

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العددان السابع والثامن والستون. السنة السابعة عشرة.
صيف ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ وخريف ٢٠٢٢م - ١٤٤٤هـ

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 المرسله أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسله 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

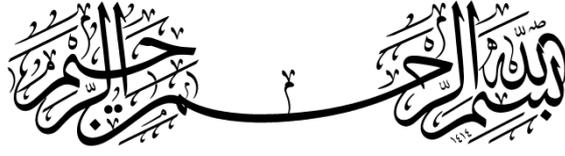
محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أجدياً)

خنجر حميتا لبنان
زكي الميلاذ السعودية
عبد الجبار الرفاعي العراق
كامل الهاشمي البحرين
محمد خيري قيرباش أوغلو تركيا
محمد سليم العوا مصر
محمد علي أدرشيب إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

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

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

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

□ وكلاء التوزيع

- ◆ لبنان: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمال، ص.ب: ١٤/٥٤٧٩، هاتف: ٥٤١٢١١(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 سجلماسة.
- ◆ العراق: ١- دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤). ٢- مكتبة العين، بغداد، شارع المتبي، 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، الضرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلبي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤).
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٢٥(٩٦٣).
- ◆ إيران: ١- مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣). ٢- مؤسسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣- دفتر تليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٢٨٢١(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 السابع والثامن والستين، صيف وخريف ٢٠٢٢م - ١٤٤٤هـ

«قرن الحيرة» عند الشيعة الإمامية، المظاهر والمآلات

محمد عباس دهبيني ٥

ملف العدد

«سليم بن قيس الهلالي»، إشكالية الهوية والوجود والوثاقة

«كتاب سليم بن قيس الهلالي»، دراسة تحقيقية شاملة

أ. كاظم أستاذي ١١

شخصية سليم بن قيس الهلالي، بين الواقعية والاختلاق

أ. إسلام ملكي معاف ١٠٥

«السقيفة» في الروايات التاريخية، دراسة مقارنة بين كتاب سليم بن قيس الهلالي
وتاريخ الطبري

د. محمد يسري أبو هدور ١٤٢

دراسات

تحديات في مواجهة البديهيّات، تحليل ونقد

الشيخ عباس عارفي ٢٢٠

«الفقر» و«الغنى» في القرآن الكريم، تفسير جديد وفق السياق الأنثروبولوجي
لصناعة المفاهيم

أ. محمد حسن شيرزاد / أ. محمد حسين شيرزاد / د. أحمد باكتجي ٢٨٩

الحروب الصليبيّة والجهاد الإسلاميّ ضدّ الصليبيّين، دراسة مقارنة بين نظرات رجال الدّين

د. معصومة سادات مير محمدي ٣١٥

نظريّات تفسير النصوص ومحوريّة المؤلّف عند المفسّرين المسلمين

د. علي أوسط باقري ٣٤٢

المورمونيّة والشيخيّة في المسيحيّة والإسلام، دراسة مقارنة في أسباب ظهور الفرقتين

د. الشيخ رضا كاظمي راد ٣٨٢

علم أصول الفقه وعلم المعنى والهرمنيوطيقا، تقارب أو تباعد؟

د. محمد جواد سلمان پور ٤٠٦

ظهور تراث الصوفيّة الخراسانيّة في روايات الشيخ الصدوق

أ. علي عادل زاده / أ. سكيّنة الأنصاري ٤٣٧

«الرسالة الذهبيّة»، تحقيق في نسبتها إلى الإمام الرضاؑ

د. السيد محمد كاظم الطباطبائي / د. هادي نصيري ٤٨١

قراءات

كتاب «الاجتماع الدينيّ الشيعيّ، ثوابت التأسيس ومتغيّرات الواقع»، مقارنة وصفية تحليلية لواقع تاريخي

أ. نبيل علي صالح ٥٠١

ملحق خاصّ

فهرست مقالات الأعداد ٤٢ . ٦٨ من مجلّة «نصوص معاصرة»، في السنوات السبع الأخيرة، ٢٠١٦ . ٢٠٢٢ م / ١٤٣٧ . ١٤٤٤ هـ

إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عبّاس دهيني ٥٢٩

«قرن الحيرة» عند الشيعة الإمامية

المظاهر والمآلات

محمد عباس دهبيني

ثمة تساؤلات عديدة حول بعض السلوكيات والمناهج التي اعتمدها علماء الشيعة الإمامية في القرن الأول من مرحلة «الغيبة الكبرى»، وكذلك بعض المظاهر التي شاعت في ذلك العصر، من قبيل:

1. لماذا تفرّد الصدوق عليه السلام ببعض العقائد والأفكار والمواقف والفتاوى، كـ «إنكار نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله»؟
2. لماذا أكثر الطوسي عليه السلام، في مسائل كثيرة، من دعوى الإجماع؟
3. لماذا كاد الاجتهاد عند الشيعة يتوقف بعد الطوسي عليه السلام؟
4. لماذا برزت ألقاب التفخيم والتعظيم، كـ «الصدوق» و«المفيد» و«المرتضى - علم الهدى» و«شيخ الطائفة»...؟

وأعتقد أن الإجابة عن هذه التساؤلات يكمن في قراءة تحليلية للقرن الأول في فترة «الغيبة الكبرى»، وما شهدته من بروز تيارات بعيدة عن روح التشيع ومنهجه، وهو ما نتناوله في هذه الورقات:

«قرن الحيرة»، عند أهل السنة —

توفي النبي صلى الله عليه وآله، وانقطع الوحي، وصار لزاماً على المسلمين أن يتدبروا شؤونهم في مستحدثات المسائل، بل في فهم ودراسة الحديث النبوي الشريف. ولا يخفى ما قد يعترض هذا الأمر من سقطات وهفوات وأخطاء، إن لم نقل: اجتهادات غير بريئة، تهدف إلى خدمة رأي خاص بخليفة أو مذهب، سياسياً كان أو فكرياً أو... هذه الأزمة تجاوزها أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، من خلال التزامهم بسنة الأئمة الأطهار، طيلة قرنين ونصف من الزمن، فكانوا يتعاملون مع الأئمة من أهل البيت عليهم السلام

كتعاملهم مع رسول الله ﷺ، يسمعون لهم، ويطيعون، ويرون في أوامرهم ونواهيهم أمر الله ونهيه.

غير أن ذلك لم يستمر إلى ما لا نهاية، فقد واجهتهم مع الإمام الثاني عشر أبي القاسم محمد بن الحسن المهدي المنتظر ﷺ فترة «الغيبة»، التي احتجب فيها عن الظهور، إلا لخاصة من الناس، وهم «السفراء الأربعة»، وكانت تلك هي «الغيبة الصغرى»، التي مهدت لفترة «الغيبة الكبرى»، التي احتجب فيها عن الناس كافة، فهو بينهم، يراهم ويرونه، ولكنهم لا يعرفون هويته.

في هذه الفترة عاد الشيعة إلى ما كان عليه المسلمون في الفترة الأولى بعد رحيل النبي ﷺ، عادوا إلى العربة والحيرة، ووطأة فقد النص والتشريع الواضح.

أما المسلمون الأوائل فقد عانوا جراء ذلك كثيراً، إلى أن تبدت لهم بعض الحلول، كالقول بـ «عدالة الصحابة» جميعهم؛ وحجية اجتهاداتهم، وبأيهم كان الاقتداء فقد تحقق الهدى. لكن اختلاف الصحابة، الكبير والكثير، في موضوعات شتى، أدى إلى مواقف صارمة من قبل بعض الخلفاء؛ ذرءاً للفتنة، وقطعاً لدابر الخلاف، فكان النهي عن تدوين الحديث، بل عن التحديث نفسه، وبرزت مقولات حاسمة كـ «حسبنا كتاب الله»، الذي رُبما أريد بها منع التفلت الحاصل في الرواية، وما يتبعه من اجتهادات خاطئة. وأما القرآن فهو مضبوط ما بين الدفتين، قطعي الصدور، وأغلبه واضح الدلالة، وقد سمع الكثير من المسلمين تفسيره وشرحه وبيانه من النبي ﷺ، وشاع هذا التفسير بينهم.

واستمر هذا المانع لقرن من الزمن، إلى أن تبلورت بعض الرؤى الخاصة بالتحديث، وضوابطه، وشروطه، وآلياته، فسُمح بالتحديث وكتابة الحديث، وقد زال الخطر.

واقع الشيعة بعد غيبة الإمام ﷺ —

وأما الشيعة الإمامية الاثنا عشرية فما أن تصرمت سنة ٣٢٩هـ حتى غاب إمامهم المعصوم، ومن به - بقوله وفعله وتقديره - تُقطع الخصومات، وتتنظم الاختلافات، وتُحل الخلافات. هنا كان الشيعة أمام واقع جديد لم يألفوه من قبل، بل لم يتصوروه، وبالتالي لم يفكروا في حلٍ جيّدٍ وجذريٍّ له، واقع يتمثل في فقدان المرجعية

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

المعصومة، وفي لزوم وضرة الاعتماد على النفس، أي على الحركة الاجتهادية (عقل وفكر واستنباط) المرتكزة والمستندة إلى النشاط التحديتي الروائي (نقل وتوثيق)، وهذا يتطلب خبرة عميقة، وجهداً كبيراً، واحتياطاً معتدلاً (بلا إفراط ولا تفريط). إذن هو واقع جديد وصعب ومعقد، ويحتاج إلى مهارة وخبرة، وورع واجتهاد، وعفة وسداد.

هو واقع يحتاج إلى علماء أبرار، لا يخشون إلا الله، ولا يخافون فيه وفي الحق لومة لائم، يتصدون لكل من سيستغل هذا الواقع القائم؛ لخدمة مآربه، ونشر بنات أفكاره، وما أكثرهم!

فسرعان ما انزلت أقدام في متاهات الهدع والخرافات والأكاذيب والموضوعات (المخترعات)؛ وسرعان ما انتشرت أفكار الغلو، وتشككت مذاهب الغلاة والمفوضة، واقتحمت بكل جرأة التراث الديني الروائي، وساحة المؤمنين.

الصدوق عليه السلام يتصدى للتيارات المنحرفة —

فها هو الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) يشهد بأن المفوضة الغلاة قد زادوا في الأذان، وهو من أجزاء أهم فريضة في الإسلام، وأعظم أركان الدين، وهو الصلاة، فقال عليه السلام، بعد ذكره فصول الأذان المعهودة: «هذا هو الأذان الصحيح، لا يزداد فيه ولا ينقص منه. والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا أخباراً، وزادوا في الأذان «محمد وآل محمد خير البرية» مرتين، وفي بعض رواياتهم بعد أشهد أن محمداً رسول الله «أشهد أن علياً ولي الله» مرتين، ومنهم من روى بدل ذلك «أشهد أن علياً أمير المؤمنين حقاً» مرتين. ولا شك في أن علياً ولي الله، وأنه أمير المؤمنين حقاً، وأن محمداً وآله صلوات الله عليهم خير البرية، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان، وإنما ذكرت ذلك؛ ليُعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض، المدلسون أنفسهم في جملتنا» (من لا يحضره الفقيه ١: ٢٩٠ - ٢٩١).

هي شهادة حسية معاصرة لذلك الواقع المستجد، شهادة من عالم مخلص، فوجئ بهذا الواقع المرير، فشهد لله شهادة حق واضحة، ولو كلفته غالباً.

ثم ما لبث الصدوق قائماً ثابتاً في خط المواجهة مع هذه التيارات، فتجلت في طروحاته الأفكار المقابلة؛ لعل وعسى تكبح جماح ذلك الانحراف، فكانت - على سبيل المثال - فكرة «أول مراتب الغلو نفي السهو عن النبي عليه السلام» لوالإمام عليه السلام، حيث

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

تبنّى مقولةَ شيخه ابن الوليد (٣٤٣هـ) - وهو من أوائل العلماء في قرن الحيرة لدى الإمامية - فقال: «وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عليه السلام يقول: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله، ولو جاز أن تُردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن تُردّ جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة. وأنا احتسب الأجر في تصنيف كتاب منفرد في إثبات سهو النبي صلى الله عليه وآله والرد على مُكبريه، إن شاء الله تعالى» (من لا يحضره الفقيه ١: ٣٦٠).

المفيد والمرضى عليه السلام في خطّ المواجهة —

غير أن تيارات الانحراف تلقى قبولاً أكثر من العقلانية والبصيرة والوعى والتحقيق العلمي، فإذا بزمن الشيخ المفيد (٤١٣هـ) والسيد المرتضى علم الهدى (٤٣٦هـ) يعاود احتضان تلك التيارات المنحرفة، فتتوسع ساحات حضورها، وتمتد سلطانها إلى داخل بعض الأروقة العلمية، وتستطيع أن تثير جدلاً، وتولد اختلافاً بين العلماء أنفسهم؛ فيردّ «المفيد» على «الصدوق» في أكثر من فكرة، هي وليدة تيارات الانحراف؛ إذ لم تكن قبلها، ولكنها حضرت في الساحة العلمية، وأثرت حتى في كبار العلماء. مع الإشارة إلى أننا لا ننكر أن المفيد عليه السلام قد واجه هذه التيارات في بعض أفكارها، كفكرة عالم الدرّ؛ حيث يدعون أنه عالم حقيقي واقعي كان قبل خلق آدم (ع)، وقد نفاه المفيد - وهو الحق -، واعتبر أنه لا يعدو عالم الفطرة والجبلة الأولى التي عليها كل مخلوق، فطرته تنادي: بلى، أنت ربنا وخالقنا ورازقنا ومستحق عبادتنا، يعني إلها، فإن عصيانك فنحن المخطئون الأثمون (وحي كلامه في تصحيح الاعتقادات: ٨٣ - ٨٤).

وكذلك كانت المنازلة على أشدها بين «المرتضى علم الهدى» وهذه التيارات؛ حيث تبنى منهجاً عقلياً في الاستدلال، مخالفاً بذلك أهل الظاهر من الإمامية؛ ولم يحتج في الفقه بخبر الواحد، وإنما تميّز عن المُحدّثين والأخباريين باستتباب الأحكام من الأدلة الأصولية اللفظية والعقلية (الكرجي، تاريخ فقه وفقها: ١٤٨ - ١٤٩).

الطوسي عليه السلام يحكم السيطرة —

لقد أبلى «الصدوق» و«المفيد» و«المرتضى» قدر استطاعتهم، ولكن الحظ الأوفر

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

كان للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، الذي قرأ هذه الوقائع جميعاً، وقرّر أن قرناً من الزمن كافٍ لإيقاف هذا الاضطراب في الطائفة، فتوسّل إلى ذلك آلياتٍ كثيرة، منها:

١. التركيز على قيمة الإجماع: فمع «الطوسي» طرّح فكرةً جديدةً غير مسبوقه ليس أمراً متاحاً وسهلاً كما كان الأمر من قبل، وإنما استطلال بجُهدٍ سدّ منيعٍ يحول دون ذلك، ألا وهو مخالفة الإجماع، فقد منّح الطوسي الإجماع هذه القيمة الكبرى التي لم تكن معهوده له في الفكر الشيعي. ومن هنا كثرت دعاواه الإجماع، وهو ما كان محلّ تساؤل الكثير من المحقّقين، الذين تصوّروا بعضهم أن هذه الدعاوى في مقابل الآخر المذهبيّ فحسب، ولكنّ الصحيح أنها كانت لإضفاء قيمة عميقة على الإجماع، بحيث لا يمكن لأحدٍ أن يتجاوزها، لا في عقيدة، ولا في شريعة.

٢. رمي المخالفين بالشذوذ: كما فعل بالروايات التي وضعها المفوض الغلاة - حسب شهادة الشيخ الصدوق -، واعتبروها مدرّكاً لفتواهم بوجوب أو استحباب زيادة الشهادة الثالثة في الأذان، فإذا بالطوسي يصف هذه الروايات بالشذوذ، ويسقطها من الاعتبار، حيث قال ﷺ: «فأما قول: أشهد أن علياً أمير المؤمنين، وآل محمد خير البرية، على ما ورد في شواذ الأخبار، فليس بمعمولٍ عليه في الأذان، ولو فعله الإنسان لم يأنم به، غير أنه ليس من فضيلة الأذان، ولا كمال فصوله» (المبسوط ١: ٩٩)؛ وقال ﷺ: «وأما ما روي في شواذ الأخبار من قول: أشهد أن علياً وليّ الله، وآل محمد خير البرية، فمما لا يُعمل عليه في الأذان والإقامة، فمن عمل بها كان مخطئاً» (النهاية: ٦٩). والظاهر أن مراده من «شواذ الأخبار» الأخبار الضعيفة والكاذبة والموضوعة، وإلا لم ينسب العامل بها - جازماً - إلى الخطأ.

٣. الشخصية الاستثنائية: التي كانت تتسم بالتنفوق العلمي والموسوعية الفكرية، والجد والنشاط، جعلت من «الطوسي» مرجعية متميِّزة وفريدة، حتى كاد الشيعة؛ بتأثير من هذه الشخصية، يُلقون على أنفسهم أهمّ بابٍ للتجديد العلمي والفكري، ألا وهو باب الاجتهاد؛ حيث بقوا على تقليد الطوسي لقرنٍ كاملٍ من الزمن، حتى خرج منه حفيده ابن إدريس الحلبي (٥٩٨هـ).

هذه الشخصية وتأثيرها الأسر أوقفا شطحاتٍ كثيرة، ومنعا اجتهاداتٍ عديدة، لو قدّر لها أن تظهر وتحضر لكانت وجهة الشيعة قد تغيّرت تماماً.

ولا يسعنا هاهنا إلا أن نشير إلى أنه مهما كان للطوسي من دورٍ فعالٍ في

مواجهة هذا الاضطراب، فإن بعض آثاره تظهر في موضوع هنا وهناك. فعلى سبيل المثال: زيارة الأربعين لم يجز أي حديث عنها قبل الشيخ الطوسي، وعمدة أدلتها:

١. ما رواه معلقاً عن أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام أنه قال: «علامات المؤمن خمس: صلاة الخميس، وزيارة الأربعين، والتختم في اليمين، وتعفير الجبين، والجهر بسم الله الرحمن الرحيم» (تهذيب الأحكام ٦: ٥٢).

٢. ما رواه عن جماعة، عن أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري، عن محمد بن علي بن معمر، عن أبي الحسن علي بن محمد بن مسعدة والحسن بن علي بن فضال، عن سعدان بن مسلم، عن صفوان بن مهران الجمال قال: «قال لي مولاي الصادق عليه السلام، في زيارة الأربعين: ... الحديث» (تهذيب الأحكام ٦: ١١٣ - ١١٤).

وهذا إسناد متهاك ضعيف، ولو حاول بعض تصحيحه. فمثل هذا الإسناد لا يمر بسهولة على محدث ورجالي كالطوسي عليه السلام، لكن العالم يغلب أحياناً بواقع قائم ومفروض، أكبر من طاقته على المواجهة، فيتعامل معه بحكمة وروية، على أمل أن يستمر خلفه في المواجهة بالطرق والآليات المتاحة.

إذن، كما منع الخلفاء الأوائل التحديث وتدوين الحديث خوفاً من التقلت والفوضى، فقد سنّ أعلام القرن الأول بعد الغيبة الكبرى للمهدي المنتظر عليه السلام. والذي اخترنا له تسمية «قرن الحيرة». كـ «الصدوق» و«المفيد» و«المرتضى»، ولا سيما «الطوسي»، آليات منعت، في حياته وبعد مماته، كثيراً من الانحرافات والسقطات. وليس بعيداً من ذلك إسباغ ألقاب التفخيم والتعظيم على هؤلاء الأعلام، بحيث يهاب كثيرون التورط في مخالفتهم، وما يستتبعها من تهم وتسقيط.

وفي ختام هذه الكلمة - التي قد تكون الأخيرة؛ لأسباب شتى واعتبارات مختلفة - نتقدم بالشكر الجزيل للمؤسس العلامة الدكتور حيدر حبّ الله، وكلّ من رافقنا في هذه المسيرة - التي ربّت على عقد ونصف من الزمن (١٧ سنة)؛ من الإخوة المؤمنين الداعمين بالمال والترويج؛ والهيئات الاستشارية، والإدارية، والتحريرية، والفنية؛ والكُتاب؛ والمترجمين؛ والمؤرّعين؛ وكذلك القراء الكرام، راجين من الله العليّ القدير لهم عظيم الأجر، ودوام التوفيق، إنه سميع مجيب.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

«كتاب سليم بن قيس الهلالي»

دراسة تحقّيقية شاملة

أ. كاظم أستاذي (*)

ترجمة: حسن علي مطر

يمكن للكتب المنسوبة إلى سليم بن قيس أن تكون مهمّةً لمختلف الأسباب، وسوف تتضاعف هذه الأهمية فيما لو أمكن إثبات أصل وجود سليم والكتب المنسوبة إليه.

لقد ورد في بعض الكتب والمقالات ذكر بعض عناصر أهمية الكتب المنسوبة إلى سليم، ومن بينها: ١. الجذور التاريخية للكتاب؛ ٢. اعتبار سليم من خاصّة الصحابة؛ ٣. النقل المباشر لبعض مرويات سليم؛ ٤. تأييد الأئمة المعصومين لنسخ كتب سليم؛ ٥. الاشتغال على المطالب الخاصة (الفريدة والشاذة). من الخصائص البارزة لكتاب سليم رواية أحداثٍ كانت على الدوام مادةً للاختلاف والجدل بين الشيعة والسنة، من قبيل: تأكيد النبي الأكرم على مفهوم الإمامة والولاية، وقضية فدك، والهجوم على دار فاطمة عليها السلام.

وعلى أيّ حال فإنّ الملحوظ من قبل الباحثين في المرحلة الحديثة هو أن التراث الإسلامي المكتوب لم يحظَ بالدقة والاهتمام العميق، وربما يعود السبب في ذلك إلى قلة الإمكانيات التحقّيقية؛ أو لأسباب اعتقادية؛ وربما لمجرد التهاون. يمكن العمل على تقييم وتحليل كلّ أثرٍ روائيٍّ في الحد الأدنى من عدّة جهات: ١. دراسة الهوية التاريخية للمؤلف.

(*) باحثٌ ومحقّقٌ متخصصٌ في الدراسات الإسلامية والتراث الإسلاميّ.

٢. دراسة نسبة الكتاب إلى المؤلف.

٣. دراسة أسانيد الأحاديث والروايات.

٤. دراسة تحريف الآثار الروائية وتصحيحها.

٥. دراسة مضمون الأثر.

وبالنظر إلى ما تقدّم، وحيث إن الكتاب المنسوب إلى سُلَيْم بن قيس كتابٌ روائي متقدّم، يجب بحث جميع الأبعاد المشار إليها بشأن هذا الكتاب. هناك الكثير من الأعمال التي صدرت بشأن سُلَيْم بن قيس والكتاب المنسوب له، وقد تناول كل واحد منها مسألةً حوله. ومن أهم الآثار التي تناولت شخصية سُلَيْم بن قيس من مختلف الأبعاد على نطاقٍ واسع، وبلغت عدّة مجلدات، «موسوعة سُلَيْم بن قيس»^(١). وقد بلغ عدد مجلّدات هذه الموسوعة اثني عشر مجلداً، في ستّة آلاف صفحة تقريباً:

المجلد الأول: حول شخصية سُلَيْم وكتبه.

المجلد الثاني: حول رواية سُلَيْم.

المجلد الثالث: حول أسناد سُلَيْم بن قيس.

المجلد الرابع: نسبة المصادر الأولى إلى سُلَيْم.

المجلد الخامس: حول إشكالات وتناقضات كتاب سُلَيْم بن قيس.

المجلد السادس: روايات سُلَيْم بن قيس في القرون الأولى.

المجلد السابع: حول مخطوطات سُلَيْم بن قيس.

المجلدان الثامن والتاسع: حول النسخ المخطوطة لكتب سُلَيْم.

المجلد العاشر: مصادر سُلَيْم بن قيس.

المجلد الحادي عشر: مجموع مقالات الآخرين حول سُلَيْم.

المجلد الثاني عشر: فهرست الأعلام.

ولكنّ كان من الضروري التدقيق في المسائل المتعدّدة (الشكلية والمضمونية) حول سُلَيْم بن قيس والكتب المنسوبة إليه ضمن دراسةٍ مختصرة، ليتمكّن الراغبون من الحصول على رؤيةٍ إجمالية حول أبعاد شخصية سُلَيْم والكتاب المنسوب إليه. وهذا

ما تكفّلتُ به هذه المقالة ، وهي تحتوي على الفصول التالية:

- ١- الهوية التاريخية لشخصية سُليْم.
- ٢- أنواع الأحاديث المنسوبة إلى سُليْم.
- ٣- أسانيد وطرق الرواية المنتهية إلى سُليْم.
- ٤- الرواة وسُليْم.
- ٥- المخطوطات المنسوبة إلى سُليْم ونماذجها.
- ٦- أصالة وانتساب روايات النُسخ الحالية.

الفصل الأوّل: الهوية التاريخية والوضعية الشخصية لسُليْم —

عندما نقول: إن شخصاً - اسمه زيد مثلاً - قد ألّف كتاباً روائياً أو تاريخياً في القرن الهجري الأوّل حول أحداث صدر الإسلام مباشرة نكون قد افترضنا في هذا الشأن عدداً من الفرضيات البديهية، من قبيل: «الوجود الحقيقي للراوي»، و«معاصرة الراوي للأحداث»، و«تمكّن الراوي من الكتابة»، وكذلك «مبادرته إلى التأليف». هذا في حين أن هذه الفرضيات قد لا تكون بديهية بالضرورة، ولا بُدّ من العمل على بحثها والتأمّل فيها بشكلٍ دقيق.

وعلى هذا الأساس يمكن لدراسة الحالة الشخصية لسُليْم بن قيس وطبيعة هويّته التاريخية أن تفتح أمامنا أفقاً واسعاً للاستفادة المضمونية «الكلامية والتاريخية والأخلاقية» من الروايات والكتاب المنسوب إليه.

١. تحقيق في الوجود التاريخي لسُليْم —

عندما نقول: «إن شخصاً اسمه سُليْم بن قيس قد ألّف كتاباً في القرن الهجري الأوّل حول بعض الأحداث التي وقعت في صدر الإسلام» نكون قد افترضنا هذه الأمور بدهاءة، وهي: إن سُليْم بن قيس شخصية حقيقية غير وهمية، وأنه كان يعيش في القرن الأوّل وعاصر أحداث صدر الإسلام. وعليه ينبغي العمل في ما يلي على تسليط المزيد من الضوء على هذه الفرضيات.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

عندما يردُّ اسم شخصٍ في مدوِّنة متقدِّمة، بوصفه مؤلفاً أو جزءاً من مضمونٍ لأثرٍ ما، تكون أماننا حالتان: إحداهما: أن تكون المعطيات التاريخية عن وجوده متوفرة في غير تلك المدوِّنة. والأخرى: أن لا يكون هناك معطى منفصلٌ عن متن تلك المدوِّنة. ومن ذلك مثلاً: لو ورد اسم النبيِّ محمدٍ ﷺ وبعض المعلومات عن حياته في القرآن الكريم، فإننا بغضِّ النظر عن القرآن نستطيع العثور على آثار لوجود النبيِّ محمد وهويته التاريخية وسيرته الذاتية في المصادر التاريخية والمعطيات الآثارية. وبذلك فإن الوجود والهوية التاريخية للنبيِّ الأكرم لا تكون مرهونةً لمعطيات القرآن، بل إن وجوده التاريخي ثابتٌ بشكلٍ مستقلٍّ عن وجود القرآن. وعليه يمكن بيان ذات هذه التأمُّلات والتساؤلات بشأن سُلَيْم بن قيس أيضاً.

أ. بين الواقعية والاختلاق —

إن السؤال المهم الذي يجب طرحه حول شخصية سُلَيْم بن قيس هو: هل هناك معطيات تاريخية تثبت الوجود التاريخي لسُلَيْم بن قيس بشكلٍ مستقلٍّ عن الروايات والكتاب المنسوب إليه؟

من خلال البحث الموسَّع يتضح عدم إمكان العثور على مؤشرٍ للوجود التاريخي لسُلَيْم بن قيس بمعزلٍ عن الكتاب والروايات المنسوبة إليه؛ فلم تردِّ الإشارة إلى وجود سُلَيْم في أيِّ مصدرٍ متقدِّم، بعد غصِّ النظر عن كتابه^(٦). وباختصارٍ: إذا غصَّنا النظر عن المعلومات الواردة بشأنه في الكتاب والروايات المنسوبة إليه فليس هناك من وجودٍ خارجي لسُلَيْم بن قيس الهلالي.

ب. احتمالات قائمة —

وبالنظر إلى الحالة المبهمة التي تحيط بالهوية التاريخية لسُلَيْم بن قيس نكون أمام الاحتمالات التالية:

أ. أن يكون سُلَيْم بن قيس شخصيةً مختلقةً، لا وجود لها في الخارج؛ بمعنى أن هناك أشخاصاً ألفوا هذا الكتاب أو الروايات، واخلقوا لها مؤلفاً بهذا الاسم.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

ب - أن يكون سُليْم بن قيس اسماً مستعاراً، اختاره الراوي أو الكاتب أو أشخاص آخرون؛ ليكونوا في مأمنٍ من تداعيات نشر هذه المعلومات الخاصة.

ج - أن يكون سُليْم بن قيس اسماً لشخصيّة حقيقيّة، ولكن تعرّض اسمه للتحريف أو التصحيف، أو أنه اسمٌ مختلف وقد تمّ ذكره من باب الخطأ.

كأن يكون اسم «سليم بن قيس الحضرمي» أو «سليم بن قيس الحنظلي» أو «سليم بن قيس الشامي» أو غير ذلك من الأسماء المشابهة قد تمّ تحريفها في القرنين الثاني والثالث الهجريين بوصفها أسماء تعود إلى شخصيّة من القرن الأول الهجريّ، ونسبوا إليه بعض الروايات المختلقة؛ أو أن يكون هناك كتابٌ ألفه شخص وضمّنه روايات، وكانت الرواية الأولى فيه مرويةً عن راوٍ اسمه سُليْم، وفي النسخ اللاحقة تمّت تسمية الكتاب بآجمعه والروايات الموجودة فيه باسم سُليْم.

واليك في ما يلي قائمةٌ بأسماء سليم ونظائره على ما ورد في المصادر الروائية

والتاريخية:

الرقم	الاسم	الاسم الكامل
١	سالم بن قيس	سالم بن قيس العامري
٢	سلم بن قيس	سلم بن قيس علوي الأزدي
٣	سلمان بن قيس	سلمان بن قيس
٤	سلمان بن قيس	سلمان بن قيس اليشكري البصري
٥	سلمان بن هلال	سلمان بن هلال الكوفيّ
٦	سلمة بن قيس	سلمة بن قيس
٧	سلمة بن قيس	سلمة بن قيس الأشجعي
٨	سلمة بن قيس	سلمة بن قيس الهلالي
٩	سليم الشامي	سليم الشامي
١٠	سليم بن قيس	سليم بن قيس التميمي
١١	سليم بن قيس	سليم بن قيس الحضرمي
١٢	سليم بن قيس	سليم بن قيس الحنظلي
١٣	سليم بن قيس	سليم بن قيس الشامي
١٤	سليم بن قيس	سليم بن قيس التجاري
١٥	سليم بن قيس	سليم بن قيس بن لوذان
١٦	سليم بن قيس	سليم بن قيس العامري الكوفيّ
١٧	سليم بن قيس	سليم بن قيس العامري الهلالي
١٨	سليم بن قيس	سليم بن قيس الكوفيّ
١٩	سليم بن قيس	سليم بن قيس الهلالي
٢٠	سليم بن قيس	سليم بن قيس الهلالي العامري الكوفيّ

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

٢١	سليم بن قيس	سليم بن قيس الهلالي الكوفي
٢٢	سليمان بن قيس	سليمان بن قيس
٢٣	سليمان بن قيس	سليمان بن قيس العامري
٢٤	سليمان بن قيس	سليمان بن قيس اليشكري
٢٥	سليمان بن قيس	سليمان بن قيس اليشكري البصري
٢٦	سليمان بن هلال	سليمان بن هلال الكوفي
٢٧	عباد بن قيس	عباد بن قيس
٢٨	عباد بن قيس	عباد بن قيس الزرقني
٢٩	قيس بن سلمة	قيس بن سلمة
٣٠	قيس بن سليم	قيس بن سليم
٣١	قيس بن عباد	قيس بن عباد البصري
٣٢	قيس بن عباد	قيس بن عباد البكري
٣٣	قيس بن عباد	قيس بن عباد الشيباني
٣٤	قيس بن عباد	قيس بن عباد
٣٥	قيس بن عباد	قيس بن عباد القيسي
٣٦	قيس بن عباد	قيس بن عباد (عبيد)
٣٧	قيس بن عبد	قيس بن عبد ربه
٣٨	قيس بن عباد	قيس بن سعد بن عباد
٣٩	مسلم بن قيس	مسلم بن قيس الهلالي

وعلى أي حال لو قلنا بواقعية شخصية سُلَيْم، وعدم كونه شخصاً مختلفاً، فسوف يكون دعم ذلك في الافتراضين الآخرين (ب، ج)، وإقامة الشواهد والأدلة على اعتبار سُلَيْم اسماً مستعاراً لشخصية تاريخية حقيقية، أو تحريفاً لاسمه الحقيقي، أمراً في غاية التعقيد، بل أمراً مستبعداً؛ وذلك لأن المعلومات المتوفرة لدينا حالياً عن سُلَيْم بن قيس إنما هي من معطيات الروايات والكتاب المنسوب إليه. وبعبارة أخرى: إن الروايات المنسوبة إلى سُلَيْم في المصادر الأولى شحيحة، وإن حجم المعلومات الشخصية الحاصلة منها في غاية الندرة؛ ومن ناحية أخرى: إن النسخ المتوفرة عن كتب سُلَيْم في غاية التشويش، وعلى أشكال مختلفة؛ بحيث لا يمكن تحديد النواة الأصلية لهذا الكتاب من بينها، وأي واحد من تلك الكتب يشتمل على المضمون الأصيل، لكي نتمكن في ضوءه من تطبيق شخصية تاريخية أخرى على الخصائص المشابهة والروايات المتناغمة؛ للكشف عن شخصية مؤلف كتاب سُلَيْم ورواياته.

وقد سعى بعض الباحثين - من خلال الاستفادة من معطيات النسخ المطبوعة وهذه المخطوطات المشوشة، وتقديم بعض الشواهد الخارجية المتناغمة معها - إلى

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

تطبيقها على أشخاصٍ بوصفهم يمثّلون الشخصية الحقيقية لسُلَيْم بن قيس^(٣).

٢. تحديد الرقعة الجغرافية لحياة سُلَيْم —

عندما نتكلّم عن شخصٍ «اسمه سُلَيْم بن قيس»، وأنه قد روى بعض الأمور عن بعض أحداث صدر الإسلام بشكلٍ مباشرٍ، نكون قد افترضنا هذه الأمور البديهية، وهي أن سُلَيْم بن قيس كان يعيش في شبه الجزيرة العربية والعراق، وكان شاهداً - مباشراً أو غير مباشرٍ - على أحداث تلك الحقبة. فإذا علمنا أن مؤلّف الكتاب كان يعيش في بلاد الصين دلّ ذلك على أنه لم يكن بمقدوره أن يروي في كتابه أحداث صدر الإسلام مباشرةً أو عبر واسطةٍ واحدة.

إن مضمون الكثير من روايات سُلَيْم - ولا سيّما الروايات الموجودة في الكتب المنسوبة إليه - يثبت أن سُلَيْم بن قيس كان شاهداً مباشراً على الأحداث الإسلامية، بل ومشاركاً في بعض وقائع صدر الإسلام أيضاً. إن هذه الحالة الخاصة لسُلَيْم تحملنا على التدقيق في الرقعة الجغرافية لحياته؛ كي نتمكّن من إثبات إمكان الواقعية التاريخية لمضمون الروايات المنقولة عن سُلَيْم (بالنسبة إلى الرقعة الجغرافية لحياته)، أو أنها تشير أمامنا هالةً من الغموض بشأن تطابق هذه الأحداث والوقائع.

أ. مكان الولادة، والنشأة، والأسفار —

إن سُلَيْم بن قيس - طبقاً لبعض الروايات المتوفرة في الكتب المنسوبة إليه - كان في بداية عام ٣٧هـ - أي في ليلة الهرير من واقعة صفين - كان يبلغ من العمر أربعين سنة، وعليه يكون قد وُلد قبل الهجرة بثلاث سنوات، ويبدو أنه وُلد في الكوفة. وكذلك في ضوء المعطيات الأخرى الواردة في قصص روايات سُلَيْم في النسخ المتوفرة فقد حجّ سُلَيْم إلى مكّة عندما كان له من العمر ٢٤ سنة، وعاد بعدها إلى المدينة المنورة. كما كانت له سفرةٌ إلى الريدة، ولكن لم يتّضح ما إذا كانت هذه سفرةً مستقلةً، أو وقعت في طريق سفرٍ آخر. وفي عام ٣٥هـ، بالتزامن مع بداية خلافة الإمام عليّ، انتقل من المدينة إلى الكوفة، ومنها إلى المدائن، ولم يتّضح ما إذا كانت

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

هذه رحلةً مستقلةً أم وقعت في طريق رحلةٍ أخرى أيضاً، ثم سافر إلى صفين، ليسكن بعدها في الكوفة. وفي رحلةٍ أخرى، في حدود عام ٥٠هـ، ذهب إلى المدينة، واتجه إلى مكة برفقة معاوية، ثم عاد من مكة إلى الكوفة. وكانت له رحلةٌ من الكوفة إلى البصرة، وكذلك لم يتضح ما إذا كان هذا السفر مستقلاً أو وقع في طريق رحلةٍ أخرى، وفي نهاية المطاف هرب سنة ٧٥هـ من الكوفة إلى نوبندجان في بلاد فارس، وتوفي هناك^(٤).

وعليه يكون سُلَيْمٌ - طبقاً لما ورد في كتابه - قد سافر إلى ما يقرب من عشرة بلدان مهمّة أو تاريخية. فقد ذهب إلى المدينة المنورة ثلاث مرّات في الحدّ الأدنى، وقد تشرّف بالحجّ إلى مكة المكرمة مرّتين. كما سافر إلى المدائن والبصرة ونوبندجان والريذة وصفين.

ب. إشاراتٌ وتساؤلاتٌ —

أ. إذا كان مكان ولادة سُلَيْم بن قيس ونشأته الأولى إلى فترة الشباب هو الكوفة أو ضواحيها - كما يبدو ذلك من لقبه - فيجب توضيح كيفية إسلامه وهجرته إلى المدينة المنورة؛ إذ بالنظر إلى أن المسلمين لم يتّجهوا إلى فتح العراق إلا في عام ٤هـ، ولم يتمّ تأسيس الكوفة كمعسكرٍ لمواصلة الفتوح داخل إيران إلا في عام ١٧هـ، يبدو أن هذه المرحلة هي التي شهدت اعتناق أهل العراق والكوفة للإسلام طوعاً أو كرهاً؛ وعلى هذا الأساس لم تتضح لنا طبيعة حياة سُلَيْم بن قيس عندما كان عمره يتراوح ما بين ١٧ و ٢٠ عاماً، وكيف ورد المدينة وابتدأ رواية الحديث؟

ب. بالنظر إلى عدد أسفار سُلَيْم بن قيس، وكذلك المناطق التي اجتاز بها، يبدو أنه قطع مسافة لا تقل عن عشرة آلاف كيلومتر، وتوقف في ما لا يقل عن ٣٣٠ منزلاً في هذه الطرق، ومع ذلك، وعلى الرغم من حملته لأدوات الكتابة، إلا أنه لم يأت على ذكر هذه المناطق في كتابه، ولم يُشير إلى ما يحيط بها من الشواهد والقرائن. ولم يتضح سبب اكتفاء سُلَيْم - وهو الكاتب والمحقّق - بذكر مطالب قليلة ومحدودة عن هذه المساحة الواسعة من أسفاره إلى جميع هذه البلدان والمناطق!

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وكذلك يتّضح من قرائن الأسفار أنه قد سافر أيضاً إلى موضع كربلاء وغدير خمّ أيضاً، ومع ذلك لا يوجد في كتابه والروايات المنسوبة إليه أيّ تقريرٍ حول هذه المناطق.

ج. والسؤال المهمّ للغاية حول الأسفار والرقعة الجغرافية لسُليْم بن قيس هو: لماذا لم يردّ ذكر اسم شخصيّةٍ بمثل هذا النشاط الواسع في المصادر التاريخية أو مرويات أصحاب أهل البيت (عليهم السلام) والشخصيات التاريخية، رغم حضوره الصارخ في أمكنة وأحداث متعدّدة؟ ولماذا لم يتحدّث أيّ شخصٍ عن هويّة سُليْم وحضوره في الأحداث المختلفة والمواقع الجغرافية؟

وعليه، لو اعتبرنا اسم سُليْم - لتصحيح هويّته التاريخية - اسماً مستعاراً، أو تصحيفاً عن مثل: سليمان بن قيس اليشكري، فهل يمكن العثور لهذا الاسم البديل، أو الشخصيات التاريخية البديلة الأخرى المماثلة لها، على شخصٍ بهذه الخصائص القصصية وسيرة الحياة، بحيث يتطابق مع المعطيات والمعلومات الوارد في الكتب المتوفّرة والمنسوبة إلى سُليْم؟

٣. هل كان سُليْم صحابياً أو تابعياً؟ —

في ضوء ما ورد من المعلومات في الكتب المنسوبة إلى سُليْم بن قيس يتّضح أن عمره عند رحيل النبيّ الأكرم كان ١٤ عاماً تقريباً، وحيث لم يكن متواجداً في المدينة المنورة لم يكن بمقدوره أن يكون صحابياً. كما لا يوجد تقريرٌ مباشر عن سُليْم بشأن لقائه أو تحاوره مع النبيّ الأكرم أو النقل عنه، الأمر الذي يؤيد القول بعدم كون سُليْم صحابياً.

وعليه يجب العمل على بيان تابعيّة سُليْم، وكذلك صحبته لأهل البيت؛ بمعنى أنه لو اتّضح أن سُليْم بن قيس لم يكن على صلةٍ بأصحاب رسول الله فإنّ التقارير الموجودة في روايته وكتبه سوف تكون موضع إشكالٍ وتأمّل.

أ. حقيقة علاقة سُليْم بن قيس بأصحاب النبيّ (صلى الله عليه وآله) —

يمكن بيان تابعيّة سُليْم بن قيس ضمن العناوين التالية:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

١. الخاصّة من أصحاب النبي ﷺ —

بغض النظر عن بعض التقريرات المباشرة لسليّم عن أحداث صدر الإسلام، نجد أن الحجم الأكبر لرواياته تُردُّ عن أربعةٍ من صحابة النبي ﷺ، وهم: سلمان، وأبو ذرّ، والمقداد، وابن عبّاس^(٥). ومن ذلك مثلاً: كانت هناك علاقةٌ وثيقةٌ بين سليّم وسلمان الفارسي، وقد ألقى على سلمان أسئلةً متنوّعة، وحفظ أجوبته، وعمل على ضبطها وروايتها.

٢. الإمام عليّ عليه السلام —

إن الادّعاء المهم في الكتب المنسوبة إلى سليّم هو القول بأنه كان من خاصّة أصحاب الإمام عليّ، حيث نرى الكثير من الروايات والأحداث التي تدور حول الإمام عليّ تروى في هذه الكتب على لسان سليّم. وحتى في كتاب سليّم هناك الكثير من الموارد التي تؤكد الارتباط الوثيق بين سليّم والإمام عليّ^(٦)؛ بحيث كان لسليّم حضورٌ حتى في ساعات احتضار أمير المؤمنين وقراءة وصيّته.

وكذلك لو لم نقل: إن جميع الروايات الموجودة في الكتب المنسوبة إلى سليّم تدور حول الإمام عليّ، فلا أقلّ من القول بأن ٧٠٪ من الروايات الموجودة في المخطوطات ترتبط مباشرةً بالإمام عليّ والأحداث التي تدور حوله.

٣. بنو هاشم وأبناء الإمام عليّ عليه السلام —

إن ارتباط سليّم بعموم بني هاشم، ولا سيّما ابن عبّاس، جديرٌ بالملاحظة، حتى لكأنّ بني هاشم كانوا يعتبرون سليماً واحداً منهم^(٧)، بل وفق بعض الروايات الموجودة في الكتب الحالية لسليّم كان هناك لقاءٌ وتجاوزٌ بين سليّم وجميع أولاد الإمام عليّ. ومن ذلك مثلاً: إنه بعد استشهاد الإمام عليّ عليه السلام أعاد نقل الحديث الذي سمعه منه إلى ولديّه الحسن والحسين عليه السلام في المدينة المنورة؛ ويذكر تأييدهما له في ختام الحديث. وكذلك بعد عقود من ذلك يلتقي بالإمام زين العابدين عليه السلام، بحضور نجله الإمام الباقر عليه السلام، وأعاد عليه ما سمعه من «جدّه وأبيه وعمّه»، وقد أيد الإمام الباقر أقوال

سُليْم وكلام أبيه^(٨).

ب. تأملٌ وتحليلٌ —

أ. إن وضع ارتباط وتعامل سُليْم بن قيس مع أصحاب النبيّ الأربعة - الذين كان لهم النصيب الأوفر في نقل مرويات سُليْم - مُبهمٌ وغامضٌ، وليس من الواضح ما إذا كان سُليْم قد التقى بهم حقاً.

فمثلاً: يمكن طرح بعض الأسئلة حول ارتباط سُليْم بسلمان الفارسي، ومن تلك الأسئلة: إن سلمان قد تمّ تنصيبه عاملاً على المدائن في حدود عام ١٦هـ، وبقي هناك إلى آخر حياته، وعليه نقول: متى وأين أمكن لسُليْم أن يلتقي بسلمان؟! وهل يمكن التوفيق من الناحية المنطقية بين كيفية دخول سُليْم إلى المدينة المنورة وعمره وبين هذا اللقاء؟ ولو قيل: إن سُليْمًا قد التقى بسلمان في المدائن فهل هناك شواهد تثبت أن سلمان الفارسي كان على قيد الحياة عند زيارة سُليْم للمدائن؛ ليكون هناك إمكانٌ لعقد هذا اللقاء؟

وبغض النظر عن هذه النقطة بالغة الأهمية، ليس هناك أيّ تقرير في المصادر الأخرى وأقوال أصحاب النبيّ الأكرم أو أهل البيت يثبت أن سُليْم بن قيس كان على صلة بأصحاب رسول الله أو الإمام عليّ.

ب. على الرغم من أن تواصل سُليْم مع الإمام عليّ ملحوظٌ في كتاب سُليْم على نطاقٍ واسعٍ جداً، لكننا لا نجدُ ذكراً لاسم سُليْم بن قيس في أيّ كلامٍ أو روايةٍ للإمام عليّ. ومن ناحيةٍ أخرى فإن مختلف أصحاب الإمام لم يُشيروا بدورهم إلى وجود سُليْم أو دوره في أحداث صدر الإسلام. وبعبارةٍ أوضح: إن وجود شخصية سُليْم بن قيس مفقودٌ في تاريخ أحداث وسيرة الإمام عليّ، ولا نرى له أيّ أثرٍ في البين؛ ليدعم كونه واحداً من الصحابة.

بل لا نرى اسم سُليْم بن قيس حتّى في المصادر التاريخية التي تمّ تأليفها حول الأحداث والوقائع والحروب التي حدثت في عصر الإمام عليّ، وكأنّه لم يكن هناك من وجودٍ خارجيٍّ لشخص باسم سُليْم بن قيس (سواء أكان اسماً حقيقياً أو مستعاراً)

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

في تاريخ حياة الإمام عليّ وأبنائه وبنو هاشم^(٩).

٤. تعامل سُلَيْمٍ مع الوقائع —

قد يكون لشخصٍ وجودٌ حقيقيٌّ في التاريخ، وتكون مراحل حياته منسجمةً مع وقائع صدر الإسلام من الناحيتين الزمانية والمكانية، ويكون صحابياً أو تابعياً أيضاً، ومع ذلك لا تكون له مساهمةٌ أو مشاركةٌ في أحداث صدر الإسلام. ومن هذه الناحية، ومع افتراض المسائل المتقدمة حول شخص سُلَيْمٍ بن قيس، يجب العمل على بحث حضور سُلَيْمٍ وتعامله مع أحداث صدر الإسلام.

أ. التقرير المباشر للوقائع المهمة —

يكفي مجرد نظرةٍ إجماليةٍ إلى محتوى روايات الكتب المنسوبة إلى سُلَيْمٍ لندرك بوضوحٍ كبيرٍ أن سُلَيْمٍ بن قيس كان له حضورٌ كبيرٌ في وقائع عصر الإمام عليّ.

وبالإضافة إلى التقارير الصادرة عن سُلَيْمٍ بالواسطة حول الوقائع المهمة، من قبيل: «غدير خمّ»، والسقيفة، والهجوم على بيت الوحي، وإحراق دار فاطمة^(ع)، هناك لسُلَيْمٍ تقاريرٌ مباشرةٌ عن بعض خطب وكتب الإمام عليّ، وحتى وصيته أيضاً. والأهمّ من ذلك كله أن سُلَيْمٍ بن قيس كان له حضورٌ في الحروب الثلاثة في عهد الإمام عليّ، وهي: الجمل؛ وصفين؛ والنهروان، وروى تقارير دقيقة وتفصيلية عن حوارات وأحداث هذه الحروب بشكلٍ مباشر.

كما أن حضور سُلَيْمٍ في الوقائع الأخرى ملحوظٌ أيضاً؛ فقد روى «خطبة عمرو بن العاص، وأحداث أهل الشام في المطالبة بالثأر لعثمان»، بل روى «محتوى بعض الرسائل السرية لمعاوية» بشكلٍ مباشر، حتى كأن سُلَيْمٍ بن قيس كان له حضورٌ مباشرٌ في الجناحين المتخاصمين، ولذلك كان بمقدوره أن يطلع بسهولة على بعض المطالب والمواقف السياسية والقتالية في وقتٍ واحد.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

ب. الإيراد العامّ —

ما تقدّم من مواطن الغموض والإشكال في العنوان السابق يمكن بيانه في هذا الموضوع أيضاً، ومن أهمّ هذه الإشكالات: لماذا لا نجد في المصادر التاريخية المتقدّمة - حول وقائع وأحداث وحروب عصر الإمام عليّ، وأحداث صدر الإسلام - أيّ ذكر لسُليْم بن قيس أو حضور شخصٍ بهذه المواصفات (الموجودة في الكتب المنسوبة إليه)؟

ه. الوضع العلميّ والثقافيّ لسُليْم —

لو غَضَضْنَا الطرف عن جميع الإشكالات السابقة، وسلّمنا بأن سُليْم بن قيس شخصيّةٌ حقيقيّةٌ، وأنه كان من أصحاب الإمام عليّ، وكان له حضور في الأحداث المهمة في خلافته، فسوف تحظى هذه المسألة بأهميّة بالغة، وهي: كيف تمّ تدوين تقارير سُليْم؟

أ. كيفية تدوين كتاب سُليْم —

هنا أمامنا حالتان حول تأليف روايات سُليْم، وهما:

أ - أن يكون سُليْم بن قيس هو الذي قام بكتابة الوقائع والتقارير حول صدر الإسلام، وفي هذه الحالة يجب أن يكون سُليْم شخصاً متعلّماً، ويتقن القراءة والكتابة.

ب - أن يكون سُليْم بن قيس قد نقل هذه التقارير إلى شخصٍ آخر مشافهةً، وقام هذا الشخص بتدوين هذه الوقائع المنقولة من قبِل سُليْم.

إن ما ورد في ديباجة الكتاب المنسوب إلى سُليْم يثبت أن سُليْم بن قيس قد أعطى أبان بن أبي عيَّاش كتاباً جاهزاً سبق له أن أتمّ تأليفه. وقد جاء في هذه الديباجة: «يا أبان... إن عندي كتباً، سمعْتُها عن الثقات، وكتبْتُها بيدي... وإني هممْتُ حين مرضتُ أن أحرقها، فتأثَّمْتُ من ذلك، وقطعتُ به. فإن جعلتُ لي عهد الله - عزَّ وجلَّ - وميثاقه أن لا تخبر بها أحداً ما دُمْتُ حياً... وإن حدث بك حدّث أن تدفعها إلى مَنْ تتق به من شيعة عليّ... فضمنتُ ذلك له، فدفعها إليّ وقرأها كلّها عليّ... فنظرت

فيها بعده فقطعتُ بها».

ب. ملاحظات وإشكالات —

بغض النظر عن هذه النقطة المهمة، وهي أن جميع مراحل حياة سُليْم بن قيس قد تزامنت مع مرحلة منع رواية وكتابة الحديث من قِبَل عُمَر (١٠)، هناك عدّة إشكالات حول كتابة الحديث من قِبَل سُليْم:

أ. لم يُعلَم في الأساس ما إذا كان سُليْم بن قيس قادراً على القراءة والكتابة أم لا؟ أو أين تعلّم القراءة والكتابة؟ هل كان ذلك في الكوفة أيام صباه، أو في المدينة المنورة عندما كان في عمر الشباب؟ إذ كان عدد الأشخاص الذين يعرفون القراءة والكتابة في صدر الإسلام محدوداً جداً^(١١)؛ وإن أغلب الأشخاص الذين كانوا يتمكّنون من القراءة والكتابة كان يتمّ توظيفهم في أعمال التدوين ومؤسّسات الحكم والدولة.

وكذلك لم يتّضح ما إذا كان سُليْم قادراً على قراءة وكتابة الخطّ العربي أو كان يتقن الخطّ الفارسي الساساني الوسيط (في منطقة ولادته) فقط؟

وذلك لأن لغة وخطّ السكّان في العراق إلى ما قبل مجيء الحجّاج بن يوسف الثقفي سنة ٧٥هـ لم يكن عربياً، وإن الحجّاج هو الذي استبدل اللغة الفارسية الوسيطة - التي كانت هي اللغة الرسميّة في العراق - باللغة والخطّ العربي، وحوّل لغة الدواوين في العراق من الفارسية إلى العربية أيضاً.

وأما الأهمّ من النقطة السابقة فهو: هل كان سُليْم يمتلك إمكانية تدوين وكتابة الأحاديث الطويلة جداً في المرحلة الإسلامية الأولى، أي في عصر النبيّ (حيث كانت إمكانات الكتابة بدائيّة ومحدودة جداً)؟ وهل كان بمقدوره أن يحمل أدوات الكتابة في أسفاره المتعدّدة؟

ب. بغضّ النظر عن هذه المسألة، فحتى على الاحتمال الآخر (وهو أن يكون شخصاً آخر هو الذي تولّى كتابة روايات سُليْم) يجب أن يتمّ تحديد ذلك الشخص، والفترة الزمنية التي تمّ فيها تدوين الأقوال التي حصل عليها من سُليْم مشافهةً، ثمّ

وصلت هذه المکتوبات إلى أبان بن أبي عيَّاش.

٦. انتقال أثار سُليْم والتماهي فيما بينها —

لو افترضنا أن سُليْم بن قيس كان يمتلك جميع المؤهَّلات الآنف ذكرها، وأنه بالإضافة إلى ذلك قد ألف كتاباً روائياً أو تاريخياً في القرن الهجريّ الأول، يجب العمل بعد ذلك على بيان كيفية انتقاله واستساخه.

أ. التاريخ المضطرب للانتقال الأولي للكتاب —

طبقاً لحكاية الديباجة الواردة في النسخ المسندة للكتب المنسوبة إلى سُليْم، نجد كيفية الانتقال الأولي لكتاب سُليْم على نوعين؛ بمعنى أنه ورد في بعض النسخ أن نسخة الكتاب قد انتقلت من أبان بن أبي عيَّاش إلى عمر بن أُذينة؛ وفي بعض النسخ أن هذا الانتقال كان إلى معمر بن راشد؛ وفي بعض النسخ ورد اسم معمر بن راشد في بداية الحكاية، واسم عمر بن أُذينة في نهايتها.

ب. التماهي بين النسخ الموجودة وبين كتاب سُليْم —

وبغض النظر عن الملاحظات الواردة على الانتقال الأولي لكتاب سُليْم، يجب إيضاح حالة «التماهي» بين الروايات الموجودة لسُليْم والمخطوطات المتوفرة للكتاب المنسوب إلى سُليْم وبين الروايات والكتب الحقيقي لسُليْم في القرن الهجريّ الأول. وبعبارة أخرى: لو افترضنا أنه كان لسُليْم روايات وكتاب في القرن الهجريّ الأول فمن أين وكيف لنا أن نعلم الآن أن هذا المتن والمضمون الموجود بين أيدينا هو ذات ذلك المتن والمحتوى الحقيقي لكتاب سُليْم في القرن الأول؟! أي إنه من الممكن أن سُليْم بن قيس كانت لديه روايات، وكان له كتابٌ قد تلف، ثم قام الآخرون في القرون اللاحقة بتأليف روايات وكتابٍ جديد باسم سُليْم، وقاموا بنشره وتعميمه.

وعلى هذا الأساس، تجب الإجابة عن هذا السؤال بوضوح: كيف نعلم أن الروايات المتوفرة لدينا أو الروايات الموجودة عن سُليْم في مصادر القرن الهجريّ الرابع

هي ذات روايات أو كتاب سُلَيْم بن قيس التي تنتمي إلى القرن الأول؟

ج. نظرات وإشارات —

أ. في البداية علينا أن نعلم مَنْ هو الشخص الذي حصل على نسخة كتاب سُلَيْم من أبان؛ إذ إن تاريخ انتقال الكتاب في المخطوطات مشوّشٌ، وإن محتوى القصة على ما هو عليه من التناقض في توجيه الخطاب إلى الشخصين المتلقيين موضع تأملٍ وإشكال.

وبغضّ النظر عن هذا الأمر، إذا لم نستطع إثبات أن أبان بن أبي عياش قد أعطى كتاب سُلَيْم لشخصين - وهما: معمر بن راشد؛ وعمر بن أُذينة - بأدلة متقنة فهذا يعني أن روايات كتاب سُلَيْم كانت في ثلاث طبقات منها - في الحد الأدنى - من أخبار الأحاد.

ب. - حيث لا يوجد لروايات سُلَيْم وكتابه حضورٌ صارخ وملحوظ في المصادر الأخرى، وهناك القليل من الروايات المنسوبة إلى سُلَيْم في المصادر الأولى، لا يمكن لنا تطبيق الكمّ الكبير للروايات المنسوبة إلى سُلَيْم مع متن ومضمون الروايات المنسوبة إليه في المصادر الأولى؛ لكي يتمّ تشخيص التماهي بينها بشكلٍ دقيق؛ أي إن ٨٠٪ من متن روايات النسخ المتوفرة لسُلَيْم لا توجد في متن روايات سُلَيْم في المصادر الأولى.

ج. - وبغضّ النظر عن هذا كلّه، وحيث إن ما يتوفّر حالياً من المخطوطات المنسوبة إلى سُلَيْم زاخرةً بالاضطراب والتشويش، وتحتوي على نماذج مختلفة (بحيث إنها لا تحتوي حتّى على حديثٍ واحدٍ مشترك)، لا يمكن بحثٍ وتأييد «التماهي» بين متن الروايات المتوفرة وبين الروايات الحقيقية والأصلية في القرن الأول بسهولة.

٧. المطالعة النهائية —

أمامنا الآن سلسلة من الإشكالات وموارد الغموض الجادة حول حقيقة «الوجود والهوية التاريخية، والرقعة الجغرافية لحياة سُلَيْم، وكونه صحابياً، وتعامل سُلَيْم بن قيس مع الأحداث»، وكذلك «كيفية الكتابة، وانتقال وتماهي الروايات والكتب

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

المنسوبة إلى سُليمان. وبذلك يتعيّن على الباحثين أن يدرسوا هذه المسائل بشكلٍ دقيق، أو يجب القيام في الحدّ الأدنى بتحقيقاتٍ جادّة حول التعريف بالمؤلف والجذور التاريخية للكتب المنسوبة إلى سُليمان.

ولكنّ يمكن القول في هذا الشأن على نحو الإجمال:

أ. بالنظر إلى الشواهد الأثرية، والعلامات الشكلية والفيزيقيّة، يمكن إرجاع تاريخ تأليف الكتب المتوفّرة حالياً والمنسوبة إلى سُليمان إلى ما يقرب من عام ٣٤٣هـ (تاريخ أحوال الرواة المتأخّرين) وإلى عام ٥٧٧هـ (عام توفّر مخطوطة كتاب الغيبة المشتملة على روايات سُليمان)، أي إنه لا يوجد لدينا حالياً دليلٌ ملموس يثبت أن الكتب المتوفّرة لسُليمان تعود إلى ما بين عامي ٣٤٣ و٥٧٧هـ، إلّا إذا عثرنا على شواهد جديدة.

ب. ومن ناحيةٍ أخرى، فإن شواهد، من قبيل: الرقعة الجغرافية للرواة المتأخّرين للكتاب المنسوب إلى سُليمان، ونقل ونشر أحاديثهم في منطقة الشام، وموقع سلمان عند النصيرية، والفرق المماثلة لها، وتضخيم دور سلمان في الكتب المنسوبة إلى سُليمان؛ وكذلك تناغم موضوعات كتاب سُليمان مع مشارب النصيرية والفرق المماثلة لها؛ وكذلك تزامن مرحلة تأليف كتاب سُليمان مع مرحلة ازدهار النصيرية والفرق المشابهة لها؛ وبطبيعة الحال الارتباط بين النعماني والنصيرية بتأليف كتاب الغيبة وحواشي أحاديث سُليمان؛ وكذلك شواهد عن ارتباط النصيرية والفرق المماثلة لها بالعبّاسيين؛ ومن ناحيةٍ أخرى تأييد العبّاسيين في الروايات المنسوبة إلى سُليمان، يمكن لها بأجمعها أن تثبت أن الكتب المنسوبة إلى سُليمان تنتمي إلى منطقة الشام، والقول بأنها من تراث النصيرية أو الفرق المشابهة لها.

ج. وكذلك، حيث كانت هناك جهودٌ كبيرة في العصر الصفوي في إطار الإعداد للمصادر الشيعية الروائية، وأدى توفّر الإمكانيات المالية والسياسية وسهولة عمليات الشحن والنقل وطرق التواصل بين المجتمعات الشيعية في إيران والعراق والشام إلى إعداد وجمع المزيد من المخطوطات الشيعية، فقد شكّل هذا الأمر أرضيةً جديدة لتعرّف علماء الإمامية على بعض التراث المهجور في الأقطار الأخرى. ومن هنا يبدو أن العلماء الإمامية في إيران قد حصلوا على نسخٍ من الكتب المنسوبة إلى سُليمان في هذه

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

المرحلة من الحقبة الصفوية. وبعبارةٍ أخرى: رُبما كانت هناك نُسخٌ من هذه الكتب المنسوبة إلى سُلَيْمٍ في مناطق الشام عند علماء جبل عامل، وانتقلتْ بواسطتهم إلى إيران والعراق، وأصبحت في متناول علماء الشيعة في المرحلة الصفوية، وظهرتْ في كتبهم (من قبيل: بحار الأنوار وغيره). وسوف تقوى هذه النظرية عندما ندرك أن النسخ القديمة لكتب سُلَيْمٍ، والتي تمَّ تحريرها قبل العصر الصفوي، لم يُعدْ لها من وجودٍ. ومن ناحيةٍ أخرى، حيث لم يكن العلماء في العصر الصفوي على معرفةٍ كاملة بالفرق الغالية وآثارهم، فإنهم على الرغم من عثورهم على الكثير من الأحاديث والروايات في هذه الكتب، ولم تكن أسانيد الكثير منها معروفةً لهم، ولكن بالنظر إلى أنهم قد رأوا مضامين بعض هذه الروايات في الكتب الأخرى للمتقدمين من علماء الشيعة؛ وكذلك شغفهم بالترويج للروايات الولائية، فقد عملوا على رعاية ونشر هذه الآثار الغالية، ومن بينها: الكتب المنسوبة إلى سُلَيْمٍ^(١٢).

الفصل الثاني: تبويب وتصنيف الروايات المنسوبة إلى سُلَيْمٍ —

إن الروايات المنقولة عن سُلَيْمٍ بن قيس - سواء من حيث المتن والموضوع أو الإسناد - ليست على وتيرة واحدة، وإذا لم يتمّ الالتفات إلى هذا الأمر المهم فإن نتائج دراسة شخصية سُلَيْمٍ، وكذلك دراسة كتابه وما يحيط بحياته، سوف تتعرّض لانحرافٍ كبير. وعليه من المناسب أن نضع نصب أعيننا بعض المعلومات حول اختلاف وتنوع روايات سُلَيْمٍ، على نحو الإجمال.

١. روايات المصادر الأولى —

نهدف في هذا القسم إلى بيان أعداد ومعرفة المصادر المتقدّمة التي يُحتمل العثور فيها على روايات لسُلَيْمٍ بن قيس أو بعض المعلومات الخاصّة به. وعلى هذا الأساس، وعلى نحو الإجمال، وبغض النظر عن إمكان البحث في جميع الكتب الروائية حول سُلَيْمٍ، يبدو؛ بالنظر إلى موضوعات الكتاب الراهن لسُلَيْمٍ، أن من الأفضل أن نبحث

عن الروايات المنسوبة إلى سُلَيْم في الكتب التاريخية والكلامية وكتب الفضائل والمطاعن وما شاكل ذلك.

أروايات المصادر الكلامية والتاريخية حتى القرن السادس الهجري —

في مجموعة من ستين عنواناً من الكتب التي تنتمي إلى القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية (في الموضوعات الكلامية والتاريخية للمؤلفين الشيعة) لم نجد سوى خمسة عشر كتاباً (أصلياً أو مستصلاً) يشتمل على نقل عن سُلَيْم بن قيس؛ وهي: الغارات، وبصائر الدرجات، والمسترشد في الإمامة، ومناقب الإمام أمير المؤمنين، والإمامة والتبصرة من الحيرة، وفضائل أمير المؤمنين، وكتاب الغيبة، وشرح الأخبار، والاعتقادات، وكمال الدين، وكفاية الأثر، ومئة منقبة، والشايف في الإمامة، وتقريب المعارف، وكتاب الغيبة، وعيون المعجزات.

جدول الوضع الإجمالي للكتب التاريخية والكلامية في القرون ٣ و٤ و٥هـ بالنسبة إلى سُلَيْم

الرقم	اسم الكتاب	موضوع الكتاب	المؤلف	المتوفى (ح)	النقل عن شخص سُلَيْم	الموجود في كتاب سُلَيْم
١	وقعة صفين	تاريخ وقعة صفين	نصر بن مزاحم	٢١٢	-	-
٢	نقض العثمانية	كلام	أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي	٢٤٠	-	-
٣	المعيار والموازنة	كلام / فضائل	المنسوب إلى محمد الإسكافي	٢٤٠	-	-
٤	الإيضاح	كلام، إمامة، فضائل	منسوب إلى ابن شاذان	٢٦٠	-	-
٥	الغارات	تاريخ الإمام علي	إبراهيم بن هلال الثقفي الكوفي	٢٨٤	ح ١	موجود
٦	تأريخ اليعقوبي	تأريخ عام، تاريخ المعصومين	أحمد بن أبي يعقوب	٢٨٤ أو ٢٩٢	-	-
٧	بصائر الدرجات	كلام، إمامة، فضائل	الصفار القمي	٢٩٠	ح ٣ + ١ شامي	الثاني والثالث مختلف
٨	المقالات والفرق	كلام / تاريخ	سعد بن عبد الله الأشعري	٢٩٩ أو ٣٠١	-	-
٩	المسترشد في الإمامة	تاريخي / كلامي	المنسوب إلى ابن رستم الطبري	قرن ٣	رواية واحدة	جزئي
١٠	فرق الشيعة	كلام / تاريخ	الحسن بن موسى النوبختي	٣١٠	-	-

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

١١	الفتوح	تاريخ عام	أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي	٣١٤	-	-
١٢	مناقب الإمام أمير المؤمنين	كلام / مناقب	محمد بن سليمان الكوفي الزيدي	٣٢٢	ح ١	قليل جداً
١٣	الإمامة والتبصرة من الحيرة	كلام، إمامة، غيبية	ابن بابويه علي بن الحسين القمي	٣٢٩	ح ٣	٢ بلا ١ جزئي
١٤	فضائل أمير المؤمنين	تاريخ ومناقب	إصلاح كتاب ابن عقدة	٣٣٢	ح ٥	٤ مثل الغيبة ١ + بلا
١٥	منتخب الأنوار في...	تاريخ الأئمة	ابن همام الإسكافي	٣٣٦	-	-
١٦	الباقوت في علم الكلام	كلام / إمامة	إبراهيم بن نويخت	٣٤٠	-	-
١٧	مروج الذهب	تاريخ عام	علي بن الحسين المسعودي	٣٤٥	-	-
١٨	التبئية والإشراف	تاريخ عام	علي بن الحسين المسعودي	٣٤٥	إشارة ١	-
١٩	إثبات الوصية	كلام / إمامة	المنسوب إلى علي بن الحسين المسعودي	٣٤٥	-	-
٢٠	الهداية الكبرى	تاريخ وكلام / إمامة	حسين بن حمدان الخصيبي	٣٤٦	-	-
٢١	مقاتل الطالبين	التاريخ والمناقب	أبو الفرج الإصهاني	٣٥٦	-	-
٢٢	كتاب الغيبة	كلام / غيبة الإمام	محمد النعماني	٣٦٠	ح ٦ إشارة ١	جزئي
٢٣	شرح الأخبار في فضائل...	تاريخ ومناقب	القاضي نعمان المغربي الإسماعيلي	٣٦٣	ح ١	بلا
٢٤	المناقب والمثالب	التاريخ والمناقب	القاضي نعمان المغربي الإسماعيلي	٣٦٣	-	-
٢٥	التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري	الفضائل، المثالب، التفسير	ناصر الأطروش	٣٨٠	-	-
٢٦	الاعتقادات	كلام	الشيخ الصدوق	٣٨١	ح ١	قليل
٢٧	التوحيد	كلام	الشيخ الصدوق	٣٨١	-	-
٢٨	كمال الدين	كلام / غيبة الإمام	الشيخ الصدوق	٣٨١	ح ٦	هامش ^(١٣)
٢٩	فضائل الشيعة	كلام / فضائل	الشيخ الصدوق	٣٨١	-	-
٣٠	الهداية إلى الأصول و...	كلام	الشيخ الصدوق	٣٨١	-	-
٣١	المراتب في	كلام / فضائل	أبو القاسم البستي	قرن ٤	-	-

					فضائل...	
٢٢	كفاية الأثر	تاريخ وكلام / فضائل	الخزاز القمي الرازي	٤٠٠	ح ٢	بلا
٢٣	الاختصاص	تاريخ وكلام / فضائل	مؤلفون مجهولون ومختلفون	ق ٤	إشارة ٢	ح ١ شامي جزئي
٢٤	خصائص الأئمة	تاريخ الإمام علي	السيد الرضي	٤٠٦	-	-
٢٥	الجمال	تاريخي / كلامي	الشيخ المفيد	٤١٣	-	-
٢٦	مسار الشيعة	تاريخ	الشيخ المفيد	٤١٣	-	-
٢٧	تصحيح الاعتقاد	كلام	الشيخ المفيد	٤١٣	-	-
٢٨	الكافئة في ردّ توبة الخاطئة	تاريخي / كلامي	الشيخ المفيد	٤١٣	-	-
٢٩	أوائل المقالات	كلام	الشيخ المفيد	٤١٣	-	-
٤٠	الإفصاح في الإمامة	كلام / إمامة علي	الشيخ المفيد	٤١٣	-	-
٤١	إيمان أبي طالب	كلام	الشيخ المفيد	٤١٣	-	-
٤٢	تفضيل أمير المؤمنين	كلام، فضائل	الشيخ المفيد	٤١٣	-	-
٤٣	الإرشاد في معرفة...	كلام، تاريخ فضائل الأئمة، فضائل	الشيخ المفيد	٤١٣	-	-
٤٤	الفصول العشرة في الغيبة	كلام / غيبة الإمام	الشيخ المفيد	٤١٣	-	-
٤٥	النكت الاعتقادية	كلام	منسوب إلى الشيخ المفيد	٤١٣	-	-
٤٦	تجارب الأمم	تاريخ عام	أبو علي بن مسكويه	٤٢٠	-	-
٤٧	مئة منقبة من مناقب...	كلام / فضائل	ابن شاذان	٤٢٠	١	باختلاف
٤٨	الذخيرة في علم الكلام	كلام	الشريف المرتضى علم الهدى	٤٣٦	-	-
٤٩	الشافي في الإمامة	كلام / إمامة	الشريف المرتضى علم الهدى	٤٣٦	١	بلا
٥٠	تنزيه الأنبياء	كلام	الشريف المرتضى علم الهدى	٤٣٦	-	-
٥١	الفصول المختارة	كلام / إمامة	الشريف المرتضى علم الهدى	٤٣٦	-	-
٥٢	المقنع في الغيبة	كلام، إمامة، غيبة	الشريف المرتضى علم الهدى	٤٣٦	-	-
٥٣	تقريب المعارف	كلام، إمامة، غيبة	تقي الدين أبو الصلاح الحلبي	٤٤٧	١	باختلاف
٥٤	الرسالة العلوية	كلام / إمامة	أبو الفتح	٤٤٩	-	-

رقم	عنوان	الكراكي	صفحة	تاريخ	ملاحظات
٥٥	كتاب الغيبة	الشيخ الطوسي	٤٦٠	كلام / غيبة الإمام	باختلاف ٣
٥٦	الاقتصاد فيما يتعلق...	الشيخ الطوسي	٤٦٠	كلام / فقه	-
٥٧	دلائل الإمامة	محمد بن جرير الطبري الصغير	٥ ق	تاريخ / فضائل	-
٥٨	نوادير المعجزات في...	محمد بن جرير الطبري الصغير	٥ ق	تاريخ / فضائل	-
٥٩	عيون المعجزات	الحسين بن عبد الوهاب	٥ ق	تاريخ / فضائل	لا يوجد ١
المجموع الكلي مع حذف المكرر: ٢٢ + ١ جمع الإشارات: ٤		٢٧ + ٢		-	

كما توجد شبه رواية مقتضبة برواية سُلَيْمٍ في كتاب الغارات، ولم يتضح بالتحديد أيّ سليمٍ رواها، وإنْ أمكنَ اعتباره سُلَيْمَ بن قيس؛ بالنظر إلى بعض القرائن. ويوجد هناك حديث عن سليم الشامي في كتاب بصائر الدرجات والاختصاص (وقد يكون نقله عن البصائر)؛ حيث متن الحديث يشبه بعض روايات سُلَيْمِ بن قيس؛ بيدَ أن إسناده الحديث فيه يختلف عن سائر الأسانيد الأخرى لسُلَيْمِ بن قيس.

وعلى هذا الأساس، لو اعتبرنا جميع الروايات الموجودة في هذه المصادر هي لسُلَيْمِ بن قيس فإنها سوف تشتمل على ما مجموعه ٣٧ + ٢ (٣٩) حديثاً مكرراً وغير مكرّر عن خمسة عشر عنواناً لكتاب من القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية، نقلاً عن سُلَيْمِ بن قيس؛ ويبقى هناك ٤٤ كتاباً لا يشتمل على أيّ إشارةٍ إلى سُلَيْمِ وكتابه.

وكذلك هناك من بين ٣٧ + ٢ حديثاً منقولاً عن سُلَيْمِ (مع احتساب حديث سليم الشامي وسليم مجرداً)، في هذه العناوين الخمسة عشر للكتب الكلامية والتاريخية للشيعة من القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجري، والتي تختص بموضوع كتاب سُلَيْمِ، يوجد ما مجموعه ٢٢ + ١ حديثاً غير مكرّر من القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية، أي إنه في الكتب المرتبطة بموضوع الكتاب الراهن لسُلَيْمِ لم يُنقل عن سُلَيْمِ طوال خمسة قرون سوى ٢٣ حديثاً، وأكثرها لا صلة له بكتاب سُلَيْمِ^(١٤).

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

ب. إحالات محقق النسخة المطبوعة لكتاب سُلَيْم إلى المصادر الأولى —

إذا ما استثنينا دراسات الكتب التاريخية والكلامية التي تقدّم ذكرها، فقد عمد فضيلة الأستاذ محمد باقر الأنصاري - محقق طبعة كتاب سُلَيْم بثلاثة مجلدات - إلى القيام بهذه الإحالات لروايات طبعة سُلَيْم إلى المصادر الأولى، التي تشمل الكتب الروائيّة غير الكلامية والتاريخية أيضاً:

القرن الثالث الهجري					
الرقم	اسم الكتاب	القرن	المؤلف	العدد	عدد الأحاديث المحالة
١	بصائر الدرجات	٣	الصفار القمي	٤	٢٨، ٣٧، ١٠، ٧
٢	الغارات	٣	إبراهيم بن محمد بن هلال الثقفى	١	٣٧
٣	المسترشد	٣	المسوب لابن رستم الطبري	١	١٠
القرن الرابع الهجري					
الرقم	اسم الكتاب	القرن	المؤلف	العدد	عدد الأحاديث المحالة
٤	تفسير العياشي	٤	محمد بن عياش	١	١٠
٥	أصول الكافي	٤	محمد بن يعقوب الكليني	٦	٦٩، ٤٢، ١٨، ١٠، ٨، ٧
٦	روضة الكافي	٤	محمد بن يعقوب الكليني	٢	١٨، ٤
٧	غيبة النعماني	٤	محمد بن إبراهيم النعماني	٧	٤٥، ٤٢، ٢٥، ١٦، ١٤، ١١، ١٠
٨	كمال الدين للصدوق	٤	الشيخ الصدوق	٦	٤٢، ١١، ١٠، ٧، ٢، ١
٩	الخصال للصدوق	٤	الشيخ الصدوق	٤	٥٤، ٤٢، ١٨، ١٠
١٠	علل الشرائع	٤	الشيخ الصدوق	٢	٥٤، ٣٧
١١	اعتقادات الإمامية	٤	الشيخ الصدوق	١	١٠
١٢	عيون أخبار الرضا	٤	الشيخ الصدوق	١	٤٢
١٣	معاني الأخبار	٤	الشيخ الصدوق	١	٨
١٤	من لا يحضره الفقيه	٤	الشيخ الصدوق	١	٦٩
١٥	تحف العقول	٤	ابن شعبة الحراني	١	١٠
القرن الخامس الهجري					
الرقم	اسم الكتاب	القرن	المؤلف	العدد	عدد الأحاديث المحالة
١٦	الاستبصار	٥	أبو الفتح الكراچكي	٢	٤٢، ١٠
١٧	تقريب المعارف (مخطوط)	٥	أبو الصلاح الحلبي	١	٤٢
١٨	الشايع في الإمامة	٥	السيد المرتضى علم الهدى	١	١٨
١٩	شواهد التنزيل	٥	الحاكم الحسكاني	٢	١٠
٢٠	التهذيب	٥	محمد بن الحسن الطوسي	٣	٦٩، ١٨
٢١	الغيبة للشيخ الطوسي	٥	الشيخ الطوسي	٣	٦٩، ٦١، ٤٢
٢٢	اختيار معرفة الرجال	٥	الشيخ الطوسي (رجال الكشي)	١	١٠

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٢٠٢ م - ١٤٤٤ هـ

٢٣	الكافية في إبطال التوبة	٥	الشيخ المفيد	١	٣٧
٢٤	الاختصاص	٥	المنسوب إلى الشيخ المفيد	١	٣٧

وبطبيعة الحال فإن هذه الإحالات في تحقيق الأستاذ الأنصاري كانت بحيث لو أن عدة أسطر من حديثٍ يستغرق - مثلاً - عشرين صفحة من الكتاب الراهن لسليمان بن قيس كانت موجودة في مصدرٍ ما فإنه يحيل الحديث بأجمعه إلى ذلك المصدر، وبذلك فقد وقع نوعٌ من التدليس في إحالاته، وإن المتون المحالة لا تدعم جميع متون ومضامين الروايات الموجودة في الكتب الراهنة لسليمان.

٢. إشكالاتٌ على روايات المصادر الأولى -

إن بعض النقاط الجديرة بالملاحظة حول روايات سليمان في المصادر المتقدمة هي:
 أ. هناك القليل من الأحاديث المنسوبة إلى سليمان في المصادر المتقدمة، الأمر الذي من شأنه أن يثبت أن الروايات المنسوبة إلى سليمان إما لم تحظ باهتمام علماء الشيعة، أو أن هذه الروايات لم تكن متوفرة لديهم من الأساس.

ب. إن للروايات المنسوبة إلى سليمان في الغالب حضورٌ في المصادر التي تقع مورداً للنقاش؛ أي إن هذه المصادر - مثلاً - موضع بحثٍ ونقاش في ما يتعلق بانتساب الأثر إلى المؤلف، وتاريخ الأثر، أو مذهب المؤلف، وما إلى ذلك.

ج. إن أكثر روايات سليمان في الكتب المذكورة في هذه القرون تدور حول محور الأخلاق والفضائل، أو عدد الأئمة وإمامتهم، والفقه. وإن مطاعن ومثالب الخلفاء أو تاريخ الأحداث الخاصة (من قبيل: السقيفة وما إلى ذلك) - التي نشاهدها في الكتب الراهنة لسليمان بكثرة - لا توجد في كتب هذه القرون، على الرغم من أن الكثير من مطالب وموضوعات الكتب التاريخية والكلامية المذكورة ترتبط بموضوعات الكتب الراهنة لسليمان.

د. من زاوية التطابق المتني بين أحاديث سليمان في المصادر المتقدمة والكتب الراهنة لسليمان لا يخلو الأمر من عدة حالاتٍ أيضاً؛ فإن بعض الأحاديث الموجودة في المصادر الأولى لا توجد في الكتاب الراهن لسليمان؛ وفي بعضٍ آخر يوجد قسمٌ من مضمون هذه الروايات، مع اختلافٍ كبير في العبارات في أجزاء من الأحاديث الراهنة

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

لكتب سُليْم؛ إذ إن روايات كتب سُليْم طويلة جداً وتفصيلية، بحيث قد تستغرق ما بين عشر صفحات إلى عشرين صفحة، ومن ذلك مثلاً أن هذه الأحاديث قد وردت في كتاب بصائر الدرجات والمسترشد في حدود بضعة أسطر مقتضبة أو قصيرة، وإن حديث المسترشد هو وحده الذي يستغرق ما بين صفحتين إلى ثلاث صفحات. وعليه فإن الأحاديث الراهنة في كتب سُليْم تشتمل على إضافات كثيرة جداً بالقياس إلى هذه المضامين الموجودة في المصادر الأولى.

هـ - من خلال التحقيقات المبذولة في أسناد سُليْم بن قيس في المصادر المتقدّمة (بغض النظر عن الروايات الخمسة لمعمر عن سُليْم في كتاب الغيبة للنعماني، التي هي ليست من المؤلّف، وإنما تسلّلت في المراحل اللاحقة من الهامش إلى المتن)، يبدو أن أسناد وطرق سُليْم بن قيس في المصادر الأولى منقولةً بأجمعها بواسطة شخص عمر بن أُديّنة؛ وإن الإسناد الذي يبدو في ظاهره عن شخص غير ابن أُديّنة يعاني بأجمعه من سقط في السند (ومن ذلك مثلاً: أسناد سُليْم في كتاب الكافي، حيث سقط اسم عمر بن أُديّنة من بين بعض الأسانيد).

٣. الأحاديث الموجودة في نماذج النسخ المخطوطة الراهنة —

سوف نتحدّث لاحقاً حول أنواع نماذج النسخ المخطوطة لكتاب سُليْم؛ ولكن يجدر بنا القول هنا على نحو الإجمال: إن هذه الأحاديث في الكتب الراهنة المنسوبة إلى سُليْم، الموجودة في النسخة المطبوعة للأنصاري، تشتمل من الروايات في الحد الأدنى على ستّة نماذج من النماذج الثمانية في النسخ المخطوطة المنسوبة إلى سُليْم؛ أي حوالي ثمانية أحاديث في النموذج ١، وحوالي ٣٢ حديثاً في النموذج ٢، وحوالي ٢٢ حديثاً في النموذج ٣، وحوالي ٤٢ حديثاً في النموذج ٤، وحوالي ٤٧ حديثاً في النموذج ٥، و٤٨ حديثاً في النموذج ٧، ومع حذف المتكرّر هناك ما يقرب من سبعين رواية في النسخ المخطوطة للكتب المنسوبة إلى سُليْم، وقد تمّ جمعها مرّةً واحدة في طبعة الأنصاري.

أ. حجم روايات النسخ المخطوطة —

إن الأحاديث الموجودة في النسخ المخطوطة الراهنة، كلها - بغض النظر عن بعض الاستثناءات القليلة - من الأحاديث الطويلة؛ حيث تقدّم حجماً كبيراً للمتن، انظر على سبيل المثال: إلى حجم بعض الروايات في النموذج أدناه:

الحجم التقريبي لروايات مخطوطات الكتب الراهنة لسليّم

عنوان رقم الحديث (طبقاً لطبعة الأنصاري)	العدد التقريبي للكلمات (في الصفحة)	الحجم التقريبي للحديث (إلى صفحة من ٢٥٠ كلمة)
٢٥	٧٢٥٠	٢٩
١١	٦٢٥٠	٢٥
٤	٥٢٥٠	٢١
١٤	٥٠٠٠	٢٠
٢٦	٤٣٧٥	١٧.٥
٤٨	٣٥٠٠	١٤
٤٢.١٠	٣١٢٥	١٢.٥
١٢	٢٥٠٠	١٠
٣٧.١٥	٢٠٠٠	٨
٤٣.٣٤.١٧.٧	١٧٥٠	٧
٢٣.١٦.٨.٣	١٣٧٥	٥.٥

ب. فهرسة موضوعات روايات النسخ المخطوطة —

إن الفهرسة الغالبة على الموضوعات الكلية للكتب المنسوبة إلى سليّم هي: ردّة أصحاب النبي ﷺ بعد رحيله (باستثناء سلمان وأبي ذرّ والمقداد والزبير)، ونبوءة النبيّ والإمام عليّ بشأن الحكم والجور الأموي على الشيعة، والتأكيد على أفضلية أهل البيت على سائر الصحابة، ووصية النبي بأهل بيته، والتأكيد على مسألة الصحيفة الملعونة، وقضية العقبة، وحديث التابوت، وتدوين وجمع القرآن من قبل الإمام عليّ، وموقف الإمام عليّ من جمع القرآن من قبل عمر وعثمان، وبيان مبتدعات الخلفاء الثلاثة، وبعض أحداث خلافة عمر وعثمان، وكذلك وقائع حكم الإمام عليّ، من قبيل: حرب صفين، وتصريح النبيّ بعدد الأئمة والتعريف بهم، وتوصيف الإيمان والإسلام، وبيان اعتصام بني هاشم وأصحاب الإمام عليّ في منزله، وحادثة حرق باب السيدة فاطمة الزهراء وضربها، وطريقة أخذ الإمام عليّ إلى المسجد وأخذ البيعة منه،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

واعتبار كتاب سُلَيْم وتأَييده من قِبَل أهل البيت، وأمر أبي بكر لخالد بن الوليد بقتل الإمام عليّ، وبيان تفاصيل سقيفة بني ساعدة، وموقف أصحاب الإمام عليّ، وكفر الشيخين، وبقائهما على الوثنية، وتقرير بعض كلمات وخطب الإمام عليّ، وأحاديث النبيّ في الوصية والولاية للإمام عليّ بعده مباشرةً، والتعريف بالإمام المهديّ، وأنه التاسع من ذرية الإمام الحسين^(١٥).

٤. نظراتٌ نقديّةٌ في روايات النسخ المخطوطة —

إن الروايات الموجودة في النسخ المخطوطة المنسوبة إلى سُلَيْم يمكن دراستها أو نقدها من جهاتٍ متعدّدة. وفي ما يلي نُشير إلى بعض الأمثلة:

أ. في الشكل والعدد —

- لا يخلو أمر الروايات الطويلة من أن تكون تجميعاً لعددٍ من الروايات الأصغر حجماً؛ أو أن تكون مختلفةً من الأساس.

- إن عدد الروايات في النسخ المخطوطة ليس على نسقٍ واحد، وهي تتراوح في تغييرها ما بين سبعة إلى ثمانية وأربعين رواية. وسيأتي شرح ذلك في الفصول القادمة.

- بالإضافة إلى الاختلاف في عدد وترتيب الروايات الموجودة في النسخ المخطوطة المنسوبة إلى سُلَيْم، فإن متن الروايات المتماثلة في النسخ يحتوي بدوره على الكثير من الاختلافات الجزئية والكلية. وعلى سبيل المثال: إن هذه الفقرة التاريخية المهمة والمصيرية للغاية من الحديث الرابع (طبقاً لترقيم النسخة المطبوعة) لا توجد في النسخة المخطوطة الأقدم (٩١٨هـ): «... فغضب عمر وقال: ما لنا وللنساء، ثم أمر أناساً حوله فحملوا حزم الحطب، وحمل عمر معهم، فجعلوه حول منزله، وفيه علي وفاطمة وابناهما، ثم نادى عمر (حتى أسمع علياً وفاطمة عليهما السلام): واللّه لتخرجنّ، يا عليّ، ولتبايعنّ خليفة رسول اللّه، وإلا أضرمتُ عليك بيتك النار، فقالت فاطمة عليها السلام: يا عمر، ما لنا ولك؟ فقال: افتحي الباب، وإلا أحرقتنا عليكم بيتكم، فقالت: يا عمر، أما تتقي اللّه، تدخل عليّ بيتي؟! فأبى أن ينصرف، ودعا عمر بالنار، فأضرمها في الباب، ثم

دفعه، فدخل...»^(١٦).

- إن روايات النسخ المخطوطة المتوفرة لم تقع مورداً لاستفادة العلماء والمؤلفين بشكل مباشر من هذه المخطوطات لما يقرب من ستة قرون في الحد الأدنى، ولم يتم الاهتمام بها إلا في عصر المجلسي، ومنذ ذلك الحين تقريباً أخذت تجد طريقها إلى الكتب المتأخرة.

- كما ذكرنا في العنوان السابق، هناك اختلاف كبير بين روايات النسخ المخطوطة وبين الروايات الموجودة في المصادر الأولى.

ب. في المتن والمضمون —

يمكن النظر إلى ما تفرّد به كتاب سليم من عدة زوايا، ومن ذلك، على سبيل المثال: أولاً: هناك مفردات تشتمل على مطالب لم يتم نقلها أول مرة إلا في كتاب سليم، ولكن توجد لها نظائر في الكتب الروائية والتاريخية الأخرى المتقدمة أو المعاصرة أيضاً. وثانياً: المفردات التي لا توجد إلا في كتاب سليم، ولم يتم نقلها حتى الآن في غير كتاب سليم، وغير النقل عن هذا الكتاب. وبطبيعة الحال يمكن لكل من هذين النموذجين أن يكون شاملاً لروايات كاملة أو قضايا موجودة في رواية واحدة.

في بحث روايات الكتاب الراهن والجديد لسليم (المشتمل على سبعين حديثاً) لا تقع المفردات من النوع الأول مورداً للبحث والنقاش، ومقدارها قليل جداً. إنما الذي وقع مورداً لاهتمام العلماء والمحققين هو المفردات الخاصة لسليم، وهي كثيرة بالقياس إلى حجم الكتاب، وبغض النظر عن الروايات الكاملة فهي تشمل القضايا المبتوتة ضمن الأحاديث أيضاً.

وبمعزل عن الروايات المفردة عن سليم، والتي لم يتمكن محقق طبعة سليم (ذات المجلدات الثلاثة) من العثور على مصادر متقدمة لها، فاضطر إلى إحالتها إلى المصادر المتأخرة، مثل: بحار الأنوار، فإن فهرسة القليل من مفردات الكتب المنسوبة إلى سليم كما يلي:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

١. روايات الأئمة الاثني عشر (والتي لم يذكر فيها - بطبيعة الحال - سوى أسماء خمسة من الأئمة فقط).
٢. البراءة من الشيخين وبعض الصحابة الذين يحتمل فيهم أن يكونوا قد شاركوا في إعداد الصحيفة الملعونة، تبعاً لمنهجهم الفكري.
٣. الروايات الخاصّة بحرق بيت السيدة فاطمة الزهراء.
٤. رواية (ارتدّ الناس إلا ثلاث).
٥. عدم إيمان الشيخين.
٦. حضور إبليس في السقيفة على شكل شيخٍ نجديّ، بوصفه أول رجلٍ يبايع أبا بكر.
٧. بعض مسائل المهذوية.
٨. جزئيات السقيفة.
٩. قضية اعتصام بني هاشم.
١٠. مؤامرة قتل الإمام عليّ على يد خالد بن الوليد.
١١. بيان حكاية في بيان مثالب الخلفاء (من قبيل: إعطاء عمر لأبي موسى الأشعري - والي البصرة - حبلاً بطول خمسة أشبار؛ ليقبس بها طول الفرس، فمن زاد طوله على هذا الحبل عمد إلى تقصيره بما يتناسب وطول الحبل)^(١٧).
١٢. نصيحة محمد بن أبي بكر أباه، ولم يتجاوز عمره سنتين.
١٣. دولة الخلفاء الضالّين الاثني عشر بعد رسول الله ﷺ، وبداية دولة العدل بعدهم.
١٤. أفضلية النبيّ الأكرم، والسيدة فاطمة، والإمام عليّ، والإمام الحسن، والإمام الحسين، والإمام المهديّ، وحمزة، وجعفر (الأمر الذي يشير إلى عدم ذكر أسماء وأفضلية جميع الأئمة في تلك الحقبة).
١٥. ادّعاء رؤية وتأييد كتاب سُلَيْم من قِبَل الأئمة زين العابدين والباقر والصادق، في مقدّمته.
١٦. ذكر محاسن كتاب سُلَيْم^(١٨).

١٧. أوائل المبايعين لأبي بكر.
١٨. تلقيب أبي بكر بـ (أمير المؤمنين).
١٩. عمر بن الخطّاب بابّ من أبواب جهنم.
٢٠. إخبار عثمان بارتداد وقتل الزبير.
٢١. دُور عثمان في تسميم وقتل عبد الرحمن بن عوف.
٢٢. فرقة السامرة.
٢٣. استثناء قنقد من دفع الغرامة.
٢٤. كتاب عمر إلى جميع عمّاله بشأن حكم الجُنُب.
٢٥. تعامل عمر مع ابن وبرة على خلاف السنّة.
٢٦. قتل المسجع على يد رسول الله ﷺ.
٢٧. خطبة أمير المؤمنين قبل حرب صفين.
٢٨. لقاء أمير المؤمنين بالراهب النصراني بعد صفين.
٢٩. السلام على الإمام عليّ بوصفه «أمير المؤمنين» قبل حجّة الوداع.
٣٠. رُسل معاوية إلى أمير المؤمنين في صفين.
٣١. حجّ وخطبة الإمام الحسين قبل سنة من موت معاوية.
٣٢. زمن صدور رواية الدواة والقلم.
٣٣. عدد جيش أمير المؤمنين وعائشة في حرب الجمل.
٣٤. سهر رسول الله ﷺ على الإمام عليّ وتطبيبه.
٣٥. سعد بن أبي وقّاص إمام الضالّين والمذبذبين.
٣٦. بنو أميّة مصداقٌ للآية ٦ من سورة البيّنة.
٣٧. مناظرة عبد الله بن جعفر وابن عبّاس مع معاوية^(١٩).
٣٩. أمر رسول الله ﷺ للأمير المؤمنين بقتل عمر.
٤٠. تتمّة حديث الدواة والقلم.
٤١. صفات زعيم الخوارج.
٤٢. تحاور أبان والحسن البصري.

- ٤٣- تشيُّع إبراهيم النخعي.
- ٤٤- تفسير الآية ٧ من سورة الحشر.
- ٤٥- حديث أقسام العلم.
- ٤٦- تعويذة لتسهيل ولادة الحبل.
- ٤٧- التصريح بالمطاعن الشنيعة للخلفاء^(٢٠).

٥. العَرَضُ الأَخِيرُ —

إن الروايات المنسوبة إلى سُلَيْم على طائفتين، وهما: أ. الروايات الموجودة في المصادر الأولى (المنسوبة إلى عمر بن أُذينة). ب. الروايات الموجودة في النُّسخ المخطوطة المتوفرة لكتاب سُلَيْم (المنسوبة إلى معمر بن راشد).

من بين المصادر الكلامية - التاريخية ذات الصلة بموضوعات الكتاب الراهن لسُلَيْم في القرون الخمسة الأولى لا يوجد سوى خمسة عشر كتاباً (وهي في الغالب موضع نقاشٍ)، وهناك ما يقرب من ٢٣ رواية إما تحتوي على إشارات إلى سُلَيْم، وأكثرها لا صلة لها بكتاب سُلَيْم. نجد أن أكثر روايات سُلَيْم في كتب هذه القرون تدور حول الأخلاق والفضائل، أو عدد الأئمّة وإمامتهم، والفقّه، ولا أثر فيها لمطاعن ومثالب الخلفاء أو تاريخ الوقائع الخاصّة (مثل: السقيفة، وغير ذلك)، ممّا نراه بكثرة في الكتب الراهنة لسُلَيْم.

إن عدد الروايات في النُّسخ المخطوطة ليس واحداً، وهي تتراوح في تغييرها من سبعة إلى ثمانية وأربعين حديثاً؛ وبغضّ النظر عن اختلاف روايات النُّسخ المخطوطة للكتب المنسوبة إلى سُلَيْم من حيث العدد والترتيب، هناك الكثير من الاختلافات الجزئية والكلية في متون الأحاديث المتشابهة في النُّسخ أيضاً. وكذلك بغضّ النظر عن أن أغلب روايات النُّسخ الراهنة لسُلَيْم تُعدّ من حيث المتن والمحتوى من المفردات الروائية، من الجدير بالتأمّل أن روايات هذه المخطوطات لم تكن معتمدةً من قبل العلماء والمؤلفين بشكلٍ مباشرٍ لما يقرب من ستّة قرون في الحدّ الأدنى، وقد شاعت الإحالة إليها منذ عصر المجلسي تقريباً. ومن الجدير ذكره أيضاً أن الروايات الموجودة

في المخطوطات الراهنة - بغض النظر عن بعض الاستثناءات - كلها من الأحاديث الطوال، والأحاديث الطوال في معرض التهمة بالجعل والاختلاق.

الفصل الثالث: أسناد وطرق روايات سليم —

انطلاقاً من كون الروايات المنسوبة لسليم بن قيس قد جمعت في كتاب حديثي، كما أشرنا سابقاً، من المهم مراعاة جميع الأبعاد المذكورة في المقدمة حول هذه الشخصية، ويجب البحث والتحقيق في رواياته. لذلك من المفترض أن تقدم هذه المقالة تقريراً عن أسانيد روايات سليم بن قيس في قسمين:

١. الأسانيد في المصادر الأولى.

٢. الأسانيد في النسخ المخطوطة المتوفرة.

١. أسانيد المصادر الأولى —

لقد عمدنا في تقرير جميع أسانيد روايات سليم في المصادر الشيعية والسنية إلى الاستفادة من برامج البحث الروائي، وكذلك البحث الحاسوبي، في متن الآثار، واستفدنا كذلك من مراجع وفهارس مختلف الكتب أيضاً.

أ. الآثار المشتملة على روايات سليم، ومؤلفوها —

لقد تم العثور من بين ٢٦ أثراً لثمانية عشر شخصاً من المؤلفين على روايات وطرقاً لسليم بن قيس؛ وإن أسماء مؤلفي هذه الآثار بترتيب التاريخ التقريبي لحياتهم هي:

١. حسين بن سعيد الأهوازي (٢٥٤هـ) في كتاب الزهد.

٢. أبو جعفر محمد بن حسن بن فروخ الصفار القمي (٣٩٠هـ) في بصائر

الدرجات.

٣. محمد بن جرير بن رستم الطبري (٣٠٠هـ) في المسترشد في الإمامة.

٤. محمد بن محمد بن سليمان الكوفي (٣٢٢هـ)، في مناقب الإمام أمير المؤمنين.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

٥. محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) في أصول الكافي.
 ٦. علي بن الحسين بن بابويه القمي (٣٢٩هـ) في الإمامة والتبصرة من الحيرة.
 ٧. ابن بسطام (٣٥٠هـ) في طب الأئمة.
 ٨. فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي (٣٥٢هـ) في تفسير فرات الكوفي.
 ٩. محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني (٣٦٠هـ) في الغيبة.
 ١٠. محمد بن علي بن بابويه القمي [الشيخ الصدوق] (٣٨١هـ) في كمال الدين وتمام النعمة، والخصال، وعلل الشرائع، ومعاني الأخبار، وعيون أخبار الرضا عليه السلام.
 ١١. علي بن محمد بن علي الخزاز القمي الرازي (٤٠٠هـ) في كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر.
 ١٢. محمد بن محمد بن النعمان [الشيخ المفيد] (٤١٣هـ) في الاختصاص.
 ١٣. محمد بن أحمد بن علي [ابن شاذان القمي] (٤٢٠هـ) في مئة منقبة.
 ١٤. محمد بن الحسن بن علي بن الحسن [الشيخ الطوسي] (٤٦٠هـ) في الأمالي، والفهرست، والتهذيب، والغيبة، واختيار معرفة الرجال.
 ١٥. الحاكم الحسكاني (٤٩٠هـ) في شواهد التنزيل.
 ١٦. موفق بن أحمد الخوارزمي (٥٦٨هـ) في مقتل الحسين.
 ١٧. السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ) في اليقين.
 ١٨. السيد شرف الدين الإسترآبادي (٩٦٥هـ) في تأويل الآيات ^(٢١).
- وهناك من هذه العناوين ما هو منسوبٌ إلى هؤلاء الأعلام، وإنّ انتسابها إليهم وتاريخ تأليفها موضع إشكالٍ، من قبيل: المسترشد، والاختصاص، والمناقب ^(٢٢).

ب. الجدول التطبيقيّ لأسناد سُلَيْم في المصادر—

لتطبيق ومقارنة الأسناد بشكلٍ أفضل، واكتشاف بعض أنواع السقط والأخطاء في ثبت الاسم أو الطبقة، من المناسب أن نعمل على إعداد وملاحظة مجموع هذه الأسانيد في الجدول أدناه. وكذلك فقد تمّ السعي في تنظيم هذا الجدول إلى وضع الأسانيد المتشابهة قريباً من بعضها، ليغدو بالإمكان بحثها وتجزئتها وتحليلها بشكلٍ أفضل.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

ج. استنتاجات من وحي هذه الأسناد —

عندما نقوم بتنظيم جميع الأسانيد المنسوبة إلى سُلَيْم بن قيس إلى جوار بعضها في جدولٍ يمكن استعراض بعض النقاط من تبويب هذه الأسانيد، كما يلي:

أ - إن جميع الأسماء الأخيرة تنتهي بسُلَيْم بن قيس، باستثناء بعض الموارد التي وقع فيها التصحيف والتحريف.

ب - لو غَضَضْنَا الطرف عن الطرق التي سقط فيها اسم أبان بن أبي عيَّاش (بالنسبة إلى الأسانيد الموازية إلى بعضها) نجد أن جميع أسانيد سُلَيْم بن قيس تنتهي إلى أبان بن أبي عيَّاش، باستثناء بعض الموارد ذات الأسانيد المشوشة.

ج - وكذلك لو غَضَضْنَا الطرف عن الطرق التي سقط فيها اسم عمر بن أُذَيْنَةَ (بالنسبة إلى الأسانيد الموازية إلى بعضها) فإن جميع أسانيد سُلَيْم بن قيس بعد أبان بن أبي عيَّاش تنتهي إلى «عمر بن أُذَيْنَةَ»، باستثناء ثلاثة أسانيد من بعض روايات غيبة النعماني (٣٦٠هـ)، التي تعود إلى معمر بن راشد.

بالنظر إلى أسانيد سُلَيْم، وبغضّ النظر عن الأسانيد والطرق القليلة للعامّة، يبدو أن المصادر الأولى لسُلَيْم - باستثناء بعض الموارد القليلة - لا تعدو الكتابين، وهما: كتاب إبراهيم بن عمر؛ وكتاب همام بن نافع. وكذلك يبدو أن الموضع الأولي لانتشار روايات سُلَيْم هو المنطقة الجغرافية لليمن وصنعاء.

٢. ملاحظات في الأسانيد الأولى —

إن أسانيد وطرق سُلَيْم المبحوثة في المصادر الأولى تُعدّ بحوالي أربعة وخمسين إسناداً وطريقاً، ولو عمَدْنَا إلى حذف وتجميع الأسانيد ذات السقط أو التصحيف والتحريف فإن الأسانيد والطرق المنسوبة إلى سُلَيْم سوف تتخفّض إلى حدود الثلث.

ويمكن بيان الكثير من الإشكالات على أسانيد سُلَيْم في المصادر الأولى، من

قبيل:

أ. إن روايات سُلَيْم - في طبقتين في الحد الأدنى - من أخبار الأحاد.

ب - في بعض الأسانيد المنسوبة إلى سُلَيْم هناك «إرسالٌ طويل»، وفي أغلب هذه

الأسانيد يكون الإرسال الصغير في حدّ إسقاط راوٍ واحد، وبغضّ النظر عن ذلك فإن الإسناد يشمل إرسال نسخة أيضاً.

ج - إن أغلب الرواة الذين يتوسطون أسانيد الأحاديث المنسوبة إلى سُلَيْمٍ هم أشخاص مهملون ومجاهيل وضعاف، وكذلك بينهم مَنْ هم من غلاة الشيعة. كما أن إعادة النظر في انتساب وأصالة بعض أسانيد وروايات سُلَيْمٍ بن قيس جديرة بالبحث والبيان أيضاً.

٣. أسانيد المخطوطات الراهنة —

لقد تمّ التعرف - من خلال البحث الجديد الذي قُمنا به - على تسعة وأربعين نسخةً من نماذج الكتب المنسوبة إلى سُلَيْمٍ، وأصبحت المعلومات المكتبيّة عنها متاحة. وبطبيعة الحال فإن خمس عشرة نسخة منها تشمل نموذجين من الكتب المنسوبة إلى سُلَيْمٍ، ولو عمدنا إلى حسابها بشكلٍ منفصل فسوف نحصل على أربعة وستين «نسخة نموذجية» منسوبة إلى سُلَيْمٍ.

إن وضع أسانيد هذه النسخ، بعضها من سننٍ واحد، وبعضها من سندين أو أكثر تمّ إدراجها ضمن بعضها؛ وبذلك تكون أنواع أسانيد هذه النسخ كما يلي:

١. نُسخٌ خالية من السند.
٢. نُسخٌ بسند الحسن الدينوري (السند الابتدائي للنسخة + السند في بداية الأحاديث).
٣. نُسخٌ بسند محمد بن صبيح (السند الابتدائي للنسخة + السند في بداية الأحاديث).
٤. نُسخٌ بسند محمد بن صبيح، وكذلك السند الابتدائي للحسن الدينوري.
٥. نُسخٌ بسند محمد بن صبيح، وكذلك سند الحسن الدينوري، الابتدائي والداخلي.
٦. نُسخٌ بسند محمد بن صبيح، بالإضافة إلى سندٍ منسوب إلى الشيخ الطوسي.
٧. نُسخٌ بسند محمد بن صبيح، بالإضافة إلى سندٍ منسوب إلى الشيخ الطوسي،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وكذلك الإسناد الداخلي الابتدائي لبعض الروايات عن الحسن الدينوري.

٨. نُسخَ بسندٍ منسوب إلى الشيخ الطوسي، من دون إسنادٍ آخر.

٩. نسخة بسند صبيح، وكذلك سند الدينوري، بالإضافة إلى سندٍ منسوب إلى

الشيخ الطوسي.

وفي ما يلي نستعرض تقرير أسانيد نسخ المخطوطات، بحسب ترتيب قدمها

وظهورها:

أ. سند الحسن الدينوري (بداية النسخة) —

إن متن سند الحسن الدينوري عبارة عن: حدّثنا الحسن بن أبي يعقوب الدينوري قال: حدّثنا إبراهيم بن عمر اليماني قال: حدّثني عمّي عبد الرزّاق بن همام الصنعاني، عن أبيه، عن أبان بن أبي عيّاش قال:...

إن هذا السند في الواقع ليس سند كتاب أو نسخة، وإنما هو سند بداية الأحاديث. ويمكن أن يكون إسناد الحسن الدينوري، في بعض المواضع وفي بعض النسخ المخطوطة أو في بداية بعض الروايات، قد ذُكرَ مع شيءٍ من الاختلاف أو السقط. ولو غضضنا الطرف عن بعض حالات السقط فإن السند في بداية نسخة

الدينوري كما يلي:

الحسن الدينوري	إبراهيم بن عمر	عبد الرزاق بن همام	همام بن نافع	معمّر بن راشد	أبان بن سليم
الحسن الدينوري	عبد الله بن عمر	عبد الرزاق بن همام	همام بن نافع	معمّر بن راشد	أبان بن سليم

ب. الإسناد الداخلي في بداية بعض روايات (الحسن الدينوري) —

نرى أنه بغض النظر عن السند الكلّي في بداية الكتاب، هناك كذلك أسانيد تمّ إدراجها في بداية بعض الروايات الداخلية في الكتاب، وهي تختلف عن السند الابتدائي والكلّي للنسخة.

ولو صرفنا النظر عن بعض حالات السقط يكون سند الدينوري كما يلي:

الحسن بن أبي يعقوب الدينوري	أحمد بن المنذر	عبد الرزاق بن همام	أبيه (همام بن نافع)	معمّر	أبان بن سليم
الحسن بن أبي يعقوب الدينوري	-	عبد الرزاق بن همام	إبراهيم بن عمر	معمّر	أبان بن سليم

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

		اليمني			يعقوب الدينوري
أبان بن سليم	معمر	أبيه (همام بن نافع)	عبد الرزاق بن همام	إبراهيم بن عمر اليمني	الحسن بن أبي يعقوب الدينوري
أبان بن سليم	معمر	أبيه (همام بن نافع)	عبد الرزاق بن همام	عبد الله بن عمر اليمني	الحسن بن أبي يعقوب الدينوري

ج. سند محمد بن صبيح —

إن هذا السند بوصفه سنداً كلياً يدعم الكتاب، وهو كما يلي: «حدثني أبو طالب محمد بن صبيح بن رجاء، بدمشق، سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة، قال: أخبرني أبو عمرو عصمة بن أبي عصمة البخاري قال: حدثنا أبو بكر أحمد بن المنذر بن أحمد الصنعاني، بصنعاء، شيخ صالح مأمون، جار إسحاق بن إبراهيم الديري، قال: حدثنا أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني الحميري قال: حدثنا أبو عروة معمر بن راشد البصري قال: دعاني أبان بن أبي عيَّاش...».

لقد تم إدراج السند المتقدم في أكثر النسخ المخطوطة، وفي حالات مختلفة؛ سواء لوحده؛ أو مقروناً بالإسناد الداخلي؛ أو في الأوراق المكتوبة حديثاً والمضافة إلى النسخ المخطوطة المنسوبة إلى سليم. وقد تم حذف هذا الإسناد غالباً، إذا ما استثنينا النسخ المتأخرة؛ أي نسخ عصر العلامة المجلسي، ولاحقاً، حيث أصبح سندها منسوباً إلى الشيخ الطوسي.

د. الإسناد الداخلي في بداية بعض روايات (عصمة والمنذر) —

عند دراسة بعض النسخ نرى أنه بغض النظر عن السند الكلي في بداية الكتاب، هناك كذلك أسانيد تم إدراجها في بداية بعض الروايات الداخلية في الكتاب، وهي في أكثر الموارد تختلف عن السند الابتدائي والكلي للنسخة، وتعاني من أنواع السقط.

ولو غصصنا الطرف عن بعض حالات السقط يكون السند النهائي لعصمة

والمنذر كما يلي:

عصمة بن أبي عصمة(مجهول)	أحمد بن المنذر الصنعاني(مجهول)	عبد الرزاق بن همام(٢١١)	معمر بن راشد (م: ١٥٢)	أبان بن أبي عيَّاش(١٢٨ أو ١٣٨)	سليم بن قيس (م: ٧٦ - ٩٠)
----------------------------	-----------------------------------	----------------------------	--------------------------	-----------------------------------	-----------------------------

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

هـ. السند المنسوب إلى الشيخ الطوسي (بلا واسطة) —

لا بُدَّ من الالتفات إلى أن ما يقرب من ١٥ نسخة من بين ٤٩ مخطوطة لسُلَيْم تخلو من السند. ومن بين النُّسخِ المشتملة على سندٍ هناك مجرد سبع مخطوطات تشتمل على إسنادٍ منسوب إلى الشيخ الطوسي، وهي بأجمعها مستسخة من نسخة الشيخ الحرّ العاملي؛ وإن نسخة الشيخ الحرّ بدورها قد تمّ تأليفها عن نسخة عام ١٠٨١هـ (المهمّشة من قبيل العلامة المجلسي).

إن هذه النسخة الجديدة تختلف عن النسخ السابقة، سواء من حيث شكل وترتيب الأحاديث أو من حيث الإسناد في بداية نسخة الكتاب أيضاً، كما تمّ حذف الإسناد الداخلي للروايات. والذي كان موجوداً في النُّسخِ المُستدّة السابقة. أيضاً. إن المخطوطة الأولى التي تحتوي على هذا النوع من السند هي مخطوطة مكتبة المرعشي النجفي (برقم: ١٥٦١٢)، والتي يعود تاريخها إلى ١٠٨١هـ؛ وقد أضيف لها سندان جديدان في بداية النسخة على شكل كتابة جديدة وغير أصيلة من المتن الأصلي؛ وأحدهما: سند طريق الطوسي في كتاب الفهرست؛ والآخر: سند لم نعثر عليه في موضع آخر. وقد أضيف كلا السندين إلى هذه النسخة (ليتسلاً بعد ذلك إلى النُّسخِ اللاحقة أيضاً):

[أ] حدّثنا ابن أبي جيّد، عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ومحمد بن أبي القاسم الملقّب بماجيلويه، عن محمد بن علي الصيرفي، عن حمّاد بن عيسى، عن أبان بن أبي عيَّاش، عن سُلَيْم.

[ب] قال الشيخ أبو جعفر: وأخبرنا أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري قال: أخبرنا هارون بن موسى بن أحمد التلعكبري قال: أخبرنا أبو عليّ بن همام بن سهيل قال: أخبرنا عبد الله بن جعفر الحميري، عن يعقوب بن يزيد ومحمد بن الحسين بن أبي الخطّاب وأحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة، عن أبان، عن سُلَيْم.

إن هذين السندين لم يردا قبل هذه النسخة في أيّ واحدٍ من الكتب السابقة المنسوبة إلى سُلَيْم (وإن وردا فهما غير أصيلين، بمعنى أنهما وردا على شكل كتابة

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

جديدة مضافة إلى النسخة).

و- سندٌ غيرٌ مباشرٌ منسوبٌ إلى الشيخ الطوسي —

في النسخ التالية لتاريخ ١٠٨١هـ، التي هي من طائفة (أ) من النسخ ذات الثمانية والأربعين حديثاً (النموذج ٧)، باستثناء السنتين الألفين المنسوبين إلى الشيخ الطوسي، تمت إضافة أسناد الرواة إلى الشيخ الطوسي أيضاً، حيث إن مخطوطتها الأولى هي نسخة الشيخ الحرّ العاملي في مكتبة الحكيم (برقم: ٦ / ٣١٦) بتاريخ: ١٠٨٧هـ، وهي كما يلي^(٢٣): «أخبرني الرئيس العفيف أبو التقى هبة الله بن نما بن علي بن حمدون رضي الله عنه، قراءةً عليه لبدارها^(٢٤)، بحلة الجامعيين، في جمادى الأولى سنة خمس وستين وخمسمائة، قال: حدثني الشيخ الأمين العالم أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن طحال المقدادي المجاور، قراءةً عليه بمشهد مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه، سنة عشرين وخمسمائة، قال: حدثنا الشيخ المفيد أبو علي الحسن بن محمد الطوسي رضي الله عنه، في رجب سنة تسعين وأربعمائة.

وأخبرني الشيخ الفقيه أبو عبد الله الحسن بن هبة الله بن رطبة، عن الشيخ المفيد أبي علي، عن والده، في ما سمعته يقرأ عليه بمشهد مولانا السبط الشهيد أبي عبد الله الحسين بن علي صلوات الله عليه، في المحرم من سنة ستين وخمسمائة. وأخبرني الشيخ المقرئ أبو عبد الله محمد بن الكال، عن الشريف الجليل نظام الشرف أبي الحسن العريضي^(٢٥)، عن ابن شهریار الخازن، عن الشيخ أبي جعفر الطوسي.

وأخبرني الشيخ الفقيه أبو عبد الله محمد بن علي بن شهرآشوب، قراءةً عليه، بحلة الجامعيين، في شهور سنة سبع وستين وخمسمائة، عن جدّه شهرآشوب، عن الشيخ السعيد أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رضي الله عنه، قال... لثمّ ذكر السندين السابقين، نعرض عن ذكرهما تجنّباً لمحدور التكرار».

ز- خلاصة أسناد المخطوطات —

لو غَضَضْنَا الطرف عن بعض أنواع السقط في طرق الإسناد فإن خلاصة كلِّ

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

أسانيد مخطوطات الكتب المنسوبة إلى سُليمان بن قيس الهلالي على النحو التالي:
مجموع أسانيد مخطوطات سُليمان

١	الحسن بن أبي يعقوب الدينوري(هـ٤٦)	-	عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني(هـ٢١١)	إبراهيم بن عمر اليماني(هـ٤٦)	معمر بن راشد(هـ١٥٣)	أبان عن سليم
٢	الحسن بن أبي يعقوب الدينوري(هـ٤٦)	إبراهيم بن عمر اليماني(هـ٤٦)	الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني(هـ٢١١)	أبيه (همام بن نافع)	معمر بن راشد(هـ١٥٣)	أبان عن سليم
٣	الحسن بن أبي يعقوب الدينوري(هـ٤٦)	عبد الله بن عمر اليماني(هـ٤٦)	الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني(هـ٢١١)	أبيه (همام بن نافع)	معمر بن راشد(هـ١٥٣)	أبان عن سليم
٤	محمد بن صبيح وعصمة بن أبي عصمة	أحمد بن المنذر بن أحمد الصنعاني(هـ٤٦)	عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني(هـ٢١١)	أبيه (همام بن نافع)	معمر بن راشد(هـ١٥٣)	أبان عن سليم
٥	ابن أبي جيب(هـ٤٠٨)	محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد(هـ٣٤٣) ومحمد بن أبي القاسم ماجيلويه	محمد بن علي الصيرفي(هـ٤٦)	حماد بن عيسى(هـ٢٠٩)	عمر بن أدّينة(هـ١٢٨)	أبان عن سليم
٦	علي بن همام بن سهيل(هـ٤٣٦)	عبد الله بن جعفر الحميري(هـ٢٧٠)	يعقوب بن يزيد(هـ٢٧٩) ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب وأحمد بن محمد بن عيسى	محمد بن أبي عمير(هـ٢١٧)	عمر بن أدّينة(هـ١٢٨)	أبان عن سليم

وعليه تكون جميع مخطوطات الكتب المنسوبة إلى سُليمان بن قيس منقولةً عن «معمر بن راشد»، باستثناء بعض النسخ المعدودة والمتأخّرة، ذات الأسانيد المستحدّثة والمنسوبة إلى الشيخ الطوسي، نقلاً عن «عمر بن أدّينة» عن أبان وسُليمان بن قيس. وكذلك في مخطوطات الكتب المنسوبة إلى سُليمان بن قيس ٢٣ مخطوطة تشتمل على إسناد محمد بن صبيح، وهي الأكثر احتمالاً على أسانيد تلك المخطوطات. وكذلك فإن أحدث سند تمّ إيجاده للكتب المنسوبة إلى سُليمان بن قيس هو الإسناد المنسوب إلى الشيخ الطوسي (من دون رواة متّصلين إلى الشيخ الطوسي وبواسطة الرواة إلى الشيخ)، والتي بدأت من مخطوطة الشيخ الحرّ العاملي، واستمرت في بعض النسخ

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

اللاحقة؛ وإن النسخ المطبوعة لكتاب سُلَيْم هي الأخرى قد استفادت من هذا الإسناد، إلا طبعة محمد باقر الأنصاري، الذي أدرج في مقدمته أسانيد أخرى، بالإضافة إلى هذا الإسناد^(٣٦).

٤. تساؤلات حول أسناد المخطوطات —

في الدراسات حول سُلَيْم لم يتم الاهتمام كثيراً بمشاكل وأبحاث أسانيد مخطوطات كتب سُلَيْم؛ وعليه يجدر بنا الاهتمام هنا بهذا البُعد ضمن قراءة جديدة: فهل تحظى مخطوطات الكتاب الراهن لسُلَيْم بن قيس بالأصالة؟ وهل هذه النسخ متناغمة فيما بينها؟ وكيف هو شكل الإسناد في بداية النسخ، وكذلك الإسناد الداخلي لروايات هذه المخطوطات؟ وهل هذا الإسناد في المخطوطات أصيل، ويمكن التعويل عليه؟

أ. دراسة الإسناد القديم للمخطوطات —

أشْرْنَا إلى أن النسخة الأقدم من بين النسخ المتوفرة للكتب المنسوبة إلى سُلَيْم هي نسخة مكتبة المرعشي (برقم: ١ / ١٣٢٥٢)، والتي يعود تاريخها إلى عام ٩١٨ هـ، بسند «الحسن الدينوري». وكذلك هناك مما يقرب من ٣٤ مخطوطة مسندة ٢٣ مخطوطة تحتوي على إسناد «محمد بن صبيح»، وهي الأكثر اشتمالاً على أسانيد مخطوطات الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم. وإن هذين النوعين من السند يُعدّان من الأسانيد المتقدمة للمخطوطات المنسوبة إلى سُلَيْم.

١. الإشكالات على إسناد الحسن بن أبي يعقوب الدينوري —

إن السند في بداية النسخ التي تنتهي إلى الحسن الدينوري يحتوي على الكثير من الإشكالات، ونشير في ما يلي إلى بعضها:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

١- إن الحسن الدينوري شخصٌ مجهول، ولكن يُحتمَل أن يعود تاريخ حياته بالنظر إلى الرواة المتقدِّمين عليه والذين ينتهون إليه) إلى القرن الثالث أو بداية القرن الرابع؛ وعلى هذا الأساس لا يوجد حتّى القرن الثالث الهجريّ أيّ راوٍ في إسناد هذا النموذج من الأسانيد؛ وإن هذا الإسناد في المخطوطات يشمل الإرسال الطويل إلى شخص الدينوري.

