وطهرت،

بعضها من بعض، خلقكم الله أنواراً، فجعلكم بعرشه محدقين، حتى من علينا بكم، فجعلكم في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، وجعل صلواتنا عليكم وما خصنا به من ولايتكم طيباً لخلقنا، وطهارة لأنفسنا، وتزكية لنا، وكفارة لذنوبنا^(٦٣).

بل قال في اعتقاداته: اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة والملائكة - صلوات الله عليهم - أنهم معصومون مطهرون من كل دس، وأنهم لا يذنبون ذنباً، لا صغيراً ولا كبيراً، ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾. ومن نفي عنهم العصمة في شيء من أحوالهم فقد جهلهم^(٦٤).

الأمر الثالث -

قد نقل كثير من روايات البصائر - التي زعمها هذا المعاصر أنها من مجعولات الغلاة - عن ثقات الرواة وفقهائهم، مثل:

١. أبيان بن تغلب^(٦٥).
٢. أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي^(٦٦).
٣. إسحاق بن عمار^(٦٧).
٤. بريد بن معاوية العجلي^(٦٨).
٥. بكير بن أعين^(٦٩).
٦. ثابت بن دينار، أبو حمزة الثمالي^(٧٠).
٧. الحارث بن المغيرة النضري^(٧١).
٨. زرارة^(٧٢).
٩. سماعة^(٧٣).
١٠. صفوان^(٧٤).
١١. عبد الله بن أبي يعفور^(٧٥).
١٢. عبد الله بن بكير^(٧٦).
١٣. عبد الله بن جندب^(٧٧).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

١٤. عبد الله بن سنان^(٧٨).
 ١٥. عبد الله بن مُسْكَان^(٧٩).
 ١٦. عبد الرحمن بن أبي نجران^(٨٠).
 ١٧. عليّ بن جعفر^(٨١).
 ١٨. عليّ بن سويد^(٨٢).
 ١٩. عمّار الساباطي^(٨٣).
 ٢٠. الفضيل بن يسار^(٨٤).
 ٢١. محمد بن مسلم^(٨٥)، وغيرهم.
- ثمّ إنّه نقول:

الأول —

كلّ فعل عظيم وصفة عالية ليس من الصفات الإلهية فقط، بل قد تسند تلك الأوصاف والأفعال إلى المكرمين من المخلوقات.

قال السيّد الخوئي: إنّ قوله: «الله أكبر من أن يوصف» لا يدلّ على اختصاص الأكبرية من ذلك به تعالى، ونفيها عن غيره، فلعلّ هناك موجوداً، كالنبيّ الأكرم ﷺ أو ملك مُقَرَّب، هو أيضاً أكبر من أن يوصف، كما أن قوله: الله أكبر من كلّ شيء لا يدلّ على أنّه تعالى غير محدود بحدٍّ وغير قابل للوصف، بل غايته أنّ كلّ موجودٍ في الخارج فالله سبحانه أكبر منه، وأمّا أنّه تعالى أكبر من أن يوصف وأجلّ من أن يحدّد بحدٍّ فلا دلالة للكلام عليه^(٨٦).

الثاني —

قد وصف القرآن الكريم بعض عباد الله الأصفياء بصفاتٍ فوق صفات البشرية:

- ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ (آل عمران: ٤٤؛ يوسف: ١٠٢).
- ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾ (هود: ٤٩).

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾
(الكهف: ٦٥).

﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (الكهف: ٨٤).
﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ
وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾
(الشورى: ٥٢).

﴿وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد: ٢٥).
﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ (الجن: ٢٦ - ٢٧).

فالقول الصواب أن الله عز وجل أعطى بعض عباده الأصفياء من الصفات ما لم يُعطِ سائر الناس، فهم بصفاتهم هذه ليسوا أرباباً دون الله^(٨٧)، بل هم عباده، و﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٧).

فإلى هذا أشار معروف بن خربوذ، حيث قال - معلقاً على قول أبي جعفر عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أنا وجه الله، أنا جنب الله، وأنا الأول وأنا الآخر، وأنا الظاهر وأنا الباطن، وأنا وارث الأرض، وأنا سبيل الله، وبه عزمت عليه -: ولها تفسير غير ما يذهب فيها أهل الغلو^(٨٨).

نعم، الضابطة في صحة إسناد النعوت والأوصاف لهم على كون إمكان كون تلك الصفة صفة المخلوقين، وإن لم يكتبه العقل المحدود للبشر كونه حقيقة تلك الصفة بنحو التفصيل، لكنه يدرك إجمالاً أن الصفة صفة ممكن حادث، لا صفة مختصة بالذات الأزلية^(٨٩).

الثالث -

إن الأمر بالنسبة إلى إنكار الأئمة على الغلاة والتشديد عليهم قسمان:
١- إن الغلاة أسندوا أفعالاً عظيمة وصفات عالية إلى الأئمة المعصومين، وهم قد أصابوا من هذه الجهة، إلا أنهم يريدون أن يثبتوا بذلك أمراً آخرًا، وهو أن الإمام

الذي كان له هذه الصفات والكرامات يستحقّ أن يكون ربّاً وإلهاً - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ..

والأئمة قد أنكروا عليهم هذه الملازمة. ولذلك ترى أنّ في ما روي عنهم في الردّ على الغلاة ورد أنّهم ليسوا بربّ، بل هم عبادٌ مخلوقون. كما قد ورد في بعضها - على ما سيأتي - تنظير مقالة الغلاة بمقالة النصارى، وبراءة الأئمة عنهم كبراءة عيسى عليه السلام من النصارى، مع أنّ الوارد في التنزيل: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ (آل عمران: ٤٩)^(٩٠)، فالقول بكون عيسى يخلق ليس بمستكرّ ما لم ينجرّ إلى الملازمة المزعومة.

وإليك أنموذج من ذلك:

أ. روى الكشي، في ترجمة أبي الخطاب، عن محمد بن مسعود قال: حدّثني عبد الله بن محمد بن خالد، عن عليّ بن حسان، عن بعض أصحابنا، رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال: دُكر عنده جعفر بن واقد ونفر من أصحاب أبي الخطاب، فقيل: إنّه صار إلى بيروذ، وقال فيهم: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ (الزخرف: ٨٤)، قال: هو الإمام، فقال أبو عبد الله عليه السلام: لا والله، لا يأويني وإياه سقف بيت أبداً، هم شرّ من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا، والله ما صغر عظمة الله تصغيرهم شيء قطّ، إنّ عزيزاً جال في صدره ما قالت فيه اليهود، فمحا الله اسمه من النبوة. والله لو أنّ عيسى أقرّ بما قالت النصارى لأورثه الله صمماً إلى يوم القيامة، والله لو أقررت بما يقول في أهل الكوفة لأخذتني الأرض، وما أنا إلّا عبدٌ مملوك لا أقدر على شيء، ضر ولا نفع^(٩١).

ب. روى الصدوق، عن الرضا عليه السلام، أنّه يقول في دعائه: اللهم من زعم أنّنا أرباب فنحن إليك منه براء، ومن زعم أنّ إلينا الخلق وعلينا الرزق فنحن إليك منه براء، كبراءة عيسى عليه السلام من النصارى. اللهم إنّنا لم ندعهم إلى ما يزعمون، فلا تؤاخذنا بما يقولون، واغفر لنا ما يزعمون^(٩٢).

ج. روى الشيخ في أماليه، بسند صحيح - على الأصحّ -، عن الفضيل بن يسار قال: قال الصادق عليه السلام: احذروا على شبابكم الغلاة، لا يفسدونهم، فإنّ الغلاة شرّ خلق

الله، يصغرون عظمة الله، ويدعون الربوبية لعباد الله. والله، إن الغلاة شر من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا^(٩٣).

د - وفي تفسير الإمام العسكري عليه السلام، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: إن هؤلاء الضلال الكفرة ما أتوا إلا من جهلهم بمقادير أنفسهم، حتى اشتد إعجابهم بها، وكثر تعظيمهم لما يكون منها، فاستبدوا بأرائهم الفاسدة، واقتصروا على عقولهم المسلوكة بها غير السبيل الواجب، حتى استصغروا قدر الله، واحتقروا أمره، وتهاونوا بعظيم شأنه^(٩٤).

هـ - روى الصدوق، مسنداً عن جابر بن عبد الله قال: لما قدم علي عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله بفتح خبير قال له رسول الله صلى الله عليه وآله: لولا أن تقول فيك طوائف من أممي ما قالت النصارى للمسيح عيسى بن مريم لقلت فيك اليوم قولاً لا تمر بملاً إلا أخذوا التراب من تحت رجلك ومن فضل طهورك يستشفون به^(٩٥).

٢- إن الغلاة رأوا ما ورد حولهم من أنهم محدثون، أو رأوا ما ورد في مشابهتهم بالأنبياء، فحكموا بكونهم أنبياء. فالأئمة أنكروا عليهم في هذا الفهم الخاطئ، لا أنهم نفوا كونهم محدثين أو شبههم بالأنبياء. وأمثلة ذلك كثيرة، منها:

أ- عن الحكم بن عتيبة قال: دخلت على علي بن الحسين عليه السلام يوماً فقال: يا حكم، هل تدري الآية التي كان علي بن أبي طالب عليه السلام يعرف قاتله بها، ويعرف بها الأمور العظام التي كان يحدث بها الناس؟ قال الحكم: فقلت في نفسي: قد وقعت على علم من علم علي بن الحسين أعلم بذلك تلك الأمور العظام، قال: فقلت: لا والله لا أعلم، قال: ثم قلت: الآية تخبرني بها يا بن رسول الله قال: هو والله قول الله - عز ذكره -: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ ولا محدث، وكان علي بن أبي طالب عليه السلام محدثاً. فقال له رجل، يقال له: عبد الله بن زيد، كان أخا علي لأمه: سبحان الله محدثاً؟! كأنه ينكر ذلك، فأقبل علينا أبو جعفر عليه السلام فقال: أما والله، إن ابن أمك بعد قد كان يعرف ذلك، قال: فلما قال ذلك سكنت الرجل، فقال: هي التي هلك فيها أبو الخطاب، فلم يدرك ما تأويل المحدث والنبي^(٩٦).

ب - عن حمran بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السلام: إنَّ علياً عليه السلام كان محدثاً، فخرجت إلى أصحابي فقلت: جئتكم بعجيبة، فقالوا: وما هي؟ فقلت: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: كان عليٌّ عليه السلام محدثاً، فقالوا: ما صنعت شيئاً، ألا سألته مَنْ كان يحدثه؟ فرجعت إليه فقلت: إنِّي حدثت أصحابي بما حدثتني، فقالوا: ما صنعت شيئاً، ألا سألته مَنْ كان يحدثه؟ فقال لي: يحدثه ملك، قلت: تقول: إنَّه نبيٌّ، قال: فحرك يده هكذا أو كصاحب سليمان أو كصاحب موسى أو كذي القرنين، أو ما بلغكم أنَّهُ قال: وفيكم مثله ^(٩٧).

ج - روى الكشي، مسنداً عن أبي العباس البقباق قال: تذاكر ابن أبي يعفور ومعلّى بن خنيس، فقال ابن أبي يعفور: الأوصياء علماء أبرار أتقياء، وقال ابن خنيس: الأوصياء أنبياء، قال: فدخل على أبي عبد الله عليه السلام، قال: فلما استقرَّ مجلسهما، قال: فبدأهما أبو عبد الله عليه السلام فقال: يا عبد الله، أبرا ممن قال: إننا أنبياء ^(٩٨).

د - عن حمran بن أعين قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أنبياء أنتم؟ قال: لا، قلت: فقد حدثني مَنْ لا أتهم أنك قلت: إنكم أنبياء، قال: مَنْ هو؟ أبو الخطاب؟ قال: قلت: نعم، قال: كنتُ إذن أهجر، قال: قلت: فيمَ تحكمون؟ قال: نحكم بحكم آل داوود ^(٩٩).

إذا عرف ذلك فاعلم أنَّ المقصّرين - بتعبير الشيخ المفيد - لم يلتفتوا إلى وجه الإنكار، بل تخيلوا أنَّ الأئمة أنكروا عليهم اللازم والملزوم معاً. أو رأوا الإنكار على بعض الغلاة في إباحتهم المحرّمات وترك الواجبات ^(١٠٠) أو حبهم الرئاسة ^(١٠١)، فزعموا أنَّ الإنكار عليهم مطلقاً.

كما أنَّ الردّ في التشابه بهم في بعض المباحث الفرعية الفقهية - كمسألة وقت صلاة المغرب ^(١٠٢) - ليس معناه عدم إصابتهم في هذه المباحث، بل لتحذير جماعة الشيعة عنهم حتّى في المباحث الفرعية؛ لئلاّ يطمع الغلاة فيهم في المسائل الاعتقادية. ولأجله نرى رمي بعض أصحابنا الإمامية بالغلو، مع أنَّهم من أعظم الأصحاب، وليس ذلك إلّا لأجل معاشرتهم مع الغلاة والمتَّهمين بالغلو.

هذا المفضّل بن عمر، الذي هو من الوكلاء المحمودين للأئمة - على ما ذكره

الشيخ^(١٠٣)، قال فيه النجاشي: فاسد المذهب، مضطرب الرواية، لا يُعْبَأُ به. وقيل: إنه كان خطّابياً^(١٠٤). وهذا لمعاشرته مع المتّهمين.

قال نصر بن الصّبّاح، رفعه عن محمد بن سنان: إنّ عدّةً من أهل الكوفة كتبوا إلى الصادق عليه السلام فقالوا: إنّ المفضّل يجالس الشطّار وأصحاب الحمام وقوماً يشربون الشراب، فينبغي أن تكتب إليه، وتأمره أن لا يجالسهم^(١٠٥).

جهات البحث في هذا العهد —

فالنزاع والاختلاف في الإمامة في هذا العهد حول المحورين:

١. الاختلاف في مصداق الإمام المنصوص —

الإبهام والترديد في مصداق الإمام المنصوص قد أوجب الانشعاب والتحرّب في هذا العهد.

وقد نشاهد أنّ بعض أعظم أصحابنا وقعوا في هذا الترديد والتحير. فعن عليّ بن يقطين قال: لما كانت وفاة أبي عبد الله عليه السلام قال الناس بعبد الله بن جعفر، واختلفوا، فقال قال به، وقائل قال بأبي الحسن عليه السلام، فدعا زرارة ابنه عبيداً فقال: يا بني، الناس مختلفون في هذا الأمر، فمن قال بعبد الله فإيماً ذهب إلى الخبر الذي جاء: أنّ الإمامة في الكبير من ولد الإمام، فشدد راحلتك وامض إلى المدينة حتّى تأتي بصحة الأمر.

فشدد راحلته ومضى إلى المدينة، واعتلّ زرارة، فلمّا حضرته الوفاة سأل عن عبيد، فقيل: إنه لم يقدم، فدعا بالمصحف فقال: اللهم إني مصدّق بما جاء نبيك محمد في ما أنزلته عليه، وبيّنته لنا على لسانه، وإني مصدّق بما أنزلته عليه في هذا الجامع، وإنّ عقيدتي وديني الذي يأتيني به عبيد ابني وما بيّنته في كتابك، فإنّ أمّتي قبل هذا فهذه شهادتي على نفسي وإقراري بما يأتي به عبيد ابني، وأنت الشهيد عليّ بذلك. فمات زرارة، وقدم عبيد، فقصدناه؛ لنسلم عليه، فسألوه عن الأمر الذي قصده، فأخبرهم أنّ أبا الحسن عليه السلام صاحبهم^(١٠٦).

وعن هشام بن سالم قال: كنّا بالمدينة بعد وفاة أبي عبد الله عليه السلام، أنا ومؤمن الطّاق أبو جعفر، قال: والناس مجتمعون على أنّ عبد الله صاحب الأمر بعد أبيه، فدخلنا عليه أنا وصاحب الطّاق، والناس مجتمعون عند عبد الله، وذلك أنّهم روّوا عن أبي عبد الله عليه السلام: إنّ الأمر في الكبير ما لم يكن به عاهة.

فدخلنا نسأله عمّا كنّا نسأل عنه أباه، فسألناه عن الزكاة في كمّ تجب؟ قال: في مائتين خمسة، قلنا: ففي مائة؟ قال: درهمان ونصف درهم، قال: قلنا له: والله ما تقول المرجئة هذا! فرفع يديه إلى السماء، فقال: لا والله ما أدري ما تقول المرجئة. قال: فخرجنا من عنده ضلّالاً لا ندري إلى أين نتوجّه، أنا وأبو جعفر الأحول، فقعدنا في بعض أزقة المدينة باكين حيارى، لا ندري إلى من نقصد وإلى من نتوجّه، نقول: إلى المرجئة؟ إلى القدريّة؟ إلى الزيدية؟ إلى المعتزلة؟ إلى الخوارج؟

قال: فنحن كذلك إذ رأيت رجلاً شيخاً لا أعرفه يومي إليّ بيده، فخفتُ أن يكون عيناً من عيون أبي جعفر (عليه السلام)، وذاك أنّه كان له بالمدينة جواسيس ينظرون على من اتفق من شيعة جعفر فيضربون عنقه، فخفتُ أن يكون منهم، فقلت لأبي جعفر: تَنَحَّ؛ فإنّي خائفٌ على نفسي وعليك، وإنّما يريدني ليس يريدك، فتَنَحَّ عني لا تهلك، وتعين على نفسك، فتَنَحَّ غير بعيدٍ، وتبعث الشيخ، وذاك أنّي ظننتُ أنّي لا أقدر على التخلّص منه، فما زلت أتبعه حتّى ورد بي على باب أبي الحسن موسى عليه السلام، ثمّ خلاني ومضى، فإذا خادمٌ بالباب، فقال لي: ادخل رحمتك الله.

قال: فدخلت، فإذا أبو الحسن عليه السلام، فقال لي ابتداءً: لا إلى المرجئة ولا إلى القدريّة ولا إلى الزيدية ولا إلى المعتزلة ولا إلى الخوارج، إليّ إليّ إليّ، قال: فقلتُ له: جُعلتُ فداك، مضى أبوك؟ قال: نعم، قال: قلتُ: جُعلتُ فداك، مضى في موتي؟ قال: نعم، قلتُ: جُعلتُ فداك، فمنّ لنا بعده؟ فقال: إنّ شاء الله أن يهديك هداك، قلتُ: جُعلتُ فداك، إنّ عبد الله يزعم أنّه من بعد أبيه، فقال: يريد عبد الله أن لا يعبد الله، قال: قلتُ له: جُعلتُ فداك، فمنّ لنا من بعده؟ فقال: إنّ شاء الله أن يهديك هداك أيضاً، قلتُ: جُعلتُ فداك، أنت هو؟ قال: ما أقول ذلك، قلتُ في نفسي: لم أصبُ طريق المسألة، قال: قلتُ: جُعلتُ فداك، عليك إمامٌ؟ قال: لا، فدخلني شيءٌ لا يعلمه إلا الله؛

إعظاماً له وهيباً، أكثر ما كان يحلّ بي من أبيه إذا دخلت عليه، قلتُ: جعلتُ فداك، أسألك عما كان يسأل أبوك؟ قال: سلّ تُخبر ولا تُزغ، فإنّ أدعّت فهو الدّبح، قال: فسألته، فإذا هو بحرّ.

قال: قلتُ: جعلتُ فداك، شيعتك وشيعة أبيك ضلال، فألقي إليهم وأدعهم إليك، فقد أخذت عليّ بالكتمان؟ قال: مَنْ آنست منهم رشداً فألق إليهم وخذّ عليهم بالكتمان، فإنّ أذاعوا فهو الدّبح، وأشار بيده إلى حلقه.

قال: فخرجتُ من عنده، فلقيت أبا جعفر، فقال لي: ما وراك؟ قال: قلتُ: الهدى، قال: فحدّثته بالقصة، قال: ثمّ لقيتُ المفضل بن عمر وأبا بصير، قال: فدخلوا عليه، فسمعوا كلامه، وسألوه، قال: ثمّ قطعوا عليه عليه السلام.

ثمّ قال: ثمّ لقيت الناس أفواجا، قال: فكان كلُّ مَنْ دخل عليه قطع عليه، إلّا طائفة، مثل: عمّار وأصحابه، فبقي عبد الله لا يدخل عليه أحدٌ إلّا قليل من الناس، قال: فلمّا رأى ذلك، وسأل عن حال الناس، قال: فأخبر أنّ هشام بن سالم صدّ عنه الناس، قال: فقال هشام: فأقعد لي بالمدينة غير واحدٍ ليضربوني ^(١٠٨).

وهكذا الحال في الشك والترديد بعد الإمام أبي الحسن الكاظم عليه السلام. فلأجله نرى أنّ كثيراً من ثقات أصحاب أبي الحسن الكاظم عليه السلام مالوا إلى القول بالوقف، وفيهم من أصحاب الإجماع، مثل:

١. أحمد بن محمد بن أبي نصر؛

٢. جميل بن درّاج؛

٣. حماد بن عيسى؛

٤. صفوان بن يحيى؛

٥. عثمان بن عيسى؛

٦. عبد الله بن المغيرة.

فقد روى الشيخ، مسنداً عن محمد بن أبي عمير، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر - وهو من آل مهران، وكانوا يقولون بالوقف، وكان على رأيهم -، فكاتب أبا الحسن الرضا عليه السلام، وتعنّت في المسائل، فقال: كتبتُ إليه كتاباً وأضمرتُ في نفسي

أُتي متى دخلت عليه أسأله عن ثلاث مسائل من القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾ (الزخرف: ٤٠)، وقوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (الأنعام: ١٢٥)، وقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص: ٥٦).

قال أحمد: فأجابني عن كتابي، وكتب في آخره الآيات التي أضمرتها في نفسي أن أسأله عنها، ولم أذكرها في كتابي إليه، فلما وصل الجواب أنسيت ما كنت أضمرته، فقلت: أي شيء هذا من جوابي؟ ثم ذكرت أنه ما أضمرته.

وكذلك الحسن بن عليّ الوشاء، وكان يقول بالوقف فرجع، وكان سببه أنه قال: خرجت إلى خراسان في تجارة لي، فلما وردته بعث إليّ أبو الحسن الرضا عليه السلام يطلب مني حبرة. وكانت بين ثيابي قد خفي عليّ أمرها، فقلت: ما معي منها شيء، فردّ الرسول وذكر علامتها وأنها في سفط كذا، فطلبتها فكان كما قال، فبعثت بها إليه. ثم كتبت مسائل أسأله عنها، فلما وردت بابها خرج إليّ جواب تلك المسائل التي أردت أن أسأله عنها من غير أن أظهرتها، فرجع عن القول بالوقف إلى القطع على إمامته^(١٠٩).

وعن خالد الجوّاز قال: لما اختلف الناس في أمر أبي الحسن عليه السلام قلت لخالد: أما ترى ما قد وقعنا فيه من اختلاف الناس؟ فقال لي خالد: قال لي أبو الحسن عليه السلام: عهدي إلى ابني عليّ أكبر ولدي وخيرهم وأفضلهم^(١١٠).

ولم يرتفع الشك والترديد إلا بعد التكرار والتأكيد مرّة بعد مرّة، ومرّات بعد مرّات. وهذا دليل على قوّة الشبهة والترديد.

فعن الفيض بن المختار قال: قلت لأبي عبد الله: جعلت فداك، ما تقول في الأرض أتقبلها من السلطان ثم أؤاجرها آخرين على أن ما أخرج الله منها من شيء كان من ذلك النصف أو الثلث أو أقلّ من ذلك أو أكثر؟ قال: لا بأس به، فقال له إسماعيل ابنه: يا أبة، لم تحفظ! قال: فقال: يا بني، أو ليس كذلك أعامل أكرتي! إن كثيراً ما أقول لك الزمني فلا تفعل، فقام إسماعيل فخرج، فقلت: جعلت فداك، وما على إسماعيل أن لا يلزمك إذا كنت أفضيت إليه الأشياء من بعدك كما أفضيت

إليك بعد أبيك، قال: فقال: يا فيض، إن إسماعيل ليس كأنا من أبي، قلت: جعلت فداك، فقد كنّا لا نشكّ أنّ الرّحال ستخطّ إليه من بعدك، وقد قلت فيه ما قلت، فإنّ كان ما نخاف، وأسأل الله العافية، فإلى من؟ قال: فأمسك عنّي، فقبّلت ركبته وقلت: ارحم سيّدي، فإنّما هي النار، وإني - والله - لو طمعت أنّي أموت قبلك ما باليت، ولكني أخاف البقاء بعدك، فقال لي: مكانك، ثمّ قام إلى ستر في البيت فرفعه ودخل، ثمّ مكث قليلاً، ثمّ صاح: يا فيض، ادخل، فدخلت فإذا هو في المسجد قد صلّى فيه، وانحرف عن القبلة، فجلست بين يديه، ودخل إليه أبو الحسن (عليه السلام)، وهو يومئذ خماسيّ، وفي يده درّة، فأقعدته على فخذه، فقال له: بأبي أنت وأمّي ما هذه المحفّة بيدك؟ قال: مررت بعليّ أخي وهي في يده يضرب بها بهيمةً فانتزعها من يده، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): يا فيض، إنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) أفضيت إليه صحف إبراهيم وموسى، فائتمن عليها رسول الله (صلى الله عليه وآله) عليّاً (عليه السلام)، وائتمن عليها عليّ الحسن (عليه السلام)، وائتمن عليها الحسن الحسين (عليه السلام)، وائتمن عليّ بن الحسين عليّ بن الحسين (عليه السلام)، وائتمن عليها عليّ بن الحسين محمد بن عليّ، وائتمنني عليها أبي، وكانت عندي، ولقد ائتمنت عليها ابني هذا على حدّثته، وهي عنده، فعرفت ما أراد، فقلت له: جعلت فداك، زدني، قال: يا فيض، إنّ أبي كان إذا أراد أن لا تردّ له دعوة أقعدني على يمينه، فدعا وأمّنت، فلا تردّ له دعوة، وكذلك أصنع بابني هذا، ولقد ذكرناك أمس بالموقف فذكرناك بخير، فقلت له: يا سيّدي، زدني، قال: يا فيض، إنّ أبي كان إذا سافر وأنا معه، فتعس وهو على راحلته، أدنيت راحلتي من راحلته، فوسّدت ذراعي الميل والميلين، حتّى يقضي وطره من النوم، وكذلك يصنع بي ابني هذا، قال: قلت: جعلت فداك، زدني، قال: إني لأجد بابني هذا ما كان يجد يعقوب بيوسف، قلت: يا سيّدي، زدني، قال: هو صاحبك الذي سألت عنه، فأقرّ له بحقه، فقمّت حتّى قبّلت رأسه، ودعوت الله له.

فقال أبو عبد الله (عليه السلام): أما إنّه لم يؤدّن لي في أمرك، قلت: جعلت فداك، أخبر به أحداً؟ قال: نعم، أهلك وولّدك ورفقاءك، وكان معي أهلي وولدي ويونس بن ظبيان من رفقائي، فلمّا أخبرتهم حمدوا الله على ذلك كثيراً، وقال يونس: لا والله حتّى

أسمع ذلك منه، وكانت فيه عجلة، فخرج واتّبعته، فلمّا انتهيت إلى الباب سمعت أبا عبد الله عليه السلام قد سبقني، وقال: الأمر كما قال لك الفيض، قال: سمعتُ وأطعتُ^(١١١). فلا يعقل التكرار والتأكيد بهذه المثابة إلّا إذا كانت الشبهة والحيرة في الغاية.

كما أنّ هذا التردد والإبهام في هذا العهد قد أوجب مسألة عرض الدين على الإمام عليه السلام.

روى الكشي، مسنداً عن عمرو بن حريث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: دخلتُ عليه وهو في منزل أخيه عبد الله بن محمد، فقلتُ له: جعلتُ فداك، ما حوّلَكَ إلى هذا المنزل؟ قال: طلب النزهة، قال: قلتُ: جعلتُ فداك، ألا أقصّ عليك ديني الذي أدين به؟ قال: بلى يا عمرو، قلت: إني أدين الله بشهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً عبده ورسوله، وأنّ الساعة آتية لا ريبَ فيها، وأنّ الله يبعث مَنْ في القبور، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحجّ البيت مَنْ استطاع إليه سبيلاً، والولاية لعليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين بعد رسول الله صلّى الله عليهما، والولاية للحسن والحسين، والولاية لعليّ بن الحسين، والولاية لمحمد بن عليّ ولك من بعده، وأنتم أنتمّي، عليه أحياء وعليه أموت، وأدين الله به.

قال: يا عمرو، هذا - والله - ديني ودين آبائي، الذي ندين الله به في السرّ والعلانية، فاتّقِ الله، وكفّ لسانك إلّا من خيرٍ، ولا تقل: إني هديت نفسي، بل هداك الله، فاشكر ما أنعم الله عليك، ولا تكن ممّن إذا أقبل طعن في عينيه، وإذا أدبر طعن في قفاه، ولا تحمل الناس على كاهلك، فإنّه يوشك أنْ حملت الناس على كاهلك أن يصدّعوا شعب كاهلك^(١١٢).

٢. الاختلاف في صفات الإمام المنصوص —

والاختلاف من هذه الجهة يوجب الغلوّ من ناحية؛ والتقصير من ناحية أخرى. فعلى الإمام عليه السلام أولاً: بيان صفات الإمام المنصوص، وثانياً: تبين هذه الصفات. ونحن نرى أنّ الاختلاف من هذه الجهة استمرّ إلى عصر الغيبة، فقال الشيخ

الصدوق - وهو ممثّل مدرسة قم - نقلاً عن شيخه ابن الوليد - وهو أيضاً من مشايخ هذه المدرسة -: أوّل درجة في الغلوّ نفي السهو عن النبي ﷺ^(١١٣).

كما أنّ الشيخ المفيد - وهو ممثّل مدرسة بغداد - يقول: فأما نصّ أبي جعفر بالغلوّ على مَنْ نسب مشايخ القميين وعلماءهم إلى التقصير فليس نسبة هؤلاء القوم إلى التقصير علامة على غلوّ الناس؛ إذ في جملة المشار إليهم بالشيخوخة والعلم مَنْ كان مقصّراً، وإنّما يجب الحكم بالغلوّ على مَنْ نسب المحقّين إلى التقصير، سواء كانوا من أهل قم أم غيرها من البلاد وسائر الناس.

وقد سمعنا حكاية ظاهرة عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد لم نجد لها دافعاً في التقصير، وهي ما حُكي عنه أنّه قال: أوّل درجة في الغلوّ نفي السهو عن النبي ﷺ والإمام عليه السلام، فإنّ صحّت هذه الحكاية عنه فهو مقصّر، مع أنّه من علماء القميين ومشيختهم.

وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصّرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة عن مراتبهم، ويزعمون أنّهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتّى ينكت في قلوبهم، ورأينا مَنْ يقول: إنّهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدّعون مع ذلك أنّهم من العلماء، وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه^(١١٤).

إلى هنا تمّ ما أردنا البحث حوله في الدور الثاني. ومنه يعلم الإجابة عمّا ذكره هذا المعاصر.

ولتكميل البحث نذكر الدور الثالث فنقول:

الدور الثالث -

الاختلاف في هذا العهد - الذي يبتدئ من الغيبة الصغرى إلى الغيبة الكبرى - أيضاً حول المحورين:

١. الاختلاف في مصداق الإمام المنصوص.
٢. الاختلاف في صفات الإمام المنصوص.

وأما الاختلاف في المصداق فقال النوبختي - على ما حكى عنه الشيخ المفيد -: لما توفي أبو محمد الحسن بن علي بن محمد افترق أصحابه بعده - على ما حكاه أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي رضي الله عنه - أربع عشرة فرقة: فقال الجمهور منهم بإمامة ابنه القائم المنتظر عليه السلام، وأثبتوا ولادته، وصحّحوا النص عليه، وقالوا: هو سمي رسول الله ومهدي الأنام، واعتقدوا أنّ له غيبتين: إحداهما أطول من الأخرى، والأولى منهما هي القصوى، وله فيها الأبواب والسفراء. ورووا عن جماعة من شيوخهم وثقاتهم أنّ أبا محمد الحسن عليه السلام أظهره لهم، وأراههم شخصه. واختلفوا في سنّته عند وفاة أبيه، فقال كثير منهم: كان سنّه إذ ذاك خمس سنين؛ لأنّ أباه توفي سنة ستين ومائتين، وكان مولد القائم عليه السلام سنة خمس وخمسين ومائتين. وقال بعضهم: بل كان مولده سنة اثنتين وخمسين ومائتين، وكان سنّه عند وفاة أبيه ثمانين سنين. وقالوا: إنّ أباه لم يمُت حتّى أكمل الله عقله وعلمه الحكمة وفصل الخطاب وأبانه من سائر الخلق بهذه الصفة؛ إذ كان خاتم الحجج ووصي الأوصياء وقائم الزمان.

واحتجّوا في جواز ذلك بدليل العقل؛ من حيث ارتفعت إحالته ودخل تحت القدرة، وبقوله تعالى في قصة عيسى عليه السلام: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ﴾، وفي قصة يحيى عليه السلام: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾. وقالوا: إنّ صاحب الأمر عليه السلام حيّ لم يموت ولا يموت ولو بقي ألف عام، حتّى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، وأنّه يكون عند ظهوره شاباً قوياً في صورة ابن نيف وثلاثين سنة، وأثبتوا ذلك في معجزاته وجعلوه من جملة دلائله وآياته عليه السلام.

وقالت فرقة ممّن دانت بإمامة الحسن عليه السلام: إنّّه حيّ لم يموت، وإنّما غاب، وهو القائم المنتظر.

وقالت فرقة أخرى: إنّ أبا محمد عليه السلام مات وعاش بعد موته، وهو القائم المهديّ. واعتلّوا في ذلك بخبر رَوَوْه أنّ القائم عليه السلام إنّما سمّي بذلك لأنّه يقوم بعد الموت. وقالت فرقة أخرى: إنّ أبا محمد عليه السلام قد توفي لا محالة، وإنّ الإمام من بعده أخوه جعفر بن عليّ. واعتلّوا في ذلك بالرواية عن أبي عبد الله عليه السلام: إنّ الإمام هو الذي لا

يوجد منه ملجأ إلا إليه. قالوا: فلما لم نرَ للحسن عليه السلام ولداً ظاهراً التجأنا إلى القول بإمامة جعفر أخيه. ورجعت فرقة ممن كانت تقول بإمامة الحسن عليه السلام عن إمامته عند وفاته، وقالوا: لم يكن إماماً، وكان مدّعياً مبطلاً. وأنكروا إمامة أخيه محمد، وقالوا: الإمام جعفر بن علي بنص أبيه عليه. قالوا: إنما قلنا بذلك لأنَّ محمداً مات في حياة أبيه، والإمام لا يموت في حياة أبيه. وأمّا الحسن عليه السلام فلم يكن له عقب، والإمام لا يخرج من الدنيا حتى يكون له عقب.

وقالت فرقة أخرى: إنّ الإمام محمد بن عليّ أخو الحسن بن عليّ عليه السلام، ورجعوا عن إمامة الحسن عليه السلام، وادّعوا حياة محمد بعد أن كانوا ينكرون ذلك. وقالت فرقة أخرى: إنّ الإمام بعد الحسن عليه السلام ابنه المنتظر، وإنه عليّ بن الحسن، وليس كما تقول القطعية: إنه محمد بن الحسن، وقالوا بعد ذلك بمقالة القطعية في الغيبة والانتظار حرفاً بحرف.

وقالت فرقة أخرى: إنّ القائم محمد بن الحسن عليه السلام ولد بعد أبيه بثمانية أشهر وهو المنتظر، وأكذبوا مَنْ زعم أنه ولد في حياة أبيه.

وقالت فرقة أخرى: إنّ أبا محمد عليه السلام مات عن غير ولد ظاهر، ولكن عن حبل من بعض جواريه، والقائم من بعد الحسن محمولٌ به، وما ولدته أمّه بعد، وإنه يجوز أنّها تبقى مائة سنة حاملاً به، فإذا ولدته أظهرت ولادته.

وقالت فرقة أخرى: إنّ الإمامة قد بطلت بعد الحسن عليه السلام، فارتفعت الأئمة، وليس في الأرض حجة من آل محمد، وإنما الحجة الأخبار الواردة عن الأئمة المتقدمين، وزعموا أنّ ذلك سائغٌ إذا غضب الله على العباد فجعله عقوبةً لهم.

وقالت فرقة أخرى: إنّ محمد بن عليّ، أخا الحسن بن عليّ عليه السلام، كان الإمام في الحقيقة مع أبيه عليّ عليه السلام، وإنه لما حضرته الوفاة وصّى إلى غلامٍ له يقال له: نفيس، وكان ثقةً أميناً، ودفع إليه الكتب والسلاح، ووصّاه أن يسلمها إلى أخيه جعفر، فسلمها إليه، وكانت الإمامة في جعفر بعد محمد على هذا الترتيب.

وقالت فرقة أخرى: وقد علمنا أنّ الحسن عليه السلام كان إماماً، فلما قبض التبس الأمر علينا، فلا ندري أجعفر كان الإمام بعده أم غيره؟ والذي يجب علينا أن نقطع

على أنّه لا بُدَّ من إمامٍ، ولا نقدم على القول بإمامة أحدٍ بعينه حتّى يتبين لنا ذلك. وقالت فرقةً أخرى: بل الإمام بعد الحسن ابنه محمد، وهو المنتظر، غير أنّه قد مات، وسيحيا ويقوم بالسيف، فيملاً الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً. وقالت الفرقة الرابعة عشرة منهم: إنّ أبا محمد عليه السلام كان الإمام من بعد أبيه، وإنّه لما حضرته الوفاة نصّ على أخيه جعفر بن عليّ بن محمد بن عليّ، وكان الإمام من بعده بالنصّ عليه والوراثة له، وزعموا أنّ الذي دعاهم إلى ذلك ما يجب في العقل من وجوب الإمامة مع فقدهم لولد الحسن عليه السلام، وبطلان دعوى مَنْ ادّعى وجوده في ما زعموا من الإمامية.

ثمّ علّق عليه الشيخ المفيد بقوله: وليس من هؤلاء الفرق التي ذكرناها فرقة موجودة في زماننا هذا، وهو من سنة ثلاث وسبعين وثلاثمائة، إلّا الإمامية الاثنا عشرية القائلة بإمامة ابن الحسن، المسمّى باسم رسول الله صلى الله عليه وآله، القاطعة على حياته وبقائه إلى وقت قيامه بالسيف، وهم أكثر فرق الشيعة عدداً وعلماء ومتكلمين ونظّاراً وصالحين وعباداً ومتفقّهم وأصحاب حديث وأدباء وشعراء، وهم وجه الإمامية ورؤساء جماعتهم والمعتمد عليهم في الديانة. ومنّ سواهم منقرضون، لا يعلم أحدٌ من جملة الأربع عشرة فرقة التي قدّمنا ذكرها ظاهراً بمقالة، ولا موجوداً على هذا الوصف من ديانته، وإنّما الحاصل منهم حكاية عمّن سلف، وأراجيف بوجود قومٍ منهم لا تثبت^(١١٥).

والشيخ الطوسي قسّمهم إلى تسع فرق، وهم:

١. القائلون بأنّ الحسن بن عليّ لم يمت، وهو حيٌّ باقٍ، وهو المهديّ.
٢. القائلون بأنّ الحسن بن عليّ يعيش بعد موته، وأنّه القائم بالأمر.
٣. مَنْ ذهب إلى الفترة بعد الحسن بن عليّ عليه السلام وخلوّ الزمان من إمام.
٤. القائلون بإمامة جعفر بن عليّ بعد أخيه عليه السلام.
٥. القائلون بأنّه لا ولد لأبي محمد عليه السلام.
٦. مَنْ زعم أنّ الأمر قد اشتبه عليه فلا يدري هل لأبي محمد عليه السلام ولد أم لا؟ إلا أنّهم متمسّكون بالأوّل حتّى يصحّ لهم الآخر.

٧. القائلون بإمامة الحسن عليه السلام، وأنه انقطعت الإمامة كما انقطعت النبوة.

٨. القائلون بأنه للخلف ولداً، وأن الأئمة ثلاثة عشر.

٩. القائلون بإمامة ولد أبي محمد العسكري، وأنه القائم المنتظر.

ثم قال الشيخ: إن هذه الفرق كلها قد انقرضت بحمد الله، ولم يبقَ قائلٌ يقول بقولها، وذلك دليلٌ على بطلان هذه الأقاويل ^(١١٦).

وأما الاختلاف في صفات الإمام فتجلى ذلك في اختلاف مدرسة قم ومدرسة بغداد، كما سبق منّا الإشارة إلى نزاع الشيخ المفيد والشيخ الصدوق؛ فنسب الشيخ الصدوق جماعة إلى الغلو؛ بينما نسب الشيخ المفيد جماعة من علماء قم إلى التقصير. اللهم، لا تجعلنا من المعاندين الناصبين، ولا من الغلاة المفوضين، ولا من المرتابين المقصرين ^(١١٧).

وإلى هنا انتهى ما أردنا تقديمه في البحث حول نظرية تطور الإمامة.

الهوامش

(١) أ. ﴿ذِكْرُكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الأنعام: ١٠٢).

ب. ﴿أَمَّا يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَلَّهُ مَعَ اللَّهِ﴾ (النمل: ٦٤).

ج. ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ (الروم: ٤٠).

د. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (فاطر: ٣).

(٢) أ. ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩).

ب. ﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ﴾ (يونس: ٢٠).

ج. ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (هود: ٣١).

د. ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (النمل: ٦٥).

(٣) أ. ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (الأنعام: ٥٧).

ب. ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

(يوسف: ٤٠).

ج - ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (يوسف: ٦٧).

(٤) مكتب در فرايند تكامل: ٥٧ - ٥٨.

(٥) أ. ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ (المائدة: ٧٥).

ب - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ (الفرقان: ٢٠).

(٦) أ. ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنَّا أَتَيْنَا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (الأنعام: ٥٠).

ب - ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١١٠؛ فصلت: ٦).

(٧) مكتب در فرايند تكامل: ٥٨.

(٨) المصدر السابق: ٥٩ - ٦١.

(٩) المصدر السابق: ٦٢.

(١٠) عن الحسن بن راشد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ الله - تبارك وتعالى - إذا أحبّ أن يخلق الإمام أمر ملكاً، فأخذ شربة من ماء تحت العرش، فيسقيها أباه، فمن ذلك يخلق الإمام، فيمكث أربعين يوماً وليلة في بطن أمه لا يسمع الصوت، ثم يسمع بعد ذلك الكلام، فإذا ولد بعث ذلك الملك، فيكتب بين عينيه: ﴿وَكُتِبَتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدلاً لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ فإذا مضى الإمام الذي كان قبله رفع لهذا منار من نور، ينظر به إلى أعمال الخلائق، فهذا يحتج الله على خلقه. الكافي ١: ٣٨٧، ح ٢. ولا حظ: الكافي ١: ٣٨٧، ح ٣؛ تفسير العياشي ١: ٣٧٤، ح ٨٣؛ الخصال: ٤٢٨.

(١١) عن أسود بن سعيد قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فأنشأ يقول، ابتداءً من غير أن يسأل: نحن حجة الله، ونحن باب الله، ونحن لسان الله، ونحن وجه الله، ونحن عين الله في خلقه، ونحن ولادة أمر الله في عباده. بصائر الدرجات ١: ٦١، ح ١. ولا حظ أيضاً: بصائر الدرجات ١: ٦١ - ٦٦؛ الكافي ١: ١٤٣ - ١٤٥.

(١٢) عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ الله أدب نبيّه حتّى إذا أقامه على ما أراد قال له: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾، فلما فعل ذلك له رسول الله ﷺ زكاه الله فقال: ﴿إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، فلما زكاه فوض إليه دينه فقال: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فحرّم الله الخمر، وحرّم رسول الله ﷺ كل مسكر، فأجاز الله ذلك كله؛ وإنّ الله أنزل الصلاة، وإنّ رسول الله ﷺ وقّت أوقاتها، فأجاز الله ذلك له. بصائر الدرجات ١: ٣٧٩، ح ٥. ولا حظ: بصائر الدرجات ١: ٣٧٨ - ٣٨٧؛ الكافي ١: ٢٦٦ - ٢٦٨.

(١٣) مكتب در فرايند تكامل: ٧٤.

(١٤) روى الكشي، مسنداً عن أبي العباس البقباق قال: تذاكر ابن أبي يعفور ومعلّى بن خنيس، فقال ابن أبي يعفور: الأوصياء علماء أبرار أتقياء، وقال ابن خنيس: الأوصياء أنبياء، قال: فدخلا على أبي عبد الله عليه السلام قال: فلما استقرّ مجلسهما، قال: فبدأهما أبو عبد الله عليه السلام فقال: يا عبد الله، أبرأ ممن قال: إنّنا أنبياء. لا حظ: الرقم ٤٥٦.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

(١٥) روى الكشي، بالإسناد عن الحسن الوشاء، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: شهدت جنازة عبد الله بن أبي يعفور؟ قلت: نعم، وكان فيها ناسٌ كثير، قال: أما إنك ستري فيها من مرجئة الشيعة كثيراً. لاحظ: الرقم ٤٥٨.

(١٦) مكتب در فرايند تكامل: ٨٣.

(١٧) رجال النجاشي، الرقم ٤٩٠.

(١٨) رجال النجاشي، الرقم ٨٩٤.

(١٩) لاحظ: الرقم ٩٩٠.

(٢٠) رجال النجاشي، الرقم ٨٩١.

(٢١) قال الشيخ المفيد: قد سمعنا حكاية ظاهرة عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد لم نجد لها دافعاً في التقصير. وهي ما حكى عنه أنه قال: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، فإن صحت هذه الحكاية عنه فهو مقصر، مع أنه من علماء القميين ومشيختهم.

وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين وينزلون الأئمة عن مراتبهم. تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٣٥ - ١٣٦.

(٢٢) مكتب در فرايند تكامل: ٨٤ - ٨٥.

(٢٣) إن نظرنا في هذا المقام بالنسبة إلى القسم الثاني من كتاب مكتب در فرايند تكامل: «غلو، تقصير وراء ميانه». مع أنك تجد في كلامه جهات آخر للبحث أيضاً، كالقول بأن هشام بن حكم طرح نظرية العصمة لأول مرة. مكتب در فرايند تكامل: ٣٨. مع أنه لم يذكر مستنداً معتبراً لكلامه. وإن كان مستنده كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري. كما هو المظنون. فاستنباط ذلك منه محل تأمل؛ حيث إنه ورد في كتاب مقالات الإسلاميين هكذا: اختلفت الروافض في الرسول صلى الله عليه وآله، هل يجوز عليه أن يعصى أم لا؟ وهم فرقتان: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الرسول صلى الله عليه وآله جائز عليه أن يعصى الله، وأن النبي قد عصى في أخذ الفداء يوم بدر، فأما الأئمة فلا يجوز ذلك عليهم؛ لأن الرسول إذا عصى فالوحي يأتيه من قبل الله، والأئمة لا يوحى إليهم ولا تهبط الملائكة عليهم، وهم معصومون، فلا يجوز عليهم أن يسهوا ولا يغلطوا، وإن جاز على الرسول العصيان. والقاتل بهذا القول هشام بن الحكم. والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه لا يجوز على الرسول صلى الله عليه وآله أن يعصى الله عز وجل، ولا يجوز ذلك على الأئمة؛ لأنهم جميعاً حجج الله، وهم معصومون من الزلل، إلى آخر كلامه. مقالات الإسلاميين: ٤٨ - ٤٩. فمن أي موضع منه يستنبط أن هشام هو مبدع نظرية العصمة؟

(٢٤) علل الشرائع ١: ١٧٠، ح ٢. ولاحظ أيضاً: الإرشاد ١: ٤٩ - ٥٠؛ الأمالي: ٥٨١ - ٥٨٣، ح ١؛ مسند أحمد بن حنبل ١: ١١١؛ مجمع الزوائد ٨: ٣٠٢؛ تفسير ابن أبي حاتم ٩: ٢٨٢٦؛ تاريخ الطبري ٢: ٦٤.

(٢٥) حديث «من كنت مولاه فعلي مولاه» من الروايات المتواترة، فهو مروى عن: أ. أمير المؤمنين عليه السلام. مسند أحمد بن حنبل ١: ٨٤؛ كتاب السنة: ٥٩٠ - ٥٩١، ح ١٣٥٨؛ مسند أبي يعلى ١: ٤٢٨ - ٤٣٠، ح ٥٦٧؛ المعجم الأوسط ٢: ٣٢٤.

ب. وابن عباس. مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٣١؛ تاريخ بغداد ١٢: ٣٤٠.

ج. والبراء بن عازب. مسند أحمد بن حنبل ٤: ٢٨١؛ ابن أبي شعبة الكوفي، المصنف ٧: ٥٠٣.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- د - وزيد بن أرقم. مسند أحمد بن حنبل ٤: ٣٦٨؛ ٤: ٣٧٢؛ المستدرک ٣: ١٠٩؛ المعجم الأوسط ٢: ٢٧٥؛ المعجم الكبير ٥: ١٧٠
- هـ - وريدة الأسلمي. مسند أحمد بن حنبل ٥: ٣٤٧؛ فضائل الصحابة: ١٤؛ المستدرک ٣: ١١٠؛ عبد الرزاق الصنعاني، المصنّف ١١: ٢٢٥.
- و - وسعد بن أبي وقاص. سنن ابن ماجه ١: ٤٥، ح ١٢١؛ المستدرک ٣: ١١٦؛ تاريخ مدينة دمشق ١٨: ١٣٨.
- ز - وجابر بن عبد الله. ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف ٧: ٤٩٥؛ كتاب السنّة: ٥٩٠، ح ١٣٥٦.
- ح - وأبي هريرة. ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف ٧: ٤٩٩؛ مسند أبي يعلى ١١: ٣٠٧، ح ٦٤٢٣؛ المعجم الأوسط ٢: ٢٤.
- ط - وأبي أيوب الأنصاري. كتاب السنّة: ٥٩٠، ح ١٣٥٥؛ المعجم الكبير ٤: ١٧٣.
- ي - وابن عمر. كتاب السنّة: ٥٩٠، ح ١٣٥٧؛ الكامل ٥: ٣٣.
- ك - وطلحة. كتاب السنّة: ٥٩٠ - ٥٩١، ح ١٣٥٨.
- ل - وأبي سعيد الخدري. المعجم الأوسط ٨: ٢١٣؛ التاريخ الكبير ٤: ١٩٣.
- م - وحبشي بن جنادة. المعجم الكبير ٤: ١٧؛ الكامل ٣: ٢٥٦.
- ن - وعمرو بن ذي مر. المعجم الكبير ٥: ١٩٢.
- س - ومالك بن الحويرث. المعجم الكبير ١٩: ٢٩١.
- ع - وأنس. تاريخ بغداد ٧: ٣٨٩.
- وغيرهم. وللتفصيل لاحظ: رسالة طرق حديث مَنْ كنت مولاه، للسيد عبد العزيز الطباطبائي.
- (٢٦) مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٢٤؛ ١: ٣٣٦؛ صحيح البخاري ١: ٣٧؛ ٥: ١٣٧؛ ٧: ٩؛ ٨: ١٦١؛ صحيح مسلم ٥: ٧٦؛ عبد الرزاق الصنعاني، المصنّف ٥: ٤٣٨، ح ٩٧٥٧؛ صحيح ابن جبان ١٤: ٥٦٢؛ الطبقات الكبرى ٢: ٢٤٢.
- (٢٧) لاحظ: الرقم ١٦٦.
- (٢٨) لاحظ: الرقم ١١٤.
- (٢٩) لاحظ: الرقم ٢٤.
- (٣٠) لاحظ: الرقم ١٩٤.
- (٣١) رجال النجاشي، الرقم ٧.
- (٣٢) لاحظ: الرقم ١٤٠.
- (٣٣) لاحظ: الرقم ٢٠.
- (٣٤) لاحظ: الرقم ١٧٨.
- (٣٥) لاحظ: الرقم ١٤٦.
- (٣٦) لاحظ: الرقم ١٦٢.
- (٣٧) لاحظ: الرقم ١٧٦.
- (٣٨) والنسبة غير صحيحة، بل الكتاب لزين الدين بن محسن العاملي. وللتفصيل لاحظ: مقالة «حقيقة الإيمان شهيد ثاني يا إيضاح البيان زين الدين بن محسن عاملي» بقلم: رضا مختاري،

المنشورة في مجلة كتاب الشيعة، العدد ٢.

(٣٩) حقائق الإيمان: ١٥٠ - ١٥١.

(٤٠) فعن ربيعة بن عباد الديلي قال: رأيت رسول الله ﷺ بسوق ذي المجاز يقول: يا أيها الناس، قولوا: لا إله إلا الله تفلحوا. مسند أحمد بن حنبل ٣: ٤٩٢. ولا حظ أيضاً: مسند أحمد بن حنبل ٤: ٣٤١، ٣٧١: ٥؛ ٣٧٦: ٥؛ المستدرك ١: ١٥؛ ٢: ٦١٢؛ المعجم الكبير ٥: ٦١؛ ٨: ٣١٤؛ ٢٠: ٣٤٣؛ سنن الدارقطني ٣: ٤٠؛ الطبقات الكبرى ١: ٢١٦؛ ٦: ٤٢.

(٤١) قرب الإسناد: ٤٧، ح ١٥٤ - ١٥٥؛ الكافي ٢: ٣٨٦، ح ٩؛ مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢٠٦، ح ٦١٦؛ ثواب الأعمال: ٢٣١، ح ١٤؛ سنن الدارمي ١: ٢٨٠؛ سنن ابن ماجه ١: ٣٤٢، ح ١٠٧٨ - ١٠٨٠؛ سنن أبي داود ٢: ٤٠٨، ح ٤٦٧٨؛ سنن الترمذي ٤: ١٢٥؛ ح ٢٧٥٣؛ ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف ٧: ٢٢٢، ح ٤٣؛ مسند أبي يعلى ٣: ٣١٨، ح ١٧٨٣؛ ٤: ٧٩، ح ٢١٠٢؛ صحيح ابن حبان ٤: ٣٠٤؛ المعجم الأوسط ٤: ٢٥٥؛ المعجم الصغير ١: ١٣٤؛ سنن الدارقطني ٢: ٤١، ح ١٧٣٦.

(٤٢) الكافي ٤: ٢٦٨، ح ١؛ ٤: ٢٦٩، ح ٥؛ مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٤٤٧، ح ٢٩٣٥؛ ثواب الأعمال: ٢٣٦؛ سنن الدارمي ٢: ٢٨ - ٢٩؛ ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف ٤: ٣٩٢، ح ١؛ الكامل ٤: ٣١٢.

(٤٣) الرقم ٧٩٩.

(٤٤) تفسير العياشي ١: ٢٥٢، ح ١٧٥.

(٤٥) أوائل المقالات: ٣٩ - ٤٠.

(٤٦) واعلم أنّ كتاب بصائر الدرجات مشتمل على ١٠ أجزاء بحسب تجزئة الصفار، ففي المقام الرقم الأول عدد الجزء، والرقم الثاني عدد الباب. فمثلاً: إذا قلنا ١: ٥ أي الباب الخامس من الجزء الأول.

(٤٧) المجموع ٨٧٦ رواية، وما روي عن الصادقين: ٧٠٦ رواية (المروي عن الإمام الباقر عليه السلام: ٢٢٣ رواية + المروي عن الإمام الصادق عليه السلام: ٤٨٣ رواية): أي قريب من ٨١ %.

(٤٨) الفوائد الرجالية: ٣٨.

(٤٩) تنقيح المقال، المقدمة، الفائدة ٢٥.

(٥٠) لاحظ هذه الدعوى بالتفصيل في مقالة «قراثة فراموش شدة، بازخواني نظريه علمي أبرار»، بقلم: الشيخ محسن كديور، فصل نامه مدرسه: ٩٢ - ١٠٢، الرقم ٣.

(٥١) كما أنّه لم يرد على المامقاني ومَنْ سلك مسلكه بأنّه ما الدليل على كون الحقّ في المسألة مع المتأخّرين دون القدماء؟ لاحظ هذه الدعوى بالتفصيل في سه گفتار در غلو پژوهي: ٩٤.

(٥٢) وعلى سبيل المثال لاحظ: ١: ٢٢، ح ٧ و ٩ و ١٣؛ ٢: ١، ح ١؛ ٢: ٢٠، ح ٣ و ١١؛ ٤: ٧، ح ٣؛ ٥: ٣، ح ٩؛ ٦: ١١، ح ٩؛ ٦: ١٣، ح ٤؛ ٧: ١، ح ١ و ٢؛ ٧: ١٥، ح ٤ و ٥ و ١١.

(٥٣) وعلى سبيل المثال لاحظ: ١: ٢٢، ح ١١ و ١٢؛ ٢: ٣، ح ٢؛ ٢: ١٥، ح ٥ و ٧؛ ٢: ٢١، ح ٩؛ ٤: ٧، ح ٩.

(٥٤) وعلى سبيل المثال لاحظ: ١: ٧، ح ٢؛ ٢: ١، ح ٢ و ٩؛ ٢: ١٧، ح ٦؛ ٢: ١٩، ح ٣؛ ٣: ٤؛ ٦: ٨، ح ٤؛ ٦: ١٨، ح ٣.

(٥٥) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ١، ح ٨؛ ٢: ٣، ح ١٢؛ ٢: ١٧، ح ٢٢؛ ٢: ١٩، ح ٩ و ١٣؛ ٣: ١، ح ٣؛ ٣: ٣؛ ٥، ح ٧.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

(٥٦) وعلى سبيل المثال لاحظ: ١: ٢٢، ح ١٥؛ ١٦: ٢؛ ح ٦؛ ٣: ٣، ح ١؛ ٣: ٤؛ ١١، ح ٨؛ ١٢: ٥؛ ١، ح ٩.

(٥٧) كما هو الحال في الفقرة الأخيرة من دعاء يوم عرفة، للإمام الحسين (عليه السلام)، أو كتاب مصباح الشريعة المنسوب إلى الإمام الصادق (عليه السلام)، أو كتاب التقسيم الذي نسبته خليل بن شاهين الظاهري إليه (عليه السلام).

(٥٨) فمنه يظهر الحال في مَنْ زعم أنّ المستند في إسناد هذه الصفات كتاب مشارق أنوار اليقين للبرسي وأمثاله، بل القول بأنّ المستند في ذلك مصادر مجهولة. لاحظ: سه گفتار در غلو پژوهي: ٨٦.

(٥٩) الفهرست: ٤٠٨، الرقم ٦٢٢.

(٦٠) رجال النجاشي، الرقم ٩٤٨.

(٦١) رجال النجاشي، الرقم ٩٤٦.

(٦٢) والشيء الغريب - بل المضحك - في المقام نسبة القول بعدم العصمة إلى جماعة من قدماء أصحابنا، مع أنّ الثابت عنهم خلافه، وهم: الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي. لاحظ: حيدر علي قلمداران، راه نجات از شر غلات: ١٦٥ - ١٨٦، فإنّ الثابت عنهم - كما قلنا - خلافه.

فقال الصدوق: يجب أن يعتقد أنّهم [أي الأئمة] أولو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم، وأنّهم الشهداء على الناس، وأنهم أبواب الله والسبيل إليه، إلى أن قال: وأنهم معصومون من الخطأ والزلل، وأنّهم الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. الهداية ١: ٣١ - ٣٤.

وقال في موضع آخر: اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة والملائكة - صلوات الله عليهم - أنّهم معصومون مطهرون من كلّ دسّ، وأنّهم لا يذنبون ذنباً، لا صغيراً ولا كبيراً، ولا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ. ومنّ نفى عنهم العصمة في شيءٍ من أحوالهم فقد جهلهم. اعتقادات الإمامية: ٩٦.

وقال الشيخ المفيد: اتّقت الإمامية على أنّ إمام الدين لا يكون إلّا معصوماً من الخلاف لله تعالى، عالماً بجميع علوم الدين، كاملاً في الفضل، بائناً من الكلّ بالفضل عليهم في الأعمال التي يستحقّ بها النعيم المقيم. أوائل المقالات: ٣٩ - ٤٠.

وقال في موضع آخر: الأنبياء والأئمة من بعدهم معصومون في حال نبوتهم وإمامتهم من الكبائر كلّها والصغائر، والعقل يجوز عليهم ترك مندوبٍ إليه على غير التعمّد للتقصير والعصيان، ولا يجوز عليهم ترك مفترض، إلّا أنّ نبيّنا (عليه السلام) والأئمة من بعده كانوا سالمين من ترك المندوب والمفترض قبل حال إمامتهم وبعدها. تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٢٨.

وقال السيد المرتضى: وأوجب في الإمام عصمته، إلى أن قال: فإذا وجبت عصمته وجب النصّ من الله تعالى عليه، وبطل اختيار الإمامة؛ لأنّ العصمة لا طريق للأناصم إلى العلم بمنّ هو عليها. جمل العلم والعمل: ٤٢.

وقال في موضع آخر: نطلق في الأنبياء والأئمة العصمة بلا تقييد؛ لأنّهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح، دون ما يقوله المعتزلة من نفي الكبائر عنهم، دون الصغائر. رسائل الشريف المرتضى: ٣: ٣٢٦.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

وقال الشيخ الطوسي: يجب أن يكون الإمام معصوماً من القبائح والإخلال بالواجبات. الاقتصاد: ١٨٩.

وقال في موضع آخر: إنَّ من شرط الرئيس أن يكون مقطوعاً على عصمته. الغيبة: ٣. ولا ينكر صراحة هذه النصوص في العصمة إلا مكابر أو معاند.

(٦٣) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٦١٠ - ٦١٧.

(٦٤) اعتقادات الإمامية: ٩٦.

(٦٥) وعلى سبيل المثال لاحظ: ١: ٢٢، ح ٥ و ١٠ و ١٧: ٣: ٤، ح ٣: ٦: ١٧، ح ١.

(٦٦) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٥: ١١، ح ٨.

(٦٧) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٧: ١٠، ح ٢ و ٣ و ٧: ٩: ٧، ح ٣ و ٩.

(٦٨) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ٣، ح ١١ و ١٦: ٤: ١٠، ح ٤ و ٨: ٤: ١١، ح ١: ٥: ١، ح ١٢ و ٢٠: ٥: ٩، ح ٨ و ١٠.

(٦٩) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ١٦، ح ١.

(٧٠) وعلى سبيل المثال لاحظ: ١: ٢٢، ح ٤: ٢: ٢، ح ١: ٢: ١٥، ح ٦: ٢: ١٧، ح ٦: ١٢.

(٧١) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ١٧، ح ١٠: ٣: ١، ح ٩: ٣: ٦، ح ٢ و ٥ و ٦: ٦: ١٧، ح ٦: ٦: ١٨، ح ٨.

(٧٢) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٣: ١، ح ٤: ٤: ٧، ح ٨: ٥: ٨، ح ٢: ٥: ١٠، ح ٦: ١٩: ٩، ح ٣: ٦: ١١، ح ٢ و ٥ و ٦.

(٧٣) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ١٥، ح ٤: ٢: ٢١، ح ١٣: ٦: ١٠، ح ١: ٦: ١٥، ح ١ و ٣.

(٧٤) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٣: ٥، ح ٦: ٧: ٥، ح ٦: ٨: ١٠، ح ١ و ٦.

(٧٥) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٣: ٢، ح ٤: ٢: ١٩، ح ٧: ٧: ٦، ح ٢ و ٧.

(٧٦) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ١٧، ح ٢١: ٥: ١، ح ٥: ٥: ٣، ح ١.

(٧٧) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٣: ٣، ح ١: ٦: ٢، ح ٥: ٥: ٨، ح ٢.

(٧٨) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ٢١، ح ٥: ٥: ٢، ح ٥: ٥: ٣، ح ٩: ٤، ح ١٢.

(٧٩) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ٢٠، ح ٢.

(٨٠) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٣: ٣، ح ١: ٦: ٢، ح ٣: ٦: ٨، ح ٥.

(٨١) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ١، ح ٨: ٢: ١٩، ح ٩ و ١٣: ٨: ٩، ح ٩: ١٠: ٨، ح ٣.

(٨٢) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ٣، ح ٦ و ١٢: ٧: ٤، ح ١: ١٠: ١٠، ح ١٠.

(٨٣) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ١٧، ح ٥: ٧: ٢، ح ٤: ٧: ١١، ح ٤: ٩: ١٥، ح ٣ و ٦.

(٨٤) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٢: ١، ح ٥: ٢: ٢١، ح ٥ و ١٤ و ١٦: ٣: ١، ح ٤: ٤: ٧، ح ٧.

(٨٥) وعلى سبيل المثال لاحظ: ٣: ٢، ح ١- ٣: ٤: ٧، ح ٢ و ٤: ٥: ٩، ح ١- ٣: ٦: ١١، ح ٣.

(٨٦) موسوعة الإمام الخوئي: ١٤: ١٠٧.

(٨٧) قال القيصري: مرتبة الإنسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة... فهي مضاهية للمرتبة الإلهية. ولا فرق بينهما إلا بالربوبية والمربوبية، لذلك صار خليفة الله. شرح فصوص الحكم: ٢٤.

(٨٨) لاحظ: الرقم ٣٧٤.

(٨٩) لاحظ: الإمامة الإلهية ٢: ٣٩ - ٤٠. وكون هذه الضابطة لمرحلة الثبوت دون الإثبات أوضح من أن يخفى، أي أننا لم ننكر إسناد كل صفة ما لم تكن من الصفات المختصة بالله عز وجل، ولكن استناد أي صفة إليهم موقوف على دليل، ولو كان الدليل عموم رواية. وقد قلنا ذلك في الإيضاح حتى لا يتوهم بأن الضابطة المذكورة تلزم القول بصحة ادعاء أن الإمام الصادق عليه السلام هو مستكشف قارة أمريكا - مثلاً -.. لاحظ: سه گفتار در غلو پڑوہی: ٧٥. وليس لنا تعليق حول هذا التوهم إلا أن نقول: نعوذ بالله من سبات العقل. نهج البلاغة: ٢٦٥.

وأضعف منه القول بأن إسناد هذه الصفات إلى الأئمة ينافي كونهم أسوة؛ لأنه كيف يمكن القول بأن ما جرى في ليلة المبيت - مثلاً - فضيلة لأمر المؤمنين عليه السلام، مع أنه عليه السلام عالم بما يكون؟! وكيف نتأسى في ذلك بهم مع الفارق بينهم وبيننا؟! لاحظ: سه گفتار در غلو پڑوہی: ١٥٤.

ففيه: **أولاً:** قد ورد في بعض النصوص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «تخلّقوا بأخلاق الله». لاحظ: تفسير الرازي: ٧: ٧٢؛ روضة المتقين: ١: ٣١٢؛ بحار الأنوار ٥٨: ١٢٩. بل لعله أصل عند علماء الأخلاق، ولو لم نقل بكونه خبراً. لاحظ: المقصد الأسنى: ١٦٢؛ جامع السعادات: ٣: ١١٦. فالتأسى بهم كان في العدل والإحسان، والصبر والرفق والصدق، والعفو والحلم، والجود والكرم، والحب والأمانة، والنظم والانضباط، والوفاء والاستقامة، والتدبير والحكمة، ومناصرة الحق والمؤمنين، وغير ذلك.

وثانياً: القول بثبوت علم الغيب لهم يوجب مزية الفضيلة لهم، فحيث إن سيد الشهداء عليه السلام - مثلاً - يعلم بأنّه يقتل وحيداً فريداً، ومع ذلك جاهد في الله عز وجل، فيمكن لنا التأسى بهم.

وثالثاً: قد ورد في نصوص كثيرة بأن الإمام عليه السلام إن شاء أن يعلم العلم علم. لاحظ: بصائر الدرجات: ١: ٣١٥، ح ١ - ٥؛ الكافي ١: ٢٥٨، ح ١ - ٣.

ورابعاً: إن كثيراً من الفضائل لم ترتبط بعلم الغيب حتى لا يمكن لنا التأسى بهم في فرض كونهم عالمين بالغيب. وهذا مثل: البر، والإحسان، واللطف، وإفاضة الخير والرحمة على الخلق، وإرشادهم إلى الحق، والصبر والصدق، والعفو والحلم، وغير ذلك.

(٩٠) «أَنْتِي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا يَأْذَنُ اللَّهُ وَأَبْرَأُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأَحْيِي الْمَوْتَى يَأْذَنُ اللَّهُ». وتكرار «يَأْذَنُ اللَّهُ» للتنبيه على عدم الملازمة.

(٩١) الرقم ٥٣٨.

(٩٢) اعتقادات الإمامية: ١٠٠.

(٩٣) الأمالي: ٦٥٠، ح ١٢.

(٩٤) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٥٥، ح ٢٨؛ الاحتجاج ٢: ٤٣٧.

(٩٥) الأمالي: ٩٦، ح ١. ولاحظ أيضاً: الكافي ٨: ٥٧، ح ١٨؛ الأمالي: ٦١١، ح ٩؛ الخصال: ٢: ٥٧٥،

ح ١

(٩٦) الكافي ١: ٢٧٠، ح ٢.

(٩٧) الكافي ١: ٢٧١، ح ٥.

(٩٨) لاحظ: الرقم ٤٥٦.

(٩٩) بصائر الدرجات: ١: ٢٥٨، ح ٢.

(١٠٠) عن فضيل بن يسار قال: قال الصادق عليه السلام: إني أرجع الغالي فلا نقبله، وبنا يلحق المقصر

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

فتقبله. فقيل له: كيف ذلك، يا بن رسول الله؟ قال: لأنّ الغالي قد اعتاد ترك الصلاة والزكاة والصيام والحجّ، فلا يقدر على ترك عاداته، وعلى الرجوع إلى طاعة الله عزّ وجلّ أبداً، وإنّ المقصّر إذا عرف عمل وأطاع. الطوسي، الأمالي: ٦٥٠، ح ١٢.

وقال الكشي، في أصحاب محمد بن بشير: قالوا بإباحة المحارم والفروج والغلمان، واعتلوا في ذلك بقول الله تعالى: ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنثَاءً﴾. لاحظ: الرقم ٩٠٧.

(١٠١) روى الكشي، مسنداً عن علي بن عتبة، عن أبيه، قال: دخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام قال: فسلمت وجلست، فقال لي: كان في مجلسك هذا أبو الخطّاب، ومعه سبعون رجلاً...، فقلت لهم: ألا أخبركم بفضائل المسلم؟ فلا أحسب أصغرهم إلّا قال: بلى، جعلت فداك، قلت: من فضائل المسلم أن يقال: فلان قارئ لكتاب الله عزّ وجلّ، وفلان ذو حظّ من ورع، وفلان يجتهد في عبادته لربه، فهذه فضائل المسلم، ما لكم وللرئاسات! إنّما المسلمون رأس واحد، إياكم والرجال فإنّ الرجال للرجال مهلكة، فإنّي سمعتُ أبي يقول: إنّ شيطاناً يقال له: المذهب يأتي في كلّ صورة، إلّا أنّه لا يأتي في صورة نبي ولا وصي نبي، ولا أحسبه إلّا وقد تراءى لصاحبكم، فاحذروه، فبلغني أنّهم قتلوا معه، فأبعدهم الله وأسحقهم، أنّه لا يهلك على الله إلّا هالك. لاحظ: الرقم ٥١٦.

(١٠٢) عن أبي أسامة قال: قال رجل لأبي عبد الله عليه السلام: أوخّر المغرب حتّى تستبين النجوم؟ قال: فقال: خطّايّة! إنّ جبرئيل أنزلها على رسول الله ﷺ حين سقط القرص. الرقم ٥١٦. ولاحظ: الرقم ٤٠٧، ٥١٨.

(١٠٣) الطوسي، الغيبة: ٣٤٦ - ٣٤٧.

(١٠٤) رجال النجاشي، الرقم ١١١٢. ولاحظ أيضاً: رجال ابن الغضائري: ٨٧ - ٨٨.

(١٠٥) لاحظ: الرقم ٥٩٢.

(١٠٦) الرقم ٢٥١. ولاحظ أيضاً: الرقم ٢٥٢ - ٢٥٦.

(١٠٧) أي منصور الدوانيقي.

(١٠٨) الرقم ٥٠٢. ولاحظ أيضاً: الكافي ١: ٣٥١، ح ٧.

(١٠٩) الغيبة: ٧١ - ٧٢.

(١١٠) الرقم ٨٥٥.

(١١١) الرقم ٦٦٣. ولاحظ أيضاً: النعماني، الغيبة: ٣٢٤ - ٣٢٦، ح ٢.

(١١٢) الرقم ٧٩٢. ولاحظ أيضاً: الكافي ٢: ٢٣، ح ١٤. وكذا الرقم ٧٩٦، ٧٩٩.