٢- هناك في جميع أنواع الأسانيد المنسوبة إلى الحسن الدينوري سقطٌ في إثبات الرواة بين الإسناد؛ أي إنه لا شيء من أنواع الأسانيد الخمسة للدينوري الموجودة في المخطوطات يشتمل على اتصالٍ كاملٍ للرواة بين طبقاتهم.

ترتيب الإسناد الصحيح (احتمالاً) الذي لا يوجد في النسخ المتوفّرة

الرقم	٣٠٠٠هـ	٢٥٠٠هـ	٢٠٠٠هـ	١٧٥٠هـ	١٥٠٠هـ	١٢٥٠هـ
١	الحسن الدينوري(هـ)	٩	عبد الرزاق بن همام(٢١١هـ)	إبراهيم بن عمر(هـ)	معمربن راشد(١٥٣هـ)	أبان عن سليم
٢	الحسن الدينوري(هـ)	٩	عبد الرزاق بن همام(٢١١هـ)	همام بن نافع(هـ)	معمربن راشد(١٥٣هـ)	أبان عن سليم

أنواع الإسناد الموجود في مخطوطة عن الحسن بن أبي يعقوب الدينوري

الرقم	٣٠٠٠هـ	٢٥٠٠هـ	٢٠٠٠هـ	١٧٥٠هـ	١٥٠٠هـ	١٢٥٠هـ
١	الحسن الدينوري(هـ)	٩	عبد الرزاق بن همام(٢١١هـ)	همام بن نافع(هـ)	٩	أبان عن سليم
٢	الحسن الدينوري(هـ)	٩	٩	إبراهيم بن عمر اليماني(هـ)	معمربن راشد(١٥٣هـ)	أبان عن سليم
٣	الحسن الدينوري(هـ)	إبراهيم بن عمر اليماني (خطاً)	عبد الرزاق بن همام(٢١١هـ)	همام بن نافع(هـ)	٩	أبان عن سليم
٤	الحسن الدينوري(هـ)	إبراهيم بن عمر اليماني (خطاً)	عبد الرزاق بن همام(٢١١هـ)	٩	٩	أبان عن سليم
٥	الحسن الدينوري(هـ)	إبراهيم بن عمر اليماني (خطاً)	عبد الرزاق بن همام(٢١١هـ)	همام بن نافع(هـ)	٩	أبان عن سليم

٣- في أربعة أنواع من الأنواع الخمسة لأسانيد الدينوري يقع إبراهيم بن عمر اليماني بين الحسن الدينوري والراوي الثالث، وهو من الناحية التاريخية لا يمكن أن يكون في ذلك الموضع؛ إذ طبقاً لإسنادٍ آخر يجب أن تكون طبقة إبراهيم بن عمر

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

اليمني تصل إلى أبان بن أبي عيَّاش بفاصلةٍ واحدة؛ وعليه فإن هذه الأسانيد تعاني من تشويشٍ في مواقع الرواة.

٤. إن بعض رواة هذا الإسناد في المخطوطات مجهولون، ومن ذلك مثلاً: إن الحسن الدينوري وهمام بن نافع مجهولان بالكامل، وبالنسبة إلى أمثال: إبراهيم بن عمر اليمني أو معمر بن راشد لا نمتلك الكثير من المعلومات المهمة.

٥. بغض النظر عن الرواة المجهولين (من أمثال: إبراهيم بن عمر اليمني وهمام بن نافع)، هناك الكثير من مواضع الإبهام والغموض في انتساب بعض الرواة الآخرين المرتبطين بسليمان (مثل: معمر بن راشد وابن همام)، ومن ذلك مثلاً: إنه لم يتم العثور لعبد الرزاق بن همام على أيّ سندٍ منقول عن سليمان، سواء في آثاره المتوفرة عنه أو في الآثار الروائية الأخرى لدى الشيعة والسنة (باستثناء كتاب غيبة النعماني، الذي يحتوي على خمسة أحاديث لسليمان، وهي بدورها من إضافات النسخ الراهنة لسليمان). وبعبارةٍ أخرى: يبدو أن عبد الرزاق لم ينقل أيّ حديثٍ عن سليمان بن قيس، باستثناء حديثٍ واحد منقول عن سليمان بن قيس^(٣٧).

٢. الإشكالات على إسناد محمد بن صبيح —

بغض النظر عن الغموض المحيط بانتساب بعض الرواة، على ما مرَّ بيانه في القسم السابق، هناك إشكالاتٌ شبيهة بتلك المذكورة حول إسناد الدينوري، تردُّ على إسناد محمد بن صبيح أيضاً، من قبيل:

١. إن الغموض الأوَّل في إسناد محمد بن صبيح هو عدم تناغم هذا الإسناد مع الإسناد الداخلي لروايات الكتب المنسوبة إلى سليمان؛ أي إن الإسناد الداخلي المدرج للروايات هو من نوع سند الحسن الدينوري، وأما إسناد بداية الكتاب الذي ينبغي أن يدعم كلَّ الكتاب هو السند المنسوب إلى محمد بن صبيح.

٢. إن محمد بن صبيح شخصٌ مجهول، ولكن يُحتمل أن يعود تاريخ حياته إلى سنة ٣٣٤هـ؛ وعلى هذا الأساس لا يكون لهذا النوع من الأسانيد رواة حتى القرن الهجري الرابع، وبذلك فإن هذا الإسناد في المخطوطات يشتمل على إرسالٍ طويل

وصولاً إلى شخص محمد بن صبيح.

٣- هناك سقطٌ في سلسلة الرواة في جميع أنواع الأسانيد المنسوبة إلى محمد بن صبيح، أي إنه ليس هناك اتصالٌ كامل بين الرواة في طبقاتهم في أيّ واحد من أنواع الأسانيد الثلاثة لمحمد بن صبيح الموجودة في المخطوطات.

٤- إن أبا طالب محمد بن صبيح بن رجاء، وأبا عمرو عصمة بن أبي عصمة البخاري، وأبا بكر أحمد بن المنذر بن أحمد الصنعاني، هم من المجاهيل بالكامل، وبالنسبة إلى بعضٍ آخر، مثل: معمر بن راشد، لا نمتلك معلوماتٍ وافية.

٥- بغضّ النظر عن الرواة المجهولين (من أمثال: أحمد بن المنذر، وهمام بن نافع)، هناك غموضٌ كبير في انتساب بعضٍ آخر من الرواة المرتبطين والناقلين عن سُلَيْم (مثل: معمر بن راشد، وابن همام) أيضاً. ومن ذلك مثلاً أن نتائج البحث في أنواع الروايات السبعين لمعمر بن راشد في مصادر الشيعة - (بغضّ النظر عن الأحاديث المختلفة لسُلَيْم بن قيس في كتاب الغيبة للنعماني، والتي تمتّ إضافتها إليه من الكتاب الراهن لسُلَيْم) - تثبت عدم وجود أيّ رواية لمعمر بن راشد عن سُلَيْم بن قيس، أو عن أبان بن أبي عيَّاش، في مصادر الشيعة. وكذلك فإن روايات معمر بن راشد عن أبان بن أبي عيَّاش في مصادر أهل السنة هي الأخرى لا تتجاوز عدد الأصابع، وكلّها من المسائل الفقهية.

ب. التحقيق في الإسناد الجديد المنسوب إلى الشيخ الطوسي —

أشرنا في تقرير أسانيد النسخ إلى أن السند الأحداث الذي تمّ إيجاده للكتب المنسوبة إلى سُلَيْم هو الإسناد المنسوب إلى الشيخ الطوسي (من دون الرواة المتصلين إلى الشيخ الطوسي ومع واسطة الرواة إلى الشيخ)، والذي يبدأ من مخطوطة الشيخ الحرّ العاملي، ويتواصل في بعض النسخ الأخرى.

وبالنظر إلى أن الإسناد المنسوب إلى الشيخ الطوسي ليس له نسخة مخطوطة متقدّمة، وهو من الناحية الشكلية أيضاً قد أُضيف إلى المخطوطة الأمّ على نحو الكتابة الحديثة، وإن السند الوسيط إلى الشيخ الطوسي في الاستساخ الأوّل عن

النسخة الأمّ، على ما هو واضحٌ جداً بالقياس إلى مخطوطته الأمّ، مضافاً وملحقاً، فعلى هذا الأساس يبدو أن الإسناد المنسوب إلى الشيخ الطوسي عبارة عن كتابة مستحدثة ومختلقة بالكامل، وعليه يكون من اللازم بيان سابقة هذا الإسناد، وكذلك أدلة استبدال وإضافة السند الجديد إلى النسخ.

١. التعريف بجذور الإسناد المستبدل الجديد —

حيث إن الإسناد المنسوب إلى الشيخ الطوسي في النسخة الأمّ (المرعشي، رقم: ١٥٦١٢) من دون واسطة إلى الشيخ الطوسي، وفي النسخة المستنسخة للشيخ الحرّ العاملي (الحكيم، رقم: ٦ / ٣١٦) بواسطة إلى الشيخ الطوسي، سوف نعمل على تقييم كل من هذين الإسنادين بشكل مستقلّ.

إن الإسناد المباشر للشيخ الطوسي في مخطوطته الأولى يشتمل على طريقتين إلى

سُلَيْم:

الطريق الأوّل: هو في الواقع سند طريق الطوسي في كتاب الفهرست^(٢٨). وقد حدث تصحيفٌ بطبيعة الحال في المخطوطة؛ إذ جاء فيها «أبان بن أبي العباس» بدلاً من «أبان بن أبي عيَّاش»، ثمّ تمّ تصحيح هذا الخطأ لاحقاً من قِبَل كاتبٍ آخر، على شكل كتابةٍ جديدة، ويخطّ منفصلٍ في المخطوطة المصحّحة^(٢٩).

الطريق الثاني: الإسناد المنسوب إلى الشيخ الطوسي في المخطوطة الأمّ، عن «أبي عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري». ولم نعثَر على سابقةٍ لهذا الطريق والسند في أيّ مصدرٍ. ويبدو بالنظر إلى ترجمة بعض الرواة وطبقاتهم أن يكون هذا الإسناد مختلِقاً.

ومن ناحيةٍ أخرى، يبدو أن سند الاتصال إلى الشيخ الطوسي، الذي أُلْحِق وأُضيف إلى مخطوطة الحرّ العاملي، إنما هو في الواقع سندٌ عن كتاب المزار، لابن المشهدي أو «محمد بن جعفر المشهدي»، وقد تمّت الاستفادة منه وإضافته إلى سند الشيخ الطوسي في المخطوطة الجديدة لكتاب سُلَيْم. وقد ورد في كتاب المزار الكبير لابن المشهدي (٦١٠هـ) في موضعين:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- ١- أخبرني الشيخان الأجلان العالمان الفقيهان أبو محمد عربي بن مسافر العبادي و... أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمهما الله...
- ٢- حدّثنا الشيخ الأجل الفقيه العالم أبو محمد عربي بن مسافر العبادي... أبو علي الحسن بن محمد الطوسي - رضي الله عنه -، بالمشهد المذكور، في العشر الأواخر من ذي القعدة سنة تسع وخمسمائة...

٢. أسباب استبدال وإضافة السند الجديد إلى النسخ —

إن الإسناد الجديد المنسوب إلى الشيخ الطوسي لكتاب سُلَيْم قد ظهر منذ ما يقرب من عصر العلامة المجلسي. وعليه يردُّ هذا السؤال المهمّ والجوهري: لماذا تمّ اختلاق وإضافة الإسناد الجديد المنسوب إلى الشيخ الطوسي إلى كتاب ومخطوطات سُلَيْم، واستبداله بالإسناد القديم؟

- بغضّ النظر عن خلوّ الكثير من المخطوطات من السند، هناك أسبابٌ متعدّدة يمكن بيانها في إطار الجواب عن هذا السؤال، ومنها:
- ١- المشاكل الشكلية التي يعاني منها الإسناد القديم.
 - ٢- مذهب رواية الإسناد القديم.
 - ٣- عدم وجود رواية عن سُلَيْم بنقلٍ عن معمرٍ في مصادر الشيعة.
 - ٤- عدم تناغم إسناد النسخ مع إسناد روايات المصادر المتقدّمة^(٣٠).

٥. زبدة القول —

بغضّ النظر عن الخلل الشكلي في أسناد مخطوطات سُلَيْم، نجد أن جميع الأسناد والطرق المنتهية إلى سُلَيْم، سواء في المصادر الأولى أو في المخطوطات المسندة، تعاني في الكثير من الجهات، من قبيل: السقط في إسناد الرواة، ومجهولية الكثير من الرواة، وإبهامات عدم انتساب الروايات إلى الرواة. وبذلك فإنها تكون موضع إشكالٍ.

الفصل الرابع: الرواة في كتاب سليم

في ما يتعلق بروايات سليم بن قيس وأحاديث الكتب المنسوبة إليه يمكن بيان بعض التأمُّلات والمسائل من زاويتين: «روايات سليم عن الأصحاب»؛ و«روايات الآخرين عن سليم».

١. رواية الأحاديث المعروضة على سليم

إن الروايات المنسوبة إلى سليم بن قيس تحتوي على مجموعتين من المطالب:

١. التقريرات المنقولة، والتي تدعى أن شخص سليم كان هو الناظر والسماع لها مباشرة. ومن ذلك مثلاً أن الروايات الموجودة في المخطوطات المنسوبة إلى سليم قد أتضح بعد دراستها أن التقريرات والوقائع التي ينقلها سليم بشكل مباشر لا تتجاوز أربعة وعشرين تقريراً^(٣١)؛ وكذلك فإن التقريرات والروايات المباشرة لسليم عن أمير المؤمنين عليه السلام لا تتجاوز ثماني عشرة رواية^(٣٢).

٢. المسائل التي يدعى أن سليم بن قيس قد سمعها من الصحابة، ونقلها في كتابه، حيث نذكرها في ما يلي:

أ. الروايات الشفوية لسليم

إن المنشأ الأولي للروايات التي ينقلها سليم بن قيس بواسطة، في مخطوطات المجموعة (أ) و(ب) من الكتب المنسوبة إلى سليم، هم عشرة أشخاص تقريباً، وفي المخطوطة (ج) منها هناك حوالي عشرة أشخاص أيضاً؛ وإن خمسة منهم لا يشتركون مع الأشخاص السابقين (أربعة منهم معروفون^(٣٣)؛ وواحد مجهول)؛ وعلى هذا الأساس يكون المنشأ الأولي للروايات في المخطوطات الراهنة للكتب المنسوبة إلى سليم، مع احتساب أمير المؤمنين عليه السلام، حوالي خمسة عشر شخصاً، كما يلي:

جدول مناشئ روايات أربعة نسخ لسليم (ما مجموعه ٧٠ حديثاً)

الرقم	تقلاً عن	أرقام الروايات	العدد
١	سليم عن سلمان	١، ٤، ٦، ٢١، ٢٤، ٣٨، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٩، ٥٨، ٦٢	١٢
٢	سليم عن أبي ذر	٦، ٢١، ٢٤، ٣٨، ٤٤، ٤٦	٦
٣	سليم عن المقداد	٦، ٢١، ٢٤، ٣٦، ٣٨، ٤٤	٦

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

٤	سُلَيْم عن ابن عباس	٦٦، ٦١، ٤٨، ٣٣، ٣٠	٥
٥	سُلَيْم عن سعد بن أبي وقاص	٥٦، ٥٥ (نصف حديث)	٢
٦	سُلَيْم عن البراء بن عازب	٣	١
٧	سُلَيْم عن عبد الرحمن بن غنم	٣٧ (قسم من رواية)	١
٨	سُلَيْم عن محمد بن أبي بكر	٣٧ (قسم من رواية)	١
٩	سُلَيْم عن أبي سعيد الخدري	٣٩	١
١٠	سُلَيْم عن عبد الله بن جعفر	٤٢	١
١١	سُلَيْم عن جابر بن عبد الله الأنصاري	٥٠	١
١٢	سُلَيْم عن مجهول	٦٨	١
١٤ و ١٣	سُلَيْم عن محمد بن سلمة، سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر	٥٧	١
-	سُلَيْم عن عليّ بن أبي طالب وابن عباس	٢٣	١
-	سُلَيْم عن أبي ذرّ، سلمان والمقداد	٥٢، ٤٤، ٣٨، ٢٤، ٦	٤
-	سُلَيْم عن علي، أبي ذرّ، سلمان والمقداد	٢٢ و ٢١	٢

وبغض النظر عن هذه الموارد، هناك روايات منقولة مباشرة عن أبان بن أبي عيَّاش وغيره، هي في الأساس غير منقولة عن سُلَيْم بن قيس.

ب. إشكالات متعدّدة —

في ما يتعلّق بمنشأ روايات كتاب سُلَيْم هناك إشكالات وأسئلة متعدّدة جدية بالذکر. وفي ما يلي نشير إلى بعضها:

١. بالنظر إلى صغر سنّ سُلَيْم بن قيس في فترة أخذه الكثير من الروايات يمثّل أمامنا هذا الغموض حول ما إذا كان لسُلَيْم ارتباطاً مباشراً حقاً مع بعض الصحابة (من أمثال: سلمان وغيره) أم لا؟
٢. بالنظر إلى الشواهد المدّعاة من قبيل سُلَيْم بن قيس في كتابه لاكتشاف وقائع وأحداث صدر الإسلام، يطرح هذا السؤال نفسه: لماذا لم يروِ سُلَيْم بن قيس - طوال نشاطه التوثيقي والتحقيقي المتواصل على المستوى الشخصي لأحداث صدر الإسلام لما يربو على أربعين سنة - سوى عن عددٍ محدودٍ من الصحابة لا يزيد عددهم على خمسة عشر شخصاً؟
٣. بالنظر إلى حجم الروايات الموجودة في الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم من الواضح أنّه - بعد الإمام عليّ بن أبي طالب والنبيّ الأكرم ﷺ - فإنّ الكمّ الأكبر من الحضور

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

والاضطلاع بالأدوار في الكتب المنسوبة إلى سُلَيْمٍ يتعلّق بسلمان الفارسي. إن لسلمان حضوراً صارخاً في هذا الكتاب بمختلف الأشكال، من قبيل: الرواية المباشرة أو ورود اسمه في الروايات؛ حيث نجده ناقلًا للحديث مباشرة (الأحاديث رقم: ١ و ٤ و ٢١ و ٤٥ و ٤٧ و ٤٩ و ٥٨ و ٦٢ بترقيم النسخة المطبوعة)؛ وفي أربعة أحاديث هو الراوي المشترك (مع أبي ذرّ والمقداد مثلاً) والمباشر للحديث (الأحاديث رقم: ٦ و ٢٤ و ٣٨ و ٤٤)؛ وفي خمسة عشر حديثاً يُعدّ واحداً من الشخصيات ذات الدُّور الرئيس والمخاطبين داخل الرواية (الأحاديث رقم: ٣ و ٧ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٤ و ١٩ و ٢٥ و ٢٧ و ٢٩ و ٤٢ و ٤٨ و ٥٢ و ٦١ و ٦٧)، بحيث إن هناك ٢٧ رواية ممّا مجموعه سبعون حديثاً من مختلف نُسخ الكتب المنسوبة إلى سُلَيْمٍ بن قيس؛ أي إن لسلمان حضوراً ودوراً فاعلاً في ما يقارب ١٨٣ صفحة من ٢٩٠ صفحة من أعداد الصفحات التقريبية للكتاب (أي ما يقرب من ٦٤٪ من حجم أحاديث النسخة).

فما هي أسباب وملاكات اختيار منشأ الروايات من قِبَل سُلَيْمٍ؟ ألم يكن الأشخاص الآخرون الحاضرون في تلك الأحداث التاريخية وحقائق عصر النبي ﷺ، وخواص أصحاب الأئمة المعصومين عليهم السلام، موضع ثقة سُلَيْمٍ، أم أنه لم يكن بمقدوره الوصول إلى غير هذا العدد المحدود من الصحابة؟

وعلى هذا الأساس يتجلّى هذا الغموض، والقول بأن الشخص الذي أُلّف هذا الكتاب وما فيه من الأحاديث لم يكن بمقدوره الوصول على ما يبدو بشكلٍ حضوري إلى منشأ الرواة الأصليين لحقائق وأحداث ما بعد النبي ﷺ وعصر الإمام عليّ عليه السلام؛ أي إن الكاتب إنما استخرج من بين تضاعيف الكتب الموجودة في عصره خصوص تلك الروايات التي تتناسب مع موضوعه المنشود، فعمد إلى جمعها وتدوينها بخصوصها.

٢. الرواة المباشرون عن سُلَيْمٍ —

بالنظر إلى مشاكل أخبار الآحاد، من المهمّ جداً أن يتّضح مَنْ هم الذين أخذوا الكتاب أو الروايات المنسوبة إلى سُلَيْمٍ وتحملوها عنه بشكلٍ مباشر؟

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

يمكن الحصول على جواب هذا السؤال من إسناد روايات سُليْم في المصادر الأولى، وكذلك إسناد المخطوطات المسندة للكتب الراهنة.

أ. التعريف بالراوي أو الرواة المباشرين عن سُليْم —

طبقاً لأسناد المخطوطات المُسنَّدة والمنسوبة إلى سُليْم ليس هناك من راوٍ لسُليْم سوى شخص أبان بن أبي عيَّاش فقط.

وأما في إسناد بعض روايات سُليْم في المصادر الأولى فنحن نواجه شخصين يرويان عن سُليْم مباشرةً: أحدهما: أبان؛ والآخر: إبراهيم بن عمر اليماني.

وقد ذهب بعض المؤلِّفين - بالنظر إلى وجود بعض الروايات عن إبراهيم بن عمر اليماني عن سُليْم في بعض أسانيد المصادر الأولى - إلى القول بأن روايات سُليْم ليست خبراً واحداً عن أبان.

ولكن من خلال البحث حول إسناد سُليْم بن قيس في المصادر المتقدِّمة يبدو أن أسانيد وطرق سُليْم بن قيس منقولةً بأجمعها عن شخص أبان بن أبي عيَّاش؛ وإن الأسانيد التي تبدو في ظاهرها عن شخصٍ آخر غير أبان تعاني من إسقاط في السند. وبعبارةٍ أخرى: إن روايات سُليْم - سواء في المخطوطات أو في روايات المصادر الأولى - منقولةً بأجمعها عن شخص أبان بن أبي عيَّاش.

انظر - على سبيل المثال - إسناد سُليْم في كتاب الكافي عبر الجدول التالي؛ حيث هناك إسقاطٌ حدث لاسم أبان بن أبي عيَّاش، وكذلك عمر بن أُذينة، من بعض الأسانيد:

ب. التعريف بأبان بن أبي عيَّاش —

إن الاسم الكامل لأبان هو: «أبان بن أبي عيَّاش فيروز البصري دينار الزاهد»، وكنيته «أبو إسماعيل»، وهو من موالى عبد القيس العبدي. وقبيلة عبد القيس من القبائل العربية القديمة من تهامة في شبه جزيرة العرب. وقد ورد ذكر اسمه في المصادر وكتب التراجم وغيرها بـ «أبان بن أبي عيَّاش»، و«أبان بن فيروز». لم يذكر أصحاب التواريخ والتراجم شيئاً حول تاريخ ولادة أبان. وقد أرخوا وفاته في الأول من رجب حوالي عام ١٣٨هـ، وهناك مَنْ قال: إن وفاته كانت سنة ١٢٨هـ. وحيث سكن البصرة فقد أصبح البصريّ لقباً له^(٣٤).

ج. تساؤلات حول أبان وعلاقته بسُلَيْم —

هناك الكثير من الغموض والإبهام حول شخصية أبان بن أبي عيَّاش ونسبته إلى الروايات المنسوبة إلى سُلَيْم، ومن ذلك:

١. أبان في نظر علماء الرجال —

لم يصدر أيّ توثيق لابن أبي عيَّاش من قبَل علماء الرجال من الشيعة والسنة، المتقدمين منهم والمتأخرين^(٣٥). وقد سعى شخصان من علماء الرجال الشيعة إلى «توثيقه»، وهما: الميرزا النوري^(٣٦)؛ والمامقاني^(٣٧). فقد ذهب الميرزا حسين النوري إلى الاعتقاد بأن تضعيف المخالفين لأبان وتركهم إياه يعود إلى تشيُّعه؛ بيدَ أن هذا الكلام - بغضّ النظر عن عدم تشيُّع أبان - لا ينسجم مع تضعيفه في كتب الرجال عند الشيعة أيضاً. والأهمّ من ذلك أن هناك المئات من الروايات عن أبان في مصادر العامة، في حين لا نجد له في مصادر الشيعة - إذا ما استثنينا (كتاب سُلَيْم) - سوى بضعة روايات لا تتجاوز عدد الأصابع. وعلى هذا الأساس، وطبقاً للكثير من الشواهد والقرائن، لا تبدو أدلة هذين العُلَماء مقبولة في هذه الشأن.

وقد ذهب مشاهير المحدثين من أهل السنة في المجموع إلى عدم توثيق أبان بن أبي عيَّاش^(٣٨). وقد ذكر بعض علماء الرجال من أهل السنة في بيان سبب تضعيف ابن أبي عيَّاش وعدم الاعتماد عليه أنه كان ضعيفَ الحفظ للرواية^(٣٩)، وأنه كان ينسى

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

في نقل الحديث ورواته^(٤٠).

وقد ذكر بعض المحققين المعاصرين أدلة عدم اعتبار أبان بالتفصيل، وعلى مَنْ أراد الحصول على المزيد من المعلومات في هذا الشأن مراجعة المصادر ذات الصلة في هذا الشأن^(٤١).

٢. كيفية وصول أبان إلى روايات سُليْمٍ —

ورد في ديباجة الكتاب المنسوب إلى سُليْمٍ أنه سلّم كتابه إلى أبان (وله من العمر أربعة عشر عاماً)، عندما كان يقطن في بيت والده في بلدة نوبندجان من بلاد فارس^(٤٢). ولم يتّضح ما الذي كان يفعله أبان البصري في بلدة نوبندجان من بلاد فارس؟ وهل كان يعيش هناك أساساً أم لا؟ يلوّح من ديباجة كتاب سُليْمٍ، التي تبين القصة على لسان أبان، أنه بعد أخذ الكتاب من سُليْمٍ ذهب إلى البصرة؛ ليدرك مجلس الحسن البصري، وعليه لم يتّضح ما إذا كان في نوبندجان مسافراً ثم عاد إلى موطنه الأصلي، أو أنه كان مقيماً في نوبندجان وسافر إلى البصرة^(٤٣). لذلك يجب توضيح ولادة وسكن أبان، أو في الحد الأدنى سفره وإقامته في بلدة نوبندجان؛ ليتضح كيف أمكن لأبان أن يصل إلى روايات سُليْمٍ؟

٣. اختلاق وتغيير كتاب سُليْمٍ من قبل أبان —

يذهب بعض المتقدّمين والمتأخّرين من علماء الرجال، من أمثال: ابن الغضائري ومشايخه^(٤٤)، إلى الاعتقاد بأن الكتاب المنسوب إلى سُليْمٍ إنما هو من اختلاق شخص أبان، بغض النظر عن الكتاب الراهن لسُليْمٍ بن قيس وما يحتوي عليه بوضوح من إضافات باسم شخص «أبان بن عياش» أو غيره، على ما سيرد ذكره في الفصول القادمة.

٣. الرواة الأوائل لكتاب وأحاديث سُليْمٍ —

يُردّ الحديث - في إسناد بعض المصادر المتقدّمة، وكذلك في إسناد بعض المخطوطات المنسوبة إلى سُليْمٍ، وكذلك في كيفية انتقال كتاب سُليْمٍ المنقولة في

بداية بعض المخطوطات . عن شخصين بوصفهما راويين لأحاديث سُليمان عن ابن أبي عيَّاش، وهما: عمر بن أُديّنة؛ ومعمّر بن راشد.

إن حكاية نقل كتاب سُليمان من أبان إلى الشخص التالي لأبان في مخطوطات سُليمان نقلاً مجملّة ومخدوشة؛ أي إن بداية المخطوطات الأقدم كانت تحتوي على اسم معمّر بن راشد بوصفه آخذاً للكتاب عن أبان، وفي بعض النسخ المتأخّرة تمّ استبدال معمّر بن راشد بعمر بن أُديّنة. والأنكى من ذلك أن بعض النسخ قد اشتملت على ذكر الاسمين معاً؛ أي إن بداية الحكاية تقول: إن الكتاب قد انتقل من أبان إلى معمّر، ونهاية الحكاية تقول: إن الكتاب قد انتقل إلى عمر بن أُديّنة. ولا يخفى أن هذه الثنائية إنما نشأت بسبب التلاعب في أسانيد المخطوطات المتقدّمة، واختلاق إسناد الشيخ الطوسي وإضافته إلى هذه المخطوطات.

وبغض النظر عمّا إذا كان الناقل لكتاب سُليمان عن أبان هو عمر أو معمّر، فإن التعرّف على نوعية روايات عمر بن أُديّنة ومعمّر بن راشد توقعنا في بعض الإبهام حول صلة هذين الشخصين بكتاب سُليمان.

وعلى أيّ حالٍ هناك بعض المقالات المتوفّرة حول هذين الشخصين، ويمكن للراغبين أن يرجعوا إليها إن أرادوا ذلك. وعليه سوف نكتفي هنا بذكر تعريفٍ إجماليّ بهما، مع التركيز في معرفة نوع أحاديث هذين الراويين على فهم الغموض المحيط بهما وبكتاب سُليمان.

أ. التعريف بعمر بن أُديّنة —

إن ابن أُديّنة اسمٌ مشهور لراوٍ، نقل الكثير من الروايات، حتى تكرر اسمه في سلسلة الأسانيد ٤٨٢ مرة؛ ومع ذلك لا يُعدّ شخصيّة معروفة بين علماء الرجال، بل طبقاً لبعض الشواهد يمكن بيان هذا الاسم لشخصين وهويتين تاريخيتين.

وبغض النظر عن الكتب الراهنة لسُليمان، هناك في جميع المصادر الأولى وصولاً إلى القرن الثامن الهجريّ، هناك ما يقرب من ٣٦٠ حديثاً (مع المتكرّر) عن عمر بن أُديّنة أو ابن أُديّنة، وهناك من هذا العدد مجموعة من الأحاديث يجب أن تكون -

بالنظر إلى الرواة السابقين واللاحقين في الأسانيد المماثلة - بحسب القاعدة منقولة عن ابن أذينة، ولكن حدث إسقاط لاسمه بين الرواة^(٤٥).

ب. التحقيق في روايات عمر بن أذينة —

حيث إن أغلب الروايات المنقولة عن عمر بن أذينة موجودة في كتاب الكافي للكليني، وإن هذا الكتاب يحتوي على العدد الأكبر لأحاديث عمر بن أذينة، فإنه يجب أن يكون مشتملاً على جميع روايات ابن أذينة تقريباً. ويمكن لدراسة طبيعة مرويات ابن أذينة في هذا الكتاب أن تعكس الطبيعة العامة لرواياته؛ لأن أحاديثه في غير الكافي من المصادر الأخرى إنما هي في الغالب تكرار لرواياته في الكافي.

إن الروايات التي تشتمل على «عمر بن أذينة» في الكافي على طائفتين: إحداهما: رواياته الفقهية، وهي بأجمعها منقولة عن ابن أبي عمير؛ والأخرى: رواياته عن غير ابن أبي عمير، وهي تشتمل على ما يقرب من واحد وعشرين حديثاً (باسم عمر بن أذينة أو مع إسقاط اسمه)، حيث يبلغ عدد المنقول منها عن سُلَيْم ١٢ حديثاً. ومن بين هذه الأحاديث الاثني عشر هناك ثلاثة لا صلة لها بموضوعات الكتب الراهنة لسُلَيْم، فهي ما بين فقهية أو أخلاقية، وتسعة منها تتسجم من حيث الموضوع مع موضوعات الكتب الراهنة المنسوبة إلى سُلَيْم.

إن جميع روايات عمر بن أذينة عن سُلَيْم المرتبطة بموضوعات الكتب الراهنة المنسوبة إلى سُلَيْم منقولة عن شخص مجهول اسمه «إبراهيم بن عمر اليماني»، وإن جميع الروايات التسعة لإبراهيم بن عمر، عن عمر بن أذينة، غير موجودة في مصادر العامة، وإن خمسة منها لم ترد في المصادر الأولى لدى الشيعة.

إن من بين مجموع الروايات التسعة - الطويلة في الغالب - لإبراهيم بن عمر، عن عمر بن أذينة، هناك حديث واحد لا يوجد في الكتب الراهنة لسُلَيْم، وإن ثلاثة منها موجودة في قسم من الكتب الراهنة لسُلَيْم، مع شيء من الإضافات. وكذلك فإن خمسة منها موجودة مع اختلافات وإضافات كثيرة في بعض نماذج الكتب الراهنة المنسوبة لسُلَيْم أيضاً.

وعليه، بالنظر إلى ما ذُكر من الموارد المتقدّمة يمكن بيان احتمالات ثلاثة:

١- أن يكون عمر بن أُذَيْنَة اسماً لشخصيّة وهوية تاريخية واحدة تحتوي على اتجاهين روائيين؛ أي أن يكون قد نقلت عنه روايات فقهية، وكذلك القليل من الروايات الكلامية، من طريقين مختلفين.

٢- أن يكون عمر بن أُذَيْنَة اسماً لشخصيتين وهويتين تاريخيتين، كان لكلٍ منهما توجهٌ روائيٌّ مختلف؛ أي إن أحدهما قد نقل الكثير من الروايات الفقهية، والآخر قد نقل القليل من الروايات الكلامية. وهذا الاحتمال ينسجم مع القول بفصل هذين الشخصين من قبَل الشيخ الطوسي؛ حيث قال بأن أحدهما كان بصرياً، والآخر كان كوفياً، هرب من حكم المهديّ العباسي إلى اليمن، ومات هناك.

٣- الاحتمال المهمّ الآخر هو أن يكون عمر بن أُذَيْنَة اسماً لشخصية وهوية تاريخية واحدة، وقد كان لهذه الشخصية توجهٌ فقهيّ واحد، وإن الأحاديث ذات المضامين التاريخية / الكلامية قد أُضيفت إلى متن كتاب الكافي على شكل كتابةٍ مستحدّثة بعد القرن السادس الهجريّ مثلاً، ولم تكن من قبَل الشيخ الكليني. ولهذا الاحتمال ثلاثة مؤيّدات في الحدّ الأدنى^(٤٦).

وعلى أيّ حال فإنه بعد دراسة روايات ابن أُذَيْنَة يتّضح أن عمر بن أُذَيْنَة لو كان اسماً لشخصيّة تاريخية واحدة فإن هذا الأمر يشير إلى هذه الحقيقة المهمّة، وهي أن ما يقرب من ٩٣.٥٪ من رواياته فقهية، وهي منقولة في الغالب عن زرارة، ولا صلة لها بموضوعات الكتب الراهنة المنسوبة إلى سُلَيْم، وإن ما يقرب من ٦.٥٪ من رواياته الأخرى المرتبطة في مضمونها بموضوعات الكتب الراهنة لسُلَيْم يجب العمل على دراستها؛ ليتبيّن ما إذا كان يمكن لهذا العدد القليل من روايات عمر بن أُذَيْنَة أن يثبت ارتباطه بروايات المخطوطات الراهنة المنسوبة إلى سُلَيْم أم لا؟ وكذلك لا بدّ من معرفة سبب نقل تسع روايات عن عمر بن أُذَيْنَة بواسطة إبراهيم بن عمر اليماني، ومَن يكون هذا الشخص يا تُرى؟

ومن ناحيةٍ أخرى، لو كان اسم عمر بن أُذَيْنَة اسماً لشخصيتين تاريخيتين فإن هذا الأمر سوف يثبت أن الاتجاه الروائي لهاتين الشخصيتين كان مختلفاً، وأن

أحدهما كان يحمل توجّهاً فقهياً، والآخر يحمل توجّهاً كلامياً. تاريخياً^(٤٧).

ج. التعريف بمعمر بن راشد —

أبو عروة معمر بن راشد الأزدي الحداني البصري (١٥٣هـ)، نقل الحديث عن أكثر التابعين^(٤٨)، وروى عنه الكثير من كبار علماء الرواية، ولا سيّما الصنعانيون منهم. وهو من رواة أهل السنّة، وكان موثقاً من قبّل الشيعة^(٤٩)، وأهل السنّة^(٥٠).

د. مطارحات في روايات معمر بن راشد —

هناك ما يقرب من ثلاثين مصدراً من مصادر الشيعة تشتمل على روايات عن معمر بن راشد. لم يتمّ العثور في مصادر القرن الأوّل إلى القرن الرابع الهجريين على رواية لمعمر بن راشد، رغم وجود القليل من المصادر المنسوبة إلى تلك المرحلة. وأما في المصادر الشيعية المتوفرة من القرن الرابع إلى القرن الثامن الهجريين، التي تمّ البحث فيها، فقد تمّ العثور على ما يقرب من ٧٥ رواية غير مكرّرة، عن تسعة عشر شخصاً. وبالنظر إلى أن روايات «معمر بن راشد، عن سُلَيْم» في كتاب الغيبة، للنعماني (٣٦٠هـ)^(٥١)، مختلفة وحديثة الكتابة، وقد أُضيفت إلى كتاب الغيبة بعد القرن السادس^(٥٢)، سوف يصل عدد الروايات غير المكرّرة عن معمر بن راشد، في مجموع مصادر الشيعة إلى القرن الثامن، إلى حوالي السبعين رواية، عن ثمانية عشر شخصاً تقريباً.

إن ما يقرب من نصف روايات معمر بن راشد - وهي خاصّة بفضائل أهل البيت (عليهم السلام) - موجودة في مصادر غير ثابتة من حيث الأصالة أو الانتساب إلى المؤلّف أو إلى زمان تأليفها، من قبيل: كتاب المناقب، المنسوب إلى سليمان الكوفي^(٥٣)؛ والمسترشد، المنسوب إلى الطبري^(٥٤)؛ والاختصاص، المنسوب إلى الشيخ المفيد^(٥٥)؛ وغيرها من المصادر الأخرى.

إن نتائج دراسة الروايات السبعين لمعمر بن راشد في مصادر الشيعة، من مختلف الأبعاد، هي:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

١. (بغض النظر عن الأحاديث المختلفة لسُلَيْم في كتاب الغيبة، للنعماني، المضافة إليه من الكتاب الراهن لسُلَيْم)، لا يوجد في المصادر الموجودة أيّ حديثٍ لمعمر بن راشد نقلاً عن سُلَيْم بن قيس. وكذلك لا يوجد في مصادر الشيعة أيّ حديثٍ عن معمر بن راشد نقلاً عن أبان بن أبي عيَّاش. وإن روايات سُلَيْم وأبان في مصادر الشيعة منقولةٌ بأجمعها عن عمر بن أُذَيْنَة، وهي بطبيعة الحال لا صلة لها بالكتاب الراهن لسُلَيْم^(٥٦). وإن روايات معمر بن راشد عن أبان بن أبي عيَّاش في مصادر العامة تندرج بأجمعها - إلا في بعض الموارد المحدودة جداً - في مجال المسائل والموضوعات الفقهية.

٢. على الرغم من تسنُّن معمر بن راشد، وكونه من كبار رواة العامة، إلا أن ما نسبته ٤٠٪ من رواياته المنقولة في مصادر الشيعة ليس لها وجودٌ في مصادر أهل السنة. وكذلك فإن ما نسبته ٢٨٪ من الروايات الأخرى لا وجود لمتنتها في مصادر أهل السنة، ولكن تُوجد روايات مشابهة لها أو تختلف عنها كثيراً. وعلى هذا الأساس، لا وجود إلا لما نسبته ٣٢٪ من روايات معمر في مصادر الشيعة في القرون الأولى أو المصادر اللاحقة.

٣. إن ما يقرب من ٥٠٪ من روايات معمر بن راشد الموجودة في بعض المصادر لا وجود لها في مصادر الشيعة الأولى حتى القرنين الحادي والثاني عشر؛ بمعنى أنها كانت تعدّ ممّا انفرد به. وكذلك هناك ما نسبته ١٨٪ من روايات معمر لا وجود لها في المصادر الأولى إلى القرن السابع، وإنما تمّ إدراجها في الكتب بعد القرن السابع. وهناك ما نسبته ١٢٪ من روايات معمر موجودة في مصادر الشيعة بشكلٍ مشابه أو مع الاختلاف أيضاً. وعلى هذا الأساس، فإن ٢٠٪ من روايات معمر بن راشد فقط لها جذورٌ في المصادر الشيعية الأخرى، وما يبقى منها يُعدّ من مفردات الأحاديث.

٤. إن ما يقرب من ٤٥.٥٪ من روايات معمر بن راشد في مصادر الشيعة تدور حول فضائل الإمام عليّ^{عليه السلام} وأهل البيت^{عليهم السلام}، و١٦٪ في الإمامة، و٢.٧٥٪ حول الإمام المهدي^{عليه السلام}. وإن ما يقرب من ٣٣٪ من روايات معمر تدور حول موضوعات متفرقة. وليس هناك وجود لسوى ٢.٧٥٪، أي حديثان قصيران من روايات معمر، وهما في موضوع المطاعن، حيث تتحدّث عن مثالب بني أمية ولعن معاوية.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وعليه، فإنه بالنظر إلى أن أغلب روايات معمر الموجودة في الجامع ومصادر أهل السنة تدور حول موضوع الفقه، وكذلك لا توجد أي رواية عن معمر بن راشد في مصادر الشيعة والسنة نقلاً عن أبان بن أبي عيَّاش وسليمان بن قيس، يبدو أن أسانيد معمر لروايات الكتب المنسوبة إلى سليمان مختلفة وغير صحيحة؛ بمعنى أنه يحتمل أن يكون الشخص الذي قام بتدوين كتاب سليمان قد كتب في مخطوطة حديثاً مفرداً قصيراً بإسناد معمر في فضائل أهل البيت (عليهم السلام)، وإن سند هذا الحديث الوحيد تمّ تصوّره في النسخ اللاحقة للكتاب بوصفه إسناداً لكل كتاب سليمان، وتمّ تداول هذا الإسناد لاحقاً، في استنساخ الكتاب، بوصفه سنداً لكتاب سليمان^(٥٧).

٤. الرواة الوسطاء إلى الرواة الأوائل (عمر أو معمر) —

ذكرنا سابقاً أنه ليس من الواضح مَنْ هو الراوي للأحاديث المنسوبة إلى سليمان عن أبان بن أبي عيَّاش، وما إذا كان هو عمر بن أذينة أو معمر بن راشد. ولكن على أي حال يمكن تصنيف الرواة الوسطاء إليه بالنسبة إلى السلسلة المسندة الموجودة للرواة ضمن طائفتين.

أ. الرواة الوسطاء في أسانيد المخطوطات —

بغض النظر عن المخطوطات الخالية من السند والمنسوبة إلى سليمان، لو عملنا على تجميع كافة الأسانيد الابتدائية والداخلية للمخطوطات المسندة (ونأخذ الإسقاطات عن الإسناد الكامل بنظر الاعتبار) أمكن لنا بيان جميع أسانيد المخطوطات ضمن خمسة طرق مشوّشة (سبق لنا تقريرها).

كما سبق أن ذكرنا أن إسناد الشيخ الطوسي للمخطوطات المتأخرة المنسوبة إلى سليمان إنما هو إسنادٌ مختلف جاء على نحو الاستبدال. وبغض النظر عن هذه المسألة، ومع حذف الأسماء المصحّفة في إسناد المخطوطات، فإن الرواة الوسطاء في المخطوطات، عبارة عن:

١. أحمد بن المنذر بن أحمد الصنعاني (مجهول)؛ ٢. عبد الله بن عمر اليماني

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

(مجهول)؛ ٣. عبد الرزّاق بن همام بن نافع الصنعاني(٢١١هـ)؛ ٤. إبراهيم بن عمر اليماني (مجهول)؛ ٥. همام بن نافع (مجهول).

ب. الرواة الوسطاء في أسانيد المصادر الأولى —

عندما يتمّ جمع كافّة أسانيد روايات سُلَيْم في المصادر الأولى فسوف نحصل على أكثر من خمسين طريقاً وسنداً من المصادر المتأخّرة. وبطبيعة الحال فإن الكثير من الأسانيد والطرق تحتوي على أنواع من الإسقاط والأخطاء في ترتيب الرواة، ومع حذف المتكرّر، ومقارنة بعض الطرق ببعضها، يبقى ما يقرب من ستّة عشر طريقاً عاماً إلى روايات سُلَيْم، ويشمل ما يقرب من مئة وخمسين راوياً.

ج. تأملاتٌ وملاحظات —

لو غَضَضْنَا الطرف عن الأسانيد والطرق المختلفة أو المستبدلة لروايات سُلَيْم (التي تمّ توظيفها لتحسين وضع انتساب الروايات المنسوبة إلى سُلَيْم) سوف نجد أن أكثر الرواة الوسطاء في أسانيد الروايات المنسوبة إلى سُلَيْم هم ما بين مُهْمَل ومجهول وضعيف، أو من غلاة الشيعة.

أما المجهولون فهم: أبو أحمد البصري، وأبو بكر الجرجرائي، وأبو محمد المدني، وأحمد بن الحسن، وأحمد بن المنذر بن أحمد الصنعاني، وأحمد بن نضر بن الربيع، وإسحاق بن إبراهيم بن عمر اليماني، وإسماعيل بن عليّ بن رزين الواسطي، والحسن بن عليّ بن عبد الله العلوي الطبري، والحسن بن محمد الهاشمي، والحكم بن بهلول الأنصاري، وسليمان بن سماعة، وعبد القدوس بن مرداس، وعبد الله، وعبد الله بن المبارك، وعليّ بن محمد الجعفي، وعليّ بن محمد الزهري، وعليّ بن محمد بن مروان لفيروزان، وعمران بن قرّة، وعيسى بن يوسف الهمداني، والقاسم بن إسماعيل الأنباري، ومحمد بن القاسم الأكفاني، ومحمد بن عبد الله بن أحمد الصوفي، وهمام بن نافع.

ومن ذلك مثلاً أن أبا سميّة محمد بن عليّ الصيرفي معروفٌ بـ «الكذاب»، بل

ورد التعريف به في ترجمته أنه «من أشهر الكذابين من أصحابنا الكوفيين»، ثم انتقل إلى قم ليختبئ هناك، حتى أخرجته أحمد بن محمد بن عيسى من قم^(٥٨). وقد أجمع علماء الرجال كافة على عدم توثيقه؛ فقال النجاشي والكشي وابن داود وغيرهم بأن أبا سميئة ضعيفٌ جداً في الرواية، وأنه فاسدُ العقيدة؛ وقال بعضهم: لا يمكن الاعتماد عليه في شيء، كما أنهم يعرفونه بالكذب والاختلاق^(٥٩).

٥. آخر الرواة في أسانيد المخطوطات —

ذكرنا سابقاً أن السند الأصلي لنسخ سليم على النحو التالي:

١. حدثنا الحسن بن أبي يعقوب الدينوري قال: حدثنا إبراهيم بن عمر اليماني (أو عبد الله بن عبد اليماني) قال: حدثني عمي عبد الرزاق بن همام الصنعاني...^(٦٠).
 ٢. «حدثني أبو طالب محمد بن صبيح بن رجاء، بدمشق، سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة، قال: أخبرني أبو عمرو عصمة بن أبي عصمة البخاري...»^(٦١).
- وعليه يكون الرواة الثلاثة الأخيرون في مخطوطات سليم هم كلٌّ من: الحسن بن أبي يعقوب الدينوري، ومحمد بن صبيح بن رجاء، وعصمة البخاري.

أ. تعريف وبيان —

١. الحسن بن أبي يعقوب الدينوري —

إن هذا العنوان هو في الأساس، وبشكلٍ كامل، اسمٌ لشخص مجهول وغير معروف، حتى في الأسماء المشابهة له، من قبيل: الحسن بن أبي يعقوب الدينوري، والحسن بن الدينوري، والحسن الدينوري، والحسين بن أبي يعقوب الدينوري، وأبو يعقوب الدينوري، وأبو الحسن الدينوري، وأبو الحسين الدينوري أيضاً.

٢. أبو طالب محمد بن صبيح بن رجاء —

لم نر في المصادر الشيعية - الفارسية والعراقية - سوى رواية واحدة عن شخص «محمد بن صبيح السماك»^(٦١)، حيث يوجد في تاريخ دمشق، وقد تسلل في السنوات

الأخيرة من هذا الكتاب إلى النسخة المعدّلة من كتاب ابن عقدة. وعلى العكس من مصادرنا، فهو معروف في آثار الدمشقيين، ومن ذلك - مثلاً - أن ابن عساكر قد نقل عن محمد بن صبيح روايات في تاريخ دمشق^(١٢).
وبالنظر إلى مجهولية محمد بن صبيح بن رجاء في المصادر الشيعية، وفي المدارس الروائية في إيران والعراق، وكذلك التصريح بذكر دمشق في أسانيد روايته، يبدو أنه من أهل الشام.

٣. عصمة بن أبي عصمة —

لقد تمّ نقل بعض الروايات في تاريخ دمشق، لابن عساكر، على النحو التالي: «عصمة بن أبي عصمة»، و«عصمة بن أبي عصمة البعلبكي»، و«عصمة بن أبي عصمة إسرائيلي»، و«عصمة بن أبي عصمة البخاري»^(١٣). ولم نعثر لعصمة بن أبي عصمة إلا على مطلبين في تاريخ دمشق، لابن عساكر، وتبعاً له في مختصر تاريخ دمشق، لابن منظور^(١٤).

ب. تقييم الحال —

بمعزلٍ عن حال حسن الدينوري، الذي تقدّم ذكره، فإن «محمد بن صبيح» هو الآخر «مجهول» عند علماء الرجال من الشيعة، أو هو بعبارة أدقّ: «مُهْمَلٌ»؛ بمعنى أنه لم يتعرّض له أحدٌ أو مصدر. وبغضّ النظر عن الكتاب الراهن لسُلَيْم، لم يتمّ العثور على أيّ رواية منقولة عنه في روايات ومصادر الشيعة أيضاً. وحتى هذه الروايات الموجودة في الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم بهذا الإسناد لمحمد بن صبيح لم يتمّ إدراجها في أيّ من الكتب الروائية المتقدّمة والمتأخّرة لدى الشيعة.

وكذلك فإن عصمة بن أبي عصمة هو الآخر مجهولٌ تماماً في كتب الرجال الشيعية، أو بعبارة أدقّ: هو مُهْمَلٌ، كما لا يوجد له رواية في كتب الشيعة. وحتى هذه الروايات الموجودة في الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم بهذا الإسناد عن عصمة بن أبي عصمة لم يتمّ إدراجها في أيّ من الكتب الروائية المتقدّمة والمتأخّرة.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

٦. نتائج ختامية —

يمكن أن نذكر بعض التأمُّلات والمطالب بشأن روايات سُليْم بن قيس وأحاديث الكتب المنسوبة إليه:

١- إن دراسة رِوَاة الأحاديث المعروضة على سُليْم تثبت أن المنشأ الأوَّلي للروايات في المخطوطات الراهنة المنسوبة إلى سُليْم، بالإضافة إلى أمير المؤمنين عليه السلام، في حدود خمسة عشر شخصاً. ويمكن بيان الكثير من الأسئلة بشأن نسبتهم إلى سُليْم، ومن ذلك مثلاً: يبدو أن الشخص الذي أَلَف هذا الكتاب لم يكن بمقدوره الوصول بشكلٍ حضوري إلى منشأ الرواة الأصليين لأحداث ما بعد النبي صلى الله عليه وآله وعصر الإمام علي عليه السلام، وأن الكاتب إنما استخرج من بين تضاعيف الكتب الموجودة في عصره بعض الروايات المتناسبة مع موضوعه المنشود، فعمد إلى جمعها وتدوينها.

٢- إن دراسة الرواة المباشرين لسُليْم بن قيس في الأسانيد المنسوبة إليه تثبت أن أبان بن أبي عيَّاش هو وحده الراوي المباشر لأحاديث سُليْم، وأن جميع هذه الأخبار هي من صنف أخبار الأحاد. وكذلك، بغض النظر عن أن علماء الرجال من الشيعة والسنة، المتقدمين والمتأخرين، لم يوثقوا أبان بن أبي عيَّاش، هناك غموضٌ حول كيفية وصول أبان إلى روايات سُليْم. والأسوأ من ذلك أن هناك مَنْ يرى أن أبان بن أبي عيَّاش هو المختلق لكتاب سُليْم. وحتى لو لم يكن كتاب سُليْم من مختلقات أبان لا شكَّ في اشتمال هذا الكتاب على إضافاتٍ من قبيل شخص «أبان بن أبي عيَّاش».

٣- إن أحوال الرواة الأوائل لكتاب وروايات سُليْم بن قيس غير واضحة. وبغض النظر عما إذا كان عمر بن أُدينة أو معمر بن راشد هو الناقل لكتاب سُليْم فإن معرفة رِوَاة ابن أُدينة ومعمر تثير إبهاماتٍ جادةً حول ارتباطهما بكتاب سُليْم.

٤- في ما يتعلَّق بالرواة الوسطاء، وصولاً إلى الرواة الأوائل (عمر أو معمر)، يمكن القول أيضاً: لو غضضنا الطرف عن الأسانيد والطرق المختلقة أو المستبدلة لروايات سُليْم (التي تمَّ توظيفها لتحسين وضع انتساب الروايات المنسوبة إلى سُليْم) سوف نجد أن أكثر الرواة الوسطاء في أسانيد الروايات المنسوبة إلى سُليْم هم ما بين مُهمَلٍ ومجهولٍ وضعيف، أو من غلاة الشيعة أيضاً.

٥. إن الرواة الآخرين في المخطوطات، وهم: حسن الدينوري، ومحمد بن صبيح، وعصمة بن أبي عصمة، من «المجاهيل» عند علماء الرجال الشيعة، أو بعبارة أدق: هم من المهملين، ولم يتعرض أي مصدر لذكرهم. وهناك شخصان منهم في الحد الأدنى لا يمتلكان أي رواية في مصادر الشيعة والسنة. ومن ناحية أخرى حتى هذه الأحاديث المنسوبة إلى سُلَيْم بأسانيد هؤلاء الأشخاص الثلاثة لم ترد في أي من الكتب الروائية المتقدمة لدى الشيعة.

الفصل الخامس: تبويب المخطوطات المنسوبة إلى سُلَيْم، ونماذجها —

من الواضح أن النسخ المخطوطة للكتب القديمة تشتمل في العادة على بعض الاختلافات القليلة أو الكثيرة، بيد أن بنيتها في هذه النسخ لا تكون متغيرة في الغالب. وأما مخطوطات كتاب سُلَيْم فهي في غاية الاختلاف والتعقيد، ولا يمكن تمييز الغث والسمين من بينها، ولذلك يجب علينا قبل التعرف على النسخ المخطوطة للكتب المنسوبة إلى سُلَيْم أن نعمل على تكوين رؤية إجمالية عن نماذج هذه النسخ.

١. نماذج النسخ المخطوطة —

يمكن تقسيم نماذج المخطوطات المنسوبة إلى سُلَيْم بن قيس على أساس مختلف الخصائص، من قبيل: التقسيم على أساس المتن، أو على أساس عدد الروايات، أو على أساس السند، وما إلى ذلك. إن التبويب الأمثل لنماذج مخطوطات كتب سُلَيْم هو التبويب القائم على أساس البنية وطريقة ترتيب الأحاديث، ولا سيما بدايتها ونهايتها، ولا بد في هذا الأسلوب بطبيعة الحال من الالتفات إلى أنواع السقط في بعض النسخ أيضاً. وحالياً، يمكن التعرف على ما يقرب من ثماني نسخ من مخطوطات كتاب سُلَيْم (وتتطوي كل واحدة من النسخ في نموذج ما على اختلافات فيما بينها أيضاً). وتسهيلاً على القراء والمحققين، وللتعرف على هذه النماذج والمقارنة بينها وبين النماذج التي ذكرها الأنصاري، محقق المجلدات الثلاثة لكتاب سُلَيْم، بشكل

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

أفضل، سوف نعمل على بيان النماذج الثمانية الجديدة، اعتماداً على تسمية سماحته لهذه النماذج^(٦٥):

المجموعة (ج) —

إن هذه المجموعة تشتمل على نموذجين من المخطوطات، وهما:

١. نموذج يحتوي على ما يقرب من سبعة أحاديث. وهذه النسخ تخلو من الأسانيد، ومن دون تاريخ النسخة الأم، ولكن تم استساخها مع النماذج اللاحقة بشكل متوالٍ.

٢. نموذج يحتوي على ما يقرب من ٣٢ حديثاً، وهي الأخرى عبارة عن نسخ تخلو من الأسانيد، بيد أن نسخة واحدة منها منسوبة إلى كاتب اسمه محمد الرماني، وتم ذكرها بتاريخ تم ادعائه بشكل عام. بمعنى أنه قد ادعى أن هذه النسخ قد تم استساخها على نسخة قديمة يعود تاريخها إلى سنة ٦٠٩ هـ، للرماني (أو الريحاني).

المجموعة (ب) —

إن هذه المجموعة بدورها تشتمل ثلاثة نماذج من المخطوطات، وهي:

٣. نموذج ما يقرب من اثنين وعشرين حديثاً، بسند محمد بن صبيح، حيث تكون بنية ترتيب الأحاديث ونوع الأحاديث فيها خاصاً بها.

٤. نموذج ما يقرب من اثنين وأربعين (٤٠ + ٢) حديثاً، بسند «الحسن بن أبي يعقوب الدينوري» أو بسند «محمد بن صبيح بن رجاء»، أو كلا السنتين، تم استساخه، حيث تختلف بنية وترتيب الأحاديث ونوع رواياته عن النموذج السابق.

٥. نموذج ما يقرب من سبعة وأربعين (٤٢ + ٥) حديثاً، بسند «الحسن بن أبي يعقوب الدينوري»، أو بسند «محمد بن صبيح بن رجاء» أو كلا السنتين، تم استساخه، حيث تتسجم بنية وترتيب الأحاديث ونوع رواياته مع النموذج السابق، ولم يُضف إليه سوى خمسة أحاديث من النسخة التي تم العثور عليها في محروسة إصفهان.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

المجموعة «X» (المجهولة) —

إن هذه المجموعة تشتمل على مجرد الاطلاع على نموذج خاص:
 ٦. لم يتم العثور على هذا النموذج؛ بمعنى أنه لا يوجد له أيّ مخطوطة، وإنما على أساس النموذج السابق الذي أُضيف له خمس روايات، وذكرنا أنه كان له نسخة في محروسة إصفهان. وإنه بغض النظر عن الأحاديث المحتملة الأخرى تكون هذه الأحاديث الخمسة مضافة إلى النسخ والنماذج السابقة، ونفترض أن النسخ التي نتحدث عنها تحت عنوان «المجهول» كانت موجودة في عصر المجلسي. وبعبارة أخرى: هناك في نسخة النموذج الخامس من المجموعة (ب) يوجد قسمان أصليان، وملحق يشتمل على إضافة خمس روايات، حيث وردت في نهاية القسم الأصلي من النسخة: «...الترك وتميد لسان الشام، ويكثر الملوك ويظهر الحق والحمد لله أولاً وآخراً وصلّى الله على محمد وآله أجمعين». (إتمام المتن الأصلي لنسخة كتاب سُلَيْم).

وقد كتب الناسخ بعد ذلك: هذا آخر كتاب سُلَيْم، كما في نسخة قديمة وفي نسخة أخرى، وهي التي نُسختُ نسخة الكتاب منها بعد ذلك، ما هذه أفضاله: هذه صورة نسخة كانت بأيدينا من كتاب سُلَيْم، انتهى. ووجد بعض الأخطاء نسخة في محروسة إصفهان ذكر أنها نسخة المجلسي المتقدّمة، وفي آخرها زيادة هذه صورتها... بداية الروايات؛ من الرواية ٤٣ المطبوعة، وإتمام الروايات الملحق، والرواية ٤٧ المطبوعة. إن هذه الروايات الخمسة الملحق بهذه النسخة تشمل الروايات التالية: الرواية: ٤٣، و٤٤، و٤٥، و٤٦، و٤٧، بحسب ترقيم الكتاب المطبوع لسُلَيْم.

المجموعة (أ) —

إن هذه المجموعة تشتمل على نموذج واحد فقط:
 ٧. نموذج ما يقرب من ٤٨ حديثاً، بسند منسوب إلى الشيخ الطوسي (سند بواسطة رواة إلى الشيخ الطوسي، وفي نسخة: سند بلا واسطة الرواة المتصلين إلى الشيخ الطوسي)، حيث تكون بنية ترتيب الأحاديث ونوع أحاديثها جديداً وخاصاً؛

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

بمعنى أن ترتيب الأحاديث ومقدارها وحجمها في النموذج المنسوب إلى الطوسي يختلف عن جميع مخطوطات النماذج الأخرى. (سوف يأتي في المسألة اللاحقة توضيح أن هذا النموذج قد تمَّ إيجاده منذ القرن الحادي عشر الهجريّ وعصر العلامة المجلسي، ولم يكن لهذا النموذج من النسخ المتداولة حالياً من أثر يُذكر).

المجموعة المختلطة —

إن هذه المجموعة بدورها تشتمل على نموذج واحد أيضاً:
 ٨. نموذج ما يقرب من تسعة وتسعين حديثاً (٤٨ + ٢٢ + ٢٩)، بسند منسوب إلى الشيخ الطوسي، بالإضافة إلى أسانيد النماذج السابقة.
 إن لهذا النموذج من نسخ الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم نسخة واحدة فقط، وهي نسخة محمد باقر الأنصاري المكتوبة يدوياً. إن هذه النسخة سواء أكانت مخطوطة بالقلم أو بواسطة الطباعة، تبقى هي مجرد نسخة طُبِعَ كتاب سُلَيْم على أساسها، وهي تشتمل على نموذج خاصّ عن هذا الكتاب وعدد من الأحاديث الخاصة.
 أنواع نماذج المخطوطات (الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم بن قيس)

المجموعة (ج)														
النموذج ١ (ج)، النموذج ١						النموذج ٢ (ج)، النموذج ٢								
ما يقرب من ٧ أحاديث بلا سند						ما يقرب من ٣٢ حديثاً بلا سند								
-						الكاتب الرماني غير محدّد								
المجموعة (ب)														
النموذج ٣ (ب)، النموذج ٣				النموذج ٣ (ب)، النموذج ٣				النموذج ٣ (ب)، النموذج ٣						
ما يقرب من ٢٢ حديثاً بسنن مرسل طويل				ما يقرب من ٤٢ حديثاً بسنن مرسل طويل				ما يقرب من ٤٢ + ٥ حديثاً بسنن مرسل طويل						
الحسن الدينوري			محمد بن صبيح			الحسن الدينوري			محمد بن صبيح			الحسن الدينوري		
معمّر	عمر بن	معمّر بن	عمر	معمّر	عمر بن	معمّر بن	عمر بن	معمّر بن	عمر بن	معمّر بن	عمر بن	معمّر بن		
راشد	أدبئة	راشد	أدبئة	راشد	أدبئة	راشد	أدبئة	راشد	أدبئة	راشد	أدبئة	راشد		
المجموعة (أ)، (مجهول)														
النموذج ٦														
ما يقرب من ٥ + X حديثاً														
نسخة غير موجودة، سند غير محدّد														
المجموعة (د)														
النموذج ٧ (د)						شبه نموذج (بحار الأنوار) (د)								

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

ما يقرب من ٤٨ حديثاً بسند مرسل طويل				ما يقرب من ٤٨ حديثاً بسند مرسل طويل			
المنسوب إلى الطوسي بلا واسطة		المنسوب إلى الطوسي بلا واسطة		المنسوب إلى الطوسي بلا واسطة		المنسوب إلى الطوسي بلا واسطة	
عمر بن أذينة	معمربن راشد	عمر بن أذينة	معمربن راشد	عمر بن أذينة	معمربن راشد	عمر بن أذينة	معمربن راشد
المجموعة المختلطة (الأصاري)							
النموذج ٨							
٩٩ حديثاً (٤٣ . ٢٢ . ٢٩)							
أسانيد مختلطة وامتددة لجميع النسخ السابقة							
سند الحسن الدينوري		سند محمد بن صبيح		السند المنسوب إلى الشيخ الطوسي			
عمر بن أذينة							

٢. إشارات حول هذه النماذج —

- لا يوجد حالياً أيُّ من النماذج الثمانية لمخطوطات الكتاب المنسوب إلى سُلَيْم، ولا نمتلك سوى معلومةٍ عن هذا النموذج، وهي أنه يحتوي على إضافات بالنسبة إلى بعض النماذج الأخرى.
- إن بنية نُسخ النماذج الموجودة للكتب المنسوبة إلى سُلَيْم تختلف عن بعضها، وهي في بعض الموارد في غاية التشويش.
- إن أدنى عددٍ للأحاديث في نماذج النسخ سبعة أحاديث، وأكثرها ثمانية وأربعون حديثاً.
- لا يوجد حتى حديث واحد مشترك بين جميع نماذج المخطوطات المنسوبة إلى سُلَيْم.
- هناك اختلافات كبيرة في متون نماذج النسخ التي تحتوي على أحاديث مشتركة.
- لم يتضح أيُّ واحدٍ من هذه النماذج للكتب المنسوبة إلى سُلَيْم هو الأصلي، والذي يحتوي على النواة الأولى للكتاب المنسوب إلى سُلَيْم.
- إن لكل واحدٍ من النماذج تقارير مختلفة في النسخ، وعليه يجب العمل على تصحيح ومقارنة متون كل مجموعةٍ من النماذج بشكلٍ مستقل؛ لتكون قابلةً للاستناد والبحث المضموني.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

٢. فهرسة مخطوطات الكتب المنسوبة إلى سليم —

لقد تمّ التعرف على تسع وأربعين نسخة من الكتب المنسوبة إلى سليم، وهي تشتمل على أربع وستين مخطوطة من نماذج نسخ سليم، وهي:

١. قم، مكتبة السيد المرعشي (النسخة ١)؛ مفتاح الوصول: ١ / ١٣٢٥٢.
- الكاتب: ٩ + شمس الدين علي بن شمس الدين الطريفي. تاريخ الكتابة: الاثنين ٢ رجب ٩١٨هـ نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٤.
٢. طهران، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي (النسخة ١)، مفتاح الوصول: ١٥٦٣٨. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: بلا تاريخ، يحتمل أن تعود إلى القرن الحادي عشر الهجري (حوالي ١٠٣٦هـ). نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و٢.
٣. النجف، مكتبة الحسينية التسترية^(٦٦)، مفتاح الوصول: ٢ / ٧٥٠ (مكتبة علي محمد النجف آبادي). الكاتب: مير محمد سليمان بن مير معصوم بن مير بهاء الدين حسين النجفي التوني. تاريخ الكتابة: ١٠٤٨هـ أو شوال ١٠٤١هـ. نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و٢.
٤. مشهد، آستان قدس رضوي (النسخة ١)، مفتاح الوصول: ٣٧٦٣٣ (نسخة الشيخ علي حيدر). الكاتب: محمد مؤمن الكليبايگاني (محمد مؤمن الجريادقاني). تاريخ الكتابة: ربيع الأول ١٠٥٩هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٣.
٥. قم، مؤسسة السيد البروجردي^(٦٧) (النسخة ١)، مفتاح الوصول: ٤٣٩.
- الكاتب: غير معروف على نحو الاحتمال، (محمد صادق بن محمد يوسف القزويني): تاريخ الكتابة: ذي القعدة ١٠٦٦هـ. نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و٢.
٦. مشهد، آستان قدس رضوي (النسخة ٢)، مفتاح الوصول: ٦ / ٩٧١٩.
- الكاتب: (ربما) محمد بن محمود الطبسي. تاريخ الكتابة: شعبان ١٠٨٠هـ. نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و٢.
٧. قم، مكتبة السيد المرعشي (النسخة ٢)؛ مفتاح الوصول: ١٥٦١٢. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: رمضان ١٠٨١هـ. نوع النموذج: المجموعة أ، النموذج ٧.
٨. مشهد، كلية الإلهيات في جامعة فردوسي، مفتاح الوصول: ١ / ٥٠٤ (٤٥٦)

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- قديم). الكاتب: محمد طاهر بن كمال الدين التستري. تاريخ الكتابة: الأحد رمضان ١٠٨٢ هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٣.
٩. النجف، مكتبة السيد الحكيم العامة (النسخة ١) (نسخة الحرّ العاملي)، مفتاح الوصول: ٦ / ٣٦. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: يوم الثلاثاء الرابع من شهر محرم الحرام ١٠٨٧ هـ. نوع النموذج: المجموعة أ، النموذج ٧.
١٠. قم، مكتبة السيد المرعشي (النسخة ٣؛ كتاب بحار المجلسي، ج ٨)؛ مفتاح الوصول: بحار الأنوار، المجلد الثامن: ١٨٦٧. الكاتب: شرف الدين بن زين الدين النائيني. تاريخ الكتابة: سلخ ذي الحجة ١٠٩١ هـ. نوع النموذج: المجموعة أ، شبه النموذج.
١١. قم، مركز إحياء ميراث إسلامي (النسخة ١)، مفتاح الوصول: ٣ / ٢١٩٩. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: ١٩ ربيع الأول ١٠٩٣ هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٤.
١٢. قم، مكتبة السيد المرعشي (النسخة ٤)، مفتاح الوصول: ١٢٠٤٧. الكاتب: غير معروف (عدد من الكتاب، وإن لأنواع السقط كتاب متعدّدون). تاريخ الكتابة: بلا تاريخ، يحتمل أن تعود كتابتها إلى القرن الحادي عشر الهجري. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٤.
١٣. النجف، مكتبة الإمام الخوئي، مفتاح الوصول: ٢ / ٧٦. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: القرن الحادي عشر الهجري. نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و ٢.
١٤. طهران، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي (النسخة ٢)، مفتاح الوصول: ٣ / ٥٣٦٦. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: غير محدد، يحتمل أن تعود إلى القرن الحادي عشر الهجري. نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و ٢.
١٥. مشهد، آستان قدس رضوي (النسخة ٣)، مفتاح الوصول: ض ٢٢٨٦٣. الكاتب: شرف (أو شرفاء) بن محمد الجهرمي. تاريخ الكتابة: ١١٠٤ هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٤.

١٦. طهران، مكتبة كلية الحقوق في جامعة طهران، مفتاح الوصول:
[٢٩ - د. ٥٢٩٢٢. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: قبل ربيع الأول ١١٠٧هـ. نوع
النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و٢.
١٧. غير محدد، مكتبة دراويش شيخية كرمان، مفتاح الوصول: رقم ٤
في . IRN 020 - 0270. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: ١١٠٩هـ. (لوحظت
صورة النسخة، بلا تاريخ. نوع النموذج: المجموعة أ، النموذج ٧.
١٨. شيراز، مدرسة إمام العصر عليه السلام، مفتاح الوصول: ٥ / ٢٥٦. الكاتب: غير
معروف. تاريخ الكتابة: ٢٧ محرم ١١١٢هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٣.
١٩. قم، مكتبة آية الله الكليباگاني، مفتاح الوصول: ٢ / ٥٩٨٠ - ٥٠ / ٣٠.
الكاتب: شمس بن سليمان الطالقاني. تاريخ الكتابة: ١١١٣هـ. نوع النموذج: المجموعة
ج، النموذج ١ و٢.
٢٠. طهران، مكتبة جامعة طهران (النسخة ١)، مفتاح الوصول: ٦ / ٥٧٥.
الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: ١١٦٠هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٤.
٢١. طهران، مكتبة جامعة طهران (النسخة ٢)، مفتاح الوصول: ٢٢٠٠.
الكاتب: حبيب الله بن محمد علي (الملقب بالقاءاني). تاريخ الكتابة: ١٢٥٢هـ. نوع
النموذج: المجموعة ب، النموذج ٣.
٢٢. قم: مركز إحياء ميراث إسلامي (النسخة ٢)، مفتاح الوصول: ١١٦٦.
الكاتب: محمد حسن بن محمد علي الموسوي (الإصفهاني). تاريخ الكتابة: الاثني
من شهر جمادى الأولى ١٢٦٩هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٣.
٢٣. طهران، مكتبة ملك، مفتاح الوصول: ٧٢٩. الكاتب: غير معروف. تاريخ
الكتابة: اليوم الرابع من العشرة الثالثة من شهر جمادى الآخرة (١٢٨٢هـ). نوع
النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و٢.
٢٤. طهران، مكتبة جامعة طهران (النسخة ٣)، مفتاح الوصول: ٦٨٠٨.
الكاتب: علي بن محمد آزاداني. تاريخ الكتابة: ٢٢ ربيع الأول ١٢٨٢هـ. نوع النموذج:
المجموعة ب، النموذج ٥.

٢٥. إصفهان، مكتبة العلامة الروضاتي، مفتاح الوصول: غير موجود (نسخة صاحب الروضات). الكاتب: محمد بن زين العابدين الموسوي (الخوانساري). تاريخ الكتابة: ١٢٨٨هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٤.
٢٦. النجف، مؤسسة كاشف الغطاء العامة (النسخة ٢)، مفتاح الوصول: ٤٣٧٨. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: حوالي القرن الثالث عشر الهجري. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٤.
٢٧. إصفهان، مكتبة ضياء الدين العلامة الفاني، مفتاح الوصول: ١ / ٢٩. الكاتب: محمد بن محمد رفيع الأملوتي الشورستاني. تاريخ الكتابة: بلا تاريخ؛ احتمالاً القرن ١٣هـ. نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و ٢.
٢٨. طهران، مكتبة جامعة طهران (النسخة ٤)، مفتاح الوصول: ٦٦٩. الكاتب: غير معروف. (كتبت النسخة من قبل أكثر من عشرة أشخاص). تاريخ الكتابة: احتمالاً قبل القرن الثالث عشر الهجري (وليس قبل القرن الثاني عشر الهجري قطعاً). نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٥.
٢٩. غير محدد، نسخة السيد المستبطن، مفتاح الوصول: ٩. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: بلا تاريخ. احتمالاً القرن الثالث عشر الهجري. نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و ٢.
٣٠. الكاظمية، مكتبة السيد حسن الصدر. مفتاح الوصول: لا يوجد. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: احتمالاً القرن الثالث عشر الهجري. نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و ٢.
٣١. النجف، مؤسسة كاشف الغطاء العامة (النسخة ١)، مفتاح الوصول: ٣٠٠٦. الكاتب: حسون بن أحمد بن حسين البراقي النجفي. تاريخ الكتابة: ١٢٩٨هـ. نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و ٢.
٣٢. طهران، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي (النسخة ٣)، مفتاح الوصول: ٦٥٢ / ٢. الكاتب: أبو محمد الحسن بن علي السجاد الكريلائي الحائري. تاريخ الكتابة: يوم السبت ٥ ذي الحجة ١٣٠٦هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٥.

٣٣. طهران، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي (النسخة ٤)، مفتاح الوصول: ٧٦٩٩. الكاتب: محمد كاظم الخوئي القزويني. تاريخ الكتابة: ٥ جمادى الأولى ١٣١٠هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٤.
٣٤. زنجان، مكتبة الحسيني (مسجد سيد)، مفتاح الوصول: ١ / ٤٣. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: ١٣١٧هـ. نوع النموذج: المجموعة أ، النموذج ٧.
٣٥. طهران، كلية الحقوق في جامعة طهران (النسخة ٢)، مفتاح الوصول: ١٧٨ / ٢، ج. حقوق. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: غير محدد. بعد ١٣٢٠هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٥.
٣٦. النجف، مكتبة السيد الحكيم العامة (النسخة ١)، مفتاح الوصول: ٤٤٤. الكاتب: عبد الرزاق السماوي. تاريخ الكتابة: جمادى الآخرة ١٣٣٥هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٥.
٣٧. مشهد، مكتبة مدرسة السيد الخوئي العامة، مفتاح الوصول: ١ / ٨٧. الكاتب: غير معروف. تاريخ الكتابة: ١٣٣٧هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٥.
٣٨. النجف، مكتبة أمير المؤمنين (النسخة ١)، مفتاح الوصول: ٤ / ٤ / ٤٩٧. الكاتب: عبد الحسين الأميني (العلامة الأميني). تاريخ الكتابة: ١٣٤٠هـ. نوع النموذج: غير محدد.
٣٩. النجف، مكتبة أمير المؤمنين (النسخة ٢)، مفتاح الوصول: ٢ / ٣ / ١٠٣. الكاتب: شير محمد الهمداني. تاريخ الكتابة: ١٣٤٦هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٤.
٤٠. مشهد، آستان قدس رضوي (النسخة ٤)، مفتاح الوصول: ٨١٣٠. الكاتب: محمد حسين بن زين العابدين الأرموي. تاريخ الكتابة: ١٢ رمضان ١٣٤٦هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٥.
٤١. النجف، مكتبة الإمام الخوئي (النسخة ٢)، مفتاح الوصول: ١ / ٢٩٩. الكاتب: السيد عبد الرزاق بن محمد بن عباس الموسوي المقرّم. تاريخ الكتابة: ليلة الأربعاء ١٧ شوال ١٣٥٣هـ. نوع النموذج: المجموعة أ، النموذج ٧.

٤٢. النجف، مكتبة أمير المؤمنين (النسخة ٣)، مفتاح الوصول: ٣ / ٢ / ١٠٤.
- الكاتب: شير محمد الهمداني. تاريخ الكتابة: ١٣٥٣هـ. نوع النموذج: المجموعة أ، النموذج ٧.
٤٣. النجف، مؤسسة كاشف الغطاء العامة (النسخة ٣)، مفتاح الوصول: ١٦٩٥. الكاتب: هادي الطباطبائي (هادي بن عباس بن محمد الطباطبائي الإصفهاني). تاريخ الكتابة: ١٣٥٤هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٥.
٤٤. مشهد، آستان قدس رضوي (النسخة ٥)، مفتاح الوصول: ٢٠٣٥. الكاتب: محمد تقى. تاريخ الكتابة: قبل شهر بهمن ١٣١٦هـ.ش (لو كان التاريخ شمسياً، فيكون ذلك في ١٣٥٦هـ). نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٤.
٤٥. كربلاء، العتبة العباسية، مفتاح الوصول: ١ / ٣٦٠. الكاتب: عبد الله التفرشي الطالبي (الطالشي) (بطلب من شير محمد الهمداني). تاريخ الكتابة: ١٣٥٨هـ - (١٢٠٧هـ). نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٥.
٤٦. النجف، مكتبة السيد محمد صادق بحر العلوم، مفتاح الوصول: ١ / ٨٨. الكاتب: السيد محمد صادق بحر العلوم. تاريخ الكتابة: رمضان ١٣٥٩هـ. نوع النموذج: المجموعة أ، النموذج ٧.
٤٧. قم، مؤسسة السيد البروجردى (النسخة ٢)، مفتاح الوصول: ٧ / ٢٢٤. الكاتب: أحمد بن علي أكبر الخادمي البروجردى. تاريخ الكتابة: ١٣٦٠هـ. نوع النموذج: المجموعة ب، النموذج ٥.
٤٨. النجف، مكتبة أمير المؤمنين (النسخة ٤)، مفتاح الوصول: ٢ / ٣ / ٢٧١. الكاتب: شير محمد الهمداني. تاريخ الكتابة: ١٣٦٢هـ. نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و٢.
٤٩. المكان: غير محدد، نسخة السيد الجلالى، مفتاح الوصول: ٩. الكاتب: السيد محمد حسين الحسينى الجلالى. تاريخ الكتابة: ١٣٨٥هـ. نوع النموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و٢.
- كما يمكن للراغبين في الاطلاع على المزيد من المصادر أو بيان أوصاف هذه

المصادر، مراجعة الكتب الثلاثة التالية:

١. كاظم أستاذي، «معرفي نسخة هاي خطي سُلَيْم» (التعريف بمخطوطات سُلَيْم)، مجلة ميراث شهاب، قم، العدد ٩٩، ١٣٩٩هـ.ش.
٢. كاظم أستاذي، دربارہ نسخہ هاي خطي منسوب به سُلَيْم (مخطوط) (حول المخطوطات المنسوبة إلى سُلَيْم)، قم، مكتبة دار الحديث، ١٣٩٩هـ.ش.
٣. كاظم أستاذي، نسخہ هاي خطي منسوب به سُلَيْم (مخطوط) (المخطوطات المنسوبة إلى سُلَيْم)، قم، مكتبة دار الحديث، ١٣٩٩هـ.ش.

٤. ملاحظات حول هذه المخطوطات —

- إن الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم لا تحتوي على نسخة أقدم من القرن العاشر، وعلى هذا الأساس فإن متن الكتاب يعاني في نسخته من إرسالٍ طويل. وإن النوع الأقدم بينها هو نموذج: المجموعة ب، النموذج ٤؛ نسخة مكتبة السيد المرعشي، رمز: ١ / ١٣٢٥٢، ويعود تاريخ كتابتها إلى عام ٩١٨هـ. وإن النوع الأقدم لنموذج: المجموعة ج، النموذج ١ و٢، نسخة مكتبة مجلس الشورى، برقم: ١٥٦٣٨، ويعود تاريخ كتابتها إلى القرن الحادي عشر الهجري. وإن النوع الأقدم لنموذج: المجموعة ب، النموذج الثالث، نسخة آستان قدس رضوي، برمز: ٣٧٦٣٣، ويعود تاريخ كتابتها إلى سنة ١٠٥٩هـ. وإن النوع الأقدم لنموذج: المجموعة أ، النموذج السابع، نسخة مكتبة المرعشي، برمز: ١٥٦١٢، ويعود تاريخ كتابتها إلى عام ١٠١٨هـ. وإن النوع الأقدم لنموذج: المجموعة ب، النموذج الخامس، مكتبة جامعة طهران، برمز: ٦٨٠٨، حيث يعود تاريخ كتابتها إلى عام ١٢٨٢هـ.

- إن عدد المخطوطات بالنسبة إلى تاريخ الانتساب إلى مؤلف الكتاب قليل جداً بالقياس إلى الكتب الأخرى الأكثر تأخراً، من قبيل: كمال الدين، للصدوق؛ والاحتجاج، المنسوب إلى الطبرسي، حيث تكون كثيرة النسخ.

- بالنظر إلى تاريخ قدم النسخة الأقدم، وكذلك العدد القليل للنسخ، يبدو أن مخطوطات الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم لم تكن موجودة في المجال الروائي لإيران

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

(الريّ، وقم، وخراسان، وما سواها)، وإنما تسلّلت إلى إيران من مناطق أخرى، من قبيل: الشام، في العهد الصفويّ، وإن كانت أكثر نُسخ هذا الكتب توجد حالياً في إيران.

- لا يوجد إنهاء وتأييد ملحوظ ومعتبر للأصالة في النُسخ.

- التغيير المشهود والمستتر في النُسخ ملحوظ على أشكالٍ متعددة.

- تعاني الكثير من مخطوطات هذه الكتب من الإسقاط في بدايتها ووسطها

وآخرها.

٥. خلاصة الكلام —

إن نُسخ الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم كثيرة التشويش والاضطراب والتشتت. وإن عدد المخطوطات المتوفرة للكتاب بالنسبة إلى التقدّم الانتسابي لحياة المؤلف قليل جداً. وإن تاريخ كتابة جميع هذه النُسخ متأخّر، ويعود إلى ما بعد القرن العاشر الهجري. وإن متن النماذج المختلفة للنُسخ يحتوي على الكثير من الاختلافات في البنية، وكذلك في محتوى وعدد الأحاديث أيضاً. والأسوأ من ذلك كله أنه لم يتّضح حالياً أيّ واحد من نماذج النُسخ، وكذلك تقرير الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم، هو الذي يمثّل النواة الأصلية لهذا الكتاب؛ ليكون هو المحور الأصلي لتصحيح النُسخ على أساسه.

الفصل السادس: أصالة وانتساب روايات النُسخ الراهنة —

إن التلاعب والدسّ في المخطوطات - ولا سيّما في القرون الأخيرة - يُعدّ أمراً شائعاً جداً، حيث يتمّ اللجوء إليه من أجل أغراض ماديّة وأيديولوجية. وبطبيعة الحال فإن أغلب المختلقات الأيديولوجية والمذهبيّة - بعكس التحريف المتعمّد الذي يحدث في الغالب لأغراض «ماديّة وريحية ودنيوية وغالية» - تقع سهواً وبشكل غير مقصود. وفي بعض الموارد المحدودة وقع الاختلاق المذهبي والديني بشكل متعمّد.

إن مفاهيم «كلّ وجزء» الأثر، و«سهويّة وعمديّة» الحدث، يمكن بيانه والتعريف به ضمن مجموعة من التقسيمات، على النحو التالي:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

أ. الاختلاق بمعنى التغيير في الأثر، وهذا يشمل الموارد التالية:

١. التغيير في متن الأثر أو الكتاب.
٢. التغيير في اسم مؤلف الكتاب أو الكلام.
٣. التغيير في عنوان الكتاب أو الأثر.

ب. الاختلاق بمعنى إيجاد المتن، وهو يشمل الموردتين التاليين:

١. اختلاق الأثر باسم شخصية حقيقية أخرى.
٢. اختلاق الأثر باسم مستعار.

١. الحالات المحتملة للكتب المنسوبة إلى سليم —

لو سلمنا وجود سليم بن قيس، وحقيقة الهوية التاريخية لصاحب هذا الاسم، هناك ثلاث حالات قابلة للافتراض:

أ. نسبة تمام المتن إلى سليم —

إن من بين الفرضيات أن يكون هناك شخص اسمه سليم (أو قريب من هذا الاسم) قد أُلّف في القرن الأول أو القرون اللاحقة كتاباً تاريخياً - كلامياً، وأن يكون متن مخطوطات الكتب الراهنة صادراً عن سليم بن قيس.

وهناك حالتان يمكن تصوّرهما لهذا الافتراض، وهما:

١- إن جميع المتن الراهن يعود إلى القرن الهجري الأول؛ بمعنى أن يكون شخص سليم بن قيس من القرن الهجري الأول، وكذلك جميع متون النسخ المتوفرة حالياً من القرن الهجري الأول أيضاً.

٢- أن يكون مجموع متون النسخ المتوفرة تعود إلى القرن الثاني الهجري فما بعد؛ بمعنى أن شخصية سليم بن قيس وإن كان لها وجود خارجي، ولكّنه لا ينتمي إلى القرن الهجري الأول. وعلى هذا الأساس يكون جميع المتن الراهن لسليم متناً من القرن الثاني أو الثالث الهجريين.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

ب. نسبة تمام المتن إلى غير سُليْم —

حتّى لو افترضنا وجود سُليْم بن قيس صاحباً للإمام عليّ عليه السلام يمكن أن يكون المتن الراهن للكتاب المنسوب إليه منتبياً إلى القرن الثاني الهجريّ فصاعداً؛ بمعنى أن يكون هناك شخصٌ مجهول من القرن الثاني أو ما تلاه هو الذي اختلق كتاباً، ونسبه عمداً أو سهواً إلى سُليْم بن قيس، وعمل على نشره.

ويمكن لهذا الأمر أن يكون على الصور التالية:

١. أن يكون متن الكتاب قد تمّ اختلاقه عمداً من قِبَل أبان بن أبي عيَّاش أو غيره، وعمد إلى نشره باسم سُليْم بن قيس.
٢. أن تكون نسبة الكتاب خاطئةً من الأساس، وأنه قد حدث سهوٌ في هذه النسبة؛ بمعنى أن يكون هناك كاتبٌ مجهول قام بتأليف كتاب، وفي المراحل اللاحقة تمّت نسبته سهواً إلى سُليْم بن قيس أو أبان بن أبي عيَّاش.

ج. نسبة بعض كتاب سُليْم إلى غيره —

ومن بين الفرضيات المهمّة أن يكون هناك شخصٌ اسمه سُليْم (أو قريب من هذا الاسم) من القرن الهجريّ الأول أو القرون اللاحقة، قد ألّف كتاباً تاريخياً - كلامياً؛ بيداً أن كتابه هذا قد تعرّض للتحريف وإدخال بعض الإضافات، وعلى هذا الأساس لا تكون جميع متون الكتب المتوفرة لسُليْم بن قيس.

ولهذا الافتراض بدوْره حالتان متصوّرتان:

١. أن يكون لكتاب سُليْم بنيةٌ أصلية، وأنه قد أُدخل عليه إضافاتٌ قليلة أو كثيرة في المراحل اللاحقة؛ بمعنى أنه يمكن لنا أن نقوم بجهود وتحقيقات تمكّنا من تحديد البنية الأصلية والنواة الأولى المنقولة عن سُليْم، وأن نتعرّف على المسائل التي أُضيفت إلى الكتاب في نسخته الراهنة.

٢. إن المتن المشوَّش لسُليْم بن قيس دخلت عليه بعض الإضافات القليلة أو الكثيرة في المراحل اللاحقة، وبعبارةٍ أخرى: إن نصوصاً من المتن الأوّلي لكتاب سُليْم في المناطق المختلفة (اليمن والشام وإيران مثلاً) قد انتقلت إلى الأجيال اللاحقة، وبعد

ذلك بمراحل تم إدخال بعض الفقرات والإضافات عليها، وإن مجموع هذه التُّسخ المشوَّشة قد اتَّخذت في القرون المتأخِّرة (في القرن الثامن أو التاسع مثلاً) شكلها الموحد، وتمَّ نشره تحت عنوان كتاب سُلَيْم.

٢. كيفية الاختلاق أو الإضافات في كتاب سُلَيْم —

بالنظر إلى مجهولية سُلَيْم بن قيس، والغموض الشديد المحيط بوضعه التاريخي، يتجلَّى أمامنا واحدٌ من الافتراضات الجادَّة، وهي اختلاق كتاب سُلَيْم؛ بمعنى أن يكون الكتاب بأجمعه قد تمَّ اختلاقه من قِبَل راوي الكتاب، أي أبان بن أبي عيَّاش (١٢٨ أو ١٢٨هـ)، أو غيره. وكذلك، في افتراضٍ أدنى من ذلك، أن تكون هناك إضافاتٌ قد أُدخلت من قِبَل أبان أو الآخرين على كتاب سُلَيْم بن قيس.

أ. مع أبان بن أبي عيَّاش —

رُبما كانت الفرضية الأهمَّ حول وجود الكتاب المنسوب إلى سُلَيْم هي القول باختلاقه من قِبَل أبان بن أبي عيَّاش؛ أو أن يكون أبان - في الحدِّ الأدنى - قد أدخل عليه بعض الأمور. وهناك من العلماء من اعتبر كتاب سُلَيْم من مختلقات أبان بن أبي عيَّاش. ولكن، سواء أكان الكتاب المنسوب إلى سُلَيْم بن قيس من اختلاق أبان أم لا، يمكن مناقشة وبحث نسبة كتاب سُلَيْم إلى راويه الوحيد من زاويتين:

١. اختلاق تمام الكتاب —

لقد ذهب بعض علماء التراث والرجال من الشيعة، منذ القِدَم إلى اليوم، إلى القول بأن الكتاب المنسوب إلى سُلَيْم بن قيس إنما هو في الأساس من مختلقات أبان بن أبي عيَّاش. فمثلاً: ابن الغضائري (قبل عام ٤٥٠هـ) أشار في موضعين عند ذكر اسم سُلَيْم بن قيس إلى أن الكتاب المنسوب إليه موضوع^(٦٩). وكذلك قال في تعريف أبان بن أبي عيَّاش: «تابعيٌّ ضعيف، لا يُلتفت إليه. وينسب أصحابنا وضع كتاب سُلَيْم بن قيس إليه»^(٧٠). وقد عمد الآخرون إلى تقرير هذا الرأي والتحليل من ابن الغضائري، ونقله في

المراحل اللاحقة^(٧١).

٢. الإضافات الجزئية والمحوطة —

بغض النظر عن فرضية اختلاق مجموع الكتاب من قِبَل أبان بن أبي عيَّاش، فإن الكتب الراهنة لسُلَيْم بن قيس تشتمل بوضوح على إضافاتٍ من قِبَل شخص أبان بن أبي عيَّاش، وعليه لو لم يكن أساس ومجموع الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم اختلاقاً متأخراً عن عصر أبان فلا أقلّ من أن هذا النوع من المطالب المحددة يشير إلى أن أبان بن أبي عيَّاش كان كاتباً لمواضع من كتاب سُلَيْم، أو في الحد الأدنى إن واضعاً مجهولاً هو الذي قام بهذا الأمر باسم أبان.

ومن ذلك مثلاً أن أبان بن أبي عيَّاش (أو شخصاً آخر باسم أبان) بعد ذكر روايةٍ من سطرَيْن عن سُلَيْم حول «التبرك بتراب أقدام أمير المؤمنين ﷺ»، في الحديث الثامن والخمسين، أضاف إلى هذا الحديث ما يزيد على عشر صفحات من المطالب التي سمعها بنفسه من الحسن البصري (١١٠هـ)^(٧٢). وفي مطالب الحديث الثامن والخمسين من الكتاب الراهن لسُلَيْم تمت إضافة العناوين التالية من قِبَل أبان: «فضيلتان لأمير المؤمنين ﷺ على لسان الحسن البصري، والأحاديث الكاذبة للحسن البصري في تبرير نفاقه، واعتراف الحسن البصري بالخلافة المباشرة لأمير المؤمنين ﷺ، وحسن ظنّ الحسن البصري بأبي بكر وعمر، ورويات التقيّة في تبرير نفاق الحسن البصري، ودولة إبليس بعد النبي الأكرم ﷺ، وكيفية بيعة الناس لأمير المؤمنين ﷺ بعد مقتل عثمان، ودفاع الحسن البصري عن أبي بكر وعمر، وإن أبا بكر وعمر هما أوّل مَنْ أسس لضلال الأمة، واعتراف جميع الصحابة بالخلافة المباشرة لأمير المؤمنين ﷺ، وقضية صلاة أبي بكر، وألف باب لعلم أمير المؤمنين ﷺ، وإقرار الحسن البصري بشأن حروب أمير المؤمنين ﷺ، وخلط النفاق بالتقيّة من وجهة نظر الحسن البصري».

كما توجد في الكتاب المنسوب إلى سُلَيْم الكثير من الإضافات الأخرى باسم أبان بن أبي عيَّاش أيضاً^(٧٣). أو الموارد الأخر الجديرة بالتأمل؛ لاشتمالها على نقلين

مختلفين. ومن ذلك مثلاً أنه في الحديثين الخامس والسادس والعشرين من الكتاب الراهن لسُلَيْمٍ تمّ نقل رواية عن شخصين، وهما: أبان، عن سُلَيْمٍ، عن أبي هارون العبدى؛ وفي الرواية الأخرى: أبان، عن سُلَيْمٍ، عن عمر بن أبي سلمة^(٧٤).

ب. مع رواية آخرين —

إن من بين الفرضيات الممكنة أن يكون جميع الكتاب المنسوب إلى سُلَيْمٍ من اختلاق أشخاص آخرين غير أبان بن أبي عيَّاش، أو لا أقلّ من أن هؤلاء الأشخاص قد أضافوا إليه أشياء من عندهم.

١. الاختلاق الكامل —

إن اختلاق مجموع كتاب سُلَيْمٍ بن قيس من قِبَل الآخرين يمكن أن يكون بمعنى أن مؤلّف الكتاب مجهول من الأساس، وأن هذا الكتاب قد نُسب خطأً إلى سُلَيْمٍ أو أبان. أي من الممكن أن يكون قد تمّ التعريف بإسناد رواية في بداية أو ضمن الكتاب بوصفه مؤلّفاً لمجموع الأثر أو الراوي الأخير للأثر، من قبيل: ما حصل لكتاب الاختصاص، حيث كان مؤلّف الكتاب مجهولاً، ولما كانت الرواية الأولى في هذا الأثر للشيخ المفيد فقد ذهب الظنّ ببعضهم إلى نسبة كلّ الكتاب إلى الشيخ المفيد من طريق الخطأ^(٧٥).

٢. الإضافات الجزئية المهمة —

يمكن رصد بعض الإضافات - مجهولة الناقل - في متن الكتب المنسوبة إلى سُلَيْمٍ، ومن ذلك - على سبيل المثال -: ما جاء في الحديث الثامن والستين من الكتاب الراهن لسُلَيْمٍ: «في كتاب سُلَيْمٍ، عن الأعمش، عن خيثمة قال: لما حضرت إبراهيم النخعي الوفاة قال لي: ضمّني إليك...»^(٧٦).

كان إبراهيم النخعي (٩٥ أو ٩٦هـ) من مشاهير الحفاظ، وقد توفّي بعد أربعة أشهر من موت الحجّاج، وتشير بعض التقارير إلى أنه كان يعيش في الخفاء^(٧٧). وعلى

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

هذا الأساس لم يكن بمقدور سُلَيْم - الذي قيل عنه: إنه قد توفّي سنة ٧٦ أو ٩٠هـ - أن ينقل أو يكتب هذه الرواية عن إبراهيم النخعي، وعليه فإن هذه الرواية قد تمّت إضافتها من قِبَل مجهولٍ إلى الكتاب المنسوب إلى سُلَيْم.

٣. التعريف ببعض مصاديق منشأ روايات الكتاب الراهن لسُلَيْم —

بالنظر إلى وجود بعض الإضافات عن أبان بن أبي عيَاش وغيره لا يسَعنا غضّ الطرف عن اختلاق أصل الكتاب أو بعض أجزاءه. وعلى هذا الأساس يجب التحقيق بشكلٍ دقيقٍ حول روايات و متن كتاب سُلَيْم؛ من أجل بحث الشواهد الإيجابية أو السلبية حول هذه الفرضية.

ومن ذلك مثلاً: نبحث عن جذور متن بعض روايات الكتاب الراهن لسُلَيْم في المصادر؛ ليتضح ما إذا كان لروايات الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم منشأ ملحوظ في المصادر المتقدّمة أم لا؟ ثمّ نقوم بعملية الاستخلاص والاستنتاج.

أ. الشواهد في متن كتاب سُلَيْم من المصادر الأخرى —

في ضوء ترقيم روايات النسخة المطبوعة لكتاب سُلَيْم (محمد باقر الأنصاري) تمّ بحث وتطبيق بعض الروايات، ومنها:

١. الرواية الثالثة —

جاء في كتاب «السقيفة»، لأحمد بن عبد العزيز الجوهري (٣٢٣هـ)، الأديب والأثري في البصرة وبغداد، جزءٌ من هذه الرواية الثالثة لسُلَيْم، على ما ورد في متن كتاب سُلَيْم. وهي بطبيعة الحال منقولةٌ عن سعد بن مالك بن سنان، المعروف بأبي سعيد الخدري (٧٤هـ). وحيث لم يُعدّ هناك من وجود لكتاب السقيفة فقد وصلنا هذا المتن عبر شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد^(٧٨).

٢. الرواية الثامنة —

ورد مضمون هذه الرواية بعبارةٍ متشابهة تقريباً في الكثير من المصادر على

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

ثلاثة أشكال: «مختصرة؛ ومتوسطة؛ وتفصيلية». وهي بطبيعة الحال ليست نقلاً عن سُلَيْم بن قيس. وقد نقلت عن أشخاصٍ، من أمثال: «الأصبغ بن نباتة المجاشعي (حوالي ٦٤هـ)، والحارث (٦٥هـ)، وقبيصة بن جابر الأسدي (٦٩هـ)، وجابر بن عبد الله الأنصاري (٦٨ إلى ٧٩هـ)، وأبي البختری الطائي (٨٢هـ)، وخلص بن عمرو البصري (قبل ١٠٠هـ)، والعلاء بن عبد الرحمن (١٣٢هـ)، أو على نحوٍ مجهول ومن دون إسناد، أو بروايةٍ تفصلهم عن منشأ الرواية فاصلةً كبيرة، من قبيل: المنقول عن الإمام الباقر عليه السلام.

وعلى أيِّ حالٍ فإن متن الرواية في كتاب أصول الاعتقاد، لمؤلفه اللالكائي (٤١٨هـ)، الذي ورد عن «قبيصة بن جابر الأسدي»، شبيهةً بالمتن الموجود في كتاب سُلَيْم ^(٧٩). ومن الجدير ذكره أن الشيخ المفيد (٤١٢هـ) والشيخ الطوسي قد نقلوا الرواية عن قبيصة بن جابر الأسدي ^(٨٠).

٣. الرواية التاسعة —

إن هذه الخطبة قد وردت في بعض المصادر بشكلٍ مشابهٍ لمتن الرواية الموجودة في كتاب سُلَيْم، وقد رواها عددٌ من الرواة، ليس منهم سُلَيْم بن قيس. وقد تمَّ نقل هذه الرواية في كتاب الكافي، للشيخ الكليني (٣٢٩هـ) - بمعزلٍ عن هذا السند: «يعقوب السراج، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام»، حيث ورد ذكر هذه الخطبة بإسنادٍ مختلفٍ عن «الأصبغ بن نباتة» ^(٨١).

٤. الرواية الثانية عشرة —

ورد في جزءٍ من هذه الرواية من كتاب سُلَيْم خطبة عن الإمام علي عليه السلام، ورواها في بعض المصادر هو جندب بن عبد الله (حوالي ٥٠هـ)، ومن بينها مثلاً: كتاب الغارات، لإبراهيم الثقفي الكوفي (٢٨٣هـ) ^(٨٢). وقد ذكر الشيخ المفيد (٤١٣هـ) ذات هذه الخطبة في أماليه، بهذا الإسناد: «عن أبي صادق، عن جندب بن عبد الله الأزدي قال: سمعتُ أمير المؤمنين»، نقلاً عن مؤلف الغارات ^(٨٣).

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

٥. الرواية الخامسة عشرة —

لقد ذكر نصر بن مزاحم المنقري (٢١٢هـ) هذا النصّ، في كتابه وقعة صفّين، عن عامر الشعبي (١٠٤هـ)^(٨٤). وقد نقله الآخرون، من أمثال: ابن أبي الحديد، عن نصر، عن الشعبي^(٨٥).

٦. الرواية السابعة عشرة —

لقد نقل صاحب كتاب الغارات (٢٨٣هـ) جزءاً كبيراً من رواية هذا المتن الموجود في كتاب سُليمان بن قيس عن ابن أبي ليلى (٨٣هـ)^(٨٦).

٧. الرواية الرابعة والثلاثون —

تتطوي هذه الرواية على ذكر أمورٍ جرّت في الجناح المناوئ للإمام عليّ عليه السلام، والمسائل التي وقعت بين عمرو بن العاص ومعاوية. ومن الطبيعي أن يكون الناقل لها أحد عناصر جيش معاوية. وقد نقل نصر بن مزاحم (٢١٢هـ) - مؤلّف كتاب وقعة صفّين - جزءاً من وقائع هذه الرواية عن كلام الأصمغ بن ضرار الأزدي، وهو من أفراد معسكر الشام، على نحو المتن الموجود في كتاب سُليمان^(٨٧).

٨. الرواية الخامسة والثلاثون —

وردت هذه الرواية بعينها في كتاب وقعة صفّين، لنصر بن مزاحم (٢١٢هـ)، نقلاً عن زيد بن وهب (٩٦هـ)^(٨٨). كما أن نصر بن مزاحم نقل تتمّة هذه الرواية، في كتاب وقعة صفّين، عن عامر الشعبي (١٠٤هـ)^(٨٩)، وهذا المتن هو الآخر نظير المتن الموجود في كتاب سُليمان أيضاً.

٩. الرواية الثالثة والأربعون —

إن هذه الرواية المعروفة بخطبة المتّقين أو همّام، بالإضافة إلى سُليمان بن قيس،

قد ورد ذكرها في الكثير من المصادر نقلاً عن العديد من الأشخاص، مثل: ابن عباس (٦٨هـ)، ونوف البكالي (٧٣هـ)، وعلي بن الحسين زين العابدين (٩٥هـ)، والحسن البصري (١١٠هـ)، وأبو جعفر (١١٤هـ)، والإمام الباقر (١١٤هـ)، والعالم، أو على نحو مجهول^(٩١). وهذه الرواية إنما هي في الأساس متن من التراث الصفوي، وليست لأمير المؤمنين (عليه السلام)^(٩١).

وعلى أي حال فإن متن خطبة همّام في الكتاب الراهن لسليمان شبيهة بمتنها في المصادر المختلفة، بيد أنها أقرب شَبْهاً ودلالةً بمتنها في كتاب التمهيص، المنسوب إلى الإسكافي (٣٣٦هـ)، أو المنسوب إلى ابن شعبة الحرّاني (حوالي ٣٨١هـ)^(٩٢).

١٠. الرواية التاسعة والستون —

لو قسّمنا هذه الرواية إلى قسمين نجد أن القسم الثاني منها عبارة عن الحديث الموجود في كتاب سليم، وهو عبارة عن رواية مأثورة عن الإمام الباقر (عليه السلام)، وهي موجودة في مصدرين متقدمين في الحد الأدنى^(٩٣). كما أن هذه الرواية الموجودة في كتاب سليم وردت بشكلٍ مشابه تقريباً في بعض المصادر، مثل: تاريخ الطبري (٣١٠هـ)، نقلاً عن جندب بن عبد الله (حوالي ٥٠هـ)^(٩٤).

ب. إشاراتٌ وخصائص —

إن هذه المعطيات تشير إلى أن رواية متن الروايات الموجودة في كتاب سليم هم من الرواة الآخرين، الذين هم في الغالب من أصحاب الإمام علي (عليه السلام) والتابعين، من أمثال:

١. جندب بن عبد الله الأزدي (حوالي ٥٠هـ).
٢. الأصبع بن نباتة التميمي الحنظلي المشاجعي الكوفي (حوالي ٦٤هـ).
٣. قبيصة بن جابر الأسدي (٦٩هـ).
٤. سعد بن مالك بن سنان، المعروف بأبي سعيد الخدري (٧٤هـ).
٥. أبو عيسى عبد الرحمن يسار الأنصاري الكوفي، الملقب بابن أبي

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

ليلي (٨٣هـ).

٦- أبو سليمان زيد بن وهب الجهني الكوفي (٩٦هـ).

٧- أبو عمرو عامر بن شراحيل الشعبي الحميري الكوفي (١٠٤هـ).

وبعض الرواة هم من أسرى الحرب، من أفراد الجيش المعادي للإمام عليّ عليه السلام، من أمثال: الأصبغ بن ضرار الأزدي.

وكذلك يبدو أن بعض الروايات الموجودة في نماذج النسخ المتوّعة لسُلَيْم إنما هي من الإضافات المتأخّرة إلى هذا الكتاب، من قبيل: خطبة همّام؛ فهي - بالإضافة إلى أنها ليست للإمام عليّ عليه السلام - لم يرد لها ذكر في أكثر نسخ الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم.

وعلى هذا الأساس؛ حيث إن مطالب الكتاب المنسوب إلى سُلَيْم هي في الغالب روايات تاريخية؛ ومن ناحية أخرى فإن الهوية التاريخية لسُلَيْم بن قيس موضع غموض جادّ، ولا نمتلك معلومات عنه، يبدو أن كاتباً قد جمع بعض الروايات من المصادر، وأضاف إليها بعض العبارات، ونسب هذا المتن التاريخي - عمداً أو سهواً - إلى سليم بن قيس، المجهول أو المستعار. وبطبيعة الحال، حتّى لو لم نعتبر مجموع الكتاب متحلاً فلا أقلّ من القول بأن هناك الكثير من الروايات التي تسلّلت إليه من مصادر أخرى^(٩٥).

الهوامش

- (١) عنوان هذه الموسوعة في الأصل الفارسي (دانشنامه سُلَيْم بن قيس). وهي قيد النشر.
- (٢) للمزيد من الاطلاع انظر: عبد المهدي جلالی، پژوهشي درباره سليم بن قيس هلالی (دراسة حول سُلَيْم بن قيس الهلالي)، مجلة مطالعات إسلامی، العدد ٦٠: ٨٩ - ١٢٦. (مصدر فارسي).
- (٣) من ذلك - على سبيل المثال -: لتطبيق «قيس بن عباد» انظر: علي يحيى، «سُلَيْم بن قيس در كتب سته» (سُلَيْم بن قيس في الكتب الستة)، مقالة مكتوبة يدوياً، ١٣٩٧هـ.ش؛ ولتطبيق «سليمان بن قيس اليشكري» انظر: محمد قندهاري، بازشناسي هويت تاريخي سُلَيْم بن قيس الهلالي (التعريف بالهوية التاريخية لسُلَيْم بن قيس الهلالي)، أطروحة علمية على مستوى الدكتوراه، من جامعة طهران پردیس فارابی (قم)، ١٣٩٨هـ.ش. (مصدران فارسيان).
- (٤) انظر: سُلَيْم بن قيس، أسرار آل محمد: ١٧ - ٢٧، انتشارات دليل ما، قم، ١٣٩٧هـ.ش؛ كاظم

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

أستاذي، أسرار آل محمد وسُلَيْم بن قيس (جدول تقويمي للسيرة الذاتية)، انتشارات بوستان كتاب، قم، ١٣٩٩هـ.ش.

(٥) انظر على سبيل المثال: النسخة المطبوعة، في ما يتعلّق بالروايات المروية عن سلمان: ١، ٤، و٦، ٢١، ٢٤، و٣٨، ٤٤، و٤٥، و٤٧، و٤٩، و٥٨، و٦٢؛ وعن أبي ذرّ: ٦، ٢١، ٢٤، و٣٨، ٤٤، و٤٦؛ وعن المقداد: ٦، ٢١، ٢٤، و٣٦، و٣٨، و٤٤؛ وعن ابن عباس: ٣٠، و٣٣، و٤٨، و٦١، و٦٦.

(٦) انظر على سبيل المثال: سُلَيْم بن قيس، أسرار آل محمد: ٢٧٢.

(٧) انظر: سُلَيْم بن قيس، كتاب سُلَيْم (ثلاثة مجلّات) ١: ٤٣ - ٥٨، دار الهادي، قم، ١٣٧٣هـ.ش.

(٨) انظر: سُلَيْم بن قيس، أسرار آل محمد: ٢٨٩، ح ١٠.

(٩) على الرغم من وجود رواية واحدة عن انتساب سُلَيْم إلى شرطة الخميس في كتاب الاختصاص المضطرب والمشوّش، والذي لم يُعرف مؤلّفه، وتاريخ تأليفه، ولكنّ حتّى هذا النقل المشوّش لا يتطابق مع المصادر التاريخية المهمة الأخرى، التي تعرّضت للتعريف بشرطة الخميس. ويبدو أن هذه العبارة في كتاب الاختصاص هي من الإضافات اللاحقة من دفتر الملاحظات المتفرّقة. انظر: المفيد، الاختصاص: ٣، دار المفيد، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ.

(١٠) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ٩، ١٤١٩هـ؛ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري ٤: ٢٠٤، دار التراث، بيروت، ١٣٨٧هـ.

(١١) قال البلاذري: لم يكن هناك من يستطيع القراءة والكتابة في قريش عند دخول الإسلام سوى سبعة عشر رجلاً. (انظر: أبو الحسن البلاذري، فتوح البلدان: ٤٥٣). كما يتّضح من قلة عدد كتّاب الوحي أن وضع الكتابة في صدر الإسلام كان محدوداً للغاية؛ والعدد الأكبر الذي تمّ رسده لا يتجاوز ثلاثة وأربعين كاتباً. (انظر: حنفي ناصف، تاريخ الأدب أو حياة اللغة العربية: ٦٢، مصر، ١٩٥٨م).

(١٢) انظر: كاظم أستاذي، «بازشناسي مؤلف وقدمت تاريخي كتاب هاي منسوب به سُلَيْم بن قيس» (التعريف بالمؤلف والسابقة التاريخية المنسوبة إلى سُلَيْم بن قيس)، مجلّة بين المللي مطالعات إيراني - إسلامي، الدورة ١١، العدد ٣، ١٤٠٠هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٣) حديث ١ موجود، حديث ٢ شبه كبير، حديث ٣ متوسط، حديث ٤ كثير، حديث ٥ متوسط، حديث ٦ بلا.

(١٤) للمزيد من الاطلاع حول روايات سُلَيْم في آثار القرون الأولى انظر: كاظم أستاذي، نسبت منابع نخستين وسُلَيْم (نسبة المصادر الأولى إلى سُلَيْم): ٥٤٢، مكتبة دار الحديث، قم، ١٣٩٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٥) للمزيد من الاطلاع، وبالإضافة إلى فهرسة النسخة المطبوعة، انظر: الفهرسة الموضوعية لكتاب سُلَيْم، المجلد الثالث، تحقيق: محمد باقر الأنصاري.

(١٦) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٩١٨.

(١٧) هكذا ورد في النصّ، والموجود في كتاب سُلَيْم هو: (مَنْ أَخَذْتُمُوهُ مِنَ الْأَعْجَمِ فَبَلِّغْ طَوْلَ هَذَا الْجَبَلِ فَاضْرِبُوا عُنُقَهُ)، وفي نصّ آخر: (اعرض من قبلك من أهل البصرة، فمَنْ وجدته من الموالي ومَنْ أسلم من الأعاجم قد بلغ خمسة أشبار فقدمه فاضرب عنقه). (المعرب).

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (١٨) للمزيد من الاطلاع انظر: رسول قليج، بررسی دیدگاه عالمان شیعه درباره کتاب سلیم بن قیس با تأکید بر نقد دیدگاه های معاصر (أطروحة علمية من جامعة الأديان والمذاهب): ٦٤ فما بعد، ١٣٩٠هـ ش. (مصدر فارسي).
- (١٩) خلل في الترقيم من المصدر. (المعرب).
- (٢٠) للمزيد من الاطلاع انظر: السيد محمد سلطاني، بازخواني كهن ترين ميراث مكتوب شيعة: ١٩٠ فما بعد، نشر برگ فردوس، قم، ١٣٩٨هـ ش؛ وانظر أيضاً: مژگان خان بابا ومجيد معارف، «بررسی و نقد احاديث قرطاس در كتاب سلیم بن قيس الهلالي»، مجلة پژوهش نامه قرآن وحديث، العدد ١٥، خريف وشتاء عام ١٣٩٣هـ.ش. (مصدران فارسيان).
- (٢١) انظر: كاظم أستاذي، نسبت منابع نخستين وسليم (نسبة المصادر الأولى إلى سُلَيْم). الفصل الثاني، مكتبة دار الحديث، قم، ١٣٩٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢٢) انظر: كاظم أستاذي، مأخذ شناسي سليم وكتاب أو (مصادر سُلَيْم وكتابه)، الفصل الرابع، آرزشمند، قم، ١٣٩٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢٣) وحيث كان الناسخ فارسياً فقد كثر فيها الغلط.
- (٢٤) في النصّ الفارسي (بدان)، بدلاً من (بداره).
- (٢٥) في النصّ الفارسي (القريني)، بدلاً من (العريضي).
- (٢٦) انظر للمزيد من الاطلاع: كاظم أستاذي، گزارش و بررسی شكلي أسناد نسخه هاي خطي كتاب هاي منسوب به سليم بن قيس (التقرير والبحث الشكلي لأسانيد مخطوطات الكتب المنسوبة إلى سُلَيْم بن قيس). (مصدر فارسي).
- (٢٧) انظر: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنّف ٣: ٧٥.
- (٢٨) انظر: الطوسي، الفهرست: ١٤٣.
- (٢٩) انظر: المرعشي، الرقم: ١٥٦١٢، الورقة ١.
- (٣٠) للمزيد من الاطلاع انظر: كاظم أستاذي، أصالت سنجي و بررسی أسناد نسخه هاي خطي منسوب به سليم بن قيس (تقييم أصالة أسانيد المخطوطات المنسوبة إلى سُلَيْم بن قيس). (مصدر فارسي).
- (٣١) ورد ذكرها في هذه الروايات: ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٦ و ١٧ و ١٩ و ٢٠ و ٢٣ و ٢٥ و ٢٦ و ٢٧ و ٢٨ و ٢٩ و ٣١ و ٣٤ و ٣٥ و ٤٣ و ٥٦ و ٥٩ و ٦٠ و ٦٥ و ٦٧ و ٦٩ (طبقاً لترقيمات النسخة المطبوعة).
- (٣٢) ورد ذكرها في الروايات الآتية: ٢ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ و ١٥ و ١٨ و ٢١ و ٢٢ و ٣٣ و ٤٠ و ٤١ و ٥١ و ٥٣ و ٥٤ و ٦٣ و ٦٤ و ٧٠.
- (٣٣) وهم: جابر بن عبد الله الأنصاري، الرواية رقم ٥٠؛ ومحمد بن مسلمة، سعد بن مالك، وعبد الله بن عمر، الرواية رقم ٥٧؛ وكذلك: سعد بن أبي وقاص، الروايتان رقم ٥٥ و ٥٦. انظر: سُلَيْم بن قيس، أسرار آل محمد.
- (٣٤) انظر: ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب ١: ٣١؛ تهذيب التهذيب ١: ٩٩، حيدر آباد دكن، ١٣٢٦هـ؛ محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ١: ١٤، دار الكتب العلمية،
- نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ**

- ١٤١٦هـ.
- (٣٥) انظر: رجال الطوسي: ١٠٦، ١٣٨٠هـ: العلامة الحلي، الرجال: ٩٩، ١٣٨٢هـ.
- (٣٦) انظر: النوري، مستدرك الوسائل ٣: ٣٢، طهران.
- (٣٧) انظر: المامقاني، تنقيح المقال ١: ٣، ١٣٥١هـ.
- (٣٨) انظر: النسائي، الضعفاء والمتروكون: ٤٧؛ الدراقطني، الضعفاء والمتروكون: ٢٨٥؛ الجوزجاني، أحوال الرجال: ١٠٢؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ١: ٩٨، نقلًا عن أحمد بن حنبل.
- (٣٩) انظر: الحافظ المزي، تهذيب الكمال ٢: ٢٢، ١٤٠٤هـ.
- (٤٠) انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ١٢، ١٣٨٢هـ.
- (٤١) انظر على سبيل المثال: عبد المهدي جلالی، راوي كتاب سلیم بن قيس بر ترازو (راوي كتاب سلیم بن قيس في الميزان)، مجلة علوم حديث، العدد ٣٤، شتاء عام ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٢) انظر: سلیم بن قيس، أسرار آل محمد ﷺ: ٢٠٦.
- (٤٣) انظر: المصدر السابق: ٢٠٨.
- (٤٤) انظر: أحمد بن الحسين ابن الغضائري، رجال ابن الغضائري: ٣٦، إعداد: الحسيني الجلالی، دار الحديث، قم، ١٤٢٢هـ.
- (٤٥) انظر: كاظم أستاذي، «گونه شناسي روايات عمر بن أذینه وسليم در كتاب كافي كليني» (روايات عمر بن أذینه وسليم في كتاب الكافي للكليني)، مجلة آموزه هاي حديثي، الدورة ٦، العدد ١٠، ربيع وصيف عام ١٤٠١هـ. (مصدر فارسي).
- (٤٦) انظر: المصدر السابق.
- (٤٧) انظر: المصدر السابق.
- (٤٨) انظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٤: ٥٤.
- (٤٩) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٨: ٢٦٤ - ٢٦٥، ١٤٠٣هـ.
- (٥٠) انظر: المزي، تهذيب الكمال ٢٨: ٣٠٣، ١٤٢٢هـ.
- (٥١) انظر: النعماني، الفيبة: ٥٧ - ١١٠، ١٣٩٧هـ.
- (٥٢) انظر: كاظم أستاذي، نسبت منابع نخستين وسليم (نسبة المصادر الأولى إلى سلیم): ٤٠٠، ١٣٩٩هـ.ش؛ كاظم أستاذي، مأخذ شناسي سليم وكتاب أو (مصادر سلیم وكتابه)، مجموع النص، ١٣٩٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥٣) انظر: كاظم أستاذي، مأخذ شناسي سليم وكتاب أو (مصادر سلیم وكتابه)، مجموع النص، ١٣٩٩هـ.ش.
- (٥٤) انظر: المصدر السابق.
- (٥٥) انظر: محمد علي حيدري مزرعه آخوند، كاوشي در پديدآورنده كتاب الاختصاص (بحث حول مؤلف كتاب الاختصاص)، مجموع النص، مجلة حديث پژوهي، العدد ٢٠، السنة العاشرة، خريف وشتاء عام ١٣٩٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥٦) انظر: كاظم أستاذي، نسبت منابع نخستين وسليم، ١٣٩٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

- (٥٧) انظر: كاظم أستاذي، «گونه شناسی روایات معمر بن راشد در منابع شیعی» (روایات معمر بن راشد في مصادر الشيعة)، مجلة حديث أنديشه، العدد ٣٢، شتاء عام ١٤٠٠هـ.ش.
- (٥٨) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ٣٢١.
- (٥٩) انظر: رجال الكشي: ٥٤٥؛ ابن داود الحلّي، الرجال: ٢٧٦؛ رجال النجاشي: ٣٣٢.
- (٦٠) ما بين المعقوفات إضافاتٌ ضرورية اعتمدها بالنظر إلى ما سبق ويأتي؛ لاكمال عدد الرواة الثلاثة، وضبط أسمائهم بشكلٍ دقيق. (المعرب).
- (٦١) انظر: الميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل ١٠: ٣٧٦؛ ١٢: ٢٢٢، ١٣٨٢هـ.
- (٦٢) انظر: ابن عساکر، تاريخ دمشق ٥: ٥٦؛ ٣١: ٢٧؛ ٤٠: ٣٥١؛ ٤٤: ٢٨٠؛ ٤٥: ٢٦؛ ٤٦: ٣٤٩؛ ٥٣: ٢٧٤ - ٢٧٥، ٢٧٦، و٣١٩؛ ٥٦: ٢٠١؛ ٧١: ١٩، ١٤١٥هـ.
- (٦٣) انظر: ابن عساکر، تاريخ دمشق ٤٠: ٤٠؛ ٣٤١ و٣٥١ و٣٥٣ و٣٥٤، ١٤١٥هـ.
- (٦٤) انظر: المصدر السابق ٤٠: ٣٥١.
- (٦٥) إن النموذجين الخامس والسادس من النماذج التي ذكرها فضيلة الأنصاري نموذجان افتراضيان وغير حقيقيين. وعليه؛ لكي لا تختلط نماذجنا من النموذج الخامس إلى الثامن بهما، سوف نستعيز عن تعليم هذه النماذج بالحروف الأبجدية، ونعلمها بالكلمات: المجموعة المجهولة، والمجموعة المختلطة.
- (٦٦) لقد تمّ تجريف هذه الحسينية، وتمّ نقل بعض كتبها إلى دار صدام.
- (٦٧) تمّ نقل كتب مؤسسة السيد البروجردي إلى مكتبة السيد البروجردي (مكتبة المسجد الأعظم في قم).
- (٦٨) تمّ إدراج هذا التاريخ في بعض الفهارس، بيدّ أن النسخة ذاتها تخلو من التاريخ.
- (٦٩) انظر: رجال ابن الغضائري: ٦٣ و١١٩.
- (٧٠) انظر: المصدر السابق: ٣٦.
- (٧١) انظر على سبيل المثال: الحسن بن يوسف الحلّي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ١٦٢، مؤسسة نشر الفقاهة، قم، ١٤١٧هـ.
- (٧٢) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٦١٩، تحقيق: محمد باقر الأنصاري، دار الهادي، قم، ١٤١٥هـ؛ وانظر أيضاً: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي، انتشارات دليل ما، قم، ١٣٩٧هـ.ش.
- (٧٣) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٢٦٢ - ٢٦٤، ٢٩٠ - ٢٩٦، ٥٠٦، ١٣٩٧هـ.ش.
- (٧٤) انظر: المصدر السابق: ٤٣٧ و٤٧١، ١٣٩٧هـ.ش.
- (٧٥) انظر: محمد علي حيدري مزرعه آخوند، كاوشي در پديدآورنده كتاب الاختصاص (بحث حول مؤلف كتاب الاختصاص)، مجموع النصّ، مجلة حديث پژوهي، العدد ٢٠، السنة العاشرة، خريف وشتاء عام ١٣٩٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٧٦) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٦٦٥، ١٣٩٧هـ.ش.
- (٧٧) انظر: خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات ١: ١٦٩، إعداد: ددرينغ، بيروت، ١٩٧٢م.
- (٧٨) انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١: ٢١٩، مكتبة السيد المرعشي النجفي،

- قم، ١٤٠٤هـ؛ وانظر أيضاً: الجوهرى، السقيفة ١: ٤٦، ١٤٠١هـ.
- (٧٩) انظر: هبة الله بن الحسن اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٤: ٩٢٤، تحقيق: الغامدي، دار طيبة، السعودية، ١٤٢٣هـ.
- (٨٠) انظر: محمد بن النعمان المفيد، الأمالي: ٢٧٥، تحقيق: أستاذ ولي وعلي أكبر غفاري، مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ؛ محمد بن الحسن الطوسي، الأمالي: ٣٧، دار الثقافة، قم، ١٤١٤هـ.
- (٨١) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٤٩، تحقيق: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ.
- (٨٢) انظر: إبراهيم بن محمد الثقفي، الفارات ٢: ٤٩٣، تصحيح: جلال الدين محدث، أنجمن آثار ملي، طهران، ١٣٩٥هـ.
- (٨٣) انظر: المفيد، الأمالي: ١٤٥.
- (٨٤) انظر: نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٥٢٠، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٨٥) انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢: ٢٣٩.
- (٨٦) انظر: إبراهيم بن محمد الثقفي، الفارات: ٨.
- (٨٧) انظر: نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٤٧٠.
- (٨٨) انظر: المصدر السابق: ٣٩١.
- (٨٩) انظر: المصدر السابق: ٣٩٢.
- (٩٠) انظر: كاظم أستاذي، شناسايي گوینده خطبه مشهور به متقين، مجلة مطالعات أدبيات شيعي، الدورة ١، العدد ٢: ٢٩، صيف ١٤٠١هـ.
- (٩١) انظر: المصدر السابق: ٤٩.
- (٩٢) انظر: محمد بن همام الإسكافي أو ابن شعبة الحرّاني، التمهيص: ٧٠، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم.
- (٩٣) انظر: ابن أبي الدنيا، المقتل: ٤٦، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٢٢هـ؛ محمد بن أحمد التميمي المغربي، المحن: ١٠٠، دار العلوم، الرياض، ١٤٠٤هـ.
- (٩٤) انظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري ٥: ١٤٦.
- (٩٥) انظر: أستاذي، «مشابهت يابي روايات كتاب سليم وبررسي حالات بيش رو»، مجموع المتن، مطالعات أدبيات شيعي، الدورة ١، العدد ٤، شتاء ١٤٠١هـ. (مصدر فارسي).