(١١٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٦٠.

(١١٤) تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٣٥ - ١٣٦.

(١١٥) الفصول المختارة: ٣١٨ - ٣٢١. ولاحظ أيضاً: النوبختي، فرق الشيعة: الأشعري، المقالات.

(١١٦) الغيبة: ٢٢٨ - ٢١٨.

(١١٧) المزار الكبير: ٦٥٧.

أحاديث الاثني عشر

دراسة تحليلية شاملة

. القسم الأول .

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي (*)

الخلاصة —

يتركز البحث في هذا المقال على دراسة فكرة الاثني عشر، ومراحل تطورها التاريخية والروائي قبل وبعد الإسلام، وكذلك تقديم دراسة تحليلية وافية ومبتكرة في أحاديث الخلفاء الاثني عشر، الواردة من طرق الفريقين بأسانيد صحيحة، وتقويم القراءات المقدمة حولها في استتطاق دلالاتها وبيان القراءة الصحيحة منها.

المدخل —

لا شك أن للأعداد، كالسبعة والسبعين والأربعين والمائة ونحوها، خصوصيات قد أخذت في عالم التشريع والتكوين، وإن كنا نجهلها ولا نحيط بها، ومن تلك الأعداد الملفتة للنظر هو العدد اثني عشر (١٢)، فقد تكرر هذا العدد في العديد من الآيات والروايات، الأمر الذي يدل على خصوصية له، وقد ورد ذكره مقروناً بعدة ظواهر كونية، مثل: ظاهرة شهور السنة الاثني عشر، وظاهرة ساعات الليل وألوانهار الاثني عشر، وظاهرة العيون الاثني عشر التي انفجرت لموسى عليه السلام، وعدد نقباء بني إسرائيل، والأسباط، وعدد حواربي عيسى عليه السلام، وغيرها. وقد رُوي عن جابر بن عبد

(*) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية في مدينة قم، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت عليه السلام.

الله الأنصاري أنه سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، وما عدّة الأئمة؟ فقال: «يا جابر سألتني رحمك الله عن الإسلام بأجمعه، عدّتهم عدة الشهور، وهي عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض، وعدّتهم عدة العيون التي انفجرت لموسى بن عمران عليه السلام حين ضرب بعصاه الحجر فانفجرت منه اثنا عشرة عيناً، وعدّتهم عدّة نقباء بني اسرائيل»^(١)، وسأل أعرابي النبي ﷺ: يا رسول الله، كم عدد الأئمة بعدك؟ قال: «عدد الأسباط وحواريي عيسى ونقباء بني اسرائيل»^(٢).

والغرض من هذا الربط والتأكيد في الحديث على هذا التشبيه بعدّة الأسباط تارة؛ وبالشهور أخرى؛ وبالحواريين ثالثة؛ وبالعيون رابعة، إنما هو من أجل تكريس فكرة الاثني عشر في الأذهان، حتّى لا يعتريها الغفلة والنسيان في أذهان المخاطبين. لكن يبقى السؤال عن سرّ هذا العدد؟ وعن فلسفة تحديد عدد الأئمة والأوصياء به، بحيث لا يزدون ولا ينقصون؟ والحقيقة أن هذا ممّا لا سبيل إلى معرفته أو الإحاطة به، فهو نظير سائر الأعداد المأخوذة في مجال التشريع، كعدد أشواط الطواف، وعدد الركعات والسجّات والتكبيرات، وعدّة المرأة، ومسافة القصر، ونحو ذلك من التحديدات العددية، أو في مجال التكوين، كعدد حملة العرش وعدد الأنبياء وعدد الشهور ونحو ذلك، فإنه لا يمكن القطع بشيء في بيان وجه فلسفته، كما أنه لم يردّ بذلك أثر، ولكن المقطوع به أنه لحكمة ما، وإن كنّا نجهلها، والله العالم بحقيقة الحال.

ومن جملة الأمور التي قد ورد النصّ القطعي بتحديد هذا العدد حصراً هو عدد الأئمة من أهل البيت عليه السلام، الذين عيّنهم النبي ﷺ من بعده للإمامة والخلافة، بحيث لا يزدون ولا ينقصون عن هذا العدد أصلاً. والدراسة الماثلة هي للبحث أولاً: في أصل فكرة الاثني عشر، وتطوّرها التاريخي قبل وبعد الإسلام؛ وثانياً: في نصوص الاثني عشر المتواترة بين الفريقين، وتحديد المراد بهم.

سابقة البحث —

بالرغم من استفاضة الأخبار، بل تواترها، لدى الفريقين في أحاديث الاثني

عشر، وذكرها في مصادرهم الأولى والثانية، كما سيأتي تخريجها منها، إلا أنه قلماً توجد دراسات علمية تحليلية وافية وجامعة لدراسة دلالاتها وبيان مقاصدها. فقد اقتصر الأمر عند الجمهور على نقل الأحاديث في المصادر الروائية وشروحها فقط، ولم تدخل تراثهم الكلامي؛ لأنها لا تحمل دلالات عقائدية بالنسبة لهم، بالرغم من أنهم أجمعوا عند تفسير هذه الأحاديث على دخول خلافة الثلاثة فيها، وكونهم من جملة الاثني عشر المذكورين في هذه الأحاديث. كما أنها لم تحظ بالعناية والاهتمام في جملة كتاباتهم المتأخرة والمعاصرة، ولا في خطابهم الديني بشكل عام. بل نجد ثمة تغييب متقصّد لهذه الأحاديث، حتى أنها تبدو غريبة في ثقافة المسلم المعاصر، فتراه لم يسمع بها في حياته؛ لأن التركيز ليس عليها، وإنما على أحاديث أخرى تخدم المرتكز العقائدي لديه، وأما مثل هذه الأحاديث فيتم حجبها وتغييبها؛ لأن ذكرها يحرّج قائلها، ويدعوه لذكر المصدق، فيقع في ورطة العدد وعدم انطباقه على الخلفاء الأمويين، ولا العباسيين، فلا يبقى سوى الانتقائية والترجيح بلا مرجح في تتميم القائمة واكتمال العدد، وهذا ما وقعت فيه تفاسيرهم لهذه الأحاديث، كما ستقف عليه مفصلاً.

وأما الإمامية فقد تجاوزت هذه الأحاديث مصادرهم الروائية، لتدخل مصادرهم الكلامية، القديمة منها والمتأخرة؛ للاستدلال بها على إمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام. وهذه هي نقطة الافتراق بين الإمامية والجمهور في شأن هذه الأحاديث. ولكنهم يشتركون معهم إلى حد كبير في عدم تعرّض الدراسات لها، وعدم ذكرها في الخطاب الديني والثقافي العام، سوى نزر يسير من البحوث المحدودة، التي سيأتي ذكرها تحت عنوان (موقف المدرستين تجاه النصوص)، وسيأتي هناك ما له نفع في المقام أيضاً، فلا نكرّر.

وهذا ما دعا إلى وضع هذه الدراسة؛ ليدور المحور الثاني منها في بحث أحاديث الاثني عشر سنداً ودلالة، وبيان مقاصدها ودلالاتها، وردّ الشبهات عنها، والبحث يقع أصل فكرة الاثني عشر في ثلاثة محاور:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

المحور الأول: التطور التاريخي لفكرة الاثني عشر —

إن من أهمّ القرائن على إمامة أهل البيت عليهم السلام - كما سيأتي - هو الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وآله في أن الخلفاء بعده اثنا عشر. وقد طرح رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الفكرة مرّات عديدة، وبذرهما في أذهان المسلمين، وسعى إلى ترسيخها في عقولهم. وقد ورد بذلك نصوص عديدة بطرق كثيرة، سيأتي التعرّض لها، ويمكن أن نذكر عدّة مراحل تاريخية مرّت بها هذه الفكرة، كان آخرها ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله بشأنها:

المرحلة الأولى: مرحلة ما قبل خلق العالم —

تحدّثت روايات الفريقين عن أن هؤلاء الاثني عشر كانوا يمثلون حقيقةً من الحقائق الغيبية قبل هذا الخلق، ثم جاءت إلى هذا العالم في المرحلة اللاحقة ليكون لها دور الصدارة فيه، وذلك من أجل بيان فضلهم وشأنهم في النشآت السابقة على هذه النشأة، تمهيداً لقبول خلافتهم وتقديمهم فيها. وقد ورد بذلك النصوص، التي نشير إلى بعضها:

١- ما رواه القندوزي الحنفي، بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، في حديث طويل في ليلة المعراج، قال فيه صلى الله عليه وآله: «...فقلت: يا ربّ، ومن أوصيائي؟ فتوديت: يا محمد، أوصيائك المكتوبون على سرادق عرشي، فنظرتُ فرأيتُ اثني عشر نوراً، وفي كلّ نورٍ سطرّاً أخضر عليه اسم وصيّ من أوصيائي، أولهم عليّ وآخرهم القائم المهدي...»^(٣).

٢- روى الخزّاز القميّ، بسنده عن واثلة بن الأسقع، عن النبيّ قال: «لما عرج بي إلى السماء، وبلغت سدرّة المنتهى، ناداني جلّ جلاله فقال لي: يا محمد، قلتُ: لبّيك سيدي، قال: إني ما أرسلت نبيّاً فانقضت أيامه إلّا أقام بالأمر من بعده وصيّ، فاجعل عليّ بن أبي طالب الإمام والوصيّ من بعدك، فإنّي خلقتكما من نورٍ واحد، وخلقنا الأئمة الراشدين من أنواركما، أتحبّ أن تراهم يا محمد؟ قلتُ: نعم، يا ربّ، قال: ارفع رأسك، فرفعت رأسي، فإذا أنا بأنوار الأئمة بعدي اثني عشر نوراً، قلتُ: يا ربّ،

أنوار مَنْ هي؟ قال: أنوار الأئمة بعدك، أمناء معصومون»^(٤).

فهذه الأحاديث - وهي كثيرة - تدلّ على نشأة نورية لهؤلاء الاثني عشر في مرحلة سابقة على خلق هذا العالم.

المرحلة الثانية: مرحلة ما قبل الاسلام —

إنّ المتتبّع لتأريخ طرح هذه الفكرة يجد أنها طرحت في الفكر الديني في الديانات السابقة على الإسلام. وهذا ما نوضّحه من خلال النقاط التالية:

أولاً: إنّ أقدم وثيقة تاريخية تحدّثت عن فكرة الاثني عشر هي وثيقة العهد القديم أو نصّ التوراة، حيث ورد في سياق بشارة الله تعالى لخليله إبراهيم عليه السلام بولده إسماعيل عليه السلام ما نصّه: «قي ليشماعيل بيرختي اوتو قي هفريت اوتو قي هربيتي بمئود شنيم عسار نسيئيم يوليد قي نتتيف لگوي گدول»^(٥).

وتعريبه ما يلي: «وأما إسماعيل فقد سمعتُ لك فيه، ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً، واثنى عشر رئيساً يلد، وأجعله أمة كبيرة»^(٦).

وقال ابن كثير: «وفي التوراة التي بأيدي أهل الكتاب ما معناه: إن الله تعالى بشّر ابراهيم بإسماعيل، وأنه ينمّيه ويكثره ويجعل من ذريته اثني عشر عظيماً»^(٧).

دلّ هذا النصّ بوضوح على وجود فكرة الاثني عشر في الديانة الإسلامية المستقبلية المبشّر بها في التوراة، هذا مع قطع النظر عن المصداق الخارجي لهذه الفكرة، سواء طبّقناها على أئمة أهل البيت عليه السلام أم على غيرهم من الخلفاء.

ولم تتفرد الإمامية بنقل هذا النصّ فقط، بل ذكره أيضاً بعض علماء الجمهور، كابن كثير، كما نقلنا عنه آنفاً، ونقله في موضع آخر أيضاً، وإنّ نبّه على عدم دلالته على ما تدّعيه الشيعة من إمامة الأئمة الاثني عشر عندهم^(٨). وهذا لا يضرّ بمقصودنا؛ لأننا لسنا هنا بصدد البحث المصداقي لفكرة الاثني عشر، وإنما بصدد إثبات أصل الفكرة أو الكبرى، وأما البحث المصداقي فهو متأخّر رتبةً، وسيأتي بحثه مفصلاً.

ونقل أبو الفتح الكراچكي (٤٤٩هـ) عن نسخة قديمة للتوراة، رآها عند بعض

الرؤساء بمصر، فيها ما نصه: «وفي إسماعيل قد سمعتُ دعاك، وباركته وكثرتَه جداً، وولد كبيراً، واثنى عشر عظيماً، وأعطيته شعباً جليلاً»^(٩).
قال الكراجكي في تأريخ هذه النسخة: «وقد سألت أحد اليهود عن هذه النسخة من التوراة؟ فقال: هذه النسخة من التوراة التي كانت لليونانيين، وقلما توجد في أيدينا، ويقال لها: التوراة العتيقة»^(١٠).

وهناك نقل آخر عن نسخة للتوراة، نقله أبو علي الطبرسي (القرن ٦هـ) والعلامة المجلسي (١١هـ)، ورد فيه التصريح باسم النبي محمد ﷺ وذكر الأئمة من ذريته. قال الطبرسي «كانت بشارة موسى بالنبي ﷺ في السفر الأول من التوراة (وليشتمعيل شمتح هنه يرختي أتو وهفرتي أتو وهربتي أتو بمادما شنيتم عاسار نسيم بوالده وأنا تيتولكري كادل وات برني هانيم)، وتفسيره بالعربية: إسماعيل قبلت صلواته وباركت فيه وأنميته وكثرت عدده بولده له اسمه محمد، يكون اثنين وتسعين في الحساب، وسأخرج اثني عشر إماماً من نسله، وأعطيه قوماً كثير العدد»^(١١).

وقال المجلسي: «سمعتُ من جماعة من ثقات أهل الكتاب أنه موجود في توراتهم الآن: «وليشتمعيل شمتيك هينه برختي اوتو وهيفرتي اوتو وهيبرتي اوتو بماود ماود شنيتم عاسار نسيئيم يوليدو نتيتو لكوي كدول»، وسمعتهم يترجمونه هكذا: ومن إسماعيل أسمعك أني باركت إياه، وأوفرت إياه، وأكثر إياه في غاية الغاية، اثنا عشر رؤساء يولدون، ووهبته قوماً عظيماً. أقول: الذي يظهر من الأخبار أن «مادما» اسم محمد ﷺ بالعبرانية»^(١٢).

وروى الكنجي الشافعي، بسنده إلى أبي الطفيل، قصة الشاب اليهودي - وكان من ولد هارون - الذي سأل أمير المؤمنين عليه السلام، عن النبي ﷺ، كم إمام عدل بعده؟ فقال عليه السلام: «يا هاروني، إن لمحمد ﷺ من الخلفاء اثني عشر إماماً عادلاً، لا يضرهم من خذلهم، ولا يستوحشون لخلاف من خالفهم، وإنهم أرسى من الجبال الرواسي في الأرض»، قال: صدقت، واللّه الذي لا إله إلا هو، إني لأجدها في كتب أبي هارون، كتبه بيده، وإملاء موسى عمي^(١٣).

وروى المجلسي - أيضاً - سؤال اليهودي لأمر المؤمنين عليه السلام، قال: كم لهذه الأمة

من إمام؟ فقال ﷺ: «اثنا عشر إماماً»، قال: صدقت والله، إنه ليخطّ هارون وإملاء موسى^(١٤).

تنبيهان—

١- إن لفظ (الشریف) أو (العظیم) معرّب (نسيئيم) العبرية، ولكن عربت أيضاً بمعنى (الإمام، الرئيس، الزعيم)؛ لأنّ (نسيئيم) مذكّر بصيغة الجمع تعني (أئمة)؛ لإضافة (يم) إليها آخر الاسم، ومفردها (ناسي)^(١٥)، أي الإمام أو الرئيس أو الزعيم. وعليه، يكون معنى «شنييم عسار نسيئيم يوليد» هو «اثنا عشر إماماً يولد»، فلفظة «شنييم عسار» تعني «اثنا عشر»، ولفظة «عسار» تأتي في العدد التركيبي إذا كان المعدود مذكراً^(١٦).

٢- إنّ المقصود بقوله: «ويلد كبيراً واثنى عشر عظيماً»، الوارد في نقل الكراجكي، هو النبي ﷺ، وهو أكبر ولد إسماعيل قدراً، وأعظمهم ذكراً، وبه أعطى الله عزّ وجلّ إسماعيل شعباً، وهذا دليل على أن الاثني عشر المذكورين بعد كبيرهم هم الأئمة من آل محمد ﷺ لا أولاد المتقدمين قبل وجود النبي ﷺ^(١٧)، بل إنه قد صرح باسم النبي ﷺ في نقل المجلسي المتقدم، وذكر الأئمة من ولده ﷺ.

اعتراضان—

قد يعترض على هذه القرينة باعتراضين:

الأول: إنّ التوراة، كما هو معلوم، منسوخة بشرع الإسلام، فلا يصحّ الاستناد إليها.

والجواب: إنّ النسخ إنما يكون في الأوامر والنواهي، دون الأخبار؛ لأنّ الأوامر والنواهي مقرونان بالمصلحة، فإذا اختلفت المصلحة في علم الله وتغيّرت وجب الاختلاف في الأوامر والنواهي تبعاً، ووقع النسخ فيها، وأما الأخبار عن وقوع فإنه إذا لم يقع المخبر به صار الخبر كذباً، والله تعالى منزّه عن الكذب.

الثاني: إنّ التوراة قد اعترها التحريف والزيادة والنقصان، فلا يحتجّ بها.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

والجواب: إنّ التغيير المعترض للتوراة لا يتصور في الزيادة الدالة على محمّدة الإسلام وفضل نبيّه ﷺ وأهل بيته ﷺ، وإنما الواقع منهم حذف ما هذا سبيله، وزيادة ما ينفيه ويضاده، فمتى ما وجدنا في أيديهم ما يدلّ على فضلهم ﷺ علمنا أن الله قد صرفهم عن حذفه، وسخرهم لنقله؛ لطفاً للمستدلّ به، وإن كانوا حذفوا أمثاله وكتبوا كثيراً ممّا عليهم الحجّة في الإقرار به، ولم تقتض المصلحة صرفهم عن حذف جميعه^(١٨).

ثانياً: نقل السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ) من تفسير السديّ - من قدماء مفسري أهل السنّة وثقاتهم - قال: «لما كرهت سارة مكان هاجر أوحى الله تعالى إلى إبراهيم الخليل ﷺ، فقال: انطلق بإسماعيل وأمّه حتّى تنزله بيتي التهامي - يعني مكة -؛ فإنني ناشر ذريته، وجاعلهم ثقلاً على من كفر بي، وجاعل منهم نبياً عظيماً، ومظهره على الأديان، وجاعل من ذريته اثني عشر عظيماً، وجاعل ذريته عدد نجوم السماء»^(١٩). وما ذكره السدي هو رواية رواها ابن أبي جمهور قال: إن سندها صحيح عن النبي ﷺ^(٢٠).

وكلام السدي ناظر إلى المنقول عن التوراة؛ لمطابقته مضموناً.

ثالثاً: قال أبو الفتح الكراجكي: «أخبرنا القاضي أبو الحسن عليّ بن محمد السباط البغدادي قال: حدّثني أبو عبد الله أحمد بن محمد بن أيوب البغدادي الجوهري الحافظ قال: حدّثنا أبو جعفر محمد بن لاحق بن سابق قال: حدّثنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال: حدّثني أبي، عن الشرقي بن القطامي، عن تميم بن وهلة المري قال: حدّثني الجارود بن المنذر العبدي، وكان نصرانياً فأسلم عام الحديبية وحسن إسلامه، وكان قارئاً للكتب، عالماً بتأويلها على وجه الدهر وسالف العصر، بصيراً بالفلسفة والطبّ، ذا رأي أصيل ووجه جميل، أنشأ يحدثنا في أيام عمر بن الخطاب، قال: وفدتُ على رسول الله ﷺ في رجالٍ من عبد القيس، ذوي أحلام وأسنان، وفصاحة وبيان، وحجّة وبرهان، فلمّا بصروا به ﷺ راعهم منظره ومحضره عن بيانهم، واعتراهم الرعداء في أبدانهم، فقال زعيم القوم لي: دونك من أمت بنا، أمّه فما نستطيع أن نكلّمه، فاستقدمت دونهم إليه، فوقفت بين يديه، فقلت: سلام

عليك يا رسول، بأبي أنت وأمي، ثم أنشأت أقول:

يا نبي الهدى أتتك رجالاً
جابت البيد والمهامه حتى غالها
قطعت قردداً وآلاً فالأ
من طوى السرى ما غالا
إلى قوله:

أنبأ الأولون باسمك فيها وبأسماء بعده تتلالا

قال: فأقبل عليّ رسول الله ﷺ بصفحة وجهه المبارك، شمت منه ضياء لامعاً ساطعاً كوميض البرق، فقال: يا جارود، لقد تأخر بك ويقومك الموعد، وقد كنت وعدته قبل عامي ذلك أن أفدّ إليه بقومي، فلم آتّه، وأتيته في عام الحديبية، فقلت: يا رسول الله، بنفسى أنت، ما كان إبطائي عنك إلا جلة قومي أبطأوا عن إجابتي، حتى ساقها الله إليك؛ لما أَرادها به من الخير لديك. وأما مَنْ تأخر عنه فحظّه فات منك، فتلك أعظم حوبة وأكبر عقوبة، ولو كانوا ممّن رآك لما تخلّفوا عنك.

وكان عنده رجل لا أعرفه، قلت: ومَنْ هو؟ قالوا: هو سلمان الفارسي، ذو البرهان العظيم والشأن القديم، فقال سلمان: وكيف عرفته أخا عبد القيس من قبل إتيانه؟ فأقبلت على رسول الله ﷺ، وهو يتلألاً ويشرق وجهه نوراً وسروراً، فقلت: يا رسول الله، إن قسّاً كان ينتظر زمانك، ويتوكّف إبانك، ويهتف باسمك وأبيك وأمك، وبأسماء لست أصيبها معك، ولا أراها في مَنْ اتّبعتك، قال سلمان: فأخبرنا، فأنشأت أحدثهم، ورسول الله ﷺ يسمع، والقوم سامعون واعون، قلت: يا رسول الله، لقد شهدت قسّاً، وقد خرج من نادٍ من أندية ياد إلى صحصح ذي قتاد، وسمر وعتاد، وهو مشتمل بنجاد، فوقف في أضحيان ليل كالشمس، رافعاً إلى السماء وجهه وإصبعه، فدنوت منه، فسمعتة يقول: اللهم ربّ هذا السبعة الأربعة، والأرضين الممرعة، وبمحمد والثلاثة المحامدة معه، والعليين الأربعة، وسبطيه التبعة الأربعة، والسريّ الأربعة، وسميّ الكلیم الضرعة، والحسن ذي الرفعة، أولئك النقباء الشفعة، والطريق المهيعة، درسة الإنجيل، وحفظة التنزيل، على عدد النقباء من بني اسرائيل، محاة الأضاليل، نفاة الأباطيل، الصادقوا القيل، عليهم تقوم الساعة، وبهم تنال

الشفاعة، ولهم من الله فرض الطاعة. ثم قال: اللهم ليتني مدرّكهم، ولو بعد لأي من عمري ومحياي، ثم أنشأ يقول:

أقسم قسّ قسّاً	ليس به مكتّماً
لو عاش ألفي عمر	لم يلقَ منها سَماً
حتّى يلاقي أحمد	والنقباء الحُكّما
هم أوصياء أحمد	أكرم مَنْ تحت السما
يعمى العباد عنهم	وهم جلاء للعمى
لست بناسٍ ذكّرهم	حتّى أحلّ الرخما

ثم قلتُ يا رسول الله: أنبئني أنبأك الله بخبرٍ عن هذه الأسماء التي لم نشهدها، وأشهدنا قسّ ذكرها، فقال رسول الله ﷺ: يا جارود، ليلة أُسري بي إلى السماء أوحى الله عزّ وجلّ إليّ أن سلّ مَنْ أرسلنا قبلك من رسلنا علامَ بُعثوا؟ فقلتُ لهم: علامَ بُعثتم؟ فقالوا: على نبوتك وولاية عليّ بن أبي طالب والأئمة منكما، ثم أوحى إليّ أن التفت عن يمين العرش، فالتفتُ، فإذا عليّ والحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعليّ بن موسى ومحمد بن عليّ وعليّ بن محمد والحسن بن عليّ والمهديّ عليه السلام في ضحضاح من نور يصلّون، فقال لي الربّ تعالى: هؤلاء الحجج لأوليائي، وهذا المنتقم من أعدائي، قال الجارود: فقال لي سلمان: يا جارود، هؤلاء المذكورون في التوراة والإنجيل والزيور، فانصرفْتُ بقومي وأنا أقول:

أتيتُك يا ابن آمنة الرسولاً	لكي بك اهتدي النهج السبيلاً
فقلتُ، فكان قولك قول حقّ	وصدق، ما بدا لك أن تقولاً
بصرت العمى من عبد شمسٍ	وكلُّ كان في عمه ضليلاً
وأنبأناك عن قسّ الأيادي	مقالاً فيك ظلت به جديلاً
وأسماء عمّت عنا فآلت	إلى علمٍ وكنتُ به جهولاً ^(٢١) .

قال الكراجكي، بعد نقل هذا الخبر معلّقاً: «وعلم قس بحال رسول الله ﷺ قبل بعثته وبالأئمة الأوصياء صلوات الله من بعده، وعددهم، وأسمائهم، ومنزلتهم عند الله تعالى وعظم شأنهم، ما كان ليحصل له إلاّ بسماعه من أنبياء الله سبحانه وأوصيائهم صلوات الله عليهم، أو من صحيح الكتب وثابت الآثار المنقولة عنهم. وشهادة سلمان الفارسي رضي الله عنه بمثل ذلك - وقد كان معمرًا - يؤكّد ما ذكرناه، ويوضّح ما قلناه، والحمد لله إذ كانت النصوص على ساداتنا صلوات الله عليهم متناظرة، وقد ذكرهم الله في الكتب السالفة، وأعلمت الأنبياء ﷺ بهم الأمم الماضية، ونقل النصّ عليهم من رسول الله ﷺ المخالف والمؤلف»^(٢٢).

وقد رواه أيضاً من أصحابنا ابن عيّاش، من طرق العامة، فقال: «ومن أتقن الأخبار المأثورة وغريبها وعجيبها، ومن المصون المكنون في أعداد الأئمة وأسمائهم من طريق العامة، هو خبر الجارود بن المنذر، وإخباره عن قسّ بن ساعدة»^(٢٣).

أقول: قد ورد خبر قسّ الأيادي في مصادر الجمهور أيضاً، ولكن خالياً عن ذكر الأئمة ﷺ وعددهم، وإنما اقتصر على البشارة بالنبي ﷺ. قال ابن كثير، بعد إيراد الخبر: «وأصله مشهور». وهذه الطرق على ضعفها كالمتعاضدة على أصل القصة»^(٢٤).

وقد يُقال: إنّ ما ذكرتموه خالٍ من الإلزام لغير الشيعة، فلا يصلح للاحتجاج عليهم؛ لأنه من منفردات مصادر الشيعة، فلا يصلح للقرينية.

والجواب على ذلك:

١- إنّ هذا الجزء لو كان وارداً لوحده لصحّ الاعتراض المذكور، ولكن مع وروده مقروناً بما في التوراة وخبر السديّ المتقدّم عن تفسيره، فإنه لا يخلو حينئذٍ من عضد وتأييد للمطلوب.

٢- إنّ الاستشهاد بهذا الجزء نافع للشيعة أنفسهم في الاستدلال على مطلوبهم، كما هو واضح.

٣- إنّ ما ذكر من خبر قسّ هو جزء من مجموع القرينة الدالة على المطلوب، لا جميعها.

المرحلة الثالثة : مرحلة ظهور الإسلام —

وأما في زمن الإسلام فقد طرحت ونشطت هذه الفكرة بشكل قويٍّ ومكثَّف، وهي وإن لم تَرِدْ في المصدر الأول، وهو القرآن الكريم، إلا أنها وردت بشكلٍ متواتر وقطعي في السنّة الشريفة، حيث يعتبر الرسول الأعظم ﷺ هو المؤسس الأول لهذه الفكرة، الذي بذر بذورها في عقول ونفوس الصحابة، وقدمها كنظرية لضمان مستقبل الرسالة، مهما كان المقصود بها من الناحية المصادقية.

ولذا تعتبر هذه الفكرة نقطة التقاء في الموروث الروائي لكلا الفريقين، حيث اتفقا على رواية نصوص الاثني عشر بما يفوق حدّ التواتر، كما سيأتي بحثه لاحقاً في البحث السندي، وإنما الخلاف بينهما يكمن في التطبيق وبيان المراد بها.

وطبقاً لنظرية الإمامة فإن فكرة الاثني عشر كما كانت حقيقة غيبية في عالم الأمر قبل عالم الخلق، فإنه لا بُدَّ من التخطيط الإلهي لتحقيقها ووجودها في هذا العالم أيضاً، وهذا ما يستلزم بحسب عالم المادة من وعاءٍ طاهر لوجودهم، ولذا كان زواج النور من النور في الأرض بأمر السماء، ولم يكن لأحدٍ في ذلك رأيٍّ، حتى الرسول ﷺ، رغم كونه أبا الزهراء عليه السلام، وإنما الجميع تبعٌ للإرادة الإلهية ومنفذون للمخطّط الإلهي. وفي هذا المجال روى ابنُ عباسٍ، بسنده - من طريق الجمهور - عن الحسن، عن ابن أبي الحسن يرفعه قال: «أتى جبرئيل النبي ﷺ، فقال له: يا محمد، إن الله عزَّ وجلَّ يأمرُك أن تزوجَ فاطمة من عليٍّ عليه السلام، أخيك، فقال له: يا عليٍّ، إني مزوجك فاطمة ابنتي سيّدة نساء العالمين، وأحبّهنَّ إليَّ بعدك، وكائن منكما سيّدا شباب أهل الجنة، والشهداء المخرجون، المقهورون في الأرض من بعدي... عدّتهم عدّة أشهر السنة»^(٢٥).

وعلى أيّ حال فإنه يمكن تقسيم النصوص الواردة في هذه المرحلة إلى قسمين:

القسم الأول: النصوص الواردة عن النبي ﷺ —

حيث بذل ﷺ جهوداً تأسيسية لتأصيل هذه الفكرة في أذهان المسلمين وفي ذاكرة الأمة في مواضع عديدة. وقد سلك ﷺ في ذلك أساليب عديدة نشير إليها:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

الأسلوب الأول: التمهيد التدريجي لتقبل هذه الفكرة —

وذلك من خلال ما يلي:

١. بيان الجانب الغيبي للفكرة قبل خلق هذا العالم، كما تقدّم بيانه.
٢. بيان كون هذه الفكرة تمثل قاعدة كلية وثابتة في حركة الأنبياء ﷺ. فقد روى ابن عياش، عن سلمان قال: دخلتُ على رسول الله ﷺ يوماً فلما نظر إليّ قال: «يا سلمان، إنّ الله عزّ وجلّ لم يبعث نبياً ولا رسولاً إلّا جعل له اثني عشر نقيباً»، قال: قلتُ: يا رسول الله، لقد عرفت هذا من أهل الكتابين^(٣٦).
- وعليه، فقد انطلقت هذه الفكرة من سنّة ثابتة لدى الأمم السابقة، وليست هي بدعة جديدة في حركة الأنبياء والرسالات.
٣. بيان أنّ هذه الفكرة كانت مطروحة في الكتب السماوية السابقة، كما تقدّم رواية ذلك عن تفسير السديّ من مفسّري الجمهور، حيث روى ذلك عن النبي ﷺ، وأن خبره كان مذكوراً في التوراة في قصّة أولاد إسماعيل عليه السلام. كما ورد ذلك أيضاً في خبر سلمان السابق، حيث قال: لقد عرفت هذا من أهل الكتابين.
٤. بيان ذلك للمسلمين والصحاب، كما يظهر ذلك من عشرات الأحاديث المروية عنه من الفريقين، وسيأتي نقل ألفاظه وصيغته، وتخريج طرقه، مثل: ما رواه البخاري، عن جابر بن سمرة، عن النبي ﷺ قال: «يكون اثنا عشر أميراً، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: إنه قال: كلهم من قریش»^(٣٧).
- مضافاً إلى ما ورد بطرقنا ممّا فيه توجيه الخطاب للصحاب. فقد روي عن النبي ﷺ قال: «معاشر أصحابي، إنّ مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، وباب حطّة في بني إسرائيل، فتمسّكوا بأهل بيتي بعدي، والأئمة الراشدين من ذريتي، فإنّكم لن تضلّوا أبداً، فقل: يا رسول الله، كم الأئمة من بعدك؟ فقال: اثنا عشر من أهل بيتي (أو قال: عترتي)^(٣٨). وقال ﷺ: «معاشر أصحابي، من أحبّ أهل بيتي حشر معنا، ومن استمسك بأوصيائي من بعدي فقد استمسك بالعروة الوثقى، فقام إليه أبو ذرّ الغفاري فقال: يا رسول الله، كم الأئمة بعدك؟ قال: عدد نقيب بني إسرائيل، فقال: كلهم من أهل بيتك؟ قال: كلهم من أهل بيتي، تسعة من صلب الحسين، والمهديّ

منهم»^(٢٩).

وبذلك يمكن القول بأنّ البيان النبوي قد أتمّ الحجّة كاملةً في بيان فكرة الاثني عشر؛ فتارةً نراه يبين الحثثيات الغيبية للقضية؛ وأخرى يبين الحثثيات التاريخية لها في الأمم والكتب السابقة، وأنها سنّة وقانون كلّ عامٍ فيها؛ وأخرى يبين المصاديق والمحدّدات والمواصفات حتّى لا تستغلّ الفكرة.

الأسلوب الثاني: أسلوب العهد والوصية —

روى الخزّاز القميّ، بإسناده عن علقمة بن قيس، عن عليّ عليه السلام أنّه قال في خطبة له: «إنه لعهدٌ عهده لي رسول الله ﷺ: إن هذا الأمر يملكه اثنا عشر إماماً، تسعة من صلب الحسين، ولقد قال النبي ﷺ: لما عرج بي إلى السماء نظرتُ إلى ساق العرش فإذا مكتوبٌ عليه: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أيّده بعليّ ونصرته بعليّ، ورأيت اثني عشر نوراً، فقلتُ: يا ربّ، أنوار من هذه؟ فنُوديت: يا محمد، هذه أنوار الأئمة من ذريّتك، قلتُ: يا رسول الله، أفلا تسميهم لي؟ قال: نعم، أنت الإمام والخليفة بعدي تقضي ديني وتجزّ عدااتي، وبعذك ابنك الحسن والحسين، وبعد الحسين ابنه عليّ زين العابدين، وبعده ابنه محمد يُدعى الباقر، وبعد محمد ابنه جعفر يُدعى بالصادق، وبعد جعفر ابنه موسى يُدعى بالكاظم، وبعد موسى ابنه عليّ يُدعى بالرضا، وبعد عليّ ابنه محمد يُدعى بالزكيّ، وبعد محمد ابنه عليّ يُدعى بالنقيّ، وبعد عليّ ابنه الحسن يُدعى بالأمين (بالعسكري خ ل)، والقائم من ولد الحسين سمّيّ وأشبه الناس بي يملأها قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً...، الحديث»^(٣٠).

القسم الثاني: النصوص الواردة عن الأئمة عليهم السلام —

وهي كثيرةٌ جدّاً، رَوّوها عن النبي ﷺ، وسوف يأتي نقل بعضها. ومن أراد التفصيل فليرجع إلى كتاب (مقتضب الأثر)، لابن عياش؛ و(كفاية الأثر)، للخزّاز القميّ؛ و(منتخب الأثر)، للمحقق الصافي؛ وغيرها، حيث حرص أهل البيت عليهم السلام على بثّ وترسيخ هذه الفكرة في ذاكرة الأمة بمختلف الطرق، حتّى العبادية منها،

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

كذكروهم ﷺ في سجدة الشكر وفي التعقيبات بعد الفرائض^(٣١). ونجد هذا الاهتمام ببيت هذه الفكرة في حياة الأئمة الأوائل والمتوسطين أكثر من الأئمة المتأخرين ﷺ؛ ولعل السر هو ترسخ الفكرة واستيفاء العدد.

وعلى أي حال فقد استمرت هذه الفكرة في الأمة بعد النبي ﷺ من خلال تنبيها وروايتها من قبل أئمة أهل البيت ﷺ والصحابة معاً، كما سيأتي بيان ذلك لاحقاً عند ذكر نصوص الأحاديث.

المرحلة الرابعة: مرحلة التدوين —

لقد شقت نصوص الاثني عشر طريقها إلى المجاميع الروائية وصحاح المسلمين وكذلك كتب علمائهم، وقاموا بدراستها وتحليلها وبيان المقصود بها، مما يعني استمرار وتفاعل هذه الفكرة في تراث المسلمين، وعلى أعلى المستويات، في الصحاح والمسانيد وشروحها.

المرحلة الخامسة: مرحلة الدراسة والبحث التحليلي —

لم أقف على دراسة تحليلية وافية حول هذه الفكرة لدى الفريقين، سوى ما جمعه الشيخ لطف الله الصافي، في الجزء الأول من كتابه القيم «منتخب الأثر»، حيث جمع الروايات الواردة في ذلك - بمناسبة ورودها في الإمام المهدي ﷺ -، وله عليها في آخر الكتاب بيانات تحليلية هامة، ولكنّها غير وافية بجميع جهات البحث؛ باعتبار أن الكتاب لم يوضع لهذا الغرض، بل لجمع الروايات الواردة في الإمام الثاني عشر ﷺ.

المرحلة السادسة: المرحلة الأخرى —

تحدثت بعض الروايات عن حال الاثني عشر في الآخرة، وأنهم مع النبي ﷺ في محل واحد، كما كانوا معه نوراً واحداً قبل خلق الخلق. فقد سأل اليهودي في الرواية السابقة أمير المؤمنين ﷺ فقال: أين يسكن نبيكم من الجنة؟ قال: «في أعلاها درجة

وأشرفها مكاناً في جنّات عدن» قال: صدقت والله، وإنه لبخطّ هارون وإملاء موسى، ثم قال: فمن ينزل معه في منزله؟ قال: «اثنا عشر إماماً»، قال: صدقت، وإنه لبخطّ هارون وإملاء موسى^(٣٢).

اهتمام الصحابة والمسلمين بفكرة الاثني عشر —

كما اهتم النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام من بعده بفكرة الاثني عشر، فقد اهتم بها أصحابهم أيضاً، من خلال الأسئلة المتكررة حول عدد الأئمة والخلفاء. فقد سأل عنها النبي ﷺ أمثال: سلمان، وابن عباس، وأبو ذر، بل حتى الإمام الحسن عليه السلام، على صغر سنّه في عهد جدّه المصطفى ﷺ. وإليك بعض النماذج في ذلك:

١. عن أبي جعفر الثاني عليه السلام أن أمير المؤمنين قال لابن عباس: «...ولذلك الأمر ولادة بعد رسول الله ﷺ، فقال ابن عباس: من هم؟ قال: أنا وأحد عشر من صليبي، أئمة محدثون»^(٣٣).

٢. وعن الإمام الحسن عليه السلام قال: «سألتُ جدّي رسول الله ﷺ عن الأئمة بعده؟ فقال: الأئمة بعدي عدد نقيب بني إسرائيل اثنا عشر، أعطاهم الله علمي وفهمي، وأنت منهم يا حسن...»^(٣٤).

٣. وعن الإمام الباقر عليه السلام قال: «...جاء المؤمنون إلى جدّي رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله، تعرّفنا من الأئمة بعدك؟ فقال: «...أحد عشر إماماً من صلب عليّ، يكونون مع عليّ اثني عشر إماماً، كلّهم هداة لأمتك»^(٣٥).

٤. عن حذيفه بن أسيد قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول على منبره: «...، فقام إليه سلمان، فقال: يا رسول الله، ألا تخبرني عن الأئمة بعدك؟ أما هم من عترتك؟ فقال: «نعم، الأئمة بعدي من عترتي، عدد نقيب بني إسرائيل، تسعة من صلب الحسين عليه السلام، أعطاهم الله علمي وفهمي...»^(٣٦).

٥. وعن أبي ذرّ قال: «...قلتُ: يا رسول الله، وكم الأئمة بعدك؟ قال: «عدد نقيب بني إسرائيل»^(٣٧).

٦. وعن واثلة بن الأسقع قال: قال رسول الله ﷺ: «أنزلوا أهل بيتي بمنزلة

الرأس من الجسد، وبمنزلة العينين من الرأس...»، فسألنا عن الأئمة؟ قال: «الأئمة بعدي من عترتي - أو قال: من أهل بيتي -، عدد نقباء بني إسرائيل»^(٣٨).

٧. وعن عباس بن سعد الساعدي، عن أبيه قال: سألتُ فاطمة صلوات الله عليها عن الأئمة؟ فقالت: «سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: الأئمة من بعدي عدد نقباء بني إسرائيل»^(٣٩).

٨. وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قلتُ لرسول الله ﷺ: أخبرني بعدد الأئمة بعدك، فقال: يا عليّ، هم اثنا عشر، أولهم أنت وآخرهم القائم»^(٤٠).

٩. وعن ابن عباس قال:....، فقام جابر بن عبد الله الأنصاري فقال: يا رسول الله، وما عدّة الأئمة؟ فقال: «يا جابر...، عدّتهم عدّة الشهور، وهي عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله...»^(٤١).

١٠. وعن أبي هريرة قال: كنتُ عند النبي ﷺ...، فقال له عليّ بن أبي طالب: «بأبي أنت وأمي يا رسول الله، مَنْ هؤلاء الذين ذكرتهم؟ قال: يا عليّ، أسامي الأوصياء من بعدك والعترة الطاهرة والذرية المباركة»^(٤٢).

١١. وعن سعيد جبير، عن عمّار بن ياسر، عن النبي ﷺ قال: «...واعلم يا عمّار أن الله تبارك وتعالى عهد إليّ أن يعطيني اثني عشر خليفة، منهم عليّ، وهو أولهم وسيدهم» فقلتُ: وَمَنْ الآخرون يا رسول الله؟ قال: «الثاني منهم الحسن بن عليّ...»^(٤٣).

١٢. وعن علقمة بن قيس قال: حُطِّبنا أمير المؤمنين عليه السلام...، فقام إليه رجلٌ يُقال له: عامر بن كثير، فقال: يا أمير المؤمنين، لقد أخبرتنا عن أئمة الكفر وخلفاء الباطل، فأخبرنا عن أئمة الحقّ وألسنة الصدق بعدك، قال: «نعم، إنه لعهدٌ عهده إليّ رسول الله ﷺ، أن هذا الأمر يملكه اثنا عشر إماماً، تسعة من صلب الحسين...»^(٤٤).

١٣. وعن يحيى بن النعمان قال: كنتُ عند الحسين عليه السلام إذ دخل عليه رجلٌ...، فقال: أخبرني عن عدد الأئمة بعد رسول الله ﷺ، فقال: «اثنا عشر، عدد نقباء بني إسرائيل»، قال: فسمّهم لي...، فقال: «نعم...»^(٤٥).

١٤. وعن أبي الكميث بن أبي المستهلّ، عن الباقر عليه السلام قال: «...الأئمة بعد رسول الله ﷺ اثنا عشر، والثاني عشر هو القائم»، فقلتُ: يا سيدي، فَمَنْ هؤلاء الاثنا

عشر؟ قال: «أولهم عليّ بن أبي طالب...»^(٤٦).

١٥- وعن يحيى بن زيد قال: سألتُ أبي عن الأئمة؟ فقال: «الأئمة اثنا عشر، أربعة من الماضين، وثمانية من الباقين، قلتُ: فسمّهم يا أبا، فقال: أما الماضين فعليّ بن أبي طالب...»^(٤٧).

ونتيجة لهذا التثقيف على فكرة الاثني عشر فقد وعها العلماء من أصحاب الأئمة، وصاروا بصدد بثّها والمطالبة بتنفيذها وتطبيقها في واقع الأمة. فقد ناشد بها ابن عباس يوم الشورى - كما رواه عنه ابن الحاجب برجاله -، فقال: كم تمنعون حقنا، ورب البيت إنّ علياً هو الإمام والخليفة، وليمكن أئمة أحد عشر يقضون بالحق، أولهم الحسن...^(٤٨).

المحور الثاني: نصوص الاثني عشر عند الفريقين —

ويقع البحث في هذا المحور في عدة نقاط:

النقطة الأولى: مصادر الأحاديث —

أ. مصادر أهل السنة —

روى كبار أئمة الحديث لدى أهل السنة هذه الأحاديث في مصادرهم على اختلاف طبقاتها. ويمكن تصنيف هذه المصادر بلحاظ الطبقة والأهمية إلى التالي:

أولاً: المصادر الأساسية (= الصحاح) —

١. صحيح البخاري من ثلاثة طرق (كتاب الأحكام).
٢. صحيح مسلم من تسعة طرق (كتاب الإمارة).
٣. سنن أبي داود من ثلاثة طرق (كتاب المهدي).
٤. سنن الترمذي من طريق واحد (كتاب الفتن - باب ما جاء في الخلفاء).

ثانياً: المصادر الثانوية —

١. مسند أحمد (وفيه ٣٤ حديثاً).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

٢. مسند الطيالسي.

٣. المعجم الكبير، والمعجم الأوسط، للطبراني.

٤. تاريخ بغداد.

٥. تاريخ ابن عساكر.

٦. تيسير الوصول.

٧. التاج الجامع للأصول.

٨. الجامع الصغير.

٩. منتخب كنز العمال.

١٠. مصابيح السنة^(٤٩).

وذكر يحيى بن الحسن بن البطريق، من عشرين طريقاً، أن الخلفاء بعد النبي ﷺ اثنا عشر خليفة، كلهم من قريش. وفي البخاري من ثلاثة طرق. وفي مسلم من تسعة طرق. وفي سنن أبي داود من ثلاثة طرق. وفي سنن الترمذي من طريق واحد، وفي مسند الحميدي من ثلاثة طرق^(٥٠).

وقال بعض المحققين: «اعلم أن الأخبار المتواترة الدالة على أن الأئمة اثنا عشر مأثورة عن النبي ﷺ وأهل البيت من طرق الفريقين، وقد أخرج كثيراً منها جمع من أكابر علماء العامة، كأحمد بن حنبل في مسنده من خمس وثلاثين طريقاً، والبخاري ومسلم في الصحيحين، والترمذي، وأبي داود، والطيالسي، والخطيب، وابن عساكر، والحاكم، وابن الديبع، والسيوطي، والمتقي، والبغوي، وابن حجر، والحميدي، والطبراني، والشيخ منصور علي ناصف، وأبي يعلى، والبزار، وغيرهم»^(٥١).

ب. مصادر الشيعة —

يمكن تصنيف مصادر الشيعة التي روت هذه النصوص أيضاً إلى صنفين:

الصنف الأول: المصادر الخاصة —

وهي التي أفردتها مؤلفوها لهذا الغرض بشكل مستقل، وهي:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

١. كتاب النصّ على الأئمة الاثني عشر بالإمامة، للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)^(٥٣)، مفقود.
٢. كتاب (مقتضب الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر)، للمحدث الشيخ أحمد بن عبيد الله بن عيَّاش الجوهري (٤٠١هـ)، مطبوع.
٣. كتاب (كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر)، للمحدث الشيخ أبي القاسم عليّ بن محمد بن عليّ الخزّاز القمّي (القرن ٤هـ)، مطبوع.
٤. كتاب (الاستنصار)، للشيخ الجليل محمد بن عثمان الكراچكي (٤٤٩هـ)، مطبوع.
٥. كتاب (الموازنة لمن استبصر في إمامة الأئمة الاثني عشر)، لأبي بكر المؤدب (بعد ٣٠٠هـ)^(٥٣).
٦. كتاب (الردّ على من أنكر الاثني عشر ومعجزاتهم)، لأبي الحسن محمد بن بحر الرهني^(٥٤).
٧. كتاب (صاح الأثر في إمامة الاثني عشر)، لابن البطريق (٦٠٠هـ)^(٥٥).
٨. كتاب (استقصاء النظر في إمامة الأئمة الاثني عشر)، لابن ميثم البحراني (٦٧٩هـ)^(٥٦).
٩. كتاب (المقالات العالية في بيان الفرقة الناجية في إمامة الأئمة الاثني عشر)، للقمّي الشيرازي (١٠٩٨هـ)^(٥٧).
١٠. كتاب (الآل في إمامة أمير المؤمنين والأحد عشر من أولاده)، لابن خالويه (٣٧٠هـ)^(٥٨).
١١. كتاب (مواهب سيد البشر في أحاديث الأئمة الاثني عشر)، لمحمد معين السندي من علماء الجمهور (معاصر).
١٢. كتاب (منتخب الأثر / ج ١)، للشيخ لطف الله الصايفي (معاصر).
١٣. كتاب (الاثنا عشر في الشعر).

الصنف الثاني: المصادر العامة —

١. الغيبة (للنعماني).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

٢. كمال الدين (للسدوق).
٣. الكافي (للكليني).
٤. المناقب (لابن شهر آشوب).
٥. دلائل الإمامة (للمطيري).
٦. إثبات الرجعة.
٧. الغيبة (للطوسي).
٨. الخصال (للسدوق).
٩. إعلام الوري.
١٠. الرد على الزيدية.

رواة النصوص عن النبي ﷺ —

روى هذه النصوص جملة من أئمة أهل البيت عليهم السلام وبعض أمهات المؤمنين وكبار الصحابة. ونحن نذكر منهم ما يلي، حسب ما أحصيناه بالتتبع^(٥٩):

أ. أئمة أهل البيت عليهم السلام:

١. الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام.
٢. الصديقة الطاهرة فاطمة عليها السلام.
٣. الإمام الحسن عليه السلام.
٤. الإمام علي بن الحسين عليه السلام.
٥. الإمام الباقر عليه السلام.
٦. الإمام الصادق عليه السلام.
٧. الإمام العسكري عليه السلام.

ب. زوجات النبي ﷺ:

١. أم سلمة.
٢. عائشة.

ج. كبار الصحابة:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

١. ابن عباس.
٢. ابن مسعود.
٣. أبو هريرة.
٤. عمر بن الخطاب.
٥. أبو سعيد الخدري.
٦. أبو أيوب الأنصاري.
٧. عمّار بن ياسر.
٨. حذيفة بن اليمان.
٩. زيد بن ثابت.
١٠. جابر بن عبد الله الأنصاري.
١١. زيد بن أرقم.
١٢. جابر بن سمرة.
١٣. أنس بن مالك.
١٤. أبو ذرّ.
١٥. سلمان الفارسي.
١٦. عبد الله بن عمر.
١٧. عثمان بن عفّان.
١٨. واثلة بن الأسقع.
١٩. عمران بن الحصين.
٢٠. سعد بن مالك.
٢١. أبو قتادة.
٢٢. أسعد بن زرارة.
٢٣. أبو الطفيل.
٢٤. أبو أمامة.
٢٥. شفي الأصبحي.

٢٦. أبو جحيفة.

٢٧. عبد الله بن أبي أوفى.

٢٨. عبد الله بن عمر.

٢٩. سعد بن مالك.

٣٠. أسعد بن زرارة.

المروي عنهم —

رُوي هذا الحديث عن:

١. النبي ﷺ، وهو الأصل في هذا الحديث.

٢. أئمة أهل البيت عليه السلام، بمعنى أنهم يستقلون أحياناً بروايته، ولا يسندونه إلى النبي ﷺ؛ وإن كان هو الأصل في ما يُروى عنهم، حتى لو لم يصرحوا به، وقد تقدّم ذكر الأئمة الذين رُوي عنهم هذا الحديث من أهل البيت عليه السلام.

صيغ الحديث وألفاظه —

قد ورد هذا الحديث بصيغ عديدة وكثيرة جداً، عن النبي ﷺ، وفي مواقف مختلفة، مما يدلّ على شدة اهتمامه ﷺ بمضمونها، وإرادة ترسيخه في وجدان المسلمين. ولكي نقف على شطر من ذلك نذكر نماذج من صيغ الحديث، ولكن نبّه قبل ذلك إلى أمرين:

الأول: إنّ الكثير من هذه الصيغ، إضافة إلى اشتراك معانيها بين الفريقين، مشتركة الألفاظ بينهما أيضاً، كما سيُتضح ذلك بعد قليل.

الثاني: إنّ هذه الأحاديث يمكن تصنيفها إلى صنفين:

الصنف الأول: الأحاديث التي تنصّ على العدد فقط. وهذه بعضها ينصّ على العدد، كما يحدّد اسم الإمام الأول والأخير أيضاً؛ وبعضها يذكر جميع الأسماء الاثني عشر؛ وبعضها يذكر - إضافة لذلك - مواصفاتهم من القرابة والعلم وغيرها؛ وبعضها يتحدّث عن وجودهم في هذه النشأة فقط؛ وبعضها عن وجودهم في ما قبل هذه

النشأة، وأنهم كانوا أنواراً، وأن أسمائهم كانت مكتوبةً حول العرش.
الصنف الثاني: ينصّ على أسماء الأئمة الاثني عشر، من دون ذكر العدد صريحاً.

ونحن نذكر كلا القسمين في روايات الفريقين:

أ. نصوص الاثني عشر في مصادر الجمهور —

الصيغة الأولى: اثنا عشر أميراً —

ما رواه البخاري، عن جابر بن سمرة، عن النبي ﷺ قال: «يكون اثنا عشر أميراً»، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: إنه قال: «كلهم من قريش»^(٦٠).
 ونقل ابن كثير عنه، بدل (أميراً): (خليفة)^(٦١).
 وروى النعماني نحوه في الغيبة، عن جابر بن سمرة قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «يقوم من بعدي اثنا عشر أميراً»، قال: ثم تكلم بشيء لم أسمع، فسألتُ القوم وسألتُ أبي، وكان أقرب إليه مني، فقال: قال: «كلهم من قريش»^(٦٢).

الصيغة الثانية: اثنا عشر خليفة —

١. ما رواه مسلم، عن جابر بن سمرة، عن النبي ﷺ قال: «إن هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة». قال: ثمّ تكلم بكلام خفي عليّ، قال: فقلتُ لأبي: ما قال؟ قال: «كلهم من قريش»^(٦٣).
٢. وما رواه مسلم أيضاً، عن جابر بن سمرة، عن النبي ﷺ قال: «لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة، ثم قال كلمة...»^(٦٤).
 أو: «لا يزال هذا الدين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفة»^(٦٥).
٣. وما رواه مسلم أيضاً، عن جابر بن سمرة، عن النبي ﷺ قال: «لا يزال هذا الدين قائماً حتّى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلهم من قريش»^(٦٦).
٤. وما رواه أحمد، عن جابر بن سمرة، عن النبي ﷺ، في حجة الوداع، قال:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

«إنَّ هذا الدين لن يزال ظاهراً على مَنْ ناواه، لا يضره مخالف ولا مفارق، حتى يمضي من أمتي اثنا عشر خليفة»^(٦٧).

وروى نحوه الخزّاز القمّي الرازي، عن جابر بن سمرة قال: أتيتُ النبيَّ ﷺ، فسمعتُه يقول: «إن هذا الأمر لن (لا خ ل) ينقضي حتّى يملك اثنا عشر خليفة»، وقال كلمة خفية (خفيفة خ ل)، فقلت لأبي: ما قال؟ فقال: «كلّهم من قريش»^(٦٨).

الصيغة الثالثة: اثنا عشر عدّة نقباء بني إسرائيل —

ما رواه أحمد أيضاً، عن ابن مسعود، أنه سئل: هل سألتُم رسول الله عن كم يملك هذه الأمة؟ فقال: نعم، ولقد سألتنا رسول الله ﷺ، فقال: «اثنا عشر كعدّة نقباء بني إسرائيل»^(٦٩).

وروى نحوه الخزّاز القمّي، عن ابن مسروق قال: كنّا نحن عند عبد الله بن مسعود نعرض مصاحفنا عليه، إذ يقول له فتى شاب: هل عهد إليكم نبيكم ﷺ كم يكون من بعده خليفة؟ قال: إنك لحدّث السنن، وإنّ هذا شيء ما سألتني عنه أحدٌ قبلك. نعم، عهد إلينا من بعده اثنا عشر خليفة بعدد نقباء بني إسرائيل^(٧٠).

الصيغة الرابعة: اثنا عشر قيماً —

ما رواه الطبراني، بسنده عن جابر بن سمرة، عن النبيّ ﷺ قال: «يكون لهذه الأمّة اثنا عشر قيماً، لا يضرّهم مَنْ خذلهم»^(٧١).

وأيضاً ما رواه الطبراني، عن جابر بن سمرة، عن النبيّ ﷺ قال: «اثنا عشر قيماً من قريش، لا يضرّهم عداوة مَنْ عاداهم»^(٧٢).

وروى نحوه ابن شهر آشوب، عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «يكون ممّا اثنا عشر خليفة، ينصرهم الله على مَنْ ناوَاهم، لا يضرّهم مَنْ عاداهم... الخبر»^(٧٣).

الصيغة الخامسة: اثنا عشر عظيماً —

وهي ما رواه السديّ - من مفسري الجمهور وثقاتهم -، عن رسول الله ﷺ، عن الوحي الأمين، قال: «لما كرهتُ سارة مكان هاجر أوحى الله تعالى إلى إبراهيم

الخليل عليه السلام، فقال: انطلق بإسماعيل وأمه حتى تنزله بيتي التهامي - يعني مكة -، فإني ناشر ذريته، وجاعلهم ثقلاً على مَنْ كفر بي، وجاعل منهم نبياً عظيماً، ومظهره على الأديان، وجاعل من ذريته اثني عشر عظيماً^(٧٤).

الصيغة السادسة: اثنا عشر من قريش —

ما رواه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لن يزال هذا الدين قائماً إلى اثني عشر من قريش، فإذا هلكوا ماجت الأرض بأهلها»^(٧٥).

وروى نحوه الطبرسي، عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يزال هذا الدين قائماً إلى اثني عشر خليفة من قريش، فإذا مضوا ساحت (ماجتْ خ ل) الأرض بأهلها»^(٧٦).

الصيغة السابعة: أوصيائي اثنا عشر —

ما رواه الجويني الشافعي، بإسناده عن ابن عباس، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أنا سيد المرسلين، وعلي بن أبي طالب سيد الوصيين، وإن أوصيائي بعدي اثنا عشر، أولهم علي بن أبي طالب وآخرهم القائم عليه السلام»^(٧٧).

الصيغة الثامنة: الأئمة من بعدي اثنا عشر —

ما رواه القندوزي الحنفي، بإسناده عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الأئمة بعدي اثنا عشر، أولهم أنت يا علي، وآخرهم القائم الذي يفتح الله عز وجل على يديه مشارق الأرض ومغاربها»^(٧٨).

الصيغة التاسعة: النص على أسماء الأئمة من أهل البيت عليه السلام —

ما رواه الجويني، بإسناده عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أنا وارككم على الحوض، وأنت يا علي الساقى، والحسن الرائد، والحسين الأمر، وعلي بن الحسين الفارط، ومحمد بن علي الناشر، وجعفر بن محمد السائق، وموسى بن جعفر محصي المحبين والمبغضين وقامع المنافقين، وعلي بن موسى معين المؤمنين، ومحمد بن

عليّ منزل أهل الجنة في درجاتهم، وعليّ بن محمد خطيب شيعته ومزوّجهم الحور العين، والحسن بن عليّ سراج أهل الجنّة يستضيئون به، والمهديّ شفيعهم يوم القيامة، حيث لا يأذن الله إلا لمن يشاء ويرضى»^(٧٩).
وروى الخاصة نحوه، كما سيأتي.

الصيغة العاشرة: أسماء الاثني عشر في ليلة الإسراء —

وروى الجويني أيضاً، بإسناده إلى أبي سلمى قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: ليلة أُسري بي إلى السماء قال لي الجليل جلّ جلاله: «...يا محمد، إني خلقتك وخلقنا علياً وفاطمة والحسن والحسين والأئمة من ولده من شبح من نوري، وعرضت ولايتكم على أهل السماوات وأهل الأرض... يا محمد، تحبّ أن تراهم؟ قلتُ: نعم، يا ربّ، فقال لي: التفت عن يمين العرش، فالتفتُ، فإذا بعليّ وفاطمة والحسين وعليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعليّ بن موسى ومحمد بن عليّ وعليّ بن محمد والحسن بن عليّ والمهديّ، في ضحضاح من نور، قياماً يصلّون، وهو في وسطهم كأنه كوكب دري»^(٨٠).

الصيغة الحادية عشر: اثنا عشر خليفة من بني هاشم —

وروى القندوزي الحنفي، عن عبد الملك بن عمير، عن جابر بن سمرة قال: كنتُ مع أبي عند النبي ﷺ، فسمعتُه يقول: «بعدي اثنا عشر خليفة»، ثم أخفى صوته، فقلتُ لأبي: ما الذي أخفى صوته؟ قال: قال: «كلّهم من بني هاشم»^(٨١).

ملاحظات وتعليقات —

هناك بعض الملاحظات حول هذه الصيغ تشير إليها:

الملاحظة الأولى: بالنسبة لرواية البخاري من المستبعد جداً صدور مثل هذه الجملة المقتضبة جداً فقط: «اثنا عشر أميراً» عن متكلّم عادي، فضلاً عن مثل نبي الفصاحة ﷺ، الذي هو أفصح من نطق بالضاد! إذ أيّ فصاحةٍ تحتمل صدور مثل هذا

الكلام من متكلّم عادي، فضلاً عن سيد الفصحاء؟! فالفصاحة هي أن تفصح عن تمام المراد، فإذا قال متكلّم: (يكون اثنا عشر أميراً)، وسكت، لم يكن مفصلاً عن تمام مراده قطعاً، وكان المستمع منتظراً للإتمام. فكون الرواية مبتورةً هو المظنون قوياً، إن لم يكن مقطوعاً به، ولا سيّما مع ملاحظة باقي روايات الباب الخالية من مثل هذا البتر المستهجن. بل إن ابن العربي احتل البتر في رواية الترمذي، التي هي أوضح حالاً وأتمّ معنىً من رواية البخاري، حيث ورد فيها إضافة لفظ (بعدي): «يكون بعدي اثنا عشر أميراً»^(٨٢)، ومع ذلك لم يستظهر منها معنىً محصلاً فقال: (إنه لم يعلم للحديث معنىً، ولعله بعض حديث)^(٨٣). وعلى أي حال فإن أقل ما يمكن احتمال وقوع السقط فيه من حديث البخاري هو كلمة (بعدي): بقرينة حديث الترمذي، الذي وردت فيه هذه الزيادة.

الملاحظة الثانية: لماذا اقتصر البخاري - وهو أصحّ كتاب بعد كتاب الله عند القوم - على هذه الرواية المقتضبة، ولم يخرج غيرها ممّا أخرجه مسلم من تسعة طرق؟ فهل لم يصحّ عنده إلا هذه الرواية؟ أليس هذا أمراً مستغرباً جداً؟ إن هذا ممّا يثير التساؤل والتوقّف والتأمّل!

الملاحظة الثالثة: إن مقتضى الحال في مثل هذه الأحاديث - في خصوص الصحاح الستة - التي تتحدّث عن مستقبل الرسالة والأمة، وتحدّد لهم عدداً معيناً من الحكّام والولاة، بحيث يكون مصير الأمة والدين منوطاً بهؤلاء، هو أن تتحدّد أسماءهم ومواصفاتهم بشكل دقيق، حتّى لا يقع التشاؤم والتنازع، ولا سيّما مع تعدّد البطون في قريش، وإلا كان ذلك نقضاً للغرض من بيان فكرة الاثني عشر. وأدل دليل على ذلك هو وقوع الاختلاف بين العلماء في تحديد ومعرفة هؤلاء الاثني عشر. ولذا فإن مثل هذه الأحاديث يقوى الظنّ - لو لم نقل القطع - بوقوع سقط فيها.

ثم على فرض أن النبي ﷺ لم يوضّح ذلك، واكتفى ببيان العدد فقط، دون الأسماء، فلماذا لم يبادر الصحابة إلى السؤال عن أسماء هؤلاء، ويستعلموا عن هذه القضية الهامة والمصيرية؟ ولا سيّما أنهم سألوه عمّا هو أقل أهمية من ذلك، حيث سألوه عمّا يحدث بعد هؤلاء. فهل يمكن أن يسألوا عمّا يقع بعد الاثني عشر، ولا

يسأله عن هوية هؤلاء الاثني عشر وعن أشخاصهم وأسمائهم وخصوصياتهم؛ دفعاً للاختلاف؛ فهل يعقل ذلك وينسجم مع المنطق القويم؟ لا شك أن عدم تعرُّض النبي ﷺ لبيان أشخاصهم، وسكوت المسلمين عن السؤال عنهم، يساوق لغوية الحديث وعدم جدواه، وهذا ما لا يفعله الحكيم الحريص على إيصال مقاصده إلى المخاطب.

ب. نصوص الاثني عشر في مصادر الإمامية —

الصيغة الأولى: اثنا عشر من أهل بيتي —

ما رواه الخزّاز القميّ، بسنده عن أبي سعيد الخدري قال: صلّى بنا رسول الله ﷺ صلاة (الصلاة خ ل) الأولى، ثم أقبل بوجهه الكريم علينا، فقال: «معاشر أصحابي، إنّ مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، وباب حطّة في بني إسرائيل، فتمسّكوا بأهل بيتي بعدي والأئمة الراشدين من ذرّيتي؛ فإنكم لن تضلّوا أبداً. فقيل: يا رسول الله، كم الأئمة من بعدك؟ فقال: اثنا عشر من أهل بيتي (أو قال: عترتي)»^(٨٤).

الصيغة الثانية: الأئمة بعدي اثنا عشر —

ما رواه الخزّاز القميّ أيضاً، بسنده عن واثلة بن الأسقع، عن رسول الله ﷺ قال: «إن الأئمة (من خ ل) بعدي اثنا عشر، فمن أحبهم واقتدى بهم فاز ونجا، ومن تخلف عنهم ضلّ وغوى»^(٨٥).

الصيغة الثالثة: الولاية من بعدي عليّ بن أبي طالب وأحد عشر —

ما رواه ابن شهر آشوب، عن الباقر عليه السلام، عن النبي ﷺ قال: «آمنوا بليلة القدر؛ فإنه ينزل فيها أمر السنة، وإن لذلك الأمر ولأهلاً من بعدي: عليّ بن أبي طالب وأحد عشر من ولد عليّ»^(٨٦).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

الصيغة الرابعة: الأئمة اثنا عشر من أهل بيتي —

ما رواه الصدوق، بسنده عن عليّ عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «الأئمة اثنا عشر من أهل بيتي، أعطاهم الله تعالى فهمي وعلمي وحكمتي، وخلقهم من طينتي، فويلٌ للمتكبرين عليهم بعدي، القاطعين فيهم صلتى. ما لهم؟ لا أنالهم الله شفاعتي»^(٨٧).

الصيغة الخامسة: عليٌّ وأحد عشر من ولدي أولو الآيات —

ما رواه الصدوق أيضاً، بسنده عن عليّ بن الحسين عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «كيف تهلك أمة أنا وعليٌّ وأحد عشر من ولدي أولو الآيات (الألّباب خ ل) أولّها، والمسيح بن مريم آخرها؟ ولكن يهلك بين ذلك مَنْ لستُ منه وليس مني»^(٨٨).

الصيغة السادسة: الأئمة بعدي عدد نقباء بني إسرائيل —

ما رواه الخزاز القميّ، عن أنس قال: صلّى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله الفجر، ثم أقبل علينا فقال: «معاشر أصحابي، مَنْ أحب أهل بيتي حُشر معنا، وَمَنْ استمسك بأوصيائي من بعدي فقد استمسك بالعروة الوثقى»، فقام إليه أبو ذرّ الغفاري، فقال: يا رسول الله، كم الأئمة بعدك؟ قال: «عدد نقباء بني إسرائيل»، فقال: كلّهم من أهل بيتك؟ قال: «كلّهم من أهل بيتي، تسعة من صلب الحسين، والمهديّ منهم»^(٨٩).

الصيغة السابعة: هذا الأمر يملكه اثنا عشر إماماً —

ما رواه الخزاز القميّ أيضاً، بإسناده عن علقمة بن قيس، عن عليّ عليه السلام، قال في خطبة له: «إنه لعهد لي رسول الله صلى الله عليه وآله: إن هذا الأمر يملكه اثنا عشر إماماً، تسعة من صلب الحسين، ولقد قال النبي صلى الله عليه وآله: لما عرج بي إلى السماء نظرت إلى ساق العرش، فإذا مكتوبٌ عليه: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أيّده بعليّ ونصرته بعليّ، ورأيت اثني عشر نوراً، فقلتُ: يا ربّ، أنوار مَنْ هذه؟ فنوديتُ: يا محمد، هذه أنوار الأئمة من ذريتك، قلتُ: يا رسول الله، أفلا تسميهم لي؟ قال: نعم، أنت الإمام والخليفة بعدي تقضي ديني وتتجزّ عداوتي، وبعذك ابنك الحسن والحسين، وبعد

الحسين ابنه عليّ زين العابدين، وبعده ابنه محمد يُدعى الباقر، وبعده محمد ابنه جعفر يُدعى بالصادق، وبعده جعفر ابنه موسى يُدعى بالكاظم، وبعده موسى ابنه عليّ يُدعى بالرضا، وبعده عليّ ابنه محمد يُدعى بالزكيّ، وبعده محمد ابنه عليّ يُدعى بالنقيّ، وبعده عليّ ابنه الحسن يُدعى بالأمين (بالعسكري خ ل)، والقائم من ولد الحسين، سميّ وأشبهه الناس بي، يملأها قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً... الحديث»^(٩٠).

الصيغة الثامنة: الأئمة من بعدي اثنا عشر —

ما رواه الخزّاز القميّ أيضاً، بإسناده عن سلمان قال: قال رسول الله ﷺ: «الأئمة بعدي اثنا عشر عدد الحول، ومنا مهديّ هذه الأمة، له غيبة (هيبة خ ل) موسى، وبهاء عيسى، وحلم (حكم خ ل) داوود، وصبر أيوب»^(٩١).

الصيغة التاسعة: ذكر أسماء الأئمة تفصيلاً —

ما رواه الخزّاز القميّ أيضاً، بإسناده عن أبي أيّوب الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «عليّ مع الحقّ والحقّ معه، وهو الإمام والخليفة بعدي، يقاتل على التأويل كما قاتلتُ على التنزيل، وابناه الحسن والحسين سبطاي من هذه الأمة، إمامان إنّ قاما أو قعدا، وأبوهما خيرٌ منهما، والأئمة بعد الحسين تسعة من صلبه، ومنهم القائم الذي يقوم في آخر الزمان كما قمتُ في أوله، ويفتح حصون الإسلام. قلنا: فهذه التسعة من هم؟ قال: هم الأئمة بعد الحسين، خلفٌ بعد خلف. قلنا: فكم عهد إليك رسول الله ﷺ أن يكون بعده من الأئمة؟ قال: اثنا عشر. قلنا: فهل سمّاهم لك؟ قال: نعم، إنه قال ﷺ: لما عرج بي إلى السماء نظرتُ إلى ساق العرش، فإذا هو مكتوبٌ بالنور (لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله، أيدته بعليّ، ونصرته بعليّ)، ورأيتُ أحد عشر اسماً مكتوباً بالنور على ساق العرش بعد عليّ، منهم: الحسن والحسين، وعليّاً عليّاً عليّاً، ومحمداً محمداً، وجعفرأ وموسى والحسن والحجّة. قلتُ: إلهي، من هؤلاء الذين أكرمتهم وقرنت أسماءهم باسمك؟ فتوديتُ: يا محمد، هم الأوصياء

بعدك والأئمة»...، الخبر^(٩٢).

الصيغة العاشرة: الأئمة بعدي اثنا عشر —

ما رواه الخزاز القمي أيضاً، بإسناده عن سلمان قال: قال رسول الله ﷺ: «الأئمة بعدي اثنا عشر، ثم قال: كلهم من قریش، ثم يخرج قائمنا فيشفي (ويشفخ ل) صدور قوم مؤمنين. ألا إنهم عترتي من لحمي ودمي، ما بال أقوام يؤذونني (يؤذوني) فيهم، لا أنا لهم الله شفاعةي»^(٩٣).

وما رواه الخزاز القمي أيضاً، بإسناده عن عمر بن الخطاب: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «الأئمة من بعدي اثنا عشر، ثم أخفى صوته، فسمعتُه يقول: كلهم من قریش»^(٩٤).