شخصية سليم بن قيس الهلالي

بين الواقعية والاختلاق

أ. إسلام ملكي معاف (*)

ترجمة: مرقال هاشم

توطئة —

إن كتاب «سليم بن قيس الهلالي» - الذي تُرجم إلى اللغة الفارسية، بعنوان «أسرار آل محمد ﷺ» - يشتمل على روايات في نقد الخلفاء الثلاثة الأوائل، وإثبات فضائل أمير المؤمنين عليّ ﷺ وأحقيته. يُقال: إن سليم بن قيس (مؤلف هذا الكتاب) كان من أصحاب أمير المؤمنين عليّ ﷺ. بيد أنه، طبقاً لرأي آخر، تعود جميع التقارير بشأن سليم بن قيس إلى راوٍ واحد ضعيف، اسمه أبان بن أبي عيَّاش. وهناك عددٌ من الآراء بشأن وثاقة سليم بن قيس أو ضعفه، وكذلك حقيقة وجوده أو أنه مجرد اسم مستعار.

يتمّ العمل في هذه المقالة - على أساس البحث في محرّكات الحاسوب وبأسلوب توصيفي وتحليلي - إلى إثبات أن معلوماتنا بشأن سليم تعود بشكلٍ مباشر أو غير مباشر إلى مرويات أبان بن أبي عيَّاش عنه. وعلى هذا الأساس، فإن إثبات وجود سليم - بوصفه شخصية شيعية بارزة سوف يواجه إشكالاً - مع احتمال كونه شخصاً حقيقياً، ولكن في حدود كونه مجرد راوٍ عراقي مجهول. وكذلك في ضوء نقد آراء

(*) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في قسم علوم القرآن والحديث في جامعة طهران.

مصحح كتاب سُلَيْم (محمد باقر الأنصاري الزنجاني) سوف نثبت أن توثيق سُلَيْم لا يستند إلى أدلة محكمة.

مقدمة

إن كتاب «سُلَيْم بن قيس الهلالي» - الذي صدرت ترجمته إلى اللغة الفارسية، بعنوان «أسرار آل محمد ﷺ» - يُنسب إلى شخص اسمه سُلَيْم بن قيس الهلالي، الذي يُقال: إنه كان من أصحاب أمير المؤمنين عليّ عليه السلام. لقد كان اعتبار هذا الكتاب، في الحد الأدنى منذ عصر الشيخ المفيد (٤١٣هـ) إلى اليوم، مورد اختلاف بين المحققين من الإمامية. كما ورد التشكيك حول ما إذا كان سُلَيْم بن قيس شخصية حقيقية أو مختلقة؛ إذ يقال: إن جميع معلوماتنا عنه منقولة عن شخص اسمه أبان بن أبي عيَّاش، وقد تمّ تضعيفه من قِبَل علماء الرجال.

في عام ١٤١٥هـ أعدّ محمد باقر الأنصاري الزنجاني نسخة مصحّحة عن كتاب سُلَيْم، بعد أن قابلها بأربع عشرة مخطوطة، وصدرت هذه الطبعة في ثلاثة مجلدات؛ وقد اشتمل المجلد الأول منها على مقدمة مطوّلة في الدفاع عن اعتبار كتاب سُلَيْم، وأما المجلدان الثاني والثالث فقد تمّ تخصيصهما بمتن الكتاب، ومستدركاته، وفهارسه. وقد قام سماحته بتتبع قيم في تحقيق وتصحيح الكتاب. وقد أفضت هذه المزية - بالإضافة إلى عرض هذا الأثر في قالب مناسب - إلى أن يحظى بحفاوةٍ من قِبَل الباحثين والمتديّنين. وعلى الرغم من أن جهوده في تصحيح الكتاب قيمةٌ جداً، بيد أن اتجاهه المنحاز في الدفاع عن إسناد كتاب سُلَيْم ومتمته يستحقّ النقد، ويجب العمل على بيان نقده أيضاً؛ تجنّباً للحكم من طرف واحد.

إننا في هذه المقالة نسعى للحصول على أجوبة عن الأسئلة التالية:

١- ما هو مقدار استناد معلوماتنا عن شخصية سُلَيْم بن قيس إلى مرويات أبان بن

أبي عيَّاش؟

٢- هل يعتبر سُلَيْم بن قيس شخصية شيعية بارزة أم هو مجرد راوٍ مجهول أم هو

مجرد شخصية رمزية ومختلقة؟

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٢٠٢ م - ١٤٤٤ هـ

٣. فيما لو كان سُليْم شخصية واقعية فما هو وضعه من حيث الوثيقة أو

عدمها؟

إن هذه الدراسة تعتمد الأسلوب التوصيفي - التحليلي؛ وذلك بأن نعمل أولاً على تقديم المعلومات التي يتم الحصول عليها من نسخة كتاب سُليْم حول شخصيته؛ ثمّ نعمل بعد ذلك على استعراض المعلومات الموجودة في المصادر الأخرى؛ ثمّ نعمل على المقارنة بين هاتين المجموعتين من المعلومات ببعضها؛ لنعمل بعد ذلك على تحليلها والحكم بشأنها.

١. سُليْم في روايات كتابه —

هو سُليْم بن قيس الهلالي العامري^(١)، وكانت ولادته قبل عامين من الهجرة تقريباً؛ إذ كان له من العمر في ليلة الهرير (في معركة صفين) أربعون سنة^(٢). يتضح من رواياته أنه لم يشهد أحداث السقيفة، ولم يكن حاضراً فيها، وأنه كان في المدينة في زمن الخليفة الثاني وبعده، وكان له ارتباط وثيق بأمير المؤمنين عليّ^(ع) وبني هاشم. ثمّ شهد في العراق حروب الإمام^(ع)، وما تلاها من الأحداث إلى ما قبل استشهاد الإمام الحسين^(ع). لم تنقل عنه رواية بشأن مقتل الإمام الحسين^(ع). ولكن في مرحلة ما بعد استشهاد الإمام الحسين^(ع) نقل عنه أن ابن عباس قد بكى على الإمام^(ع). كما تشرف بلقاء الإمام زين العابدين^(ع)، ورأى الإمام محمد الباقر^(ع) في صغره. وبعد بسط الحجاج بن يوسف الثقفي سيطرته على العراق تعرّض سُليْم للمطاردة، الأمر الذي اضطره للهروب نحو نوبندجان في شيراز، والتواري عند أبان بن أبي عيَّاش. وعندما حضرته الوفاة هناك أعطى لأبان بن أبي عيَّاش كتاباً، هو الذي يُعرف اليوم باسمه «كتاب سُليْم»^(٣).

وقد استنتج مصحح كتاب سُليْم من هروب سُليْم إلى شيراز، في بداية حكم الحجاج على العراق، ووفاته بعد ذلك بمدّة قصيرة، أن تاريخ وفاة سُليْم يجب أن يعود إلى حوالي سنة ٧٦هـ؛ لأن الحجاج قد بدأ حكم العراق سنة ٧٥هـ^(٤).

يقول أبان بن أبي عيَّاش - راوي كتاب سُليْم -، في بداية الكتاب، في تعريفه

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

بسُلَيْمٍ: إنه رجلٌ من محدّثي الشيعة، وإنه كان تقياً، مبعوضاً للشهرة، وإنه كان يحفظ الكثير من الأحاديث عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، وعن السابقين في التشيع، من أمثال: سلمان الفارسي، وأبي ذرّ الغفاري، والمقداد، وإنه قد كتبها، وأعطاهما له^(٦). وبعبارة أخرى: إنه يعتبر سُلَيْمًا من الرواة الشيعة المهمّين، وفريداً من حيث العدالة والوثاقة والضبط والوصول إلى المشايخ الثقات، ولكنّ بسبب تضيق الحجّاج عليه ومطاردته، وكذلك بسبب ما تنطوي عليه مطالب كتابه من السريّة والخطورة، لم يستطع عرّضها على المصادر الحديثية، وإنما غاية ما استطاع فعله عند احتضاره هو أن يستودعه عند أبان بن أبي عيّاش.

هذه خلاصة عن صورة سُلَيْمٍ في ضوء رواياته الواردة في كتابه. إن مصحّح كتاب سُلَيْمٍ - وهو من المدافعين بقوة عن اعتبار كتاب سُلَيْمٍ - قد استعرض في مقدّمته الدقيقة سيرة كاملة نسبياً لسُلَيْمٍ، وهي تستند في الغالب إلى كتابه^(٧).

ولكنّ يردّ عليه هذا النقد القائل: إن هذه السيرة إنما تمّ إعدادها على أساس فرضيّة صحّة جميع المطالب الواردة في كتاب سُلَيْمٍ. وعلى هذا الأساس فإن هذه السيرة لا تكون موجبةً للاطمئنان بالنسبة إلى الذين يشكّكون في اعتبار نسخة كتاب سُلَيْمٍ.

يقول مصحّح الكتاب: هناك نقطة واحدة تنطوي على غموضٍ بالنسبة إلى سيرة سُلَيْمٍ، وهي: لماذا لم يروِ سُلَيْمٍ شيئاً عن ثورة عاشوراء سنة ٦١هـ؟ ولم يذكر أين كان في حينها؟^(٧).

إن روايات سُلَيْمٍ في كتابه تعود إلى فتراتٍ زمنية متفاوتة، منذ عصر الخليفة الثاني إلى ما قبل عام من ثورة عاشوراء، وكذلك إلى فتراتٍ زمنية بعد ذلك. ولكنه لم يروِ شيئاً حول مأساة عاشوراء. هذا، في حين يتوقّع منه - وقد عاش في الفترة الزمنية الممتدّة من عام ٦٠هـ إلى وفاته سنة ٧٦هـ -، سواء كان خلال هذه المدّة مقيماً في العراق أو في الحجاز، أن يكتب شيئاً - بوصفه مؤلفاً شيعياً - حول ثورة عاشوراء وأحداث سنة ٦١هـ.

إذن من حقنا أن نسأل ونقول: أين كان سُلَيْمٍ في أحداث عاشوراء سنة ٦١هـ؟

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٢٠٢ م - ١٤٤٤ هـ

يذهب مصحح كتاب سليم إلى احتمال أن يكون قد سُجِنَ في هذه الفترة من قبل ابن زياد، الأمر الذي حال بينه وبين نصرته الإمام الحسين^(٨).
بيد أن هذا مجرد احتمال لا يستند إلى دليل. وإن المتوقَّع من شخصية مثل سليم، بما له من الارتباط الوثيق بأهل البيت^(٩) - على ما ورد في كتابه -، وكان من الاشتهار بحيث تمت مطاردته من قبل الحجاج بعد مجيئه إلى العراق، أنه حتى لو لم يتمكن؛ لأي سبب من الأسباب من المشاركة في ثورة عاشوراء، أن يذكر العذر الذي منعه من ذلك، أو يبدي أسفاً على ذلك، أو أن يذكر ما سمعه من أحداث كربلاء في الحد الأدنى.

ولو كان سليم في تلك الفترة مقيماً في العراق فلماذا لم يتحدث عن ثورة عاشوراء (سنة ٦١هـ)، وعن ثورات الشيعة التوابين (سنة ٦٥هـ)، وعن ثورة المختار (سنة ٦٦هـ)، وكلها وقعت في العراق؟ وإذا كان في حينها مقيماً في الحجاز فلماذا لم يتحدث عن خروج ابن الزبير في مكة (سنة ٦٥هـ)؟ ولماذا لم يتحدث عن واقعة الحرّة في المدينة (سنة ٦٣هـ)، وعن جرائم يزيد بن معاوية في هاتين المدينتين؟

ربما كان الجواب الأنسب عن هذا السؤال هو القول: إن كتاب سليم هو في الأساس ليس كتاباً تاريخياً منظماً، ولم يتم تأليفه لغرض تسجيل الوقائع والحوادث التاريخية، وإنما الغرض منه مجرد إثبات أحقية أمير المؤمنين^(١٠)، وبطلان خلافة الآخرين. وعليه لا ينبغي أن نتوقع منه أن يرصد جميع الأحداث المهمة في ذلك العصر. لقد تم في هذا الكتاب جمع طائفة من الروايات في فضائل الإمام علي^(١١) ومثالب الآخرين؛ لغرض كلامي ومذهبي، ويتراجع البعد التاريخي فيه إلى الدرجة الثانية. فأن يتعرض سليم إلى أحداث السقيفة وظلامة أهل البيت^(١٢) في تلك الفترة بالتفصيل، ثم يكتفي بعد ذلك بمجرد الإشارات المقتضبة والمبعثرة بشأن المراحل الزمنية اللاحقة، يعود سببه تماماً إلى أن شرح أحداث السقيفة ونقد ما قام به الخلفاء الثلاثة الأوائل يلعب دوراً أساسياً في بيان أحقية أمير المؤمنين^(١٣)، وسلب المشروعية عن الآخرين. وإن الخوض في أحداث عاشوراء، على الرغم من أهميتها من الناحية التاريخية، وأولويتها من زاوية العواطف الشيعية، إلا أنها لا تحظى بالأولوية بالنسبة

إلى إثبات أحقية أمير المؤمنين عليه السلام، الذي يشكّل موضوع الكتاب.

٢. سُلَيْمٌ فِي الْمَوَاقِفِ الْإِمَامِيَّةِ الْمَتَقَدِّمَةِ —

أ. فِي رِجَالِ الْعَقِيقِيِّ —

قال السيد عليّ بن أحمد العقيقي (المعاصر للشيخ الكليني)، في رجاله، عن سُلَيْمٍ: «كان سُلَيْمٌ بن قيس من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، طلبه الحجاج؛ ليقتله، فهرب، وأوى إلى أبان بن أبي عيَّاش، فلما حضرته الوفاة قال لأبان: إن لك عليّ حقاً، وقد حضرني الموت. يا بن أخي، إنه كان من الأمر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله كيت وكيت، وأعطاه كتاباً، فلم يَرَوْهُ عن سُلَيْمٍ بن قيس أحدٌ من الناس، سوى أبان بن أبي عيَّاش. وذكر أبان في حديثه قال: كان شيخاً متعبداً، له نورٌ يعلوه»^(٩).

إن ما نقله العقيقي شديد القرب من المنقول عن أبان بن أبي عيَّاش في مفتاح كتاب سُلَيْمٍ، ويمكن اعتباره نوعاً من النقل بالمعنى والمضمون عنه. وقد صرَّح العقيقي في ختام حديثه أنه نقل عن أبان بن أبي عيَّاش (راوي كتاب سُلَيْمٍ). ولم يذكر شيئاً حول وثاقة سُلَيْمٍ.

ب. فِي اخْتِيَارِ مَعْرِفَةِ الرِّجَالِ —

روى الكشّي بإسناده عن أبان بن أبي عيَّاش، قال: هذا نسخة كتاب سليم بن قيس العامري ثمّ الهلالي، دفعه إليّ أبان بن أبي عيَّاش، وقرأه، وزعم أبان أنه قرأه على عليّ بن الحسين عليه السلام، فقال: «صدق سُلَيْمٌ - رحمة الله عليه -، هذا حديثٌ نعرفه»^(١٠).

كما نقل الكشّي، بهذا الإسناد مجدداً عن أبان، أن سُلَيْمٌ نقل لي حديثاً مطوّلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال أبان: فقدّر لي بعد موت عليّ بن الحسين عليه السلام أني حججتُ، فلقيت أبا جعفر محمد بن عليّ عليه السلام، فحدّثتُ بهذا الحديث كله...، فاغرورقت عيناه، ثم قال: «صدق سليم، قد أتى أبي بعد قتل جدّي الحسين عليه السلام، وأنا قاعدٌ عنده، فحدّثه بهذا الحديث بعينه، فقال له أبي: صدقت...»^(١١).

إن الروایتين المتقدمتين، واللّتين رواهما الكشّي حول سُلَيْم، من حيث الإسناد واحدة، ولكنهما يختلفان من حيث دائرة المحتوى؛ إذ ورد الكلام في الرواية الأولى عن قراءة جميع ما في نسخة كتاب سُلَيْم على الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام، وإمضاء الإمام لها، وفي الرواية الثانية ورد الكلام عن مجرد عرض حديث واحد عن سُلَيْم على الإمام الباقر عليه السلام.

لقد نقل الكشّي كلتا الروایتين من طريق عمر بن أُذَيْبَة، عن أبان بن أبي عيَّاش، وهو من الطرق المعروفة إلى كتاب سُلَيْم. ومن ناحية أخرى فإن كلتا هاتين الروایتين موجودة في نسخ كتاب سُلَيْم ^(١٢).

وعلى هذا الأساس فإن الكشّي بدوره قد نقل هاتين الروایتين عن أبان بن أبي عيَّاش - راوي كتاب سُلَيْم - ويُحتمل أن يكون قد نقلهما عن نسخة كتاب سُلَيْم. إن كلتا روايتي الكشّي حول صدق سُلَيْم ضعيفة من حيث السند ^(١٣). يضاف إلى ذلك أن راويهما هو أبان بن أبي عيَّاش - راوي كتاب سُلَيْم -؛ حيث يُعدّ منتفعاً في هذا المورد. إن الكشّي لم يقدم خلاصةً محدّدة حول جرح سُلَيْم أو تعديله.

ج - في رجال البرقي -

إن البرقي - صاحب «الرجال» - يُحتمل أن يكون حفيد البرقي صاحب «المحاسن»، ومن مشايخ الصدوق ^(١٤). وقد تحدّث في «رجاله» في خمسة مواضع في المجموع عن سُلَيْم في عناوين مختلفة ^(١٥). وخلاصة كلامه هي أن سُلَيْم كان من أصحاب الأئمّة [الأوائل عليهم السلام]، وصولاً إلى الإمام الباقر عليه السلام. وقد تحدّث عن سُلَيْم في موضع بوصفه «من خاصّة (أولياء) أمير المؤمنين عليه السلام»، الأمر الذي يدلّ على وثاقته ^(١٦). وقد يكون البرقي قد اقتبس هذه العبارة من رواية عن كتاب سُلَيْم، وذلك حيث يقول سُلَيْم: سألتُ أمير المؤمنين قائلاً: ادعُ الله أن يجعلني لك ولياً في الدنيا والآخرة، قال عليه السلام: «اللهم اجعله منهم» ^(١٧).

وفي موضع آخر يمكن لعبارة البرقي - إذا قرئت على وجه خاص - أن تُدخّل سُلَيْم في زمرة شرطة الخميس أيضاً ^(١٨).

د. في رجال وفهرست الطوسي —

لقد ورد ذكر سُليْم في رجال الشيخ الطوسي في زمرة أصحاب الأئمة عليهم السلام، وصولاً إلى الإمام الباقر عليه السلام، وأنه من أهل الكوفة^(١٩). وقال الشيخ الطوسي في الفهرست: «سُليْم، له كتاب»، وذكر طريقه إليه^(٢٠). وعلى الرغم من أن الشيخ الطوسي قد أخرج عن جرح سُليْم أو تعديله، بيد أن ذكره لسُليْم في «الفهرست» يثبت اعتباره له من المصنِّفين الشيعة. وإن لهذا الاعتبار جذوراً في انتساب كتاب سُليْم إليه؛ لاشتماله على محتوى ومضمون شيعي صريح.

هـ. في رجال النجاشي —

لقد ذكر النجاشي سُليماً في ذيل عنوان «المتقدمين في التصنيف من سلفنا الصالح»^(٢١). إن هذا النوع من الحديث عن سُليْم يمكن اعتباره مُشعراً بتوثيق ضمني له. وإن لهذا التوثيق الضمني بدوره جذراً في انتساب كتاب سُليْم. وهو أثر شيعي قديم - إليه.

و. في رجال ابن الغضائري —

جاء ابن الغضائري في كتاب «الضعفاء» على ذكر سُليْم، وقال: إنه روى عن أمير المؤمنين عليه السلام، وعن الإمام الحسن عليه السلام، وعن الإمام الحسين عليه السلام، وعن الإمام علي بن الحسين عليه السلام^(٢٢). وجاء في بعض نسخ رجال ابن الغضائري: «أبي عبد الله»، بدلاً من «أمير المؤمنين عليه السلام». وهو من التصحيف^(٢٣) قطعاً^(٢٤)؛ إذ لم يذكر أحد من الرجاليين سُليماً بوصفه من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام. وفي الأساس إن سُليماً قد توفّي قبل إمامة الإمام الصادق عليه السلام (منذ عام ١١٤ إلى ١٤٨ هـ).

يقول ابن الغضائري: «كان أصحابنا [من المشايخ] يقولون: إن سُليماً لا يُعرف، ولا دُكر في خبر. وقد وجدتُ ذكره في مواضع من غير جهة كتابه، ولا من رواية أبان ابن أبي عيَّاش عنه. وقد ذكر له ابن عُقْدَة في «رجال أمير المؤمنين عليه السلام» أحاديث عنه»^(٢٥).

وقد ذكر هناك طريقين لكتاب سُلَيْم، وكلاهما ينتهي إلى أبان بن أبي عيَّاش.

يُتَّضح من كلام ابن الغضائري أن بعض مشايخه كان يرى أن شخصية سُلَيْم من مختلقات أبان بن أبي عيَّاش. إن هذا الأمر ينشأ من أن أحاديث سُلَيْم تقتصر على رواية أبان بن أبي عيَّاش، وإذا كانت هناك موارد من غير هذا الطريق أيضاً فهي من القلّة بحيث خفيت عن أنظار المشايخ. يُبَدَّ أن الرؤية الناقدة لابن الغضائري قد حملته على البحث والتتقيب والعثور على ذكر لسُلَيْم - مستقلاً عن كتابه، ومستقلاً عن أبان بن أبي عيَّاش - وبطبيعة الحال فإن ما عثر عليه ابن الغضائري بدوره قليل، والألو كان كثيراً لما خفي عن أنظار المشايخ. لا يبعد أن يكون مراد ابن الغضائري هو تلك الروايات التي يمكن العثور عليها حالياً في المصادر، وقد أسقط من أسنادها اسم «أبان بن أبي عيَّاش»، أو تمّ تصحيحه، الأمر الذي يؤدي إلى هذا التوهم، وهو أنه لم ينقل شخص عن سُلَيْم سوى أبان بن أبي عيَّاش^(٢٦).

وعلى أيّ حال فإن ابن الغضائري قد عمد إلى انتقاد القول باختلاق شخصية سُلَيْم، وإن قال باختلاق الكتاب المنسوب إليه، ومن هنا فإنه يذكر سُلَيْماً في كتاب الضعفاء، الذي هو نوعٌ من التضعيف.

ز. في الاختصاص -

على الرغم من وجود تشكيكٍ كبير في صحّة انتساب كتاب «الاختصاص» إلى الشيخ المفيد^(٢٧)، ولكن حيث يُعدّ هذا الكتاب من الآثار المنسوبة إلى القرن الرابع أو القرن الخامس الهجريين، لا تخلو النظرة فيه بشأن سُلَيْم بن قيس من فائدة. لقد عرّف صاحب «الاختصاص» سُلَيْماً بأنه من أصحاب أمير المؤمنين^(ع)، والإمام الحسن^(ع). ومن خلال المقارنة يتّضح أن المصدر الذي استفاد منه مؤلّف كتاب «الاختصاص» هو ذات المصدر الذي اعتمد عليه البرقي في «رجاله» أيضاً. وقد رأينا سابقاً أن البرقي قد عدّ سُلَيْماً من خاصّة أصحاب أمير المؤمنين^(ع)، وبالإضافة إلى ذلك، فإنه طبقاً لقراءةٍ خاصّةٍ لعبارة البرقي كان يمكن لسُلَيْم أن يكون من «شرطة

الخميس»^(٢٨) أيضاً. وهكذا هو الأمر في كتاب «الاختصاص» أيضاً^(٢٩).

٣. تفرد أبان بن أبي عيَّاش بالرواية عن سُلَيْمٍ —

تشير جميع القرائن إلى أن أبان بن أبي عيَّاش هو الراوي الوحيد لكتاب سُلَيْمٍ، ولم ينقله عنه أحدٌ سواه. يقول العقيلي - (المعاصر للشيخ الكليني) - في «رجاله»: «لم يَرَوْه عن سُلَيْمٍ بن قيس أحدٌ من الناس، سوى أبان بن أبي عيَّاش»^(٣٠). وقال المسعودي (٣٤٥هـ): «إن أبان بن أبي عيَّاش هو الناقل لكتاب سُلَيْمٍ»^(٣١). وقال ابن النديم (٣٨٥هـ) بشأن كتاب سُلَيْمٍ: «كتاب سليم بن قيس الهلالي - المشهور - رواه عنه أبان بن أبي عيَّاش، لم يَرَوْه عنه غيره»^(٣٢). كما نقل ابن الغضائري (أوائل القرن الخامس الهجري) مثل هذا الرأي عن مشايخه، ولكنّه أضاف قائلاً: إنه قد عثر على ذكر لسُلَيْمٍ بن قيس في غير طريق أبان بن أبي عيَّاش أيضاً^(٣٣). وقد أكّد ابن داوود الحلبي بدوّره على انفراد أبان بن أبي عيَّاش في النقل عن سُلَيْمٍ^(٣٤). وفي الأسانيد المذكورة في بداية النسخ المخطوطة لكتاب سُلَيْمٍ تنتهي جميع الطرق إلى أبان بن أبي عيَّاش.

وقد تحدّث محمد باقر الأنصاري الزنجاني - محقّق ومصحّح كتاب سُلَيْمٍ - قائلاً: «بحثت في كتب الحديث، وقارنت بين أسانيد روايات سُلَيْمٍ؛ كي أتعرف على روايته، بيدّ أنني عثرتُ على الكثير من القرائن التي تدلّ بأجمعها على أنه لم يَرَوْه عن سُلَيْمٍ سوى شخصٍ واحد، وهو أبان بن أبي عيَّاش»^(٣٥). إن رأيه مقبول في الحدّ الأدنى في حدود مصادر الإمامية.

يُضاف إلى ذلك أن سُلَيْمٍ - طبقاً لنسخة كتاب سُلَيْمٍ - قد فرّ خوفاً من الحجّاج، واختار لنفسه أن يعيش متوارياً عن الأنظار، وظلّ متوارياً حتّى وافاه الأجل. ومن الواضح أن المعلومات الخاصّة بمثل هذا الشخص لا تكون إلاّ من طريق الأشخاص الذين كانوا على تواصلٍ معه في الحقبة التي كانوا متوارياً فيها. ومن هنا لو قبلنا بفرضيّة هروب سُلَيْمٍ من الحجّاج فمن الطبيعي أن لا يتمّ نقل كتابه إلاّ من طريق أبان بن أبي عيَّاش.

على الرغم من وجود بضع روايات تخلق في الوهلة الأولى تصوراً بوجود أشخاص آخرين غير أبان بن أبي عيَّاش قد نقلوا الرواية عن سُلَيْم، فإنه مع المزيد من التدقيق يتَّضح أن اسم أبان قد أسقط من الأسانيد، أو تمّ تضعيفه^(٣٦). ويحتمل أن يكون كلام ابن الغضائري مشيراً إلى هذه الموارد. وقد عمل محمد باقر الأنصاري - محقق ومصحح كتاب سُلَيْم - على بحث ودراسة هذه الموارد بالتفصيل، وأثبت أنه لم يكن لسُلَيْم بن قيس سوى راوٍ واحد من دون واسطة، وهو أبان بن أبي عيَّاش^(٣٧)، ومن ذلك على سبيل المثال أنه يردُّ في بعض الأحيان ذكر إبراهيم بن عمر بوصفه ناقلاً عن سُلَيْم من دون واسطة، ولكن في موارد أخرى يردُّ اسم «أبان بن أبي عيَّاش» متوسطاً بينهما^(٣٨). ومن هنا يتَّضح أن اسم أبان قد سقط في بعض الموارد. كما تمّ في بعض الموارد تصحيف^(٣٩) اسم «أبان بن أبي عيَّاش» بـ «أبان بن تغلب» أو «أبان بن خلف»^(٤٠).

هناك في مصادر العامة عددٌ من الرواة المجهولين باسم «سليم العامري»، يروي عنهم الأعمش وليث، بيد أن مصحح كتاب سُلَيْم يرى أنهم غير سُلَيْم بن قيس مورد بحثنا^(٤١). وحتى لو افترضنا اتحاد أصحاب هذه الأسماء مع سُلَيْم بن قيس مورد البحث، إلا أن اللذين يرويان عنهم - وهما: الأعمش؛ وليث - لا دور لهما في نقل «كتاب سُلَيْم»، ولا في بيان «سيرته الشخصية».

كما يوجد شخصان في مصادر العامة باسم «سليم بن قيس»، وإن احتمال اتحادهما مع سُلَيْم بن قيس مورد البحث قويٌّ جداً. بيد أن الراوي عنهما هو أبان أيضاً^(٤٢). وعلى هذا الأساس يكون أبان بن أبي عيَّاش هو الشخص الوحيد الذي عرف بسُلَيْم بن قيس، ونقل كتابه إلى الطبقة اللاحقة. وإن الآخرين حتى إذا نقلوا رواية عن سُلَيْم بن قيس، إلا أنه لم يكن لهم دورٌ في «التعريف بسُلَيْم إلى الأجيال اللاحقة»، ولا في «نقل كتاب سُلَيْم».

٤. سُلَيْم في نظر المتأخرين من الإمامية —

إن عمدة علماء الرجال من الإمامية بعد القرن الهجري الخامس كرروا ذات كلام المتقدمين بشأن سُلَيْم، ولكنهم في الحدِّ الأقصى قد اختلفوا في الخلاصات.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وقد ذهبوا في الغالب إلى الثناء عليه أو توثيقه؛ اعتماداً على كلام البرقي؛ إذ عدّه من «خاصّة أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام».

لقد ورد ذكر سُلَيْمٍ من قِبَلِ ابن داوود الحَلِّي (على قيد الحياة في عام ٧٠٧هـ)، في كلا القسمين من كتابه. فقد ذكره في قسم الممدوحين - باعتبار أن البرقي قد اعتبره من الأصحاب المقربين من أمير المؤمنين عليه السلام، وما ورد عن الأئمة الأطهار عليهم السلام من تأييد كتابه؛ وفي قسم المجروحين - بسبب التشكيك في صحّة كتاب سُلَيْمٍ - ^(٤٣). بيّد أنه لم يقدم خلاصةً نهائيةً في توثيق سُلَيْمٍ أو تضعيفه.

وقد اكتفى العلامة الحَلِّي (٧٢٦هـ) بدوره، في «خلاصة الأقوال»، بنقل آراء المتقدمين بشأن سُلَيْمٍ. وقد اعتبر الروايات التي ذكرها الكشّي في مدح سُلَيْمٍ وكتابه موضع نظرٍ وكلامٍ من حيث الإسناد، ولكنّه قال في الختام: «والوجه عندي الحكم بتعديل المشار إليه» ^(٤٤).

وقد عمد الشهيد الثاني (٩٦٦هـ) إلى شرح كلام العلامة، ولكنّه خالفه في النتيجة التي وصل إليها، وقال: «وأما حكمه [العلامة الحَلِّي] بتعديله فلا يظهر له وجهٌ أصلاً، ولا وافقه عليه غيره» ^(٤٥).

بيّد أن التفرشي (١٠٤٤هـ) - صاحب كتاب «نقد الرجال» - لم يرتضِ إشكال الشهيد الثاني على العلامة الحَلِّي؛ لأن وجه تعديل سُلَيْمٍ من قِبَلِ العلامة هو كلام البرقي الذي عدّ سُلَيْمًا من خاصّة أصحاب أمير المؤمنين. وبطبيعة الحال فإنه بدوره قد اعتبر أسانيد روايات الكشّي في مدح سُلَيْمٍ ضعيفة ^(٤٦).

ثم إن الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) جاء - بعد ذلك بنصف قرنٍ في عصر سيطرة الأخباريين - ليؤكد مجدداً على روايات الكشّي في مدح سُلَيْمٍ، وغضّ الطرف عن ضعف أسانيدها. كما استدللّ في الدفاع عن سُلَيْمٍ بأن النجاشي قد ذكر سُلَيْمًا وكتابه، ولم يعمل على تضعيفه. ثم قال: «تضعيف ابن الغضائري السُلَيْمٍ ضعيفٌ، وكثير ما يُضعف الثقات». ثم نقل عن أحد المحققين - ولم يُسمّه - قوله: «رأيتُ أصل تضعيفه من المخالفين لمن أهل السنّة» ^(٤٧).

بيّد أن هذا الكلام غير صحيح؛ إذ يتّضح من خلال الرجوع إلى مصادر أهل

السنة أنهم لم يعملوا على تضعيف سُلَيْم أبداً^(٤٨).

وفي ما يتعلق برأي ابن الغضائري لا بُدَّ من الالتفات إلى أن الذي يبدو من كلماته أن الذي دفعه إلى ذكر اسم سُلَيْم في كتاب الضعفاء، هي «الإشكالات الموجودة في متن كتاب سُلَيْم»، وتضعيف شخص سُلَيْم على فرض انتساب الكتاب إليه.

ومن ناحية أخرى يجب الالتفات إلى أن القول بعدم اعتبار آراء ابن الغضائري هو منهجٌ متَّبَعٌ قبل الأخباريين، في حين أن بعض المحققين قد أثنى عليه بوصفه عالماً رجالياً ضليعاً في نقده^(٤٩).

وقال العلامة محمد باقر المجلسي بشأن سُلَيْم بن قيس: إن علماء الرجال قد اختلفوا في توثيقه^(٥٠). وعلى أي حال يظهر من دفاع العلامة المجلسي عن اعتبار كتاب سُلَيْم أنه كان يعتبر سُلَيْم بن قيس من الثقات^(٥١).

وبعد العلامة المجلسي تمّ تكرار ذات الآراء المتنوعة في الموسوعات الرجالية أيضاً^(٥٢).

٥. قراءة نقدية في أدلة توثيق سُلَيْم —

لقد ذكر مصحح كتاب سُلَيْم، في مقدمته، الكثير من الكلام في الثناء على سُلَيْم وكتابه^(٥٣)، ومن ذلك أنه عمل على توثيق سُلَيْم بن قيس في موضع من مقدمته تحت عنوان: «سُلَيْم فوق الوثيقة في كلمات العلماء»^(٥٤).

ومن أدلته على مدح وتوثيق سُلَيْم السوابق الحسنة لسُلَيْم في صحبته لأهل البيت^(٥٥).

وفي نقد هذا الاستدلال يجب القول: إن سوابقه الحسنة إنما هي مذكورة في كتابه، وليس لنا معرفة عن حياته وسوابقه من طرق أخرى. ومن الواضح أننا في إثبات وثاقة شخص لا يمكننا الاعتماد على مدعياته فقط.

وقد أشار مصحح الكتاب بدوره إلى الروايات المنسوبة إلى الأئمة^(٥٦) في مدح وتصديق سُلَيْم أيضاً، وهذه الروايات هي:

١- روى أبان بن أبي عيَّاش، في كتاب سُلَيْمٍ، عن الإمامين زين العابدين والباقر عليهما السلام، أنهما قالَا بشأن سُلَيْمٍ وكتابه: «صدق سُلَيْمٍ»^(٥٦).

٢- روى أبان بن أبي عيَّاش، في كتاب سُلَيْمٍ، عن سُلَيْمٍ، أنه قال لأمير المؤمنين عليه السلام: «ادْعُ الله أن يجعلني لك ولياً في الدنيا والآخرة»، قال عليه السلام: «اللهم اجعله منهم»^(٥٧).

٣- جاء في ختام واحدةٍ من النسخ الأربعة المخطوطة لكتاب سُلَيْمٍ حديثٌ عن الإمام الصادق عليه السلام يقول: «مَنْ لم يكن عنده من شيعةنا ومحبينا كتاب سُلَيْمٍ بن قيس العامري فليس عنده من أمرنا [ولايتنا] شيءٌ، وهو [أي هذا الكتاب] أبجد الشيعة، وهو سرٌّ من أسرار آل محمد عليهم السلام»^(٥٨).

ويجب القول بشأن هذه الروايات:

أما الرواية الأولى فهي موجودةٌ في عدّة مواضع من النسخ المتوفرة حالياً، ولا شكٌ في أنها كانت موجودةٌ في نسخ المتقدمين أيضاً؛ لأن الكشّي وابن الغضائري يذكرانها. وإن هذه الرواية المشهورة قد وردت في كتاب سُلَيْمٍ بأشكالٍ متنوعة، وقد صرح بعض علماء الرجال الكبار بضعف إسنادهَا^(٥٩).

ويبدو أن الرواية الثانية كانت موجودةٌ في بعض نسخ المتقدمين أيضاً، وقد حظيت باهتمام البرقي، وقد اعتبر سُلَيْمٍ - بتأثيرٍ منها - من خاصّة أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام. بيد أن كلتا الروايتين مرويتان عن سُلَيْمٍ وأبان، ولكلٍ منهما مصلحةٌ في هذا الشأن، وعليه لا يكون الاستناد إليهما في ذلك معتبراً.

وأما الرواية الثالثة فلم تُذكر إلا في آخر واحدةٍ من النسخ - وهي المخطوطة التي تمّ تحريرها سنة ٦٠٩ هـ - بشكلٍ مُرسَلٍ ومن دون إسناده. ولم يذكرها أحدٌ من المتقدمين في آثاره. ويحتمل أن يكون أحد النسخ قد عمل على اختلاقها، وأضافها إلى هذه النسخة؛ لغرض تشجيع الناس على استنساخ الكتاب، أو نشر مذهب أهل البيت عليهم السلام؛ إذ لو كان لمثل هذه الرواية - التي تصف كتاب سُلَيْمٍ بأنه «سرٌّ من أسرار آل محمد عليهم السلام» - وجودٌ في المخطوطات التي تمّ تأليفها في القرنين الرابع والخامس الهجريين، وكان قد أشار إليها الكشّي وابن الغضائري بحسب القاعدة، ولو كانت

هذه الرواية معتبرة، لوجب على الشيخ الكليني والشيخ الصدوق والشيخ الطوسي أن يذكرها في كتبهم جميع ما ورد في كتاب سُلَيْم، في حين أننا، من خلال البحث في المكتبة الإلكترونية، وجدنا أن الشيخ الكليني لم ينقل عن سُلَيْم في الكافي سوى اثنتي عشرة رواية فقط، ولم ينقل الشيخ الصدوق عنه في «مَنْ لا يحضره الفقيه» سوى رواية واحدة فقط، وما ذكره الشيخ الطوسي عنه «في تهذيب الأحكام» و«الاستبصار» لا يتعدى في مجموع الروايات الثلاثة فقط. ومن هنا يتضح أن أصحاب الكتب الأربعة لم يكونوا يبدون ذلك الاهتمام والإقبال على كتاب سُلَيْم، كما تقتضيه هذه الرواية. وعليه، يُحتمل أن لا يكون لهذه الرواية من وجود في القرن الرابع، ولا في القرن الخامس الهجريين.

وقد استند مصحح كتاب سُلَيْم إلى كلام أبان الذي يصف سُلَيْم بالزهد والعبادة والنورانية، في حين أن أبان نفسه منتهم بالضعف^(٦٠). يُضاف إلى ذلك أن أبان في ما يتعلق بسُلَيْم وكتابه يُعدّ صاحب مصلحة، فقد يكون قد عمل على اختلاق مثل هذا الكلام، أو عمد إلى تحريفه؛ تسويقاً لكتاب رواه بنفسه.

كما استند مصحح الكتاب إلى انتساب سُلَيْم إلى عضوية شرطة الخميس. هذا، في حين أن هذا الأمر إنما كان يقوم على أساس قراءة وفهم خاص من قبل البرقي، هذا أولاً؛ وثانياً: إن عضوية سُلَيْم بن قيس في شرطة الخميس - لو ثبتت - لا تعني وثاقته بالضرورة؛ لأن شرطة الخميس وحدة عسكرية خاصة في جيش أمير المؤمنين (عليه السلام)، تتكوّن من خمسة أو ستة آلاف عنصر^(٦١)، ومن الصعب إثبات وثاقته وتشجيع كل مَنْ انتسب إلى هذا التشكيل العسكري؛ إذ في ضوء الرواية المأثورة عن الإمام الباقر (عليه السلام) لم يكن في جيش أمير المؤمنين (عليه السلام) حتى خمسين شخصاً يمتلكون معرفة حقيقية بإمامته^(٦٢). وفي الأساس فإن الاستدلال بانتساب الراوي إلى عضوية جيش أمير المؤمنين (عليه السلام)؛ لإثبات وثاقته، شبيهة في الضعف باستدلال أهل السنة على إثبات عدالة جميع الصحابة. ثم إن الروايات المنقولة بشأن مقامات شرطة الخميس لا تحتوي على أسانيد متصلة وصحيحة^(٦٣). وعلى هذا الأساس فإن انتساب الراوي وعضويته في شرطة الخميس لا تنهض دليلاً على وثاقته.

كما أكد مصحح كتاب سُلَيْمٍ على أن النجاشي قد ذكر سُلَيْمًا في زمرة «المتقدمين في التصنيف من سلفنا الصالح»^(٦٤). ولا بُدَّ من الالتفات إلى أن هذه العبارة لا تمثل توثيقاً صريحاً، بل أقصى ما تدلُّ عليه هو التوثيق الضمني، فيقع هذا التوثيق في مقابل التضعيف الضمني لابن الغضائري. ثمَّ إنه حتَّى المتقدمين - على ما سيأتي ذكره - لم يكن لديهم طريقٌ مورثٌ للاطمئنان في التعرف على سُلَيْمٍ. ومن هنا حتَّى لو أنهم صرَّحوا بتوثيق سُلَيْمٍ يكون تصريحهم هذا قابلاً للتأمل؛ لأن معلوماتهم إنما كانت من طريق أبان بن أبي عيَّاش.

كما أنه قد ذهب مصحح الكتاب إلى اعتبار نقل العلماء الكبار عن كتاب سُلَيْمٍ دليلاً على اعتقادهم بوثاقه سُلَيْمٍ. في حين أن نقل بعض المواضع عن كتاب من قِبَل العلماء الكبار لا يعني بالضرورة توثيقهم لراويهم، بل أقصى ما يدلُّ عليه ذلك الحكاية عن اعتقادهم بصحَّة محتوى خصوص ما ينقلونه من الروايات، لا أكثر.

كما أنه يدَّعي أن مبادرة بعض العلماء إلى البحث بشأن كتابه فُورَ ذكرهم لاسم سُلَيْمٍ يعود إلى أنهم يعتبرون وثاقه سُلَيْمٍ أمراً مفروضاً منه^(٦٥). هذا، في حين أنه قد يعود السبب في ذلك إلى عدم توفر الوثائق والمستندات الكافية لتوثيقه. وعلى أيِّ حال فإن اعتبار سكوت العلماء بمعنى توثيقهم للمسكوت عنه على خلاف الطريقة المعروفة من المحققين.

والقسم الآخر من بحث المصحح المحترم عبارة عن نقل كلام المتأخرين، الذي هو تكرارٌ لذات الأبحاث السابقة ولكنْ بألفاظ أخرى^(٦٦).

كما أنه عمد في توثيق سُلَيْمٍ إلى ذكر كلام العلامة الحلِّي بشأن روايات الكشِّي في الشفاء على سُلَيْمٍ بعد تقطيعه، أي إنه لم ينقل عبارة «وفي الطريق قول»، التي تشير إلى ضعف الطريق^(٦٧).

٦. تأملٌ جوهريٌّ في التوثيق —

يبدو أن البحث بشأن وثاقه أو ضعف سُلَيْمٍ لا يستند إلى ركيزة متينة؛ إذ في ما يتعلَّق بمعرفة راوٍ ما يمكن الاستناد إلى طائفتين من القرائن: الأولى: رأي المشايخ

الذين عاصروه وأدركوه، وأطلعوا على خصائصه وسجاياه العلمية والأخلاقية عن كُتُبٍ؛ والأخرى: دراسة محتوى الكَمِّ الكبير من روايات الراوي مورد البحث. وفي ما يتعلّق بسُلَيْم بن قيس تعاني كلتا الطائفتين من هذه القرائن من الإشكال؛ وذلك:

أولاً: إن الشخص الوحيد الذي يدّعي أنه أدركه هو أبان بن أبي عيَّاش، وهو في حدّ ذاته متهمّ بالضعف^(٦٨).

وثانياً: إن جميع الروايات المنقولة عن سُلَيْم إنما تُؤكّر عن هذا الشخص بالتحديد، وهناك في الأساس شكٌّ في صحة انتسابها إلى سُلَيْم. وعلى هذا الأساس لا يمكن العمل على تضييف سُلَيْم، ولا توثيقه، استناداً إلى ضعف أو قوّة محتوى ما يُروى عنه.

وقد رأينا سابقاً أن جميع الأشخاص الذين تكلموا بشأن شخصية سُلَيْم بن قيس، في إطار تضييفه أو توثيقه، إنما نظروا إلى مرويات أبان بن أبي عيَّاش عن سُلَيْم. هذا، في حين لم تتضح صحة نسبة هذه المرويات إلى سُلَيْم. وإن المطالب التي ذكرها كلٌّ من: العقيقي والكشّي والبرقي عن سُلَيْم تعود بنحوٍ وآخر إلى أبان؛ إذ لم يكن لديهم طريقٌ آخر إلى معرفة سُلَيْم.

وكما أن المدح الضمني لسُلَيْم من قبَل النجاشي؛ بسبب انتساب كتاب سُلَيْم إليه كأحد أقدم الآثار الشيعية، فإن التضييف الضمني لسُلَيْم من قبَل ابن الغضائري يعود سببه هو الآخر إلى انتساب هذا الكتاب إليه، وإشكالات المتن التي يقوم عليها. وفي الحقيقة فإن كليهما أبدياً رؤيتهما حول سُلَيْم بن قيس بالنظر إلى رواية أبان بن أبي عيَّاش، على فرضية انتساب كتاب سُلَيْم.

وقد رأينا سابقاً أن مشايخ ابن الغضائري كانوا يقولون: إن كلّ ما يُقال عن سُلَيْم ينتهي إلى أبان بن أبي عيَّاش. وعلى هذا الأساس لم يكن هناك في تلك الحقبة الزمنية طريقٌ معروفٌ آخر يقدّم لهم معلومات بشأن سُلَيْم. وعلى الرغم من عثور ابن الغضائري؛ بتتبُّعه على ذكرٍ له من غير طريق أبان بن أبي عيَّاش، إلا أنها من القلّة والندرة بحيث غابت عن أعين المشايخ، ولم يُشير إليها أيّ رجاليٍّ آخر. ثمّ إن أقصى ما

يمكن لهذه الروايات القليلة أن تثبته هو وجود سُلَيْم بن قيس، ولا تمتلك صلاحية إثبات وثاقته أو ضعفه؛ إذ لا يمكن إحراز وثاقته بملاحظة ثلاث أو أربع روايات عنه فقط.

وعلى هذا الأساس، فإن البحث حول توثيق أو تضعيف سُلَيْم بن قيس يُعدّ جهداً ضائعاً، ما لم يتمّ إحراز وثاقة أبان بن أبي عيَّاش، وصحة مدعيّاته بشأن سُلَيْم. وبطبيعة الحال فقد تمّ تضعيف أبان من قِبَل علماء الرجال من الإمامية^(٦٩).

وفي الأساس؛ حيث يكون البحث عن حقيقة أو اختلاق شخصية سُلَيْم بن قيس مطروحاً بين المتقدمين - من القريبين عهداً به -، ويذهب بعض المتقدمين إلى التشكيك بوجود سُلَيْم، كيف يتسنّى لنا الحكم بتوثيقه بضررٍ قاطع؛ وباختصارٍ يجب القول بأن النهج الأصحّ هو النهج الذي اختاره الشيخ الطوسي، حيث أحجم عن التصريح بمدح سُلَيْم أو ذمّه^(٧٠).

٧. سُلَيْم في مصادر الحديث والرجال لدى العامة —

لقد ورد الحديث في مصادر العامة عن شخصين باسم سُلَيْم بن قيس، ويمكن بحث اتحادهما أو أحدهما مع سُلَيْم مورد بحثنا:

١- «سليم بن قيس العامري»، الذي ينقل عن «سحيم بن نوفل»، ونقل عنه «أبان». وقد ورد ذكره في واحدٍ من نُسخ كتاب «الجرح والتعديل»، للرازي، وهو يشترك مع سُلَيْم بن قيس مورد بحثنا في الاسم والطبقة والتلمذة^(٧١)، ولكن تُروى عنه رواية يؤكد مضمونها على بُعده الواضح عن التشيع^(٧٢).

٢- «سليم بن قيس الحنظلي»، الواقع في إسناد رواية في مصنّف عبد الرزّاق (٢١١هـ). في هذا النصّ يروي أبان عن سليم بن قيس الحنظلي، أن عمر بن الخطّاب قال في خطبة له: «إن أخوف ما أخاف عليكم بعدي أن يُؤخذ الرجل منكم البريء فيؤشّر كما تؤشّر الجزور، ويُشاط لحمه كما يُشاط لحمها، ويُقال: عاص، وليس بعاص»، قال: فقال عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه -، وهو تحت المنبر: «ومتى ذلك يا أمير المؤمنين؟!»، أو «بم تشدّ البلية، وتظهر الحمية، وتسبى الذرية، وتدقّهم

الفتن كما تدقّ الرحي ثفلها، وكما تدقّ النار الحطب؟»، قال: «ومتى ذلك يا علي؟» قال: «إذا تُفّقهُ لغير الدين، وتُعلّم لغير العمل، والتُمِسْت الدنيا بعمل الآخرة»^(٧٣). إن هذه القرائن تشير إلى أن سليم هذا هو نفس سُلَيْم مورد بحثنا، وإن كلمة «الحنظلي» تصحيفٌ عن كلمة «الهلالي»؛ فهي قريبةٌ منها من حيث الخطّ والكتابة؛ وذلك للأسباب التالية:

أولاً: عدم وجود شخص في كتب الرجال والتراجم - عند أهل السنّة - باسم «سليم بن قيس الحنظلي».

ثانياً: إن الشخص الذي يروي عن سليم هذا اسمه أبان، ويتّضح من خلال المقارنة أنه كلما ورد اسم «أبان» مطلقاً في مصنّف عبد الرزّاق الصنعاني كان المراد منه هو «أبان بن أبي عيّاش»، وعليه يكون هو الراوي لكتاب سُلَيْم بن قيس.

ثالثاً: إن سائر إسناد الرواية المتقدّمة يتطابق مع إسناد النسخة (ب) من أنواع النسخ الأربعة لكتاب سُلَيْم^(٧٤).

رابعاً: إن العبارة الأخيرة من الرواية المذكورة قد تمّ نقلها في كتاب سُلَيْم - مع شيءٍ من الاختلاف - عن الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، حيث يقول: «يشتدّ البلاء، وتسبى الذرية، وتدقّهم الفتن كما تدقّ النار الحطب، وكما تدقّ الرحي بثفالها، يتفقّه الناس لغير الدين، ويتعلّمون لغير العمل، ويطلبون الدنيا بعمل الآخرة»^(٧٥).

وبطبيعة الحال فإن النصّ الوارد في مصادر أهل السنّة يعاني من عدم الانسجام والتناغم بين السؤال والجواب، الأمر الذي يُشكّل قرينةً على تحريف المتن في مصادر العامّة.

إن هذين السليمين المذكورين معاصران لسُلَيْم بن قيس مورد بحثنا، وإن احتمال أن يكون أحدهما أو كلاهما هو ذات سُلَيْم بن قيس الهلالي العامري قويٌّ جداً. وقد اكتفى مصحّح كتاب سُلَيْم بمجرد الإشارة إلى وجود شخص اسمه «سليم العامري» في مصادر العامّة، ثمّ استنتج بعد ذكر بعض القرائن أن «سليم العامري المذكور في مصادر العامّة» يختلف عن «سُلَيْم بن قيس» الشيعي مورد بحثنا^(٧٦).

بيدّ أنه لم يُشير إلى وجود هذين الشخصين المذكورين باسم سليم بن قيس في

مصادر العامّة، وأن الناقل عنهما شخصٌ اسمه أبان، في حين أن احتمال اتحادهما مع سُليمان أقوى.

لقد أحجم عموم علماء الرجال من العامة عن تضعيف أو توثيق هذين الشخصين اللذين يحملان اسم «سليم بن قيس»؛ لمجهوليتهما، وقلة رواية الحديث عنهما، وعدم توفر المعلومات الكافية التي تساعد على جرحهما أو تعديلهما. وعلى هذا الأساس، لا يوجد في مصادر العامة سوى بضعة أشخاص باسم سليم العامري أو سليم بن قيس، وكلهم من المجاهيل الذين تندر الرواية عنهم، ولم يرد عن أيٍّ منهم رواية يستشتم منها تشيئهم. وعلى فرض التسليم باتحادهما مع سُليمان بن قيس مورد بحثنا يمكن توجيه غياب الروايات الشيعية عنهم بأن سُليمان بن قيس كان يتجنّب نقل الروايات الشيعية في محافل العامّة، أو أن الصورة الشيعية التي أُحيط بها سُليمان بن قيس في كتاب سُليمان كانت تطوي على شيءٍ من المبالغة.

٨. سُليمان في فهرست ابن النديم —

لم تذكر مصادر أهل السنة شخصاً باسم «سُليمان بن قيس الهلالي»، ولم ترد فيها إشارة إلى كتاب سُليمان؛ فإنهم لم يتعرفوا على سُليمان وكتابه وهويته الشيعية إلا في القرن الرابع الهجري؛ أي عندما تحدّث ابن النديم (٣٨٥هـ) عن كتاب سُليمان كأحد مصنّفات الشيعة، قائلاً: «من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام سُليمان بن قيس الهلالي، وكان هارباً من الحجاج؛ لأنه طلبه ليقتله، فلجأ إلى أبان بن أبي عيَّاش، فأواه، فلما حضرته الوفاة قال لأبان: إن لك عليّ حقاً، وقد حضرتني الوفاة. يا بن أخي، إنه كان من أمر رسول الله صلى الله عليه وآله كيت وكيت، وأعطاه كتاباً، وهو كتاب سُليمان بن قيس الهلالي المشهور، رواه عنه أبان بن أبي عيَّاش، لم يروه عنه غيره. وقال أبان في حديثه: وكان قيس شيخاً له نورٌ يعلوه. وأول كتاب ظهر للشيعة كتاب سُليمان بن قيس الهلالي، رواه أبان بن أبي عيَّاش، لم يروه غيره»^(٧٧).

يبدو من مقارنة كلام ابن النديم (٣٨٥هـ) بكلام العقيلي (المعاصر للشيخ الكليني)، والشبّه الكبير بينهما، أن ابن النديم قد نقل كلام العقيلي بشيءٍ من

التلخيص والتصرف، أو يكونان معاً قد نقلنا كلامهما عن مصدرٍ ثالث. وفي هذه الحالة يكون ابن النديم قد ارتكب تحريفاً أيضاً - عمداً أو سهواً -؛ وذلك أن العقيقي قال: «قال سُلَيْم بن قيس لأبان: ... إنه كان من الأمر بعد رسول الله ﷺ كيت وكيت»^(٧٨)؛ وأما ابن النديم، فقال: «إنه كان من أمر رسول الله ﷺ كيت وكيت». إن كلام العقيقي ناظرٌ إلى أحداث السقيفة ومظلومية أهل البيت ﷺ بعد رحيل رسول الله ﷺ، وأما ابن النديم فقد سعى إلى إظهار أن «كتاب سُلَيْم يحتوي على تعاليم وسيرة رسول الله ﷺ».

ويبدو أن هذا هو التقرير الأول في كتب العامة بشأن كتاب سُلَيْم، وأما قبل ذلك فلم يكن لديهم معرفة بـ «سُلَيْم كشخص من الشيعة، وأنه صاحب كتاب»، وإنما كانوا يعرفون بضعة أشخاص يحملون اسم سليم، ولا يعدو أمرهم أن يكونوا من «الرواة المجاهيل».

٩. سُلَيْم في شرح ابن أبي الحديد —

لقد أشار ابن أبي الحديد (٦٥٦هـ) إلى رواية سُلَيْم بشأن المستحقين للخمس، وعمل على تضعيفها، وقال: «أما رواية سليم بن قيس الهلالي [بشأن الخمس] فليست بشيء، وسُلَيْم معروف المذهب، ويكفي في ردّ روايته كتابه المعروف بينهم، المسمّى: كتاب سُلَيْم. على أنني قد سمعت من بعضهم [الشيعة] مَنْ يذكر أن هذا الاسم على غير مسمّى، وأنه لم يكن في الدنيا أحدٌ يُعرَف بسُلَيْم بن قيس الهلالي، وأن الكتاب المنسوب إليه منحولٌ موضوعٌ لا أصل له، وإن كان بعضهم [الشيعة] يذكره في اسم الرجال»^(٧٩).

ولا شك في أن إبداء الرأي من قِبَل ابن أبي الحديد - وهو من علماء أهل السنة المتأخرين - ليس له قيمة في تضعيف رجال الشيعة - بطبيعة الحال -، بيد أن ما نقله من كلام عن بعض الشيعة يجب أن يكون صحيحاً؛ فقد ذكرنا سابقاً أن التشكيك في أصل وجود سُلَيْم كان له جذورٌ بين الإمامية.

١٠. سُلَيْمٌ فِي مَصَادِرِ التَّارِيخِ وَالْأَدَبِ —

في إطار التعرّف على شخصيّة سُلَيْمِ بن قيس أجريْنَا بحثاً في أهمّ مصادر التاريخ والأدب في القرون الخمسة الأولى [الهجريّة]، عبر «برامج نور السيرة» و«برامج التراث»، وسوف نذكر نتيجة هذا البحث، بعد بيان مقدّمتين مقتضبتيّن:

أ. شركاء سُلَيْمِ فِي الْإِسْمِ —

لقد ورد الحديث في المصادر التاريخيّة عن عددٍ من الأشخاص باسم سليم، وهم يختلفون عن سُلَيْمِ مورد بحثنا؛ فهناك شخصان باسم سُلَيْمِ بن قيس في زمرة أصحاب النبي الأكرم ﷺ، وكلاهما من الأنصار ومن العرب القحطانيين^(٨٠). وهناك سُلَيْمِ بن قيس آخر، وهو الجدّ الأعلى لرفّ بن هذيل، ومن تيم بن مرّة^(٨١). إن هؤلاء الأشخاص لا علاقة لهم بسُلَيْمِ بن قيس مورد بحثنا، الذي هو من بني هلال بن عامر، ولم يدرك النبي الأكرم ﷺ، وكان حياً في زمن الحجّاج. وإن مجرد التشابه في الاسم ينبغي أن لا يوقعنا في الخلط والاشتباه.

ب. أهميّة سُلَيْمِ من الناحية التاريخيّة —

لقد تمّ الحديث في كتاب سُلَيْمِ عن حضوره وتواجهه مع أهل البيت ﷺ منذ عهد عمر بن الخطّاب إلى إمامة الإمام زين العابدين ﷺ، وأنه قد تعرّض للمطاردة في عصر حكم الحجّاج بن يوسف الثقفي على العراق، الأمر الذي اضطرّه للهروب إلى بلاد فارس، وأنه قد أعطى هناك أبان بن أبي عيّاش كتاباً تفصيلياً يحتوي على تقارير مهمّة ذات توجّهٍ شيعي. وعليه يجب أن يكون مثل هذا الشخص على درجة كبيرة من الأهميّة، ويُتوقّع أن يكون له أثرٌ في الروايات التاريخيّة الواصلة إلينا بطبيعة الحال؛ إذ إن نظراءه، من أمثال: ميثم التمار (٦٠هـ)، والحارث بن الأعور (٦٥هـ)، والأصبغ بن نباتة، وكميل بن زياد (٨٣هـ)، وابن أبي رافع، وزيد بن وهب الجهني (كان حياً في عام ٨٠هـ)، وهم من أصحاب أمير المؤمنين، وقد وصلت إلينا المكتوبات المنسوبة إليهم، وقد ورد ذكرهم جميعاً في النصوص التاريخيّة أيضاً،

ومن هنا لا يوجد تشكيكٌ بوجودهم^(٨٢). وأما بشأن سُلَيْم فهناك تشكيكاتٌ مطروحة منذ القدم. وعلى هذا الأساس يجب أن نبحث عن آثاره في التحوُّلات التاريخية التي وقعت في القرن الهجري الأول:

ج. نتيجة البحث الإلكتروني في مصادر التاريخ والأدب —

لقد ذكر نصر بن مزاحم (٢١٢هـ) في كتاب «وقعة صفين» - وهو من أقدم وأهم مصادر الشيعة حول وقعة صفين - رواياتٍ تفصيلية مشفوعة بذكر سلسلة الأسانيد. وإن كتاب سُلَيْم هو الآخر قد اشتمل على تقارير بشأن حروب أمير المؤمنين عليه السلام، وبذلك يُتوقَّع من نصر بن مزاحم أن يكون قد استفاد من روايات سُلَيْم بن قيس أيضاً، ولكنه مع ذلك لم يأت على ذكر سُلَيْم على المستوى العملي أبداً، لا بوصفه راوياً، ولا بوصفه واحداً من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام. إن هذا الأمر يُثبت أن سُلَيْم بن قيس، لم يكن من الشخصيات المعروفة التي كانت حاضرة في صفين.

كما أن الشيخ المفيد (٤١٣هـ) في كتابيه «الجمال»^(٨٣)، و«الإرشاد»^(٨٤) - وهما يشتملان على اتجاهٍ تاريخي، وقد تمَّ تأليفهما على أساس المصادر المعتبرة السابقة عليهما - لم يأت فيهما على ذكر سُلَيْم بن قيس أبداً. كما لم يرد ذكر لسُلَيْم في «تاريخ اليعقوبي»؛ و«مقاتل الطالبين»، لأبي الفرج الإصفهاني؛ و«مروج الذهب»، للمسعودي؛ و«الفتوح»، لابن أعمش؛ وغيرها من المصادر التي ألفتها العلماء الشيعة أو العلماء القريبون من التشيع.

ولم يرد ذكر لسُلَيْم بن قيس في «طبقات» ابن سعد، و«المعارف» و«الإمامة والسياسة» لابن قتيبة، و«المعرفة والتاريخ» للفسوي، و«أنساب الأشراف» و«فتوح البلدان» للبلاذري، و«الأخبار الطوال» للدينوري، و«تاريخ الطبري»، وغيرها من مصادر العامة أيضاً. ومن الجدير ذكره أن ابن قتيبة ذكر في كتاب «المعارف» فهرساً برجال الشيعة والروافض، ومع ذلك لم يذكر منهم سُلَيْم بن قيس^(٨٥). وقد ذكر ابن سعد في «الطبقات» مئات الرجال من الشخصيات الكوفية، ومن بينهم ما ينيف على مئة شخصٍ من الذين يروون عن أمير المؤمنين عليه السلام، ولكنه مع ذلك لم يذكر بينهم سُلَيْم

بن قيس^(٨٦).

وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى المصادر التاريخية في القرون الخمسة الهجرية الأولى، إذا ما استثنينا ثلاثة موارد جديرة بالبحث، وهي:

المورد الأول: روى إبراهيم الثقفي (٢٨٣هـ) - وهو مؤرخ شيعي -، في كتاب «الغارات»، عن شخص اسمه سليم، أنه قال: «لما قتل محمد بن أبي بكر أتيته علياً عليه السلام، فعزيتته وحدثته بحدثه حديثه محمد بن أبي بكر، فقال علي عليه السلام: صدق محمد - عليه السلام - أنه حي يرزق»^(٨٧). إن سُلَيْمًا هذا هو ذات سُلَيْم بن قيس الهلالي؛ لأن هذه الرواية قد وردت في كتاب سُلَيْم أيضًا^(٨٨). وعلى هذا الأساس، فإن إبراهيم الثقفي (٢٨٣هـ) يجب أن يكون قد أخذ هذه الرواية من كتاب سُلَيْم، وبذلك لا يكون ذكره لسُلَيْم بشكل مستقل عن كتاب سُلَيْم وراويته (أبان بن أبي عيَّاش).

المورد الثاني: هناك رواية عن سُلَيْم في كتاب «أخبار الدولة العباسية». وقد ذكر مؤلف كتاب «أخبار الدولة العباسية» إسناد هذه الرواية، حيث ينتهي إسنادها إلى أبان بن أبي عيَّاش^(٨٩). من الجدير ذكره أن مؤلف كتاب «أخبار الدولة العباسية» شخص مجهول، بيد أن تاريخ تأليف هذا الكتاب - طبقاً للقول الأقوى - يعود إلى الربع الأول من القرن الرابع الهجري^(٩٠).

المورد الثالث: لقد تحدث علي بن حسين المسعودي (٣٤٦هـ) - وهو مؤرخ شيعي، ويحتمل أن يكون إمامياً - عن استناد الشيعة الإمامية الاثني عشرية إلى رواية من كتاب سُلَيْم، برواية أبان بن أبي عيَّاش^(٩١). وعلى هذا الأساس فإنه هو الآخر لا يقدم معلومات عن سُلَيْم بن قيس مستقلة عن رواية أبان بن أبي عيَّاش. إن اطلاع المسعودي (٣٤٦هـ) على كتاب سُلَيْم بن قيس في تلك الفترة يعدّ أمراً طبيعياً؛ لأن كتاب سُلَيْم كان منتشرًا ومشهورًا بين المحدثين من الإمامية في أواخر القرن الثالث الهجري في الحد الأدنى.

وعلى هذا الأساس، فإن مصادر تاريخ الفريقين في القرون الخمسة الأولى بشأن سُلَيْم بن قيس، في ما يتعلق بدوره في تحولات وأحداث القرن الهجري الأول، لا تقدم معلومات مستقلة عن رواية أبان بن أبي عيَّاش. إن هذا البحث يثبت أن المؤرخين من

الفريقين، حتى ما قبل انتشار نُسخ كتاب سُليمان، لم يكونوا على علم بوجود سُليمان بن قيس كأحد أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام. إن المؤرخ الأول الذي ذكر سُليمان هو إبراهيم الثقفي (٢٨٣هـ) الذي يُعدّ من المؤرخين الشيعة، ثم نقل مؤلف كتاب «أخبار الدولة العباسية» رواية عن كتاب سُليمان، وبعد ذلك تحدّث المسعودي (٣٤٦هـ) عن وجود كتاب سُليمان.

وفي ما يتعلّق بأهمّ المصادر الأدبية الخاصة بالقرون الخمسة الأولى الهجرية أجرينا كذلك بحثاً عبر «برامج مكتبة التراث الألكترونية». وقد شمل بحثنا هذا مؤلفات الجاحظ، وابن قتيبة، و«الأغاني» لأبي الفرج الإصهاني، و«العقد الفريد» لابن عبد ربّه، و«نشوار المحاضرة» للتتوخي، وعشرات المصادر الأخرى، ومع ذلك لم نقف على أيّ ذكرٍ فيها لسُليمان بن قيس.

وقد عمد كاتب السطور إلى البحث في آحاد المصادر التي ورد الحديث عنها شخصياً. وبالإضافة إلى ذلك هناك فهرسٌ بالمصادر الأخرى أيضاً، وقد بحث فيها بعض المحقّقين، وتوصّل إلى نتيجة مماثلة^(٩٣). وعلى هذا الأساس، لو وضعنا كتاب سُليمان بن قيس وراويه (أبان بن أبي عيَّاش) جانباً لن نحصل في المصادر التاريخية على أيّ معلوماتٍ حول شخصية سُليمان بن قيس.

د. تساؤلاتٌ في قصة هروب سُليمان من الحجّاج —

تذكر النصوص التاريخية أن الكثير من علماء الدين في عصر الحجّاج بن يوسف قد آثروا الاختفاء والتواري، ولو لفترةٍ من الزمن في الحد الأدنى. ومن ذلك أن الحسن البصري، وسعيد بن جبير، وكميل بن زياد - على سبيل المثال - قد تعرّض كلّ واحد منهم للمطاردة في عصر الحجّاج، وكانوا يعيشون في الخفاء^(٩٤). ثمّ قام بعضهم، مثل: الحسن البصري، بعد مدّةٍ إلى التوافق مع الحجّاج، واستأنفوا حياتهم الطبيعية^(٩٥). إلا أن بعضاً آخر منهم - من أمثال: كميل بن زياد، وسعيد بن جبير - قد أُلقي القبض عليهم، واستشهدوا، وهناك مَنْ واصل عيشه متوارياً طوال مدّة حياته أو إلى ما بعد موت الحجّاج. وكان سُليمان بن قيس - على ما يذكر في كتاب سُليمان - يعدّ

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

من هذا الصنف الثالث.

وقد كانت مطاردة الحجاج للشخصيات الدينية ذات دوافع سياسية ومذهبية. وكانت الذريعة الرئيسة للحجاج في مطاردة هؤلاء تكمن في دفاع هذه الشخصيات الدينية في العراق عن خروج ابن الأشعث على الحجاج^(٩٥).

وبحسب القاعدة كان الأشخاص الذين يضطرون إلى الهروب والتواري هم في العادة من الشخصيات المعروفة والمشهورة. وعلى هذا الأساس، فإن سُلَيْم بن قيس - على ما جاء في كتاب سُلَيْم - لو كان قد هرب من العراق إلى بلاد فارس في بداية حكم الحجاج بن يوسف فهذا يعني أنه كان شخصياً مهمّةً ومشهورةً. وعليه ممّا يدعو إلى التأمل في مثل هذا الشخص أنه لم يكن رآه سوى أبان بن عيَّاش، ولم يرد له ذكرٌ من طرق أخرى، ولم تتحدّث المصادر التاريخية لدى الفريقين عن حضوره في مجمل التحوّلات والأحداث السياسية والدينية في القرن الهجريّ الأول، وأن كل ما يُنسب إليه يقتصر على كتاب سُلَيْم فقط. فإذا كان سُلَيْم - كما هو المدعى في كتاب سُلَيْم - على مثل هذا القرب من أمير المؤمنين عليه السلام، وكان على هذا المستوى من الأشتهار والأهميّة، حتّى صار الحجاج بعد دخوله إلى العراق بصنّد القبض عليه، إذن لماذا لم يطلّع المؤرّخون على وجوده؟! وإذا لم يكن شخصاً مهمّاً - فبالنظر إلى تعرّض الشخصيات الشيعية البارزة لمطاردة الحجاج بن يوسف، ولا سيّما بعد فشل ثورة ابن الأشعث (سنة ٨٢ - ٨٣هـ) - يجب أن نرى ما هو السبب الذي يدعو الحجاج في بداية حكمه (سنة ٧٥هـ) إلى البحث عن شيعيٍّ مغمور ومطاردته؟! ولماذا تعيّن على هذا الشيعي المجهول - الذي كان يمكن لمجهوليّته أن توفّر له غطاءً؛ ليبقى متوارياً في العراق - أن يذهب بعيداً، ويتواري في بلاد فارس؟! ربّما كان يتعيّن على المشاهير أن يهاجروا إلى الأصقاع البعيدة والمناطق النائية، ولكنّ الأشخاص المغمورين والمجهولين لم يكونوا مضطّرين إلى ذلك. وعليه يجب إما أن ننكر مجهوليّة سُلَيْم بن قيس - وهذا ما لا نستطيع فعله؛ لأنّ التقارير التاريخية تشهد على ذلك، أو أن نشكّك في هروبه إلى بلاد فارس في بداية حكم الحجاج بن يوسف.

وعلى هذا الأساس، فإن بعض ما جاء في مقدّمة كتاب سُلَيْم - في الحدّ الأدنى -

بشأن أهمية شخصية سُلَيْم بن قيس ينطوي على شيء من المبالغة. وفي الحقيقة لو لم يكن سُلَيْم شخصيةً مختلقةً فيجب القول: إنه كان رجلاً مجهولاً، وإنه قد أُحيط بهالة كبيرة من المبالغة ونسج القصص، ومن ذلك مثلاً أنه قد لا تكون قصة هروب سُلَيْم إلى بلاد فارس خوفاً من الحجّاج حقيقتاً من الأساس، أو كانت تفاصيلها على نحو آخر.

هـ. إشارات حول علاقة سُلَيْم الوثيقة بأهل البيت عليهم السلام وبني هاشم —

رأينا أن هناك - على ما جاء في كتاب سُلَيْم - ارتباطاً وثيقاً بين سُلَيْم بن قيس وأمير المؤمنين عليه السلام من جهة، وبينه وبين سائر أهل البيت عليهم السلام من جهة أخرى، بل إن ارتباط سُلَيْم مع عموم بني هاشم، ولا سيّما ابن عباس، جدير بالاهتمام أيضاً، وكان بني هاشم كانوا يعتبرون سُلَيْم بن قيس واحداً منهم^(٩٦). ولكن إلى أي حدّ يمكن تصديق هذا الكلام؟ إذ ليس لدينا أيّ معلومات بشأن شخص سُلَيْم بشكل مستقلّ من خارج كتابه وراويّه.

بيد أن هناك تصريحاتٍ نافعةً بشأن ارتباط قبيلة سُلَيْم مع بني هاشم:

لقد كانت قبيلة سُلَيْم من بني هلال بن عامر من هوازن، وهم من عرب الشمال الذين كانوا يسكنون في الحجاز ونجد وأطراف مكة والطائف^(٩٧). وقد قاتل بعضهم رسول الله صلى الله عليه وآله في حنين (السنة ٨هـ)^(٩٨). ولكن جاء وفدٌ منهم في عام الوفود (السنة ٩هـ)، وأسلم على يديه^(٩٩).

وتحدر ميمونة لزوج النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من هذه القبيلة^(١٠٠). كما أن أمّ عبد الله بن عباس (أمّ الفضل) تنتمي إلى قبيلة بني هلال^(١٠١). وعندما كان ابن عباس والياً لأمير المؤمنين عليه السلام على البصرة، نصّب واحداً من قبيلة أمّه، واسمه الضحّاك بن قيس بن عبد الله الهلالي قائداً لشرطة البصرة^(١٠٢). كما ورد ذكر قبيلة بن شدّاد الهلالي من بين قادة جيش أمير المؤمنين عليه السلام في واقعة صفين أيضاً^(١٠٣). وقد استوطن الكوفة عدد من بني هلال^(١٠٤).

كما أن بني هلال ينتسبون إلى بني أمية بالسبب أيضاً؛ إذ إن أمّ أبي سفيان

منهم^(١٠٥).

وعلى هذا الأساس، فقد كانت هناك أولاً علاقةً تربط بني هلال ببني هاشم بالسبب؛ وثانياً: كان بعض أفرادها ضمن قادة جيش أمير المؤمنين عليه السلام. وإن التشابه الاسمي بين «الضحّاك بن قيس الهلالي» (قائد شرطة البصرة من قبيل ابن عباس)، و«سُلَيْم بن قيس الهلالي» قد يدعو إلى الظنّ بأنهما أخوان، ولكن لا طريق لنا إلى إثبات ذلك.

إن هذه المعطيات وإن كانت شحيحةً، ولكنها تجعل من الارتباط بين سُلَيْم وأهل البيت عليهم السلام أمراً محتملاً، ولذلك علينا أن لا نجازف في القول بأن سُلَيْماً شخصية أسطورية أو مستعارة. ولكن ليس من المعلوم في الوقت نفسه أن يكون بالضرورة شخصاً ذا مرتبة عالية ومكانة مرموقة في الارتباط بأهل البيت عليهم السلام، تجعله على مستوى سلمان الفارسي وأبي ذرّ الغفاري.

١١. التشكيك في حقيقة شخصية سُلَيْم —

سبق أن نقلنا عن ابن الغضائري أن مشايخه كانوا يشكّكون في حقيقة سُلَيْم؛ إذ إن جميع المطالب المنسوبة إليه قد نُقِلَتْ من طريق أبان بن أبي عيَّاش، وهو راوٍ ضعيف. وقد انتقد ابن الغضائري هذا الرأي تلويحاً، وقال بأنه قد عثر على ذكرٍ لسُلَيْم من طرقٍ أخرى أيضاً^(١٠٦). كما رأينا في القرنين الرابع والخامس الهجريين ذكراً لسُلَيْم من قبيل الكشّي والبرقي والعقيقي والطوسي والنجاشي، ولكنهم لم يشكّكوا في حقيقة وجوده. كما نقل الكثير من المتقدّمين - من أمثال: الكليني والصدوق - في كتبهم رواياتٍ عن سُلَيْم^(١٠٧). وعلى هذا الأساس، فقد تمّ تلقي وجود سُلَيْم على المستوى العملي - بوصفه راوياً - بالقبول من قبيل المتقدّمين، وإن لم يكن أحدٌ منهم قد أدرك سُلَيْماً شخصياً (إذ إن الفترة الزمنية التي تفصلهم عن سُلَيْم بن قيس تقدّر بقرنين من الزمن في الحدّ الأدنى)، وإن معلوماتهم بشأن سُلَيْم كانت ناتجةً عن الروايات التي وصلت إليهم عبر الوسائط.

وفي عصرنا ذهب الأستاذ السيد حسين المدرسي إلى احتمال أن يكون سُلَيْماً

شخصاً مجازياً، ورمزاً اصطنعه بعض الشيعة من أهل الكوفة؛ لتمير عقائدهم، وتدوينها ونشرها باسمه^(١٠٨). وقد عمد باحث آخر في ضوء التحقيقات الواسعة في المصادر التاريخية إلى إنكار وجود سُلَيْم بن قيس^(١٠٩). بيد أن هذه الشكوك قد استتارت الآخرين، ودعاهم ذلك إلى التأكيد على وجود سُلَيْم كراوٍ - في الحد الأدنى -، لا أن يكون شخصية تاريخية بارزة بالضرورة. وقد قدموا لهذه الغاية فهرساً بأسماء رواة يشبهون «سُلَيْماً» في التسمية (من قبيل: سلم، وسلمة، ونظائر ذلك)، وقد ادَّعوا أن الكثير من هؤلاء ربما كانوا هم نفس «سُلَيْم بن قيس الهلالي» ولكن تم تصحيف أسمائهم. وبذلك تم التعريف بعدد من الأشخاص الآخرين الذين يحملون اسم «سليم بن قيس»، وقد روى عنهم رواة آخرون غير أبان بن أبي عيَّاش أيضاً، وبذلك يرتفع عدد الذين يروون عن سُلَيْم بن قيس إلى اثني عشر راوياً، وسوف يكون أبان بن أبي عيَّاش مجرد واحد منهم^(١١٠).

ومن الواضح - بطبيعة الحال - أن هذه المدَّعيات لا تتجاوز في قيمتها مجرد الاحتمال. ثم إن بعض هذه المدَّعيات خاطئ قطعاً، ومن ذلك - على سبيل المثال - الادِّعاء القائل بأن «سلم بن قيس العلوي» يحتمل أن يكون تصحيفاً عن «سُلَيْم بن قيس الهلالي»، وإن لقب «العلوي» قد ألحق به؛ بسبب تشيُّعه^(١١١). في حين أن هذه الادِّعاء خاطئ قطعاً؛ لأن سلم بن قيس [العلوي]^(١١٢) (حوالي ١٣٠هـ) هو من صغار التابعين في البصرة، وهو مختلف من حيث الطبقة عن سُلَيْم بن قيس الهلالي (٧٦هـ). ثم إن سلم من قبيلة الأزد (وهم من عرب الجنوب)، وهو من حيث النسب شديد البُعد عن سُلَيْم الذي هو من بني هلال ومن عرب الشمال. كما أن لقب العلوي لا رُبط له بالتشيع، وإنما هو لكونه من أولاد «علي بن يونس»^(١١٣).

وإن الموارد المدَّعاة الأخرى بدورها إما أنها تعاني من الإشكال، أو تبقى في حدود الاحتمال. وقد ذكرنا سابقاً تحت عنوان «أبان بن أبي عيَّاش هو الراوي الوحيد عن سُلَيْم» أنه لا يمكن إثبات وجود شخص آخر غير أبان بن أبي عيَّاش يروي عن سُلَيْم^(١١٤). وبالتالي، فإنه على الرغم من جميع الجهود المبذولة في إطار إثبات حقيقة سُلَيْم بن قيس - كراوٍ -، إلا أنه لم يتم التمكن من إثباته، وإنما يقف الأمر بعد ذلك

كله في حدود رفع الاستبعاد عنه.

النتيجة —

إن جميع معلوماتنا بشأن سُلَيْم بن قيس الهلالي - تقريباً - تعود بشكل مباشر أو غير مباشر إلى مرويات أبان بن أبي عيَّاش عنه. وعلى هذا الأساس، فإن إثبات وجود سُلَيْم كشخصية شيعية بارزة، ومن أصحاب أمير المؤمنين عليّ عليه السلام - على ما هو المدعى في كتاب سُلَيْم -، يواجه إشكالاً. ومع ذلك كله تبقى حقيقة شخصيته - كراوٍ عراقي مجهول - أمراً محتملاً، ويكون إنكار وجوده بعيداً عن الاحتياط العلمي. ويحتمل أن يكون سُلَيْم شخصاً مجهولاً من بني هلال، كان له حضورٌ في ركاب أمير المؤمنين عليه السلام، وهو مثل سائر عساكر أمير المؤمنين عليه السلام، كان مطلعاً على كلمات الإمام عليّ عليه السلام وفضائله، إلا أن إثبات كونه من الشهرة في الارتباط الوثيق بأهل البيت عليه السلام، بحيث يكون في ذلك على مستوى سلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري، يواجه إشكالاً. كما أن الأدلة التي سيقت لإثبات وثاقته لا تحظى بالاستحكام اللازم.

الهوامش

- (١) انظر: سُلَيْم بن قيس الهلالي، كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي ٢: ٥٥٦ - ٥٥٧، ٥٦٤، تصحيح وتحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، انتشارات دليل ما، ط٤، قم، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٢) انظر: المصدر السابق ١: ٢٧٤.
- (٣) انظر: المصدر السابق ١: ٢٧٦ - ٢٨٥؛ ٢: ٥٥٧ - ٥٥٨.
- (٤) انظر: المصدر السابق ١: ٥٦ - ٥٧.
- (٥) انظر: المصدر السابق ٢: ٥٥٧ - ٥٥٨.
- (٦) انظر: المصدر السابق ١: ٤٢ - ٥٨، ٢٧٤ - ٢٩٢.
- (٧) انظر: المصدر السابق ١: ٥٤.
- (٨) انظر: المصدر السابق ١: ٥٤، ٢٨٤.
- (٩) حسن بن يوسف الحلبي (العلامة)، خلاصة الأقوال: ٨٢، دار الذخائر، قم، ١٤١١هـ.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (١٠) محمد بن عمر الكشي، رجال الكشي: ١٠٤، انتشارات جامعة مشهد، مشهد، ١٣٤٨هـ.ش.
- (١١) المصدر السابق: ١٠٤.
- (١٢) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي ٢: ٥٦٤، ٦٢٠.
- (١٣) انظر: العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٨٢؛ الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني ٢: ٩٩٢ - ٩٩٣، تحقيق: رضا مختاري وحسين شفيعي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢١هـ؛ السيد مصطفى التفرشي، قاموس الرجال ٢: ٣٥٦، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٨هـ؛ السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٩: ٢٣٦، تحقيق: لجنة التحقيق (طبعة منقحة ومزودة)، ط٥، ١٤١٣هـ.
- (١٤) انظر: جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٧١ - ٧٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٣هـ.
- (١٥) انظر: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، رجال البرقي (المنسوب لأحمد بن محمد بن خالد البرقي): ٤، ٧، ٨، ٩، انتشارات جامعة طهران، طهران، ١٣٨٣هـ.
- (١٦) انظر: المصدر السابق: ٤.
- (١٧) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي ٢: ٦١٢.
- (١٨) انظر: رجال البرقي: ٤.
- (١٩) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، الرجال: ٦٦، ٩٤، ١٠١، ١١٤، ١٣٦، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.
- (٢٠) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ٨١، المكتبة الرضوية، النجف.
- (٢١) انظر: أحمد النجاشي، رجال النجاشي: ٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٢٢) انظر: أحمد بن الحسين (ابن الفضائري)، رجال ابن الفضائري: ٦٣ - ٦٤، تحقيق: محمد رضا الجلاي، دار الحديث، قم، ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠هـ.ش.
- (٢٣) هكذا ورد في الأصل، وهذا الخطأ ربّما كان من سهو الناسخ، ولكنّه ليس من باب التصحيف. (المعرب).
- (٢٤) انظر: رجال ابن الفضائري ٣: ١٥٦، مؤسسة إسماعيليان (المطبوع ضمن مجمع الرجال للقهائني)، قم، ١٤٠٦هـ.
- (٢٥) رجال ابن الفضائري: ٦٣ - ٦٤، ١٤٢٢هـ.ش.
- (٢٦) انظر: تتمة المقالة.
- (٢٧) إن كتاب الفهارس المتقدمين لم يذكروا كتاب (الاختصاص) ضمن أعمال الشيخ المفيد؛ فقد ذكر النجاشي أكثر من ١٧٠ كتاباً للشيخ المفيد، دون أن يذكر (الاختصاص). كما أن أسلوب ومضمون كتاب (الاختصاص) يختلف عن سائر أعمال الشيخ المفيد وأفكاره الأخرى أيضاً. وقد اشتهرت نسبة
- نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ**

كتاب الاختصاص إلى الشيخ المفيد منذ عصر الشيخ الحرّ العاملي. وقد أرجع المحدث النوري بدوره هذه النسبة في (خاتمة المستدرک) إلى تسامح الشيخ الحرّ العاملي. ورأى صاحب (الذريعة) أنه اقتباس الشيخ المفيد عن كتاب (الاختصاص)، لأحمد بن حسين بن عمران. وقد عبّر العلامة محمد تقي التستري عن (الاختصاص) بعبارة: «المنسوب إلى المفيد»، الأمر الذي يحكي عن تردده في صحّة انتسابه إلى الشيخ المفيد. وقد شكّك السيد الخوئي في هذا الشأن صراحةً. (انظر: رجال النجاشي: ٨، ١٤٠٧هـ؛ الآغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٣٥٨، انتشارات إسماعيليان والمكتبة الإسلامية، قم - طهران، ١٤٠٨هـ؛ الميرزا حسين النوري، خاتمة المستدرک ١: ٣٠ - ٣١، ٢٠٩، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط١، قم، ١٤١٥هـ؛ محمد تقي التستري، النجعة في شرح اللمعة ١١: ١٤٠، ١٧٢، مكتبة الصدوق، طهران، ١٤٠٦هـ؛ السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٨: ١٢٩ - ١٣٠، تحقيق: لجنة التحقيق (طبعة منقّحة ومزيدة)، ط٥، ١٤١٣هـ).

(٢٨) قوّة عسكريّة خاصّة لأمير المؤمنين عليه السلام.

(٢٩) انظر: محمد المفيد، الاختصاص (المنسوب إلى الشيخ المفيد): ٦، انتشارات المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ (أ).

(٣٠) العلامة الحليّ، خلاصة الأقوال: ٨٢، ٢٠٦.

(٣١) انظر: عليّ بن الحسين المسعودي، مروج الذهب: ١٩٨ - ١٩٩، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩هـ.

(٣٢) محمد بن النديم، الفهرست: ٣٠٧، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

(٣٣) انظر: رجال ابن الغضائري: ٦٣ - ٦٤، ١٤٢٢هـ.ش.

(٣٤) حسن بن عليّ (ابن داوود الحليّ)، رجال ابن داوود (المطبوع ضمن رجال البرقي): ٤٦٠، مؤسسة النشر في جامعة طهران، طهران ١٣٨٣هـ.

(٣٥) انظر: كتاب سلّيم بن قيس الهلالي ١: ٢٩٥ - ٣٠٠.

(٣٦) هكذا ورد في الأصل، وربّما كان الصحيح هو (تصحيفه) بدلاً من (تضعيفه)، على ما سيأتي، وإن كان الآتي يندرج ضمن باب السهو والغلط دون التصحيف. (المعرب).

(٣٧) انظر: كتاب سلّيم بن قيس الهلالي ١: ٢٩٥ - ٣٠٠.

(٣٨) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٦٢، ٢٩٧، ٥٣٩؛ ٢: ٣٩١، ٤١٤، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ.

(٣٩) هكذا ورد في الأصل، والأصحّ هو الاستبدال والتغيير بدلاً من التصحيف. (المعرب).

(٤٠) انظر: محمد بن بابويه (الصدوق)، الخصال ٢: ٤٧٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣هـ؛

محمد بن بابويه (الصدوق)، كمال الدين وتمام النعمة ١: ٢٦٢، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٩٥هـ؛

محمد بن بابويه (الصدوق)، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٥٢، انتشارات جهان، طهران، ١٣٧٨هـ.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٢ م ٢٠٢٢ - ١٤٤٤ هـ

- (٤١) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي ١: ٢٦٠.
- (٤٢) انظر: تنمّة المقالة.
- (٤٣) رجال ابن داوود الحلّي (المطبوع ضمن رجال البرقي): ١٧٨، ٤٦٠.
- (٤٤) العلامة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٨٢.
- (٤٥) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني ٢: ٩٩٢ - ٩٩٣، تحقيق: رضا مختاري وحسين شفيعي، ١٤٢١هـ.
- (٤٦) انظر: التفرشي، قاموس الرجال ٢: ٣٥٦.
- (٤٧) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، هداية الأئمة إلى أحكام الأئمة ٨: ٥٥٧، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد المقدسة، ١٤١٢هـ.
- (٤٨) انظر: تنمّة المقالة.
- (٤٩) انظر: محمد تقي التستري، قاموس الرجال ١: ٥٥، ٦٧، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٠هـ؛ محمد تقي التستري، مستدرک الأخبار الدخيلة ١: ٩٦، مكتبة الصدوق، طهران، ١٤٠١هـ؛ رجال ابن الغضائري، مقدّمة التحقيق، ١٤٢٢هـ.ش.
- (٥٠) انظر: محمد باقر المجلسي، الوجيزة في الرجال: ٨٨، تصحيح وتحقيق: محمد كاظم رحمن ستايش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٥١) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ٣٢، ٣٣، ١٥٠؛ ٣٠: ١٣٣ - ١٣٤، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- (٥٢) انظر: أبو علي الحائري المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال ٣: ٣٧٤، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤١٦هـ؛ الميرزا أبو القاسم النراقي، شعب المقال في درجات الرجال: ١٨٧، المتوفّر في البرمجة الإلكترونية المرنة لجامع فقه أهل البيت، النسخة الأولى والثانية، إنتاج مركز تحقيقات كامبيوتري علوم إسلامي نور؛ السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٩: ٢٢٦، تحقيق: لجنة التحقيق (طبعة منقحة ومزودة)، ١٤١٣هـ؛ محمد تقي التستري، قاموس الرجال ٥: ٢٢٧، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٠هـ.
- (٥٣) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي ١: ٢٥٦ - ٣٠٥.
- (٥٤) انظر: المصدر السابق ١: ٢٦٩ - ٢٧٤.
- (٥٥) انظر: المصدر السابق ١: ٢٦٣ - ٢٦٩.
- (٥٦) المصدر السابق ٢: ٥٥٩ - ٥٦٤، ٦٢٩؛ رجال الكشي: ١٠٤.
- (٥٧) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي ٢: ٦١٢.
- (٥٨) المصدر السابق ١: ٣٥٥.
- (٥٩) انظر: العلامة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٨٢؛ الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني

٢: ٩٩٢ - ٩٩٣، ١٤٢١هـ؛ التفرشي، قاموس الرجال ٢: ٣٥٦؛ السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٩: ٢٣٦.

(٦٠) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، الرجال: ١٢٦؛ رجال ابن الغضائري: ٣٦، ١٤٢٢هـ.ش.

(٦١) انظر: رجال الكشي: ٦؛ رجال البرقي: ٣؛ المفيد، الاختصاص (المنسوب إلى الشيخ المفيد): ٢.

(٦٢) انظر: رجال الكشي: ٦.

(٦٣) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٤: ١٣٤، ٢٢٧؛ ١١: ٤٠٢ - ٤٠٣؛ التفرشي، قاموس الرجال ١: ٢٨١.

(٦٤) كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي ١: ٢٧٠.

(٦٥) انظر: المصدر السابق ١: ٢٦٩.

(٦٦) المصدر السابق ١: ٢٦٩ - ٢٧٤.

(٦٧) انظر: المصدر السابق ١: ٢٧١.

(٦٨) انظر: الطوسي، الرجال: ١٢٦؛ رجال ابن الغضائري: ٣٦، ١٤٢٢هـ.ش.

(٦٩) انظر: المصدرين السابقين.

(٧٠) انظر: الطوسي، الرجال: ٦٦، ٩٤، ١٠١، ١١٤، ١٣٦؛ الطوسي، الفهرست: ٨١.

(٧١) انظر: ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل ٤: ٢١٤، رقم ٩٣٠، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد دكن - الهند، ١٩٥٢م - ١٣٧١هـ.

(٧٢) انظر: ابن أبي شيبه الكوفي، مصنف ابن أبي شيبه ٨: ٧٤٥، تعليق: سعيد اللحام، رقم ٣٤٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ: «...عن إبراهيم بن طهمان، عن سُلَيْم بن قيس العامري، عن سُحَيْم بن نوفل، قال لي عبد الله بن مسعود: كيف أنتم إذا اقتتل المصلون؟ قلت: ويكون ذلك؟! قال: (نعم، أصحاب محمد)، قلت: وكيف أصنع؟ قال: كفّ لسانك، وأخفّ مكانك، وعليك بما تعرف، ولا تدع ما تعرف لما تنكر».

(٧٣) عبد الرزاق الصنعاني، المصنف ١١: ٣٦٠، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، رقم ٢٠٧٤٣،

المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ؛ محمد الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ٤: ٥٥١،

تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي (طبعة مزيدة بفهرس الأحاديث)، المتوفّر في المكتبة الألكترونية

لأهل البيت (عليه السلام).

(٧٤) كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي ٢: ٥٥٦ (الهامش).

(٧٥) المصدر السابق ٢: ٧١٩ - ٧٢٠، الرواية ١٨.

(٧٦) انظر: المصدر السابق ١: ٢٦٠.

(٧٧) ابن النديم، الفهرست: ٣٠٧.

(٧٨) العلامة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٨٢.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (٧٩) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٢: ٢١٦ - ٢١٧، منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٨٠) انظر: عبد الملك بن هشام الكلبي، السيرة النبوية ١: ٧٠٢، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت؛ محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٣: ٣٧٢، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ؛ أحمد بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٣: ١٤٢، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (٨١) انظر: ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب: ٢٠٨، ١٤٠٣هـ.
- (٨٢) للوقوف على الآثار الماثورة عن هؤلاء الرجال انظر: السيد حسين المدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعة در سه قرن نخست (التراث الشعبي المكتوب في القرون الثلاثة الأولى): ٥١ - ٦١، ٧٣ - ١٢٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد علي قرائي ورسول جعفریان، (مع بعض الإضافات والتصحيحات)، نشر مؤرخ، قم، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٨٣) انظر: الشيخ المفيد، الجمل، انتشارات المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ (ج).
- (٨٤) انظر: الشيخ المفيد، الإرشاد، انتشارات المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ (ب).
- (٨٥) انظر: عبد الله بن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة: ٦٢٤، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء، ط١، بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٢م.
- (٨٦) انظر: محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٦: ٢٤١ - ٢٥٩.
- (٨٧) انظر: إبراهيم بن محمد الثقفي، الفارات ١: ٣٢٦ - ٣٢٧، تحقيق: المحدث الأرموي، أنجمن آثار ملي، طهران، ١٣٥٣هـ.ش.
- (٨٨) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي ٢: ٨٢٤، ح ٣٧.
- (٨٩) مؤلف مجهول (القرن الثالث أو الرابع الهجري)، أخبار الدولة العباسية: ٤٥، تحقيق: عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، دار الطليعة، بيروت، ١٣٩١هـ.
- (٩٠) انظر: علي بهراميان، مقالة أخبار الدولة العباسية، دائرة المعارف بزرگ إسلامي ٧: ١٥٣، مؤسسه فرهنگي انتشاراتي حيان، ط٧، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٩١) انظر: علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب: ١٩٨ - ١٩٩، تحقيق: أسعد داغر، ١٤٠٩هـ.
- (٩٢) انظر: عبد المهدي الجلاي، پژوهشي درباره سليم بن قيس هلالی (بحث حول سُلَيْم بن قيس الهلالي)، مجلة مطالعات إسلامي، العدد ٦٠: ٨٩، ١٣٨٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٩٣) في ما يتعلق بهروب الحسن البصري انظر: أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف ١٣: ٣٦٥ - ٣٦٦، ٤٠٣، تحقيق: سهيل زكّار ورياض الزركلي، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م؛ وفي ما يتعلق بهروب سعيد بن جبیر انظر: عبد الله بن قتيبة الدينوري، الإمامة
- نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ**

- والسياسة ٢: ٦٠، ١٤١٠هـ - ١٩٩٢م؛ وفي ما يتعلّق بهروب كميل بن زياد انظر: أحمد بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٥: ٤٨٦.
- (٩٤) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف ٧: ٣٥٩، ١٣: ٣٨٨.
- (٩٥) انظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري ٦: ٣٣٤ - ٣٨٣، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، ط٢، بيروت، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م؛ البلاذري، أنساب الأشراف ٧: ٣٣٥؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٧٨، دار صادر، بيروت.
- (٩٦) انظر: كتاب سلّيم بن قيس الهلالي ١: ٤٣ - ٥٨.
- (٩٧) انظر: عمر رضا كحّالة، معجم قبائل العرب ٣: ١٢٢١، ٥: ٣٧٦، مؤسّسة الرسالة، ط٧، بيروت، ١٤١٤هـ.
- (٩٨) انظر: عبد الملك بن هشام الكلبي، السيرة النبوية ٢: ٤٣٧؛ محمد الواقدي، المغازي ٢: ٨٨٦، تحقيق: مارسدن جونس، مؤسّسة الأعلمي، ط٢، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- (٩٩) انظر: محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ١: ٢٣٥، ١٠: ١٤١٠هـ.
- (١٠٠) انظر: المصدر السابق ٨: ١٠٤؛ محمد بن حبيب الهاشمي البغدادي، المحبّر: ٩١، تحقيق: إيلزة ليختن شتير، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- (١٠١) انظر: محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٨: ٢١٦؛ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري ١١: ٥٤٨.
- (١٠٢) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف ٢: ٣٣٥، ٣: ١٨٤؛ أبو عمرو خليفة بن خياط، تاريخ خليفة: ١٢١، تحقيق: فوّاز، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (١٠٣) انظر: نصر بن مزاحم، وقعة صفّين: ٢٠٦، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المؤسّسة العربية الحديثة، القاهرة، ١٣٨٢هـ.
- (١٠٤) انظر: عبد الكريم السمعاني، الأنساب ١٣: ٤٤٠، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.
- (١٠٥) انظر: عليّ بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٢٣: ٤٣٢ - ٤٣٧، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- (١٠٦) انظر: رجال ابن الفضائري: ٦٣ - ٦٤، ١٤٢٢هـ.ش.
- (١٠٧) انظر على سبيل المثال، دون الحصر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٤٤ - ٤٦؛ محمد بن بابويه (الصدوق)، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ١٨٩، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣هـ.
- (١٠٨) انظر: السيد حسين المدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعة در سه قرن نخست (التراث الشيعي المكتوب في القرون الثلاثة الأولى): ١٢٥.
- (١٠٩) انظر: عبد المهدي الجلاّلي، پژوهشي درباره سليم بن قيس هلالی (بحث حول سلّيم بن قيس الهلالي)، مجلة مطالعات إسلامي، العدد ٦٠: ٩٠ - ١٢٧.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (١١٠) انظر: علي بابائي آريا ومحمد تقي فخلعي، در جستجوي سليم بن قيس هلاللي (في البحث عن سُلَيْم بن قيس الهلالي): ٤٨، مجلة مطالعات إسلامي، العدد ٧٢، ١٣٨٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١١١) انظر: المصدر السابق: ١٩ - ٢٤.
- (١١٢) ما بين المعوقتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرب).
- (١١٣) انظر: عبد الكريم السمعاني، الأنساب ٩: ٣٥٧؛ أبو الفرج بن الجوزي، المنتظم ٧: ٢٠٢، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م؛ محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ٨: ١١٨، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- (١١٤) للوقوف على بعض الموارد المحتملة انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي ١: ٢٩٥ - ٣٠٠.

«السقيفة» في الروايات التاريخية

دراسة مقارنة بين كتاب سليم بن قيس الهلالي وتاريخ الطبري

د. محمد يسري أبو هذور (*)

كانت وفاة الرسول ﷺ بمثابة المصيبة الكبرى التي حلت بالمسلمين، فأذهلتهم وصرفتهم عن تدبر الواقع المحيط بهم لبرهة، حتى إذا ما أفاقوا مما هم فيه وجدوا أنفسهم مطالبين باختيار زعيمٍ سياسي يخلف الرسول ﷺ، ويتابعه في خطته وسياساته، وينهض بأعباء دولة الإسلام، وينظم أمورها وشؤونها الداخلية والخارجية. وفي سقيفة بني ساعدة حدث أول اجتماعٍ سياسي بين المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ، فظهر الخلاف بين المهاجرين والأنصار، وحاول كل من الفريقين أن يستأثر بالحكم والسلطان دون الطرف الآخر، فأتى كل طرفٍ منهما بالحُجج والأدلة التي تقوّي موقفه، وتعضد من رأيه ومنطقه، حتى استقر الأمر في نهايته على مبايعة أبي بكر الصديق بالخلافة، وبذلك تمّ إعطاء السلطة للقريشيين، دوناً عن إخوانهم من أهل المدينة، من الأوس والخزرج.

وقد أثرت تلك المبايعة تأثيراً كبيراً في مستقبل الأمة الإسلامية السياسي فيما بعد، فقد ساد الاعتقاد بعد ذلك بين الفقهاء والعلماء من أهل السنّة والجماعة أن الأصل والجدر القرشي من أهمّ الصفات اللازمة الواجبة في شخص الإمام والخليفة. وكما كانت السقيفة مكاناً لأول اجتماعٍ سياسي بين المسلمين، فقد كانت في الوقت ذاته سبباً في ظهور أول الأحزاب المعارضة للسلطة الإسلامية الحاكمة؛ ذلك

(*) كاتبٌ وباحثٌ متخصصٌ في التاريخ الإسلامي والحركات السياسيّة والمذهبيّة. من مصر.

أن الكثير من الروايات المتناثرة في كتب التاريخ تثبت أن هناك عدداً من الصحابة اعترض على بيعة أبي بكر، وأن منهم مَنْ رفض أن يبايعه، ومنهم مَنْ تأخَّر في تلك البيعة.

ولعلَّ أشهر مَنْ اهتمَّت المصادر التاريخية بذكر موقفه من بيعة أبي بكر كان هو عليّ بن أبي طالب، ابن عمّ الرسول ﷺ، وزوج ابنته، والمقدم عنده؛ ذلك أن الروايات اختلفت في مسألة مبايعته لأبي بكر، وكيفية تلك المبايعة، وتوقيتها. فهناك عددٌ من الروايات التي ذكرت أن علياً قد سارع إلى مبايعة أبي بكر؛ وهناك روايات أخرى ترى أنه قد تأخَّر في تلك البيعة لبعض الوقت؛ أما النسق الثالث من الروايات فيرى أن عليّ بن أبي طالب لم يرضَ باختيار أبي بكر، وأنه اعترض على ذلك بشدة، وأنه كان يرى نفسه الأحقَّ بخلافة الرسول ﷺ، وأنه حاول أن يحشد عدداً من أتباعه ومناصريه ضدَّ أبي بكر، حتى تمَّ إجباره في النهاية على البيعة، بعد أن تمَّ تهديده صراحةً بالقتل إن لم يفعل.

وقد حاولتُ في هذا البحث أن أتطرَّق لتلك الاشكالية، وهي: أحداث السقيفة، والنتائج المترتبة عليها، وخصوصاً موقف عليّ بن أبي طالب منها؛ وذلك لما في ذلك الموضوع من أهمّية كبرى، تتمثّل بإلقاء الضوء على الحياة السياسية في عصر صدر الإسلام، وأشكال المعارضة المختلفة حينذاك.

وقد قصرت البحث على الروايات الواردة في مصدرين من مصادر التاريخ الإسلامي، وهما: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي؛ وكتاب تاريخ الرسل والملوك، لابن جرير الطبري.

وقد اخترتُ هذين المصدرين بالتحديد؛ لعددي من الأسباب، وهي:

التنوع والشمول —

فكتاب سُلَيْم من أهمّ الكتب المعتبرة الموثقة عند الشيعة الإمامية، وهو من الكتب التي يرجع إليها العلماء الشيعة في الأحداث التاريخية المبكرة، وخصوصاً أن سُلَيْم بن قيس كان من الشيعة الأوائل الذين قدَّروا لهم أن يصاحبوا خمسةً من الأئمة،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وهم: علي بن أبي طالب، ثم ابنه الحسن ثم الحسين، ثم علي بن زين العابدين بن الحسين، وأخيراً محمد الباقر بن علي بن الحسين.
 أما تاريخ الطبري فهو واحدٌ من أهمّ كتب التاريخ المعتبرة عند أهل السنّة والجماعة، رغم أن هناك عدداً من الروايات التي توجد فيه تختلف مع الروايات الرسميّة التقليديّة لأهل السنّة والجماعة.

— الأقدمية —

كان سُلَيْم بن قيس الهلالي واحداً من كبار التابعين الذين عاصروا الرسول ﷺ ولم يرّوه، فقد جاء إلى المدينة المنورة بعد وفاة الرسول ﷺ، وصاحبَ علي بن أبي طالب، وأضحى واحداً من شيعته وكبار أصحابه، واشترك في حروب علي بن أبي طالب ضدّ الخارجين عليه في معارك الجمل وصفين والنهروان.
 وقد عاصر سُلَيْم الكثير من الأحداث السياسية المبكّرة في الدولة الإسلامية، وكان شاهداً عليها، ومشاركاً فيها، وهو الأمر الذي يعطي لكتابه قيمةً كبيرة من الناحية التاريخية.

أما تاريخ الطبري فقد احتوى بين دفتيّه على مجموعة كبيرة جداً من الروايات التي أخذها الطبري عن عددٍ من الأخباريين المتقدمين عليه، والمعروفين بخبرتهم ودرائتهم بأخبار الإسلام الأولى، والفتوحات والخلافات السياسية، من أمثال: ابن شهاب الزهري، وأبي مخنف لوط بن يحيى، والمدائني، وسيف بن عمر التميمي.

— المتابعة —

إن الكثير من الكتابات الشيعية والسنّية التي تناولت موضوع السقيفة قد رجعت إلى كتابي سُلَيْم بن قيس والطبري، وهو الأمر الذي يؤكّد أهميّتهما، وإحاطتهما بموضوع السقيفة والخلاف الذي حدث فيها.

أما عن منهجي في هذا البحث فقد اعتمدت على ذكر الروايات التاريخية، ثمّ التعرّض لها بالتحليل والتفنيد والمناقشة، وتقدّمها بشكلٍ ظاهري وباطني، في محاولة

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

للوصول إلى أدق الروايات، وأكثرها قُرْباً من الحقيقة.

وقد قُمْتُ بتقسيم البحث إلى عددٍ من المحاور الرئيسية، وهي:

أولاً: أهم الرواة في الكتابين.

ثانياً: الروايات المتعلقة بأحداث السقيفة.

ثالثاً: موقف علي بن أبي طالب من نتائج السقيفة.

— أولاً: أهم الرواة في الكتابين —

— سُلَيْم بن قيس الهلالي —

أصله من بني عامر بطن من عامر بن صعصعة، ولد قبل الهجرة بسنتين، ولم يرَ الرسول ﷺ؛ لأنه لم يقدم إلى المدينة إلا في أوائل خلافة عمر بن الخطاب.

واستقرَّ سليم في المدينة في الفترة ما بين عامي ٢٧ و٣٥هـ، وكان في تلك الفترة من أقرب الناس إلى علي بن أبي طالب، ومن خواص أصحابه.

بعد تولي علي بن أبي طالب للخلافة انضمَّ سُلَيْم إلى جيش علي، فحارب معه أعداءه في الجمل وصفين والنهروان. وبعد مقتل علي بن أبي طالب كان سُلَيْم قريب الصلة بابنائه الحسن والحسين، واستقرَّ بعد مقتل الحسين في الكوفة.

وفي عام ٧٥هـ قدم الحجَّاج والياً على الكوفة، وكان من عادته متابعة الشيعة وقتلهم، وكان سُلَيْم ممن طلبه الحجَّاج، فهرب سُلَيْم إلى البصرة، ثم إلى فارس، ووصل إلى مدينة (نوبندجان)، وأوى في تلك البلدة إلى (أبان بن أبي عيَّاش)، وحدثه بالكثير من الروايات والأحاديث التي سمعها من علي بن أبي طالب وعدد من أصحابه، وبعد فترة قليلة مرض سُلَيْم، ثم توفِّي بعد ذلك.

وقد تمَّ جمع تلك الروايات التي نقلها سُلَيْم إلى أبان بن أبي عيَّاش في كتاب عُرف باسم (كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي). وقد حظي هذا الكتاب باهتمام كبير من الباحثين في مصادر التاريخ الإسلامي، حيث إن الكثير من الباحثين قد تعرَّض له بالنقد أو التوثيق.

وعموماً، فإن معظم الباحثين من السنّة قد جرحوا ذلك الكتاب وأسقطوه، وأعلنوا أنه غير موثّق، وأنه قد دُوّن في مرحلة متأخّرة، وإن تمّت نسبته إلى سلّيم بن قيس.

أما الباحثون الشيعة فقد وثّقوا ذلك الكتاب، وجعلوا منه حجّة على الكثير من الأحداث التاريخية المبكّرة، واستندوا في ذلك إلى كون الكثير من كتب الرجال الشيعية الإمامية قد ذكّرت هذا الكتاب، وعدّته، ووثّقته.

ونلاحظ أن الروايات التي يرويها سلّيم في كتابه عن أحداث السقيفة، وموقف عليّ بن أبي طالب وأصحابه منها، ترجع إلى اثنين من هؤلاء الصحابة، وهما:

- البراء بن عازب.

- سلمان الفارسي.

ابن جرير الطبري—

هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري. وينتسب ابن جرير إلى إقليم طبرستان، وهي ولاية تشتمل على مناطق واسعة، وأكبر أقاليمها هي: آمل. ووُجد العديد من العلماء المسلمين الذين نُسبوا إلى طبرستان على مدار التاريخ الإسلامي.

وكان الطبري من كبار الفقهاء المشغولين بالفقه وتفسير القرآن والسنّة النبوية، وبالإضافة إلى ذلك كان مؤرخاً عظيماً واسع المعرفة والاطلاع. وكان للطبري رأيٌ خاصّ في الفقه، ممّا أدخله في خصوماتٍ عديدة مع بعض الفرق الإسلامية، مثل: الحنابلة، والخوارج، والروافض. وكذلك فإنه عارض آراء داوود بن عليّ الأصفهاني، صاحب المذهب الظاهري.

وتاريخ الطبري هو أحد أهمّ وأشهر كتب الطبري التي خلفها لنا، بل إنه أحد أهمّ كتب التاريخ الإسلامي قاطبةً، وعنوان هذا الكتاب العظيم هو (تاريخ الرُّسل والملوك)، ويسمّيه البعض (تاريخ الأمم والملوك).

وقد استعان الطبري بعددٍ كبير من المصادر المهمة عند تدوين تاريخه، وكذلك

فقد استخدم قدرته الفائقة على الدراسة والتحصيل والتعلم، ومن ثمَّ فقد رجع للعديد من الكتب قبل أن يُقدم على كتابة تاريخ الرسل والملوك.

وتوجد بعض الملاحظات على أسلوب الطَّبْرِي في الكتابة التاريخية، ومنها:

- إن الطَّبْرِي قد اعتاد أن ينقل الروايات التاريخية بنصّها الحرِّفي، بدون أيّ تعديل أو إضافة أو نقصان، كما إنه لم يَقمُ بالتعديل والتعليق على الرواة. وهذا المنهج يخالف ما كان الطَّبْرِي يتبعه في الكثير من الأحيان عند رواية الحديث. ورُبُّما كان هذا التناقض بسبب أن الطَّبْرِي نظر إلى الحديث نظرةً شرعيةً دينية، أما التاريخ فلم ينظر إليه نفس النظرة.

- إن الطَّبْرِي قد انتهج في كتابته للتاريخ نهج المحدثين، فهو يورد الروايات التاريخية، ويضع قبلها أسانيداً، التي ترجع في بعض الأحيان إلى شهود عيان.

- إن الطَّبْرِي كان دائماً ما يكتفي بوضع الروايات التاريخية دون أن يقوم بالتعليق عليها، أو ترجيح بعضها على بعض، ولذلك فهو يظهر دائماً بمظهر المحايد.

- إن الطَّبْرِي اتبع المنهج الحوَلِي في تاريخه، فقد كان يؤرِّخ لأحداث كلِّ سنةٍ على حدة، وكلِّما انتهى من حوادث سنةٍ معيَّنة قام بالبدء في التاريخ لحوادث السنة التي تليها.

- إن الطَّبْرِي قد استفاد في التأريخ لأحداث العصر الأمويّ، وكذلك أحداث العصر العبَّاسي الأول، أما أحداث عصره - أي أحداث القرن الثالث الهجري - فقد جاءت في كتابه على نحوٍ مقتضب وسريع.

- إن الطَّبْرِي قد استخدم مهارته كمحدث في انتقاء واختيار مادته التاريخية.

- إن الطَّبْرِي قد ذكر الكثير من الروايات والحقائق التاريخية في تاريخ

الفرس، مما لا نجده عند غيره من المؤرِّخين الأوائل.

وقد حظي تاريخ الرسل والملوك بشهرةٍ واسعة؛ وذلك لأنه - كما أوضحنا - قد حوى بين دفتيه مجموعةً كبيرة من كتب ومؤلفات الأخباريين السابقين، ولذلك فإن الناس قد اكتفوا بتاريخ الطَّبْرِي عن جميع الكتب الصغيرة المتفرقة. ومما يدلُّ على علم الطَّبْرِي واجتهاده في تصنيف مؤلفاته أنه قد قيل: إن بعض تلاميذه قد حسبوا أيام

حياته، منذ بلغ الحلم إلى أن توفي وهو ابن ستّ وثمانين عاماً، وقاموا بتقسيم أوراق مصنفاته على أيام حياته، فصار نصيب كلِّ يومٍ حوالي أربع عشرة ورقة.

سيف بن عمر —

هو سيف بن عمر التميمي الضبي، المتوفى في بغداد، في عام ٢٠٠هـ. كان من كبار الأخباريين الكوفيين. وذكر له الطبري العديد من الروايات في تاريخه. فما هو رأي علماء الجرح والتعديل وعلماء الحديث في (سيف بن عمر)؟ يرى (أبو زرعة الرازي) (٢٦٤هـ) أن (سيف بن عمر) (ضعيف الحديث)^(١). ويضع (أحمد بن شعيب النسائي) (٣٠٣هـ) سيفاً في قائمة الضعفاء^(٢). وكذلك يضعه (ابن حماد العقيلي المكي) (٣٢٢هـ) في كتابه الضعفاء الكبير^(٣).

أما (ابن حبان البستي) (٣٥٤هـ) فيرى أن سيفاً (كان يضع الحديث، وأُتهم بالزندقة)^(٤).

ويضع (الجرجاني) (٣٦٥هـ) سيفاً في قائمة الضعفاء، في كتابه الكامل في ضعفاء الرجال^(٥).

أما (ابن شاهين) (٣٨٥هـ) فيروي عن (يحيى بن معين) تضعيفه لسيف، وقوله عنه: (فلس خير منه)^(٦).

وكذلك يرى (الدارقطني) (٣٨٥هـ) أن سيفاً (متروك الحديث)^(٧). أما (الحاكم النيسابوري) (٤٠٥هـ) فيذكر أن سيفاً (أُتهم بالزندقة، وهو ساقط في رواية الحديث)^(٨).

ويرى (أبو نعيم الإصبهاني) (٤٣٠هـ) أن سيفاً (مُتهم في دينه، مرمي بالزندقة، ساقط الحديث، لا شيء)^(٩).

أما (الذهبي) (٧٤٨هـ) فيذكر، في كتابه (المغني في الضعفاء)، أن سيفاً (متروك باتفاق)^(١٠). وفي كتابه الأشهر (ميزان الاعتدال في نقد الرجال) يذكر أن سيفاً (يروى عن هشام بن عروة، وعبيد الله بن عمر، وجابر الجعفي، وخلق كثير من

المجهولين)^(١١).

أما (ابن حجر العسقلاني)(٨٥٢هـ) فيذكر أن سيفاً كان (يروى المقاطيع)^(١٢). ومعنى ذلك كله أن (سيف بن عمر التميمي) ليس بثقة، ولا يمكن أن نسلّم بروايته، دون أن نعمل فيها النقد والفحص والتمحيص. ثم إن أمانة سيف ليست هي النقطة الوحيدة التي أخذها عليه علماء الجرح والتعديل، بل إننا وجدنا من العلماء مَنْ اتَّهَمَهُم بِالزُّنْدُقَةِ، والخروج عن الدين نفسه.

— الزُّهْرِيّ —

هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي. أصله من قريش، ولكنه سكن في المدينة المنورة في بداية حياته. وفي عام ٨٢هـ انتقل إلى دمشق، وصاحب الخليفة (عبد الملك بن مروان)، وتقرَّبَ إليه، وبعد وفاة (عبد الملك) استمرَّتْ مكانة (الزهري) في البلاط الأموي في عهد الوليد بن عبد الملك وسليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز ويزيد بن عبد الملك وهشام بن عبد الملك.

وكان الزهري قريب الصلة بهؤلاء الخلفاء، فمنحوه الكثير من الأموال والعطايا. وقد عرف (محمد بن مسلم الزهري) بعمله في مجالاتٍ متعدِّدة، منها: التاريخ والأنساب والقرآن والفقه والحديث. وكانت وفاة الزهري في عام ١٢٤هـ، في خلافة هشام بن عبد الملك^(١٣)

— أبو مخنف —

هو أبو مخنف لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف بن سليم بن الحارث. كان جدُّه (مخنف بن سليم) من أصحاب الرسول ﷺ، وشهد معه حجَّة الوداع. ثمَّ كان في صفِّ عليِّ بن أبي طالب بعد خلافته، فحارب في صفِّه في معركة الجمل، ثمَّ تولى له أمانة (إصبهان). وبعد ذلك انتقل إلى الكوفة، حيث كان زعيم قبيلة الأزد بها. وبعد مقتل الحسين في كربلاء ندم على عدم نصرته له، فانضمَّ إلى حركة التَّوَّابِينَ، التي

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

تزعّمها (سليمان بن صرد الخزاعي)، وحارب معه ضدّ جيش الشام في معركة (عين الوردة)، في عام ٦٥هـ، وقُتل يومها^(١٤).

أما أبو مخنف لوط بن يحيى فكان شيعيّ الهوى، مثل جدّه، فُعرف بكونه أحد أهمّ الأخباريين بها، وصنّف العديد من الكتب، ومنها: كتاب السقيفة؛ كتاب الردّة؛ كتاب الشورى؛ كتاب الحكّمين؛ كتاب قتل الحسين؛ وغيرها من الكتب^(١٥). وقد توفّي أبو مخنف في عام ١٥٧هـ.