الصيغة الحادية عشر: الأئمة من بعدي اثنا عشر من صلب الحسين عليه السلام —

ما رواه الخزاز القمي أيضاً، بإسناده عن عثمان بن عفان قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «الأئمة من بعدي اثنا عشر من صلب الحسين، ومنا مهدي هذه الأمة، مَنْ تمسك من بعدي بهم فقد استمسك بحبل الله، وَمَنْ تخلى منهم فقد تخلى من الله»^(٩٥).

الصيغة الثانية عشر: اثنا عشر محدثاً —

ما رواه الصفار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «من أهل بيتي اثنا عشر محدثاً»^(٩٦).

نكتفي بهذا القدر من الأحاديث، وهي كثيرة جداً جداً. وليس ما نقلناه سوى نزر يسير منها؛ من أجل الاطلاع، والتفصيل في محله^(٩٧).

مقارنة بين صيغ الحديث لدى الفريقين —

هناك نقاط اشتراك بين صيغ الحديث لدى الفريقين؛ وهناك نقاط افتراق

بينهما. فأما نقاط الاشتراك فهي ما يلي:

أولاً: إطباق الأحاديث - بما يفوق حدّ التواتر، وفي جميع المصادر الأساسية وغيرها لدى الفريقين - على أنّ النبي ﷺ حدّد الأئمة من بعده بعددٍ منضبط، لا يزيد ولا ينقص، وهو اثنا عشر. ولم تختلف هذه المصادر في تحديد هذا العدد إطلاقاً. وهذه نقطة مهمة وأساسية في البحث يجب الالتفات إليها.

ثانياً: تحديد هؤلاء الأئمة الاثني عشر بأسمائهم في مصادر الفريقين. نعم لم يردّ ذلك في المصادر الأساسية، وهي الصحاح، ولكنّ هذا لا يعني سقوطها عن الاعتبار، ولا سيّما مع اعتضاها بورود مضمونها في مصادر الخاصة بشكل متواتر، وكذلك اعتضاها أيضاً بعدم صحّة شيء من التفسير المذكورة لأحاديث الاثني عشر في المدرسة السنّية، على ما سيأتي ذكره، فينحصر تفسيرها حينئذٍ بما ورد في هذه النصوص خاصّة؛ صوناً لكلام المعصوم ﷺ عن اللغوية، وكذلك اعتضاها بالواقع التاريخي لآل البيت ﷺ، المشهود لهم بين المسلمين بسيرتهم العلمية والعملية، ممّا يجعلهم الأجدر بالإمامة، حتّى لو قطعنا النظر عن النصّ.

ثالثاً: اشتراك بعض الأحاديث في الكلام عن الجانب الغيبي أو ما قبل هذه النشأة المادّية بالنسبة إلى وجود الأئمة الاثني عشر ﷺ وأسمائهم في عالم سابق. وأما نقاط التمايز والافتراق في نصوص الفريقين فهي عبارة عن:

أولاً: تحديد أسماء الأئمة في كثيرٍ من مصادر الخاصّة؛ في حين ورد ذلك في بعض مصادر الجمهور، وليس في جميعها، ولا سيّما الصحاح السنّة.

ثانياً: ورود تحديد صفاتهم ونسبهم ومشخصاتهم في أكثر مصادر الخاصّة؛ في حين ورد ذلك في بعض مصادر الجمهور.

عدد النصوص —

يصعب ضبط عدد النصوص الواردة في الأئمة الاثني عشر على وجه الدقّة؛ وذلك لكثرتها. إلا أن المؤكّد أنها تجاوزت العشرات وبلغت المئات. وبهذا تكون قد تخطت حدّ التواتر وبلغت أقصاه؛ إذ قد روى ابن عيّاش (٤٠١هـ) العشرات منها. ومثله

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

الخرّاز القمي الرازي (من علماء القرن ٤هـ)، وقد قسّم كتابه هذا على أبواب، جمع في كل باب منها ما رواه صحابة رسول الله ﷺ من أحاديث الاثني عشر، كابن عباس وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأبي ذرّ وسلمان وحذيفة وعمّار بن ياسر وجابر بن سمرة وأنس بن مالك وأبي هريرة وعمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان وأبي واثلة بن الأسقع وأبي أيوب وحذيفة بن أسيد وأبي قتادة وغيرهم من الصحابة. كما خصّص ابن عيّاش أبواباً أخرى لأنمة آل البيت، الذين روّوا هذه الأحاديث عن النبي ﷺ، أو روّيت عنهم.

وعلى أيّ حال فقد تتبّع المحقّق الصافي هذه النصوص في هذه المصادر، وسواها من كتب الفريقين، وجمعها في كتابه «منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر»، فبلغت الـ (٣٢٣) حديثاً^(٩٨).

وإليك إحصائية بمضامين هذه الأحاديث ومداليلها، حسب ما ذكره الشيخ الصافي:

١. النصوص الدالة على أن عدّتهم عدّة نقباء بني إسرائيل أو الأسباط أو حواربي عيسى: (٤٢) حديثاً.
٢. النصوص الدالة على أنهم ﷺ اثنا عشر، وأولهم عليّ ﷺ: (١٧٩) حديثاً.
٣. النصوص الدالة على أنهم ﷺ اثنا عشر، آخرهم المهديّ ﷺ: (١٣٠) حديثاً.
٤. النصوص الدالة على أنهم ﷺ اثنا عشر، أولهم عليّ ﷺ وآخرهم المهديّ ﷺ، بهذا اللقب أو بغيره من ألقابه: (١٠٩) حديثاً.
٥. النصوص الدالة على أنهم ﷺ اثنا عشر، تسعة منهم من صلب الحسين ﷺ: (١٦٠) حديثاً.
٦. النصوص الدالة على أنهم ﷺ اثنا عشر، تسعة من صلب الحسين والمهديّ ﷺ: (١٢١) حديثاً.
٧. النصوص الدالة على أنهم ﷺ اثنا عشر، والمهدي تاسعهم قائمهم ﷺ: (١١٥) حديثاً.
٨. النصوص الدالة على أنهم ﷺ اثنا عشر، بأسمائهم وأوصافهم وألقابهم،

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

واحداً بعد واحدٍ إلى المهدي عليه السلام: (٧١) حديثاً^(٩٩).

النقطة الثانية: البحث السُّنْدي —

من الجهات الضرورية في البحوث الروائية التركيز على البحث السُّنْدي. إلا أنَّ الحاجة إنما تمسُّ إلى ذلك عادةً فيما لو كانت الأخبار مرويةً بطريق الآحاد، وكانت ظنية الصدور، بحيث ينحصر الطريق إلى تصحيحها بدراسة السند؛ وأما لو لم تكن كذلك، كما في المقام، فلا ضرورة للبحث في أسانيد هذه نصوص؛ وذلك لسببين: **الأول**: تواترها تواتراً معنوياً، إن لم يكن لفظياً أيضاً، بما يفيد القطع بالصدور، حتَّى لو اشتملت على بعض الضعاف.

الثاني: ورودها في الصحاح، كالبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه، بما يصح إلزام المخالف به.

ومن هنا لم يناقش أحدٌ من علماء الفريقين في أسانيدها، بعد ورودها في الصحاح بهذه الكثرة الكثيرة، التي بلغت حدَّ التواتر^(١٠٠)، وإنما وقع البحث في تأويلها وتفسيرها.

نعم، ادَّعى بعض الباحثين المعاصرين، وهو الشيخ محمود أبو رية، أن هذه الأحاديث مختلقة، وذلك عندما قال: «واليك بعض ما جاء في الخلفاء الاثني عشر لكي تقف على ناحية من نواحي الاختلاق في رواية الحديث»، ثم سرد بعض تلك الأحاديث، إلا أنه لم يبيِّن وجه الاختلاق فيها، لكنه ذكر بعده حديث سفينة - الآتي - الدالَّ على كون الخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وآله ثلاثين عاماً، وبعدها الملك^(١٠١).

أقول: لعلَّ السبب في رميه هذه الأحاديث بالاختلاق هو معارضتها لحديث سفينة **أولاً**، وعدم وجود تفسيرٍ صحيحٍ لهذه الأحاديث عند القوم وحيرتهم فيها **ثانياً**. فإن كان هذا هو السبب عنده فإنه يردُّ عليه:

أولاً: إن وجود المعارض لا يعني إسقاط المعارض الآخر ورميه بالاختلاق، كما هو مقررٌ في علم الأصول؛ لأن وجود معارضٍ شيءٍ ورميه بالاختلاق شيءٌ آخر؛ إذ كلُّ من هذين المتعارضين حجَّةٌ حَسْبُ الفرض، فهنا إمَّا يتمَّ الجمع بينهما، وإما يرجح

أحدهما على الآخر بأحد المرجّحات.

ثانياً: إن عدم وجود تفسير صحيح للحديث لا يسوّغ إسقاطه من الأصل، بعد وروده في مصادر المسلمين مستفيضاً، إن لم يكن متواتراً.

فإن كان السبب في رميه الأحاديث بالاختلاق ما ذكرناه فتلك مصيبة، وإن لم يكن السبب ذلك فالمصيبة أعظم؛ لأن باب القدح في الأحاديث إذا فُتح ورُميت الأحاديث بالاختلاق من غير وجه لم يستقرّ حجرٌ على حجر، ولذهبت السنّة. وإنّ العجب لا ينقضي من كلام هذا الباحث، الذي كتب في تنقية السنّة الشريفة، كيف يزلّ مثل هذه الزلّة؟! لكنّ عدم الموضوعية في البحث تؤدي إلى مثل هذه السقطات العلمية؛ لأنه كان يصدد نفي أحاديث الإمام المهديّ عليه السلام، الوارد بعضها في سياق أحاديث الأئمة الاثني عشر، فانتهى به الأمر إلى مثل هذه النتيجة الغريبة في إنكار أحاديث مسلمة في الإمام المهديّ عليه السلام وفي الأئمة الاثني عشر!

وعلى أيّ حال ففي ما يلي كلمات بعض الأعلام في صحّة هذه الأخبار وتواترها، بما يغني عن تفصيل البحث في أسانيدھا:

١. قال الفضل بن روزبهان (القرن ١٠هـ)، من علماء الجمهور: «ما ذكر من الأحاديث الواردة في شأن اثني عشر خليفة فهو صحيحٌ ثابت في (الصحيح) من رواية جابر»^(١٠٢).

٢. وقال الترمذي، بعد نقل حديث: «يكون من بعدي اثنا عشر أميراً...»، ما نصّه: «هذا حديثٌ حسن صحيح»^(١٠٣).

٣. وقال إبراهيم بن نويخت (٣٢٠هـ): «القول في إمامة الأحد عشر بعده (أي بعد عليّ عليه السلام) نقلُ أصحابنا متواتراً النصّ عليهم بأسمائهم من الرسول ﷺ يدلّ على إمامتهم، وكذلك نقلُ النصّ من إمامٍ على إمام، وكتب الأنبياء سالفاً يدلّ عليهم، وخصوصاً خبر مسروق يعترفون به»^(١٠٤).

٤. وقال العلامة القندوزي الحنفي: «إن الأحاديث على كون الخلفاء بعدهم ﷺ اثنا عشر قد اشتهرت من طرق كثيرة»^(١٠٥).

٥. وقال الشيخ المفيد، في معرض كلامه عن إمامة الأئمة الاثني عشر: «الدليل

على ذلك أن النبي ﷺ نصّ عليهم نصّاً متواتراً بالخلافة، مثل: قوله ﷺ للحسين: ابني هذا إمام، ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً^(١٠٦).

٦. وذكر الشيخ الصدوق أن حديث الاثني عشر مشهورٌ مستفيض، وتلقاه طبقات الإمامية بالقبول^(١٠٧).

٧. وقال الشيخ الطوسي: «إن متته متكثر الطريق متناً، مستفيض الإسناد سنداً، في أصولهم الصحاح»^(١٠٨).

٨. وقال ابن شهر آشوب: «إن هذه الأحاديث متواترة تواتراً معنوياً، وإن كان فيها خبر آحاد. ثم إن أهل البيت عليه السلام أجمعوا عليها، وإجماعهم حجة»^(١٠٩).

٩. وقال العلامة الحلي: «إمامة باقي الأئمة عليه السلام فهي ظاهرة بعد إمامة علي عليه السلام؛ وذلك من وجوه: أحدها: النصّ المتواتر عن النبي ﷺ على تعيينهم، ونصبهم أئمةً، فقد نقل الشيعة بالتواتر أن النبي ﷺ قال للحسين عليه السلام: هذا ابني إمام، ابن إمام، أخو إمام، وإمام أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم. وغير ذلك من الأخبار المتواترة»^(١١٠).

١٠. وقال الشيرازي القمي: «إنه تواتر عن النبي ﷺ أنه نصّ على علي، وعنه على الحسن، وعن الحسن على الحسين، وهكذا إلى قائمنا الحجة صلوات الله عليهم. ورواه الشيعة مع كثرتهم في كلّ زمان وانتشارهم وتفرّق بلادهم. والعقل حاكم بعدم الداعي على مثل هذا الأمر؛ لانتشار بلادهم وتباعد أوطانهم وشوكة أعدائهم»^(١١١).

١١. وقال أبو الحسن الشعراني: «مما اتّفقت عليه أحاديث العامة والخاصة، وليس ممّا فيه الجعل، ولا داعي إلى جعله، لا في العامة، وهو ظاهر، ولا في الخاصة»^(١١٢).

١٢. وقال الشيخ الصافي: «أحاديثه تقع في سلسلة الأحاديث المتواترة التي تنصّ على نظام الإدارة والحكم بعد النبي ﷺ»^(١١٣). وقال أيضاً: «إن الروايات على عدد الأئمة الاثني عشر من طرق العامة أيضاً متواترة»^(١١٤).

النقطة الثالثة: البحث الدلالي —

أ. الدلالات الأساسية في النصوص —

وردت جملة من المضامين والدلالات الأساسية في هذه النصوص - الواردة من طريق الفريقين -، ونحن نشير إليها:

١. حصر عدد الأئمة بالاثني عشر حصراً دقيقاً، بلا زيادة أو نقصان. والملاحظ لهذه الأحاديث يجد أنها حرصت حرصاً كبيراً على بيان هذا العدد، والتركيز عليه وترسيخه ببيانات عديدة؛ فتارةً تذكره مباشرة، وأخرى من خلال تشبيهه بعدد معروف، كعدد الأسباط أو عدد النقباء أو الحواريين أو الشهور أو العيون التي انفجرت لموسى عليه السلام؛ وذلك من أجل ترسيخه في الأذهان؛ وثالثةً من خلال ذكر نفس المعداد، أي ذكر أسماء الأئمة عليهم السلام، بلا تعرض للمعداد تارةً أو مع العدد أخرى؛ ورابعةً من خلال ذكر بعض المعداد وتمام عدد الباقيين من العدد، كالتسعة من ذرية الحسين عليه السلام، أو أن زين العابدين أبو أئمة ثمانية؛ وخامسةً تحدّد العدد مع ذكر اسم أولهم، وهو علي عليه السلام، وآخرهم، وهو المهدي عليه السلام؛ وهكذا^(١١٥).

٢. التحديد الدقيق لأسماء الاثني عشر، وأن أولهم علي وآخرهم المهدي عليه السلام، كما ورد في بعضها.

٣. إضافة إلى تحديد الأسماء بشكلٍ دقيق، ورد تحديد مواصفاتهم العلمية والنسبية بشكلٍ دقيق أيضاً، مثل: كونهم من قريش، أو من بني هاشم، أو من أهل البيت؛ وذلك خروجاً بالفكرة من الإطار الكلي العام إلى بيان المصادق الخارجي الدقيق.

٤. وصفهم بالأئمة^(١١٦)، أو الخلفاء^(١١٧)، أو الأمراء^(١١٨)، أو المحدثين^(١١٩)، أو النقباء^(١٢٠).

٥. إن عزّة الإسلام ومنعته منوطة بخلافة الاثني عشر خليفة. هذه هي المضامين الأساسية والعناصر الرئيسية التي تكرّر ذكرها في عشرات النصوص الواردة من طريق الفريقين في هذا المجال.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

المؤيدات الخارجية لصدور أحاديث الاثني عشر —

إن هذه الأحاديث، إضافةً لاعتبارها السندي، مؤيدةٌ مضموناً بالآيات والروايات الأخرى، التي تعتبر شواهد صدق وقرائن خارجية حقة تدلّ على صدور هذا الحديث وصحة مضمونه. وبالنتيجة جميع هذه الأحاديث تعبّر عن حقيقة واحدة، ولكن تمّ بيانها بأشكال متعدّدة. وهذا ما اعترف به بعض المنصفين من علماء الجمهور، حيث قال: «ويؤيد هذا المعنى - أي أن مراد النبي ﷺ الاثنا عشر من أهل بيته - ويشهده ويرجّحه حديث الثقلين والأحاديث المتكثّرة المذكورة في هذا الكتاب وغيرها»^(١٢١). وعلى أيّ حال فلنذكر شيئاً من هذه الشواهد:

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧). فالآية تؤكّد مضمون أحاديث الاثني عشر، الدالّ على استمرار الإمامة والخلافة حتّى قيام الساعة. ويؤيد هذا ما رواه السيوطي في تفسير هذه الآية، قال: «وأخرج ابن جرير وابن مردويه وأبو نعيم في المعرفة والديلمي وابن عساكر وابن النجار، قال: لما نزلت: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ وضع رسول الله ﷺ يده على صدره، فقال: «أنا المنذر»، وأوماً بيده إلى منكب علي رضي الله عنه، فقال: «أنت الهادي، يا عليّ بك يهتدي المهتدون من بعدي»^(١٢٢). وهكذا الأئمة من ولده كانوا الهداة من بعده في مجتمعاتهم.

٢. حديث الثقلين: الدالّ على استمرار الإمامة في أهل البيت ﷺ حتّى يردوا الحوض على النبي ﷺ، مع القرآن الكريم.

٣. حديث الأمان: روى الحاكم النيسابوري، بإسناده عن ابن عباس، عن رسول الله ﷺ قال: «النجوم أمانٌ لأمتي من الغرق، وأهل بيتي أمانٌ لأمتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلةٌ من العرب اختلفوا فصاروا حزب إبليس»، ثم قال: هذا صحيح الإسناد، ولم يخرجاه^(١٢٣). ولا عصمة من الاختلاف إلّا مع وجود واحدٍ منهم في كلّ عصرٍ.

٤. حديث السفينة: روى الحاكم النيسابوري، عن أبي ذرّ قال: سمعتُ النبيّ محمد ﷺ يقول: «ألا إنّ مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من قومه، مَنْ ركبها نجا، ومَنْ تخلّف عنها غرق»^(١٢٤).

٥. حديث الخلف العدول من أمتي: قال رسول الله ﷺ: «في كل خلف من أمتي عدولٌ من أهل بيتي، ينفون عن هذا الدين تحريف المبطلين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين. ألا وإن أئمتكم وفدكم إلى الله، فانظروا مَنْ توفدون»^(١٢٥).

٦. حديث مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَحْيَا حَيَاتِي: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَحْيَا حَيَاتِي، ويموت ميتتي، ويدخل الجنة التي وعدني ربي، قضبانها غرسه بيده - وهي جنة الخلد -، فليتولَّ علياً وذريته من بعده، فإنهم لن يخرجوكم من باب هدى، ولن يدخلوكم في باب ضلالة»^(١٢٦).

٧. حديث خلفاء الله: قال أمير المؤمنين عليه السلام، في حديثه المشهور مع كميل بن زياد النخعي: «اللهم بلى، لن تخلو الأرض من قائمٍ لله بحجة؛ لئلا تبطل حجج الله وبيناته. أولئك الأقلون عدداً، الأعظمون عند الله قدراً، بهم يدفع الله عن حججه، حتَّى يؤدّوها إلى نظرائهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقيقة الأمر، تلك أبدانٌ أرواحها معلقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله في بلاده، والدعاة إلى دينه...»^(١٢٧).

٨. الأحاديث الدالة على أن الأرض لا تخلو من حجة، كما ورد في صدر الحديث السابق وغيره من الأحاديث.

٩. حديث: «مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ عَلَيْهِ إِمَامٌ فَمَيِّتُهُ مَيِّتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ»^(١٢٨).

١٠. ما رواه الحموي وغيره، بإسنادهم عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «إن أوليائي وأوصيائي وحجج الله على الخلق بعدي اثنا عشر، أولهم أخي وآخرهم ولدي، قيل: يا رسول الله، مَنْ أخوك؟ قال: علي بن أبي طالب، قيل: فمَنْ ولدك؟ قال: المهدي الذي يملأها قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً»^(١٢٩).

١١. ما دلّ على أنه كائنٌ في أمتي ما كان في بني إسرائيل، ومما جرى فيهم أن مواريت النبوة والوصية والخلافة لم تزل في ذراريهم من بعدهم^(١٣٠). كما أن الأسباط في بني إسرائيل كانوا اثنا عشر، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً﴾ (المائدة: ١١). وقد روي عن سلمان قال: دخلتُ على رسول الله ﷺ يوماً، فلما فنظر إليّ قال: «يا سلمان، إن الله عز وجل لم يبعث

نبياً ولا رسولاً إلا جعل له اثني عشر نقيباً»، قال: قلت: يا رسول، لقد عرفت هذا في من أهل الكتابين^(١٣١).

١٢. إن البخاري الذي نقل حديث الاثني عشر كان معاصراً للأئمة الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام، وفي ذلك مغزى كبير؛ لأنه يبرهن على أن هذا الحديث قد سُجِّلَ عن النبي صلى الله عليه وآله قبل أن يتحقق مضمونه، وتكتمل فكرة الأئمة الاثني عشر فعلاً، وهذا يعني أنه لا يوجد أي مجال للشك في أن يكون نقل الحديث كان متأثراً بالواقع الإمامي الاثني عشري وانعكاساً له؛ لأن الأحاديث المزيّفة التي تنسب إلى النبي صلى الله عليه وآله، هي انعكاسات أو تبريرات للواقع، فما دما قد ملكنا الدليل المادي على أن الحديث المذكور سبق التسلسل التاريخي للأئمة الاثني عشر أمكننا أن نتأكد من أن هذا الحديث ليس انعكاساً لواقع، وإنما هو تعبير عن حقيقة ربانية نطق بها من لا ينطق عن هوى، فقال: «إن الخلفاء بعدي اثنا عشر». وجاء الواقع الإمامي الاثني عشري، ابتداءً من الإمام عليٍّ وانتهاءً بالإمام المهدي، ليكون التطبيق التوحيد المعقول لذلك الحديث النبوي الشريف^(١٣٢).

ب. موقف المدرستين تجاه النصوص —

لقد أوردت المدرستان هذه الروايات، ووافقت عليها من حيث الصدور والثبوت وصحة الإسناد، ثم صارت بصدد تفسيرها وتحليلها. لكن الفرق بين موقف المدرستين تجاه هذه النصوص، فمدرسة الإمامة قد أقامت صرح اعتقادها بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام على هذه النصوص بقوة، واعتبرتها أحد أهم أدلتها في القول بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام؛ بينما لا نجد مثل هذا الموقف في مدرسة الخلافة، ولا في ما هو بأيدينا من تراثهم الكلامي، أو استدلالاتهم على خلافة الأوائل، بل لم يستدل به أحد من خلفائهم. الذين فسرت فيهم هذه النصوص. لإثبات خلافته، لا من الخلفاء الأربعة. عدا الإمام علي عليه السلام، ولا غيرهم ممن تأخر عنهم.

والحقيقة هي أن مدرسة الخلافة لم تنطلق في التعامل مع فكرة الاثني عشر من منطلق كلامي، بل من منطلق روائي محض، وذلك حينما وجدت نفسها أمام

نصوص لا يمكن إنكارها، فلم تجد بُدّاً من تأويلها، فلذا تأوّلتها من منطلق الشرح لهذه الأحاديث، لا من منطلق الاستدلال بها لإثبات نظريتها في الإمامة؛ لأنها لا تقول بهذه النظرية أساساً. ومن هنا كانت هذه النصوص بمثابة تحدٍّ كبير لمدرسة الخلافة، وذلك من جهتين:

الأولى: إنّ هذه النصوص تدعم بشكلٍ قويٍّ وملحوظٍ نظرية الإمامية في القول بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام.

الثانية: إنّ الواقع الخارجي للخلافة والخلفاء الذين تصدّوا للحكم باسم الإسلام لا يساعد على تفسير الأحاديث بهم، وكونهم هم المقصودين بنصوص الاثني عشر. هذا مضافاً إلى عدم انطباق العدد عليهم؛ لزيادتهم عليه. وتطبيقه على بعضٍ دون بعضٍ قولٌ بلا دليل، فهو رجمٌ بالغيب، وترجيحٌ بلا مرجح.

ومن هنا نجد أنّ مدرسة الخلافة تواجه إخراجاً كبيراً تجاه فهم وتفسير وتأويل هذه النصوص، بما يشبه حالة الانسداد والحيرة والاضطراب عندهم، بل صرّح بعض أعلامهم بالعجز والانسداد في فهم هذه النصوص، كما سيأتي نقل كلماتهم لاحقاً.

وهذا هو السرّ في ظاهرة غياب - بل تغييب - هذه النصوص عن الخطاب الديني لمدرسة الخلافة سابقاً وحاضراً، وعدم تثقيف الأمة عليها، رغم وجودها في الموروث الروائي لهم؛ لأنّ الاطلاع على هذه النصوص والتطرّق لها يجرّج كلّ مَنْ يتعرّض لها؛ لأنّ للتعرض لها استحقاقه، وهو المطالبة من قِبَل المستمع لهذه الأحاديث بتفسيرٍ مقنع ومنطقيٍّ لكلام النبي صلى الله عليه وآله؛ كي يخرج به عن دائرة الإهمال أو الإغلاق، الأمر الذي تعجز عنه مدرسة الخلافة بشكلٍ واضح، كما ستقف على محاولاتهم في تفسير هذه الأحاديث.

وعلى أيّ حال فإنّ المتتبّع للتطوّر التاريخي لمسيرة هذه الفكرة في مدرسة الخلافة يلاحظ أنها مرّت بالمراحل التالية:

١. صدور نصوصها من النبي صلى الله عليه وآله بشكلٍ مكثّف جداً.
٢. دخولها التراث الروائي، وتدوينها في الصحاح والمسانيد والسنن.
٣. دخولها أروقة البحث العلمي لدى العلماء، لكنّ دخولاً يتأطرّ بحدود الشرح

والبيان للمقصود منها من الناحية الحديثية فقط، لا من الناحية العلمية، أو التأصيل النظري والعقائدي لها على أساس أنها فكرة تريد طرح نظرية متكاملة وشاملة تضمن وتكفل مستقبل الأمة أو الرسالة.

٤. تفوق هذه الفكرة في دائرة البحث العلمي وعدم خروجها إلى الأمة وتثقيفها عليها في الخطب والمجالس والكتب والدراسات والرسائل الجامعية والمحاضرات ونحوها، فهناك تغيب تام ومقصود لهذه الأحاديث. وهذا ليس مختصاً بعصرنا الحاضر، بل كان التغيب والتغيب له ونسيانه يرجع إلى فترات متقدمة جداً، فقد أبدى ابن مسعود استغرابه من عدم سؤال أحدٍ عن هذا الحديث، وغياب هذه الفكرة عن ذاكرة الأمة، وانعدام السؤال عنها، منذ ورودها إلى العراق، فما بالك بما بعد عهد ابن مسعود؟!

وأما مدرسة الإمامة فهي تمتلك منذ البدء الأساس النظري الذي ينسجم مع هذا الموروث الروائي لنصوص الاثني عشر، بل هذه النصوص هي من جملة التأسيسات النظرية المهمة لنظرية الإمامة. ولذا نجد هذا الاهتمام الكبير لأئمة أهل البيت عليهم السلام بنشر هذه الفكرة بين أتباعهم وتثقيفهم عليها. كما نجد أيضاً هذا التفاعل الدائم من قبل أتباعهم مع فكرة الاثني عشر، ومتابعتهم لها، بالسؤال عنها منذ عصر الرسالة الأول وحتى عصر الإمامة وزمان الحضور.

فقد رُويت أحاديث الاثني عشر عن كلٍّ من: الإمام علي، الصديقة الطاهرة، الإمام الحسن، الإمام الحسين، الإمام السجاد، الإمام الباقر، الإمام الصادق، الإمام الكاظم، الإمام الرضا، الإمام العسكري^(١٣٣)، وهذا يعني استمرار التركيز على هذه الفكرة طوال إمامة أهل البيت عليهم السلام، على مدى ٢٥٠ عاماً، ولا سيما في عصر الإمام الصادق عليه السلام، حيث ظهرت بعض الفرق الشيعية غير الاثني عشرية، كالزيدية والفضلية والإسماعيلية، ثم بعد ذلك الواقفية وغيرها، مما كان يتطلب من الأئمة عليهم السلام جهداً مضاعفاً لحفظ هذه الفكرة النبوية من عمليات التشويه والبت، حيث تقف بعض هذه المذاهب على بعض الأئمة، كالزيدية والإسماعيلية والواقفية. ولكن هذا لا يعني أن لا يكون هناك من أصحاب الأئمة عليهم السلام من لا يعرف اسم

بعضهم، أو كان يطلب ذكر أسمائهم، إما للتعلّم أو للتأكّد والضبط، ولكن هذا لا يعني الجهل بأصل العدد والفكرة. قال الشيخ الصدوق «إنا لم ندّع أن جميع الشيعة عرف في ذلك العصر الأئمة الاثني عشر بأسمائهم، وإنما قلنا: إن رسول الله أخبر أن الأئمة بعده اثنا عشر، الذين هم خلفاؤه، وأن علماء الشيعة قد رووا هذا الحديث بأسمائهم، ولا ينكر أن يكون فيهم واحد أو اثنان أو أكثر لم يسمعو بالحديث»^(١٣٤).

وعلى أيّ حال فإن الباحث في أحاديث الاثني عشر - من أيّ فريق كان، بل حتى وإن افترضناه مستشرقاً - لا يسعه إلا أن يواجه خمسة مواقف تجاه هذه الأحاديث، فعليه أن يتبنّى أحدها. وهذه المواقف هي:

الموقف الأول: الإهمال وعدم التعرّض لها، لا نقلاً ولا تفسيراً. وهذا ما لم يتفق بشكل عام لدى الفريقين.

الموقف الثاني: الاعتراف بالعجز والقصور عن فهمها، وردّ فهمها إلى قائلها. وهذا ما اعترف به جمع من علماء مدرسة الخلافة^(١٣٥).

الموقف الثالث: تفسيرها بواقع الخلافة القائم بعد الرسول ﷺ. وهذا هو الرأي المشهور عند مدرسة الخلافة، كما سيأتي.

الموقف الرابع: تفسيرها تفسيراً كلياً عاماً، لا يخرجها عن حيز الإبهام والعموم. وهذا ما اختاره بعض علمائهم، كما سيأتي أيضاً.

الموقف الخامس: اعتماد المنهج العلمي الذي يقتضي تفسيرها ضمن المعطيات الروائية الأخرى الصادرة عن صاحب الشرع، وذلك على قاعدة أنّ كلامه ﷺ يفسّر بعضه بعضاً، كالقرآن. وهذا هو المنهج الصحيح الذي سار عليه علماء الإمامية.

وعلى أيّ حال، فقد اتفق المسلمون من الفريقين على نصوص الاثني عشر، ولم ينكرها أحدٌ منهم، بعد ورودها في أوثق المصادر والصحاح عندهم. وإنما وقع الخلاف الشديد بينهم في تأويلها وتفسيرها على أقوال واتجاهات كثيرة، تنبئ عن اضطراب في الموقف.

وسوف نستعرض في هذا الفصل الاتجاهات التي ذكرتها مدرسة الخلافة، ثم

نعطف الكلام بعدها في الفصل القادم باستعراض رأي مدرسة أهل البيت عليهم السلام في ذلك.

- يتبع -

الهوامش

- (١) مائة منقبة ٢: ٧١، نقلاً عن: منتخب الأثر ١: ١٠٨.
- (٢) كفاية الأثر: ١١٣، باب ١٦، ح ١.
- (٣) ينابيع المودة ٣: ٣٧٩، باب ٩٣.
- (٤) كفاية الأثر: ١١١.
- (٥) الكتاب المقدس، سفر التكوين، الإصحاح ١٧: ٢٢ - ٢٣، الآية ٢٠ (الأصل العبري)، نقلاً عن: أهل البيت عليهم السلام في الكتاب المقدس: ١٠٥.
- (٦) المصدر السابق: ١٧، الترجمة العربية.
- (٧) البداية والنهاية ٦: ٢٥٠.
- (٨) البداية والنهاية ١: ١٧٧.
- (٩) الاستنصار: ٣٠.
- (١٠) المصدر السابق: ٣١.
- (١١) إعلام الوري ١: ٢٤٦.
- (١٢) بحار الأنوار ٣٦: ٢١٤.
- (١٣) فرائد السمطين ١: ٢٩٨.
- (١٤) بحار الأنوار ١٠: ١٠.
- (١٥) أهل البيت في الكتاب المقدس: ١٠٦، نقلاً عن: المعجم الحديث، عبري - عربي، للدكتور ربحي كمال.
- (١٦) المصدر السابق.
- (١٧) الاستنصار: ٣٠.
- (١٨) الاستنصار: ٢٨.
- (١٩) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ١٧٢.
- (٢٠) عوالي اللآلي ٤: ٩١.
- (٢١) كنز الفوائد: ٢٥٦، الاستنصار: ٣٧.
- (٢٢) الاستنصار: ٣٨.
- (٢٣) مقتضب الأثر: ٣١، ح ٢١.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (٢٤) البداية والنهاية ٢: ٢٩١. السيرة النبوية ١: ١٥٢.
- (٢٥) مقتضب الأثر: ٢٩، ح ١٧.
- (٢٦) مقتضب الأثر: ٦، ح ٦.
- (٢٧) صحيح البخاري ٨: ١٢٧، كتاب الأحكام، باب ما قبل باب إخراج الخصوم وأهل الريب من البيوت بعد المعرفة.
- (٢٨) كفاية الأثر: ٣٣، باب ٣، ح ٩.
- (٢٩) كفاية الأثر ١: ٧٣، باب ٨، ح ٣.
- (٣٠) المصدر السابق: ٢١٣، باب ٢٩، ح ١.
- (٣١) منتخب الأثر ٢: ٧٣، باب ٨، ح ٢٩٢، ٢٩٦، ٣٠٤.
- (٣٢) بحار الأنوار ١٠: ١٠.
- (٣٣) الكافي ١: ٥٣٢، ح ١١.
- (٣٤) كفاية الأثر: ١٦٧، باب ٢٤، ح ٦.
- (٣٥) المناقب ١: ٣٠٠.
- (٣٦) كفاية الأثر: ١١٣، باب ١٦، ح ١.
- (٣٧) المصدر السابق: ٣٥، باب ٤، ح ١.
- (٣٨) المصدر السابق: ١١١، باب ١٥، ح ٤.
- (٣٩) المصدر السابق: ٣٥، باب ٤، ح ١.
- (٤٠) بحار الأنوار ٣٦: ٢٣٢، باب ٤١، ح ١٥.
- (٤١) مائة منقبة: ٧١، باب ٤، ح ١.
- (٤٢) كفاية الأثر: ٨١، باب ٩، ح ٢.
- (٤٣) كفاية المهدي: ٨، ح ١٥.
- (٤٤) كفاية الأثر، ٢١٣، باب ٢٩، ح ١.
- (٤٥) المصدر السابق: ٢٣٢، باب ٤، ح ١.
- (٤٦) المصدر السابق: ٢٤٨، باب ٣٣، ح ٤.
- (٤٧) المصدر السابق: ٣٠٠، باب ٣٩، ح ١٠.
- (٤٨) الصراط المستقيم ٢: ١٥١، باب ١٠.
- (٤٩) انظر: إمامت ومهدويت ٢: ٢٩٣.
- (٥٠) العمدة: ٤١٦.
- (٥١) لمحات: ٢١٣، وقد أخرج فيه مصادره المذكورة سابقاً.
- (٥٢) انظر: كمال الدين: ٦٨.
- (٥٣) رجال النجاشي: ٣٩٤.
- (٥٤) انظر: معالم العلماء: ١٣١.
- (٥٥) انظر: أمل الآمل ٢: ٢٤٥.

- (٥٦) طرائف المقال ٢: ٤٥٢.
- (٥٧) الأربعين في إمامة الأئمة الطاهرين: ٣٥٨.
- (٥٨) انظر: مقتضب الأثر: ٥.
- (٥٩) انظر لهذه الإحصائية في الآل والأزواج والصحابة: عناوين الأبواب الواردة في كفاية الأثر، حيث خصّص لكل منهم باباً خاصاً لرواياته. وكذلك انظر: الروايات المروية في منتخب الأثر، وهو أجمع المصادر المصنّفة في هذا المجال، حيث روى ما يقرب من ثلاثمائة رواية، وقد عثرنا بعد تتبعها على المقدار المشار اليه منها.
- (٦٠) صحيح البخاري ٨: ١٢٧، كتاب الأحكام، باب ما قبل باب إخراج الخصوم وأهل الريب من البيوت بعد المعرفة.
- (٦١) البداية والنهاية ٦: ٢٤٨.
- (٦٢) الغيبة: ١٢٠، باب ٦، ح ٨.
- (٦٣) الغيبة: ١٢٠، باب ٦، ح ٨.
- (٦٤) صحيح مسلم ٦: ٣، كتاب الإمارة، باب الناس تبع قريش.
- (٦٥) المصدر السابق.
- (٦٦) المصدر السابق.
- (٦٧) مسند أحمد ٥: ٨٧.
- (٦٨) كفاية الأثر: ٥١، باب ٦، ح ٣.
- (٦٩) المصدر السابق ١: ٣٩٨.
- (٧٠) كفاية الأثر: ٢٣، باب ٢، ح ٢.
- (٧١) المعجم الكبير ٢: ٢٥٦.
- (٧٢) المصدر السابق ٢: ٢٨٦، ح ٢٠٧٣.
- (٧٣) المناقب ١: ٢٩١.
- (٧٤) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ١٧٢، ح ٢٦٩، نقلاً عن: تفسير السدي.
- (٧٥) كنز العمال ١٢: ٣٤، ح ٣٣٨٦١.
- (٧٦) إعلام الوري: ٣٨٤.
- (٧٧) فرائد السمطين ٢: ٣١٢، السمط الثاني، باب ٦١، ح ٥٦٢.
- (٧٨) ينابيع المودة ٣: ٣٩٥، باب ٩٤، ح ٤٦.
- (٧٩) فرائد السمطين ٢: ٣٢١، السمط الثاني، باب ٦١، ح ٥٧٢.
- (٨٠) المصدر السابق: ٣١٩، السمط الثاني، باب ٦١، ح ٥٧١.
- (٨١) ينابيع المودة ٣: ٢٩٠، الباب ٧٧، ح ٤.
- (٨٢) صحيح البخاري ٨: ١٢٧، باب بيعة النساء.
- (٨٣) عارضة الأحوذى ٩: ٦٩.
- (٨٤) كفاية الأثر: ٣٣، باب ٣، ح ٩.

- (٨٥) كفاية الأثر: ١١٠، باب ١٥، ح ٣.
- (٨٦) المناقب ١: ٢٩٨.
- (٨٧) كمال الدين ١: ٢٨١، ح ٣٣.
- (٨٨) المصدر السابق: ٣٤.
- (٨٩) كفاية الأثر ١: ٧٣، باب ٨، ح ٣.
- (٩٠) المصدر السابق: ٢١٣، باب ٢٩، ح ١.
- (٩١) المصدر السابق: ٤٣، باب ٥، ح ٢.
- (٩٢) المصدر السابق: ١١٧، باب ١٣، ح ٢.
- (٩٣) المصدر السابق: ٤٤، باب ٥، ح ٣.
- (٩٤) المصدر السابق: ٩١، باب ١٠، ح ١.
- (٩٥) المصدر السابق: ٩٣، باب ١١، ح ١.
- (٩٦) بصائر الدرجات: باب ٥، ح ٤.
- (٩٧) انظر للتفصيل: كفاية الأثر، للخزّاز القميّ؛ ومقتضب الأثر، لابن عيّاش الجوهري؛ ومنتخب الأثر، للصافي.
- (٩٨) منتخب الأثر ١: ٣٠٤.
- (٩٩) انظر: المصدر السابق. وقد أدرج تحت كلّ صنفٍ من هذه الأصناف الثمانية أرقام الأحاديث الواردة، والتي رواها في كتابه.
- (١٠٠) أضواء على السنّة المحمدية: ٢٣٣.
- (١٠١) المصدر السابق: ٢٣٣.
- (١٠٢) إبطال نهج الباطل المطبوع ضمن إحقاق الحق ٧: ٤٧٨.
- (١٠٣) سنن الترمذي ٣: ٣٤٠، كتاب الفتن، باب ٤٦، ما جاء في الخلفاء، ح ٢٣٢٣.
- (١٠٤) انظر: أنوار الملوك في شرح الياقوت: ٢٢٩.
- (١٠٥) ينابيع المودة ٣: ٢٩٣.
- (١٠٦) النكت الاعتقادية: ٣٥.
- (١٠٧) كمال الدين: ٦٨.
- (١٠٨) اختيار معرفة الرجال: ٨٥.
- (١٠٩) متشابه القرآن ومختلفه ٢: ٩.
- (١١٠) راجع: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٣٩.
- (١١١) الأربعين في إمامة الأئمة الطاهرين: ٣٤٩.
- (١١٢) تعلية الشعراني على شرح أصول الكافي (للمازندراني) ٧: ٣٧٤.
- (١١٣) منتخب الأثر ١: ١٢.
- (١١٤) مجموعة الرسائل ٢: ١١٦.
- (١١٥) انظر: منتخب الأثر، ج ١، ح ١٦١، ١٥٤، ١٥٥، ١٦٢، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ٢١١، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (١١٦) كفاية الأثر: ١٧٧.
- (١١٧) صحيح مسلم ٦: ٣، كتاب الأمانة.
- (١١٨) سنن الترمذي ٣: ٣٤٠، كتاب الفتن، باب ٦٤ ما جاء في الخلفاء، ح ٢٢٢٣.
- (١١٩) الإمامة والتبصرة من الحيرة: ٢.
- (١٢٠) الأصول الستة عشر: ١٥.
- (١٢١) ينابيع المودة: ٢٩٣، الباب ٧٧.
- (١٢٢) الدر المنثور ٤: ٤٥. وانظر: جامع البيان ١٣: ١٠٨؛ شواهد التنزيل ١: ٢٩٣.
- (١٢٣) المستدرک على الصحيحين ٣: ١٤٩.
- (١٢٤) المستدرک على الصحيحين ٣: ١٥٠.
- (١٢٥) ينابيع المودة ٢: ١١٣؛ الصواعق المحرقة ٢: ٤٤١.
- (١٢٦) كنز العمال ١١: ٦١١، ح ٣٢٩٦٠؛ تاريخ دمشق ٤٢: ٢٤٠.
- (١٢٧) تذكرة الحفاظ ١: ١١؛ حلية الأولياء ١: ٨٠؛ كنز العمال ١٠: ٢٦٣، ح ٢٩٣٩٠.
- (١٢٨) مجمع الزوائد ٢: ١٤٣. وانظر: صحيح مسلم ٦: ٢١، رقم ١٤٨٩.
- (١٢٩) فرائد السمطين ٢: ٣١٢.
- (١٣٠) متشابه القرآن ٣: ٢٣٧.
- (١٣١) مقتضب الأثر: ٦، ح ٦.
- (١٣٢) بحث حول المهدي: ١٠٥. وانظر: شرح أصول الكافي ٧: ٣٧٤.
- (١٣٣) كمال الدين: ٧٤.
- (١٣٤) روى الشعبي عن مسروق قال: «كنا جلوساً عند عبد الله بن مسعود، وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن، هل سألتكم رسول الله ﷺ كم يملك هذه الأمة من خليفة ؟ فقال عبد الله بن مسعود: ما سألتني عنها أحدٌ منذ قدمت العراق قبلك، ثم قال: نعم، ولقد سألنا رسول الله ﷺ فقال: اثنا عشر كعدة نقيب بني إسرائيل». مسند أحمد ١: ٣٩٨.
- (١٣٥) قال المهلب: «لم ألقَ أحداً يقطع في هذا الحديث، يعني بشيءٍ معيّن». وقال ابن الجوزي: «قد أطلتُ البحث عن معنى هذا الحديث وتطلبتُ مظانّه، وسألت عنه، فلم أقع على المقصود به». انظر: فتح الباري ١٣: ١٨٠ - ١٨١. وقال ابن العربي المالكي: «ولم أعلم للحديث معنى، ولعلّه بعض حديث». عارضة الأحوذى ٩: ٦٩.

آثار الإسرائيلية في الأحاديث المهدوية

د. مجيد معارف (*)

السيد جعفر صادق (**)

ترجمة: حسن مطر

١. بيان المسألة —

يمكن اعتبار أخبار المغيّبات من أهم وأكثر الأخبار والروايات الدينية التي طالها الوضع والتحريف. وبعبارة أخرى: إن دائرة روايات المغيّبات التي تتحدث عن أخبار المستقبل، والتي يتمّ الحديث عنها في النصوص الدينية بعنوانين من قبيل: «الملاحم» و«الفتن»، هي من أكثر المراتع خصوصيةً لاختلاق الأحاديث. ويعود السبب في ذلك إلى أن الحديث عن الوقائع والأمور التي لم تحدث بعدُ تجتذب الناس إليها بطبيعة الحال. ولكن حيث إن التنبؤ بأحداث المستقبل من المسائل التي لا يطالها العقل، ولا يمكن إثباتها بالحسّ أو التجربة، وإن الوصول إلى هذا النوع من الأخبار الغيبية يتوقّف على الاتصال بعالم الغيب، من هنا فإن الحديث عن المستقبل دون الاستناد إلى مصدر سماوي - أعمّ من أن يكون هذا المصدر هو القرآن الكريم أو الروايات المعتبرة عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) - لن يكون له أساسٌ من الصحة. إن الأخبار المتعلقة بالإمام المهدي بشكل خاصّ، والمتعلقة بآخر الزمان بشكل عامّ، تشكّل جزءاً كبيراً من الروايات المتعلقة بالملاحم والفتن. وإن أخبار الإمام المهدي بالتحديد لم تستهوَ الناس لمجرد

(*) أستاذٌ وعضو الهيئة العلميّة في جامعة طهران، ومسؤول الدراسات والتحقيق في كُلية الإلهيات والمعارف الإسلاميّة. باحثٌ متخصصٌ في تاريخ الحديث الإسلامي. من إيران.

(**) باحثٌ على مستوى الدكتوراه في مجال علوم القرآن والحديث.

غرابتها وجاذبيتها، ولم تتعرضً للتحريف والاختلاق لمجرد أنها من نوع الروايات الغيبية فحسب، بل لارتباطها بمصير المسلمين على الصعيدين السياسي والاجتماعي، وهكذا وجدت الروايات الضعيفة والمختلقة طريقها لتجاوز الروايات المعتبرة والصحيحة في الموسوعات المشتملة على الأخبار المهدوية. ومن بين تلك الروايات الضعيفة في هذا الشأن روايات نجد الآثار الإسرائيلية بادية عليها.

ومما قاله بعض المحققين في هذا الشأن: «إن الوجه الآخر لعملة نشر الإسرائيليات هو إيجاد الجاذبية في المطالب المختلفة في إطار قصصي أو أسطوري، ورواية الأمور العجيبة والغريبة، وما يتعلق بأمور الخلق والطبيعة وما إلى ذلك. وحيث يجد الناس انجذاباً من أنفسهم إلى هذا النوع من الأمور؛ بسبب حداثتها وغرابتها، ولبعدهم عن مدرسة أهل البيت (عليه السلام) في ما يتعلق بالاهتمام بأسانيد وأسس رواية هذا النوع من الأحاديث، فقد أدى ذلك كله إلى اتساع دائرة الإسرائيليات»^(١).

إن تسلل الإسرائيليات إلى النصوص الدينية حقيقة لا يمكن التشكيك فيها. وعلى الرغم من أن تسلل الإسرائيليات قد حدث بشكل أكبر في المصادر الروائية السننية، إلا أن علماء أهل السنة لم يتساهلوا في غربلة وتمحيص الروايات الإسرائيلية المتسللة إلى النصوص الدينية، وكانت هناك الكثير من الجهود في هذا الشأن، منذ بداية المرحلة المتأخرة وصولاً إلى المرحلة المعاصرة. ومن الذين قاموا بهذا الجهد - على سبيل المثال - القرطبي، حيث نجد منه محاولات في التعريف بالروايات الإسرائيلية من وجهة نظره^(٢). كما يمكن الإشارة إلى ابن كثير أيضاً، حيث أبدى اهتماماً بإسرائيلية بعض الروايات في مؤلفاته وأعماله، ومن بينها: (تفسير القرآن العظيم)^(٣). وفي المرحلة المعاصرة أخذ عدد من العلماء والمفكرين يبدون حساسية تجاه الإسرائيليات. بيد أن أغلب هذه الجهود في هذه المرحلة لا تصب في خصوص الدائرة المهدوية، وإنما يتم التطرق إليها عرضاً وفي سياق البحث، ومع ذلك كانت دائرة التقييم أحياناً تطال الأحاديث المهدوية بشكل خاص. وعلى سبيل المثال: يمكن لنا أن نشير في هذا الشأن إلى كتابين، هما: (المهدي المنتظر (عليه السلام) في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة وأقوال العلماء وآراء الفرق المختلفة)؛ و(الموسوعة في أحاديث المهدي (عليه السلام)

الضعيفة والموضوعة)، حيث أُلْفهما الدكتور عبد العليم عبد العظيم البستوي، وسعى من خلالهما إلى إعادة اعتبار عددٍ من روايات المهديّ الموعود عليه السلام من وجهة نظره، وكان من ثمار بحثه في هذين الكتابين تصريحه وتأكيدُه على إسرائيلية بعض الروايات المهدوية. كما أنه انتقد رؤية بعض علماء أهل السنّة في اعتبار إسرائيلية أصل موضوع المهدوية، ودافع في الحقيقة عن أصل المهدوية ومفهومها^(٤). ومن الجدير بالذكر أن الأبحاث التي قام بها مؤلّف هذين الكتابين تدور في الغالب حول المحور السندي، وفي بعض الموارد يكتفي بمجرد الإشارة إلى إسرائيلية الرواية، دون تقديم دليل أو تحليل على ذلك^(٥).

لم تشتمل المصادر الروائية لدى الشيعة إلا على الشيء اليسير من الإسرائيليات، قياساً إلى حجم الإسرائيليات الكثيرة الواردة في مصادر أهل السنّة؛ إذ إن أصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام قد حصّنوا أنفسهم من هذه الأخبار في الأعم الأغلب، بتوجيه وإرشاد من الأئمة عليهم السلام^(٦). وعلى الرغم من ذلك لم يتهاون علماء الشيعة في التعريف بالروايات الإسرائيلية الواردة في النصوص الدينية لدى الفريقين، بيد أنه لم يتم تأليف كتاب جامع ومستقلّ في موضوع الإسرائيليات في الروايات المهدوية حتّى الآن، ومع ذلك هناك في بعض المؤلفات، ومن بينها: (المعجم الموضوعي لأحاديث الإمام المهدي عليه السلام)، الخاصّ بالروايات المهدوية، إشارة من المؤلّف في بعض الموارد إلى إسرائيليتها^(٧).

ومن هنا فإن موقع التحليل والتقييم العامّ لموضوع تتبّع آثار الإسرائيليات في الروايات المهدوية لا يزال خالياً؛ إذ إن التعرف على الإسرائيليات من بين الكمّ الكبير من الأحاديث المهدوية يحتاج إلى بحثٍ واسع وشامل، كما تمسّ الحاجة - في ما يتعلق بموضوعاتٍ من قبيل: الدجال، وبيت المقدس، وما إلى ذلك - إلى نقدٍ سندي ودلالي لأحاديث الروايات، وعرض النتائج الدقيقة نسبياً على أساس الأدلة القطعية. وعلى أيّ حال فإننا عند التقييم العامّ للروايات المهدوية نحصل على معالم تشير إلى آثار الإسرائيليات الظاهرة عليها. وفي هذه المقالة نسعى إلى تقديم الشواهد التي تثبت تأثير الإسرائيليات على الروايات المهدوية، وبعبارة أخرى: الكشف عن آثار الإسرائيليات في

الروايات المهدوية.

٢. مقدمة في مفهوم الإسرائيلية والمهدوية —

لقد اقتضت منعة الإسلام المتزايدة أن ينتشر هذا الدين الإلهي في شبه الجزيرة العربية، وأن يستقرّ في بيوت القاطنين في هذه المنطقة. وكانت أولى معالم العدوان - وربما أكثره وأشدّه - قد سدّدت سهامها إلى كبد هذا الدين الفتّي، وقد انطلقت من أقواس يهودية، وكان من بين تلك السهام الكثيرة تسريب الروايات التلمودية بين تضاعيف نصوص هذا الدين الحنيف^(٨). وبعد أن اشتدّ ساعد الإسلام، وقويت شوكته، وصلب عوده، وثبت لأخبار اليهود عجزهم عن مواجهة هذا الدين المنيع، عمدوا إلى انتهاج خطّة بديلة، تمثّلت بقيام بعضهم بالتظاهر بالإسلام، وإظهار الورع والتقوى؛ للحصول على ثقة المسلمين بهم واطمئنّانهم إليهم؛ كي يتمكنوا بذلك من التآمر على الإسلام ونخره من الداخل، وذلك من خلال تسريب الأساطير والخرافات والأوهام بين النصوص الإسلامية الأصيلة. وحيث استعصى عليهم التلاعب في نصّ القرآن الكريم لم يجدوا بداً من الاقتصار على تلاعبهم بالأحاديث والسنة^(٩). وبذلك فقد انتشرت الروايات والقصص الخاطئة من قبل الرواة، دون عرضها على أصول الحديث وقواعده^(١٠). وقد ذهب التصوّر ببعض المسلمين إلى الاعتقاد بأن هذه الأحاديث التي يرويها هؤلاء الأخبار منقولة من الكتب السماوية السابقة والعلم المكنون لدى هؤلاء الأشخاص. وإن جانباً من هذه الأحاديث قد نُسبت إلى النبي الأكرم ﷺ كذباً^(١١). وقد تحدّث بعض العلماء والمحقّقين، بعد رصد هذه الظاهرة، قائلاً: لقد سمح الخلفاء الثلاثة للقصاصين من أهل الكتاب، الذين أسلموا حديثاً، بالترويج للإسرائيليات بين المسلمين، وقد أخذ بعض الصحابة هذه الإسرائيليات، ونشروها بين المسلمين. يبيد أن أصحاب الشيعة الأئمة الأطهار ﷺ كانوا بشكل عامّ ينقلون الروايات من المصدر والمرجع الحقيقي للسنة النبوية. وبذلك يمكن لنا أن نشاهد اختلافاً ظاهراً بين مرويات مدرسة أهل البيت ﷺ ومرويات مدرسة الخلفاء^(١٢).

وعليه فإن الإسرائيلية في المصطلح الديني تطلق على القصص والأساطير

والروايات المأخوذة من التوراة وغيرها من المصادر اليهودية، والتي يرويها في الغالب علماء اليهود - ولا سيَّما الذين أسلموا حديثاً -، وأدخلوها في المصادر الإسلامية. كما يتمّ تعميم هذا المصطلح أحياناً، ومن باب التغليب، على النصرانيات، وسائر الموضوعات التي تفوح منها الرائحة الإسرائيلية واليهودية^(١٣).

أما «المهدوية» فهي مصدرٌ من الهداية؛ فالمهدوية في مفهوم التدخل الإلهي في تاريخ البشرية - من طريق تعيين مهدي (أو فردٍ مهتدٍ)؛ لتخليص الناس وتحريرهم من الظلم والجور الذي سيقع عليهم في آخر الزمان - تمثّل خصوصيةً هامةً لبحث النجاة والفلاح في الإسلام. وإن الأمل والانتظار المرتبط بالمهدوية يمثّل جانباً من اعتقاد المسلمين بمحمد ﷺ بوصفه نبيّ آخر الزمان^(١٤). وإن المصدر الأوّل لهذه العقيدة هي الروايات النبوية، التي يشهد علماء الفريقين على طول التاريخ الإسلامي أنها مروية عن النبيّ من طريق العشرات من الصحابة والتابعين، بالإضافة إلى روايتها من طرق الأئمة الأطهار ﷺ، وقد وردت في مختلف الكتب، على اختلاف مشاربها^(١٥).

٣. الشواهد الدالة على نفوذ الإسرائيليات في الروايات المهدوية —

إن التحديد والتشخيص الدقيق واليقيني لمصاديق الإسرائيليات في الكمّ الهائل من روايات المهدوية أمرٌ في غاية التعقيد والصعوبة. كما لا يمكن إصدار حكم قاطع في هذا الشأن من خلال تقييم بعض الروايات. وعلى الرغم من ذلك هناك دوالٌ في طائفة من الروايات يمكن اعتبارها شواهد مؤثرة في احتمال تسلّل الإسرائيليات إليها. وبعبارة أخرى: إن الشواهد المذكورة تعبّر في الجملة عن وجود آثار للإسرائيليات في الروايات المهدوية. إن هذه الشواهد يمكن ملاحظتها من خلال متن الروايات، حيث تربطها من الناحية الدلالية بالإسرائيليات، كما يمكن ملاحظتها في سند الروايات، الأمر الذي يقوّي الظنّ بإسرائيليتها. ويمكن بيان أهمّ الشواهد الدالة على تأثير الإسرائيليات في جانب من الروايات المهدوية كما يلي:

١.٣. تقديس الأماكن والبقاع التي يقدّسها أهل الكتاب —

إن وجود العناصر والرموز اليهودية والمسيحية في الروايات المهدوية يكشف

أحياناً عن نفوذ الإسرائيليات فيها. وإن هذه العناصر والرموز تتظر في الغالب إلى مقدّسات أهل الكتاب. ويمكن أن نشير من بين هذه العناصر إلى الأماكن والبقاع المقدّسة:

أ. بيت المقدس —

لقد كان بيت المقدس من بين المواضع التي حرص رواة الإسرائيليات بشكلٍ مفرط على إضفاء هالة التقديس عليه. وفي ذلك يقول الشيخ محمود أبو رية: «وقد صنّف طائفة من الناس مصنّفات في فضائل بيت المقدس وغيره من البقاع التي بالشام، وذكرها فيها من الآثار المنقولة عن أهل الكتاب وعمّن أخذ عنهم ما لا يحلّ للمسلمين أن يبنوا عليه دينهم. وأمثلة من نقل عنه تلك الإسرائيليات كعب الأحبار، وكان الشاميون قد أخذوا عنه كثيراً من الإسرائيليات»^(١٦). وقد روي عن كعب الأحبار أنه قال: «إن الكعبة تسجد لبيت المقدس في كلّ غداة». وعن زرارة [في ذلك] قال: «كنتُ قاعداً إلى جنب أبي جعفر [الباقر] عليه السلام وهو محتبٍ مستقبل الكعبة، فقال: أما إن النظر إليها عبادة؛ فجاءه رجلٌ من بجيلة، يُقال له: عاصم بن عمر؛ فقال لأبي جعفر عليه السلام: إن كعب الأحبار كان يقول: إن الكعبة تسجد لبيت المقدس في كلّ غداة، فقال أبو جعفر عليه السلام: فما تقول في ما قال كعب؟ فقال: صدق، القول ما قال كعب؛ فقال أبو جعفر عليه السلام: كذبت، وكذب كعب الأحبار معك، وغضب، قال زرارة: ما رأيته استقبل أحداً بقول: كذبت غيره، ثمّ قال: ما خلق الله - عزّ وجلّ - بقعةً في الأرض أحبّ إليه منها، ثمّ أوماً بيده نحو الكعبة...»^(١٧).

إن بيت المقدس مدينةٌ في فلسطين تمّ بناؤها فوق ربوة ومرتفع من الأرض، ولذلك كانت وعرةً. وقيل: إن النبي سليمان بن داود عليه السلام هو الذي بناها، وفيها يقع المسجد الأقصى أيضاً. وقد كان بيت المقدس مدينة كبيرة محاطة بسورٍ حجري، وترتوي من ماء المطر. وتحتوي هذه المدينة على أبنية عالية وأسواق جميلة^(١٨). كما أن بيت المقدس من البلدان التي تحظى باحترام الإسلام أيضاً؛ حيث بدأ معراج رسول الله ﷺ من المسجد الأقصى الذي يتوسط هذه المدينة^(١٩). بيد أن التقديس المفرط لهذه

المدينة هو من فعل الوضّاعين ورواة الإسرائيليات، ولا سيّما في عهد معاوية، حيث شهدت هذه الروايات لنفسها مساحةً أكبر^(٢٠). وقال القاري: «وقد أكثر الكذابون من الوضع في... فضائل بيت المقدس»^(٢١). وقال بعض المحققين: «كانت الأحاديث الصحيحة أول الأمر في فضل المسجد الحرام ومسجد رسول الله ﷺ، ولكن بعد بناء قبة الصخرة ظهرت أحاديث في فضلها وفضل المسجد الأقصى»^(٢٢). فمن ناحية عمدة كعب الأخبار - ممثّل اليهود الذين تظاهروا بالإسلام - إلى نشر هذا النوع من الإسرائيليات المضغمة بالكاذب في عهد خلافة معاوية^(٢٣)؛ ومن ناحية أخرى حدث في واقعة ثورة عبد الله بن الزبير على الأمويين أن استولى على مكة، فما كان من عبد الملك بن مروان إلا أن منع أهل الشام من الذهاب إلى الحجّ، وطلب منهم الطواف حول صخرة بيت المقدس، وأقام لذلك قبةً فوقها. وقد استمرّ الطواف حول بيت المقدس سنّة قائمة حتّى بعد موته، إلى سقوط دولة بني أمية. ومن الواضح أن هذه المسائل كان لها الأثر الأكبر في انتشار الروايات الموضوعة في بيت المقدس والصخرة، ومن هنا كثر اختلاق الأحاديث في باب التقديس المفرط لبيت المقدس^(٢٤).

وعليه لا يبعد أن تكون هذه المسائل من جهة؛ ودوافع اليهود والمسيحيين الذين أسلموا حديثاً من جهة أخرى، قد أنتجت تعريف بيت المقدس بوصفه عاصمة للإمام المهدي، كما ورد في رواية منسوبة إلى رسول الله ﷺ أنه قال: «يخرج من أهل بيتي، يقول بسنتي، يُنزل الله له القطر من السماء، وتخرج له الأرض من بركتها، تملأ الأرض منه قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً، يعمل على هذه الأمة سبع سنين، وينزل بيت المقدس»^(٢٥). في حين أن الروايات الأخرى المشتمة على ذات المضمون تخلو من عبارة بيت المقدس بوصفها عاصمة للإمام المهدي ﷺ مدّة حكمه^(٢٦).

أما الرواية الأخرى التي تتحدّث عن نزول الإمام المهدي الموعود ﷺ في بيت المقدس فهي: «ينزل المهدي بيت المقدس، ثم يكون خلف من أهل بيته بعده، تطول مدّتهم ويجبرون، حتّى يصلي الناس على بني العباس، فلا يزال الناس كذلك حتّى يغزو القسطنطينية، وهو رجلٌ صالح، يسلمها إلى عيسى بن مريم، ولا يزال الناس في رخاء ما لم ينتقص ملك بني العباس، فإذا انتقص ملكهم لم يزالوا في فتن حتّى يقوم

المهدي^(٢٧). إن هذه الرواية - بالإضافة إلى اشتغالها على مضمون يمالئ بني العباس - تحتوي على مهديين اثنين. وهذا يتعارض مع الروايات المتواترة الدالة على خروج مهدي واحد من ولد فاطمة^(٢٨). وإذا استثنينا بيت المقدس فإن وجود عناصر أخرى، من قبيل: القسطنطينية وعيسى بن مريم عليه السلام، يتجه في الغالب نحو الارتباط بأهل الكتاب. ثم إن موضوع تسليم مقاليد الحكم إلى عيسى عليه السلام إنما نجدها في الروايات التي يبدو عليها الوضع والاختلاق والتحريف من قبل العباسيين^(٢٩).

ب. أنطاكية -

ومن بين المدن التي حظيت باهتمام أهل الكتاب يمكن الإشارة إلى أنطاكية. وهي مدينة جميلة تبهر الأبصار. وقال الإدريسي في وصفها: «أما أنطاكية فبلدة حسنة الموضع، كريمة البقعة، ليس بعد دمشق أنزه منها، داخلاً وخارجاً، كثيرة المياه، منخرقة في أسواقها وطرقها وقصورها وسككها، ولها سور دائر، وبساتينها اثنا عشر ميلاً، وعليها سور عجيب حصين منيع من حجر، يحيط بها ويجبل مشرف عليها، وفي داخل السور أرحاء وبساتين وجنات البقول وسائر المرافق، وبها أسواق عامرة ومبان زاهرة وصناعات نافقة ومعاملات مرفقة وخير كثير وبركات ظاهرة، ويعمل بها من الثياب المصمتة الجياد والعتابي والتستري والإصبهاني وما شاكلها»^(٣٠). كما وصفها ابن العديم - نقلاً عن صفة الأقاليم - بأنها مدينة جميلة، تكثر فيها الأشجار والمزارع والمراتع^(٣١)، بحيث إنك لا تجد نظيراً لها في بلاد الإسلام، ولا في بلاد الروم. وقال ابن الجوزي في وصف هذه المدينة: «أفضل مدينة بالشام»^(٣٢). وكان أنطيوخس هو الذي بنى أنطاكية^(٣٣).

لقد كانت أنطاكية تحظى بأهمية خاصة بالنسبة إلى المسيحيين. يشهد لذلك كلام قاله تميم الداري، وقد أسلم بعد أن كان نصرانياً، وأتهم بنشر الإسرائيليات، مما يؤكد شدة تعلقه بهذه المدينة. ومن ذلك قوله: «ما دخلت مدينة من مدائن الشام أحب إلي من مدينة أنطاكية»^(٣٤). وكان النصاري يسمون هذه المدينة «أم المدن» و«مدينة الله»^(٣٥). ومن ناحية أخرى هناك من يرى أن أنطاكية هي أول مدينة تظهر

فيها الديانة النصرانية^(٣٦). وهناك في واحدٍ من جبال هذه المدينة، حيث يتوسطها، مذبجٌ يعود تاريخه إلى ما قبل دخول الإسلام إليها، حيث كان الناس يقدمون فيه قرابينهم، ويقدّسونه كثيراً^(٣٧). وقد كانت هذه المدينة واحدةً من آخر مناطق الشام التي استولى عليها المسلمون في حرب اليرموك، الأمر الذي مهّد إلى محاصرة بيت المقدس من قبل الجيوش الإسلامية، فلم يجد الإمبراطور الرومي هرقل بُدّاً غير التراجع نحو القسطنطينية. وينقل عن هرقل - الملك البيزنطي المسيحي - أنه قال، عند تركه لأنطاكية: «عليك يا سورية السلام! ونعم البلد هذا للعدوّ»^(٣٨).

وعلى الاتجاه الآخر كان الحفاظ على أنطاكية في غاية الأهمية بالنسبة إلى خلفاء المسلمين. فبعد فتح هذه المدينة؛ وللحيلولة دون استعادتها من قبل الروم، كتب الخليفة الثاني إلى أبي عبيدة يأمره بأن يضع جماعةً من المسلمين على ثغرها، وأن لا ييخل عليهم في العطاء^(٣٩). وعلى الرغم من ذلك فقد ورد في الروايات التاريخية أن أنطاكية ظلت لسنواتٍ طويلة تتعاقب عليها أيدي الرومان والمسلمين^(٤٠). ومن هنا كانت أنطاكية من بين المدن التي وُضعت الأحاديث في فضائلها. وقد أفرد ابن الجوزي في موضوعاته باباً بهذا الشأن^(٤١).

كما يمكن للرؤية التي قدّمها أحد المحققين أن تؤيّد إسرائيلية قسمٍ من الروايات المرتبطة بأنطاكية؛ إذ يرى أن سكان أنطاكية في القرون الأولى من الهجرة كانوا من النصارى، ويبدو أن الذين اختلفوا الأحاديث الإسرائيلية كانوا في الغالب من اليهود الذين أسلموا حديثاً، وكانوا يسعون لحث المسلمين وتشجيعهم على مهاجمة هذا النوع من المناطق^(٤٢)؛ لأن العلاقة بين اليهود والنصارى في تلك المرحلة كانت متشجّة، وكانت الإمبراطورية الرومانية المسيحية قد تغلّبت على اليهود. وهو ما سوف نبجّته بمزيدٍ من التفصيل لاحقاً. إن فكرة المهدوية؛ لماهيتها السياسية - الاجتماعية، وارتباطها بمصير الأمة الإسلامية من جهة؛ وتمنّيها بخصوصية الكشف عن المستقبل وغيبية الأخبار المرتبطة بها من جهةٍ أخرى، قد شكّلت أرضية مناسبة لكي تلعب عناصر اختلاق الأحاديث دورها في هذا المضمار. ولا يمكن استبعاد هذا الاحتمال عن هذا الموضوع؛ بحيث يمكن للحديث التالي أن يكون من الإسرائيليات

المختلقة في هذا الشأن: «المهدي يُبعث بقتال الروم، يعطى معه [فقه] عشرة، يستخرج تابوت السكينة من غار أنطاكية»^(٤٣). إن الحديث عن وجود عشرة رجال مع الإمام المهدي عليه السلام في الحرب على الروم حديثٌ شاذٌ، ولا أساس له من الصحة، ولم يرد مثل هذا المضمون في أي رواية أخرى. وقد ورد في فتن ابن حمّاد، نقلاً عن كعب [الأخبار] أنه قال: «إنما سُمي المهدي؛ لأنه يهدي لأمرٍ خفي، ويستخرج التوراة والإنجيل من أرض يقال لها: أنطاكية»^(٤٤). وأما نصّ الحديث الآخر فهو: «المهدي يخرج التوراة غضة - يعني طرية - من أنطاكية»^(٤٥). في حين ورد بيان سبب تسمية الموعود في آخر الزمان بالمهدي في الروايات الأخرى الواردة في مصادر أهل السنة بمضمون آخر، ولم يرد فيها ذكر لأنطاكية، من قبيل: الحديث الذي رواه المقدسي، حيث قال: «وإنما سُمي المهدي؛ لأنه يهدي إلى أمرٍ خفي»^(٤٦). وقد صرح بعض المحققين من أهل السنة بإسرائيلية هذا النوع من الروايات^(٤٧). وعليه يمكن لأنطاكية أن تكون من بين المصاديق الإسرائيلية التي يمكن مشاهدة آثارها في روايات المهدوية أيضاً. وربما كانت سلسلة عناصر، من قبيل: الأهداف السياسية للخلفاء، أو الأهداف الدينية لأهل الكتاب، قد أدت في المجموع إلى التأثير في هذا النوع من الأخبار.

ج. بحيرة طبرية —

كما يمكن الإشارة من بين آثار أهل الكتاب إلى بحيرة طبرية أيضاً. فإنها تمثل بقعة اهتم بها اليهود والنصارى بشكل خاص. فهي من الناحية الجغرافية تقع قريباً من الأردن، وتفصلها عن كل من: دمشق وبيت المقدس مسيرة ثلاثة أيام^(٤٨). وإنما سُميت بحيرة طبرية لكثرة وتدفق مياهها، ومشابقتها البحر في مصبها من النهر^(٤٩).

والرواية اللاحقة تضاهي السابقة، مع اختلاف أنها تحدّد بحيرة طبرية بوصفها موضع استخراج تابوت السكينة؛ إذ تقول: «بلغني أنه على يدي المهدي يظهر تابوت السكينة من بحيرة طبرية، حتّى يحمل فيوضع بين يديه ببيت المقدس، فإذا نظرت إليه اليهود أسلمت، إلّا قليلاً منهم»^(٥٠). طبقاً لهذه الرواية يتمّ نقل تابوت السفينة بعد

اكتشافه في قصة المهدي الموعود عليه السلام إلى بيت المقدس، حيث يسلم أكثر اليهود عند رؤيتهم التابوت. وكما يتضح جلياً فإن هذه الرواية زاخرة بالمفاهيم اليهودية، من قبيل: تابوت السكينة، وبحيرة طبرية، وبيت المقدس، واليهود. وفي الوقت نفسه إن الرواية السابقة تحدّد موضع استخراج تابوت السكينة بغار أنطاكية، دون بحيرة طبرية، الأمر الذي يكشف عن وجود التعارض والتهاافت بين هاتين الروايتين.