وقد ورد تصنيف (أبي مخنف) والاعتماد على روايته في عددٍ من كتب الرجال وكتب الجرح والتعديل الشيعيّة^(١٦). أما على الجانب السنّي فنجد أن الكثير من علماء الجرح والتعديل قد جرحوه، وطعنوا فيه؛ فعلى سبيل المثال:

يصفه (العقيلي المكيّ) بأنّه (ليس بشيء...، ليس بثقة)^(١٧).

أما الجرجاني فيصفه بأنّه (ليس بشيء)، ويعلّل ذلك بقوله: (حدّث بأخبار من تقدم من السلف الصالحين، ولا يبعد منه أن يتناولهم، وهو شيعي محترق، صاحب أخبارهم. وإنما وصفته ليستغنى عن ذكر حديثه، فإنني لا أعلم له من الأحاديث المسندة ما أذكره، وإنما له من الأخبار المكروه الذي لا أستحبّ ذكره)^(١٨).

ويذكر (ابن شاهين)، في كتابه (تاريخ أسماء الضعفاء والكذّابين)، أن (يحيى بن معين) قد وصف (أبا مخنف) بـ (ليس حديثه بشيء...، وأنه ليس بثقة)^(١٩).

أما (الدارقطني) فيصف أبا مخنف بأنّه (أخباري ضعيف)^(٢٠).

والذهبي كذلك يضعّفه ويجرحه؛ ففي كتابه ميزان الاعتدال يذكر عنه أنه (أخباري تالف لا يوثق به)^(٢١)؛ وفي كتابه المغني في الضعفاء يذكر أنه (ساقط)^(٢٢).

ويتابع (ابن حجر العسقلاني) الذهبي في وصفه لأبي مخنف بأنّه (أخباري تالف لا يوثق به)^(٢٣).

ونخلص من كلّ ما سبق إلى أن علماء الجرح والتعديل السنّة قد ضعّفوا (أبا مخنف) وجرحوه، وأن القليل منهم قد بين أن ذلك بسبب كونه (شيعياً)، أما معظمهم فقد برّروا طعنهم فيه بأنّه أخباريّ ضعيف، وأنه لا يجدر الثقة به.

ثانياً: الروايات المرتبطة بأحداث السقيفة —

أ. في كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي —

لم يتطرق (سُلَيْم بن قيس) في كتابه للحديث عن الأحداث والمواقف التي دارت بين الأنصار والمهاجرين يوم السقيفة، فنحن لا نكاد نلمس أي أثر لما حدث في السقيفة في الروايات التي يوردها؛ ذلك أنه توجد رواية واحدة فقط تذكر - باختصار - ما دار بين الأطراف المتعارضة في السقيفة، وتلك الرواية هي عن (أبان بن أبي عيَّاش)، عن (سُلَيْم بن قيس) قال: سمعتُ سليمان الفارسي قال: (لما أن قبض النبي ﷺ، صنع الناس ما صنعوا، جاءهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح، فخاصموا الأنصار بحجة عليّ ﷺ، فقالوا: يا معشر الأنصار، قريش أحقُّ بالأمر منكم؛ لأن رسول الله ﷺ من قريش، والمهاجرون خيرٌ منكم؛ لأن الله بدأ بهم في كتابه، وفضلهم، وقد قال رسول الله ﷺ: الأئمة من قريش)^(٢٤).

وباقى الروايات الواردة في الكتاب عن تلك الفترة الزمنية - التي حدثت فيها حادثة السقيفة - نجدها تتعلّق بأحداث أخرى قد وقعتُ بشكلٍ موازٍ لأحداث السقيفة، فتلك الروايات تعلّقت بحادثة تغسيل الرسول ﷺ، وكيفية حدوث ذلك، والأشخاص الذين شاركوا في تلك العملية، وكيف تمّ أداء الصلاة على الرسول ﷺ، وأسماء من قاموا بالصلاة عليه.

وهناك رواية - غيبية الطابع - يتحدّث فيها الإمام عليّ بن أبي طالب عن مشاركة (إبليس) في أحداث السقيفة، ففي تلك الرواية يسأل (عليّ) سلمان الفارسي عن أوّل شخص بايع أبا بكر، فردّ عليه سلمان بأسماء عددٍ ممن شاهدتهم يبايعون أبا بكر، فردّ عليه عليّ قائلاً: (لستُ أسألك عن هؤلاء، ولكن هل تدري من أوّل من بايعه حين صعد المنبر؟ قلتُ: لا، ولكنني رأيتُ شيخاً كبيراً، يتوكأ على عصاه، بين عينيه سجادة شديدة التشمير، صعد المنبر أوّل من صعد، وخرّ وهو يبكي ويقول: (الحمد لله الذي لم يمئتي حتى رأيتك في هذا المكان، ابسط يدك)، فبسط يده، فبايعه، ثمّ قال: (يومٌ كيوم آدم)، ثمّ نزل، فخرج من المسجد، فقال عليّ: يا سلمان، أتدري من هو؟ قلتُ: لا، لقد ساءتني مقالته كأنه شامتٌ بموت رسول الله ﷺ، قال عليّ: فإن ذلك

إبليس لعنه الله^(٢٥).

ملاحظات بيانية —

١. في الرواية الأولى يظهر أن المهاجرين قد احتجوا على الأنصار في السقيفة بحديث رسول الله ﷺ بأن (الأئمة من قريش)، ومعنى ذلك أن هناك نوعاً من الوصاية بالخلافة وتولي أمر المسلمين، وأن الرسول ﷺ قد مهد لخلافته في حياته.
 ٢. إن تلك الرواية تبين أن صاحبها قد اعتقد بأحقية (علي بن أبي طالب) بخلافة الرسول ﷺ؛ بموجب نظرية الوصاية؛ وذلك لأنه قد ورد في تلك الرواية أن المهاجرين قد خصموا الأنصار، واحتجوا عليهم، وغلبوهم (بحجة علي)، ومعنى ذلك أن راوي تلك الرواية (وهو سلمان الفارسي) كان يعتقد بوصاية علي للرسول ﷺ.
 ٣. في الرواية الثانية يظهر الأثر الغيبي الذي يلقي بنتائج السقيفة على كاهل (إبليس)، الذي هو رمزٌ للنشر الخالص في العقيدة الإسلامية. كما أن تلك الرواية تثبت أن (علي بن أبي طالب) كان عنده من الملكات والقدرات ما يمكنه من معرفة أحداث ووقائع لم تحدث ولم تجر في حضوره، حيث تُستكمل الرواية معللةً كيفية إحاطة (علي) بما حدث في السقيفة بقوله لسلمان مفسراً: (أخبرني رسول الله ﷺ أن إبليس ورؤساء أصحابه شهدوا نصب رسول الله ﷺ إياي يوم غدیر خم بأمر الله، وأخبرهم بأني أولى بهم من أنفسهم، وأمرهم أن يبلغ الشاهد الغائب، فأقبل إلى إبليس أبالسته ومردة أصحابه، فقالوا: (إن هذه الأمة أمّةٌ مرحومة معصومة، فما لك ولا لنا عليهم سبيل، وقد أعلموا مفرعهم وإمامهم بعد نبيهم)، فانطلق إبليس كئيباً حزيناً، قال أمير المؤمنين: أخبرني رسول الله ﷺ بعد ذلك، وقال: يبائع الناس أبا بكر في ظلة بني ساعدة، بعد تخاصمهم بحقنا وحجتنا، ثم يأتون المسجد، فيكون أول من يبائعه على منبري إبليس في صورة شيخ كبير مشمر يقول: كذا وكذا)^(٢٦).
- ونلاحظ أنه حتى في تلك الرواية المفسرة (علي) يذكر أن الحجة التي احتج بها المهاجرون على الأنصار هي حجته وحقه، ويقصد بذلك (الوصاية).

ب. في كتاب تاريخ الرُّسل والملوك، للطَّبْرِي—

في كتابه تاريخ الرسل والملوك يتناول (الطَّبْرِي) ما جرى من أحداثٍ في السقيفة، بشيءٍ من التفصيل والإسهاب.

وهناك أربع روايات يوردها الطَّبْرِي عن تفاصيل الخلاف الذي جرى ما بين المهاجرين والأنصار في السقيفة، ولكلِّ روايةٍ من الروايات الأربع سندٌ مختلف. الرواية الأولى، وسندها (جرير، عن مغيرة، عن أبي معشر زياد بن كليب، عن أبي أيوب، عن إبراهيم).

الرواية الثانية، وسندها (زكريا بن يحيى الضرير، عن أبي عوانة، عن داود بن عبد الله الأديوي، عن حميد بن عبد الرحمن الحميري).

الرواية الثالثة، وسندها (علي بن مسلم، عن عبَّاد بن عبَّاد، عن عبَّاد بن راشد، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عبَّاس).

الرواية الرابعة، وسندها (هشام بن محمد، عن أبي مخنف، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي عمرة الأنصاري).

والحقيقة أن أهمَّ تلك الروايات، وأكثرها إحاطة وتفصيلاً وذكرًا للكثير من الدقائق والأحداث التي جرت في السقيفة، هما: الرواية الثالثة؛ والرواية الرابعة. ومما يزيد من أهمِّية تلك الروايتين أن (الرواية الثالثة) عن الإمام الزُّهري، الذي يوثِّقه علماء الجرح والتعديل السنَّة، ويرجِّحون رواياته، أما (الرواية الرابعة) فهي عن (أبي مخنف لوط بن يحيى)، الذي يعتبر أحد الأخباريين المعتبرين في المذهب الشيعي. ولذلك فإننا سوف نذكر كلا الروايتين بنصِّيهما، ثمَّ نعلِّق على كلِّ منهما، ونقارن بين الروايتين والروايات التي ذكرناها من قبل في كتاب (سُلَيْم بن قيس الهلالي).

رواية الزُّهري—

في تلك الرواية يتحدَّث (عمر بن الخطَّاب) عن أحداث السقيفة، فيقول: إنه انطلق مع أبي بكر إلى سقيفة بني ساعدة حيث اجتمع الأنصار، (فأتيناهم وهم

مجتمعون في سقيفة بني ساعدة، فقام رجلٌ منهم، فحمد الله، وقال: أما بعد، فنحن الأنصار، وكتيبة الإسلام، وأنتم يا معشر قريش رهط نبيّنا... قال (أي عمر): فلما رأيتهم يريدون أن يختزلونا من أصلنا، ويغصبونا الأمر، وقد كنتُ زورت في نفسي مقالة أقدمها بين يدي أبي بكر... وكان هو أوقر مني وأحلم، فلما أردتُ أن أتكلّم قال: على رسلك...، فقام، فحمد الله وأثنى عليه، فما ترك شيئاً كنتُ زورتُ في نفسي أن أتكلّم به لو تكلمتُ إلاّ قد جاء به أو بأحسن منه، وقال: أما بعد، يا معشر الأنصار، فإنكم لا تذكرون منكم فضلاً إلاّ وأنتم له أهل، وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلاّ لهذا الحيّ من قريش، وهو أوسط العرب داراً ونسباً، ولكنّ قد رضيتُ لكم أحد هذين الرجلين، فبايعوا أيّهما شئتم...، قال (أي عمر): فارتفعت الأصوات، وكثر اللغط، فلما أشفقتُ الاختلاف قلتُ لأبي بكر: ابسط يدك أبايعك، فبسط يده، فبايعته، وبايعه المهاجرون، وبايعه الأنصار^(٢٧).

رواية أبي مخنف —

(إن النبي ﷺ لما قبض اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: نولي هذا الأمر بعد محمد ﷺ سعد بن عباد، وأخرجوا سعداً إليهم، وهو مريض... فقال (أي سعد بن عباد)، بعد أن حمد الله وأثنى عليه: يا معشر الأنصار، لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام، ليست لقبيلة من العرب، إن محمداً ﷺ لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن، وخلع الأنداد والأوثان، فما آمن به من قومه إلاّ رجالٌ قليل، وما كانوا يقدرّون على أن يمنعوا رسول الله، ولا أن ينصروا دينه، ولا أن يرفعوا عن أنفسهم ضيماً عموا به، حتّى إذا أراد بكم الفضيلة ساق إليكم الكرامة، وخصّكم بالنعمة، فرزقكم الله الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه، والإعزاز له ولدينه، والجهد لأعدائه، فكنتم أشدّ الناس على عدوّه منكم، وأثقله على عدوّه من غيركم، حتّى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً...، فأجابوه (أي الأنصار) بأجمعهم أن قد وُفقت في الرأي، وأصبّت في القول، ولن نعدو ما رأيت، ونوليّك هذا الأمر... وأتى عمر الخبير، فأقبل إلى منزل النبي ﷺ،

فأرسل إلى أبي بكر، وأبو بكر في الدار، وعليّ بن أبي طالب دائبٌ في جهاز رسول الله ﷺ، فأرسل إلى أبي بكر أن اخرج إليّ...، فخرج إليه، فقال (أي عمر): أما علمتَ أن الأنصار قد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة يريدون أن يولّوا هذا الأمر سعد بن عبادة، وأحسنهم مقالةً مَنْ يقول: منّا أميرٌ، ومن قريش أميرٌ! فمضيا مسرعين نحوهم، فلقيا أبا عبيدة بن الجراح، فتماشوا إليهم ثلاثهم^(٢٨).

ثمّ تستكمل الرواية الأحداث بأن أبا بكر قد بدأ يعدّد فضائل المهاجرين وحقّهم أمام الأنصار، فقال: (هم أي المهاجرين) أوّل مَنْ عبد الله في الأرض، وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحقّ الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم ذلك إلا ظالمٌ، وأنتم، يا معشر الأنصار، مَنْ لا ينكر فضلهم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضىكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا أحدٌ بمنزلتكم، فنحن الأمراء؛ وأنتم الوزراء، لا تفتاتون بمشورةٍ، ولا نقضي دونكم الأمور).

وعندما طالب (الحباب بن المنذر بن الجموح) بأن يتمّ تعيين أميرين: أحدهما من المهاجرين؛ والآخر من الأنصار، فإن الرواية تقول بأن عمر بن الخطاب قد عارض ذلك قائلاً: (هيهات لا يجتمع اثنان في قرن! والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيّها من غيركم، ولكنّ العرب لا تمتنع أن تولي أمرها مَنْ كانت النبوة فيهم، وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على مَنْ أبى من العرب الحجّة الظاهرة والسلطان المبين. مَنْ ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدل بباطل، أو متجانف لإثم، ومتورّط في هلكة!).

وبعد حدوث الكثير من الخلافات بين المهاجرين والأنصار قام (بشير بن سعد)، وقال: (إلا إن محمداً ﷺ من قريش، وقومه أحقُّ به وأولى، وأيم الله، لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله، ولا تخالفوهم، ولا تنازعوهم)،

(فقال أبو بكر: هذا عمر، وهذا أبو عبيدة، فأيهما شئتُم فبايعوا، فقالا: لا والله، لا تتولّى هذا الأمر عليك، فإنك أفضل المهاجرين، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله على الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين، فمنّ ذا ينبغي له أن

يتقدمك أو يتولّى هذا الأمر عليك؟! ابسط يدك نباعك، فلما ذهباً لبياعاه سبقهما إليه بشير بن سعد، فباعه، فناداه الحباب بن المنذر: يا بشير بن سعد، عقتك عقاق، ما أحوجك إلى ما صنعت، أنفست على ابن عمك الإمارة؟! فقال: لا والله، ولكنتي كرهت أن أنزع قوماً حقاً جعله الله لهم^(٢٩).

تأملات نقدية —

١. في الروایتين السابقتين هناك اتفاق على أن (عمر بن الخطاب) هو الذي عرف أولاً بأمر اجتماع الأنصار في السقيفة، وأنه هو الذي أرسل إلى أبي بكر؛ ليعلمه بذلك. وبينما لا تذكر لنا رواية الزهري المكان الذي كان يوجد فيه أبو بكر وقت بدء الأنصار لاجتماعهم في سقيفة بني ساعدة، فإننا نجد أن رواية (أبي مخنف) تصرح بأن أبا بكر كان في دار الرسول ﷺ، وأنه كان منشغلاً مع علي بن أبي طالب في تجهيز الرسول ﷺ. ونلاحظ أن الروايات المتعددة التي يذكرها (سليم بن قيس) في كتابه عن تجهيز الرسول ﷺ لم تذكر على الإطلاق أن أبا بكر قد اشترك في تلك العملية، بل إن هناك اتفاقاً على أن علي بن أبي طالب هو الذي تولّى تلك المسألة، بمساعدة عددٍ من أقارب الرسول ﷺ، مثل: العباس بن عبد المطلب وابنه الفضل بن العباس، كما أن رواية سليم تفيده أن جبريل وبعض الملائكة قد اشتركوا مع هؤلاء النَّفَر في تغسيل الرسول ﷺ^(٣٠).

إذن هناك شذوذاً في رواية (أبي مخنف) في كون أبي بكر كان موجوداً في الدار مع علي بن أبي طالب وقتما عرف (عمر) بما يحدث في السقيفة، فكيف يمكن أن نفسر ذلك الشذوذ؟ وهل هناك سبب يستدعي أن نعتقد أن (أبا مخنف) قد أضاف تلك الجملة (فأرسل إلى أبي بكر، وأبو بكر في الدار، وعلي بن أبي طالب دائب في جهاز رسول الله ﷺ)؟

الحقيقة أننا نعتقد أن تلك الجملة قد أضافها (أبو مخنف) إلى الرواية بشكلٍ متعمد؛ حتى يبين أن عمر بن الخطاب أراد أن يُعلم أبا بكر وحده بمسألة اجتماع الأنصار في السقيفة، وفي الوقت نفسه لم يشأ أن يُعلم علياً بتلك المسألة، فتركه في

ما هو فيه من تجهيز وتغسيل الرسول ﷺ، بينما شدد على أبي بكر في الخروج إليه، وأعاد طلبه لأكثر من مرة. ويوضح ذلك أن (أبا مخنف) كان يعتقد بأن كلاً من أبي بكر وعمر قد حرصا منذ البداية على تجاهل علي بن أبي طالب، وعدم استدعائه معهما إلى اجتماع السقيفة؛ لأنه في حال وجود علي مع المهاجرين والأنصار في السقيفة فبلا شك كانت نتائج تلك الحادثة سوف تتغير، ولن تنتهي على النحو الذي انتهت إليه.

٢. إذا ما قارنا الروايات الثلاث (رواية سُلَيْم؛ رواية الزُّهري؛ رواية أبي مخنف) وجدنا تبايناً واختلافاً في تبيان وجهة نظر الأنصار، واعتقادهم بحقهم في الخلافة. ففي رواية (سُلَيْم) لا يوجد أي ذكر لأي حجة من حجج الأنصار في ادعائهم بأحقية توليهم لمنصب الخلافة؛ أما في رواية (الزُّهري) فقد ورد ذكر حجة الأنصار بشكل مختصر وسريع، فالزهري يذكر أن أحد الأنصار من الحاضرين في السقيفة قد أشاد بدور الأنصار في قيام دولة الإسلام وحماية الرسالة، ولم يذكر الزُّهري اسم ذلك الرجل، ولم يفصل مقالته، بل إنه سرعان ما ينتقل إلى الجانب الآخر (المهاجرين)، فيذكر أن عمر بن الخطاب كان قد حضر كلاماً؛ للرد به على الأنصار.

فإذا ما انتقلنا إلى الرواية الثالثة (رواية أبي مخنف) فسنجد أن تلك الرواية هي أكثر الروايات التي ذكرت حججاً للأنصار يوم السقيفة؛ ذلك أن الرواية تبدأ بمقالة سعد بن عبادة زعيم الخزرج، وتذكر الرواية الأسباب التي يحتج بها الأنصار في مطالبتهم بمنصب الخليفة. ومن الممكن أن نحصر تلك الأسباب في النقاط التالية:

- السبق في الإسلام.

- الجهاد ضد الكفار والمشركين.

إذن فرواية (أبي مخنف) هي أكثر الروايات قرباً للموضوعية والحياد، وهي أهم رواية تبين حجة الأنصار، والسبب الذي دفعهم للمطالبة بالخلافة.

٣. إذا رجعنا إلى الروايات الثلاثة وجدنا أن هناك اختلافاً في الأسباب التي تقدمها كل رواية؛ لتبرير رأي المهاجرين في أحقيتهم بخلافة الرسول ﷺ:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- في رواية (سليم بن قيس) يبرر المهاجرون أحقيتهم بالخلافة بثلاثة أسباب، وهي:

السبب الأول: إن رسول الله ﷺ من قريش.

السبب الثاني: إن الله بدأ بالمهاجرين في كتابه قبل الأنصار.

السبب الثالث: حديث رسول الله ﷺ: (الأئمة من قريش).

- في رواية (الزُّهري) برّر (أبو بكر) مطالبة المهاجرين بالخلافة بسببين، وهما:

السبب الأول: إن العرب سوف تخضع لحكم قريش.

السبب الثاني: إن قريش هم (أوسط العرب داراً ونسباً).

- أما في رواية (أبي مخنف) فإن (أبا بكر) يبرر أحقية المهاجرين بسببين، وهما:

السبب الأول: إن المهاجرين أول من عبد الله وآمن بالإسلام.

السبب الثاني: قرابة المهاجرين للرسول ﷺ، فهم (أولياؤه وعشيرته).

ثم تستكمل الرواية بأن (عمر بن الخطاب) قد أكد على قول (أبي بكر) بأحقية المهاجرين بـ:

السبب الأول: إن العرب سوف تخضع لحكم قريش.

السبب الثاني: إن قريش هم أولياء الرسول ﷺ وعشيرته.

وبعد ذلك تستكمل الرواية بأن (بشير بن سعد الأنصاري) قد أعلن تأييده لتولي المهاجرين لمنصب الخلافة، مبرراً ذلك بأن محمداً ﷺ من قريش، (وقومه أحقُّ به وأولى).

تلك هي الحجج التي ساقها المهاجرون ومن أيدهم في اجتماع السقيفة في الروايات الثلاثة السابقة، وتظهر الحجج السابقة الكثير من الآراء والاعتقادات لكلِّ راوٍ في مسألة الخلافة وشروطها. فالزُّهري (الذي خدم السلطة الأموية وصاحب الخليفة عبد الملك بن مروان وأبناءه) برّر أحقية خلافة قريش بخضوع العرب لهم، وبأنهم أفضل العرب نسباً، فهو بتلك المقالة يسقط هذا الموقف على واقعه، فكأنه يبرر حكم الأمويين، ويعلّل شرعيتهم، ولا سيّما أن (بني أمية) كانوا من أعظم قبائل قريش، وأكثرها شرفاً ونُبلاً.

أما (رواية سُلَيْم) فهي تثبت أن حقَّ قريش في الخلافة سببه حديث رسول الله ﷺ الذي يعلن فيه أن (الأئمة من قريش)، ومعنى ذلك أن الرواية تبرر أحقية قريش (بالوصية) الواجبة التي أوصى بها الرسول ﷺ، وبذلك تثبت الرواية فكرة الوصية، وهي فكرة متأصلة في الفكر الشيعي الإمامي، الذي يعتقد بأن الرسول ﷺ قد أوصى بالخلافة إلى علي بن أبي طالب وأبنائه من بعده. فالرواية استخدمت فكرة الوصاية لقريش في إطار عام؛ حتى تمهد بذلك للكثير من الروايات التي ستأتي في الكتاب بعد ذلك، والتي ستحدّد الشخص الموصى إليه من قريش خصوصاً، وهو (علي بن أبي طالب).

أما رواية (أبي مخنف) فهي تميل إلى رواية الزُّهري، وإن كانت في نفس الوقت توضح أحقية علي بالخلافة، كما ترى رواية سليم.

ف (أبو مخنف) يعدّد أسباب احتجاج المهاجرين على الأنصار في السقيفة على لسان كل من: أبي بكر وعمر وبشير بن سعد، وتتحصر حجج هؤلاء في روايته على أمرين رئيسيين، وهما:

١- الأسبقية إلى الإسلام.

٢- صلة القرابة من الرسول ﷺ.

ولا نجد أي أثر لمفهوم (الوصاية) في رواية (أبي مخنف)، سواء كانت تلك الوصاية بمفهومها العام (الإطار القرشي) أو مفهومها الخاص (شخص علي بن أبي طالب). واعتقد أن غياب فكرة الوصاية في رواية أبي مخنف يمكن تفسيره بعقيدة لوط بن يحيى نفسه، فهو وإن كان شيعياً الهوى والعقيدة، إلا أنه يمكن أن نصفه بأنه كان شيعياً في الإطار العام الأوّلي للتشيع، ذلك الإطار السياسي - الاجتماعي، الذي كان من فيه يرون أحقية علي بن أبي طالب بالخلافة من باب أفضليته على غيره من الصحابة، وليس على سبيل أن هناك وصية واجبة من الرسول ﷺ في حقه.

ولذلك ساق (أبو مخنف) على لسان المهاجرين الدليلين السابقين، اللذين لو تمّ إعمال العقل والتفكير فيهما لتوصلنا إلى أحقية (علي بن أبي طالب) بالخلافة كنتيجة طبيعية ومنطقية لا جدال فيها ولا شك.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

فبالنسبة إلى السبب الأول (الأسبقية إلى الإسلام) هناك شبهة إجماع على كون (علي بن أبي طالب) أول من أسلم وآمن بالرسول ﷺ. وأما بالنسبة إلى السبب الثاني (صلة القرابة من الرسول ﷺ) فلا جدال في أن علي بن أبي طالب كان أقرب الناس إلى الرسول ﷺ، فقد كان ابن عمه وزوج ابنته فاطمة (التي كانت أحب بنات الرسول ﷺ إلى نفسه)، كما أن الرسول ﷺ قد بين قرب ابن عمه منه في الكثير من الأحاديث والمواقف، ومنها: قوله له: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي)، ومنها: ما ورد من أن الرسول ﷺ قد عقد مؤاخاةً بينه وبين علي، بعد أن هاجر المسلمون إلى المدينة.

وخلاصة القول في تلك المسألة: إن الروايات التي أوردها (سليم بن قيس الهلالي) و(الزُّهري) و(أبو مخنف) في الأحداث التي دارت بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة تجعلنا نلتفت إلى أن شخصية كلِّ راوٍ وعقيدته وأفكاره قد ظهرت وبأنت في روايته بشكل ملحوظ، بحيث لا يمكن أن يتم فصل الرواية عن الراوي.

ف رواية (سليم) تثبت أن راويها شيعي يؤمن بالوصية.

ورواية (الزُّهري) تثبت أنه كان يحاول أن يجد في أحداث السقيفة ما يبرر به شرعية حكم بني أمية.

أما رواية (أبي مخنف) فتثبت أنه، رغم كونه شيعي الهوى، لم يكن يؤمن بفكرة الوصية.

ثالثاً: موقف علي بن أبي طالب وأصحابه من نتائج اجتماع السقيفة —

أ. في كتاب سليم بن قيس الهلالي —

توجد روايتان طويلتان في كتاب سليم بن قيس الهلالي، تتحدث كل واحدة منهما عن موقف علي بن أبي طالب وشيعته من نتائج اجتماع السقيفة؛ والرواية الأولى يرويها أبان بن أبي عيَّاش، عن سليم بن قيس، عن الصحابي (البراء بن عازب)؛ أما الرواية الثانية فيرويها أبان بن أبي عيَّاش، عن سليم بن قيس، عن الصحابي (سلمان الفارسي).

رواية البراء بن عازب —

في تلك الرواية يذكر (البراء بن عازب) ما حدث بعد وفاة الرسول ﷺ، وكيف تمّ تغسيه؟ ومفاجأة بني هاشم بما فعله أصحاب السقيفة من مبايعة أبي بكر بالخلافة، وكيف كانت ردة فعل شيعة عليّ بن أبي طالب من الصحابة؟ وكيف حاول أبو بكر وعمر أن يضعفا الحزب الهاشمي؛ بتطبيع العباس بن عبد المطلب ببعض المناصب؛ لإبعاده عن نصرته ابن أخيه عليّ؟ وسوف أحاول في السطور القادمة أن أذكر عدداً من المواطن والاقتراسات المهمة في تلك الرواية.

يبدأ (البراء بن عازب) الرواية بذكر محبته (لبنّي هاشم)، فيقول: (كنت أحبّ بني هاشم حباً شديداً في حياة رسول الله ﷺ، وبعد وفاته). ثمّ يذكر وقت بيعة أبي بكر، فيقول: (ثم لم ألبث حتى إذا أنا بأبي بكر وعمر وأبي عبيدة قد أقبلوا في أهل السقيفة، وهم محتجزون بالأزر الصنعانية، لا يمرّ بهم أحدٌ إلاّ خبطوه، فإذا عرفوه مدّوا يده فمسحوها على يد أبي بكر، شاء ذلك أم أبي).

وقد أثار ذلك الموقف دهشة (البراء)، وإنكاره، فأسرع إلى بيت العباس، وضرب الباب ضرباً عنيفاً، وقال (يا أهل البيت، فخرج إليّ الفضل بن العباس، فقلت: قد بايع الناس أبا بكر، فقال العباس: قد تربت أيديكم منها إلى آخر الدهر، أما إنّي قد أمرتكم فعصيتوني)^(٣١)

وبعد ذلك خرج (البراء) إلى المسجد، ثمّ تركه، ليجد مجموعةً من الصحابة يجتمعون ويتناجون فيما بينهم، وذكر البراء أسماءهم، فيقول: إنهم المقداد بن عمرو؛ أبو ذرّ الغفاري؛ سلمان الفارسي؛ عمّار بن ياسر؛ عبادة بن الصامت؛ حذيفة بن اليمان؛ الزبير بن العوام.

فلما رأى هؤلاء الرجال (البراء بن عازب) بقريهم نادوه، فجلس معهم، وشارك في حديثهم، ويذكر (البراء) محور الحديث الذي كان يدور بين هؤلاء الرجال، وهو أنهم كانوا (يريدون أن يعيدوا الأمر شورى بين المهاجرين والأنصار).

ثم انطلق هؤلاء النفر إلى بيت (أبيّ بن كعب). أما عن السبب الذي جعلهم

يَتَّجِهونَ لمنزل (أبيّ بن كعب) فهو كما جاء على لسان (حذيفة بن اليمان)، في الرواية، أنه (أي أبيّ) (قد علم مثل ما علمت)^(٣٣). وعندما وصلوا إلى بيت أبيّ بن كعب رفض أن يفتح لهم الباب، بالرغم من قول المقداد له: (إن الأمر الذي جئنا فيه أعظم من أن يجري وراء الباب).

فأصرّ (أبيّ) على عدم فتح الباب، وأكد أنه يعرف سبب زيارة هؤلاء الرجال له، وهو أنهم أرادوا النظر في هذا العقد (يقصد بذلك عقد الخلافة لأبي بكر)، ثم سال (أبيّ) زوّاره إذا كان فيهم (حذيفة بن اليمان)، فلما أجابوا بنعم قال (أبيّ بن كعب): (القول ما قال حذيفة، فأما أنا فلا أفتح بابي حتّى يجري عليّ ما هو جارٍ عليه، ولما يكون بعدها شرّ منها، وإلى الله جلّ ثناؤه المشتكى).

ويستكمل (البراء بن عازب) روايته بأنه عقب انصراف هؤلاء الرجال عن بيت أبيّ بن كعب فإن خبرهم قد وصل إلى أبي بكر وعمر بن الخطّاب، فاستدعيا كلا من: أبي عبيدة بن الجراح والمغيرة بن شعبة، وأخذا رأييهما في ما يفعلان، فأشار عليهما المغيرة بقوله: (أرى أن تلقوا العباس بن عبد المطلب، فتطمعوه في أن يكون له في هذا الأمر نصيب، يكون له ولعقبه من بعده، فتقطعوا عنكم بذلك ناحية عليّ بن أبي طالب؛ فإن العباس بن عبد المطلب لو صار معكم كانت الحجّة على الناس، وهان عليكم أمر عليّ بن أبي طالب وحده).

فانطلق الرجال الأربعة إلى منزل (العبّاس)، وبدأ أبو بكر بالحديث إلى العباس، فكان مما قاله له: (إن الله بعث لكم محمداً نبياً، وللمؤمنين ولياً، فمنّ الله عليهم بكونه بين ظهرائهم، حتّى اختار له ما عنده، وترك للناس أمرهم؛ ليختاروا لأنفسهم مصلحتهم، متفقين لا مختلفين، فاختروني عليهم والياً، ولأمورهم راعياً...). وبعدها تحدّث عمر بن الخطّاب، وأكد على كلام أبي بكر، وكان مما قاله عمر للعبّاس: (إي والله، وأخرى، يا بني هاشم على رسلكم، فإن رسول الله ﷺ منا ومنكم، وأنا لم نأتكم لحاجة منا إليكم، ولكن كرهنا أن يكون الطعن فيما اجتمع عليه المسلمون، فيتفاهم الخطب بكم وبهم، فانظروا لأنفسكم وللعامّة، ثم سكت)^(٣٣).

وتستكمل الرواية بأن (العبّاس بن عبد المطلب) قد ردّ على أبي بكر وعمر، فكان مما قاله لأبي بكر: (فإن كنت برسول الله ﷺ طلبت هذا الأمر فحَقْنَا أَخَذْت؛ وإن كنت بالمؤمنين طلبت فنحن من المؤمنين، ما تقدّمنا في أمرك، ولا تشاورنا، ولا تأمرنا، ولا نحبّ لك ذلك؛ إذ كنّا من المؤمنين، وكنا لك من الكارهين). ثمّ ردّ العبّاس على عمر، فقال: وأما قولك يا عمر: (إن رسول الله ﷺ منّا ومنكم) فإن رسول الله شجرة نحن أعضاؤها، وأنتم جيرانها، فنحن أولى به منكم). وبعد أن خرج الرجال الأربعة من منزل العبّاس تورد الرواية أن العبّاس قد أنشد قائلاً:

ما كنت أحسب هذا الأمر منحرفاً	عن هاشم ثمّ منهم عن أبي حسن
أليس أوّل من صلّى لقبلكم	وأعلم الناس بالآثار والسُنن
وأقرب الناس عهداً بالنبّي ومَن	جبريل عون له في الغسل والكفن
مَن فيه ما في جميع الناس كلهم	وليس في الناس ما فيه من الحسن
مَن ذا الذي ردّكم عنه فنعرفه	ها إن بغيتكم من أوّل الفتن ^(٣٤)

وهنا تنتهي رواية (البراء بن عازب).

تعلیق وبيان —

١. من هو (البراء بن عازب) الذي ينقل عنه سُلَيْم بن قيس الرواية السابقة؟ البراء بن عازب هو أحد الصحابة من الأنصار، وأصله من الخرج، وُلد قبل هجرة الرسول ﷺ من مكّة إلى المدينة بعشرة أعوام، وانضم إلى صفوف المقاتلين المسلمين في معركة بدر الكبرى في العام الثاني الهجري، ولكن رسول الله ﷺ ردّه؛ لصغر سنّه، كما ردّ عدداً من أبناء الصحابة.

وقد شهد (البراء) العديد من المشاهد والغزوات مع الرسول ﷺ، وكان ممن بايع الرسول ﷺ تحت الشجرة في بيعة الرضوان، وفي العام الثامن الهجري بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن ضمن سرية خالد بن الوليد، فمكث مع خالد لمدة سنّة أشهر، وبعدها أرسل الرسول ﷺ بعلي بن أبي طالب إلى اليمن، بديلاً لخالد، فمكث (البراء) مع عليّ

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

بن أبي طالب لمدة ستة أشهر أخرى، حيث تمّ في تلك الفترة دخول قبيلة همدان إلى الإسلام، وانتشار الإسلام في اليمن. ولا بُدَّ أن تلك الفترة التي قضها البراء بصحبة عليّ قد أثّرت كثيراً على توجُّهه السياسيّ فيما بعد، فقد كان من أشدّ المؤيدين لحقّ بني هاشم وعليّ بن أبي طالب بخلافة الرسول ﷺ.

ورغم ذلك، فإننا نجد أن البراء بن عازب قد اشترك في تولّي بعض المناصب والمهامّ في عهد الخلفاء الأوائل أبي بكر وعمر؛ فقد اشترك في حركة الفتوحات الإسلامية في منطقة فارس، وفي عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان تمّ تعيينه والياً على مدينة (الريّ)، في عام ٢٤هـ.

وبعد مقتل عثمان قام البراء بمبايعة (عليّ بن أبي طالب) بالخلافة، وانضم إلى جيشه، فحارب معه في معارك الجمل وصفين والنهروان، ثمّ استقر في مدينة الكوفة (التي كانت معقل التشيع)، ومكث بها حتّى وفاته في عام ٧٢هـ^(٢٥).

وبعد تلك النبذة المختصرة عن حياة البراء بن عازب من الممكن أن نلمح الكثير من الإشارات لرأيه وعقيدته من خلال روايته؛ ذلك أن البراء - وإن كان من هؤلاء النفر الذين تشيّعوا لعلّي بن أبي طالب وتعصّبوا له وأعلنوا عن حقّه في خلافة ابن عمّه ﷺ - إلا أنه كان ينظر إلى ذلك كلّ على كونه حقاً سياسياً، لا حقاً دينياً، ولذلك نجده - أي البراء - قد اقترب كثيراً من دوائر السلطة وصنع القرار في الدولة الإسلامية في عهد الخلفاء الأوائل، ولم يقدّم باعتزال تلك الدولة كما اعتزلها غيره ممن رفض وشكّ في شرعية حكم أبي بكر، بل إننا نجد أن البراء كان والياً على الريّ في بدايات حكم عثمان، وهو الأمر الذي يؤكّد على مشاركة البراء السياسيّة لدولة الخلفاء الأوائل.

٢. أكّدت الرواية أن بيعة أبي بكر لم تكن بالشيء اليسير أو الهين، بل ذكّرت الرواية أنه قد تمّ إجبار الناس على البيعة، وأنه قد تمّ الاستعانة بجماعة من الأعراب لإكراه الرافضين على البيعة لأبي بكر.

٣. كان هوى (البراء بن عازب) هاشمياً قبل أن يكون علويّاً، فهو عندما وجد أبا بكر وعمر يُكرهان الناس على البيعة انطلق إلى منزل (العبّاس بن عبد المطلب)،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

ولم يذهب إلى بيت (علي بن أبي طالب)، أو إلى بيت الرسول ﷺ، حيث كان (علي) قائماً في ذلك الوقت على تجهيز الرسول ﷺ وتغسيله، ومعنى ذلك أن البراء كان ينظر إلى (العبّاس) على كونه عميد البيت الهاشمي، والذي آلت إليه رئاسة هذا البيت بعد وفاة الرسول ﷺ.

٤- إن الرواية قد حملت تعريضاً ونقداً خفياً لعلّي بن أبي طالب؛ ذلك أن (البراء) يذكر أنه عندما أخبر العبّاس بنتيجة اجتماع السقيفة، وخبر اختيار أبي بكر للخلافة، فإن (العبّاس) قد قال عندها: (قد تربت أيديكم منها إلى آخر الدهر، أما إني قد أمرتكم فعصيتُموني). وبالرغم من أن الرواية لا توضّح ما هو الأمر الذي كان العبّاس قد وجّهه؟ وإلى من وجّه هذا الأمر؟ ومن عصاه؟ إلا أننا نجد أن ذلك الخبر قد ذكر في عددٍ من الروايات الأخرى المذكورة في بعض الكتب والمصادر، والتي تذكر أن العبّاس قد نصح عليّ بن أبي طالب في الأيام الأخيرة من حياة الرسول ﷺ بأن يسأله عن خلافته من بعده، ولكنّ عليّاً رفض ذلك، مبرراً ثقته بأنه من سيخلفه. ومن هنا فإن الرواية قد أظهرت فطنة العبّاس وذكائه وبعُد نظره وبصيرته، وفي نفس الوقت عرضت بعليّ، دون أن تذكر اسمه.

٥- إن رواية (البراء بن عازب) تذكر أسماء ثمانية من الصحابة الذين ساءهم أن تتمّ مبايعة أبي بكر بالخلافة، ولكنّ في نفس الوقت لم تذكر الرواية أن هؤلاء الصحابة كانوا يريدون أن يصرفوا أمر الخلافة إلى (عليّ بن أبي طالب)؛ ذلك أنه لم يأت ذكر لاسم (عليّ) خلال الحديث الذي دار بين البراء والصحابة الثمانية.

٦- يوجد ملمحٌ غيبيّ في الرواية، وهو الذي يتعلّق بحديث الصحابة الثمانية مع (أبيّ بن كعب)؛ ذلك أن أبيّ قد سألهم عن (حذيفة بن اليمان)، هل هو موجودٌ بينهم أم لا؟ كما أن (حذيفة) هو الذي طلب من رفاقه أن ينطلقوا إلى منزل (أبيّ)؛ ليشاركهم برأيه، مبرراً ذلك بأن (أبيّ) يعلم مثل ما يعلمه هو. والواقع أن التفسير الوحيد لذلك أن (حذيفة) كان يعرف بما سيحدث في السقيفة، وما سينتج عنها من نتائج، وأن مصدر معرفته بذلك كان الرسول ﷺ نفسه، فقد كان الرسول ﷺ يستأمن حذيفة على أسرارِهِ، ويخبره بالكثير من الأخبار والأحداث المستقبلية التي

ستحدث بعد وفاته. واشتهر أمر حذيفة بين الصحابة بكونه (كاتم سرّ الرسول ﷺ). ويبدو من الرواية أن الرسول ﷺ قد أخبر حذيفة عمّا سيحدث في السقيفة في حضور (أبيّ بن كعب)، ولذلك حرص حذيفة على إشراك (أبيّ) في المشورة.

٧. إن معارضة ذلك النفر من الصحابة لخلافة (أبي بكر) قد انتشرت ووجدت صدقاً وقبولاً بين الكثير من المسلمين في المدينة، حيث إن (البراء بن عازب) يبرّر إقدام أبي بكر وعمر على استدعاء أبي عبيدة بن الجراح والمغيرة بن شعبة، وذهابهم إلى العباس عبد المطلب، بأنه قد بلغهم خبر اجتماع المعارضين لهم، ومسيرهم إلى منزل أبيّ بن كعب، وما دار هناك من حديث.

٨. إن الرواية تشيد بالعباس بن عبد المطلب، وتمتدحه في ردّه على أبي بكر وعمر، وعدم استجابته لما عرضاه عليه من مناصب وأمنيات بتولّي الخلافة بعدهما.

٩. إن الرواية، من أولها إلى آخرها، تظهر فيها الكثير من الجمل والعبارات التي تؤكد أن صاحبها كان مقتنعاً أن أمر الخلافة من أمور الدنيا والسياسة، لا من أمور الدين والعقيدة، وأن عقد الخلافة يتمّ بالتشاور والرضا والاختيار بين المسلمين. فالبراء بن عازب يتحدث عن هدف اجتماع الصحابة الثمانية المعارضين لخلافة أبي بكر، فيقول: (وإذا القوم يريدون أن يعيدوا الأمر شورى بين المهاجرين والأنصار). كما نجد أن أبا بكر، في خلال لقائه وحديثه إلى العباس بن عبد المطلب، يعرب عن وجهة نظره في طريقة اختيار الخليفة في الإسلام بقوله: (وترك للناس أمرهم ليختاروا لأنفسهم مصلحتهم، متفقين لا مختلفين، فاختروني عليهم والياً، ولأمورهم راعياً).

وكذلك يظهر مفهوم الشورى والاختيار في ردّ العباس على أبي بكر؛ إذ إنه يردّ عليه بنفس منطقته وحجّته، فيقول له: (فإن كنت برسول الله ﷺ طلبت هذا الأمر فحقناً أخذت، وإن كنت بالمؤمنين طلبت فنحن من المؤمنين، ما تقدّمنا في أمرك، ولا تشاورنا، ولا تأمرنا، ولا نحبّ لك ذلك؛ إذ كنا من المؤمنين، وكنا لك من الكارهين).

وعلى هذا نستطيع أن نؤكد أن راوي تلك الرواية لم يكن من الذين يعتقدون

بأن خلافة عليّ بن أبي طالب عن طريق الوصيّة والاختيار الإلهي، الذي لا دَوْر للناس والمسلمين فيه.

إن الرواية لم تتعرّض مطلقاً لرأي عليّ بن أبي طالب في نتائج اجتماع السقيفة، بل إن الرواية ذكّرت مواقف عددٍ من الشخصيات المهمّة التي شاركت في صناعة وخلق الأحداث والوقائع السياسيّة في تلك الفترة.

رواية سلمان الفارسيّ —

في تلك الرواية يذكر الصحابيّ (سلمان الفارسي) الكثير من التفاصيل حول تجهيز وتغسيل الرسول ﷺ بعد وفاته، ومبايعة أبي بكر بالخلافة في سقيفة بني ساعدة، وموقف عليّ بن أبي طالب الراض لذلك، وكيف ناشد المسلمين نصرته والقيام معه؛ ثمّ جمعه للقرآن، وعرضه على الناس؛ ليقم عليهم الحجّة، وما حدث بعد ذلك من مهاجمة أبي بكر وعمر لبيت فاطمة الزهراء، ومحاولة إحراق البيت، وإجبار عليّ بن أبي طالب وأصحابه بعد ذلك على البيعة، ودفاع هؤلاء الأصحاب عن عليّ، وإعلانهم أنه هو الأحقّ بالخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ.

وسوف أحاول في السطور القادمة أن أذكر عدداً من المواطن والاقْتباسات المهمة التي قد وردت في تلك الرواية:

تذكر الرواية أن سلمان الفارسي هو أوّل مَنْ أخبر عليّ بن أبي طالب بما أحدثه المهاجرون والأنصار في السقيفة، حيث نجده (أي سلمان) يقول: (فأخبرتُ عليّاً - وهو يغسلُ رسول الله - بما صنع القوم، وقلتُ: إن أبا بكر الساعة لعلى منبر رسول الله ﷺ، ما يرضون بيباعونه بيدٍ واحدة، وإنهم ليباعونه بيديّه جميعاً، بيمينه وشماله).

(فقال عليّ: يا سلمان، وهل تدري مَنْ أوّل مَنْ بايعه على منبر رسول الله ﷺ؟ قلتُ: لا، إلاّ أنني رأيته في ظلّة بني ساعدة، حين خصمت الأنصار، وكان أوّل مَنْ بايعه المغيرة بن شعبه، ثمّ بشير بن سعيد، ثمّ أبا عبيدة بن الجراح، ثمّ عمر بن الخطّاب، ثمّ سالم مولى أبي حذيفة، ومعاذ بن جبل)^(٣٦).

وبعد ذلك تأخذ الرواية منحىً غريباً أشرنا إليه من قبل، عندما يفسّر عليّ بن

أبي طالب لصاحبه أن (إبليس) هو أول مَنْ بايع أبا بكر، وأنه بذلك ينتقم ويردّ على ما حدث يوم غدِير خَمٍّ، عندما تمّ تنصيب (عليّ بن أبي طالب) كخليفةٍ للرسول (بأمر الله) ^(٣٧).

وبعد ذلك يستكمل سلمان الرواية بأن عليّ بن أبي طالب طلب النصرة من المسلمين: (فلما أن كان الليل حمل عليّ فاطمةً على حمارٍ، وأخذ بيديّ ابنيّه الحسن والحسين، فلم يدعْ أحداً من أهل بدر من المهاجرين، ولا من الأنصار، إلا أتاه في منزله، فذكّرهم حقّه، ودعاهم إلى نصرته، فما استجاب له منهم إلا أربعة وأربعون رجلاً، فأمرهم أن يصبحوا بكرةً، محلّقين رؤوسهم، معهم سلاحهم؛ ليباعوه على الموت، فأصبحوا، فلم يوافق منهم أحدٌ إلا أربعة).

ويذكر سلمان بعد ذلك أن هؤلاء الأربعة هم: أبو ذرّ الغفاري؛ المقداد بن الأسود؛ الزبير بن العوّام؛ سلمان الفارسي.

ويذكر سلمان أن مناقشة عليّ بن أبي طالب لأهل بدر ممّن وعدوه بأن يوافقوه ولم يفعلوا قد تكرّرت في ليلتين متعاقبتين، ولكن في كلّ مرّة لم يحضر سوى الرجال الأربعة، الذين ذكرنا أسماءهم.

وبعد أن رأى عليّ بن أبي طالب غدر وقلة وفاء مَنْ وعدوه بنصرته، ولم يفعلوا، (لزم بيته وأقبل على القرآن يؤلّفه ويجمعه، فلم يخرج من بيته حتّى جمعه، وكان في الصحف والشظايا والأسيار والرقاع).

ويشرح سلمان ما فعله عليّ في عملية جمع القرآن، بأنه (أي عليّ) قد جمعه كلّهُ، وكتبه بيده، على تنزيله وتأويله، والناسخ منه والمنسوخ).

وفي أثناء عملية جمع القرآن بعث أبو بكر إلى عليّ؛ ليخرج لمبايعته، فردّ عليّ بن أبي طالب عليه قائلاً: (إني لمشغولٌ، وقد آليتُ على نفسي يمينا أن لا أرتدي رداءً إلا للصلاة حتّى أوّلّف القرآن وأجمعه) ^(٣٨).

وبعد عدّة أيام انتهى (عليّ) من عملية جمع القرآن، فأخذه معه، وخرج إلى الناس، وهم مجتمعون في المسجد النبويّ، في حضور (أبي بكر)، ونادى بأعلى صوته: (يا أيّها الناس، إني لم أزل منذ قبض رسول الله ﷺ مشغولاً بفلسه، ثمّ بالقرآن، حتى

جمعته كله في هذا الثوب الواحد، فلم ينزل الله تعالى على رسول الله ﷺ آية إلا وقد جمعها، وليست منه آية إلا وقد أقرأها رسول الله ﷺ، وعلمني تأويلها). ثم قال لهم عليٌّ: لئلا تقولوا غداً: (إنا كُتِّبنا عن هذا غافلين)، ثم قال لهم عليٌّ: لئلا تقولوا يوم القيامة: إني لم أدعكم إلى نصرتي، ولم أذكركم حقِّي، ولم أدعكم إلى كتاب الله، من فاتحته إلى خاتمته، فقال عمر: ما أغنانا ما معنا من القرآن عما تدعوننا إليه، ثم دخل عليٌّ بيته^(٣٩).

ويستكمل (سلمان) روايته بأن عمر بن الخطاب قد ألحَّ على أبي بكر في استدعاء عليٍّ بن أبي طالب للمبايعة، مفسراً ذلك بقوله: (فإننا لسنا في شيء حتى يبايع، ولو قد بايع أمَّاه).

وبالفعل أرسل أبو بكر في استدعاء عليٍّ بن أبي طالب ليحضر عنده، فأرسل له مَنْ يقول له: (أجب خليفة رسول الله ﷺ)، وفي مرةٍ أخرى أرسل له مَنْ يقول: (أجب أمير المؤمنين أبا بكر)، ولكنَّ علياً رفض الحضور في المرَّتين، وأبدى اندهاشه واعتراضه لاستخدام أبي بكر مصطلح الخليفة وأمير المؤمنين، فكان ممَّا قاله عليٌّ للرُّسُل التي أتته: (سبحان الله، ما والله طال العهد فينسى، فوالله إنه ليعلم أن هذا الاسم لا يصلح إلا لي، ولقد أمره رسول الله، وهو سابع سبعة، فسلموا عليٍّ بإمرة المؤمنين، فاستفهم هو وصاحبه عمر من بين السبعة، فقالا: أحقُّ من الله ورسوله؟ فقال لهما رسول الله ﷺ: نعم، حقاً حقاً من الله ورسوله، إنه أمير المؤمنين وسيد المسلمين وصاحب لواء الغرِّ المحجلين، يقعد الله عزَّ وجلَّ يوم القيامة على الصراط، فيدخل أولياءه الجنة وأعداءه النار)^(٤٠).

ثم يعود (سلمان) إلى ذكر مناشدة عليٍّ بن أبي طالب للصحابة، وأنه حمل فاطمة على حمارٍ، وأخذ بيدي ابنيَّه الحسن والحسين، وناشد الناس نصرته مرةً أخرى، ولكنَّ لم يأتِه أحدٌ إلا الأربعة الذين تمَّ ذكرهم من قبل^(٤١). وتظهر رواية سلمان ردَّ فعل عليٍّ بعدما يئس من إجابة الناس له: (فلما رأى عليٌّ خذلان الناس إياه، وتركهم نصرته، واجتمع كلمتهم مع أبي بكر، وطاعتهم له، وتعظيمهم إياه، لزم بيته)^(٤٢).

وكان عمر بن الخطاب في تلك الأثناء يحرّض أبا بكر على إجبار عليّ على البيعة، هو وأصحابه الأربعة الذين وقفوا معه وأيدوه. ويصف سلمان موقف كل من أبي بكر وعمر من ذلك بقوله: (وكان أبو بكر أرقّ الرجلين، وأرفقهما وأدهما، وأبعدهما غوراً، والآخر (أي عمر) أفظهما وأغلظهما وأجفاهما).

واستقرّ رأي الخليفة ومستشاره في نهاية الأمر على أن يبعثوا إلى عليّ برجل يُدعى (قنفذ)، ومعه عددٌ من الأتباع؛ لإحضار عليّ بن أبي طالب إلى مجلس أبي بكر، وعندما ذهب هؤلاء إلى بيت عليّ، وطلبوا إذنه للدخول إليه، رفض، فرجعوا إلى أبي بكر، وعندما قال لهم عمر: (اذهبوا، فإن أذن لكم، وإلا فادخلوا عليه بغير إذن)^(٤٣).

وعندما ذهب هؤلاء الرجال إلى بيت عليّ مرّةً أخرى رفضت (فاطمة الزهراء) دخولهم إلى بيتها، وقالت لهم: (أحرّج عليكم أن تدخلوا بيتي بغير إذن)، فرجعوا، وثبت (قنفذ)، وقال لعمر: إن فاطمة منعتهم من دخول بيتها، وقالت: كذا وكذا، فغضب (عمر)، وقال: (ما لنا وللنساء)^(٤٤). وانطلق ومعه عددٌ من الرجال إلى منزل عليّ وفاطمة، وأمر أن يحمل الناس الحطب، ووضعوه حول منزل عليّ، ثم نادى (عمر) قائلاً: (والله، لتخرجنّ، يا عليّ، ولتبايعنّ خليفة رسول الله، وإلا أضرمّت عليك بيتك النار)، فقالت فاطمة (يا عمر، ما لنا ولك؟)، فقال: افتحي الباب، وإلا أحرقتنا عليكم بيتكم، فقالت: (يا عمر، أما تتقي الله، تدخل عليّ بيتي؟).

ولكن الرواية تذكر أن عمر رفض أن ينصرف، واستمر في حصاره لبيت عليّ، وأشعل النار في باب البيت، فاستقبلته فاطمة، وصاحت: (يا أبتاه، يا رسول الله)، فرفع عمر سيفه، (فوجأ به جنّبها)، ثم ضربها بالسوط على ذراعها، فنادت: (يا رسول الله، لبئس ما خلفك أبو بكر وعمر)^(٤٥).

وعندها قام عليّ بن أبي طالب بالدفاع عن زوجته، فجذب عمر، (فصرعه، ووجأ أنفه ورقبته)، وهمّ بقتله، ولكنه تذكر وصيّة الرسول ﷺ، فتركه، وقال له (والذي كرم محمدًا بالنبوة - يا بن صهاك -، لولا كتاب من الله سبق، وعهدٌ عهدته إليّ رسول الله ﷺ، لعلمت أنك لا تدخل بيتي).

وأمام تلك الأحداث المتلاحقة ذهب قننذ إلى أبي بكر؛ ليعلمه بما يجري، فقال له أبو بكر: (ارجع؛ فإن خرج وإلا فافتحم عليه بيته؛ فإن امتنع فأضرم عليهم بيتهم النار).

وأطاع قننذ أمر أبي بكر، فذهب ومعه الكثير من الناس إلى بيت علي، فكاثروه، ومنعوا عنه سيفه، واستطاعوا أن يضعوا حبلًا في عنقه، وعندما حاولت فاطمة أن تمنعهم مما يفعلونه بزوجها ضربها قننذ بالسَّوْط، فكانت تلك الضربة سببًا في موتها بعد ذلك.

وتكمل رواية (سلمان) الأحداث، بأنه قد تمّ اقتياد علي بن أبي طالب إلى أبي بكر، الذي كان يجلس حوله عددٌ من أنصاره الذين يحملون السلاح، ومنهم: عمر بن الخطَّاب؛ خالد بن الوليد؛ أبو عبيدة بن الجراح؛ سالم مولى أبي حذيفة؛ معاذ بن جبل؛ المغيرة بن شعبة؛ أسيد بن حضير؛ بشير بن سعيد، فلما نادَتْ فاطمة أمامهم: (وأبتاه، وارسول الله! يا أبتاه، فلبئس ما خلفك أبو بكر وعمر، وعيناك لم تتفقاً في قبرك)، بكى جميع الرجال، ما عدا (عمر بن الخطَّاب) وخالد بن الوليد والمغيرة بن شعبة، وقال الأول: (إنا لسنا من النساء ورأيهنّ في شيء).

أما (علي) فقد وجّه خطابه إلى أبي بكر، فقال: (أما والله ما ألوم نفسي في جهادكم، ولو كنتُ استمكنتُ من الأربعين رجلاً لفرقتُ جماعتكم، ولكن لعن الله أقواماً بايعوني ثمّ خذلوني)، ثمّ قال: (يا أبا بكر، ما أسرع ما توتبتُم على رسول الله! بأيّ حقٍّ وبأيّ منزلةٍ دعوتُ الناس إلى بيعتكم؟ ألم تبايعني بالأمس بأمر الله وأمر رسول الله؟).

ووجّه عليّ كلامه إلى المسلمين، قائلاً: (يا معشر المسلمين والمهاجرين والأنصار، أنشدكم الله، أسمعتم رسول الله ﷺ يقول يوم غدِير خَمّ: كذا وكذا، وفي غزوة تبوك: كذا وكذا؟ فلم يدع شيئاً قاله فيه رسول الله ﷺ علانيةً للعامة إلاّ ذكّرهم إياه، قالوا: اللهم نعم)^(٤٦).

ولما شاهد أبو بكر موافقة الناس على كلام عليّ قال له: (ما قلت حقّ قد سمعناه بآذاننا، ووعتّه قلوبنا، ولكن قد سمعتُ رسول الله ﷺ يقول بعد هذا: (إنا أهل

بيتِ اصطفانا الله وأكرمنا، واختار لنا الآخرة على الدنيا، وإن الله لم يكن ليجمع لنا أهل البيت النبوة والخلافة^(٤٧).

وأيدته في ذلك كل من: عمر وأبو عبيدة وسالم مولى أبي حذيفة ومعاذ بن جبل، حيث شهدوا كلهم أن الرسول ﷺ قد قال ذلك الحديث.

فردّ عليهم (عليّ)، وقال لهم: إنهم هم الخمسة كانوا قد اتفقوا فيما بينهم على أن يصرفوا أمر الخلافة عن أهل بيت الرسول ﷺ بعد وفاته، وأنهم قد تعاقدوا على ذلك وكتبوه في صحيفة في الكعبة، ثم استشهد (عليّ) بكل من: المقداد وأبي ذرّ وسلمان والزبير، وأن الرسول ﷺ قد قال أمامهم: إن أصحاب الصحيفة قد خططوا لصرف أمر الخلافة عن عليّ بعد وفاته، وأن علياً سأله عما يفعل حينها، فقال له الرسول ﷺ: (إن وجدت عليهم أعواناً فجاهدوهم ونايذوهم، وإن أنت لم تجد أعواناً فبايع واحقن دمك)^(٤٨).

ثم تلا عليّ عليهم قول الله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٥٤)، وفسر تلك الآية بأن الكتاب هو النبوة، والحكمة هي السنة، والملك هو الخلافة، وأن آل البيت هم آل إبراهيم.

بعد ذلك توضّح الرواية موقف أصحاب عليّ بن أبي طالب مما يحدث؛ فالمقداد بن الأسود يعرض عليه أن يرفع سيفه لنصرته؛ وكذلك سلمان يعرض مثل ذلك، ولكن علياً يأمرهما بالكف عن ذلك.

ثم تذكر الرواية موقف (أبي ذرّ)، فتورد أنه قال: (آيتها الأمة المتحيّرة بعد نبيها، المخذولة بعصيانها، إن الله يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ ❖ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، وآل محمد الأخلاف من نوح وآل إبراهيم، والصفوة والسلالة من إسماعيل، وعتره النبي محمد، أهل بيت النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، وهم كالسمااء المرفوعة، والجبال المنصوبة، والكعبة المستورة، والعين الصافية، والنجوم الهادية، والشجرة المباركة، أضاء الله نورها، وبورك زيتها، محمد خاتم الأنبياء وسيّد ولد آدم، وعليّ وصيّ

الأوصياء، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين، وهو الصديق الأكبر، والفاروق الأعظم، ووصي محمد، ووارث علمه، وأولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم، كما قال الله: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، فقدّموا مَنْ قَدَّمَ اللَّهُ، وأخّروا مَنْ أَخَّرَ اللَّهُ، واجعلوا الولاية والوراثة مَنْ جَعَلَ اللَّهُ^(٤٩).

فاعترض عمر بن الخطاب على كلام أبي ذرّ، وقال لأبي بكر: (ما يجلسك فوق المنبر وهذا جالس محارب لا يقوم فيبايعك؟! أوتأمر به فنضرب عنقه؟). ثم أقبلت أم أيمن، حاضنة الرسول ﷺ، فدافعت عن حقّ عليّ، وقالت لأبي بكر: (يا أبا بكر، ما أسرع ما أبدئيتم حسدكم ونفاقكم! فأمر بها عمر فأخرجت من المسجد، وقال: ما لنا وللنساء).

وكذلك دافع (بريدة الأسلمي) عن عليّ، فقال لعمر: (أتشب - يا عمر - على أخي رسول الله وأبي ولده، وأنت الذي نعرفك في قريش بما نعرفك؟! ألستما قال لكما رسول الله ﷺ: (انطلقا إلى عليّ وسلما عليه بإمرة المؤمنين)؟ فقلتما: أعن أمر الله ورسوله؟ قال: نعم).

فاعترض أبو بكر على ذلك أن رسول الله ﷺ قد قال بعد ذلك: (لا يجتمع لأهل بيتي النبوة والخلافة)

فرد عليه بريدة، مكذباً مقالته: (والله ما قال هذا رسول الله)، والله لا سكنت في بلدة أنت فيها أمير، فأمر به عمر فضرب وطرد^(٥٠).

ثم أمر عمر علياً بأن يبايع أبا بكر، وهدده بالقتل إن لم يفعل، فمدّ عليّ يده من غير أن يفتح كفه، فضرب عليها أبو بكر ورضي بذلك، فنادى عليّ قبل أن يبايع - والحبل في عنقه -: (يا بن أمّ، إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني)^(٥١).

ثم تذكر الرواية بيعة الزبير بن العوام، وأنه رفض أن يبايع أبا بكر، فوثب عليه عمر وخالد بن الوليد والمغيرة بن شعبة ومعهم بعض أتباعهم، وانتزعوا منه سيفه، وكسروه، ثم قيّدوه، فقال الزبير لعمر: (يا بن صهاك، أما والله لو أن سيفي في يدي لحدت عنّي)، ثم بايع مرغماً في نهاية الأمر.

ثم يذكر سلمان أنهم قد تعرّضوا له، وأجبروه على البيعة هو الآخر، ثم بايع المقداد وأبو ذرّ مجبرين. وتؤكد رواية سلمان على أنه (ما بايع أحدٌ من الأمة مكرهاً غير عليّ والأربعة الذين نصره).

ثم تفسّر الرواية مناداة الزبير لعمر ب (ابن صهاك)، وأنه أراد بذلك التعريض بعمر، والظعن في نسبه؛ لأنه وُلد من زنى وسفاح^(٥٢).

وبعده يذكر سلمان أنه قد وجّه كلامه لأبي بكر وعمر، وقال لهما: (تبّاً لكم سائر الدهر، أو تدرّون ما صنعتم بأنفسكم؟! أصبتم وأخطأتم! أصبتم سنّة من كان قبلكم من الفرقة والاختلاف، وأخطأتم سنّة نبيكم حتّى أخرجتموها من معدنها وأهلها)، فردّ عليه عمر قائلاً: (يا سلمان، أما إذ بايع صاحبك وبايعت فقل ما شئت، وافعل ما بدا لك، وليقل صاحبك ما بدا له)، فقال سلمان: (أشهد أني قد قرأت في بعض كتب الله المنزلة أنك باسمك ونسبك وصدقتك باب من أبواب جهنم). واستمرّ هذا الجدل بين سلمان وعمر حتّى أمر عليّ بن أبي طالب سلمان بأن يسكت، فسكت^(٥٣).

وتورد الرواية بعد ذلك أن (أبا ذرّ) قد هاجم عمر، واتّهمه بالافتراء وظلم آل محمد، وسلبهم حقهم، فقال له عمر: (لا والله ما لهم فيها من حق، وما هم فيها وعرض الناس إلاّ سواء)، وقال عليّ لعمر: (يا ابن صهاك، فليس لنا فيها حق، وهي لك ولابن آكلة الذباب؟) فردّ عمر: (كفّ الآن يا أبا الحسن؛ إذ بايعت؛ فإن العامة رضوا بصاحبك، ولم يرضوا بك فما ذنبي؟!).

وبعده يذكر عليّ بعض أحاديث الرسول ﷺ التي بشرّ فيها أبا بكر وعمر وأصحابهما بجهنم، فقال عثمان بن عفان: (يا أبا الحسن، أما عندك وعند أصحابك هؤلاء حديث في؟ فقال له عليّ: بلى، سمعتُ رسول الله يلعنك مرّتين)، فقال عثمان: (فوالله لقد سمعتُ من رسول الله أن الزبير يُقتل مرتدّاً عن الإسلام).

ويعلق سلمان على ذلك بقوله: إن علياً قد أسرّه فيما بعد أن عثمان قد صدق، وأن الزبير سوف يبايعه، ثم ينكث بيعته، فيقتل مرتدّاً.

وينهي سلمان شهادته على تلك الأحداث بذكر ما قاله عليّ: (إن الناس كلّهم

ارتدوا بعد رسول الله ﷺ غير أربعة، وإن الناس أصبحوا مثل اليهود الذين أضلهم السامري في وجود هارون، فعلي يشبه هارون، وأبو بكر يشبه العجل، وعمر يشبه السامري^(٥٤).

ويذكر (علي) أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (ليجيئن قوم من أصحابي من أهل العلية والمكانة مني؛ ليمروا على الصراط، فإذا رأيتهم ورأوني عرفتهم وعرفوني اختلجوا دوني، فأقول: أي رب، أصحابي أصحابي، فيقال: فارقتهم، فأقول: بعداً وسحقاً).

وتختتم الرواية بقول (علي): إن رسول الله ﷺ قد قال: (لتركبن أمّتي سنّة بني إسرائيل، حدو النعل بالنعل، وحدو القدّة بالقدّة، شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، وباعاً بباع، حتّى لو دخلوا حجراً لدخلوا فيه معهم. إن التوراة والقرآن كتبه ملك واحد، في رق واحد، بقلم واحد، وجرت الأمثال والسُنن سواء)^(٥٥).

نظرات واسعة في الرواية الطويلة —

١- تعتبر تلك الرواية أطول الروايات التي تعرّضت لموضع السقيفة في كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي، وكذلك فإن تلك الرواية أطول من أيّ رواية تتعلق بنفس الموضوع في كتاب تاريخ الرُّسل والملوك، فتلك الرواية امتدّت على إحدى وعشرين صفحة كاملة في كتاب سُلَيْم.

وطول تلك الرواية ليس هو السمة الوحيدة التي ميّزتها عن غيرها من الروايات المتعلقة بنفس الموضوع، بل إننا نلاحظ أن رواية سلمان قد حملت الكثير من المعلومات والأحداث المهمّة التي لم تُذكر في غيرها، وكذلك قد تناولت دور عددٍ من الشخصيات السياسية المؤثّرة، والتي لعبت دوراً مهماً في واقعة السقيفة، كما أنها تحدّثت بالتفصيل عن ردّ فعل عليّ بن أبي طالب وشيعته من نتائج السقيفة، وكيف عبّروا عن استيائهم ورفضهم لها جملةً وتفصيلاً؟ ولجميع تلك الأسباب السابقة نجد أن تلك الرواية قد لقيت صدقاً وقبولاً وترحاباً داخل الأوساط الشيعية العلميّة والعامّة، فأصبحت تلك الرواية مرجعاً مهماً لهم، وتاريخاً معتبراً عندهم، وسجلاً معترفاً به

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

لتدوين الأحداث التي وقعت إبان تلك الفترة العصبية، التي شهدت الكثير من مظاهر الفرقة والتناحر والصراع بين المسلمين عقب وفاة الرسول ﷺ.

٢. مَنْ هو سلمان الفارسي راوي تلك الرواية؟

الحقيقة أنه بالرغم من توافر الكثير من المعلومات حول شخصية الصحابي سلمان الفارسي، إلا أننا نجد أن الكثير من ملامح تلك الشخصية ما تزال مبهمّة، ويعتريها الكثير من الغموض، ممّا لا يجعلنا نستطيع التأكّد من انتمائه السياسيّ وآرائه ومبادئه في فترة السقيفة وما بعدها، وهو الأمر الذي يضع حجر عثرة أمام تحليل روايته، وتقنيدها.

تروي أكثر المصادر أن سلمان قد وُلد في بلاد فارس، وبالتحديد في مدينة إصبهان. وترى الكتابات التاريخية أن سلمان قد نشأ في وسط عائلة فارسية ميسورة الحال، وأنه قد عاش في بداية حياته حياةً مترفةً محاطةً بسبل الرفاهية والنعيم. وكان بحث سلمان عن الدين الصحيح هو المحور الذي دارت حوله حياته كلّها، فقد عرف سليمان بلقبه (الباحث عن الحقيقة)، وقد أطلق عليه هذا اللقب بعدما قضى شطراً كبيراً من عمره في سبيل البحث عن الدين القويم الذي يتبعه. كان الدين الأول الذي اعتنقه سلمان هو الدين المجوسي، الذي كان معظم أهل فارس يتبعونه في ذلك الزمن، ثم ترك سلمان المجوسية وأتبع النصرانية، وأصرّ على اعتناقها، بالرغم من المحاولات التي قام بها أبوه؛ لردّه عنها.

وفي سبيل ذلك ترك سلمان بلاد فارس، وهرب إلى بلاد الشام، حيث تقرب من عددٍ من الرهبان، وعاش بجوارهم، وفي اللحظات الأخيرة من حياة أحد هؤلاء الرهبان نصح سلمان بالرحيل إلى بلاد العرب، حيث اقترب ميعاد ظهور النبيّ المنتظر. وبالفعل رحل سلمان إلى المدينة (التي كانت تعرف بـ (يثرب) في ذلك الوقت)، والتي تطابقت أوصافها مع الأوصاف التي ذكرها الراهب للمدينة التي سيأتي إليها نبيّ آخر الزمان. وعاش سلمان في يثرب تحت نير العبودية، وهو ينتظر النبيّ الموعود، فلمّا هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة ذهب سلمان إليه؛ ليتأكّد من كونه هو نفسه النبيّ الذي ينتظره، واختبر سلمان الرسول ﷺ بعددٍ من الأدلة التي كان الراهب النصراني قد

أرشده إليها، فلما تأكَّد سلمان من صدق الرسول ﷺ أعلن إسلامه، ليصبح الإسلام الدين النهائي في رحلة سلمان الفكرية الشاقَّة.

وقد حظي سلمان بدعم الرسول ﷺ والمسلمين من المهاجرين والأنصار، فقاموا بمساعدته؛ لتحريره من الرقِّ، وأصبح بعد ذلك قريب الصلة بالرسول ﷺ.

وفي غزوة الخندق أشار على الرسول ﷺ بحفر خندقٍ؛ لحماية المدينة من قوات الكفَّار التي تحيط بها، ولما وجد الرسول ﷺ أن المهاجرين والأنصار قد تنازعوا فيما بينهم حول نسبة سلمان لكلِّ طرفٍ منهما حَسَمَ الرسول ﷺ المسألة، فقال: (سلمان منَّا آل البيت)، فكان في ذلك القول شرفٌ عظيمٌ حظي به سلمان خاصَّةً، كما تدرَّع به بعد ذلك كلُّ الفرس بشكْلِ عامِّ.

وهناك الكثير من الروايات المتباينة في بيان موقف سلمان السياسي بعد وفاة الرسول ﷺ، إلَّا أنه من المؤكَّد أن سلمان قد اشترك في الفتوحات الإسلامية التي حدثت في زمن الخليفة الثاني عمر بن الخطَّاب، بل إنه اشترك فعلياً في إدارة بعض المهام التنفيذية في الدولة في ذلك العهد، حيث إنه قد تولى إمارة (المدائن) في عهد عمر بن الخطَّاب.

ولكنَّ هناك أيضاً من الروايات والنصوص التاريخية ما يفيد أن (سلمان الفارسي) كان أحد وجوه المعارضة الكبار، فقد حُكي أنه أثناء وجوده في المسجد مع عمر بن الخطَّاب في أحد الأيام انتقده لما وجد عليه بُرداً كبيراً، بالرغم من أنه تمَّ توزيع بُردٍ صغير على جميع المسلمين، ولم يسكُت سلمان حتَّى استدعى عمر ابنه عبد الله وأكد أنه أخذ نصيبه؛ لإتمام رداءه.

على أن هناك ملاحظة مهمَّة يجدر أن نتنبه إليها ونحن نذكر حياة سلمان، ألا وهي أن نُسبَه وأصوله الفارسية كانت عائقاً له في الكثير من الأحيان عن تحقيق أهدافه، فيذكر أنه طلب خطبة ابنة عمر بن الخطَّاب فاستاء عمر من ذلك؛ نظراً إلى كونه من غير العرب، ويبدو أن تلك المسألة كانت عالقَةً في ذهن سلمان طوال حياته، فقد قيل: إنه قال:

أبي الإسلام لا أب لي سواه إذا افتخروا بقَيْسٍ أو تميم

فقد كان سلمان يعتبر أن الإسلام هو وحده الهوية الوحيدة التي يمكنه أن يعرف بها نفسه، وينتسب إليها وسط جميع تلك القبائل العربية، التي تذخر بها شبه الجزيرة العربية.

وفي عام ٦٤٤ م - ٢١هـ توفي سلمان الفارسي، ودُفن في المدائن، وقيل: إن عمره وقت وفاته كان ٧٨ عاماً^(٥٦).

والحقيقة أن شخصية سلمان التي حفظتها لنا المصادر التاريخية يحيطها الكثير من الغموض، فالكثير من مواقف حياته تتسم بالطابع الغيبي الأسطوري أكثر من أن يتم وصفها بالمنطقية والموضوعية. وكذلك هناك الكثير من الخلاف حول مواقفه السياسية، بل إن النظرة التي ينظر بها كل من الشيعة والسنة إليه يعترها التضارب والتعارض، ولهذا كله أعتقد أن المستشرق الفرنسي الكبير (لويس ماسينون) كان محقاً عندما وضع سلمان الفارسي في الشخصيات القلقة في تاريخ الإسلام^(٥٧).

٣. هناك تضارب واختلاف حول مسألة موقف عموم الناس من بيعة أبي بكر في السقيفة، فنجد أن أول الرواية يشير إلى أن أبا بكر وأنصاره قد دفعوا الناس إلى البيعة دفاعاً؛ بدليل أنهم (أي أنصار أبي بكر) قد جعلوا الناس يبايعونه بيديه الاثنتين، اليمين والشمال، وفي هذا دليل على حرص أنصار أبي بكر على تأكيد بيعة الناس للخليفة؛ خوفاً من أن يتصل منها أحد.

إلا أننا نجد في باقي الرواية عدداً من الأدلة التي تثبت أن عموم الناس وأغليبيتهم قد رضوا باختيار أبي بكر، دون إجبار أو إكراه. فسلمان يؤكد أنه (ما بايع أحد من الأمة مكرهاً غير علي وأربعتنا)، ويقصد بهم الرجال الأربعة من شيعة علي، الذين سبق ذكرهم في الرواية.

وهناك إشارة أخرى تؤكد على أن عموم المسلمين قد رضوا بأبي بكر؛ ذلك أنه أثناء النقاش المحتدم بين كل من علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب حول البيعة فإن الأخير يقر بأن (العامة رضوا بصاحبي (أي أبي بكر) ولم يرضوا بك، فما ذنبي!)^(٥٨).

ولا يعارضه في ذلك عليٌّ، بل يقول: إن الله عزَّ وجلَّ ورسوله لم يرضيا إلاَّ بي، وهو ما يعني أن (عليًّا) كان يوافق عمر فيما ذهب إليه من كون أبي بكر قد تمَّ اختياره والموافقة عليه من خلال الشورى والرأي والاختيار الحرَّ بين المسلمين. والواقع أن مناقشة (عليٍّ) لأصحابه وللمسلمين من أهل بدر، تلك المناشدة التي تكررَتْ لعدَّة مرَّات خلال الرواية، والتي كانت نتيجتها في كلِّ مرَّة الفشل والإحباط وتقاعس الناس عن نصرته، تؤكدُ أنه كان هناك حالةٌ من حالات التوافق حول أبي بكر، وأنه في نفس الوقت كان هناك نوعٌ من الرفض لجلوس عليٍّ بن أبي طالب على كرسيِّ الخلافة.

٤- يظهر من الرواية أن (سلمان الفارسي) كان حاضراً في السقيفة وقت مبايعة الناس لأبي بكر بالخلافة؛ ويدلُّ على ذلك أنه قال لعليٍّ بن أبي طالب: إنه قد رأى أبا بكر في السقيفة والناس تبايعه. ولكنَّ الغريب في الأمر أنه لا توجد أيُّ روايةٍ، في كتاب سُلَيْم بن قيس أو في غيره من الكتب والمصادر الشيعية أو السنيَّة، قد ذكرتُ أن سلمان قد أبدى أيَّ ملاحظةٍ أو اعتراضٍ وقت بيعة أبي بكر في السقيفة. ولا يمكن أن نفسر ذلك بخوفه أو بعدم قدرته على معارضة أبي بكر وعمر بن الخطَّاب وأنصارهما؛ لأننا نجد في روايته أنه قد عارض عمر بعد ذلك معارضةً شديدةً أثناء محاولته إجبار عليٍّ بن أبي طالب وأنصاره على البيعة.

فكيف يتَّفَق أن يكون سلمان حاضراً وقت بيعة السقيفة - والتي شهدت خلافات كبيرة حول مسألة تنصيب أبي بكر - دون أن يعرب عن اعتراضه ورفضه، ثمَّ بعد ذلك يعارض الحزب القرشيَّ تلك المعارضة العنيفة، رغم أن المسلمين كلَّهم - تقريباً - كانوا في ذلك قد اتَّفَقوا على ولاية أبي بكر وخلافته للرسول ﷺ؟

الحقيقة أنه لا يوجد مبررٌ أو أسبابٌ منطقية تفسرُ ذلك التعارض. ولعلَّ السبب الوحيد الذي قد يحلُّ ذلك الإشكال هو أن سكوت سلمان الفارسي وقت تنصيب أبي بكر في السقيفة كان بأمرٍ من عليٍّ بن أبي طالب، كما أن معارضته للحزب القرشي فيما بعد كان أيضاً بأمرٍ من عليٍّ. وهذا التفسير وإن كان يتَّفَق مع وجهة نظر الشيعة الإمامية، التي ترى وجوب طاعة إمام العصر في كلِّ أوامره ونواهيه

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

والوقوف على قراراته وعدم تعديها، إلا أنه لا يتفق مع النظرة التحليلية التاريخية المجردة التي تنزع هالة التبجيل والقدسية من عليّ بن أبي طالب، وتجعل منه ومن أتباعه حزباً سياسياً تقليدياً، له أهدافه وخططه وأخطاؤه.

٥. تذكر الرواية أن عليّ بن أبي طالب لما وجد أن أبا بكر وعمر قد سلبوه حقه في السقيفة حمل زوجه فاطمة على حمار، وأخذ بيديّ ابنيّه الحسن والحسين، (فلم يدع أحداً من أهل بدر من المهاجرين، ولا من الأنصار، إلا أتاه في منزله، فذكرهم حقه، ودعاهم إلى نصرته).

والحقيقة أن مسألة طلب عليّ بن أبي طالب للدعم والمساعدة من أهل بدر خصوصاً لها عددٌ من الشواهد في الكثير من المواقف الأخرى التي ستحدث بعد ذلك، فعليّ في أثناء حربه لمعاوية بن أبي سفيان، بعد استخلاف الأول وطلب الثاني بالتأثر لدم الخليفة الثالث، نجده يستشهد على معاوية بخصوصية أهل بدر وبمكانيّتهم وبأحقّيتهم هم وحدهم في تقرير أمر الخلافة، دون غيرهم من باقي المسلمين.

كما أن عليّ بن أبي طالب أثناء حربه لمعاوية في صفين كان يؤكّد على أن أمر الخلافة لا يقوم به إلاّ المهاجرون والأنصار من أهل بدر؛ ويشهد على ذلك قوله في إحدى مراسلاته مع معاوية: (إنما هذا للبدرين، دون غيرهم، وليس على وجه الأرض بدريّ إلاّ وهو معي، وقد تابعتني وبايعني ورضي بي)^(٥٨).

ومن المؤكّد أن نظرة عليّ بن أبي طالب الموقرة المبجلة لأهل بدر لم تأت من فراغ، فقد كان لأهل بدر منزلة كبيرة عند المسلمين في ذلك الوقت، وخصوصاً أنهم هم الذين دافعوا عن الإسلام، وقاتلوا الكفار والمشركين، ودافعوا عن الرسالة والدين، حتى أن الرسول ﷺ قد قال فيهم: (لعلّ الله أطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم)^(٥٩).

كما أن هناك أمراً آخر يجدر بنا أن نلتفت إليه عند مناقشتنا لمسألة طلب عليّ بن أبي طالب للنصرة والتأييد من أهل بدر؛ ذلك أن البدرين الذين قاتلوا الكفار في موقعة بدر الكبرى في العام الثاني الهجريّ كان عددهم في حدود ٣١٣ رجلاً، يزيد قليلاً أو ينقص قليلاً^(٦٠) ومن المؤكّد أن الكثير من هؤلاء قد استشهد في الفترة

الواقعة ما بين العام الثاني الهجري (وقت حدوث غزوة بدر) إلى العام الحادي عشر الهجري (وقت مبايعة أبي بكر في السقيفة)، كما أنه من المنطقي أن الكثير من البدرين قد توفاهم الله، وأن بعضهم كان مسافراً أو غائباً عن المدينة المنورة وقت السقيفة، ومعنى ذلك كله أن عدد البدرين الذين كانوا في المدينة وقت الأحداث كان أقل بكثير من ثلاثمائة رجل. وإذا وضعنا في حسابنا أن أبا بكر وعمر وأبا عبيدة وغيرهم من البدرين، الذين كانوا هم عماد ومعدن الصف السياسي المناوئ لعلي بن أبي طالب، وأنه من غير المنطقي أن يكون علي قد حاول استمالتهم أو طلب النصرة منهم، فإننا سوف نخلص في النهاية إلى أن عدد الرجال الذين طلب علي نصرتهم ومساعدتهم كان عدداً قليلاً للغاية؛ ومما يؤكد ذلك أن الرواية ترى أن أربعة وأربعين رجلاً من البدرين قد استجابوا لطلب علي بن أبي طالب، ووعده بال نصرة، فأمرهم (أن يصبحوا محلّقين رؤوسهم، معهم سلاحهم؛ ليبايعوا على الموت). إذن فهذا العدد القليل من الأنصار كان كافياً عند علي بن أبي طالب؛ لبدأ كفاحه ونضاله ضدّ مَنْ استبدّوا بأمر الخلافة دونه، حسبما تروي تلك الرواية. ويحقّ لنا أن نتساءل عن كيفية تغيير نظام سياسي قائم بالقوة عن طريق أربعين رجلاً فقط، وخصوصاً أن ذلك النظام سرعان ما بدأ في تجييش الجيوش كثيفة العدد؛ للقضاء على حركات الردّة المنتشرة في عموم شبه الجزيرة العربية، وبعد ذلك تحركت تلك الجيوش لفتح الأقاليم والبلدان المتاخمة، مكوّنةً لإمبراطورية كبرى مترامية الأطراف، فهل كان في قدرة أربعين رجلاً فقط من البدرين أن يطيحوا بهذا النظام السياسي الذي استطاع تجييش كلّ تلك الأعداد الضخمة من المقاتلين، أم أن الرواية في تلك المسألة تتّجه - كعادتها - إلى الطابع الغيبيّ - الخوارقيّ، الذي يبتعد في طرحه عن الواقعية والموضوعية التاريخية؟

٦- إن الرواية قد حصرت المؤيدين لعلي بن أبي طالب، والذين استجابوا لدعوته وناصروه، في أربعة أشخاص فقط، وهم: المقداد بن عمرو؛ سلمان الفارسي؛ أبو ذرّ الغفاري؛ الزبير بن العوام، فهؤلاء مَنْ حملوا السلاح، وأعلنوا عن حقّ علي في خلافة الرسول ﷺ، وهم مَنْ عارضوا أبا بكر وعمر بن الخطّاب وأنصارهما، فمَنْ كان

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

هؤلاء الرجال؟ وهل تتفق سيرتهم مع الموقف السياسي الذي اتخذوه؟ أم أن هناك تعارضاً ما بين الصورة التي ترسمها الرواية لهم والحقائق التي تنقلها لنا المصادر والكتابات التاريخية عنهم؟

بالنسبة إلى سلمان الفارسي فقد تعرّضنا لسيرته وترجمته في أوّل ملاحظة على تلك الرواية، وبيّنا أن سيرته مبهمّة وغامضة، ولا تعطي صورة واضحة لموقفه السياسي من الخليفين الأوّل والثاني.

أما بالنسبة إلى المقداد بن عمرو فالصورة أكثر وضوحاً، فإذا ما رجعنا لترجمته في كتب التراجم والطبقات وجدنا أنه من أصول غير قريشية، فقد كان أبوه (عمرو) من قبيلة حضرمية أو من كندة، ثم هرب من قبيلته، وانتقل إلى قريش، فحالف (الأسود بن عبد يغوث القرشي)، الذي ينسب إليه المقداد في الكثير من الأحيان.

وكان المقداد أحد السابقين الأوّلين في الإسلام، فيذكر أنه كان أحد السبعة الأوائل الذين أعلنوا الإسلام في مكّة، وقد عانى المقداد مما عانى منه باقي المسلمين في مكّة، جرّاء اضطهاد وتعذيب المشركين لهم.

وبعد الهجرة إلى المدينة شارك المقداد المسلمين معركتهم في بدر، ويذكر أنه الوحيد الذي كان معه فرس يومها، وكان له موقف مشهود عندما شجّع الرسول ﷺ وأيده على خوض الحرب، وقال له: (يا رسول الله، امض لما أمرت به، فنحن معك، والله لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى، ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَن نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلْ إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (المائدة: ٢٤)، ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون، فوالذي بعثك بالحق نبياً، لو سيرت بنا إلى برك الغماد لجالدنا معك من دونه، حتى نبلغه).

وقد شارك المقداد في جميع المشاهد بعد بدر، فحارب إلى جوار الرسول ﷺ في أحد والخندق وغيرها من الغزوات.

وهناك ملمح مهم يجب أن نلتفت إليه عند تناول شخصية (المقداد بن عمرو)، وتأثيرها في الرواية التي ناقشناها، وهذا الملمح يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأصله ونسبه

وكونه كان غير قرشي؛ ذلك أنه ذكر أن المقداد قد طلب الزواج من ابنة عبد الرحمن بن عوف، فغضب عبد الرحمن غضباً شديداً، وأغلظ له القول، ورفض، فلما اشتكى المقداد للرسول ﷺ طيَّب خاطرهُ، وقال له: (أنا أزوّجك)، وزوّجه لبنت عمّه (ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب).

اذن، فقد كان المقداد، بالرغم من سبقه إلى الإسلام وحُسن صحبته مع الرسول ﷺ، يعاني مما عانى منه غيره من المسلمين الذين تعود أصولهم إلى قبائل غير قرشية، فكانت العصبية القبلية القرشية ترفضه كما رفضت غيره؛ والدليل على ذلك رفض (عبد الرحمن بن عوف) تزويجه من ابنته؛ لأن العادات والتقاليد القبلية كانت ترى أن المصاهرة يجب أن تتم على أساس الكفاءة في الحَسَب والنَسَب، فلما قام الرسول ﷺ بتزويج المقداد من ابنة عمّه زاد ذلك من قرب المقداد من دائرة أهل البيت الهاشميين، وكان من الطبيعي أن تزداد صلته بعليّ بن أبي طالب قُرباً وقوّة وعمقاً، بالقدر نفسه الذي ضعفت فيه صلته وارتباطه بالمسلمين من باقي بطون قريش وقبائلها. وعلى ذلك فإننا نجد أن موقف المقداد من عليّ في روايته موقفٌ منطقي، وله الكثير من المبررات والشواهد التاريخية، وخصوصاً أن هناك شبه اتفاق في روايات الشيعة والسنة على أن المقداد بن عمرو كان أحد أنصار عليّ بن أبي طالب القلائل بعد بيعة أبي بكر بالسقيفة.

أما بالنسبة لأبي ذرّ الغفاري فهو جندب بن جنادة الغفاري^(٦١)، من كبار الصحابة الذين أسلموا في وقت مبكر من الدعوة الإسلامية، وقيل: إنه أسلم رابع أربعة أو خامس خمسة في الإسلام^(٦٢)، وقد تعرّض للأذى كثيراً من قريش، جزاءً له على جهره بإسلامه^(٦٣).

وقد هاجر أبو ذرّ إلى المدينة بعد غزوة بدر الكبرى، وشهد الكثير من المشاهد مع الرسول ﷺ. وبعد وفاة الرسول ﷺ كان أبو ذرّ ضمن الصحابة القلائل الذين وقفوا في صفّ (عليّ بن أبي طالب)، وأعلنوا عن أحقيته في خلافة الرسول ﷺ^(٦٤). أما الرجل الرابع الذي وقف مدافعاً عن حقّ عليّ بن أبي طالب بعد السقيفة، حسب الرواية، فكان الزبير بن العوّام الأسدي القرشي، ابن صفيّة بنت عبد المطلب،

عمّة الرسول ﷺ. وكان الزبير أحد السابقين الأولين في الإسلام، فقد اعتنق الإسلام شاباً على يد أبي بكر، وقيل: إنه أسلم وعمره اثنا عشر عاماً فقط .
وقد تزوّج الزبير من أسماء بنت أبي بكر، وهاجر بعد ذلك إلى الحبشة في مَنْ هاجر من المسلمين؛ هرباً من اضطهاد الكفار في مكّة، ثمّ هاجر (الزبير) إلى المدينة، وولد له فيها ابنه (عبد الله)، الذي كان أول مولودٍ للمهاجرين في المدينة. واشترك الزبير في العديد من الغزوات والمعارك بجوار الرسول ﷺ، وأبدى شجاعةً ملحوظة أثناء تلك المعارك، وكان الزبير أحد الرجال العشرة الذين توفّي الرسول ﷺ وهو عنهم راضٍ.

وبعد وفاة الرسول ﷺ كان الزبير يقف مؤيداً لعليّ بن أبي طالب، ولحقه في الخلافة والإمامة بعد الرسول ﷺ، وهناك الكثير من الروايات التي تذكر أن الزبير قد سلّ سيفه وأقسم أن لا يغمده إلا بعد أن تتمّ مبايعة عليّ بالخلافة.

٧- إن الرواية قد تغاضت تماماً عن ذكر اثنين من أكبر المؤيدين لعليّ بن أبي طالب، واللذين تنوّه العديد من المصادر والكتابات التاريخية بوقوفهما في صفّ عليّ في تلك المرحلة التاريخية الدقيقة، وهما: العباس بن عبد المطلب؛ وعمّار بن ياسر. فالعباس بن عبد المطلب كان أكبر رجال بني هاشم سنّاً، وكان عميد العائلة الهاشمية بعد وفاة الرسول ﷺ، وكانت الأحكام والعادات القبلية تجعل منه زعيماً للعصبيّة الهاشمية.

وتوجد الكثير من الروايات التي تذكر أن العباس كان يقف في صفّ علي بن أبي طالب بعد وفاة الرسول ﷺ، وأنه كان يدعمه ويسانده ويحشد بني هاشم كلّهم من ورائه. ومن الغريب أن إحدى تلك الروايات هي الرواية الأولى الموجودة في كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي، تلك الرواية التي ناقشناها في الصفحات السابقة، والتي يرويها سُلَيْم نقلاً عن (البراء بن عازب).

كما أن مسألة تأييد العباس لعليّ قد ذاعت وانتشرت في عددٍ من المصادر التاريخية المهمة، بشكلٍ يفوق قدرة الباحث على تتبّعه بشكلٍ تفصيليٍّ. ولهذا فإنه يحقّ لنا أن نندهش ونتساءل حول مسألة الغياب الكليّ لأيّ دَوْر

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

للعباس بن عبد المطلب في تأييد ابن أخيه في تلك الرواية. وسوف أحاول أن أبرر ذلك الغياب والتجاهل لدور العباس في خاتمة هذا البحث، عند الوصول إلى مرحلة النتائج النهائية للدراسة.

والدهشة التي أثارتها مسألة غياب ذكر دور العباس في الرواية هي نفسها التي تطل علينا عندما نلاحظ غياب أي دورٍ لعمار بن ياسر، فعمار كان معروفاً بثيئعه لآل البيت، وكان من أقرب الناس إلى علي بن أبي طالب، وأكثرهم حباً له، واعترافاً بقدره ومكانته وحقه في ولاية أمر المسلمين وخلافة الرسول ﷺ.

فمجرد نظرة سريعة خاطفة في سيرة عمار ومواقفه السياسية في حياة الرسول ﷺ، وبعد وفاته، تؤكد لنا عمق العلاقة بين عمار وعلي، وحقيقة مشاركته في نصرته ابن عم الرسول ﷺ.

وعمار هو عمار بن ياسر بن عامر بن مالك بن كنانة بن قيس بن الحصين بن الوديم بن ثعلبة بن عوف، ترجع أصول عائلته إلى قبيلة مذحج اليمنية، وكان أبوه قد قدم من اليمن إلى قريش، فحالف بني مخزوم، واستقر بمكة.

وقد أسلم (عمار) في وقت مبكر من عمر الدعوة الإسلامية، وتعرض - مع أبيه ياسر، وأمه سُمَيَّة - للعديد من أصناف التعذيب والقهر؛ لردهم عن الإسلام، حتى قتلت أمه وأبوه أثناء ذلك التعذيب، فكانت سُمَيَّة أول شهيدة في الإسلام.

وقد هاجر (عمار) مع المسلمين من مكة إلى المدينة، وشهد مع الرسول ﷺ غزوة بدر الكبرى في العام ٢هـ، وكذلك اشترك عمار في القتال بجوار الرسول ﷺ في جميع المشاهد والغزوات.

ولعل النقطة الأولى التي يجب أن نلتفت إليها عند تناولنا لشخصية عمار بن ياسر هي حرصه على اتباع علي بن أبي طالب في جميع المواقف، وتأييده المطلق له في آرائه السياسية.

فبعد وفاة الرسول ﷺ كان عمار يرى أحقية علي بن أبي طالب بالخلافة، وكان يعتقد أن علياً هو أولى الناس بالإمامة، ولذلك كان عمار من النفر القلائل الذين اتبعوا علياً في دعوته، وأيدوه، وحرصوا على مساندته ودعمه.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وظلَّ عمَّارٌ في خلافة أبي بكر وعمر متَّبِعاً لعلِّي بن أبي طالب، فيمكن أن نصفه أنه كان من الشيعة الأوائل، ونلاحظ أن الكثير من الروايات الشيعية التي ذكرت حادثة مناقشة علي بن أبي طالب للمسلمين؛ لنصرته بعد السقيفة، قد وضعت عمَّار ضمن الرجال القلائل الذين بايعوه، وأيَّدوه.

ولا يوجد عندي تفسير لعدم وضع اسم عمار بن ياسر مع أسماء الرجال الأربعة الذين ناصروا علياً. و يستبعد أن يكون ذلك بسبب خطأ أو سهواً؛ لأن الرواية قد ذكرت الرجال الأربعة في الكثير من المواضع، وليس في موضع أو مكان واحد، مما يحتمل معه أن يسقط اسم رجلٍ عن طريق تصحيفٍ أو خطأ أو ما شابه.

فبمراجعة الرواية كلها يتبين لنا أن ذكر علي بن أبي طالب والرجال الأربعة الذين استجابوا لدعوته وناصروه قد تكرر في ستّة مواضع في الرواية^(٦٥). وفي بعض تلك المواضع تمّ ذكر أسماء الرجال الأربعة، وفي مواضع أخرى ذكر عددهم بغير أسماء، أما في بعض الأحيان فقد ذكرت أسماءهم وعددهم، وعلى ذلك يبدو من المستحيل أن يكون اسم (عمَّار بن ياسر) قد وقع من بين أسمائهم خطأً أو سهواً.

وقد التفت إلى ذلك محقق كتاب سُلَيْم بن قيس، وهو الأستاذ (محمد باقر الأنصاري الزنجاني الخوئيني)، فنجده في أحد المواضع الذي يقول فيه سلمان الفارسي في الرواية: إن علي بن أبي طالب قد أخبره (أن الناس كلهم ارتدوا بعد رسول الله ﷺ غير أربعة)، نجده يعلّق في الهامش، بأن هناك رواياتٍ أخرى عن (سُلَيْم) قد وردت في كتاب (الاحتجاج) تقول: (إن القوم ارتدوا بعد رسول الله ﷺ إلا من عصمه الله بآل محمد ﷺ)^(٦٦).

ويُتضح من ذلك أن هناك إشكالية حقيقية في تعيين عدد الذين ناصروا علياً بعد السقيفة، مما جعل المحققين الشيعة المعاصرين يتجهون إلى عدم التأكيد على عددٍ أو رقم معين، وهو الأمر الذي يلقي بالكثير من الشكوك حول الرواية التي نقوم بمناقشتها.

٨ تذكر الرواية أسماء عددٍ من الصحابة كانوا يؤيّدون أبا بكر وعمر، ويتظاهرون على غضب الخلافة من علي بن أبي طالب. وقد وردت أسماء هؤلاء في

مواضع مختلفة في الرواية، وهم: المغيرة بن شعبة؛ خالد بن الوليد؛ قنقذ؛ بشير بن سعد؛ سالم مولى أبي حذيفة؛ أسيد بن خضير؛ أبو عبيدة بن الجراح؛ معاذ بن جبل؛ عثمان بن عفان.

والحقيقة أننا لو بحثنا في ترجمة وسيرة كل واحد من هذه الأسماء لوجدنا أن هناك الكثير من الأدلة والشواهد التاريخية التي تؤكد على أن تلك الشخصيات قد حظيت بمكانة ممتازة في دولة أبي بكر وعمر بن الخطاب.

فالمغيرة بن شعبة، على سبيل المثال، كان أحد كبار المستشارين عند الخليفة الأول، ومن بعده الخليفة الثاني، فتولّى في عهد عمر بن الخطاب ولاية البحرين، ثم ولاية الكوفة، وكان قريبه من عمر سبباً في عدم إقامة حدّ الزنى عليه، بالرغم من شهادة عددٍ من الشهود عليه.

وكذلك كان البشير بن سعد أحد أهمّ الأنصار الذين أيّدوا حزب المهاجرين في حادثة سقيفة بني ساعدة، فكان أول من بايع أبا بكر من الأنصار.

أما أبو عبيدة بن الجراح فكان أحد أهمّ أعضاء الحزب القرشي، فكان الرجل الثالث في السقيفة بعد كل من: أبي بكر؛ وعمر، وظهرت مكانته بشكل ملحوظ في زمن عمر، أثناء حركة الفتوحات الإسلامية، فكان أبو عبيدة قائداً للجيوش الإسلامية على الجبهة الشامية، وكان أميراً على الشام.

وكان لخالد بن الوليد أيضاً دورٌ ملحوظ وظاهرٌ في عهد الخليفة الأول أبي بكر، فكان قائداً للجيوش الإسلامية التي واجهت حركة الردّة في شبه الجزيرة العربية، كما أنه لعب دوراً مهماً في بدايات حركة الفتوحات على الجبهة العراقية، ثم الجبهة الشامية.

وكان معاذ بن جبل هو الآخر أحد أكثر الأنصار قرباً من عمر بن الخطاب وقت خلافته، فقد كان عمراً يستشيريه ويأخذ برأيه في الكثير من المواقف والمسائل، وقد عُرف عن عمر أنه قال عن معاذ: (عجزت النساء أن يلدن مثله، ولولاه لهلك عمر)، وكذلك قال عنه عمر: (من أراد الفقه فليأت معاذ بن جبل).

أما (قنقذ)، والذي ذُكر في الرواية، فلا نكاد نعثر له على ترجمة في كتب

التراجم والسير. وأغلب الظن أن المقصود به هو (قنفذ بن عمر بن جدعان)، وهو صحابي، كان قد تولى ولاية مكة لفترة في عهد عمر بن الخطاب، ثم صرفه عمر عنها، وأسندها إلى نافع بن عبد الحارث^(٦٧).

وكذلك فقد ورد اسم عثمان بن عفان في أخريات الرواية، وأنه قد وقف في صف أبي بكر وعمر ضد علي. والحقيقة أن العلاقة ما بين عثمان وكل من: أبي بكر وعمر كانت علاقة قوية ومتينة إلى أبعد حد، فقد استشار أبو بكر عثمان في اختيار عمر خليفة له، كما أنه طلب منه أن يكتب كتاب ولاية العهد له^(٦٨).

وفي عهد عمر زاد قرب عثمان من الخليفة، حتى أن بعض الكتب قد ذكر أن الناس (كانوا) إذا أعضل عليهم أمر، وكان لا بد لهم من استعلامه منه (أي من عمر)، استعانوا عليه بعثمان بن عفان أو بعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما، وإذا اشتد عليهم ثلثوا بالعباس رضي الله عنه^(٦٩).

إذن، من الممكن أن نخلص من كل ما سبق إلى أن هؤلاء النفر الذين وردت أسماؤهم في الرواية كانوا من أهم مناصري ومؤيدي الحزب القرشي ضد علي بن أبي طالب وشيعته، ولكن السؤال المهم الذي يطرح نفسه بقوة هنا: هل كان هؤلاء الرجال على نفس موقفهم ورأيهم المناصر للحزب القرشي عقب انتهاء اجتماع السقيفة مباشرة أم أن رأيهم قد كان مختلفاً أثناء السقيفة وما بعدها مباشرة، ثم تبدل وتغير وأصابه الكثير من الاختلاف، حتى وصل إلى المرحلة النهائية له بعد ذلك؟

والإجابة عن ذلك السؤال على قدر كبير من الأهمية؛ لأن الرواية قد أوضحت أن هؤلاء الرجال قد تظاهروا على (علي)، وانحازوا لأعدائه بعد السقيفة مباشرة، دون أن تذكر له أسباباً أو مبررات واضحة.

وإننا نجد مثلاً أن سالماً مولى أبي حذيفة قد ورد اسمه في الرواية، وأنه كان من مناصري أبي بكر وعمر، ولكن هل كان في تاريخ سالم أو سيرته ما يدل على تحيظه للخليفة الأول ومستشاره؟ الحقيقة أنه لا يوجد في سيرة سالم ما ينبئ أو يدل على ذلك، ولكن من الممكن أن نربط تلك الرواية برواية أخرى قد وردت في تاريخ الطبري، وهي تقول: إن عمر، بعد طعنه، وبعد أن طلب منه بعض أصحابه أن

يستخلف، قال: (مَنْ استخلف؟ لو كان أبو عبيدة حياً استخلفته، فإن سألني ربّي قلتُ: سمعتُ نبيك يقول: إنه أمين هذه الأمة، فلو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً استخلفته، فإن سألني ربّي قلتُ: سمعتُ نبيك يقول: إن سالمًا شديد الحبّ لله)^(٧٠).

إذن فرواية سلمان التي ناقشها قد أوردت (سالم مولى أبي حذيفة) على كونه أحد مناصري أبي بكر وعمر؛ بسبب رواية الطبري التي يذكر فيها عمر قبل موته أنه كان سيستخلف سالمًا لو كان حياً. وكذلك نجد أن اسم (عثمان) يوجد في رواية سلمان لا لشيء سوى أنه (أي عثمان) قد تمّ استخلافه بعد عمر.

ويجدر أن نلاحظ أن اسم عثمان لا يردُّ في الرواية كلّها سوى مرّة واحدة فقط لا غير، ويظهر اسمه بشكلٍ مفاجئٍ في الأحداث، وهو الأمر الذي يجعلنا نعتقد أن اسمه قد تمّت إضافته إلى الرواية فيما بعد.

ولذلك فإننا نرى أن الأسماء التي وردت في الرواية قد تمّت إضافتها إلى الرواية في فترةٍ لاحقة لأحداث السقيفة، ولم تكن بعض تلك الشخصيات قد أخذت موقفها السياسي، المناصر لأبي بكر وعمر، والمعارض لعليّ بن أبي طالب، في تلك الفترة المبكرة، بل إن الموقف السياسي لتلك الشخصيات كان بمثابة نتاج نهائيٍّ للكثير من الخلافات السياسية التي حدثت في الدولة الإسلامية على مدار أكثر من ثلاثين عاماً، بدءاً من وفاة الرسول ﷺ وأحداث السقيفة وانتهاءً بمقتل عليّ بن أبي طالب وتسليم ابنه الحسن الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان، مروراً بأحداث استخلاف عمر بن الخطاب وحادثة الشورى، واستخلاف عثمان، وثورة الأمصار، واستخلاف عليّ بن أبي طالب.

٩. وجود بعض الأخطاء التاريخية والعقائدية في الرواية؛ فمن الأخطاء التاريخية أنه قد ورد في الرواية أن أبا بكر قد أرسل إلى عليّ بن أبي طالب يطلب منه أن يقدم عليه لمبايعته بالخلافة، وأن أبا بكر قد أرسل لعليّ قائلاً: (أجب خليفة رسول الله)، فلما لم يستجب له عليّ أرسل له أبو بكر مرّةً أخرى قائلاً: (أجب أمير المؤمنين أبا بكر)، فردّ عليّ قائلاً: (والله، إنه ليعلم أن هذا الاسم لا يصلح إلا لي، ولقد أمره رسول الله ﷺ، وهو سابع سبعة، أن يسلموا عليّ بإمرة المؤمنين، فاستفهم هو وصاحبه عمر من بين السبعة، فقال: أحقُّ من الله ورسوله؟ فقال لهما رسول الله ﷺ، نعم، حقاً

من الله ورسوله، إنه أمير المؤمنين وسيد المسلمين وصاحب لواء الغر المحجلين، يقعه الله عز وجل يوم القيامة على الصراط، فيدخل أوليائه الجنة وأعداءه النار^(٧١).

والمشكلة التي توجد في ذلك المقطع من الرواية هو أن أبا بكر قد استخدم لقب (أمير المؤمنين)، واصفاً به نفسه عند استدعاء علي بن أبي طالب؛ لطلب بيعته، ومن المعروف والمتواتر أن لقب أمير المؤمنين لم يظهر تاريخياً إلا أثناء خلافة عمر بن الخطاب، وذلك عندما أشفق عمر أن يناديه محدثوه بخليفة خليفة رسول الله ﷺ، فأثر أن يستخدم محدثوه لقب أمير المؤمنين عند مخاطبته؛ منعاً للتطويل والإطناب^(٧٢). إذن كيف يتم استخدام هذا اللقب في عهد أبي بكر، بالرغم من كونه لم يُعرف إلا في عهد عمر؟!

تحمل الرواية نفسها رداً على ذلك التساؤل، فعلي بن أبي طالب يذكر أن رسول الله ﷺ نفسه هو الذي سمّاه بـ (أمير المؤمنين) ضمن عددٍ من الألقاب الأخرى، مثل: (سيد المسلمين، صاحب لواء الغر المحجلين).

ولكن لو فرضنا صدق ذلك فلماذا لم يستخدم أبو بكر نفسه ذلك اللقب في مصدرٍ تاريخيٍّ سنيٍّ؟ ولماذا تروي المصادر السنية كلها أن عمر هو أول من استخدم هذا اللقب؟

ثم إن الحديث الذي يذكر فيه علي بن أبي طالب أن الرسول ﷺ قد سمّاه بأمير المؤمنين يوجد في عددٍ من كتب الحديث السنية، باختلاف بعض الألفاظ، فعلى سبيل المثال: ورد في كتاب (المستدرک على الصحيحين)، للحاكم النيسابوري: (قال رسول الله ﷺ: أُوحي إليّ في عليٍّ ثلاث: إنه سيّد المسلمين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين)^(٧٣).

وكذلك ذكر المتقي في (كنز العمال): (لما عرج بي إلى السماء انتهى بي إلى قصرٍ من لؤلؤ، فراشه من ذهبٍ يتلألأ، فأوحى إليّ ربي في عليٍّ ثلاث خصال: إنه سيّد المسلمين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين)^(٧٤).

وكذلك ورد في كتاب (مجمع الزوائد)، للهيتمي: (قال رسول الله ﷺ: إن الله تعالى أوحى إليّ في عليٍّ ثلاثة أشياء، ليلة أسرى بي: إنه سيّد المؤمنين، وإمام المتقين،

وقائد الغر المحجلين^(٧٥).

والسؤال هنا: هل تمّ حذف لقب (أمير المؤمنين) في الأحاديث السابقة عن عمير أم أن هذا اللقب قد تمّت إضافته إلى الرواية على لسان أبي بكر عن قصدي؛ لتشويه صورته، وإظهار حقّ عليّ بن أبي طالب في الإمارة؟

الحقيقة أن الاحتمال الثاني هو الأقوى - من وجهة نظري -، وخصوصاً أن هناك الكثير من النقاط المتناثرة في الرواية تؤكد أن الرواية لم تحدث ككلّ في عهد أبي بكر، بل إن الكثير من الأحداث لا يمكن أن نفهمها وفق الإطار الطبيعي لها إلا لو افترضنا أن بعض المقاطع قد كُتِب بعد استخلاف عمر بن الخطاب، أو في مرحلة زمنيّة متأخرة عن ذلك.

أما بالنسبة إلى الخطأ العقائديّ فتذكر الرواية أنه بعد أن قام عمر بن الخطاب وأنصاره باقتحام بيت عليّ بن أبي طالب وفاطمة نادّت فاطمة قائلة: (وأبتاه! وارسلوا الله يا أبتاه، فلبس ما خلفك أبو بكر وعمر وعيناك لم تتفقاً في قبرك).

والحقيقة أن الجملة السابقة تتعارض بشكلٍ صريح وواضح مع الكثير من الأحاديث والأخبار المرويّة التي تذكر أن أجساد الأنبياء لا تبلى في قبورها، وأن الأرض لا تأكل أجساد الأنبياء، فكيف إذن تقول فاطمة بنت رسول الله ﷺ: إن عينيّ الرسول لم تتفقاً بعد في قبره، ومن المفترض أنها تعرف جيداً أن جسد أبيها محمد ﷺ لن يُمسّ بسوءٍ في قبره، في ذلك الوقت أو فيما بعد؟

الحقيقة أن تلك النقطة بالذات لا أجد لها تفسيراً مقنعاً، وخصوصاً أن الإجماع السنّي الشيعي قائمٌ على أن الأرض لا تأكل أجسام الأنبياء، كما أن هناك الكثير من التفسيرات الشيعية التي ترى أن أجسام الأنبياء لا تبقى في الأرض في القبور، بل إنها تصعد إلى السماء.

١٠- إن الرواية في الكثير من المواضع تلقي بالذنب الأكبر على (عمر بن الخطاب)، وليس على (أبي بكر)، بل إن الرواية تجعل من أبي بكر مجرد تابع يسير وفق رأي ومشورة عمر، دون أن يكون له رأيٌ أو سلطة فعلية.

وهناك العديد من العبارات الواردة في الرواية التي تؤكد ذلك، ومنها:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (وكان أبو بكر أرقّ الرجلين وأرفقهما وأدهاهما وأبعدهما غوراً، والآخر (يعنى عمر) أفظهما وأغلظهما وأجفاهما)^(٧٦).

- عندما لم يأذن عليّ بن أبي طالب لقننذ بالدخول إلى منزله قال عمر: (أذهبوا، فإنّ أذن لكم، وإلا فادخلوا عليه بغير إذن)^(٧٧).

- عندما رفضت فاطمة دخول هؤلاء الرجال إلى منزلها غضب عمر، وقال: (ما لنا وللنساء)^(٧٨).

- إن عمر هو الذي أضرم النار في بيت فاطمة، وهو الذي ضربها بالسوط فسقط جنيهاً^(٧٩).

- عندما ناشدت فاطمة أباهما بعد اقتحام بيتها بكى جميع أعداء عليّ، إلا عمر بن الخطّاب والمغيرة بن شعبة وخالد بن الوليد، وقال عمر: (إننا لسنا من النساء ورأيهن في شيء)^(٨٠).

- إن عمر هو الذي حرّض أبا بكر على إجبار عليّ بن أبي طالب على البيعة، وهو الذي هدّده بالقتل إن لم يبايع^(٨١).

وقد حاولت الرواية أن تعرّض بعمر بن الخطّاب قدر الإمكان، وأن تشوّه من صورته، فذكر في الرواية في أكثر من موضع أنه قد نُودي على عمر من قبل عليّ وشيعته بـ (ابن صهاك). و(صهاك) لا يأتي ذكرها إلا في عدد قليل من الروايات التي تربطها بعمر بن الخطّاب، حيث تروي تلك الروايات أن صهاك كانت جارية عند عبد المطلب، وكانت ترعى له الإبل، فشاهدها نفيلاً في أحد الأيام، وزنى معها، فولدت له (الخطّاب)، وعندما شبّ الخطّاب زنى مع صهاك، فولدت له طفلة عُرفت بـ (حنتمة)، ولما كبرت زنى معها الخطّاب فولدت (عمر). وقد وردت قصة صهاك في عدد من الكتب والمصادر الشيعية، مثل: (بحار الأنوار) للمجلسي؛ و(الصلابة في معرفة الصحابة)، لمحمد بن السائب الكلبي.

والحقيقة أن تلك القصة لم ترد في أيّ مصدر سنّي، والظاهر من تلك القصة أنه قد تمّ وضعها للنيل من عمر بن الخطّاب، والتحقيق من شأنه، والتعريض به؛ لأن القصة قد احتوت على عدد كبير من المبالغات والأحداث غير المنطقية، التي حاول بها

مختلفها أن يؤكد على كون (عمر بن الخطاب) نتاجاً لسلسلة من عمليات الزنى والسفاح المركبين.

ومما يجدر ملاحظته أن راوي تلك الرواية، وهو سلمان الفارسي، قد تواترت الأخبار بكونه قد حاول أن يخطب بنتاً من بنات عمر، فكيف يستقيم أن يخطب سلمان ابنة رجل يُعرف بكونه نتاج سفاح وزنى؟ وخصوصاً أن الشرف العائلي ونقاء النسب كان من أهم الصفات التي تُراعى في عمليات النَّسَب والمصاهرة في ذلك العصر.

إذن، أغلب الظن أن مسألة نسبة عمر إلى صهاك هي مسألة قد أُضيفت إلى الرواية في فترة متأخرة نسبياً، وأن الذي أضافها أو قال بها لم يكن هو (سلمان الفارسي). كما أنه يجب أن نلاحظ أن الإشارات الكثيرة التي وردت في الرواية، والتي أُلقت بالتهم على عمر، دون أبي بكر، تشير إلى أن الرواية لم تحدث في أعقاب السقيفة مباشرة، بل إنه في أغلب الظن قد تم سرد الرواية في مرحلة ما بعد خلافة عمر.

١١- إن الرواية قد ذكرت العديد من الأفكار والعقائد الشيعية التي لم تتبلور وتأخذ شكلها النهائي إلا في فترة متأخرة نسبياً عن أحداث الرواية. فالمتتبع لأحداث الرواية يجد أن هناك الكثير من التفاصيل والإشارات حول (مسألة الوصاية):

فهناك إشارة إلى تنصيب الرسول ﷺ لـ (علي بن أبي طالب) في غدِير خَمٍّ^(٨٢). كما أن علي بن أبي طالب قد ذكر حديث الرسول ﷺ يؤكد فيه على إمامة عليٍّ للمؤمنين^(٨٣).

وكذلك هناك جزء في الرواية يؤكد فيه عليٌّ أن بيعته قد تمت بأمر من الله ومن الرسول ﷺ^(٨٤).

وقد ظهر مفهوم الوصاية في كلام أبي ذرٍّ لأبي بكر وعمر، فهو يقول لهما: (عليٌّ وصيُّ الأوصياء... ووصيُّ محمد ووارث علمه...، فقدموا من قدم الله، وأخروا من أحرَّ الله، واجعلوا الولاية والوراثة لمن جعل الله)^(٨٥).

وعليّ بن أبي طالب يؤكّد على مفهوم الوصاية بعد أن أُجبر على البيعة، فعندما يتعلّل عمر بأن العامة قد رضوا بأبي بكر ولم يرضوا بعليّ، يقول عليّ: (ولكنّ الله عزّ وجلّ ورسوله لم يرضيا إلاّ بي) ^(٨٦).

كما يظهر في الرواية أثر لفكرة (الحجّية) أو (الإمام الحجّة)، وهي فكرة شيعيّة مهمّة جدّاً، فعليّ بن أبي طالب يجمع القرآن ويعرضه على أبي بكر وعمر، ويبرّر موقفه بقوله: (لئلاّ تقولوا غداً: إنا كنّا عن هذا غافلين، ولئلاّ تقولوا يوم القيامة: إني لم أذكركم نصرتي، ولم أذكركم حقّي، ولم أدعكم إلى كتاب الله، من فاتحته إلى خاتمته) ^(٨٧).

وكذلك فإن الرواية قد أشارت إلى بعض المصطلحات التي لم يتمّ الاستقرار عليها والاتفاق حول مسمّياتها سوى في فترة متأخّرة عن الفترة التي وقعت فيها أحداث الرواية:

فعليّ بن أبي طالب يسأل أبا بكر: (بأيّ حقّ وبأيّ منزلة دعوتَ الناس إلى بيعتك؟) ^(٨٨).

ثمّ بيّن (عليّ) ما قصده بالحقّ والمنزلة، فهو يناشد المسلمين قائلاً: (يا معشر المسلمين والمهاجرين والأنصار، أنشدكم الله، أسمعتم رسول الله ﷺ يقول يوم غدِير خمّ: كذا وكذا، وفي غزوة تبوك: كذا وكذا).

إذن فالحقّ الذي قصده عليّ في الرواية هو الحقّ الذي أخذه من الرسول ﷺ يوم غدِير خمّ، أما المنزلة فهي قول الرسول ﷺ له قبل الخروج إلى تبوك: (أنتَ منّي بمنزلة هارون من موسى، إلاّ أنه لا نبيّ بعدي).

ب. في كتاب تاريخ الرُّسل والملوك، للطبريّ —

توجد في كتاب تاريخ الرُّسل والملوك، للطبريّ، عدّة من الروايات التي تتعلّق بموقف عليّ بن أبي طالب وأنصاره من نتيجة اجتماع السقيفة واستخلاف أبي بكر. ويمكن أن نقسّم تلك الروايات إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الروايات فيه تظهر أن (عليّاً) قد استجاب لما اتّفق عليه المسلمون في

السقيفة بشكلٍ سريع، وأنه قام بمبايعة أبي بكر.

الثاني: الروايات فيه تظهر رفض (علي) ببيعة أبي بكر، وأنه قد تعرّض لبعض المحاولات التي تغريه بالثورة على أبي بكر، ولكنه رفض وبايع.

الثالث: الروايات فيه تظهر رفض (علي) لبيعة أبي بكر، وأنه قد حدثت بعض الصدامات بينه وبين السلطة، وقد انتهى الأمر بإجباره على البيعة.

وسوف أورد الروايات المتعلقة بكلّ قسمٍ من الأقسام الثلاثة، وأبين ما في كلّ منها من ملاحظاتٍ، وأوجه تقاربٍ أو اختلافٍ.

روايات استجابة علي السريعة وبيعته المبكرة —

الرواية الأولى: حدّثنا عبيد الله بن سعد قال: أخبرني عمّي قال: أخبرني سيف، عن عبد العزيز بن سياه، عن حبيب بن أبي ثابت قال: (كان عليّ في بيته إذ أتى، فقبل له: قد جلس أبو بكر للبيعة، فخرج في قميص، ما عليه إزارٌ، ولا رداءً، عَجلاً، كراهية أن يبطئ عنها، حتّى بايعه، ثمّ جلس إليه، وبعث إلى ثوبه فأتاه، فتجلّله، ولزم مجلسه)^(٨٩).

الرواية الثانية: حدّثنا عبيد الله بن سعيد الزهري قال: أخبرني عمّي يعقوب بن إبراهيم قال: أخبرني سيف بن عمر، عن الوليد بن عبد الله بن أبي ظبية البجلي قال: حدّثنا الوليد بن جميع الزهري قال: قال عمرو بن حريث لسعيد بن زيد: أشهدت وفاة الرسول ﷺ؟ قال: نعم، قال: فمتى بويع أبو بكر؟ قال: يوم مات رسول الله ﷺ، كرهوا أن يبقوا بعض يومٍ وليسوا في جماعةٍ، قال: فخالف عليه أحدٌ؟ قال: لا، إلّا مرتدٌ أو من قد كاد أن يرتدّ، لولا أن الله عزّ وجلّ ينقذهم من الأنصار، قال: فهل قعد أحدٌ من المهاجرين؟ قال: لا، تتابع المهاجرون على بيعته، من غير أن يدعوهم)^(٩٠).

الرواية الثالثة: حدّثنا عبيد الله بن سعد قال: حدّثني عمّي قال: أخبرنا سيف بن عمر، عن سهل وأبي عثمان، عن الضحّاك بن خليفة قال: لما قام الحباب بن المنذر انتضى سيفه، وقال: أنا جذيها المحنك، وعذيقها المرجّب...، فحامله عمر، فضرب يده، فنذر السيف، فأخذه، ثمّ وثب على سعد، ووثبوا على سعد، وتتابع القوم على

البيعة، وبإيع سعد، وكانت فلتة كفلتات الجاهلية، قام أبو بكر دونها، وقال قائل حين أوطئ سعد: قتلتم سعداً، فقال عمر: قتله الله! إنه منافق، واعترض عمر بالسيف صخرةً فقطعه^(٩١).