د. الشام -

تمتاز منطقة الشام بشكل عام في الروايات مورد البحث بخصوصيتين، وهما: أولاً: إنها تشتمل على البقاع المقدسة عند أهل الكتاب، من قبيل: بيت المقدس، طبرية، وأنطاكية، وما إلى ذلك.

وثانياً: إن هذا المنطقة حُكمت من قبل معاوية والأمويين لما يقرب من مئة سنة. وعليه يمكن ملاحظة نقطة اشتراك هاتين الخصوصيتين في الروايات المختلفة بوضوح؛ إذ إن تقديس الشام ورفع مكانتها إنما حصل في عهد معاوية بدعم وتشجيع منه، بحيث رفع منزلة هذه المنطقة حتى على مكة ومدينة الرسول صلى الله عليه وآله أيضاً، حتى بالغ في ذلك ^(٥١). وفي هذه الروايات المختلفة من قبل كعب الأحبار ومن على شاكلته من الإسرائيليين يُنظر إلى الشام بوصفها أرض المحشر والمنشر وأرض الأبدال ^(٥٢). وقد نُقل عن كعب الأحبار قوله: «إني وجدت في كتاب الله المنزل أن الشام كنز الله من أرضه، وبها كنزه من خلقه» ^(٥٣). وقد ورد ذكر أصحاب المهدي الموعود عليه السلام بوصفهم «أبدال أهل الشام» أيضاً. وقد روي عن كعب الأحبار في هذا الشأن قوله: «الأبدال بالشام...» ^(٥٤). كما ورد في رواية أخرى أن أصحاب المهدي الموعود عليه السلام الذين يبايعونه هم من أهل الشام أيضاً، كما في قوله: «...وأنصاره من أهل الشام، عدتهم ثلاثمائة وخمسة عشر رجلاً، عدة أصحاب بدر، يسرون إليه من الشام حتى يستخرجوه من بطن مكة، من دار عند الصفا، فيبايعونه كرهاً...» ^(٥٥).

ومن بين الروايات التي تأتي في سياق بيان وجه تسمية المهدي عليه السلام روايات تعتبر إخراج التوراة من جبال الشام هو الوجه في تسمية المهدي عليه السلام، ومن ذلك قول كعب

الأخبار: «إنما سُمِّي المهدي؛ لأنه يهدي إلى أسفار من أسفار التوراة، يستخرجها من جبال الشام، يدعو إليها اليهود، فيسلم على تلك الكتب جماعة كثيرة، ثم ذكر نحواً من ثلاثين ألفاً»^(٥٦). وبعد بيان الضعف السندي لهذه الرواية في (الموسوعة في أحاديث المهدي عليه السلام الضعيفة والموضوعة) تمّ اعتبار متن الحديث من الإسرائيليات أيضاً^(٥٧).

٢.٣. تفصيل وتحريف المفاهيم الإسلامية. الإسرائيلية المشتركة -

ليس هناك من شك في وجود الكثير من المشتركات بين الإسلام واليهودية والمسيحية، بوصفها من الأديان الإبراهيمية التي يربطها بالسماء حبل واحد. وعلى الرغم من ذلك فإن التحريف الذي طال الكتب السماوية في الأديان السابقة، وما أدى إليه - جرّاء ذلك - من تسلّل التحريف إلى التعاليم والأحكام اليهودية والمسيحية، على ما ورد التصريح به في القرآن الكريم، قد أفضى إلى ملاحظة عدم التطابق بينها وبين الإسلام في الكثير من جزئيات وتفاصيل هذه المفاهيم. ومع ذلك فقد عمد بعض أهل الكتاب من الذين أسلموا لاحقاً إلى تسريب المفاهيم المحرّفة في دينهم السابق إلى النصوص الإسلامية، وقد لا تكون تلك الإسرائيليات المسرّبة مأخوذة من تعاليمهم الدينية أحياناً، بل قد تكون منبثقة عن الأوهام والخرافات، لا أكثر^(٥٨). وقد يكتفى أحياناً بذكر مجرد أسماء المظاهر والمفاهيم المشتركة، من قبيل: الكلام المنقول عن وهب بن منبه، في قوله: «أول الآيات: الروم، ثمّ الثانية: الدجال، والثالثة: يأجوج، والرابعة: عيسى ابن مريم عليه السلام»^(٥٩). وتارة يكون مضمون الرواية بحيث يشتمل على مفاهيم تفصيلية، بيد أن هذه التفصيلات لا تحتوي على ما يؤيدها في الروايات الإسلامية المشهورة، من قبيل: قول كعب الأخبار: «إذا انصرف عيسى ابن مريم والمؤمنون من يأجوج ومأجوج إلى بيت المقدس، فلبثوا سنوات ببيت المقدس، رأوا كهية الهرج والغبار من الجوف، فيبعثون بعضهم في ذلك؛ لينظر ما هو؟ فإذا هي ريح قد بعثها الله لقبض أرواح المؤمنين، فتلك آخر عصابة تُقبض من المؤمنين، ويبقى الناس بعدهم مئة عام، لا يعرفون ديناً ولا سنّة، يتهارجون تهارج الحمير، عليهم تقوم

الساعة، وهم في أسواقهم، يبيعون ويبتاعون وينتجون ويلحفون، فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون»^(٦٠).

أ. خروج الدجال وخصائصه —

يعتبر خروج «الدجال» من المفاهيم الإسلامية والإسرائيلية المشتركة. وقد ورد في لسان العرب أن الدجال يعني الكذاب^(٦١). ولم يرد ذكر الدجال بلفظه في العهد العتيق، بيد أن الباب السابع والباب الحادي عشر - من كتاب دانيال ينطوي على إشارات إلى رجل شرير هو عدو الله. وهناك من المحققين من يرى أن هذا الكتاب ليس من تأليف دانيال، وإنما يرجع انتشاره إلى حوالي سنة ١٦٨ للهجرة^(٦٢). إلا أن إنجيل يوحنا يشتمل على مفردة الدجال (antichrist). فقد ورد في هذا الإنجيل، على سبيل المثال: «يا أبنائي الصغار، جاءت الساعة الأخيرة. سمعتم أن مسيحاً دجالاً سيجيء»^(٦٣). لا شك في وجود أصل الدجال، طبقاً لروايات الفريقين، فقد اشتملت الروايات الواردة في المصادر الشيعية القديمة على ذكر الدجال، بيد أنها في الغالب مجملة، وأكثرها يكتفي بذكر أصل خروج الدجال أو اسمه فقط^(٦٤). وهناك الكثير من الروايات الواردة في مصادر أهل السنة بشأن الدجال، من قبيل: الرواية المنسوبة إلى رسول الله ﷺ، من طريق جابر بن عبد الله: «من كذب بالدجال فقد كفر، ومن كذب بالمهدي فقد كفر»^(٦٥).

هناك الكثير من الآراء المطروحة بشأن الدجال، ومنها: إن الدجال يمثل شخصاً بعينه؛ ومنها ما يقول: إنه رمزٌ لكيان أو تيار خاص؛ وهناك من قال: إن الدجال هو السفيناني؛ وما إلى ذلك من الأقوال. بيد أن القبول بأي من هذه الآراء دونه مشاكل جمّة، ولا سيما أن هذه الآراء تقوم على روايات وردت في سياق الحديث عن الدجال بأسلوب قصصي مسهب^(٦٦).

وفي ما يلي نذكر بعض الإشكالات المطروحة في هذا المجال؛ إذ يشتمل بعضها على مضامين لا تتسجم مع صريح القرآن الكريم والسنة الإلهية وحكمة الله الحكيم، ويبدو أنها مأخوذة من التفكير الديني عند أهل الكتاب.

ومن ذلك - على سبيل المثال -: إن الدجال قادرٌ على إحياء الموتى: «...وإنه يرى الأكمه والأبرص ويحيي الموتى...»^(٦٧).

وفي بعض هذه الروايات انتقاصٌ من شأن الأنبياء عليهم السلام، فقد ورد في بعضها أن الدجال يحتاج نبيين اثنين من أنبياء الله، فيسألهما: أليس هو ربهما الذي يحيي ويميت؟ فينكر ذلك أحدهما؛ بينما يصدقه الآخر: «...فيقول الدجال للناس: أأست برّبكم أحيي وأميت؟ ومعه نبيان من الأنبياء - إني لأعرف اسمهما واسم آبائهما، لو شئتُ أن أسميهما سمّيتهما -: أحدهما عن يمينه؛ والآخر عن يساره، فيقول: أأست برّبكم، أحيي وأميت؟ فيقول أحدهما: كذبت، فلا يسمعه أحدٌ من الناس إلا صاحبه، ويقول الآخر: صدقت، ويسمعه الناس»^(٦٨).

وفي روايةٍ أخرى: إن الناس سيقون بعد الدجال إلى فترةٍ محدّدة. ومن ذلك ما رواه ابن أبي شيبة: «يمكث الناس بعد الدجال أربعين سنة»^(٦٩). ويبدو من ظاهرها أن الناس بعد قتل الدجال سيعرفون الوقت الدقيق ليوم القيامة، في حين يصرّح القرآن الكريم بأن ساعة قيام القيامة لا يعلمها إلا الله، فلا علم لأحدٍ بها من الناس حتى الأنبياء، وأنها تحدث بغتة^(٧٠).

يُضاف إلى ذلك أننا نجد في أسانيد الكثير من الروايات التي تحدّثت عن الدجال بإسهاب أسماء مشاهير رواة الإسرائيليات، من أمثال: كعب الأحبار، وتميم الداري، وأبو هريرة الدوسي، ووهب بن منبه^(٧١)، ممّا يشكّل قرينةً على قوّة احتمال أن تكون هذه الروايات من الإسرائيليات.

ويبدو من وجهة نظر الشيخ محمود أبو رية أن الروايات التي تحدّثت بالتفصيل عن خروج الدجال في آخر الزمان، وذكرت له صفات وخصائص خارقة ومذهلة، إنما هي من أوهام القصّاصين الذين كانوا مولعين بنقل الإسرائيليات والنصرانيات^(٧٢)، وأن هذا النوع من الأخبار قد تبلور على أساس ذكر الدجال في الكتاب المقدّس.

وقد ذهب الشيخ محمد ناصر الدين الألباني إلى أبعد من ذلك، حيث قال: لا يوجد لهذه الروايات - تقريباً - أيّ سندٍ معتبر يمكن الركون إليه^(٧٣).

ويذهب الشيخ معرفت إلى الاعتقاد بأن بعض الإسرائيليات يوافق الشريعة

الإسلامية، إلا أن البعض الآخر يخالفها، وهناك ما هو مسكوتٌ عنه. وإن المنقول من الإسرائيليات مشافهةٌ هو في الغالب. إذا لم نقل بأجمعه. لا أساس له من الصحة^(٧٤). وعلى هذا فإن تفصيل أوصاف وأفعال الدجال الموجود في المصادر الإسلامية لا وجود له حتى في النصوص الدينية لأهل الكتاب أيضاً. وعليه لا بُدُّ من القول - بالالتفات إلى وجود أصل موضوع الدجال في الكتاب المقدس -: إن الأخبار التفصيلية عنه ناشئةٌ من الوهم والخيال الجامع لرواة الإسرائيليات؛ فحيث لم يكن رواة الإسرائيليات على شيءٍ من العلم كانوا يختلقون القصص والأساطير الخرافية، مستندين في ذلك إلى المسائل المذكورة في كتب العهدين، وينقلون إلى الناس بعض الأمور الكاذبة^(٧٥).

من هنا، فإنه على الرغم من أن بعض علماء أهل السنة، من خلال إصرارهم على التمسك بأصل قصة الجساسة والدجال، قد اعتبروا نقل هذه القصة للمرة الأولى عن تميم الداري منقبةً وفضيلةً له^(٧٦)، بيد أن الاحتمال القوي جداً هو أن يكون هذا النوع من الروايات ناتجاً عن أوهام ومختلقات رواة الإسرائيليات، وهي الروايات التي تتحدث بالتفصيل عن صفات وخصائص الدجال في ما يتعلق بأحداث آخر الزمان، ونسبت إليه أموراً مذهلة وخارقة للعادة، مما ينسجم بعضها مع معتقدات أهل الكتاب، ويعارض نص القرآن والعقل السليم.

ب. الحرب والسلم مع الروم وفتح القسطنطينية —

يمكن العثور على الكثير من الإسرائيليات المرتبطة بتفسير القرآن الكريم^(٧٧). ومن ذلك: الرواية المنسوبة إلى السدي في تفسير الآية ١١٤ من سورة البقرة، فهي من الروايات التفسيرية التي تعكس من جهةٍ رغبة الأمويين في الاستيلاء على القسطنطينية؛ وتحمل من جهةٍ أخرى مؤشرات تقوي احتمال أن تكون من الإسرائيليات. ومن بين تلك المؤشرات تطابقها مع رغبة اليهود بالقضاء على الروم. وإليك نص الرواية: عن السدي، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا﴾ (البقرة: ١١٤)، قال: «هم الروم،

كانوا ظاهروا بخت نصر على خراب بيت المقدس. وقال في قوله: ﴿أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾ (البقرة: ١١٤): «فليس في الأرض رومي يدخله اليوم إلا وهو خائف أن تضرب عنقه، أو قد أخيف بأداء الجزية، فهو يؤديها». وفي قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ﴾ (البقرة: ١١٤) قال: «أما خزيهم في الدنيا فإنه إذا قام المهدي، وفتحت القسطنطينية، قتلهم، فذلك الخزي»^(٧٨).

وقال السمعاني: «إن الآية نزلت في المشركين الذين منعوا رسول الله ﷺ من دخول مكة عام الحديبية»^(٧٩). وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إنهم قريش، حين منعوا رسول الله ﷺ دخول مكة والمسجد الحرام»^(٨٠). وكما يبدو من ظاهر السياق إن المراد من هؤلاء الظلمة هم كفار مكة، وإن الحادثة تعود إلى ما قبل الهجرة؛ لأن هذه الآيات نزلت على رسول الله ﷺ في بداية هجرته إلى المدينة المنورة^(٨١). يبدو أن أكثر الأقوال المنقولة عن الصحابة والتابعين تشير إلى الروم والقسطنطينية^(٨٢). ويحتمل أن تكون هذه المسألة معبرة عن نفوذ الأفكار الإسرائيلية بينهم؛ حيث كانوا في تلك المرحلة يتمنون فتح القسطنطينية. وربما كانت رواية كعب الأحبار تصب في ذات السياق، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ آبَائِهِمْ﴾ (الفتح: ١٦): «هم الروم»^(٨٣). في حين ذهب الأغلب إلى القول بأن المراد من هذه الآية: قوم فارس، أو هوازن، أو ثقيف، أو بنو حنيفة، أو أهل اليمامة^(٨٤).

وفي ما يتعلق بالفتوحات - ولا سيما فتح المدن الرومية والقسطنطينية، وسائر المناطق المسيحية - يمكن العثور على حلقة وصل بين الخلفاء والحكام المسلمين واليهود الذين أسلموا لاحقاً في القرون الهجرية الأولى؛ إذ يحدث أحياناً من خلال ذم بعض المدن الرومية الهامة تشجيع الجيوش الإسلامية على تدميرها وفتحها^(٨٥). وتعود جذور المسألة إلى طبيعة العلاقة بين النصارى واليهود قبل الإسلام، حيث كان الأمر بينهما محتدماً على مدى قرون من الزمن. فبعد اعتناق قسطنطين - الملك الرومي - للديانة المسيحية، أعلن عن الديانة المسيحية بوصفها الديانة الرسمية الوحيدة، وفرض حظرًا على الديانة اليهودية بوصفها دين الأقلية، وتعرض اليهود إلى الكثير من العذاب والأذى، وكل هذه الأمور تعود إلى ما قبل عصر ظهور الإسلام. من هنا فقد ساءت

أوضاع اليهود في الإمبراطورية الرومية إلى حدٍ كبير. وقد سام المسيحيون اليهود بألوان العذاب^(٨٦). ويروي (ول ديورانت)، صاحب كتاب قصة الحضارة، أن المسيحيين قد تمكّنوا في العصور الوسطى من بسط هيمنتهم على أوروبا والمناطق الخاضعة للإمبراطورية الرومانية، وكانوا أبداً يسيئون الظنّ باليهود، ويشدّدون الضغط عليهم أحياناً، وتتراوح هذه الضغوط ما بين الاقتصادية والاجتماعية إلى الإكراه على التخلّي عن دينهم، وحتى طردهم وإخراجهم من المناطق المسيحية^(٨٧). ويتّضح من تقرير المسعودي أن عدداً من اليهود قد هربوا أثناء تأليفه لكتابه سنة ٣٣٢هـ من روما أرض النصراني^(٨٨). كما سبق لقبائل اليهود من بني النضير وبني قريظة وبني بهدل أن هاجروا من الشام إلى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، بعد انتصار الروم عليهم، ومنذ ذلك الحين استقر اليهود الهاربون من الشام في منطقة الحجاز^(٨٩). وفي المقابل وجد اليهود لأنفسهم في مرحلة الفتوح الإسلامية وبداية العصر العباسي مناخاً مناسباً في البلدان الإسلامية، وقد ساعدتهم الثورة التجارية في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين في ممارسة تجارتهم ومضارباتهم الربوية على المستويين المحلي والعالمي. وقد بلغ الأمر بالمؤسّسات المالية اليهودية في كل من: بغداد والقاهرة خلال القرن العاشر الميلادي حداً أخذوا معه يقدّمون القروض إلى الدولة. ومن ناحية أخرى كان التجار المسلمون بدورهم أثرياء جداً، ومن هنا لم يتمّ استشعار الخطر من نفوذهم، فواصل التجار اليهود أعمالهم وأنشطتهم المالية بهدوء بال، ولم يتعرّض لهم أحد^(٩٠).

وعليه فإن جذور إثارة المسلمين وتشجيعهم على مواجهة الروم وفتح الأراضي الخاضعة للإمبراطورية الرومية تعود إلى العصبية الدينية. وبعبارة أخرى: إن العداوة بين المسيحيين واليهود من سكّان المناطق الخاضعة لسلطة الدولة البيزنطية من التجدر والعمق بحيث كان حتّى اليهود من المقيمين في المناطق الإسلامية يدركون الأهميّة المحيطة بمصير دينهم في روما وأوضاع اليهود في تلك المناطق، ومن هنا كانوا يجدون في توسيع رقعة الفتوحات الإسلامية في أوروبا نقطة اشتراك بينهم وبين الخلفاء المسلمين، وتبعاً لذلك توفّرت لديهم الدوافع الدينية والقومية لاختلاق الأحاديث ذات الصبغة الإسرائيلية. من هنا لا يبعد أن يكون حثّ اليهود للمسلمين وتشجيعهم على

فتح مناطق مثل: الروم والقسطنطينية قد أفضى إلى تسلل الروايات الإسرائيلية إلى النصوص الدينية في الدائرة المهدوية. ومن ذلك: الرواية المنسوبة إلى رسول الله، والتي تقول: «بينكم وبين الروم أربع هدن، يوم الرابعة على يدي رجل من أهل هرقل، يدوم سبع سنين، فقال له رجل: يا رسول الله، مَنْ إمام المسلمين يومئذ؟ قال: المهدي من ولدي، ابن أربعين سنة، كأن وجهه كوكبٌ دُرِّي، في خدّه الأيمن خالٌ أسود، عليه عباءتان قطوانيتان، كأثفه من رجال بني إسرائيل، يستخرج الكنوز، ويفتح مدائن الشرك»^(٩١). هناك الكثير من الروايات التي تقول: إن المهدي الموعود عليه السلام يحكم العالم كله^(٩٢)، في حين أن الرواية المتقدمة تتحدث عن أربع هدن تقع بين المهدي عليه السلام وملك الروم، وأن رابع تلك الهدن تمتد لسبع سنين، في حين تذهب أكثر الأحاديث إلى أن فترة حكم الإمام المهدي تمتد لما يقرب من سبع سنين^(٩٣). وعليه كيف سيتمكن الإمام المهدي - والحال هذه - من فتح العالم بأسره؟ من هنا لا يمكن بالالتفات إلى هذه التعارضات القبول بهذه الرواية. كما أنها تعاني من ضعف في سندها^(٩٤). يمكن لنص الرواية أن ينسجم مع بعض الأخبار التاريخية التي تحدثت عن الحرب والصلح بين المسلمين وحاكم الروم في المرحلة الأموية، ولا سيما في فترة معاوية. فقد ورد في تاريخ اليعقوبي - على سبيل المثال - بعض المسائل بشأن اندحار الروم على يد المسلمين، واقترح الصلح من قبلهم، وقبول أبي عبيدة - قائد المسلمين في المنطقة - لهذا الاقتراح بشرط دفع الجزية^(٩٥). وقال ابن عساكر: «إن معاوية أغزى عبد الرحمن ابن أمّ الحكم أرض الروم، وكان فيها. ووفد ابن هرقل خصياً له يريد معاوية على الصلح على أن تجعل له ضواحي أرض الروم على أن يكفّ الجنود ولا يغزيهم، فأجابه معاوية إلى ذلك»^(٩٦).

من ناحية أخرى تشتمل هذه الرواية على عناصر تشير إلى البصمات الإسرائيلية. ومن بينها: (القطواني) نسبة إلى القطوان (بتحريك الطاء)، وهو اسم موضع في الكوفة، ومحلّ في سمرقند^(٩٧). أما العباءة القطوانية (بسكون الطاء) فهي عباءة بيضاء قصيرة من المخمل^(٩٨). ومن الواضح أن هذا المعنى هو المراد في هذه الرواية، دون الموضع المنسوب إلى ناحية قطوان في الكوفة أو سمرقند؛ إذ ورد في رواية بشأن النبي

موسى عليه السلام: «حجّ موسى على تور أحمر عليه عباءة قطوانية»^(٩٩). كما ورد في المصادر الشيعية رواية أخرى عنه تقول: أنه مرّ بمنطقة صفاح، وكان «عليه عباءتان قطوانيتان»^(١٠٠). إن العباءة البيضاء القصيرة ليست من الصفات الثابتة والملازمة للأشخاص، وبطبيعة الحال حيث يكون ثوب الإنسان قابلاً للتغيير والتبديل لا يمكنه أن يعبر عن أوصاف الأفراد، ولكن يمكن للمهدي الموعود عليه السلام أن يظهر على تلك الهيئة مرتدياً مثل هذه العباءة. ومهما كان لا يبعد احتمال تأثير الإسرائيليات، ولا سيما أن الروايات المتقدمة بشأن النبي موسى عليه السلام تبين أنه كان يتخذ من العباءة القطوانية رداءً له، وربما كان هذا النوع من الثياب شائعاً بين بني إسرائيل، وإن كنا لا نستطيع البتة في هذا الشأن بضررٍ قاطع.

كما أن هناك مجالاً للتأمل في تشبيه العظمة الجسدية للإمام المهدي الموعود عليه السلام بأجساد بني إسرائيل. وربما كان من هذا القبيل الرواية الواردة من طريق أبي هريرة بشأن فتح القسطنطينية على يد رجلٍ من أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم^(١٠١).

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الرواية المنقولة عن عبد الله بن عمرو بشأن فتح الروم على يد المهدي عليه السلام، على أن هذا المهدي سيحكم بعد المنصور. وإليك نصّها: «بعد المهدي الذي يخرج أهل اليمن إلى بلادهم، ثم المنصور، ثم من بعده المهدي الذي تفتح على يديه مدينة الروم»^(١٠٢). وجاء في رواية عن كعب الأحبار تحمل ما يشبه هذا المضمون؛ إذ تقول: «يكون بعد المهدي خليفة من أهل اليمن من قحطان، أخو المهدي في دينه، يعمل بعمله، وهو الذي يفتح مدينة الروم، ويصيب غنائمها... قال كعب: ويلي الناس رجلٌ من بني هاشم ببيت المقدس...»^(١٠٣). وهناك رواية أخرى عن كعب الأحبار تقول: إن الحرب بين المهدي والروم تمتدّ لعشرين سنة، وهي تعارض الروايات القائلة بأن فترة حكم الإمام المهدي تمتدّ لسبع سنين. وإليك نصّ هذه الرواية: «المنصور مهدي يصلي عليه أهل السماء والأرض وطير السماء، يبتلي بقتال الروم والملاحم عشرين سنة، ثم يقتل شهيداً في الملحمة العظمى، هو وألفين معه، كلّهم أمير وصاحب راية. فلم يُصَبّ المسلمون بمصيبته بعد رسول الله ﷺ أعظم منها»^(١٠٤).

ويبدو أن بعض هذه الأخبار يعود إلى عصر العباسيين، وينتمي بعضها إلى عصر

الأمويين، كما ورد في رواية عن كعب الأحبار: «إن الله تعالى يمدّ أهل الشام إذا قاتلهم الروم في الملاحم»^(١٠٥).

إن هذا الصنف من الأخبار التي تتحدّث عن معركة مع الروم، وهزيمة الروم على يد المسلمين، والتي تنطوي في موارد كثيرة على التصريح بالملك أو الخليفة أو شخص المهديّ عليه السلام، قد نقلت عن رواة من أمثال: كعب الأحبار، أو كعب بن علقمة، ويمكن مشاهدة الكثير منها في الفتن، لابن حمّاد.

وهي، بالإضافة إلى تعارضها الداخلي، تخالف أحياناً المسلّمات والبديّهيات التاريخية أيضاً^(١٠٦)، ولا سيّما أن أخبار هذا المصدر التي تعود إلى عصر الأمويين ترتبط من الناحية المضمونية إلى حدّ ما بهذه الروايات^(١٠٧).

٣.٣. النقل المباشر من المصادر المنسوبة إلى أهل الكتاب —

إن نقل الروايات المهدوية من المصادر المنسوبة إلى أهل الكتاب يُعدّ من قنوات تسلّل الإسرائيليات إلى الروايات المهدوية. كما أن مضامين هذه الروايات تتعارض مع الروايات المعتمدة والمتواترة أيضاً. وهذا بطبيعة الحال إذا لم يكن أحد المعصومين عليهم السلام واسطة في هذا النقل. ويمكن الإشارة من بين هذه الأحاديث إلى الخبر الذي يرويّه ابن المنادي مباشرة عن كتاب دانيال؛ إذ يقول: «وفي كتاب دانيال: إن السفينيين ثلاثة، وإن المهديين ثلاثة، فيخرج السفيناني الأول، فإذا خرج وفشا ذكره خرج عليه المهديّ الأول، ثم يخرج السفيناني الثاني فيخرج عليه المهديّ الثاني، ثم يخرج السفيناني الثالث فيخرج عليه المهديّ الثالث؛ فيصلح الله به كلّ ما أفسد قبله، ويستتقذ الله به أهل الإيمان، ويحيي به السّنة، ويطفئ به نيران البدعة، ويكون الناس في زمانه أعزّاء ظاهرين على من خالفهم، ويعيشون أطيب عيش، ويرسل الله السماء عليهم مدراراً، وتخرج الأرض زهرها ونباتها، فلا تدّخر من نباتها شيئاً، فيمكث على ذلك سبع سنين، ثم يموت»^(١٠٨).

إن مفهوم الإنقاذ على يد الإمام المهدي الموعود عليه السلام مقتبس من روايات مستفيضة، يذهب العلماء الكبار والمحدّثون البارزون من كلا الفريقين إلى عدم

الشكّ في تواترها، ولا سيّما علماء أهل السنّة، حيث يصرّحون بهذه المسألة^(١٠٩). وفي هذا البين يمكن اعتبار الاعتقاد بالمهدوية في مقياسه الأدنى - بغض النظر عن نوعية أو شخصية المصدق - متماهياً مع الاعتقاد بظهور رجل من ولد فاطمة في آخر الزمان، كما هو عليه الاعتقاد العام لدى الشيعة وأهل السنّة^(١١٠).

إلا أن الذي يلاحظ في هذه الرواية هو التصريح بوجود ثلاثة مهديّين. أما المصادر الروائية لدى الشيعة فقد تحدّثت عن المهديّين في إشارة إلى الأئمة الأطهار^(عليه السلام). كالذي نراه في الزيارة الجامعة الكبيرة بشأن الأئمة الأطهار^(عليه السلام)، وهو المضمون القائل: «وأشهد أنكم الأئمة الراشدون المهديّون المعصومون المكرمون...»^(١١١)، أو الحديث الذي يرويه الإمام علي^(عليه السلام)، عن النبي الأكرم^(صلى الله عليه وآله)، أنه قال: «يا عليّ، الأئمة الراشدون المهديّون المعصوبون حقوقهم من ولدك، أحد عشر إماماً وأنت»^(١١٢).

كما استعمل أهل السنّة هذه المفردة في بعض الموارد بشأن الخلفاء الراشدين أيضاً^(١١٣).

إلا أن مراد هذا الخبر ليس هو أمثال الخلفاء الراشدين أو الأئمة الأطهار^(عليه السلام)، إنما المراد من المهديّين هنا هو الموعود المعروف في الإسلام، وهو المهديّ الذي تراه هذه الرواية مجسّداً في ثلاثة أشخاص، ولا يمكن أن نرى له مصداقاً آخر.

ومن جهة أخرى إن وجود عناصر في هذه الرواية، من قبيل: الختام الزاخر بطيب العيش وكثرة الرفاه ونزول البركات من السماء، وتقدير مدّة حكم الإمام المهدي الموعود^(عليه السلام) بسبع سنين، يجعل نصّ الرواية مقبولاً بحسب الظاهر. بيد أن مسألة تعدّد المهدي تنطوي على مفهوم شاذّ، كما أنه يتعارض مع الروايات المتواترة التي تنصّ بآجمعها على ظهور مهديّ واحد في آخر الزمان من نسل فاطمة الزهراء^(عليها السلام).

وقد وصف مؤلّف «الموسوعة في أحاديث المهدي^(عليه السلام) الضعيفة والموضوعة» هذه الرواية بأنها من الإسرائيليات^(١١٤).

وفي الحقيقة يجب القول بهذا الوصف؛ إذ إن ابن المنادي قد نقله من كتاب دانيال دون أن يكون مروياً عن المعصوم. ومن الجدير بالذكر أن السيد أكبر نجاد -

محقق كتاب العرف الوردی في أخبار المهدي، للسيوطي - قال في هامش هذه الرواية: لم أعثر على هذا النقل^(١١٥).

وقد استنتج أحد المحققين، من خلال بحثه بشأن كتاب دانيال، أن ابن المنادي (٣٣٧هـ) قد ادّعى أنه قد أخذ مسائل كتابه من كتاب دانيال، ومن هنا فقد وصف تلك المسائل بأنها من الوحي. وهي، بالإضافة إلى افتقارها إلى المصادر والأسانيد المعتبرة، تحتوي على قصص وحكايات يبدو أن القصّاصين هم الذين صاغوها في القرون الأولى، ووضعوا عليها اسم كتاب دانيال^(١١٦).

وفي الحقيقة لا يمكن الاعتماد على كتاب الملاحم، لابن المنادي، كما اعتبره القرطبي من الإسرائيليات، وأنه زاخرٌ بالمتناقضات، وناشئاً عن الجنون والهوى، بل يرى أن النقل عن كتاب دانيال دون توسيط النبي الأكرم موجبٌ لزوال العدالة أيضاً^(١١٧).

وعلى الرغم من عدّ كتاب دانيال جزءاً من العهد العتيق، إلا أنه يختلف عنه؛ فإن الأخبار التي تتحدّث عن اعتباره هي من الصحابة والتابعين، الذين يتمنّع «كعب الأخبار» بينهم بمكانة خاصة. ولم يرد ذكرٌ لهذا الكتاب في الفهارس القديمة والكتب والمصادر الشيعية القديمة^(١١٨). كما أن العلامة المجلسي، رغم نقله بعض الأخبار عنه، لم يعتمد على أسانيد سائر أخباره^(١١٩).

ومن الجدير بالذكر أن هناك رواية أخرى تتحدّث عن ثلاثة مهديّين، يتعارض مضمونها مع الروايات المتواترة. عن الوليد قال: سمعتُ رجلاً يحدث قوماً، فقال: «المهديون ثلاثة: مهديّ الخير، وهو عمر بن عبد العزيز؛ ومهديّ الدم، وهو الذي يسكن عليه الدماء؛ ومهديّ الدين، عيسى بن مريم، تسلم أمته في زمانه»^(١٢٠). وقد حدّد هذا الخبر مصاديق المهديّين، وقد ذكر عمر بن عبد العزيز بوصفه واحداً منهم. وقد أخبر ابن حجر عن تصريح ابن المنادي بأخذ رواية أخرى عن كتاب دانيال. وإليك نصّ كلام ابن المنادي في هذا الشأن: «قد وجدنا في كتاب دانيال: إذا مات المهديّ ملك خمسة رجال، وهم من ولد السبط الأكبر - يعني ابن الحسن بن عليّ -، ثم يملك بعدهم خمسة رجال من ولد السبط الأصغر، ثم يوصي آخرهم بالخلافة لرجلٍ

من ولد السبط الأكبر، فيملك، ثم يملك بعده ولده، فيتمّ بذلك اثنا عشر ملكاً، كل واحد منهم إمام مهدي^(١٢١). كما يعترف كعب الأحبار صريحاً بأنه وجد صفات المهدي^(ع) في أسفار الأنبياء؛ إذ يقول: «إني أجد المهدي مكتوباً في أسفار الأنبياء، ما في عمله ظلم ولا عيب»^(١٢٢).

هذا، وقد أصاب عبد الله بن عمر يوم اليرموك كتابات لأهل الكتاب، مشتملة على الكثير من الإسرائيليات، وعلى الرغم من اشتغالها على مسائل مشهورة مختلطة بالمنكر والمردود، إلا أنه مع ذلك كان يروي منها. ويقرّ ابن عمر في متن الرواية الآتية بهذا الأمر؛ إذ تشتمل هذه الرواية على ذكر المهدي، وفي الوقت نفسه تحدّثت عن أمر الخلفاء والحكام السابقين واللاحقين للمهدي، حيث نجد فيها مسائل تدعو إلى التأمل. وإليك نصّ هذه الرواية: «وجدت في بعض الكتب يوم غزونا يوم اليرموك: أبو بكر الصديق أصبتم اسمه، عمر الفاروق قرن من حديد أصبتم اسمه، عثمان ذو النورين أوتي كفلين من الرحمة؛ لأنه قتل مظلوماً أصبتم اسمه، ثم يكون سفاح، ثم يكون منصور، ثم يكون مهدي، ثم يكون الأمين، ثم يكون سيف وسلام - يعني صلاحاً وعافية -، ثم يكون أمير العُصَب، ستّة منهم من ولد كعب بن لؤي، ورجل من قحطان، كلّهم صالح، لا يرى مثله»^(١٢٣). يكفي إقرار ابن عمر بأنه وجد هذا الخبر في واحد من مصادر أهل الكتاب لتضعيفه واعتباره مختلفاً على أساس الإسرائيليات. ثم إن متن الرواية قد اشتمل على الأخذ من منزلة علي بن أبي طالب^(ع) واعتباره سفاحاً بعد عثمان بن عفان. من هنا لم يشكك مؤلف «الموسوعة في أحاديث الإمام المهدي^(ع) الضعيفة والموضوعة» في كونها من الإسرائيليات^(١٢٤).

٣.٤. وجود أسماء رواة الإسرائيليات في سند الرواية —

إن من بين الشواهد التي يمكن على أساسها مشاهدة بصمات وآثار الإسرائيليات وجود أسماء رواة الأحاديث الإسرائيلية في أسانيدها. ولا ننكر أن هذه الشواهد لا تشكّل دلالة قطعية على إسرائيلية هذه الأخبار، ولكنها تؤدّي مع

الشواهد الأخرى إلى تعزيز وتقوية احتمال تسلل الإسرائيليات إلى هذا النوع من الروايات. وبعبارة أخرى: إن مجرد وجود أحد هؤلاء الرواة لا يستلزم كونها من الإسرائيليات حتماً، بل من الضروري أن يؤيد ذلك ببعض الشواهد الموجودة داخل المتن أيضاً.

يرى الباحث السيد معروف الحسني أن رواية الإسرائيليات هم في الأصل من الزنادقة الذين تظاهروا بالإسلام؛ كي يقبل المسلمون مروياتهم. وهكذا فقد اعتمد الصحابة على هؤلاء الأشخاص، ثم وجدت الخرافات طريقها إلى النصوص الدينية، بما في ذلك الأخبار والفتن والبعث^(١٢٥). ولم تقتصر رواية الإسرائيليات على مجموعة من الصحابة فقط، بل استمرت هذه الظاهرة إلى عصر العباسيين على ذات الوتيرة^(١٢٦). تحتوي أسانيد أكثر الروايات المتقدمة على أسماء أشخاص تأتي في ما يلي على التعريف بهم على نحو الإجمال:

أ. كعب الأحبار الحميري -

اسمه كعب بن مانع^(١٢٧)، أو ماتع، وكنيته أبو إسحاق^(١٢٨). أدرك عصر النبي ﷺ، ولم يره^(١٢٩). وهناك من قال: أسلم كعب الأحبار في عهد أبي بكر^(١٣٠). بيد أن احتمال إسلامه في عهد الخليفة الثاني هو الأقوى^(١٣١). وقد ذهب أبو رية إلى القطع بأن إسلام كعب الأحبار كان في عهد عمر بن الخطاب^(١٣٢).

مكث كعب الأحبار مدة من الزمن في المدينة المنورة، ثم انتقل إلى الشام، ليسكن هناك، ويموت فيها أثناء خلافة عثمان بن عفان^(١٣٣). وكان يُعدّ من كبار علماء أهل الكتاب، وكان بعض الصحابة يأخذون منه^(١٣٤). وقالوا: إن بعض الصحابة كانوا يترددون عليه ويجتمعون به، وكان يحدثهم من الكتب الإسرائيلية^(١٣٥). وقد روى كذلك أحاديث عن النبي ﷺ بشكلٍ مرسل^(١٣٦).

لقد كان كعب الأحبار هو المتهم الأول في نشر الإسرائيليات بين المسلمين، كما كان أبو هريرة كتلميذ له في أخذ الإسرائيليات منه. وهكذا فقد انتشرت الكثير من الروايات عن طريق هذين الرجلين في المجتمع الإسلامي، وهي روايات

زاخرة بالخرافات والأساطير. قال الشيخ محمود أبو رية: لقد أحدث كل من: كعب الأحبار وأبو هريرة الدوسي الكثير من الفساد؛ بسبب نشر الخرافات والأوهام في الإسلام^(١٣٧). وقد ذهب طه حسين إلى القول بأن كعب الأحبار لم يسلم في عهد النبي ﷺ، رغم ما شاهده من صفات وخصائص النبي الدالة على نبوته، وظلّ مصرّاً على يهوديته. ثم جاء إلى المدينة المنورة على عهد عمر بن الخطاب، وأعلن إسلامه، مدّعياً أنه وجد صفات المسلمين في الكتب السابقة. وبذلك فإنه كان يثير شغف المسلمين، حتّى بلغ الأمر أن سألته عمر يوماً: هل رأيت اسم عمر في التوراة؟ فقال له في الجواب: إنه لم يرَ اسمه، ولكنّه رأى صفاته^(١٣٨). فاختر عمر بن الخطاب كعب الأحبار ليكون مستشاراً له، وأمره أن يقصّ في أرض الشام^(١٣٩). وقد سمع الإمام الباقر رواية من كعب الأحبار بشأن التقديس المفرط لبيت المقدس، فبان الغضب عليه، ونعته بالكذاب^(١٤٠).

إن روايات كعب الأحبار في دائرة المهدوية كثيرة جداً، حيث يمكن مشاهدة اسم كعب الأحبار بشكل خاص في سلسلة أسانيد الروايات ذات الطابع الإسرائيلي، بغض النظر عن اعتبارها أو عدم اعتبارها من الناحية الدلالية، من قبيل: الروايات المتعلقة ببيت المقدس^(١٤١)، والروم^(١٤٢)، والشام^(١٤٣)، ونزول عيسى ابن مريم ﷺ^(١٤٤)، والقسطنطينية^(١٤٥)، والدجال^(١٤٦). ومن الجدير بالذكر أن بعض هذه الروايات يشتمل على اسم كعب، دون أن يكون المراد منه كعب الأحبار، بل هو كعب آخر، وعليه كلما ذكر اسم كعب مفرداً كان المراد منه (كعب بن علقمة)، وهو من التابعين، ولكنّه لم يكن يختلف عن كعب الأحبار في رواية الإسرائيليات، وكان من المقرّين بالرجوع إلى الكتب اليهودية - المسيحية^(١٤٧). وبالإمكان التفريق بينهما في هذه الروايات من خلال التدقيق في رجال أسانيدهما إلى حد كبير.

ب. أبو هريرة —

لقد ذكروا لأبي هريرة الكثير من الأسماء^(١٤٨)، ومن بينها: عبد الله بن عامر، وبرير بن عسرة، وسكين بن دومة، وأحمد بن زهير، وغيرها^(١٤٩). ومع ذلك كلّ لا

يعتمد على أي واحد من هذه الأسماء، وعليه لم يكن هناك بُدٌّ من الإشارة له في الحدِّ الأدنى بكنيته، وهو ما اتَّفقت عليه كلمة الجميع^(١٥٠). وقد اعترف أبو هريرة قائلًا: ليس في الصحابة مَنْ يجاريه في كثرة الرواية عن رسول الله ﷺ غير عبد الله بن عمرو بن العاص، ثم علَّل ذلك بأن عبد الله كان يكتب كلَّ ما يسمعه، أما هو فلم يكن يكتب^(١٥١). وقد أسلم في السنة السابعة للهجرة^(١٥٢)، ولم يدرك النبي ﷺ بعد إسلامه إلا قليلاً. إن أكثر روايات أبي هريرة تعود إلى مسموعاته من الصحابة والتابعين، وإلى مختلقاته، وأما ما يرويه عن رسول الله ﷺ مباشرة فهو قليلٌ للغاية، ولا يكاد يذكر. ويرى العلماء أن أبا هريرة هو أوَّل مَنْ بدأ برواية الإسرائيليات، ولا سيَّما عندما التحق بمعاوية في الشام، حيث وفَّر له أسباب العيش الرغيد^(١٥٣). وعن الإمام الصادق عليه السلام أن أبا هريرة هو أحد الكذَّابين الثلاثة على رسول الله ﷺ^(١٥٤). ودخل مسجد الكوفة برفقة معاوية، وحدَّث بحديثٍ كاذب في ذمِّ الإمام علي عليه السلام، فكافأه معاوية على ذلك، واستعمله على المدينة المنورة^(١٥٥). ونرى اسم أبي هريرة في أسانيد أكثر من ١١٠ أحاديث في معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام، حيث نجد اسمه - على سبيل المثال - في أسانيد الأحاديث ذات الصلة بالإسرائيليات، ضمن مفهوم اليهود^(١٥٦)، والروم^(١٥٧)، والشام^(١٥٨)، ونزول عيسى ابن مريم عليه السلام^(١٥٩)، والدجال^(١٦٠)، والقسطنطينية^(١٦١)، وغير ذلك.

ج. عبد الله بن عمرو بن العاص -

يكفي إقرار عبد الله بن عمرو برؤيته خبراً مرتبطاً بالمهدوية في بعض كتب أهل الكتاب للاطمئنان بإسرائيلية الروايات مورد البحث. وقد كان عبد الله - كما يقول علماء أهل السنة - من الذين أخذوا الإسرائيليات عن علماء أهل الكتاب^(١٦٢). وبعد أن روى عنه ابن كثير روايةً، قال: إن هذه الرواية من الراويين اللتين أصابهما عبد الله بن عمرو بن العاص يوم اليرموك، مع اشتغالهما على الكثير من الإسرائيليات، والأمور المعروفة والمشهورة المختلطة بالمنكر والمردود^(١٦٣). فعلى سبيل المثال: نقلت عنه رواية ذكر في نصّها أسماء الخلفاء الثلاثة الأوائل، ثم ذكر اسم

السفّاح، مع حذف اسم الإمام عليّ عليه السلام من هذا التسلسل، ثم جاء على ذكر المنصور والأمين ثم المهديّ الموعود عليه السلام، ليذكر بعد ذلك أسماء أخرى^(١٦٤). وفي العديد من مروياته نشهد حضوراً للرموز اليهودية - المسيحية أيضاً، من قبيل: اليهود^(١٦٥)، والروم^(١٦٦)، ونزول عيسى ابن مريم عليه السلام^(١٦٧)، والقسطنطينية^(١٦٨)، والدجال^(١٦٩).

د. تميم بن أوس الداري —

هو تميم بن أوس بن خارجة الداري^(١٧٠)، من النصاري الذين اعتنقوا الإسلام في السنة التاسعة من الهجرة^(١٧١). وبعد مقتل عثمان بن عفان انتقل تميم بن أوس إلى الشام، حيث يحكم معاوية، واستوطن بيت المقدس. وهو يُعدّ من العلماء بالتوراة والإنجيل^(١٧٢). وقيل: إنه توفي في فلسطين^(١٧٣). إن تميم بن أوس هو الذي تنسب إليه رواية الدجال والجساسة، وقد ادّعى أنه رواها لرسول الله ﷺ، وبين النبي بدوره حديثها للناس^(١٧٤). كما رُويت عن طريقه روايات أخرى تحتوي على رموز إسرائيلية، من قبيل: الأخبار بشأن الروم^(١٧٥)، والدجال^(١٧٦).

هـ. وهب بن منبه —

وهب بن منبه اليماني، من أهل فارس أو هرات في خراسان، نفاه كسرى إلى اليمن. أسلم في زمن النبي الأكرم ﷺ، ومع ذلك يُعدّ من التابعين^(١٧٧). ويذهب السيد العسكري إلى الاعتقاد بأنه أسلم في زمن الخلفاء^(١٧٨). وقد زعم وهب بن منبه أنه قرأ ثلاثين كتاباً من الكتب السماوية التي نزلت على ثلاثين نبياً^(١٧٩). ويُعدّ وهب من أشهر وأهم رواة الإسرائيليات^(١٨٠). كما اعتبر من أسوأ رواة الإسرائيليات، وأكثرهم تلبساً وخداعاً للمسلمين، حيث أسلم بعد رحيل رسول الله ﷺ، وأخذ الصحابة يعتمدون على مروياته الإسرائيلية^(١٨١). كما عرّفه الذهبي بوصفه واحداً من القصّاصين^(١٨٢). كان وهب بن منبه يتقرّب من الخلفاء، ويتزلف لهم، وكان الخلفاء في المقابل يغدقون عليه ويفتحون له المجال لينشر الإسرائيليات بين المسلمين^(١٨٣). وقد رُوي في فضل وهب بن منبه حديث مرفوع إلى رسول الله ﷺ، يقول: «رجلان في أمتي: أحدهما يُقال له:

وهب، يؤتيه الله تعالى الحكمة...»^(١٨٤). وقيل: إن وهب كان يخلق الأحاديث في فضائل الأعمال^(١٨٥). كما يحتوي عددٌ من الروايات المهدوية المروية عنه أو التي يقع في طريقها على رموز إسرائيلية، من قبيل: الروم^(١٨٦)، والدجال^(١٨٧).

الاستنتاجات

١. ليس هناك من شك لدى المسلمين في تأثير الإسرائيليات في النصوص الدينية، حتى أننا نجد سعيًا حثيثاً من العلماء إلى تنقية النصوص الإسلامية من هذه الروايات الضعيفة. فعلى إثر عزل أهل البيت عليهم السلام عن مسرح الأحداث، وفرض الإقامة الجبرية وتضييق الخناق عليهم، وفتح المجال أمام النشاط المحموم والواسع لبعض أحبار وعلماء اليهود والنصارى الذين أسلموا حديثاً في تلك المرحلة المبكرة من عصر الإسلام، ولا سيّما في عصر معاوية بن أبي سفيان، حيث بلغ نشاط أهل الكتاب ذروته، تسلّل الكثير من الروايات ذات الطابع الإسرائيلي في إطار الأحاديث المحرّفة والمختلقة في مختلف الموضوعات، لتجد طريقها إلى دائرة النصوص الإسلامية. ومع ذلك فقد كان أكثر تسلّل للروايات الإسرائيلية قد حدث بين مصادر أهل السنة، أما المصادر الشيعية فقلّما تأثرت بالإسرائيليات؛ بفضل توجيه وإشراف الأئمة الأطهار عليهم السلام.

٢. إن من بين المجالات التي يمكن أن نعثر فيها على شواهد لنفوذ وتأثير الإسرائيليات في الروايات الإسلامية هو مجال المهدوية. إن الروايات المهدوية ترتبط بالمغيبات وأحداث المستقبل؛ ومن جهةٍ أخرى ترتبط بالمجال السياسي والاجتماعي. ومن هنا فإن هذه الأمور تشكّل أرضية خصبة لاختلاق وتحريف الأخبار المرتبطة بهذا الأمر، ومن هنا لا يبعد تسلّل الإسرائيليات إلى هذه الدائرة.

٣. هناك بعض الشواهد التي ترفع من احتمال تأثير الإسرائيليات في الروايات المهدوية، من قبيل: تقديس البقاع والمدن اليهودية والمسيحية، مثل: بيت المقدس، وأنطاكية، وبحيرة طبرية، والشام بشكلٍ عام، حيث تعتبر هذه الظاهرة من أهم الشواهد في مجال متون الروايات.

كما يمكن لنا أن نضيف إلى هذه المسألة: التفصيل والتحريف في المفاهيم

المشتركة بين الإسلام واليهودية، من قبيل: خروج الدجال، والفتوحات الإسلامية في مناطق الشام وأوروبا والحرب والسلام مع الروم أيضاً.

كما يمكن لنا أن نعدّ من ذلك نقل الروايات المنسوبة إلى أهل الكتاب، من قبيل: نقل بعض الروايات من كتاب دانيال، أو أسفار الأنبياء، أو ما عثر عليه عبد الله بن عمرو بن العاص في حرب اليرموك، فهي بدورها تشكّل شاهداً ناظراً على متون الروايات الواردة في هذا الشأن.

وأما في مجال أسانيد الروايات فإن وجود أسماء بعض رواة الإسرائيليات، من أمثال: كعب الأحبار، وأبي هريرة الدوسي، وعبد الله بن عمر بن العاص، وتميم بن أوس الداري، ووهب بن منبه، يمثّل شاهداً صريحاً على تأثر عددٍ من الروايات المهدوية بالإسرائيليات، إلّا أن هذا الأمر لوحده لا يمكن أن يكون شاهداً على إسرائيلية هذا النوع من الأخبار، بل لا بُدّ معه من وجود شواهد أخرى تعضده ضمن متون الروايات، بوصفه من العوامل المساعدة للوصول إلى النتيجة الموضوعية في هذا الشأن.

٤. على الرغم من أن هذه الشواهد لا تشكّل دليلاً قاطعاً على إسرائيلية الأخبار والروايات المشتملة عليها، يبيد أنها تمثل - بالجملة - شواهد على تأثر العديد من الروايات المهدوية بالإسرائيليات.

الهوامش

- (١) ناصر رفاعي محمدي، أنكيذه ديني وفرهنگي در وضع حديث (الدافع الديني والثقافي إلى اختلاق الأحاديث)، مجلة طلوع، العدد ٢: ١٨ فما بعد، صيف عام ١٣٨١هـ. ش (مقال باللغة الفارسية).
- (٢) انظر مثلاً: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٩: ٦٨؛ ١١: ٢٠٠؛ ١٤: ٢٧٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- (٣) انظر مثلاً: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ٣١٦؛ ٢: ٥٧٠، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- (٤) انظر: عبد العليم عبد العظيم البستوي، المهدي المنتظر ﷺ في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة: ٣٦، المكتبة المكيّة، مكّة المكرمة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- (٥) انظر: عبد العظيم البستوي، الموسوعة في أحاديث الإمام المهدي ﷺ الضعيفة والموضوعة: ١٥٧،

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- المكتبة المكيّة، مكّة المكرمة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- (٦) انظر: مرتضى العسكري، معالم المدرستين ٢: ٣٥٢، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- (٧) انظر: علي الكوراني العاملي، المعجم الموضوعي لأحاديث الإمام المهدي عليه السلام: ٥٠، مكتبة أهل البيت عليه السلام، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.
- (٨) انظر: الأميني، الوضّاعون وأحاديثهم: ٤٦، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- (٩) انظر: محمود أبو ريّة، أضواء على السنّة المحمدية: ١٤٥، نشر البطحاء، ط٥، القاهرة.
- (١٠) مقدّم ابن خلدون ١: ٩، دار إحياء التراث العربي، ط٤، بيروت.
- (١١) انظر: أبو ريّة، أضواء على السنّة المحمدية: ١٤٧.
- (١٢) انظر: العسكري، معالم المدرستين ٢: ٣٥٢.
- (١٣) انظر: محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث: ١٩ - ٢٠، دار الحديث، ط٢، دمشق، ١٤٠٥هـ.
- (١٤) انظر: عبد العزيز ساشادينا، مهدويت، مجلة انتظار، العدد ١٥: ١٦٧، ربيع عام ١٣٨٤هـ - ش (ترجمه إلى الفارسية: بهروز جندقي).
- (١٥) انظر مثلاً: السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي، تحقيق وتصحيح: مهدي أكبر نجاد، هستي نما، ط١، طهران، ١٣٨٧هـ - ش.
- (١٦) أبو ريّة، أضواء على السنّة المحمدية: ١٦٧.
- (١٧) الكليني، الكافي ٤: ٢٣٩، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ - ش.
- (١٨) ناصر خسرو القبادياني، سفر نامه: ٥٦، تحقيق: يحيى الخشاب، دار الكتاب الجديد، ط٣، بيروت، ١٩٨٣م.
- (١٩) انظر: الإسراء: ١.
- (٢٠) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢: ٧٥.
- (٢١) الملّا علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (الموضوعات الكبرى): ٤٣٦، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، ط٣، بيروت، ١٩٨٣م.
- (٢٢) أبو ريّة، أضواء على السنّة المحمدية: ١٦٩.
- (٢٣) انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق ٧٠: ١١٩ - ١٢٠، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- (٢٤) انظر: محمد بن أبي بكر (ابن قيم)، المنار المنيف في الصحيح والضعيف: ٩١، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط٢، حلب، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- (٢٥) السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ٣٨، ح ٤١.
- (٢٦) انظر مثلاً: المتقي الهندي، كنز العمال ١٤: ٢٦٤ - ٢٦٦، تحقيق: الشيخ بكرى حياتي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م؛ يوسف بن يحيى المقدسي، عقد الدرر في أخبار المنتظر: ١٧ - ٢٣، تحقيق: عبد الفتّاح محمد الحلو، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- (٢٧) السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ٩٥، ح ٢٠٦.
- (٢٨) انظر مثلاً: المصدر السابق، الكتاب كلّ.
- (٢٩) للمزيد من الاطلاع انظر: السيد جعفر الصادقي، پژوهشي در زمينه جعل وتحريف در روايات

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- مهديوت: ٨٤ - ٨٨، ١٩٢ - ٢٢٠، الناشر: المؤلف، طهران، ١٣٩٢هـ.ش.
- (٣٠) شريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق ٢: ٦٤٥، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- (٣١) انظر: عمر بن أحمد العقيلي الحلبي (ابن العديم)، بغية الطلب في تاريخ حلب ١: ٨٦، تحقيق: سهيل زكار، مؤسسة البلاغ، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (٣٢) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ٢: ١٣٥، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣١٢هـ - ١٩٩٢م.
- (٣٣) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ ١: ٢٩٤، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- (٣٤) النعمان بن محمد التميمي المغربي، شرح الأخبار ٣: ٣٨٦، تحقيق: السيد محمد الحسيني الجلاي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- (٣٥) انظر: المسعودي، التنبيه والإشراف: ١٠٩، دار صعب، بيروت.
- (٣٦) انظر: ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب ١: ٨٢.
- (٣٧) انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٢: ٢٣٢، منشورات دار الهجرة، إيران - قم المقدسة، ١٤٠٤هـ - ١٣٦٣هـ.ش - ١٩٨٤م.
- (٣٨) البلاذري، فتوح البلدان ١: ١٦٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٦م.
- (٣٩) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢: ٤٩٤.
- (٤٠) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية ٧: ١٥؛ ٩: ٩٥؛ ١٣: ٢٥١، مكتبة التعارف، بيروت.
- (٤١) انظر: ابن الجوزي، الموضوعات ٢: ٥١، ٥٦، ٥٧، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، ط١، المدينة المنورة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- (٤٢) انظر: محمود كريمي، وسعيد طاووسي مسرور، أنكيذه هاي سياسي در جعل روايات مدح و ذم بلاد، مجلة دانش سياسي، الدورة السادسة، العدد ١١: ٨٥، فيما بعد، بتاريخ: شهر أردبيبهشت، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٣) السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ٨٠، ح ١٥١.
- (٤٤) عبد الرزاق الصنعاني، المصنّف ١١: ٣٧٢، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي؛ نعيم بن حماد المروزي، الفتن: ٢٢٠، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٨٠م.
- (٤٥) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب ١: ٥١٩.
- (٤٦) يوسف بن يحيى المقدسي، عقد الدرر في أخبار المنتظر: ٤٠، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو.
- (٤٧) انظر: عبد العظيم البستوي، الموسوعة في أحاديث الإمام المهدي عليه السلام الضعيفة والموضوعة: ١٨٥.
- (٤٨) انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان ٤: ١٧، دار الفكر، بيروت.
- (٤٩) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ١: ١٥٦، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا.
- (٥٠) السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ١٠٥، ح ٢٣٢.
- (٥١) انظر: أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ١٢٦ - ١٢٧.
- (٥٢) انظر: المصدر السابق: ١٢٩.
- (٥٣) علي الكوراني العاملي، معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام ١: ٢٧٧، تحقيق وإشراف: الشيخ علي

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- الكوراني العاملي، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط١، قم المقدسة، ١٤١١هـ.
- (٥٤) المصدر السابق: ٢٨٤.
- (٥٥) المقدسي، عقد الدرر في أخبار المنتظر: ١٢٣.
- (٥٦) الكوراني العاملي، معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام: ١: ٣٤٤.
- (٥٧) انظر: عبد العظيم البستوي، الموسوعة في أحاديث الإمام المهدي عليه السلام الضعيفة والموضوعة: ٢١٤.
- (٥٨) انظر: محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ٢: ١١٧ - ١٢١، مؤسسه التمهيد الثقافية، ط١، قم، ١٣٨٠هـ. (مصدر فارسي).
- (٥٩) نعيم بن حماد المروزي، الفتن: ٣١٦.
- (٦٠) المصدر السابق: ٣٦٣.
- (٦١) انظر: ابن منظور، لسان العرب ١١: ٢٣٦، دار صادر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (٦٢) انظر: علي أكبر دهخدا، لغت نامه (معجم لغوي فارسي)، مفردة دجال، مؤسسة انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٦٣) الكتاب المقدس، العهد الجديد، يوحنا الأولى، الإصحاح الثاني، الفقرة ١٨.
- (٦٤) انظر مثلاً: الكليني، الكافي ٥: ٢٦٠ - ٢٩٦؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٣٨٤؛ ٧: ٢٣٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٦٥) السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ١٠٥، ح ٢٣٠.
- (٦٦) انظر مثلاً: صادقي، پژوهشي در زمينه جعل وتحريف در روايات مهدويت (مصدر فارسي): ٣٠١ - ٣٠٥.
- (٦٧) انظر: مسند أحمد بن حنبل ٥: ١٣، دار صادر، بيروت.
- (٦٨) الطبراني، المعجم الكبير ٧: ٨٤، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي. بيد أن نص الحديث الذي وجدته في نسخة أخرى من المعجم الكبير يشتمل على صيغة مغايرة، وذلك على النحو التالي: «معه ملكان من الملائكة، يشبهان نبيين من الأنبياء، أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله، وذلك فتنة الناس، يقول: ألسنتُ برِّكم، أحيي وأميت؟ فيقول أحد الملكين: كذبت، فما يسمعه أحدٌ من الناس إلا صاحبه، فيقول له صاحبه: صدقت، ويسمعه الناس، فيحسبون أنه صدق الدجال». والفرق بين الصيغتين كبير، (المعرب).
- (٦٩) ابن أبي شيبة، المصنّف ٧: ٨٤.
- (٧٠) انظر: الأعراف: ١٨٧.
- (٧١) انظر: الكوراني العاملي، معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام: ٢: ٥ فما بعد.
- (٧٢) انظر: أبو رية، أضواء على السنة المحمدية: ١٨٢.
- (٧٣) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، قصة المسيح الدجال: ٤ فما بعد، المكتبة الإسلامية، عمان، الأردن.
- (٧٤) انظر: معرفت، تفسير ومفسران (مصدر فارسي) ٢: ١٢١.
- (٧٥) انظر: المصدر السابق: ١١٧.
- (٧٦) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ٣: ٦١١، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- (٧٧) انظر: السيد محمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٢٩٣، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (٧٨) السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ١٦، ح ١.
- (٧٩) تفسير السمعاني ١: ١٢٨، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- (٨٠) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٣٦١، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٨١) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٥٨، نشر جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم المقدّسة، قم، ط ٥، ١٤١٧هـ.
- (٨٢) انظر مثلاً: السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ١٠٨، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٨٣) حسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن ٤: ١٩٢، تحقيق: خالد بن عبد الرحمن العكّ، دار المعرفة، بيروت.
- (٨٤) انظر: المصدر السابق.
- (٨٥) انظر: محمود كريمي وسعيد طاووسي مسرور، أنكيذه هاي سياسي در جعل روايات مدح و ذم بلاد، مجلة دانش سياسي، الدورة السادسة، العدد ١١: ٨٥ فما بعد.
- (٨٦) انظر: حسين نقوي، يهوديان در سرزمين هاي اسلامي، مجلة معرفت أديان، السنة الثانية، العدد ١: ٧٣ - ١٠٥، شتاء عام ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٨٧) انظر: ول ديورانت، تاريخ تمدن (قصّة الحضارة) ٧: ٢٠٦، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٧٨هـ.ش (الترجمة الفارسية).
- (٨٨) انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ١: ٢٠١.
- (٨٩) انظر: أبو الفرج الإصفهاني، الأغاني ٢٢: ٣٤٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٩٠) انظر: حسين نقوي، يهوديان در سرزمين هاي اسلامي، مجلة معرفت أديان، السنة الثانية، العدد ١: ٧٣ - ١٠٥.
- (٩١) السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ٥٤، ح ٧٨.
- (٩٢) انظر مثلاً: المصدر السابق: ٤٣، ح ٥٤.
- (٩٣) انظر مثلاً: المصدر السابق: ١٨، ح ٣.
- (٩٤) انظر: عبد العظيم البستوي، الموسوعة في أحاديث الإمام المهدي عليه السلام الضعيفة والموضوعة: ١٢١.
- (٩٥) انظر: تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤١، دار صادر، بيروت.
- (٩٦) ابن عساكر، تاريخ دمشق ٦١: ٢٢١، تحقيق: علي شيري.
- (٩٧) انظر: الحموي، معجم البلدان ٣: ٤١٧؛ ابن منظور، لسان العرب ١٥: ١٨٩.
- (٩٨) انظر: ابن منظور، لسان العرب ١٥: ١٨٩؛ المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ١٣: ١١، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ؛ الكوراني العاملي، معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام ١: ١٦٠.
- (٩٩) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٣: ٢٢١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (١٠٠) انظر: الكليني، الكافي ٤: ٢١٤.
- (١٠١) انظر: السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ٢٤، ح ١٣.
- (١٠٢) نعيم بن حماد المروزي، الفتن: ٢٤٤.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (١٠٣) المصدر السابق: ٢٤٥.
- (١٠٤) المصدر السابق: ٢٧٩.
- (١٠٥) المصدر السابق: ٢٨٦.
- (١٠٦) انظر: المصدر السابق: ٢٤٣ فما بعد.
- (١٠٧) انظر: المصدر السابق: ٦٣ فما بعد.
- (١٠٨) السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ١١١، ح ٢٤٨ أ.
- (١٠٩) انظر: محمد شمس الحق عظيم آبادي، عون المعبود ١١: ٣٠٨، دار الكتب العلمية، ط ٣، بيروت، ١٤١٥ هـ.
- (١١٠) انظر: الكوراني العاملي، معجم أحاديث الإمام المهدي ﷺ: ١: ٣٩؛ القندوزي، ينابيع المودة لذوي القربى ٣: ٣٤٥، تحقيق: سيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط ١، طهران، ١٤١٦ هـ.
- (١١١) الصدوق، عيون أخبار الرضا ﷺ ٢: ٢٧٢، انتشارات جهان، ١٣٧٨ هـ. ش.
- (١١٢) الطوسي، الغيبة، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١١ هـ.
- (١١٣) انظر مثلاً: ابن عبد البر، الاستذكار ٥: ٤٣٥، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ٢٠٠٠ م.
- (١١٤) انظر: عبد العظيم البستوي، الموسوعة في أحاديث الإمام المهدي ﷺ الضعيفة والموضوعة: ٣٨٣.
- (١١٥) السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ١١١.
- (١١٦) انظر: هادي صادقي، كتاب دانيال، مجلة كتاب ماه دين، العددان ٩٧ - ٩٨: ١٧، شهرا آبان وآذر سنة ١٣٨٤ هـ. ش. (مصدر فارسي).
- (١١٧) انظر: القرطبي، التذكرة: ٦٩٥، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (١١٨) انظر: هادي صادقي، كتاب دانيال، مجلة كتاب ماه دين، العددان ٩٧ - ٩٨: ١٥ - ١٧.
- (١١٩) انظر: المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٥٥: ٣٣٥.
- (١٢٠) نعيم بن حماد المروزي، الفتن ١: ٣٥٩؛ السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ٨٨.
- (١٢١) ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين ١: ٤٥٤، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- (١٢٢) نعيم بن حماد المروزي، الفتن: ٢٢١.
- (١٢٣) السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ١٠٦، ح ٢٣٧.
- (١٢٤) انظر: عبد العظيم البستوي، الموسوعة في أحاديث الإمام المهدي ﷺ الضعيفة والموضوعة: ١٥٨.
- (١٢٥) انظر: هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين: ٩٢، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.
- (١٢٦) انظر: العسكري، معالم المدرستين ٢: ٤٩.
- (١٢٧) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، المغني في الضعفاء ٢: ١٤٨، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م؛ يوسف المزني، تهذيب الكمال ٢٤: ١٨٩، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (١٢٨) انظر: ابن الأثير، أسد الغابة ٤: ٢٧٤، دار الكتاب العربي، بيروت.
- (١٢٩) انظر: المصدر السابق.
- (١٣٠) انظر: الذهبي، المغني في الضعفاء ٢: ١٤٨؛ المزي، تهذيب الكمال ٢٤: ١٨٩.
- (١٣١) انظر: ابن الأثير، أسد الغابة ٤: ٢٧٤.
- (١٣٢) انظر: أبو ريّة، أضواء على السنّة المحمدية: ١٤٧.
- (١٣٣) انظر: المزي، تهذيب الكمال ٢٤: ١٩٠ - ١٩١.
- (١٣٤) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ٥٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (١٣٥) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء ٣: ٤٨٩، تحقيق: إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- (١٣٦) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، تهذيب التهذيب ٨: ٣٩٣.
- (١٣٧) انظر: أبو ريّة، شيخ المضيرة أبو هريرة: ٨٩، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- (١٣٨) انظر: المصدر السابق: ٩٢ - ٩٣، نقلاً عن: د. طه حسين.
- (١٣٩) انظر: أبو ريّة، أضواء على السنّة المحمدية: ١٤٧.
- (١٤٠) انظر: الكليني، الكافي ٤: ٢٣٩.
- (١٤١) انظر: الكوراني العاملي، معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام ١: ٢١٧.
- (١٤٢) انظر: المصدر السابق: ٣٤٤ - ٣٧١.
- (١٤٣) انظر: المصدر السابق: ٤١٠ - ٤١٧.
- (١٤٤) انظر: المصدر السابق: ٥٢٣ - ٥٦١.
- (١٤٥) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٩ - ٥٠.
- (١٤٦) انظر: المصدر السابق: ٦٢ - ٩٣.
- (١٤٧) للمزيد من الاطلاع انظر: صادقي، پژوهشي در زمينه جعل وتحريف در روايات مهدويت (مصدر فارسي): ٣١.
- (١٤٨) انظر: أحمد بن علي (ابن حجر)، الإصابة في تمييز الصحابة ٧: ٤٢٥ فما بعد، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (١٤٩) انظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٣: ١٠٤، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (١٥٠) انظر: المصدر السابق.
- (١٥١) انظر: صحيح البخاري ١: ٣٦، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- (١٥٢) انظر: أحمد بن علي (ابن حجر)، الإصابة في تمييز الصحابة ١: ٦٧.
- (١٥٣) انظر: هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين: ٩٢.
- (١٥٤) انظر: الصدوق، الخصال ١: ١٩١، نشر جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، قم المقدّسة، ١٤٠٣هـ.
- (١٥٥) انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٤: ٦٧، انتشارات مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدّسة، ١٤٠٤هـ.
- (١٥٦) انظر: الكوراني العاملي، معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام ١: ٣١٢ - ٣١٣.
- (١٥٧) انظر: المصدر السابق: ٣٣٣ - ٣٦٠: ٢: ٥٦.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (١٥٨) انظر: المصدر السابق ١: ٤٠٦.
- (١٥٩) انظر: المصدر السابق: ٥١٨ - ٥٦٢.
- (١٦٠) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٩ - ٤١.
- (١٦١) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٩ - ٥١.
- (١٦٢) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار ٨: ٢٩٥، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣ م.
- (١٦٣) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية ١: ٢٤.
- (١٦٤) انظر: السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي: ١٠٦، ح ٢٣٧.
- (١٦٥) انظر: الكوراني العاملي، معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام: ١: ٣١٢.
- (١٦٦) انظر: المصدر السابق: ٣٥٠.
- (١٦٧) انظر: المصدر السابق: ٥١٧ - ٥٦٢.
- (١٦٨) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٩ - ٥٧.
- (١٦٩) انظر: المصدر السابق ٢: ٦٢ - ١١٢.
- (١٧٠) انظر: ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب ١: ١٤٣، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- (١٧١) انظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب ١: ١٩٣.
- (١٧٢) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، تهذيب التهذيب ١: ٤٤٩.
- (١٧٣) انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام ٢: ٧٨، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت، ١٩٨٠ م.
- (١٧٤) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢: ٤٤٢.
- (١٧٥) انظر: الكوراني العاملي، معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام: ١: ٣٤٥ - ٣٤٦.
- (١٧٦) انظر: المصدر السابق ٢: ٧٧.
- (١٧٧) انظر: الذهبي، تهذيب التهذيب ١١: ١٤٨.
- (١٧٨) انظر: العسكري، معالم المدرستين ٢: ٤٩.
- (١٧٩) انظر: المزني، تهذيب الكمال ٣١: ١٤٥.
- (١٨٠) انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة ٨: ٣١٤.
- (١٨١) انظر: هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين: ٩٢.
- (١٨٢) انظر: الذهبي، المغني في الضعفاء ٢: ٥٠٥.
- (١٨٣) انظر: العسكري، معالم المدرستين ٢: ٤٩.
- (١٨٤) انظر: الذهبي، تهذيب التهذيب ١١: ١٤٨.
- (١٨٥) انظر: ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٨، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان.
- (١٨٦) انظر: الكوراني العاملي، معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام: ١: ٣٥٠.
- (١٨٧) انظر: المصدر السابق ٢: ١٥٩.

مدخل جديد إلى القواعد الهرمنيوطيقية للعلوم الإنسانية^{٢٨}

د. علي فتحي قرخلو (*)

المقدمة وبيان المسألة —

ما هو دور الفلسفة في العالم الراهن؟ وما هي النسبة التي يمكن أن تقوم بينها وبين العلوم الإنسانية؟

لا يمكن التشكيك في أنه لا يزال هناك وجود للفلسفة والفيلسوف. بيد أن السؤال الذي يجب تناوله على نحوٍ جادٍّ هو: هل لا تزال الفلسفة في عصرنا تحظى بنفس الشأن والمنزلة التي كانت تحظى بها في القرون الماضية؟ وإذا لم تُعدّ تتمتع بذات المكانة والمنزلة السابقة، فلماذا فقدت مكانتها ومنزلتها لاحقاً؟ في المرحلة الأولى نجد أن العلوم قد حققت تقدُّماً ملحوظاً وكبيراً، بل إنها حلَّت محل الفلسفة أيضاً. وعلى الرغم من أن (رينيه ديكرت) كان يرى أن الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة تمثل جذور شجرة العلم، إلا أن هذا الكلام قد تمَّ التخلّي عنه تدريجياً. فعندما أعلن (أوجست كونت) عن نهاية أمر الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة، وأن الإنسان قد دخل عصر العلوم التحصيلية، أو عندما أشار (كارل ماركس) بالعمل على تغيير العالم، بدلاً من شرحه وتفسيره، قام هذان المفكران بتأسيس علم الاجتماع والتاريخ، وكان هذا العلم يمثل الطريق الوحيد الذي يمكن للإنسان من خلاله أن يتعرّف على منشأ العلم والقدرة والفنّ. وأما في القرن العشرين للميلاد فلم تُعدّ هناك من حاجة - على ما يبدو - إلى علم جامع وشامل، ليكون ضامناً ومفسّراً لوحدة العلوم. فحتى العلوم الإنسانية كانت قد اكتسبت صفةً تحصيلية، ولم تُعدّ

(*) أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران، پردیس فارابی.

الماهية البشرية تقع مورداً للتساؤل. وعلى الرغم من أن العلوم الاجتماعية قد اكتسبت صبغة فلسفية صارخة، إلا أننا لا نشعر في هذه العلوم بالحاجة إلى الفلسفة. لو قلنا بأن كل تأليف في دائرة العلوم الإنسانية^(١) يستلزم رؤيةً ميتافيزيقية وفلسفية فإن مثل هذا الكلام قد يستقطب عدداً من الموافقين والمخالفين، بيد أن التعاطي والحوار يبدو هو الحلّ الصحيح والمقبول في مجال هذا الموضوع. وإذا لوحظ وجود بعض المشاكل في التعاون بين المحققين في مجال العلوم الإنسانية والذين يتعاطون في الشأن الفلسفي فربما كان سبب ذلك يعود إلى سوء الفهم، والأحكام المسبقة، والعصبية الاعتباطية التي تقع على الدوام بين الفلاسفة من جهة وعلماء العلوم الإنسانية (والتجريبية) من جهة أخرى، الأمر الذي يحول دون التوصل إلى اتفاق في وجهات النظر والنتائج التي ترضي الطرفين في ما يتعلق بالعلاقة بينهما.

إن الأمر الأول الذي يبدو للذهن في هذا الشأن هو التلقي الإيجابي للتفوق والأولوية التي منحت للعلوم الرياضية - المنطقية والتجريبية. كما تقدم أن أشرنا فإن ما ذكره (أوجست كونت) في مجال التنمية والتقدم المقبل في الحياة العلمية من وجهة نظر تاريخية لا ينسجم مع المدّعات التي سندكرها في هذه الدراسة. كما ظهر هناك الكثير من المخالفين الجادّين لنظرية (أوجست كونت) في مجال المساحات الثلاثة للتقدم والتطور العقلاني للإنسان، والمعروفة في هذا الشأن، والتي تعمل على تفسير المراحل الدينية وما بعد الطبيعة والعلمية بشكلٍ تكاملي في مسار الإدراك البشري وتقدمه العقلاني^(٢).

لو ألقينا نظرةً على مسار التاريخ في القرون الأخيرة سنرى أن التنبؤات المتهورة للفلاسفة التحصيليين في القرن التاسع عشر الميلادي لم تكن صائبةً على الدوام. وهذا ما تثبته الحقائق المتجسّدة على أرض الواقع. صحيح أن الدفاع عن الأبحاث التجريبية لم يشهد تراجعاً، بل كان مستمراً بشدّة، بيد أننا - إلى جانب هذا الشغف المتطرف بنشر وإشاعة العلوم التجريبية - لا نستطيع تجاهل حقيقة أن الآثار الميتافيزيقية هي اليوم أكثر انتشاراً من ذي قبل. وإن الإقبال على دراسة آراء علماء الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة شهد زيادةً عما كان عليه في السابق، وفي ما يتعلق

بالتحقيقات الجديدة لأثارهم ومؤلفاتهم هناك مزيدٌ من الإقبال على التهميشات وكتابة الشروح والحواشي، كما يوجد إقبالٌ كبير على إعادة طباعة ونشر مؤلفات فلاسفة من أمثال: إفلاطون، وأرسطوطاليس، وكذلك أنصار المدرسة السكولاستية^(٣)، ومالبرانش^(٤)، وشيلنغ^(٥)، وإيمانويل كانت، وهيغل. وبالإضافة إلى ذلك فإن الحاجة الجادة إلى التأمّلات في ما بعد الطبيعية لم تقتصر على جماعة من الشغوفين والمتعلقين بالأبحاث الفلسفية فقط، بل ظهرت حتّى على أصحاب العلم، وأخذت بالازدياد.

وقد تمّ إغفال هذه الناحية من الحاجة إلى ما بعد الطبيعة من قبل (أوجست كونت)، حيث لم يلتفت إلى هذه الناحية الدقيقة؛ إذ لا يمتلك العلم الصوري والتجريبي القدرة على تظهير الأنطولوجيا. فإذا كنا لا نعرف سرّ وجود الإنسان فإن الكثير من الأمور المحيطة بالبشر ستبقى بدورها من دون تفسير. بيّد أن هذا الإنسان الموجود هو (حيوان ميتافيزيقي). فالإنسان بطبيعته يتطلّع نحو التعالي، ولا يمكن تفسير هذا التطلّع بأدوات العلوم التجريبية، وهذا المدّعى يمثل الدليل الأهمّ على أن السعي وراء العلوم الإثباتية والتحصيلية البحتة لا يمكنه تقديم تفسير مقنع وشافٍ للواقعية. ومن هنا يبدو وجود أنطولوجيا هرمنيوطيقية (أو ما سوف نسمّيه في موضع آخر من هذه المقالة، تبعاً لـ (هيدغر)، بالهرمنيوطيقا الفلسفية أو الفلسفة الهرمنيوطيقية) بمثابة الأصل للعلم، حيث تجعل العلم بشكلٍ مطلق والعلوم الإنسانية بشكلٍ خاصّ أمراً ممكناً. وإن العلم (أيّاً كانت ماهيته) إنما يتحقّق في الأساس ضمن هذه الرؤية. وإن الغاية الرئيسة من هذه المقالة ليست سوى بيان وشرح هذا المدّعى.

المفاهيم —

أ. ماهية العلوم الإنسانية^(٦) —

للدخول في موضوع هذا البحث لا بدّ من أن نبين أسلوب فهمنا للعلوم الإنسانية (المختلفة عن العلوم الطبيعية). وقد اتّخذ أرسطو الخطوات الأولى في تدوين منطقتها

وتحديد أهدافها وغاياتها. وفي القرن الثامن عشر الميلادي عمل كلٌّ من: (ديفيد هُيوم) و(مونتسكيو) على تطوير هذه المفاهيم. وفي القرن التاسع عشر الميلادي قام كلٌّ من: (أوجست كونت) و(جان ستيورات ميل)، وبعدهم (فلهم دلتاي)^(٧)، بتكميل الصيغة التاريخية لهذه العلوم. واليوم أصبح للعلوم الإنسانية إلى جانب العلوم الطبيعية (الفيزيائية وغيرها) بنيةً ومنطقاً وغايةً مختلفة^(٨). إن العلوم الإنسانية عبارة عن علوم يُدرّس فيها الإنسان بلحاظ الحياة الداخلية والارتباط مع الآخرين، وبعبارة أدق: إن العلوم الإنسانية فرعٌ من العلوم التي تشتمل على دراسة الإنسان لنفسه من مختلف الزوايا. وقد تطوّرت هذه العلوم في مختلف المجالات^(٩).

قال (جوليان فروند)^(١٠) في تعريف العلوم الإنسانية: (العلوم الإنسانية هي المعارف التي يتمثل موضوعها في التحقيق بشأن مختلف النشاطات البشرية، بمعنى النشاطات المشتمة على علاقات البشر فيما بينهم، وعلاقة هؤلاء الأفراد بالأشياء وكذلك بالآثار والمؤسّسات والمناسبات المنبثقة أو الناشئة عن هذه الأمور)^(١١).

وتعريفه هذا يشمل العلوم الإنسانية النظرية والمنتجة، من قبيل: علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، والعلوم التربوية والسياسية، وهي العلوم المبيّنة للنظريات المطروحة في مجال العلاقات القائمة بين الناس والسلوكيات الإنسانية. كما يشمل علوماً من قبيل: إدارة المصارف، وعلم الإدارة، والحقوق، التي تستمدّ رصيدها من نتائج تلك النظريات.

إن العلوم الطبيعية تعمل على تفسير الطبيعة، وأما العلوم الإنسانية فتفهم أوصاف وتجليات الحياة. وقد تمّ بيان التمايز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية وضرورة الاهتمام بالهرمنيوطيقا بوصفها علماً لفهم حياة الإنسان بشكلٍ منظمٍ وبديع من قبل (فلهم دلتاي).

يرى (دلتاي) أن أساس العلوم الإنسانية أو فلسفة الحياة يقوم على الفهم (التفهم)، بمعنى أن المحقّق في العلوم الإنسانية - خلافاً للمحقّق في العلوم الطبيعية - يمكنه بل ويجب عليه أن يفهم الظواهر الإنسانية في جميع المجالات التاريخية والثقافية. ومن هنا، بدلاً من العمل على التوصيف في العلوم الطبيعية، يتمّ طرح التأويل

(الهرمنيوطيقا) في العلوم الإنسانية^(١٢).

يذهب (دلتي) إلى الاعتقاد بأننا إذا أردنا دراسة الإنسان وجب علينا أن ننظر إليه بوصفه واقعية اجتماعية - تاريخية، وأن نعمل على توظيف كل واحد من فروع العلوم الإنسانية في دراسة ناحية خاصة من حياة الإنسان. ومن هنا فقد وصل إلى الدور الهرمنيوطيقي، الذي تؤدي فيه معرفة الإنسان إلى معرفة المجتمع، ومعرفة المجتمع تؤدي إلى معرفة الأفراد. وقد كان (دلتي) بصدد بيان أسلوب للعلوم الإنسانية؛ ليعمل من خلال ذلك على فهم وتفهم طبيعتها^(١٣).

لقد كان (دلتي) يرى فرقاً بين (التأويل) - الذي يراه أسلوباً لدراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية - وبين (التوصيف) - الذي يراه خاصاً بالعلوم الطبيعية .. وعليه فإن العلوم الطبيعية - طبقاً لهذا الفرق، وخلافاً للعلوم الإنسانية والاجتماعية - تتعامل مع المعطيات العينية، دون الإدراك والتأويل. ويرى (دلتي) أن الضابط في صحة أو عدم صحة تأويل كل نص وأثر يكمن في قربيه من نية المؤلف أو بعده عنه^(١٤).

بيد أنه بغض النظر عن هذه التعاريف المختلفة التي أشرنا إليها، فإن الذي يريده كاتب هذه السطور من العلوم الإنسانية (وهو بطبيعة الحال ليس أجنياً عن التعاريف المذكورة) هو العلوم السلوكية والاجتماعية، ومجموعة القضايا المنظّمة، والتي تعمل - من خلال الاستعانة بالأساليب التجريبية وغير التجريبية والمباني العقلانية والشهودية والوحيانية - على بيان أو تفسير السلوكيات الفردية والاجتماعية للإنسان التاريخي، وتذكر في الوقت نفسه وعند الضرورة بأساليب الوصول إلى السلوكيات الفردية والاجتماعية المثالية، وتحقيق الإنسان المنشود بكلمة واحدة. ومن هنا فإن العلوم الإنسانية، بالإضافة إلى القضايا الوصفية^(١٥)، تشمل على قضايا أخلاقية ومعيارية^(١٦) أيضاً.

ب. ماهية الفلسفة —

عندما نقلب صفحات التاريخ نجد الفلاسفة قد قدموا إجابات مختلفة عن السؤال القائل: ما هي الفلسفة؟ ربما أمكن القول: إن كل فيلسوف كان في تعريف

الفلسفة ناظرًا إلى فلسفته. ومنذ عصر أرسطو وإلى عصرنا الراهن كان كلما أثير السؤال حول ماهية الفلسفة ظهرت من الفلاسفة إجاباتٌ متناسبة مع أسس تفكيرهم، حيث يعمدون إلى تعريف فلسفتهم على أساسها. كما تمّ تقديم تعاريف متنوعة بالنظر إلى الموضوع أو المسألة أو الغاية، وكذلك بالنظر إلى المساحة العامة أو الخاصة للفلسفة أيضاً.

فقد ذهب أرسطو - على سبيل المثال - إلى تعريف الفلسفة بأنها تعني جميع العلوم النظرية والعملية والمنتجة، والتي تتفرّع بدورها إلى فروع أخرى^(١٧).

وذهب إفلاطون إلى تعريف الفلسفة بأنها عبارة عن السير من عالم الشهادة (المحسوسات) إلى عالم الغيب (المثُل) واللقاء بين المعقولات.

كما يرى (إيمانويل كانت) أن ما بعد الطبيعة التي تعني الفلسفة هي تدوينٌ مرتّب ومنظم لجميع الأمور التي نمتلكها بواسطة العقل، ودون تدخّل من التجربة، وإن الفلسفة تقتصر على البحث والتحقيق النقدي في هذا المجال.

كما ذهب الفلاسفة الإسلاميين - تبعاً لأرسطو - إلى تعريف الفلسفة بأنها (علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقه الإنسان)^(١٨).

وقد عرّفها صدر المتألهين بأنها (استكمال النفس بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين، لا أخذاً بالظنّ والتقليد، بقدر الوسع الإنساني)^(١٩).

وبطبيعة الحال هناك تعاريف أخرى للفلسفة، ومنها: التعريف الذي نراه عند (إخوان الصفا)، حيث يروّن للفلسفة بداية ونهاية، وأن بدايتها (محبّة العلوم)، ووسطها (معرفة حقائق الموجودات بحسب قدرة الإنسان)، ونهايتها (القول والعمل بما يوافق العلم)^(٢٠). أو نجد صدر المتألهين في بعض كلماته يراه عبارة عن (البحث عن أحوال الموجود بما هو موجود)^(٢١)، وفي موضع آخر يراه عبارة عن (صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني)^(٢٢).

لا يشكّل تعريف الفلسفة موضوعاً لمقالتنا هذه، وإنما تعرّضنا باختصار لبيان مختلف هذه التعاريف؛ اضطراراً واستطراداً. بيد أن الذي نرمي إليه في هذه المقالة

أكثر من أي شيء آخر هو التأمل بشأن النسبة والعلاقة القائمة بين الفلسفة والمباني الميتافيزيقية مع العلوم الإنسانية وعلم المنهج واتجاهات ومداخل العلوم الإنسانية والاجتماعية وغاياتها، وكذلك ملاحظة المبادئ المعرفية وكيفية توجيه وإثبات تعبير العلوم الإنسانية عن الواقع، وتبعاً لذلك بحث الفرضيات والمبادئ العلمية وغير العلمية (من قبيل: التفسير النفسي والاجتماعي)، وقبل كل شيء التذكير بتلك الأسس^(٣٣) التي يكون العلم ممكناً في ضوءها.

الحاجة إلى الفلسفة وما بعد الطبيعة (الأنطولوجيا) —

يبدو أن موضوع تأصيل الطبيعة والرؤية الإيجابية من قبل أتباع المدرسة التحصيلية قد أعدت الأرضية لمعارضة أمثال: (دلتي) لأرائهم. طبقاً لوجهة نظر الفلاسفة التحصيليين فإن النموذج الموجود في العلوم الطبيعية يمكن تعميمه على العلوم الإنسانية والاجتماعية أيضاً، الأمر الذي دعاهم إلى إدراج علم الاجتماع والعلوم الإنسانية على هامش عنوان (الفيزياء الاجتماعية). وطبقاً لزعيم هذه الجماعة يمكن تسرية قوانين وأصول العلوم التجريبية والطبيعية، من قبيل: الفيزياء، ضمن الظواهر الاجتماعية أيضاً، وبالتالي فإنهم يرون أن الأساليب في العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية من سنخ واحد. والنقد الجوهرية الذي يمكن توجيهه على هذا الكلام هو أن العلوم الطبيعية ذاتها (بالإضافة إلى العلوم الإنسانية) تقوم بدورها على المبادئ ما بعد الطبيعية، وأن موافقتنا أو مخالفتنا لا يمكن أن تؤثر في هذا الرأي. والمراد من (ما بعد الطبيعة) - على ما تقدمت الإشارة إليه في بداية هذه المقالة على نحو الإجمال - جميع العناصر التي لا تُعدّ في حدّ ذاتها من جنس العلم التجريبي، ولكن لها دخلٌ كبير في تبلوره وتكامله. إن العلوم التجريبية، رغم ما تتمتع به من المكانة والاحترام، هي خليطٌ من التجربة والتفلسف والسرنة^(٣٤) والخرافة من قبل العلماء والعظماء، وإن العباقر، من أمثال: (غاليلو) و(كوبلر) و(ديكارت) و(نيوتن) وغيرهم من فرسان العلم الحديث، لم يكونوا ملتزمين على الدوام بحرفية التجربة وعلم الرياضيات، بل إنهم، على الرغم من تصريحاتهم وتأكيدهم، كانوا يسلمون القياد

للميتافيزيقا والدوافع اللاعقلانية التي تحكم سيطرتها عليهم. رغم أن المتعلمين في العصر الحديث - الذين يتعلمون العلوم الرياضية والميكانيكية وعلم الأحياء والكيمياء والفيزياء في المدارس والجامعات، وقلما يجدون الفرصة لإلقاء نظرة على حصار العلم من الخارج - يتصورون أن الدعامة الوحيدة لمعطيات العلم الحديث هي صحتها وإتقانها من الناحية التجريبية، وأن دافع العلماء الوحيد في البحث والتحقيق هو الوصول إلى اكتشاف الحقيقة، يذهب التصور إلى أن العلم الجديد مجرد من أي رؤية عقائدية، وأنه ينسجم مع أي منظومة فكرية. وإن الذي أدّى إلى تفاقم هذا التصور هو الغفلة عن التاريخ الحقيقي للعلم. تثبت التحقيقات التاريخية بشأن العلم أن (رينيه ديكارت) لم يكن يفكر في مجال الأمر الممتد على نحو ميكانيكي دائماً. وعلى الرغم من رغبته في إقامة كل شيء على تصورات واضحة ومميّزة، يفتح الطريق في العلم أمام هيولا غامضة، لا تستهوي العقل، اسمها (أتر)، ويضع على عاتقها مهمة تفسير حركات وحفظ النظام في العالم، الأمر الذي قلما تجرأت الأفكار الجانحة مع الخيال على طرحه في العصور المنصرمة. وقد أقام (كوبرنيك) نظامه الفلكي - في طرح النظام التجريبي والرياضي للأفلاك - على أصل مشكوك وغير تجريبي، يتحدث عن بساطة وخسة الطبيعة. وإن (نيوتن)، الذي كان يصدق بأعلى صوته ويقول: (إنني لست من أصحاب طرح الفرضيات)، نجده مشحوناً بالفرضيات الكبيرة والصغيرة، وكان يوجد بها يميناً وشمالاً في الأروقة العلمية بسخاء.

إن هذه المبادئ التي تجري في صلب العلم الجديد مجرى الدم من الوريد، والتي تواكبه حدوثاً وبقاءً، لا تخرج عن ثلاث مجموعات، وهي: إما أن تكون في زمرة المبادئ المعرفية؛ أو المبادئ العقائدية؛ أو المبادئ الدينية - الكلامية. إن (غاليلو) و(كوبلر) - اللذين كانا يعتبران المعرفة اليقينية والمعتمدة هي المعرفة الرياضية فقط - كانا يكشفان عن معرفتهما. وإن (رينيه ديكارت) - الذي كان يرى الامتداد هو الوصف الواقعي الوحيد للمادة، ويجردها عن سائر الأوصاف الأخرى، ويجاري (كوبلر) و(غاليلو) في تقسيم أوصاف الأجسام إلى: أصيلة؛ وتبعية، ويعتبر الفاعلية من الأوصاف الأصيلة، ويرجع الأوصاف التبعية إلى (الأمر المدرك)، ويعيد الأمر المدرك

إلى الغدّة الصنوبرية الموجودة في المخّ - كان يخبر عن مبادئ رؤيته تجاه الكون والعالم. وإن (نيوتن) - الذي كان يعتبر المكان مشعر الله، ويحبذ الأفلاك متهاوية ومتداعية؛ كي يبقى يد الله مبسوطة في إعمار العالم - كان منقاداً وخاضعاً لآرائه الكلامية^(٢٥). لم يكن نيوتن عالماً فقط، بل كان بالإضافة إلى ذلك ميتافيزيقياً أيضاً، ولكّنه نفسه لم يكن واقفاً على ذلك الميتافيزيق، ولا أنصاره وأتباعه ومقلّده.

إن الخوض في المبادئ ما بعد الطبيعية للعلم تقتضي - بالضرورة - الاهتمام بهذه النقطة الدقيقة، وهي أن هناك - كما يثبت العلم وتاريخ العلم - على الدوام تقابلاً بين رؤية الإنسان القديم ورؤية الإنسان المعاصر للعالم، ولا بدّ من التنبّه إلى هذه الناحية، وهي إلى أيّ عالم ينتمي هذا الإنسان؟ ومن أيّ زاوية ينظر إلى الوجود والطبيعة؟ وما هو المذهب والمدرسة العلمية والفلسفية التي ينتمي إليها، ويعتاش على أفكارها؟ إن هذا الأساس ما بعد الطبيعي هو الفهم الوجودي (والفهم الهرمنيوطيقي أو الأساس الهرمنيوطيقي) الذي كان من جملة الأبعاد الوجودية للإنسان، ويعمل على تقويم ذهنه وضميره. ومن هنا على الإنسان أن لا يتوهّم أن ما هو موجود في مخزون عاقلته ومخيلته هو عطية إلهية أزليّة منحها لأذهان وعقول البشر؛ إذ عليه أن يصل إلى هذه الحقيقة، وهي أن البشر في المراحل السابقة كانوا يعتبرون نظرتهم إلى العالم من البدهة والطبيعية كما يراها الإنسان المعاصر تماماً، ولا يعتبر آراءه ومعتقداته بوصفها الرؤية الوحيدة الأصيلة والجوهرية لهذا العالم.

والآن علينا أن نرى ما هي العناوين والفروع الفلسفية وما بعد الطبيعية البارزة في العلوم الإنسانية (بوصفها أساس هذه العلوم) التي يمكن طرحها في هذا المجال؟

أ. علم المنهج —

نعلم أن علم المنهج أو الميثودولوجيا^(٢٦) يعني دراسة مناهج الأفكار، وطرق توليد وإنتاج العلم والفكر بوصفه علماً ومعرفة من الدرجة الثانية وشاملاً، حيث يدرس مناهج العلوم من زاوية خارجية. إن موضوع علم المنهج هو المناهج والأساليب. إن علم

المنهج يعمل على دراسة مناهج العلوم والمقارنة فيما بينها، والعثور على نقاط الضعف والقوة والقيود المفروضة عليها^(٢٧). وعليه فإن علم المنهج يُعدّ واحداً من المسائل العامة التي هي من سنخ العلوم الثانوية، والتي تدرس المناهج والأساليب من زاوية فلسفية. وعلى هذا الأساس فإن علم منهج العلوم الإنسانية عبارة عن بحث ميتافيزيقي، ويمكن لنا من خلاله فهم مختلف الاتجاهات، ومن بينها: النزعة الإثباتية، والهرمنيوطيقية، والانتقادية، وما إلى ذلك. وبطبيعة الحال فإننا؛ لضيق المجال، لا نستطيع بحث جميع هذه الآراء في هذه المقالة، ولكننا مع ذلك سنكتفي بالإشارة الإجمالية إلى الخصائص البارزة لبعضها.

إن الوضعية والاتجاه الإثباتي، من خلال الاستعانة بآراء (كانت) و(هيوم)، وبالنظر إلى العلم الذي ازدهر وانتعش منذ عصر النهضة فلاحقاً، ومع التأكيد على تميّز علم منهج المعرفة العلمية من المعارف الأخرى، ومع التقديس التام للعلم التجريبي، عملت على غرض الطرف عن العلم والمعرفة الأرسطية، وقدمت صورة جديدة عن العلم والمعرفة. لقد تنزّلت العلوم الإنسانية إلى مستوى العلوم الطبيعية، وأخذ يُنظر إلى الإنسان بوصفه قطعةً وجزءاً من الطبيعة الجامعة والميّنة والفاقة للمشاعر والأحاسيس. ولم يُؤخذ بنظر الاعتبار من الإنسان سوى ظاهره، ولم يتمّ الاهتمام بالاطّلاع على مكنون صدره، ولم يتمّ التعرف على نواياه وأسراره ومكنوناته الباطنية وقيمه العقائدية، وتمّ تفسير سلوكه كما يتمّ تفسير سلوك وأداء أيّ شيء آخر دون إحالته إلى خلجات الباطن، وأقيمت العلوم الإنسانية على وزان وميزان العلوم التجريبية الطبيعية.

وباختصار: يمكن اختزال علم المنهج الوضعي ضمن عددٍ من الأصول الكلية، وهي: التأكيد على الاستقرار في مقام الحكم وفي مقام الجمع، والفصل - في الوقت نفسه - بين هذين المقامين، والإصرار على المنهج العلمي في مقام الحكم، وتقديم المشاهدة على التنظير، وتوحيد العلوم، وتشبيء الظواهر الاجتماعية، وما إلى ذلك^(٢٨). وعلى هذا الأساس فإن النموذج الجوهري الذي يسعى هذا المنهج والأسلوب إلى تحقيقه هو نموذجٌ فرضي - استنتاجي^(٢٩)، بأسلوب التقييم والبناء الكميّ لسلوك الإنسان من

الناحية العينية والإحصائية^(٣٠).

وقد تمت مخالفة المثال والنموذج الهرميوطيقي، والتفسير الذي قدّمه (دلتاي) في مجال العلوم الإنسانية، وعمل (ماكس ويبر) على تطبيقه في مجال العلوم الاجتماعية بشدّة. فقد كان (فلهم دلتاي) من القائلين بأصالة التاريخ، وقيم الوصول إلى الأركان الفلسفية للعلوم الإنسانية على قواعد التوجّه التاريخي. ومن هنا ذهب إلى الاعتقاد بأن نظام العلوم الإنسانية يتمتّع بازدهارٍ مختلف بالقياس إلى العلوم الطبيعية^(٣١). إن العلوم الإنسانية تستند إلى فهمٍ متناغمٍ أو فهمٍ لتجارب الحياة اليومية للناس، والضاربة جذورها في موقعيّة تاريخية خاصّة، وليست واقعيّة خارج الإنسان، بل هي كامنة في وعيه وذهنه. إن الواقعية تتبلور ويتمّ تفسيرها من طريق التعاطي بين الناشطين. إن النموذج الفرضي - الاستنتاجي ليس ناجعاً هنا؛ لأن الظواهر الاجتماعية هي منتجٌ بسيط لمفهوم وتفسير الإنسان^(٣٢). في النموذج التفسيري تلاحظ المناهج والأساليب الكيفية، وتقع الرؤية الكيفية في العلوم الإنسانية في مقابل الرؤية الكميّة التي يتمّ تعقبها في المنهج الوضعي والإثباتي، وتقوم على المباني النظرية ذات النزعة الإدراكية والتفسيرية.

إن النموذج النقدي، الذي تبلور في النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي، وكان لأشخاصٍ من أمثال: (ماركوزه) (١٨٩٨ - ١٩٦٧م) و(هابرماس) دورٌ في تكوينه وبسطه، يسعى إلى الجمع بين التبيين والتفسير، وتعنى بالكميّة والكيفية على السواء، وتعمل على نقد الأيديولوجيات القائمة، ويرى أن الاقتناع بفهمٍ أو نصٍّ أو سلوكٍ إنساني أو ظاهرة اجتماعية يحول دون النقد والتصحيح. إن أصحاب المذهب النقدي لفرانكفورت، وعلى رأسهم (هابرماس)، يسعون من خلال هذا السلوك إلى الجمع بين الفهم والنقد، بمعنى أنهم كانوا ينظرون إلى المجتمع وإلى الإنسان بوصفهما نصّاً مكتوباً، وكانوا يسعون إلى التوصل إلى ماهيته ومفهومه؛ ليعملوا أولاً على التخلص من العقلانية الآلية للعلوم الاجتماعية والإنسان الوضعي؛ والعمل ثانياً على نقد نصوص وأعمال الأشخاص والظواهر الاجتماعية^(٣٣).

إذن، بالالتفات إلى ما تقدّم، يكون العلم (بشكلٍ عام)، والعلوم الإنسانية

(بشكلٍ خاصّ)، بحاجةٍ إلى علمٍ منهجٍ خاصٍّ ينبثق من صلب الأنطولوجيات. وبالالتفات إلى فرضيات الميتافيزيقا الخاصة، التي يمكن أن تكون موجودةً للمحقق، تستعين بنموذجٍ خاصٍّ في علم المنهج، ويجب أن يبحث هذا المنهج عن أسسه في ما بعد الطبيعة والفلسفة.

ب. المباني الأنطولوجية —

لا شكّ في أن المباني الأنطولوجية (التي تشكّل أساساً فلسفياً للعلوم، ومنها: العلوم الإنسانية)، تؤدي إلى توجّهات مختلفة في العلم. إن المباني الأنطولوجية عبارة عن بعض العقائد والأصول والمتبنيّات والأحكام الكلية والعامة في باب عالم الوجود وعناصره الرئيسة، حيث يتكفّل علم الفلسفة بالبحث عن هذه الأسس النظرية. إن الوجود - طبقاً للرؤية الإسلامية والفلسفة الإلهية - يشمل الموجودات المادّية وغير المادّية أيضاً، حيث يكون الله هو مبدأ وأساس هذا الوجود. ومن هنا فإن الإنسان على أساس هذه الأنطولوجيا ليس كائناً أحاديّ البعد، بل هو ذو حقيقة وهوية ذات طرفين، وإن الجانب الأكثر صفاءً وخلوصاً فيه هو جانبه الملكوتي والمجرّد. وفي هذه العقيدة لا تنحصر لمحات وجوده بالعالم المادّي والملكي، بل يستمرّ إلى أعلى عليّين. ولو كان النظر إلى العالم الأدنى في هذه الرؤية يحظى بأهميّة لدى الإنسان فإنما يكون ذلك على أساس الوصول إلى العوالم العليا، وإن النظرة إلى عالم المادّة والحسّ ليست نظرةً نفسيةً وأصليةً، بل هي رؤيةٌ آليّة وطريقية؛ للوصول إلى أصل (الحكمة) و(السعادة) الدائرة مدار فهم المبدأ والمعاد^(٣٤). يبيّن أن الرؤية المادّية تربط وجود الإنسان بنهاية هذه الحياة المادّية، وتتكرّر جميع أنواع الساحات غير المادّية للوجود (الأعمّ من الله والروح المجرّد والعالم غير المادّي). ومن الواضح أن هذا الإنسان سيكون منقطعاً ومنفصلاً عن المبدأ والمعاد. وبهذه الرؤية ستكون مفاهيم من قبيل: السعادة الأخروية، والقرب من الحقّ، جوفاء ومهملة وفاقدة للمعنى. ومع نفي الساحة الملكوتية والمجرّدة سوف تتجلّى آثاره ومداليه على العلوم الإنسانية أيضاً، وسوف ينظر إلى الإنسان بوصفه جزءاً من الطبيعة الجامدة والميتة، ولن يكون سوى ظاهره موضوعاً للدراسة

والمطالعة (وليس نواياه ومكنون معناه وباطنه)، وسوف ينظر إلى سلوكه كما ينظر إلى سلوك أي شيء آخر، دون الإرجاع أو الإحالة إلى باطنه، وسوف تقام العلوم الإنسانية التجريبية على قياس العلوم الطبيعية التجريبية. بيد أننا سوف ندرك من عدم وجود حدود لوجود وحياة الإنسان أن تبعات أفعاله لا تنحصر في دائرة حياته المادية والدينية فقط، بل إنها ستؤدي إلى سعادته أو شقاوته الأبدية.

ج. مباني معرفة الإنسان —

ربما لا نجازف لو قلنا بأن أهم اختلاف في مجال العلوم الإنسانية وبين أصحاب النحل المختلفة، التي تجعل من هذا المجال من العلوم موضوعاً لدراساتها، يعود إلى طريقة فهمهم وتعريفهم لحقيقة وماهية (الإنسان). إن التفسير التجريبي والآلي للإنسان يفتح آمال فلاسفة، من أمثال: (هابز)، من الذين يقللون كل شيء - بما في ذلك السلوك الإنساني - إلى مستوى علم الفيزياء والميكانيك، وكانوا يسعون - على سبيل المثال - إلى إحلال فيزياء السلوك محل علم النفس. إن الاختلاف بين المسلكين يبلغ حدّاً يكون الإنسان في أحدهما شيئاً من قبيل: الطبيعة، ويكون في الآخر هو الوجود الأثير الذي يسوق البحث إلى معضلة النفس والجسد، والجبر والاختيار، ونسبة ذلك إلى تأويل وتحويل علم النفس إلى الفيزياء والميكانيك. أما الوضعية فتعتبر المجتمع والإنسان جزءاً من الطبيعة، وترى المحققين أشخاصاً يسعون إلى العثور على نظام مقنن وعليّ من أجل التصرف في المجتمع وفي حياة البشر.

إن الوضعية تمثل نوعاً من الصدى الذي ردّه (أوجست كونت) لأفكار عصر التنوير. بيد أن منشأ الرئيس مدين للآراء والأفكار التجريبية الإنجليزية، وفلاسفة من أمثال: (فرانسيس بيكون) و(ديفيد هيوم). إن (كونت)؛ بالنظر إلى القوى الموجودة في الطبيعة والقانون الذاتي الذي يحكمها، يعتبر النظريات المتعلقة بالأشياء والأحداث الطبيعية تابعة للأساليب العلمية الدخيلة في كشف الأصول والقوانين الطبيعية. ومن خلال انتقاد مناهج العلوم الإنسانية يتحدث عن الكشف التجريبي لعلاقات وسلوكيات الإنسان. وعلى هذا الأساس فإن لرؤيته وسلوكه وعلاقاته الاجتماعية

ارتباطاً مباشراً مع الظروف البيئية. وطبقاً لهذه الرؤية لا يعود الإنسان أشرف المخلوقات، ولا يعود هو مركز الثقل في العالم، وسوف تكون له حياةٌ طبيعية واعتيادية بشكلٍ كامل. وسوف تكون جميع أبعاد حياة البشر (الطبيعية والفكرية والأخلاقية والروحية) صادرةً عن النشاطات العادية للطبيعة، ولا يمكن لنا أن نتصور وجود علاقة بينها وبين القوى ما فوق الطبيعية^(٣٥).

لم يكن أصحاب النزعة التفسيرية يعتبرون العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية من سنخ العلوم الطبيعية. ومن خلال علم منهجٍ جديد، يقوم على التفسيرات المفهومية، ذهبوا إلى الاعتقاد بأن المعرفة في العلوم الإنسانية قد غيّرت شكلها، من الماهية الخارجية إلى الماهية الداخلية، ولم يعد بالإمكان فهم الإنسان إلا من خلال فردانيته^(٣٦). وقد ذهب (لويس كروز)^(٣٧) - وهو عالمُ اجتماعٍ أمريكيٍّ معاصر - إلى الاعتقاد بأن التمايز بين الحياة الجسمية والروحانية لـ (كأنت) أدّى إلى عدم إدراج الإنسان - بوصفه ناشطاً فاعلاً وحرّاً وهادفاً - ضمن دائرة المناهج التحليلية والتعميمية التي كانت مناسبةً لتحقيق العلوم الطبيعية؛ لأنّ الذهن والإبداعات الإنسانية مجردة من القوانين الطبيعية، وهي تحتاج إلى الأساليب التحليلية الاستثنائية والفدّة، وليس التعميم^(٣٨). إن اعتقاد (كأنت) بأن معرفة الإنسان بوصفه كائناً يتمتع بالإرادة والحرية، ومن هنا يختلف عن معرفتنا للأشياء الخارجية، وكان العقل النظري عاجزاً عن تدوين القضايا الأخلاقية، وأنه يجب البحث عنها في العقل العملي، قد ترك تأثيراً كبيراً على الأفكار المنهجية لـ (ويبر)، إلى الحدّ الذي جعله يتماهى معه إلى حدٍّ كبير.

يقوم تصوير الإنسان في الفكر الغربي الجديد على أسس القواعد والأصول الفكرية للحدث، من قبيل: النزعة الذاتية^(٣٩)، والنزعة الإنسانية، والعلمانية، والليبرالية، وما إلى ذلك من المدارس المشابهة. في التفسير الإنساني الحديث يُلحظ الإنسان بوصفه كائناً مختاراً متحرراً من جميع القيود والكوابح، وإن هذا الإنسان - على حدّ تعبير (رينه غينون)^(٤٠) - قد قلّل كلّ شيءٍ، وتنزّل به إلى مستوى النسب البشرية البحتة، وجعل من ذاته غاية آماله وتمنّياته وتطلّعاته، وقد بلغ هذا السقوط

والتهاوي حدّاً بحيث أصبح الهدف هو مجرد إشباع أهوائه وغرائزه النفسية على المستوى المادّي والطبيعي^(٤١). وأما من وجهة نظر الفلاسفة الإسلاميين، من أمثال: (صدر المتألهين)، تعتبر حقيقة الإنسان أمراً واحداً يحظى بالمراتب التشكيكية، ويمثل التعبير بالجسم والجسد أو النشآت المادية إشارة إلى أدنى تلك المراتب، ويمثل التعبير بالنفس والروح الإشارة إلى مراتبه المتعالية^(٤٢). إن وجود المراتب لنفس الإنسان، وتبعية وجوده الجسماني لوجوده الروحاني والمَلَكوتي، يعبر عن رؤية أخرى تجاه الإنسان في نظامه الفلسفي.

إن الأفكار المرتبطة بطبيعة الإنسان ذات ماهية فلسفية، وهي سنخٌ من الدراسات التي يمكن الحديث عنها ضمن عنوان (المعرفة الإنسانية الفلسفية)، ولا يمكن اعتبارها نتيجةً للتحقيقات والأبحاث الموجودة في مجال العلوم التجريبية، رغم أن التأمّلات الفلسفية لا تتجاهل الوقائع والحقائق الخارجية والانضمامية في مجال التجربة، ولا تحرم نفسها من معطيات العلوم التجريبية.

د. المباني المعرفية —

إن النظريات المتنوعة الموجودة في مجال العلوم الإنسانية تقوم على أسس ومفاهيم معرفية مختلفة. وإن أشخاصاً من أمثال: التجريبيين^(٤٣)، الذين يعتبرون أن الطريق الوحيد المعتبر في كشف الحقيقة يتمثل بالحسّ والتجربة فقط، ينكرون جميع التعاليم الفلسفية والميتافيزيقية والدينية، أو لا يرونها معتبرة. في حين أن أيّ دليل يقيمونه لإثبات هذا المدعى لن يخرج عن كونه دليلاً غير حسّي وغير تجريبي. وبالتالي فإن هذا الادّعاء في حدّ ذاته سينطوي على تناقض. ثم إن اعتبار المنهج التجريبي ليس تابعاً للعقل فقط^(٤٤)، بل حتّى التصديق والإذعان بوجود المحسوسات يحتاج بدوره إلى العقل، وإلى الأدلة العقلية أيضاً^(٤٥). إن الذي ينكر اعتبار العقل أو يتجاهله سوف يواجه مشكلةً حتّى في توجيه التعاليم المحسوسة والتجريبية أيضاً.

أما الذي يتخذ موقفاً آخر من الناحية الفلسفية والميتافيزيقية في تنوع مناهج وأساليب كشف الواقع سوف يرى كلّ واحدةٍ من أدوات الحسّ والخيال والعقل في

مسار كشف الواقعية والوصول إلى المعرفة، بناءً على الظرفية والقدرة الموجودة في تلك الأدوات المعرفية، أدواتٍ معتبرة، وسوف يعتبر انحصار طريق كشف الواقع بالحسّ والتجربة غفلةً عن سائر أبعاد الإنسان الوجودية، وحرماناً للإنسان من فهم السطوح والطبقات الأخرى من الواقعية.

أو لو أن شخصاً آمن بـ (المرجعية)^(٤٦)، بوصفها إحدى أدوات كشف الواقع، بمعنى لو أنه قبل برأي شخصٍ آخر له صلاحية إبداء الرأي حول ذلك الموضوع، دون أن يكون قد استفاد مباشرةً من أدوات فهم ذلك الشخص، يكون قد اتخذ طريقاً آخر بالإضافة إلى الطرق التي سبقت الإشارة إليها في الوصول إلى الحقيقة، لتكون مبنى وأساساً لفهمه وعمله، بحيث سيُحرّم الآخرون من الاستفادة من مثل هذه الأداة في كشف الحقيقة. رغم أن اعتبار المرجعية يقوم بالتالي على استدلالٍ عقلي، فإن كلام المعصومين عليه السلام - مثلاً - يحتوي على هذا الاعتبار؛ بسبب مقام العصمة، أو إن جانباً من اعتبار استنباط الفقهاء هو من هذا القبيل، كما أن فهم الطبيب المتخصص يكون حجةً بالنسبة إلى الآخرين.

كما أن الاعتقاد باعتبار (الشهود)، بالإضافة إلى الحواس الظاهرية والباطنية، يمكنه أن يعتبر أحد طرق الكشف الواقعية. و(الوحي) أيضاً من أدوات الكشف الواقعية، الذي يختصّ به بعض الأشخاص الأفذاذ، الذين خصّهم الله تعالى بميزة الحصول على الحقائق بشكلٍ مباشر، رغم عجزنا عن إدراك حقيقة أو كيفية هذا الطريق.

إن الالتفات إلى هذا المبنى المعرفي، الذي يمكن له أن يوجد في دراسات العلوم الإنسانية، ونسبته إلى المباحث الفلسفية وما بعد الطبيعية، يجعلنا أكثر إدراكاً من ذي قبل لأهمية هذا الأصل، وهو أن المبنى الذي يمكن أن يُتخذ من بين هذه الطرق بلحاظ المسار المعرفي ومعياري صدق وتوجيه واعتبار المعرفة يمكن أن تترتب عليه في تداعيات ونتائج العلوم الإنسانية آثار مختلفة ومتنوعة.

والآن، بالالتفات إلى النسبة التي يمكن أن تقوم بين الفلسفة وما بعد الطبيعية (سواء من حيث علم المنهج، والأنطولوجيا، والمعرفة الإنسانية، وعلم المعرفة) والعلوم

الإنسانية (مما سبق أن أشرنا إليه باختصار) فإن السؤال الجادّ والجديد الذي يمكن طرحه هو: ما هي النقطة الموجودة في هذه المقالة - التي تُضاف إلى الكلام الذي قيل حتى الآن، وتمّ فيه التذكير بأمرٍ دقيق - ولم تلتفت إليها المقالات المشابهة؟ للإجابة عن هذا السؤال لا مندوحة لنا من طرح بعض المقدمات:

فكرة المطلق (الكلي) أو علم الهرمنيوطيقا —

كما نعلم وسمعنا مراراً من الفلاسفة - وأشرنا في بداية هذه المقالة - فإن الفلسفة كانت تسعى على الدوام إلى الكشف عن الحقيقة. ومن هنا، إلى جانب الإدراك والفهم وقوة التشخيص التي يتمتع بها الفلاسفة والمحققون في العلوم التجريبية والإنسانية في فهم الظواهر، فإننا في الوقت نفسه نتوقع من الفيلسوف نوعاً آخر ومستوى أسمى من الفهم والإدراك. لا شك في أن الفهم والتفسير يأخذ بنا إلى البحث عن الهرمنيوطيقا والأبحاث المتعلقة بها، إلا أن موضوع بحث كاتب هذه السطور في هذا القسم من المقال ليس هو السؤال عن ماهية الهرمنيوطيقا وأنواعها وأقسامها؟ إنما الذي ينفعنا في هذا البحث، وسعيّت في هذه المقالة إلى جعله ذريعة لتقديم تفسير جديد لنسبة الفلسفة والعلوم الإنسانية، هو الهرمنيوطيقا الفلسفية لـ (هيدغر). وفي ما يلي سوف نستعرض - في حدود ما يتسع له عنوان هذه المقالة - بعض النقاط على نحو الإجمال، ونواصل البحث بالعطف على الاهتمام بنوع خاص من الهرمنيوطيقا (الهرمنيوطيقا الفلسفية)، الذي تمّت الاستفادة منه بوصفه مقدمةً لطرح بعض الادعاءات في هذه المقالة.

تقسيم الهرمنيوطيقا في المرحلة الجديدة إلى ثلاثة تيارات رئيسة —

١. الهرمنيوطيقا التقليدية. ومن أهمّ الممثلين لها: شلاير ماخر، ودلتاي، وهيرش.
 ٢. الهرمنيوطيقا الفلسفية. والممثلون لهذا التيار هم: هايدغر، وغادامير.
 ٣. الهرمنيوطيقا النقدية. والممثلون البارزون لها هم: هابرماس، وآبل.
- تعود جذور كلمة (الهرمنيوطيقا) إلى الفعل اليوناني (hermeneuein)، والتي

تتمّ ترجمتها بشكلٍ عامٍ إلى (التأويل). ويذهب الكثير من المفكرين إلى الاعتقاد بأن هذه الكلمة مشتقة من اسم (هرمس)^(٤٧)، وقد تمّ تقديم الكثير من المعاني المختلفة على طول التاريخ من هذا المصطلح. وإن أقدم مفهوم لهذا المصطلح يشير إلى أصول ومباني تفسير الكتاب المقدس^(٤٨). كما يذهب (بالمر) إلى الاعتقاد بإمكانية الحديث عن الترتيب الزمني لسنة مجالات من علم الهرمنيوطيقا، وهي: النظرية التفسيرية للكتاب المقدس؛ وعلم المنهج اللغوي العام؛ وعلم جميع أنواع الفهم اللغوي؛ ومباني علم منهج العلوم الإنسانية؛ وعلم ظواهر الوجود؛ والفهم الوجودي وأنظمة التأويل^(٤٩). والمجالات الأربعة الأولى المذكورة ترتبط بالهرمنيوطيقا الميثودولوجية، التي تحمل هاجس تفسير النص، والمجالين الآخرين يرتبطان بالهرمنيوطيقا الفلسفية أو الأنطولوجية.

لقد اقترنت (الهرمنيوطيقا الفلسفية) باسم الفيلسوفين الألمانيين البارزين والهامين، وهما: (مارتين هايدغر)^(٥٠)، و(غادامير)^(٥١). فإذا كان المراد قبل عصر هايدغر هو سعي المفسر لفهم مراد المؤلف من النص، وكان المفسر يستعين بالقواعد الخاصة لفهم النص؛ بغية الكشف عن مراد المؤلف، فقد حوّل (هايدغر) قواعد الفهم إلى السؤال والاستفهام، حيث يرى أن الفهم نمط من وجود الإنسان^(٥٢). ومن هنا كان الفهم وجهاً من وجود الإنسان، ويرتبط بمجال معرفة الوجود، أي الفلسفة. يرى هايدغر أن الإنسان - وتبعاً لذلك فهمه - أمرٌ تاريخي^(٥٣). في مسار الفهم يندفع الإنسان على أساس إمكاناته وفرضياته نحو الشيء الذي يواجهه^(٥٤). يتمّ تأسيس فهم كلّ شيء ذاتاً من طريق الافتراض السابق، والرؤية السابقة، والإدراك السابق، ولا يمكن للفهم أن يحصل إلا من خلال الافتراض السابق^(٥٥).

لقد تمّ بسط الهرمنيوطيقا الفلسفية لـ (هايدغر) على يد تلميذه (غادامير). فقد عمد غادامير، في كتابه الحقيقة والمنهج (٢٠٠٦م)، من خلال نقد المنهج، إلى الخوض في أنطولوجيا الفهم، ويطرح هذا السؤال الجوهرية: (كيف يغدو الفهم ممكناً؟). إنه لا يرى الفهم إعادة إنتاج، بل يراه نشاطاً منتجاً^(٥٦). إن الفهم من وجهة نظره واقعةٌ يكتب لها التحقق^(٥٧). وفي هذه الرؤية يمكن لنا أن نتلمّس أثر هايدغر بوضوح، وذلك

إذ يقول: في مسار الفهم يلقي الإنسان على الدوام بنفسه مسبقاً عن طريق الانفتاح على الإمكانيات^(٥٨). يرى غادامير أن فهم الأثر والنص إنما يتحقق بالالتفات إلى موقعية المفسر واهتماماته وظروفه وتوقعاته الراهنة^(٥٩). كما يذهب (هايدغر) إلى الاعتقاد بأن الفهم حصيلة الموقعية الهرمنيوطيقية للإنسان، ويقول: يتم تأسيس الفهم من طريق الافتراض السابق، والرؤية السابقة، والإدراك السابق^(٦٠). وعليه فإن الهرمنيوطيقا الفلسفية ترى (الفهم) وجهاً من وجوه الإنسان، ويتم تعريف الإنسان على أنه الكائن الوحيد الذي يمتلك فهماً أنطولوجياً للوجود. وإن الفيلسوف وفهمه للوجود يقوم على مثل هذا الأساس. إن الفيلسوف يتذكر هذه الحقيقة على الدوام، وهي أن فلسفته لا تحتوي على غير القيمة الهرمنيوطيقية. ليس مهماً كيف يمكنه طرح التفكير في مجال (معنى التاريخ)، و(مصير الإنسان)، و(الكينونة في العالم)، والموضوعات ما بعد الطبيعية الأخرى، على نحو منظم ودقيق، إن النتائج التي يمكن له أن يعدها من طريق التأمل في هذه الموضوعات لا يمكن أن يكون لها قدر واعتبار أكثر من التفسير؛ لأن الفيلسوف ليس روحاً من خارج العالم تعوم فوق مسار التاريخ، وتعمل على تطوير الواقعيات الاجتماعية من هذا الطريق، ولا تكون قوته وبصيرته وفهمه بحيث تكون لديه القدرة على فهم مطلق عالم الوجود بنظرة واحدة، وعليه أن يتذكر أنه قد تكون هناك تفسيرات فلسفية مختلفة، تتطلق من وضعيات تاريخية متفاوتة، ومن تجارب وجودية متنوعة، وخلفيات فلسفية متعددة. وحتى إذا أراد أن يتخذ سنة فلسفية واحدة عليه أن يسمح لفلاسفة ذلك المذهب بتفسير الأفكار الجوهرية لسنته، ويعمل على تطبيقها بأساليب متفاوتة. علينا أن ننبد الوهم القائل بأن جميع الفلاسفة يعملون على بناء نظام واحد ثابت لا يتغير، من خلال اتخاذ منهج وأسلوب واحد، كما يمكن تصور ذلك - على سبيل المثال - من خلال مجموعة من المهندسين المتخصصين، إذ يمكن لهم أن يجتمعوا ويتعاونوا فيما بينهم من أجل صناعة سيارة. لقد كان هذا مجرد وهم ناتج عن حسن ظن مفرط انتعش في عصر التنوير، وظهر في إطار مثالي لنظرية دائرة معارف واحدة، مثل: دائرة معارف ديدرو ودالامبر (١٧٥١م). إن هذا التوهم الساذج كان قد نشأ من هذا التوهم القائل بأن مجموعة واحدة من المفكرين

يمكنهم أن يمتلكوا - بزعمهم - منهجاً لا يمكن إبطاله من أجل اكتشاف الحقيقة. إن مثل هذا المنهج إما يجب إيجاده عبر تقليد العلوم التجريبية، أو يجب أن يكون - بنحو النزعة العقلية - متطابقاً مع نموذج من العلوم المنطقية - الرياضية، حيث سيخرج لنا في نهاية المطاف من ذات هذا النوع المتماهي.

إن هذا التوهم قد دفع ببعض المفكرين المستيرين في القرون الثامن والتاسع عشر والعشرين إلى فرض منهج تجريبي أو عقلي خاص على كل فيلسوف، بوصفه المنهج الوحيد لصيغة التفكير، والعمل على إقصاء كل كلام أو بيان يخالف وجهة نظرهم، من خلال وصمه بـ (عدم العلمية). ولكن كما سبق أن أشرنا لم تتمكن أي واحدة من المساعي التاريخية من فرض معيار عقلي أو تجريبي على جميع الفروع العقلية والتجريبية، من أجل بناء الوحدة المنشودة بين جميع فروع العلم والمعرفة، حتى بالنسبة إلى أولئك الذين دعوا إلى هذه المسألة.

إن الحلم بسيادة (نظام) فلسفي أو علمي وتجريبي بالرؤية الفلسفية والتفسيرية لـ (هايدغر) قد تبلور من التفكير والتفلسف في الوجود والزمان^(٦١). وطبقاً لهذه الرؤية تكون الفلسفة وجهاً روتينياً معروفاً - في الحد الأدنى - للجميع على نحوٍ ضمني، وإن كشفه أمرٌ مكتوم خلف هذه التشابهات الظاهرية. وإن فهمها الأنطولوجي (الوجودي) الذي تتم تجربته على نحو (الوجود الحقيقي)^(٦٢) مهمة تقع على عاتق الفلسفة^(٦٣). وعليه من الآن فصاعداً عندما نتحدث عن المفهوم الهرمنيوطيقي للفلسفة فإننا نشير إلى هذا النوع من فهم الفلسفة، بوصفه تفسيراً منظماً لأمرٍ مألوف، ولكنه مكتوم في الوقت نفسه^(٦٤)، بمعنى أن هذا الفهم الأنطولوجي كامنٌ ومستورٌ في صلب وأساس كل نظرة وفهم.

فإذا كانت هذه الرؤية للفلسفة والفيلسوف ونسبته إلى الوجود قائمةً سيُضح سرّ تاريخ ما بعد الطبيعة، وكثرة الفلاسفة الذين ظهروا على طول تاريخ البشر؛ لأن مثل هذا الاقتضاء هو ما يتمناه تاريخ الفلسفة، ويمكن ملاحظة معطياته في التراث الفكري - الفلسفي لدى الغرب والشرق.

الماهية الوجودية للفهم ونسبتها إلى التعددية الفلسفية —

في المنظومة الفكرية لـ (هايدغر) يعتبر (الفهم)^(٦٥) مصطلحاً خاصاً يختلف عن المعنى العُرْفِي لكلمة (understanding) في اللغة الإنجليزية. إن (الفهم) في اللغة الإنجليزية يعني التعاطف، أي الشعور بشيءٍ والتعاطف معه من خلال الاستفادة من تجربة شخصٍ آخر. وفي بعض الموارد تفيد هذه الكلمة معنى المشاركة في الشيء الذي وقع مفهوماً في الجملة. كما أن مراد (هايدغر) من (الفهم) يختلف عن مراد (شلاير ماخر) و(فلهم دلتاي) في هذا الشأن. يرى (هايدغر) أن الفهم ليس قوةً خاصة يمكن الاستناد إليها - طبقاً لكلام (شلاير ماخر) - لمعرفة حالةٍ فكريةٍ أخرى، أو يمكن من خلالها - على حدّ تعبير (دلتاي) - الحصول على تجليات الحياة في تعيُّنها. إن الفهم ليس شيئاً يمكن لنا أن نتملكه^(٦٦).

بالنظر إلى أن هذا المعنى من (الفهم) قد استعمل كثيراً في الفلسفة التقليدية، وكان ثقله الميتافيزيقي ينتقل إلى المواجهة بين (الموضوع) و(الغاية)، حيث يقع مشروع (هايدغر) في النقطة المقابلة تماماً لمثل هذا المدخل التاريخي لعصر الميتافيزيق، ومن هنا فإن (هايدغر) يستعمل مفردة (الفهم) بمعنى خاص، وبذلك لا يكون (الفهم) بالنسبة إلى (هايدغر) مؤخراً عن المعرفة، بل هو - خلافاً للسنة الهرمنيوطيقية - متقدّم عليها. وفي معرض قيام (هايدغر) ببيان أن الفهم ليس متأخراً عن المعرفة، بل هو واحدٌ من أنواعها، يتحدث عن نوع من المعرفة التي يعبر عنها بـ (المعرفة العلمية). إن التمايز بين هذين المفهومين يكمن في أن المعرفة النظرية يتمّ بيانها ضمن قضيةٍ واحدة، بمعنى أننا نخبر عنها من خلال البيان اللغوي، ونأخذ من اللسان وسيلةً للوصول إلى هذه الغاية، بينما المعرفة العملية مهارةٌ، لا يمكن الإخبار عنها أو بيانها في إطار قضيةٍ يتمّ التعبير عنها بواسطة اللغة. وحتى عندما تمسّ الحاجة إلى الإخبار والبيان في هذا الشأن لا يمكن صياغة أيّ قضيةٍ بشأنها، وإنما الذي يتمّ بيانه في هذا الشأن لا يعدو أن يكون شبه قضية، ومن ذلك - على سبيل المثال - أننا نتقن فنّ السباحة، ولكننا لا نستطيع بيان كيفية السباحة كما نتقنها من الناحية العملية. وعليه فإن (الفهم) بالمعنى الهايدغري للكلمة مسبقٌ بالفرضيات الوجودية^(٦٧).

إن (الفهم) عبارةٌ عن: القدرة على إدراك الإمكانيات الذاتية للفرد في الوجود، وفي صلب البيئة العالمية التي يعيش فيها. إن الفهم يمثل بشكلٍ دقيقٍ حالةً أو جزءاً لا ينفك عن (الوجود في العالم). إن الفهم ممتزجٌ ومحبوك بوجود الإنسان^(٦٨). إذن في الحصول على ماهية الفهم من وجهة نظر (هايدغر) لا بُدَّ من الالتفات إلى الأمور التالية:

إن (الفهم) عبارةٌ عن: القدرة على إدراك الإمكانيات الذاتية للفرد في الوجود، والعناصر التي تعمل على إظهار إمكانياته الفردية. وإن المراد من (الإمكان) هو المعنى الوجودي له، وليس الإمكان بمعنى احتمال حصول شيء للإنسان. عندما يتوفر مع حصول الفهم إمكانية للإنسان يفتح أمامه نحوٌ من الوجود، وموقعيةٌ خاصةٌ يمكنها أن تدفع به إلى الأمام؛ للوصول إلى ذلك النوع من الوجود، وإلى موقعيةٍ وجوديةٍ جديدة. وعلى هذا الأساس إن الفهم الذي يعمل على تعريف الإمكانيات مرتبطٌ بأمور من قبيل: (القدرة على القيام بفعلٍ ما).

الإسقاط أو الاختطاط (projection): إن للفهم في حد ذاته بنية وجودية، نطلق عليها مصطلح (الاختطاط). إن الإنسان يخطط لنفسه على أساس فهمه لإمكانياته، وفي كلِّ تخطيطٍ تفتح أمامه إمكانيات جديدة للفهم. وما دام هناك إنسان فإنه يفهم ذاته في خضم إمكانياته. إن الإنسان حرٌّ ومختار لكي يحقق قدراته الخاصة من أجل الوجود. ومن بين إمكانياته الكثيرة يقبل الإنسان على عددٍ منها؛ ليفتح أمامه مساحة أوسع للمناورة^(٦٩). وإن هذا الفضاء يشمل جميع الأمور التي نتصور أننا قادرون على القيام بها. وقد تمَّ تحديد هذا الفضاء بحدود اختيارات الـ (أنا)، أو ما يطلق عليه في المصطلح المشهور بـ (حرّيتي)^(٧٠).

يرى (هايدغر) أن الصفة البارزة والهامة للفهم تعمل على الدوام ضمن مجموعة من النسب والعلاقات التي سبق أن تمَّ تأويلها، بمعنى أن الفهم يعمل بوصفه كلاً مترابطاً ومتصلاً. وهذا في الحقيقة يمثل وجوداً معرفياً لكلِّ فهمٍ وتأويلٍ وجودي للإنسان، والذي يؤدي في نهاية المطاف إلى الدور الهرمنيوطيقي. إذن طبقاً لفهم (هايدغر) يكون الفهم أمراً وجودياً وأمراً هرمنيوطيقياً أيضاً،

فهو أمرٌ وجودي لأنه يمثل طبيعة وجود الإنسان وعنصره الذي لا ينفك عنه، كما أنه أمر هرمنيوطيقي لأنه يؤدي إلى اتّضاح (وجود الإنسان في العالم). إن الفهم يستتبع انكشاف وجود الإنسان في إلقاء وإيجاد الإمكانيات المتنوّعة من وجوده، كما يؤدي إلى انكشاف وانفتاح الأشياء والأمور الموجودة في عالمه^(٧١).

والآن، بالالتفات إلى أن (هايدغر) يعتبر (الفهم) من مقوّمات وجود الإنسان، الذي هو أمرٌ أكثر جوهرية، وأسبق من العلم والمعرفة الرسمية المتداولة بين البشر، يمكن القول: إن كلّ مذهب ونظام فلسفي (دون الاهتمام بسعته والمساحة التي ينتشر فيها) ليس سوى تفسيرٍ هرمنيوطيقي للتجارب الجوهرية الخاصّة للبشر. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون هناك أيّ مجالٍ للسؤال والتردّد في مجال وجود الأنظمة الفلسفية المتعدّدة. إن هذه الكثرة في المدارس الفلسفية والفلاسفة يثبت أنه ليس هناك فيلسوف أو مفكر يمتلك أسلوباً ومنهجاً يمكنه من خلاله تسخير الحقيقة بشكلٍ كامل. ولو ادّعى مفكرٌ أنه قد اكتشف مثل هذا الأسلوب فإنه وأتباعه سيمتلكون كل الحقيقة؛ إذ لن تبقى بعد ذلك حقيقةٌ لدى الآخرين؛ كي يضيفوا شيئاً جديداً إلى المدّعى الكبير لهيجل، الذي يمثل (الحقيقة كلّها). وبهذا الادّعاء ستكون الفلسفة قد وصلت إلى نهاية الطريق المرسوم لها؛ إذ لن يبقى هناك بعد ذلك مجالٌ لطرح سؤال آخر. إن الخصيصة الشمولية الموجود في (الحقيقة الكلية) لا تبقى مجالاً للتشكيك؛ إذ إن الفرد في هذا المقام يكون قد حصل على حالة عقلانية كاملة، بحيث يمكنه الاستناد إلى الحقيقة وهو في تأملٍ مفعم بالسعادة.

بيد أنه لا يمكن الإشارة في تاريخ البشر إلى موقعيّة تمتلك مثل هذه المنزلة. صحيحٌ أن التاريخ والفكر والثقافة البشرية قد شهدت مراحل من التخلّف والرجعية، وكان هناك مراحل عسر وفقر على المستوى الروحي والمعنوي، ساهمت في عرقلة مسيرة الحياة العقلانية، ولكن ما دام الإنسان يسير في طريق التفكير فإنه يبقى في صراعٍ بين الأمر المعلوم وغير المعلوم. إن التفكير يعني: (الحركة والبحث بين المعلوم والمجهول، والحركة من المبادئ، ومن المبادئ إلى الغاية المطلوب)^(٧٢)، أو بعبارةٍ فنيّة أخرى: التفكير في مجال المعنى المتقدّم^(٧٣). إن كلّ فلسفة هرمنيوطيقية أو تفسيرية

من المعنى المتقدم للعالم، وحيث لا يمكن لجميع التفاسير البشرية أن تعمل على إظهار أغنى المفاهيم المكتومة في هذا العالم، لا يمكن تجنّب التعددية في التأمّلات الفلسفية. فحتى أكثر الأنظمة الفكرية والفلسفية شمولية لا تستطيع أن تدّعي امتلاكها لجميع الحقيقة، بل إن هذه الفلسفات بأجمعها يمكن لها أن تشكل كوةً ونافذة تقرب الإنسان من الوصول إلى تلك الحقيقة الكلية. وعليه فإن هذا النمط من فهم الحقيقة ونسبتها يمكن أن يفتح باباً للمفكرين الذين استلهموا من تجارب الآخرين، ومن الممكن أن يلتفتوا إلى وجود أخرى من الواقعية التجريبية، أو تلك التي من شأنها أن تستمر من قبل أولئك الذين يقدمون مبادئ وتفسيرات وتطبيقات لأصول متعارفة مختلفة.

الحوار وصراع العشق؛ الفلسفة وحب المعرفة —

إن مثل هذه الرؤية للحقيقة، رغم عدم مرغوبيتها، والألم المكتوم الذي تتطوي عليه، يمكن أن تبعث السلوى أيضاً. وتأتي عدم مرغوبيتها من عدم تمكّن البشر من النظر إلى كلّ الحقيقة من زاوية واحدة. ولكنها في الوقت نفسه تدعو إلى السلوى؛ من حيث إن هذه النظريات الفلسفية المختلفة يجب أن لا تتناقض فيما بينها بذلك المعنى المراد في المنطق؛ إذ إن كل قضية فلسفية يجب أن تلحظ ضمن إطار من الرؤية الفلسفية. وعندما تتم ملاحظة الأحكام - التي تبدو متناقضة بحسب الظاهر - بهذه الطريقة يتّضح أن كلّ واحدة منها تقع ضمن دائرة التطابق مع مشهد عقلائي مختلف تماماً. ولهذا السبب يجب عدم خفض هذه الأحكام من طريق مسار التفكير الصوري إلى مستوى التناقضات المنطقية. وفي الحد الأدنى يمكن تأويل وتحويل هذه القضايا. وفي العادة يمكن من خلال تفسير أعمق إثبات أن الحكمين اللذين يبدوان متناقضين بحسب الظاهر قد لا يشيران إلى أمر واحد.

وعليه يجب عدم اعتبار تاريخ الفلسفة سلسلة من تاريخ أخطاء الفلاسفة، كما لا يمكن اعتباره تقدماً ثابتاً لسنخ من المعرفة القائمة على منهج واحد، بل إن تاريخ الفلسفة عبارة عن مجهود للوصول إلى نور الحقيقة، والبحث الدائم عن طرق جديدة

لحياسة تلك الحقيقة الكلية. وحيث إن نور الحقيقة الكلية والمطلقة وغير المتكيفة والتي ليس لها نظير غير متناهٍ من الممكن أن يتوقع من جميع الجهود المتنوعة التي تصبّ في سياق الاقتراب من الحقيقة أن تكشف لمحات من تلك الحقيقة العامة والكلية، وأن تنشر إشراقات من ذلك النور الكلي على قلب وروح السالك.

بيد أن هذا الدفاع عن نوع من التعددية في مجال الفلسفة يجب أن لا يؤدي إلى سوء التفاهم، فنحن في الأساس لا ندعي أن الحقيقة متعددة، وأن جميع النظريات والمدارس الفلسفية تشتمل على نسبٍ تربطها بتلك الحقائق، أو أنها بأجمعها كاذبة على نحوٍ متساوٍ. إن هذه الادعاءات المشكّكة والنسبية تعارض المراد من هذه المقالة بشكلٍ كامل؛ لأن تصوّرنا يقوم على أساس القول بأن كلّ فيلسوفٍ أصيل يمتلك نصيباً من الحقيقة. وهذا الادعاء يتضمّن في الوقت نفسه أنه لا يمتلك كلّ الحقيقة. وإلا لو كان يمتلك كل الحقيقة لتوقّف الفيلسوف عن تفلسفه، أو لم يعد يبذل جهداً جاداً من أجل الوصول إلى الحكمة. كما أن بياننا من أجل أن نفسح مجالاً للتعددية الفلسفية لا يعني أننا نرى نفس القيمة الواحدة لجميع الأنظمة الفلسفية. إن قيمة النظام والمدرسة الفكرية - الفلسفية تكمن في أنها تؤسّس - في نهاية المطاف - لفضاء يفتح بشكلٍ وآخر مجالاً للحوار بين المحقّقين الذين يبحثون عن الحقيقة، كما أن هذا الحوار في كافّة مراحل التاريخ الثقافي والفكري للبشر قد تحقّق ضمن ثقافة معيّنة أو بين ثقافات مختلفة. بيد أن من الصعب لنظامٍ فلسفي واحد أن يصل إلى موقع أو مقام، أو أن يقدم قانوناً يتمكّن على أساسه من إصدار حكمٍ قاطع على نظام ومدرسة أخرى بأسلوبٍ مبرّر بشكلٍ كامل.

بالالتفات إلى ما تقدّم يبدو أننا نستطيع القول هنا: لماذا لا تقوم نسبة متقابلة بين الفلاسفة الأصلاء، كما هي قائمة بين المحقّقين في مختلف العلوم، من قبيل: علماء الأحياء والفيزياء والكيمياء؟ لا شكّ في أن كل فيلسوف يلاحظ جزءاً من الحقيقة، حيث يقوم باكتشافه على أنه هو الحقيقة، وإن المسار والطريق الذي سلكه للوصول إلى الحقيقة يمكنه أن يشكّل طريقاً ومعبراً يمكن أن يكون للآخرين حظاً ونصيب من توظيفه والاستفادة منه. وكأنّ هذا الأمر يمثل حالة استعلائية؛ إذ في هذا الموضع

والمقام يقوم الفرض على أن الحوار بين الفلاسفة كان مقروناً على الدوام بالبحث والجدال، وقد تواصل هذا البحث مع اختلافٍ في الآراء والأنظار. إن الشخص الأجنبي عن إدراك وفهم جميع هذه الصور من تضارب الآراء البشرية قد يرى في هذه الأبحاث - التي لا يعرف أمداً لنهايتها - ما يدعو إلى السأم والملل. ومن جهةٍ أخرى إن الشخص الذي يعيش هذا الصراع على المستوى الشخصي، ويرى نفسه جزءاً من هذه المعمة الفكرية - الفلسفية، يذهب إلى الاعتقاد بأن الفلاسفة بطبيعة الحال يشكلون العنصر المقوم لهذا المجتمع، بحيث لولا الصراع، ولولا وجود المخالفين في التفكير، لا يستطيعون البقاء في حلبة الحياة الفلسفية. إن انتقادات شخص (من خلال بصيرة أكثر تنظيمًا تجاه الرأي الآخر) تؤدي إلى نقدٍ آخر، وحتى أشد المخالفين قد يكون من أهم الداعمين لنظرية الخصم في مثل هذه الحالة.

وباختصار فإن الصراع الفكري والاختلاف في الآراء والنظريات الداخلية بين الذين يتعاطون في الشأن الميتافيزيقي هو نوعٌ من الصراع العاشق والحميم، وهو كما يذكر سقراط يأتي في سياق العشق الذي يغلي ويمور داخل كيان الفيلسوف والحكيم تجاه معرفة الحكمة والحقيقة. إن الفلاسفة الحقيقيين، الذين يمكن العثور على أمثالهم بين الذين يتعاطون في الشأن الفلسفي من الغربيين، من أمثال: إفلاطون، وأرسطو، وأوغسطين، ورينيه ديكارت، وإيمانويل كانت، وهيغل، وهايدغر، وبين الفلاسفة الإسلاميين أيضاً، من أمثال: الفارابي، وابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي، وصدر المتألهين، في الوهلة الأولى لم يتحدوا فيما بينهم انطلاقاً من العواطف الشخصية، بل بسبب الحب المشترك الذي اعترك في نفوسهم تجاه الحكمة والحقيقة، كما نجد ذلك في تعريفهم للفلسفة نفسها. في حين قد يأسف البعض ويقول: لماذا لم يتجل هذا العشق المشترك الموجود عند الفلاسفة على شكل وئام واتحاد ووفاء وتضحية ونبل، وبكلمة واحدة: ضمن مظلة فلسفة واحدة وتفكير واحد. بيد أن الحقيقة هي أن هذا النوع من الاتحاد ليس هو المنشود والمطلوب في عالم الحكمة والفلسفة. من الواضح أننا لا نستطيع أن ننكر هذه الحقيقة، وهي أن الفلاسفة الأصلاء - رغم الاختلافات الكثيرة التي يمكن أن تكون قائمة بين

الفلاسفة الغربيين والإسلاميين - قد اتحدوا فيما بينهم بواسطة قيد العقلانية المشترك. وإن الآثار التطبيقية والمقارنة التي تم تأليفها وتدوينها في المرحلة التاريخية المعاصرة، والتي توفر الأرضية لإمكانية الحوار بين الفلاسفة ضمن ثقافة واحدة أو عبر مختلف الثقافات، يمكن أن يكون شاهداً يؤيد هذا المدعى الأخير.