الرواية الرابعة: حدثنا عبيد الله بن سعيد قال: حدثني عمي يعقوب قال: حدثنا سيف، عن مبشر، عن جابر قال: قال سعد بن عبادة يومئذ لأبي بكر: إنكم، يا معشر المهاجرين، حسدتموني على الإمارة، وإنك وقومي أجبرتموني على البيعة، فقالوا: إنا لو أجبرناك على الفرقة فصرت إلى الجماعة كنت في سعة، ولكننا أجبرناك على الجماعة، فلا إقالة فيها، لئن نزعنا يداً من طاعة أو فرقت جماعة لنضربن الذي فيه عيناك^(٩٢).

تحليل وتقييم —

١. الملاحظة الأولى التي يجدها الباحث المدقق في الروايات الأربعة السابقة هي أن الروايات الأربعة كلها قد جاءت من طريق واحد، ألا وهو طريق عبيد الله بن سعد الزهري، عن عمه يعقوب بن إبراهيم، عن سيف بن عمر التميمي، ثم تتفرق مصادر الروايات فيما بعد سيف؛ فنجد أن الرواية الأولى قد رواها سيف عن (عبد العزيز بن سياه)؛ أما الرواية الثانية فينقلها سيف عن (الوليد بن عبد الله بن أبي ظبية البجلي)؛ والرواية الثالثة ينقلها سيف عن (سهل وأبي عثمان)؛ أما الرواية الرابعة فينقلها سيف عن (مبشر):

١. عبد العزيز بن سياه

٢. الوليد بن عبد الله

٣. سهل وأبي عثمان

٤. مبشر

ومعنى ذلك أن الطريق الوحيد الذي أخذ عنه الطبري الروايات التي تؤكد أن علي بن أبي طالب قد سارع إلى بيعة أبي بكر بالخلافة هو طريق مشكوك في صحته، ولا يمكن الاعتماد عليه؛ لأن القاسم المشترك في جميع تلك الروايات هو

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

(سيف بن عمر التميمي)، الذي أجمع علماء الجرح والتعديل على جرحه وإسقاط رواياته. ومما يزيد من ضعف روايات سيف الأربعة السابقة أن هناك الكثير من الأخطاء والعيور في أسماء رواتها، بغض النظر عن سيف، فقد ورد اسم (عبيد الله بن سعد) في الروايات الأربعة بأكثر من طريقة؛ ففي الرواية الأولى عرفه الطبري بأنه (عبيد الله بن سعد)؛ وفي الرواية الثانية عرف بأنه (عبيد الله بن سعيد الزهري)؛ ثم يعود الطبري لتعريفه بـ (عبيد الله بن سعد) في الرواية الثالثة؛ أما في الرواية الرابعة فتم تعريفه أنه (عبيد الله بن سعيد). والحقيقة أن راوي تلك الروايات هو (أبو الفضل عبيد الله بن سعد بن إبراهيم بن سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف الزهري البغدادي)، وكان يروي عن عمه يعقوب بن إبراهيم بن سعد، الذي أشار إليه في الروايات الأربعة السابقة بـ (عمي)^(٩٣).

وقد قام عددٌ من علماء الجرح والتعديل بتوثيق وتعديل (عبيد الله بن سعيد)، ومنهم: كلٌّ من: ابن أبي حاتم الرازي، والنسائي، وأبي بكر الخطيب، وابن حجر العسقلاني^(٩٤).

٢- الرواية الوحيدة التي تذكر موقف علي بن أبي طالب من بيعة أبي بكر في الروايات الأربعة السابقة هي الرواية الأولى فقط، أما الروايات الثلاثة الأخرى فلا يذكر فيها اسم علي خصوصاً.

واعتقد أن الروايات الثلاثة كان يقصد بها علي بن أبي طالب، وإن لم يذكر فيها اسمه، فقد حاول سيف بن عمر التميمي أن يؤكد الفكرة التي طرحها في الرواية الأولى، وهي أن علياً قد سارع بمبايعة أبي بكر حتى أنه (خرج في قميص، ما عليه إزار، ولا رداء، عَجلاً، كراهية أن يبطن عنها، حتى بايعه).

إذن، فعليٌّ في رواية سيف الأولى لم يتردد ولم يتفكر، ولم يعترض أو حتى أعلن مجرد رفضه أو استيائه، بل إن رواية سيف تجعل من بيعة (علي) حادثة مبكرة جداً في سياق الأحداث التي وقعت بعد انتهاء سقيفة بني ساعدة.

وحتى يتم (سيف) روايته أرفق بها عدداً من الروايات الأكثر عمومية، التي لا تختص بعلي بن أبي طالب وحده، بل تشرح وتتناول موقف جميع المسلمين من بيعة أبي

بكر.

ففي الرواية الثانية نجد (سيفاً) يؤكد أن جميع المسلمين قد بايعوا أبا بكر (إلا مرتدٌ أو مَنْ كاد أن يرتد)، ثم يؤكد مرةً أخرى على أن جميع الصحابة، والمهاجرين خصوصاً، قد سارعوا إلى بيعة أبي بكر، حتى أنهم قد تتابعوا على بيعته (من غير أن يدعواهم).

وأما الرواية الثالثة فهي تظهر بعض الخلافات التي دارت في السقيفة بين المهاجرين والأنصار، ولكن الرواية - كعادة روايات سيف - تؤكد على (تتابع القوم على البيعة)، كما أنها أكدت أن سعد بن عبادة، زعيم الأنصار ومرشعهم للخلافة، قد بايع هو الآخر.

وأما الرواية الرابعة فتظهر (سعد بن عبادة) أنه قد بايع أبا بكر مُجبراً، وذلك في قوله للمهاجرين: (أجبرتموني على البيعة)، ولكن سيفاً لا يترك الرواية هكذا، بل إنه يبين خطأ سعد وصحة وسداد رأي المهاجرين، فنجد أن الرواية تجعل المهاجرين أقوى حجّةً، فعندما يعترض عليهم سعد بشأن إجباره على البيعة يردونهم بأن هدفهم كان صالح المسلمين والإسلام، ويظهر ذلك في قولهم: (إنا لو أجبرناك على الفرقة فصرنا إلى الجماعة كنت في سعة، ولكننا أجبرناك على الجماعة فلا إقالة فيها).

إذن فالرواية تظهر (سعداً) أنه هو الذي حاول أن يفرق كلمة المسلمين، ويضرب اتفاقهم على أبي بكر. وإمعاناً في التأكيد على ذلك نجد أن سعداً في الرواية يذكر أن قومه من الأنصار قد انضموا إلى أبي بكر، وأجبروه على البيعة.

والشاهد من جميع تلك الروايات أن سيف بن عمر، الذي كان معروفاً بتعصبه وميله إلى قريش والمهاجرين، قد حاول أن يصطنع ويختلق سياقاً تاريخياً يظهر فيه إجماع جميع المسلمين على خلافة أبي بكر. والحقيقة أن روايات سيف في تلك المسألة تتعارض مع الكثير من الروايات الأخرى، التي سنذكرها وناقشها في الصفحات القادمة، تلك الروايات التي تؤكد على وجود معارضة من قبل علي بن أبي طالب وبعض أنصاره وشيعته ضد نتائج اجتماع السقيفة.

كما أن روايات سيف، التي تؤكد على أن سعد بن عبادة قد بايع أبا بكر،

تتعارض مع العديد من الروايات الأكثر تواتراً وصحةً ومنطقيّةً، والتي ترى أن (سعداً) لم يبايع أبا بكر، ولم يبايع عمر بن الخطاب من بعده، وأنه (أي سعد) قد اعتزل جماعة المسلمين، وترك الصلاة معهم، ثمّ رحل إلى بلاد الشام، حيث عاش هناك، وظلّ بها حتى توفّي.

وتعتبر مسألة وفاة سعد بن عبادة من أهمّ النقاط التي قد تشير إلى حقيقة موقفه من بيعة أبي بكر وعمر؛ إذ قيل: إن الجنّ قد قامت باغتياله في عام ١٤هـ، وذلك عندما بال قائماً، وإنهم أنشدوا الشعر في قتله، قائلين:

قَد قَتَلْنَا سَيِّدَ الْخَزْ رَجَّ سَعْدَ بْنَ عَبَادَةَ
رَمَيْنَاهُ بِسَهْمٍ يَنْ قَلَمَ نُحْطَى فِرَادَهٗ^(٩٥)

ولا ريب أن تلك الرواية الغامضة حول مقتل سعد تثير الكثير من الشكوك حول ما إذا كان قتله عن طريق تدبيرٍ وتخطيطٍ من السلطة السياسية القائمة حينذاك أم لا، وهو الأمر الذي قد يؤكّد عدم مبايعته في السقيفة، ومن ثم إثبات زيف وبطلان روايات سيف الأربعة السابقة، التي تؤكد إجماع المسلمين على بيعة أبي بكر.

روايات الرفض العلوي ثم البيعة الاختيارية —

الرواية الأولى: حدّثني محمد بن عثمان بن صفوان الثقفي قال: حدّثنا أبو قتبية قال: حدّثنا مالك - يعني ابن مغول -، عن ابن الحرّ قال: قال أبو سفيان لعليّ: ما بال هذا الأمر في أقلّ حيّ من قريش! والله، لئن شئت لأملأها عليه خيلاً ورجالاً، قال: فقال عليّ: يا أبا سفيان، طالما عاديّت الإسلام وأهله، فلم تضره بذلك شيئاً، إنا وجدنا أبا بكر لها أهلاً^(٩٦).

الرواية الثانية: حدّثني محمد بن عثمان الثقفي قال: حدّثنا أمية بن خالد قال: حدّثنا حماد بن سلمة، عن ثابت قال: لما استخلف أبو بكر قال أبو سفيان: ما لنا ولأبي فصيل، إنما هي بنو عبد مناف! قال: فقيل له: إنه قد ولّى ابنك، قال: وصلّته رَجِمَ^(٩٧).

الرواية الثالثة: حدّثت عن هشام قال: حدّثني عوانة قال: لما اجتمع الناس على

بيعة أبي بكر أقبل أبو سفيان، وهو يقول: والله، إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم، يا آل عبد مناف فيم أبو بكر من أموركم؟! أين المستضعفان؟! أين الأذلان عليّ والعبّاس؟! وقال: أبا حسن، ابسط يدك حتى أبايعك، فأبى عليّ عليه، فجعل يتلمّس بشعر المتلمس:

ولن يقيم على خَسْفٍ يُراد به إلا الأذلان عيرُ الحيِّ والوئدُ
هذا على الخَسْفِ معكوسٌ برُمته وذا يشجّ فلا يبكي له أحدُ

قال: فزجره عليّ، وقال: إنك والله ما أردتَ بهذه إلا الفتنة، وإنك والله طالما بغيتَ الإسلامَ شرّاً، لا حاجة لنا في نصيحتك^(٩٨).

الرواية الرابعة: قال هشام بن محمد: وأخبرني أبو محمد القرشي قال: لما بويح أبو بكر قال أبو سفيان لعليّ والعبّاس: أنتم الأذلان! ثمّ أنشد يتمثل:

إن الهوانَ حمارُ الأهلِ يعرفه والحرُّ يُنكرُه والرسلة الأجد
ولا يقيم على ضيِّمٍ يُراد به إلا الأذلان عيرُ الحيِّ والوئدُ
هذا على الخَسْفِ معكوسٌ برُمته وذا يشجّ فلا يبكي له أحدُ^(٩٩)

عرض ونقض —

١. بالنسبة إلى سند الروايتين الأولى والثانية نجد أنه قد تمّ نقلهما للطبري عن طريق واحد، ألا وهو (محمد بن عفان بن صفوان الثقفي)، ويوجد شبه إجماع بين علماء الحديث أو الجرح والتعديل الستّة على كونه (ثقة)، أو أنه (لا بأس به)^(١٠٠). أما بالنسبة إلى الروايتين الثالثة والرابعة فيذكر الطبري أنه أخذ الأولى عن هشام، وأخذ الثانية عن هشام، والمقصود هو (أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي)؛ لأن الطبري قد رجع إليه في الكثير من الروايات، واعتمد عليه في نقل العديد من الأخبار والقصص؛ لما كان له من معرفة وإحاطة بعلوم النّسب وأخبار العرب والتاريخ.

فإذا رجعنا إلى كتب الرجال وعلم الجرح والتعديل السُّنيّة وجدنا أن العديد من تلك الكتابات قد جرحت في (ابن الكلبي)، واعتبرته شيعياً رافضياً، لا يجوز ولا يصحّ أن يؤخذ منه الحديث أو الأخبار والروايات التاريخية، وأن علم النّسب هو العلم

الوحيد الذي يمكن أن يُؤخَذَ منه^(١٠١).

٢- تتفق الروايات الأربعة على أن (أبا سفيان بن حرب) قد اعترض على بيعة أبي بكر في السقيفة، وأنه قد سارع إلى العباس وعلي بن أبي طالب؛ حتى يكون أمر الخلافة في يد (بني عبد مناف)، بدلاً من أن تسيطر على الزعامة عشائر ضعيفة خاملة الذكر، كعشيرة تيم بن مرة أو عدي، التي ينحدر منهما كلٌّ من: أبي بكر وعمر بن الخطاب، على الترتيب.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا: أين كان أبو سفيان وقت اجتماع السقيفة؟ فهل كان في ذلك الوقت موجوداً في المدينة (عاصمة الدولة الإسلامية) أم أنه كان في موطنه الأصلي في مكة؟

لا تقدم لنا الروايات السابقة رداً صريحاً على ذلك السؤال. ولكن يفهم من سياق الرواية الثانية أن أبا سفيان لم يكن حاضراً في المدينة وقت السقيفة؛ إذ إن الرواية أبرزت اعتراض أبي سفيان على استخلاف أبي بكر، وبعدها تبرر قبوله للأمر بأنه قد قيل له: إن أبا بكر قد استخلف ابنه، وهو (يزيد بن أبي سفيان).

ونلاحظ أن هناك مدىً زمنياً كبيراً بين أحداث السقيفة وتعيين أبي بكر ليزيد في منصب القيادة على أحد الجيوش الموجهة لقتال الروم، فهل كان (أبو سفيان) في تلك الفترة موجوداً في المدينة، ويعلن غضبه ورفضه لولاية أبي بكر، ويذهب إلى علي والعباس ويحرضهما ضد الخليفة؟

المؤكد والمنطقي أن إجابة هذا السؤال هي لا، فالخليفة لم يكن ليسمح بوجود مثل تلك المعارضة ضده، ولم يكن ليرضى بأن يتدخل زعيم الطلقاء في توجيه وإدارة شؤون الدولة الإسلامية.

كما يظهر أن الدعوى التي يعرضه (أبو سفيان) على علي بن أبي طالب والعباس في الروايات الأربعة - وخصوصاً في الرواية الأولى، التي يصرح فيها زعيم الأمويين بقدرته على حشد الرجال والخييل ضد أبي بكر - هو دعوى غير منطقي، وليس بحقيقي؛ إذ إن أبا سفيان كان زعيماً وقائداً للأمويين في مكة، ولكنه معدوم السلطة والنفوذ في المدينة، فكيف يعرض المساعدة في أمر هو غير قادر على إتيانه؟!

كما أنه من المؤكّد أن ما حدث تجاه سعد بن عبادة في السقيفة كان خير شاهدٍ ودليلٍ على قوّة حزب المهاجرين وسطوتهم، وهو لا بُدَّ قد أنذر أبا سفيان وحذّره من مغبة التدخّل السياسي أو العسكري.

فسعد بن عبادة كان زعيماً قَبلياً يعتمد على عصبية قومه من الخزرج خصوصاً، ومن الأنصار وأهل المدينة عموماً، وبالرغم من ذلك فإنه فقد كلّ هذا في صراعه مع المهاجرين، إذن فكيف يُقدّم أبو سفيان، وهو الذي طالما عُرف بذكائه وفطنته ودهائه، على الدخول في صدامٍ معهم؟

٤- إن الأمويين أنفسهم كانوا من أوائل المبايعين لأبي بكر بعد انتهاء اجتماع السقيفة، وتوجد روايةٌ قد ذكرها (الجوهري) في كتابه تقول: إنه بعد السقيفة مباشرةً (اجتمعتُ بنو أمية إلى عثمان بن عفّان، واجتمعتُ بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن، فأقبل عمر إليهم وأبو عبيدة، فقال: ما لي أراكم ملتائين، قوموا فبايعوا أبا بكر، فقد بايع له الناس، وبايعه الأنصار، فقام عثمان ومَن معه، وقام سعد وعبد الرحمن ومَن معهما، فبايعوا أبا بكر)^(١١٣).

وهذه الرواية تتفق مع أغلب الروايات التي قد أوردناها من قبل في كتابي سُلَيْم بن قيس الهلالي وتاريخ الطبري، والتي ترى أن هناك شبه إجماعٍ قد حدث بين المسلمين على إقرار خلافة أبي بكر ومبايعته.

فإذا كان الأمر هكذا فبأيّ رجالٍ وبأيّ حَيْلٍ كان (أبو سفيان) سينصر عليّ بن أبي طالب وعمّه العباس؟!

٥- يظهر في الروايات الأربعة السابقة البُعد القبلي - العشائري بشكلٍ واضح، ففي الرواية الأولى ينتقد أبو سفيان أمر الخلافة الذي صار في (أقلّ حيٍّ من قريش)، وفي الروايتين الثانية والثالثة يعلن أبو سفيان تأييده لـ (بني عبد مناف).

كما أن مناشدة زعيم الأمويين لكلِّ من: عليّ بن أبي طالب والعبّاس بن عبد المطّلب، ووعده إياهما بالنصرة والتأييد، دون غيرهما، يبرز ويؤكد على أن الروايات الأربعة قد تمّ وضعها أو اختلاقها أو تعديل أحداثها بفعل عقليةٍ قبليّةٍ عشائريّةٍ بامتياز. فمختلق تلك الروايات كان يؤمن بأحقية أهل الرسول ﷺ في خلافته، وهو هنا

لا ينظر إلى أهله بالمعنى الشرعي المخصوص المحدد، الذي يراه ويعتقد به الشيعة، بل إنه ينظر إلى أن جميع أقرباء الرسول ﷺ هم من أهله، دون تمييز لفئة معينة عن غيرها من الفئات، ولذلك نجد أن الروايات تجمع بين عليّ والعبّاس، وتجعل من الاثني عشرين مرشّحين محتملين للخلافة، دون أن يتميّز أحدهما عن الآخر.

وبالنسبة إلى تلك النقطة فإنه يحقّ لنا أن نتساءل عن ظروف كتابة تلك الرواية، وتوقيت تدوينها، وهل له علاقة بانتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين، إذ إن ظاهر تلك الروايات يؤكّد أن (أبا سفيان) قد أعلن عن أحقية العبّاس (زعيم البيت العبّاسي) بالخلافة، وهو الأمر الذي - من المؤكّد - أنه قد أعطى شرعية كبيرة للعبّاسيين أثناء صراعهم الدامي ضدّ الأمويين على السلطة والخلافة.

٦- إن الروايات السابقة تؤكّد على أن عليّ بن أبي طالب قد رفض عرض أبي سفيان بمساعدته ونصرته؛ والرواية الأولى تبرّر ذلك الرفض بأن (أبا سفيان طالما عاد الإسلام وأهله): أما الرواية الثالثة فتبرّر ذلك بسعي أبي سفيان إلى الفتنة. والحقيقة أن تلك الأسباب والمبررات تتسق وتتفق مع الكثير من الروايات التي يظهر منها أن عليّ بن أبي طالب كان يبحث عن تأييد المسلمين السابقين والأوليين من أهل بدر ومنّ شابههم، دون أن يحاول طلب المساعدة من حديثي العهد بالإسلام، من الطلقاء والأعراب.

٧- إن شخصية (محمد بن عثمان بن صفوان الثقفي) تظهر بشكل واضح في الرواية الأولى؛ حيث إنه يورد في إحدى الروايات تلك الجملة على لسان عليّ، وهي: (إنا وجدنا أبا بكرٍ لها أهلاً)، وهي جملة تتفق وتتسق مع العقلية السنية التي ترى أن عليّ بن أبي طالب قد وافق على خلافة أبي بكر، ولم يعترض.

أما شخصية (هشام بن محمد بن الكلبي)، على النحو الذي ذكره المؤرّخون وأهل الجرح والتعديل، فلا تظهر إطلاقاً في الرواية الثالثة، التي يرويها هو نفسه، فكيف يكون (ابن الكلبي) شيعياً رافضياً وفي الوقت نفسه يروي أن علياً قد قال لأبي سفيان: إن عرضه بالثورة على أبي بكر مجرد (فتنة)، وإنه شرٌّ على الإسلام؟ فإن الرافضة يؤمنون بغير ذلك، ويعتقدون أن الفتنة - كلّ الفتنة - كانت في نتائج

السقيفة، وفي خلافة أبي بكر، وإبعاد عليّ بن أبي طالب عن الأمر.

روايات رفض عليّ للبيعة وإجباره عليها —

الرواية الأولى: حدّثنا ابن حميد قال: حدّثنا جرير، عن مغيرة، عن زياد بن كليب قال: أتى عمر بن الخطاب منزل عليّ، وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين، فقال: والله، لأحرقنّ عليكم أو لتخرجنّ إلى البيعة، فخرج عليه الزبير مُصَلِّتاً بالسيف، فعثر، فسقط السيف من يده، فوثبوا عليه، فأخذوه^(١٠٣).

الرواية الثانية: حدّثنا زكريّا بن يحيى الضرير قال: حدّثنا أبو عوانة قال: حدّثنا داوود بن عبد الله الأودي، عن حميد بن عبد الرحمن الحميري قال: ..فبايع الناس، واستثبتوا للبيعة، وتخلّف عليّ والزبير، واختلط الزبير سيفه، وقال: لا أغمده حتى يُبايع عليّ، فبلغ ذلك أبا بكر وعمر، فقال عمر: خذوا سيف الزبير، فاضربوا به الحجر، قال: فانطلق إليهم عمر، فجاء بهما تعبا، وقال: لتبايعانّ وأنتما طائعان، أو لتبايعانّ وأنتما كارهان، فبايعا^(١٠٤).

الرواية الثالثة: حدّثني عليّ بن مسلم قال: حدّثنا عباد بن عباد قال: حدّثنا عباد بن راشد قال: حدّثنا عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس، عن عمر بن الخطاب أنه قال: وإنه كان من خبرنا حين توفّي الله نبيّه ﷺ أن عليّاً والزبير ومنّ معهما تخلّفوا عنّا في بيت فاطمة، وتخلّفنا عنّا الأنصار بأسرها، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، فقلت لأبي بكر: انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار...^(١٠٥).

الرواية الرابعة: حدّثنا أبو صالح الضراري قال: حدّثنا عبد الرزاق بن همام، عن معمر، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، أن فاطمة والعبّاس أتيا أبا بكر يطلبان ميراثهما من رسول الله ﷺ، وهما حينئذٍ يطلبان أرضه من فديك، وسهّمه من خيبر، فقال لهما أبو بكر: أما إني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، إنما يأكل آل محمد في هذا المال. وإني والله لا أدعُ أمراً رأيتُ رسول الله ﷺ يصنعه إلاّ صنعتُه، قال: فهجرته فاطمة، فلم تكلمه في ذلك حتى ماتت، فدفنها عليّ

ليلاً، ولم يؤذن بها أبا بكر، وكان لعلِّي وجهٌ من الناس حياة فاطمة، فلما توفيت فاطمة انصرفتُ وجوه الناس عن عليٍّ، فمكثتُ فاطمة ستَّة أشهر بعد رسول الله، ثم توفيتُ.

قال معمر: فقال رجلٌ للزهري: أفلم يبایعه عليٌّ ستَّة أشهر! قال: لا، ولا أحدٌ من بني هاشم، حتَّى بايعه عليٌّ. فلما رأى عليٌّ انصراف وجوه الناس عنه ضرع إلى مصالحة أبي بكر، فأرسل إلى أبي بكر أن اتنا، ولا يأتينا معك أحدٌ، وكره أن يأتيه عمر؛ لما علم من شدة عمر، فقال عمر: لا تأتهم وحدك، قال أبو بكر: والله لأتيتهم وحدي، وما عسى أن يصنعوا بي، قال: فانطلق أبو بكر، فدخل على عليٍّ، وقد جمع بني هاشم عنده، فقام عليٌّ، فحمد الله وأتى عليه بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فإنه لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكارٌ لفضيلتك، ولا نفاسةً عليك بخير ساقه الله إليك، ولكنا كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً، فاستبددتم به علينا، ثم ذكر قرابته من رسول الله ﷺ وحقهم، فلم يرزل عليٌّ يقول ذلك، حتَّى بكى أبو بكر، فلما صمت عليٌّ تشهد أبو بكر، فحمد الله وأتى عليه بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فوالله لقرابة رسول الله أحب إليَّ أن أصل من قرابتي، وإنني والله ما آلت في هذه الأموال التي كانت بيني وبينكم غير الخير، ولكنني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: (لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، إنما يأكل آل محمد في هذا المال)، وإنني أعوذ بالله لا أذكر أمراً صنعه محمد رسول الله ﷺ إلا صنعته فيه إن شاء الله. ثم قال عليٌّ: موعدهك العشيَّة للبيعة، فلما صلى أبو بكر الظهر أقبل على الناس، ثم عذر علياً ببعض ما اعتذر، ثم قام عليٌّ فعظم من حق أبي بكر، وذكر فضيلته وسابقته، ثم مضى إلى أبي بكر فبايعه، قال: فأقبل الناس إلى عليٍّ فقالوا: أصبت وأحسن، قال: فكان الناس قريباً إلى عليٍّ حين قد قارب الحق والمعروف^(١٠٦).

مقاربة واقعية لأسباب الاختلاف —

١- عدد روايات هذا القسم أربع روايات. ونلاحظ أن الروايات الثلاثة الأولى تقدم وجهة نظرٍ تختلف كثيراً عن وجهة النظر التي تقدمها الرواية الرابعة:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

فوجد أن الروايات الثلاثة الأولى تتفق على أن (علياً) وبعض أنصاره ومؤيديه قد امتنعوا عن مبايعة أبي بكر، واعتقدوا بأحقية (علي بن أبي طالب) في الخلافة. أما الرواية الرابعة فإنها ترسم صورةً مختلفةً للقصة، فهي تقرّر أن تخلف علي عن بيعه أبي بكر ليس بسبب اعتقاده بأحقية بخلافه الرسول ﷺ ولكن بسبب أن أبا بكر قد رفض أن يعطي ميراث الرسول ﷺ لأهله وأقربائه.

وبناءً على التصورين المختلفين لقصة رفض علي لبيعة أبي بكر نجد أن هناك تصورين مكملين لوجهتي النظر في ما يتعلق بأنصار علي في الحالتين:

ففي الروايات الثلاثة الأولى نجد أن أنصار علي بن أبي طالب هم: (طلحة والزيبر ورجال من المهاجرين)، في الرواية الأولى؛ (الزيبر)، في الرواية الثانية؛ (الزيبر ومن معه)، في الرواية الثالثة.

فالروايات الثلاث لم تذكر اشتراك أي رجل من بني هاشم في تأييد ونصرة علي بن أبي طالب، وحتى عمه العباس بن عبد المطلب لم يتم ذكره في أي رواية. أما الرواية الرابعة، والتي تقدم تصوراً مختلفاً للقصة، فهي تجعل أنصار علي من أقربائه، من عشيرة بني هاشم، وتصرح الرواية بذلك عندما يذكر الزهري أن جميع الهاشميين لم يبايعوا أبا بكر إلا بعد مبايعة علي بن أبي طالب له، بعد ستة أشهر كاملة من استخلافه في السقيفة.

ولم تذكر الرواية أسماء أي شخص آخر كان يساند علياً في موقفه، فحتى الزيبر بن العوام، الذي تتفق الروايات الثلاثة الأولى على نصرته وعصبيته لعلي، لا نجد اسمه على الإطلاق في الرواية الرابعة.

٢. تنفرد الرواية الثانية بذكر اسم (طلحة بن عبيد الله) وسط أسماء الصحابة الذين تشيّعوا لعلي بن أبي طالب، ورفضوا مبايعة أبي بكر.

وفي رأيي إن إضافة اسم (طلحة) للرواية خطأً كبير، قد حدث من أحد الرواة؛ وذلك لعدة أسباب:

السبب الأول: انفراد تلك الرواية بذكر اسم طلحة في من وقف في صف علي، فلو رجعنا إلى جميع الروايات التي أوردناها في هذا البحث، والمتعلقة بهذا الموضوع،

سواء في كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي أو في كتاب تاريخ الرُّسُل والملوك، للطَّبْرِي، لن نجد أي رواية تتوافق مع تلك الرواية.

السبب الثاني: إن (طلحة بن عبيد الله) كان من أقرب الناس إلى أبي بكر، فقد كان أبو بكر هو الذي دعاه للدخول إلى الإسلام، وهو الذي أخذه إلى الرسول ﷺ، وقدمه إليه، وفوق كل ذلك فإن طلحة بن عبيد الله من قبيلة تيم بن مرة، وهي نفس قبيلة أبي بكر، ومن المنطقي والمعقول أن طلحة كان أحد أوائل المبايعين لأبي بكر بعد السقيفة؛ لأن الدوافع القبلية والعصبية، التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي حينذاك، لا بد أن تدفع طلحة إلى تقديم قريبه على أي مرشح آخر لمنصب الخلافة.

السبب الثالث: إنه على مدار الفترة الواقعة ما بين حادثة السقيفة في عام ١١هـ وحتى استخلاف علي بن أبي طالب في عام ٣٥هـ، لم يُعرف (طلحة) مطلقاً بأنه قد تشييع أو أيد علي بن أبي طالب، وادّعى أنه الأحق بالخلافة، وكذلك لو رجعنا إلى العلاقة ما بين طلحة وعلي قبل وفاة الرسول ﷺ فإننا سنجد أنه لا توجد علاقة قوية تجمع بين الرجلين، مثل العلاقة التي جمعت بين علي من جهة والزبير وسلمان وعمار وجابر بن عبد الله والمقداد بن عمرو من جهة أخرى.

فكيف إذن تم إقحام اسم طلحة بن عبيد الله في الرواية؟! وهل يوجد سبب منطقي يستطيع أن يفسر لنا ذلك؟!

الحقيقة أن الرواية قد تم تعديلها - أو كتابتها فيما يبدو - بعد خلافة علي بن أبي طالب في عام ٣٥هـ، وما حدث بعد ذلك من خروج طلحة والزبير ونكثهما لبيعتهم، وكعادة الأخباريين المسلمين القدامى خصوصاً، والمؤرخين وأصحاب القصص والأخبار عموماً، إن كان هناك اتجاه واضح يحتم ضرورة خلق خلفية تاريخية لجميع الأحداث التي ستتم وتقع في مستقبل الأيام. وقد جرت العادة أن يكون هناك سياقين للخلفية التاريخية للحادثة:

السياق الأول: هو أن تكون الخلفية التاريخية المختلفة متفككة ومتلازمة مع الأحداث المستقبلية.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

السياق الثاني: هو أن تكون الخلفية التاريخية متضادة ومعاكسة تماماً لما سيلحق بها من أحداث مستقبلية.

وفي روايتنا هذه نجد أنه قد تمّ استخدام السياق الثاني، الذي تختلف به المقدمات المختلفة عن النتائج الحقيقيّة، فما هو السبب الذي حثّم استخدام هذا السياق، دون غيره، في تلك الرواية؟

في رأيي إن السبب في ذلك إما أن أحد الرواة الموجودين في سند الرواية كان هواه شيعياً رافضياً، فأراد بإدخال طلحة في الرواية أن يؤكّد على خطئه وعثرته، وتبدّل مبادئه ومعتقداته؛ وإما أن يكون أحد الرواة قد توهم فأدخل طلحة في الرواية عن طريق الخطأ، وخصوصاً أنه بمراجعة الكثير من الروايات التي تذكر طلحة وتترجم له سنلاحظ أن اسم طلحة غالباً يقترن باسم الزبير في الكثير من المواضع. وأعتقد أن الاحتمال الثاني هو الأكثر قابليّةً للتصديق، وخصوصاً أنه بمراجعة أسماء رواة الرواية في كتب الجرح والتعديل سوف نجد أنه لا يوجد أيّ واحدٍ منهم قد اتُّهم بتشيُّعه.

٣. الرواية الثالثة وردت في كتاب الحدود، وأخرجها البخاري في صحيحه، حديث رقم ٦٨٣٠، وهذا الأمر يزيد من مصداقيّتها، كما يزيد من صدق السياق التاريخي الذي تشترك فيه الروايات الثلاثة الأولى.

ولكن في الوقت نفسه نجد أن الرواية الرابعة قد أخرجها البخاري أيضاً في صحيحه، حديث رقم ١٧٥٩، وهو الأمر الذي يعطيها نفس المصدقية التي أعطيناها للرواية السابقة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف تمّ التوفيق بين الروايتين في أهمّ كتب الحديث عند أهل السنّة والجماعة؟ ولماذا لا نوافق نحن في بحثنا هذا على التوفيق بينهما؟

للإجابة عن السؤال الأوّل يجب أن نرجع إلى الروايتين؛ ففي الرواية الثالثة لا يوجد ذكرٌ لمسألة بيعة عليّ بن أبي طالب لأبي بكر؛ ذلك أن عمر بن الخطّاب يقول: (إن عليّاً والزبير ومنّ معهما تخلّفوا عنّا في بيت فاطمة، وتخلّف عنّا الأنصار بأسرها،

واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، فقلت لأبي بكر: انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار...، وتستكمل الرواية بأحداث السقيفة وبيعة أبي بكر فيها، دون أن تعود مرةً أخرى إلى مناقشة موقف عليٍّ من البيعة؛ إذ إن الرواية تظهر أن اجتماع الزبير مع عليٍّ في بيت فاطمة كان قبل السقيفة، لا بعدها.

فإذا انتقلنا إلى الرواية الرابعة وجدنا أنها تناولت موقف عليٍّ بعد السقيفة، وكيف أنه قد تخلّف سنة أشهر كاملة عن البيعة، حتى توفيت فاطمة، فقام عندها بمبايعة أبي بكر.

بهذه الطريقة البسيطة تحلّ الإشكالية، ويتمّ التوفيق بين الروایتين، فتصبح الأولى مقدّمةً، والثانية خاتمةً.

ولكنّ الأمر الذي نعترض عليه في تلك العملية التوفيقية هو ما يمكن أن نسميه بـ (إهمال السياق الروائي).

فقد أشرنا في الملاحظة الأولى من الملاحظات الخاصّة بروايات ذلك القسم إلى أن هناك سياقاً تاريخياً، تتكامل وتتضافر فيه الروايات الثلاثة الأولى، وتتسق مع بعضها، وأن هناك سياقاً آخر مختلفاً، تدور فيه أحداث الرواية الرابعة.

ولا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال أن نهمل ذلك الاختلاف، وأن نحاول التوفيق بين تلك الروايات، وتأليفها، لاستنقاذ معيارية وحجّية صحّة السند التي تميّز بها كلّ من الروايتين الثالثة والرابعة.

وسوف أحاول في الجدول التالي أن أوضح نقاط الاختلاف بين سياقيّ كلّ من

الروايتين المشار إليهما:

وجه المقارنة	السياق الأوّل (الروايات الثلاث الأولى)	السياق الثاني (الرواية الرابعة)
١	سبب تأخّر عليٍّ عن بيعة أبي بكر	غضبه لرفض أبي بكر تسليم ميراث الرسول ﷺ إلى فاطمة والعبّاس.
٢	اعتقاده بأحقّيته في الخلافة.	مجموعة من الصحابة المعتقدين
	أنصار وشيعة	العبّاس بن عبد المطلب، وجميع

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

<p>رجال بني هاشم، وقد وقفوا مع علي بن أبي طالب؛ بدافع العصبية القبلية والعشائرية فحسب.</p>	<p>بأحقية علي في خلافة الرسول ﷺ، لقربته ومناقبه والأحاديث الواردة في فضله، والتي يفهم منها وجوب استخلافه، ومنهم: الزبير بن العوام، وعدد من الصحابة المجهولين، التي لم تصرح تلك الروايات بأسمائهم، ونعقد أن منهم سلمان وجابر بن عبد الله وعماراً والمقداد وأبا ذر؛ وذلك للعلاقة الوثيقة التي جمعتهم بعلي، واعتقادهم بأحقية في منصب الخلافة.</p>	<p>علي</p>
<p>قام علي وجميع أنصاره من الهاشميين بمبايعة أبي بكر، بإرادتهم الحرة، وبدون أي جبر أو عنف، بعد ستة أشهر من السقيفة. وكان أبو بكر في ذلك الوقت لا يطالبهم بالبيعة، ولم يحاول إجبارهم عليها بأي شكل.</p>	<p>رفض علي وأنصاره البيعة، ورفعوا السلاح ضد أصحاب السقيفة، فقام أنصار أبي بكر وعمر باقتحام اجتماعهم في منزل فاطمة، واقتادوهم رغماً عنهم إلى الخليفة، حيث تم إكراههم وإجبارهم على البيعة تحت تهديد السلاح والقتل. ويظهر أن ذلك الأمر قد حدث بعد أيام قلائل من السقيفة.</p>	<p>موقف علي وأنصاره من بيعة أبي بكر</p>

ومن النقاط التي تتفق عليها الروايات الأربعة أن (عمر بن الخطاب) كان هو صاحب الدور الأكبر في العمل لإخضاع علي بن أبي طالب وشيعته لسلطة خليفة السقيفة، فلو رجعنا إلى الرواية الأولى لوجدنا أن عمر قد هدّد علياً وشيعته بأنه سيحرق عليهم الدار إن لم يبايعوا، وفي الرواية الثانية يعلن عمر صراحة أنه لا بد من

مبايعة هؤلاء النفر لأبي بكر، سواء كان ذلك بالجبر أو بالاختيار. أما الرواية الرابعة فهي تشير إلى نفس المضمون، ولكن بطريقة أقل وضوحاً؛ ذلك أن الرواية تذكر أنه لما أرسل علي بن أبي طالب إلى أبي بكر؛ ليأتيه، فإنه أبلغه (أن ائتنا، ولا يأتينا معك أحد، وكره أن يأتيه عمر؛ لما علم من شدة عمر).

خاتمة واستنتاج —

استطعت في هذا البحث أن أصل إلى عددٍ من النتائج المهمة، التي حاولت أن أبينها وأظهرها، وأدلل على صحتها. ومن أهم تلك النتائج:

١. أن أوضح أن الكثير من الروايات التي وردت في كتابي سُلَيْم بن قيس الهلالي وتاريخ الرُّسل والملوك، للطبري، هي روايات غير حقيقية وغير واقعية، وتبتعد كثيراً عن الصحة التاريخية؛ إذ إن الكثير من تلك الروايات يعارض وينافي بعضه بعضاً، مما يؤكد أن بعض تلك الروايات حقيقة، وبعضها كذب؛ إذ لا يمكن أن نعتقد بصحة وصدق روايات تقدم لنا صوراً متناقضة للأحداث التاريخية.

٢. بالرغم من توثيق الكثير من العلماء والباحثين الشيعة لكتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي، واعتقادهم بصدقه وحقيقة الأحداث التاريخية المثبتة في مته، إلا أننا ننظر بعين الشك والريبة إلى هذا الكتاب؛ فإنه بمراجعة الروايات المتعلقة بموضوع السقيفة وموقف علي بن أبي طالب وشيعته من نتائجها يتبين لنا أن هناك عدداً من الروايات المتعارضة، والتي يكذب ويضعف بعضها بعضاً.

فإذا رجعنا إلى الروايتين المذكورتين في الكتاب بخصوص موضوع البحث

سوف نلاحظ التالي:

م	وجه المقارنة	رواية البراء بن عازب	رواية سلمان الفارسي
١	الطابع الغيبي في الرواية	لا نكاد نلاحظ أثراً للغيبيات في الرواية، سوى في أمر معرفة (حذيفة بن اليمان) بما سيحدث بعد وفاة الرسول ﷺ، وهو أمر له الكثير من الشواهد والأدلة في	تمتلئ الرواية بالإرهاصات والتنبؤات غيبية الطابع، مثل: مبايعة إبليس لأبي بكر؛ إخبار الرسول ﷺ لعلي بما سيحدث بعد وفاته؛

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

	الروايات الموجودة في كتب التاريخ السنّية.		
	وتوعّد عليّ بن أبي طالب لأعدائه بالنار، بناءً على الأحاديث التي حدّثه بها الرسول ﷺ قبيل وفاته.		
٢	تقدّم الرواية أسباباً منطقية لاعتقاد أصحاب عليّ بأحقّيته صاحبهم في ولاية أمر المسلمين بعد رسول الله ﷺ، ومنها: قرابته لرسول الله ﷺ، وأسبقية إيمانه وإسلامه، والأحاديث الكثيرة الواردة في حقّه، والتي يفهم منها مفهوم (الوصاية) بشكلٍ مستتر غير ظاهر.	سبب اعتقاد أصحاب عليّ بأحقّيته في الخلافة	
٣	أكّدت الرواية أن حقّ اختيار الخليفة هو حقّ إلهي لا دَخَلَ للبشر فيه، ومن ثمّ فلا يجوز أن يتمّ إعمال مبادئ الشورى والاختيار في انتقاء الخليفة.	الشورى والاختيار	
٤	نلاحظ أن الرواية تطرّقت للكثير من المبادئ والمعتقدات التي يؤمن بها الشيعة الإمامية، ومن ذلك: مبدأ الوصاية؛ ومبدأ حجّية الإمام؛ ووراثه العلم؛ والاصطفاء الإلهيّ للأنبياء والأئمّة.	مبادئ المذهب الشيعي الإمامي	
٥	تذكر الرواية موقف العباس بن عبد المطلب المساند لعليّ، ورفضه للتوافق مع أبي بكر وعمر، وكذلك فإنه يُفهم من الرواية أن الهاشميين جميعاً قد وقفوا بجوار	موقف العباس بن عبد المطلب والهاشميين	

	علي بن أبي طالب.		
٦	موقف علي من البيعة	يُفهم من الرواية أن علياً كان رافضاً لبيعة أبي بكر، وأنه كان يعتقد أنه أحقُّ بها، ولكن الرواية لا تصرِّح بذلك، بل إننا فهمنا ذلك من خلال آراء الصحابة.	تصرِّح الرواية بموقف علي الرافض للبيعة، وأنه قد تمَّ إجباره على بيعة أبي بكر عن طريق التهديد.

إذن فلا يمكن أن نعتقد بأن (سُلَيْم بن قيس) نفسه هو الذي قام برواية الروايتين، فأغلب الظن أنه قد روى لـ (أبان بن أبي عيَّاش) رواية واحدة فقط، وهي الرواية التي أثبتتها (أبان) في الكتاب، ثم تمَّت إضافة الرواية الثانية في فترة لاحقة، وتمَّ حشوها في الكتاب، ونسبتها إلى (سُلَيْم بن قيس).

ولا نستطيع أن نحدِّد في هذا البحث أي رواية من الروايتين هي الرواية الأصلية التي وضعها سُلَيْم بنفسه، وأي رواية هي التي أُضيفت إلى كتابه في زمن لاحق؛ إذ إن عملية التدقيق والفرز تلك تحتاج إلى دراسة الكتاب ككل، وتقسيم جميع الروايات الواردة فيه، ودراستها وفق منظورٍ تاريخيٍّ مجرد - وبعيداً عن النزعات المذهبية -، حتى يتسنى لنا معرفة الروايات الأصلية من الروايات المضافة، وهو أمرٌ ليس في إمكاننا أن نتمه الآن، ويحتاج إلى بحثٍ آخر منفصل.

٣. بالنسبة إلى الروايات التي وردت في كتاب تاريخ الرُّسُل والملوك، لابن جرير الطبري، فقد قُمنا بتقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ويشمل الروايات التي ذكرت أن (علي بن أبي طالب) قد سارع إلى مبايعة أبي بكر.

وقد أوضحنا كذب وفساد تلك الروايات؛ بسبب أنها - كلها - مروية عن سيف بن عمر التميمي، الذي ذكرنا رأي العديد من العلماء السنَّة فيه، وكيف أنهم جرحوه، وأوضحوا كذبه وعدم حجِّية الروايات والأحاديث التي يرويها.

القسم الثاني: ويشمل الروايات التي ذكرت أن (أبا سفيان) قد عرض المساعدة والنصرة على علي بن أبي طالب، وأن علياً قد رفض، وباع أبو بكر حُرّاً، بدون جَبْرٍ.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وقد بيّنا أنه في تلك الروايات العديد من الأخطاء التاريخية، التي تعارض حدوثها، مثل:

- عدم وجود أبي سفيان في المدينة وقت حدوث البيعة.
- لم يكن عند أبي سفيان بن حرب في ذلك الوقت من القوة والنفوذ ما يستطيع به أن يتدخل عسكرياً وحربياً؛ لنصرة طرفٍ على طرفٍ آخر.
- كان بنو أمية أوّل الناس الذين بايعوا أبا بكر.
- حاولت أن أصل إلى أصل تلك الروايات، وسبب انتشارها، فتوصلت إلى أن تلك الروايات قد تمّ اختلاقها في بدايات العصر العبّاسي، أثناء الصراع مع الدولة الأموية، وبعد ذلك مع العلويين، عندما وجد العبّاسيون أنهم في حاجة ماسّة لتبرير وجودهم على قمّة الهرم السياسي للدولة، بدون الاعتماد على التراث الديني - السياسي العلوي، فقاموا بنشر تلك الروايات؛ لتبرير شرعيتهم.

القسم الثالث: ويشمل الروايات التي تذكر أن عليّ بن أبي طالب رفض مبايعة أبي بكر، وأن البيعة قد تأخّرت. فعرضت للروايات الأربع الموجودة في ذلك القسم، وبيّنت أن هناك ثلاث روايات تتماشى مع بعضها البعض في سياقٍ واحد، أما الرواية الرابعة فإنها تدرج تحت سياقٍ آخر.

- ٤- في ختام ذلك البحث سوف أضع في نقاطٍ مختصرة أهمّ ما خلصت إليه:
- إن عليّ بن أبي طالب اعتقد أنه الأحقّ بخلافة الرسول ﷺ.
- إن هناك نوعين من الرجال قد ناصروا عليّاً: النوع الأوّل: وهم من أصحابه الذين اعتقدوا بأحقّيته في الخلافة؛ والنوع الثاني: وهم من أقربائه الذين عزّ عليهم أن يخرج أمر الحكم والسلطان من بني هاشم إلى غيرها من القبائل والبطون القرشيّة.
- إن زعماء المهاجرين حرصوا على الذهاب إلى سقيفة بني ساعدة، دون أن يحضر عليّ بن أبي طالب معهم؛ إذ إنه لو كان حاضر معهم لكان من المحتمّ أن تتغيّر نتائج السقيفة.
- كان الصدام بين المهاجرين والأنصار في السقيفة عنيفاً إلى أقصى حدّ، ولولا انضمام عددٍ من عناصر الأوس إلى الجانب والصفّ القرشيّ فإنه لم يكن المهاجرين يستطيعون أن يحسموا أمر استخلاف أبي بكر.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- إن عليّ بن أبي طالب وأنصاره لم يبايعوا أبا بكر بالخلافة في أوّل الأمر.
 - إن (عمر بن الخطّاب) هو الذي ألحّ على (أبي بكر) باستدعاء عليّ؛ ليتمّ البيعة، وإن عمر كان هو الطرف الأكثر شدّةً وعُنفًا في الحزب القرشيّ ضدّ عليّ وشيعته
 - تمّ إجبار عليّ وأصحابه على بيعة أبي بكر.

الهوامش

- (١) أبو زرعة الرازي، الضعفاء والكذّابين والمتروكين: ٧٢، تحقيق: أبو عمر محمد بن علي الأزهري، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- (٢) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٢٣، تحقيق: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٥م.
- (٣) أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حمّاد العقيلي المكي، الضعفاء الكبير ٢: ١٧٥، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٤) ابن حيّان البستي، المجروحين من المحدثين ١: ٤٣٩.
- (٥) أبو أحمد عبد الله بن عديّ الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال ٤: ٥٠٧، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٦) أبو حفص عمر بن أحمد بن شاهين، تاريخ أسماء الضعفاء والكذّابين: ١٠٠، تحقيق: د. عبد الرحيم محمد أحمد القشقرى.
- (٧) أبو الحسن عليّ بن عمر الدارقطني البغدادي، الضعفاء والمتروكون: ٢٤٣، دراسة وتحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٤م.
- (٨) الحاكم النيسابوري، المدخل إلى الصحيح ١: ١٧١ - ١٧٢، دار الإمام أحمد، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- (٩) أبو نعيم الإصبهاني، الضعفاء: ٩١.
- (١٠) شمس الدين الذهبي، المغني في الضعفاء ١: ٤١٩.
- (١١) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ٣: ٣٥٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.
- (١٢) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٤: ٢٢٢، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٢م.
- (١٣) للمزيد حول ترجمة الإمام الزُّهريّ راجع: ابن سعد، الطبقات الكبير ٧: ٤٢٩ - ٤٣٢؛ ابن حيّان، تقريب الثقات: ١١١٥ - ١١١٦؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥: ٣٢٦ - ٣٤٢؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ: ١٠٨ - ١٠٩.
- (١٤) يحيى بن إبراهيم بن عليّ يحيى، مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري: ٢٧ - ٣٠، دار

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢م - ١٤٤٤هـ

- العاصمة، الرياض.
- (١٥) أبو العباس أحمد النجاشي، رجال النجاشي: ٣٠٦.
- (١٦) ومنها، على سبيل المثال: النجاشي، رجال النجاشي: ٣٠٦.
- (١٧) العقيلي المكي، الضعفاء الكبير ٤: ١٩.
- (١٨) الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال ٧: ٢٤١.
- (١٩) ابن شاهين، تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين: ١٦٢.
- (٢٠) الدارقطني، الضعفاء والمتروكون: ٣٣٣.
- (٢١) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ٥: ٥٠٨.
- (٢٢) الذهبي، المغني في الضعفاء ٢: ١٣٥.
- (٢٣) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٦: ٤٣٠.
- (٢٤) سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس الهلالي: ١٤٣، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني الخوئيني، مطبعة الهادي، قم.
- (٢٥) المصدر السابق: ١٤٤ - ١٤٥.
- (٢٦) المصدر السابق: ١٤٥.
- (٢٧) ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك ٣: ٢٥٦ - ٢٥٧، تقديم ومراجعة: صدقي جميل العطّار، دار الفكر، بيروت، ٢٠١٠م.
- (٢٨) المصدر السابق ٣: ٢٦٣.
- (٢٩) المصدر السابق ٣: ٢٦٥.
- (٣٠) كتاب سليم بن قيس الهلالي: ١٢٨.
- (٣١) المصدر السابق: ١٣٨ - ١٣٩.
- (٣٢) المصدر السابق: ١٤٠.
- (٣٣) المصدر السابق: ١٤١.
- (٣٤) المصدر السابق: ١٤٢.
- (٣٥) للمزيد حول ترجمة البراء بن عازب راجع: ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة: ١٠٥ - ١٠٦، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠١٢م.
- (٣٦) كتاب سليم بن قيس الهلالي: ١٤٤.
- (٣٧) المصدر السابق: ١٤٥.
- (٣٨) المصدر السابق: ١٤٦.
- (٣٩) المصدر السابق: ١٤٧.
- (٤٠) المصدر السابق: ١٤٨.
- (٤١) المصدر نفسه.
- (٤٢) المصدر السابق: ١٤٩.
- (٤٣) المصدر نفسه.

- (٤٤) المصدر نفسه.
- (٤٥) المصدر السابق: ١٥٠.
- (٤٦) المصدر السابق: ١٥٣.
- (٤٧) المصدر نفسه.
- (٤٨) المصدر السابق: ١٥٥.
- (٤٩) المصدر السابق: ١٥٧.
- (٥٠) المصدر نفسه.
- (٥١) المصدر السابق: ١٥٨.
- (٥٢) المصدر نفسه.
- (٥٣) المصدر السابق: ١٦٠.
- (٥٤) المصدر السابق: ١٦٢.
- (٥٥) المصدر السابق: ١٦٣.
- (٥٦) للمزيد حول ترجمة سلمان الفارسي راجع: ابن عبد البرّ، الاستيعاب في أسماء الأصحاب ٢: ٣٨٠ - ٣٨٣، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٦م؛ ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة: ٤٩٩ - ٥٠٢.
- (٥٧) لويس ماسينون، شخصيات قلقة في تاريخ الإسلام: ٤ - ٤٦، ط ٢، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤م.
- (٥٨) ابن كثير، البداية والنهاية ١٠: ٥٠٥، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الرياض.
- (٥٩) صحيح مسلم، حديث رقم ٢٤٩٤.
- (٦٠) ابن الأثير، الكامل ٢: ١٦.
- لاحظ علاقة ذلك العدد (٣١٣) بالكثير من العقائد الشيعية، مثل: عدد أنصار المهديّ بعد خروجه من الغيبة الكبرى (الباحث).
- (٦١) جعفر مرتضى العاملي، دراسات وبحوث في التاريخ والإسلام ١: ١٠٧، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- (٦٢) الذهبي، تذكرة الحفاظ: ١٧.
- (٦٣) جعفر مرتضى العاملي، دراسات وبحوث في التاريخ والإسلام ١: ١٠٧.
- (٦٤) المصدر السابق ١: ١٠٨.
- (٦٥) كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ١٤٦، ١٤٨، ١٥٦، ١٥٨، ١٦١، ١٦٢.
- (٦٦) راجع هامش رقم (٢) في كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ١٦٢.
- (٦٧) ابن عبد البرّ، الاستيعاب في أسماء الأصحاب ٢: ١٧٠.
- (٦٨) ابن الأثير، الكامل ٢: ٢٧٢.
- (٦٩) ابن الطقطقي، الفخري في الأدب السلطانية: ٧٨.
- (٧٠) الطبري، تاريخ الرُّسُل والملوك ٥: ٧٧.

- (٧١) كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ١٤٨
- (٧٢) راجع: الطبراني، المعجم الكبير، حديث رقم ٤٦.
- (٧٣) الحاكم، المستدرک ٣: ١٣٧.
- (٧٤) المتقي، كنز العمال ٦: ١٥٧.
- (٧٥) الهيثمي، مجمع الزوائد ٩: ١٢١.
- (٧٦) كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ١٤٩.
- (٧٧) المصدر السابق: ١٤٩.
- (٧٨) المصدر نفسه.
- (٧٩) المصدر السابق: ١٥٠.
- (٨٠) المصدر السابق: ١٥٢.
- (٨١) المصدر السابق: ١٥٧.
- (٨٢) المصدر السابق: ١٤٥.
- (٨٣) المصدر السابق: ١٤٨.
- (٨٤) المصدر السابق: ١٥٢.
- (٨٥) المصدر السابق: ١٥٦ - ١٥٧.
- (٨٦) المصدر السابق: ١٦١.
- (٨٧) المصدر السابق: ١٤٧.
- (٨٨) المصدر السابق: ١٥٢.
- (٨٩) الطبري، تاريخ الرُّسُل والملوك ٣: ٢٥٧.
- (٩٠) المصدر السابق ٣: ٢٥٧.
- (٩١) المصدر السابق ٣: ٢٦٧.
- (٩٢) المصدر نفسه.
- (٩٣) أكرم بن محمد الفالوجي، معجم شيوخ الطبري: ٣٤٠، دار ابن عَفَّان، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- (٩٤) المصدر السابق: ٣٤١.
- (٩٥) الذهبي، سير أعلام النبلاء ١: ٢٧٧.
- (٩٦) الطبري، تاريخ الرُّسُل والملوك ٣: ٢٥٨.
- (٩٧) المصدر السابق ٣: ٢٥٨.
- (٩٨) المصدر السابق ٣: ٢٥٨ - ٢٥٩.
- (٩٩) المصدر السابق ٣: ٢٥٩.
- (١٠٠) الفالوجي، معجم شيوخ الطبري: ٥٤٢.
- (١٠١) على سبيل المثال راجع: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٠: ١٠١ - ١٠٣.
- (١٠٢) الجوهري، السقيفة وفدك: ٦٠، تقديم وجمع وتحقيق: محمد هادي الأميني، مكتبة نينوى الحديثة، طهران.

(١٠٣) الطبري، تاريخ الرُّسُل والملوك ٣: ٢٥٤.

(١٠٤) المصدر السابق ٣: ٢٥٥.

(١٠٥) المصدر السابق ٣: ٢٥٦.

(١٠٦) المصدر السابق ٣: ٢٥٧ - ٢٥٨.

تحديات في مواجهة البديهيات تحليلٌ ونقد

الشيخ عباس عارفي (*)
ترجمة: حسن العاشمي

توطئة —

تأتي هذه المقالة في سياق الدفاع العقلاني عن الرؤية النبوية للفلسفة الإسلامية في بحث التوجيه والتعليل. وعلى هذا الأساس، فإن كاتب المقالة، بعد بيان تعريف عن القضايا الأساسية، والعمل على إثباتها، من خلال التأكيد على نوعين من القضايا الأساسية، وهي: القضايا الوجدانية المقتبسة من العلم الحضوري؛ والقضايا الأوليّة، ليثبت صدق وتطابق هذه القضايا مع الواقع، يعمل بعد ذلك على إثبات مدعاه في إطار بحث النسبة بين القضايا الأوليّة والقضايا التحليليّة لكأنط. إن تبويب الآراء المنشود لهذه المقالة يأتي جواباً عن الشكوك والإشكالات التي تمّ توجيهها إلى مباني المعرفة اليقينية، عبر سبع مراحل.

إن أحد الإشكالات المهمّة التي يثيرها المشكّكون - بالنسبة إلى نظرية المعرفة بما يتطابق مع الواقع - يدور حول مباني المعرفة. إن المشكّك في هذا الخصوص إنما يستهدف «مباني المعرفة»، ويعمل - من خلال بيان تشكيكاته - على تقويض أسس ومبادئ المعرفة. في هذه المرحلة يتمّ بيان تشكيكات في مورد القيمة المعرفية

(*) باحثٌ متخصصٌ في الفلسفة، وعضو الهيئة العلميّة في مؤسّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والأبحاث - قم.

لـ «البديهيات»، ولا سيما منها «الأوليات» و«الوجدانيات»، ويتم فرض التحديات عليها، وسوف يكون الأمر عندها كما قال الفخر الرازي: «عند ذكره تقشعرّ الجلود، وتبلغ القلوب الحناجر».

مراحل هذا التحدي —

أ. مرحلة التعريف —

إن المشكك يطلب منا في هذه المرحلة أن نحدد القضايا المبنائية والأساسية - البديهيات - مفهوميًا، بمعنى أن نعمل على بيان الخصوصية أو الخصائص التي تتصف بها القضايا التي تؤلف مبنى العلوم والمعارف البشرية.

ب. مرحلة الإثبات —

إن المشكك في هذه المرحلة يطلب منا أن نثبت وجود القضايا التي نعتبرها من «مبادئ المعرفة».

ج. مرحلة الصدق —

إن المشكك يطلب منا في «مرحلة الصدق» أن نثبت أن القضايا المبنائية تتطابق مع الواقع.

كما أن المشكك في هذه المرحلة، بعد أن نثبت صدق القضايا البديهية، سوف يضع أمامنا «مشكلة البنية الأخرى». إن هذه المشكلة، التي تترصد «مسار إثبات الصدق»، هي أن المدّعات المعرفية للذين يدعون المعرفة تابعة للبنية المعرفية لأنظمتهم المعرفية. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن معرفتك بصدق قضية « $٤ = ٢ + ٢$ » تابعة لبنيتك الإدراكية؛ إذ لو كان لديك بنية أخرى لكان لديك فهم وإدراك آخر يتناسب مع تلك البنية. وعليه، لا يمكن القول: إنك، وأي شخص آخر مثلك، تمتلكون الآن «معرفةً» حقًا؛ إذ يكفي مجرد وجود هذا الاحتمال لكي يتعرّض فهمك للعطب، ويسقط من عرش المعرفة. ومن هنا يجب في «العبور من مرحلة الصدق» الإجابة عن

«مشكلة البنية الأخرى» أيضاً.

د. مرحلة القفز (الجسر) —

إن المشكك في هذه المرحلة يسأل قائلًا: «كيف تقفز من وضوح القضية البديهية إلى صدق القضية؟». إن «وضوح القضية» نسبةً تربط القضية بقائلها، بيد أن «صدق القضية» إنما هو علاقةً ترتبط بمحكّي القضية. وبعبارةٍ أخرى: إن متغيّر الوضوح الذي يتجلّى في إطار «اليقين» إنما يرتبط بـ «قائل القضية»، وأما «الصدق» فهو النسبة التي تربط القضية بمحكّيها. وعليه فإن السؤال الذي يردُّ هنا: ما هو السبب الذي يجعلك تدّعي القول بأن «كلّ قضيةٍ إذا كانت واضحةً بالنسبة إلى قائلها إذن فهي متطابقة مع الواقع».

القائل ... (القضية) ... المحكّي

الحالات الإدراكية للقائل ... (القضية) ... صدق وكذب القضية

الوهم والشك والظن واليقين = الحالات الإدراكية

اليقين = الوضوح

الوهم والشك والظن = عدم الوضوح

الوضوح (حال القائل) ... الجسر ... صدق القضية (علاقة القضية مع الواقع)؟!

إن المشكك في هذه المرحلة يعمل على إظهار الجسر والقفز من «وضوح القضية» إلى «صدق القضية» بوصفه أمرًا غير وحيه وغير مبرر، ويقول: كما لا يمكن لك القفز من «عدم وضوح قضية ما» إلى «كذب القضية»، كذلك لن يمكن لك القفز من «وضوح القضية» - التي تظهر في إطار «اليقين» - إلى «صدق» القضية أيضاً.

هـ. مرحلة الوجدانيات —

يقول المشكك: لو استندتم إلى «الوجدانيات»؛ بمعنى القضايا المقتبسة من العلم الحضوري، وتمكّنتم - جدلاً - من تجاوز الإشكالات الأخرى (الإشكالات العامة) على سبيل المثال، فسوف تواجهون إشكالاتٍ خاصّةً أخرى: من قبيل:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

١- إن عليك في الخطوة الأولى أن تثبت أن «العلم الحضورى» - بمعنى العلم المرتبط مع الواقع - موجودٌ. فقد لا يكون هناك مصداقٌ لهذا العلم أصلاً! فما لم تثبت وجود مثل هذا العلم لن تستطيع الاستناد إلى الوجدانيات التي تقوم بدورها على العلم الحضورى أيضاً.

٢- إن عليك أن تثبت أن بمقدورك أن تمتلك «تعبيراً بلا تفسير» عن العلم الحضورى؛ إذ إننا في الوجدانيات نواجه على الدوام احتمال أن يكون ما صببناه في بوتقة قضية ما، وسميئناه «قضية وجدانية»، قد تجلّى لنا تحت لواء تفسيرٍ خاص!

٣- إنكم كلما أردتم التعبير تقومون في الواقع بعملية التفسير، وإن تفسير كلٍّ مشهدٍ إدراكي - حضورى أو غير حضورى - لا يكون في مأمّن من تدخّل الذهن. وعليه لو تمّ تشذيب تفسير الإدراكات من «تدخّل الذهن» رُبما أمكن لك الوصول إلى الغرض، بيد أنك تواجه على الدوام احتمال ما أشار إليه [الفيلسوف الألماني] إيمانويل كانط بقوله: «إن منظومتك الذهنية تتدخّل في تفسيرك للحقيقة»!

٤- بالنظر إلى أن صدق الوجدانيات ينشأ من قيامها على العلم الحضورى؛ بمعنى أنه كلما شككنا في صدق هذا النوع من القضايا سوف نستطيع العودة إلى أنفسنا، ونجد هناك ما يتطابق معه، يطرح هذا السؤال نفسه: لو لم يكن العلم الحضورى حاضراً؛ كأن يزول خوفك - على سبيل المثال -، عندها ما الذي تفعله في تقييم القضايا الوجدانية؟

٥- لو أمكن لك تجاوز جميع الإشكالات المتعلقة بـ «الوجدانيات» أيضاً فسوف تواجه هذا الإشكال على أي حال، وهو أن «القضايا الوجدانية» قضايا شخصية^(١)، وليست عينية وخارجية^(٢)، وهي، مثل «العلم الحضورى»، لا تقبل النقل إلى الآخر.

و. مرحلة الأوليات -

إن «الأوليات» أو «القضايا الأولية» هي القضايا التي يكفي مجرد تصوّر الطرفين فيها للجزم بصدقها. إن هذا النوع من القضايا أعمّ من القضايا التحليلية لإيمانويل كانط. فلو اخترت «الأوليات» بوصفها «أساساً للمعرفة» فإنك - بالإضافة

إلى الإشكالات الأخرى التي تتجّه إليك بشكلٍ عامّ . سوف تواجه عدداً من الإشكالات الخاصة أيضاً، وهي:

١. لو قلتم بأن سرّ اليقين في «القضايا الأوليّة» يكمن في مجرد تصوّر طرّف في القضية، وبحث السنجيّة بين الموضوع والمحمول في القضية الحملية، والمقدّم والتالي في القضية الشرطيّة، يؤدّي إلى الجزم بصدق القضية الأوليّة، ولو لم يحصل لدى الشخص جزمٌ بها تقولون بأن عدم الجزم أو عدم الحكم بالصدق معلولٌ لعدم تصوّر أطراف القضية، فسوف نقول بدورنا: لماذا تعتبرون عدم يقين الآخرين ناشئاً عن عدم التصوّر الصحيح لطرّف القضية؟! بل قد يحدث لشخصٍ أحياناً أن يحكم بخلاف قضيةٍ؛ بسبب امتلاكه تصوّراً صحيحاً عن طرّف القضية! فما هو السبب الذي يحملك على ادّعاء أنني حيث أحمل مثل هذا الفهم والإدراك، إذن فإن أذهان الآخرين^(٣) تحمل أو كانت أو سوف تحمل مثل هذا الفهم والإدراك أيضاً؟! ألا تعدّ تسرية هذا الحكم إلى الآخرين أمراً تمثلياً؟!

٢. لو قلتم: إن «الأوليّات» هي ذلك النوع من القضايا التي لا يمكن الاستدلال عليها فسوف يطرح هذا السؤال نفسه: «كيف تصلون من عدم إمكان الاستدلال على قضيةٍ ما إلى القول بصدق تلك القضية؟».

٣. لو قلتم: إن «الأوليّات» هي القضايا التي إذا تصوّرت طرفيّها بشكلٍ صحيح لن تتمكّنوا من عدم الجزم بصدقها فسوف نقول: كيف تجعلون من «عجزكم عن عدم تصديق قضيةٍ ما» دليلاً على «صدق تلك القضية»؟!

ز. المرحلة الشرطيّة —

يقول المشكك في هذه المرحلة: لو أمكن لكم اجتياز المراحل السابقة بسلام، ووصلتم إلى هذه المرحلة، سوف تواجهون هنا طريقاً مسدوداً يكمن أمام القضايا الأوليّة، وكذلك القضايا التحليلية؛ بوصفها جزءاً من القضايا الأوليّة. وهذا الكمين هو الذي نعبّر عنه بـ «المرحلة الشرطيّة». وبسبب أهمّيته عمدنا إلى بحثه بوصفه مرحلةً مستقلةً.

إن خلاصة كلام المشكك في هذه المرحلة هي: لو اخترتم «الأوليات» بوصفها من «القضايا الأساسية»، أو كان لديكم أمل أو توقُّع ب «القضايا التحليلية لكأنط»، فعندها سوف يتَّجه إليكم هذا الإشكال القائل: إن هذا النوع من القضايا لا يتحدَّث عن «الخارج»، بمعنى الخارج عن جميع مراتب الذهن، ولا يضيف لنا شيئاً جديداً على معلوماتنا السابقة بشأن عالم الحقيقة والواقع. إن هذا النوع من القضايا من القضايا الحقيقية أو ما يشاكلها، ممَّا هو في الغالب من القضايا الشرطيَّة، ولا تتحدَّث عن عالم الواقع. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن قضية «كلّ معلول له علَّة» قضية حقيقية، هي في لبِّها وجوهرها قضية شرطية، وترجع إلى قضية «لو كان هناك معلولٌ فله علَّة»، ولا تبين كيفية «نظام الواقع»!

والآن، بعد بيان منازل هذا النوع من التشكيك، ننتقل إلى الإجابة عنها:

١. العبور من المرحلة الأولى (مرحلة التعريف) —

في المرور بمرحلة التعريف سوف نعمل أولاً على بيان تعريف عن «البديهيات» بشكل عامّ، ثمّ سوف نقوم بعد ذلك - من بين البديهيات - بتعريف خصوص «الوجدانيات» و«الأوليات»، اللذين نعدّهما «معياريين للمعرفة». وهناك - بطبيعة الحال - في ما يتعلّق بإمكان اعتبار الفطريّات - بوصفها جزءاً من مبادئ البرهان - بعض الأبحاث، التي سنأتي على ذكرها في تتمة الحديث عن هذا النوع من التشكيك.

تعريف البديهيّ —

إن «البديهي» هو من أقسام العلم الحسولي، التي لا تحصل من طريق الفكر والنظر. ويقع في مقابله «النظري»، الذي يحتاج حصوله إجمالة الفكر والنظر. إن هذا التعريف للبديهيّ يشمل القضايا والتصديقات، كما يشمل التصورات أيضاً؛ لأنّ التصورات تنقسم بدورها إلى: بديهيات؛ ونظريات أيضاً، ولذلك فإنها إما أن تحصل من دون تفكير، أو من خلال توظيف التفكير وإجماله. وعليه فإن هذا التعريف للبديهيّ يشمل هذه الثلاثة جميعاً: «التصورات»، و«القضايا»، و«التصديقات». يبيد أن

العلم الحضورى خارج عن مقسم «البيهي؛ والنظري»؛ لأن المقسم «تقسيم العلم إلى: البيهي؛ والنظري» علمٌ حصولي، وليس علماً حضورياً. ولا بُدَّ من الالتفات إلى هذه النقطة - بطبيعة الحال -، وهي أن المراد من «التفكير» في مورد «التصورات النظرية» ترتيب وتركيب عدد من التصورات البيهية الواضحة، بيد أن المراد من «التفكير» في باب «القضايا» و«التصديقات» هو «الاستدلال».

إن البيهيات التي تُعدّ من مبادئ البرهان عبارة عن ذلك القسم من اليقينيّات، التي تقع أساساً للنظريّات، وتصل النظريّات بواسطتها إلى مرحلة اليقين أيضاً. ومن هنا فإن الذي يتعيّن علينا بحثه في العبور من هذه المرحلة هو تعريف «البيهيات»؛ بوصفها من القضايا والتصديقات التي يمكنها أن تشكل أساساً للمعارف النظرية، ولا تحتكر طريق الوصول إلى الواقع لنفسها فقط، بل يمكنها ربط النظريات بالواقع أيضاً، وتعمل على بيان صدقها وتوثيقها واستحكامها أيضاً. وعلى هذا الأساس، فإن تعريف «البيهي» في مقام البحث يدور في الغالب حول محور القضايا والتصديقات، وإن كان التعريف الذي يذكر لـ «البيهي» بشكل عامّ يمكن له أن يشمل البيهيات التصورية أيضاً. ومن لوازم التدقيق في البحث إرجاع «بداية القضايا» بدورها إلى «بداية التصديقات» أيضاً؛ لأن «بداية القضايا» تقبل الإرجاع إلى «فهم الصدق»، و«فهم الصدق» بدوره هو التصديق. ومن هنا فإن مسار بحثنا في باب تعريف «البيهيات» يتّجه نحو تعريف «التصديقات البيهية».

نموذج ومثال —

لقد عمدنا في بداية البحث إلى تعريف «البيهي» بالعلم الحصولي الذي لا يحصل من طريق التفكير والنظر. وقد جاء هذا التعريف في كلمات كبار علماء المنطق والحكمة أيضاً^(٤). كما نرى في بعض الموارد تفاسير أخرى لـ «البيهي»، لا تحظى بالدقة اللازمة، أو أن الذين قدّموا تلك التفاسير لـ «البداية» لم يكونوا ينكرون المعنى الدقيق للبيهيّ أبداً، وإنما كانوا بصدد بيان أمر آخر في باب البيهيات تلويحاً. من ذلك أن بيان صدر المتألّهين بشأن «البيهي» - على سبيل المثال -

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

عبارة عن: «البداهة، وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في إدراكها جميع الناس»؛ ومعنى هذا الكلام أن «البديهي» معرفة شاملة يمتلكها جميع الناس بفطرتهم. لقد تمّ التأكيد في هذا البيان على «فطرية البديهيات»، و«شموليتها». بيداً أننا نعلم أن الشخص إذا اعتبر البديهيات بوصفها أموراً فطرية، أو عدّها من مبادئ البرهان على أساس قبولها من قبل جميع الناس واتّحادهم في موردها، فإنه سوف يتعرّض للشجب والتقريع من قبل المناطقة؛ لأننا لو ذكرنا في القياس أموراً - وإن كانت مقبولة من قبل جميع الناس - بوصفها من المقبولات العامة فإن قياسنا هذا سوف يخرج من دائرة البرهان، ويدخل في مجال الجدال. توضيح ذلك: إن مبادئ الجدال من المشهورات والمسلمات، وليست من الأمور اليقينية. وعليه، كما لا يقبل من الشخص استعمال البديهيات في الجدال بوصفها أموراً يقينية^(٥)، كذلك لو أن المستدلّ عمد في مقام إقامة البرهان إلى توظيف الأمر البديهي، لا بوصفه حقيقة يقينية، بل بوصفه فطرياً أو مشتركاً بين جميع الناس، لن يُقبل منه ذلك قطعاً، لأن برهانه يكون قد سقط - بحسب الواقع - في دائرة الجدال. وعلى هذا الأساس، من الأفضل في تعريف «البديهي» أن نؤكد على العنصر الذي يستطيع تمييز «المعرفة البديهية» من «العلم النظري». إن هذا العنصر - استناداً إلى ما تقدّم ذكره - هو عدم الحاجة إلى التفكير والنظر، والمراد من التفكير والنظر هو ترتيب الأمور المعلومة للوصول إلى العلم بالمجهول. وعلى هذا الأساس، يمكن تقسيم العلم الحسولي - الأعم من التصور والتصديق - إلى قسمين رئيسين، وهما:

١. العلم الحسولي البديهي.

٢. العلم الحسولي النظري.

وعلى هذا الأساس، فإن الجواب عن السؤال القائل: «ما هو البديهي؟» هو أن «البديهي» عبارة عن العلم الحسولي الذي لا يحصل من ترتيب الأمور المعلومة؛ للوصول إلى الأمر المجهول. إن البديهيات التصورية لا تحتاج إلى الحدّ والرسم، كما أن البديهيات التصديقية بدورها لا تحتاج إلى الاستدلال. ونصل من هذا التعريف للبديهي إلى بعض النقاط:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

١- إن مقسم تقسيم المعلوم إلى: البديهي؛ والنظري هو «العلم». وعليه يكون كلام الذين يعتبرون «البديهي» مرادفاً لـ «المعلوم»، ويعتبرون «النظري» مساوياً لـ «المجهول»، باطلاً. في البداية نرى أنفسنا واجدين للعلم، ثم نكون بصدد تحديد ما إذا كانت جميع معلوماتنا بديهية، أو جميعها نظرية، أو بعضها بديهياً وبعضها الآخر نظرياً. وعلى هذا الأساس، لو أن شخصاً كان ينكر أصل العلم من الأساس لا يصل الأمر عنده إلى تقسيم العلم إلى: حضوري؛ وحصولي، وتقسيم الحصولي إلى: بديهي؛ ونظري. إن كل من يراجع نفسه يدرك بوجدانه توفر بعض المعلومات في منظومته الإدراكية، ومن ذلك أننا نشعر بالفرح مثلاً. إن مأخذ هذه الانفعال النفسي علم حضوري، ثم تعمل منظومة العلم الحصولي - أي الذهن - من خلال هذا المسار إلى صنع قضية: «أنا فرح» أو «أنا أشعر بالفرح». وتبعاً لذلك يتحقق تصديق في دائرة النفس، وهو فهم صدق القضية أعلاه. وكذلك نحن نعلم «أن الأربعة أقل من الخمسة»، ونعلم أيضاً أن «٢٥ ضرب ٢٥ = ٦٢٥»، وهكذا. وبذلك بعد أن نزرغ من الواقعية المطلقة والتشكيك الشامل نكون بصدد ترتيب علومنا ومعارفنا ضمن قائمة البديهي والنظري. وهنا قد يتم طرح السؤال التالي: «هل يمكن من الناحية المنطقية أن نخرج من التشكيك المطلق؟». وفي مقابل هذا السؤال يمكن أن نطرح سؤالاً آخر، وهو: «هل يمكن الدفاع عن التشكيك المطلق من الناحية المنطقية؟؛ إذ لو قال شخص: «أنا أدافع عن التشكيك المطلق»؛ بمعنى أنني أمتلك شكاً مطلقاً، يمكن للخصم أن يقول: هل قضية «أنا أدافع عن التشكيك المطلق» مشكوكة بالنسبة إليه أو هي يقينية؟ فإن قال: «إنها يقينية» سوف يكون قد أقر بالعلم، وعليه أن يبحث عن سر يقينية تلك القضية، ثم يعمل بعد ذلك على التحقيق بشأن صدق القضايا الأخرى. وهنا يمكن له أن يقسم علومه إلى: بديهية؛ ونظرية، ويعمل على دراسة وجه بدهة القضايا؛ وأما إذا قال بأن قضية «أنا أدافع عن التشكيك المطلق» هي الأخرى مشكوكة أيضاً؛ فيكون بذلك قد أقر على نفسه بأنه يعاني من الاضطراب الفكري، وعليه أن يعمل على استعادة سلامته الفكرية، من خلال الرياضة والتمرين.

٢. إن مقسم تقسيم العلم إلى: «بديهيّ»؛ و«نظريّ» هو العلمُ الحصوليّ، وليس العلمُ الحضوريّ. نحن نعمل أولاً على تقسيم العلم إلى: حضوريّ؛ وحصوليّ، ثمّ نعمل بعد ذلك على تقسيم العلم الحصوليّ إلى: بديهيّ؛ ونظريّ^(٦).

٣. إن العلم الحصوليّ - سواء أكان تصوّراً أو تصديقاً - يقبل التقسيم إلى: البديهيّ؛ والنظريّ^(٧). وبطبيعة الحال لا بُدّ - كما أسلفنا - من الالتفات إلى أن عدم الحاجة إلى التفكير في البداهة التصوّرية يعني عدم الحاجة إلى المعرف، وفي البداهة التصديقية يعني عدم الحاجة إلى الحجّة والاستدلال. كما أن لدينا قضايا بديهية أيضاً، بيدّ أن بداهة القضية تعود إلى بداهة التصديق؛ لأن «القضية البديهية» هي القضية التي يكون تصديقها بديهيّاً أيضاً. وكذلك فإن «القضية النظرية» هي القضية التي يكون تصديقها نظريّاً أيضاً. ومن هنا يجب على الدوام ملاحظة ارتباط وعلاقة القضية والتصديق في أمر البداهة التصديقية والنظرية للتصديق. إن هذه العلاقة ذات طرفين؛ بمعنى أن بداهة ونظرية الوصف تصديق، بيدّ أن القضية بدورها يجب أن تكون بحيث تستوجب التصديق البديهي أو النظري. ومن ذلك أن «الأوليات» - على سبيل المثال - قضايا يستوجب تصوّر الطرفين فيها الجزم بالحكم، بمعنى أنه يستوجب التصديق بالحكم. وعلى هذا الأساس فإن بداهة هذه القضايا هو في الأصل يرتبط بـ «الجزم بالحكم»، أو هو ذات التصديق، بيدّ أن القضية التي هي متعلّق ومهبط التصديق يجب أن تكون بحيث تستوجب مثل هذا التصديق اليقينيّ.

٤. قلنا: إن «البديهي» هو العلم الحصولي الذي «لا يحتاج إلى إجابة التفكير والنظر»^(٨). وعلى هذا الأساس، فإن القضايا التي يكون قياسها معها، ولكّنها لم تكتسب هذا القياس من طريق التفكير، تُعدّ بدورها من البديهيات أيضاً. وعلى هذا الأساس، فإن القضايا الفطرية - أي «القضايا التي تحمل قياساتها معها» - وإن كانت تشتمل على قياسٍ وحدٍ وسَط، ولكن حيث لا يوجد فيها كَسَبٌ وتحصيل وإجابة فكريّة بالنسبة إلى ذلك الحدّ الوسط - بسبب استحالة تحصيل الحاصل - كان يجب طبقاً للتعريف أن تُعدّ بديهيةً. ومن ذلك - مثلاً - أن قضية «الأربعة زوج» قضية فطرية، وإن الوسطة التي تحملها هذه القضية في أحشائها هي «الانقسام إلى المتساويين».

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

عندما نسمع عبارة «الأربعة زوج» يتبلور في ذهننا على الفور قياسٌ مفاده: «إن الأربعة منقسمة إلى متساويين، وكلّ منقسمٍ إلى متساويين فهو زوجٌ؛ إذن فالأربعة زوجٌ». وعلى هذا الأساس، نصل إلى التصديق اليقيني بزوجية الأربعة، وإن هذا التصديق بدوِّره تصديقٌ بديهِيٌّ؛ لأن الحاجة إلى الاستدلال وإجالة التفكير، الذي يستوجب خروج العلم من البدهة واندراجه في دائرة النظريات، لا توجد في القضايا الفطرية أيضاً، وإذا كانت تحتوي على قياسٍ أيضاً فإن هذا القياس لم يحصل من طريق الاستدلال والتفكير^(٩).

٥- إن عنصر «عدم الحاجة إلى التفكير» من العناصر الموقومة لـ «البدهة». ولو أن تصوُّراً احتاج إلى «معرفٍ»، أو احتاج تصديقاً إلى استدلالٍ، فإن ذلك التصوُّر وهذا التصديق لن يكون بديهياً. إن شرط «عدم الحاجة إلى التفكير» أعمّ من «إمكان التفكير والنظر»، ومن «عدم إمكان التفكير والنظر». وبعبارةٍ أخرى: إن التصديق البديهيّ تصديقٌ لا يحتاج إلى استدلالٍ. إن «عدم الحاجة إلى الاستدلال» أعمّ من «إمكان الاستدلال» و«عدم إمكان الاستدلال»، وعلى هذا الأساس يمكن لقضيةٍ أو تصديقٍ أن يكون بديهياً، ويكون في الوقت نفسه قابلاً للاستدلال. إن هذا الاستدلال يلعب - بالنسبة إلى الشخص الذي تجلّت له تلك القضية وذلك التصديق على نحو البدهة - دورَ «المنبّه»، وبالنسبة إلى الشخص الذي تكون بالنسبة إليه نظريةً - بمعنى أنه لا يحصل له اليقين بها إلا إذا اقترنت بالاستدلال - سوف تكون لها هويّةً استدلاليةً حقيقيةً. ومن هنا نستنتج أن بعض الأمور البديهية نسبية، بمعنى أنها بديهيةٌ بالنسبة إلى بعض الأشخاص، ونظريةٌ بالنسبة إلى بعض الأشخاص الآخرين؛ لأن «البدهة» و«عدم البدهة» أمورٌ ترتبط بطريقة فهم الفرد، وإن الأفراد ليسوا على نسقٍ واحدٍ في الفهم والذكاء. وهناك بطبيعة الحال بديهياتٌ أخرى غير نسبية أيضاً، وهي بديهياتٌ لا يمكن الاستدلال عليها. إن هذا النوع من البديهيات - التي نطلق عليها عنوان «البديهيات المطلقة» - إذا تحقّق لكلِّ شخصٍ بوصفه «علماً» فإنه سوف يكون على نحو «البدهة» حتماً، من قبيل: تصوُّر «الأنا» و«الوجود»، والتصديق بقضايا من قبيل: «هناك حقيقة»، و«إن بعض التصديقات بديهيةٌ»، وما إلى ذلك.

تحليل العبارات في تعريف البديهي —

بعد أن عرفنا «البديهي» بالعلم الحسولي الذي لا يحتاج إلى إجابة تفكير ونظر، نبحت في نقل وتحليل العبارات والكلمات الواردة حول هذه المسألة.

عبارة ابن سينا في برهان الشفاء —

لقد تحدث ابن سينا في كتاب البرهان من الشفاء عن «البديهي»، قائلاً: «والمقدمة المؤدية إلى الرأيين - وهي أن كل علم إنما يقع بالبرهان، وأنه إما أن لا يكون علمً أو يكون ببرهان - باطلة. بل الحق أن يقال: إما أن يكون كل شيء مجهولاً أو يكون شيء معلوماً. والمعلوم إما معلوم بذاته؛ أو معلوم ببرهان. وليس كل شيء مجهولاً، فإنه لو كان كل شيء مجهولاً لم يكن قولنا: «كل شيء مجهول» بمعلوم، ولا كل شيء معلوم ببرهان؛ فإنه لو كان كل شيء يُعلم ببرهان لكان كل برهان يُعلم ببرهان، وهذا محال، فمن الأشياء ما يُعلم بذاته»^(١).

تحليل: لقد عمد ابن سينا في النص المتقدم إلى بحث المسألة بجميع أبعادها وجوانبها بشكل دقيق. فقد أشار في البداية قائلاً: لا ينبغي أن نعتبر أن كل علم يحصل من طريق البرهان، أو أنه لا توجد لدينا معرفة أصلاً، أو إذا كان لدينا معرفة فسوف تكون معرفة برهانية حتماً. ولو أردنا أن نبين الرسالة في كلام ابن سينا في الفضاء المعرفي والإبستمولوجي المعاصر فسوف نقول: لا ينبغي الظن أن كل شيء إما أن يكون مستدلاً أو فرضيةً، بل إننا في بعض الأحيان نعلم ببعض الحقائق - وليس مجرد افتراض العلم -، وإن هذه المعرفة لم تحصل من طريق الدليل. وعليه فإن الشيخ الرئيس (ابن سينا) يقترح بأن علينا من الناحية المنطقية أن نعمل على تنسيق البحث على النحو التالي: إن كل شيء إما مجهول أو أمر معلوم. وإن المعلوم إما معلوم بذاته - بمعنى أن يكون بديهياً - أو تم العلم به من طريق البرهان. وليس كل شيء مجهولاً؛ إذ لو كان الأمر كذلك فلن يكون قولنا: «كل شيء مجهول» بدوره معلوماً، في حين أننا نعلمه بالوجدان. إن كل شيء لا يتم التعرف عليه بالبرهان؛ إذ في هذه الحالة يجب أن يُعلم كل برهان ببرهان، وهذا محال؛ لأنه يؤدي إلى الدور والتسلسل. وتكون

النتيجة عدم حصولنا على المعرفة، في حين أننا نبحث في فرض العلم. وعليه، فإن النتيجة هي أن هناك حقائق معلومة بذاتها.

وبذلك فإن ابن سينا يذكر في البداية فرضية العلم والجهل، وبعد أن يدفع الجهل المطلق بتبنيه معرّف في عمل - في مورد البديهيات التصديقية - على تقسيم العلم إلى: بديهي؛ ونظري، من خلال التعبير عن ذلك بـ «المعلوم بذاته» و«المعلوم ببرهان»، وبعد ذلك يعمل على تحكيم هذا الانقسام ببيان. وعليه، يتضح هنا أن البرهان الذي يذكره في تمّة البحث من طريق التسلسل، بقوله: «...وكيف يكون على كلّ شيء برهان، وقد علمت أن البراهين تكون بمتوسّطات بين حدّين، ولا يمكن أن يكون بين كلّ اثنين من المتوسّطات متوسّطات...»^(١١)، ليس لإثبات العلم، بل لإثبات انقسام العلم إلى: بديهي؛ ونظري. وبعبارة أخرى: إن البرهان المذكور إنما هو لإثبات وجوب الوصول في سلسلة المعارف اللامتناهية إلى «معلوم بالذات»، وهذا المعلوم بالذات هو البديهي، وإلا سوف تقع في حلقة الدور والتسلسل، وسوف تُحرّم من الحصول على العلم، في حين أننا قد قبلنا بأصل العلم. والشاهد على ذلك أنه وصل في نهاية المطاف إلى هذه النتيجة، قائلاً: «فبيّن إذن أنه ليس كلّ علم ببرهان، وأن بعض ما يُعلم يُعلم بذاته، بلا وسَط، فيكون عند النهاية في التحليل، ويكون هو وما يجري مجراه المبدأ الذي تنتهي إليه مقدّمات البراهين»^(١٢).

بيان متكلمي المعتزلة لأقسام العلم —

يذهب المتكلمون من المعتزلة - بشأن تقسيم العلم إلى: البديهي؛ والنظري - إلى الاعتقاد والقول بأن: «العلم عند المتكلمين من المعتزلة على ضربين: ضروري؛ ومكسَّب.

والضروري ينقسم إلى: بديهي؛ وغيره. فالبديهي عندهم، كالعلم بأن «النفسي والإثبات لا يجتمعان، ولا يرتفعان»، والعلم بأن «الكلّ أعظم من الجزء»، وأشبه ذلك ممّا يحصل عندهم للإنسان، من فعل الله تعالى ابتداءً، ويُسمّى عندهم بديهيّاً؛ لأن البديهة عند أهل اللغة أوّل الشيء. فلمّا كان هذا العلم للإنسان أوّلاً من غير اطلاع

على طريق [طرق] يحصل منها سُمِّي بديهيًّا. وغير البديهي من الضروري: العلم بالمحسوسات، والعلم بالمجربيات، والعلم بالمتواترات عند أكثرهم، ويدخل في العلم بالمحسوسات العلم بالوجدانيات التي تدرك بمحلّ الحياة، كالعلم باللذة والألم، والعلم بالجوع والعطش وغير ذلك من الأحوال النفسانية، ويدخل في الضروريات القصد بعلم المخاطبين، وتعلق الفعل بالفاعلين، وحسن كثير من المحسنات، وقبح كثير من المقبّحات. وجملة هذه العلوم تسمى عللاً، وبها يصحّ اكتساب العلوم النظرية.

وأما المكتسب فعلى ضربين: استدلالِيّ؛ وغير استدلالِيّ؛ فالاستدلالِيّ ما حصل من النظر ابتداءً، والمكتسب الذي ليس باستدلالِيّ ما حصل عن تذكُّرٍ، فإنه عندهم لا يُسمى استدلالِيًّا^(١٣).

تحليل: لقد عمد المتكلمون من المعتزلة في العبارة السابقة إلى تقسيم العلم إلى: «الضروري» و«الاكتسابي»، ثمّ قسموا العلم الضروري إلى: البديهي؛ وغير البديهي، وقسموا العلم الاكتسابي إلى: الاستدلالِيّ؛ وغير الاستدلالِيّ.

ومن النقاط التي يجب الالتفات إليها في هذا الشأن ما يلي:

أولاً: يذهب الفلاسفة والمناطقة حالياً إلى استعمال مفردتي «البديهي» و«الضروري» كمترادفين، بيد أن المعتزلة كانوا يستعملون «البديهيات» في معنى «الأوليات»، وهي القضايا التي يكفي مجرد تصوُّر طرفيها للجزم بصدقها. والشاهد على هذا الادعاء تخصيص إطلاق البديهي في العبارة المتقدمة بالقضايا التي هي من قبيل: «الكلّ أعظم من الجزء»، التي تُعدّ من الأوليات. يُضاف إلى ذلك أن إطلاق عنوان «البديهيات» على خصوص «الأوليات» لا يقتصر على المعتزلة فقط، بل نجد هذا النوع من الاستعمال حتى في كتابات الآخرين أيضاً، ومن ذلك أن العلامة الحلي رحمته الله - على سبيل المثال - قد أطلق عنوان «البديهيات» على «الأوليات»، حيث قال: «البديهيات؛ وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته، لا بسبب خارجي سوى تصوُّر طرفيها»^(١٤).

وعليه، يكون المراد في إطلاق لفظ البديهي عند الفلاسفة والمناطقة المتأخّرين هو الأعمّ من «الأولي» و«غير الأولي»، بيد أن هذا اللفظ قد تمّ تخصيصه في العبارة

المتقدّمة بالأوّل فقط.

ثانياً: إن ما ذكره في بيان «وجه التسمية» لمصطلح البديهيّ يقوم على أساس أن البديهيّ لغةً يعني «أوّل الشيء»، والبديهيّات هي المعارف الأولى التي لا نعلم حتّى كيفية حصولنا عليها. وحيث إن هذا مجرد بيان لوجه التسمية، وفي وجه التسمية لا يشترطون الجامعيّة والمانيّة، فلا منافاة في أن لا يكون بعض الأوّليات من الفطريّات.

ثالثاً: إن مفردة الاكتساب في عرّف الفلاسفة والمناطقة تعني حصول العلم من طريق التفكير والنظر، حيث يُعبّرون عن هذا المسار في تصوّرات ب «التعريف»، وفي التصديقات ب «الاستدلال». وبذلك تكون مفردة «الاكتساب» في التصديقات مرادفةً لـ «الاستدلال». ومن هنا يتّضح أن المتكلمين من المعتزلة في تقسيم العلم الاكتسابيّ إلى: علم استدلاليّ؛ وغير استدلاليّ، قد أرادوا معنى آخر للاكتساب؛ فقد كان مرادهم من الاكتساب هو المعنى العرّيّ واللغويّ، ولم يقصدوا معناه المصطلح في الوقت الراهن أبداً.

عبارة شيخ الإشراق في منطق التلويحات —

قال شيخ الإشراق في - بحث المنطق - من التلويحات، حول البديهيّ والنظريّ: «اعلم أن العلم إمّا تصوّر؛ وهو حصول الشيء في العقل؛ وإمّا تصديق؛ وهو الحكم على تصوّرات إمّا بنفي أو إثبات، ولا تصديق إلا على تصوّرين فصاعداً. وكلّ منهما يُقسّم إلى: فطريّ؛ وغير فطريّ. فأوّل الأوّل كتصوّر مفهوم الشيء والوجود، وثانيه كتصوّر العقل والملك، وقسما التصديق كحكمك بأن الكلّ أعظم من الجزء، وأن العالم ممكن الوجود؛ وغير الفطريّ يُقتنص بالفكر، ونعني بالفكر هاهنا إجماع الإنسان على الانتقال من علمه الحاصل إلى علمه المستحيل»^(١٥).

تحليل: لقد استعمل صاحب التلويحات في العبارة المتقدّمة كلمة «الفطريّ» بمعنى البديهيّ، وكلمة «غير الفطريّ» بمعنى النظريّ. وقد استعمل في كتاباته الأخرى كلمة الفطريّ وغير الفطريّ كمرادفين للبديهيّ والنظريّ، أكثر من مرّة^(١٦).

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

عبارة الشريف الجرجاني في وصف البديهي والنظري —

قال المير السيد الشريف الجرجاني في وصف البديهي والنظري: «أعلم أن التصور على قسمين: القسم الأول: هو الذي لا يحتاج في حصوله إلى نظرٍ وتفكير، من قبيل: تصور «الحرارة»، و«البرودة»، و«السواد»، و«البياض»، وما إلى ذلك، ويُصطلح على هذا القسم من التصور بـ «الضروري والبديهي»؛ والقسم الثاني: هو الذي يحتاج في حصوله إلى نظرٍ وتفكير، من قبيل: تصور «الروح»، و«الملك»، و«الجن»، وأمثال ذلك، ويُصطلح على هذا القسم من التصور بـ «النظري والكسبي». وعلى هذا القياس ينقسم التصديق بدوره إلى قسمين: أحدهما: «الضروري»، وهو الذي لا يحتاج في حصوله إلى نظرٍ وتفكير، من قبيل: التصديق بأن «الشمس طالعة»، وأن «النار محرقة»، ونظائر ذلك؛ والآخر: التصديق النظري، وهو الذي يحتاج في حصوله إلى نظرٍ وتفكير، من قبيل: التصديق بأن «الصانع موجود»، وأن «العالم حادث»، وما إلى ذلك»^(١٧).

تحليل: إن العبارة المتقدمة واضحة في بيان المراد، وإن أمكن النقاش في أمثلتها. وحاصل كلام السيد الشريف هو أن العلم الحصولي - الأعم من التصور والتصديق - ينقسم إلى: البديهي؛ والنظري. وإن «البداهة» تعني عدم الحاجة إلى التفكير والنظر، ومن هذه الناحية تقع في مقابل مفهوم «النظر». كما قال بدوره في كتاب التعريفات: «البديهي هو الذي لا يتوقف حصوله على نظرٍ وكسب، سواء احتاج إلى شيءٍ آخر من حدسٍ أو تجربةٍ أو غير ذلك، أو لم يحتج، فيرادف الضروري. وقد يُراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيءٍ أصلاً، فيكون أخص من الضروري، كتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، ولا يرتفعان»^(١٨).

عبارة صدر المتألهين بشأن البديهي والنظري —

قال صدر المتألهين بشأن البديهي والنظري: «وكلُّ منهما لأي التصور والتصديق فطريٌّ وحدسيٌّ ومكسَّبٌ، يمكن تحصيله من الأولين، إن لم يحصل بإشراقٍ من القوة القدسية، والكاسب من التصور حدٌّ ورسم، وكلُّ منهما تامٌّ وناقصٌ؛ ومن التصديق قياسٌ واستقراءٌ وتمثيلٌ، يعمها الحجّة، فلا سبيل إلى إدراك

غير حاصلٍ إلا من حاصلٍ، ولكن مع التفطن للجهة التي صار لأجلها مؤدياً إلى المطلوب»^(١٩).

تحليل: لقد استعمل صدر المتألهين كلمة الفطريّ والحَدْسِيّ في هذه العبارة بما يتساوى مع «البيهيّ»، وجعلهما في تقابلٍ مع مفهوم «الاكتسابيّ». وذهب إلى الاعتقاد بأن العلم الاكتسابيّ والفكريّ يحصل من طريق العلم الفطريّ والحَدْسِيّ. ومراد صدر المتألهين من «الحَدْس» هو العثور الدفعيّ على الحدّ الوَسَط، من دون الحاجة إلى إجابة تفكيرٍ ونظر. كما قال أيضاً: «والنفس حال كونها جاهلةً كأثماً واقعةً في ظلمةٍ ظلماء، فلا بُدَّ من قائد يقودها أو روزنه»^(٢٠) يضيء لها موضع قدمها، وذلك الموضع هو الحدّ المتوسّط بين الطرفين، وتلك الروزنة هو التحدّس بذلك دفعة؛ فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسّط بالتحدّس هو الحَدْس»^(٢١).

عبارة المظفر حول البيهية والنظريّة —

جاء في كتاب «المنطق» للشيخ المظفر [حول «البيهية» و«النظريّة»]: «إن بعض الأمور يحصل العلم بها من دون إنعامٍ ونظرٍ وفكرٍ، فيكفي في حصوله أن تتوجّه النفس إلى الشيء بأحد أسباب التوجّه الآتية، من دون توسّطٍ عمليّةٍ فكريّةٍ كما مثلنا، وهذا هو الذي يُسمّى بـ «الضروريّ أو البيهية»، سواء أكان تصوّراً أم تصديقاً؛ وبعضها لا يصل الإنسان إلى العلم بها بسهولة، بل لا بُدَّ من إنعام النظر، وإجراء عملياتٍ عقليّة، ومعادلاتٍ فكريّة، كالمعادلات الجبرية، فيتوصّل بالمعلومات عنده إلى العلم بهذه الأمور (المجهولات)، ولا يستطيع أن يتّصل بالعلم بها رأساً من دون توسيط هذه المعلومات وتنظيمها على وجهٍ صحيح، لينتقل الذهن منها إلى ما كان مجهولاً عنده، كما مثلنا؛ وهذا هو الذي يُسمّى بـ «النظريّ أو الكسبيّ»، سواء كان تصوّراً أو تصديقاً»^(٢٢).

تحليل: لقد ذكر الشيخ المظفر العبارة المتقدّمة بعد تعريف «البيهية» بقوله: «ما لا يحتاج في حصوله إلى كسبٍ ونظرٍ وفكرٍ»، وتعريف «النظريّ» بقوله: «ما يحتاج حصوله إلى كسبٍ ونظرٍ وفكرٍ». وعليه فإنه يكون بدوّره قد أقرّ ذات التعريف

الشائع عن البديهي والنظري، كما تحدثت في العبارة المتقدمة عن مسار إنعام النظر والمعادلات الفكرية أيضاً، وشبَّهها بالمعادلات الجبرية.

عبارة الطباطبائي في تعريف البديهي والنظري —

كما عمد العلامة الطباطبائي أيضاً إلى تعريف البديهي والنظري في العديد من كتبه، مثل: بداية الحكمة، ونهاية الحكمة، وأصول الفلسفة والمذهب الواقعي، وغيرها^(٣٣)، ومن ذلك أنه - على سبيل المثال - قال في نهاية الحكمة: «ينقسم العلم الحصولي إلى: بديهي؛ ونظري. البديهي - ويسمى ضرورياً أيضاً - ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتسابٍ ونظرٍ، كتصوُّر مفهوم الوجود والشيء والوحدة، والتصديق بأن الكلَّ أعظم من جزئه، وأن الأربعة زوجٌ؛ والنظري ما يحتاج - في تصوُّره إن كان علماً تصوُّرياً، أو في التصديق به إن كان علماً تصديقياً - إلى اكتسابٍ ونظرٍ، كتصوُّر ماهية الإنسان والفرس، والتصديق بأن الزوايا الثلاثة من المثلث مساوية لقائمتين، وأن الإنسان ذو نفسٍ مجردة»^(٣٤).

تحليل: لقد تمَّ التصريح في العبارة المتقدمة بأن العلم الحصولي ينقسم إلى: البديهي؛ والنظري. وتمَّ اعتبار العلم الحصولي مطلقاً - سواء أكان تصوُّرياً أم تصديقياً - قابلاً للتقسيم إلى: البديهي؛ والنظري. وإن التعريف الذي تمَّ تقديمه للبديهي والنظري هو ذات التعريف الشائع للبديهي والنظري. هذا، وإن الأمثلة التي يذكرها العلامة الطباطبائي لكلِّ واحدٍ من الأقسام تحظى بالدقة المطلوبة، وبذلك يمكن أن يكون في مآمن من النقاش في الأمثلة أيضاً. وإن الأمثلة التي يذكرها سماحته لتصوُّر البديهي عبارة عن تصوُّر «الوجود»، و«الشيء»، و«الوحدة»، مما يُعدُّ تصوُّره بديهيّاً، بخلاف تصوُّر «الإنسان» و«الفرس». كما ذكر أمثلة «الكلَّ أعظم من جزئه» و«الأربعة زوجٌ» كأمثلةٍ للتصديقات البديهية. وكما نعلم - بطبيعة الحال - فإن قضية «الكلَّ أعظم من الجزء» نموذجٌ من القضايا الأولية، وقضية «الأربعة زوجٌ» مصداقٌ للقضايا الفطرية، وإن سرَّ بداهة هذه القضايا يكمن في أنها لا تحصل من طريق الفكر والنظر، بل هي من الوجدانيات.

عبارة مطهري في تعريف البديهي والنظري —

قال الأستاذ مرتضى مطهري في تعريف البديهي والنظري: «إن البديهي عبارة عن الإدراك الذي لا يحتاج إلى أعمال نظر أو تفكير؛ وأما النظري فهو عبارة عن الإدراك الذي يحتاج إلى أعمال نظر وتفكير. وعبارة ثانية: إن البديهي هو الذي يكون معلوماً من تلقائه، وبلا واسطة؛ والنظري هو الذي لا يكون معلوماً من تلقائه، وبلا واسطة، بل يجب أن يتضح ويكون معلوماً بواسطة شيء أو أشياء أخرى. وعبارة أخرى: إن البديهي هو الذي لا يكون العلم به محتاجاً إلى إجابة تفكير، وأما النظري فهو الذي يكون العلم به محتاجاً إلى التفكير... إن التصورات البديهية عبارة عن تلك التصورات الواضحة التي لا يوجد فيها أي غموض أو إبهام، بخلاف التصورات النظرية التي تحتاج إلى شرح وتوضيح. وأما في التصديقات فإن الذهن في القضاء والحكم بين شيئين، فقد يحتاج تارة إلى دليل، وقد يستغني عن الدليل تارة أخرى»^(٢٥).

تحليل: إن التعريف الذي قدمه الأستاذ مطهري للبديهي والنظري هو ذات التعريف الشائع والسائد عن هذين المفهومين. وإن النقطة التي أكد عليها في بعض الموارد هي أن سرّ البداهة التصورية هي البساطة المفهومية. يرى الأستاذ مطهري أن العناصر الذهنية البسيطة واضحة وبديهية، وأن العناصر الذهنية المركبة نظرية، وتحتاج إلى تعريف. إن التصورات البديهية من قبيل: تصور الوجود والعدم والوجوب والإمكان والامتاع، والتصورات النظرية من قبيل: تصور الإنسان والحيوان والحرارة والبرودة والمثلث والمربع وغيره^(٢٦). ومن هنا فإن تصور الحرارة والبرودة ونظائرها - ممّا كان المتقدمون يعتبرونه من التصورات البديهية والضرورية^(٢٧) - يجب عدّه بعد الآن - من وجهة نظر الأستاذ مطهري - من جملة التصورات البديهية. ولكن يبدو أن هذا الكلام القائل بأن كلّ ما كان بسيطاً وغير مركّب فهو واضح وبديهي بالضرورة قابلٌ للمناقشة؛ إذ إن مصطلح «الأصالة» في مبحث أصالة الوجود - على سبيل المثال -، أو «الوحدة الحقة»، وما إلى ذلك، هي كلّها من المفاهيم النظرية، على الرغم من أنها تُعدّ بأجمعها من المفاهيم البسيطة.

عبارة مصباح اليزدي حول المدركات البديهية —

قال الأستاذ مصباح اليزدي بشأن المدركات البديهية: «إن من بين المدركات الحسولية العامة (غير الحسورية) هناك سلسلة من المدركات البديهية التي تكون حقيقتها ثابتة من تلقائها، وإن حقيقة سائر المدركات الأخرى (النظرية وغير البديهية) إنما تثبت بواسطتها... إن المدركات الحسولية البديهية عبارة عن تحليلات الذهن المباشرة عن المعطيات الحسورية، وحيث إن نفس الإنسان محيطة بمعطياتها الحسورية وتحليلاتها الذهنية فإنها تدرك مطابقتها؛ ومن هنا كانت حقيقة المدركات البديهية مستغنية عن الدليل. بيد أن المدركات (غير البديهية)؛ حيث لا تُؤخذ من المعطيات الحسورية بشكل مباشر، فإنها تحتاج إلى دليل، بمعنى أنه يجب إرجاعها إلى المدركات البديهية، وإثبات حقيقة الأفكار النظرية بواسطتها»^(٢٨).

تحليل: إن العبارة أعلاه في تعريف البديهي تأتي في إطار التعريف الشائع للبداهة، مع فارق أنها قد أشارت إلى سرّ البداهة بشكل صريح، بمعنى أن البديهي يحصل من العلم الحسوري، ومن هنا سوف يكون مستغنياً عن الدليل. ولكن قد لا يمكن الإصرار على هذا الملاك بوصفه سرّ البداهة في جميع الموارد، لأننا لا نجد مصاديق المفاهيم العدمية وتطابق القضايا العدمية بالعلم الحسوري.

عبارة جوادي الأملي في تعريف البديهي وأقسامه —

جاء بشأن تعريف البديهي، واختلافه عن الأولي، في كتاب «علم المعرفة في القرآن»^(٢٩)، ما يلي: «إن البديهي غير الأولي؛ لأن البديهي عبارة عن الأمر الذي يدركه الذهن بوضوح، بيد أن الأولي هو ذلك الأمر الذي يشتمل - بالإضافة إلى البداهة - على خصوصية عدم إمكان الشك فيه، وعلى فرض الشك - وهو من الفرض المحال - لا يوجد أي طريق للاستدلال عليه، بمعنى أن الشك فيه يساوي الشك في إمكان حصول المعرفة اليقيني، مما يعني في نهاية الأمر السقوط في ورطة السفسطة»^(٣٠).

وجاء في موضع آخر من هذا الكتاب، بعد البحث التفصيلي بشأن أقسام البديهي: «يتضح مما تقدم أنه، بالإضافة إلى القضية الأولية المتمثلة في استحالة اجتماع

النقيضين، التي هي قضيةٌ فريدة من بين الأوليات، تكون جميع القضايا الأخرى؛ بوصفها من مبادئ القياس البرهاني، بديهيةً أو غير اكتسابيةٍ من هذه الناحية، حيث تتضح بشكلٍ أسرع من سائر القضايا الأخرى، وإلا كانت في الواقع نظريةً بأجمعها، وتقبل الاستدلال^(٣١).

تحليل: إن العبارة المتقدمة قد اشتملت على تفسيرٍ مختلفٍ للبديهي، من حيث السبق والسياق. إن هذا التفسير للبديهي والأولي يستند إلى أمرين، وهما:

أ. لقد تمّ في النصّ أعلاه اعتبار «الأولي» هو الأمر الواضح، والذي لا يتطرق إليه الشك، ويكون في الوقت نفسه قابلاً للاستدلال أيضاً. وعلى أساس هذا التفسير سوف تكون القضية الأولية منحصرةً بموردٍ واحد فقط، وهو قضية امتناع اجتماع النقيضين^(٣٢). وبعد هذا التفسير للأولي صرّح الكاتب المذكور قائلاً: لا ينبغي بعد هذا البيان اعتبار قضية «الكلّ أعظم من الجزء» قضيةً أولية؛ لأن هذه القضية قابلةٌ للاستدلال، والدليل على ذلك أن الكلّ إذا لم يكن أكبر من الجزء لزم من ذلك الجمع بين النقيضين؛ لأن الكلّ عبارة عن هذا الجزء وهذا الجزء الآخر، ولو كان الكلّ مساوياً للجزء، وليس أكبر منه، يتضح أن وجود الجزء الآخر مساوياً لعدمه، وحيث إن الوجود لا يساوق العدم، أي إنه حيث يستحيل الجمع بين الوجود والعدم، إذن لا يكون ذلك الجزء أولياً يقيناً، وسوف يترك أثره في الكلّ. وحيث إن الجزء الآخر مع الجزء الأول كلاهما أكبر من الجزء الأول، سوف يكون الكلّ بدوّه أكبر منه. ومن هنا فإن قضية «الكلّ أعظم من الجزء» تخرج من كونها «أولية»، وتعدّ من أقسام الفطريات^(٣٣). وهذا هو الاستدلال الذي أورده الإمام الفخر الرازي في كتاب (المحصل)^(٣٤)، وانتقده الشيخ نصير الدين الطوسي بدوّه في كتابه (نقد المحصل)^(٣٥).

قراءات نقدية —

إن لـ «الأولي» و«البديهي» تعريفاً شائعاً ومشهوراً، يُذكر في أدبيات المنطق والفلسفة. فـ «الأولي» هو القضية التي يكفي تصوّر الطرفين فيها للجزم بصدقها،

و«البديهي» عبارة عن المعرفة والعلم غير الحاصل من طريق إجابة الفكر وإنعام النظر. وعلى هذا البيان المذكور في باب الأولي - القائم على أن الأولي هو القضية التي لا يمكن الاستدلال عليها - يكون هذا التعريف مختلفاً عن التعريف الشائع حول الأولي، وإذا كان المراد بذلك جعل مصطلح في باب الأولي فلا مناقشة في الاصطلاح، ولكن يبقى هذا الإشكال وارداً عليه، وهو أن الأولي بهذا المعنى لا ينحصر بدوره في قضية استحالة اجتماع النقيضين؛ لأن قضية «إن الإنسان عالم»، أو قضية «كل شيء هو هو»، على سبيل المثال، لا تقبل الاستدلال أيضاً؛ لأنها هي الأخرى على مستوى أصل عدم التناقض في الوضوح والخفاء.

ب - إن الأمر الآخر الذي تقوم عليه الرؤية السابقة يتعلّق بالموقف المعرفي لأصل استحالة اجتماع النقيضين في قائمة البديهيات. فقد بحث الفلاسفة والمناطق في باب هوية ارتباط هذا الأصل بسائر البديهيات الأخرى. والسؤال الرئيس هنا: هل موقف هذا الأصل في قائمة البديهيات بحيث يُسقط البديهيات الأخرى عن بدايتها أم الأمر فيها على نحو آخر؟ إنهم يُطلقون على قضية «استحالة اجتماع النقيضين» مصطلح «أمّ القضايا»، ويرؤن سائر البديهيات الأخرى مفتقرة - بشكلٍ وآخر - إلى هذا الأصل، وإن عمدوا إلى بيان كيفية افتقار سائر البديهيات إلى هذه القضية بطرقٍ مختلفة^(٣٦). إن الرأي الصريح المتخذ في هذا الشأن، في كتاب «علم المعرفة في القرآن»، هو أن افتقار سائر البديهيات إلى قضية استحالة اجتماع النقيضين بحيث يُسقطها عن البداهة، وإذا أطلقنا عليها عنوان البديهي فهو بمعنى سرعة العلم بها، وإلا فإن جميع البديهيات - إذا ما استثنينا قضية استحالة اجتماع النقيضين - نظرية.

بيد أن العلامة الطباطبائي والأستاذ مطهري قد ذهبا في هذا الشأن إلى رأي

آخر.

فقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بأن احتياج البديهيات إلى قضية أول الأوائل يكون في العلم والحكم وحصول اليقين، وليس في المادة والصورة، خلافاً للنظريات التي تحتاج إلى البديهيات في المادة والصورة. وعلى هذا الأساس، فإن توقف البديهيات على قضية أول الأوائل لا تحوّلها إلى قضايا نظرية. قال سماحته في كتاب

(أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) في هذا الشأن: «إنما تفرق النظريات عن البديهيات في أن النظريات تحتاج في كسب الصورة والمادة إلى ما سواها، بينما تتوفر البديهيات بنفسها على المادة والصورة، كما هو الحال في عالم الطبيعة، فكل تركيب مفروض يحتاج إلى مادة تحليلية، لكن المادة لا تتطلب مادة أخرى، بل هي ذاتها مادة. إذن فحاجة كل قضية إلى قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما (أول الأوائل، حسب الاصطلاح الفلسفي) تختلف عن حاجة النظري إلى البديهي، الذي هو حاجة مادية وصورية... كما يتضح من هذا البيان أن توقف النظري على البديهي إما أن يكون في تولد مادة من مادة، وإما أن يكون في تولد صورة من صورة. ولا علاقة له بتوقف حكم على حكم آخر. أما توقف جميع القضايا على قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين فهو توقف العلم والحكم، وليس توقف المادة والصورة»^(٣٧).

وقد بحث الأستاذ مرتضى مطهري، في هامشه على النص المتقدم، ثلاثة آراء ونظريات بشأن موقع أصل عدم التناقض بالنسبة إلى سائر البديهيات الأخرى، ثم عمد إلى نقدها ومناقشتها، في سياق تعزيز الرأي المذكور في متن العلامة.

إن النظريات الثلاثة التي ذكرها سماحته هي:

أ. إن سائر القضايا ليست بديهية، بل هي نظرية بحسب الواقع. وإن المعني بأول الأوائل وأمّ القضايا هو أن قانون امتناع التناقض تستتج منه جميع القضايا الأخرى. بيد أن هذه النظرية لا يمكن قبولها، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إنها خلاف الوجدان.

وثانياً: إذا كانت جميع القضايا الأخرى نظرية فسوف تحتاج إلى دليل. وبما أننا نعلم أن كل دليل يستلزم افتراض مقدمتين (صغرى وكبرى) إذن لا بد أن يكون لدينا قانون بديهي واحد على الأقل، مضافاً إلى قانون امتناع التناقض؛ لكي نشكل أول قياس منطقي. هذا، مضافاً إلى ضرورة التسليم بأن إنتاج الجزئي من الكلي إنتاج بديهي أيضاً. إذن لا يمكن القبول بهذه النظرية التي تحصر المبادئ البديهية في قانون امتناع التناقض.

إن الكلام المتقدم للأستاذ مطهري في نقد هذه النظرية وإن كان تاماً في جزئه

الأول؛ إذ نعلم بالوجدان من أنفسنا بوجود بديهياتٍ أخرى غير أصل عدم التناقض أيضاً. بيد أن نقده في قسمه الثاني لا يبدو متيناً؛ لأن أصل عدم التناقض قانونٌ بديهيٌّ، ويحتوي على مصاديق كثيرة، فلا يتعرّض مسار تشكيل القياس إلى الضّرر.

ب - إن سائر المبادئ البديهية ليست قوانين مستقلة، بل هي عين قانون امتناع التناقض، لكنها مستخدمة في موارد مختلفة. فمثلاً: نستخدم قانون امتناع التناقض في مجال المقادير على شكل «قانون التساوي»، وفي مجال العلية نستخدمه على صورة «أصل امتناع الصدفة»، ويُعبّر عنه في المجالات الأخرى بصورٍ أخرى.

وقد انتقد الأستاذ مطهري هذه النظرية أيضاً؛ حيث قال: وهذه النظرية لا يمكن قبولها أيضاً؛ لأن اختلاف القضايا تابع لاختلاف عناصرها الأولية؛ أي الموضوع والمحمول. والموضوع والمحمول في سائر المبادئ يختلف عن الموضوع والمحمول في هذا القانون؛ وعليه فإنها لا تكون عين هذا الأصل.

ج - إن قانون امتناع التناقض وسائر البديهيات الأخرى بديهياتٌ أولية، بيد أن سائر البديهيات تحتاج إلى قانون امتناع التناقض في الوقت نفسه الذي تكون فيه بديهيات. نعم، هناك فرقٌ بين طبيعة حاجة البديهيات الأولية إلى قانون امتناع التناقض وبين حاجة النظريات للبديهيات؛ فطبيعة حاجة النظريات مدينةٌ بكل وجودها إلى البديهيات... بيد أن طبيعة حاجة البديهيات الأولية إلى أول الأوائل نحو آخر. ويمكن بيان طبيعة هذه الحاجة على نحوين، وهما:

١- إن أصل عدم التناقض مفيدٌ للجزم، بمعنى الإدراك المانع من الطرف المخالف. وهذا هو التقرير الذي ذكره العلامة الطباطبائي في متن أصول الفلسفة. وفي ضوء هذا التقرير لو جردنا أصل عدم التناقض من الفكر البشري فسوف يستحيل على الذهن أن يصل إلى الجزم والعلم اليقيني، وعليه سوف يغرق الإنسان في الشك المطلق.

٢- إن التقرير الآخر في باب نوع افتقار البديهيات إلى أصل عدم التناقض هو أن قانون امتناع التناقض إذا لم يكن موجوداً سوف يحصل الجزم واليقين بكلا طريفي القضية. وإن هذا الأصل هو الذي ينفي اليقين من جانب، ويقره في الجانب الآخر.

وبذلك يتّضح أن الاحتياج إلى البديهيات يكمن في أصل عدم التناقض في الجزم والحكم، وليس في المادة والصورة^(٢٨).

ويمكن هنا بيان تقرير آخر عن نوع افتقار سائر البديهيات إلى أصل عدم التناقض في الجزم والحكم، وربما كان هذا التقرير أبلغ وأقوى من التقريرين الآخرين، ويمكنه بيان هوية احتياج البديهيات إلى أصل عدم التناقض، بحيث لا تتنافى هذه الحاجة مع بدايتها. نعلم أن «الجزم» و«اليقين» إنما يتحقق بأن يعلم الشخص أمراً بشكل تام، ويعتقد به مئة في المئة، فإن قام هذا الجزم واليقين على أساس محكم؛ بمعنى أن يكون من قبيل: اليقين المنطقي والرياضي، عندها لن يتحمل الجهل، ولن يكون هذا الاعتقاد من قبيل: الجهل المركب. إن اليقين إذا تعلق بأحد طرفي القضية فإنه حتى إذا كان من قبيل: اليقين المنطقي فإنه سوف يبقى مرتبطاً بواحد من طرفي القضية، وإنه بالنسبة إلى الطرف الآخر من القضية سوف يحتاج إلى يقين آخر. وبعبارة أخرى: إن اليقين لا يقتضي بنفسه أن يكون مستقراً بالنسبة إلى طرفي القضية. وبطبيعة الحال فإن اليقين المركب، الذي ينحل في حقيقته إلى يقينين، يحتوي على مثل هذا الاقتضاء، بيد أن هذا النوع من اليقين ليس هو اليقين الذي يكون ضرورياً في بدهية البديهي. إن اليقين الذي يُشترط في البديهيات هو من نوع اليقين البسيط المنطقي، وليس من قبيل: اليقين النفسي. وعلى هذا الأساس، لو تحقق يقين في معرفة ما من طريق التفكير والنظر، وإن كان بالنسبة إلى أحد طرفي القضية، تكون هذه المعرفة معرفةً بديهية.

وعلى هذه الشاكلة، يتّضح أننا بحاجة إلى أمّ القضايا بالنسبة إلى حكم الطرف المخالف، وإن هذه الحاجة لا تضرّ ببدهية البديهي؛ لأن البديهي هو ذلك اليقين الذي يشتمل على شرط البدهية. إن اليقين والجزم الذي يُشترط في البدهية ليس هو اليقين المركب، بل هو اليقين الذي يقوم على أساس متين، سواء أكان بسيطاً أو مركباً. ومن هنا يمكن القول: إن «البديهيات» تحتاج إلى أمّ القضايا بالنسبة إلى حكم الطرف المخالف، كما أن النظريات بالنسبة إلى حكم الطرف المخالف تحتوي - بدورها - على هذه الحاجة إلى أصل عدم التناقض. وعليه يتّضح من خلال هذا البيان

أن موقف استحالة اجتماع النقيضين في قائمة البديهيات ليس بحيث يُسقط جميع العلوم البديهية - بما في ذلك أصل امتناع ارتفاع النقيضين - عن البداهة. ومن الجدير ذكره أيضاً أن احتياج نفي الخلاف إلى أمّ القضايا لا يستلزم نظريتها؛ لأن أمّ القضايا من المرتكزات الحاضرة في الذهن على الدوام، وعليه لن تكون بحاجة إلى تفكير، وبالتالي يكون «نفي خلاف كل قضية»، بعد اليقين بأصل القضية، من الفطريات.

لقد عمدنا حتى الآن إلى تعريف «البديهي» بشكل عام، وقلنا بأن البديهي عبارة عن معرفة حصولية لم تتحقق من طريق إجماله الفكر وإنعام النظر. بيد أننا لم نكمل مرحلة التعريف بعد على نحو كامل؛ لأن المطلوب في هذه المرحلة هو التعريف، مع ذكر خصائص المعارف الأساسية، التي تشكل جوهر الأفكار، وحيث إن لحقيقة المعرفة كينونة تصديقية يجب إذن أن نعمل على تعريف البديهيات التصديقية، وذكر أعدادها، وأنواعها.

المعرفة والبديهيات التصديقية —

سبق أن ذكرنا أن حقيقة المعرفة حقيقة تصديقية، ونضيف هنا أن التصورات وكذلك القضايا تمثل كل منها - بنحو من الأنحاء - شرطاً لتحقيق المعرفة والتصديق.

إن القضية مهبط التصديق، وإن التصورات تعمل على إعداد الأدوات الضرورية لمثل هذا المهبط؛ من أجل تحقق التصديق. وعلى هذا الأساس، في الوقت الذي لا يجب أن نغض الطرف عن أهمية ومنزلة التصورات وبدوهاها، وكذلك القضايا وبدوهاها القضية، يجب على الدوام إعطاء الدور المحوري في مجال المعرفة للتصديق والبدوها التصديقية.

«ما هي البداهة التصديقية؟»

إن البداهة التصديقية أو التصديق البديهي تصديق أو فهم صدق القضية التي لم تحصل، من طريق إجماله الفكر أو إنعام النظر.

قائمة البديهيات التصديقية —

لقد توصل الحكماء والمناطق من طريق الاستقراء نوعاً ما إلى ستة أنواع من

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

البدهيّات التصديقية أو أصول اليقينيّات، وعرفوا بها كمبادئ للبرهان^(٣٩). وهذه المبادئ هي: ١. الأوّليات؛ ٢. المشاهدات (الشاملة للحسيّات والوجدانيّات)؛ ٣. التجريبيّات؛ ٤. الحدسيّات؛ ٥. المتواترات؛ ٦. الفطريّات.

قال صاحب الحاشية على تهذيب المنطق، في هذا الشأن: «البدهيّات - البدهيّات التصديقية - ستة أقسام؛ بحكم الاستقراء. ووجه ضبط القضايا البدهيّة إمّا أن يكون تصوّر طرفيها مع النسبة كافياً في الحكم والجزم؛ أو لا يكون. والأوّل هو الأوّليات؛ والثاني إمّا أن يتوقّف على واسطة غير الحسّ الظاهر والباطن؛ أو لا. والثاني المشاهدات، وينقسم إلى: مشاهدات بالحسّ الظاهر، وتُسمّى: حسيّات، وإلى مشاهدات بالحسّ الباطن، وتُسمّى: وجدانيّات. والأوّل: إمّا أن يكون تلك الواسطة بحيث تغيب عن الذهن عند تصوّر الأطراف؛ أو لا تكون كذلك. والأوّل هي الفطريّات، وتُسمّى: قضايا قياساتها معها؛ والثاني: إمّا أن يُستعمل فيه الحدس، وهو انتقال الذهن الدفعيّ من المبادئ إلى المطالب؛ أو لا يُستعمل فيه. فالأوّل هو الحدسيّات؛ والثاني إنّ كان الحكم فيه حاصلًا بإخبار جماعة يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب فهي المتواترات؛ وإن لم يكن كذلك، بل كان حاصلًا من كثرة التجارب، فهي التجريبيّات. وقد علم بذلك حدّ كلّ واحدٍ منها»^(٤٠).

وعلى هذا الأساس فإن وجه حصر البدهيّات التصديقية على أساس المعطيات الاستقرائية في العناوين الستة هو أن صرف تصوّر القضية في القضايا البدهيّة إمّا أن تكون كافية للجزم بالصدق أو الكذب؛ أو لا. والقسم الأوّل هو المُسمّى بالأوّليات، والقسم الثاني على قسمين؛ إمّا له واسطة غير الحسّ الظاهر أو الباطن؛ أو ليس له مثل هذه الواسطة. والقسم الأوّل من القسم الثاني هو المُسمّى بالمشاهدات (الحدسيّات والوجدانيّات)؛ وأما القسم الآخر الذي له واسطة غير الحسّ الظاهر أو الباطن فهو بدوّه على نوعين؛ إمّا أن تحضر واسطته في الذهن بمجرد تصوّر أطراف القضية؛ أو لا تحضر. والنوع الأوّل هو الفطريّات؛ والنوع الثاني لو استُفيد فيه من الحدس الذي يتمّ فيه الانتقال الدفعيّ للذهن من المبادئ إلى المطالب كان من الحدسيّات؛ وإن كان مستنداً إلى إخبار عددٍ كبير من الأشخاص كان من المتواترات؛ وإن حصل من طريق

التجربة فهو من التجريبيّات.

ولو أردنا وضع هذه البديهيّات في قائمةٍ أمكن لنا بيان هذه القائمة - من خلال تخصيص مجالين لقسمين من المشاهدات؛ أي الحسيّات والوجدانيّات - على النحو التالي:

الأوليّات الوجدانيّات الفطريّات الحسيّات الحُدسيّات المتواترات التجريبيّات
وقد ذكر الشيخ نصير الدين الطوسي مثلاً للبديهيّات التصديقية على النحو التالي:

«أ. المحسوسات: واضحةٌ وضوح الشمس. ب. المجريّات: مؤلمة، كالضرب على الأنف. ج. المتواترات: من قبيل: التصديق بوجود مدينة بغداد بالنسبة إلى الشخص الذي لم يذهب إليها في حياته، أو من قبيل: التصديق بوجود سقراط، والاعتبار في هذين الصنفين هو حصول اليقين، وليس كثرة الاختبار أو عدد الشهود. د. الأوّليّات: من قبيل: الكلّ أكبر من الجزء. هـ. الحُدسيّات: من قبيل: إن نور القمر منعكسٌ من الشمس، ويتحقّق ذلك بعد مشاهدة اختلاف منازل القمر وأشكاله، وبحسب بُعده عن الشمس وقربه منها، والوقوف على أحوال الخسوف. و. القضايا التي تكون قياساتها مركوزةً في الفطرة: من قبيل: التصديق بأن الاثنين نصف الأربعة»^(٤١).

وبالنسبة إلى الوجدانيّات، التي ترك الشيخ الطوسي ذكر مثالها، يمكن التمثيل لها بعبارة: «أنا جائعٌ»، و«أنا فرحٌ»، و«أنا خائفٌ»، و«أنا حزينٌ»، وما إلى ذلك.

الجرح والتعديل في قائمة البديهيّات التصديقية —

لقد رسمنا قائمةً من سبعة مجالات بشأن البديهيّات التصديقية، وقد أدرجنا في كلّ مجالٍ نوعاً من البديهيّات التصديقية. وقد تمّ الحصول على عددٍ من هذه البديهيّات من طريق الاستقراء. بيدّ أن النقطة الجديرة بالذكر هنا هي أن ترتيب هذه القائمة من خلال المزيد من التدقيق والتعمّق لا يبقى على حاله؛ والسبب في ذلك يعود إلى أن بعض هذه البديهيّات المفترضة ليست بديهيّةً في الواقع. بل إن بعضها ليس يقينياً أيضاً، وإن إثبات صحّتها وسقمها يتوقّف على البرهان^(٤٢). ويبدو أن «الحسيّات»،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وكذلك «الحدسيات» - التي تحصل للذهن من طريق الانتقال الدفعي -، يمكن إرجاعها بنحوٍ من الأنحاء إلى «القضايا الفطرية». وبطبيعة الحال ليس مرادنا أن جميع «الحسيات» و«الحدسيات» يقينيّة من الناحية المنطقيّة، بيدَ أن طريق اليقينيّات في «الحسيّات» و«الحدسيّات» ليس مغلقاً بشكلٍ كامل؛ إذ في «الحسيّات الثانوية» - بمعنى الحسيّات التي توجد مصداقاً بـ «الحسيّات الأوليّة»، بيدَ أننا نحصل على العلم بها من طريق العقل، من قبيل: «الحركة»، و«الجوهر»، وما إلى ذلك - يمكن الحصول على اليقين. وكذلك فإن طريق اليقين، في الحد الأدنى بالنسبة إلى بعض «الحدسيّات» التي لم يتمّ بشأنها حتّى الآن تنسيقٌ دقيق، ليس مغلقاً. وفي «المتواترات» - التي يتمّ فيها الاعتماد على إخبار جماعةٍ يمتنع تواطؤهم على الكذب - لا يتمّ الوصول إلى اليقين المنطقيّ. و«التجربيات» بدورها لها مشاكلها الخاصّة التي تدخل الاضطراب على بدايتها، وعلى يقينيّتها أيضاً. إن التجربة - بخلاف الاستقراء - تحتوي في ذاتها على القياس الخفي^(٤٣). إن هذا القياس العقلي، الذي هو من الأوليات بحسب الفرض، يبدو بالنسبة إلى بعض من قبيل: قضية «الاتفاق الأكثري والقسر الدائمي محال»، ومن وجهة نظر بعض آخر من قبيل: «حكم الأمثال في ما يجوز ولا يجوز واحداً»، أو غير ذلك من القضايا الأخرى، ولكن لا يبدو الأمر كما لو أن هذه القياسات لا تستطيع إيصال التجربيات إلى اليقين. وقد سعى بعض المعاصرين - من خلال التمسك بقانون الاحتمالات - إلى إعادة قيمة التجارب إليها^(٤٤). بيدَ أن هذا الحلّ بدوره لا يستطيع إيصالنا إلى اليقين المنطقيّ بشأن التجربيات؛ إذ إن احتمال الخلاف مهما بلغ من التدرّج لن يصل إلى الصفر أبداً. وعليه فإننا بقانون الاحتمال ربّما اقتربنا من منتهى درجة احتمال الصدق الموجودة في المسألة، وعملنا على نفي النسبة المئويّة لدرجة احتمال الخلاف فيها، ولكن علينا أن ندرك أنه لا يزال هناك احتمال آخر بشأن هذه المسألة أيضاً؛ لأننا قد وصلنا إلى مشارف الصفر، ولم نصل إلى ذات الصفر. وعلى هذا الأساس، تخرج التجربيات، بل حتّى اليقينيّات، من قائمة البديهيّات أيضاً، وتندرج ضمن النظريّات غير اليقينية.

وعلى هذه الشاكلة، تخرج من خلال هذا النقد المختصر - وإن كان يحتاج

البحث فيه إلى تفصيلٍ أكبر - أربعة أقسام من البديهيّات من قائمة البديهيّات التصديقية، وتدرج ضمن النظريّات، وبذلك لا يبقى من تلك القائمة ذات المجالات السبعة سوى قائمةٍ لا تحتوى على أكثر من ثلاثة مجالات، ويمكن بيانها كما يلي:

الأوليّات	الوجدانيّات	الفطريّات
-----------	-------------	-----------

وهناك من كبار العلماء مَنْ سعى - بطبيعة الحال - إلى حذف الفطريّات أيضاً من قائمة البديهيّات التصديقية، وحصر هذه القائمة بمجالين فقط. وقد استدلّ هؤلاء العلماء لذلك بأن الفطريّات؛ حيث تشتمل على قياساتها، فإنها لن تكون بديهيّة، بل سوف تُعدّ من «النظريّ القريب من البديهي»^(٤٥).

كما أن الشيخ نصير الدين الطوسي، في كتابيّهِ: (أساس الاقتباس)؛ و(منطق التجريد)، لا يعتبر «الفطريّات» من المبادئ الحقيقية للبرهان، رغم اعترافه بعدم كسبيّة القياس الموجود في الفطريّات، ويرى أن هذه النقطة بالتحديد هي التي دفعتُ الحكماء والمناطقّة إلى اعتبار الفطريّات من المبادئ^(٤٦).

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأن الشيخ الطوسي لا يشكّ في بدهية الفطريّات؛ لأن الفطريّات تُعدّ من البديهيّات الثانوية المدعومة بالقياس.

وللحكم في هذا الشأن يجب علينا الاعتراف بأنه إذا اعتبرنا البديهيّ علماً لم يتحقّق من طريق إجالّة الفكر وإنعام النظر إذن يجب أن نعتبر الفطريّات من الأمور البديهيّة أيضاً؛ لأن الفطريّات من بين العلوم التي لا تحصل من طريق الاستدلال، وإذا كان لها من قياس فإن تحصيله لا يحتاج إلى تجشّم العناء وبذل الجهد.

وأما أن نعدّ الفطريّات من المبادئ أم لا فهذا رهْنُ بما لو أمكن انتقاء مبادئ البرهان من بين البديهيّات الثانوية أو لا.

والذي يبدو هو أننا لو اعتبرنا مبادئ البرهان هي النقطة الأخيرة من التحليل والإحالة عندها لا يمكن اعتبار «الفطريّات» من أقسام المبادئ؛ لأن الفطريّات ليست بديهيّة بالذات، وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي: «فنعقول كما ذكروا: إن المقدمات الفطرية ليست بضروريّة بالذات، إذ لو فرضنا ارتفاع القياسات المكتتفة بها أمكن وقوع الشكّ فيها، فليست بضروريّة بالذات»^(٤٧).

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن مبادئ البرهان أخص من البديهي، وعليه لا يكون هناك ما يدعو إلى إخراج الفطريات من قائمة البديهيات التصديقية. وعلى أي حال، سواء اعتبرنا الفطريات من أقسام مبادئ البرهان أم لا، لن يختلف الأمر كثيراً؛ لأن الفطريات تشتمل بدورها على قياس من الأوليات، وعليه لو عملنا على تحكيم الأوليات فسوف يُشكل ذلك دعامة للفطريات أيضاً، وذلك كما يلي: إن محور البحث والتحليل في البديهيات التصديقية هو «الأوليات» و«الوجدانيات»، سواء اعتبرنا «الفطريات» من أقسام مبادئ البرهان أو وضعناها ضمن قائمة النظريات.

تعريف البديهيات التصديقية الثلاثة —

نعمل في ما يلي على تعريف ثلاثة أنواع من البديهيات التصديقية:

تعريف الأوليات —

إن التعريف الذي يذكره أكثر الحكماء والمناطق للقضايا الأولية هو أن «الأوليات» هي القضايا التي يكفي فيها مجرد تصوّر طريف القضية، وتقييم العلاقة بين الموضوع والمحمول، أو المقدم والتالي؛ للحصول على الجزم واليقين بشأنها. ويمكن لهذا الجزم أن يكون جزمًا بصدق القضية، من قبيل: قولنا: «إن كل شيء هو هو»، أو الجزم بكذب قضية، من قبيل: قولنا: «ليس الأمر بأن يكون كل شيء هو هو». والقضية الأولى هي القضية التي يتم التعبير عنها بـ «قانون التماهي»^(٤٨)؛ وأما القضية الثانية فهي نقيض القضية الأولى التي نجزم بكذبها. كما أن قانون «امتناع اجتماع النقيضين»^(٤٩) وقانون «امتناع ارتفاع النقيضين»^(٥٠) بدورهما يُعدّان من الأوليات أيضاً. إن القضايا الأولية لا تتحصر بهذه المجموعة من القضايا، بل لو بحثنا في كل واحد من فروع العلوم سوف نعثر على الكثير من هذه القضايا. وفي ما يلي نبث في نموذج من التعاريف التي تمّ تقديمها في تعريف الأوليات. قال ابن سينا: «أما الأوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا بسبب من الأسباب الخارجة عنه، فإنه كلما وقع للعقل التصوّر لحدودها بالكُنْه وقع له التصديق، فلا يكون للتصديق فيه

توقّف إلا على وقوع التصوّر والفظانة للتركيب. ومن هذا ما هو جليّ للكل؛ لأنه واضح تصوّر الحدود، ومنها: ما ربّما خفي وافترق إلى تأمل؛ لخفاء في تصوّر حدوده، فإنه إذا التبس التصوّر التبس التصديق، وهذا القسم لا يتوعّر على الأذهان المشتعلة النافذة في التصوّر^(٥١).

يؤكد ابن سينا في الفقرة السابقة على هذه النقطة، وهي أن «الأوليات» عبارة عن القضايا التي توجب تصديقا وجزما، وأن هذا الجزم إنما يستند إلى تصوّر طرّف في القضية. الموضوع والمحمول في القضايا الحملية، والمقدّم والتالي في القضايا الشرطية.، والعلم بالهيئة التركيبية لهذه القضايا. إن الحكم في هذا النوع من القضايا يصدر من العقل المحض المجرد من تأثير الأسباب والعوامل الخارجية. ومن هنا فقد قال في قسم البرهان من كتاب الشفاء: «والذي عن مجرد العقل فهو الأولي الواجب قبوله، كقولنا: الكل أعظم من الجزء»^(٥٢).

وبطبيعة الحال، فإن هذا الأمر لا يتنافى مع أن تكون لـ «الأوليات» شهرة عامة، بيد أن التصديق في الأوليات، والذي يُستعمل في البرهان، إنما يستند إلى العقل، دون الشهرة، بحيث لو تصوّرنا أنفسنا وقد تجرّدنا من جميع المؤثرات الخارجية سوف نحكم مع ذلك بصدق هذا النوع من القضايا^(٥٣). وعليه فإن الأوليات، على الرغم من شهرتها - كما يقول ابن سينا: «واعلم أن جميع الأوليات أيضا مشهورة، ولا ينعكس»^(٥٤)، - يمكن أن تستخدم في صناعة الجدك أيضا، بيد أن أصحاب البرهان إنما يستعملونها بوصفها من الأمور اليقينية، وأما الشخص الجدك فينظر إليها بوصفها من المشهورات^(٥٥).

ثم عمد الشيخ الرئيس ابن سينا إلى تقسيم الأوليات إلى قسمين، وهما:

١. الأوليات التي تحتوي على وضوح عام؛ والسرّ في ذلك يعود إلى أنها تشتمل على تصوّرات واضحة.

٢. الأوليات التي تفتقر إلى الوضوح العام؛ إذ لا تحتوي على تصوّرات واضحة، وحيث يعتري التصوّر غموضٌ لن يكتب التحقّق للتصديق أيضا، وعليه فإن التصديق فيها يتوقّف على تحقّق الوضوح التصوري. وعلى أيّ حال فإن فهم القضايا الأولية

بالنسبة إلى أصحاب الأذهان الحادة، والذين يصلون إلى الفهم التصوري سريعاً، لن يكون بالأمر الصعب.

ومن هنا يتضح أن «الأوليات» قد تشتمل على تصوّرات نظرية، مع أن التصديق بها بديهيّ. وعليه يمكن للتصديق أن يكون بديهيّاً، في الوقت الذي ينطوي على تصوّرات نظرية. وبطبيعة الحال، فإن هذا الأمر يقوم على أن نعتبر «التصديق» أمراً بسيطاً؛ وأما إذا اعتبرنا «التصديق» أمراً مركباً فسوف نواجه مشكلةً. وقد بيّن قطب الدين الشيرازي هذه النقطة بقوله: «واتفاقهم على أن الأوليات ربّما وقع التوقّف في تصوّر حدودها يدلّ على أن التصديق عبارة عن نفس الحكم، لا عن التصوّرات الثلاثة، وإلا كانت تلك التصوّرات بديهيّةً، وهذا بخلاف ما اعترفوا به في الأوليات، وإن كان بعضهم قد ناقض نفسه»^(٥٦).

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن الفخر الرازي، وإن كان يعتبر التصديق مركباً^(٥٧)، إلا أنه لا يتعرّض هنا إلى الإشكال الذي ذكرناه؛ لأن الفخر الرازي يرى جميع التصوّرات بديهيّةً^(٥٨). وإن كان هذا يُعتبر خطأً آخر منه^(٥٩)، بيّد أن هذا الخطأ أمكنه هنا أن يخلصه من المشكلة التي توجد في مورد فرضيّة تركيب التصديق مع افتراض نظريّة تصوّراتها.

وعليه، تكون «الأوليات» هي القضايا التي يكفي مجرد تصوّر طرفيها للجزم بصدقها أو كذبها. إن هذا النوع من القضايا يمكن أن تكون لها مصاديق كثيرة، وإن مصداقها البارز هو أصل عدم التناقض^(٦٠).

النسبة بين الأوليات والقضايا التحليلية لإيمانويل كَانُط

علمنا أن الأوليات عبارة عن قضايا يكفي صرف تصوّر طرفيها للجزم بصدقها أو كذبها. كما نعلم أن القضايا التحليلية هي التي يتمّ الحصول على محمولها صريحاً أو تلويحاً من مفهوم الموضوع. وقد عمد إيمانويل كَانُط إلى تقسيم القضايا إلى: قضايا تحليلية^(٦١)؛ وقضايا تركيبية^(٦٢)، وإلى: قضايا سابقة^(٦٣)؛ وقضايا لاحقة^(٦٤). وكان يذهب إلى القول بأن القضايا التحليلية قضايا سابقة، ويرى أن لدينا قضايا

تركيبية سابقة أيضاً. وقد مثل إيمانويل كَانْطُ للقضية التحليلية بالقول: «إن لكلِّ جسمٍ امتداداً». وهو يرى أن قضية «إن لكلِّ جسمٍ وزناً» قضية تركيبية؛ إذ إن «الوزن» لم يُؤخَذَ في مفهوم الجسم. ويرى أن قضية «إن لكلِّ حادثَةٍ علّة» قضية تركيبية سابقة. ويرى كَانْطُ أيضاً أن قضية «إن الذهب معدنٌ أصفر» قضية تحليلية؛ لأننا في هذه القضية لا نحتاج إلى شيءٍ آخر غير تحليل مفهوم الذهب^(٦٥). وبعبارةٍ أخرى: لو اعتبرنا أن «الذهب معدنٌ أصفر اللون مطرّقٌ لا يتعرّض للصدأ» سوف يُشكّل المعدن الدائرة الأكبر، ثمّ تصغر حلقات الدوائر الأخرى شيئاً فشيئاً، حتّى نصل إلى دائرة الذهب. وبذلك سوف تكون لدينا عدّة قضايا، وهي من القضايا التحليلية:

١. «الذهب معدن».

٢. «الذهب لا يصدأ».

٣. «الذهب مطرّق».

٤. «الذهب يلمع».

٥. «الذهب أصفر اللون».

٦. «الذهب معدن أصفر اللون مطرّق لا يتعرّض للصدأ».

وبذلك فقد اتضح أن القضية التحليلية قضيةٌ يكون فيها مفهوم المحمول في مفهوم الموضوع. في القضايا الحملية، والقضية التالي في قضية المقدم. في القضايا الشرطية، تصريحاً من قبيل: قضية «إن كل زوج زوج»؛ أو تلوياً، من قبيل: قضية «إن كل زوج رجل»^(٦٦). إن القضايا التحليلية لا تختصّ بذاتيات باب الإيساغوجي، بل إن هذا النوع من القضايا يتمّ طرحه وبيانه في مورد مطلق المفاهيم، ولا يختصّ بمفهوم بعينه.

والآن حان الوقت لكي نبحث النسبة بين القضايا الأولية والقضايا التحليلية عند إيمانويل كَانْطُ. ولو أنعمنا النظر فسوف ندرك أن القضايا التحليلية بدورها مشمولةٌ لتعريف الأوليات أيضاً؛ لأن القضايا التحليلية هي الأخرى بحيث يكفي تصوّر طرفيها لكي نجزم بصدقها. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن النسبة بين «الأوليات» والقضايا التحليلية لكَانْطُ هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ إذ إن

كلّ قضية تحليلية هي قضية أولية، بيد أن عكسها لا يكون صادقاً، ومن ذلك مثلاً أن قضية «الممكن محتاج إلى العلة» قضية أولية، ولكنها ليست قضية تحليلية. كما تمّ تقديم تعريف آخر للقضايا التحليلية أيضاً، وهو: القضايا التي يؤدي إنكارها إلى التناقض^(٦٧). وقد نسب ستيفان كورنر^(٦٨) هذا التفسير عن التحليلي إلى المناطق المعاصرين، وقال: «إنما نقول: إن الحكم تحليلي بشرط واحد فقط، وهو أن يؤدي إنكاره إلى التناقض؛ أو بعبارة ثانية: بشرط أن تكون له ضرورة منطقية؛ أو بعبارة أخرى: بشرط أن يكون نفيها محالاً من الناحية المنطقية. إن كلّ حكم إذا لم يكن تحليلياً فهو تركيبياً. إن هذا التعبير الجديد عن الاختلاف بين القضايا التحليلية والتركيبية متفق عليه تقريباً بين جميع المناطق المعاصرين، وإن لم يكن يخلو من الإشكال تماماً، أو أنه لا يخلو من الإشكال كما افترضته»^(٦٩).

ويبدو أننا لو قبلنا هذا التعريف - بمعزل عن الاندراج المفهومي - بوصفه تعريفاً للقضايا التحليلية لا نكون قد ابتعدنا عن تعريف إيمانويل كَانُط للتحليلي والتركيبى فحسب، بل نكون قد قدّمنا تفسيراً عن التحليلي بحيث يشمل الكثير من القضايا الأولية والفطرية أيضاً؛ لأن إنكار قضية «الممكن محتاج إلى العلة»، أو قضية «الواحد نصف الاثنين»، وغيرهما من القضايا الأخرى، يؤدي إلى التناقض أيضاً، ولكن في الوقت نفسه فإن النسبة في الفرض المذكور بين الأوليات والقضايا التحليلية على التفسير الثاني هي نسبة العموم والخصوص المطلق، مع فارق أن الخاص فيها قد حل محلّ العام.

وهناك تعريف آخر للقضية التحليلية ذكره (ألفرد جول آير)^(٧٠) على النحو التالي: إن القضية التحليلية هي القضية التي يكون إحراز صدقها رهناً بتعريف المفردات والعلامات المستعملة فيها. وقد عمد إلى وضع هذا النوع من القضايا في مقابل القضية التجريبية التي نصل إلى صدقها وكذبها بواسطة التجربة. وقد تحدّث، في كتابه «اللغة الحقيقة والمنطق»، في هذا الشأن قائلاً: «إن القضية إنما تكون تحليلية إذا كانت منطوقاً حصرياً بتعريف العلامات التي تشتمل عليها، وإنما تكون تركيبية عندما تتعيّن صحتها بواسطة الأمور التجريبية الواقعة... إن قضية «هناك جماعات من

النمل أقامت نظاماً للرقّ» قضيةً تركيبية؛ إذ لا يمكن التعرف على صدقها وكذبها من خلال مجرد ملاحظة تعريف العلام والالفاظ التي تعمل على قوامها، بل لا بدّ من القيام بمشاهدة طريقة التصرف والسلوك الحقيقي للنمل. وخلافاً لذلك فإن قضية «بعض النمل متطفل، أو ليس كذلك» قضيةً تحليلية؛ إذ لا نحتاج فيها إلى التوسّل بالمشاهدة والتجربة لنعلم أن بعض النمل متطفلٌ أو لا. لو علم شخصٌ ما هو عمل كلمة «أو» و«لا» سوف يعلم أن كلّ قضية تكون على شكل «إما أن تكون (س) صادقة أو غير صادقة» تكون مستقلةً عن التجربة الصحيحة. ومن هنا تكون جميع هذه القضايا تحليلية^(٧١).

ويبدو أن النسبة بين «القضايا التحليلية» و«الأوليات» - في ضوء هذا التعريف لـ «القضية التحليلية» - هي التساوي؛ لأن صدق القضايا الأولية إنما يتم إحرازه بدوره على أساس فهم تعريف ألفاظها أيضاً، فيما لو انعقدت على شكل القضية المفضولة. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن قضية «إن بعض النمل متطفلٌ، أو ليس كذلك» مصداقٌ من مصاديق القضايا الأولية في الفلسفة الإسلامية، التي يعتبرها ألفرد جول آير قضيةً تحليلية. بيداً أننا ندرك أن كلام الفلاسفة الإسلاميين في باب القضايا الأولية يحظى بدقّة أكبر؛ لأنهم أقاموا محور تقسيم القضايا إلى: قضايا أولية؛ وغير أولية، على أساس الحيثية الإدراكية والهوية المفهومية للقضايا، وليس على أمور لفظية وعلاماتية، وهي تقع في المرتبة الثانوية من البحث. صحيح أننا نتعامل في تفكيرنا من خلال الألفاظ عادةً، بيداً أن الحيثية المفهومية للتفكير هي المتقدّمة في الأصالة على الناحية اللفظية واللغوية لها؛ لأننا في بعض الأحيان نفهم شيئاً من دون أن نكون قد وضعنا له لفظاً من الألفاظ. وعلى هذا الأساس، مع امتلاكنا لمصطلح «الأوليات» يمكن لنا أن نستغني عن هذا التعريف للقضية التحليلية. ثمّ إن تعريف جول آير لا ينسجم مع تعريف إيمانويل كَانط للقضية التحليلية.

وعليه، نكون حتّى الآن قد ذكرنا ثلاثة أنواع من تعريف القضايا التحليلية، وعمدنا إلى الحكم في باب نسبة هذه التعاريف إلى الأوليات (القضايا الأولية في الفلسفة الإسلامية)، وقلنا: إن النسبة بين القضايا التحليلية - في ضوء تعريف كَانط

(التعريف الأوّل) - وبين القضايا الأوّلية هي نسبة «العموم والخصوص المطلق». إن القضايا الأوّلية «عامّة»، والقضايا التحليلية «خاصّة»، بمعنى أن كلّ قضية تحليلية هي قضية أوّلية، دون العكس.

كما قلنا أيضاً: إن النسبة بين القضايا التحليلية وبين القضايا الأوّلية - في ضوء التعريف الثاني (تعريف ستيفان كورنر) - هي الأخرى نسبة «العموم والخصوص المطلق» أيضاً، مع فارق أن القضايا الأوّلية هنا سوف تكون هي «الخاصّة»، والقضايا التحليلية هي «العامّة».

وفي الختام بحثنا في باب النسبة بين القضايا الأوّلية والقضايا التحليلية - في ضوء التعريف الثالث (تعريف جول آير) -، وتوصلنا إلى أن النسبة بينها هي نسبة التساوي.

النسبة بين الحمل الأوّلي والقضية الأوّلية —

إن الحكماء والفلاسفة المتقدمين - بمنّ فيهم المتقدمون على صدر المتألّهين - كانوا قد تعرّفوا على نوعين من الحمل^(٧٢). وكانوا يطلقون على القسم الأوّل من الحمل مصطلح «الحمل الذاتي الأوّلي»؛ وعلى القسم الثاني منه مصطلح «الحمل الشائع الصناعي». وإنما كانوا يصطلحون على القسم الأوّل بـ «الأوّلي» بلحاظ كونه ضروريّ الصدق أو ضروريّ الكذب؛ لأن هذا النوع من الحمل مصداقٌ من القضايا الأوّلية (الأوليّات)، حيث يكفي مجرد تصوّر طرفي القضية فيها للجزم بصدقها. ومن ذلك - على سبيل المثال - أننا عندما نلاحظ قضية «إن الجزئيّ جزئيّ»، إن كان الحمل فيها أوّلياً سوف يكون مفادها هو «أن المفهوم الجزئيّ هو ذات المفهوم الجزئيّ»، ويجزم العقل بصدق هذا الأمر، ولا يرى جواز التوقّف في التصديق بها. وبهذا يتّضح أننا عندما نواجه القضية القائلة: «إن الجزئيّ ليس جزئياً»، لا نتردد لحظة واحدة في الحكم والجزم بكذبها؛ لأننا ندرك بضرورة العقل أن الجزئيّ لا يمكن أن لا يكون جزئياً.

وعليه، فقد اتّضح حتّى الآن أن القضية التي تتألف بالحمل الأوّلي تُعدّ مصداقاً من الأوّليات، وهذا هو مكن تسميتها بـ «الحمل الأوّلي»؛ لأنها بدورها تكون

ضرورة الصدق أو ضرورة الكذب.

والآن بعد ملاحظة ما تقدّم، نقول: إن النسبة بين الحمل الأولي والقضية الأولية هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ لأن القضية الأولية أعمّ مطلقاً من الحمل الأولي؛ إذ إن الأوليات لا تنحصر فقط بالقضايا التي يكون الحمل فيها حملاً أولياً ومفهومياً، بل لدينا الكثير من القضايا التي يكون الحمل فيها حملاً شائعاً صناعياً، وتُعدّ من الأوليات، كما هو الحال بالنسبة إلى الحمل في قضية «إن الكلّ أعظم من الجزء»، فهو حملٌ شائع، ومع ذلك تُعدّ هذه القضية مصداقاً من القضايا الأولية، أو الأوليات.

تعريف الوجدانيات —

إن الوجدانيات - التي تُعدّ هي الأخرى من أسُس المعرفة - عبارة عن القضايا التي تحكي عن مدركاتنا الحضورية مباشرة. إن هذا النوع من القضايا يُعدّ من العلوم الحسّية، بيد أنها من تلك المجموعة المأخوذة من العلوم الحضورية. وكان المتقدمون ينسبون هذا النوع من الإدراكات إلى الحسّ الباطن، أو ينسبون بعضها إلى الحسّ الباطن وبعضها الآخر إلى ذات النفس، ولكن لم يتّضح تماماً ما هو مرادهم من الحسّ الباطن؛ فهل هو ذات ذلك الجانب من الذهن الشامل لـ «الحسّ المشترك»، و«الخيال»، و«الوهم»، و«الحافظة»، و«المتصرّفة»، أو يريدون به «النفس» أو تلك القوة التي لها شهودٌ حضوريٌّ؟^(٧٣).

وعلى أيّ حالٍ تطلق «الوجدانيات» في المحافل الفلسفية الحالية على القضايا المأخوذة من العلوم الحضورية، ولها حكايةٌ مباشرة، ومن دون تفسير، عن الإدراك الشهودي.

وقد عرّف قطب الدين الشيرازي الوجدانيات في كتابه (درّة التاج)، بقوله: «الوجدانيات وهي القضايا التي تدركها النفس بالوجدان، أو تدركها بذاتها، أو بواسطة الحسّ الباطن، من قبيل: علمنا بوجودنا، وأن لنا تفكيراً ولدّة»^(٧٤).
والحاصل أننا نواجه في مضمار الوجدانيات نوعين من العلم، وهما:
١. العلم الحضوريّ.

٢. العلم الحسوليّ.

وإن الوجدانيات هي العلوم الحسوليّة، التي تعبّر عن الإدراكات الحسوريّة^(٧٥).

تعريف الفطريّات —

إن القضايا الفطرية - والتي يتمّ التعبير عنها بـ «القضايا ذات القياس الفطريّ» أو «القضايا التي قياساتها معها» - هي القضايا التي يكفي فيها مجرد تصوّر الطرفين لنصل إلى قياسٍ يؤدّي بنا إلى الجزم بصدق القضية. إن هذا القياس الذي يتألف من الأوليات لا يتمّ الحصول عليه من طريق الاستدلال. ومن ذلك أن قضية «إن الأربعة زوج» - على سبيل المثال - قضية فطرية؛ لأن حكمنا بصدقها يستند إلى هذا القياس القائل: «إن الأربعة تقبل التقسيم إلى أمرين متساويين، وإن كلّ عددٍ يقبل القسمة إلى قسمين متساويين زوج؛ إذن فالأربعة زوج».

وبذلك يتّضح أن الجزم بالصدق في القضايا الفطرية يستند إلى القياس الحاضر. وهنا لا بُدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أن بعض القضايا قد تكون بحيث إننا بمجرد تصوّر طرفيها نجزم بصدقها، ولكنّها في الوقت نفسه تشتمل على قياس حاضر، وفي هذه الحالة إذا كان جزمنا مستنداً إلى قياسها سوف تُعدّ القضية فطريةً، وإن كان الجزم مستنداً إلى مجرد تصوّراتها، ومن دون ملاحظة القياس المقترن بها، فسوف تكون القضية أوليةً. إن هذا النوع من القياسات ذات الحدّين قد تكون من «الأوليات» بالنسبة إلى بعض الأشخاص، ومن «الفطريّات» بالنسبة إلى بعض الأشخاص الآخرين. ومن ذلك مثلاً أن قضية «إن الكلّ أعظم من الجزء» قد تمّ اعتبارها قضيةً أوليةً؛ لأننا نصل إلى صدقها من خلال تصوّر الطرفين. وقال ابن سينا في هذا الشأن: «الكلّ مشتملٌ على الجزء، وكلّ ما هو كذلك فهو أعظم»^(٧٦). والشاهد على هذا أن بعضهم قد عدّ قضية «الواحد نصف الاثنين» من الأوليات^(٧٧)، وعدّ بعض آخر نظير هذه القضية من الفطريّات^(٧٨). ويمكن لذلك أن يكون جواباً عن الكاتب الذي قال: «ولقائل أن يقول: لا فرق بين قولنا: الأربعة زوج وقولنا: الكلّ أعظم من الجزء؛ لأن الثاني أيضاً موقوفٌ على القياس القائل بأن الكلّ مشتمل على

الجزء، وكل ما هو كذلك فهو أعظم»^(٧٩).

وعلى أي حال فقد تمّ تقديم العديد من التعريفات للقضايا الفطرية^(٨٠). وفي ما يلي نذكر أحد تلك التعاريف، على سبيل المثال دون الحصر: «الفطريات قضايا يجزم العقل بها، لا لمجرد تصوّر طرفيها، بل بوسط تصوّر الذهن عند تصوّر طرفيها، مثل: الأربعة زوج، فإن العقل جزم بأن الأربعة زوج، لا لمجرد تصوّر طرفيها، بل بوسط تصوّره عند تصوّر الزوج والأربعة، وهو الانقسام إلى متساويين، فحصل عند تصوّره قياس، وهو أن الأربعة منقسمة إلى متساويين، وكلّ منقسم إلى متساويين زوج، وتسمى هذه قضايا قياساتها معها؛ لأنه عند تصوّر الطرفين يكون الوسط متصوّراً، فيحصل القياس من تصوّر الطرفين والوسط»^(٨١).

مقالة في باب البديهي —

والآن ننتقل إلى نقل مقالة يؤدي الاهتمام بها إلى بيان تفصيلي للأبحاث السابقة بشأن البديهي، وسوف نتعرّض إليها لاحقاً: «هناك تشبّه في أقوال المتقدمين من علمائنا في تعريف البديهي؛ فهناك من يقول: إن القضايا البديهية هي القضايا المستغنية عن الاستدلال؛ ويقول بعضهم: إن الاستدلال عليها مستحيل؛ وهناك من يقول بالأمرين معاً؛ فهي عندهم من القضايا المستغنية عن الاستدلال، والتي يستحيل إقامة الاستدلال عليها... وعلى أي حال فإن القائل بأي من هذه الأقوال الثلاثة سوف يؤدي به الأمر إلى جعل القضايا البديهية - بسبب الإجماع عليها - مبنى وركناً في التفكير. وفي الحقيقة فإننا نجمع على سلسلة من القضايا»^(٨٢).

نقد ورد —

إن هذه المقالة في باب البديهي تشتمل على دعويتين، وهما:
 أ. دعوى تشبّه آراء المتقدمين في تعريف البديهي.
 ب. بيان وجه الاستناد إلى القضايا البديهية بوصفه أمراً اجتماعياً.
 وفي ما يلي نناقش هاتين الدعويتين.

أما في الدعوى الأولى (أ) فنقول: لم نعثر بين المتقدمين من الحكماء والفلاسفة الإسلاميين - في حدود بحثنا في الحد الأدنى - على أحد قد عرّف «البديهي» بأمر غير العلم الحسولي، التصوري أو التصديقي، الذي لا يحصل من طريق الفكر والنظر. إن المتقدمين كانوا يريدون من «البديهي» العلم الذي لا يكون حصوله بحاجة إلى إجابة تفكير وإنعام نظر، بمعنى «التعريف» - في التصورات -، و«الاستدلال» - في القضايا والتصديقات -، الأعمّ مما لو كان التعريف والاستدلال في ذلك المورد ممكناً أو لا. يقول الفارابي: «الأشياء التي تعلم؛ منها: ما لا يُعلم باستدلال ولا بفكر ولا بروية، ولا باستبطاط، ومنها: ما يُعلم بفكر وروية واستبطاط»^(٨٣).

كما قال ابن سينا، في تعريفه: «إن العلم ينقسم إلى قسمين، وهما: التصور، والتصديق. وكل واحد من التصور والتصديق ينقسمان بدورهما إلى قسمين: أحدهما: ما يحتاج إلى إجابة التفكير؛ والآخر: ما لا يحتاج إلى ذلك»^(٨٤).

فهل وصلنا في البين إلى مجرد كلام لصدر المتألهين، يبدو من ظاهره الخلاف. فقد عمد أولاً، في مفاتيح الغيب، إلى تقسيم المعلومات - بلحاظ إمكان واستحالة اكتسابها - إلى ثلاثة أقسام، يمكن إجمالها كما يلي:

- ١- المعلومات مستحيلة الطلب؛ لأنها واضحة وحاصلة، وتحصيل الحاصل محال.
- ٢- المعلومات مستحيلة الطلب؛ بسبب خفائها واستصعابها.
- ٣- المعلومات ممكنة الطلب، وممكنة الحصول.

ثم عدّ «البديهيّات» من مصاديق المعلومات مستحيلة الطلب، وعدّ «النظريّات» من القسم الثالث، وقال في ذلك: «واعلم أن المعقولات بحسب إمكان الطلب واستحالته ثلاثة أقسام: أحدها: ما لا يمكن طلبه؛ لحصوله وجلائه؛ وثانيها: ما لا يمكن أيضاً؛ لصعوبته وخفائه؛ وثالثها: ما يمكن تحصيله من وجه، ويستحيل من وجه آخر. ووجه الحصر هو أن الأمور إمّا إن كانت حاضرة بالفعل والوجود أو بالقوة والإمكان، والثاني هو الكسبيّات. والأول... وهو البديهيّات؛ لكونها أوائل غريزية في فطرة الإنسان، وهي ممّا لا يمكن تحصيلها لحضورها مغانصة بلا اختيار منه، وتحصيل الحاصل محال؛ إذ لا بُدّ لما لا يُكتسب من نوع اختيار...»^(٨٥).

وكما نلاحظ فإن لهذه العبارة في باب البديهيّ ظاهرٌ آخر؛ إذ يظهر في بادئ الأمر أن صدر المتألهين بصدد تعريف «البديهيّ» بالعلم الذي لا يمكن تعريفه والاستدلال عليه، فإذا كان الأمر كذلك إذن يتمّ تأييد مدعى المقالة المذكورة، وهو أنهم يُعرفون البديهيّ أحياناً بالعلم الذي لا يمكن الاستدلال عليه. بيد أننا لو دققنا في كلام صدر المتألهين سوف ندرك أنه لم يكن بصدد تقديم تعريف مغاير عن البديهيّ، بل إن مراده هو حيث إن البديهي علمٌ حاصل، فيكون تحصيله محالاً؛ لأن تحصيل الحاصل محالٌ، وهذا أعمّ من أن يمكن أن يؤتى بتعريف له أو الاستدلال عليه، أو أن يكون أصل تعريفه والاستدلال عليه مستحيلًا.

وأما في ما يتعلق بباب المدعى الثاني (ب) فيمكن مناقشته على النحو التالي: إن وجه الاستناد إلى القضايا البديهية هو أن هذه القضايا «صادقة»، لا لكونها «مشهورة». صحيح أن «القضايا الأولية» مشهورة^(٨٦)، بيد أن الذي يقيم البرهان يستند إلى صدقها في البرهان، وهذا هو الجدلي الذي يستند إلى شهرتها في مقام الجدل. وقال الفارابي في هذا الشأن: «والمقدّمات اليقينية هي مبادئ العلوم النظرية... ويستعملها كلّ واحد منا من جهة يقين نفسه بمطابقتها للأمور، من غير أن يتكلّ أحد منا على شهادة غيره له، ومن غير أن يستند فيها إلى ما يراه غيره. ولا يبالي كان رأي غيره فيها مثل رأيه أو لا. فإذا اتفق أن كان رأي الجميع فيها رأياً واحداً، يشهدون بصحتها، لم يزدنا ذلك ثقةً بها، وأيضاً لا يصير يقيننا بها أشدّ، وأيضاً ليس قبولنا لها، ولا استعمالنا إيّاها، من جهة أن الجميع رأوا فيها رأياً واحداً، ولا أنهم شهدوا بصحة ذلك الرأي، بل ببصائر أنفسنا»^(٨٧).

يقول الفارابي في هذه العبارة: إن علينا في مبادئ البرهان أن نعتمد على فهمنا، سواء وافقنا الآخرون على ذلك أم لم يوافقوا. وهنا يكون الاعتماد على آراء الآخرين مذموماً، حتى لو كانوا موافقين لنا أيضاً. بل إن الموقف هنا يجب أن يستند إلى فهمنا الصحيح، سواء وافقنا الآخرون أو لم يوافقوا. بل إن الموقف هنا يجب أن يستند إلى «البصيرة الداخلية»: لأن الفهم واليقين أمرٌ شخصي، ولكن لو فهم الجميع بشكلٍ صائب فإنهم سوف يصلون قهراً وبطبيعة الحال إلى نتيجة واحدة، وإن كان كلّ واحدٍ

قد أدركها بشكلٍ صحيحٍ بشخصه ونفسه، وعليه يمكن لهذا الأمر أن يكون واحداً من أسباب الشهرة أيضاً. وبذلك يتضح أن «شخصية اليقين» والاستناد إليها لا يلازم القول بـ «النسبية»^(٨٨) و«الفوضوية المعرفية»^(٨٩). إن لهذا البحث مساحةً واسعة، وسوف تكون لنا عودةٌ إليه في الأبحاث القادمة.

وقد ذهب ابن سينا، مثل الفارابي، إلى الاعتقاد بأن وجه الاستناد إلى البديهيات في مسار البرهان هو صدقها، وقال في ذلك: «ونسبة المشهور إلى الصادق بلا وَسَطٍ - من حيث هو صادق بلا وَسَطٍ - ليس نسبة أمرٍ مقومٍ، ولذلك إذا التفت الإنسان إلى الصادق بلا وَسَطٍ، ولم يلتفت إلى شهرته، بل فرض أنه غير مشهورٍ، بل شنيعٍ، لما أوجب ذلك خَلْلاً في التصديق به»^(٩٠).

وعلى هذا الأساس فإن «الشهرة» ليست مقوماً لـ «البديهي»، رغم أنه يمكن للبديهي أن يكون مشهوراً أيضاً؛ وعليه يتعين على الذين يبحثون عن الحق والبرهان أن يستندوا إلى صدق البديهيات، وإن كان الشخص الجدلي يجب عليه الاستناد إلى شهرتها بما هو شخصٌ جدلي^(٩١). ومع ذلك هناك لصدر المتألهين عبارةٌ تحتوي على ظاهرٍ مختلف؛ إذ يقول: «البداهة، وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة، من المعارف التي يشترك في إدراكها جميع الناس»^(٩٢). ولكن هناك قرائن تثبت أنه لا يقصد هنا تعريف «البديهي» بالمعرفة العامة والمشهورة، أو يعتبر وجه الاستناد إلى البديهيات في مضمار البرهان.

وهنا نختم «مرحلة التعريف» أو المرحلة الأولى من الشك، ونصل إلى «مرحلة الإثبات».

٢. العبور من المرحلة الثانية (مرحلة الإثبات) —

بعد أن تعرّضنا إلى تعريف «البديهي»، وشرحنا حقيقة القضايا الأساسية، أي «الأوليات» و«الوجدانيات»، سوف ندخل في المرحلة الثانية من المنزل الرابع من منازل التشكيك.

الإثبات البديهي —

إن المراد من الإثبات هنا هو الإثبات التَّبْهِي؛ لأن وجود البديهي من الوجدانيات، ولكن بالنسبة إلى التَّبْهِيه على هذا الأمر البديهي يمكن القول:

أ. إن المعلومات التي نمتلكها إما بديهية بأجمعها، أو نظرية بأجمعها، أو بعضها بديهي وبعضها الآخر نظري.

فلو كانت جميع معلوماتنا بديهية لا يعود هناك شيء مجهول بالنسبة لنا. وحيث إن التالي باطل بالضرورة سوف يكون المقدم بدوره باطلاً أيضاً. وبعبارة أدق: لو كانت جميع معلوماتنا بديهية لا نعود بعد ذلك بحاجة إلى التفكير من أجل الحصول على معرفة، ولذلك يكون التالي باطلاً بالضرورة، وعليه سيكون المقدم باطلاً أيضاً. ومن ناحية أخرى لو كانت جميع معلوماتنا نظرية لا يعود بمقدورنا الحصول على اكتساب علم أبداً. وهنا يكون التالي بدوره باطلاً بالضرورة، إذن يكون المقدم بدوره باطلاً أيضاً. بيان الملازمة: إذا كانت معلوماتنا نظرية يجب أن نُعلم بمعلوم، وحيث إن جميع معلوماتنا نظرية بحسب الفرض عندها سنقع في مأزق الدور والتسلسل، ولن نصل إلى معرفة، في حين أننا قد قبلنا بأصل العلم والمعرفة بالوجدان. وبعبارة أخرى: إذا كانت القضية (أ) نظرية فسوف تتضح بواسطة القضية (ب)؛ وحيث يجب أن تكون (ب) النظرية موجودة فإنها سوف تتضح ب (ج)، وحيث إن (ج) نظرية يجب أن تتضح بواسطة (أ)، وهكذا يلزم الدور، وإن امتدت هذه السلسلة إلى ما لا نهاية لزم منها التسلسل. وهذان الأمران يخالفان أصل تحقق العلم. في حين أن أصل وجود العلم من البديهيات الوجدانية، وقد سبق لنا أن ذكرنا في الأبحاث السابقة أن هذا البرهان ليس لإثبات العلم، بل لأجل إثبات انقسام العلم إلى: البديهي؛ والنظري. وعليه فقد اتضح بالبرهان أن معلوماتنا ليست نظرية بأجمعها، وأن لدينا معلومات بديهية أيضاً^(٩٣). ونقرأ تقريراً عن هذا البرهان على النحو التالي: «لو كان الكل نظرياً يلزم الدور أو التسلسل عند التحصيل، واللازم باطل؛ لاستلزامه امتناع التحصيل مع أنه واقع، فالملزوم مثله»^(٩٤).

ب. هناك من المفكرين من اعتبر الأمر البديهي أيسر من أن يحتاج إلى البرهان

المذكور؛ للتبنيه عليه أو الإرشاد إليه. بل يرى أن «البديهي» أمرٌ وجداني، ولو رجعنا إلى أنفسنا، وتدبرنا في معلوماتنا، فسوف يكون وجود البديهي محرزاً لنا؛ لأن بعض معلوماتنا لا تحصل من طريق التفكير والنظر، والبديهي بدوره هو الذي نجد مصداقه في أنفسنا، ولو أن شخصاً عمد إلى إنكاره يكفي أن نحيله إلى البحث في قرارة ذاته. ونقرأ نموذجاً عن مثل هذا الاتجاه في العبارة القائلة: «إن هذه القسمة (انقسام العلم إلى: البديهي؛ والنظري) بديهية، لا تحتاج إلى تجشّم الاستدلال، كما ارتكبه القوم؛ لأننا إذا رجعنا إلى وجداننا وجدنا أن من التصورات ما هو حاصلٌ لنا بلا نظر...؛ ومنها ما هو حاصلٌ لنا بالنظر والفكر... وكذا من التصديقات ما يحصل لنا بلا نظر...؛ ومنها ما يحصل لنا بالنظر»^(٩٥).

وبذلك لم يبقَ بعد هذين البيانين المتقدمين أيّ مجال للشك والتردد في أصل وجود «البديهي»، وأتضح أن بعض معلوماتنا بديهية. وعلى أساس البيان الثاني، والذي هو الرجوع إلى الوجدان، لا يمكننا إثبات أصل وجود البديهي فحسب، بل سوف يكون بمقدورنا تشخيص أنواع البديهيات أيضاً. وعلى هذا الأساس يتمّ بالرجوع إلى الوجدان إثبات «الوجدانيات»، و«الفطريات»، أيضاً، وسوف يكون بمقدورنا هنا الانتقال من «مرحلة الإثبات» والوصول إلى «مرحلة الصدق».

٣. العبور من المرحلة الثالثة (مرحلة الصدق) —

إن الشاكّ يطالبنا في المرحلة الثالثة بإثبات صدق القضايا الأساسية، وعليه سوف نعمل هنا على إثبات صدق هذه القضايا. وفي ما يلي سوف نقوم بتحليل القضايا من «الوجدانيات»، وكذلك «الأوليات». إن هذين النوعين من القضايا - اللذين لهما الكثير من المصاديق - يُعدّان من معايير المعرفة، وإن كلّ واحد من المعارف اليقينية الأخرى يعود - بدوره - بشكلٍ وآخر إلى أحد هذين النوعين. وعليه سوف نعمل في ما يلي على بحث صدق القضايا الوجدانية والأولية.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

صدق الوجدانيات —

إن الوجه في صدق الوجدانيات يكمن في كونها من القضايا المعبرة عن علومنا الحضورية، وحيث إن طرفي الصدق (ونعني بهما: «المطابق»؛ و«المطابق») في هذا النوع من القضايا حاضران لدينا يمكن لنا أن نحزر تطابقهما وصدقهما بالوجدان أيضاً. إن الشخص الحزين، والذي تكون قضية «أنا حزين» حاضرة في ذهنه، لن يتردد في صدق هذه القضية الوجدانية المعبرة عن علمه الحضورى؛ لأن هذه القضية تحكي عن تلك الحقيقة التي يدركها في نفسه بالعلم الحضورى، ومن دون توسط شيء آخر^(٩٦).

صدق الأوليات —

إن الوجه في صدق القضايا الأولية يكمن في أن تصديقنا بهذه القضايا يستند إلى ذات هذا النوع من القضايا؛ لأننا لو تصورنا طرفي القضية الأولية بشكل صحيح، وكذلك كان لدينا فهم وإدراك لمفاد هيئة القضية، أو كان لدينا - على حد تعبير ابن سينا - «فطنة بالنسبة إلى تركيب القضية»^(٩٧)، إذن سوف نحكم بصدق القضية، وإن جزمنا بالقضايا الأولية يستند إلى ذات هذا النوع من القضايا. وبعبارة أخرى: إن الذهن في القضايا الأولية يصل بمجرد ملاحظة طرفي القضية، وبحث مفاد الهيئة التركيبية للقضية، إلى إدراك أن القضية صادقة أو كاذبة. وهذا الامتياز يختص بهذا النوع من القضايا فقط؛ لأن صدق القضايا الأخرى لا يتم إحراره من خلال دراسة ذات القضية. وبطبيعة الحال فإن القضايا التحليلية عند إيمانويل كانت تحتوي بدورها على هذا الامتياز، حيث لا يحتاج التصديق والجزم بصدقها إلى مراجعة العالم الخارجي. بيد أن القضايا التحليلية عند كانت - كما ذكرنا سابقاً -، على التفسير الذي يقدمه كانت نفسه عن التحليلي والتركيبي، تُعدّ من مصاديق القضايا الأولية في الفلسفة الإسلامية؛ لأن القضايا التحليلية لدى إيمانويل كانت هي بحيث يكفي فيها مجرد تصوّر الطرفين في إحراز صدقها، وأما القضية الأولية فهي تشتمل على مصاديق أخرى، لا تُعدّ من القضايا التحليلية. وعلى أي حال فإن القضايا الأولية - (الأوليات) -، سواء أكانت تحليلية أم تركيبية، ضرورية الصدق؛ لأن المحمول أو التالي في هذا

النوع من القضايا يقتضي ذات الموضوع أو المقدم، أي إنه حيث يكون الموضوع أو المقدم على هذه الشاكلة إذن يجب أن يكون مشتملاً على هذا المحمول أو التالي أيضاً. إن النفس في التصديق بهذه القضايا لا تذهب إلى أبعد من ذات القضية، وإن التصديق في هذه القضايا يستند إلى الطرفين، وإلى الهيئة التركيبية للقضية. وعليه يمكن من هنا استنتاج صحة التصديق بالقضايا الأولية؛ لأن التصديق في هذا النوع من القضايا يستند إلى أمور موجودة بأجمعها لدينا، وفي متناول أيدينا. وعليه إذا لم تكن لدينا مشكلة تصوُّرية، أي إننا لو أدركنا وفهمنا طرقي القضية والهيئة التركيبية لها بشكل صحيح، لا تعود لدينا مشكلة تصديقية. كما قال ابن سينا في هذا الشأن: «إذا علمت بحكم التصور ما هو الكل وما هو الجزء، وما هو الأكبر وما هو الأصغر، لن يكون أمامك سوى التصديق بأن الكل أكبر من الجزء، كما لن يكون بمقدورك الشك في أن المساويين لشيء متساويان»^(٩٨).

وعلى هذا يتضح من خلال هذا التحليل أن القضايا الأولية - (الأوليات) - ضرورية الصدق؛ لأن المحمول أو التالي في القضايا الأولية مقتضى ذات الموضوع أو المقدم. وبحكم هذا التحليل نستنتج أن هذه القضايا ضرورية الجهة أيضاً؛ لأن موضوعها أو مقدمها واجدٌ للمحمول أو التالي بالضرورة؛ لأن المحمول أو التالي في القضايا الأولية مقتضى الموضوع أو المقدم، سواء أكان المحمول أو التالي مندرجاً في الموضوع أو المقدم تصريحاً أو تلويحاً؛ أي سواء أكانت القضية من مصاديق القضايا التحليلية عند إيمانويل كانط أم لا. وعليه، فإن القضايا الأولية صادقة، سواء أكانت تحليلية أم لم تكن كذلك. وإن القضايا التحليلية لا تحتوي هنا على امتياز خاص؛ لأن النفس بعد تصوُّر طرقي جميع القضايا الأولية، وبعد التفتُّن إلى تركيبها، سوف تجزم بصدقها، وهو الجزم الذي يعتلي سنام القضية؛ لأنه حاصلٌ من الطريق المنطقي الصحيح، ولذلك فإنها لا تقبل التشكيك المنطقي. وإن هذا الأمر كما هو موجود في القضايا التحليلية سوف يكون موجوداً في سائر مصاديق القضايا الأولية الأخرى أيضاً. بيد أن القضايا التحليلية تصريحاً، من قبيل: قضية «إن (أ) هو (أ)»؛ بلحاظ الخصوصية التي تشتمل عليها، حتى إذا لم يتم تصوُّر موضوعها ومحمولها، وتم بدلاً

من ذلك تصوّر العنوان المشير إليها، أو تكون بلا معنى أصلاً، يمكن مع ذلك وبطبيعة الحال تحصيل الجزم بصدقها من الناحية المنطقية. وهذه الخصائص لا توجد إلا في القضايا التحليلية تصريحاً، دون القضايا التحليلية والأولية الأخرى. ولكن القضية التحليلية تصريحاً هي الأخرى - على أي حال - من مصاديق القضايا الأولية في الفلسفة الإسلامية، التي تكون صادقة بالضرورة.

والحاصل هو أن جميع القضايا الأولية صادقة، سواء أكانت تحليلية أم لم تكن كذلك؛ لأن النفس تحصل - من خلال دراسة ذات القضية؛ أي تصوّر طريق القضية بالنظر إلى مفاد الهيئة التركيبية للقضية - على فهم وإدراك صدق القضية. وعليه فإن النفس هنا، من خلال حضورها في منظومة الذهن ودراسة القضية الأولية، سوف تصدق بأن القضية صادقة أو كاذبة بالضرورة، وهذه خصوصية لا يمكن توفرها إلا في القضايا الأولية فقط.

الصدق ومشكلة البنية الأخرى -

هناك إشكال قوي نسبياً يمثل تهديداً لـ «صدق القضايا»، وهو أنه على الدوام هناك في مورد كل قضية يقينية - الأعم من البديهية والنظرية - هذا الإشكال القائل: إن اليقين بكل قضية يستند إلى البنية الفعلية للشخص المتيقن، ولو تبدلت البنية الفعلية للشخص المتيقن فقد يتحقق إدراك آخر، وقد يكون مخالفاً للإدراك الفعلي أيضاً. ومن هنا نستنتج أن اليقين الفعلي بالقضية أو القضايا التي نستيقن بها لم يكن في الواقع يقيناً منطقياً، ولا يُعدّ «معرفة».

وقبل الإجابة عن «إشكال البنية الأخرى»، لا بُدّ من التذكير بأن هذه المشكلة تختلف في ماهيتها عن إشكال «التفاعل بين الذهن والعين»، ولا تُحال إليه، ولو أُحيلت إليه يكون الجواب عنها هو نفس الجواب الذي ذكرناه عنه^(٩٩).

لو دققنا في صورة المسألة سوف ندرك أن «إشكال البنية الأخرى» إنما هو في الواقع بصدد إلقاء هذه الشبهة، وهي أنه وإن صحّ أنك الآن تحمل بعض المدركات، وتدعي أن هذه المدركات متطابقة مع الواقع، بيد أنك إنما تمتلك هذه المدركات في

ظلّ الحالة أو البنية الروحية والفكرية الراهنة، ولكنّ مَنْ يضمن لك أن تبقى حاملاً لهذه المدركات في بنية مفترضة أخرى؟ والآن؛ حيث إنك تمتلك مثل هذا الإدراك في البنية الراهنة، يُستنتج من ذلك أن إدراكك تابع للبنية الحالية، وأن القضايا التي تصدّق بها لا تكون صادقة بالضرورة، سواء أكانت بديهية أو نظرية. والآن، بعد أن تعرّفنا على ماهية «إشكال البنية الأخرى»، سوف نسعى إلى الإجابة عنها. وقد أعددنا نوعين من الإجابة عن هذا الإشكال. وبطبيعة الحال فإنّ لهما جوابين ماهيين واحدة، ويُعدّان - في الحقيقة والواقع - وجهين لعملة واحدة.

الجواب الأول -

إن هذا الإشكال - كما أشرنا سابقاً - يشمل جميع الإدراكات، الأعمّ من البديهية والنظرية؛ أي إن هذه المشكلة لا تختصّ بالإدراكات البديهية فقط. بيد أنّنا هنا سوف ندافع عن الإدراكات البديهية في مقابل «مشكلة البنية الأخرى»؛ وذلك أولاً؛ لأننا هنا وفي هذه المرحلة - أي مرحلة الصدق - بصدد الدفاع عن المباني المعرفية، بمعنى البديهيات؛ وثانياً؛ لو أمكن لنا أن نحصن «البديهيات» من مرمى سهام «مشكلة البنية الأخرى» فإنّ «النظريات» بدورها ستجوقهراً من شظايا هذه المشكلة أيضاً؛ لأنّ النظريات إنما تصل إلى اليقين استناداً إلى البديهيات؛ وثالثاً؛ إن بحث هذه المشكلة في البديهيات أيسر؛ لأنّ النظريات تعاني من مشاكل أخرى سوف تظهر في معرض بحث المسألة بشكلٍ وآخر. إذن لهذه الأسباب المذكورة سوف ندخل الآن في الجواب عن «مشكلة البنية الأخرى» في مورد القضايا البديهية.

أنّضح مما سبق ذكره أن «البديهيات» عبارة عن قضايا وتصديقات لا تتحقّق من طريق الفكر والنظر، وأن «احتمال الخطأ» واردٌ فيها. والآن على أساس أن «عدم احتمال الخطأ» من الخصائص الذاتية للبديهيات، وأن «البديهيات» في حدّ ذاتها لا تقبل «احتمال الكذب»، سوف نحكم في باب «مشكلة البنية الأخرى»، أي إنّنا في الواقع سوف نعمل مجدداً على وضع «عدم إمكان الخطأ في البديهيات» على طاولة النقد، وسوف نبلغ في هذا المسار بحث «الفرضيات الثلاثة».

الفرضية (أ): نفترض أننا من خلال الحفاظ على اليقين الفعلي بالقضية البديهية المفترضة لو وقّعنا في مسار بنية أخرى سوف نمتلك في تلك البنية يقيناً مشابهاً تماماً لليقين الراهن. من الواضح هنا أن افتراض «البنية الأخرى» لا يضرّ بيقيننا الفعلي بالقضايا البديهية أصلاً؛ إذ في هذا الفرض (الفرضية أ) سوف يكون مقتضى البنية الأخرى يقيناً مشابهاً لليقين الفعلي.

الفرضية (ب): الافتراض الآخر أننا من خلال الحفاظ على يقيننا الفعلي بالقضية البديهية المفترضة لو كان لدينا بنية أخرى لحصلنا على حالة مخالفة ليقيننا الراهن، بيداً أننا الآن مع بنيتنا الموجودة لدينا يقينٌ بعدم صحة تلك الحالة، أي إننا نفترض أن مقتضى «البنية الأخرى» ينتج حالة مخالفة لليقين الراهن بالقضية البديهية، الأعمّ من أن تكون تلك الحالة المذكورة «يقيناً بالخلاف» أو «احتمال الخلاف»، ولكن في الوقت نفسه لدينا الآن من الناحية المنطقية يقينٌ بأن «تلك الحالة المفترضة في البنية الأخرى» حالة خاطئة. وعليه لن توجد هنا مشكلة أيضاً، أي إن هذا الفرض [الفرضية (ب)] لا يضرّ من الناحية المنطقية بيقيننا الفعليّ بالقضايا والتصديقات البديهية.

الفرضية (ج): أن نفترض هنا أننا من خلال الحفاظ على يقيننا الراهن بالقضايا البديهية نواجه في «البنية الأخرى» حالة مخالفة بالكامل ليقيننا الفعلي، ونعتبر تلك الحالة المفترضة في «البنية الأخرى» إما «صادقة» أو «محملة الصدق» أيضاً. وهنا تصبح «مشكلة البنية الأخرى» مستقرّة، بيداً أن هذا الاستمرار لن يستمرّ من الناحية المنطقية، وذلك:

أولاً: إن هذا «الاحتمال للخلاف» احتمالٌ بدويّ، وإنه بعد التأمل سوف ينحلّ إلى: «اليقين التفصيلي»؛ و«الشكّ البدوي»، ونعلم أن اليقين البدوي بالخلاف أو الاحتمال البدوي بالخلاف في مسألة لن يضرّ باليقين المنطقيّ في مورد تلك المسألة. كما أننا في مجموع معلوماتنا - الأعمّ من المعلومات البديهية والنظرية - يوجد هناك «يقينٌ بالخلاف» أو «احتمالٌ بدويّ بالخلاف»، ولكن بعد التأمل والبحث في أطراف المسألة لا تبقى هذه الحالة في البديهيات؛ لأننا لا نحتمل الخطأ في معلوماتنا البديهية،

ويكون لدينا يقينٌ منطقي بشأنها؛ وأما بشأن معلوماتنا النظرية فنعطي احتمالاً للخطأ في الجملة، ويجب علينا في نفي احتمال الخطأ في النظريات أن نلجأ إلى البديهيات. ويمكن لنا توضيح هذه المسألة من خلال المثال التالي: لنفترض أن راعياً للماشية كان يمتلك أربعين رأساً من الغنم، وكان يعلم أن واحداً منها مغصوبٌ، وعليه فإنه عندما يأخذ كلَّ خروفٍ على حدةٍ يحتمل أن يكون هو المغصوب، ولكن لو علم بعد ذلك بطريقةٍ ما أن الخروف المغصوب كان أسود اللون، عندها سوف يطمئن الراعي من جهة الخراف البيض؛ إذ لديه الآن «يقينٌ تفصيليٌّ» بأنه لا يوجد أيُّ خروفٍ مغصوب بين الخراف البيض، وأما في مورد الخراف السود فسوف يبقى الشكُّ لديه على حاله. وهكذا الأمر بالنسبة إلى «معلوماتنا»؛ إذ نحتمل الخطأ في بعضها على نحو الاحتمال البدوي، ولكن بعد البحث والتأمل سوف يتحوّل هذا الاحتمال البدوي إلى «اليقين» و«الشك»؛ إذ في «البديهيات»، وفي تلك المجموعة من النظريات التي تقوم على أساس البديهيات بشكلٍ صحيح، يتم رفع الشك، بيد أن سائر النظريات الأخرى تبقى على ما هي عليه من الشك. وعليه، فإننا في مورد «البينة الأخرى»، وإن كنا في بداية الأمر نحتمل الخلاف، ولكن بالرجوع إلى القضايا البديهية نحصل على يقينٍ بعدم صحة احتمال الخلاف من الناحية المنطقية.

والحاصل هو أن «احتمال الخلاف» أو «اليقين بالخلاف» في «البينة الأخرى» يقينٌ واحتمالٌ بدويٌّ، وأنه يتحوّل بعد التدقيق والتأمل إلى «يقينٍ مستمرٍّ»؛ إذ إننا في مورد البديهيات لا نقدر يقيناً من الناحية المنطقية أبداً.

ثانياً: لو دققنا هنا جيداً فسوف نجد أن فرض اليقين بالخلاف أو احتمال الخلاف في الفرضية (ج) فرضية متناقضة؛ لأننا قد افترضنا من جهة أننا نمتلك الآن يقيناً بقضيةٍ بديهية، ولكننا من ناحيةٍ أخرى قد اعتبرنا صحة خلاف ما أيقنا به في البينة الأخرى؛ إما على نحو اليقين؛ وإما على نحو الاحتمال. ويبدو أن هذا «التناقض المفترض» ينشأ من أنه قد تعرّضنا لمثل هذه المشكلة. وإنما نستطيع التغلب على هذه المشكلة فيما لو أمكن لنا العودة إلى حالتنا الأولية، وأمکن لنا مجدداً أن نتأمل ونبحث في وجه صدق القضايا البديهية، كما في السابق، ونبحث مرةً أخرى في عدم

قابليتها للتشكيك والتردد.

جواب آخر —

في معرض الإعداد للجواب الآخر عن «مشكلة البنية الأخرى» سوف نعمل في بداية الأمر على رسم صور للمسألة، ثم نتقل بعد ذلك إلى الإجابة عنها.

بيان صورة المسألة —

سوف نعمل هنا على تسمية بنيتنا الراهنة بـ «البنية (أ)»، ونسمي بنيتنا المفترضة الأخرى بـ «البنية (ب)»، ونعمل بعد ذلك على تصوير أنواع حالاتنا الإدراكية بالنسبة إلى قضية بديهية، من قبيل: « $٤ = ٢ + ٢$ »، في البنية (أ) و(ب). وسوف نذكر هنا - بطبيعة الحال - مجرد الحالة الإدراكية لليقين بـ «الوفاق» أو «الخلاف» فقط؛ لأن حكم «الوهم» و«الشك» و«الظن» يُستفاد منها أيضاً. وعليه نعمل الآن بالنظر إلى ما تقدم على بيان صور المسألة على النحو التالي:

١- إننا على يقين من: « $٤ = ٢ + ٢$ ».

٢- إننا في البنية (أ) على يقين من: « $٤ \neq ٢ + ٢$ ».

٢- إننا على يقين من: « $٤ = ٢ + ٢$ ».

٢- إننا في البنية (ب) على يقين من: « $٤ \neq ٢ + ٢$ ».

تحليل صور المسألة —

نعمل في ما يلي على تحليل صور المسألة؛ لكي نرى في ضوء ذلك في أي صورة من بين الصورة المفترضة للمسألة تستقر «مشكلة البنية الأخرى» في بداية الأمر؛ لكي نعمل بعد ذلك على الإجابة عنها. ومن هنا سوف نعمل في ما يلي على إقامة التقابل بين ذئك النوعين من الإدراك المذكور في «البنية (أ)»، و«البنية (ب)»، على النحو التالي:

إن فرضية المسألة هي أننا في البنية (أ) على يقين بالقضية البديهية: « $٤ = ٢ + ٢$ ».

وعليه ففي هذه الصورة يتم حذف الفرضية (٢) من البنية (أ) من مورد الإشكال.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وعلى هذا الأساس، نضع إدراكنا اليقيني بالقضية البديهية: « $٤ = ٢ + ٢$ » في تقابلٍ مع الحالتين الإدراكيّتين المفترضتين في البنية (ب). فقد افترضنا في البنية المفترضة (ب) حالتين إدراكيّتين، وهما: (١) « $٤ = ٢ + ٢$ »؛ (٢) « $٤ \neq ٢ + ٢$ ». ومن الواضح هنا - بطبيعة الحال - أنه لا يوجد تقابلٌ بين القضية (١) في البنية (أ) وبين القضية (١) في البنية (ب). وعليه يتمّ حذف هذه الفرضية من مشكلتنا أيضاً. ونتيجةً لذلك، وفي نهاية المطاف، سوف يستقرّ الإشكال في مورد تقابل الحالة الإدراكيّة (١) من البنية (أ) والحالة الإدراكيّة (٢) من البنية (ب).

وعلى هذه الشاكلة، يستقرّ الإشكال هنا؛ حيث يقع التعارض بين اليقين الفعلي في البنية (أ) - البنية الفعلية - بالقضية « $٤ = ٢ + ٢$ » مع يقينك في البنية (ب) - البنية المفترضة عندك - بالقضية « $٤ \neq ٢ + ٢$ »، ومن الناحية المنطقية يعود يقينك الفعلي بالقضية « $٤ = ٢ + ٢$ ».

والآن؛ حيث علمنا أين هو محلّ استقرار «مشكلة البنية الأخرى»، ننتقل إلى الجواب عن الإشكال.

حلّ المسألة —

الآن نحن وبقيننا في البنية (أ) - البنية الفعلية والراهنة -، وكذلك نواجه يقين الفرضية الأخرى، وهي متناقضةٌ بالكامل مع اليقين الموجود والفعلي، في البنية المفترضة الأخرى التي كان من الممكن أن تكون لدينا. وعليه يمكن لتبسيط الأمر أن نفترض أنفسنا في البنية المفترضة (ب) في إدراك شخصٍ آخر: « $٤ \neq ٢ + ٢$ »، على سبيل المثال.

نحن في البنية الراهنة والفعلية - (أ) - ندّعي أننا على يقينٍ من الناحية المنطقية بالقضية: « $٤ = ٢ + ٢$ »؛ لأننا قد حصلنا على هذه المعرفة البديهية من طريق التصوّر الدقيق للموضوع والمحمول، وبالنظر إلى مفاد تركيب القضية. يبيدُ أن هذا المشكك يقول: إن افتراض اليقين بالخلاف في بنية الفرضية الأخرى بالنسبة لك يضرّ من الناحية المنطقية بيقينك الفعليّ بالقضية المذكورة!

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

والآن نقول بعد ذلك: لو أقمنا تقابلاً بين اليقين (١) من البئية (أ) وبين اليقين (٢) من البئية (ب) فمن الممكن أن نحصل على ثلاث صور:

١. اليقين بكذب اليقين (٢) من البئية (ب).
٢. الاحتمال البدويّ بصدق اليقين (٢) من البئية (ب).
٣. الاحتمال الاستمراريّ بصدق اليقين (٢) من البئية (ب).

والآن، بعد استبدال القضية « $٢ + ٢ \neq ٤$ » بالقضية رقم (٢) سوف نحصل على ما يلي:

١. اليقين بكذب اليقين ب « $٢ + ٢ \neq ٤$ » من البئية (ب).
٢. الاحتمال البدويّ بصدق اليقين ب « $٢ + ٢ \neq ٤$ » من البئية (ب).
٣. الاحتمال الاستمراريّ بصدق اليقين ب « $٢ + ٢ \neq ٤$ » من البئية (ب).

والآن؛ حيث نعلم أين يستقرّ الشاكّ مع شكّه، سوف نذهب إلى إشكاله مباشرةً، ونسعى إلى الإجابة عنه.

لو دققنا النظر فسوف يتّضح لنا أن «الفرضية الأولى» من بين الفرضيات الثلاثة لا تضرّ بيقيننا الراهن بصدق القضية « $٢ + ٢ = ٤$ » أصلاً؛ إذ إنه؛ بالنظر إلى فرضية المسألة، يكون لدينا يقينٌ بكذب اليقين بالقضية « $٢ + ٢ \neq ٤$ ».

وأما في «الفرضية الثانية» من بين الفرضيات الثلاثة المذكورة، صحيحٌ أن لدينا احتمالاً بدوياً بصدق اليقين بالقضية « $٢ + ٢ \neq ٤$ »، إلا أن هذا الاحتمال هو مجرد احتمال بدويّ، وحيث إن القضية المفترضة بديهيةٌ فإن احتمال الخلاف سوف يكون مرتفعاً بالنظر إلى ذات القضية.

وأما في «الفرضية الثالثة»، حيث يستمرّ احتمال صدق اليقين بالقضية « $٢ + ٢ \neq ٤$ » إلى النهاية، حتّى مع الاهتمام بذات القضية في القضية البديهية المفترضة، نقول: إن هذا الاحتمال مجرد احتمال وهميّ مفترض، وليس احتمالاً منطقيّاً؛ إذ لو تدبّرنا بشكلٍ دقيق سوف ندرك أن صورة المسألة سوف توصلنا من الناحية المنطق - ومن دون أيّ مؤنّة زائدة - إلى اليقين بكذب القضية « $٢ + ٢ \neq ٤$ »، والآن؛ حيث لم يكتب التحقّق لهذا الأمر، نستنتج إما أننا لم ندقّق جيداً، أو أن بنيتنا

الإدراكية المفترضة كانت ضعيفةً وغير ناضجة؛ بسبب بعض العناصر والأسباب، من قبيل: الاختلال، أو الابتلاء بشبهة، وما إلى ذلك.

وعلى هذا الأساس، يمكن لنا أن نستنتج من هنا أننا لو حَكَمْنَا في بنيةٍ أخرى مفترضة - أو حكم شخصاً آخر في بنيته الخاصة - بصدق القضية « $٢ + ٢ \neq ٤$ »، أو نعتبرها محتملةً على نحو الاستمرار، تكون تلك البنية المفترضة - بنيتنا أو بنية الآخرين - ضعيفةً وناقصةً بالضرورة؛ لأننا نقف على صحة أداء العقل من خلال صحة الفهم، ومن عدم صحة الفهم نصل إلى نتيجة مفادها ضعف أو نقص منظومتنا الفكرية؛ لأننا لسنا مقلدين لأنفسنا؛ كي نقول: حيث إن عقلنا يعمل بشكلٍ صحيحٍ فإن كل ما يمتلكه من فهمٍ يكون صائباً بالضرورة، ونحن نقبل بكل ما يقوم به من الأعمال الإدراكية، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً؛ لأننا ندرك جيداً أننا حيث نتأمل بشكلٍ دقيقٍ في موضوع ومحمول القضية « $٢ + ٢ = ٤$ » - مثلاً - يحصل لنا يقينٌ بها بعد ذلك، وندرك أن منظومتنا الإدراكية لم تعمل بشكلٍ صحيحٍ.

والنتيجة: إن «مشكلة البنية الأخرى» قابلةٌ للدفع من خلال التدقيق والتأمل في صورة المسألة من الناحية المنطقية، على ما تقدم شرحه وبيانه بالتفصيل.

٤. العبور من المرحلة الرابعة (مرحلة القفز أو الجسر) —

في المرحلة الرابعة، يقول المشكك: إنك تريد أن تتخذ من «وضوح القضية» المرتبط بقائل القضية جسراً إلى «صدق القضية» الناظرة إلى محكي القضية، ولكن كيف يمكن الانتقال والقفز من النسبة القائمة بين القضية وقائلها إلى العلاقة القائمة بين القضية ومحكيها؟!

في الجواب عن المرحلة الرابعة، المعروفة بمرحلة النقب (أو الجسر)، لا بد من الإشارة في بداية الأمر إلى أن هذه المرحلة هي من المراحل المهمة في التشكيك، حيث تظهر نفسها بشكلٍ وآخر في «مسار التوجيه» أيضاً.

يذهب وليم باين ألتون^(١٠٠) إلى الادعاء بأن هناك علاقةً ضروريةً بين «الوجهة» و«صدق القضية»؛ لأن حقيقة التوجيه تحتوي على «خصلةٍ داخلية»^(١٠١)، وهذا العنصر

هو الذي يستوجب أن لا تكون القضية صادقةً، على الرغم من وجاهتها^(١٠٢). وعلى هذا الأساس، يبدو أن هناك قرابةً بين «مرحلة القفز (الجسر)» وبين كلام وليم ألتون في باب التوجيه على نحو مبنائي. وعليه لو أمكن لنا هنا أن نعبر من «مرحلة القفز» سوف نكون في الواقع قد أجبنا في الوقت ذاته - إلى حد ما - عن إشكال وليم ألتون أيضاً.

في العبور من «مرحلة القفز» يجب الالتفات أولاً إلى الفرق بين «القضية» و«التصديق»؛ فإن القضية - كما ذكرنا سابقاً - هي شيء آخر غير التصديق. وإن القضية في الواقع تمثل مهبطاً ومدرجاً للتصديق. إن «التصديق» في التعبير الأبلغ هو ذات «فهم القضية». وقد عبّر الحكماء والفلاسفة بدورهم عن هذا المطلب بتعبيرات مختلفة، ومن ذلك:

يقول الفارابي: «إن التصديق في الجملة هو أن يعتقد الإنسان في أمرٍ حكم عليه بحكم أنه في وجوده خارج الذهن على ما هو معتقد في الذهن»^(١٠٣).

وقال ابن سهلان: «وحكمك بصدق (القائل)، أي مطابقة الأمر، هو التصديق»^(١٠٤).

ولكن في الوقت نفسه إذا أردنا أن نقدم تعبيراً واضحاً وبلغاً عن «التصديق» فمن الأفضل أن نقول: «التصديق = فهم صدق القضية».

والآن؛ حيث علمنا أن «التصديق» عبارة عن: «فهم صدق القضية»، نعود إلى «مرحلة القفز والجسر». كان المشكك يقول: «كيف تقفزون من (وضوح القضية) المرتبطة بقائل القضية إلى (صدق القضية) الناظرة إلى محكي القضية؟». لو أردنا هنا بيان متغير «الوضوح» في ما يتعلق بـ «التصديق» أمكن لنا القول: إن «القضية الواضحة» أو «القضية البديهية»، هي القضية التي تحتوي على تصديق واضح وبديهي؛ أي إننا نفهم «صدق القضية» على نحو الوضوح والبداهة. ففي البداية تتصف القضية بالصدق؛ باعتبار مطابقتها مع الواقع، ثم نعمل بدورنا على فهم صدقها. وعلى هذا الأساس يتحقق المسار التالي:

(فهم صدق القضية) ← (صدق القضية) ← (القضية) ← (الواقع)

وبذلك نستنتج أنه وإن صحَّ أن «وضوح القضية» عبارة عن العلاقة القائمة بين القضية وقائلها، إلا أن وضوح القضية عبارة عن وضوح أو بدهة التصديق بتلك القضية، وإن وضوح التصديق بالقضية هو في الحقيقة والواقع فهم واضح وبديهي عن صدق القضية. وعليه يكون من الواضح هنا كيف يمكن القفز من «وضوح القضية» إلى «صدقها». في علم المعرفة والإبستمولوجيا نسعى إلى الفهم الصحيح، وكلما حصل لدينا مثل هذا الفهم سوف نتمكن من القفز والانتقال من «فهم صدق القضية» إلى «صدق القضية». ولو قلنا: ومن قال: إن فهمك هو الصحيح؟ فهذا هو الإشكال الذي تعرّضنا لبحثه في مرحلة الصدق (المرحلة الثالثة)، ولا يرتبط بمرحلة القفز مباشرة. والحاصل أن المشكك في مرحلة القفز (الجسر) قد ناقش بالقول: كيف يمكن القفز من «وضوح القضية» - المرتبطة بقائل القضية - إلى «صدق القضية»، والقيام بعملية الجسر بينهما؟ وقد أجبنا عن ذلك بالقول: إن البدهة ووضوح القضية يرجع إلى البدهة ووضوح التصديق بالقضية، وحيث إن التصديق عبارة عن فهم صدق القضية فإن بدهة ووضوح التصديق يعني بدهة ووضوح فهم صدق القضية، وحيث حصلنا على مثل هذا الفهم نكون في الحقيقة والواقع قد توصلنا إلى فهم صدق القضية. وفي ضوء ما تقدّم ذكره في مرحلة الصدق فإن هذا الفهم يكون في الوجدانيات والأوليات، ويكون منزهاً عن الخطأ من الناحية المنطقية، ويمكن لنا من خلال إرجاع التصديقات الأخرى إليها أن نصل كذلك إلى معارف أخرى منزّهة عن الخطأ أيضاً. وبذلك نلاحظ كيف تضمحلّ مرحلة القفز (الجسر) بالتحليل المذكور على نحو تدريجي، ثم تزول وتختفي فجأة.

٥. العبور من المرحلة الخامسة (مرحلة الوجدانيات) -

عمد المشكك في هذه المرحلة إلى طرح بعض الإشكالات في خصوص القضايا الوجدانية، حيث كنا نعتبرها من معايير المعرفة. وفي ما يلي سوف نجيب باختصار عن هذه الإشكالات التي ذكرها المشكك في خصوص القضايا الوجدانية:

أ. نقول في معرض الإجابة عن الإشكال (أ): لا شك في أننا نجد في أنفسنا

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

حالاتٍ مختلفة، من قبيل: الفرح، والحزن، والخوف، والحب، والفرح، وما إلى ذلك. ونسمي وجدان هذه الحالات في أنفسنا - والتي تُعدّ من الفهم المباشر وغير المفهومي - بـ «العلم الحضورى». وعلى هذا الأساس ينبغي أن لا نتردد في أصل وجود العلم الحضورى. ونحن لا ندخل هنا في نزاع لفظي، وما إذا كان يمكن أن نسمي وجدان تلك الحالات المذكورة علماً، بلحاظ الاستعمال اللغوي، أم لا، بيد أن كلامنا هو أننا نجد مثل هذه الحالات في أنفسنا. وليس هناك ما يمنع - بطبيعة الحال - من تسمية هذا النوع من الوجدان «علماً»؛ إذ لا يُشترط في العلم - في حدّ ذاته - أن يكون حاصلًا من طريق المفهوم والصُّور الحاكية، بل هناك نوعٌ آخر من العلم يكون متصورًا وممكنًا من الناحية المنطقية، بل يكون واقعًا ومتحققًا أيضًا؛ والدليل على وقوعه وتحققه هو شعورنا الداخليّ به.

ب - وفي الجواب عن المناقشة في باب «التعبير بلا تفسير عن العلم الحضورى» نقول: إن التعبير بلا تفسير عن العلم الحضورى ممكنٌ، ويمكن لنا أن نحزر إمكانه وتحققه حيث تكون القضية موجودة في الذهن، وتكون هناك حالة في النفس، من قبيل: الفرح، وما إلى ذلك. فنحن من جهة نشرف على أذهاننا؛ لأن الذهن مرتبة وشأن من مراتب وشؤون أنفسنا، وكذلك نحن على علمٍ بحالاتنا الخاصة، وهنا بالتحديد نستطيع أن ندرك ما إذا كانت القضية الموجودة في ذهننا تعبيرًا بلا تفسير عن العلم الحضورى أم لا. ومن ذلك - على سبيل المثال -: لو شعرتُ بالجوع، وعملتُ على تشكيل قضية، وقلتُ: «أنا أشعر بالجوع»، يكون هذا تعبيرًا بلا تفسير عن العلم الحضورى، خلافًا لقولي: «إن بطني خالية من الطعام».

ج - ونقول في الجواب عن إشكال «حصّة الذهن» في مسار التعبير عن العلم الحضورى: أولًا: إن ذات حصّة الذهن لا تضرّ بالقيمة المعرفية للإدراكات. وعليه يجب أن نرى هنا هل سوف تضرّ حصّة الذهن في التعبير عن العلم الحضورى بالتعبير بلا تفسير عنه أم لا؟ وهنا نقول بالتحديد: إن بمقدورنا في بعض الموارد أن نحزر أن تعبيرنا عن العلم الحضورى لا يكون مقرونًا بتفسير خاص، كما أوضحنا ذلك في الفقرة (ب).

د - وأما المناقشة الأخرى حول الوجدانيات فهي أنه على فرض أن تكون القضايا الوجدانية معتبرة، فإنها إنما تكون مفيدة وناجعة إذا كان «العلم الحضورى» مقروناً بـ «قضية وجدانية»، بيد أن علمنا الحضورى ليس ثابتاً على الدوام، ومن خلال زواله سوف لا يكون العلم الحضورى الوجدانى - بدوره - ناجعاً أيضاً.

ومن هنا نقول: أولاً: يمكن إثبات تجرد النفس، وتحليل القيمة المعرفية للقضايا الوجدانية في ساحة الذهن على هذا الأساس. وثانياً: لو سلمنا زوال العلم الحضورى إلا أن نشاط المعرفة لا يبقى مختلاً؛ إذ يمكن لنا أن نضع من معطياتنا الراهنة قضايا وجدانية، وأن نواصل التقدم المعرفى من خلال ضمّ مقدمات أخرى.

هـ - وبالتالي فإن النقاش الأخير في مجال الوجدانيات كان عبارة عن أن القضايا الوجدانية قضايا شخصية، وليست عينية^(١٠٥)، وليست قابلة للنقل والانتقال إلى الآخر، مثل: ذات العلم الحضورى.

ونقول في الجواب عن هذا النقاش: أولاً: نحن نقرّ بأن القضايا الوجدانية شخصية؛ فإن قضية «أنا خائف» أو «أنا أشعر بالخوف» ناظرة إلى حالة خويف، ويمكن لي أن أحرز صدقها على أساس مقارنتها بشعوري الداخلي لخويف، ولكن لا يكون ذلك حجّة على ذلك الذي لا يخاف أصلاً، أو لا يشعر بالخوف حالياً، أو لا يوجد لديه هذا الخوف الخاص. بيد أن شخصية القضايا الوجدانية على كلّ حال لا تضرّ بصدقها، ويمكن لكلّ شخص أن يجد هذا النوع من القضايا في وجدانه، كما سوف يتمكن - بطبيعة الحال - من تقرير ونقل حالاته الداخلية إلى الآخر بمساعدة اللغة العامّة، على شكل قضايا وجدانية منطوقة. وثانياً: لو أمكن لنا أن نعدّ القضايا المنطقية من القضايا الوجدانية - ويبدو هذا الأمر ممكناً بحسب الظاهر؛ لأننا ندرک واقع هذا النوع من القضايا في مرتبة من ذهننا بالوجدان وبالعلم الحضورى، وفي إثر ذلك في مرتبة بعد تلك المرتبة نعمل على صنع قضية تقرّرها، وبالتالي نكون قد توصلنا إلى نوع من القضايا الوجدانية التي يمكن لها أن تكون كليةً وعمامة. وثالثاً: لو سلمنا أن جميع القضايا الوجدانية شخصية فلن يترتب على ذلك إشكال؛ لأن المعرفة الأساسية لا تنحصر بالوجدانيات. إن القضايا الأولية كليةً بأجمعها، وعليه

يمكن لنا أن نستند إليها في تلك الموارد، حيث نبحث عن القضايا الكلية. وإنما المهم في البين هو أن «الوجدانيات» بأجمعها من القضايا الصادقة، التي يمكن الاستناد إليها عند الضرورة واللزوم.

٦. العبور من المرحلة السادسة (مرحلة الأوليات) —

لقد عمد المشكك في المرحلة السادسة إلى طرح بعض الإشكالات في خصوص القضايا الأولية. وفي ما يلي سوف نجيب عن الإشكالات المطروحة بشأن الأوليات:

أ. نقول في الإجابة عن الإشكال (أ): يجب علينا أن نفصل بحث البرهان - وتبعاً لذلك مبادئ البرهان - عن بحث الجدل ومبادئه؛ فإن البرهان ومبادئه، التي هي من البديهيات أو النظريات التي تنتهي إلى البديهيات، ناظرة إلى الحق ومقتضياته، بخلاف الجدل الذي يواجهه به الخصم وردّه أو قبوله. ففي بحث المعرفة إنما نتعامل مع البداهة والبرهان، ويجب علينا أن ندقق في الحصول على فهم صحيح عن الواقع من الناحية المنطقية. وعليه لو بدّلنا منتهى التدقيق وحصلنا على معرفة منطقية لا تقبل التشكيك، لن يضرب بنا بعد ذلك أن يقع هذا الأمر مورداً لقبول أو رفض من قبل الآخر، بل إننا منذ البداية لم نكن بصدد الاعتناء برفض الآخر أو قبوله، ولم نشأ الاستفادة من التمثيل، والقول: حيث إن لدينا هذا النوع من الإدراك فإن الآخرين يجب أن يكون لديهم مثل هذا الفهم والإدراك أيضاً.

قد يمكن للآخرين أن يفتقروا إلى الإدراك بالكامل، أو أن يخطئوا في إدراكهم، أو يكون تفكيرهم على حق مثلنا. وعلى أي حال فنحن في مضممار البرهان ومبادئه لا شأن لنا بالآخرين، ويجب على كل شخص بدوره أن يسلك ذات هذا المسار من الناحية المنطقية بنفسه. وبطبيعة الحال لو كنّا بحيث نضطرب أو ننفعل؛ بسبب رفض أو قبول الآخرين في صدق القضية التي صدّقنا بها من الناحية المنطقية، يجب علينا عندها أن نعيد النظر في متانة واستحكام تصديقنا، وفي معرفة هذا التصديق في الحقيقة والواقع. ويأتي التعبير منا وقولنا: «من الناحية المنطقية» من أنه يمكن أن نكون قد توصلنا إلى اليقين «من الناحية المنطقية»، ومع ذلك نبقى على مستوى

«الوهم» مترددين؛ بسبب عدم مطاوعة قوة الوهم في تلك الحالة. بيد أن على الفيلسوف الباحث عن الحق والحقيقة أن يصب كل اهتمامه وتفكيره بمقتضى نشاطه التفكيري والمنطقي، وأن لا يعير انتباهاً إلى العقبات التي تضعها القوة الواهمة في طريقه، ويجب عليه بكلمة واحدة أن يركز اهتمامه على الحق والواقع، دون رفض الآخرين أو قبولهم، وما إذا كانوا يفكرون مثله أم لا. وعلى هذا الأساس نقول: إننا بعد تصوّر الطرفين في القضايا الأولية، والعلم بالهيئة التركيبية لهذه القضايا، سوف نفهم وندرك صدقها من الناحية المنطقية، وعليه يمكن لنا القول من الناحية المنطقية: لو أن الآخرين سلكوا ذات هذا الطريق فإنهم سوف يصلون إلى ذات هذه النتيجة، وإن كان فهمنا لا يستند إلى رفض الآخرين وقبولهم، ولا ينبغي أن يكون الأمر كذلك.

ب - كانت المناقشة (ب) هي أنك إذا كنت تعرف «الأوليات» بأنها «القضايا التي يستحيل الاستدلال عليها» إذن كيف أمكن لك الوصول إلى «صدق قضية» من «عدم إمكان الاستدلال عليها»؟

وجوابنا عن ذلك هو: أولاً: نحن لا نزال على ذات التعريف الشائع عن الأوليات، وهو أن «الأوليات» من القضايا التي يحصل الجزم بصدقها بمجرد تصوّر الطرفين فيها. وثانياً: لو فرضنا أن شخصاً يرى أن الأوليات هي القضايا التي يستحيل الاستدلال عليها، ولكن يمكن له مع ذلك أن يصل من التصديق إلى الصدق؛ أي أن يصل من فهم صدق القضايا الأولية إلى صدقها، وعليه لا تكون هناك ملازمة بين هذا التعريف وبين هذا الإشكال.

ج - كانت المناقشة (ج) عبارة عن أنك حيث تعجز عن عدم الجزم بصدق القضايا الأولية بعد تصوّر الطرفين فيها تستنتج إذن أن هذه القضايا صادقة، في حين لا يوجد ارتباط منطقي بين هذين الأمرين؛ إذ لا يمكن من الناحية المنطقية اعتبار «العجز» دليلاً على «الصدق».

ونقول في الجواب عن هذا الإشكال: على ما مرّ بيانه في العبور من مرحلة القفز (الجسر) بالتفصيل يمكن لنا أن نقفز من «فهم صدق القضية» - الذي هو ذات التصديق - إلى «صدق القضية»؛ أي إنه لو تجرّد فهمنا من الجهل المركّب إذن يمكن

لنا من الناحية المنطقية أن نستنتج صدق قضية تعلق بها فهم الصدق. وعلى هذا الأساس لا نكون قد اتخذنا من «عجزنا» دليلاً على «صدق القضية»، وإنما نصل إلى «صدق القضية» من خلال «الفهم المتجدد لصدق القضية».

٧. العبور من المرحلة السابعة (المرحلة الشرطية) -

كانت المرحلة الشرطية عبارة عن أن «الأوليات» لا تجدي شيئاً؛ لأن القضايا الأولية قضايا حقيقية، والقضايا الحقيقية في لبها وجوهرها قضايا شرطية، وهي لا تعمل على بيان كيفية «نظام الواقع».

نقول في العبور من المرحلة السابعة: أولاً: نحن نقرّ بأن «الأوليات» - بحسب نوعها، وفي الغالب - تُعدّ من القضايا الحقيقية التي هي في لبها وجوهرها شرطية. ويأتي التعبير بـ «حسب نوعها» من أن هناك بين الأوليات قضايا حقيقية، وبالتالي فإنها لا تكون شرطية. ومن ذلك - على سبيل المثال^(١٠٦) - أن قضية «إن ديزاً هو ديز»، و ©، © هو ©، ©، ©، وإن «(أ) هو (أ)»، وما إلى ذلك من القضايا المشابهة، كلّها من القضايا الأولية، وهي من نوع القضايا التحليلية، في حين أنها لا تعتبر من القضايا الحقيقية، وبالتالي فإنها لا يتمّ تحويلها إلى قضايا شرطية أيضاً. وثانياً: صحيح أن القضايا الأولية - نوعاً ما - من القضايا الحقيقية، وهي شرطية في لبها وجوهرها، ولكن يمكن النقاش في أن القضايا الحقيقية لا تتحدّث في باب «نظام الحقيقة والواقع»؛ إذ إن كلّ قضية تحتوي على لسان الحكاية عن الواقع، وعلى هذا الأساس رأينا لكل واحد من القضايا واقعاً بما يتناسب وسنخ حكايته عن ذلك الواقع. ومن الواضح بطبيعة الحال أن كلّ قضية تحتوي على الواقع الذي يناسبها، وهي تعبّر عنها على أساس النوع أيضاً. وثالثاً: إذا كان المراد هو أن القضايا الأولية نوعاً ما - وبسبب تحويلها إلى القضايا الشرطية - لا تتحدّث في باب الواقع على شاكلة حديث القضية الحملية غير الحقيقية، التي لا ترجع إلى القضية الشرطية، فهذا كلام صحيح، ونحن لا نتوقّع من «الأوليات» أكثر من ذلك. كما نقرأ في كتاب «دروس في الفلسفة»، للأستاذ الشيخ مصباح اليزدي، حول أصل العلية بوصفها أحد مصاديق

القضايا الأوليّة، قوله: «إن أصل العلية عبارة عن القضية الدالة على احتياج المعلول إلى العلة، ولازم ذلك هو أن المعلول لا يتحقق من دون علة. ويمكن بيان هذا المطلب في إطار «قضية حقيقية» على النحو التالي: «إن كلّ معلول يحتاج إلى علة»، ومفاد ذلك أنه كلما تحقق معلول في الخارج سوف يكون مفتقراً إلى علة، وليس هناك كائنٌ يحمل وصف المعلوليّة ويكون قد وُجد من دون علة. وعلى هذا الأساس يكون وجود المعلول كاشفاً عن وجود علةٍ قد أوجدته. إن هذه القضية من القضايا التحليلية، ويمكن الحصول على مفهوم محمولها من مفهوم موضوعها؛ لأن مفهوم «المعلول» - على ما مرّ توضيحه - عبارة عن: الموجود الذي يكون وجوده متوقفاً على موجودٍ آخر، ويكون بحاجة إلى ذلك الموجود الآخر. وعلى هذا الأساس يكون مفهوم الموضوع (المعلول) مشتملاً على معنى الحاجة والتوقف والافتقار إلى العلة، الأمر الذي يشكّل محمول القضية المذكورة، ومن هنا يكون من البديهيات الأوليّة، ولا يحتاج إلى أيّ دليلٍ أو برهان، ويكفي مجرد تصوّر الموضوع والمحمول فيه إلى التصديق به.

بيد أن هذه القضية لا تدلّ على وجود المعلول في الخارج، ولا يمكن بالاستناد إليها إثبات أن الموجود في عالم الوجود يحتاج إلى علة الوجود؛ لأن القضية الحقيقية في حكم القضية الشرطية، ولا يمكن لها في حدّ ذاتها ومن تلقائها أن تثبت وجود موضوعها في الخارج، ولا تحمل دلالةً أكثر من أنه لو كان هناك موجودٌ متّصف بوصف المعلوليّة فإنه في تحقّقه سوف يكون متوقفاً على وجود العلة بالضرورة^(١٧).

والآن، بعد أن علمنا أن القضايا الأوليّة - (الأوليّات) - هي من القضايا الحقيقية نوعاً ما، وأنها شرطية في لبّها وجوهرها، يردُّ هنا هذا الإشكال الجادّ، وهو الإشكال القائل: «كيف يمكن لنا أن نقيم صرح المعرفة على قضايا تقول بملء فمها: إنها قضايا شرطية في لبّها وجوهرها، وهي تحكي عن مجرد الاستلزام بين المقدّم والتالي، ولا تثبت أن المقدّم فيها متحقّق أم لا؟

ونقول في الجواب: صحيح أن «الأوليّات» من القضايا الحقيقية نوعاً ما، وهي شرطية في لبّها وجوهرها، وأنها لا تعمل على بيان أن المقدّم والموضوع فيها متحقّق أم لا، إلا أن هذا الأمر لا يؤدي إلى اختلال النشاط المعرفي وبناء المنظومة المعرفية؛ لأن

مبادئ المعرفة لا تنحصر بالأوليات فقط. إذ لدينا كذلك قضايا وجدانية أيضاً، ويمكن لهذه القضايا بدورها أن تعمل على توفير الموضوع للأوليات. ومن ذلك مثلاً: إن لدينا من جهة القضية القائلة: «إن كل معلول يحتاج إلى علّة»، ومن جهة أخرى نشعر في أنفسنا بالحرارة والحرقة، وتنتبج في أذهاننا هذه القضية القائلة: «أنا أشعر بالحرارة». وعليه فإننا من خلال ضمّ القضيتين المتقدمتين: الأوليّة؛ والوجدانية، نقيم الاستدلال على النحو التالي: أنا أشعر بالحرارة، وهذه هي الظاهرة الإدراكية للمعلول، وحيث إن كل معلول يحتاج إلى علّة فإن ظاهرتي الإدراكية بدورها تحتاج إلى علّة، وعلتها لا تخلو؛ فهي إما أن تكون أنا (= المدرك)؛ أو هي شيء آخر خارج ذاتي. بيد أنني لم أعمل على إيجادها؛ لأنني لو كنت أنا الذي أوجدها فلا يخلو الأمر بين أن يكون فعلي إرادياً؛ أو غير إرادي، ونتيجة ذلك هي أن هذه الحرقة إما هي فعل إرادي لي؛ أو هي فعل غير إرادي، ولكنها ليست فعلاً إرادياً لي؛ إذ إنني لم أريد أن أحترق أبداً، وها أنا الآن أشعر بالحرقة. ومن ناحية أخرى فإن هذا الاحتراق بدوره ليس فعلاً غير إرادي أيضاً؛ إذ لو كان الاحتراق أثراً إيجابياً وضرورياً للنفس لوجب أن أحصل على هذا النوع من الاحتراق دائماً، في حين أن الأمر ليس كذلك. إذن أستنتج من ذلك أن هناك موجوداً وراء وجودي (= مدرك) هو العامل والعنصر في إيجاد هذا النوع من الظاهرة الإدراكية في وجداني.

وعليه يتضح أن المرحلة الشرطية بدورها لن تتمكن من الإضرار في أمر المعرفة؛ لإمكان الاستعانة بـ «الأوليات»، ودعم «الوجدانيات»، والمضيّ بـ «مسار المعرفة» قدماً بمساعدتها.

الهوامش

(1) Subjective.

(2) Objective.

(3) Other Minds.

(٤) انظر: قطب الدين الرازي، شرح المطالع في المنطق: ١٠ - ١١، قم، انتشارات كتبي النجفي؛ مطالع الأنظار: ١١٠؛ القوشجي، شرح التجريد: ٢٥٦؛ شرح حكمة الإشراق: ٥٠ - ٥١؛ دانشنامه علائي، رسالة المنطق: ٥ - ٩؛ شرح المنظومة، قسم المنطق: ١٩؛ أساس الاقتباس: ١٤؛ شروح الشمسية: ٩١ - ١٠٠؛ بداية الحكمة: ١٤٨؛ نهاية الحكمة: ٢٥٢؛ المنطق: ٢١.

(٥) انظر: ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان: ٥٥؛ دانشنامه علائي، رسالة المنطق: ١٢٨ - ١٢٩.

(٦) انظر: شرح المنظومة، قسم المنطق: ٨ - ٩.

(٧) انظر: المصدر السابق.

(٨) انظر: المصدر السابق: ٩.

(٩) انظر: أساس الاقتباس: ٣٤٥ - ٣٤٦؛ شرح المنظومة، قسم المنطق: ٩٠؛ الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٢؛ القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: ٣٩٧ - ٣٩٨؛ المنطق: ٢٩٨ - ٢٩٩.

(١٠) ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء: ١١٨.

(١١) المصدر السابق.

(١٢) المصدر السابق.

(١٣) الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح مسألة العلم: ٣٣.

(١٤) العلامة الحلي، كشف المراد: ١٧٥.

(١٥) شهاب الدين السهروردي، منطق تلويحات: ١، تصحيح: د. علي أكبر فياض، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٤٤هـ ش. (مصدر فارسي).

(١٦) انظر: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق ٢: ١٨؛ شرح حكمة الإشراق: ٥٠ - ٥٢.

(١٧) المير السيد الشريف الجرجاني، الكبرى في المنطق: ٣١.

(١٨) المير السيد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، باب حرف الباء، البديهي.

(١٩) صدر المتألهين الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين: ١٩٨؛ منطق نوبن (اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية، مع الشرح والترجمة): ٣ - ٤.

(٢٠) (الروزنة) تعني: الكوة أو النافذة، أو النور والشعاع. (العرب).

(٢١) صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار الأربعة ٣: ٥١٦.

(٢٢) محمد رضا المظفر، المنطق ١: ١٩، دار الغدير، ط ٨، قم، ١٤٢٩هـ.

(٢٣) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة: ١٤٨؛ أصول فلسفه وروش رثاليسم (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) ٢: ٩٨ - ١١١.

(٢٤) العلامة محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٣١٠، تصحيح وتعليق: الشيخ عباس علي

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٧، ١٤٢٤هـ.
- (٢٥) انظر: الأستاذ مرتضى مطهري، أشناتني با علوم إسلامي، منطق / فلسفه (مدخل إلى العلوم الإسلامية، قسم المنطق والفلسفة): ٢٥ - ٢٦، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، ط ٥، قم، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- (٢٦) انظر: المصدر السابق: ٣٩؛ مرتضى مطهري، شرح مبسوط منظومه (الشرح التفصيلي للمنظومة) ١: ١٩ - ٢٣.
- (٢٧) انظر: محمد نصير فرصت حسيني الشيرازي، أشكال الميزان: ٧ - ٨، انتشارات زاهدي، قم، ١٣٧٢هـ ش؛ الكبرى في المنطق: ٣١؛ العاشية على تهذيب المنطق: ١٦.
- (٢٨) انظر: الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، پاسداري أز سنكراهي إيدئولوژيك (الدفاع عن حصون الأيديولوجيا): ٧٨ - ٧٩.
- (٢٩) عنوانه في الأصل الفارسي: (شناخت شناسي در قرآن).
- (٣٠) الشيخ عبد الله جوادي الأملي، شناخت شناسي در قرآن (علم المعرفة في القرآن): ٢٣٣.
- (٣١) المصدر السابق: ٢٦٠ - ٢٦١.
- (٣٢) انظر: المصدر السابق: ٢٤٨.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق: ٢٥١ - ٢٥٢.
- (٣٤) انظر: الإمام الفخر الرازي، المحصل من أفكار المتقدمين من العلماء والحكماء والمتكلمين: ٣٠.
- (٣٥) انظر: الشيخ نصير الدين الطوسي، نقد المحصل: ٢٧.
- (٣٦) انظر: الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، إيدئولوژي تطبيقي (الأيديولوجيا المقارنة): ١٤٠، مؤسسة در راه حق، قم، ١٣٦١هـ. ش. (مصدر فارسي).
- (٣٧) العلامة محمد حسين الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) ١: ٤٥٩ - ٤٦٠، ترجمة: عمّار أبو رغييف، دار زين العابدين، قم، ١٤٢٨هـ - ٢٠١٧م.
- (٣٨) انظر: المصدر السابق: ٤٥٣ - ٤٥٧.
- (٣٩) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٢١٣ - ٢١٩؛ الجوهر النضيد: ١٩٩ - ٢٠٢؛ شرح حكمة الإشراف: ١١٨ - ١٢٣؛ البصائر النصيرية: ١٣٩ - ١٤١؛ العلامة الطباطبائي، البرهان: ١٤٨ - ١٥٦؛ المنطق: ٢٨٢ - ٢٨٩.
- (٤٠) العاشية على تهذيب المنطق: ١١١.
- (٤١) الخواجة نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس: ٢٢٥.
- (٤٢) انظر: العلامة الطباطبائي، البرهان: ١٤٨ - ١٥٩.
- (٤٣) انظر: شرح الإشارات ١: ٢١٧.
- (٤٤) انظر: الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ١٣٣، ٤٧٠.
- (٤٥) انظر: ترجمة وشرح برهان الشفاء (سلسلة دروس الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي) ١: ٨٧ - ٨٩، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧٣هـ ش؛ إيدئولوژي تطبيقي: ١٤٠.
- (٤٦) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس: ٣٤٥ - ٣٤٦؛ الجوهر النضيد في شرح

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

التجريد: ٢٠١ - ٢٠٢.

(٤٧) العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، البرهان: ١٥٠.

(48) The Law of Identity.

(49) The Law of Non - contradiction: (P & P).

(50) The Law of Excluded Middle: (P V P).

(٥١) أبو علي ابن سينا، شرح الإشارات والتبهيّات ١: ٢١٤ - ٢١٥.

(٥٢) ابن سينا، البرهان من الشفاء: ٦٤.

(٥٣) ابن سينا، دانشنامه علائي، رسالة المنطق: ١١١، تصحيح: د. محمد معين والسيد محمد مشكاة، انتشارات كتاب فروشي دهخدا، ط ٢، طهران، ١٣٥٣هـ.ش.

(٥٤) ابن سينا، البرهان من الشفاء: ٦٦.

(٥٥) شرح الإشارات ١: ٢١٩ - ٢٢٠.

(٥٦) قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق: ٤١ - ٤٢.

(٥٧) انظر: شرح المنظومة، قسم المنطق: ٨ - ٩؛ الخواجه نصير الدين الطوسي، نقد المحصل: ١٠؛ شروح الشمسية: ٩٥.

(٥٨) انظر: الفخر الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: ٢٥ - ٢٦.

(٥٩) انظر: الخواجه نصير الدين الطوسي، نقد المحصل: ١٢ - ١٣.

(٦٠) انظر: شرح حكمة الإشراق: ١١٨ - ١٢٠؛ الجوهر النضيد: ٢٠٠؛ دانشنامه علائي، رسالة المنطق: ١١٠ - ١١٢؛ شرح المطالع: ٢٢٣؛ درة التاج: ٤٤٥؛ التحصيل: ٩٦.

(61) Analytic.

(62) Synthetic.

(63) Apriori.

(64) Aposteriori.

(٦٥) انظر: التمهيدات: ٩٦ - ٩٧؛ سنجش خرد ناب: ٦٥ - ٧٠، ٨٠ - ٨٣.

(66) See: Paul Edwards, Ed, in chief, The Encyclopedia of philosophy, vol, One, PP. 105 - 109; & vol. 3, P. 28; Jaegwon Kim and Ernest sosa, Ed, A. companion To Metaphysics, p. 283 - 286.

(67) John Ilosbers, Philosophical Analysis, second Edition, (London: Prentice - Ilail, Ioc, 1967), P. 161.

(68) S. Korner.

(٦٩) انظر: ستيفان كورنر، فلسفه كانت (فلسفه كَانُط): ١٤٧ - ١٤٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٦٧هـ.ش.

(٧٠) ألفرد جول آير (١٩١٠ - ١٩٨٩م): فيلسوف بريطاني. أنكر بديهية الأحكام المتعلقة بالماضي،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وذهب إلى أنها ليست كيداهة الحاضر؛ لأننا لا نتمكن من الرجوع إلى الوراء؛ للتيقن من صحة ما وقع في الماضي. إلا أنه أظهر بعض التراجع عن هذه النظرية من خلال بعض التعديلات التي أجراها على كتبه فيما بعد. (المعرب).

(٧١) انظر: ألفرجد جول آير، زبان، حقيقت ومنطق (اللغة والحقيقة والمنطق): ٩٣ - ٩٤.

(٧٢) لقد بحث الميرداماد هذه المسألة في كتاب (الأفق المبين).

(٧٣) انظر: شروح الشمسية: ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٧٤) انظر: قطب الدين الشيرازي، درة التاج: ٤٤٥.

(٧٥) انظر: الجوهر النضيد: ٢٠٠؛ شرح الإشارات والتبهيئات ١: ٢١٥ - ٢١٦؛ شرح المنظومة، قسم المنطق: ٨٩ - ٩٠.

(٧٦) انظر: ابن سينا، دانشنامه علائي، رسالة المنطق: ١١١ - ١١٢.

(٧٧) انظر: شروح الشمسية: ٩١.

(٧٨) انظر: الجوهر النضيد: ٢٠١ - ٢٠٢؛ شرح الإشارات والتبهيئات ١: ٢٠١ - ٢٠٢.

(٧٩) انظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ٣٧٠، حاشية عبد الرحيم.

(٨٠) انظر: شرح المنظومة، قسم المنطق: ٩٠؛ شرح الإشارات والتبهيئات ١: ٢١٩؛ الجوهر النضيد: ٢٠١ - ٢٠٢؛ شرح المطالع: ٢٢٤.

(٨١) شمس الدين الإصفهاني، مطالع الأنظار: ٥٦ - ٥٧.

(٨٢) الأستاذ مصطفى ملكيان، تاريخ فلسفه غرب / بخش دکارت (تاريخ فلسفة الغرب / قسم رينيه ديكارت): ٢٥٨، كراسه. (مصدر فارسي).

(٨٣) الفارابي، المنطقيات ١: ٢٠.

(٨٤) ابن سينا، دانشنامه علائي، رسالة المنطق: ٥ - ٩. (مصدر فارسي).

(٨٥) صدر المتألهين الشيرازي، مفاتيح الغيب: ٢٠٠.

(٨٦) انظر: الفارابي، المنطقيات ١: ٣٧٣.

(٨٧) المصدر السابق: ٣٦٣.

(88) Relativism.

(89) Epistemological Anarchism.

(٩٠) انظر: ابن سينا، الشفاء من البرهان: ٥٦.

(٩١) انظر: ابن سينا، دانشنامه علائي، رسالة المنطق: ١٢٨ - ١٢٩.

(٩٢) انظر: صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة في الحكمة المتعالية ٣: صدر المتألهين، مفاتيح الغيب: ١٤٠.

(٩٣) انظر: ابن سينا، البرهان من الشفاء: ١١٨، ١١ - ١٣؛ شروح الشمسية: ٩٨ - ١٠٥؛ القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: ١٨٤؛ شرح حكمة الإشراق: ٥٠ - ٥٢؛ النجاة: ٦٠؛ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ١٨؛ أساس الاقتباس: ٢٤٥؛ بداية الحكمة: ١٤٨.

(٩٤) انظر: شروح الشمسية: ١٠٥.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (٩٥) الحاشية على تهذيب المنطق: ١٥ - ١٦.
- (٩٦) انظر: الأستاذ مصباح اليزدي، مقالة «أرزش شناخت» (قيمة المعرفة)، تذكرة العلامة الطباطبائي (مجموعة من الكلمات والمقالات): ٢٥٥ - ٢٧٢، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٩٧) إليك نصّ عبارة ابن سينا في هذا الشأن: «فأمّا الأوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته... فلا يكون للتصديق فيه توقّف، إلاّ على وقوع التصرّ والتصور والفتانة للتركيب». (شرح الإشارات ١: ٢١٤ - ٢١٥).
- (٩٨) ابن سينا، دانشنامه علائي، رسالة المنطق: ١١١ - ١١٢.
- (٩٩) انظر: مجلة ذهن، العدد ٢: ١١٢ - ١٢٥، صيف عام ١٣٧٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٠٠) وليم باين ألتون (١٩٢١ - ٢٠٠٩م): فيلسوف أمريكي. قدّم مساهمات مؤثرة في فلسفة اللغة، ونظرية المعرفة، والفلسفة المسيحية. وكان عضواً في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. (المعرب).
- (101) The internalist character of justification.
- (102) W. P. Alston. Epistemic Justification, P, 8; & Ernest Sosa, Ed, Knowiadge and Justification, Vol. 2, PP. 51 - 58.
- (١٠٣) الفارابي، المنطقيات ١: ٢٦٦.
- (١٠٤) ابن سهلان، البصائر النصيرية في المنطق: ٤٩.
- (105) Objective.
- (١٠٦) لاحظنا الموضوع في هذه الأمثلة بوصفه لفظاً أو شكلاً خاصاً.
- (١٠٧) محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (دروس في الفلسفة) ٢: ٢٧ - ٢٨. (مصدر فارسي).

«الفقر» و«الغنى» في القرآن الكريم

تفسير جديد وفق السياق الأنثروبولوجي لصناعة المفاهيم

أ. محمد حسن شيرزاد (*)

أ. محمد حسين شيرزاد (**)

د. أحمد باكتجي (***)

ترجمة: حسن نصر

الخلاصة

لقد وُضعت كلمتي «الفقر» و«الغنى» في محورٍ متجاوزٍ مرّاتٍ عديدةٍ في القرآن الكريم، وشكّلنا زوجاً دلاليّاً متكرّراً. تُظهِر آراء علماء المسلمين أنهم اكتفوا بذكر المعنى الحرّفيّ لهذه الكلمات، ولم يكن لديهم الكثير من الاطلاع حول خلفية تكوّن هذه المفاهيم. وتحاول هذه الدراسة، عبر الاستفادة من معطيات علم اللغة التاريخي، والأنماط العامة في الأنثروبولوجيا، أن تستكشف السياق الثقافي لبناء هذه المفاهيم؛ بغية توفير فهمٍ أعمقٍ للآيات القرآنية التي تحتوي على هذا الزوج المعجمي. وتظهر الدراسة الحالية أن الاختلاف في أنماط المعيشة الحضريّة والبدوية في شبه الجزيرة من شأنها أن تؤدي إلى فهمٍ مختلفٍ للعالم المحيط، وتجلب بدورها دلالاتٍ مختلفة، وأحياناً متناقضة، لبعض الظواهر. تكشف هذه المطالعة أن الزوج المعجمي

(*) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في جامعة الإمام الصادق عليه السلام (قسم القرآن والحديث).

(**) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في جامعة الإمام الصادق عليه السلام (قسم القرآن والحديث).

(***) حائزٌ على دكتوراه في الفلسفة، وأستاذٌ بارزٌ في علوم القرآن والحديث، وأحد مدوّني دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى.

«الفقر - الغنى» كان قد نشأ من طريقة تفكير أهل الحاضرة - وليس البادية ؛ نظراً إلى مسألتي الإملاق والثروة في النسيج الثقافى والاقتصادي لشبه الجزيرة.

١. مقدمة —

استُخدمت مادتا «ف ق ر» و«غ ن ي» أكثر من مرّة في القرآن الكريم في تضادّ مع بعضها، وهيات الأرضية لنشأة زوج معجمي^(١). تظهر مراجعة الآيات القرآنية أن هذه الكلمات، التي تعتبر اقتصاديّة للوهلة الأولى، قد استخدمت في سياقاتٍ مختلفة. إن استخدام الفقر والغنى في القرآن قد دخل أحياناً في الأبحاث العقائدية، مثل: ما ورد في الآيات التالية: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ (آل عمران: ١٨١)، و﴿وَاللَّهُ غَنِيٌّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ﴾ (محمد: ٣٨). ويمكن ملاحظة أنها تشير إلى وجود خطابين متنافسين في سياق الوحي حول مدى قدرة الله. في بعض الأحيان، تمّ استخدام الزوج المعجمي للفقر والغنى في المسائل الفقهية - الحقوقية، مثل: ﴿وَابْتُلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ٦)، وأحياناً في آياتٍ مثل: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْفُفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ (البقرة: ٢٧٣). كما استعملت كلمتا الفقر والغنى في المجال الأخلاقي؛ إذ استنتج المفسرون الذين اتّبَعوا نهجاً وعظيماً في تفسير الآية الأخيرة ضرورة حشمة الفقراء في مواجهة الناس، وهي فضيلة أخلاقية^(٢). وعلى الرغم من ارتباط «الفقر» مع «الغنى» في عدّة آياتٍ من القرآن، والذي يشير إلى وجود علاقةٍ دلاليةٍ بينهما، فقد درس علماء اللغة والمفسرون هذه الكلمات بشكلٍ منفصل، ولم يشيروا إلا إلى دلالتهما على «الإملاق» و«الثروة». بينما في حال النظر إلى العلاقة الدلالية بين الفقر والغنى في القرآن الكريم، ودراسة علاقة التقابل بينهما، فمن الممكن توفير أرضيةٍ مناسبة لفهم أكثر دقة لهذا الزوج المعجمي في السياق الثقافى لشبه الجزيرة وقت نزول الوحي. تحاول الدراسة الحالية، عبر الإفادة من طرق علم

الدلالة التاريخية (Historical Semantics)، التي تشتغل على البحث في التغيرات الدلالية للكلمات مع مرور الزمان^(٣)، نعم، تحاول دراسة عملية بناء معنى مادتي «الفقر والغنى». وكذلك تعتمز هذه الدراسة أيضاً، مع الانتباه إلى الأنماط العامة في الأنثروبولوجيا، استكشاف السياق الثقافي لبناء هذه الكلمات. إن الجمع بين أساليب حلّ المشكلات في علوم الدلالة التاريخي، والأنثروبولوجيا الثقافية، يمهد الطريق لظهور نوعٍ جديد من المعرفة يسمّى علم الدلالة الثقافي (Cultural Semantics). في هذا النوع من الدراسة يتمّ تتبّع التحوّلات الدلالية للكلمات ذات الصلة المباشرة بأنماط حياة مستخدميها.

٢. أسلوب الحياة، التفكير وبناء المفاهيم —

تُعدّ شبه الجزيرة العربية عشيّة ظهور الإسلام من المناطق التي تضمّنت أسلوبين مختلفين للحياة: البدويّ؛ والحضريّ. كان العنصر الأكثر أهميةً، الذي يميّز هذين الأسلوبين في الحياة، هو «الحركة»، مقابل «الثبات». فقد كانت الثقافة البدوية تمثّل ثقافة الحركة والتنقل، والثقافة الحضرية عموماً هي ثقافة الثبات والاستقرار. وفي الثقافات البعيدة عن الجزيرة العربية كان العامل الأكثر أهميةً في التمييز بين حياة التنقل والاستقرار هو الحركة والسكون.

على سبيل المثال: كلمة Sedentary، التي تشير في اللغة الإنجليزية إلى القبائل المستقرّة، هي مشتقة من الجذر اللاتيني sedere، بمعنى «الجلوس» و«عدم التحرك»^(٤). وكلمة nomadic، التي تشير إلى البدو، مشتقة من الكلمة اليونانية νομάδ، التي تعني «التجوّل» و«السعي»^(٥).