التعددية الفلسفية والأفق الهرمنيوطيقي —

إن ذلك الشخص الأجنبي الذي لا يمتلك أفقاً مشتركاً في الفهم والتفسير مع الفلاسفة وأولئك الذين يتعاطون في الشأن الفلسفي، ولم يتمكن من الحصول على حظ من العالم الذي يتقاسمه الفلاسفة فيما بينهم، قد يُطرد بسبب هذا الجدل الديالكتيكي واختلاف الرأي القائم بين الفلاسفة، ولا تكون لديه ذريعة للتماهي والانسجام مع سائر الفلاسفة. ويمكن الإشارة من بين هؤلاء إلى بعض المتخصصين في العلوم الإنسانية أو التجريبية، حيث يتجه هؤلاء الأشخاص إلى التمسك بالحياد والابتعاد عن هذه الاختلافات. بيد أن هذا الحياد والانفصال - ولا سيما في مجال العلوم الإنسانية - لا يمكن له أن يستمر؛ لأنهم قطعاً سينحازون في أبحاثهم لا شعورياً إلى طرف من أطراف الخلاف والنزاع، وإن كانوا في الوقت نفسه لا يلتفتون إلى جذور المواقف التي يتخذونها. بل حتى هذه الرغبة في الحياد وعدم اتخاذ مدخل فلسفي صريح من قبلهم يمثل رؤية ميتافيزيقية خاصة قد تمّ بيانها بشكل ضمني وغير صريح؛ وذلك لأنه يصف بهذه الطريقة الإنسان والعالم الذي يحيط به. ثم سيدرك فجأة أنه قد رجح كفة رؤية، دون أن يلتفت إلى أدلة المخالفين له. وبمجرد أن يلتفت إلى هذه الحقيقة يدرك هذه النقطة الدقيقة، وهي أنه لا يستطيع أن يبقى على الحياد، فلا يجد عندها مندوحة من ملاحظة الحوار المحتدم بين الفلاسفة بشأن موقفه الخاص. وإذا كان في وارد متابعة هذا الحوار وجب عليه أن يتعلم لغتهم، وأن يكون لديه أسس وصلة بالذين يتعاطون في الشأن الميتافيزيقي.

بمجرد أن يقوم شخص متخصص في العلوم الإنسانية بنشاط في إطار المشاركة في الحوار القائم ما بين المحققين في مجال الحقيقة سوف يكشف له هذا الحوار نوراً

جديداً، حيث يقف على حقيقة أن الآراء المختلفة والمتنوعة السائدة بين الفلاسفة الحقيقيين لم تنبثق من مجرد المفاهيم الناقصة أو الأخطاء المنطقية، بل تعود جذورها إلى مداخلهم المتفاوتة في الاقتراب من الحقائق والوقائع النهائية والجوهرية. وعندما يستذكر هذه الحقيقة يتجلى هذا الأمر أيضاً، وهو أنه لم يأت إلى هذا الخوان كي يعيد النظر في براهين الفلاسفة، بمعنى أن يناقشها أو يعمل على تصحيحها. إنه لا يستطيع ولا يمتلك صلاحية الحكم بشأن هذه النقاشات الفلسفية، بل سيكون له - بوصفه عالماً في مجال العلوم الإنسانية (أو التجريبية) - دورٌ أبسط وأكثر تنافساً، يجعله ملزماً باختيار موقفه الخاص.

والآن يطرح هذا السؤال نفسه في هذا الشأن: ما هو الأساس الذي يعطي حق الانتخاب للباحث الذي يعمل في مجال العلوم الإنسانية أو التجريبية؟ علينا أن نلتفت أولاً إلى أن هذا الشخص يزرع تحت استحواذ هاجس المعرفة، فقد كانت له تجارب في مسيرته المعرفية، وإن تجربته المعرفية هذه تحظى بعينية خارجية، وهو يدرك مفاهيم تجاربه هذه ضمن إطار دائرة مصطنعة ومنظمة من تجاربه الأخرى. فهو يعرف المعنى الفني لتجاربه، بيد أن المعنى النهائي والجوهرى لها يتسلل من طوره المعرفي، وتبقى معرفته على مستوى الموجود، ولا ترقى إلى مستوى المعرفة الأنطولوجية. إن من مسؤولية ورسالة الفيلسوف أن يقدم للمفكر في العلوم الإنسانية والتجريبية رؤيةً وبصيرة معرفية جوهرية في مجال الحقائق التجريبية. إن الذي يتابع العلوم التجريبية، ولا سيما العلوم الإنسانية التجريبية (التي عقد موضوع هذه المقالة من أجلها) يحق له بعد الاستماع إلى كلام الفيلسوف أن يختار هرمنيوطيقاً خاصاً به، يجعله قادراً على بلورة معرفته الحقيقية ضمن تركيب معتبر.

وبعبارة أخرى: إنه يختار رؤيةً تضيف على معطياته التجريبية معقوليةً تكمن وراء مدركاته الفنية البحتة. وفي مثل هذا الأسلوب - بطبيعة الحال - قد يتفوه بلغة الوقائع، ويتحدث عن أمرٍ يفوق مستوى الحقائق البحتة، دون أن يعرضه ذلك إلى مخاطر ومجازفات ما بعد الطبيعة، مما لا قبل له على مواجهته وتحمل أعبائه. وبسبب هذه المشاركة والتعاون الذي يمكن أن يقوم بين الفلاسفة وعلماء العلوم التجريبية (أو

العلوم الإنسانية التي هي موضوع بحثنا في هذه المقالة) تتحول التجارب النازرة إلى الموجود لدى هؤلاء العلماء إلى رؤية أنطولوجية. وسوف يكون لهذه البصيرة وهذا الفهم سهمٌ في تفسير معنى العالم ووجود الإنسان في هذا العالم قطعاً. والخلاصة هي أن ما يقترحه الفيلسوف على العالم التجريبي والإنساني عبارة عن آفاق أسمى من المعقولة، مع إمكانيات جديدة من الفهم يخلقها له؛ لأن هذه المعقولة الأسمى تشتمل دائماً على تفسيراتٍ وجيهة (حتى من وجهة النظر الفلسفية)، حيث سوف نشير في هذه الدراسة إلى هذا الأفق بوصفه (أفقاً هرمنيوطيقياً).

أهمية الأفق الهرمنيوطيقي —

إن ما تقدّم ذكره في السطور السابقة حول (المعقولة الأسمى) يجب أن لا يُساء فهمه. فنحن في الأساس لا ننكر أن المفاهيم التجريبية وغير التجريبية تتمتع بمعقولة خاصة، فإنهم يتعاطون مع المفاهيم الأخرى، ومن خلال تلك المفاهيم يعملون على تقويم عالم المقال أو حوار العلم ذي الصلة بعبارة أفضل. وضمن هذا المقال يتمّ توظيف معرفة فنون البحث، ويتمّ تعيين العلاقات الداخلية للمصطلحات الخاصة الموجودة ضمن دائرة ذلك العلم. ويمكن تسمية القاعدة الوجودية التي تغدو مقولة الفهم فيها ممكنة بـ (الهرمنيوطيقا الفلسفية)، أو (الفلسفة الهرمنيوطيقية).

إن البصائر والآراء التجريبية الداخلية (في مجال العلوم التجريبية الطبيعية والعلوم التجريبية الإنسانية) لن تبلغ مرحلة التعالي إلا ضمن هذا الأسلوب، وسوف تلعب المفاهيم (في مجال العلوم الإنسانية البحتة) في الأمثلة والنماذج المتعلقة بذلك العلم الخاص دورها على نحوٍ دياكتيكي، حيث لا يعود تجريبياً بالذات، ولكن لو تحقق ذلك، وتمّ إيجاد هذه الرؤية الجوهرية، هل يمكن وضع تسميةٍ أخرى على مثل هذه الملاحظة في (الفيزياء) و(العلوم المختلفة)، سوى اسم (الميتافيزيق)؟ ألا يمكن القول بعد هذا البيان: إن جميع العلوم - الأعم من العلوم الإنسانية والتجريبية - بحاجة إلى قاعدة ميتافيزيقية تعرف مسؤوليتها، ويمكنها أن تشكل حمايةً لمعقولة البحث التجريبي على مستوى أعلى؟!

في هذا القسم من البحث سوف نشير إجمالاً إلى نموذجين من شأنهما إيضاح أهمية الأفق الهرمنيوطيقي لدراسة العلوم الإنسانية.

أما النموذج الأول فهو ينطوي على الإشارة إلى البحث التاريخي، حيث يمكن بيان الكثير من الآراء المختلفة في مجال (التاريخ البشري). فإن رؤية (سانت أوغسطين) - على سبيل المثال - تقف تماماً إلى الضد من رؤية (كارل ماركس). وإن (هيجل) لا ينظر إلى التاريخ كما ينظر إليه (سبنسر). وإن رؤية (أوجست كونت) تختلف في هذا الشأن اختلافاً كبيراً عن رؤية (فلهم دلتاي). ويمكن للمؤرخ بطبيعة الحال أن يتبع مفكراً كبيراً، أو يعمل على بناء هرمنيوطيقه الخاص به. وهناك العديد من الأساليب التي يمكنه تحديد مدخله الخاص من خلالها. ولكن من بين جميع هذه الطرق المتنوعة التي يمكن أن تكون موجودة هناك أمرٌ قطعي، وهو أن ذلك الأسلوب الذي يفسر معنى التاريخ بواسطته يبرز عقيدة ميتافيزيقية. فإذا لم يقم المؤرخ بتقديم أدلة على وجهة نظره، أو لم يتحدث عن رؤيته بشكل صريح، فإن ميتافيزيقيته ستبقى ضمنية ومستورة وغير وجيهة بالمعنى الحقيقي للكلمة. ومن ناحية أخرى إذا عمل على إظهار أدلته فإنه سيكون قد اقتفى أثر الفلسفة الميتافيزيقية. وفي هذه الحالة سيكون أمام انتخابٍ جديد. وعليه فإنه إما أن يتفلسف على طبق ذوقه بوصفه شخصاً غير محترف، أو أن يتعرف على بعض الفلاسفة البارزين في التاريخ. بيد أنه في المورد الأخير فقط سيكون اختياره عملاً وجيهاً ومبرراً بشكل كامل.

ويمكن العمل على توظيف هذه النتائج المشابهة في مجال علم النفس أيضاً. ويمكن تقديم تفسيرات مختلفة ومتنوعة عن وجود مجموعات متفاوتة من الناس ومختلف الأشخاص. ومن ذلك - على سبيل المثال -: إن وجود أشخاص من أمثال: غوته، ونابليون، وبودليار، وحافظ الشيرازي، والمولوي، وكوروش، وإسفنديار، يعكس خصائص نفسية مختلفة ومتنوعة وواسعة في صفوف الناس. ويمكن لكل من ينشط في مجال علم النفس أن يستند إلى هذه الحقائق، بيد أنه عطفاً على هذه الحقائق البحتة لا يمكن للمتخصص في هذا المجال أن يتحدث عن صوابية أحدٍ وعدم صوابية آخر؛ حيث إن الوقائع يتم تبويبها ويتم بيانها ضمن أسلوب وسياق نوعي منطقي، بيد

أن تُبَت هذه الوقائع إنما يتمّ - في الحدّ الأدنى - إذا كان الكاتب أو المؤرّخ شخصاً سليم النفس، ولا ينطلق في قراراته بجعل جاعلٍ، أو اعتماداً على ذوقه ومزاجه الخاصّ. والملاحظة الوحيدة التي يمكن للناقد أن يتبنّاها هي أن الأفق الهرمنيوطيقي الذي تقع الحقائق ضمن دائرته أحياناً لا يتمّ اختياره بشكلٍ دقيق، بحيث يبدو شرحه وبيانه توصيفاً من طرفٍ واحد وغير متقن، ونحن لا نستطيع أن نحصل على فهمٍ أفضل من الوجود الانضمامي المناسب مع هذا الشخص الأجنبي.

كما يمكن على هذا القياس ملاحظة هذا التعاطي والنسبة بين الفلسفة والعلوم الأخرى في جميع فروع المعارف البشرية الأخرى، ومنها: علم الاقتصاد والثقافة والسياسة والفنّ والتكنولوجيا والعلم والمجتمع والدين وما إلى ذلك. وبعبارة أفضل: إن مباني العلوم الإنسانية يمكن بحثها بشكلٍ انتزاعيٍّ وعامّ. ومن هنا يمكن لذلك أن يمثّل الوجه المشترك لجميع الأمم والثقافات، بيدّ أن تبويب تاريخها يُعدّ الأرضية الوطنية لهذه العلوم، إلى الحدّ الذي يمكن لنا معه، ضمن امتلاك رؤيةٍ ماهوية لها، أن نقول أيضاً بنوعٍ من العلوم الإنسانية المؤقّتة والمقيّدة بالزمان والمكان^(٧٤).

النتائج -

إذن: بالالتفات إلى ما ذكر في هذه المقالة، يمكن لنا القول: إن (الهرمنيوطيقا الفلسفية)، أو بكلمةٍ أدقّ: (الفلسفة الهرمنيوطيقية)، اتّجاهٌ فينومينولوجي نحو مقولة (الفهم)، وهو الاتجاه الذي يخضع القواعد الفلسفية للفهم ومسار تحقّق الفهم للتأمّل. ولذلك فإن جميع النسب الوجودية للإنسان تقوم على أساس الفهم، ونسبة الإنسان إلى الوجود، وإن جميع المخزون العلمي والمعرفي السابق يعتبر مقوّمًا للهوية الوجودية لفهم الإنسان. وبطبيعة الحال يمكن أن يكون منشأ ذلك أموراً متنوّعة ومختلفة، من قبيل: المجتمع والدين والسياسة والثقافة والأسرة، والكثير من الأمور الأخرى التي تقوم - بنحوٍ من الأنحاء - العالم الكيفي للإنسان، أو على حدّ تعبير (هايدغر): ببلور وجوده في هذا العالم. وبطبيعة الحال يجب أن لا يؤدّي هذا البيان بنا إلى توهم أننا سنفقد ملاك ومناطق الحقيقة، وتحلّ محلّ ذلك نزعة تعدّدية في المجال المعرفي، ليخرج بنا في

نهاية المطاف إلى أودية النسبية والتشكيك؛ إذ إن (هايدغر) نفسه كان ملتفتاً إلى هذه المعمة، ومن هنا فقد تحدّث عن دورية الفهم، والقول بأنه جزءٌ من البنية والشرط الوجودي لحصول الفهم، ولا يمكن للفهم أن يتحقّق من دونه. وعلى الرغم من أن الإنسان في ما يتعلّق بمعرفة الموضوع يلقي بنفسه في البداية متسلّحاً بفهمه السابق، إلّا أنه يبقى هناك متّسعٌ لأن تكون هناك تتصّلات بديلة تقف تباعاً بملاحظة الموضوع، لتحصل للإنسان وحدةً مفهومية. ومن هنا فإن رسالة عملية الفهم والتفسير تكمن في العثور على تتصّلات مناسبة، وفي هذه التتصّلات - بالالتفات إلى كونها منبثقةً عن مبادئ مختلفة في الفهم والتفسير - تمتزج آفاق مختلفة فيما بينها، وتعدّ الأرضية لإمكانية إقامة الحوار فيما بينها. إن هذا التعاطي يُظهر نفسه في مجال العلوم الإنسانية بشكلٍ أكبر؛ إذ كما تمّت الإشارة إليه في بداية هذه المقالة فإن الكثير من المباني المنهجية، والوجودية، والإنسانية، والمعرفية، والكثير من هذا النوع من المبادئ الميتافيزيقية الأخرى، تعتبر دخيلةً في فهمها وتفسيرها ومسارها.

ومع ملاحظة هذا التعاطي والتعامل الحاصل في مسار الفهم والتفسير يمكن الحديث في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية - بسبب تكثّر وتعدّد المباني الميتافيزيقية - عن العلوم الإنسانية أو الاجتماعية بقيد الدينية أو العلمانية أو الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية؛ وذلك لأن الاقتضاء هو الذي يرجو تحقّق هذه المسألة الملحّة. بل يمكن لنا أن نذهب إلى أكثر من ذلك؛ إذ يمكن لنا الحديث - من ناحية - في ذيل الثقافة الدينية والإسلامية عن مختلف العلوم الإنسانية والدينية المتنوّعة أو الإسلامية (وإن الذي يجري حالياً في أدبياتنا الفكرية - الفلسفية، والمناقشات القائمة في مجال العلم الديني وغير الديني، والقراءات المختلفة للعلم الديني، يمثّل شاهداً على هذا المدعى)^(٧٥)، ونشهد من ناحيةٍ أخرى على هامش الثقافة والحضارة الغربية مختلف العلوم الإنسانية القائمة على الفلسفات والمدارس الفلسفية المختلفة.

وبالنظر إلى هذه الأسس الهرمنيوطيقية التي تحدّثنا عنها في هذا المقال يتمّ إعداد الأرضية المناسبة لطرح الأفكار والنظريات المختلفة، والتأمّل والبحث في المداخل المتنوّعة في العلوم الإنسانية، التي تستدعي انفتاحاً وسعة صدر من قبل جميع

الذين يتعاطون في هذه العلوم، وأن لا يتهم بعضهم بعضاً من دون سببٍ وجيه، ولمجرد الانطلاق من الحبّ والبغض الشخصي أو الفكري والمذهبي، بل عليهم أن ينظروا إلى هذا الاختلاف في الآراء والأنظار كوسيلة ومناسبة للتلاقح الفكري في مختلف الموضوعات، حيث تمتزج آفاقهم الفكرية من طريق النسبة الديالكتيكية والحوار القائم بينهم، وأن يتمّ العمل من خلال تشريك المساعي على تعبيد طريق جديد وبديع (ولا سيّما في ثقافتنا الفكرية - الفلسفية)، بالالتفات إلى التراث الفكري والثقافي للبشر، ووضعه في متناول المؤسسات العلمية والجامعية.

إن الحوار بين الفلاسفة والمتخصصين في العلوم الإنسانية إنما يتحقق ويؤدي إلى نهايته المنشودة فيما إذا كانت للفيلسوف والذين يتعاطون في الشأن الفلسفي دراسات وقرئات في مجال التجارب المرتبطة بالعلوم الإنسانية، بحيث يتعرّف على الأساليب الرئيسة والمفاهيم الجوهرية التي تستعمل في تلك العلوم من جهة، ويتعرّف أولئك الذين ينشطون في مجال العلوم الإنسانية شيئاً ما على لغة الفلاسفة من جهة أخرى أيضاً. وعليه لن يكون هناك إمكانٌ لتشريك المساعي على نحوٍ مثمر، ولن يكون هناك إمكانية لفتح آفاق جديدة، إلا من خلال الاتحاد والتلاحم.

ولو تحقق مثل هذا التعاطي بين الفلسفة والعلم (الفلاسفة وعلماء العلوم الإنسانية) سوف تتضح ضرورة تأسيس مجالات وعلوم فرعية. ومن هذا الطريق شهد مسار ازدهار واتساع العلوم الإنسانية تسارعاً مقبولاً. وبطبيعة الحال لا حاجة بنا إلى القول بأن ذلك - في الوقت نفسه - يجب أن يكون متناسباً مع حاجات واقتضاءات مجتمعنا أيضاً، ولا سيّما أن هذه الضرورة تتضاعف في دائرة الحدود المشتركة التي يمكن أن تقوم بين الفلسفة والعلوم الإنسانية. وبنظرة إلى تاريخ الفلسفة يمكن لنا أن نشاهد فروعاً وشعباً مختلفة ومتنوعة، وقد يعود بعضها إلى فترات زمنية قديمة، كأن تكون موجودة - على سبيل المثال - في العهود القديمة وفي الفلسفات العريقة، وحتى في المرحلة الجديدة في فلسفات الحياة، وفلسفات الحقوق، والأخلاق، والوعي، ومعرفة الجمال، وعلم السياسة. كما كان السؤال عن فلسفة اللغة والثقافة والدين والتاريخ والمجتمع والاقتصاد وعلم النفس موجوداً على مدى قرون من الزمن. وربما أمكن

اعتبار (المعرفة الإنسانية الفلسفية)^(٧٦) بأوسع مفاهيمها نظاماً معرفياً محورياً، بحيث يمكن لجميع أنواع هذه الميتافيزيقا الخاصة أن تتمحور حولها.

عندما نتجول في أروقة تاريخ الفكر سنجد أن الفيلسوف في الغالب يتّهم المتكلم بسوء الفهم والمعرفة، كما نجد السلفي والتفكيكي يراهما معاً بعيدين عن جادة الحقيقة والصواب، ويذهب العرفاء إلى احتقار هذه الجماعات الثلاثة معاً، بينما ينظر الفقهاء إلى هؤلاء الأربعة بنظرة الشك أو الإنكار والتكفير. وفي الغرب بطبيعة الحال - لا سيّما في المرحلة الحديثة - أخذ هذا الاتجاه مساراً تصاعدياً سريعاً. وفي علم النفس كان أصحاب النزعة السلوكية يتّخذون موقفاً سلبياً ومنكراً ضدّ علماء النفس التحليليين، بينما قامت هاتان الجماعتان بتخطئة أصحاب النزعة المعرفية. وفي مجال التفكير الفلسفي في الغرب استمرّ هذا المسار على هذا النحو في الحد الأدنى. كما اصطدم الفلاسفة التحليليون بالفلاسفة الوجوديين (وبطبيعة الحال فإن هذه الفواصل قد تقلّصت في السنوات الأخيرة في الغرب). كما ذهب الوجوديون إلى اعتبار أصحاب النزعة الظاهرية قاصرين عن بلوغ الحقيقة. وذهب الذين يتعاطون في الشأن الميتافيزيقي إلى تخطئة الفلاسفة التحليليين. وقام العرفاء بنقد وانتقاد رؤية الفلاسفة. وأما بالالتفات إلى الموقع الهرمنيوطيقي والأساس الميتافيزيقي للفهم، الذي ذكرناه في هذه الدراسة، فيمكن القول: إن المسائل الموجودة في مجال العلوم الإنسانية مسائل ذات وجوه، تحتاج إلى منهج خاصّ ونموذج تحقيقي معيّن (وفي الوقت نفسه يمكن بما يتناسب والواقع الهرمنيوطيقي، وعلى أساس التقاليد والجذور الفكرية والثقافية، أن تكون له صور متنوعة). والمسائل ذات الوجوه لا يمكن بحثها إلاّ بأساليب الفروع الوسيطة. واليوم هناك الكثير من المسائل ذات الوجوه المتعددة في العلوم الإنسانية ماثلة أمام المحقّقين، وهي مسائل من قبيل: الإدمان، ومعرفة الذات، ونماذج التواصل السلوكي، والتعلّم، والثورة، والتجربة الدينية، والإيمان، والفساد الإداري، والتعددية الدينية، والحركة النسوية، والدين والأخلاق، وما إلى ذلك. بيد أن المحقّقين في مجتمعنا قلّما يطالعون الفروع الوسيطة في مواجهة هذه المسائل. إن إنتاج العلم حالياً والوصول إلى نظرية في مجال العلوم الإنسانية بحاجة إلى تطوير أساليب مطالعة الفروع

والمجالات الوسيطة. إن مطالعة المجالات الوسيطة تمثل مدخلاً تعددياً خاض في النماذج المنطقية - من قبيل: النموذج التلفيقي والجدلي - لداخل العلوم المختلفة في حلّ المسائل المختلفة، وسعى إلى فهمها بشكلٍ دقيق، ويسعى من خلال التلفيق المنسجم والمنطقي بينها إلى الوصول إلى نظريةٍ جامعة، أو أن يعمل على تعميق مسار فهمها، من خلال إثارة التحدّيات فيما بينها. وإن ما قيل في هذا المجال في بيان النسبة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية من شأنه أن يمثل مدخلاً لتقديم مثل هذا النموذج الجامع والشامل في دراسات المجالات والفروع الوسيطة.

إن الآثار والمؤلفات الموجودة حالياً بين الذين يتعاطون في الشأن الميتافيزيقي، والتي تمّ تأليفها في بيان النسبة بين الفلسفة والعلوم، يمكنها أن تكون شاهداً على الوضعية العقلانية المعاصرة للإنسان الراهن، فهي تثبت أن الأنماط ما بعد الطبيعية لا تزال موجودة في حياة الإنسان المعاصر. بيد أن العودة إلى الوجه الميتافيزيقي للتفكير يساوق العودة إلى العهد القديم والأساطير والسحر. إن كلّ من يدافع عن هذه العودة بشكلٍ جادّ قد أدرك هذه الحقيقة، وهي أن الإنسان المعاصر قد وصل إلى مرحلة البلوغ من الناحية العقلية. إن هذا المدعى منسجمٌ مع الرؤية التاريخية التي أشرنا إليها في هذه المقالة. إن الفلسفة لم تبلغ شأنها ومقامها في حياة وتاريخ الإنسان المعاصر فقط، بل إنها لم تحصل على مكانتها الراهنة في أيّ مرحلة من المراحل التاريخية الأخرى، وإن أعداد الفلاسفة والتّحل والمدارس الفلسفية لم تكن يوماً على مثل هذا الارتفاع الذي نشهده حالياً. ففي الوقت والعصر الذي شهد حضوراً لفلسفات الحياة، والظواهر، والفلسفة العملية، والفلسفة الوضعية، والفلسفات الوجودية، وفلسفات التحليل اللغوي، والصور المختلفة لأصالة التجربة، والفلسفات العقلية، والفلسفات الواقعية، والفلسفات المثالية، بالإضافة إلى ظهور فلاسفة بارزين، من أمثال: برغسون، وبرتراند راسل، ووايتهيد، وفلهم دلتاي، إلى هوسرل وفيتغنشتاين، وهايدغر، من الذين خاضوا في مجال التفكير والتحقيق وتعليم الفلسفة، كيف يمكن القول والحال هذه: ليس هناك نسبة بين الفلسفة والعلوم أو العلوم الإنسانية، أو إنها قد بلغت نهاية طريقها؟!

بالالتفات إلى ما تقدّم ذكره في هذه المقالة يتّضح أن العلوم الإنسانية (من خلال الاتجاه الجديد الذي تحدّثنا عنه في هذه المقالة) لا يمكن أن يستغني عن الفلسفة والتأمّلات الميتافيزيقية. وفي الوقت نفسه بالالتفات إلى التعدّدية الموجودة في التأمّلات الفلسفية فإننا نواجه عدداً كبيراً من الفلاسفة والمدارس الفلسفية. وعلى الرغم من الوجوه المشتركة في أفكارهم، قد تكون هناك اختلافات جوهرية فيما بينهم. ومن هنا فإن المداخل المختلفة التي يمكن للفلاسفة أن يتّخذوها تجاه الموضوعات الخاصة (من قبيل: الوجود، والحقيقة، والإنسان، والمجتمع، والدين، وما إلى ذلك)، وكذلك اهتمام الفلاسفة والذين يتعاطون في الأبحاث الميتافيزيقية بمعطيات فروع العلوم والمعارف البشرية الأخرى، وكنتيجة لها مطالعات المجالات الوسيطة، قد أدّى إلى تنوّع الآراء المختلفة، وإلى إحداث التحوّل في مختلف فروع العلوم الإنسانية أيضاً. إن العلوم الإنسانية في العالم المعاصر تعاني من التحدّيات المبنائية. إن العلوم الإنسانية المعاصرة تقوم على المعرفة الدينية والإنسانية والمعرفية وغيرها من المباني الجزئية، وما لم تتغيّر هذه المباني، بالنظر إلى التراث العلمي والمعرفي للبشر في فروع العلوم الأخرى، لن نستطيع مشاهد التحوّل في العلوم الإنسانية والوطنية.

الهوامش

- (١) ليست العلوم الإنسانية فحسب، بل مطلق العلوم. ولكن حيث إن موضوع هذه المقالة هو دراسة النسبة والعلاقة القائمة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية من هنا كان التأكيد على العلوم الإنسانية.
- (٢) انظر: تيم ديليني، نظريته هاي كلاسيك جامعه شناسي: ٦٠ - ٦١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهرنغ صديقي ووحيد طلوعي، نشر ني، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.
- (٣) السكوطية أو السكولاستية هي فلسفة جون دانز سكوتس. أخذ بها كثير من اللاهوتيين الكاثوليك في القرن الرابع عشر الميلادي.
- (٤) نيكولا مالبرانش: كاهن فرنسي عاش في الفترة ما بين ١٦٣٨ - ١٧١٥م. يُعدّ واحداً من الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر الميلادي.
- (٥) فريدريك شيلنغ (١٧٧٥ - ١٨٥٤م): أحد الكبار الذين صاغوا النظرة الديالكتيكية لتطوير المجتمع.
- (6) human science.
- (٧) فلهم دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١م): فيلسوف وطبيب نفساني ألماني. الممثل الرئيس لفلسفة ما بعد

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ

- الهيكلية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلاديين.
- (٨) انظر: فلهم دلتاي، مقدمه بر علوم إنساني: ١٤ - ٢٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوشهر صانعي دره بيدي، انتشارات ققنوس، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.
- (٩) انظر: جولييان فروند، نظريه هاي مربوط به علوم إنساني: ٧٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي محمد كاردان، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (١٠) جولييان فروند (١٩٢١ - ١٩٩٣): فيلسوف فرنسي.
- (١١) انظر: جولييان فروند، نظريه هاي مربوط به علوم إنساني: ٤.
- (١٢) انظر: فلهم دلتاي، مقدمه بر علوم إنساني: ٢٣.
- (١٣) انظر: ديفد كوزنزهوي، حلقه انتقادي: ٢٢ - ٥١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مراد فرهاد پور، انتشارات غيل، طهران، ١٣٧١هـ.ش.
- (١٤) انظر: بابك أحمدي، حقيقت وزيبائي، درسهاي فلسفه هنر: ٤٠٣، نشر مركز، طهران، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

(15) Descriptive.

(16) Normative.

- (١٧) انظر: أرسطو، در كون وفساد (في الكون والفساد): ١٥ - ١٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إسماعيل سعادت، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٧٧هـ.ش؛ أرسطو، ما بعد الطبيعة: ٢٣٧ - ٢٤٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفی، نشر طرح نو، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- (١٨) انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية: ١١٠، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٣٩٦هـ.
- (١٩) انظر: محمد صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية: ٢٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٩هـ.
- (٢٠) انظر: إخوان الصفا وخالن الوفا، رسائل إخوان الصفا، ج ١: ٢٤، دار بيروت، بيروت، ١٩٨٣م.
- (٢١) انظر: محمد صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية: ٢٨.
- (٢٢) انظر: المصدر السابق: ٢٠.
- (٢٣) التي يمكن ذكرها على هامش عنوان (الأساس الهرمنيوطيقي) أيضاً.
- (٢٤) السير أثناء النوم.
- (٢٥) انظر: أدوين آرثور برت، مبادئ ما بعد الطبيعي علوم نوين: ١٠ - ١٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم سروش، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٩هـ.ش.

(26) Methodology.

- (٢٧) انظر: حميد بارسانيا، روش شناسي علوم إنساني با رويکرد إسلامي، مجلة پژوهش، السنة الأولى، العدد ٢: ٣٩ - ٥٣، خريف وشتاء عام ١٣٨٨هـ.ش.
- (٢٨) انظر: عماد أفروغ، فرهنگ شناسي وحقوق فرهنگي: ٩ - ١١، مؤسسة فرهنگ ودانش، طهران، ١٣٧٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(29) hypothetico deductive method.

- (٣٠) انظر: محمد تقی ایمان، فلسفه روش تحقیق در علوم إنساني: ٥٧، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣١) انظر: فلهم دلتاي، مقدمه بر علوم إنساني: ١٠٣ - ١٤٤.
- (٣٢) انظر: محمد تقی ایمان، فلسفه روش تحقیق در علوم إنساني: ٥٧ - ٥٩. (مصدر فارسي).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (٣٣) انظر: دانيال ليتل، تبين در علوم اجتماعي: ١١٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم سروش، نشر صراط، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٣٤) انظر: محمد صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات: ٢ - ٣، إعداد: محمد خواجوي، أنجمن حكمت وفلسفه، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.
- (٣٥) انظر: حسن ميرزائي، مباني فلسفي تئوري سازمان: ٦٤، نشر سمت، طهران، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣٦) انظر: لويس كوزر، زندگي وأندیشه بزرگان جامعه شناسي: ٣٣٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، نشر علمي، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٣٧) لويس كوزر: عالم اجتماع أمريكي معاصر، اهتمّ بالنظرية الوظيفية، وساهم في بلورة نظرية الصراع الاجتماعي.
- (٣٨) انظر: المصدر السابق: ٣٣٣.
- (٣٩) الذاتية (subjectivism): مذهبٌ فلسفي يقول بأن المعرفة كلّها ناشئة عن الخبرة الذاتية.
- (٤٠) رينيه غينون (١٨٨٦ - ١٩٥١م): كاتبٌ ومفكر فرنسي، ولد في أسرة فرنسية كاثوليكية. ثم اعتنق الإسلام، واختار لنفسه اسم (عبد الواحد يحيى). انتقل إلى مصر ليقوم في القاهرة مدة حياته، حيث تعرّف هناك على الشيخ محمد إبراهيم، واقترن بكريمته، وأنجب منها أربعة أبناء.
- (41) see: Guenon, Rene, The Crisis of The Modern World, Translators: Marco Pallis, Arthur Osborne & Richard C. Nicholson, Hillsdale, NY, Sophia Pernnisd, ٢٠٠٤. p. ١٧.
- (٤٢) انظر: محمد صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، الحكمة المتعالية ٨: ٥١؛ ٣: ٥١٠، ١٤١٩هـ.
- (43) empiricists.
- (٤٤) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (مع شرح الطوسي والرازي): ٢١٦ - ٢١٧، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٤٥) انظر: ابن سينا، التعليقات: ٦٨ - ٨٨، ١٤٨، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الإعلام الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤ هـ؛ محمد صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، الحكمة المتعالية ٣: ٤٩٨.
- (46) authority.
- (٤٧) انظر: محمد رضا ريخته گران، منطق ومبحث علم هرمنيوتيك أصول ومباني علم تفسير: ٢٠، نشر كنكره، طهران، ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٨) انظر: المصدر السابق: ٤٦.
- (٤٩) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، نظريه تأويل در فلسفه هاي شلاير ماخر، ديلتاي، هايدغر، گادامر، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حيايي كاشاني: ٤١، هرمس، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (50) M. Heidegger.
- (51) H. N. Gadamer.
- (٥٢) انظر: هايدغر، هستي وزمان: ٦٧٠، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٥٣) انظر: المصدر السابق: ١٠٢.
- (٥٤) انظر: المصدر السابق: ٣٦٧.
- (٥٥) انظر: المصدر السابق: ٣٧٢.

(56) Gadamer, Hans . Georg. 2006: Truth and Method. translation revised by Donald G. Marshall. New York. Continuum book, p. 296.

(57) see: Ibid, 2006. P. 299.

(٥٨) انظر: هايدغر، هستي وزمان: ٣٦٧، ١٣٨٦هـ.ش.

(59) Gadamer, Hans . Georg. 2006: Truth and Method. translation revised by Donald G. Marshall. New York. Continuum book, p. 306.

(٦٠) انظر: هايدغر، هستي وزمان: ٣٧٢، ١٣٨٦هـ.ش.

(61) see: Heidegger, Sein und Zeit, tubingen, 1953, translated as Being and Time, New York, 1962. P. 53.

(62) ontical.

(٦٣) للوقوف على الاختلاف القائم بين الأونطولوجيا والوجود الحقيقي (ontic)، انظر:

Heidegger, Sein und Zeit, tubingen, 1953, translated as Being and Time, New York, 1962. P. 63.

(64) see: Ibid, p. 235.

(65) vertehen.

(٦٦) انظر: محمد رضا ريخته گران، منطق ومبحث علم هرمنوتيك أصول ومباني علم تفسير: ١٣٠.

(٦٧) انظر: محمود خاتمي، جهان در آندیشه هيدگر: ٩٢، پژوهشگاه فرهنگ و آندیشه إسلامي، طهران، ١٣٨١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٦٨) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، نظريه تأويل در فلسفه هاي شلاير ماخر، ديلتاي، هايدگر، گادامر، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنايي كاشاني: ١٣ - ١٤٥.

(٦٩) انظر: بابك أحمدي، حقيقت وزيبائي، درسهاي فلسفه هنر: ٤١٥، نشر مركز، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(٧٠) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، نظريه تأويل در فلسفه هاي شلاير ماخر، ديلتاي، هايدگر، گادامر، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنايي كاشاني: ١٤٤ - ١٤٥.

(٧١) انظر: أحمد واعظي، در آمدي بر هرمنوتيك: ١٥٨ - ١٦٠، مؤسسه فرهنگي ودانش و آندیشه معاصر، طهران، ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٧٢) انظر: هادي السبزواري، شرح المنظومة، صححه وعلق عليه: حسن حسن زاده الأملي: ٥٧، نشر ناب، ط١، طهران، ١٣٦٩هـ.ش.

(73) Premeaning.

(٧٤) انظر: جان فرانسوا دورتييه، علوم إنساني گستره شناخت ها، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى كتبي: ١٧، نشر ني، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.

(٧٥) من ذلك - على سبيل المثال - أن نمط فهم فرهنگستان علوم إسلامي والسيد مير باقري للعلوم الدينية يختلف تماماً عن فهم الدكتور خسرو باقري، كما أن بيان الشيخ جوادي الأملي في مجال العلم الديني يختلف اختلافاً كاملاً عن فهمهما.

(76) philosophical anthropology.

التراث الإسلامي في نقد المسيحية

د. السيد حسن إسلامي(*)

ترجمة: السيد حسن مطر

قراءة في كتاب (دراسة العقائد النصرانية، منهجية ابن تيمية ورحمت الله الهندي)، تأليف: محمد الفاضل بن علي اللافي، الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند - فرجينيا، بتاريخ: ١٤٢٨ هـ، الموافق لـ ٢٠٠٧ م، في ٥٢٧ صفحة. إن للمناظرات الإسلامية - المسيحية تاريخٌ بطول المواجهة بين هاتين الديانتين السماويتين. ويمكن تتبع جذور ذلك في آيات القرآن الكريم. وفي هذا الإطار تبلور العديد من الجدَل الشفهي والمكتوب. وقد كانت جهود المتكلمين المسلمين في هذه المجادلات تصبّ في اتجاهين:

الاتجاه الأول: إثبات تحريف الديانة المسيحية عبر التاريخ.

والاتجاه الآخر: إثبات تفوّق الإسلام بوصفه الدين الخاتم.

أما الذي قلّمّا تمّ الاهتمام به في الأدبيات الكلامية فهو معرفة مناهج الآثار المتوفرة في هذا المجال، وتحليلها ودراستها. والكتاب الذي بين أيدينا - والذي صدر مؤخراً في ولاية فرجينيا في الولايات المتحدة الأمريكية من قبل المعهد العالمي للفكر الإسلامي - يندرج ضمن هذه الآثار.

الخلفيات —

لقد سعى مؤلف هذا الكتاب إلى تشرّيح قائمتين هامتين ضدّ المسيحية، وعمل

(*) باحثٌ بارز في الحوزة والجامعة، وأستاذٌ في جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

على المقارنة بينهما، وبيان قوتهما وضعفهما، وهما: **الأول**: كتاب «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»؛ **والآخر**: كتاب «إظهار الحق». إلا أنه يسلك في هذا الشأن طريقاً طويلاً، وبدلاً من الدخول في صلب الموضوع مباشرة يبحث في خلفيات تبلور هذين الكتابين، والفترة الزمنية التي عاشها مؤلفا هذين الكتابين، بالإضافة إلى بحث مضامينهما ومحتوياتهما، وتقديم صورة كاملة عنهما. ولبلوغ هذه الغاية عمد المؤلف إلى تأليف هذا الكتاب في ثلاثة فصول، ويحتوي كل فصل على عدة بحوث. ويبحث الفصل الأول في الخلفيات الثقافية لتأليف هذين الكتابين، وأما الفصل الثاني فإنه يبيّن محتوياتهما بشكلٍ مقارن، والفصل الأخير يخوض في بيان أسلوب هذين الكتابين.

ابن تيمية الحرّاني ورحمت الله الهندي —

إن البحث الأول من الفصل الأول يدور حول حياة شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ)، ومرحلته الزمنية، ودافعه إلى تأليف كتابه. وقد قام المؤلف أولاً ببيان سبب اختياره لهذين الكتابين، فعلى الرغم من وجود الكثير من الكتب الإسلامية التي تناولت نقد المسيحية، إلا أن كتاب ابن تيمية قد تميّز بمنهجيته من سائر الكتب الأخرى، بحيث يمكن اعتباره كتاباً «تأسيسياً» في هذا المجال. في الفترة الزمنية لابن تيمية كانت المدارس الكلامية المتمخضة عن التراث المتقدم في الدفاع عن الإسلام فاقدةً للأسلوب والمنهج، وقبل أن توجه خطابه إلى عامة المسلمين تقتصر في رسالته على الخواص فقط. وفي ظل هذه الظروف أراد ابن تيمية من وراء تأليف كتابه تحقيق غايتين:

الأولى: التوجه إلى عامة المسلمين، والعمل على إزاحة جميع أنواع الشبهات من نفوسهم.

الثانية: تعريف المسيحيين بالإسلام بشكلٍ صحيح ودقيق. ولهذا السبب يعتبر هذا الكتاب جديراً بالاهتمام. كما يُعدّ كتاب «إظهار الحق»، لمؤلفه رحمت الله الهندي، مثلاً لذروة المنهجية الكلامية في الدفاع عن

الإسلام ونقد المسيحية. وقد تمكّن في هذا الكتاب من الاستفادة القصوى من تراث المتقدمين من المسلمين. وبالإضافة إلى ذلك فإن أهمية هذا الكتاب في أنه يمثل في الواقع الشكل النهائي لمناظرات كانت بين الشيخ رحمت الله الهندي وزعيم الوفد التبشيري «فندر». لقد اهتم رحمت الله الهندي في هذا الكتاب بالمناهج المعرفية الأخرى أيضاً، وقدّم تفسيراً صحيحاً للتعاليم المسيحية، وعمل على نقدها بعد ذلك بشكلٍ منصف.

كتابان مختلفان —

بعد هذا الإيضاح قدّم محمد الفاضل اللافي تقريراً تفصيلياً بشأن السيرة الذاتية والعلمية لابن تيمية، وأخذ يعدّد خصائصه، مع ذكر المواقع التي حارب فيها ضدّ خصمه. ثم انتقل إلى بيان الدافع من وراء تأليفه لكتاب «الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح»^(١). وفي الحقيقة تجب رؤية هذا الكتاب في سياق الردود على المسيحية، وعدم دراسته وبحثه باعتباره منفصلاً عنها. وهنا يجد الكاتب المناسبة والفرصة سانحة لذكر خمسة وأربعين عنواناً من هذه الكتب، ليعود بعد ذلك إلى صلب البحث. وقد ألّف ابن تيمية كتابه هذا جواباً عن رسالة أحد رجال الدين المسيحيين من القبارصة، حيث استند في رسالته هذه إلى آيات القرآن الكريم والشواهد النقلية والعقلية الأخرى، ليثبت تفوّق الديانة المسيحية على الإسلام. ويتّضح من رسالته اطلاعه الواسع على الإسلام ونصوصه. وقد وجد ابن تيمية الفرصة سانحة لتوجيه الخطاب إلى المسيحيين، وينتقد مدّعيات ذلك العالم القبرصي، التي هي في واقعها اجترار وإعادة لصياغة ذات المدّعيات التي ذكرها أسلافه، ولكنّه ألبسها ثوباً جديداً.

وأما المبحث الثاني من هذا الفصل فيختصّ ببيان حياة وعصر الشيخ رحمت الله الهندي (١٢٣٣ - ١٣٠٨ هـ) في ضوء ذات المنهج والأسلوب الذي سار عليه في الفصل السابق. لقد عاش رحمت الله الهندي في فترة الاستعمار البريطاني لشبه القارة الهندية، وكانت السلطات البريطانية - بالإضافة إلى هيمنتها السياسية على تلك الأصقاع -

تسعى إلى تصير الشعب الهندي، وكانت تعمل في هذا السياق على تشجيع الممارسات والنشاطات المناهضة للإسلام. وقد أشار رحمت الله في كتابه إلى هذه النقطة بالتحديد، حيث قال: إن الدولة الإنجليزية، بعد سيطرتها العسكرية والسياسية الكاملة على الهند، بسطت خوان التبشير للمسيحية، وقامت في الوقت نفسه بتأليف وكتابة الردود على الإسلام. وفي هذه الأجواء ظهرت كتبٌ من قبيل: «تصديق الكتاب»، و«البراهين الإلهية»، و«المرآة المرئية للحق»، و«مفتاح الأسرار»، و«إظهار الدين النصراني»، و«طريق الحق»، و«الميزان الحق»، من قبيل قساوسةٍ من أمثال: القسيس (تي. جي. إسكات)، والقسيس (يونس)، والقسيس (فندر). ولم يكن هذا النشاط من غير تأثير؛ إذ تنصَّر على إثره بعض المسلمين، من أمثال: عماد الدين، ورجب علي، وصفدر علي، بل إنَّ منهم مَنْ كتب مؤلفات ضد الإسلام، ومن بينها: «تحريف القرآن»، و«نيزنامه»، و«آئينه إسلام»، و«التعليم المحمدي»، و«آثار القيامة»، و«نعمة الطنبور»، و«إبطال دين محمدي». ويبدو أن القسيس البروتستانتي الدكتور فندر كان أكثر نشاطاً من غيره في هذا المجال، حيث كان يعمل على توظيف جميع الأساليب المتعارفة في الترويج للمسيحية. فبالإضافة إلى تأليف الكتب، كان يجوب المدن والقرى ويخوض الفياض والأدغال خطيباً ومتحدثاً إلى مختلف الشرائح الاجتماعية، ويعمل في الوقت نفسه على إعداد المبشرين أيضاً. وقد ألَّف الكثير من الكتب في تحقيق هذه الغاية، ومنها: كتاب «ميزان الحق». وقد ألَّفه باللغة الإنجليزية، وترجم إلى مختلف اللغات الهندية الشائعة.، وكان هو سبب المناظرة التاريخية التي جمعت بين القسيس (فندر) وبين (رحمت الله الهندي) في العاشر من أبريل / نيسان سنة ١٨٥٤م.

يعتبر كتاب «إظهار الحق»، لرحمت الله الهندي، جهداً نقدياً، يستهدف الثقافة التبشيرية في عصره، وسعياً في تجاوز المجادلات الكلامية السائدة وما شهدته العصر من غياب للمنهج. وكان رحمت الله الهندي في هذا الكتاب مستجيباً للتحدي الذي أظهره القسيس فندر، حيث دعا علماء المسلمين إلى المواجهة والمناظرة، فقام بنقد مدَّعياته، وبيَّن مواطن ضعفه ومواقع النقص في منهجه وأسلوبه. وبالالتفات إلى

أن كتاب «ميزان الحق»، للقسيس فنذر، قد هاجم الإسلام بشدة، ولم يرد عليه جواب شافٍ، فقد ملأت أصدائه الآفاق، الأمر الذي وفر مناخاً مناسباً لكتابة مؤلفات من هذا القبيل.

وقد كتب المؤلف في هذا الفصل تقريراً تفصيلياً عن السيرة والنشاط العلمي والعمل للشيخ رحمت الله الهندي. فهو لم يكن من أولئك العلماء الذين يؤثرون العزلة، مكتفياً بتأليف الكتب والتدريس وتربية الطلاب فقط، بل كان، بالإضافة إلى ذلك، مبلّغاً لا يعرف الملل والكسل، وكان مهتماً إلى حد كبير بتأسيس المراكز التبليغية والنشاط الاجتماعي وإقامة الندوات الحوارية والمناظرات. وقد أدت جهوده هذه إلى تأسيس مختلف المراكز والمؤسسات، من قبيل: أنجمن حماية إسلام، وأنجمن تبليغ إسلام، وجمعية مدرسة إلهيات، وأنجمن إشاعت وتعليم إسلام، وأنجمن هدايت إسلام. كما ألف العديد من الكتب في مختلف المجالات، بيد أن الذي يختص من بينها بالمناظرات بين الأديان عبارة عن «إزالة الأوهام»، الذي ألفه باللغة الفارسية في نقد كتاب «ميزان الحق»؛ و«إزالة الشكوك»، الذي كتبه في الإجابة عن بعض التساؤلات المطروحة من قبل القساوسة؛ وكتاب «الإعجاز المسيحي»، الذي أثبت فيه تحريف الأناجيل؛ وكتاب «أحسن الأحاديث في إبطال التثليث»، و«البروق اللامعة»، حيث أثبت فيه أن اسم النبي محمد ﷺ مذكور في الكتاب المقدس، وأثبت من خلال ذلك أنه خاتم الأنبياء؛ وكتاب «معدل اعوجاج الميزان»، الذي هو نقد على كتاب «ميزان الحق»، لفنذر؛ و«معيان التحقيق»، وهو نقد على كتاب «تحقيق الإيمان»، للقسيس صفدر علي؛ وكتاب «تقليب المطاعن»، رداً على كتاب «تحقيق الدين الحق»، للقسيس (لاسمند كارواور)؛ وكتاب «إظهار الحق»، الذي أورد فيه تفاصيل مناظرة «أغرة».

كما أن لـ (رحمت الله الهندي) الكثير من المناظرات التحريرية والشفهية مع قساوسة عصره، وقد نقلها اللاي في هذا الكتاب. بيد أن أهم هذه المناظرات هي تلك التي حدثت بينه وبين القسيس فنذر، والتي عُرفت بـ (المناظرة الكبرى). لقد عقدت الجلسة الأولى من هذه المناظرة بحضور من رجال الدين والعلماء وكبار الموظفين من

المسلمين والمسيحيين في مدينة أغرة، وقد انتهت هذه الجلسة باعتراف (القسيس فندر) بوقوع التحريف في كتب العهدين. وانعقدت الجلسة الثانية من المناظرة بحضور جماهيري واسع، واختتمت لصالح المسلمين. ثم استمرت الجلسات اللاحقة على شكل مكاتبات تم تبادلها بين الطرفين، وكانت نتيجة هذه المكاتبات أن فضّل القسيس فندر مغادرة الهند على البقاء فيها.

وقد كان لهذه المناظرة أهمية قصوى من الناحية التاريخية والحديثة للمسلمين؛ لأن الشيخ رحمت الله الهندي كان قد اشترط على نفسه أمام الحاضرين أنه إذا لم يستطع الإجابة عن أسئلة القسيس فندر فإنه سوف يعتنق الدين النصراني، وقد اشترط (فندر) هذا الشرط على نفسه أيضاً؛ إذ صرح بأنه إذا هُزم في المناظرة فإنه سيقبل دين الإسلام، بيد أن انسحاب فندر من المواجهة، وامتناعه عن مواصلة المناظرة في المحاور الأخرى - وهي عبارة عن: النسخ والتحريف والتثليث والألوهية والنبوة - قد بتر الموضوعات التي كان من المقرر مناقشتها^(٣).

لقد تم تأليف كتاب «إظهار الحق»^(٤) في مثل هذا المناخ، ويهدف الدفاع عن الإسلام، ونقد مدّعيات المسيحيين. وقد ألف الشيخ رحمت الله الهندي هذا الكتاب في سياق العديد من الكتب التي سبق له أن كتبها، وقد ذكر الالاف بعضها، وقد ضمّنه جميع تجاربه العلمية والعملية. وقد حظي هذا الكتاب باستقبال واسع وحفاوة بالغة من قبل المسلمين، إلى الحد الذي قال معه (سعيد حوى) في وصفه: «ولعل هذا الكتاب أعظم دراسة نقدية لنصوص الديانتين اليهودية والنصرانية، وأدق نقد لاعتراضات أتباع هاتين الديانتين على الديانة الإسلامية».

وبطبيعة الحال فإن هذا الكتاب لم يترك من قبيل علماء الدين المسيحيين دون جواب، فقد كتب في الردّ عليه كتاباً تفصيلي، من أربعة مجلدات، بعنوان «الهداية»^(٥). وقد استدعى ذلك رداً تفصيلياً من قبل العالم الشيعي العلامة محمد جواد البلاغي، إذ ردّ عليه في كتاب، من مجلدين، يحمل عنوان «الهدى إلى دين المصطفى»^(٥)، حيث دافع فيه عن موقف الشيخ رحمت الله الهندي، وأجاب عن الانتقادات المتنوعة الواردة في هذا الكتاب^(٦).

المقارنة المضمونية بين هذين الكتابين —

لقد عمد الأستاذ محمد الفاضل اللافي في الفصل الثاني من هذا الكتاب إلى تقرير كتابي «الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح»، و«إظهار الحق» ضمن ثلاثة أبحاث، وقام بإجراء مقارنة بين الكتابين.

يعمد ابن تيمية في كتابه إلى تفصيل آحاد العقائد الدينية الإسلامية، ويعمل على تقريرها وتثبيتها، لينتقل بعد ذلك إلى تقرير ونقد آراء الخصوم، ويطوي في هذا الإطار ثلاث مراحل: تقرير المسألة؛ وذكر الشواهد؛ وتقرير الحقيقة في نهاية المطاف. وأما الشيخ رحمت الله الهندي فيعمل في مقدّمة الكتاب على بيان سبب تأليف كتابه ومنهجه وأسلوبه.

ثم ينتقل الأستاذ اللافي إلى بيان الأبحاث المشتركة بين الكتابين، وهي: مسألة التثليث، والكتاب المقدّس، والنبوة.

ومن خلال جولة في بحث التثليث من خلال هذين الكتابين ندرك أن غاية كلا المؤلفين وإن كانت واحدة، تتمثل في ردّ وإبطال هذه العقيدة المسيحية، بيد أن أسلوبهما يختلف في عددٍ من الموارد.

فإن ابن تيمية يسلك سبيل الأسلوب الجدلي، ويبذل كل ما في وسعه من أجل إبطال هذا الاعتقاد. وحيث إنه يرجع ذلك إلى جذور العقائد المسيحية فإنه لا يوفّر طريقة في هذا الشأن، ومن بينها طرح مختلف الشقوق والفروع والاستطرادات المتعلقة بالبحث.

في حين أن الشيخ رحمت الله الهندي أكثر منهجية في بحثه. فبدلاً من سلوك الطريقة الجدلية يستند إلى النصوص المسيحية؛ ليثبت التناقض الداخلي الموجود في هذه العقيدة، متجنباً تشتيت البحث، الأمر الذي جعل من كتاب الشيخ رحمت الله أيسر على القارئ، حيث يتمكن القارئ من التركيز على البحث ومتابعة الأفكار وتسلسلها بشكل أسهل، خلافاً لما عليه حال كتاب ابن تيمية، الذي يأخذ بالقارئ في متاهات طويلة وعريضة، حتّى يفقد معها خيوط البحث الرئيسية، ويصاب بالإعياء والتعب.

كما أن ابن تيمية، بعد الفراغ من بحث ونقد مسألة التثليث، ينتقل إلى بحث الصلب والفدية بشكل مستقل. إلا أن الشيخ رحمت الله، بعد إبطال أصل التثليث، لا يرى حاجة إلى بحث هذه المسائل بشكل مستقل، وإنما يكتفي منها بإشاراتٍ عابرة ضمن أصل البحث.

وخلاصة القول: إن أسلوب بحث الشيخ رحمت الله الهندي أكثر تركيزاً واختصاراً ومنهجية، في حين أن ابن تيمية لا يرى غضاضةً في توسيع البحث، وتحشيد جميع الأساليب العقلية والنقلية، والانتقال عبر مختلف مستويات البحث. والبحث الآخر المشترك بين هذين الكتابين هو مسألة الكتاب المقدس (العهدين) وسماويته.

يسعى ابن تيمية في هذا البحث إلى إثبات نقد أصل القول بسماوية هذه الكتب، وإثبات تحريفها، ويعتبر قياسها بالقرآن باطلاً. وفي هذا البحث نلاحظ اختلافاً واضحاً في الأسلوب بين الكتابين؛ حيث ينتهج ابن تيمية في هذا البحث أسلوباً جدلياً، ويسعى من خلال تأصيل القرآن إلى إثبات تحريف العهدين وعدم صوابيتهما؛ في حين أن الشيخ رحمت الله الهندي يتناول المسألة بمنهجية أوضح، ويستدعي تاريخ كتابة الكتاب المقدس ونصوصه لخدمة غايته؛ ليثبت أن هذا الكتاب لا يتمتع بسلسلة سندٍ متصلة، وأنه قد تعرض على طول التاريخ إلى التحريفات بالنقيصة والزيادة. وهو يتوصل إلى هذه الغاية من خلال المقارنة بين الأرقام والإشارات التاريخية الواردة في الكتاب المقدس.

وفي هذا البحث كذلك لا يبالى ابن تيمية بتطويل البحث دون أن تكون هناك ضرورة إلى ذلك؛ بينما يواصل الشيخ رحمت الله منهجه العام في ترجيح الاختصار، والابتعاد عن الخوض في الهوامش والتفاصيل.

أما البحث الثالث المشترك بين ابن تيمية والشيخ رحمت الله الهندي فهو بحث النبوة. ففي الوقت الذي لم يوفر بعض بني إسرائيل وسيلةً إلا استعمالوها في الاستخفاف بأنبيائهم والسخرية منهم، عمد بعض آخر منهم في المقابل إلى رفعهم فوق مستوى الإله، وبذلك يكون كلا الفريقين قد تجنّب السبيل الوسط، وانحرف عن

جادة الصواب.

يسعى هذان الكتابان إلى البحث في هذه الظاهرة جيداً، وانتقاد الأخطاء الشائعة في الكتاب المقدس وأتباعه في هذا الشأن، وإثبات نبوة النبي الأكرم محمد. ويمكن الاختلاف البارز لكتاب رحمت الله في هذا البحث في أنه يعتمد في الأساس لإثبات وجهة نظره على نصوص الكتاب المقدس وكتابات رجال الدين المسيحيين، وقلماً يعمل على توظيف الآيات القرآنية والانتصار بها لرأيه. وهذا الأسلوب أوفق بمنهجه؛ لأنه إنما يروم إثبات تهافت نصوص الكتاب المقدس، ومن هنا فإنه لا يرى ضرورة لإقحام القرآن في هذا الشأن، وإنما يكتفي بالاستعانة بالأحاديث النبوية عندما يتعلق الأمر بمسألة نبوة رسول الله ﷺ.

ومن خلال دراستنا لهذه الأبحاث ندرك أن ابن تيمية قد سلك في كتابه طريق التفصيل، فلم يترك شاردة أو واردة في بحثه إلا ذكرها، وبذلك يكون كتابه أقرب إلى التأليف الموسوعي الذي يمكن العثور فيه حتى على كلمات المتقدمين؛ في حين أن الشيخ رحمت الله الهندي قد سعى إلى الاقتصار على الأصول، وتجنب التطويل بلا طائل والانسحاق وراء الحواشي والهوامش. ولهذا السبب وجد ابن تيمية مسألة الصليب وأعمال وسلوك أهل الكتاب جديرة بالبحث المستقل؛ في حين أثر الشيخ رحمت الله أن يغض الطرف عنها. وهنا يجب التنويه والإشارة إلى خصائص ابن تيمية في كتابه هذا؛ فبينما عمد الشيخ رحمت الله الهندي إلى الاهتمام بالمسيحية من الزاوية النظرية فقط؛ عمد ابن تيمية - بالإضافة إلى ذلك - إلى الاهتمام بالسلوكيات والأعمال العبادية للمسيحيين على طول التاريخ أيضاً. ومن هنا كان كتابه غنياً، ويمكن اعتباره دائرة معارف لفهم السلوك الأخلاقي والعبادي للمسيحيين.

الحكم النهائي —

أما الفصل الثالث والأخير من كتاب الأستاذ محمد الفاضل اللافي فيختص بالمقارنة المنهجية بين هذين الكتابين، حيث يعمل الكاتب في هذا الفصل على تفصيل البحث في الأسلوب النقدي لهذين الكتابين، واختلاف رؤية مؤلفيهما. ومن

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

ذلك - على سبيل المثال - أنه يخوض في تحليل رؤية ابن تيمية بشأن ضوابط نقل الأخبار والأحاديث والاستناد إليها، وينقل الضوابط الستة في رواية الحديث، ومن بينها أن القرآن الكريم قد أمر بالتبني في مورد خبر الفاسق، وعدم تجاهل الخبر بمجرد فسق الراوي؛ أو من غير الصحيح القبول بكل ما نسب إلى رسول الله ﷺ، إلا إذا تم إحراز هذه النسبة. وبعد نقل هذه الضوابط يقر الكاتب بأن ابن تيمية نفسه لم يكن ملتزماً بهذه الضوابط التي ذكرها؛ فقد استند إلى الروايات الضعيفة، بل المختلفة أحياناً. وقد أثبت ذلك من خلال ذكره اثني عشر مورداً من هذه الأحاديث، مع إثبات ضعفها بواسطة الاستناد إلى النصوص الثابتة. وخلافاً لابن تيمية - الذي يستند إلى الكثير من الأحاديث في كتابه - يعمل الشيخ رحمت الله الهندي على الاستعانة بالقليل من الأحاديث، وهو حتى في مثل هذه الحالة أكثر دقةً ومنهجية. ومن خلال القائمة التي يقدمها الأستاذ الفاضل اللافي بعدد الأحاديث المنقولة في كتاب «إظهار الحق» - والتي لا يزيد عددها على الخمسين رواية - يعمل على تحليل مبنى الشيخ رحمت الله الهندي في نقل الحديث القائم على أساس تحري الدقة والعمل على بلوغ الحقيقة، وبذلك يقارن بينه وبين منهج ابن تيمية.

وفي ختام هذا الفصل، وبعد تقديم تقرير تفصيلي حول اختلاف منهج وأسلوب هذين الكتابين، يقوم الأستاذ اللافي بعملية تبويب ومقارنة شاملة بين أسلوب ابن تيمية ورحمت الله الهندي، ويضع هذين المنهجين في مقابل بعضهما ضمن الإطار الشامل. يسعى ابن تيمية بشكل رئيس إلى الدفاع عن التعاليم الإسلامية وإثبات صوابيتها؛ في حين أن الهاجس الرئيس الذي يشغل اهتمام الشيخ رحمت الله الهندي يكمن في إبطال التعاليم المسيحية، وإثبات تناقضها الداخلي، وردّ الشبهات المثارة ضد الإسلام، وليس تثبيت العقائد الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك كله فإن هذين الكتابين يشبهان بعضهما في الكثير من الجهات؛ فإن الموضوعات المطروحة والمبحوثة في هذين الكتابين، من قبيل: التثليث والنسخ والتحريف والكتاب المقدس والنبوة - على سبيل المثال - هي من الأمور المتناظرة في هذين الكتابين، وليس الاختلاف فيها إلا من حيث التفصيل والاختصار. وقد قام كلا المؤلفين بتوظيف التراث الكلامي

للمسلمين بشكلٍ حسن، بيدَ أنهما لا يتوقفان عند هذا الحد، ويسعيان إلى الإضافة عليهما بحذق، والخروج بأبحاثهما من حدود المسائل النظرية والانتزاعية البحتة، وربطها بواقعيات عصرهما. فقد تمّ تأليف كلا الكتابين في فترةٍ زمنية شهدت تعرّض عقائد المسلمين للهجمة العشواء والشعواء، وكان كلّ واحدٍ من المؤلفين يحمل هواجس عصره. وبذلك كان كلا هذين الكتابين يعبر عن تواصل وتكامل المناظرات الكلامية بين الأديان وتحولها. وقد ختم الأستاذ محمد الفاضل اللافي كتابه بسؤالٍ جدير بالتأمل؛ إذ يقول: «ما هو مستوى تشبُّث الكتاب المسلمين المعاصرين، الذين يواجهون ذات المسائل التي واجهها هذين الكاتبين، بالأصول التي أسّسا لها، وعمدا إلى توسيعها».

ثلاث ملاحظات —

الملاحظة الأولى: إن مؤلف هذا الكتاب هو الأستاذ محمد الفاضل بن علي اللافي، وهو تونسيّ، حائز على شهادة الدكتوراه في الأديان المقارنة من جامعة أمّ درمان. له تعاونٌ مع الكثير من المراكز التحقيقية. وقد ألف الكثير من الكتب في مجال الدراسات الإسلامية والأديان المقارنة، ومن بينها: «الخطاب الإسلامي، المبادئ النظرية وشروط التجديد»، و«مقدمة منهجية في تاريخ الأديان المقارنة».

الملاحظة الثانية: إن ناشر هذا الكتاب هو المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أو المؤسسة العالمية للفكر الإسلامي، الذي تمّ تأسيسه سنة ١٤٠١هـ من قبل عددٍ من المفكرين المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد أصدر حتّى الآن الكثير من المؤلفات، وأقام أكثر من عشرين مؤتمراً عالمياً. وإن من بين البرامج الرئيسة لهذه المؤسسة، برئاسة طه جابر العلواني، طرح أسلمة العلوم الإنسانية والمعرفة الإسلامية، والعمل في إطار تدوين علم المنهج الإسلامي، وأقيم مؤتمراً لهذه الغاية. كما أن لهذه المؤسسة مراكز وجامعات تابعة لها في بعض البلدان الإسلامية، ومن بينها: إيران^(٧).

الملاحظة الثالثة: والكلمة الأخيرة هي أن هذا الكتاب، رغم المعلومات القيّمة التي اشتمل عليها، قد تجاوز الحدّ في التفصيل، بل قام المؤلف في بعض الموارد

بتكرار المطالب؛ ليزيد من حجم الكتاب، دون أن تدعو الضرورة إلى ذلك، في حين أنه كان بالإمكان المحافظة على متانة وقوة هذا الكتاب، مع اختزاله واختصاره.

الهوامش

- (١) تحقيق: عليّ بن حسن بن ناصرون [وآخرين]، دار العاصمة، ١٩٩٩م.
- (٢) للوقوف على التقرير التفصيلي لهذه المناظرة انظر: محمد عبد القادر خليل، المناظرة الكبرى، مكة، مطابع الصفا، ١٩٩٠م.
- (٣) إن أحدث طبعة لهذا الكتاب تشتمل على الخصائص التالية: الشيخ رحمة الله بن خليل الرحمن العثماني الكبريتوي، إظهار الحق، إخراج وتحقيق: عمر الدسوقي، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٨م.
- (٤) ظهر هذا الكتاب بأحدث طبعة له، وهو يتّصف بالخصائص التالية: كتاب الهداية، ردّ على إظهار الحقّ والسيف الحميدي الصقيل وغيره، المرسلون الأميركان، باريس، منشورات أسمار، ٢٠٠٧م.
- (٥) لقد طبع هذا الكتاب مراراً، وقد ترجم الجزء الأول منه إلى اللغة الفارسية بعنوان: (إسلام آيين برگزيده). وقد صدر في أحدث طبعة له مصحّحة ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للشيخ محمد جواد البلاغي، وهو يحمل المواصفات التالية: موسوعة العلامة البلاغي، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية - مركز إحياء التراث الإسلامي، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٦) للتعرف على الشيخ العلامة محمد جواد البلاغي ومنهجه في هذا الكتاب ومحتوياته ومضامينه انظر: السيد حسن إسلامي، أنديشه علامه بلاغي، قم، كنجره بين المللي علامه بلاغي، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٧) للتعرف على هذه المؤسسة ونشاطاتها انظر: معرفت شناسي إسلامي: طرح، برنام، عملکرد، إعداد: المؤسسة العالمية للفكر الإسلامي، ١٣٧٤هـ.ش.

بين حوار الحضارات وصراعاها

قراءة في النظريتين

. القسم الثاني .

د. السيد صادق حقيقت (*)

ترجمة: د. نظيرة غلاب

٣. نظرية نهاية التاريخ —

في مقالٍ مثير للجدل طرح فوكوياما أطروحته حول «نظرية نهاية التاريخ»؛ فحسب رأيه إن انهيار المعسكر الشيوعي وسقوط الاتحاد السوفياتي سيفتح المجال لكي تتفرد أمريكا بالزعامة الدولية بلا منازع، وستتغلب الليبرالية على كل الأيديولوجيات. فوكوياما ياباني الأصل، أمريكي الجنسية، وكان إلى تاريخ قريب من المستشارين المعتمدين لدى وزارة الخارجية الأمريكية، ألّف كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير». يشارك فوكوياما كلاً من: هيغل، وماركس، في أن تطوّر المجتمعات البشرية له نهاية حتمية، وستصل المجتمعات يوماً إلى النهاية. لكن رغم أفكاره تلك يقدم الديمقراطية الليبرالية على أنها أقصى ما ستصل إليه الإنسانية على المستوى الأيديولوجي. حاول فوكوياما التوفيق بين طريقين من التفكير: الليبرالية الإنجليزية؛ وديالكتيك هيغل. ورغم نظريته المتفائلة كان متردداً حول المستقبل البعيد للديموقراطية الليبرالية. توقف الحياة الاجتماعية من الآراء التي طرحها فوكوياما، مدّعياً احتمال أن نكون مستقبلاً «آخر إنسان»... فالإنسانية التي لا تفكر إلا في

(*) أستاذ مشرف في جامعة المفيد في إيران.

راحتها ورفاهيتها، وتفتقد الرغبة نحو الأهداف المتعالية، إنسانية محرومة^(١). لقد كان فوكوياما أول من طرح نظرية «نهاية التاريخ»، مدّعياً أن الثقافة الغربية ستسود العالم، وأن الكولا والبيج مك (والأخيرة وجبة في سلسلة مطاعم ماكدونالدز) ستكون بوابة عرّافة العالم على الديمقراطية الليبرالية. يقول في كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»: إن التاريخ سيصل إلى نهايته حينما تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع الذي يشبع احتياجاتها ورغباتها. البشرية اليوم وصلت إلى مستوى لا تتصور معه إمكان عالم يختلف بشكل جوهري عما هو عليه العالم الحاضر؛ لأنه ليس هناك أي مؤشر على إمكانية تحسين قواعد النظام الحالي.

في السنوات القليلة الماضية، وموازية مع انتصار الديمقراطية الليبرالية على الأيديولوجيات المنافسة، أمثال: الملكية الوراثية، الفاشية، وأخيراً الشيوعية، وقع اتفاق عالمي على الليبرالية الديمقراطية، وأنها النظام العالمي الوحيد الذي يتمتع بشرعية، وأنه الموفق الوحيد بين كل أنظمة الحكم الأخرى. ومضافاً إلى ذلك فالديموقراطية الليبرالية ستمثل «نقطة نهاية التكامل الأيديولوجي البشري»، وآخر نظام حكومي ستعرفه البشرية، وبذلك ستكون الدورة النهائية لتاريخ البشر «نهاية التاريخ»^(٢).

يقول جون ندروين بيترز: لهذا السبب لم تلقَ نظرية فوكوياما نقداً في أول أمرها؛ لأن الكل كان ينظر إليها على أنها نظرية عديمة الأهمية، لذلك كانوا يقولون في حقّها: إنها «بداية العبث». في كتاب «ظهور وسقوط القوى العظمى»، لپول كنيدي قال: إن الحديث عن توسع الإمبراطورية كان مبالغاً فيه أكثر من اللازم، كاشفاً عن عجز ميزانية أمريكا بثلاث تريليونات دولار، وإفلاس العديد من المؤسسات المالية، نظير: صندوق التوفير والاحتياط.

وبحسب نظرية فوكوياما فالليبرالية الاقتصادية سابقة على الليبرالية السياسية، ومقدّمة عليها. وتمظهر الولايات المتحدة بمظهر الليبرالية الحديثة جعلها تمرّ بأزمة عميقة. فهو يعتقد أن أكثر الدول الأوروبية بقدر اعتقادها بمشروعية

الليبرالية ليست ليبرالية. وهناك عدّة شواهد تكشف عن عدم نجاح النهج الليبرالي، كحركة تحرّر المهورين، وظهور الحركات الاجتماعية التحررية الجديدة، الحركات العالمية المناهضة للعولمة والليبرالية. فالتاريخ الجديد ستحدّده الحركات الاجتماعية، والتي لا تدخل ضمن الإطار الوطني العالمي^(٣).

فوكوياما، وبعد مضي ثماني سنوات على طرحه نظرية «نهاية التاريخ»، صرّح قائلاً: «لست في صدد التراجع عن آرائي السابقة، ولا زلت لا أقبل آراء وطروحات هنتينغتون؛ لأن الناس يشعرون بالانتماء إلى المجتمعات الصغيرة، ولا يشعرون بذلك في المجتمعات الحضارية الكبيرة»^(٤).

يرى ريشارد نيكسون أن هذه النظرية ليست سوى حلم؛ فلا زال النظام الشيوعي يحكم ٣/١ مليار نسمة. بعد الحرب الباردة لا زالت هناك صراعات وحروب أخرى تتسم بالقومية والعرقية و...، ولا يعرف ما إذا كان العالم سيشهد حروباً أقلّ نسبةً من الماضي! فالتاريخ غير قابل للتنبؤات والتوقعات، وخطأ نظرية نهاية التاريخ واضح للعيان.