على الرغم من أن التمييز بين حياة التنقل والاستقرار يعتمد على عنصري الحركة والسكون، إلا أنه لا ينبغي تقليل الاختلاف بينهما إلى هذا القدر فحسب. تُظهر الدراسات الأنثروبولوجية أن الاختلاف بين أسلوبَي الحياة يؤدي إلى تكوين أداء وطرق تلقّ مختلفة، وتعتبر دراستها مهمة، لذلك نشهد عقد مؤتمر للجمعية الكندية للأنثروبولوجيا (CASCA)، بالتعاون مع الرابطة الدولية لعلوم الأنثروبولوجيا

والإثنوغرافيا (IUAES)، في عام ٢٠١٧م، بعنوان: «أنثروبولوجيا التنقل» (Anthropology of Movement)، وأحد موضوعات المؤتمر حول الهجرة وتنوع الأداء، وطرق تلقي البدو والحضر.

ويُتضح، بناءً على هذه الآراء، أن الاختلاف لا يكمن فقط في أسلوب حياة سكان البادية والحاضرة؛ فإدراكهم للعالم المحيط من حولهم يختلف بشكل كامل، الأمر الذي يؤدي إلى بناء مفاهيم مختلفة، وأحياناً متضادة، التي صاغتها تمثيلهم لتجارب العالم من حولهم.

وعلى الرغم من أن العلماء المسلمين كانوا على دراية بوجود نمط حياة مختلفين في شبه الجزيرة العربية، إلا أننا لا نرى انعكاساً لهذه الحقيقة في تحليلهم اللغوي، وانطباعاتهم التفسيرية. ومع ذلك، فإن نزول القرآن الكريم في مجتمع يتكون من ثقافات حضرية وبدوية قد تسبب في أن منشأ المفاهيم القرآنية كان حضرياً حيناً، وبدوياً أحياناً.

الدراسة الحالية، التي تم تنظيمها وفقاً لمقاربة علم الدلالة الثقافى، قادرة على الكشف عن طبيعة «العرقية المركزية» (Ethnocentrism) في أساليب تفكير سكان الحضر والبدو لشبه الجزيرة^(٦).

يُظهر تحليل عملية بناء المفهوم في الحواضر العربية أن سكانها؛ نظراً لاعتيادهم على طريقة الحياة الحضرية، أقدموا على بناء المفاهيم من خلال التقييم الإيجابي للثبات، والتقييم السلبي للحركة؛ ومن ناحية أخرى، فإن أهالي بادية العرب؛ نظراً لألفتهم أسلوب حياة التنقل والرحيل، قاموا ببناء المفهوم مع تقييم إيجابي للحركة، وتقييم سلبي للثبات. وهكذا، تسببت الفروقات في نمط الحياة في اختلافات ملفتة في صناعة المفاهيم الحضرية والبدوية^(٧).

استناداً إلى الإطار النظري المتقدم نعزم دراسة السياقات الثقافية لبناء كلمتي الفقر والغنى، وإظهار نمط الحياة الذي نشأ منه هذا الزوج المعجمي (حضرى أم بدوى) في النسيج الثقافى الاقتصادي لشبه الجزيرة في عصر نزول الوحي. ويمكن أن يكون هذا البحث خطوة فعالة في تفسير آيات من القرآن الكريم تحتوي على هذا

الزوج من الكلمات.

٣. العلاقة بين الثبات وتراكم الثروة في الفكر الحضري —

يتمّ أولاً - في هذا القسم - دراسة أنماط إنتاج الثروة في حواضر الحجاز. تظهر هذه الدراسة أن اعتماد الحياة الاقتصادية لأهالي الحواضر العربية على الاستقرار هياً الأرضية لنشوء هذا التصوُّر، وهو أن الثبات والإقامة في مكانٍ واحد من أهمّ العوامل لإنتاج وتراكم الثروة. ويتمّ التحقق في الخطوة التالية من أن كلمة «غنى» تستند إلى مفهوم تراكم الثروة.

أ. الحياة الاقتصادية لسكان الحاضرة العربية —

لا يمكن تحقيق الحياة المستقرة في شبه الجزيرة إلا في مكانٍ تتوفر فيه الإمكانيات الأولية الطبيعية، مثل: الماء والأرض الخصبة نسبياً. وهكذا، فإن تشكُّل الحاضرة وإمكانية الزراعة مرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً في شبه الجزيرة، وكانت «الزراعة» و«العمل في البساتين» أهمّ الأنشطة الاقتصادية لسكان الحاضرة العربية.

عند الحديث عن حواضر منطقة الحجاز، الذين كان اقتصادهم يعتمد على الزراعة، يجب أن نذكر أولاً يثرب. فقد كانت قبائل «الأوس» و«الخزرج» المشهورة، التي شكّلت - مع اليهود - السكان الأصليين لهذه المنطقة، وتُعتبر من العرب القحطانيين، نعم، كانت قد انتقلت إلى الأجزاء الشمالية من شبه الجزيرة بعد الركود الاقتصادي الناجم عن فيضان السيل العرم وتدمير سدّ مأرب^(٨). ولم يكونوا يمتلكون المهارات اللازمة للعيش في صحراء الجزيرة العربية؛ بسبب اعتيادهم على الحياة المستقرة في اليمن، ولذلك استقروا في حاضرة يثرب، بمجرد أن وجدوا مكاناً مناسباً للإقامة الدائمة والزراعة^(٩). قلّدوا الزراعة اليمنية، وتحوّلوا إلى الريّ الصناعي، وحضروا العديد من آبار المياه، وحوّلوا يثرب إلى أهمّ مركز لإنتاج التمور في منطقة الحجاز^(١٠).

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

تعتبر الطائف، وهي مدينة تقع جنوب شرق مكة، حاضرةً أخرى في الحجاز، كان يعتمد اقتصادها على الزراعة والعمل في البساتين. دفعت المياه الملائمة والتربة الخصبة والمناخ المناسب بعض أعيان مكة إلى اختيار «الطائف» مضيفاً لقضاء الصيف فيه^(١١). تقع المدينة على سفح جبل «غزوان»، الذي يعتبر من أبرد مناطق الحجاز، فقد كانت تتجمد المياه فوق قمته في الشتاء. اعتبر هذه الجليد أفضل مصدر لتخزين المياه في الطائف، ووفّر الاحتياجات المائية للمنطقة على مدار العام^(١٢).

وعند الحديث عن أصل قبيلة ثقيف - سكان مدينة الطائف - ينبغي أن يُقال: سواء أرجعنا أصل هذه القبيلة - بناءً على آراء بعض علماء الأنساب - إلى اليمن والعرب القحطانية^(١٣) أو إلى بلاد الشام - بناءً على إشارات بعض الروايات^(١٤) -، فإنه من الواضح أنهم اعتادوا منذ فترة طويلة على أسلوب الحياة المستقرّة ومتطلّباته^(١٥).

تشير المعطيات التاريخية إلى أن الثقيفيين قاموا بتحويل الطائف إلى أهمّ مركزٍ لإنتاج القمح والعنب في الحجاز، من خلال استغلال الموارد البيئية المناسبة^(١٦). يذكر الأزرقى أن أهل مكة كانوا يؤمنون احتياجاتهم من القمح من خلال التجارة مع الطائف^(١٧). ويعتقد ياقوت الحموي أن عنب الطائف، من حيث الطعم والرائحة، لم يكن له مثيل في العالم^(١٨). كما أن من أهمّ استخدامات العنب في الطائف تحضير وإنتاج النبيذ، حيث تمّ تصديره؛ بسبب جودته، عبر طريق البخور (Incense Road)، إلى خارج حدود الحجاز، وتحديداً إلى الهند^(١٩).

وأخيراً، عند الحديث عن طُرُق كسب المال في حاضرة مكة ينبغي القول: إنه لفترة طويلة كان أهمّ مصدر دخلٍ لقريش، بما أنهم السكان الأصليين لهذه الحاضرة، هو «زيارة الكعبة»، فقد استقطبت مكانة مكة كمدينة حجّ أعداداً كبيرةً من الحجّاج من جميع أنحاء شبه الجزيرة، حاملين معهم العديد من الهدايا والندور والأضاحي^(٢٠). ويمكن لعائدات هذا الحجّ أن تلبي جزءاً من الاحتياجات الاقتصادية لأهل مكة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن إقامة الأسواق الموسمية في أيام الحجّ يوفّر فرصة للمكيين لتلبية جزءٍ من احتياجاتهم الاقتصادية، من خلال إدارة التجارة الإقليمية^(٢١). وغنيٌّ عن البيان أنه قبل حوالي نصف قرنٍ من ظهور الإسلام خضعتُ

أساليب اكتساب الثروة في مكة الحالية لتغيراتٍ جوهريّة؛ بسبب استمرار التجارة الخارجية في شبه الجزيرة، والتي بموجبها كان الاقتصاد المكي قائماً على الحركة والانتقال^(٢٣).

إن العلاقة المتبادلة بين تراكم الثروة والاستقرار يمكن أن تهيئ الأرضية لتكوين فكرة في حاضرة الحجاز بأن البقاء في مكانٍ واحدٍ هو أهم شرطٍ لإنتاج الثروة وتراكمها.

ب. عملية صنع مفهوم «الغنى» في اللغة العربيّة —

تبين مراجعة آراء علماء اللغة ومفسري القرآن الكريم أن المعنى الأصلي لمادة «غ ن ي» هو التمكّن والثراء^(٢٣). من وجهة نظر المفسرين، كلما تعدت هذه الكلمة بحرف الجرّ «عن»، مثل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً﴾ (آل عمران: ١٠) فهو دليلٌ على اختصاصها بمعنى «المنع» أو «الكفاية»^(٢٤).

والنقطة التي تدعو للتأمل هنا هي استخدام كلمة «غنى» بمعنى الديمومة (في نفس المكان)، والذي يمكن رؤيته في أربع آياتٍ من القرآن الكريم^(٢٥). وعلى سبيل المثال: يتفق علماء المسلمين فيما بينهم على دلالة هذه الكلمة على معنى «الإقامة» في الآية الكريمة: ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْباً كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْباً كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ﴾ (الأعراف: ٩٢)^(٢٦).

قدّم علماء اللغة المسلمون تفسيراتٍ مختلفة حول ارتباط معنى «الإقامة» بمعنى «الثراء» و«الكفاية». بعضها ركّز على المكوّن الدلالي لمعنى «الكفاية»، فعندما يقيم أحدهم في مكانٍ ما يكتفي من الحاجة للعيش في أماكنٍ أخرى، وتستخدم عبارة (غنى في المكان)^(٢٧). ويُرجع البعض سبب إطلاق كلمة «مغنى» على «المكان» إلى قابلية المكان لسدّ حوائج الناس^(٢٨). ويؤكد المفسرون - خلافاً لعلماء اللغة - على المكون الدلالي لـ «الثراء»، ويعتبرون «غنى في المكان» يعني الإقامة المقترنة بالتعمُّم والثراء^(٢٩).

وعلى الرغم من اهتمام علماء المسلمين بدلالة مادة «غ ن ي» بمعنى «إقامة»، إلا

أنهم اتفقوا على أن المعنى الأساس لها هو «الثناء»، وأن معنى «الإقامة» هو أحد معانيها الثانوية. إلا أن البحث عن توأم مادة «غني» العربية في اللغات السامية الأخرى يدل على أصالة وقدام معنى «الإقامة» و«السكن» في تلك اللغات.

وينبغي القول - على سبيل التوضيح -: إن جذر «غني» في اللغات العربية الجنوبية يفيد معنى «السكن». ويشهد على ذلك استعمال كلمة «m'n» في اللغة السبئية بمعنى «المسكن» و«المنزل»^(٣٠). ويمكن أيضاً البحث عن توأم مادة «غني» في الفرع الكنعاني من اللغات السامية، وخاصة العبرية. تدل كلمة «ōn» العبرية على معنى «الإقامة» و«السكن»^(٣١)، واشتقت كلمة «mā'ūn» من هذا الجذر، بمعنى «المسكن»، و«مكان الإقامة»^(٣٢). وتجدر الإشارة إلى أن الكلمة الأخيرة تُستخدم أيضاً كاسم خاص لإحدى المدن العبرية، المدينة المعروفة الآن باسم «معين»، فضلاً عن وجود مدينة أخرى في بلاد الشام، باسم «معان»، كان قد ذكرها الجغرافيون واللغويون المسلمون^(٣٣). وقد أشار ياقوت الحموي، بعد ذكر هذه المدينة، إلى معناها اللغوي كمنزل ومقر للإقامة^(٣٤). كما أفاد الجغرافيون واللغويون عن وجود مدينة تسمى «معين» في بلاد اليمن^(٣٥). وفي هذا الصدد، يجب أن نتحدث عن أقدم دولة تأسست في بلاد اليمن، والتي كانت تسمى «معين»^(٣٦)، فقد يكون السبب في تسمية هذه الحضارة باسم «معين» هو استقرارها.

ويبدو أن المفردة القرآنية «معين»، في الآية: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ (المؤمنون: ٥٠)، أيضاً للتعبير عن معنى «الإقامة = السكن». إلا أن العديد من المفسرين يعتبرون أن كلمة «معين» في هذه الآية، كما في استخداماتها الأخرى، تشير إلى «الماء الجاري والمتدفق»^(٣٧). لكن العلاقة المتينة بين كلمة «معين» وكلمة «قرار»، والتي تشير أيضاً إلى الثبات وعدم الحركة، من جهة، وابتعاد استخدام كلمة «معين» في هذه الآية عن الأساليب المتكررة، مثل: ﴿كَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾ (الصافات: ٤٥؛ الواقعة: ١٨) و﴿مَاءٍ مَعِينٍ﴾ (الملك: ٣٠)، التي تتحدث بوضوح عن نوع من الماء، من جهة أخرى، يمكن أن تكون علامات على دلالة كلمة «معين» في هذه الآية على «الإقامة = السكن».

يجب القول عند الحديث عن كيفية صناعة مادة «غ ن ي» العربية بمعنى «الإقامة» أن دراسة الكلمات التي أعيد بناؤها من اللغة الأفروآسيوية القديمة تظهر أن هذه المادة منحوتة من الاسم المركب (ga'/ go')، الذي يعني «الحجر»، أو من جذر الفعل ('iin)، بمعنى «القطع»^(٣٨)، والتي تشير مجتمعةً إلى معنى «قطع الحجر».

في الخطوة التالية، تمّ انزياح معنى «قطع الأحجار»، بناءً على قاعدة السبب والمسبب المجازية، إلى المعنى الجديد: «الإقامة = السكن». عند مناقشة السياق الثقافي للانتقال الدلالي من «قطع الحجر» إلى «الاستقرار» ينبغي القول: إن علماء الأنتروبولوجيا، بالاعتماد على الأدلة التاريخية والأثرية، يعتقدون أن إحدى طرق بناء المساكن بين القبائل القديمة كانت تقطيع الأحجار والصخور^(٣٩).

ومن المثير للاهتمام أن دور القطع الحجري في بناء المساكن العربية ينعكس أيضاً في العديد من آيات القرآن الكريم. ووفقاً للآيات القرآنية، فإن من أبرز سمات قوم ثمود، الذين يُعتبرون من العرب القدماء، قطعهم الحجارة؛ لبناء المنازل. اعتبر المفسرون قاطبةً أن آية: ﴿وَتُمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ﴾ (الفجر: ٩) تشير إلى نحت الصخور؛ لبناء المنازل^(٤٠). كما أن معظم المفسرين قد فهموا بحق أن آياتٍ قريبة المضمون منها، مثل: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتاً﴾ (الأعراف: ٧٢) و﴿وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً فَارِهِينَ﴾ (الشعراء: ١٤٩)، تشير إلى طريقة بناء أهل ثمود لمنازلهم بنحت الحجر. وعليه، فإن فكرة «نحت الحجارة» بمثابة «بناء البيت»، التي أُشير إليها في اللغة العربية القرآنية باسم «جُوب الصخر» و«نحت الجبال»، تحيل إلى عملية بناء المفهوم لقالب مادة «غ ن ي» في اللغة السامية القديمة. ومن المثير للاهتمام أنه في اثنين من الاستخدامات الأربعة لكلمة «غنى» في القرآن الكريم بمعنى «الإقامة» تمّ استخدام هذه الكلمة إما للإشارة إلى قوم ثمود: ﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جِاثِمِينَ ♦ كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلَا إِنَّ ثَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ﴾ (هود: ٦٧ - ٦٨)؛ أو إلى حديث القرآن عنهم: ﴿وَأَخَذْتُ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جِاثِمِينَ ♦ كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ﴾ (هود: ٩٤ - ٩٥).

كما ذكر القرآن جماعةً تسمى «أصحاب الحجر»، الذين استخدموا طريقة نَحْتِ الحجارة؛ لبناء المنازل: ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِينَ ﴿٨٠﴾ وَأَتَيْنَاهُمْ آيَاتِنَا فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴿٨١﴾ وَكَانُوا يُنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ ﴿٨٢﴾﴾ (الحجر: ٨٠ - ٨٢)، وقد اعتبر مفسرو القرآن الكريم أن «أصحاب الحجر» هم أهل ثمود، واعتبروا «حجر» هو اسم مدينتهم^(٤١). من المحتمل أن تسمية هذه المدينة بـ «حجر» لها جذورها في الدور الفعال للحجر في بناء المنازل الثمودية^(٤٢). ومن الجدير بالذكر أن سترابو، الجغراف في اليوناني الشهير، أشار في مقالته عن الجغرافيا إلى نفس المدينة باسم Egra، وذكرها أيضاً بليني المؤرخ الروماني وعالم الطبيعة باسم Hegra^(٤٣).

وفي النهاية يجب القول: إن دلالة مادة (غ ن ي) في اللغة العربية على الثروة إنما هو بالاستناد إلى معنى الإقامة والاستقرار، وهذا ما يشير إلى أن كلمة (غني) بهذا المعنى قد تشكلت حصراً في الثقافة الحضريّة، حيث تعتمد البنية الاقتصادية لهم على الاستقرار والثبات في مكان واحد.

ج. الثروة، نموذج عن انتقال معنى مشابه —

يمكن البحث عن نموذج آخر لصنع معنى كلمة «الثروة» في اقتصاد الحاضرة العربية، فقد ذكر علماء اللغة المسلمون أن الكلمة العربية «ثروة»، تعني «الوفور» و«الزيادة»، وعبارة «ثري الرجل» و«أثرى الرجل» بمعنى «كثر ماله»^(٤٤). ومن وجهة نظرهم «المال الثري» هو «المال الكثير»^(٤٥). وتدلّ كلمة «ثراء» على معنى «المال الوفير»^(٤٦). وبالإضافة إلى ذلك، يعتقد علماء اللغة أن كلمة «ثري»، التي استعملت مرة واحدة في الآية: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ (طه: ٦) لها جذر كلمة «ثروة» نفسه، وأطلقت على التربة الرطبة^(٤٧). وعليه، فإن تركيبات مثل: «أرض ثرية» و«أرض ثرياء» و«أرض مثرية» تشير إلى أرض ليست تربتها رطبة، وليست جافة^(٤٨). وقد قادت الاستخدامات المختلفة لمادة «ث ر و» ابن فارس إلى الرأي القائل بأن المكونات الدلالية الرئيسة لهذه المادة اللغوية «الإضافة» و«الرطوبة = النداءة»^(٤٩).

وينبغي أن نشير عند البحث عن توائم المادة اللغوية «ث ر و» في اللغات السامية بدايةً إلى اللغات التي تنتمي إلى الفرع الشمالي الأعلى الذي تنتمي إليه أقدم النصوص السامية الباقية. ووفقاً للمعلومات التي بأيدينا فإن كلمة šerū / šarū في اللغة الآشورية، بالإضافة إلى إفادتها معنى «الزيادة» و«الوفرة» قد اتخذت أيضاً معنى «الثراء»^(٥٠). وقام متخصصو اللغة الآشورية بتسجيل كلمة أخرى بصيغة mešrū / mašrū، والتي تعني «ثروة»، وأيضاً «سرعة الإنبات» و«وفرة النمو»^(٥١). كما ذكر جيزينيوس دلالة الكلمة الآشورية على معنى «متشرب بالماء» و«مائي»، والتي تذكرنا بمعنى الرطوبة والنداوة في اللغة العربية^(٥٢). وأخيراً، يجب أن نذكر الكلمة الآشورية šir'ū / šer'ū، والتي تعني «الأرض الصالحة للزراعة» و«الأرض المحروثة»^(٥٣). ويظهر تفحص هذه البيانات أن مستخدمي اللغة الآشورية؛ بسبب متطلباتهم الثقافية والاقتصادية، وجدوا علاقة مفاهيمية وثيقة بين «الماء» و«الزراعة» و«الوفرة» و«الثروة».

وعند انتقال البحث إلى اللغات المنتمية إلى الفرع الشمالي الأوسط ينبغي القول: إن أكثر المعاني شيوعاً لكلمة «ثروة» في هذه اللغات هو «الرطوبة» و«النداوة».

وعليه، فإن الكلمة العبرية תרואה (terā) وתרתי (terī) في لغة «ترگوم» الآرامية مفردات لها نفس المعنى^(٥٥). وكذلك ذكرت معاجم اللغة السريانية كلمة תרואה (terā)، بمعنى «البلل» و«الغمر» و«الانحلال»^(٥٦). وفي اللغة المندائية يجب أن نشير أيضاً إلى مادة TRA، والتي، مثل التوائم الأخرى في الفرع الشمالي الأوسط، تعني «رطب» و«مغمور»^(٥٧). وفي غضون ذلك، يجب أن نذكر اللغة الأوغاريتية التي استخدمت هذه المادة بمعنى مختلف عن اللغات الأخرى المنتمية إلى الفرع الشمالي الأوسط، فبينما تشير القواميس الأوغاريتية إلى مادة على شكل try / trw تعتبرها قابلةً للمقارنة بالكلمات العربية «ثروة» و«ثراء» و«ثرياء» و«ثرى»، وتعبّر عن معنى «الخصوبة» و«الإثمار» و«الوفرة»^(٥٨).

وتُظهر المقارنة بين استخدامات المادة اللغوية العربية (ث ر و) مع نظيرتها في اللغات السامية الأخرى، مع التحقق من صحة التحليل اللغوي لعلماء اللغة المسلمين، أنه في تصور بعض الناطقين بالعربية تُعدّ كلمة «الوفرة»، وعلى وجه الخصوص

«الوفرة في المال»، التي يطلق عليها «ثروة»، مرهونةً بالتربة الرطبة والخصبة، التي جعلت الزراعة ممكنةً لعامة الناس. على هذا الأساس، فإن الارتباط المفاهيمي بين «الزراعة» و«الوفرة» و«الثروة»، التي رأيناها بالفعل في اللغة الآشورية، قد تم أيضاً في اللغة العربية. وبناءً على ذلك، يمكن الاستدلال على أن كلمة «ثروة» كانت قد صيغت في الثقافات الحضريّة، كيثرب والطائف، حيث كانت تتمتع بإمكانية الزراعة. وبهذه الطريقة، فإن كلمة «ثروة»، مثل كلمة «غنى»، نشأت من تصوّر الناس المستقرّين للثروة، وتشكّلت في السياق الثقافي للحاضرة العربية.

٤. الربط بين الحركة والفقر في الفكر الحضريّ —

يتضح في هذا القسم، من خلال مناقشة أنماط اكتساب الثروة في البادية، وأيضاً في حاضرة مكّة بعد السعي وراء التجارة خارج المنطقة، أن الحياة الاقتصادية لأهالي هذه المناطق كانت تقوم على الحركة والتنقل. في حين اعتبرت الثقافات الحضريّة في يثرب والطائف ومكّة (قبل ظهور التجارة الخارجية)؛ بما أنهم رأوا أن إنتاج الثروة وتراكمها يعتمدان على الاستقرار، نعم، اعتبرت أن التنقل والحركة مصدرٌ للفقر. وكما سوف يتضح لاحقاً فإن هذا التصوّر للفقر مهدّ الأرضية لبناء كلمة «فقر» في الثقافة الحضريّة.

أ. الحياة الاقتصادية للبدو —

اختر معظم سكان منطقة الحجاز حياة الهجرة؛ بحثاً عن الطعام؛ بسبب المناخ غير المؤاتي، والظروف البيئية غير المساعدة في المنطقة، ممّا جعل الزراعة والعمل في هذه المجالات تعثرها الصعوبات^(٥٩). وقد حالت الأمطار غير المنتظمة دون تكوّن مجارٍ مائية دائمة في البادية، ولهذا السبب كان البدو يبحثون دائماً عن الكلاً والماء، ويتجوّلون لا محالة لمسافات طويلة^(٦٠).

وينبغي أن يُقال، عند الحديث عن الأسس الاقتصادية لبادية العرب: إن النشاط الإنتاجي الوحيد الذي يتوافق مع أسلوب حياة التنقل هو تربية القطعان، وعلى وجه

الخصوص تربية الإبل^(٦١). إن بناء معنى مفردة «الأنعام»، المأخوذة من كلمة «نعم» نتيجة التحول الدلالي، تنبئ أن القطيع في الثقافة البدوية كان يعتبر مؤشراً على الرغبة والاستحسان. ويمكن العثور على مثال مماثل في المناطق البعيدة عن ثقافة الجزيرة العربية، كما في ثقافة البدو الأتراك في آسيا الوسطى. فكلمة «tavar» في اللغة التركية الوسطى، بالإضافة إلى معنى «الماشية»، تعني أيضاً «الثروة». أرجع كلاوسن هذا التحول الدلالي بحق إلى حقيقة أن «الماشية» كانت الشكل الأكثر شيوعاً للثروة في ثقافة تلك القبائل^(٦٢).

ولجأ أهالي بادية العرب، بجانب الأنشطة الإنتاجية، إلى التهرب والصيد وجمع الطعام؛ لسد احتياجاتهم اليومية؛ إذ إن استهلاك قطعان الماشية لم يكن يسد حاجاتهم على الإطلاق^(٦٣). يعتبر علماء الأنثروبولوجيا أن التنقل إحدى السمات المشتركة للمجتمعات التي تعتمد على الصيد؛ لأن البحث عن الأطعمة الحيوانية والنباتية يتطلب حركة مستمرة^(٦٤). وبناءً عليه، كان على سكان شبه الجزيرة العربية؛ من أجل تلبية احتياجاتهم اليومية، أن يتنقلوا على نطاق واسع في الامتداد الشاسع لصحاري الجزيرة العربية.

ب. الحياة الاقتصادية لأهل مكة —

كان العيش في حاضرة مكة صعباً جداً، مقارنةً بحاضرة يثرب والطائف. وبحسب سورة قريش، فإن قلة المياه والتربة غير المناسبة حرمت أهل هذه المنطقة من إمكانية الزراعة، مما تسبب في أزمة غذاء للمكيين. وكما ذكرنا سابقاً، كان الحج إلى الكعبة وإدارة التجارة الإقليمية خلال موسم الحج من أهم ركائز الحياة الاقتصادية لأهل مكة. أدى السعي وراء التجارة الخارجية في شبه الجزيرة العربية إلى تغيير جوهري في الظروف الاقتصادية لمكة المكرمة، تغيير أدى إلى فتح صفحة جديدة في تاريخ هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام بنحو ٥٠ عاماً، وكان هذا التحول الاقتصادي نتيجة لتوتر العلاقات السياسية بين الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، وكان من أهم آثاره السيطرة الإيرانية على طريق الحرير، والاحتفاظ بارتفاع قيمة

أسعار البضائع التي يحتاجها الرومان. وللتخلص من هذه المشكلة قرّرت الإمبراطورية البيزنطية عبور الطرق الالتفافية، وكان من أهمّها: الساحل الغربي لشبه الجزيرة، بدلاً من استيراد البضائع التي تحتاجها عبر طريق الحرير. وبحسب الروايات التاريخية، فإن إقامة قبيلة قريش الشهيرة في مكة مكنتها من إدارة التجارة الخارجية في شبه الجزيرة العربية، والتي كانت بمثابة عبور للبضائع التي احتاجتها الإمبراطورية البيزنطية من اليمن إلى الشام، الأمر الذي أشار بوضوح إلى مركزية الحركة والتنقل في تجارة مكة الناشئة^(٦٥).

كما يشهد الاهتمام بعملية بناء معنى مفردة «التجارة» على مركزية مكوّن التنقل في مسألة البيع والشراء. إن المادة اللغوية «ت ج ر»، التي لها جذور في الكلمة الأفروآسيوية القديمة gir / gur، التي تعني «التحرُّك = الانطلاق»^(٦٦)، أصبحت ثلاثيةً، مع إضافة البادئة «ت»، التي تضيف معنى المطاوعة إلى الجذر الأساسي^(٦٧)، ومن ثمّ اتخذت كلمة ترگوم معنى «السفر» في اللغة الآرامية^(٦٨). ونرى في الخطوة التالية بناء معنى جديد «تجارة»؛ نتيجة التحول الدلالي لكلمة «سفر» في معظم اللغات السامية^(٦٩). وفقاً لذلك، ما كان قادراً على تغيير طريقة النشاط الاقتصادي في حاضرة مكة هو تحويل التجارة الإقليمية المحلية في قريش إلى تجارة كبيرة غير محلية، ومن أجل القيام بها كان لا بدّ من ترك الإقامة الدائمة في مكة، والانتقال إلى بعض الأماكن بشكلٍ منتظم. كان لهذا التطور الاقتصادي أثرٌ عميق على حياة المكّيين، إلى درجة أن الله عزّ وجلّ في سورة قريش ألمح إلى الإنجازات المتحقّقة بفضل ذلك، في إشارة إلى إنجازات رحلات العمل الشتوية والصيفية^(٧٠).

وفي النهاية لا بدّ من التأكيد على أنه رغم التشابه الظاهري بين ثقافتنا حاضرة وبادية مكة في بناء الحياة الاقتصادية على الحركة والتنقل، فلا ينبغي التغاضي عن أحد الاختلافات الجوهرية بينهما؛ فقد أدّت الظروف البيئية غير المؤاتية في بوادي الجزيرة العربية إلى تحوّل اقتصاد المنطقة إلى عمليات تنقلٍ غير مخطّط لها وعرضية، وقائمة على الحظ؛ للعثور على موارد المياه والغذاء. وفي المقابل، كان اقتصاد مكة الحالي قائماً على تحولات تجارية محددة مسبقاً، ومخطّط لها في أوقات

معينة من السنة؛ وبمعنى آخر: بينما كان البدو يتجولون باستمرار في الصحراء الشاسعة؛ للحصول على طعام، دون وجهةٍ محدّدة، شرع أهل مكة، بخطةٍ وهدفٍ معينين، في رحلات عملٍ ذات منشأ ووجهة واضحة.

ج. عملية بناء مفردة «فقر» في اللغة العربية —

اعتبر معظم علماء اللغة المسلمين أن المعنى المحوري لكلمة «الفقر» هو الحاجة والعوز^(٧١). وفي مقابل ذلك نأى ابن فارس بنفسه عن رأي الأغلبية، وقدّم المعنى الأصلي لجذر «الفقر» على أنه «ثقب شيء ما»، ولذلك أعاد مصطلح «الفقر» - الذي يطلق على العمود الفقري - إلى الثقب والتجاويف الموجودة فيه^(٧٢).

وعند البحث في كيفية اشتقاق كلمة «فقير» ينبغي أن يُقال: اعتبر اللغويون أن سبب تسمية الإنسان المعوز بـ «الفقير» يعود إلى تعرّضه لأشدّ المصائب والمعاناة في الحياة^(٧٣)؛ وكان المصائب؛ بسبب شدتها، تكسر عموده الفقري^(٧٤).

تظهر دراسة عملية صناعة المادة اللغوية «ف ق ر» في اللغة العربية أنه لا يمكن القبول بادعاء علماء اللغة المسلمين أن هناك أصلاً لهذه المادة، ومحاولة توضيح كلّ الكلمات المشتقة منها، بأدلةٍ مختلفة، بناءً على قاعدة الاشتراك في المعنى^(٧٥). يكشف علم أصول الكلمات «إيتيمولوجيا» - في المقابل - أن بناء مادة «ف ق ر» قد مرّ بتاريخين مختلفين تماماً، يتضمّنان معاني مختلفة، لذلك ينبغي الاستنتاج أن هذا الجذر وجد مشتركاً لفظية فقط في اللغة العربية، تمّ اعتبارها - عن طريق الخطأ - تعود إلى جذرٍ واحد.

أحد معاني الجذر اللغوي «ف ق ر» في اللغة العربية «ثقب»، وهو ما أكّده بشكلٍ خاصّ ابن فارس، ويعتبره المعنى الرئيس لهذه المادة^(٧٦). ولمادة «ف ق ر» بهذا المعنى جذورٌ في هذه الكلمة المزدوجة الأفروآسيوية fak (فَق) ^(٧٧).

لقد استمرت حياة هذه الكلمة المزدوجة في اللغات السامية القديمة، اللغة المصرية، لغة داهالو، ولغة آكو. وتسبّب هذا الأمر في صناعة جذور لغوية عربية مختلفة، مثل: «ف ق ق»، بمعنى «ثقب»^(٧٨)، و«ف ق أ» بمعنى «شق»^(٧٩). ومن المثير

للاهتمام، استناداً إلى إعادة بناء الكلمات الأفروآسيوية أن مستخدمي هذه اللغة القديمة، بإضافة اللاحقة «راء» للكلمة الثنائية fāk، والتي تعني «ثقب»، قد مهدوا الطريق لبناء كلمة ثلاثية fVkir / fVkur، وما تزال بقاياها محفوظة في فرعي اللغات السامية والمصرية^(٨٠). وبناءً عليه، فإن تسمية العمود الفقري بـ «فقار الظهر» تشير إلى الثقوب الموجودة بين فقرات العمود الفقري، الثقوب التي يمرّ من خلالها النخاع الشوكي، وتكون محميّة من الإصابة. وتجدر الإشارة إلى أن مادة «ف ق ر» بهذا المعنى، بالإضافة إلى العربية، تمّ رصدها أيضاً في اللغة السريانية بصيغة تصريف ܩܪܩܐ (poqartā)^(٨١).

يجب القول عند انتقال البحث إلى أصل مادة «ف ق ر»، بمعنى «الإملاق»: إن الأدلة اللغوية تشير إلى أن هذه المادة مخصّصة للغات السامية التي تنتمي إلى الفرع الجنوبي. وعلى هذا الأساس، بالإضافة إلى استخدام هذه المادة في اللغة العربية الشمالية، أشار علماء الساميات إلى وجودها في اللغات العربية الجنوبية، وتحديدًا بصيغة المهري والجبالي fqīr / fiqīr^(٨٢). يعتقد علماء الساميات أن ܩܪܩܐ (paqīrā)، التي تعني الفقير، هي كلمة مستعارة من اللغة العربية التي وجدت طريقها إلى السريانية^(٨٣).

وبالحديث عن كيفية بناء المادة العربية «ف ق ر» بمعنى «الحاجة» يجب أن يقال: إن جذور هذه المادة يمكن العثور عليها في الكلمة الثنائية kār، والتي تعني في اللغة الأفروآسيوية القديمة «أن تكون في حالة مُعلّقة». وبناءً على التحول الدلالي فقد اتخذت معنى «السحابة»؛ لأنها معلقة بين الأرض والسماء^(٨٤). ومضافاً إلى ذلك، فإن إضافة اللواحق «ن»، «د»، «همزة»، أدّى إلى بناء الكلمات الأفروآسيوية kerVd وkeran، والتي تعني «قرد»؛ وأيضاً 'kōri، وتعني «طائر»، وكلّها تدلّ على أنواع الحيوانات التي يعدّ التعلُّق فيها سمة بارزة^(٨٥).

ومن الجدير ذكره، بناءً على الأدلة اللغوية، أن كلمة kār، بالإضافة إلى لعبها دوراً في بناء المعاني المتقدّمة، والتي تشير جميعها فعلياً إلى حالة التعلُّق، كانت أيضاً فعّالة في بناء مجموعة من المعاني التي لها الشكل المجازي للتعلُّق. ويمكن إظهار

الدليل على ذلك باللغة العربية في عدّة أمثلة، من قبيل: «اقتَرَّ الرجل» بمعنى «بحث الرجل عن بقية العشب في وسط الوادي»^(٨٦)؛ «قَرَيْتُ البلادَ وَقَرَوْتُهَا» أي «بحثاً عن البلاد انتقلت من مدينة إلى أخرى»^(٨٧)؛ «تَقَرَّيْتُ الماءَ» أي ذهبْتُ بحثاً عن الماء^(٨٨)؛ «اقترار» يعني «البحث عن الطعام»^(٨٩)؛ و«استقراء» يعني البحث = التتبع^(٩٠)، وهي تشير بأجمعها إلى حالة التعليق وعدم الثبات، مترافقة مع البحث الدائم والمستمر. وفي الحالات المتقدمة تمّ تحويل الجذر المزدوج kɾ لـ kɾ عن طريق تكرار الحرف الساكن «ر»، وإضافة نصف حرف متحرّك، وهمزة، بالترتيب، إلى الجذور الثلاثية «ق ر ر»، «ق ر و»، «ق ر ي»، «ق ر أ».

ومن بين الأمثلة المتقدمة من الضروري الحديث عن دور الكلمة المزدوجة kɾ في بناء مادة «ف ق ر»، فمن خلال إضافة البادئة «فاء»، وإضافة معنى «الظهور»، إلى الجذر الأصلي، تمّ توفير الأرضية لبناء معنى «فقر». وعلى هذا الأساس، فسّر الساميون، الذين اعتادوا أسلوب حياة مستقرّة، الانتقال المستمرّ للبدو لإيجاد موارد المياه والغذاء على أنه تعليق دائم لهم، والنتيجة الاقتصادية لتحركاتهم غير المنتظمة وغير المخطّط لها على أنها حرمانٌ ويؤس.

تظهر مراجعة الاستخدامات القرآنية لكلمة «ف ق ر» أنه، بالإضافة إلى إطلاق اسم «فقير» على البدو الرُّحَل، في سياق نزول القرآن الكريم، يُطلق على المهاجرين المكيين الذين أخرجوا من ديارهم، وأجبروا على ترك مكة، وفضلوا التشردّ واللجوء؛ للحفاظ على عقيدتهم. قدّم الله تعالى في سورة الحشر هذه الفئة من المسلمين على أنهم «فقراء»، ومن المصاديق الرئيسية لدفع غنائم بني النضير: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحشر: ٨). كما أن الانتباه إلى عملية بناء معنى مفردة «هجرة» يؤكد هذا التلقي التفسيري. المعنى الرئيس لمادة «ه ج ر» في اللغات السامية هو «الترك»^(٩١)، والتي يمكن إضافتها إلى تطبيقات هذه المادة في اللغة العربية^(٩٢). كما لوحظت في المادة العبرية גַּר (HGR)^(٩٣). وبهذه الطريقة فإن مسألة «الهجرة» هي حرفياً أصل المحور، وتعني الخروج القسري من مكان ما - مثل: الوطن -،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وبالتالي تتطلب تشردً وتجوّالَ مَنْ يقوم بها. ويعود الثناء الكبير الذي مدح الله تعالى به المهاجرين، في عدة آيات من القرآن الكريم، إلى هذه الحقيقة.

فبالإضافة إلى الآية ٨ من سورة الحشر، يمكن ملاحظة إطلاق كلمة «الفقراء» على المهاجرين المكّيين في سورة البقرة. حيث قدّمهم كأحد مصارف الإنفاق: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُثْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٧٣). يشير صدر الآية، باستخدام التعبير «فقراء»، إلى وضع المهاجرين المكّيين الذين كانوا في حالة تعلقٍ وتجوّالٍ بعد ترك مكّة، وأصبحوا فقراء معوزين. ذكرت الحقيقة التاريخية التالية أنه بعد الهجرة من مكّة مُنعوا من مواصلة أنشطتهم التجارية، ولم يُسمح لهم بالقيام برحلات تجارة (الضرب في الأرض)؛ لكسب المال. والجدير بالذكر أن التفاسير الروائية لأهل السنّة اعتبرت، بعد إيرادها للمنقولات المنسوبة إلى مجموعة من الصحابة والتابعين، أن سبب نزول هذه الآية يعود إلى المهاجرين، وفسّرت الضرب في الأرض في الآية نفسها بـ «التجارة»^(٩٤). كما يفهم من الآية الكريمة: ﴿أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ (الحشر: ٨) أن المهاجرين المسلمين، بالإضافة إلى طردهم من وطنهم، جُردوا كذلك من نظام تجارتهم الإقليمية في شبه الجزيرة، التي كانت قائمةً على مركزية قريش. إن حرمانهم من ممارسة مهنتهم الرئيسية، وعدم إمامهم بالمهارات الاقتصادية المشتركة في يثرب، وخاصة الزراعة، وعزلهم، وبالطبع افتقارهم إلى الدّعم القبلي، كل ذلك ساقهم في نهاية المطاف إلى الفقر والإملاق.

وفي ختام هذا البحث يجب أن يقال: إن السياق الثقافى لبناء كلمة «فقر»، ودورها في تكوين زوج معجمي مع «غنى»، يجب أن يتتبع في أذهان أهل حواضر الحجاز. وعلى عكس الثقافة البدويّة، كانوا يرون أن الثروة (الغنى) نتاج الاستقرار في مكان واحد، ومن ناحية أخرى، رأوا أن الفقر ناتجٌ عن حركاتٍ غير منتظمةٍ وغير مخطّط لها.

٥. خاتمة

سعت الدراسة الحالية، بالاعتماد على معطيات علم اللغة التاريخي والنماذج العامة في الأنثروبولوجيا، إلى دراسة الخلفيات الثقافية لبناء كلمة الفقر والغنى في سياق نزول القرآن الكريم؛ بغية الحصول على فهمٍ أعمقٍ للآيات القرآنية التي تحتوي على هذا الزوج المعجمي.

وقد أظهرت هذه الدراسة ما يلي:

١. اتجه أهالي يثرب والطائف؛ بسبب الظروف والإمكانات البيئية المؤاتية، إلى الزراعة والعمل في البساتين، الأمر الذي يتطلب الاستقرار والبقاء في مكانٍ واحد. كما أن تأسيس اقتصاد أهل مكة على محورية الحج، وإدارة التجارة الإقليمية، جعلهم ينظرون إلى كسب المال على أنه نتاج إقامة دائمة في حاضرة مكة. لذلك، لم يكن إنتاج الثروة وتراكمها في الثقافة الحضريّة ممكناً، إلا من خلال العيش في منطقة ما. ويُعدّ بناء معنى «الثروة» على أساس التحوّل الدلالي «للبقاء في مكانٍ ما»، والذي يتجلى في كلمة «غنى»، علامة على ذهنية أهالي الحاضرة العربية.
٢. ولأن الثقافة الحضريّة افترضت أن تراكم الثروة يحصل نتيجة الثبات والبقاء في مكانٍ ما، فقد اعتبرت تنقلات البدو المستمرة والعشوائية؛ للعثور على مصادر الغذاء، نوعاً من التجوال والتشرد، وعدتها السبب الرئيس للفقر والبؤس. إن صناعة معنى «الفقر» على أساس التحوّل الدلالي من «التعلّق = التّيه»، والذي يتجلى في كلمة «فقر»، يدلّ على انتشار هذا التعاطي بين سكان الحاضرة العربية.
٣. وبالإضافة إلى أن لقب «فقير» كان يطلق على البدو الرُّحل في سياق الوحي، فإنه يشير أيضاً بلغة القرآن الكريم إلى المهاجرين المكّيين؛ إذ إن تلك الجماعة من المسلمين أُجبروا على مغادرة مكة، وقبلوهم للتشرد والتّيه سقطوا في الفقر.
٤. نرى - بناءً على ما تقدّم - أن نشأة الزوج المعجمي «فقر - غنى» تولد من ذهنية أهل الحضرة. وليس البدو، نتيجة الفقر وتراكم الثروة في السياق الثقافي الاقتصادي لشبه الجزيرة.

الهوامش

- (١) انظر: البقرة: ٢٧٣؛ آل عمران: ١٨١؛ النساء: ٦، ١٣٥؛ النور: ٣٢؛ فاطر: ١٥؛ محمد: ٣٨.
- (٢) انظر على سبيل المثال: أحمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٢: ٢٧٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ؛ عتيق بن محمد سورآبادي، تفسير سورآبادي ١: ٢٤٠، جهود: علي أكبر سعدي سيرجاني، طهران، نشر فرهنگ نو، ٢٠٠١؛ حسين بن علي أبو الفتوح الرازي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن ٤: ٨٧، جهود: محمد جعفر ياحقي ومحمد مهدي ناصح، مشهد، مؤسسة العتبة الرضوية المقدسة للبحوث الإسلامية، ١٤٠٨هـ.
- (3) Campbell, Lyle (1999), Historical Linguistics, Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, pp. 256 - 267; Palmer, F. R. (1976), Semantics: A New Outline, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11 - 12.
- وللاطلاع على تطبيقات هذا المنهج في الدراسات القرآنية انظر: أحمد باكتجي، أسلوب التحقيق القائم على علوم القرآن والحديث: ٧٦ ب، طهران، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، ٢٠١٢م.
- (4) Glare, P. G. W. (1968), Oxford Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press, p. 1724; Donald, James (1872), Chambers's Etymological Dictionary of the English Language, Edinburgh: W. & R. Chambers, p. 457.
- (5) Skeat, W. (1888), An Etymological Dictionary of the English Language, London: Oxford University Press, p. 1178; Liddell, H. G. & Scott, R. (1996), A Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon Press, p. 394.
- (٦) لمزيد من المعلومات حول التمرکز العرقي راجع: كلاود ريفير، مقدمة في الأنثروبولوجيا: ٢٣ - ٢٥، ترجمة: ناصر فكوهي، طهران، نشر ني، ١٣٩٠هـ.ش.
- (٧) لمزيد من المعلومات حول الفروق بين الحياة العربية الحضرية والبدوية انظر: محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ٣: ٤٣٦ - ٤٣٤، جهود: محمد بهجة الأثري، القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٣١٤هـ؛ عمر فروخ، تاريخ الجاهلية: ٥٦ - ٦١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م.
- (٨) عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية ١: ١٢١ - ١٢٢، جهود: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، ١٤١١هـ؛ إسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية ٢: ١٩٥ - ١٩٦، جهود: علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ.
- (٩) توفيق برّو، تاريخ العرب القديم: ١٨٨، دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٩٩٦م.
- (١٠) شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم البلدان ٥: ٨٢، بيروت، دار صادر، ١٩٩٥م.
- (١١) توفيق برّو، تاريخ العرب القديم: ١٩٢.
- (١٢) الحموي، معجم البلدان ٤: ٩؛ انظر أيضاً: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٤: ١٤٢، دار العالم للملايين - بيروت، مكتبة النهضة - بغداد، ١٩٩٣م.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (١٣) انظر: علي بن حسين أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني ٤: ٣٠٠، بجهود: يوسف علي الطويل، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧هـ.
- (١٤) انظر: محمد بن إسحاق الفاكهي، أخبار مكة ٣: ١٩٩ - ٢٠٠، بجهود: عبد الملك عبد الله دهيش، بيروت، دار الخضر، ١٤١٤هـ؛ أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف ١٣: ٢٦٧، بجهود: سهيل زكّار ورياض الزركلي، بيروت، دار الفكر، ١٤١٧هـ.
- (١٥) ولزيد من المعلومات انظر: أحمد پاکتجي، الموسوعة الإسلامية الكبرى ١٧: ٨٢ - ٨٣ «ثقيف»، بجهود: كاظم الموسوي البوچنوردي وآخرين، طهران، مركز الموسوعة الإسلامية الكبرى، ٢٠٠٩م.
- (١٦) برهان الدين دلو، جزيرة العرب قبل الإسلام: ٧٨ - ٧٩، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٩م.
- (١٧) محمد بن عبد الله الأزرق، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ٢: ٢٢٩، بجهود: رشدي الصالح مجلس، بيروت، دار الأندلس، ١٤٠٣هـ.
- (١٨) الحموي، معجم البلدان ٤: ٩.
- (19) Bukharin, Mikhail (2010), "Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity", The Qur'an in Context, Vol. 6, Leiden: Brill, pp. 129 - 131.
- ولزيد من المعلومات حول طريق البخور انظر: شيفا جعفري، الموسوعة الإسلامية الكبرى ١٧: ٢٥٨ - ٢٦٠ «طريق البخور»، بجهود: كاظم الموسوي البوچنوردي وآخرين، طهران، مركز الموسوعة الإسلامية الكبرى، ٢٠٠٩م.
- (٢٠) ولزيد من المعلومات انظر:
- Juynboll, T. W. (1919), "Pilgrimage (Arabian and Muhammadan)", Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. 10, ed. James Hastings, Edinburgh: T. & T. Clark, p. 10.
- (٢١) جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٤: ٥.
- (٢٢) انظر في هذا المقال: الحياة الاقتصادية لأهل مكة.
- (٢٣) على سبيل المثال راجع: محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب ١٥: ١٣٦، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ؛ أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير ٢: ٤٥٥، بيروت، المكتب العلمية.
- (٢٤) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٢: ٧٠٤، طهران، منشورات ناصر خسرو، ١٩٩٣م؛ عبد الله بن الحسين أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن ١: ٧٣، عمان، بيت الأفكار الدولية؛ محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير ٣: ٣٤، بجهود: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠هـ.
- (٢٥) انظر: الأعراف: ٩٢؛ يونس: ٢٤؛ هود: ٦٨، ٩٥.
- (٢٦) مثلاً انظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين ٤: ٤٥١، قم، منشورات الهجرة، ١٤١٠هـ؛ أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن ١: ٢٢١، بجهود: محمد فؤاد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨١هـ؛ صاحب بن عبّاد، المحيط في اللغة ٥: ١٣٥، بجهود: محمد حسن آل ياسين، بيروت، عالم الكتاب، ١٤١٤هـ.
- (٢٧) حسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة: ١٦٩، بيروت، دار الآفاق الجديدة،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

١٤٠٠هـ؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٣٩٧، بجهود: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ؛ حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٦١٦، بجهود: صفوان عدنان الداودي، الدار الشامية - دمشق، دار العلم - بيروت، ١٤١٢هـ.

(٢٨) حسن مصطفى، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٧: ٢٧٤، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٩٨٩م.

(٢٩) عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم ٥: ١٥٢٤، بجهود: أسعد محمد الطيب، المملكة العربية السعودية، مدرسة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩هـ؛ عبد الحق بن غالب ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢: ٤٣٠، بجهود: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت، دار الكتاب العلمية، ١٤٢٢هـ؛ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير ٥: ١١٦.

(30) Beeston, A. F. L. et al. (1982), Sabaic Dictionary, Beyrouth: Librairie du Liban, p. 23.

(31) Gesenius, William (1939), A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, ed. F. Brown, Oxford: Oxford University Press, p. 732; Zammit, Martin (2002), A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic, Leiden: Brill, p. 310.

(32) Gesenius, William (1939), A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, ed. F. Brown, Oxford: Oxford University Press, p. 732.

(٣٣) الحموي، معجم البلدان ٥: ١٥٢؛ ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٤١١.

(٣٤) الحموي، معجم البلدان ٥: ١٥٢.

(٣٥) الحموي، معجم البلدان ٥: ١٦٠؛ ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٤١١.

(٣٦) إسرائيل ولفترتون، تاريخ اللغات السامية: ٢٠٦، بيروت، دار القلم؛ عمر فروخ، تاريخ الجاهلية: ٦٣.

(٣٧) انظر على سبيل المثال: مقاتل بن سليمان، التفسير ٣: ١٥٨، بجهود: عبد الله محمود شحاتة، بيروت، دار حياة التراث العربي، ١٤٢٣هـ؛ ب طه ٢: ٢٣٧، أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن ٣: ٥٩.

(38) Orel, Vladimir & Stolbova, Olga (1995), Hamito-Semitic Etymological Dictionary, Leiden: Brill, pp. 36, 225.

(39) Tylor, Edward B. (1871), Primitive Culture, London: John Murray, Vol. 1, pp 50 - 51.

(٤٠) مقاتل بن سليمان، التفسير ٤: ٦٨٨؛ يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن ٣: ٢٦١، بجهود: أحمد يوسف نجاتي وآخرين، مصر، الدار المصرية؛ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٢: ١١٢، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٢هـ.

(٤١) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٢: ٥٨٦، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ؛ ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٣: ٣٧٢؛ وكذلك ينسبون هذا

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

الرأي إلى مجموعة من الصحابة والتابعين، انظر: ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم ٧: ٢٢٧١، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدرّ المنتور في تفسير المأثور ٤: ١٠٤، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.

(٤٢) محمد بن حسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٦: ٣٥١، بجهود: أحمد قصير العالمي، بيروت، دار إحياء التراث العربي؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٦: ٥٢٩، انظر أيضاً: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٧: ٣٤٨ - ٣٤٩.

(43) Vidal, F. S. (1986), "AL-HĪDJR", The Encyclopedia of Islam, 2nd ed., Vol. 3, Leiden: Brill, p. 365.

(٤٤) محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة ١٥: ٨٣، بجهود: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م؛ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ١: ٧٣، بجهود السيد أحمد الحسيني، طهران: مكتبة مرتضوي، ١٣٧٥هـ.

(٤٥) ابن منظور، لسان العرب ١٤: ١١٠.

(٤٦) إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ٦: ٢٢٩٢، بجهود: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ؛ الطريحي، مجمع البحرين ١: ٧٣.

(٤٧) على سبيل المثال، انظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين ٨: ٢٣٢؛ الأزهرى، تهذيب اللغة ١٥: ٨٣، ابن منظور، لسان العرب ١٤: ١١١.

(٤٨) الفيومي، المصباح المنير ١: ٨١.

(٤٩) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ١: ٣٧٤.

(50) Gelb, Ignace, et al. (1998), The Assyrian Dictionary, Chicago: Oriental Institute of Chicago University, vol. 17, pp. 130; Black, J. et al. (2000), A Concise Dictionary of Akkadian, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, p. 361; Muss-Arnolt, W. (1905), A Concise Dictionary of the Assyrian Language, Berlin: Reuther & Reichard, vol. 2, p. 1108.

(51) Gelb, Ignace, et al. (1998), The Assyrian Dictionary, Chicago: Oriental Institute of Chicago University, vol. 10, pp. 385; Black, J. et al. (2000), A Concise Dictionary of Akkadian, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, p. 203; Muss-Arnolt, W. (1905), A Concise Dictionary of the Assyrian Language, Berlin: Reuther & Reichard, vol. 2, p. 610.

(52) Gesenius, William (1939), A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, ed. F. Brown, Oxford: Oxford University Press, p. 1056.

(53) Gelb, Ignace, et al. (1998), The Assyrian Dictionary, Chicago: Oriental Institute of Chicago University, vol. 17, p. 327; Black, J. et al. (2000), A Concise Dictionary of Akkadian, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, p. 368.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

(54) Klein, E. (1987), A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language, Jerusalem: The University of Haifa, p. 681; Gesenius, William (1939), A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, ed. F. Brown, Oxford: Oxford University Press, p. 1056.

(55) Dalman, Gustaf (1901), Aramäisch - Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Frankfurt: Kauffmann, p. 426; Jastrow, Marcus (1903), A Dictionary of the Targumim, London/New York: G. P. Putnam's Sons, vol 2, p. 1698.

(56) Costaz, Louis (2002), Syriac-English Dictionary, Beirut: Dar El-Machreq, p. 397; Brun, S. (1895), Dictionarium Syriaco - Latinum, Beryti Phoeniciorum: Typographia PP. Soc. Jesu, p. 726.

(57) Drower, E. S. & Macuch, R. (1963), A Mandaic Dictionary, Oxford: Clarendon Press, p. 490.

(58) Olmo Lete, G. del & Sanmartin, J. (2003), A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition, translated by Wilfred Watson, Leiden: Brill, p. 933.

(٥٩) توفيق برّو، تاريخ العرب القديم: ٣٣ - ٣٤

(٦٠) عمر فروخ، تاريخ الجاهلية: ٥٧.

(٦١) برهان الدين دلو، جزيرة العرب قبل الإسلام ١: ٨٣.

(62) Clauson, Gerard (1972), An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford: Clarendon Press, p. 442.

(٦٣) توفيق برّو، تاريخ العرب القديم: ٢٣٦ - ٢٣٧

(64) Kottak, Conrad Phillip (2002), Cultural Anthropology, Boston: McGraw-Hill, p. 157; Ferraro, Gary (1995), Cultural Anthropology: An Applied Perspective, 2nd edition, New York: West Publishing Company, p. 133.

(٦٥) لمزيد من المعلومات انظر: جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٧: ٢٧٩ - ٢٨٢.

(66) Orel, Vladimir & Stolbova, Olga (1995), Hamito-Semitic Etymological Dictionary, Leiden: Brill, p. 211.

(67) Moscati, Sabatino (1980), An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p. 81; Gray, Louis (1971), Introduction to Semitic Comparative Linguistics, Amsterdam: Philo Press, p. 46; Oleary, De Lacy (1923), Comparative Grammar of the Semitic Languages, London: Kegan Paul, p. 183.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (68) Jastrow, Marcus (1903), A Dictionary of the Targumim, London/New York: G. P. Putnam's Sons, vol. 2, p. 1646.
- (٦٩) محمد جواد مشكور، المعجم المقارن (العربية مع اللغات السامية والإيرانية) ١: ٩٦ - ٩٧، طهران، مؤسسة ثقافة إيران، ١٩٧٨؛ وللإطلاع على استعارة الكلمات انظر: Jeffery, Arthur (1938), The Foreign Vocabulary of The Quran, Baroda: Oriental Institute, pp. 90 - 91.
- (70) Montgomery Watt, William (1988), Muhammad's Mecca, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 38 - 40.
- (٧١) على سبيل المثال، انظر الخليل بن أحمد، كتاب العين ٥: ١٥٠؛ صاحب بن عبّاد، المحيط في اللغة ٥: ٤٠٠؛ الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٤١.
- (٧٢) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٤٣.
- (٧٣) ابن منظور، لسان العرب ٥: ٦٠.
- (٧٤) الأزهري، تهذيب اللغة ٩: ١٠٣؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٤٣؛ الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ٢: ٧٨٣.
- (٧٥) على سبيل المثال: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٤٣ - ٤٤٤؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٦٤٢.
- (٧٦) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٤٣.
- (77) Orel, Vladimir & Stolbova, Olga (1995), Hamito-Semitic Etymological Dictionary, Leiden: Brill, p. 153.
- (٧٨) الخليل بن أحمد، كتاب العين ٥: ٢٩.
- (٧٩) المصدر السابق ٥: ٢٢٦.
- (80) Orel, Vladimir & Stolbova, Olga (1995), Hamito - Semitic Etymological Dictionary, Leiden: Brill, p. 191.
- (81) Brun, S. (1895), Dictionarium Syriaco - Latinum, Beryti Phoeniciorum: Typographia PP. Soc. Jesu, p. 516; Costaz, Louis (2002), Syriac-English Dictionary, Beirut: Dar El-Machreq, p. 285.
- أغناطيوس يعقوب الثالث، البراهين الحسية على تقارض السريانية والعربية: ١٠٦، دمشق، نشر المؤلف، ١٩٦٩م.
- (82) Nakano, Aki'o (1986), Comparative Vocabulary of Southern Arabic, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, p. 55.
- (83) Zammit, Martin (2002), A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic, Leiden: Brill, p. 325.

- (84) Orel, Vladimir & Stolbova, Olga (1995), Hamito-Semitic Etymological Dictionary, Leiden: Brill, p. 337.
- (85) Orel, Vladimir & Stolbova, Olga (1995), Hamito-Semitic Etymological Dictionary, Leiden: Brill, pp. 341 - 346.
- (٨٦) ابن منظور، لسان العرب ٥: ٨٨؛ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ٤٦١، بجهود: محمد نعيم العرقسوسي، دمشق، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ.
- (٨٧) الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة ٦: ٦؛ الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ٦: ٢٤٦١.
- (٨٨) الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ٦: ٢٤٦١؛ ابن منظور، لسان العرب ١٥: ١٧٥.
- (٨٩) ابن منظور، لسان العرب ٥: ٨٨؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ٤٦١.
- (٩٠) الفيومي، المصباح المنير ٢: ٥٠٢؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ١٣٢٤.
- (٩١) محمد جواد مشكور، المعجم المقارن (العربية مع اللغات السامية والإيرانية) ٢: ٩٥٠؛ Zammit, Martin (2002), A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic, Leiden: Brill, p. 416.
- (٩٢) انظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين ٣: ٣٨٧؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٨٣٣.
- (93) Gesenius, William (1939), A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, ed. F. Brown, Oxford: Oxford University Press, p. 212.
- (٩٤) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٣: ٦٥٦٤؛ ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم ٢: ٥٤٠؛ السيوطي، الدر المنثور في تفسير المأثور ١: ٣٥٨.

الحروب الصليبية والجهاد الإسلامي ضد الصليبيين

دراسة مقارنة بين نظرات رجال الدين

د. معصومة سادات مير محمدي (*)

ترجمة: د. حسن نصر الله

الخلاصة

تعتبر الحروب الصليبية إحدى أطول الحروب في التاريخ؛ إذ يعود تاريخها إلى ما يقرب من قرنين من الزمن، وأصبحت ذريعةً للمؤرخين للكتابة. ما هو سبب هذه الحروب؟ وما كان مبرر المبادرين والمنفذين لها في إضفاء الشرعية على هذا العنف؟ وما هي ماهية وأصول الجهاد الإسلامي ضد المعتدين المسيحيين في أذهان الفقهاء المعاصرين لهذه الحروب؟ هذا محل بحثٍ وتأمُّل.

الفرضية الرئيسية لهذه المقالة هي أن الحروب الصليبية كانت مثلاً ممتازاً للحرب المقدسة، حيث لم يكن تعليم رجال الدين المسيحيين حول «الحرب العادلة» ليغيّر من طبيعتها؛ لأن الروايات التاريخية لهذه الحروب لا تجيز التطابق مع عقيدة الحرب العادلة. إن جهاد المسلمين ضد الصليبيين - سواء كان في شكل جهاد ابتدائي في الظاهر أو في شكل جهادٍ دفاعي واستباقي - كان له طبيعة الجهاد الدفاعي، الذي شرّعه الفقهاء السنة والشيعه المعاصرون لهذه الحروب.

مقدمة

تتمتع دراسة الحرب - هذه الظاهرة البائسة للحياة الاجتماعية للبشر - عند

(*) كاتبةٌ وباحثةٌ وأستاذةٌ جامعيةٌ، حائزةٌ على شهادة الدكتوراه في القانون الدولي، جامعة طهران.

النظر إليها جنباً إلى جنب مع الهدف الرئيس للأديان السماوية (العدل والسلام)، بأهميّة مضاعفة. وقد وفّرت هذه الحقيقة الأساس الأوّل لتصميم الوسائل السلمية لتحقيق السلام، مما زاد من تقييد نطاق الحروب من ناحية؛ وإضفاء الصفة القانونية عليها من ناحية أخرى. وقد أدّت هذه المقاربات إلى فكرة الحرب العادلة، فكرة تمّ تقديم أساسها في دين الإسلام الحنيف منذ بداية النزول، ومع آيات القرآن؛ لكنّ في المسيحيّة - المحرّفة بالطبع -، وهي ديانة شديدة الطوعية والخضوع، تشقّ طريقها إلى تعاليم رجال دين، مثل: القديس أوغسطينوس؛ وتوما الأكويني، ويبدو أن تلك التعاليم في الواقع كانت عنصراً وارداً على التعاليم الأساسية لهذا الدين.

ما زال قرع ناقوس بداية الفترة الأولى للحروب الصليبية، التي أعلنها البابا أوربان الثاني في كليرمون في فرنسا، في ٢٧ نوفمبر ١٠٩٥م، حتّى مئتي عام بعد ذلك التاريخ، في نهاية الفترة الثامنة من الحروب عام ١٢٩١م (بعد احتلال عكا من قبل السلطان أشرف خليل من مصر)، نعم، ما زال يؤلم آذان البشرية. ومع ذلك، فقد تجاهل المغرضون، قصيرو النظر، مثل هذه الحقيقة الواضحة، ووصفوا الإسلام بدين الجهاد. لذلك، كان الاعتقاد السائد في القرن التاسع عشر أن دين الإسلام يأمر بالقضاء على كلّ من لم يكن منتمياً إليه.

ليس من المبالغة القول: إن حدوث الحروب الصليبية، واستمرارها، والأحداث البربرية التي رافقتها، كانت بحدّ ذاتها حافزاً لتطوير وبيان الحاجة إلى سنّ قوانين للحرب، وفي المقابل، ورداً على الكثير من سوء الفهم، والآراء المغرضة التي تناولتّ الدين الإسلامي، سوف نحاول، باتّباع منهج مقارن، أن نتلمّس الأسباب التي دفعتّ المسلمين للجهاد ضدّ الصليبيين، وطبيعة وطريقة جهادهم.

كما سنطلّع على تعاليم رجال الدين والمفكرين المسيحيين حول شرعيّة الحرب - سواء بصورة مسبقة (قبل الحروب الصليبية) أو لاحقة (بعد الحروب)؛ إذ يتحدّث بعض - بسبب عدم إدراك أسباب ودوافع هذه الحروب -، وتحت غطاء «الحرب العادلة»، عن شرعيّة هذه «الحروب». وسوف تتّضح صحّة أو خطأ هذا المدّعى من خلال الدراسة الواقعية للروايات التاريخية لهذه الحروب.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

لذلك، من أجل تبرير الجهاد الإسلامي في الفقه الإسلامي المعاصر للحروب الصليبية (الخطاب الثالث)، وإضفاء الشرعية على هذه الحروب، في رأي المفكرين المسيحيين (الخطاب الثاني)، يجدر الانتباه إلى كيفية نظرة هاتين الديانتين إلى عقيدة الحرب والسلام (الخطاب الأول).

١. الحرب في المسيحية والإسلام —

حاولنا في هذا القسم تقديم رؤية مقارنة بين عناصر شرعية الحرب في المسيحية والإسلام، والتي تقدم بعد ذلك حكماً واقعياً على تبرير الفقه المسيحي للحروب الصليبية؛ وتحليل الفقه الإسلامي للجهاد ضد الصليبيين.

أ. المسيحية، إفراط في عقيدة السلام أم تفريط في عقيدة الحرب؟ —

تظهر نظرة سريعة على نصّ العهدين القديم والجديد في الكتاب المقدس حقيقة أن الدين اليهودي قد اعترف بالحرب والنزاع^(١)، وحتى في سفر الخروج دعا الله موسى بـ «المحارب»^(٢). وأثناء وصول الإسرائيليين إلى أرض الميعاد تمّ ذبح جميع سكّان المدن - رجالاً ونساءً^(٣) - (وهو نموذج مشابه لرواية المؤرخين للحروب الصليبية). وكانت كلّ تلك الحروب التي يقوم بها النبيّ موسى، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر - وقد يشاركه الله فيها؛ بحكم أنها حروبٌ من أجل الله -، مقدّسةً. ومصطلح «الحرب المقدّسة»، المستخدّم للإشارة إلى حروب بني إسرائيل، لم يُستخدّم صراحةً في العهد القديم. ولعلّ أفضل عبارة تقودنا إليه هي «القتال من أجل الله» في قصّة صموئيل الأولى^(٤).

لكنّ نهج العهد الجديد في الحرب والعنف غامضٌ، وكأنّ الدين المسيحي يقرّر لأتباعه المؤمنين بشكلٍ رسمي سلوكاً مطاوعاً ومتواضعاً، ونوعاً من «الأخلاق الضعيفة»^(٥). ثمّة كلامٌ في كلّ مكانٍ عن العيش بسلامٍ وأمان^(٦). هناك المزيد من الكراهية للعنف في العهد الجديد^(٧)، فقد نُقل عن المسيح قوله^(٨): «كلّ الذين يأخذون السيف بالسيف يهلكون!». ويعتقد بعضٌ بحقّ أنه نتيجة أساليب الخضوع هذه

في الإنجيل وقع المسيحيون في خداع اليهود^(٩).

كانت كلمة «مقدّسة» السّمة الرئيسة للحروب التي أجازتها الكنيسة باسم الحروب الصليبية لمدةٍ مئتي عامٍ. الحروب التي طالما تمّ تبريرها في سياق تعاليم القديسين والباباوات المسيحيين عن الحرب العادلة، ولكنها في الأصل بطبيعتها كـ «حربٍ مقدّسة» كانت مستوردةً من اليهود. بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، وضعف النهج السلمي^(١٠) - الذي كان سائداً بشكلٍ خاصٍ في ذروة الإمبراطورية الرومانية وظهور المسيحية -، سُمح بنوعين من الحرب في الفكر المسيحي: الحرب المقدّسة (التي كانت من إرث التوراة)؛ والحرب العادلة. تسعى الحرب المقدّسة لتحقيق أهداف وأفكار الإيمان، وتدين بمصادقيتها للسلطات الدينية للكنيسة (مثل: الحروب الصليبية). والمشاركة في الحرب المقدّسة هو واجبٌ ديني؛ ومن ناحيةٍ أخرى، تتبع الحرب العادلة عادةً أوامر مسؤولٍ حكوميٍّ؛ لأغراضٍ دنيوية (مثل: الدفاع عن الأرض أو الأفراد أو الحقوق). إن الحرب العادلة، التي ترنو إلى أهدافٍ سياسيةٍ أكثر منها دينية - على عكس الحرب المقدّسة -، تمنع الإبادة الكاملة للعدوِّ، والعنف ضدّ المدنيين^(١١).

ب. الإسلام والاعتدال في عقيدة الحرب والسلام —

بما أن الإسلام دينٌ اجتماعيٌّ، وهدفه تنظيم المجتمع وإصلاح العالم، فلا يمكن أن يكون بدون قانون جهاد^(١٢). ونتيجةً لذلك يعتبر الحرب أمراً لا مفرّ منه. ولدى الإسلام - على عكس المسيحية، التي لا تتعدّى حدود المشورة - نطاقٌ واسع، ويغطّي جميع جوانب الحياة البشريّة. ولا شكّ أن دين الإسلام يؤيد السلام، لكنّ هذه الحقيقة لا تؤدّي به إلى التفريط في عقيدة الحرب.

يقودنا التدقيق في المصادر الإسلامية إلى وجود قوانين منتظمة وواضحة حول مراحل الحرب المختلفة، وتنظّم هذه الظاهرة الحثّمية (الحرب) من البداية إلى النهاية. يمكن أيضاً تفهّم أدلة إضفاء الشرعية على الحرب في المصادر الإسلامية من وجهة نظر الفقهاء السابقين واللاحقين، على الرغم من الاختلاف الحاصل في تفسير الجهاد

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وبيان طبيعته. يذكر محمد حميد الله، مستعيناً بآيات القرآن، هذه الأدلة على النحو التالي: الجهاد في سبيل الله، ويكون بنية الدفاع، وبأقل قدر من الهجوم، ويشمل حق القتال قتل العدو أينما وُجد؛ ليُطرد من المكان الذي استولى عليه بالقوة، ويحرم إراقة الدماء في حرم بيت الله، إلا إذا كان ذلك لغرض الدفاع الشرعي، ويتم الالتزام الصارم بالمعاهدات والتعهدات الأخرى. وباب الجهاد مغلق على غير المسلمين^(١٣)، لذا فإن إشعال نار الحرب؛ لإجبار الناس على قبول الإسلام، أمر غير شرعي على الإطلاق، وبالتأكيد لا يجوز شنّ الحرب للطموحات المادية (كالتوسّع والتفاخر ونحو ذلك).

ومع كلّ ذلك، يجب أن نميّز بين الفقه التقليدي والكلاسيكي وبين الاتجاهات النقدية المعاصرة عند دراسة شرعية الجهاد في الإسلام. يقسم الفقهاء - الشيعة والسنة - في الفقه الإسلامي الكلاسيكي الجهاد إلى نوعين: ابتدائي؛ ودفاعي. والجهاد هو الأصل وفق هذا الرأي، والجهاد الابتدائي واجب كفائي على كلّ مسلم. ويعتبر المفسرون الذين يذهبون إلى هذا القول أن آيات الجهاد في القرآن نسخت آيات السلام. وتشكّل هذه المقاربة أساس رأي المستشرقين في موضوع الجهاد في الإسلام، ومن هنا يصفون الإسلام بـ «دين الحرب»، ويعتبرونه ديناً جاء ليزيل من الوجود كلّ من هم خارج دائرته. ويعتبر الفقه الشيعي التقليدي (حاله كحال الفقه السنّي) أن الجهاد فريضة من فرائض الإسلام، وركناً من أركان الدين، وبالطبع واجباً كفائياً. لكنه أضاف إليه على الفور بنّداً مهماً للغاية، وهو أن الجهاد لا يشرع إلا بحضور الإمام العادل وإذنه - وهو الإمام المعصوم في الفقه الشيعي التقليدي^(١٤).

وخلافاً للاعتقاد السائد في الفقهين الشيعي والسنّي التقليديين، فإن بعض المقاربات النقدية المعاصرة في الفقه الإسلامي - الشيعي والسنّي - لا تميّز بين الجهاد الابتدائي والجهاد الدفاعي. يعتقد المفكّرون المعاصرون أن الآيات المقيّدة مفسّرة لآيات الجهاد المطلقة، ونتيجة لذلك يكون السلام أصيلاً في الإسلام، وطبيعة الجهاد دفاعية بحثة. ولهذه النظرة كثير من المؤيدين من العلماء المتأخرين، الذين يهتمون أكثر بمتطلبات العصر، والتطوّرات والأوضاع الاجتماعية، والذين يفكّرون في

أعماق الآيات القرآنية برؤيةٍ أوسع من النظرة التقليدية^(١٥).

ويمكن القول بناء على هذه الرؤية: لا ريب أن الجهاد لا يكون مشروعاً إلا في حالة الدفاع. لكنّ الأبحاث الرئيسية تدور حول مصاديق هذا الدفاع، وبعبارةٍ أخرى: يدور الجدال حول «المقدمة الصغرى» لهذا الموضوع، وهي: هل أن مصداق الدفاع هو الدفاع عن النفس، أو عن الأمة على الأكثر، أم أن الدفاع عن الإنسانية يعتبر دفاعاً أيضاً؟^(١٦)

وهنا لا يمكن اعتبار المعيار مجرد فردٍ أو أمة، بل المعيار هو الإنسانية جمعاء، وهو ما يتوافق مع الآراء النقدية المعاصرة حول السلام والحرب، وهو نفس المعيار الذي كان مقبولاً طوال تاريخ الإسلام؛ لذلك، وفقاً لوجهات النظر الحالية حول مفهوم الدفاع في مجال الفكر النقدي المعاصر، يمكن القول: أولاً: يكون الدفاع ضدّ هجوم العدو على أرض الإسلام، والهجوم المتوقع كذلك (هجوم مؤكّد في المستقبل) أو «الحرب الدفاعية»^{(١٧)(١٨)}. ثانياً: يشمل الدفاع الأرض، والأنفس، والأموال، والدين. وفي الحالات التي يمنع فيها الأعداء تبليغ الدين، وإيمان الناس، وأداء الفرائض والأعمال الدينية. فإن التعامل معهم يصبح دفاعياً بطبيعته؛ لأن الميل إلى التوحيد ليس حقاً إنسانياً فردياً، وليس وطنياً ومدنياً، بل هو حقٌّ إنساني، ويجب على الجميع على الأقلّ الاطلاع بحريّة على هذا الحق^(١٩). ويسعى الإسلام بالطبع لنشر هذا الدين وفق أسس المنطق والبرهان، وليس الإكراه والتسّر: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، و﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ﴾.

وعلى الرغم من وجود هذا النظام الإسلامي المنهجي والمتكامل لحقوق الحرب، والحقوق في الحرب، فقد انتقد المستشرقون الإسلام والحرب، من خلال سوء فهم المصادر الإسلامية، وتفسيرها الخاطي، وتوظيف آراء بعض الفقهاء المسلمين الأوائل بشكلٍ منحاز. واعتبروا الحرب مشروعاً ومباحةً بشكلٍ عامّ في الإسلام، الذي يصفونه بـ «دين السيف»^(٢٠)، وكان الفظائع العديدة التي حطمت وجرحت قلب التاريخ في العصور الوسطى، تحت رمز الصليب، وباسم نصرته دين المسيح، ولكن بِنفع الكنيسة، كانت بعيدة كل البعد عن نظرهم، أو أنهم اعتبروها مشروعاً.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

٢. الشرعية الكنسية للحروب الصليبية —

كانت الحروب الصليبية، تاريخياً، عبارةً عن سلسلة من العمليات العسكرية شنّها قادة الجيوش الأوروبيون، اعتباراً من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر؛ لاستعادة فلسطين (الأرض المقدسة) من الحكم الإسلامي. لكن محاولة معرفة الأسباب الحقيقية لهذه الحروب الطويلة يقودنا بلا شك إلى تحليل نهج الكنيسة في العصور الوسطى لكيفية إضفاء الشرعية على هذه الحروب، وتبريرها.

أ. أسباب الحروب الصليبية —

يسرد المؤرخون الغربيون والمسلمون مجموعة واسعة من الأسباب لبداية الحروب الصليبية. يبدو الأمر - في بعض الأحيان - بسبب تحيزهم وتعصبهم، كما لو أن هذه الحجج تتعارض فيما بينها. وهي تتراوح من الأسباب الدينية - السياسية إلى الدوافع الشخصية والمصالح التجارية. كان أهم سبب للحروب الصليبية - وفقاً لعدد من المؤرخين - هو إساءة معاملة الأتراك السلاجقة لمسيحيي القدس. يُقال: إن السلاجقة، بعد فتح سوريا والقدس في أواخر القرن الخامس الهجري، قاموا باضطهاد السكّان المسيحيين في القدس، والحجّاج إلى قبر السيد المسيح، وأخذوا الجزية منهم، بل صادروا عدداً من الأديرة والكنائس في المنطقة. لقد كلف هذا مسؤولي الكنيسة غالياً، ومهد الطريق لاندلاع الحرب^(٢١). ولكن من الخطأ القول: إن المسلمين أساءوا معاملة زوّار المسيح. عاش المسيحيون حياةً من الأمن والازدهار في ظلّ الدولة الإسلامية، وكانت حقوقهم الدينية مصادرةً بشكل أفضل من حقوق المسيحيين الذين يعيشون في ظلّ الحكومات المسيحية في الشرق والغرب^(٢٢).

تروي المصادر الإسلامية اهتمام الحكّام المسلمين بالنصارى واليهود من أهل الذمّة، «حتى أن كاتباً غريباً يقتبس من رسالة لرئيس أساقفة القدس، يردّ فيها وصفه للمسلمين بأنهم شعبٌ عادل»^(٢٣). لكن يعتقد معظم المؤرخين أن العامل السياسي الأكثر أهمية لنشوب الحروب الصليبية يجب أن يكون ضعف الإمبراطورية الرومانية وتدهورها؛ فقد أرسل الإمبراطور البيزنطي سفراء إلى البابا أوربان الثاني،

وطلب منه المساعدة؛ من أجل دَرءِ الخطر عن عاصمته، بعد أن مُنيَ بهزيمة منكرة في معركة ملازكرد الشهيرة (٤٦٣هـ / ١٠٧١م)، التي قادها السلاجقة، وأدَّتْ إلى سيطرتهم على أجزاء كبيرة من آسيا الصغرى، واقتربوا أكثر من القسطنطينية (عاصمة الإمبراطورية الرومانية الشرقية)، وكذلك لاستعادة الأراضي التي احتلَّها السلاجقة. وافق البابا على هذا الطلب؛ لأن تطلُّعاته (توحيد الكنيسة الكاثوليكية مع الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية) قد تحقَّقت، وزادت قوَّته وتأثيره في أوروبا^(٢٤).

وقد شارك في هذه الحروب مختلف طبقات وفئات المجتمعات الأوروبية، ولكلِّ منها دافعها الخاصُّ؛ فالأمراء كانوا يأملون في الحصول على الخراج وأراضٍ جديدة للحكم؛ والفرسان لأن وسيلتهم الوحيدة للعيش كانت الحرب والمغامرة والدفاع عن النبلاء والأرستقراطيين؛ كما سعى الناسُ العاديُّون في أوروبا، الذين كانوا أضعف طبقات المجتمع، ويرزحون تحت ظروف بائسة، على أمل تحصيل الثروة، والتحرُّر من عبوديَّة واضطهاد الطغاة والإقطاعيين؛ وكذلك شارك المجرمون هرباً من العدالة^(٢٥).

وخطب البابا في بداية الحروب الصليبيَّة، عام (١٠٩٥م - ٤٨٨هـ)، في كليرمون في فرنسا، على أثر هيجان هذه الدوافع قائلاً: «يا سلالة الفرنجة، يا جنس الله الحبيب والمختار...، ضَعُوا أقدامكم على طريق كنيسة القيامة. خذوا تلك الأرض من أيدي المجرمين، وامتلكوها بأنفسكم. القدس جنة مليئة بالملذات والبركات، إنها أرضٌ أكثر خصوبةً بكثير من جميع الأراضي... اقبلوا بشغفٍ معاناة هذا السفر؛ لتغفر خطاياكم، وبالمقابل دَفُّوا ظهوركم بعظمة ملكوت الله»^(٢٦).

تُذكرنا تصريحات البابا في بداية الحرب بتعاليم التوراة، أكثر مما تذكرنا بتعاليم الإنجيل. ومن ناحيةٍ أخرى، على فرض الادِّعاء بأن الحروب الصليبية كانت مقتصرةً جغرافياً على منطقةٍ معينة فيمكن استنتاج أن نَمَطَ هذه الحروب يشبه الحروب المقدَّسة في العهد القديم أو التوراة. اعتبر بعض المؤرِّخين المسلمين أن الحروب الصليبية حربٌ مقدَّسة أو عدوانٌ مسيحيٌّ على الإسلام، بدأ في غرب البحر الأبيض المتوسط، وانتشر أخيراً في جميع أنحاء البحر المتوسط. ساوى هؤلاء المؤرِّخون - في الواقع - بين طبيعة جميع الحروب التي وقعت في صقلية وإسبانيا وسوريا^(٢٧).

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢م - ١٤٤٤هـ

«سُمِّي المسلمون في بعض المصادر المسيحية بالوثنيين والكفار، لذلك يمكن القول: إن الحروب الصليبية - وخاصة من وجهة نظر المسيحيين، الذين يعتقدون أنهم يشنونها على المسلمين الوثنيين - حروب مقدسة وإلهية، الغرض منها (تطهير القدس من الوثنيين)، وهو ما يبرر لهم وسائلهم في القتل الجماعي^(٢٨). ومع ذلك، خلال الحروب الصليبية تم استخدام كلمة مسيحي ضد جميع غير المسيحيين، وأصبح تحرير الأرض المقدسة هو الفكر الشائع لدى المسيحيين في أوروبا. اعتقد المسيحيون، في ذلك الوقت، أنهم متفوقون على المسلمين، لا دينياً فقط، بل أخلاقياً أيضاً؛ إذ لم يكن المسلمون في نظر المسيحيين المشاركين في الحروب الصليبية أكثر من محاربين عنيفين ومتوحشين، ومن هنا فقد كان الاستهزاء، وذكر نقاط ضعف المسلمين والإسلام، يشغل أذهان المسيحيين^(٢٩).

أصبحت الدوافع التوسعية، وحتى الشخصية، التي كانت في البداية تحت ستار الدوافع الدينية، وبحجة الحرب المقدسة، أكثر انتشاراً في الحروب الصليبية المتأخرة، فمثلاً: يذكر المؤرخون أن الغايات التوسعية والنوايا الشخصية لشقيق لويس التاسع، تشارلز دانجو، الذي سيطر على صقلية في عام (١٢٩٨م - ٦٦٦هـ)، وكان بصدد تشكيل حكومة واحدة في منطقة البحر الأبيض المتوسط، كانت عاملاً مهماً في تحريض لويس على غزو تونس^(٣٠).

جلبت الحروب الصليبية العديد من الفوائد المادية للباباوات والكنيسة؛ حيث رهن الصليبيون أو باعوا ممتلكاتهم للكنيسة بشروط مريحة للغاية، فقد اشترى الأشخاص الذين حملوا الصليب، ولكنهم لم يستطيعوا الذهاب إلى الحرب، إعفاءهم من الكنيسة؛ وقد تم فرض ضريبة الحروب الصليبية وإدارتها من قبل الكنيسة. ولا يمكن تقدير المبلغ الذي جمعته الكنيسة خلال الحروب الصليبية^(٣١). وفي الوقت نفسه كانت الأراضي التي احتلها الصليبيون تحت الحكم المطلق للبابا^(٣٢). وهكذا أصبح الباباوات أكثر قوة يوماً بعد يوم، وكان لدى الكنيسة أسباب عديدة للرضا عن هذه الحركة.

ومع ذلك، فإن الحروب الصليبية في نهاية المطاف لم تحقق أي نتائج مادية دائمة

لصليبيين. سقطت القدس بيدهم بعض الوقت؛ لكنّ المسلمين سرعان ما دفعوهم إلى الورا، وأعادوا السيطرة عليها. كانت النتيجة الرئيسية الوحيدة لهذه الحروب هي جلب الموت والتشرّد للمسلمين والمسيحيين - وخاصة سكان آسيا الصغرى وفلسطين؛ وفي الوقت نفسه أظهرت الحضارة الإسلامية أنها أعلى بكثير من الحضارة المسيحية، من حيث الجمال والسلام والثقافة والحرب.

ب. شرعية الحروب الصليبية، من الحرب المقدسة إلى الحرب العادلة —

كما لوحظ فإن الكتاب المقدس مشحونٌ فقط بالمبادئ الأخلاقية، ويفتقر إلى الفكر الاجتماعي والسياسي؛ لتشكيل دولة وإصلاح العالم. هذا هو السبب في أن العبد الرئيس في تعليم عقيدة الحرب في المسيحية يقع على عاتق الباباوات ورجال الدين المسيحيين. لم يكن مثال (الحرب المقدسة) في التوراة بعيداً عن أعين رجال الدين، الذين كانوا يصدّد تقديم أسسهم الفكرية للحرب ضدّ غير المسيحيين؛ لتبرير أفكارهم في ميدان الحرب، فهم لا يشيرون صراحةً إلى التوراة، لكنهم وجدوا بُعيتهم - بدلاً من ذلك - في تفسير الآيات التي تدور حول السلام في الإنجيل، أو بالأحرى تأويلها؛ بُغية تطبيقها على الحرب مع المسيحية.

١. الشرعية المسبقة في نظريات أوغسطين، الجمع بين الحرب المقدسة والحرب العادلة —

كان أوغسطين - وهو أسقف من شمال إفريقيا - يتمتّع بمكانة رفيعة بين المسيحيين الكاثوليك، يُنظر إليه عموماً على أنه والد الحرب المسيحية العادلة؛ لكنه أسس فكرة الحرب العادلة بناءً على تعاليم سيده القديس أمبروز^(٣٣).

لقد تجاوز أوغسطينوس سيده في توفير المعايير الأساسية لتقرير الحرب العادلة. وكانت هذه المعايير هي أن الحرب يجب أن يكون لها سبب عادل، وأن المسؤول السياسي الشرعي يجب أن يأمر بالحرب، وأن يكون للسلطة الدافع والنية. ووفقاً لأوغسطين، الحرب هي الحرب الأخيرة لتحقيق السلام، لذا فهو يعتبر أن اقتصار الحرب على الكلمات، وتأمين السلام من خلال السلام، هو أكثر قداسةً بكثير من

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

قتل الناس بالسيف^(٣٤). وفي رأيه، ما يحظره الكتاب المقدس هو العنف والوحشية في الحرب، وليس الحرب نفسها^(٣٥).

قدّم أوغسطينوس تفسيراتٍ جديدةً لآيات الإنجيل؛ للتوفيق بين وجهات نظره مع الكتاب المقدس. مثلاً: ضيق نطاق هذا التعليم الإنجيلي، الذي يقول: «مَنْ ضربك على خدك الأيمن فأدرْ له خدك الأيسر»، و«أحبّوا أعداءكم». نعم، حدّ من مجاله^(٣٦) بادّعاءه أنه يتعلّق بمؤمنٍ مسيحي، ومَنْ هو أعلى منه، كالكاهن، وليس بالضرورة أن يشمل عامّة الناس، من غير رجال الدين؛ أو يجب أن تقتصر هذه العقيدة على الدائرة التي يتعرّض فيها الشخص نفسه للضرر، وليس حين يسعى لحماية الآخرين؛ من خلال الادّعاء بأن هذه التعاليم هي في مجال الحبّ الداخلي، وليس لها مكانٌ في مجال العدالة الخارجية؛ أو أن هذه التعاليم مخصّصة للأفراد فقط، دون المسؤولين الحكوميين الذين يشغلون مناصب رسمية، فهؤلاء لديهم الحقّ - مثلاً - في قيادة وإدارة الأفراد التابعين لهم، كالجنود. كما يرى وصيّة المسيح على أنها مسألة تقوى داخلية، وليس بالضرورة عملاً جسدياً^(٣٧).

وبناءً على التوجّهات التي قدّمها القديس أوغسطين لتعاليم الإنجيل أصبح النزوع السلمي مقصوراً على الناس العاديين، بينما يمكن لقادة وزعماء المجتمع أن يعلنوا الحرب، ومن شأن الانتقام ومعاقبة الجناة أن يفضي الشرعية على الحرب. والعلّة التي توجب صدور الأمر بالحرب من قِبَل الحكومة، وبدأها من قِبَل المواطنين، هي إقامة النظام الطبيعيّ، النظام الذي يفضي إلى السلام بين الناس. لذلك، إذا رأى الحاكم أن من المناسب شنّ الحرب يمكنه الأمر بها، ويجب على المواطن أداء واجباته العسكرية من أجل سلام المجتمع وأمنه^(٣٨).

هذه الآراء تشبه آراء شيشرون، الذي رأى أن أهداف الحرب العادلة هي معاقبة الجناة، وتعويض الضرر، وإعادة الأرض المعتدى عليها إلى حالتها الأولى قبل الحرب؛ لكن أوغسطين ذهب إلى أبعد من ذلك؛ لأن تعريفه للعدالة لم يكن مجرد مسألة حقوق قانونية بسيطة، بل اعتبرها احتراماً للحقوق الدينية (الحقوق المسيحية بالطبع). وهكذا، كانت الحرب مبرّرة ومشروعة في الحالات التي تنتهك فيها الحقوق

المسيحية، أو حقوق الكنيسة. كانت هذه الفكرة هي التي مهَّدت الطريق في نهاية المطاف لتبرير الحروب الصليبية، التي جمعت بين الحرب المقدَّسة والعدالة^(٣٩). وخلال فترة النهضة الكبرى للإحياء الديني، وعصر الإيمان (القرنين العاشر والحادي عشر)؛ حيث لم تكن تسمح سلطة الكنيسة بالمعارضة، لا للناس، ولا للملوك، تهيَّأت الأرضية المناسبة لهذه الحروب. وهكذا، على الرغم من أن فكرة أوغسطين للحرب العادلة كانت مختلفة تماماً عن الحروب الصليبية المقدَّسة، وأنه لم يستخدم الحرب أبداً كأداة لنشر المسيحية^(٤٠)، فإن حقيقة أن علماء الدين في العصور الوسطى طوَّروا فكرة الحروب الصليبية المقدَّسة، بناءً على تفسيرات أوغسطين، غير قابلة للإنكار. حتَّى البابا أوربان الثاني لم يتجاهل تعاليم أوغسطين، بل ربط مفهوم الحرب العادلة بمفاهيم مسيحية أخرى مقبولة (مثل: الصدقة والإحسان والحجَّ إلى الأماكن المقدَّسة)^(٤١).

٢. الأكويني والجهود المبذولة لمنح الشرعية البعدية للحروب الصليبية —

تشير الدراسات الحديثة إلى أن الأفراد الذين سَعَوْا لدعم الحروب الصليبية، أو الحرب المقدَّسة بشكل عام، منذ القرن الحادي عشر إلى القرن السابع عشر، قد استفادوا، عموماً، من فكرة الحرب العادلة؛ لتبرير مواقفهم^(٤٢). في غضون ذلك كان توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٦م)^(٤٣) الأكثر بروزاً؛ لأن العديد من المفكرين اللاحقين كانوا قد أتبعوا أفكاره. قام الأكويني بتطوير وصقل فكرة الحرب العادلة، كما ذكر في بداية البحث. لقد عزَّز معايير الحرب العادلة على النحو التالي: يجب أن يكون للحرب سببٌ عادل^(٤٤)، وبالطبع يجب أن يكون السلام قد عُرضَ من قبل، ويجب أن يكون الأمر بالحرب من قِبَل سلطةٍ حكومية صالحة^(٤٥)، ويجب شنَّ الحرب^(٤٦) بنِيَّةٍ ودوافعٍ صحيحةٍ^(٤٧).

كان الأكويني؛ من أجل تبرير مسالمة الإنجيل، وخصوصاً آية (فأدرُّ له خدك الآخر)، على هذه العقيدة، وهي أن محبة العدو وتقديم الخد الآخر للضرب عبارة عن نزوع داخلي، ولمكانة الفرد دورٌ في تطبيق هذا التعليم الكتابي، كأن يكون رجل

دين، أو فرداً من العوام؛ لكنه من ناحية أخرى يرى أن باعث الدفاع عن النفس لا يجب أن يكون ناشئاً عن الأنانية، لكن من خلال نهجه العقلاني اعتبر أن أصل هذا الإقدام هو الحفاظ على الحياة، وهو تفسيرٌ عقلاني، وحقٌ طبيعي. يتحدث الأكويني، المعاصر للحروب الصليبية، عن قبول هذه الحروب في القرن الثالث عشر، ومع ذلك فإن أسلوب بيانه، ونبرته، وموضوعه، بعيدٌ كلَّ البُعد عن الخُطب الشعبي للبابوات التي تروّج للحرب^(٤٨)؛ فهو مُنظرٌ للحرب العادلة، ويتناول على وجه التحديد مسألة ما إذا كانت المغفرة التي وعد بها البابا للصليبيين تشمل المُحارب الذي يموت قبل أداء عهده. ادعى الأكويني أنه سيتمّ العفو عن المُحارب الصليبي، حتّى لو لم يصل إلى الأرض المقدّسة^(٤٩).

اعتقد الأكويني أن الإكراه على تغيير الدين ممنوعٌ. وقد دفعتُ وجهة نظر الأكويني هذه بعض الكتّاب؛ من أجل تبرير شرعية الحروب الصليبية، إلى قلب طبيعتها رأساً على عقب، ومخالفة الحقائق التاريخية: «إذا كانت الحروب الصليبية في الظاهر ضدّ الملحدين والكفار فهي، في الواقع، تخضع لعوامل تاريخية أكثر تعقيداً، فلم تشنّ هذه الحروب لمجرد تغيير الدين، أو قتل الكفار، ولكنهم اعتبروها نوعاً من الحرب العادلة. والواقع أن سبب قتل الكفار هو اضطهاد المسيحيين والمبشرين المسيحيين، وهم بقيامهم بذلك هاجموا إيمانهم ومعتقدهم. يكتب الأكويني: «المؤمن المسيحي يأذن بالحرب، ليس لفرض الإيمان على غير المؤمنين؛ ولكن من أجل منعهم من اضطهاد ومهاجمة إيمان وعقيدة المسيحيين»^(٥٠). وهكذا، وفقاً للأكويني، لا يمكن للكنيسة أن تصادق على الحرب ضدّ الكفار إلا إذا كانت بنفس الشروط والمعايير للحرب العادلة (أي هناك سببٌ شرعيٌّ وموقفٌ ونيّةٌ لبدء الحروب الصليبية)، ولا يمكن أن يكون الكفر وحده مبرراً كافياً للحرب الصليبية الضالّة.

وعلى الرغم من اعتقاد الأكويني ورفاقه أنه يجب مراعاة المبادئ القانونية والأخلاقية للحرب العادلة في الحروب الصليبية، إلا أن هذا لم يحدث في كثيرٍ من الأحيان؛ لأن الحُجج الدينية كانت بشكلٍ عامّ عُرضةً للكثير من التطرّف العملي.

يرى بعض^(٥١) أن أحد أخطاء المنظرين الكلاسيكيين للحرب العادلة هو أنهم لم يولوا اهتماماً كافياً للاتجاهات غير المحدودة إلى الحروب الدينية. أدت هذه النزعات الجامحة تدريجياً إلى حقيقة أنه لم يعد هناك أي قلق بشأن مراعاة الأخلاق في العمل ضد العدو. يعتقد ريمون شممانث أنه بحلول الحملة الصليبية الرابعة كانت أنواع التطرف التي حدثت قد شوّهت الحركة، وأفسدت فكرة الحرب العادلة؛ فقد برزت شكوكٌ جدية حول ما إذا كان أي عملٍ ضد العدو مسموحاً به.

٣. الحروب الصليبية والجهاد الإسلامي في مرآة التاريخ، عدالة الإسلام ضدّ عداء المسيحية —

يجب أن نقرّ بدايةً أن تبعات الحروب الصليبية لم تقتصر على المسلمين فحسب، بل شملت أيضاً أتباع بقية الديانات، وحتى الطوائف المسيحية الأرثوذكسية الأخرى^(٥٢). بهذا المعنى، كانت أواخر القرن الحادي عشر بداية حقبةٍ أخرى في حياة اليهود الذين يعيشون في معظم دول أوروبا الغربية، مثل: فرنسا وبريطانيا ونهر الراين، فلم تكن لهم علاقةٌ جيدة مع الأغلبية المسيحية. وهكذا، بدأت المجموعة الأولى من المحاربين المسيحيين المتعصبين بالقتل الجماعي للكفار الأوروبيين (اليهود)، وذلك قبل الانتقال إلى القدس؛ للمشاركة في الحرب ضدّ المسلمين. اعتقد البابا أوربان الثاني في ذلك الوقت أنه قبل محاولة التخفيف من معاناة رحلةٍ طويلة إلى القدس كان من الضروري قتل يهود أوروبا، وبقياء قتلة سيدنا المسيح^(٥٣). ولم يسلم يهود القدس من هجوم الصليبيين، فعند الهجوم على القدس اجتمع عددٌ لا يُحصى منهم في الكنيس الرئيس، مقلّدين أسلافهم؛ لكنّ الفرنجة أغلقوا جميع المخارج، ثمّ أضرموا النار في الكنيس، وقتل الذين حاولوا الفرار، وأحرق الباقون أحياء^(٥٤).

لكنّ الجرائم، التي رواها المؤرّخون الغربيون والمسلمون، تظهر أن المسلمين قبل كلّ شيء كانوا هدفاً لكراهية الكنيسة واستيائها؛ لأنه بشكلٍ عامّ «كان الهدف من النشاط الديني والبابوية في هذه المرحلة من تاريخ المسيحية هو إيقاف المشاعر الدينية من الداخل، وتدمير الإسلام، والذي كان لفترةٍ طويلة علامة خطرٍ ضدّ المسيحية الأوروبية»^(٥٥).

هناك إجماع بين المؤرخين على الجرائم التي ارتكبتها الصليبيون أثناء احتلال القدس؛ فقد كانت هذه الجرائم كبيرة إلى درجة أن رجال الدين المسيحيين أنفسهم انتقدوها^(٥٦). الصليبيون، الذين انتصروا بعد الكثير بعد المعاناة، اقتحموا الشوارع بجنونٍ، وتدققوا إلى المنازل والمساجد، وذبحوا كلَّ مَنْ رآوه أمامهم، من نساء ورجال وأطفال، وبهذه الطريقة «ارتفعت دماء المسلمين إلى ركب الصليبيين»^(٥٧). ولم تهدأ هذه الوحشية لدى الجنود الصليبيين - التي تقص عن تعصُّبهم وسوء نيَّتهم تجاه المسلمين - مع احتلال القدس، بل بقيت حتى الحملة الصليبية الأخيرة تتغذى على أشلاء المسلمين والثقافة الإسلامية.

هذه رواية عن الإرهاب؛ بينما أثبت المسلمون تمسُّكهم بالتعاليم الإنسانية لدينهم أثناء الجهاد ضد الصليبيين. وتجلت أصالة الجهاد الإسلامي العادل دائماً، منذ عام (١١٤٤م - ٥٣٩هـ)، عندما بدأت انتصارات القوات الإسلامية تدريجياً، إلى أن بلغت ذروتها بفتح صلاح الدين الأيوبي للقدس. مثلاً: دعا صلاح الدين سكان المدينة لمناقشة مستقبل مدينتهم، وهو الذي اعتُبر منتصراً حسب الظروف، وطلب منهم أن يسلموه المدينة دون حرب، وأن يغادر أولئك الذين لا يريدون البقاء مع ممتلكاتهم وأثاثهم؛ لكن المسيحيين رفضوا طلبه بنفس الغرور الذي كان لديهم في عهد قوتهم. وعند دخول القدس أمر صلاح الدين، قائد المسلمين، قاداته وجنوده بعدم اضطهاد أي مسيحي - غربي أو شرقي -، وبذلك قطع الطريق أمام أي مذبحة أو غارة، وأعلن صلاح الدين أن الغربيين يمكنهم زيارة أماكنهم المقدسة متى أرادوا^(٥٨).

٣. طبيعة الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين —

كان العالم الإسلامي يعاني قبل الحروب الصليبية من انقساماتٍ سياسية وتحيزاتٍ طائفية قوية، والتي شكَّلت بحد ذاتها خلفيةً مهمةً وسبباً قوياً لنشوب هذه الحروب، واستمرارها. وكان إحباط ولا مبالاة عموم المسلمين بعد الحملة الصليبية الأولى واحتلال القدس، نفسه، انعكاساً لهذه الانقسامات. ويبدو أن نفس التعصُّب الديني لعلماء وفقهاء تلك الفترة جعل من المستحيل فهم موقفهم الواضح من الحروب

الصليبية. اعتبر معظمهم الشيعة الفاطميين والإسماعيليين كفاراً، ومع ذلك؛ من أجل تحديد مقاربتهم لهذه الحروب، من الضروري دراسة موقفهم من الجهاد بشكل عام، بغض النظر عن التعصّب القائم.

أ. الجهاد الدفاعي ضد العدو الحربي -

كما ذكرنا سابقاً، كان رأي الفقهاء الأوائل - الشيعة والسنة - الذين عاصروا الحروب الصليبية هو أن الجهاد ينقسم إلى قسمين: الابتدائي؛ والدفاعي. لكن المفهوم الذي كان لدى الفقهاء الأوائل للجهاد الابتدائي هو الجهاد بقصد الدعوة إلى الإسلام ونشر الدين. لذلك، فإن دافع المسلمين للجهاد ضد الصليبيين، الذين كانت منهم استعادة القدس، يقع في نطاق الجهاد الدفاعي، وليس الابتدائي.

ومن كبار فقهاء الشيعة نذكر الشيخ الطوسي (٣٨٠ - ٤٦٠ هـ)، الذي كان من أصحاب النفوذ والتأثير على الفقهاء إبان الحروب الصليبية. يقول الطوسي في كتاب النهاية: «الجهاد فرض من فرائض الإسلام، وركن من أركان الدين... ولكن من شروط الجهاد وجود إمام عادل، فلا يجوز الجهاد إلا بإذنه، والجهاد بغير ظهوره، أو بحضور من عينه لإدارة شؤون المسلمين أثناء حضوره، أو بدون دعوة الإمام نفسه أو نائبه الناس للجهاد، فلن يكون ذلك مناسباً، ولن يكون واجباً على الناس...؛ ما لم يتعرّض المسلمون للهجوم من قبل العدو، ويتهدّد أساس الإسلام، أو أرواح الأفراد، وأموالهم، وعوائلهم. وفي هذه الحالة يجب الجهاد والدفاع، حتّى مع الإمام الجائر، ولكن ليس بغرض الجهاد الابتدائي، أو برفقة الإمام الجائر، وإنما بقصد الدفاع عن النفس والأقارب والمؤمنين وأساس الإسلام»^(٥٩).

ويمكن أن تكون الرسالة التي كتبها القاضي العسقلاني (٥٢٥ - ٥٩٩ هـ / ١١٣٠ - ١١٩٩ م) - وهو من علماء السنة - إلى صلاح الدين الأيوبي، والتي يعتبر فيها الجهاد واجباً على الجميع (يعني أنه يعدّه جهاداً دفاعياً عينياً، وليس جهاداً كفائياً)، نعم، يمكن أن تكون تأكيداً لهذا الرأي. ومما جاء فيها: «يرافقك كل المسلمين في الدعوة فقط، ومدعو الجهاد معك باللسان فقط. إنك تدعوهم إلى سبيل الله

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

(الجهاد)، وتطلب منهم الفريضة؛ بينما فكرتهم أنك تريد لهم لنفسك، والجهاد الواجب مستحب»^(٦٠).

وقد شجّع ابنُ عساكر (٥٧١هـ)، وهو عالمٌ سنّي، المسلمين أيضاً على الجهاد الدفاعي أثناء الحروب الصليبية، من خلال جمع أربعين حديثاً حول هذا الموضوع قبل حملة صلاح الدين الأيوبي لاستعادة القدس^(٦١).

ونُقل عن الغزالي قوله: «اعلم أنه إذا استولى الكفّار على مدينةٍ أو ولايةٍ من أرض الإسلام فيجب على جميع المسلمين أن ينووا الجهاد، ويذهبوا إليه إذا استطاعوا إلى ذلك سبيلاً»، ويضيف: «...خيرٌ لك أن تقضي حياتك في رضا الله تعالى، وأن تستعيد القدس التي هي قبلةُ الأنبياء من الكفّار، وتخرج تربة الخليل التي جعلوها حظيرةً خنازير للكفّار من أيديهم»^(٦٢).

تمّ تقسيم العالم الإسلامي إلى قسمين رئيسيين عشية الحروب الصليبية. كان الجزء الشرقي يحكمه الخلفاء العباسيون في بغداد؛ والجزء الغربي يحكمه الخلفاء الفاطميون في القاهرة. وعلى الرغم من الخلاف المستمرّ بين هذين القسمين فإن كلا الخليفتين كان خليفةً إسلامياً. وإذا درّسنا موقف فقهاء تلك الفترة - بالطبع، المواقف غير المتعصّبة تجاه المذاهب الإسلامية المختلفة - فإننا نراهم اعتبروا أن الدفاع واجبٌ عن الدولة الإسلامية ضدّ أيّ اعتداءٍ وعدوانٍ يشنّه غير المسلمين. والواقع أن جميع العناوين والمصطلحات التي ذكرها الفقهاء للدفاع المنظمّ (الشرعيّ) تشمل هذا النوع من الدفاع. وقد أصدر مجموعة من الفقهاء فتاوى صريحة في خصوص هذا الموضوع. وكان أوّل فقيه أصدر فتوى في هذا الشأن هو أبو الصلاح الحلبيّ - وهو فقيهٌ شيعي، كان له تأثيرٌ عميق على فقهاء هذه الفترة، رغم وفاته قبل بدء الحروب الصليبية -، يقول: «يجب على المسلمين البعيدين عن منطقة الحرب الانتقال إلى مكان وقوع الحرب ومحاربة المعتدين إذا احتاج المسلمون إلى مساعدتهم في قتال المعتدين»^(٦٣). كما أصدر فقهاء السنّة - مثل: حمد الكلبي المالكي، الذي كان معاصراً للحروب الصليبية الأخيرة - فتاوى تدعو إلى الدفاع عن الدولة الإسلامية ضدّ هجوم الأعداء الكافرين^(٦٤).

لقد كان جهاد المسلمين في الحروب الصليبية، في الواقع، ضدّ أهل الكتاب الذين حاربوا المسلمين، وهجموا على ديار الإسلام - وفيها المسلمون، وكذلك غير المسلمين تحت ذمّة الإسلام.. نعم، كان جهادهم ضدّ الأعداء من غير المسلمين، الذين يُسمّون بالمحاربين، ويعيشون في دار الحرب، أي خارج أرض الإسلام، وخارج حياض الشريعة الإسلامية وحمايتها، وخارج الولاية الإسلامية. ونتيجة لذلك «لا يحقّ لهم الإقامة إذا دخلوا دار الإسلام بدون إذن. وبالمعنى الحقيقي للكلمة هم أعداء، لذا فهم عُرضة للطرد، أو السجن، أو حتّى القتل، ويجب عليهم مغادرة أرض الإسلام بعد الإنذار اللازم»^(٦٥).

ب. الجهاد من أجل التعاطف ومساعدة المظلومين —

كان طلب المساعدة من قبيل سكّان الأراضي التي احتلّها النصارى جانباً آخر من جهاد المسلمين ضدّ الصليبيين. ولنعلّم أن من الأهداف الأساسية للجهاد في سبيل الله مواجهة الطواغيت والظالمين والمستكبرين، وتحرير المظلومين المستضعفين من براثنهم، هذا الهدف في حدّ ذاته يمكن أن يكون أساساً شرعياً لمُدِّ يد العون. وممّا يجدر ذكره أن الرسول الأكرم ﷺ قال: «مَنْ سَمِعَ نِدَاءَ مَظْلُومٍ يَدْعُو الْمُسْلِمِينَ لِنَصْرَتِهِ وَلَمْ يَنْصُرْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»^(٦٦). يُذكر في هذا الحديث المظلوم بشكلٍ عامّ، ولا توجد إشارة إلى كونه مسلماً أو غير مسلم. لذلك يمكن القول: إنه خلال الحروب الصليبية، من باب أولى أن تكون تلبية نداء المسلمين المضطهدين عاملاً في الدعوة إلى الجهاد من قبيل الدولة الإسلامية. والمسلمون الذين كانوا بلا شكّ مصداق هذه الآية: ﴿أَنْزَلْنَا لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٤٠﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ (الحج: ٣٩ - ٤٠).

روى المؤرّخون أنه بعد أيام قليلة من احتلال الصليبيين للقدس جاءت أول دفعة من اللاجئين الفلسطينيين والناجين من مذبحه القدس إلى دمشق، وطلبوا المساعدة من الشاميين^(٦٧). بعد هذا الطلب، ذهب القاضي الهرّوي الدمشقي إلى بغداد؛ كي يوقظ غيرةً وحماسَ خليفة المسلمين، وممّا قاله: «لم يسبق أن تعرّض المسلمون للإهانة أو

الإذلال بهذه الصورة قطّ، فلم يصدف أن غار أحدٌ على أرضهم ونهبها بهذه الوحشية من قبل. لم تؤدّ مجزرة ونهب القدس في البداية إلى انتفاضة مفاجئة في العالم الإسلامي، لكنّ دعوة القاضي الهرّوي للجهاد تعتبر أول عملٍ رسميٍّ في مجال المقاومة^(٦٨).

وفي الوقت نفسه، لعب علماء بغداد، ومنهم: ابن زاغون الحنبلي، إلى جانب أهل بغداد، دوراً مهماً في لفت انتباه الخليفة إلى الدعوة للجهاد^(٦٩). كان المسلمون، في واقع الأمر، مضطرين إلى إجبار الحكّام على الجهاد؛ لأن امتناع الحكّام عن الجهاد أضرّ بمكانة الإسلام والمسلمين المظلومين. وفي هذا السياق: «إذا امتنع وليّ أمر المسلمين عن الجهاد؛ لقلّة العدة والعدد، مما أدّى إلى فقدان ثقة الأمة فيه، وجب استبداله بوليٍّ آخر يقوم بواجب الجهاد»^(٧٠).

واعتبر بعض علماء المسلمين أنه ليس جائزاً فقط، بل يجب الاستجابة لنداء المساعدة والنصرة من قبل المظلومين والمضطهدين، الذين كان اللاجئون الفلسطينيون مثلاً واضحاً لهم^(٧١)، ولم يعتبروا الجهاد في هذا المضمار جهاداً ابتدائياً، بل نموذجاً للجهاد الدفاعي. إنهم لا يحتاجون حتّى إلى طلب المساعدة من المظلوم، فطالما أن هناك شخصاً مظلوماً، وكان هذا القهر قد خلق عقبة أمام سعادته، فهذا يكفي لنجدته. وإذا توجّهنا إلى المراجعة النقدية المعاصرة في هذا المجال يجب أن نقول: إذا كان الدفاع عن القيم الإنسانية المقدّسة، والتصديّ للاعتداء على القيم الإنسانية، يعتبر عدواناً واعتداءً، فمن الأولى أن يوفّر العدوان على الأرض، وانتهاك الاستقلال والحرية، وقتل المسلمين، شرعية الجهاد ضد الصليبيين.

٤. الجهاد الدفاعي والاستباقي —

قلنا: إن هجوم الجيش الإسلامي على الصليبيين في القدس بقيادة صلاح الدين الأيوبي حدث بعد أكثر من نصف قرن (عام ١١٨٧م)، وهذا قد يجعل الإنسان يشكّ في شرعية الدفاع ضدّهم. ولكن كما ذكرنا سابقاً إن من أصول تشريع الجهاد - طبعاً الجهاد الدفاعي - طرد المعتدين الحربيين عن حدود المسلمين، وهذا ما لم يتحقّق حتى

ذلك الحين؛ بسبب تسويق وضعف وتشتت الحكومة الإسلامية في ذلك الوقت، وبسبب الانقسامات السياسية والمذهبية التي تقدّم ذكرها. ومن ناحية أخرى إن تحقق العدوان، المعترف به الآن كشرطٍ للدفاع الشرعيّ في القانون الدولي، قد قبله الفقهاء المعاصرون للحروب الصليبية كدفاعٍ شرعيّ فرديّ، وليس جهاداً دفاعياً لطرد العدو من البلاد^(٧٢)، مع أن جهاد المسلمين ضدّ الصليبيين حصل بعد تحقيق غزوهم للقدس. وحتى لو كنا لا نعتقد بالجهاد الدفاعي للمسلمين ضدّ الصليبيين يجب أن نقبل أن الجهاد الاستباقي ضدّ المسيحيين الذين دخلوا العالم الإسلامي مع العدو، وأصبح بإمكانهم مهاجمة المسلمين، واحتلال أجزاء من أرضهم في أي لحظة، هو جهاد مشروع ومعتقود تماماً.

وعلى سبيل المثال: أعلن المستنصر، الذي كان يحمل لقب خليفة المسلمين وأمير المؤمنين، الجهادَ عندما أصبح مقتنعاً بأن لويس التاسع عازمٌ على القتال واحتلال تونس. وبينما كان يدعو علماء وشيوخ المغرب والأندلس من المغتربين ومشايخ الموحدين للتعبئة العامة، حشد الناس باقتباس آية الجهاد في أوّل رسائله التبويّة^(٧٣). ويدخل هذا العمل من جانبه في خانة التأكيد على الجهاد الاستباقي.

خاتمة

لقد استهدفت كنيسة القرون الوسطى، التي كانت تُملأ بتفوقها في عصر الإيمان، الإسلام في ذلك الوقت، الذي كان بلا شك متفوقاً حضارياً وجغرافياً. يتضمّن تاريخ الحروب الصليبية اختلافاتٍ، يُقال: إن المؤرّخين خلقوها لأغراضهم الخاصة. ومع ذلك، يمكن تحديد بعض القواسم المشتركة حول أسباب الحروب الصليبية من خلال الروايات المتفرقة. إن الأهداف الظاهرة للحروب الصليبية، المتمثلة في إنقاذ المسيحيين والقدس من المشركين الكفار (المسلمين)، تشبه إلى حد بعيد أهداف الحروب المقدّسة في التوراة، وهي: ١. احتلال الأرض التي وعد الله بها إسرائيل؛ ٢. تطهير أرض الميعاد من المشركين^(٧٤).

لقد اعتبر بعض المؤرّخين - بفخرٍ، وبغضّ النظر عن عدم إمكان تبرير الحروب

المقدّسة في مجال العدالة والأخلاق - أن الحروب الصليبية مقدّسة، وحاولوا إعطاء تبرير مناسب لها بالقتال دفاعاً عن الإيمان، وهي «محاولة مذهلة لتعميد الحرب»^(٧٥). وفي المقابل، وضع فقهاء ورجال دين مسيحيون - بشقّ الأنفس، ومن خلال التفسير والتأويل، ومتجاهلين الميول اللامحدودة للكنيسة في تكديس الذهب، والتوسّع - الحروب الصليبية للكنيسة تحت غطاء الحرب العادلة، في حين أن التاريخ يشهد أن هذه الحروب لم تكن عادلة بحال من الأحوال، لا من جهة السبب والنية (الحق في الحرب)، ولا من جهة السلوكيات الحربية للصليبيين (الحقوق في الحرب). إن الادعاء بأن المسلمين اضطهدوا مسيحيي القدس قد تمّ دحضه ليس فقط من قِبَل المؤرّخين المسلمين، وإنما من خلال شهادات الرواة المسيحيين أيضاً. لذلك، فإن أساس الشرعية التي أُثرت في تعاليم أوغسطينوس والأكويني؛ لإنقاذ إخوة الإيمان من اضطهاد الكفار، مرفوضة. وهذا بالطبع سبب عادل في حدّ ذاته، فقد كان من أسباب جهاد المسلمين ضدّ الصليبيين مساعدة إخوانهم المظلومين. لكنّ سبب رفض هذه الروايات حول شرعية الحروب الصليبية هو أنها لم يكن لها حقيقة موضوعية. هجوم الصليبيين على اليهود والمسيحيين من طوائف أخرى هو بحدّ ذاته عامل تأكيد آخر لدخض هذا الادعاء. ومع افتراض أن المسلمين كانوا قساة على الحجّاج المسيحيين، فما علاقة الصليبيين بالأديان والطوائف الأخرى؟! هل حجّة البابا أوربان الثاني للانتقام من قتل ربه المسيح تتسجم مع إطار السبب العادل؟!^(٧٦).

ومن جهة أخرى يتساءل المرء: في أيّ قاموس للحرب العادلة نجد القتل الوحشيّ للمدنيين وأسرى الحرب أثناء احتلال المدن الإسلامية؟! بالنظر إلى الدوافع الماديّة وراء الحروب الصليبية المستمرّة يبدو أن الاعتقاد بـ «الحروب الصليبية المقدّسة» - على الرغم من كلّ إدانتها - ليس له أيّ تبرير. وبعبارة أخرى: ليس من الصحيح إطلاق مصطلح الحرب المقدّسة على حرب ذات دوافع روحية في سبيل الله، بدون اعتبار لأخلاقيّات الحرب في ما يتعلّق بالحروب الصليبية، التي كانت مليئةً بالدوافع الماديّة. كانت الحروب الصليبية - في الواقع - مزيجاً من حربين مسموح بهما في المسيحية (الحرب المقدّسة؛ والحرب العادلة)، ولكن بصيغة خاصّة: حرب مقدّسة بدون قدسيّة؛ وحرب

عادلة بدون عدالة. ونتيجة هذا التركيب لن يكون سوى الحرب العدوانية. ومن ناحية تبرير الفقهاء المسلمين المعاصرين للحروب الصليبية لجهاد المسلمين ضد الصليبيين المعتدين فإنهم بدايةً أعطوها صفةً دفاعية: الدفاع ضدّ عدوان الصليبيين حتّى طردهم من الأراضي الإسلامية، وهو هدَفٌ وسببٌ مشروع للجوء إلى الحرب، ولا يتطلّب الأمر إذناً من مرجعيةٍ صالحة. ومن ناحيةٍ أخرى، فإن طلب المساعدة من قبَل المظلومين وإخوة الدين هو سببٌ مشروع آخر لإصدار أوامر الحرب من قبَل فقهاء ذلك الزمان، كما أنها من الشروط الأساسية للحرب الشرعية في الإسلام.

والطبيعة الأخرى التي يمكن أن تنسب إلى جهاد المسلمين ضدّ النصارى من وجهة نظر فقهاء ذلك العصر هي الجهاد الاستباقي أو الدفاعي، والذي على أساسه إذا تأكّد المسلمون من تعرّضهم لهجوم العدو في المستقبل القريب لجأوا إلى الجهاد المشروع. ومن شروط ومقتضيات الحروب الصليبية ونمط الصليبيين في التقدّم بأهدافهم الحربية - وخاصة بعد الاحتلال الوحشي للقدس - اشتغالها على اعتداء وشيكٍ على الأراضي الإسلامية، ومن دون قيودٍ جغرافية، وهو بحدّ ذاته يوفر أساساً شرعية الجهاد الاستباقي ضدّهم.

من وجهة نظر الحقوق في الحرب، ورغم أن أصالة عقيدة الحرب العادلة في الإسلام لا تخفى على أحدٍ، تحكي رواية المؤرّخين الغربيين والمسلمين عن مراعاة أخلاقيات الحرب والعدالة أثناء الجهاد واستعادة المسلمين لمدن البلاد الإسلامية. وقد أدّت مصداقية هذه التعاليم إلى الاعتقاد بأن رجال الدين المسيحيين قد أخذوا في الاعتبار مبادئ حقوق الإنسان الإسلامية في تعاليمهم حول الحرب العادلة.

الهوامش

(١) طبعاً التوراة تذكر أيضاً السلام والهدوء. لكن السلام والعدالة المذكورين في التوراة، في شكل مقارنة انتقائية، وليس عالمية، مخصصة فقط لشعب إسرائيل، وبسبب علاقتهم الخاصة مع الله. انظر:

Firestone, Reuven, Conceptions of Holy War in Biblical and Quranic Tradition, Journal of Religious Ethics, Vol. 24, No. 1 (spring, 1996), p.105-106.

(٢) نشيد موسى: هذا إلهي فأمجده... الرب رَجُلُ الْحَرْبِ. الربَّ اسْمُهُ. (الخروج ١٥: ٢ - ٣). مَنْ هُوَ هَذَا مَلِكُ الْمَجْدِ؟ الربُّ الْقَدِيرُ الْجَبَّارُ، الربُّ الْجَبَّارُ فِي الْقِتَالِ. (مزمور ٢٤: ٨).

(٣) في كلِّ مكان في التوراة - أينما كان الحديث عن الحرب - هناك حديث عن ذبح كلِّ سكان المدن، وإشعال النار فيها. على سبيل المثال انظر: (العدد ٨ - ١١: ١٣)؛ (يوشع ٤١ - ٤٣: ١٠).

(٤) يضعك الله أنت وأولادك على العرش؛ لأنك تقاتل من أجله ولن يحدث لك شيء سيئ طوال حياتك. (صموئيل الأول ٢٨: ٢٥). ومن الجدير بالذكر أنه في العهد القديم ورد ذكر كتاب حروب الله المفقود (العدد ١٤: ٢١)، والذي يبدو أنه تأكيد للحروب المقدسة التي شنّها بنو إسرائيل.

(٥) مرتضى مطهري، الجهاد وشرعيته في القرآن: ٢٣.

(٦) رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس ١١: ١٣؛ رسالة بولس إلى أهل رومية ٢٣: ١٥.