إن ادعاء دعاة العولمة البديلة أن الولايات المتحدة أمامها فرصة لا نظير لها لإيجاد نظام دولي جديد هي مجرد آمال لا واقعية لها، فالذين يتحدثون عن نهضة ديموقراطية عالمية غير مدركين مدى قوّة أمريكا وثباتها.

المثالية بدون واقعية غير مجدية، والواقعية بدون مثالية غير أخلاقية (كالعقل والعاطفة، فلا بدّ من الجمع بينهما). فسبب الحرب هو الصراع حول المصالح الوطنية، وهو سبب سيستمرّ دائماً^(٥).

أدرك فوكوياما حجم المشكلات الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية التي تواجه أمريكا، لكنّه كان يظنّ أن أمريكا في تعاملها مع هذه المشكلات تمتلك المرونة الكافية.

الانحطاط النسبي لقوة الولايات المتحدة الأمريكية أمر سنثبتته بالتدرّج ضمن القسم المتبقي من هذا التحقيق. وهو ما سيرد على ادعاءات فوكوياما، ويكشف غلوّه. تعيش أمريكا أزمات مختلفة على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي،

سواء على الصعيد الداخلي والخارجي. فأمريكا أصبحت أكبر مديون في العالم، ومصادرها المالية المحدودة لا تستوعب المسؤوليات الدولية التي تولي نفسها إياها. ويقرّر نيكسون أن نجاح الليبرالية غير مساوٍ لسقوط الشيوعية. وغير بعيد عن فوكوياما تُعدّ نظرية أستاذه هنتينغتون نقداً لنظريته في «نهاية التاريخ»، حيث اختار عنوان «انحطاط أمريكا» توصيفاً فعلياً للحالة التي عليها، ويقول: إن العالم لم يصل إلى النهاية، «فالعالم ليس واحداً»^(٦).

هيكلية القوى في بنية النظام الدولي —

١. النظام الهرمي —

أولّ نظرية في هيكلية القوى العالمية بعد الحرب الباردة جعلت أمريكا على رأس هرم القوى، وجاءت باقي القوى العالمية في طولها. نظام تسلسل المراتب، لكابلان، واحد من بين ستة نماذج أخرى طرحت في نفس الموضوع. عرض مورتون كابلان في سنة ١٩٥٧م ستة نماذج افتراضية من النظم الدولية المقارنة: نظام توازن القوى، نظام القطبية المرن (المهلهلة)، نظام القطبية الثنائية الصلب (المحكم)، النظام الهرمي^(٧)، النظام العالمي، وأخيراً الفيتو (الوحدة المعارضة). النظام الهرمي نظام على نوعين؛ إما نظام وفق قواعد الديمقراطية (غير موجّه)؛ أو يعمل وفق قواعد السلطوية والديكتاتورية (موجّه). النظام العالمي يتنظم وفق أسس القوة العسكرية والاقتصادية الفائقة... وعلى أساس ذلك فحول العالم التي تقع في المستوى الأدنى تكون ملزمة باحترام رغبات وآراء القوى العظمى. في هذا النمط النظامي الكلمة الأولى والأخيرة هي للقوى العظمى، التي تتراأس هرم النظم... وعلى هذا الأساس قدم جورج بوش نظريته تحت عنوان «النظام العالمي الجديد». إن وجود هذا النوع من النظام يستلزم وجود قوة عظمى على مستوى التسليح والاقتصاد والسياسة، وقيادة باقي أعضاء النظام^(٨). منظري الواقعية البنوية (الواقعية الجديدة)، أمثال: كينيث والتز، الذي يرى أن أمريكا تمثل القوة العظمى الوحيدة بين كلّ الدول^(٩).

يذهب نيكسون إلى أن جورج بوش ليس مثالياً محضاً، فجذور «النظام الجديد» استشفها من واقع العلاقات الدولية. فهؤلاء يعتقدون أن لأمريكا صلاحية قيادة العالم، وأن أمامها فرصة لا تتكرر، وكما يقول ماوتسيتونغ: «الزمان يمر بسرعة، فلا تدع الفرصة تمر من بين يديك»^(١٠).

الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد الحرب الباردة وانهيار الماركسية، حددت لنفسها ثلاث مصالح كبرى:

١. المصالح الحيوية: حيث يكون فقدانها أو فقد جزء منها ملحقاً للضرر المباشر بأمن أمريكا، مثلاً: حفظ أوروبا الغربية، أو منع العدو أن يمتلك السلاح النووي.

٢. المصالح الكبيرة: حيث إن فقدانها يجعل المصالح الحيوية في معرض الخطر.

٣. المصالح الجانبية: وهي التي لها تأثير جزئي على المصالح الحيوية.

وفق هذه النظرية على الولايات المتحدة الأمريكية أن تلعب دوراً رئيسياً في العالم^(١١). ولحفظ كوريا الجنوبية والكيان الإسرائيلي يفترض استعمال قوة السلاح. ولم يكن دخول أمريكا في حرب الخليج، وخوضها لحرب الناتو ضد يوغسلافيا، ضرباً من السياحة، بل هو سلوك لإظهار قوتها ضد كل من سولت له نفسه التمرد على زعامتها للعالم.

وحدد بوش أولوياته على صعيد السياسة الخارجية في الأمور التالية: حماية الديمقراطية، مشاركة حلفائها في قيادة العالم، تقوية المؤسسات الدولية، إقامة علاقات مع الاتحاد السوفياتي، والتعاون مع دول حلف الناتو. ورغم أن نفوذ أمريكا أثناء الحرب الباردة فرض عليها تقوية ترسانتها النووية، نشر قواتها البرية والجوية والبحرية على الخطوط الساخنة في كل من آسيا وأوروبا، إبرام الاتفاقيات الأمنية الشائنة، تطوير ترسانة الأسلحة من حيث الكيفية وسرعة الإرسال في الحرب المفترضة في دول العالم الثالث، لكن وفق المعطيات الميدانية الجديدة قد يتم التقليل من القوة العسكرية لتحل مكانها العمليات السياسية.

ولهذا تضع أمريكا في الوقت الحاضر نصب عينها النقاط التالية:

١. التحولات الأخيرة في الاتحاد السوفياتي، واحتمال انهيار حلف وارسو؛

٢. الأخطار الإقليمية التي تلوح في الأفق؛

٣. العلاقات بالحلفاء؛

٤. اختلاف طبيعة وماهية الحروب القادمة^(١٢).

وقد أعرب الرئيس السابق للولايات المتحدة الأمريكية عن رضاه لما أبداه العالم من تعاون في حربه على العراق، وصرح أن منظمة الأمم المتحدة كانت مفوّضة في التحرك وفق رغبة أمريكا. وهذا ما عبّر عنه نيكسون بقوله: إن الأمم المتحدة بدل أن تُخضع أمريكا لقوانينها أخضعتها أمريكا لرغباتها، بل أكثر من ذلك، منحتها الفرصة، تحت مسمى الدفاع الشخصي أو الدفاع عن أمن أمريكا وحلفائها، أن تستعمل القوة كيفما أرادت، وأتى أرادت، من دون قيد أو شرط^(١٣).

لكن أمريكا اليوم تجد نفسها أمام خمسة حالات طارئة:

١. الفراغ الأمني في أوروبا الشرقية وجمهوريات الاتحاد السوفياتي المنفصلة، وتفكك حلف وارسو في آذار ١٩٩١م، وتفكك الاتحاد السوفياتي في العام نفسه، والذي ترك نصف القارة الأوروبية بدون نظام أمني، أوجد معضلتين أمام أمريكا: فراغ السلطة في أوروبا الشرقية والجمهوريات المتفككة عن الاتحاد السوفياتي؛ وعدم الحاجة لأمريكا في أوروبا.

٢. الديموقراطيات الجديدة وضعف الشرق.

٣. ألمانية مّحدة وموحدة: وهذه الدولة دائماً مدعاة لقلق أمريكا؛ بلحاظين: الرصيد الجيوسياسي التاريخي لألمانيا في الحربين العالميتين؛ والسياسة غير المسؤولة في تصدير التكنولوجيا؛

٤. الاندماج التدريجي لدول أوروبا، وأتباعها لسياسة حماية صناعاتها الداخلية؛

٥. سقوط الاتحاد السوفياتي الشيوعي.

وكلّ هذه المعطيات جعلت أمريكا أمام ضرورة استعمال إستراتيجية التحكم في الساكنة، الحدّ من الموانع الجمركية، حتّى تستطيع الزيادة من صادراتها التجارية العالمية، رفع المساعدات الاقتصادية، وإعطاء القروض مع تسهيل طرق تسديدها.

ويرى بعض عرّابي النظام الدولي الجديد أن هذا النظام حدّد خطواته العملية أمام الدول والكتل التالية:

١. أوروبا: أوّل ما كان على رأس جدول أعمال حلف الشمال الأطلسي هو الوقوف في وجه الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية. فأمريكا بعد الحرب العالمية الثانية استطاعت، من خلال إعادة إعمار أوروبا، أن تجرّها إلى حلفها، وإيجاد الحلف الأطلسي من خلال:

- ضمانات حلف الناتو لأوروبا الشرقية؛

- تفعيل الدور الأمريكي في أوروبا الشرقية؛

- التعاون الوثيق بين ألمانيا وأمريكا رغم اختلاف المصالح؛

- احتضان الدول الجديدة المنفصلة عن الاتحاد السوفياتي؛

- إعادة هيكلة نظام الناتو: يرى المنظّرون السياسيون ضرورة إعادة الهيكلة التنظيمية لحلف الناتو، بأن يصبح التحالف السياسي بدلاً عن التحالف العسكري^(١٤). فأمريكا مكّّفت في ظل هذا النظام بأن توضّح بشكل تام وصحيح مهمة الناتو في عالم ما بعد الحرب الباردة، وأن تضمن الصيرورة التامة للديموقراطية الجديدة، وتضمن بالتالي إعادة تأهيل أوروبا الشرقية حتّى تتضمّن لحلفها، من دون أن تبقى ساحة شاغرة منفتحة على كلّ المفاجآت.

يرى نيكسون أن أوروبا الغربية ستصل إلى مستوى عالٍ على صعيد القوة الاقتصادية، لكنها في المقابل ستتهار سياسياً^(١٥). وحسب قول أحد وزراء بلجيكا: إن أوروبا إذا لم تتحد فإنها ستتحول إلى غول اقتصادياً، وقزم سياسياً، ودودة عسكرياً. فمستقبل أوروبا منوطٌ بمدى توافق جميع الأعضاء حول تحقيق الأهداف المشتركة. وحدة العملة الأوروبية (Euro) استطاعت أن تقف في وجه الدولار، وأن تكسر سلطة الدولار، كما أن الجانب الاقتصادي انعكس على الجانب السياسي، حيث أوجد اتحاداً في العديد من الأهداف والمواقف.

لقد اعتمد بوش كثيراً على مسألة التقرب من أوروبا، وربط علاقات مختلفة معها، والعمل على أوروبا متحدة وحرّة، وكشف أن من أولويات السياسة الخارجية

الأمريكة إيجاد أوروبا متحدة، وبالمقابل الوقوف في وجه الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية، ودعم الديمقراطية.

٢. اليابان، الصين ومنطقة المحيط الهادي: تدخل أمريكا في هذه المناطق - حسب رأيهم - إنما الغرض منه تنظيم مصالح موسكو وبكين وطوكيو، وليس القصد أن تدافع عن أيّ واحدة من تلك الدول. استطاعت اليابان أن تتفوق اقتصادياً على جميع منافسيها، لذا يرى فنيكسون أن مهمة أمريكا على مستوى الجيوسياسي في مقابل اليابان وباقي الدول تكمن في:

- زيادة التعاون في مجال التكنولوجيا الدفاعية؛

- زيادة مساعدات اليابان للدول الإستراتيجية، فميزانية اليابان العسكرية تفوق

أمريكا بمقدار ١٥ مليار دولار.

- تأمين التكاليف المتعلقة بمسألة تسوية النزاعات الإقليمية؛

- تقديم المساعدات اللازمة لتطوير الترتيبات الأمنية بزعماء أمريكا في منطقة

الخليج الفارسي؛

- تقديم المساعدات الاقتصادية للجمهوريات المنفصلة عن الاتحاد السوفياتي؛

عجز ميزانية أمريكا أمام اليابان تقدر بـ ٥٥ مليار دولار في سنة ١٩٨٦م، و٦٥

مليار دولار في سنة ١٩٩٠م.

كذلك فاليابان تتفوق على أمريكا من حيث نوعية السلع والكيفية

والاحتياط.

يعتقد المخططون للنظام الدولي الجديد أن قوة الثلاثي الهادي بدون مشاركة

أمريكا سيكون مدعاة لعدم الثبات والاستقرار وللأمن^(١٦).

في اليابان يتم التدريب الجماعي على ضرورة أن يصل كل فرد إلى المستوى

القياسي^(١٧).

الصين هي بالفعل قوة اقتصادية، وقوة سياسية بالقوة. ثم إن مجالات التعاون

بين أمريكا والصين في المجال الاقتصادي وتعزيز عملية السلم السياسي يتوقف على

امتناع الصين عن معاداتها لأمريكا في عدة مواقع، وتحسين الموقف السياسي الدولي

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

من تايوان^(١٨).

بلغ الدخل الفردي في كوريا الجنوبية سنة ١٩٤٥م ٨٥ دولاراً، وقبل الأزمة الأخيرة وصل إلى ٢٠٠٠ دولار. بينما وصل الدخل الفردي في سنغافورة إلى ١٢٠٠ دولار، وتعدّ ثالث أكبر مركز لتكرير النفط في العالم.

هونغ كونغ أسرع دولة في النمو الاقتصادي على الصعيد العالمي. ويعتقد أن القرن القادم سيكون قرن دول الباسيفيك بامتياز. وأهمية دول حوض المحيط الهادئ ليس لما تملكه من قوة اقتصادية، ولكنها ترجع إلى قدرتها على استقطاب جميع القوى العالمية نحوها، وقلة الصراعات الاقتصادية في هذه المنطقة.

من أسباب نجاح نمور آسيا على مستوى النمو والتطور الاقتصادي:

- اعتمادها في التطور الاقتصادي على متطلبات السوق العالمية؛
- اعتمادها على الموارد البشرية في الاستثمار الاقتصادي؛
- تنزيل مستوى العبء الاقتصادي للدولة إلى أدنى مستوى؛
- جلب رأس المال الخارجي على مستوى الصادرات، حيث تُعدّ هذه العملية المحرك الرئيس لتطوير الاقتصاد المحلي^(١٩)؛

وتكمن الفصول المشتركة لدى نمور آسيا الأربعة في: التركيز على مسألة التعليم؛ ارتفاع مستوى الاحتياط، إطار سياسي قوي؛ ممارسة التصدير بشكل أكبر من الاستيراد، واتّباع النموذج الياباني^(٢٠).

رغم أن الازمة الاقتصادية التي عاشتها دول جنوب شرق آسيا في سنة ١٩٩٨م تُعدّ سابقة في التاريخ الاقتصادي لهذه المنطقة، إلا أنها ظلت تحتفظ بمكانتها كقطب اقتصادي؛ لما لها من مقومات ثابتة.

٣. العالم الثالث والعالم الإسلامي: هذه المنطقة من العالم كانت المتضرر الأول بعد انتهاء الحرب الباردة؛ فسقوط النظام الاشتراكي على مستوى الاتحاد السوفياتي جعل أمريكا غير معتنية بمسألة تطوير الجنوب في مجال الاقتصاد والسياسة. لتثبيت النظام العالمي الجديد في منطقة الشرق الأوسط لا بُدّ من تجاوز الرؤى

الثلاث التالية:

- **رؤية الإطار الأمني الشامل:** ظنّ البعض أن منطقة الشرق الأوسط تحتاج إلى الانخراط ضمن معاهدات أمنية، كحلف بغداد، سنتو... لكنّ الفشل كان نهاية التوافق الإستراتيجي لريغن، وكانت مذكراته مجرد مفاوضات ثنائية الجانب.
- **رؤية ضبط التسلّح:** أولاً: لديهم حاجة إلى دفاع مشروع؛ ثانياً: إملاء طرق للحلول ليست كفيلة بضبط التسلّح؛ ثالثاً: مصالح المصدّرين للأسلحة ستعرض للخطر. ويرى نيكسون أن بيع السلاح للدول غير المعادية في المنطقة، كالكيان الإسرائيلي والعودية (طبعاً حسب رأيه)، سيعزّز الأمن الإقليمي، ويحفظ توازن القوة في المنطقة.
- **رؤية توزيع ثروات المنطقة:** تكمن مشكلة دول الشرق الأوسط في مجال التنمية، وليس في توزيع الثروة، على شاكلة طريقة أسطورة روبن هود، الذي قام على سلب وسرقة الأغنياء؛ لأجل إطعام الفقراء! تجد أمريكا في تواجد إسرائيل في المنطقة وفي النفط مصلحتين كبيرتين لها، لكنهما لا ينسجمان مع بعضهما.
- إن هدف أمريكا من اتفاقيات السلام هو الاعتراف الكامل بالكيان الصهيوني، وحفظ كيانه، وعودة أراضيه ٦٧، وتقرير المصير للفلسطينيين.
- القاعدة الأساس في هذه الرؤية هو تركيز مسألة الصلح، وليس شكله وطريقته، وإن إيجاد التوافق مجرد تكتيك، وليس الهدف الكامل، حفظ أسرار المفاوضات، الحوار فقط على أعلى المستويات، مع العمل على جرّ الحوار إلى أقصى ما يمكن على مستوى الزمن، بحيث يدوم الحوار لسنوات طويلة^(٣١).
- يقول نيكسون في هذا الصدد: لا توجد في ذهن الأمريكيين سورة قائمة للشعوب بقدر ما لديهم عن شعوب العالم الإسلامي. لذلك يعتقد السيناتور كابوس أن وقوف العالم الإسلامي في وجه موسكو وواشنطن أمرٌ مستحيل تحقّقه؛ فجغرافية العالم الإسلامي شاسعة، بحيث لا يمكن أن يتحرك بأجمعه نحو جهة واحدة. نعم، الإسلام؛ ولأسباب مختلفة، استطاع الوقوف في وجه الشيوعية، مقارنةً بالمسيحية، التي استطاعت الشيوعية أن تخترق جغرافيتها، وتسيطر على قسم كبير منها.

في العالم الإسلامي توجد ثلاثة توجّهات فكرية كبيرة:

١. الأصولية: مثل: اقتحام السفارة الأمريكية في إيران، وتفجير سفارة الولايات المتحدة في لبنان؛

٢. التطرّف: مثل: القذافي وحافظ الأسد؛

٣. العصرية: مثل: تركيا، وباكستان، ومصر، وأندونيسيا، حيث اختارت ممارسة سياسة «لا إكراه في الدين»، والجمع بين الثقافة الغربية وثقافتهم الاجتماعية^(٢٢).

كشف جوزيف ناي أن الرغبة الأصلية لأمريكا من وراء حرب الخليج كانت الوصول إلى آبار النفط، والنظام، والأسلحة. فما يقدر بـ ٤٠ ٪ من احتياجات أمريكا النفطية يتم تأمينها من منطقة الشرق الأوسط وحدها. وأخيراً يستنتج نيكسون أن هناك أربعة تصوّرات خرافية حول السلام يجب أن نمحيها من ذهننا إلى الأبد:

١. إن حذف السلاح النووي سيجلب السلام الشامل، فليس هذا أمراً ممكناً، ولا فيه مصلحة.

٢. إقامة حكم عالمي سيساهم في إيجاد السلام الشامل: يقول تشرشل: «إن أيّ دولة لن تسمح بإنشاء منظمة عالمية ستجعل مصالحها الحيوية في معرض الخطر». كما أن الكيان الإسرائيلي لن يسلم رقبته لأيّ منظمة أو مجموعة لتقرّر له مصيره في منطقة الشرق الأوسط.

٣. التجارة بنفسها قادرة على جلب السلام. وهذه قضية منتفية بانتفاء محمولها؛ فقد شهدنا في الحربين العالميتين كيف كانت الحرب بين الكثير من الدول التي كانت تربطها ببعضها التجارة.

٤. النزاع بين الدول سببه عدم التفاهم فيما بينها، والتعرّف على بعضها البعض يرفع النزاعات. وقد كشف لنا التاريخ أن النزاعات سببها تضارب المصالح بين الدول، وليس بسبب عدم التعارف.

هناك سببان يمكننا من خلالهما التطلّع إلى أفق سلام حقيقي:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

١. تدمير الأسلحة النووية، وهو ما سيجعل تكلفة الحرب بين الدول عالية، وبذلك ستختار طريق السلام. فعلى أعتاب القرن ٢١ الميلادي لا أحد يستطيع أن يقدم للمجتمع الدولي دليلاً منطقياً على الحرب النووية أو السياسية.

٢. تزايد حجم الثروات في العالم قاعدة مناسبة لإيجاد السلام الشامل^(٢٣).

قال نيكسون، في ردّه على نظرية «نهاية التاريخ»: في الغرب كلامٌ حول نهاية التاريخ، وتفوق القيم الغربية، ونهاية المنافسة الجيوسياسية، ونادراً ما يكون خطاب بعيداً عن الحقيقة بهذا الشكل. نظريتنا أثبتت جدوايتها، لكنّ انتهاء المنافسة الجيوسياسية أظنّها أمراً بعيد التحقق. المستقبل كما نتوقعه يجب أن نستمرّ في العمل على إيجاد قيادة عالمية حرّة.

القول بأن أمريكا في نهاية القرن ٢٠ الميلادي ستكون في حال زوال خطأ كبير. نحن نواجه مشاكل معقّدة، كالعجز في الميزانية والمخدرات والجرائم، لكن اقتصاد أمريكا لا زال يحتلّ الرتبة الأولى عالمياً، ولا زال الدولار يمثل محور التعاملات المالية العالمية. على مستوى البعد الجيوسياسي أمريكا هي القوة العالمية الأولى على المستوى العسكري والاقتصادي والسياسي والأيدولوجي. وأمريكا بكل هذه الامتيازات هي التي تتولّى مسؤولية تحديد التوجه الدولي.

تراجع حصة أمريكا من ٥٠ ٪ سنة ١٩٥٠م إلى ٢٥ ٪ سنة ١٩٩٠م لا يتناسب واقعياً مع القول بزوالها؛ لأنه بعد الحرب العالمية الثانية رأينا كيف تحوّلت أوروبا الشرقية واليابان إلى دمار وخراب، لكنها بعد ذلك استجمعت قواها، ودخلت في حركة البناء والتطور.

٢٥ ٪ من الإنتاج العالمي حصّة كبيرة، فهي تمثل ضعفي نتاج اليابان، وثلاثة أضعاف نتاج الاتحاد السوفياتي، وأربعة أضعاف نتاج ألمانيا. وليس لدى أمريكا أطماع إمبريالية، لذلك هي تستطيع أن تتولّى مسؤولية قيادة العالم^(٢٤).

زعامة العالم هي أطروحة نيكسون، التي تضمنها آخر كتاب له، تحت عنوان: «ما بعد السلام»، والذي انتهى من كتابته في آخر أسبوع من حياته. وقد وضع فيه صورة لأمريكا. توفي في سنة ١٩٩٤م إثر سكتة دماغية. كان حامياً لمصالح

أمريكا في كل أنحاء العالم، فعمّ مفهوم توازن القوى في السياسة الإقليمية. في جوابه على ماوسيتغ قال: إن هدف أمريكا هو السلام العادل، وليس مطلق السلام. وقد انتقد منظمة الأمم المتحدة في إثباته لسيادة أمريكا وقدرتها على تزعم العالم. ويذهب إلى ضرورة عدم السماح لأن يكون «صراع الحضارات» هو السمة الغالبة على عصر ما بعد الحرب الباردة، ويقول: إن قضية البوسنة كانت شؤماً وفشلاً ذريعاً في تاريخ السياسة الخارجية لأمريكا في هذا القرن.

والذي يبدو من خلال كلّ تصريحات نيكسون أنه كان غافلاً عن المشاكل المهولة التي تتخبط فيها أمريكا، مثل: تدهور النظام التعليمي والتربوي، سقوط مؤسسة الأسرة وانهيار الروابط الأسرية، تزايد حالات الفقر المدقع وما ينتج عن كلّ هذا من مشكلات معنوية في الداخل الأمريكي. بيّنت القوة الاقتصادية للصين اليوم أن دعوى أمريكا الدفاع عن حقوق الإنسان مجرد أضحوكة. والظاهر أن الصين في العقدين القادمين سوف لن تقبل الاستمرار في التعاون الاقتصادي مع أمريكا، إلا ضمن شروط عديدة تختارها هي^(٢٥).

قال نيكسون، في نقده لنظرية «نهاية العالم»، ومن خلال تحليل واقعي: إن هذه النظرية تفتقد إلى دليل منطقي، ولا تملك دعماً شعبياً، لكنّه نظر إلى نقطة أفول الحضارة الأمريكية بأنها مبالغ فيها، وأنكرها بشدة. وحسب قول رابرت تاكر: إن القوى العظمى ليس من عادتها أن تتخلّى عن مخططاتها بطوعية! إن القول بأن أمريكا إلى حدود سنة ١٩٩٠ أكبر قوة عالمياً على المستوى السياسي والاقتصادي لا يقبل الشكّ مطلقاً، لكنّ الآن نحن بصدد البحث في ظلّ معدل النمو الاقتصادي لليابان، والتطوّر الاقتصادي لجنوب شرق آسيا والاتحاد الأوروبي، وكذلك انتشار الفساد الاجتماعي في أمريكا والتراجع الاقتصادي لها. فهل نستطيع في ظلّ كلّ هذه المعطيات أن نتحدّث عن استمرار تصدّر أمريكا لهرم القوى العظمى العالمية على مستوى المستقبل؟!

ورغم ادعاءات نيكسون لا مفرّ من الاعتراف: أولاً: باتّساع الهوة بين الشمال والجنوب، وهو ما سيضعف من بناء السلام والمساواة الاقتصادية في العالم؛ ثانياً: رؤية

عملية للسلام الشامل، وإقامة الحكومة العالمية، إنما تمتّ من وجهة نظر استعمارية، تتسجم والسلطة الأمريكية.

نقد نظرية نظام التسلسل الهرمي —

فكرة الخلاء في نظرية «نهاية التاريخ»، وقرب انهيار نجم الهيمنة الأمريكية، والانهييار النسبي والتدريجي لقوة أمريكا، كلا النظريتين ترجع في جذورها الأولى إلى المثالية، فواقعية الإحصاءات والأرقام لا تؤيد هاتين النظريتين، فلا نحن وصلنا إلى نهاية التاريخ والسيطرة المطلقة لأمريكا، ولا أمريكا قد وقعت في أزمةٍ إثر ما تعانيه من معضلات مختلفة، بحيث ننتظر وقوعها في السنوات القليلة القادمة.

كون المنافس القوي في نظام ثنائية القطب قد اضمحلّ، وسوف تصعد قوة لديها القدرة التامة على التسلط على كلّ العالم، نظرةٌ جدّاً متفائلة، وتقوم على مغالطات كثيرة؛ لأنه أولاً: الشيوعية لم تنهَرْ بسبب قوة الليبرالية والرأسمالية، وإنما بسبب المعضلات الداخلية العميقة، مثل: عدم وجود محفّزات اقتصادية في ملكية الدولة لكلّ القطاعات، الأزمة الصناعية والبيروقراطية، أزمة الجانب السياسي، وأزمة الهويات وتعطيل الدين؛ ثانياً: ثبوت الأفول النسبي لقوة أمريكا بالأدلة المادية، وكما قيل: سقوط الشيوعية ليس أمام القوة الكاملة لأمريكا، حيث سقط وأمريكا على حافة الانهيار النسبي، وصعود نجم كلّ من: الصين واليابان وأوروبا الغربية وجنوب شرق آسيا على الصعيد الاقتصادي، إلى جانب انتشار الثقافات القومية مثل: الإسلام، والمشكلات التي شهدتها العالم الإسلامي، وبالأخصّ في كلّ من: إيران وأفغانستان.

فكون أمريكا تعاني أزمات عدّة على المستويين الداخلي والخارجي ليس مؤشراً على ضرورة سقوطها وانهيار قوتها في هذه المدة القصيرة، فالنتائج المحليّة الإجمالي الفردي في أمريكا سنة ١٩٨٥م كان ١٥٠٠٠ دولار، وفي اليابان ١١٠٠٠ دولار. فأمريكا كانت ولا زالت أكبر قوة سياسية واقتصادية وعسكرية طوال سنوات ما بعد الحرب الباردة. ثم إن السير النزولي لقوة أمريكا في مدّة عقدين غير

كافٍ لتتحول أمريكا من قوة عظمى إلى دولة عادية.

السقوط القريب لقوة أمريكا قد يكون حلاً وأمنية لدى الثائرين في العالم الثالث والعالم الإسلامي والاشتراكيين، لكن هذا إلى حدٍ يبقى مجرد نظرة تفاؤلية، وكما قال ألفيت توفلر: إن أمريكا ليست نمرًا من ورق، بحيث تسقط في زمنٍ قليل.

الولايات المتحدة الأمريكية لن تسقط بنفس الأسلوب الذي سقطت به الشيوعية، لكنَّ يحتمل أن تدخل في سقوطٍ تدريجي، قد يدوم مدةً طويلة حتى يصل إلى السقوط النهائي. زعم پول كينيدي، في كتابه «في إطار التحضير للقرن الواحد والعشرين، العالم إلى حدود سنة ٢٠٢٠»، أن دوران توازن القوى من واشنطن إلى طوكيو، وتضعيف مكانة أمريكا في العالم، في الواقع مجرد نظرة تفاؤلية. قد تكون أمريكا على خلاف الكثير من الدول المتخلفة، أو التي هي في طريق النمو، غير متضررة في مقابل المتغيرات العالمية، لكنَّها بلحاظ بنيتها الاقتصادية والاجتماعية لن تكون الفائزة^(٣٦).

الواقع أنه لا يمكن الحديث عن تراجع قوة أمريكا على المستوى الدولي، لكنَّ أمريكا قد فقدت السياسة التي اتبعتها بعد الحرب العالمية الثانية، لتجد نفسها في صراع مع قوى منافسة شديدة. كل هذه الأمور، بالإضافة إلى إخفاقاتها المتكررة في السياسة الخارجية، تستطيع في الجملة أن تثبت السقوط النسبي والتدريجي على الصعيد العالمي، ومن الشواهد التي يمكن الاستناد إليها لمزيد من التأكيد على هذا الأمر - لا أقل على مستوى التسلسل الهرمي للقوى - هو التالي:

١. على مستوى البعد الاقتصادي: يجب عدم الغفلة عن أن العامل الحاسم في العلاقات الدولية يتغير من الحالة العسكرية إلى السياسية، ومن السياسية إلى الاقتصادية. فأمريكا إذا فقدت من قوتها الاقتصادية الكثير مستقبلاً فإنها لن تكون قادرة على حفظ سيادتها الثقافية والعسكرية والسياسية؛ كذلك الأمر بالنسبة إلى اليابان إذا تمكنت من أن تتزعزع من منافسيها محورية السبق، فمن المحتمل أن تصدر ادعاءات بأنها إنما تريد الحصول على كرسي دائم في مجلس الأمن

الدولي.

وعلى رغم زعم نيكسون أن تراجع قدرة أمريكا في الناتج الدولي من ٥٠ ٪ إلى ٢٥ ٪ من سنة ١٩٥٠م إلى سنة ١٩٩٠م كان بسبب اعتناؤها بإعادة إعمار القوى الأخرى المتضررة من الحرب العالمية، وبسبب دخولها إلى الاقتصاد الدولي، فهذا الكلام لا ينسجم والمعطيات الواقعية، وأن ٢٥ ٪ حصّة كبيرة على مستوى الناتج الدولي. لكنّ هذا الكلام يحمل في طياته اعترافاً غير منطوق بالأفول التدريجي لقوة أمريكا من ذلك الحين إلى الوقت الحاضر.

أمريكا أمام عدّة أزمات: على الصعيد الاقتصادي تواجه أزمة عجز الميزانية، وانخفاضاً في مستوى الإيداعات، والنقص في ميزانية الدراسات والتحقيقات، وعدم قدرتها على دخول التنافس مع اليابان، وربما مع أوروبا أيضاً. فتراجع الإنتاج الصناعي لهذه الدولة من ٦٥ ٪ إلى ٢٥ ٪، واستيرادها لصناعات الفولاذ من اليابان، شاهد واقعي على تراجع هذه القوة^(٢٧). تراجع صناعة الأسلحة بعد الحرب الباردة هزّ نوعياً الاقتصاد الأمريكي والإنجليزي والفرنسي. وقد عرفت سنة ١٩٩١م هبوط قوة الإنتاج الصناعي لأمريكا إلى ٨ ٪، بينما كانت ٥٠ ٪ سنة ١٩٤٥م، و٤٤,٧ ٪ سنة ١٩٥٣م، من الإنتاج الصناعي العالمي تعتمد على أمريكا وحدها. في أواخر ثمانينات القرن الماضي كان ٢٠ ٪ من أعلى طبقات المجتمع الأمريكي تتحكم في ٣٥ ٪ من ثروة البلاد، و٢٠ ٪ من أدنى طبقات المجتمع الأمريكي تستفيد فقط من ٢ ٪ من ثروة البلاد. أمريكا من بداية الثمانينات الفائتة عرفت عجزاً في ميزانيتها قدر بـ ١٨٠ مليار دولار، بينما في السبعينات من نفس القرن كانت ميزانيتها التجارية مرتفعة. ووصل عجز ميزانيتها في بداية تسعينيات القرن الماضي إلى ٢٥٠ مليار دولار.

كانت تصنع أمريكا في الستينات ٥٢ ٪ من سيارات العالم، لتصل في الثمانينات إلى ٢٠ ٪ فقط. وقد دخل العديد من بنوكها وشركاتها مرحلة الإفلاس. واليوم لا يوجد مجال لافتعال الحرب حتّى تستطيع أن تبيع نتاجها من الأسلحة^(٢٨). وقد كان معدّل نموّ الناتج المحلي الإجمالي الداخلي للولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٩٤٠م ٤,٤٧ ٪، وفي سنة ١٩٩٠م كان ٠,٩ ٪، وفي سنة ١٩٩١م

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

كان ٠,٥ ٪. وهذا الأمر سيجعل عجلة التوازن الاقتصادي تتحرك من واشنطن نحو طوكيو. النقطة الأصلية في مشكل العجز التجاري لأمريكا يرجع إلى تحليلها للوضع النسبي الصناعي على المدى البعيد. في أواخر الثمانينيات من بين القطاعات الصناعية الثمانية الرئيسة في أمريكا كان لدى قطاع الكيماويات وقطاع الطائرات والتجارة فائضاً للتصدير فقط لا غير، والظاهر من كل ذلك أن أمريكا ستستمر في معاملاتها بدون طرح أي برنامج، وهذا سيجعلها تعيش تراجعاً نسبياً على المدى الطويل^(٢٩).

يقول نيكسون: «إن عجز ميزانية التجارة الأمريكية مع اليابان وصل إلى ٥٥ مليار دولار في سنة ١٩٨٦م، و٦٥ مليار دولار في سنة ١٩٩٠م. وإن جودة السلع اليابانية عالية جداً. وإن حل معضلة العجز في الميزانية يكون بخفض النفقات، وليس بمضاعفة الضرائب»^(٣٠).

والظاهر أن الين الياباني سيكون المسيطر على المعاملات المالية العالمية في المستقبل القريب. بينما قبل سنوات كان ٣٠٠ ين يعادل دولاراً واحداً، أما الآن ١٠٠ ين ياباني تعادل دولاراً أمريكياً. ودخول اليورو في السوق الدولي ساهم هو الآخر في إضعاف الدولار الأمريكي.

قروض دولة أمريكا في سنة ١٩٨٢م كانت ٣٦ ٪، وفي سنة ١٩٩١م وصلت إلى ٦٤ ٪، وفي سنة ١٩٩٢م وصلت إلى ٧٠ ٪، من مجموع الإنتاج الإجمالي الوطني. وعجز ميزانية أمريكا، الذي كان في سنة ١٩٨٠م في حدود ٦٠ مليار دولار، وصل سنة ١٩٩٠م إلى ٧/٣٨٦ مليار دولار^(٣١).

يقول بيدرو برويغر، أستاذ الجغرافية السياسية بالأرجنتين، نقلاً عن ليستر: قامت العديد من التحقيقات حول المعضلة الاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية. وتُعدّ معلومات لستردات أهمية، ومن بين ما جاء فيها: في سنة ١٩٦٠م يتمّ تسجيل ٦٤ شركة من الشركات الصناعية الكبرى في أمريكا، ٢٦ من الشركات في أوروبا، و فقط ٨ شركات في اليابان. في سنة ١٩٨٨م تمّ تسجيل ٤٢ شركة في أمريكا، ٣٣ في أوروبا، و ١٥ في اليابان. في مجال البنوك، في سنة ١٩٧٩م تمّ تسجيل ١٩ بنكاً من

مجموع ٥٠ بنكاً عالمياً من الولايات المتحدة الأمريكية، وفي سنة ١٩٨٨م سجّل فقط ٥ بنوك أمريكية، وفي سنة ١٩٩٠م لم يكن ضمن ٢٠ بنكاً عالمياً مهماً أيّ بنك أمريكي. في مجال الخدمات، ٩ مجموعات من المجموعات العشرة للشركات المهمة في العالم الآن هي يابانية^(٣٢).

الهدف من عرض الإحصائيات المتقدمة ليس رسم السير النزولي للاقتصاد الأمريكي على شكل رسم بياني؛ لأن التغييرات الاجتماعية والاقتصادية لا تتغير على شاكلة الرسم الخطّي. حكومة كلينتون استطاعت في سنة ١٩٩٨م أن تقف في وجه التضخم والفائض التجاري من خلال رفع الأجور. ويبدو أن وتيرة رشد ونمو الولايات المتحدة الأمريكية ثابتة (ينتظر أن يصل معدل نموّها إلى ٤ ٪ في سنة ١٩٩٧م)^(٣٣). وقد وعد كلينتون بأنه سيرفع الأجور إلى ضعف ما عليه التضخم في السنوات المقبلة. وفي الجملة هذه الإصلاحات التي تقدّم بها كلينتون لا تتنافى والقول بالسير النسبي والتدريجي لاقتصاد أمريكا.

٢. البعد السياسي - العسكري: عظمة أمريكا السياسية؛ بحكم تبعيتها للوضع الاقتصادي، أصبحت موضع سؤال؛ إذ إن فزاعة الشيوعية والاتحاد الشيوعي، التي كانت وراء اتحاد أمريكا وأوروبا واليابان، قد تلاشت؛ ومن جهة أخرى سقطت هيبة أمريكا؛ بسبب عدم نجاحها في فيتنام، ونجاح الثورة الإسلامية في إيران، ولأسباب أخرى متعددة.

فقدت السياسة العسكرية لأمريكا حماسها. فالالاقتصاد الأمريكي قد تم تصميمه على التسلّح العسكري، وقد سجلت هذه الأخيرة بعد سقوط الشيوعية في أفغانستان وأوروبا الشرقية بأنها عقيمة في حساب السياسة الخارجية. وحسب قول نيكسون: القرن العشرين قرن السلام، وسقوط الأسلحة النووية. ويرى برجنسكي أن سياسة كلينتون قصيرة المدى قد أثقلت كاهل أمريكا بالنفقات الكثيرة، مما جعل الولايات الأمريكية تسعى إلى أقل ما يمكن من الالتزامات الخارجية^(٣٤).

يقول نيكسون: «إن القوة العظمى يجب أن تتضج حتى تدرك أن لا أحد يكون له النصر. فنحن تحملنا في فيتنام وأنغولا وقرن أفريقيا ونيكارغوا هزيمة نكراء»^(٣٥).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

يقول ديك تشيني، نائب الرئيس جورج بوش: إنه في ظرف سنة ونصف توقفت ٢٥٠ قاعدة عسكرية أمريكية في مختلف نقاط العالم عن العمل. وفي أوائل الثمانينات، وفي أثناء حرب النجوم، تمّ طرح التراجع عن إستراتيجية الردع^(٣٦) إلى إستراتيجية الدفاع. كان الهدف منها حماية أمريكا من الصواريخ الباليستية، حفظ المعسكرات من الحملات الصاروخية، وكذا حفظ مصالح الحلفاء. لكنّ كلينتون في تموز سنة ١٩٩٣م قامت بوقف هذا المشروع، وتذهب وكالة الاستخبارات المركزية CIA إلى ضرورة تفعيل الاقتصاد^(٣٧).

٣. البعد الاجتماعي والثقافي: يقول نيكسون: إن أغنى دولة في العالم لا يمكنها أن تتحملّ نقص الرعاية الصحية، استهلاك نصف الاستهلاك العالمي من المخدرات، غياب الأمن وارتفاع معدل الجريمة، حيث يُقتل في أمريكا من الشباب عشرون ضعف ما يقتل في دول الخليج الفارسي^(٣٨).

وقد أرخت الأزمة الاقتصادية والسياسية في أمريكا ظلال الخيبة على ثقافتها، فسحبت منها رونقها وجاذبيتها. كما أن عودة الثقافة الاشتراكية إلى الساحة الأوروبية، والأصولية إلى الشرق، ألحق ضربة موجعة بالثقافة الأمريكية. كذلك فراغ ادعاء رعاية حقوق الإنسان، التي لطالما تغنّت أمريكا بشعارها، خصوصاً بعد موقف اللامبالاة بالمذابح الجماعية التي شهدتها البوسنة والهرسك، حيث كتبت جريدة نيويورك تايمز: «إن مذابح البوسنة والهرسك جعلت سياسة النفاق التي مارسها كلينتون تنكشف، ويفضح أمرها»^(٣٩).

لقد واجهت الأيديولوجية الديمقراطية الليبرالية اعتراضات عدة من الداخل والخارج، من أهمها: المثقفون الجدد، المتعصبون، المحافظون، اليساريون، والأصوليون.

يقول جيمس بيكر، وزير الخارجية الأمريكية الأسبق: إن ٧٣ ٪ من مجموع سكان أمريكا يعترضون على الانحرافات الأخلاقية المنتشرة في بلدهم^(٤٠). وقد أعلنت الأمم المتحدة أن الغرب سيشهد إلى حدود السنوات الست والأربعين القادمة فاجعة اجتماعية، تطوّق عنقه بالكامل^(٤١). أقدم محامي البيت الأبيض، في

١٩٧٢/٥/٢٣م على الانتحار، ومن الكلمات التي تركها في مذكراته كلمة يتهم فيها البيت الأبيض بإقدامه على اتّهام أشخاص وجرائم أخرى. ادّعى غورباتشوف أن الغرب قد وصل إلى خطّ نهايته، ولم يُعدْ يملك ما يقدّمه للبشرية^(٤٢).

الأزمة الأخلاقية التي يعيشها الغرب - وبالأخصّ أمريكا - لا تحتاج إلى أدلة أو شواهد، فأركان الأسرة قد هدمت، ولم يبقَ منها إلاّ الرسم، وبيّنت الإحصاءات أن الانتحار قد أصبح فكرةً رائجة بين فئة الشباب ما بين سن الثالثة عشرة والخامسة عشرة^(٤٣). بل إن دولاً، مثل: دولة كندا، وصلت إلى ضرورة تقليص حجم ما يعرض لديها من برامج وأفلام أمريكية^(٤٤). والظاهر أن الكلّ في الولايات المتحدة الأمريكية قد أدركوا حجم هذه الأزمة القاتلة التي يعيشها بلدهم، فقد أعلن كلينتون عند دخوله إلى البيت الأبيض بصفته رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية أن حزبه قد حمل على عاتقه رسالتين مهمتين: تصريف أزمة الفرد والعائلة؛ واحتواء أزمة السياسة الخارجية الأمريكية.

٢. النظام الواحد ثلاثي الأقطاب —

يرى نعوم نشومسكي أن نظام القطب الواحد هو الذي سيحكم العالم من ناحية عسكرية، أما من ناحية اقتصادية فسيكون ثلاثي الأقطاب. فأمريكا ستكون القوة السياسية والعسكرية الوحيدة، بينما ستشارك قوّة جديدة أخرى، مثل: أوروبا واليابان، أمريكا في الواجهة؛ فنظام الثنائية القطبية قد ذهب بذهاب الماركسية، ولم يُعدْ هناك قوة تعادل أمريكا. وبالنسبة إلى الجانب الاقتصادي فاليابان قد أحرزت قصب السبق على الآخرين، وتمثل القوة الاقتصادية للاتحاد الأوروبي قوّة لا بأس بها، وتحظى ألمانيا بمكانة خاصّة في هذا الباب.

ويتبين من خلال ما تطرحه هذه النظرية: أولاً: إن العالم يسير باتجاه المجتمع المدني، وليس العسكري، وفي المستقبل سيتغيّر دور نظام التسلّح الحالي؛ ثانياً: هيمنة السياسة في المستقبل ستكون تابعة للقوة الاقتصادية وهيمنتها.

٣. ظهور الدول التجارية —

أشار ريتشارد روزكرانس، في كتابه «ظهور الدول التجارية، التجارة والصراع في العالم المعاصر»، إلى تراجع النفوذ الأمريكي والروسي في أواخر الحرب الباردة، في مقابل ازدياد نفوذ اليابان ودول أوروبا الغربية. وهذا علامة على تغيير الأنظمة العالمية، حيث ستبدل فيه المنافسة العسكرية والهيمنة الإقليمية، وستأخذ هذه الدول مكانتها من خلال المشاركة التجارية، التي ستكون مصدر الربح بين الدول^(٤٥).

انتقد ريتشارد روزكرانس الأنظمة القائمة على نظام الثنائية القطبية ونظام تعدد القطبية، ورأى أن النظام الذي يناسب العالم في هذه المرحلة وفي المستقبل هو النموذج بين «ثنائية القطب - وتعدد القطبية»، فهو يحتوي على عناصر إيجابية، ويعمل على صنع نمط الثنائية القطبية والتعددية القطبية. وفي الواقع التفصيل في بيان هذا النموذج لا يعني وجوده في الواقع الدولي، لكن هو طرح واقترح للمستقبل. فنظام القوتين المتنافستين يعمل من خلال التعاون على عدم تصادم التوازن والموازنة بين القوى من الدرجة الأولى المرتبطة بنظام تعدد القطبية^(٤٦).

يرى هنري كيسنجر أن «الاقتصاد الأعلى» هو الذي يصنع الحضارة، ويرى أن من الاحتمالات الموجودة أن تنتمي الاقتصادات الخمس الأعلى إلى الحضارات الخمس في العالم، ويحدد القوى الكبرى الخمس في كل من: أمريكا، أوروبا، اليابان، روسيا، والهند، وأنها ستكون القوى العالمية الكبرى في القرن الحادي والعشرين^(٤٧).

٤. تحول القوى —

بحسب نظرية أولوين توفلر فإن الثلاثي برلين - طوكيو - واشنطن يكمل بعضهم البعض في العلم والمعرفة. أمريكا ستفصل عن أوروبا، وفي المرحلة الثالثة سيزول الاتحاد السوفياتي، وأما الصين فمن المحتمل أن تتعرض للتقسيم؛ ليتحد قسمها الجنوبي مع تايوان وسنغافورة، وإن على أمريكا؛ لكي تحفظ بقاءها، أن تستمر في توطيد علاقتها باليابان.

يقول توفلر: رغم أن پول كينيدي قد ادعى أن أمريكا ليست ضعيفة بالقدر

الذي يؤدي بها للسقوط في المستقبل القريب، لكنه في حقيقة الأمر قد عمل على نشر فكرة سقوط أمريكا. فالقوة الوطنية ستقاس بالقوة العسكرية، بينما سيكون الأثر كبير للأيديولوجيات والثقافات. ليس هذا فحسب، ففي المستقبل سيكون لكل التنظيمات والمنظمات الدولية، بل حتى عصابات المخدرات، سيكون لها تأثير في تكوين النظام العالمي الجديد. وتعد فتوى السيد الخميني بالحكم بالإعدام على سلمان رشدي، الذي كتب كتاباً في شتم النبي محمد ﷺ وشم عرضه وأزواجه وأهل بيته، دليلاً على أن الدول غير محصورة بالعلاقات الدولية^(٤٨).

عرّف أولوين توفلر، في آخر كتاب له تحت عنوان: «الحرب ومناهضة الحرب»، المدنية بأنها أسلوب في الحياة لها نظامها الخاص في الإنتاج. وحسب نظره إن تصارع الحضارات في المستقبل أمر حتمي، لكن ليس كما نسجه هنتغتون، ولا على شاكلة الخطوط التي رسمها، فالتاريخ سجل ثلاث حضارات عظمى:

١. حضارة الـ ١٠ آلاف سنة الزراعية، حيث مثلت الموجة الأولى للتغيير والتطور؛
 ٢. الحضارة الصناعية، والتي كانت ثاني موجة في التغيير والتطوير، أقامت أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، وانتشرت في باقي الدول؛
 ٣. التمدن العلمي، والذي تقدم فيه كل من: الغرب واليابان والكنفوشيوشية. وحسب رؤية توفلر فإن الحرب الكبرى القادمة ستكون بين مجموع هذه الحضارات؛ بسبب صعود البعض ونزول الآخر؛ وبسبب المنازعات واستعلاء الواحدة على الأخرى، وبلغه أخرى: سيظهر صراع بين أمواج التاريخ الثلاثة^(٤٩).
- يقول توفلر: من جهة كون التغيير والتحول في المجتمع لا يمكن أن يقع من دون حصول الصراع فلعل تشبيه التاريخ بأمواج التغيير هو أكثر ديناميكية، وأكثر تعبيراً، فحين تضطرب هذه الأمواج وتتلاطم مع بعضها البعض آنذاك يظهر صراع الحضارات.

أعمق تغيير اقتصادي وإستراتيجي تقسيم العالم في المستقبل إلى ثلاث حضارات مختلفة بالفعل، ومتصارعة بالقوة. فالموجة الأولى من الحضارة لا مجال كانت مرتبطة بالأرض، وكانت نتاج الثورة الزراعية. بعض المؤرخين يقولون: إن ظهور حضارة الموجة

الثانية ترجع في جذورها إلى النهضة أو تابعة لها.

توسّع حضارة الموجة الثانية في طرقها الجديدة لإنتاج الثروة سببت ارتباطاً في العلاقات بين الدول، وخلقت نوعاً من الفراغ في القوة، ونوعاً آخر من التعديل والتغيير. وقد كانت النتيجة النهائية للحرب وعصر الصناعة أن انقسم العالم إلى صفيين: صفّ اصطفت فيه حضارات الموجة الثانية العظمى والمهيمنة؛ والثاني مجموعة من المستعمرات الخاضعة والخانعة.

حضارة الموجة الثالثة تسارع نحو الهيمنة، من خلال اكتشاف طرق جديدة عن طريق استخدام العلم والابتكار العلمي. وتعمل أمم الموجة الثالثة على الاتجار بالعلم، من خلال عرضها لمعلوماتها في الإدارة والمعلوماتية والثقافة لشعوب ومؤسسات العالم. في الموجة الثالثة العلم والثروة الخفية نظير: المعلوماتية ستكون هي المصادر الرئيسية. هذه التغييرات في الموجة الثالثة تهدد بفك العديد من المعاهدات والاتفاقيات الاقتصادية بين أغنياء الاقتصاد وفقرائه. فأيديولوجية الدولة القومية هي التي تقوم بالثورة الصناعية.

إن التحول التاريخي من عالم قوتين إلى ثلاث قوى يستلزم دخول العالم إلى حرب القوى، وهي حرب تختلف تماماً عن الحرب التي نتجّلها^(٥٠). ويضيف توفلر: إن الحضارات ستدخل في صراع، لكن ليس ضمن الخطوط التي رسمها هنتغتون.

حسب نظرية توفلر الموجة الثالثة لن تكون ضد اليوتوبية، كما جاء في كتاب ١٩٨٤م، أو كتاب عالم جديد جميل، لكنّها ستخلق للمستقبل يوتوبيا جديدة أكثر واقعية. بناء حضارة الموجة الثالثة أكبر من إزالتها، فلا بُدّ من إيجاد أركان وأسس من النظم والهدفية، وإلا فيإيجاد بنيات سياسية جديدة لحضارة الموجة الثالثة لن تأتي من خلال ثورة شاملة، ولكنها حاصل آلاف الابتكارات والصراعات في مناطق مختلفة ومتعددة، وفي مدّة لا تقلّ عن عدّة عقود. وهذا لا ينفي إمكانية حصول صراعات دموية وعنيفة ضمن حركة التطوّر نحو المستقبل، فلا أحد يعلم علم القطع ما سيتمخض عنه المستقبل، ولا ما سيقع في مجتمعات الموجة الثالثة. وكما كانت

الثورات قبلنا، نحن كذلك علينا خلق مستقبلنا، وتحديد مصيرنا^(٥١). وعلى هذا الأساس لا بُدَّ من رؤية مستقبل غير مستقرّ ضمن معادلة العنف والثروة والبطنة. والنظام العالمي الجديد لا بُدَّ وأن يواجه ثلاث قوى:

١. خصوم العلمانية ومخالفها، مثل: الصين وديانات الشرق؛

٢. أنصار البيئة الداعين إلى المحافظة على البيئة؛

٣. القوى المتطرّفة، مثل: القبلية، والعنصرية، والطائفية.

البنية الإلكترونية والاقتصادية للموجة الثالثة لها ستّ خصوصيات: قابلة للتفاعل، الحركة، قابلة للتحوّل والانتقال (مثل: الانتقال من الخطاب الشفاهي إلى الخطاب المكتوب)، قابلية الاندماج، الحضور في كلّ مكان، والعالمية. في الموجة الثالثة سيحظى الزمان بقيمة أكبر بالمقارنة مع قيمة السلع الرئيسة. ويعتقد الكثير من المحلّلين أن اليابان ستكون أكبر قوةً تكنولوجية وصناعية في السنوات المقبلة^(٥٢).

يقول توفلر: إن المستقبل سيشهد حربين سياسيتين شديتين في آنٍ واحد؛ على مستوى واحد سيقوم نزاعٌ سياسي روتيني بين مجموعات الموجة الثانية؛ وعلى المستوى العميق ستتحّد المجموعات التقليدية للموجة الثانية حتّى يقفوا في وجه القوى الجديدة في الموجة الثالثة. المدافعون عن الموجة الثانية ينظرون باستهزاءٍ للشعوبيين، وبقلقٍ شديدٍ للمحيط الاجتماعي، ولا يولون أهميّةً لمسألة النظام العادل، ولموضوع المرأة في المجتمعات الصناعية وما تعانیه من استعباد. وعلى العكس تماماً مثقفو الموجة الثالثة ينظرون بعين الريبة للعبة السياسية، وما تتعرض له البيئة من استنزاف، وكذا يولون عنايةً شديدة بموضوع الأسرة، وبالمراة بشكلٍ خاص^(٥٣).

في دراسة هذه النظرية لا بُدَّ من الالتفات إلى النقاط التالية: أولاً: إن السيادة المطلقة لأمريكا على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي غير قابلة للإثبات؛ ثانياً: كان على توفلر، بدّل أن يستغرق في طرح القوى العرضية والثانوية، مثل: حركة الهبزم والطائفية وأصدقاء الطبيعة، أن يتوجه إلى التيارات السياسية والجغرافية؛ ثالثاً: تهديد السيادة في القرن الآتي بمعنى التطوّر المتزايد للمعلومات، صغر العالم وتحوّله إلى قرية صغيرة، ظهور أفكار وشركات عابرة للحدود، تزايد قوة المنظمات

غير الحكومية، واحتمال تزايد تأثير منظمة الأمم المتحدة، وأخيراً الاهتمام بالرأي العام وبحقوق الإنسان، ومع كل هذا فإن المصالح الوطنية وحدود الدولة ستظل إلى العقود القادمة أهمّ ملاك ومعيّار أمام الدولة.

٥. نظام ترتيب وسائل اللعبة —

وهي النظرية التي طرحها الدكتور محمد جواد لاريجاني، بيّن فيها أن مستقبل النظام العالمي يعني ترتيب وسائل اللعبة، ويعني في المفهوم الداخلي شيئاً بين النظام والأناركيزم (الفوضى).

أوجد سقوط الماركسية عدّة متغيّرات، من جملتها: سقوط نظام الثنائية القطبية، توحيد الألمانيتين، تحرير أوروبا الشرقية ووقوعها في الحيرة والته، تزلزل أركان الاتحاد السوفياتي، التغيير الجذّي في قيمة الصراعات الإقليمية، وتضعيف الفكر الاشتراكي وآثاره السياسية. وظهرت في العالم قوتين جديدتين: واحدة في أوروبا تمثلها ألمانيا؛ وأخرى في منطقة الباسيفيك تمثلها اليابان. ويرى لاريجاني أن السبب وراء سقوط الإمبراطوية الماركسية العظمى ليس الفشل الاقتصادي، أو حتى السياسي، لكنه غياب الهوية الناتجة عن النظام المادّي والإلحاد الماركسي. لهذا فإن نظرية أمريكا والغرب محكومة بهذه النتيجة؛ لما تتبناه من أفكار اللاهوية.

يرجع العداء الغربي في الأصل إلى عدااء المسيحية واليهودية للإسلام. وقد صرّح الرئيس الأمريكي أن التهديد الجذّي بعد سقوط الشيوعية هو الأصولية، والتوترات التي تعرفها المنطقة. فسقوط الماركسية كنظام سببه اعتمادها عنصر التخطيط الاقتصادي المركزي، واستبداد الحزب الواحد، لكنّ العنصرين وحدهما غير كافيين في تسقيط الحكومة، وإنما الذي أسقط الحكومة هو ماهية الأيديولوجية الماركسية التي أرادت أن تنزع من شعوبها هويتها العُقدية.

إن ما توجده هيمنة القطب الواحد من أجواء ثقيلة، بالمقارنة مع هيمنة القطبين، وتراجع اقتصاد أمريكا أمام صعود اقتصاد كلٍّ من: أوروبا واليابان، وعدم وجود قاعدة مستقبلية للقدرة العسكرية والثقافية الأمريكية، وأخيراً انتعاش القومية

الأوروبية، كلها عوامل تتضافر لتتحدّى فكرة سيطرة أمريكا المطلقة على كلّ العالم. عمل منطق نظام القطبين في الأساس على إيجاد تعادل في القدرة، وليس في النظام. لذا فالتعريف المناسب لمفهوم «النظام العالمي» هو نظرية ترتيب وسائل اللعبة. إن طبيعة اللعبة العالمية تصبح ممكنة حين السيادة العالمية لقوة أو قوتين معاً. التفاعل والتعاون بين اللاعبين هما عنصران نجاح اللعبة. إن دخول العالم ضمن محورين يتضمن الأمر التالي:

١. قيمة أيّ دولة في المجتمع الدولي بمستوى قدرتها السياسية.
 ٢. معيار القدرة السياسية هو الاستفادة من القدرة العسكرية والاقتصادية والقدرة الصناعية والعلمية.
- بالنسبة إلى الأمر الأول هو مقبول، لكنّ التردّد يطال المورد الثاني. فتأثير الكلمة بين الدول والحكومات يستطيع أن يرفع من شأن القدرة السياسية^(٥٤). نادي الزعامة: مثلث أمريكا وألمانيا واليابان في الدرجة الأولى، في الدرجة الثانية تأتي روسيا وأوروبا الشرقية وما يشبهها، لتأتي دول العالم الثالث في المرتبة الأخيرة^(٥٥).

في النظام الدولي اللاعبون وقواعد اللعبة دائمو التغيّر. وأمريكا ترغب في وجود اللانظام في العالم، وعدم تمكن قطب من السيطرة على زعامة العالم بعد سقوط نظام القطبين. في لعبة النظام يتمنّع اللاعبون بصفتين: بالحكمة والتعقل (بحيث هم يجرون وراء مصالحهم)، وبالدكاء (بحيث يدركون ما لدى الآخر ويقرؤون أفكار الآخر).

ويرى لاري جاني أن القرن الواحد والعشرين سيشهد صعود تمدّن وحضارة تحت عنوان: «النظام الإسلامي الجديد»، حيث تكون نقطة بدايتها الثورة الإسلامية في إيران، ويقول: أهم نقطة في ادّعائنا أننا على أعتاب ولادة حضارة جديدة، ونستطيع أن نحتلّ موقعاً خاصاً في هذه المرحلة الانتقالية، باعتبارنا قوة إقليمية ثابتة، وأن نكون قوة فاعلة في هذا النظام الإسلامي الجديد. وهذا أمرٌ طبيعي إذا كان لنا تصوّر شامل ودقيق عن هذا التمدّن الجديد. فكلما كانت العقلانية شاملة كلما كانت مقبولة

لدى الناس كافة، وبذلك تكون لها فرصة طويلة في الاستمرارية. وكل هذا يتبلور ليصنع بناءً مدنياً جديداً يتناسب وهذه العقلانية، ويتمظهر في مظاهر مختلفة. كل إطار يُراد له أن يكون مثلاً للعقلانية، ويُراد منه أن يكون في مستوى صنع حضارة، لا بُدَّ له في الحد الأدنى من ضروريتين:

الأولى: الضرورة المنطقية، بحيث يكون لها على المستوى النظري إمكانية بناء حضارة؛

الثانية: أن تتلقاها الجماهير بالقبول، لا أقل في دورة زمنية^(٥٦).

ينظر لاريجاني «العقلانية الإسلامية» تقع في مقابل «العقلانية الليبرالية». وقد بين الموانع والعقبات التي تقف في وجه التمدن الإسلامي الجديد. يقول لاريجاني في نقده لنظرية صراع الحضارات: إن التمدن الليبرالي قبل أن يخرج إلى عالم الثبوت كان له تشخص وتمايز في ذهن الساسة الغربيين؛ لأن الشروط الاجتماعية في الغرب تظهر أن ذهنية الإنسان الغربي لا يمكن أن تقبل التمدن الغربي ببساطة وسهولة. ويقول لاريجاني أخيراً: اللاعبون في التجمعات العاملة (collective Agent) مستقبلاً على الساحة السياسية هم الذين يمكنهم أن لا يكون لهم موطن جغرافي. فمفهوم «الأمة» هو أفضل ظرف لتحديد مفهوم التجمع العامل، الذي يتمحور حول العقلانية (Rationality) الإسلامية.

نتائج السفر في المستقبل على متن مركب «الحكومة» هي نتائج جد مهمة لنا، على مستوى إستراتيجيتنا القومية، وسياستنا الفعلية في الساحة العالمية^(٥٧). وفي الجملة فالنتيجة التي تسفر عنها النظرية أن طبيعة النظام الدولي الآتي هي ترتيب لأوراق اللعبة، مع الطعن في العقلانية الليبرالية.

٦. نظرية توازن القوى —

توازن القوى (Equilibrium Tendency) هي أحد النماذج الستة لمورتون كابلان. رأى الدكتور محمدي نظري، وبعد إثبات تراجع نفوذ أمريكا على صعيد المستقبل، أن النظام الذي سيسود العالم هو نظام تقسيم القدرة وتوازن القوى ونظام اللاقوة

عظمى.

كلّ واحد من النماذج الستة يمكنه عبر التاريخ أن يتحوّل إلى آخر. ومن الطبيعي أن نشاهد في المرحلة الانتقالية^(٥٨) وقوع مثل هذه الحالات: نوع من اللانظم، احتمال تزايد الأزمات بين الدول مثل: الانقلابات، تزايد الائتلاف والتكتّلات، غياب ميكانيزمات التوازن، توسّع القدرة، وغلبة مواقف الدولة القوية، وانتفاضة الرأي العام ضدّ استعمال القدرة العسكرية والتدخل في شؤون الدول الأخرى.

تشكّل سياسة الدول مبدئياً تحت تأثير عاملين أساسيين:

الأوّل: الفعل وردّة الفعل الداخلية، نظير: المصالح القومية، القدرة العسكرية والاقتصادية، قوة النظام القومي والمنافسة الداخلية.

الثاني: تأثير سياسة النظام وقوانينها على اللاعبين، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بالجهات الفاعلة، وبالأخص الحكومات. في المرحلة الانتقالية تسعى إلى التحرك وفق ما تملّيه عليها المصالح الوطنية أو القومية، من دون الخضوع لضغوطات النظام الدولي.

اليوم لا يوجد قوّة عملاقة؛ لأن القوة العملاقة في المرحلة السابقة كان لها خصوصيات، تتمثل في: ترسانة نووية (عامل الردع)؛ وأيديولوجيا. سقوط النظام السوفيياتي في العام ١٩٨٩ - ١٩٩٠م لم يكن الاقتصاد هو سببه الأوّل، بل كانت الأيديولوجيا هي التي أسقطته، مع الإشارة إلى أن سقوط الاقتصاد كان آخر نقطة في أفول الاتحاد السوفيياتي.

إن قاعدة القدرة لن تكون عسكرية بحثة، بل ستجمع بين الثلاثي: القدرة العسكرية والاقتصادية (التكنولوجية) والاجتماعية.

يعتبر جاك أتالي أمريكا مخزن الذخيرة لليابان، وحذر من خطر سقوط أمريكا. نظام بدون وجود قوّة عظمى ونوع من توازن القوى هو الذي سيحكم العالم؛ إذ:

- من المحتمل أن تلحق روسيا بأوروبا، وليس بأمريكا؛

- من المحتمل أن ترى ألمانيا مصالحها أفضل خارج الناتو (خطر ألمانيا في أن

تكون معتدية)، فألمانيا المتحدة لا ترى في الناتو سوى اتحاد رمزي؛

- ستواجه اليابان تصاعداً كبيراً؛

- بسقوط نظام ثنائية القطبين فإن نفوذ أمريكا وقدرتها سيعرف تراجعاً كبيراً؛

- تملك روسيا كذلك قوة عسكرية، وألمانيا واليابان هما قدرتان في الاقتصاد والمال، والصين والهند يملكان قوة بشرية هائلة، وأمريكا لديها قدرة اقتصادية وعسكرية.

لكنّ كلّ المؤشرات تتبئ بأن العالم يخطو نحو نظام تتوازن فيه القوى. وفي الوقت الحاضر لا يوجد أيّ توافق حول ماهية وطبيعة النتائج المحتملة عن تفكك الاقتصاد العالمي، إنما الذي يلوح في الأفق هو أن الخلافات والنزاعات الاقتصادية ستعرف في المستقبل تزايداً في تعقّد وتيرتها، بحيث تستعصي على الحل^(٥٩).

بملاحظة النقاط الإيجابية في هذه النظرية، وبالأخصّ في ما يتعلّق بإثباتها لأفول القدرة الأمريكية وقوتها، وتصاعد اليابان، وتأكيداً على دور الجمهورية الإسلامية في تشكيل النظام العالمي الجديد، لا بدّ من القول: إن توازن القوى على معنيين؛ فإذا أخذناه بالمعنى الأعمّ سيشمل مرحلة ثنائية القطب والحرب الباردة. فتوازن القوى كمصطلح له خصوصيات عدّة، من جملتها: عدم رجحان قدرة أحد جوانب القدرة، ومنع قيام السيطرة أو الهيمنة من قبل طرفٍ على طرف، وذلك من خلال تضافر جهود كلّ الحكومات لردم الهوة الكبيرة في الإمكانيات العسكرية بين القوى العالمية، وكذلك القضاء على كلّ بؤر التوتر حتّى تصبح القوى متوازنة.

أما توازن القوى بالمعنى الأخصّ فيمكن القول: إنه بدأ مع القرن ١٩ إلى بداية الحرب العالمية الأولى، وكان هو الذي يحكم العلاقات الدولية^(٦٠).

وعلى أيّ حال فسيادة توازن القوى بالمعنى الأوّل في القرن ٢١ أمرٌ لا مجال فيه للشكّ، لكن خصوصيات ميزان القوى بالمعنى الأخصّ، والتي لا يمكن الجزم بتحققها، كلها تجعل مسألة تحقيقه أمراً غير مؤكّد. ويرى المنتقدون لنظرية ميزان القوى أن القرن ٢١ لم يعرف بأيّ وجهٍ كان تعادلاً للقوى^(٦١).

ثانياً: كما أشرنا سابقاً إن الاقتصاد وإن لم يكن قاعدة في العلاقات الدولية، ولا يستفاد منه بشكل كبير، لكن كان له دورٌ محوريٌّ في سقوط الاتحاد السوفياتي، كما كان له دورٌ في ازدياد قوّة أوروبا ودول الباسيفيك. صحيح أن الاقتصاد ليس هو الهدف والقاعدة في التحولات الاجتماعية، لكنه يستطيع أن يكون مبدأً وفاعلاً في كثير من الميادين الأخرى.

إيران، النظام الدولي الجديد ونظرية حوار الحضارات —

لا أحد يمكنه أن ينكر أن للجمهورية الإسلامية في إيران دوراً في التطورات التي يعرفها العالم الإسلامي. أما عن دعوى دور إيران في النظام الجديد فهذا لا يمكن ما لم يتمّ تحديد دور العالم الإسلامي في هذا النظام.

يقول الرئيس الأمريكي السابق نيكسون: الإسلام؛ ولأسباب متنوعة، استطاع أن يقف في وجه الاشتراكية أفضل مما كانت عليه المسيحية. لما كانت أوروبا في القرون الوسطى تعيش في الانحطاط العلمي والمعرفي كانت الحضارة الإسلامية قد تسلمت قمع المجد والرقى. عندما فتحت شخصيات أوروبية في مرحلة النهضة عينها على العلم، من خلال تسلق أكتاف علوم العالم الإسلامي، استطاعت أن تفتح لأوروبا آفاقاً واسعة ما كانت لتعلم بها لولا اقتداؤها بالعلوم الإسلامية وما أبدعه العقل المسلم آنذاك من معارف في كلّ مجالات الحياة. والإسلام سياسياً ليس لوحه واحدة، بحيث يمكن تفسيره تفسيراً أحادياً، بل هو في معرضية التفسير المتعددة.

ويجب علينا النظر بحذرٍ إلى تقارب إيران والغرب، وإلى العلاقات التي تتسجها مع أوروبا؛ لأن لإيران يداً في حالات الإرهاب الذي نعاني منه، فلا يمكن نسيان حادثة لوكربي^(٦٢).

أما عن كون العالم الإسلامي يستطيع أن يجعل المصالح الحيوية للغرب في منطقة الخطر فهذا لا شك فيه، فمساسّة الغرب وخبرائه يذعنون لهذه الحقيقة ويعترفون بها. لكنّ الغرب، وبعد انهيار فزاغة الاتحاد السوفياتي، سعى إلى أن يلبس الدول الثورية والراديكالية لباس العنف والإرهاب العنيف؛ حتى ينشر الرعب في الدول

الضعيفة، وبذلك يفتح أمامه الباب لتحقيق أغراضه، والوصول إلى مطالبه. فدول الخليج؛ وبحجة الخوف من إيران، راحت تطلب من أمريكا أن تجبرها وتحميها، وهو نفس ما عملت به أوروبا حين عملت على تخويف اليابان وبعض دول العالم الثالث من الشيوعية؛ لتسارع هذه الدولة وبكل جرأة إلى أحضان أمريكا. إن القصد من وراء إلصاق تهمة تفجير المركز الصهيوني في الأرجنتين، وانفجار الظهران في المملكة العربية السعودية، والانفجار بالقرب من السفارة الإسرائيلية في لندن...، بالجمهورية الإسلامية الإيرانية سببان:

١. الطعن في الثورة الإسلامية والخطاب الإسلامي؛
 ٢. تصوير إيران في صورة القدرة المبالغ فيها، وإعطاء صورة سلبية عن إيران؛ لغرض جذب المخالفين، وتأليب المنطقة وكل العالم ضدها؛
- يقول الأمين العام لحلف الناتو: «بعد الماركسية - اللينينية جاءت الأصولية الإسلامية لتجعل مصالح الغرب في معرض الخطر؛ لما تحمله من تهديد»^(٦٣).
- بينما يصف الدكتور محمدي إمكانيات الجمهورية الإسلامية الإيرانية بأنها خير لقدرتها على إحداث توازن القوى.
- والجمهورية الإسلامية؛ نظراً لما لديها من عوامل القوة المتنوعة، ونذكر في الجملة: وجود قوميات مختلفة، الاستقلال في صنع القرار، التأثير المعنوي في أوساط الدول الإسلامية ودول الاستكبار العالمي، الموقع الجغرافي الاستراتيجي، الاحتياطات النفطية، والقدرة الاقتصادية والعسكرية، سواء ما ظهر على الواقع أو ما كان بالقوة، وكونها تمثل القوى الكبرى في منطقة الشرق الأوسط، ومن أهم اللاعبين في العلاقات الدولية في المنطقة، كل هذا، مع اتباعها سياسة حكيمة وديبلوماسية معقنة، أهلها لأن تفرض نفسها عنصراً فعالاً له مكانته في مجال العلاقات الدولية، وأن تفرض توازناً غير من موازين القوة نحو تعادلها.
- مقتضى دور الجمهورية الإسلامية وديبلوماسيتها الفعالة والحاسمة وموقفيتها في منطقة سمتها الغالبة التوتر، في عالم تتلاطمه الأزمات والتوترات، استفادتها من العناصر الستة التالية:

- القيادة والإدارة العبقريّة والإستراتيجية في تطبيق السياسة الخارجيّة؛
- الوعي والفهم الدقيق لتطورات العالم السريعة، والممارسة الفاعلة للفاعلين في مجال العلاقات الدوليّة؛

- استيعاب وفهم الكتل والتيارات السياسيّة الداخليّة لهذا الوضع الدولي الحساس، واتفاقهم بنحو الإجماع على خطوطه العريضة^(٦٤)؛
- الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة تملك موقعاً خاصاً في السياسة والاقتصاد، وحتى على المستوى الأيديولوجي والفكري.

«إيران اليوم تستمدّ قوتها من الاستقرار السياسي والثقافات الإسلاميّة والعالميّة، ومن امتلاكها مصادر طبيعيّة هامّة، مثل: النفط والغاز، وتحكّمها في مياه الخليج الفارسي، بالإضافة إلى تحكّمها في مضيق هرمز»^(٦٥).

ليس النظام العالمي الجديد في حقيقته سوى وجه جديد لنظرية الإمبرياليّة الخاسرة، والتي تريد بسياستها الحساسّة ضدّ إيران التعتيم على رسالة الإسلام، وتسعى من خلال تجميد وسدّ الطريق الاقتصادي أن تجعل شعارات الثورة والنهج السياسي والدولي للجمهوريّة الإسلاميّة ينطفئ نورها، وتُسكّن من تلقاء نفسها، حيث اعتمدت في سياستها ضدّ إيران تحرير الأسعار (تضعيف دور الدولة في الاقتصاد)، تحرير التجارة الخارجيّة، ولا أقلّ من خلال سحب الرسوم الجمركيّة، جذب رؤوس الأموال الخارجيّة من خلال تابعيّة الثروة النقديّة للسوق العالمي، وكمثال على ذلك: إن الخبراء في الاقتصاد قد حدّدوا قيمة البرميل الواحد من النفط ٦٠ دولاراً مقارنة بقيمة الفحم الحجري، إلّا أن الإمبرياليّة أوصلته إلى ١٠ دولارات.

مع أن مفهوم السوق العالمي ليس سوى مفهوم انتزاعيّ، لكنّ الغرب، وعلى رأسه أمريكا، تهيمن عليه بشكلٍ كامل، بحيث توليه وجهتها، وتخضعه لسياساتها^(٦٦).

يقول الدكتور لاري جاني: اتّخذ مصمّمو النظام الدولي الجديد من القدرة السياسيّة ملاكاً يشخصه الموقف من النظام الدولي. لكننا نقول: إن القدرة السياسيّة هي قدرة إرادة الأفراد والشعوب. نحن نسعى لأن يكون لنا دورٌ في المجتمع الدولي،

لكنّ موقعنا لا نكتسبه من عدد الصوراخ العابرة للقارات و.... نحن لنا كلمتنا في المجتمع الدولي، وشأننا باقتدارنا بمنطق «ولاية الفقيه». في المرحلة الحالية إذا كان بلد قادراً على تقديم أسلوب «التعامل الجمعي» حتّى الإنجازات الفردية ستكون مضاعفة، وهذا إنما هو بإمكان إيران الإسلامية، التي تُعدّ بحقّ محور هذا التجمّع^(٦٧).

نحن من جهةٍ أمام فشل طرح النظام العالمي الجديد، ونرى في مقابله اليابان والصين والاتحاد الأوروبي والعديد من دول العالم الثالث؛ ومن جهةٍ أخرى، ومن خلال نظرية «حوار الحضارات» أخذنا موقعاً مناسباً في العلاقات الدولية. نظرية الدكتور خاتمي الموقفة منحتنا موقعنا بالقوّة، لكنّ تحويل هذه المكانة الكامنة (بالقوّة) إلى مكانة بالفعل يحتاج إلى متابعةٍ شاملة، وتفعيل جميع أدوات السياسة الخارجية، وانسجام السياسة الداخلية معها.

ومن جملة الإستراتيجيات الفعّالة نشير إلى: تفصيل وتبيين دقيق لطرح الرئيس خاتمي وتحويله إلى نظرية في حوار الحضارات، وتحديد وتنفيذ الإستراتيجيات الملائمة للوصول إلى الأهداف التي تمّ الإجماع عليها، وتنشيط الدبلوماسية وإعادة تشكيل بنيتها بما ينسجم والأهداف الإستراتيجية، وتغليب كفة العقلنة على خطابات التآمر والدسياسة، والاستفادة المثلى من مبدأ المنافسة في مجال العلاقات الدولية، والاستفادة من الأمم المتحدة لتفعيل مسألة حوار الحضارات، والانفتاح على دول المنطقة وأوروبا، والتعامل ضمن سياسة محنّكة مع أمريكا، والتحرك المرن بين القيم الواقعية (السعي للحفاظ على القيم الإسلامية الأصيلة، وأخذ حدودها بعين الاعتبار)، وتحكيم القانون داخل الدولة، وأخيراً التنسيق بقدر المستطاع بين السياسة الداخلية والخارجية للجمهورية الإسلامية في إيران.

النتيجة —

من مجموع المباحث التي تمّ تناولها ضمن هذه الدراسة نخلص إلى النقاط

التالية:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- تراجع الماركسية وأقول نجم الاتحاد السوفياتي لا يرجع في علته إلى قوة الخصم، بل هو ناتج عن الصراع الداخلي المستعصي عن الحل في الجانب الاقتصادي والسياسي، وبالأخصّ تصارع الأيديولوجيات والثقافات؛
- خلافاً لادّعاء بيتروفسكي، لا مكان لإعادة انبعاث الشيوعية؛
- النظام العالمي الجديد بزعامة وهيمنة أمريكا مطعون فيه، ومعترض عليه؛
- نظرية صراع الحضارات منهجياً وفكرياً وسياسياً أمام عدّة إشكالات معقّدة؛

- تحظى نظرية حوار الحضارات بالنجاح، وإن كانت لا تزال في مهدها؛
- نظرية نهاية التاريخ، التي طرحها فوكوياما، ليست سوى كلام الصحف والإعلام، ولا تمتلك المباني العلمية المقيّمة؛
- ليس فقط نظام التسلسل الهرمي للقوى في المدينة الفاضلة الأمريكية هو الذي قوّضت دعائمه، بل إن عظمة أمريكا تسير وإن بشكلٍ تدريجي نحو المنحدر؛ بلحاظ تراجعها في العديد من المجال. وبطبيعة الحال هذا التنازل لا يلاحظ على شاكلة الخطّ التنازلي؛
- بالجملة العالم في الوقت الحاضر يرسم الخطوات نحو نظامٍ عالمي جديد، وكلّ واحدة من النظريات التي تناولناها في هذه الدراسة قد أدلتْ بدلوها في محاولة منها لتوصيف أبعاده، لكنّ لم تستطع أيّ واحدة منها أن ترسم شكل هذا النظام. وما يهمّ إيران المسلمة هو أن يكون لها دورٌ معقول وموثوق في هذا النظام الذي يعيش فترة المخاض.

الهوامش

- (١) موسى غني نجاد، «نهاية العالم والإنسان الأخير» المعلومات السياسية والاقتصادية، العددان ٦٣ - ٦٤ (آذر ودي ١٣٧١ هـ.ش)؛ وكذلك العددان ٤٩ - ٥٠، ٥٥ - ٥٦.
- (٢) هنتينغتون، «صراع الحضارات»، المعلومات السياسية والاقتصادية، العددان ٦٩ - ٧٠: ١٦، ترجمه للفارسية: مجتبی أميري.
- (٣) جون ندروين بيترز، «فوكوياما والليبرالية الديمقراطية، نهاية التاريخ»، ترجمة: پرويز صداقت،

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- المعلومات السياسية والاقتصادية، العددان ٨٠ - ٧٩: ٤٢ - ٤٨ (فروردين وأردببهشت ١٣٧٣هـ.ش).
- (٤) الطريق الجديد (راه نو)، ٢٣/٤/١٣٧٧هـ.ش.
- (٥) ريشارد نيكسون، فرصت از دست ندهيد (لا تضع الفرصة تفلت منك): ١٠ - ٣١، ترجمة: محمود حدادي، معلومات، طهران، ١٣٧١هـ.ش.
- (٦) أميري، «نظرية صراع الحضارات ونقّادها»: ١٠٠ - ١٠٢، ١٠٨.
- (7) Hierarchical International System.
- (٨) منوشهر محمدي، «النظام العالمي الجديد»، كلية الحقوق والعلوم السياسية، العدد ٢٨ (آذر ١٣٧١هـ.ش).
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) ريشارد نيكسون، فرصت از دست ندهيد (لا تضع الفرصة تفلت منك): ٩، ٣٠.
- (١١) المصدر السابق: ١١ - ٣٣.
- (١٢) كلية الإعلاميات، النظام الجديد: ٥٠ - ٥٥، شركة النشر والتبليغ، طهران، ١٣٧١هـ.ش.
- (١٣) ريشارد نيكسون، فرصت از دست ندهيد (لا تضع الفرصة تفلت منك): ٣١.
- (١٤) المصدر السابق: ١٢٦ - ١٤٠.
- (١٥) ريشارد نيكسون، در صحنه (في الميدان): ٩٩، ترجمة: أحمد عزيزي، معلومات، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.
- (١٦) ريشارد نيكسون، فرصت از دست ندهيد (لا تضع الفرصة تفلت منك): ١٥١.
- (١٧) پل كندي، العالم إلى ٢٠٢٥، ترجمة: عباس مخبر، طهران، صهبا، ١٣٧٢هـ.ش.
- (١٨) ريشارد نيكسون، فرصت از دست ندهيد (لا تضع الفرصة تفلت منك): ١٧١ - ١٧٧.
- (١٩) المصدر السابق: ٢٣٦ - ٢٣٩.
- (٢٠) پل كندي، العالم إلى ٢٠٢٥: ٢٨٥ - ٢٨٧.
- (٢١) ريشارد نيكسون، فرصت از دست ندهيد (لا تضع الفرصة تفلت منك): ٢٠٨ - ٢٢٥.
- (٢٢) المصدر السابق: ١٩٣ - ٢ - ٦.
- (٢٣) المصدر السابق: ٤٦٤ - ٤٦٧.
- (٢٤) ريشارد نيكسون، در صحنه (في الميدان): ٤٣٠، ٩٩ - ١٠٢؛ فرصت از دست ندهيد (لا تضع الفرصة تفلت منك): ١٧ - ٢٢.
- (٢٥) مجتبی أميري، «ريشارد نيكسون ونظريته في زعامة أمريكا للعالم»، اطلاعات سياسي - اقتصادي، العددان ٧٩ - ٨٠: ٣٠ - ٣٦ (فروردين - أردببهشت ١٣٧٢هـ.ش).
- (٢٦) پل كندي، العالم إلى ٢٠٢٥: ٤٢١، ٤٦١.
- (٢٧) محمد جواد لاريجاني، «النظام أو اللانظام الجديد»، مجلة جام، العدد ٣، ومجلة الصفحة الأولى، العدد ١٠.
- (٢٨) عزت الله سحابي، «نظم نوین جهانی ومسائل توسعه كشورهاي جنوب»، كتاب التنمية، العدد ٥.
- (٢٩) پل كندي، العالم إلى ٢٠٢٥: ٤٢١ - ٤٦٢.
- (٣٠) ريشارد نيكسون، فرصت از دست ندهيد (لا تضع الفرصة تفلت منك): ١٥٥، ٢٨١.
- (٣١) مراجعة كتاب: الإفلاس في سنة ١٩٩٥م، نقلًا عن: إيران اليوم، العدد ١٢.
- (٣٢) بروغر، «به سوي برخورد جديد ميان تمدن‌ها»: ٣٨٥، ترجمه للفارسية: منير سادات مادرشاهي، السياسة الخارجية (صيف ١٣٧٧هـ.ش).
- (٣٣) السيد أحمد مير مطهري، «القوة والسياسة، النظام الاقتصادي الجديد في العالم»، اطلاعات

سياسي - اقتصادي، العددان ١١٥ - ١١٦ (فروردين وأردببهشت ١٣٧٦ هـ.ش).
(٣٤) جمهوري إسلامي (١٣٧٢/٨/٢٤ هـ.ش).
(٣٥) ريشارد نيكسون، در صحنه (في الميدان): ٤٣٤.

(36) Deterrence.

(٣٧) كلية الإعلاميات، النظام الجديد: ٥٧، ٦١، ١٦٨.
(٣٨) ريشارد نيكسون، فرصت از دست ندهيد (لا تضع الفرصة تفلت منك): ٢٨٥ - ٢٨٦.
(٣٩) اطلاعات، ١٣٧٢/١١/٢٣ هـ.ش.
(٤٠) اطلاعات، ١٣٧٢/٤/٢٦ هـ.ش.
(٤١) همشهري، ١٣٧٢/٥/٢٠ هـ.ش.
(٤٢) همشهري، ١٣٧٢/٦/٦ هـ.ش.
(٤٣) كيهان، ١٣٦٨/١/١٥ هـ.ش.
(٤٤) جرائي، ١٣٧٤/٩/٤ هـ.ش.
(٤٥) منوشهر محمدي، «نظم نوين جهاني»، كلية الحقوق والعلوم السياسية، العدد ٢٨.
(٤٦) علي أصغر قائمي، «العلاقات بين الدول بين النظرية والتطبيق»: ٨٣، طهران، ١٣٧٢ هـ.ش.
(٤٧) بهداد، «نقش جوان در راهبرد گفتگو تمدنها»، جريدة كيهان، ١٣٧٧/٨/١٧ هـ.ش.
(٤٨) أولفين توفلر، «التحوّلات في القوى»، جام، العدد ٢.
(٤٩) أولفين توفلر، «صراع أمواج التاريخ أو صراع الحضارات»: مقدّمة المترجم، ترجمه إلى الفارسية: مهدي بشارت، اطلاعات سياسي - اقتصادي، العددان ٧٥ - ٧٦ (آذر ودي ١٣٧٢ هـ.ش).
(٥٠) المصدر نفسه.
(٥١) توفلر، الموجة الثالثة: ٤٩٤ - ٤٩٥، ٥٢٣، ٦١٠ - ٦١١.
(٥٢) المصدر نفسه.
(٥٣) توفلر، الموجة الثالثة: ٥ - ٦٠٢.
(٥٤) محمد جواد لاريجاني، نظام ترتيب اللعبة، طهران، اطلاعات، ١٣٧١ هـ.ش.
(٥٥) محمد جواد لاريجاني، «نظرية اندراج العالم ومسألة دور الحكومات» جام، العدد ٥.
(٥٦) محمد جواد لاريجاني، دروس في السياسة الخارجية: ١٩٨ - ٢٠٣، طهران، مشكاة، ١٣٧٧ هـ.ش.
(٥٧) المصدر السابق: ٢١٩، ٢٨٢، ٣٢٢.

(58) transformation period

(٥٩) منوشهر محمدي، «نظم نوين جهاني»، كلية الحقوق والعلوم السياسية، العدد ٢٨.
(٦٠) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة ١: ٧٩٧، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٩٠ م.
(٦١) مجتبى علي بابايي، موازنه قوا بين الملل (توازن القوى في العلاقات الدولية): ١٦٢ - ١٦٤، طهران، همراه، ١٣٧٠.
(٦٢) ريشارد نيكسون، در صحنه (في الميدان): ١٩٦ - ١٩٩، ٢١٣.
(٦٣) منوشهر محمدي، «نظم نوين جهاني»، كلية الحقوق والعلوم السياسية، العدد ٢٨.
(٦٤) المصدر نفسه.
(٦٥) محمد حسين ميرزا آقايي، «ماهيت نظم نوين بين المللي» (طبيعة النظام الدولي الجديد)، العلاقات الدولية، العددان ١ - ٢.
(٦٦) انظر: عزت الله سحابي، «نظم نوين جهاني»، كتاب التوسع، العدد ٥.
(٦٧) انظر: لاريجاني، دروس في السياسة الخارجية.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

كتاب التحريش لضرار بن عمرو

قراءة ومطالعة

د. حسن الأنصاري (*)

ترجمة: علي عباس الوردى

بمناسبة اقتراب موعد نشر كتاب التحريش، لضرار بن عمرو، النسخة التي عثرتُ عليها منذ سنوات، وكتبتُ بصددِها مقالاً نشرته في كتاب «ماه دين» قبل ما يقارب خمس سنوات، ارتأيتُ أن أعيد نشر هذا المقال؛ لأضعه بين يدي القارئ الكريم مرةً أخرى؛ لتعم الفائدة. وما هي إلا أشهر قلائل حتى يرى هذا الكتاب النور، بعد أن قام بتحقيقه كلُّ من: البروفسور ويلفرد مادلونج والسيد حسن أنصاري. وقد كتبتُ كراساً باللغة الفارسية حول الكتاب، تناولتُ فيه تفاصيل أكثر مما ورد في المقال الحالي. وتجد إلى جانب كتاب التحريش لضرار بن عمرو نسخة من كتاب المقالات، لأبي علي الجبائي، المتكلم المعتزلي الشهير. وقد تناولته هو الآخر في مقال نشرته في كتاب «ماه دين» منذ عدة سنوات، كما أعقبت ذلك مقالاً آخر باللغة الفرنسية، نشرته العام الماضي في ألمانيا ضمن سلسلة مقالات حول الفكر المعتزلي. وقد نشرتُ في موقعي على الإنترنت أيضاً ذات المقالة التي نشرتها في كتاب «ماه دين»، لتكون متاحة للقارئ الكريم. كما أود أن أشير إلى أن كتاب المقالات، للجبائي، قد تمّ الفراغ من تحقيقه، وأصبح جاهزاً للنشر، وأغلب الظن أنه سينشر في طهران،

(*) باحثٌ معروف، متخصصٌ في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. من الشخصيات البارزة في مجال نقد النُسخ والمخطوطات والكتب القديمة. أحد أساتذة جامعة برلين في ألمانيا، وعضو الملتقى الدولي حول تاريخ العلوم والفلسفة في باريس.

بعد كتاب التحريش، ضمن مجموعة مؤلفات في علم الكلام. يُشار إلى أنه قد بدأ الاهتمام بتاريخ الجدال الكلامي في الإسلام منذ حوالي القرنين من الزمن، وذلك على يد حفنة من المستشرقين ومفكرين غربيين مختصين بالفكر الإسلامي. كما لا يزال هذا الاهتمام مستمراً. وقد ظهرت في هذا الإطار دراسات قيّمة للغاية، تعزّزت بمشاريع بحثية لمفكرين إسلاميين أيضاً. أما العقود الأخيرة فشهدت إقبالاً ملحوظاً من قِبَل بعض الغربيين المختصين بالفكر الإسلامي على دراسة الوثائق المتعلقة بالقرنين الأولين لصدر الإسلام، وتعرضها للتحليل والتمحيص، ضمن مشاريع نقدية لمناقشة النصوص وأسانيدها ومدى موثوقيتها. وخلص البعض منهم إلى أن العديد من هذه النصوص لا تنتمي إلى القرنين الأولين، وإنما هي وليدة حقبة تاريخية لاحقة، كما شكك في صحة صدورها ومدى موثوقيتها. ولم يقتصر التشكيك المذكور على النصوص التاريخية فحسب، بل انسحب إلى العديد من الوثائق التاريخية والنصوص الكلامية والفقهية أيضاً. وقد تركّزت مساعي المفكرين الأمريكي السيد مايكل كوك والسيدة باتريشا كرون في القرنين المنصرمين حول هذا الموضوع تحديداً؛ فقد رأى كلُّ منهما أن تأريخ التدوين في الإسلام بدأ متأخراً عما هو معروف ومتداول. وفي المقابل تتوالى جهود المفكرين فؤاد سزكين ونبيه عبّود ومصطفى الأعظمي لإثبات أصالة جزءٍ مهمٍّ من النصوص المأثورة، وخصوصاً ما يتعلق منها بالسنة والأخبار والمرويات؛ ليدشن بذلك تاريخ التدوين (الشامل للتراث الحديثي والفقهي والكلامي وغيره) فصلاً جديداً يتبلور معه كفرع علميٍّ مستقلٍّ، يشغل اهتمام البحوث والدراسات الغربية المتعلقة بالإسلام، ويغادر آليات التعاطي التقليدية معه، والمبنية على الإجمال والتسطيح. من هنا تأتي جهود فريق الباحثين الغربيين في الفكر الإسلامي لرصد كلِّ ما ترك من تراث إسلامي، عائداً إلى القرنين أو القرون الثلاثة الأولى، ومحاكمته مجدداً لبيان مدى صحة صدورهِ ووثاقته، سواء أكان سيرةً نبوية أم نصوصاً حديثية أم فقهية أم كلامية. من هنا يمكننا القول: إن أساس الصورة التاريخية لمجمل التقاليد الدينية للمسلمين تخضع اليوم لواحدةٍ من أشدِّ المحاكمات التاريخية، التي ومنذ ما يقارب

العقد من الزمن امتدّت لتطال تاريخ القرآن الكريم أيضاً. وقد جاءت بعض النتائج التي تمخّضت عنها هذه الدراسات مطابقة لما تبناه فؤاد سزكين ومصطفى الأعظمي في مجال تاريخ تدوين التراث الحديثي. كما جاءت بحوث موتسكي حول تاريخ تدوين الفقه والحديث في مكّة خلال القرنين الأوّلين إيجابية أيضاً، بمعنى أنها تثبت أصالتها واعتبارها. وخضعت الرسائل التي تعود إلى القرن الإسلامي الأوّل، كرسائل ومدوّنات الحسن بن محمد بن الحنفية وعمر بن عبد العزيز والحسن البصري وسالم بن ذكوان، وغيرها من الرسائل القصيرة، وبعض الرسائل التي وصلتنا من زعماء المحكّمة والإباضية والأزارقة، إلى دراسة ونسينك ومايكل كوك وفان إس والسيدة باتريشيا كرون. وخرج البروفسور فان إس بنظرية محايدة مقارنةً بنظريات الآخرين، عبر إثبات أصالة النصوص، من خلال مراجعة المضمون ودراسة الظرف التاريخي والمناخ المصاحب لصدور النصّ. يُشار إلى أن حجم النصوص والوثائق المتوفّرة منذ القرنين الأوّلين للإسلام وإلى فترة ما قبل الشافعي تعتبر قليلة جداً. هذا إذا ما أُضيف إلى ذلك عنصر التشكيك في أصالة النسخ التي بين أيدينا، كالمنسوبة إلى أبي حنيفة - يستثنى منها بعض النصوص الاعتقادية، كمخطوطة الفقه الأكبر أو رسالة العالم والمتعلّم، فيتمتّعان بقدر من الاعتبار، ويرجح نسبتهما إلى أبي حنيفة -، كما تتوفّر مستندات عائدة لفرق المحكّمة يمكن العثور عليها بشكل متفرّق ومبعثر بين تراث الإباضية، وقد خضعت هي الأخرى لكثير من الدراسات النقدية. أما على صعيد المستندات الكلامية والمذهبية فواقعها ليس بأفضل حالاً من غيرها، إذ لم يتبقّ من تراث مؤسّسي الطائفة المعتزلة، كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، شيئاً يُذكر، ولا حتّى ممّن تلاهم من متكلمي معتزلة القرن الثاني، سوى أجزاء من أوراق مخطوطة لبعضهم، كإبراهيم النظام. يُضاف إلى ما تقدّم أن ما هو متوفّر من مستندات متكلمي تلك الحقبة، ومتكلمي المرجئة والجهمية، لم يسلم من التلاعب والضياع، ولم يبقَ منه مستند مستقلّ وأصيل، وإنّما تجده مبعثراً بين كتب ومخطوطات وردود ودحوض الفرق الأخرى، وغالباً ما وردنا ضمن أدبيات الشبهات والبدع، وفي إطار الردود عليها، وبشكل انتقائي، وبالتالي ما لم يحالفنا التوفيق في العثور على مزيد

من النصوص الموثقة والأصيلة العائدة إلى القرنين الأولين للهجرة، وبالتالي بقيت صورتنا عن الفكر الديني والمذهبي لتلك الحقبة معتمدةً إلى حدٍ كبير، فإن إطلاق الأحكام والنتائج عليها كرمي الحجارة في الظلمة.

من هو ضرار بن عمرو؟ —

هو أحد أبرز متكلمي القرن الثاني الهجري، والذي يقع على عاتقه الكثير من التطور الذي طرأ على الكلام الإسلامي، والذي تكاد آراؤه لا تغادر مصدراً من المصادر أو مذهباً من المذاهب الكلامية، كما يعتبر واحداً من أهم متكلمي العصر الأول لظهور علم الكلام. وبحسب ما ذكر ابن النديم في فهرسه^(١) فإن له مصنّفات كثيرة. ولا شك أن العثور على أحدها قد يساهم إلى حدٍ كبير في الوقوف على أبرز التحولات الكلامية والمذهبية التي شهدتها القرن الثاني الهجري. وقد لا نبالغ إذا قلنا: إن السبيل الوحيد الذي يجعلنا قادرين على تحديد مدى إحاطتنا بواقع القرن الثاني الهجري، ومدى صحة ذلك من سقمه، هو العثور على مصنّف شخص كضرار بن عمرو؛ لما له من أهمية واعتبار وقِدَم. وقد يصحّ عدّ هذا النمط من المصنّفات معياراً لتحديد أصالة النصوص من عدمها. لقد وصلنا من النصف الثاني للقرن الثاني الهجري عددٌ من المصنّفات يفوق ما وصلنا من النصف الأول منه (بغض النظر عن مدى موثوقيتها)، وأهمّها: مصنّفات أبي حنيفة النعمان، والموطأ لمالك بن أنس، والذي تم تصنيفه أواخر القرن الثاني، وبعض الآثار الفقهية لتلميذيه أبي يوسف ومحمد بن حسن الشيباني، وكذلك يمكن الإشارة إلى كتاب الخراج، ليجي بن آدم.

طبعاً بين أيدينا عددٌ أو مجموعة حديثية أخرى تعود إلى أواخر القرن الثاني أيضاً. وقد خضعت جميعها لدراسات المختصين بالإسلام من المسلمين والغربيين، وشملت الدراسات مدى أصالة تلك الآثار، ومدى تعرّضها للجرح والتعديل (الفقهي والحديثي). ويشار إلى أن أغلب تلك المصنّفات هي فقهية وحديثية، وقلماً توفّرت لدينا مصنّفات كلامية من الحقبة المزبورة. لذا يعتبر عثورنا على مصنّف من ضرار بن عمرو في هذا الإطار أمراً في غاية الأهمية.

وقد كان التوفيق حليفنا في السنوات القليلة الماضية، حينما عثرنا على نسخة خطية من كتاب التحريش، لضرار بن عمرو، المتكلم الشهير، الذي كان قريباً من المعتزلة من جهات عديدة، ويشهد محافلهم وتجمعاتهم، لكنه اختلف معهم في جملة من آرائه، ما حملهم على طرده والتعريض به، فاتخذ لنفسه منهجاً كلامياً مختلفاً. وقد حظي ضرار دون سواه باهتمام الباحث الشهير في علم الكلام الأستاذ «فان إس»، حيث تناوله في موسوعته المهمة تحت عنوان: «الكلام والمجتمع»^(٢). ويشار إلى أن الأستاذ «فان إس» قام سابقاً بنشر مقال حول ضرار بن عمرو في مجلة الإسلام، وقامت بمراجعته أثناء تدويني هذه السطور^(٣). وسأحاول في هذه العجالة الاختصار على نقاط مقتضبة حول ضرار ومصنفاته، وموجز عن كتاب التحريش، والنسخة الخطية المتوفرة بين أيدينا، أما التفاصيل فنرجئها إلى مقدمة نقدنا على الكتاب.

أما المخطوطة فقد عُثر عليها ضمن مجموعة قديمة في إحدى مكاتب اليمن، وقد كتب على ظهر الصفحة الأولى عنوان الكتاب واسم المؤلف. وفي الخاتمة أدرج تاريخ الفراغ من تأليف الكتاب: «تم كتاب التحريش بمنّ الله وتوفيقه، وفرغ من نسخته في أول شهر المحرم من شهور (وهنا توجد خطوط غير مفهومة لا يعلم ما إذا كانت كلمة قد سقطت أم لا) أربعين وخمسمائة، غفر الله لصاحبه ولكاتبه ولنّ قال: آمين، والحمد لله و...». ويعود تصنيف هذه النسخة إلى سنة ٥٤٠هـ أو بعدها بسنوات قلائل. وكما يتضح من هذا التاريخ فإنها تُعدّ واحدة من أقدم النسخ المتوفرة، وربما تنتمي إلى مجموعة من المصنّفات الكلامية والمعتزلية التي نقلت من إيران إلى اليمن بواسطة زيد بن الحسن البيهقي، في عهد الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان، سنة ٥٤٠هـ^(٤). ويتألف الكتاب من ٥٦ صفحة مخطوطة بخط النسخ على الورق المطبوع.

وجاء خلف الصفحة الأولى من الكتاب، في حاشية العنوان، نقلاً عن أبي علي الجبائي في كتاب المقالات مقطعاً قصيراً للأسف لم يظهر أغلبه جلياً في النسخ المصورة التي بين يديّ، لكن جاء في مطلعها: «قال أبو علي الجبائي في كتاب المقالات

ما لفظه: وكان وضع - يعني ضرار - في تلك الأيام كتاب التحريش، وكان ضرار كوفياً».

مذهب ضرار—

هو أبو عمرو، ضرار بن عمرو، ينتمي إلى «بدعية المعتزلة»، بحسب ابن النديم. وبالرغم من كونه أحد أركان علم الكلام إلا إنه لم يشتهر أو تسلط عليه الأضواء كما ينبغي، وكما يتلائم مع دوره وأهميته؛ والسبب يعود في الواقع إلى أمرين: الأول: يتمثل في سيطرة الاتجاه المعتزلي على الموروث الكلامي؛ إذ عدّوه شخصاً مطروداً وهامشياً لا أهمية له؛ والثاني: أنه صنّف في أدبيات أهل السنّة والجماعة شخصاً مبتدعاً أهملت آثاره. لقد عاشر ضرار حقبتين من حقب التحوّلات الكلامية التي لم تكن قد اتخذت شكلها وبنيتها الفلسفية بعد، وبالتالي فإنّ جلّ آثاره لم تكون سوى ضرب من القراءات الكلامية غير البنيوية التي فهمت في إطار علم الكلام المتأخّر^(٥). من هنا صحّ أن يُقرن ضرار بجهم بن صفوان من جهة، وواصل بن عطاء وعمر بن عبيد من جهة أخرى، كرواد نهضة علم الكلام الإسلامي. وبالنظر إلى جملة ما نُقل عن زعماء المعتزلة وعن جهم بن صفوان والقدرية الأوائل حول القضايا الاعتقادية لا بدّ من القول بأن ضراراً يُعدّ ضمن طليعة المتكلّمين الذين نُقلت عنهم بحوث تتضمّن تفاصيل لها صلة مباشرة بالكلام الفلسفي أكثر من سواه. في الحقيقة لقد أسّس ضرار في مدينة البصرة منظومة بحثية للنظر في مواضيع متجدّرة وأساسية في علم الكلام، كما خاض في فكر الحنفية والمرجئة حينما كان في الكوفة مسقط رأسه... وفي الحقيقة نحن لا نملك صورة واضحة وجليّة وشاملة لمنظومته العقائدية، سوى أجزاء متفرقة روت لنا مقتطفات منها، وصلتنا من خلال مصادر متأخّرة، على رأسها: مقالات الإسلاميين^(٦). وينسحب ذلك على سيرته وتفاصيل حياته أيضاً. ويعتبر ما أورده ابن النديم حوله - بالرغم من تجاهله الكثير من آرائه - مهماً للغاية، بل إن وصفه إياه بأنه من «بدعية المعتزلة» يشتمل على بُعْدٍ تاريخي مهمّ سنتطرّق له فيما بعد. ومهما يكن من أمرٍ فما نعرفه هو أنّ ضراراً كان تلميذاً لواصل بن عطاء (١٣١هـ)، وكان

من سنّة البصرة ومعتزلتها. وتصفه مصادر الملل والنحل بأنه كان معتزلياً، انفصل عن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وأسّس منهجاً جديداً^(٧). وبالرغم من تاريخه الاعتزالي فإن أتباعه من الجيل الثاني استبعدوه، وتجاهلوا سيرته وتراثه الاعتزالي برمّته. وقد كان واقع البصرة آنذاك مهياً لمثل هذه التحوّلات؛ وذلك لظهور العديد من المدارس الفكرية، واحتدام الرؤى والاتجاهات. وبحسب المصادر فقد كان ضرار معتزلياً في جلّ آرائه، لكنّه مال إلى مجبّرة جهم بن صفوان (١٢٨هـ) في بعض منها، كعقيدته في خلق القدر. وبميله هذا نحو جهم بن صفوان، ومغازلته له في آرائه، عدّ مطروداً ومكفراً من قبل المعتزلة^(٨). وممّن تأثر بشدّة بضرار أبو الهذيل العلاف (١٣٥هـ - ٢٢٧هـ)، فقد وقع تحت تأثير رؤاه الكلامية بشدّة. وربما تجد أنّ التراث المعتزلي المتأخّر نفى الصلة بينهما، إلّا أنّ واقع الأمر يعود إلى تجاهل هذا التراث دور ضرار وموقعه في تقرير العلاقة بين العلاف وواصل بن عطاء. وحين أدار أبو الهذيل ظهره لضرار اصطدم بحفص الفرد، أحد مريدي ضرار آنذاك. وبقي مذهب ضرار منتشراً بين أتباعه ومريديه، كحفص الفرد، ومرجئة بغداد، كبشر المريسي (٢١٨هـ)، الذي كان يتمتع بنفوذ كبير بين حاشية المأمون والمعتصم، ويحمل أفكاراً تنزيهية. وقد ساهم هؤلاء الأتباع والمريدين مساهمةً جادة؛ عبر وقوفهم بوجه المعتزلة، في إعادة ترميم صورة ضرار، وإرجاعها إلى المنظومة الكلامية. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ ضرار لم يكن مرجئاً بأيّ حال، لكنّه وافق أبا حنيفة في بعض المسائل، كإثبات ماهية الخالق وغيرها^(٩). وبلغت مشاريع ضرار الأدبية والعلمية ذروتها في عهد هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣هـ)، وتحديدًا في فترة حكم البرامكة. فقد تمكّن من كسب ثقة يحيى بن خالد البرمكي (١٩٠هـ)، ووجد طريقه إلى محافل البرامكة، التي كانت تزخر بالبحوث والسجلات الفلسفية، حتى نُقل أنّه حين كان ضرار يُطارَد من قبل المجاميع السنيّة كان يلجأ إلى يحيى. ومن المحتمل أنّه دوّن معظم مصنّفاته في هذه الحقبة. ونقل أيضاً أنّه ناظر هشام بن الحكم في هذه الفترة، وبحضور يحيى بن خالد^(١٠). ويتّضح من خلال مجمل ما نُقل ابن النديم أنّه كان مؤلفاً دؤوباً، قد صنّف في كلّ مسألة كلامية جرى الخلاف فيها على عهده كتاباً.

وتتضح ميول ضرار جلياً، باعتباره واحداً من أقدم متكلمي الإسلام، من خلال سلسلة مصنّفاته. فتصنيفه في أبواب التوحيد وحدوث الأشياء وإثبات الرسل والنبوة دالٌّ على اهتمامه الديني الواسع. وكان له كتابٌ في التشبيه، كما كتب تفسيراً للقرآن، وكتاباً في التأويل أيضاً. وصنّف في العقيدة المعتزلية عدداً من الكتب، ككتاب التشبيه، والمنزلة بين المنزلتين، وفي علم الكلام أيضاً العديد من الكتب، كاختلاف الأجزاء، وكتاب القدر، وكتاب الإرادة، وكتاب حول الخذلان، وكتاب حول الأرزاق والملوك والآجال والأطفال، وكتاب حول المخلوق يعكس عقيدته في خلق الأفعال. وكان من جملة أولوياته الردّ على الزنادقة والملحدين وأصحاب الطوائف، كما كتب ردوداً على أهل الملل والأديان الأخرى، وعلى النصاري أيضاً. وتعتبر ردوده على المذاهب والفرق الإسلامية المختلفة ذات أهمية بالغة، وتتضح من خلال سجلاته الفكرية مع زعماء الفكر الديني والكلامي في عصره. وصنّف في هذا الإطار كتاباً في الردّ على أهل الأهواء، وقد استخدم مصطلح أهل البدع في كتابه التحريش كثيراً، كما سيّضح لاحقاً، وكتب كتاباً في الردّ على المرجئة في عقيدتهم بالشفاعة، وكتاباً في الردّ عليهم في عقيدتهم بالأسماء. وله كتابٌ تحت عنوان رسالة الصوفيين ردّ فيه على الخوارج، وكتب كتاباً يتضمّن ردوداً على الأزارقة والنجيدات والمرجئة، ولا ندري ما هو الوجه المشترك بين الفرق الثلاث الذي دفعه للردّ عليهم معاً؟! ويعتبر كتابه في الردّ على الفضيلىة والمحكمة مهماً باعتباره أولاهما أهمية خاصة في كتابه التحريش، وصنّفه تحت عنوان: كتاب على الفضيلىة والمحكمة في قولهم: إنّ الناس على الدين، وإنّ ظهر منهم غير الحقّ. ويعتبر موضوع «الحقّ» وكيفية من المواضيع التي حظيت باهتمام ضرار في كتابه التحريش كثيراً. ومن جملة مصنّفاته أيضاً كتابٌ في الردّ على الواقفة والجهمية والغيلانية، إلّا أنّه لم يتّضح جلياً في هذا الكتاب مراده من الواقفة، ومن هم المعنيون بهذا الوصف؟ هل عنى بهم الواقفون في مسألة خلق القرآن؛ لأننا نعلم أنّ له مجموعة مصنّفات حول الخالق ردّ فيها على الواقفة. وله ردّ على المشبهة، وردّ على الرافضة والحشوية أيضاً. وقد ذكر الرافضة في التحريش مراراً، ووصف الحشوية فيه بالحشوّ المتزمتين. وأفرد

للحشوية كتاباً آخر أيضاً. وله ردودٌ على المنصورية والمغيرية، وهم من الغلاة الذين يرون أن الأرض لا تخلو من نبيٍّ لله فيها. وقد تعرّض للمنصورية في كتابه التحريش أيضاً. وله ردٌّ على معمر المعتزلي، الذي كان ينزل النبيّ منزلة الربّ. وله كتابٌ يردّ فيه على مَنْ يرى اختلاف الأنبياء في وصف الخالق، لكن لم يحدّد فيه طائفةً بعينها. ومن كتبه الأخرى ردٌّ على مَنْ ينسب علم الغيب إلى الأنبياء. ويمتاز كتابه في الردّ على أرسطو في الجواهر والأعراض بأهميّة خاصّة؛ وذلك أنّه صدر في بداية عصر الترجمة. وأكثر ما كان يثير اهتمامه اختلاف عقائد الناس، وحجّية وطرق إثبات الحقّ وكيفية السبيل إليه، وقد كان ذلك محور كتابه الموسوم بـ (التحريش). كما صنّف كتاباً مستقلاً تحت عنوان اختلاف الناس وإثبات الحجّة. وصنّف كتاباً في الأخبار أيضاً، عكس اهتمامه بذلك. ونسب إليه ابن النديم كتاب تناقض الحديث، الذي يعتبر من حيث الموضوع قريباً من كتاب التحريش. ومضافاً إلى اهتمامه بالأخبار وإثبات الحجّة لم يترك ضرار آداب المتكلمين وطرق البحث وأساليب الجدّل، فقد صنّف كتاباً تحت عنوان آداب المتكلمين^(١١). ومن الملفت أنّه صنّف في الإمامة كتابين، حملاً عناوين قريبة من العناوين السائدة لدى الإمامية، أحدهما: كتاب الإمامة^(١٢)؛ والآخر: كتاب الوصيّة. ومن المواضيع المهمّة التي سبقت عصر ضرار وامتدّت إليه واستمرت إلى ما بعده، والتي كانت مثاراً للجدّل واحتدام السجال بين أئمة المذاهب والعلماء، هو موضوع الحكمين، وكانت المحكمة رائدة في طرحه بين الفرق والمذاهب. وقد صنّف ضرار كتاباً في ذلك أسماه المساواة، وأغلب الظنّ أنّه تطرق فيه للمساواة بين القريشية والنبطية في الإمامة، وما يتّصل بها من مسائل^(١٣). وكان له كتابٌ أطلق عليه الدولتين، لم تُعلم محاوره أو فحواه، وما إذا تناول فيه الدولتين الأموية والعباسية أم سواههما؟ ومهما يكن من أمر فتوفّر كتاب التحريش يمكن الباحث من الوقوف على أهمّ المواضيع التي تناولها في مصنّفاته العديدة؛ وذلك أنّه استوعب جُلّها في كتابه التحريش. كما يساعد على الإلمام بأهمّ عقائده وتوجّهاته ومدى دقّتها. إنّ كثيراً ممّا نسب إلى ضرار على أنّها من معتقداته تمّ تناولها في كتاب التحريش. ولا نستبعد قيام الباحثين في الملل والنحل بالاعتماد على هذا الكتاب في

نسبة الكثير من العقائد والمنتبئات إليه، وبالتالي نجد من المهم القيام بمراجعة للمنظومة العقائدية ودراستها من جديد من خلال كتاب التحريش.

كتاب التحريش —

أطلق ابن النديم في فهرسته على كتاب التحريش كتاب التحريش والإغراء. ويأتي عنوان الكتاب منسجماً مع محتواه تماماً. ولكن أسلفنا أن العنوان الذي أدرج على النسخة التي بين أيدينا هو «التحريش» فقط، وليس «التحريش والإغراء»، كما جاء في فهرست ابن النديم. وتوفرنا على كتاب من سلسلة مصنفات ضرار التي أوردها ابن النديم في فهرسته الطويل يُعدّ بحدّ ذاته أمراً مهماً؛ ذلك أنه يعكس مدى دقة وواقعية هذه الفهارس التي اشتملت على عناوين للمتكلّمين الأوائل ضاع أو فقد أكثرها. كما يشير حجم الكتاب (كتاب التحريش) إلى معدّل حجم المصنّفات الأخرى لضرار وسواء من المتكلّمين الأوائل. ولو اعتبرنا كتاب التحريش معياراً لمصنّفات ضرار الأخرى أمكننا بوضوح اكتشاف حجم الجهد الكبير والعمل الدؤوب الذي كان يزاوله ضرار. ولا شك أن دعم البرامكة له أعانه كثيراً، وسمح له بالاستمرار، وأزال العديد من المعوّقات من أمامه. يشار إلى أن معرفتنا بكتاب التحريش، قبل عثورنا عليه، جاءت من مصدرين مهمّين: الأول: الفهرست لابن النديم؛ والثاني: كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط. كما أشار إليه ابن الراوندي في كتابه فضيحة المعتزلة، منتقداً ما ورد فيه بقوله: «ويقال له: لا تنسَ كتاب التحريش لضرار، وما فيه من رواية كلّ فرقة لما هي عليه عن النبي ﷺ، ولا تنسَ استحسان أصحابك إياه، وتسلقهم به على فساد الأخبار، وأفهم ما غزوا بهذا، وما إليه جروا. وإذا رأيت أهل المذاهب يغيّر بعضهم بعضاً بشنيع الأقاويل فعليك الصمت»^(١٤).

يتضح من هذا النص أن كتاب التحريش، الذي استثمره المعتزلة لنقد الأخبار، هو في الحقيقة كتابٌ يستهدف أهل الفرق والمذاهب، وينتقد استنادهم على مرويات وأحاديث نبوية مزوّرة وموضوعة. ويشهد مضمون كتاب التحريش على جميع ما ورد في هذا النص، الذي أكده ابن الراوندي بشكلٍ علني، وأيده أبو الحسين الخياط

بشكلٍ ضمني. وهذا الأمر يشكّل قرينةً على أصالة نصّ التحريش، ضمن العديد من القرائن، التي يعتبر قِدَمُ النسخة الخطية أحدها. وقد وردت كلمة «التحريش» ضمن نصّ الكتاب (الورقة ٥ أ) التي تؤشّر على أصالة عنوان الكتاب، الذي وضعه ضرار ليأتي مناسباً ومستوعباً لمحتواه. كما أن الكتاب مشحونٌ بالعديد من الموارد التي تتسجم إلى حدٍّ كبير مع عناوين مصنفاته الأخرى، ومع اهتماماته وتوجّهاته ومعتقداته وآرائه التي بلغتنا عبر مصادر الفرق والملل والنحل. وهذا كلّهُ يؤكّد لنا أصالة النسخة التي توفّرنا عليها من كتاب التحريش. كما أن وحدة النصّ والترتيب المنطقي للكتاب يجعل احتمال التحريف أو الإضافة أو التعديل بواسطة الأجيال اللاحقة على الكتاب أمراً مستبعداً، مع أنّ مثل هذا الاحتمال لا بُدَّ أن يؤخّذ دوماً بنظر الاعتبار في التعاطي مع النصوص التراثية.

لقد تناول كتاب التحريش أبرز ما كان يشغل اهتمام المتكلّمين وأصحاب الفرق والمذاهب في القرنين الأولين، والذي يمكن تلخيصه بما آل إليه واقع الأمة بعد رحيل النبي ﷺ، وأسباب الفرقة والانشقاق في صفوفها، الذي أدى إلى ظهور الفرق والمذاهب، واحتدام الخلافات العقائدية بينها، وتخطئة بعضها لبعض، ودعوى كلّ طرف أن الحق معه دون سواه. ومن الناحية التاريخية بدأ الاهتمام بموضوعة «مصير الأمة» مطلع النصف الثاني من القرن الأول الهجري، أو قبل ذلك بسنواتٍ قليلة، وشكّل محوراً للكثير من البحوث والسجلات المذهبية التي كانت دائرة آنذاك، وهذا ما يمكن تلمّسه من خلال الوثائق التاريخية العائدة للقرن الأول الهجري، التي تكشف لنا بوضوح الاهتمام المتزايد بموضوع الوحدة والفرقة والأحقية والإخلاص الديني، وقد تعرّضنا إلى هذه المسألة بالتفصيل ضمن كتابنا، الذي هو حالياً قيد التصنيف، لكننا نذكرها هنا على سبيل الإشارة والتلميح فحسب. وبالرغم من اقتراب وجهة نظر ضرار في هذا الكتاب مع أقرانه من مصنّفي كتب الفرق وأهل البدع، كجعفر بن حرب - المتكلّم المعتزلي، صاحب كتاب مسائل الإمامة^(١٥)، الذي تناول فيه أسباب اختلاف الفرق وأهل الأهواء والبدع - إلّا أنّه امتاز عنهم بكيفية تناوله للموضوع، وآلية استنتاجه، الذي لا يشبهه فيه أيّ كتاب ممّا يتوفّر بين أيدينا

من كتب نقد الفرق والمذاهب وأهل البدع، فقد لَفَّق بين هذا الهدف وبين هدفٍ آخر كان من جملة اهتماماته واهتمامات جمهور المتكلمين، ومن بينهم: المعتزلة والمرجئة، والمتمثل بتحديد أسس المعرفة بشكلٍ عامٍّ، وأسس المعرفة الدينية بوجهٍ خاصٍّ، وبالنتيجة إثبات حجّة النصّ الديني وتأويل النصّ القرآني. ويتّضح من خلال تصانيف فقهاء ومتكلمي القرن الثاني، ومن بينهم: واصل بن عطاء^(١٦)، أن البحوث التأسيسية التي تتناول حجّة النصّ الديني، وتحديد حجّة الخبر والإجماع والسنة والخبر المنقول والآحاد وخبر الصحابي، كانت مزدهرة بين المتكلمين وفقهاء المذاهب وزعماء الفرق. فمن ناحية نجد في هذا الإطار مباني المعتزلة الأوائل؛ ومن ناحية أخرى البحوث التي كانت سائدة بين منظري المرجئة، وحتى الشيعة في القرن الثاني. وقد أكسب ظهور الكتاب التأسيسي، المعروف بالرسالة، للشافعي، حركةً جديدة لهذه البحوث والمباني، بالرغم من أننا نعلم جيداً أنها كانت على رأس اهتمامات أبي حنيفة وحلقات تلامذته قبل الشافعي. وشهد نهاية القرن الثاني ومطلع القرن الثالث اتّساع رقعة هذه البحوث وتأصيلها في المحافل الكلامية للمعتزلة وأطراف المرجئة الأخرى، وذلك عبر ظهور كتاب النكت، لإبراهيم النّظام^(١٧)، وجهود بشر المريسي - المتكلم المرجئي^(١٨) - في نقد الأخبار وحجّة الخبر والخبر المجمع عليه وخبر الواحد والإجماع والقياس وخبر الصحابي وعرض الحديث على كتاب الله... إلخ، وتمّ تعزيز أصول الفقه بها بواسطة الشافعي وغيره من جمهور الفقهاء. كما ساهم المتكلمون أيضاً في تطوير أسس ومباني علم الأصول، بحيث نجد اليوم العديد من الآراء تركها لنا متكلمو المعتزلة منذ أيام المحنة والأعوام التي تلتها، كآراء بشر بن المعتمر والجعفرين وأبي موسى المردار. لقد تعرّض ضرار لموضوع تفرّق الأمة واحتدام الخلاف العقائدي بين فرقها؛ أملاً منه في الوصول إلى موضوع أكثر أهميّة بالنسبة له، والمتمثل ببحث الحجّة ونقد الأسس العلمية للفقهاء في آلية استنادهم إلى الأحاديث النبوية، وطرقهم في نقل الأخبار المتناقضة عن النبي ﷺ لإثبات مدّعاهم، بل وحتى السخرية منها. وقد عرفنا من خلال بعض المصادر الأخرى أنّ ضراراً ينفي حجّة الأحاديث وأخبار الآحاد. وبرأيه لا تثبت الحجّة لشيء بعد النبي، إلا للإجماع^(١٩)، وبالتالي يمكن وصف الكتاب

بأنه صُنّف ليواجه به الفقهاء، ويتصدّى لمنطقهم. فكثيراً ما يعبر بـ «الفقيه» ويريد به جمهور الفقهاء، وليس فقيهاً محدداً. وبالنظر إلى ما تقدّم يمكن القول: إن كتاب التحريش، مضافاً إلى تمحوره حول عقائد الفرق المختلفة، ومضافاً إلى ما يمنحنا من معلومات قيمة حولها، يعطينا صورة واضحة أيضاً عن نمط الأحاديث والأخبار التي كانت سائدة بين الفرق المعاصرة لضرار، وطبيعة الأحاديث التي كانت متداولة بين فقهاء القرن الثاني. كما يكشف لنا أبرز القضايا الخلافية التي كان السجال محتدماً بين الفرق الكلامية حولها آنذاك. ونظراً لكونه كتاباً كلامياً أكثر منه حديثاً، وعدم تداوله بين المحدثين، فمن المستبعد جداً أن يكون قد تعرّض لتصرف في أحاديثه أو إقحام أو إضافة شيء ما إلى مروياته، كما حصل للمصنّفات الحديثية الأخرى.

ونظراً لكون البحث حول كتاب التحريش يتطلّب حزمة من البحوث التمهيدية الأخرى، والتي يتعدّر إيرادها في هذا الموجز، مضافاً إلى أننا بصدد إعداد مقدّمة تفصيلية تُضمّ للكتاب حين النشر، ارتأينا هنا الاختصار على سرد موارد من الكتاب على نحو تعدادٍ نقطي؛ بغية تغطية أهمّ المحاور التي تناولها، ونرجئ التفاصيل للمقدّمة التفصيلية الموعودة.

١. جاء تصنيف الكتاب رداً على سؤالٍ حول أمر اختلاف الأمة (النسخة المصورة، الورقة أ).
٢. حول اختلاف الأمة (٢ أ).
٣. ابتليت جميع الأمم بمن يحرفها عن مسار نبيّها (٢ أ).
٤. كذبوا على الأنبياء السابقين (٢ ب).
٥. نقل الحديث النبوي: «كثرت عليّ الكذّابة، وستكثر...»، ووصيته ﷺ بعرض حديثه على كتاب الله (٢ ب).
٦. نقل الحديث النبوي: «يكون في هذه الأمة كلّ ما كان في الأمم السابقة، حذو النعل بالنعل والقذّة بالقذّة» (٢ ب).
٧. نقل الحديث النبوي: «لا ترتدّوا بعدي كفّاراً، يضرب بعضكم رقاب

بَعْضٍ...» (٢ ب).

٨. الخوف على الأمة من المنافقين (٣ أ).

٩. نقل الحديث النبوي: «إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً...»، وغيره من

أحاديث الفتن (٣ ب و ٤ أ).

١٠. ترك الأمر بالمعروف (٤ ب).

١١. افتراق الأمة بعد وحدتها، وابتعادها عن بعض، وتبرُّر بعضها من البعض

الآخر (٤ ب).

١٢. اختلاف الأمة في اختلاف الأئمة والصحابة؛ فالبعض قال: «هم في فعلهم غير

مأجورين، ولا محاسبين»؛ والآخر قال: «دعوهم»؛ وطائفة أخرى قالت: «جميعهم

مرحومون». ومهما يكن من أمر فقد فسّر كل واحدٍ التقاتل بينهم بما يرتئي.

١٣. البعض حكم بالوقف؛ والبعض الآخر بالتكفير؛ وبعضهم والى طائفةً

وأعرض عن أخرى (٥ أ).

١٤. إذن كانت هذه أولى بواعث الاختلاف في الأمة (٥ أ).

١٥. ثم كتب بعد هذه المقدمة: «ثم فرغوا في ذلك إلى مَنْ سَمَّوه بالفقه، ونسبوه

إليه، وقد تبين لهم ونُهِوا عنه» (٥ أ).

١٦. ثم تناول اختلاف النصاري فيما بينهم، وتحدث عن النسطوريين واليعقوبيين

والملكيين (٥ ب).

١٧. بعد ذلك يقول: «فلما اختلفت أمتنا قالوا: مَنْ الذي سئل؟ وإلى مَنْ نزع؟

ففزعنا إلى مَنْ فزع إليه الذين بقوا بعد عيسى ﷺ، من الفقهاء عندهم، والعلماء،

وَمَنْ يوجبون تصديقه» (٦ أ).

يتطرق ضرار هنا إلى الاستفسارات العقائدية التي كانت توجه للفقيه، محاولاً

السير قُدماً في الكتاب، عبر استعراض إجابات الفقيه المتناقضة عليها واحداً تلو

الآخر، والتعبير في مطلع كل إجابة بالقول: «فقال: احذروهم؛ فإنهم أهل البدع

والضلال، واكتبوا أن النبي...». كما يشير في نهاية كل إجابة إلى الفريق الذي يتبنّى

هذه الإجابة، ويتفاعل معها.

١٨. أسئلة في محاور مختلفة، من بينها: حول عثمان (٦ أ فما بعد).
١٩. نقل إجابات متفاوتة ومتناقضة للفقهاء حول مقتل عثمان (من ٦ أ وحتى ٧ أ).
٢٠. آراء حول معاوية (٧ أ).
٢١. اصطلاح «أهل البدع» (مكرر، وفي ٧ أ أيضاً)، واصطلاح «أهل البدع والضلال» (٧ ب).
٢٢. كلام في مَنْ كان يطعن بمعاوية (٨ أ). تبرأت «العوام» من معاوية (٨ ب).
- الموالون لمعاوية أسماهم المرجانية (٨ ب).
٢٣. مَنْ طعن بعليٍّ عليه السلام (٨ ب).
٢٤. سؤال حول الرافضة (٩ ب).
٢٥. ما يقوله الرافضة والشيعة في أبي بكر وعمر (١٠ أ).
٢٦. نقل أخبار حول الرافضة بعد الحديث عنهم.
٢٧. حول طلحة والزبير (١١ ب).
٢٨. حول أفعال الخوارج (١١ ب).
٢٩. حول الحليسية (١٢ أ).
٣٠. سؤال فريق من الخوارج من الفقيه، وثنأؤه عليهم، وتعزيز ذلك بمجموعة من الأخبار. كما نقل أخباراً في تعظيم الثائرين على الظلم. (١٣ أ و ١٣ ب وما يليها).
٣١. «واستحلّوا بهذه الروايات الدماء والأموال» (١٦ ب).
٣٢. تعبير «صاحب سنة وجماعة» (١٧ ب و ٣٢ ب).
٣٣. سؤال حول الإيمان (١٧ ب).
٣٤. تعبير «الشكّك والحشّو» (١٧ ب)، و«الحشو أتباع الملوك» (١١ أ).
٣٥. الاستثناء في الإيمان (١٧ ب).
٣٦. سؤال حول أقوال «الحشّوية والشكّك» (١٨ أ).
٣٧. بعضهم بواسطة روايات الكفر والإيمان استحلّوا الدماء (١٨ ب).
٣٨. تعبير الجماعة (١٨ ب).

٣٩. ثم افترقوا؛ فقالت طائفةٌ من مرجئة أهل الشام، وهم الغيلانية (١٨ ب).
٤٠. طائفةٌ أخرى من مرجئة خراسان يُقال لهم: الجهمية، وهم رأس المرجئة، وهم قادوا كلام الإرجاء، وبنوا عليه؛ حتّى يسوقهم مع إخوانهم إلى النار (١٩ أ).
٤١. جهمية خراسان (١٩ ب).
٤٢. مرجئة الكوفة والبصرة (١٩ ب).
٤٣. بعض فرق المرجئة: النعمانية؛ والصاحبية (٢٠ أ).
٤٤. قوله: «ويروي الواضاحية وقيس الماصر والرديّة من الكوفيين والسموية من البصريين» (٢٠ أ).
٤٥. الأزارقة والنجيدات (٢٠ أ).
٤٦. مخالف في المرجئة من الشيعة والخوارج والمعتزلة (٢٠ ب).
٤٧. عبارة «...سمّوهم فجرة فسقة، فهذه منزلة بين منزلتين، فقبلوا قوله، وصاروا بهذا الحديث والروايات والتأويل معتزلة» (٢٢ أ).
٤٨. قوله: «الحلسية والصمتية والمتزمتين» (٢٢ ب).
٤٩. القائلين بحرمة الحديث حول الصحابة (٢٢ ب، وتكملة الموضوع في ٢٣ ب و٢٤ ب).
٥٠. الأحاديث التي تلزم اتباع السلطان (٢٣ أ و٢٣ ب).
٥١. عبارة «...فقبلوه، وأظهروا التدين به، ويقربوا به إلى السلطان وأهل الجهل، صاروا بهذه الأحاديث صمتية وحشوية ومتزمتين» (٢٤ أ).
٥٢. بحث حول التجار (٢٥ ب).
٥٣. عبارة «...ثم جاء قومٌ فقالوا: ما نقول في الدعوة، فإن قوماً يزعمون أن الدعوة لا تنقطع إلى يوم القيامة، وهي فريضة واجبة...» (٢٦ أ).
٥٤. البيهسية (٢٦ أ).
٥٥. القائلين بانقطاع الدعوة (٢٦ ب).
٥٦. الأزارقة (٢٦ ب).
٥٧. حول من يجيز قتل النساء والصبيان (٢٧ ب).

٥٨. الأزارقة والخناقين من المنصورية (٢٧ ب).
٥٩. كان الأزارقة والمنصورية يجيزون قتل النساء والصبيان (٢٧ ب).
٦٠. «الميمونية من الخوارج والفضيلية والقدرية من جميع الأصناف؛ لأن في جميع الأصناف قدر» (٢٨ أ).
٦١. الاستطاعة (٢٨ أ).
٦٢. القائلين بعدم قدرة الإنسان واستطاعته في الفعل (٢٩ أ).
٦٣. القدرية: «وهم من جميع أصناف أهل القبلة، واستحلوا دماء من خالفهم، وشهدوا عليه بالكفر والشرك، وهم من الخوارج والميمونية والأزارقة والفضيلية، ومن المرجئة الغيلانية والسمرية، وعامة الحشو من جميع أصناف القبلة» (٣٠ أ إلى ب).
٦٤. سؤال حول الفقراء والمساكين وحول الفقر والاعنياء (٣١ أ وما بعد).
٦٥. يتأمل الرافضة انقراض بني أمية في سنة كذا (٣٢ ب).
٦٦. البداء عند الرافضة (٣٣ ب و٣٤ أ).
٦٧. الانتقال من بني أمية إلى بني العباس (٣٤ أ).
٦٨. انتقال الإمامة من محمد بن الحنفية إلى بني العباس؛ بسبب بداء الشيعة (٣٤ أ).
٦٩. حول قراءات القرآن المختلفة، ومخالفة الخوارج للتحريف (٣٤ أ و٣٤ ب).
٧٠. الاختلاف في ختم النبوة (٣٥ أ).
٧١. يعتقد الحشو والمتزمتين بالرواية قدوم نبي آخر بعد الخاتم (٣٥ أ).
٧٢. حول القرآن أيضاً، واختلافهم في بعض الآيات (٣٥ أ و٣٥ ب).
٧٣. «الحشو الحصبية من الشيعة والقدرية ومن المرجئة» (٣٦ أ).
٧٤. حول حجّة خبر الأحاد، وسؤال الخوارج والصفورية (٣٦ أ و٣٦ ب).
٧٥. سؤال حول عذاب القبر (٣٦ ب و٣٧ أ).
٧٦. عدم قبول عذاب القبر من الخوارج بأجمعها، وعامة الشيعة والمعتزلة، وعامة المرجئة (٣٧ ب).
٧٧. الحشو والمقلّدين يؤمنون بعذاب القبر (٣٧ ب).

٧٨. مسألة تفضيل الأنبياء بعضهم على بعض (٣٨ أ).
٧٩. قريش (٣٩ أ و ٣٩ ب).
٨٠. النبي قبل البعثة (٣٩ ب و ٤٠ أ).
٨١. أهل الشام وفضائلهم (٤١ أ).
٨٢. أهل المشرق (٤٢ أ).
٨٣. المسودة (٤٢ أ و ٤٢ ب و ٤٣ أ).
٨٤. الأرواح بعد الأجساد (٤٣ أ و ٤٣ ب).
٨٥. اللعن (٤٤ أ و ٤٤ ب).
٨٦. السلطان (٤٥ أ و ٤٥ ب).
٨٧. عبارة «ثمّ دعاه السلطان فقال: يا فقيه، ما هذا الذي رويت للناس؟ كسرت علينا الخراج، وحرمت علينا شروطنا، ونقضت منّ اتبعنا» (٤٥ ب)، «...ثمّ دعاه السلطان فقال: يا فقيه، ما تقول في الاستعانة بالفجار والضلال؟» (٤٦ ب).
٨٨. أهل السنّة والجماعة (٤٧ أ).
٨٩. الإعانة على الظلم (٤٦ و ٤٧).
٩٠. حول نكاح النساء في أدبارهنّ (٤٧ ب و ٤٨ أ).
٩١. حول البناء (٤٨ أ و ب).
٩٢. حول الغناء (٤٩ أ و ٤٩ ب).
٩٣. الله والأحاديث التشبيهية (٥٠ أ).
٩٤. النفاق (٥١ أ و ٥١ ب).
٩٥. حول أهل الأحداث من الصفريّة، واختلاف الإباضية والنجادات (٥٢).
٩٦. الفتوى (٥٢ أ).
٩٧. الشيعة وأتباع الملوك (٥٢ أ).
٩٨. الحقّ واحد عند الصفريّة والإباضية (٥٣ أ). وكذلك عقيدة النجدية والحسنية في هذا الباب (٥٣ ب)، والأزارقة والبدعية (٥٣ ب).
٩٩. «وقالت الرافضة والمعتزلة والحشو الدليل على الحقّ أن من اجتهد عندنا

واستحسن شيئاً ولم يوافق ولم يعط المعرفة عذر» (٥٤ أ).

١٠٠. عقيدة الرقاشية في هذا الباب (٥٤).

١٠١. «وقالت المرجئة الدليل على الحق قول الجماعة حتى لا يبقى منهم أحد...»

(٥٤ ب).

١٠٢. «وقالت الحشو الدليل على الحق...» (٥٤ ب).

١٠٣. وفي الختام تطرّق إلى اختلاف الفرق، وكيف يجد كل طرف أنه على

الحق، وأن الحق معه؟ (٥٥ و٥٥).

١٠٤. حول الإجماع (٥٦ أ).

الهوامش

(١) ابن النديم، الفهرست: ٢١٤ - ٢١٥.

(2) Theologie und Gesellschaft, III Van Ess, Dirar b. Amr und die Cahmiya, Der Islam 44, 1968. 9 ff; id.

(3) Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme, Paris, pp. 97 - 98.

(٤) مجيباً على رسالتي التي بعثتها له بصدد العثور على كتاب التحريش، مبدئياً اهتمامه البالغ به، نوّه البروفيسور «فان إس» إلى عدد من الملاحظات، التي أشكره جزيل الشكر عليها، إذ يرى من المحتمل أن هذا الكتاب انتقل من الأوساط الحنفية في الكوفة (موطن ضرار بن عمرو) إلى أحناف إيران، وتحديدًا إلى نيسابور آنذاك؛ ومن المحتمل أن زيد بن الحسن تلميذ الفضل بن الحاكم الجشمي هو من قام بنقل الكتاب من إيران إلى أوساط الزيدية في اليمن. كما دعاني للتأمل في هذه النقطة، وهي أنه قد تكون هناك بعض الإضافات طرأت على الكتاب بواسطة الأحناف لاحقاً.

(٥) لمزيد من المعلومات حول أهم معتقداته وأرائه الجبرية ونظرية الكسب انظر: البدء والتاريخ ٥: ١٤٦ - ١٤٧؛ الفرق بين الفرق: ٢٠١ - ٢٠٢؛ الملل والنحل، ١: ٩٠ - ٩١؛ الغنية: ٦٥؛ شرح المواقيف، ٨: ٣٩٨؛ الطوسي، الاقتصاد: ٣٧؛ رسائل المرتضى، ٢: ١٨١ - ١٨٢؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٣٨؛ شرح التجريد: ٤٢٤؛ المحقق الحلي، المسلك: ١٣٨؛ طبقات المعتزلة: ٧٢؛ لكن ربما أهم مصدر يضم منظومته العقائدية هو كتاب مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، حول المخلوق: ٢٨١؛ حول الأعراض والحركات والكمون والجسم: ٢٨١، ٣٠٥ - ٣٠٦، ٣١٨، ٣٤٥، ٣٢٨، ٣٥٩ - ٣٦٠؛ حول عقيدته غير التشبيهية: ١٦٦، ٢٨١، ٤٨٧ - ٤٨٨. أراؤه حول المصاحف وحروف القرآن: ٢٨٢؛ حول رؤية الخالق بالحاسة السادسة يوم القيامة وماهية الخالق: ٢١٦، ٣٣٩ - ٣٤٠، ما يرتبط بفعل الإنسان والتوالد: ٤٠٧ - ٤٠٨، حول الإدراك: ٣٨٣، حول تعريف الإنسان: ٣٣، ٣٣٩ - ٣٤٠، حول القرآن: ٥٩٤؛ ما يربط بإرادة الخالق: ٥١٥. حول عدم اعتقاده بعذاب القبر انظر: الطوسي، الاقتصاد: ١٣٥.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الخمسون - ربيع ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (٦) للمزيد حول سيرته انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٣٢٨ - ٣٢٩؛ سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٤٤ - ٥٤٥.
- (٧) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٣٢، الذي أورد ضرار إلى جانب كل من: حفص الفرد وحسين النجار.
- (٨) لا بُدَّ أن نشير هنا إلى ردود بشر بن المعتمر وأبو الهذيل العلاف؛ الأول حول القدر؛ والثاني حول فعل الخالق وغضبه. انظر: ابن النديم: ١٨٤ - ١٨٥، ٢٠٤ - ٢٠٥. وهناك ردٌّ آخر لأبي هذيل ورد في العدد اللاحق.
- (٩) حتى أنَّهم ذكروا ردَّ أبي الهذيل على آرائه إلى جانب أبي حنيفة وجهم بن صفوان وحفص الفرد في كتاب واحد أطلق عليه: كتاب على ضرار وجهم وأبي حنيفة وحفص في المخلوق، انظر: فهرست ابن النديم: ٢٠٤.
- (١٠) انظر: الفصول المختارة: ٢٨؛ وانظر أيضاً: المناظرة بين ضرار وهشام بن الحكم وآخرين في: الكشي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٣٣ - ٥٣٤. وقد ورد اسم ضرار على لسان الإمام الرضا عليه السلام في كلام له مع سليمان المروزي، انظر: الصدوق، التوحيد: ٤٤٨.
- (١١) انظر: الملطي، التنبيه والرد: ٩، تحقيق: د. درينج، إسطنبول، ١٩٣٦.
- (١٢) للوقوف على رأيه في الإمام عليٍّ والمناوئين له، ومنهم: معاوية بن أبي سفيان، ووجه الشبه بين نظريته ونظرية المتلاعنين لأبي هذيل، انظر: مقالات الإسلاميين: ٤٥٧. وحول رأيه في الإمامة انظر: المصدر السابق: ٤٦٢.
- (١٣) انظر: مقالات الإسلاميين: ٤٦٢؛ انظر كذلك: ابن حزم، الأحكام ٥: ١٣٥؛ الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٩١.
- (١٤) انظر: الخياط، الانتصار، بجهود: ألبير نصري نادر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧م.
- (١٥) طبع هذا الكتاب المنسوب للناشئ الأكبر الأستاذ فان إس، لكن في دراسة قام بها مادلونج ذكر أنه عائد إلى جعفر بن حرب.
- (١٦) انظر: أبو هلال العسكري، الأوائل ٢: ١٢٤؛ «الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق؛ وخبر مجتمع عليه؛ وحجة عقل؛ وإجماع».
- (١٧) تمَّ تجميع أجزاء من الكتاب بواسطة الأستاذ فان إس، وتم دراستها لعدَّة مرات. وقد أشار الأستاذ فان إس في رسالته التي سبق أن أشرنا إليها إلى دراسته التي قام بها وأوردها في كتاب الكلام والمجتمع حول مقارنة أفكار النظام مع ما ورد في كتاب التحريش. وفي الواقع إن الأستاذ فان إس قد ذكر استنتاجات دون أن يطلع على نصِّ كتاب التحريش، وإنما استند إلى ما ورد في كتاب الانتصار فقط. وقد حازت بحوث النظام حول حجِّية الأخبار والقياس والإجماع وموضوع الصحابة اهتمام المحققين. لمزيد من الاطلاع انظر: ابن قتيبة، كتاب تأويل مختلف الحديث: الخياط، كتاب الانتصار؛ ومصادر أخرى، تعرَّضت لآراء النظام. ومن التصانيف المهمة الأخرى حول نقد الأخبار والرواة كتاب «قبول الأخبار»، لأبي القاسم البلخي، المتكلم المعتزلي الشهير، وقد طبع في بيروت مؤخراً، ضمن مجلدين، اعتماداً على النسخة الوحيدة لدار الكتب في القاهرة، دون تنقيح. وقد توفرت على نسخة من هذا الكتاب منذ سنوات عديدة، حصلت عليها بواسطة الدكتور رضوان السيد. ولا شكَّ أن الكتاب بحاجة إلى طبعة جديدة منقحة.
- (١٨) قمتُ بالعديد من البحوث والدراسات حول هذه الشخصية، وأتطلع إلى نشرها قريباً.
- (١٩) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٩١.

قسمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
.....	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

<input type="checkbox"/> للأفراد ١٠٠ دولار	<input type="checkbox"/> للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)
--	---

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ليرة	سوريا ١٥٠ ليرة	الأردن ٢,٥ دينار	الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار	الإمارات العربية ٣٠ درهماً	البحرين ٣ دنانير	قطر
٢٠ ريالاً	السعودية ٣٠ ريالاً	عمان ٣ ريالات	اليمن ٤٠٠ ريال
مصر ٧ جنيهات	السودان ٢٠٠ دينار	الصومال ١٥٠ شللاً	ليبيا ٥ دنانير
الجزائر ٣٠ ديناراً	تونس ٣ دنانير	المغرب ٣٠ درهماً	موريتانيا ٥٠٠ أوقية
تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة	قبرص ٥ جنيهات	أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.	

Nosos Moasera

Th 13 YEAR – NO. 50 , Spring 2018 - 1439

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 327 / 25 Beirut

E-mail: info@nosos.net