(٧) ورد في العهد القديم ذكر الانتقام والمقاومة ضد الحملات والهجوم في مناسبات عديدة، مثل: الآية التي تقول: «كسّر يَكسِر، وَعَيْنٌ يَعْين، وَسِنٌ يَسِن». كما أُحْدِثَ عَيْباً فِي الْإِنْسَانِ كَذَلِكَ يُحْدِثُ فِيهِ». (اللاويين، الإصحاح ٢٦، الآية ٢٠). انظر أيضاً عبارات مماثلة في (سفر الخروج ٢٤: ٢٥ - ٢١) و(سفر التثنية ٢١: ١٩)؛ من ناحية أخرى، في العهد الجديد، تمت دعوة الإنسان لعدم المقاومة والانحناء أمام المصائب؛ وعلى سبيل المثال يمكن أن نشير إلى العبارة الشهيرة في الكتاب المقدس: «سَمِعْتُمَانِهِ قِيلَ: عَيْنٌ يَعْين وَسِنٌ يَسِن. وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: لَا تُقَاوِمُوا الشَّرَّ، بَلْ مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الْأَيْمَنِ فَحَوِّلْ لَهُ الْآخَرَ أَيْضاً». (إنجيل متى ٣٨ - ٤٨: ٥)، بمعنى آخر: يجب على المسيحي أن لا يرد على الشر بالشر، والعنف بالعنف، وفي نفس الوقت يجب أن يتغلب على الشر بالمحبة والصلاح، ويواجه العنف بقوة الحب. (رسالة بولس إلى رومية ١٧ - ٢١: ١٢).

(٨) إنجيل متى ٥٢: ٢٦.

(٩) محمد المختار الشنقيطي، من الجهاد المقدس إلى السلام المقدس (ترجمة: جلال إمام)، مجلة المعرفة، العدد ١٢٠: ١١٤، ١٣٨٦.

(١٠) يجادل البعض بأن نهج الأمم المتحدة تجاه الحرب - ولا سيما حذف كلمة «الحرب» في ميثاقها - مستوحى جزئياً من روح السلام ومناهضة القمع في الظهور المبكر للمسيحية في أوروبا:

Keith J. Gomes, «An Intellectual Genealogy of Just War: A Survey of Christian Political Thought on the Justification of warfare, Small Wars Journal, p.1; available at: www.smallwarjournal.com

(11) Fredrick H. Russell, The Just War in the Middle Ages, Cambridge University Press (1975), p. 2.

- (١٢) مرتضى مطهري، الجهاد وشرعيته في القرآن: ٢٣.
- (١٣) محمد حميد الله، السلوك الدولي للدولة الإسلامية: ١٨٩، ترجمة وتحقيق: مصطفى محقق داماد.
- (١٤) داود فيرحي، مفهوم الحرب والأخلاق العسكرية في الإسلام الشيعي، مجلة السياسة، العدد ١: ١٣٣.
- (١٥) ومن علماء السنّة في هذا المجال يمكن الإشارة إلى الإصلاحيين، مثل: الشيخ محمد عبده (٦٦٤هـ - ١٢٩٩م) والشيخ محمود شلتوت (١٢٨٣هـ - ١٩٦٣م)، ورشيد رضا (١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م). وتجدر الإشارة إلى أنه وفقاً للوضع الدولي فإنهم يقولون بالسلام كأصل. مجتبي فرهنكيان، الإسلام بين السلام والحرب: www.iranstudies.org/en
- يمكن أن ينسب الجهاد الدفاعي في الإسلام إلى الشهيد مطهري والعلامة الطباطبائي والعلامة محمد تقي جعفري. مرتضى مطهري، الجهاد وشرعيته في القرآن: ٤٤؛ السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان ٢: ٦٦. وبخصوص أقوال العلامة محمد تقي جعفري راجع: محمد تقي الجعفري، حكمة المبادئ السياسية للإسلام: ٣٠٢.
- (١٦) مرتضى مطهري، الجهاد وشرعيته في القرآن: ٤٤.
- (١٧) محمد حميد الله، السلوك الدولي للدولة الإسلامية: ١٩٠.
- (١٨) مجتبي فرهنكيان، الإسلام بين السلام والحرب: ٦٨؛ مرتضى مطهري، الجهاد وشرعيته في القرآن: ٥٩ - ٦٠.
- (١٩) محمد جواد جاويد، نظرية النسبية في حقوق المواطنة: ١٧١.
- (٢٠) علّق مونتسكيو على الإسلام - على سبيل المثال - متأثراً بنفس الكتابات في الكتاب الشهير روح القوانين، قائلاً: «عندما تصل إلى النتائج الأخلاقية للدين المسيحي والإسلام سيخطر على بالك بدون شك هذا الفكر، وهو أنه يجب عليك أن تقبل دين المسيح؛ لأن دين المسيح يعدل الأخلاق، على العكس من دين الإسلام الذي يشدد الأخلاق... ودين الإسلام، الذي فرض على الناس بقوة السيف؛ لأن أصله يقوم على الإكراه، تسبّب في الشدة والصعوبة، وجعل أخلاق الناس ونفسياتهم حادة». مونتسكيو، روح القوانين: ٦٧٠ - ٦٧١، ترجمة علي أكبر مهدي.
- (٢١) رينيه غروس، تاريخ الحروب الصليبية: ٢٦ - ٢٧، ترجمة: ولي الله شادان.
- (٢٢) فايد حماد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية: ١٠٢، ترجمة: عباس عرب.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) وليم مونتغمري واط، صراع الآراء الإسلامية والمسيحية: ٧٣ - ٧٤، ترجمة: محمد حسين آريا؛ عزت الله نوذري، أوروبا في العصور الوسطى: ١٦١.
- (٢٥) فايد حامد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية: ١٠٤ - ١٠٥.
- (٢٦) ويل. ديورانت، قصة الحضارة ٤: ٧٨٣ - ٧٨٦، ترجمة: أبو القاسم طاهري.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

(27) Paul E. Chevedden, «The Islamic View and the Christian View of the Crusades: A New Synthesis», Journal of the History: Historical Association, V.93, p. 187.

(٢٨) تشير العديد من المقاطع في سفر التثنية إلى أن عبادة الأصنام في الأرض المقدسة أسوأ من قتل . حتى المذابح الجماعية . المشركين . (١ - ٤ : ٧) ، (٢٩ : ١٢) ، (١٩ : ١٣) ، (١ - ٧ : ١٧) .

(٢٩) غوستاف فان غرونوم، الإسلام في العصور الوسطى: ٤٢ - ٤٣، ترجمة: غلام رضا سميعي.

(٣٠) ناصري طاهري، دور الشيعة الفاطميين في الحروب الصليبية: ٤٠ .

(31) Dana C. Munro, «The Popes and the Crusades», Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 55, No. 5 (1916), p. 352.

(٣٢) ستيفن رنسيمن، تاريخ الحروب الصليبية: ١١٦، ترجمة: زهرة مهشاد محيط الطباطبائي.

(٣٣) كان أمبروز الحاكم الروماني لشمال إيطاليا، وكان في الأساس يتولى منصباً عسكرياً، قبل أن يصبح أسقفاً لميلانو، وقد أطلق على الإمبراطورية الرومانية سجناء السلام النسبي (Paxromana). كان يعلم ويؤمن أن الله قد ألهم القبائل الجرمانية التي كانت تهاجم الإمبراطورية الرومانية خلال الهجمات المستمرة لمعاوية الكفر والإلحاد الروماني:

Paul Christopher, The Ethics of War and Peace, 2nd ed. (Upper Saddle River, NJ: Prentice - Hall, 1999), p. 23.

(34) Augustine, «Letter 229,» in The Political Writings of St. Augustine, ed. Henry Paolucci (Chicago: Regnery Gateway, 1962), p. 183.

(35) Fredrick H. Russell, The Just War in the Middle Ages, Cambridge University Press(1975), p. 16.

(36) Augustine, «Reply to Faustus,» bk. 22, par. 76, 368. in: A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979), bk. 22, par. 76 , 368.

(٣٧) في ما يتعلق بالانتقادات الموجهة لاستراتيجية أوغسطين المعقدة لبناء حرب عادلة والتوافق مع تعاليم المسيح انظر:

Cahill, Lisa Swole, Love Your Enemies: discipleship, pacifism and just war theory, Fortress Press, 1994.

(38) Augustine, «Reply to Faustus the Manichean», vol. 4, bk. 22, par. 75. in: A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979).

(39) Fredrick H. Russell, The Just War in the Middle Ages, Cambridge University Press (1975), p. 19 - 26.

(40) Stevenson, William R., Christian love and just war: moral paradox and political life in St. Augustine and his modern interpreters, Mercer University Press, 1987.Turner

Johnson, James, «Aquinas and Lutter on War and Peace», 31 Journal of Religious Ethics, 2003, p. 43.

(٤١) توماس مادن، نگاهي نو وفشرد به جنگ هاي صليبي: ٢٨، ترجمة: عبدالله ناصري طاهري وأكرم كرمي، طهران، انتشارات علم، ١٣٨٩.

(42) Lowe, Ben, Imagining peace: a history of early English pacifist ideas, Penn State Press, 1997, p. 29

(٤٣) كان راهباً دومينيكانياً في إيطاليا، ومحاضراً مؤثراً في جامعة باريس، والتي كانت تُعتبر أعظم حامٍ للتقاليد الإلهية في العصور الوسطى.

(44) just cause

(45) authority of the sovereign

(46) rightful intention

(47) Saint Thomas Aquinas, Summa Theological, Question 40, p. 1814. All five volumes of this Book is available at: [http:// www.ccel.org/ccel/Aquinas/summa.html](http://www.ccel.org/ccel/Aquinas/summa.html)

(48) Cahill, Lisa Swole, Love Your Enemies: discipleship, pacifism and just war theory, Fortress Press, 1994, p. 124

(49) Cessario, Romanus, «St. Thomas Aquinas on Satisfaction, Indulgences, and Crusades», medieval Philosophy and Theology, Vol. 2 (1992), p. 74 - 96

(50) Bell, Daniel M. Jr., Scott A. (FRW) Sterling, Just War as Christian Discipleship: Recentring the Tradition in the Church Rather Than the State, Brazos Press, 2009, p. 134

(51) Lowe, Ben, Imagining peace: a history of early English pacifist ideas, Penn State Press, 1997, p. 29

(٥٢) انظر: نرجس يزدي ومعصومة أمير لو، وثائق تاريخية مكرّسة لقداسة البابا: ٢٣٥ - ٢٤٠.

(٥٣) للاطلاع على واقع اليهود في العصور الوسطى انظر: موسوعة طهور:

<http://www.tahoordanesh.com/page.php>.

(٥٤) أمين معلوف، الحروب الصليبية في أعين الشرقيين: ٥، ترجمة: عبد الرضا هوشنگ مهدوي.

(٥٥) فايد حماد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية: ١٠٣

(٥٦) يقول رجل الدين المسيحي ريمون: «لقد أفرط قومنا في إراقة الدماء في معبد سليمان». الفصل في تاريخ القدس: ١٥٧.

(٥٧) ستيفن رنسيمن، تاريخ الحروب الصليبية: ١١٦.

(٥٨) المصدر السابق: ٢٧٦ - ٢٨٠.

(٥٩) داود فيرحي، مفهوم الحرب والأخلاق العسكرية في الإسلام الشيعي، مجلّة السياسة، العدد ١: ١٣٤.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (٦٠) ناصري طاهري، دور الاسماعيليين في الحروب الصليبية: ١٤٤.
- (61) <http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=5250>
- (٦٢) عبد الله ناصري طاهري، الإسماعيليون وخصومهم: ٣٦.
- (٦٣) يعقوب علي برجى، «نطاق ومجال الدفاع المشروع من منظور المذاهب الفقهية الإسلامية»، مجلة طلوع، العدد ١٦: ٥٠.
- (٦٤) المصدر نفسه.
- (٦٥) (جهادية) في الموسوعة الإسلامية الكبرى: www.cgie.org.ir
- (٦٦) محمد حسن خاني، «دراسة مقارنة لمبادئ الحقوق الإنسانية في الإسلام والمسيحية»، مجلة العلوم السياسية، العدد ٤: ١١٠.
- (٦٧) أمين معلوف، الحروب الصليبية في أعين الشرقيين: ٥.
- (٦٨) المصدر السابق: ٤ - ٧.
- (٦٩) ناصري طاهري، دور الإسماعيليين في الحروب الصليبية: ١١٤.
- (٧٠) فايد حماد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية: ١٦٤.
- (٧١) يمكن الإشارة من بين الفقهاء السنة إلى ابن تيمية (المعاصر للحروب الصليبية الأخيرة)، فقد ذهب إلى القاهرة إبان الغزو المغولي؛ لإعلان ضرورة الجهاد، وقال للسلطان الناصر محمد: «لو أنك لست حاكماً وملكاً على الشام، ولكن أهل الشام طلبوا منك المساعدة، وجب عليك مساعدتهم. والآن بعد أن أصبحت الولي عليهم فالوضع واضح». الصيرفي، خبر من غير ٥: ٤٠٩، نقلاً عن: فايد حماد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية: ٣٠؛ ومن وجهة نظر معاصرة، وعند مفكرى الشيعة، نذكر الشهيد مطهري. انظر: مرتضى مطهري، الجهاد وشرعيته في القرآن: ٢٩.
- (٧٢) انظر: المحقق الحلي، شرائع الإسلام ٤: ٩٦٧؛ وأيضاً: فخر المحققين، إيضاح الفوائد في شرح القواعد ٤: ٥٤٧.
- (٧٣) محمد رضا باك، «الحملة الصليبية الثامنة»، مجلة تاريخ الإسلام، العدد ١٦: ٤٥.
- (74) Firestone, Reuven, Conceptions of Holy War in Biblical and Quranic Tradition, Journal of Religious Ethics, Vol. 24, No. 1 (spring, 1996), p. 105.
- (75) Constable, Giles, «The Historiography of the Crusades», in: Laiou, Angeliki E. and Roy Parviz Mottahedeh, The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, p. 14.
- (76) just cause

نظريات تفسير النصوص ومحورية المؤلف

عند المفسرين المسلمين

د. علي أوسط باقري (*)

ترجمة: وسيم حيدر

مقدمة

تعدّ النصوص المكتوبة من التراث البشريّ القيمّ، والذي كان فهمه الصحيح يشكّل - ولا يزال - هاجسَ الإنسان. وفي هذا الشأن يُعدّ الفهم الصحيح للنصوص المقدّسة - ومنها: القرآن الكريم - في غاية الأهميّة، وإن هذا الأمر يجعل من الاهتمام بالاتجاهات والنظريات المختلفة التي ظهرت في مجال تفسير وفهم النصوص أمراً ضرورياً. وقد اختار الباحثون اتجاهاتٍ مختلفة في هذا الشأن، وهي تندرج ضمن ثلاث مجموعات كما يلي: محورية المؤلف؛ ومحورية المفسّر؛ ومحورية النصّ.

يذهب أصحاب اتجاه محورية المؤلف إلى القول بأن المؤلف هو المقومّ لمعنى النصّ، وإن الغاية من الفهم هي الوصول إلى مراده. ويعود هذا القول بجذوره إلى القراءة التقليدية للكلام المسيحيّ، وهو متقدّم على الاتجاهين الآخرين من الناحية التاريخية. وقد تمّ القبول بهذا الاتجاه التفسيريّ في الهرمنيوطيقا التقليدية^(١). كما ذهب إريك هيرش - وهو من أبرز الناقدين للهرمنيوطيقا الفلسفية - إلى هذا الاتجاه أيضاً، فقد أكّد على تعيّن وخلود مفهوم النصّ، وقال بأن نيّة المؤلف هي المعنى الخالد للنصّ، وهو المعيار الأوّل والأخير لمختلف الأفهام من النصّ^(٢).

(*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلميّة في قسم التفسير وعلوم القرآن في مؤسّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والأبحاث، قم - إيران.

ويذهب القائلون بمحورية النصّ - من خلال أخذ بثنية اللغة والعناصر الداخلية للنصّ - إلى الاعتقاد بضرورة فهم النصّ بمعزلٍ عن نية المؤلف. فإن المؤلفين من وجهة نظر هؤلاء - الذين يُعرفون بالبنويين - يقعون أسرى لقيود اللغة، «وإن كلّ ما يقدرُونَ عليه هو تركيب الكتابات الموجودة من ذي قبل، وضمّها إلى بعضها، أو العمل على إعادة نشرها وتوسيعها»^(٣). إن محورية النصّ تقوم على استقلالية النصّ عن أيّ أمرٍ من خارجه، سواء أكان ذلك الأمر الخارجي هو المؤلف أو المفسّر. وعلى هذا الأساس فإن محورية النصّ تقع في مقابل الرؤية التقليدية للتفسير، والتي تبحث عن المعنى في نية المؤلف، كما تقع في مقابل الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تعمل - بالإضافة إلى النصّ - على إعطاء دورٍ للمفسّر في إيجاد المعنى أيضاً. إن الشواخص الأصلية للبنويّة في فهم النصوص عبارة عن: استقلال النصّ عن المؤلف والمفسّر، وإيجاد البنية للمعنى، وعدم الاحتياج إلى أمرٍ آخر غير النصّ لفهمه^(٤). وإن التفكيكيين الذين يعطون كامل الدور في إيجاد المعنى للمفسّر، ولا يعطون أيّ دورٍ للنصّ وغيره، يجنحون إلى الإفراط في هذا الشأن^(٥). بيد أنهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية - بالإضافة إلى المفسّر - يرون دوراً للنصّ في إيجاد المعنى أيضاً. إن الفهم والمعنى من وجهة نظر الهرمنيوطيقا الفلسفية يتحققان بفعل الاقتران بين الأفق الذهني للمفسّر وأفق النصّ، وعلى هذا الأساس يكون أفق النصّ دخيلاً ومؤثراً في إيجاد المعنى أيضاً.

لقد كان للمسلمين، ولا زال لهم، أساليب متنوّعة واتجاهات متعدّدة في تفسير القرآن الكريم. فما هو الاتجاه الذي اتّخذه المفسّرون المسلمون من الاتجاهات الثلاثة في تفسير النصوص؟ وهل كان لجميع المفسّرين المسلمين - على الرغم من اختلافهم في الأساليب والمناهج - اتجاه واحد في التفسير أم كان اتجاههم في تفسير القرآن مختلفاً أيضاً؟

في العقد الأخير تمّ تداول الهرمنيوطيقا الفلسفية - التي تمثّل الرأي الشائع في الغرب في مجال التفسير - في قطننا بشكلٍ تفصيلي، وأثار الكثير من المواقف الإيجابية والسلبية في هذا الشأن. وفي الانتقادات الصادرة على الهرمنيوطيقا الفلسفية، من زاوية الدفاع عن أسلوب تفسير المفسّرين المسلمين، تمّ اعتبار محورية المؤلف لدى

المفسرين المسلمين أمراً مفروغاً عنه وقطعياً، وتمّ التأكيد على عدم تناغم الهرمنيوطيقا الفلسفية مع الأسلوب الشائع في تفسير القرآن في المدارس العلمية الإسلامية - الأعمّ من المدارس الشيعية والسنية -، إلا أنه لم يتمّ بحث أدلة وشواهد محورية المؤلّف عند المفسرين المسلمين أبداً. وسوف نسعى في هذه المقالة إلى تسليط الضوء على محورية المؤلّف عند المفسرين المسلمين، وذلك من خلال الاستناد إلى مقبولات المفسرين المسلمين، وكذلك صراحة وظهور كلماتهم في التفاسير الموجودة - على الرغم من اختلاف أساليبهم واتجاهاتهم التفسيرية -، التي قد لا يكون بعضها مقبولاً، وتُعدّ من وجهة نظرنا من مصاديق التفسير بالرأي. ومن وجهة نظرنا فإن الخصيصة المشتركة بين جميع تفاسير المسلمين للقرآن الكريم - على الرغم من وجود أساليبهم واتجاهاتهم التفسيرية المختلفة - تكمن في محورية المؤلّف عندهم. وهذا لا يعني - بطبيعة الحال - تجاهل اهتمام المفسرين المسلمين للنصّ، بل هو يؤكّد على هذا الأمر، وهو أن الذي يحظى بالأهمية من وجهة نظر المفسرين المسلمين - في مرحلة النظر في الحدّ الأدنى - هو فهم مراد الله سبحانه وتعالى من آيات القرآن الكريم، وإن النصّ - حتّى في التفاسير التي تصبّ كلّ همّها على بيان الأبعاد الأدبية والبلاغية في القرآن - يُعدّ مجرد واسطة للوصول إلى مراد الله سبحانه وتعالى.

شواخص محورية المؤلّف في صريح وظاهر كلام المفسرين المسلمين —

لقد شهد تاريخ الإسلام تأليف الكثير من التفاسير بمختلف الأساليب والاتجاهات؛ فقد ركّز بعضها اهتمامه الأصلي على الروايات، وبحث تفسيرها من هذه الناحية؛ واقتصر بعضها على الاهتمام بتفسير معاني الآيات الفقهية في القرآن؛ واهتمّ بعضها الآخر ببيان الأبعاد الأدبية والبلاغية في القرآن الكريم. وقد أدّى ظهور بعض النحل والفرق الكلامية إلى أن تتّجه أنظار بعضهم إلى القرآن الكريم برؤية كلامية، حيث كانوا بصدد العثور على مستند يؤيد رؤيتهم الكلامية؛ ونتيجة لذلك ظهرت في البين تفاسير ذات اتجاه كلامي. وقد ذهب بعضهم إلى تجاوز ظواهر القرآن، وأخذ يبحث عن المعنى الباطني

للقرآن. وهؤلاء بدورهم ينقسمون إلى قسمين: قسم سعى إلى بيان المعاني البطنية للقرآن الكريم في طول الاهتمام بظاهر الآيات؛ والقسم الآخر قال بأن ظواهر القرآن ليست هي المقصودة لله سبحانه وتعالى، وإنما المقصود له هو باطن الآيات. ومع تقدم العلوم التجريبية في القرون الأخيرة، ذهب بعضهم إلى تفسير القرآن الكريم في ضوء العلوم التجريبية، وتطبيق القرآن على معطيات العلوم التجريبية؛ وهناك من ذهب به التطرف في هذا الشأن إلى حد توصل معه إلى إفراغ المعجزات المذكورة في القرآن لبعض الأنبياء من بعدها الغيبي، وعمد إلى تفسيرها على أساس القوانين التجريبية.

وعلى الرغم من تعدد الأساليب والاتجاهات التفسيرية، هناك في مقدمات ونصوص هذه التفاسير الكثير من الشواهد الدالة على محورية المؤلف عند المفسرين المسلمين. وإن أهم الخصائص على محورية المؤلف عند المفسرين المسلمين ما يلي:

١. الاهتمام بمراد الله تعالى —

إن من بين الخصائص الأصلية لمحورية المؤلف الاهتمام بمراد المؤلف، والسعي إلى اكتشافه. وإن هذا الشاخص واضح للعيان في التفاسير الإسلامية، وفي كلام المفسرين المسلمين.

فهم المراد هوية التفسير —

لقد ذهب الكثير من المفسرين والمختصون في علوم القرآن إلى التأكيد - في التعريف الذي قدموه للتفسير - على فهم المراد الجدّي لله سبحانه وتعالى في التفسير، وإن هذا التأكيد يمثل دليلاً قاطعاً على محورية المؤلف من وجهة نظرهم، والاهتمام بنية الله سبحانه وتعالى بصفته الموجد للقرآن الكريم. لقد ورد التأكيد في هذه التعاريف على فهم المراد الجدّي لله تعالى من الآيات كفاية للتفسير. وإن المفسرين الذين لم يتعرضوا لبيان تعريف التفسير، أو لم يؤكدوا في تعريفهم على فهم المراد، قد اهتموا في نشاطهم التفسيري بمعرفة مراد الله، الأمر الذي يُثبت أنهم كانوا يرون

بدورهم أن الغاية الأصلية للتفسير هي فهم مراد الله تعالى، بيد أنهم لم يؤكدوا على هذا الأمر؛ اعتماداً منهم على وضوحه، وعدم وجود التشكيكات التي ظهرت حديثاً في هذا الشأن. ومن هنا يمكن القول: إن فهم مراد الله تعالى يشكل - من وجهة نظر المفسرين المسلمين - هوية التفسير.

ومن المفسرين الذين صرحوا بفهم مراد الله تعالى من آيات القرآن في تعريفهم للتفسير: الراغب الأصفهاني^(١)، والكافيجي^(٢)، والطريحي^(٣)، والخوئي^(٤)، والطباطبائي^(٥)، والآلوسي^(٦)، وعبد الحسين الطيبي^(٧)، والمصطفوي^(٨)، ومصطفى الخميني^(٩).

ومن ذلك أن الكافيجي - على سبيل المثال - قال في تعريف التفسير: «وأما التفسير في العرف [عُرف المسلمون] فهو كشف معاني القرآن وبيان المراد»^(١٠). كما عرّف العلامة الطباطبائي بدوره التفسير بأنه عبارة عن «بيان معاني الآيات القرآنية، والكشف عن مقاصدها ومداليلها»^(١١).

التأكيد على فهم المراد من طريق تبويب المعارف القرآنية —

لقد سعى بعض المفسرين إلى فهم مراد الله سبحانه وتعالى من خلال العمل على تبويب معارف القرآن الكريم. ومن ذلك أن الشيخ الطوسي، في مقدمة تفسير التبيان، قد عمد - بعد ردّ الروايات الناهية عن التفسير بالرأي؛ بسبب تناقضها مع آيات القرآن؛ ولكي لا يكون لكلامه وقعٌ ثقيل على حملة الروايات المذكورة - إلى تقسيم معارف القرآن إلى أربعة أقسام، وقال بأن الروايات الناهية عن التفسير بالرأي إنما هي ناظرة إلى قسم خاص من معارف القرآن.

إن أقسام معارف القرآن، من وجهة نظر الشيخ الطوسي، عبارة عن:

١. المعارف التي اختصّ الله تعالى بعلمها^(١٢).

٢. الآيات التي يكون ظاهرها مطابقاً لمعناها^(١٣)، فكل من عرف اللغة العربية

عرف معناها.

٣. الآيات المجرّمة التي لا يُنبئ ظاهرها عن المراد منها بالتفصيل^(١٤).

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

٤. الآيات التي يكون اللفظ فيها مشتركاً بين معنيين، وبذلك يمكن أن يكون كل واحدٍ منهما هو المراد^(٢٠).

وقد استعمل الشيخ الطوسي في الحالتين الثالثة والرابعة التعبير بـ «المراد». وعليه يكون مراده من «المعنى» الذي استعمله في القسم الأول، وكذلك المراد من «معاني القرآن» الذي استعمله في أصل التقسيم، هو معاني المراد. ويوضح جلياً من كلمات الشيخ الطوسي في هذا التبويب أن المهم من وجهة نظره في فهم معارف القرآن الكريم هو الوصول إلى مراد الله سبحانه وتعالى من الآيات.

كما عمد أبو الفتوح الرازي - مثل الشيخ الطوسي - إلى تقسيم «معاني القرآن» إلى أربعة أقسام أيضاً^(٢١). وإن العبارات التي يستعملها، وكذلك الأمثلة التي يذكرها لكل من الأقسام الأربعة لمعاني القرآن، تشبه كلمات الشيخ الطوسي في تقسيم معارف القرآن. وعليه فإن كل ما ذكرناه بشأن تقسيم الشيخ الطوسي، وطريقة استفادته لمحورية المؤلف في التفسير، يردُ بعينه في تقسيم أبي الفتوح الرازي أيضاً.

الاستناد إلى مراد الله في الاتجاهات التفسيرية المختلفة —

أ. التفاسير العرفانية —

لقد تمّ تأليف بعض التفاسير على أساس الاتجاه العرفاني، وهي تُعرف بـ «التفاسير العرفانية». وإن الخصوصية المشتركة في التفاسير العرفانية - والتي يتم التعبير عنها بالتفاسير الرمزية والإشارية، وكذلك التفاسير الصوفية أيضاً - هي الاهتمام بالإشارات والرموز الباطنية للآيات.

وهناك مَنْ رأى فرقاً بين التفاسير الباطنية والتفاسير الصوفية، وقال بأن التفاسير الباطنية لا تهتمّ بالظواهر، وأما التفاسير الصوفية فهي التفاسير التي تهتمّ - من وجهة نظره - بظواهر الآيات أيضاً.

وقد عدّ أبو حيان التفاسير الباطنية من التفاسير الإلحادية، حيث قال بأن أصحابها يعمدون إلى إخراج الألفاظ عن معانيها ومداليلها اللغوية، وهم بذلك يقومون بنسبة ما يهدون به إلى الله، سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. ولكنه في المقابل

يرى إمكان الاستفادة من التفاسير الصوفية، ولا يعتبرها من التفاسير الإلحادية^(٢٢). كما عمد ابن عجيبة بدوره - في مقدّمة تفسيره، بعد بيان بعض الكلمات عن كبار الصوفية حول بطون الآيات - إلى التأكيد على أن الاهتمام ببطون الآيات لا يعني تجاهل ظواهر الآيات. ثمّ نقل عباراتٍ عن بعض كبار الصوفية في تأييد هذه النقطة. وقد ذهب ابن عجيبة بدوره - مثل أبي حيان - إلى التفريق بين التفاسير الباطنية والتفاسير الصوفية، وعرف الباطنية بأنهم أشخاص لا يهتمون بظواهر القرآن الكريم، خلافاً للصوفية الذين لا يعني اهتمامهم بباطن الآيات تجاهلاً ونقياً لظواهرها. وقد نقل كلاماً تفصيلياً عن (لطائف المنن)، وقد تمّ الاستناد فيه إلى اهتمام الصوفية بظواهر الآيات ومرادات الله سبحانه وتعالى^(٢٣).

لسنا هنا بصدّد تقييم ونقد التفاسير العرفانية والتفاسير الباطنية، وبيان الاختلافات بينهما، إنما نسعى إلى مجرد إثبات أن ما ذكره كُتّاب هذا التفسير في ضوء مدّعاتهم قد تمّ اعتباره بوصفه مراد الله تعالى. فقد ذهب أبو حيان الأندلسي - من خلال الإشارة إلى أحد كتب التفسير الصوفية، وبعد الإعراب عن عَجَبه واستغرابه من اشتغال هذا التفسير على بعض المطالب التي لا يمكن أن تخطر على ذهن أحد - إلى التصريح بأن صاحب هذا التفسير قد اعتبره مراد الله تعالى^(٢٤). كما نرى التأكيد على مراد الله تعالى في التفاسير العرفانية المتعدّدة^(٢٥)، وبمختلف التعابير.

وقد ذهب بعض المفسّرين إلى اعتبار الوقوع في الخطأ في الوصول إلى مراد الله أحد أسباب الحاجة إلى التفسير. ومن ذلك - مثلاً - أن الملائم حويش آل غازي عبد القادر^(٢٦) قد أكّد في بيان وجه الحاجة إلى التفسير على هذه النقطة، وهي أن القرآن كان في الحدّ الأعلى من الفصاحة والبلاغة، إلّا أن بعض الأشخاص يخطئون في الوصول إلى مراد الله تعالى، ويكون الحصول على مراد الله بالنسبة إليهم مشكلاً، ومن هنا نكون بحاجة إلى تفسير القرآن. وقد نبّه فضيلته إلى أن هذه المشكلة لا تختصّ بالعصر الراهن فقط، بل كانت هذه المشكلة قائمة في عصر النزول أيضاً، وعليه فإن الحاجة إلى التفسير لا تقتصر على عصرنا فقط، وإن كانت هذه المشكلة

قد اشتدَّت في عصرنا بشكلٍ أكبر، وبذلك يتمُّ إثبات الحاجة إلى التفسير بطريقٍ أُولَى^(٢٧).

ورد التأكيد في بعض التفاسير العرفانية على هذه النقطة، وهي أن الوصول إلى مرادات الله تعالى أمرٌ مهمٌّ وأساسيٌّ، وإن فهم القرآن الكريم يمثل طريقاً للوصول إلى هذه الغاية. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن التستري يعتبر القرآن حبلًا سماويًا بين الله وعباده، وإن كلَّ مَنْ يتمسكُ به يكون سبيله هو النجاة. وعندما سُئل عن مراده من هذا الكلام قال: ليس للناس من طريقٍ إلى الله سوى القرآن الكريم وفهم ما ورد في القرآن خطاباً للناس؛ حيث يمثل ذلك طريقاً للوصول إلى مراد الله منهم^(٢٨).

قد تمَّ التصريح ببيان مراد الله في موارد متعددة من التفاسير العرفانية؛ الأمر الذي يثبت أنهم بصدد الحصول على مراد الله تعالى. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن التستري قد تحدَّث في تفسير الآية ٣٠ من سورة البقرة، التي تتحدَّث عن نهي الله تعالى للنبي آدم ﷺ عن الأكل من الشجرة المحرَّمة، قائلاً: «لم يُرد الله معاني الأكل في الحقيقة، وإنما أراد معاني مساكنة الهمة مع شيءٍ هو غيره»^(٢٩). كما أنه في المعنى الذي ذكره لـ «الرَّهبة» في قوله تعالى: ﴿وَأَيُّيَ فَارْهُبُونَ﴾ (البقرة: ٤٠) قد عدَّه مراد الله صراحةً^(٣٠).

لقد قال السيد حيدر الأملي، في البحث الثالث من المقدمة الأولى من كتابه، والتي هي في تعريف التأويل، - وبعد ذكر مطالب حول مراتب ومعاني الهداية في القرآن -، قال في بيان «المراد من الكتاب في آيات القرآن»: «بعد إثبات ما تقدَّم عليك أن تعلم أن مراد الله تعالى من «الكتاب» في قوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢) هو الكتابُ الأفقيُّ الجامع للكتاب الإنسانيِّ الصغير»^(٣١).

ب. التفاسير الاجتماعية —

لقد اتَّجه بعض المفسرين إلى القرآن الكريم بوصفه كتاباً يمكنه تلبية المسائل الاجتماعية، وصاروا بصدد العثور على سُبُل الهداية من القرآن في المسائل الاجتماعية. ويتمُّ التعبير عن هذا الاتجاه في التفسير بـ «الصبغة الاجتماعية»، أو

«الاتجاه الاجتماعي».

وقد اعتبر الذهبي أن إحدى خصائص التفسير في القرن الرابع عشر تكمن في صبغته الأدبية - الاجتماعية، وقال بأن تفسير المنار يأتي في طليعة التفسير الأدبي - الاجتماعي في مجال كتابة التفسير^(٣٢). إن الاهتمام باكتشاف مراد الله تعالى من بين خصائص محورية المؤلف، التي تجلّت في هذه التفاسير أيضاً.

لقد قال مؤلفو كتاب تفسير المنار، في ضوء الضرورة التي يرونها من أجل الحصول على مقاصد القرآن في هداية الناس، بأن كلّ تفسير يشكّل مقدّمةً للهداية وإثبات السنن الإلهية للقارئ فإنه يشتمل على أسلوب صحيح في التفسير، وإن كلّ تفسير لا يوصل الإنسان إلى هذه الغاية لن يكون مُجدياً، من وجهة نظرهم.

وقد قسّموا التفسير إلى نوعين، وهما:

١- تفسير جافّ وخالٍ من الروح، مُبعدٍ عن الله، وعن كتابه، وهو ما يقصد به حلّ الألفاظ، وإعراب الجمل، وبيان ما ترمي إليه تلك العبارات والإشارات من النُّكْتِ الفنيّة. وهذا - من وجهة نظرهم - لا ينبغي أن يُسمّى تفسيراً، وإنما هو ضربٌ من التمرين في الفنون، كالنحو والمعاني وغيرها.

٢- التفسير الذي يضع الأبحاث النحويّة والبلاغيّة وأمثال ذلك كمقدّمةً للوصول إلى مراد الله، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام، على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في كلام الله؛ ليتحقّق فيه معنى قوله تعالى: «هُدًى ورحمة»، ونحوهما من الأوصاف. فالمقصد الحقيقي وراء كلّ تلك الشروط والفنون هو الاهتداء بالقرآن. وقد عدّ مؤلفو كتاب المنار الاتجاه إلى هذا النوع من التفسير واجباً على نحو الكفاية^(٣٣).

ج. التفاسير الروائيّة —

تنقسم التفاسير الأثرية إلى قسمين، وهما: التفاسير الأثرية المحضّة؛ والتفاسير الأثرية - الاجتهادية. وفي القسم الأوّل يعمل المفسّر على بيان ما ورد عن المعصومين عليهم السلام في تفسير الآيّة، ولا يُبدي أيّ كلامٍ في تبيينه أو تحليله. وأمّا في التفاسير

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

الأثرية - الاجتهادية فلا يكفي المفسر بذكر الروايات فقط، وإنما يمارس عملية تفسير الآيات مستنداً إلى الروايات.

في التفاسير الأثرية يتم العمل على نقل الأحاديث أو المطالب التي تعكس اهتمام أصحاب هذا الاتجاه التفسيري بمقاصد الله سبحانه وتعالى ومراداته.

يُعدّ تفسير «مرآة الأنوار ومشكاة الأبرار» أحد التفاسير الروائية، التي تسعى إلى بيان الروايات المبيّنة لباطن الآيات. وقد عمد مؤلف هذا الكتاب إلى اعتبار المعاني الباطنية المذكورة للآيات في روايات المعصومين عليهم السلام - مثل المعاني الظاهرية - مراداً لله سبحانه وتعالى^(٣٤)؛ حيث يُستفاد منه بوضوح الاهتمام بمراد الله تعالى في التفسير.

لقد ذكر الفيض الكاشاني تقسيماً لآيات القرآن الكريم، يحكي عن اهتمامه بفهم مراد الله تعالى من الآيات. وقد عمد، في المقدمة الثانية عشرة من مدخل تفسير الصافي، إلى تقسيم آيات القرآن - من حيث الحاجة إلى البيان، وكذلك نوع البيان مورد الحاجة - إلى ثلاثة أقسام، وهي:

١. الآيات التي لا يكفي فهم مفادها الاستعمالي في بيان مرادها، وإنما تحتاج إلى بيان وتفسير أو تأويل.

٢. الآيات التي تحتاج إلى مجرد شرح اللفظ والمطالب الخاصة بالعلوم المتداولة، من قبيل: الصرف والنحو فقط، ولا تحتاج إلى بيان المعصوم عليه السلام في الوصول إلى المراد منها.

٣. الآيات التي يكون معناها واضحاً، ولا تحتاج إلى بيان^(٣٥). وقد أشار الفيض الكاشاني - بعد بيان منهجه في كل من هذه الأقسام المتقدمة - إلى هذه النقطة، قائلاً: «وربما يُحوجنا تمام الكشف من المقصود إلى ذكر شيءٍ من الأسرار»^(٣٦). إن هذه العبارة منه تثبت اهتمامه بالكشف عن المقاصد الإلهية بشكلٍ صريح.

د. التفاسير الكلامية —

لقد تعرّضتُ بعضُ التفاسير إلى تفسير آيات القرآن الكريم في ضوء الاتجاه

الكلامي، وأبدت اهتماماً بالغاً بالأبحاث الكلامية بما يتناسب مع تفسير تلك الآيات. ومن أبرز هذه التفاسير تفسير الفخر الرازي، فقد اهتم الفخر بالكشف عن مراد الله تعالى من الآيات. وفي ما يلي نعمل على بيان بعض نماذج ذلك:

١. ذكر الفخر الرازي، بعد بيان معاني الاستعانة، بعض النقاط، حتى قال في النقطة التاسعة عشرة: «الشیطان عدوك، وأنت عنه غافلٌ غائب، قال تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ (الأعراف: ٢٧)، فعلى هذا لك عدوٌ غائب، ولك حبيبٌ غالب؛ لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ (يوسف: ٢١)، فإذا قصدك العدو الغائب فافزع إلى الحبيب الغالب. والله سبحانه وتعالى أعلم بمراده»^(٣٧). فحيث قال الفخر في الختام: «اللَّهُ سبحانه وتعالى أعلم بمراده» يتضح أنه قد اعتبر وجوب اللجوء والاستعانة بالله الغالب من العدو الغائب - الذي يُستفاد من ضم الآيتين السابقتين إلى بعضهما - مراداً لله سبحانه وتعالى، وأنه يرى في الأساس أن الغاية من التفسير هي الوصول إلى مراد الله تعالى.

٢. عمد الفخر الرازي، في تفسير سورة الحمد، إلى بيان مراتب ودرجات المكاشفات، ورأى أن المرتبة الأولى منها هي هداية القلب إلى النور؛ حيث قال: «وهو المراد من قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦)»^(٣٨). وقد أكد هنا على مراد الله سبحانه وتعالى.

٣. وقال في إثبات ضرورة المعاد: «واعلم أن مَنْ سَلَطَ الظالم على المظلوم، ثم إنه لا ينتقم منه؛ فذاك إمّا للعجز؛ أو للجهل؛ أو لكونه راضياً بذلك الظلم. وهذه الصفات الثلاثة على الله تعالى محال؛ فوجب أن ينتقم للمظلومين من الظالمين؛ ولما لم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب أن يحصل في دارٍ أخرى بعد دار الدنيا، وذلك هو المراد بقوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٤)، وبقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧)»^(٣٩). وقد استفاد الفخر الرازي من هذه الآية أمراً، واعتبره هو المراد من كلام الله سبحانه وتعالى أيضاً.

هـ. التفاسير العلمية —

لقد أبدى بعض المفسرين اهتماماً خاصاً بالمعطيات العلمية في التفسير. وقد

سُمِّي هذا الاتجاه في التفسير بـ «التفسير العلمي»^(٤٠). وإن من هذه التفاسير العلمية - التي خرجت في الكثير من الموارد عن المنهج الصحيح للتفسير، وجنحت في أودية التطبيق - كتاب الجواهر، للطنطاوي. وفي ما يلي سوف نذكر بعض عباراته، التي تثبت أنه كان يرى أن ما ذكره هو الذي أراده الله سبحانه وتعالى، بزعمه. ويبدو من بعض كلمات الطنطاوي بوضوح أنه كان يعتبر كل ما ذكره من العلوم التجريبية في تفسيره هو مراد الله سبحانه وتعالى.

خاطب الطنطاوي، بعد أن عمد إلى تعريف القرآن الكريم بوصفه كتاباً دعا إلى مختلف العلوم المرتبطة بالتكوين، المسلمين، قائلاً: «فيا أيها المسلمون: اطلبوا علوم الغذاء، وعلوم الدواء؛ أي العلوم الكونية، والعلوم الشرعية، وجميعها يطلبها القرآن، وقد اعتنى بعلوم الغذاء أشد من عنايته بالدواء»^(٤١). وبعد بيان هذه العبارات ذهب إلى الاعتقاد بأن أسلوب المسلمين في عدم الاهتمام بالعلوم المرتبطة بالطبيعة يكمن في تخليهم عن منهج الله سبحانه وتعالى، وقال في ذلك: «فما لي أراكم عمّا قدّمه الله معرضين، وعلى ما أخره الله عاكفين؟! قدّم تربيته للعالمين ورحمته للمخلوقين على العبادة وهداية الصراط المستقيم، كأنه يشوقكم إلى دراسة رحماته، ويأمركم بمعرفة كلماته الكونية، وآياته الرحمانية، وعجائبه الحكمية»^(٤٢).

ويُضح من كلمات الطنطاوي أنه يعتبر كل ما ذكره في تفسيره من العلوم التي حثّ الله سبحانه عليها. وفي الحقيقة إنه، بالإضافة إلى اعتبار أنه إنما يبيّن معاني الآيات والمقاصد الإلهية، يرى أنه قد توصل - بزعمه - من كلمات القرآن إلى العلوم التي شجّع الله المسلمين عليها، ومن هنا فقد عمد إلى إدراج تلك العلوم في كتابه.

و. التفاسير المادية -

لقد بلغ التأثر والشغف لدى بعض المسلمين بالعلوم التجريبية بحيث أراد تفسير جميع ما ورد في القرآن الكريم على أساس معطيات العلوم التجريبية. وفي الحقيقة كانت العلوم التجريبية بالنسبة إلى هؤلاء هي الأصل، وكانوا لذلك يسعون بشتى

الطرق إلى تفسير الآيات، بحيث يتم تطبيق القرآن عليها. وقد عمدوا في الحقيقة إلى الإعراض عمّا وراء المادة، وأرادوا تفسير جميع الآيات تفسيراً مادياً. لقد سلك هؤلاء منهجاً خاطئاً في تفسير آيات القرآن، ولكن حيث كانت محورية المؤلف هي المقبولة بين المسلمين، فقد عرفوا عن منهجهم المذكور بأنه هو المراد من قِبَل الله تعالى. وإن من أبرز التفاسير المادية تفسير (تفهيم)، للسيد السيد أحمد خان الهندي^(٤٣).

إن من بين الأصول - التي يرى السير السيد أحمد خان ضرورتها، قبل الخوض في التفسير^(٤٤) - أنه لا يمكن الاستدلال على شيء في ضوء الاعتماد على ظاهر الكلام، بل يجب العمل أولاً على تحصيل مراد المتكلم، وبعد ذلك يمكن الاستدلال عليه. كما أنه يذهب إلى عدم اعتبار مطلق حمل اللفظ على خلاف الظاهر تأويلاً، بل لو اتضح؛ بسبب بعض القرائن، أن ذلك الأمر المخالف للظاهر هو المراد للمتكلم لا يكون ذلك تأويلاً. فهو يرى أن التأويل إنما يكون في حمل الكلام بحيث يتطابق مع المعطيات القطعية، خلافاً لمراد المتكلم^(٤٥). وفي ما يلي نذكر خلاصة عبارته بشأن الأصل الذي تقدم ذكره: في ترجمة آيات القرآن وبيان معاني الألفاظ الواردة في القرآن لا بد من بيان وحل هذه النقطة أيضاً، وهي أنه يجب أن نرى هل الكلام الذي يتم الاستدلال به مراداً للمتكلم أو ليس مراداً للمتكلم؟ فإن لم يكن ذلك الكلام مراداً للمتكلم فلن يكون بالإمكان الاستدلال به... وعلينا أن نعلم أن القرآن الكريم يشتمل على الكثير من الكلام غير المقصود. ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأعراف: ٤٠). ويكمن الشاهد في عبارة: ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾، حيث لا يمكن الاستدلال بها، والقول بإمكان أن يلج الجمل في ثقب الإبرة؛ إذ ليس هو المراد الجدّي في هذه الآية، وإنما المراد هو مجرد بيان عدم الإمكان وامتناع دخول الكفار والذين كذبوا بآيات الله إلى الجنة. كما لا يمكن الاستدلال بهذه الآية على أن للسماء بوابة؛ لأن الكلام في هذه الآية لم يرد لبيان هذا المعنى، وإنما هو مجرد بيان الحرمان من رحمة الله. وهناك الكثير من هذا النوع من الكلام غير المقصود في القرآن الكريم؛ حيث لا يمكن

الاستشهاد والاستدلال به على أنه هو المعنى الأصلي المراد منها^(٤٦).

٢. الإقرار بارتباط القرآن بالله —

إن من بين خصائص محورية المؤلف الاعتقاد بوجود علاقة بين النصّ والمؤلف. في ضوء هذا الاتجاه التفسيري يكون الارتباط بين النصّ والمؤلف وثيقاً على الدوام، ويجب أن يتمّ فهم النصّ على أساس المعنى الذي أراد المؤلف نقله إلى القارئ، وإن نية المؤلف هي المعنى النهائي للنصّ. وقد تمّ التأكيد في مختلف التفاسير - على الرغم من وجود التفاوت في الأساليب والاتجاهات التفسيرية - على هذا الارتباط، على ما سيأتي بيانه لاحقاً.

أ. التفاسير العرفانية —

لقد تمّ التأكيد على هذا الأمر في موارد متعددة من التفاسير العرفانية، وتمّ بيان هذا الارتباط بعباراتٍ متنوعة.

وقد تمّ التعريف بالقرآن في بعض التفاسير العرفانية بوصفه كنزاً للودائع الإلهية. قال القشيري بشأن الكرامة التي يخصّ بها الله عباده المنتجبين من خلال فهم القرآن: «وقد كرم [الله] المصطفين من عباده بفهم لطائف أسرارهم وأنواره المودعة في القرآن الكريم»^(٤٧). إن هذا الكلام منه صريحٌ في أن المعنى إنما هو من عند الله سبحانه وتعالى، وأن القرآن مشتملٌ على الودائع الإلهية.

وقد تعرّض الجنازدي، في الفصل الحادي عشر من مقدمات تفسيره، إلى التحقيق في تعدّد وجوه القرآن، وتحدّث فيه عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى. وقد أكّد على هذه النقطة، وهي أنه ليس هناك ما يمنع الله من لحاظ عدّة معانٍ في استعمال واحد^(٤٨). إن هذا البيان صريحٌ في أن معاني القرآن من عند الله سبحانه وتعالى.

وقال القونوي، بعد تفسيره العرفاني لـ «بسم الله الرحمن الرحيم»، وذكر رموز حروفها: «ثمّ أقول: إنني لم أختَرُ هذا الأسلوب في تفسير هذه السورة، وإن هذا المقدار

الذي ذكرته هو التعريف عن تلك الأشياء التي أودعها الحقُّ تعالى في كتابه العزيز . ولا سيَّما هذه السورة التي هي نموذجٌ ونسخةٌ من كتابه الكريم، بل ومن سائر كتبه . من الأسرار المدهشة والعلوم العجيبة؛ لِيُعْلَمَ أن حروفه وكلماته قد رتَّبها العليم الخبير. لم يرد فيه حرفٌ بين حرفين، أو قبل حرفي، أو بعده، إلا لأمرٍ خاصٍّ، وعلمٍ كامل، وحكمةٍ تامَّة، لا يمكن للعقول أن تدرك كُنْهها^(٤٩). وقال، بعد شرح كلمة «باسم»، واسم الجلالة «الله»، وحروفهما: «مَنْ لم ينكشف له الأمر على هذه الشاكلة لن يُلِمَّ بسرَّ بطون القرآن، التي قال عنها رسول الله ﷺ: «إن للقرآن ظهراً وبطناً إلى سبعة أبطن...»، ولا سرَّ بيان الحسن [البصري]، حيث قال: «أنزل الله مئة كتاب وأربعة كتب، فأودع المئة في أربعة، وهي: التوراة؛ والإنجيل؛ والزبور؛ والفرقان، وقد أودع الجميع في القرآن، وإن ما في القرآن قد أودع في المفصل، وما في المفصل تمَّ إيداعه في الفاتحة»^(٥٠).

وفي بعض التفاسير العرفانية ورد التعبير عن ارتباط القرآن بالله بالقول: إن القرآن يشتمل على الوعود الإلهية للبشر. قال المبيدي، في تفسير قوله تعالى: ﴿هُدًى وَبُشْرًا لِلصَّٰرِطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ (الفاتحة: ٦)، في الجواب عن السؤال القائل: «ما الذي يعنيه طلب الهداية بعد العثور عليها؟»: «وقالوا في جواب المسألة: إن هذه الزيادة والهداية والإيمان هي التي يطلبها المؤمنون من الله، وإن الله وعدهم بالزيادة وقال: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد: ١٧)، و﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ﴾ (التغابن: ١١)، و﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَدْنَا لَهُمْ إِيمَانًا﴾ (التوبة: ١٢٤)^(٥١). إن هذه العبارات تثبت بوضوح أن رأيه، ورأي المفسرين الذين نقل عنهم هذا الجواب، هو أن القرآن يتضمَّن وعوداً إلهية.

وفي بعض التفاسير العرفانية عدَّ وجه إطلاق القرآن على الكتاب النازل على النبي الأكرم ﷺ اشتماله على أخبار الله تعالى عن نفسه ومخلوقاته. إن هذا البيان إقرارٌ واضح بارتباط القرآن بالله سبحانه وتعالى. قال محيي الدين بن عربي: «ولما كان [هذا الكتاب] جامعاً لهذه الحقائق - [التي تقدَّم ذكرها] - وأمثالها استحقَّ اسم القرآن؛ فإنه ما سُمِّي قرآناً إلا لحقيقة الجمعية التي فيه؛ فالقرآن هو الذي له صفة الجمع...»^(٥٢). فالقرآن جامعٌ لأخبار الله عن نفسه، وكذلك جامعٌ لأخبار الله عن

مخلوقاته وعباده الذين حكى عنهم. وعليه يكون للقرآن الكريم وصفُ الجمع. وقد بيّن وجه إطلاق القرآن على القرآن الكريم، في كتابه (إيجاز البيان) على النحو التالي: «ولما جمع [الله] فيه ما تفرّق في سائر الصحف والكتب وجميع ما يُحتجّج إليه من المعارف والعلوم سمّاه قرآناً»^(٥٣).

وقد تمّ التصريح في آثار بعض العرفاء بهذا الأمر، وهو أن القرآن الكريم مرتبة من علم الله، قد تنزّلت وكتسبت وجوداً متناسباً مع عالم المادة. ومن هنا فإن التفسير الكامل للقرآن لا يأتي إلا من قبّل الله سبحانه وتعالى، وإن الله وحده هو العالم بجميع أسرار ورموز كلامه. ومن هنا قال السيد مصطفى الخميني: «قال الوالد المحقّق العارف برموز الكتاب وبعض أسرار: إن تفسير القرآن لا يتيسّر إلا لله تعالى؛ لأنه علمه النازل، ولا يمكن الإحاطة به»^(٥٤).

وفي بعض التفاسير العرفانية تمّ التعريف بالقرآن بوصفه مبيّناً لإرادة الحقّ تعالى ومراد الله عزّ وجلّ. وقد تحدّث القونوي عن علم الإنسان الكامل بأسرار القرآن الكريم، قائلاً: «فكان من جملة ما منّ به [الله تعالى على الإنسان] أن أطلعه على بعض أسرار كتابه الكريم، الحاوي على كلّ علمٍ جسيم، وأراه أنه [أي كتابه] قد أظهر عن مقارعة غيبية واقعة بين صفتي القدرة والإرادة... فأما نسبته [الكتاب] من الإرادة فإنه مقصود المتكلّم [= الله] وسرّ إرادته، ومُظهرٌ ومُوصلٌ وجامعٌ. ولهذا يُبرز ما كمن في باطن المتكلّم [= الله] إلى كلّ مخاطبٍ وسامعٍ»^(٥٥).

وقال في موضعٍ آخر: «وجعل القرآن العزيز شارح خلق المخلوق على صورته؛ ليتبيّن به خفي سيرته، وسرّ سورة مرتبته، فالقرآن العزيز هو النسخة الشارحة صفات الكمال الظاهر بالإنسان»^(٥٦).

ب. التفاسير الاجتماعية —

يرى سيّد قطب أنه لا صلاح لهذه الأرض، ولا راحة لهذه البشرية، ولا طمأنينة لهذا الإنسان، ولا رفعة، ولا بركة، ولا طهارة، ولا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة، إلا بالرجوع إلى الله. والرجوع إلى الله... له صورة واحدة، وطريق واحد، لا

غير... إنه العودة بالحياة كلّها إلى منهج الله الذي رسمه للبشريّة في كتابه الحكيم. وقال سيّد قطب بأنه قد انتهى إلى هذه الحقيقة القطعيّة خلال فترة الحياة في ظلال القرآن. ويرى أن تحكيم هذا الكتاب وحده، والتحاكم إليه في جميع شؤون الحياة، هو الضامن للصالح، وإلاّ فلن يكون هناك سوى الفساد في الأرض، والشقاوة للناس، والارتكاس في الحياة، والجاهلية التي تعبد الهوى^(٥٧).

إنه يرى أن هذا التحكيم أمرٌ واجب وضروريّ، وقال في ذلك: «إن الاحتكام إلى منهج الله في كتابه ليس نافلاً، ولا تطوعاً ولا موضع اختيار، إنما هو الإيمان... إن هذه البشرية... لا تُفُتَح مغاليق فطرتها إلاّ بمفاتيح من صنع الله، ولا تعالج أمراضها وعللها إلاّ بالدواء الذي يخرج من يده سبحانه وتعالى، وقد جعل الله في منهجه وحده مفاتيح كلّ مغلق، وشفاء كلّ داء، قال تعالى: ﴿وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الإسراء: ٨٢)، و﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِّلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: ٩)^(٥٨).

ج. التفاسير الأثرية —

هناك في التفاسير الأثرية والروائية بعض المطالب التي تستلزم القول بارتباط القرآن الكريم بالله سبحانه وتعالى كموجدٍ لهذا النصّ المقدّس.

وقد ذهب السيد هاشم البحراني، في تأكيده على علم أهل البيت^{عليهم السلام} بالقرآن الكريم، إلى نقل روايةٍ تحدّث فيها الإمام الباقر^{عليه السلام} مع قتادة - الذي أخطأ في تفسير آية .، فقال له: «يا قتادة، إنما يعرف القرآن منّ خوطب به»^(٥٩). ولازم هذه الرواية هو أن الله سبحانه وتعالى هو المخاطب، وأن أهل البيت^{عليهم السلام} هم المخاطب، وأن القرآن الكريم هو الخطاب الإلهيّ الموجّه إليهم، وهذا يعني القول بالارتباط الوثيق بين القرآن الكريم وبين الله عزّ وجلّ.

وهناك رواياتٌ مأثورة عن الأئمّة المعصومين^{عليهم السلام} تقول في مضمونها: إن الله سبحانه وتعالى قد بيّن في القرآن الكريم كلّ ما يحتاج إليه الإنسان في الاهتداء إليه، ولم يترك بيان أيّ مسألةٍ في هذا الشأن. إن القبول بمضمون هذه الروايات يعني الإقرار بارتباط القرآن بالله سبحانه وتعالى. وفي ما يلي نذكر نموذجين من هذه الروايات،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

التي أوردها السيد هاشم البحراني في مقدمة تفسير البرهان:

١- عن مرازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن تبياناً لكل شيء، حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد. لا يستطيع عبداً أن يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن. إلا وقد أنزل الله فيه»^(٦٠).

٢- عن عمر بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه، وبينه لرسوله عليه السلام، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً»^(٦١).

وقال صاحب تفسير (مرآة الأنوار ومشكاة الأبرار)، بشأن كيفية دلالة القرآن الكريم على المعاني الباطنية: «اعلم أن ما دلت عليه الأخبار من المعاني الباطنية والتأويلات الآتية ليست بجملتها مما استعمل فيها اللفظ على سبيل الحقيقة، بل أكثرها ومعظمها على طريق التجوُّز، ونهج الاستعارة، وسبيل الكناية، ومن قبيل: المجازات اللغوية والعقلية؛ إذ أبواب التجوُّز في كلام العرب واسعة... فلا استبعاد في أن أراد الله - عز وجل - بحسب الاستعمال الذي يدل عليه ظاهر اللفظ معنى، وبحسب التجوُّز الذي تدل عليه القرائن، ويجتمع مع الظاهر بنوع من التناسب، معنى آخر»^(٦٢).
إن هذه العبارة منه صريحة في أنه يذهب إلى القول بمحورية المؤلف، وأنه في سعيه إلى بيان الروايات الباطنية وغير الباطنية عن الأئمة المعصومين عليهم السلام إنما يسعى إلى بيانها بوصفها هي المراد لله عز وجل؛ لأنه قد تحدت عن إرادة الله صراحةً، وعرف بالمعاني الباطنية كمعانٍ مُرادٍ لله سبحانه وتعالى.

د. التفاسير العلمية —

لقد أكد الطنطاوي في الكثير من الموارد على ارتباط القرآن بالله سبحانه وتعالى. ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه قد أكد في تفسير الآية ٢٦ من سورة البقرة على أن الطبيعة من فعل الله سبحانه وتعالى، والقرآن كلام الله، وكما أن من النبات ما يقتل، ومنه ما يشفي، بإذن الله، فإن القرآن بما هو فعل الله، فإن الله يضل به قوماً إذا نقص استعدادهم، وخبثت نفوسهم^(٦٣). يُستفاد من هذا الكلام أن

الطنطاوي يعتبر القرآن وسيلة بيد الله، وأن الله قد بين فيه أموراً تشكل مادةً لضلال بعض الأشخاص، الذين فقدوا القابلية للهداية، وأصبحوا يفتقرون إلى المادة الأولية للهداية.

هـ. التفاسير الكلامية —

يرى الفخر الرازي القرآن الكريم مرتبطاً بالله، ومبيناً لمقاصد الله سبحانه وتعالى. ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه قد اعتبر الآية ٢٦ من سورة البقرة جواباً من الله عن شبهة تناه في التمثيل بأمثال النحل والذباب والعنكبوت مع اعتبار القرآن معجزةً، وقد أوضح جواب الآية المذكورة عن الشبهة الأنفة بقوله: «فأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الأشياء لا يقدر في الفصاحة إذا كان ذكرها مشتملاً على حكمة بالغة»^(٦٤). وبذلك يكون الفخر الرازي قد اعتبر جواب الآية الكريمة عن هذا الإشكال هو جواب الله سبحانه وتعالى.

و. التفاسير المادية —

السير السيد أحمد خان الهندي من الذين قالوا بأن معاني وألفاظ القرآن الكريم من عند الله سبحانه وتعالى، بل إنه اتخذ موقفاً متشدداً من أولئك الذين يقولون بأن ألفاظ القرآن هي من عند النبي الأكرم ﷺ، وقال في الرد على رأي القائلين بعدم وحيانية ألفاظ القرآن: أما ما قاله بعضهم، من أن ما نزل على النبي كان مجرد معاني ومضامين القرآن، وأن الألفاظ والعبارات من صنع وتأليف النبي، بلغة عربية هي لغته، فأنا أخالف ذلك بشدة^(٦٥). إن اعتبار معاني القرآن من عند الله - الذي هو مورد إجماع المفسرين والعلماء المتخصصين في علوم القرآن - يعرف بالمؤلف بوصفه موطناً للمعنى.

٣. كون المفسر مجرد فاهم —

إن من بين خصائص محورية المؤلف القول بأن دور المفسر في التفسير لا يعدو أن

يكون مجرد فهم مراد الله تعالى، وليس له أي دور في صنع المعنى. وقد تم التأكيد على هذا الأمر في جميع التفاسير، بمختلف اتجاهاتها.

أ. التفاسير العرفانية —

لقد تم التصريح في الكثير من التفاسير العرفانية بكون المفسر مجرد فاهم، أو أن لازم كلام الكثير منهم هو الإقرار بهذا الأمر. وقد ذهب السلمي إلى تعريف أصحاب الحق بأنهم أولئك الذين يفهمون خطاب الله سبحانه وتعالى. وقال في خطبة كتابه: «الحمد لله الذي خص أهل الحقائق لخواص أفراد، وجعلهم أهل الفهم لخطابه، والعالمين بلطائف ودائعه في كتابه المنزل»^(٦٦). وفي بعض التفاسير تم اعتبار أهل الذوق والوجدان هم الذين تتجلى لهم المغيبات عند تلاوة القرآن؛ فينكشف لهم ما استعدوا له من مكنون العلم الإلهي^(٦٧). وقد نقل ابن عجيبة كلاماً تفصيلاً عن (لطائف المزن)، وعلى أساسه تم تعريف الصوفيّة بأنهم أشخاص فهموا ما تم تفهيمهم إياه من قبل الله سبحانه وتعالى^(٦٨).

يرى ابن عربي أن اختلاف كلام الله عن كلام غيره يكمن في أن الله سبحانه وتعالى عالم بجميع وجوه المعاني التي تحتلها ألفاظ القرآن، ومن ناحية أخرى فإن الله سبحانه وتعالى عالم بأن عبادته يختلفون في فهم كلامه، ومن هنا فإن كل من فهم من الآية واحداً من هذه الوجوه المحتملة كان ذلك الوجه هو مراد الله تعالى في حقه. ومن وجهة نظره فإن المفسر ما دام لم يخرج عن المعنى الذي يحتمله اللفظ فإنه لا يدخل في دائرة التفسير بالرأي، الموجب للكفر. وقال في ذلك صراحةً: «فكل من فهم من الآية وجهاً لمن الوجوه التي تحتمله الآية فذلك الوجه هو المقصود بهذه الآية في حق هذا الواجد له». وقال في عبارة أخرى: «فكلام الله إذا نزل بلسان قوم، فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات، مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم، وإن اختلفوا، قد فهم عن الله ما أراده، فإنه تعالى عالم بجميع الوجوه، وما من وجه إلا وهو مقصود لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين

ما لم يخرج من اللسان»^(٦٩). ثم قال بعد ذلك: «وكلّ وجهٍ تحتمله كلّ آيةٍ من كلام الله، من فرقانٍ وتوراةٍ وزبورٍ وصحيفةٍ، عند كلّ عارفٍ بذلك اللسان، فإنه مقصودٌ لله تعالى في حقّ ذلك المتأوّل؛ لعلمه الإحاطي سبحانه بجميع الوجوه، فلا سبيل إلى تخطئة عالمٍ في تأويلٍ يحتمله اللفظ؛ فإن مخطئه في غاية القصور في العلم، ولكن لا يلزمه القول به، ولا العمل بذلك التأويل، إلا في حقّ ذلك المتأوّل خاصّةً ومن قلده»^(٧٠).

ثمّ عمد بعد ذلك إلى بيان قاعدةٍ بشأن طريقة فهم معاني وألفاظ القرآن، وهو: لو أن كلمةً في لسان الشرع لم تكن تحمل معنىً خاصاً فإنها تُحمّل على المعنى اللغوي، ولكن لو كان لها معنىً شرعيّ خاصّ فإنها تُحمّل على ذلك المعنى، إلا إذا وردت روايةً معتبرة عن النبي الأكرم ﷺ تبين أن المراد من ذلك اللفظ في هذا المورد الخاصّ ليس هو ذلك المعنى الخاصّ. وقال ابن عربي في تعليل هذه القاعدة: «فإن الشارع إذا عيّن ما أَراده اللفظ صار ذلك الوصف بذلك اللفظ أصلاً»^(٧١).

ب. التفاسير الاجتماعية —

تقوم التفاسير الاجتماعية على أساس أن الغرض النهائي للقرآن الكريم هو هداية الإنسان، وأن رسائل الهداية من قبل الله تعالى قد تجلّت في القرآن الكريم، وأن دور المفسّر في الحقيقة هو كشف تلك الرسائل، وليس له أيّ دورٍ آخر سوى ذلك. لقد ذهب مؤلّفو تفسير المنار إلى الاعتقاد بأن الغاية العليا للقرآن الكريم تتمثّل بهداية الإنسان إلى السعادة في الدنيا والآخرة، فهم يرون أن القرآن، بالإضافة إلى هداية الإنسان في الوصول إلى السعادة في الآخرة، قد اهتمّ كذلك بالحياة الدنيوية للإنسان، وإن العمل بتعاليم القرآن يمثّل جوهر السعادة في الحياة في هذه الدنيا. لقد اعتبر مؤلّفو تفسير المنار، في ضوء هذا الفهم، أن الهدف والغاية من التفسير هي معرفة القرآن بوصفه كتاباً هدايةً نحو السعادة في الدنيا والآخرة، وقالوا بأن جميع الأبحاث الأخرى في التفسير إنما هي وسيلةٌ للوصول إلى هذه الغاية، أو هي من توابعها^(٧٢). وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إن غاية التفسير، من وجهة نظرهم، هي الوصول إلى الهداية الإلهية في القرآن الكريم، وإن هذه الغاية لا تتسجم مع إعطاء دورٍ إيجاديّ

للمفسر، وإنما تضع المفسر في موقف الفاهم فقط.

ج. التفاسير الأثرية —

لقد ورد في بعض التفاسير الأثرية والروائية أحاديث تقول في مضمونها: إن حقيقة التفسير هو التحديث عن الله. إن هذا الكلام يُثبت بوضوح أن دور المفسر لا يتجاوز فهم مراد الله وبيانه. وقد قال ابن كثير، بعد نقل هذه الروايات في مقدمة تفسيره: إن وجود هذه الطائفة من الروايات كان هو السبب وراء إحجام بعض التابعين عن تفسير القرآن. وقد ارتضى ابن كثير هذه الروايات، ولكنه لم يفهم منها المنع من تفسير القرآن، وإنما حملها على المنع من الكلام حول القرآن بغير علم.

وإن من نماذج هذه الروايات، التي ورد ذكرها في تفسير ابن كثير، ما يلي:
- عن أبي عبيد...، عن عبد الله بن مسلم بن يسار، عن أبيه قال: إذا حدثت عن الله فقِفْ، حتى تنظر ما قبله، وما بعده^(٧٣).

- وعن مُعيرة، عن إبراهيم قال: كان أصحابنا يتقون التفسير، ويهابونه.
- وعن عبد الله بن أبي السَّفَر قال: قال الشعبي: والله ما من آية إلا وقد سألت عنها، ولكنها الرواية عن الله عز وجل.

- وعن الشعبي، عن مسروق قال: اتقوا التفسير؛ فإنما هو الرواية عن الله^(٧٤).
وقد صحح ابن كثير هذه الروايات، وحملها على بُعد أئمة السلف عن التفسير من دون علم. وقال في هذا الشأن: «فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به؛ فأما مَنْ تكلم بما يعلم من ذلك لغةً وشرعاً فلا حرج عليه؛ ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة؛ لأنهم تكلموا في ما علموه، وسكتوا عما جهلوه»^(٧٥).

د. ملاحظة خصائص الله في التفسير —

إن من علامات القول بمحورية المؤلف في التفسير الاهتمام بخصائص المؤلف في التفسير وفي فهم كلامه؛ إذ إن للنص - في ضوء هذا الاتجاه - ارتباطاً وثيقاً بالمؤلف،

وإن الغرض الرئيس من التفسير هو الوصول إلى مراده، وإن العقلاء يلاحظون خصائص المتكلمين والمؤلفين؛ من أجل الوصول إلى مقاصدهم. في حين أن محورية النص ومحورية المفسر لا تقتضيان الالتفات إلى خصائص المؤلف في فهم كلامه. إن المفسرين المسلمين - على الرغم من تنوع توجهاتهم في التفسير - قد اهتموا بخصائص الله سبحانه وتعالى، ويتجلى ذلك بوضوح من خلال تفسيرهم للقرآن الكريم، الأمر الذي يثبت قولهم بمحورية المؤلف في تفسير القرآن:

أ. التفاسير العرفانية —

لقد أنكر المبيدي كلام المعتزلة حول استقلالية العباد في أفعالهم؛ لأن هذا الكلام يفرغ ما في قولنا «إياك نستعين» من الحكمة والفائدة^(٧٦). وتمسك في مورد القرآن الكريم بهذه القاعدة الكلية: «إن كلام الله الحكيم - جلّ جلاله - منزّه عن الخلو من فائدة جديدة أو حكمة حسنة»^(٧٧). وهذا يعني الاهتمام بخصائص وصفات الله عز وجل. ومنها: حكمة الحق تعالى - في تفسير القرآن الكريم.

وقد ذهب عبد الرزاق الكاشاني إلى تفسير الاستحياء المنسوب إلى الله بالامتناع؛ لأن الاستحياء والخجل حالة انفعالية يلزم منها حدوث التغيير في ذات الحق، والله تعالى منزّه عن ذلك. وقال ما نصّه: «إن الله لا يستحيي؛ أي لا يمتنع امتناع المستحيي»^(٧٨).

ب. التفاسير الأدبية —

لقد سعى بعض المفسرين إلى بيان وشرح الأبعاد الأدبية للقرآن وتفسيره في ضوء القواعد البلاغية. وإن تفسير الكشاف، للزمخشري، من المصاديق البارزة لهذا النوع من التفاسير. وبالنظر إلى الاهتمام الخاص في هذه التفاسير بالأبعاد الأدبية قد يذهب التصور إلى أن هذه التفاسير تقول بمحورية النص، وتسعى إلى تفسير القرآن من خلال النظر في عناصره الداخلية، ولا تهتم بمراد المؤلف. ولكن لو رجعنا إلى هذه التفاسير فسوف نجد أنها تهتم بنية المؤلف على نحو تام. إن من خصائص محورية المؤلف في

تفسير الكشّاف التأكيد على ارتباط النصّ بالله تعالى، وأخذ خصائص الله في التفسير بنظر الاعتبار.

لقد عمد الزمخشري، في تفسير عبارة «بسم الله الرحمن الرحيم» - بعد اعتبار كلمة «بسم» متعلّقة بمحذوفٍ تقديره «اقرأ» -، إلى طرح هذا السؤال القائل: «فكيف قال الله - تبارك وتعالى - متبرّكاً باسم الله اقرأ؟»، ثمّ أجاب عن ذلك قائلاً: «هذا مقولٌ على ألسنة العباد... وكذلك الحمد لله ربّ العالمين... وكثيرٌ من القرآن على هذا المنهاج، ومعناه تعليم عباده كيف يتبرّكون باسمه، وكيف يحمّدونه ويمجّدونه ويعظّمونه»^(٧٩). إن هذه العبارة تحكي عن الاعتقاد بارتباط القرآن الكريم بالله سبحانه وتعالى، وتعكس القول باعتباره من التعاليم الإلهية.

قال الله تعالى، في الآية ٩٧ من سورة آل عمران، بشأن الكعبة المشرفة والبيت الحرام: «فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا يُبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا». إن ظاهر هذا التعبير هو الإخبار. بيد أن الزمخشري قد فسّره - على أساس الروايات وأقوال الفقهاء - على نحوين: **النحو الأول**: إن المراد من «فَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» حكمٌ شرعيٌّ للآخرين، حتى إذا دخله الجاني لا يمكن التعرّض له ومعاقبته، كما يحدث في سائر الأمكنة الأخرى، بل يجب الانتظار حتّى يخرج منه. وفي هذه الحالة يتمّ حمل الجملة على الإنشاء، وهو حملٌ على خلاف الظاهر. **الاحتمال الثاني**: أن يكون المراد هو الأمن من العذاب؛ بمعنى أن الذي يدخل حرّم الكعبة يكون آمناً من نار جهنّم^(٨٠). وعلى أساس هذا القول يتمّ حمل الكلام على الإخبار، ولكن، بالاستناد إلى الروايات، تمّ حصّرها بالأمان من النار؛ في حين أن الآية في الحدّ الأدنى تشتمل على إطلاقٍ من حيث الأمان الدنيوي وأمان أهله من النار. ويبدو أنه في صورة حمل الآية على الإخبار يكون المراد هو الأمان من العذاب، وإذا تمّ حمل الكلام على الإنشاء فإنه على أساس هذه القرينة الخارجية، وهي أنه قد يمكن العثور في الخارج على موارد تقول بأن الكعبة أو الأشخاص الذين كانوا متواجدين في بيت الله قد تمّ التعرّض لهم، وبهذه القرينة لم يتمّ ذكر الإخبار، وأن يكون المراد هو تحقّق الأمن في هذه الدنيا. وهذا الأمر يحكي عن ذهاب الزمخشري إلى القول بمحورية المؤلف، ولو كان من القائلين

بمحمورية النصّ لوجب عليه أن يفسّر الآية على أساس القواعد الصرفيّة والنحويّة والبلاغيّة، ولكان في الحدّ الأدنى قد ذكر احتمال أن تكون الآية دالةً على الإخبار، وأن يكون المراد منها هو تحقيق الأمان في هذه الدنيا.

كلام ابن تيمية حول اتفاق المفسرين المسلمين على محورية المؤلف —

لقد ذهب ابن تيمية بشأن تاريخ هذا البحث القائل: «هل يشتمل القرآن على آيات غير مفهومة بالنسبة إلى غير الله؟» إلى الاعتقاد بأنه لم يكن هذا البحث في الأساس مطروحاً بين المتقدمين، وقال في ذلك: «إنما وضع هذه المسألة المتأخرون من الطوائف؛ بسبب الكلام في آيات الصفات وآيات القدر وغير ذلك، فلقبوها: هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يُعلم معناه»^(٨١). وقال ابن تيمية، بعد بيان وتقييم مختلف الآراء في هذا الشأن: «ومن المتأخرين مَنْ وضع المسألة بلقبٍ شنيع، فقال: لا يجوز أن يتكلم الله بكلامٍ ولا يعني به شيئاً، خلافاً للحشوية الذين قالوا بإمكان أن يتكلم الله تعالى بكلامٍ ولا يريد به أيّ معنى»^(٨٢).

وقال ابن تيمية، في نقد هذا الكلام: «هذا لم يقله مسلمٌ: إن الله يتكلم بما لا معنى له. لوفي الأساس فإن النزاع لم يقع في هذا المعنى، وإنما النزاع هل يتكلم بما لا يفهم معناه؟ وبين نفي المعنى عند المتكلم لو أن الله لم يُردّ بهذا الكلام أيّ معنى ونفي الفهم عند المخاطب لوالقول بأن المخاطب لا يفهم المعنى والمراد من كلام الله بونٌ عظيم»^(٨٣).

إن هذا الكلام الأخير من ابن تيمية يشير بوضوح إلى ذهاب المفسرين المسلمين، من وجهة نظره، إلى القول بمحمورية المؤلف. وإن الشواهد الكثيرة التي ذكرناها من مختلف التفاسير، على اختلاف توجهاتها، تؤيد كلام ابن تيمية.

تجليات محورية المؤلف في المقبولات السابقة للمفسرين المسلمين —

إن المفسرين المسلمين - بالإضافة إلى تصريحهم في متون كتبهم التفسيرية بمحمورية المؤلف - قد قبلوا قبل أيّ خطوة يتخذونها في التفسير بأمور تحكي مباشرةً

عن قولهم بمحورية المؤلف في التفسير، أو أنها تستلزم القول بمحورية المؤلف. وفي ما يلي تقدّم شرحاً بذلك:

الاتفاق على القول بأن معاني القرآن من عند الله تعالى —

إن من بين الشواهد القاطعة والثابتة على أن المفسرين والعلماء الإسلاميين يذهبون في تفسير القرآن الكريم إلى القول بمحورية المؤلف هو أن جميع المسلمين يذهبون إلى الاعتقاد بأن معاني القرآن الكريم ومفاهيمه من عند الله سبحانه وتعالى. إن هذا الاعتقاد القائل بأن المعنى هو من عند الله تعالى يعني القول بمحورية المؤلف في التفسير؛ لأن إحدى الخصائص الأصلية لمحورية المؤلف هي اعتبار المؤلف موقعاً وموطناً للمعنى.

لقد ذكر الزركشي بشأن ما نزل على النبي الأكرم ﷺ ثلاثة آراء، وفي كل من هذه الآراء الثلاثة تمّ القبول بأن معاني القرآن هي من عند الله سبحانه وتعالى. وإن الذي كان سبباً في تعدد الأقوال هو تعدد الآراء بشأن القول باعتبار ألفاظ القرآن الكريم من عند الله تعالى؛ وعلى أساس أحد هذه الآراء الثلاثة كانت المعاني والألفاظ كلاهما من عند الله سبحانه وتعالى؛ وعلى أساس رأي آخر لا تُعدّ الألفاظ من عند الله، وإن القائلين بهذا الرأي ينقسمون بدورهم إلى قسمين؛ فقد ذهب بعضهم إلى القول بأن الألفاظ من عند رسول الله ﷺ، وقال قسم آخر بأن الألفاظ من عند جبرائيل عليه السلام^(٨٤). ولكن، كما ذكرنا سابقاً، لا أحد من المسلمين يقول بأن المعاني ليست من عند الله.

علم الأصول وقول المفسرين المسلمين بمحورية المؤلف —

إن من بين العلوم الإسلامية المهمة التي يتمّ فيها بحث بعض قواعد وأصول فهم النصّ، ومنه: القرآن الكريم، هو علم الأصول. لقد نشأ علم الأصول في أحضان علم الفقه. فقد توصل الفقهاء، خلال نشاطهم في استنباط الأحكام من مصادرها، إلى ضرورة التأسيس لعلمٍ آليّ يحتوي على القواعد والضوابط العامّة للاستنباط من

مصادر الأحكام^(٨٥). وبطبيعة الحال فإن مباحث الألفاظ في هذا العلم لا تختص بالروايات الفقهية وآيات الأحكام فقط، بل تنفع في فهم كل نص وفهم جميع تعاليم القرآن، الأعم من الفقهية والأخلاقية والاعتقادية وما إلى ذلك. ومن هنا فقد ذهب المختصون في علوم القرآن إلى الاعتقاد بحاجة المفسر إلى علم أصول الفقه أيضاً^(٨٦).

وبنظرة عابرة إلى علم الأصول يمكن في الحد الأدنى اعتبار مبحثين من مباحثه قرينة على ذهاب المفسرين المسلمين إلى القول بمحورية المؤلف، وهما:

١. تقسيم الدلالة إلى: تصوُّرية؛ وتصديقية.

٢. حجية الظواهر.

الاهتمام بالمراد الجدِّي عبر تقسيم المدلول إلى: تصوُّري؛ وتصديقي —

إن من بين الأبحاث المهمة في علم الأصول، التي تبين ذهاب الأصوليين إلى القول بمحورية المؤلف، تقسيم الدلالة إلى: دلالة تصوُّرية؛ ودلالة تصديقية. إن المراد من الدلالة التصوُّرية هي أنه عندما يتم سماع جملة، من أي شخص أو من أي شيء صدرت، فإن السامع العارف بتلك اللغة سوف ينتقل ذهنه بمجرد سماع الكلمات المستعملة في تلك الجملة إلى معاني تلك الكلمات، وكذلك المعنى الذي يفيدته الهيئة الأفرادية والتركيبية^(٨٧). ومن ذلك - على سبيل المثال -: عندما يسمع الشخص الناطق باللغة العربية عبارة «وكان عرشه على الماء» فإن ذهنه سوف ينتقل إلى المعنى اللغوي لـ «كان» و«العرش» و«على» و«الماء»، وكذلك المعنى الذي يفيدته تركيب الكلمات من كان واسمها وخبرها، سواء صدرت هذه الجملة من إنسان مدرك أو من إنسان غافل أو نائم، أو حتى لو صدرت من آلة. ويسمى العلماء في علم الأصول هذه الدلالة بالدلالة التصوُّرية، ويسمونها الشيء الذي يفيدته الكلام في الدلالة التصوُّرية بالمدلول التصوُّري^(٨٨).

ولو صدرت الجملة من متكلم مدرك فإن عبارته، بالإضافة إلى الدلالة التصوُّرية، سوف تشتمل على دلالة تصديقية. فعندما يسمع شخص كلاماً من المتكلم يدرك أن المتكلم قد أراد استعمال تلك الكلمات والهيئة الأفرادية

والتركيبية لها في معانيها، وأنه قد أراد بذلك أن ينتقل ذهن السامع عند سماع تلك الجملة إلى معناها اللغوي، وهذا هو الذي يتم التعبير عنه بـ «الإرادة الاستعمالية». كما تسمى هذه الدلالة التصديقية بـ «الدلالة التصديقية بالمعنى الأول» أيضاً. وبالإضافة إلى الإرادة الاستعمالية، فإن للمتكلم في ما وراء الجملة التي قالها هدفاً وغايةً، هي الغرض الأصلي من كلامه، وهذا يُطلق عليه مصطلح المراد الجدّي، الذي يريد من السامع أن يصل إليه من خلال سماع كلامه. ويتم التعبير عن هذه الإرادة في مصطلح علم الأصول بـ «الإرادة الجدّيّة»، وتسمى هذه الدلالة بـ «الدلالة التصديقية بالمعنى الثاني».

وتارةً تتطابق الإرادة الجدّيّة مع الإرادة الاستعمالية. ومن ذلك أن المتكلم - مثلاً - يقول جملة: «زيدٌ عالم»؛ لغرض الإخبار عن اتصاف زيدٍ بالعلم. وفي هذه العبارة يفيد تركيب الجملة من المبتدأ والخبر اتصاف زيدٍ بالعلم، والفرض أيضاً أن المتكلم يقصد من بيان الجملة المذكورة الإخبار عن علم زيد، ولكن المراد الجدّي قد لا يتطابق مع المراد الاستعمالي أحياناً، وهناك قرائن تثبت أن المراد الجدّي مخالفٌ للمراد الاستعمالي^(٨٩).

للحصول على المراد الجدّي للمتكلم يجب ملاحظة القرائن الخارجية والداخلية المحفوفة بالكلام. ومن ذلك، على سبيل المثال: لكي نفهم مراد الله سبحانه وتعالى من قوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (البقرة: ٢٧٥)، الذي يكون مفاده الاستعمالي هو حلية كل بيع، وهل هو ذات المفاد الاستعمالي أم أن المراد الجدّي منه شيء آخر؟ يجب علينا أن نرى سائر آيات القرآن، وكذلك كلمات المعصومين^(ع) أيضاً. فإن لم نجد في آيات القرآن، ولا في كلام المعصومين^(ع)، قيّداً لهذا الإطلاق سوف ندرك أن ذات هذا الإطلاق هو المراد الجدّي لله سبحانه وتعالى؛ ولكن لو تمّ النهي في آية أو رواية عن بيع خاصّ فسوف ندرك أن هذا الإطلاق لم يكن هو المراد الجدّي لله تعالى.

والذي نحن هنا بصدده إثباته هو أن كلام العلماء في علم الأصول، والذي قيل به المفسرون للقرآن أيضاً، يشير إلى أن الغاية الأصلية في فهم القرآن الكريم هي الحصول على المراد الجدّي لله سبحانه وتعالى، وهذا هو معنى محورية المؤلف عند

المفسرين المسلمين في التفسير.

حجية الظواهر في اكتشاف المقاصد —

يذهب الأصوليون إلى الاعتقاد بحجية ظواهر الكتاب، ومرادهم من ذلك اعتبار الظواهر لاكتشاف مراد الله تعالى. وحتى الأخباريون، الذين ينكرون حجية ظواهر الكتاب، يُصرِّحون بأن مراد الله تعالى أبعد من أن يكون في متناول فهم غير المعصوم. قال صاحب الكفاية في بيان حجية ظاهر كلام الشارع، والذي يشمل القرآن أيضاً: «لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة»^(٩٠). وقد رأى أن دليل اعتبار ظاهر كلام الشارع يكمن في السيرة العقلائية غير المردوع عنها من قبل الشارع المقدس، وقال في بيان سبب ذلك: «لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح»^(٩١).

ليس هناك فرق في حجية الظواهر - من وجهة نظر الأصوليين - بين القرآن الكريم وبين كلام المعصومين^(٩٢).

إن هذه العبارات تثبت بوضوح أن علماء الأصول يرون أن المراد من فهم الكلام هو الوصول إلى ما يقصده المتكلم. ومرادهم من حجية الظواهر هو اعتبار ظاهر الكلام للحصول على مراد المتكلم عند عدم العثور على قرينة على خلاف الظاهر. والأخباريون بدورهم - وهم الذين لا يقولون بحجية ظواهر القرآن بالنسبة إلى غير المعصومين^(٩٣) - إنما يريدون بذلك أنه لا يمكن الوصول إلى مراد الله سبحانه وتعالى من خلال الاستناد إلى الظاهر. وإن بعض عباراتهم التي استعملوها في هذا الشأن تشير بوضوح إلى أن مرادهم من فهم القرآن - الذي لا يجيزونه أو لا يرون إمكانه لغير المعصوم^(٩٣) - هو الوصول إلى مراد الله سبحانه وتعالى. قال الإسترآبادي في بيان سر اختصاص فهم القرآن بالمعصومين^(٩٤): «والسر فيه أنه لا سبيل إلى فهم مراد الله إلا من جهتهم^(٩٤)؛ لأنهم عارفون بناسخه، ومنسوخه، والباقي منه على الإطلاق، والمؤول، وغير ذلك، دون غيرهم، خصهم الله والنبى^(٩٤) بذلك»^(٩٤).

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

مقتضى أدلة إثبات ضرورة الوحي —

لقد أثبت المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون حاجة الإنسان إلى الوحي، وضرورة إرسال الرسل من عند الله سبحانه وتعالى، بمختلف الطُرُق. وإن قوام جميع هذه الأدلة يكمن في حاجة البشر إلى الحصول على تعاليم من قِبَل الله تعالى، وعدم كفاية المصادر العامة للمعرفة في الوصول إلى جميع المعارف التي يحتاج إليها الإنسان. وقد عمد الشيخ الطوسي إلى تعداد فوائد بعث الأنبياء، وإثبات حُسْن ذلك، وأكد على ضرورة ذلك بقاعدة اللطف. وقد ذكر في هذا السياق تسع فوائد للبعثة، حيث اعتبر فيها بأجمعها حاجة الإنسان إلى التعاليم الوحيانية. ومن تلك الفوائد التي ذكرها للبعثة تعاضد العقل مع الوحي، ووضع العلوم الجديدة تحت تصرف البشر^(٩٥). وقد عمد العلامة الحلي - في شرحه لكلام الشيخ الطوسي، وتبعاً له في مسألتين - إلى بحث حُسْن البعثة ووجوبها، وقال: إن كلمة المسلمين بأجمعهم قد اتفقت على ذلك. وقال في شرح تعاضد العقل والشرع بوصفه أحد وجوه حُسْن البعثة: «منها: أن يعتضد العقل بالنقل في ما يدلّ العقل عليه من الأحكام، وأن يستفاد الحكم من البعثة في ما لا يدلّ العقل عليه»^(٩٦).

وقد اختار الشيخ السبحاني من بين الأدلة المتنوعة المذكورة في الكتب الكلامية لإثبات ضرورة الوحي خمسة أدلة، وعمد إلى شرحها وبيانها، وهي:

١. حاجة المجتمع البشري إلى القانون. وقد تمّ في هذا الدليل، بعد بيان نزوع الإنسان إلى الحياة الاجتماعية، وضرورة وجود قانونٍ لتنظيم العلاقات الاجتماعية، تمّ بيان الشرائط الواجب توفُّرها في المشرّع والمقتنّ - والتي لا تنطبق على غير الله سبحانه وتعالى -، وتمّ التعريف بالأنبياء كأشخاصٍ تمّ اختيارهم لحمل القوانين الواجبة والضرورية في تنظيم الحياة الاجتماعية للبشر من طريق الوحي.

٢. حاجة الإنسان إلى المعرفة وعدم كفاية العقل والغريزة لحلّ المشاكل الماثلة أمام الإنسان. وفي هذا الدليل تمّ التأكيد على قصور علم الإنسان في مجال المعارف الإلهية، وبذلك يتمّ إثبات حاجة الإنسان إلى الوحي.

٣. ضرورة هداية الفطريات وتعديل غرائز الإنسان؛ إذ لو لم تتمّ مساعدة

الفطريات والغرائز بهداية الوحي فإنها سوف تتحرف عن مسارها، وتتجرف نحو الميئل إلى عبادة الأصنام.

٤. حاجة الإنسان إلى الكمال الروحي والمعنوي، وعدم إمكان تحقق ذلك إلا في ظلّ التعاليم الوحيانية.

٥. إثبات ضرورة الوحي من طريق قاعدة اللطف الإلهي، بمعنى أن الله يضع تحت تصرف الإنسان ما يحتاج إليه من أجل تحقيق الغرض من خلقه - وهو السعادة -، وكذلك ما ينفعه في التقرب من الله وإطاعته، والبعد عن معصيته، وهذا هو الذي تقتضيه الحكمة الإلهية^(٩٧).

لقد تحدّث العلامة الطباطبائي عن حاجة الإنسان إلى الهداية التشريعية بالتفصيل، وأثبت أن هذه الهداية يتمّ وضعها تحت تصرف الإنسان من طريق الوحي، وفي الحقيقة فإن الوحي والنبوة إنما هما لضمان وتلبية حاجة الإنسان إلى العقائد الصحيحة والقوانين الصائبة، التي يتعيّن على الإنسان أن يؤمن بها، وأن ينظّم حياته على أساسها؛ ليصل إلى ما يصبو إليه من السعادة^(٩٨).

إن الذي نشاهده في جميع هذه الأدلّة، التي تمّت إقامتها من أجل إثبات ضرورة الوحي، هو حاجة الإنسان إلى التعاليم الوحيانية، ولازم ذلك هو القبول بأن الله يضع هذه التعاليم تحت تصرف البشر من طريق الوحي، وعلى هذا الأساس يجب على المفسّر أن يسعى إلى تحصيلها، وأن يصل بذلك إلى ما أَرَادَهُ اللهُ سبحانه وتعالى.

وفي الختام من الضروريّ التأكيد على هذه النقطة، وهي أنه يمكن الاستناد - في بيان وجوب القول بمحورية المؤلّف في تفسير القرآن الكريم - إلى الكثير من الآيات التي تصف القرآن بأنه وسيلة للهداية من قِبَلِ اللهُ سبحانه وتعالى^(٩٩). وقد سَعَيْنَا في هذه المقالة للاستناد إلى صريح وظاهر الكلام الصادر عن ذات المفسّرين، وكذلك لازم مقبولاتهم أيضاً، وإثبات ذهابهم إلى محورية المؤلّف من نفس كلامهم.

النتيجة —

١. هناك في تفسير النصوص ثلاثة اتجاهات، وهي: محورية المؤلّف، ومحورية

النص، ومحورية المفسر.

ويذهب الأسلوب والمنهج الشائع في تفسير النصوص إلى اتجاه محورية المؤلف، ويحصر مهمة المفسر في الوصول إلى مراد المؤلف.

ويذهب البنيويون في المجال الأدبي إلى الاعتقاد بأن المعنى يكمن في النص، وأن الوصول إلى المعنى رهْنُ بمعرفة العناصر الداخلية وبنية النص، وعدم الحاجة إلى لحاظ أمر آخر من خارج النص.

وأما أصحاب النزعة التفكيكية والفلاسفة الهرمنيوطيقيون فيذهبون إلى إعطاء المفسر دوراً في إيجاد المعنى، مع فارق أن التفكيكيين يعطون الدور الكامل للمفسر، وأما في الهرمنيوطيقا الفلسفية فيكون أفق النص دخيلاً في إيجاد المعنى أيضاً. وتكمن نقطة اشتراك القائلين بمحورية المفسر والقائلين بمحورية النص في تجاهل نية وقصد المؤلف.

٢- إن الشاخص المشترك بين المفسرين المسلمين - على الرغم من تعدد أساليبهم واتجاهاتهم التفسيرية - يكمن في قولهم بمحورية المفسر. وإن القول بمحورية المؤلف من الرسوخ في أذهان المسلمين بحيث إن أصحاب الاتجاهات المنحرفة منهم في التفسير، والذين لم يكونوا في الحقيقة يسعون للحصول على مراد الله من الآيات، كانوا بدورهم يقولون: إن ما يذكرونه إنما هو مراد الله من الآيات، بزعمهم.

٣- إن الاهتمام بفهم مراد الله تعالى يمثل إحدى خصائص القول بمحورية المؤلف في تفاسير المفسرين المسلمين. إن فهم مراد الله يمثل - من وجهة نظرهم - هوية التفسير، وقد صرح بعضهم بذلك في تعريفهم للتفسير.

٤- لقد عمد بعض المفسرين إلى تبويب مفاهيم القرآن الكريم. وإن مضمون الأقسام المذكورة من قبلهم يُشير بوضوح إلى أنهم يرون أن مهمة المفسر تقتصر على معرفة وفهم مراد الله تعالى من الآيات.

٥- لقد تجلّى الاهتمام بفهم مراد الله سبحانه وتعالى في التفاسير العرفانية، والتفاسير الاجتماعية، والتفاسير الأثرية (الروائية)، والتفاسير المادية، والتفاسير الكلامية، والتفاسير العلمية أيضاً.

٦. يذهب المفسِّرون المسلمون إلى الاعتقاد بوجود الارتباط الوثيق بين القرآن الكريم وبين الله سبحانه وتعالى، ويقولون بأن القرآن الكريم هو مخزنُ الودائع الإلهية، وأنه يشتمل على الوعود الإلهية، وأنه يبيِّن مراد الله تعالى.
٧. إن من خصائص القول بمحورية المؤلف من قِبَل المفسِّرين المسلمين اهتمام هؤلاء المفسِّرين بخصائص الله سبحانه وتعالى في تفسير آيات القرآن الكريم.
٨. لقد عمد المفسِّرون المسلمون إلى التعريف بالمفسِّر بوصفه فاهماً لمراد الله، ولم يروا له أي دورٍ في إيجاد المعنى.
٩. إن من الشواهد الأخرى على ذهاب المفسِّرين المسلمين والمتخصِّصين في علوم القرآن إلى محورية المفسِّر إجماعهم على القول بأن معاني القرآن الكريم هي من عند الله سبحانه وتعالى. وبذلك فإن معاني آيات القرآن الكريم ليست من صنع المفسِّر، ولا يمكن الوصول إلى تلك المعاني من خلال الاستناد إلى مجرد العناصر الداخلية للنصِّ فقط، بل إن النصَّ هو مجرد واسطةٍ للتعبير عن نيةٍ ومراد المؤلف. ومن هنا يجب على المفسِّر أن يبحث حثماً عن اكتشاف مراد الله سبحانه وتعالى من الآيات، ولو توفَّرتُ القرائن التي تثبت عدم تطابق مراد المؤلف مع ظاهر الآية يجب رفع اليد عن ظهورها.
١٠. يذهب المفسِّرون المسلمون إلى اعتبار علم أصول الفقه أحد العلوم الضرورية في التفسير. وإن أبحاثاً مختلفة من هذا العلم تشير إلى القبول بمحورية المؤلف عند علماء الأصول، ومن بين تلك الأبحاث: بحث تقسيم المدلول إلى: المدلول التصديقي؛ والمدلول التصوري، والبحث عن حجِّية الظواهر. وإن الاهتمام بالمدلول التصديقي والتأكيد على تشخيص المراد الجدي، وكذلك اعتبار الظواهر للوصول إلى مراد المؤلف، يدلُّ بوضوحٍ على افتراض محورية المؤلف أمراً مفروضاً منه.
١١. إن مقتضى الأدلة التي أقامها المتكلمون والحكماء المسلمون على إثبات ضرورة الوحي هو القول بمحورية المؤلف في تفسير القرآن الكريم؛ إذ إن جميع هذه الأدلة تقوم على حاجة الإنسان إلى المعارف الوحيانية.

الهوامش

- (١) في ما يتعلق بالهرمنيوطيقا التقليدية والآراء التفسيرية للأشخاص المدرجين ضمن الهرمنيوطيقين التقليديين انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص): ٥٢٣، ٥٢٧، ٥٨٩، نشر مركز، ط٤، ١٣٧٨هـ.ش؛ پول ريكور، «رسالت هرمنوتيك» (رسالة الهرمنيوطيقا)، المطبوع ضمن كتاب (حلقه انتقادي): ٢٤؛ أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنيوطيقا): ٢٧، ٣٤، ١١٠، ٥٣٧، نشر دانش وأنديشه معاصر، ط١، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٢) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص): ٥٩١ - ٥٩٤.
- (٣) انظر: رامان سلدن وبيتر ويدسون، راهنماي نظريه أدبي معاصر (مرشد النظرية الأدبية المعاصرة): ١٣٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، انتشارات طرح نو، ط٢، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٤) في ما يتعلّق بالبنوية انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص): ١٨٠ فما بعد؛ رامان سلدن وبيتر ويدسون، راهنماي نظريه أدبي معاصر (مرشد النظرية الأدبية المعاصرة): ١٣٤ - ١٥٢.
- (٥) في ما يتعلّق بالتفكيكية انظر: محمد ضميران، جاك دريدا ومتافيزيك حضور (جاك دريدا ومتافيزيقيا الحضور)، انتشارات هرمس، ط١، طهران، ١٣٧٩هـ.ش؛ غراهام آلان، رولان بارت، ترجمه إلى اللغة الفارسية: پیام يزدانجو، نشر مركز، طهران، ١٣٨٥هـ.ش؛ نصر الله إمامي، ساخت شكني در فرايند تحليل أدبي (التفكيكية في مسار التحليل الأدبي): ١١ - ١٢، نشر رشن، الأهواز - إيران، ١٣٨٢هـ.ش؛ بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص): ٣٧٩ فما بعد؛ رامان سلدن وبيتر ويدسون، راهنماي نظريه أدبي معاصر (مرشد النظرية الأدبية المعاصرة): ١٨٢ فما بعد.
- (٦) انظر: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٢٨٥، دار المعرفة، ط٢، بيروت، ١٤١٥هـ؛ جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن ٤: ١٩٣، منشورات الشريف الرضي، ط٢، قم، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٧) انظر: محمد بن سليمان الكافيجي، التيسير في قواعد علم التفسير: ١٢٤، دراسة وتحقيق: ناصر بن محمد المطرودي، دار القلم - دمشق ودار الرفاعي - الرياض، ط٢، ١٤١٠هـ.
- (٨) انظر: فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ٢: ٤٠١، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ط٢، طهران، ١٤٠٨هـ.
- (٩) انظر: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٩٧، مؤسسة الأعلمي، ط٣، بيروت، ١٣٩٤هـ.
- (١٠) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤، منشورات جماعة المدرّسين، ط٥، قم، ١٤١٧هـ.
- (١١) انظر: السيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ١: ٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

- (١٢) انظر: السيد عبد الحسين الطيّب، أطيب البيان في تفسير القرآن ١: ٢٠، انتشارات إسلام، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- (١٣) انظر: العلامة حسن المصطفوي، تفسير روشن (التفسير الواضح) ١: ١١، مركز نشر كتاب، طهران، ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٤) انظر: مصطفى الخميني، تفسير القرآن الكريم ١: ٤، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، طهران، ١٤١٨هـ.
- (١٥) محمد بن سليمان الكافيجي، التيسير في قواعد علم التفسير: ١٢٤.
- (١٦) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤.
- (١٧) إن المصاديق التي يذكرها الشيخ الطوسي لهذا القسم هي الآيات الخاصة بقيام الساعة ويوم القيامة، التي خصّ الله العلم بوقتها بنفسه. ومنها: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأعراف: ١٨٦). بيد أن الإشكال الذي يردُّ عليه في هذا الشأن هو أننا لا نواجه مشكلةً في فهم ما ذكره الله في هذه الآيات، نعم إن ما ذكره الله فيها هو أنكم لا تعلمون بزمان حدوث يوم القيامة، وإن الله سبحانه وتعالى هو وحده الذي يعلم بوقت القيامة.
- (١٨) يبدو أن مراده من «الظاهر» هو المفاد الاستعمالي، وإن مراده من «المعنى» هو المراد الجدّي، وهذا الأمر يثبت أن الشيخ الطوسي كان ملتفتاً إلى مرحلة فهم المفاد الاستعمالي للكلام ومرحلة كشف المراد الجدّي في التفسير أيضاً.
- (١٩) إن المقصود من «المراد» في هذا القسم هو المراد الجدّي أيضاً.
- (٢٠) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٧٩، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٣هـ - ٢٠١٠م.
- (٢١) انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن ١: ٣ - ٤، تحقيق: محمد جعفر ياحقي ومحمد مهدي ناصح، بنياد پژوهش هاي إسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٤٠٨هـ.
- (٢٢) انظر: محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير ١: ١٣، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- (٢٣) انظر: أحمد بن محمد ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ١: ٥٠، تحقيق: أحمد عبد الله قرشي رسلان، الناشر: د. حسن عباس زكي، القاهرة، ١٤١٩هـ. كما نقل ابن عجيبة كلاماً عن شخص اسمه الشيخ زروق، فرّق بوضوح بين التفسير الصوفي والتفسير الباطني، وعدّ الباطنية خارجين عن شريعة الإسلام. يقول الشيخ زروق: «نظر الصوفي أخصّ من نظر المفسرّ وصاحب فقه الحديث؛ لأنّ كلاًّ منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس إلاّ، وهو يزيد بطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتاه، وإلاّ فهو باطنيّ خارجٌ عن الشريعة، فضلاً عن المتصوّفة. واللّه أعلم». (المصدر نفسه).
- (٢٤) انظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير ١: ١٣.
- (٢٥) لقد ذهب الشيخ محمد هادي معرفة، في كتاب (التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب)، في ذيل

عنوان «أهم تفاسير الصوفية وأهل العرفان»، إلى اعتبار تفسير التستري، وحقائق التفسير للسلمي، ولطائف الإشارات للقشيري، وكشف الأسرار للمبيدي، وتفسير الخواجة عبد الله الأنصاري، وتفسير ابن عربي، وعرائس البيان في حقائق القرآن لروزبهان الشيرازي، من التفاسير العرفانية. وقد عمد سماحته في كتابه (تفسير ومفسران) - مع ما تقدّم ذكره في كتاب (التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب) - إلى إضافة تفسير المواهب العلية للكاشفي، وتفسير صدر المتألهين، والتأويلات النجمية، إلى قائمة التفاسير العرفانية أيضاً. (انظر: الشيخ محمد هادي معرفة، تفسير ومفسران (التفسير والمفسرون) ٢: ٢٨٢ فما بعد، مؤسسة فرهنگي التمهيد، ط١، ١٣٧٩هـ.ش).

(٢٦) يتّضح من مدحه وثأئه على الصوفية في مقدّمة تفسيره أن التفسير المذكور تفسير عرفاني وصوفي.

(٢٧) انظر: عبد القادر بن الملا حويش آل غازي، بيان المعاني ١: ١٠، مطبعة الترقّي، ط١، دمشق، ١٣٨٢هـ.

(٢٨) انظر: أبو محمد سهل بن عبد الله التستري، تفسير التستري: ١٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣هـ.

(٢٩) المصدر السابق: ٢٩. بيّد أن نفي إرادة النهي عن الأكل من الشجرة المحرّمة - وهو الذي يفهم من ظاهر الآية - غير صحيح، وإن النهي عن الاهتمام بغير الله على فرض إرادته يُعدّ من المعاني الباطنية للآية، والذي يجب تعلّمه من الراسخين في العلم والمحيطين بجميع معاني القرآن - الأعمّ من الظاهر والباطن -، وهم الأئمة المعصومون (عليهم السلام). والذي يعنينا في هذا الكلام هو تأكيد التستري على استخراج وبيان مراد الله سبحانه وتعالى من الآية.

(٣٠) انظر: المصدر السابق: ٣٠.

(٣١) انظر: السيد حيدر الأملي، المحيط الأعظم والبحر الخضم ١: ٢٨٨، تحقيق: السيد محسن الموسوي التبريزي، وزارت الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط٣، طهران، ١٤٢٢هـ.

(٣٢) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ٢: ٣٨١، دار الأرقم، بيروت.

(٣٣) انظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير ب (تفسير المنار) ١: ٢٤ - ٢٥، دار الفكر، ط٢، بيروت.

(٣٤) انظر: أبو الحسن بن محمد بن طاهر العاملي، مرآة الأنوار ومشكاة الأبرار (مقدّمة تفسير البرهان): ١٥، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٩هـ.

(٣٥) انظر: المولى محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٧٥ فما بعد، مكتبة الصدر، ط٢، طهران، ١٣٧٤هـ.

(٣٦) المصدر السابق: ٧٨.

(٣٧) أبو عبد الله محمد بن عمر الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ١: ٩٥، دار إحياء التراث العربي، ط٣، بيروت، ١٤٢٠هـ.

(٣٨) المصدر السابق ١: ١٥٧.

(٣٩) المصدر السابق ١: ٢٠٤.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

(٤٠) في ما يتعلّق بتعريف التفسير العلمي انظر: أمين الخولي، مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب: ٢١٧، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٥م.
(٤١) الطنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم ١: ١١، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٥هـ.
(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) لقد آمن السير السيد أحمد خان الهندي بـ «أصول نظريات العلوم الجديدة، ودرس جميع العلوم الطبيعية وقوانينها، وعمد إلى تأويل كلّ عقيدة أو آية من القرآن إذا لم تتسجم معها. وقد بالغ في ذلك إلى الحدّ الذي اعتبر معه جميع الآيات وكأنّها نازلة بشأن العلوم الطبيعية. وقد عمد إلى تحريف آيات القرآن، وعدّ ذلك منه خطراً كبيراً على الأصول الإسلامية» (انظر: السيد أبو الحسن الندوي، أرزيابي تمدّن غرب (نقد الحضارة الغربية): ١٣٠، ترجمه واقتبس منه إلى اللغة الفارسية: السيد محمد تقفي وعلي أكبر مهدي پور). وانظر أيضاً: آ. مراد وحامد إغارون. بيرك وعزيز أحمد، نهضت بيدارگری در جهان اسلام (حركة اليقظة في عالم الإسلام): ٢١٠ - ٢٣٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد مهدي جعفري. وقد أنكر السيد جمال الدين الأفكار المنحرفة التي صدرت عن السير أحمد خان بشدّة. وقد عمد إلى تأليف الرسالة النيجرية في الردّ على الآراء المادّية للسير السيد أحمد خان. وقد اعتبره السيد جمال الدين شخصاً ملحداً، واعتبر منهجه في التفسير من المصاديق الواضحة لمنهج التفسير بالرأي. (انظر: السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى: ٤١٣ - ٤١٦، مقالة «الدهريون في الهند»).

(٤٤) إن عبارته بشأن هذه الأصول كما يلي: «لا بدّ من العلم بأن تفسير الكلام - الأعمّ من أن يكون ذلك الكلام هو كلام الله أو كلام الإنسان - يجب أن تتّضح فيه النكات المدرجة فيه في المقام الأول» (السير السيد أحمد خان الهندي، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان: كه، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محمد فخر داعي گيلاني، مطبعة آفتاب، طهران، ١٣٣٢هـ.ش).

(٤٥) نحن لا نرى هذا النوع من تفسير التأويل صحيحاً بطبيعة الحال، ولسنا بصدّد مناقشته هنا، وإنما غايتنا من ذكر كلامه هي إيضاح ذهابه إلى محورية المؤلف.

(٤٦) انظر: السير السيد أحمد خان الهندي، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان ١: كز، كح.

(٤٧) انظر: عبد الكريم بن هوازن القشيري، لطائف الإشارات ١: ٤١، تحقيق: إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، مصر.

(٤٨) انظر: الحاج السلطان محمد الجنابادي، تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة ١: ١٧ - ١٨، مؤسسة الأعلمي لمطبوعات، ط٢، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م.

(٤٩) صدر الدين محمد القونوي، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن: ١٣٠، تقديم وتحقيق وتصحيح: السيد جلال الدين الأشتياني، منشورات مركز التبليغات الإسلامي، ط١، قم، ١٣٨١هـ.ش.

(٥٠) المصدر السابق: ١٣٠ - ١٣١.

(٥١) رشيد الدين أحمد بن أبي سعيد انظر: المبيدي، كشف الأسرار وعدّة الأبرار ١: ١٩، تحقيق: علي أصغر حكمت، انتشارات أمير كبير، ط٥، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

(٥٢) محيي الدين ابن عربي، رحمة من الرحمن ١: ٨، جمع وتأليف: محمود محمود الغراب،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٢٠٢ م - ١٤٤٤ هـ

١٤١٠هـ - ١٩٨٩م. لقد طبعت حتى الآن ثلاثة تفاسير، وهي: (إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن)، و(رحمة من الرحمن)، و(تفسير القرآن الكريم)، بوصفها من مؤلفات ابن عربي. أما التفسير الأول فهو لابن عربي قطعاً وبقلمه، وقد تمّ العثور في هذا التفسير إلى تفسير الآية ٢٥٢ من سورة البقرة، وقد طبع في هوامش تفسير (رحمة من الرحمن). وأما كتاب (رحمة من الرحمن) فهو في الأصل عبارة عن تفاسير متفرقة، تمّ استخراجها من كتاب (الفتوحات المكيّة)، وهو من إعداد: محمود محمود الغراب. وأما بالنسبة إلى التفسير الثالث فهناك تشكيكٌ جادٌ في انتسابه إلى ابن عربي، وهناك احتمالٌ كبير أن يكون من تأليف عبد الرزاق الكاشاني. (في ما يتعلق بانتساب المؤلفات التفسيرية إلى محيي الدين ابن عربي انظر: محمد هادي معرفة، تفسير ومفسران (التفسير والمفسرون) ٢: ٤١٢ فما بعد).

(٥٣) انظر: محيي الدين ابن عربي، إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن (على هامش رحمة من الرحمن): ٩ - ١٠.

(٥٤) مصطفى الخميني، تفسير القرآن الكريم ١: ٦.

(٥٥) القنوي، إيجاز البيان في تفسير أم القرآن: ٩ - ١٠.

(٥٦) المصدر السابق: ١٠.

(٥٧) سيد قطب، في ظلال القرآن ١: ١٥، دار الشروق، ط٩، بيروت، ١٤٠٠هـ.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٦، دار إحياء التراث العربي، ط١، طهران، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(٦٠) المصدر السابق: ٧.

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) أبو الحسن الفتوني النباطي العاملي الإصبهاني الغروي، مقدّمة تفسير مرآة الأنوار ومشكاة الأبرار: ٨، تصحيح: محمد بن جعفر الموسوي الزرندي، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٣هـ.

(٦٣) انظر: الطنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم ١: ٥٤.

(٦٤) الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ١: ١٣١، تحقيق وتعليق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

(٦٥) انظر: السير السيد أحمد خان الهندي، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان: يج.

(٦٦) محمد بن الحسين السلمي، حقائق التفسير ١: ١٩، تحقيق: سيد عمران، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ.

(٦٧) محيي الدين ابن عربي، تفسير القرآن الكريم (المنسوب إلى ابن عربي) ١: ٤ - ٥، تحقيق: مصطفى غالب، انتشارات ناصر خسرو، ط٢، طهران، ١٩٧٨م.

(٦٨) أحمد بن محمد ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ١: ٥٠.

(٦٩) محيي الدين ابن عربي، رحمة من الرحمن ١: ١٢.

(٧٠) المصدر نفسه.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢م - ١٤٤٤هـ

- (٧١) المصدر نفسه.
- (٧٢) قال محمد رشيد رضا بشأن التفسير المنشود له ولأستاذه [محمد عبده]: «التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دينٌ يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابعٌ له، أو وسيلةٌ لتحقيقه».
- (محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير بـ (تفسير المنار) ١: ١٧).
- (٧٣) ليتضح بعد ذلك أن المراد من التكلّم عن الله هو تفسير القرآن، وأن مراده من النظر في العبارات والآيات السابقة واللاحقة هو أخذ سياق الكلام بنظر الاعتبار.
- (٧٤) إسماعيل بن عمرو ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم ١: ١٤، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٩هـ.
- (٧٥) المصدر نفسه.
- (٧٦) انظر: رشيد الدين أحمد بن أبي سعيد المييدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار ١: ١٧.
- (٧٧) المصدر نفسه.
- (٧٨) عبد الرزاق الكاشاني، تفسير القرآن الكريم ١: ٢٣.
- (٧٩) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١: ٤، منشورات أدب حوزة، قم.
- (٨٠) انظر: المصدر السابق ١: ٣٨٩.
- (٨١) الشيخ حلیم بن تقي الدين ابن تيمية، التفسير الكبير ٢: ١٠٦، تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- (٨٢) المصدر نفسه.
- (٨٣) المصدر نفسه.
- (٨٤) انظر: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٣٢١، النوع ١٢ (في كيفية إنزاله)، دار المعرفة، ط٢، بيروت، ١٤١٥هـ. وقد نقل الأقوال الثلاثة عن السمرقندي، ولم يذكر اسم من قال بالاعتقاد بأن الألفاظ من عند رسول الله، أو من عند جبرائيل. انظر أيضاً: جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ١: ١٤٦، النوع ١٦ (في كيفية إنزاله)، منشورات الشريف الرضي، ط٢، قم، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٨٥) في ما يتعلّق بالجذور التاريخية لعلم الأصول انظر: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى): ٤٩ - ٥٢؛ السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٤٦ فما بعد، دار التعارف، ط٢، بيروت، ١٤٠١هـ.
- (٨٦) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٢٢؛ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ٤: ٢١٥؛ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الإصفهاني، مقدّمة جامع التفاسير: ٩٥، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، ط١، الكويت، ١٤٠٥هـ؛ محمد بن أحمد ابن جزي الكلبلي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل ١: ٦.
- (٨٧) إن المراد من الهيئة الأفرادية هو هيئة آحاد المفردات، من قبيل: كلمة «جاعل»، فهي بالإضافة

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- إلى المادة المؤلفة من «ج ع ل»، ذات هيئة من اسم الفاعل. والمراد من الهيئة التركيبية بدورها هي الهيئة التي تحصل من تركيب المفردات والكلمات، ومن ذلك - على سبيل المثال - أن هيئة المبتدأ والخبر الحاصلة من تركيب كلمة «الله» و«حي» في جملة «الله حي» هيئة تركيبية.
- (٨٨) في ما يتعلّق بالدلالة التصورية ومنشأ هذه الدلالة انظر: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى): ١٠٣ - ١٠٨، مجمع الشهيد الصدر العلمي، ط٢، ١٤٠٨هـ؛ الشيخ محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول (تقريرات أبحاث درس الميرزا الغروي النائيني) ٣: ١٤١، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦هـ.
- (٨٩) في ما يتعلّق بالدلالة التصديقية ومنشأ هذه الدلالة انظر: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى): ١٠٣ - ١٠٨؛ السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ١٢٣ - ١٢٦؛ محمد كاظم الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ١٦ - ١٧، مؤسّسة آل البيت للإحياء التراث، ط٢، بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م؛ الأغا ضياء العراقي، نهاية الأفكار ١: ٥٢٣، ٥٨٣.
- (٩٠) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٢٨١.
- (٩١) المصدر نفسه.
- (٩٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٩٣) يبدو من الأخباريين أنهم كانوا بصدد إثبات عدم الاعتبار الشرعي لفهم غير المعصوم. بيد أن مقتضى بعض أدلتهم عدم إمكان فهم القرآن بالنسبة إلى غير المعصوم. انظر: علي أكبر بابائي وآخرون، روش شناسي تفسير قرآن (معرفة منهج تفسير القرآن): ٤٢، تحت إشراف: محمود رجبى، نشر سمت، ط١، طهران، ١٣٧٩هـ.ش؛ محمود رجبى، روش تفسر قرآن (منهج تفسير تفسير القرآن): ٢٩، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ط١، قم، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٩٤) محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٢٨، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٤هـ.
- (٩٥) انظر: الحسن بن يوسف العلامة الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده الأملي: ٣٤٦ - ٣٤٨، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٢، قم.
- (٩٦) المصدر السابق: ٣٤٦.
- (٩٧) انظر: جعفر السيجاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ٣: ٢١ - ٥٨، بقلم: حسن محمد مكي العاملي، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط٦، قم، ١٤٢٦هـ.
- (٩٨) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٢٦٠ - ٢٦٢.
- (٩٩) إن بعض هذه الآيات عبارة عن: البقرة: ٢٦؛ المائدة: ١٦؛ الزمر: ٢٣.

المورمونية والشيخية في المسيحية والإسلام

دراسة مقارنة في أسباب ظهور الفرقتين

د. الشيخ رضا كاظمي راد (*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة

لا شك في أن الإيمان بالموعود يحظى من الناحية اللاهوتية بمكانة بارزة في الأديان السماوية. يُضاف إلى ذلك أن المسائل الخاصة بأحداث الآخرة تُعدّ من المسائل الهامة والمصيرية في الأديان الإبراهيمية. ويمكن القول: إن مقولة الإيمان بالموعود تأتي في المرتبة الثانية بعد معرفة الله؛ من حيث التسبب بكثرة الانشقاقات المذهبية والدينية. لقد كانت هذه المسألة منذ القدم، وعلى طول التاريخ، مثاراً للبحث والجدل، ولم تخمد جذوتها بتقادم الزمن أبداً، بل كلما تقدّمنا في التاريخ، ووصلنا إلى المرحلة المعاصرة، أصبحت هذه الجذوة أكثر توقّداً وتأثيراً في عقيدة الناس. وتشهد الأبحاث والدراسات في هذا الشأن على أن الإيمان بالمنقذ والمخلص قد شكّل أرضية خصبة لظهور الفرق المختلفة في كل من الديانتين: المسيحية؛ والإسلام؛ إذ شهد القرنان الأخيران، بعد بروز مسألة آخر الزمان وظهور المنقذ والمنجي. سواء في الإسلام أو المسيحية، ظهور العديد من الفرق على أساس هذا الإيمان، حيث تحمل كل واحدة منها تفسيراً خاصاً عن الإيمان بالموعود وظهور المنجي. وفي جميع هذه الفرق كان هناك شخصٌ يتمتع بصفاتٍ خاصة، ويدعى الارتباط بظهور المنقذ. وكانت هذه

(*) باحثٌ متخصصٌ في الأديان المقارنة، وعضو منتدى الحوار الإسلامي - المسيحي، ومدير المعهد الدولي للدراسات المقارنة بين الأديان.

الفرق تتبلور بعد التفاف الأتباع حول المدعي، وتأسيس العقائد الخاصة. ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه كان للإيمان بالموعود دورٌ أساس في ظهور الفرقة المورمونية. كما كان للاعتقاد بظهور المنجي دورٌ هام في ظهور بعض الفرق، ومنها: الشيخية. وقبل الدخول في صلب البحث، يبدو من الضروري أن نتناول أصل الاعتقاد بآخر الزمان، وظهور المنقذ، في كلتا الديانتين (الإسلام؛ والمسيحية)، وكذلك التنبؤات والغيبيات والتوقعات الموجودة في هاتين الديانتين حول ظهور المنجي الموعود، على أساس القراءة الأصلية والأورثوذكسية فيهما.

إن نظرة التشيع في الإسلام إلى المنقذ تختلف عن رؤية أهل السنة بالكامل. وعلى الرغم من أن عامة علماء أهل السنة - قديماً وحديثاً - يرون المهدي الموعود فرداً (وليس نوعاً)، ويقولون: إنه سيظهر يوماً، بل إن المهدي المنشود لهم يتطابق مع المهدي الذي يؤمن به الشيعة، ولكن حيث تُعدّ المهديّة من وجهة نظر أهل السنة أحد الفروع الفقهية (وليس من المسائل الأصولية)، فإن هذا الموضوع لا يحظى عندهم بتلك المكانة والمنزلة التي يحظى بها لدى الشيعة. يؤمن الشيعة الإمامية الاثنا عشرية - استناداً إلى تعاليم الأئمة المعصومين عليهم السلام - بأن الإمام المهدي عليه السلام هو موعود الأمم، وأن حكومته تمثّل خير عاقبة وخاتمة للصالحين من الناس على وجه الأرض. كما أنهم يرون أنه عند ظهور الإمام المهدي عليه السلام - بالإضافة إلى تنعّم الأمم في ظلّ ظهوره في تلك المرحلة - سوف يتمّ إحياء بعض أكثر الناس صلاحاً، وبعض أكثر الناس فساداً، ويرجعون إلى الدنيا؛ لينعم الصالحون في ظلّ حكومة القسط والعدل، وينال الفاسدون جزاء أعمالهم، وتسوء وجوههم؛ بسبب رؤيتهم قيام دولة العدل في العالم^(١).

وقد تمّت الإشارة في المصادر الروائية والتاريخية، لدى أهل السنة والشيعة، إلى بعض الأحداث والوقائع والعلامات التي (تسبق أو ترافق) ظهور المهدي الموعود عليه السلام. وبعض هذه العلامات متفق عليها من قبل الشيعة والسنة. وفي ما يلي نشير إلى بعض أهمّ هذه الأحداث، باختصارٍ: إقامة الحكومة الإسلامية^(٢)، وقيام الدولة المناوئة بقيادة السفيناني^(٣)، والإجماع على اقتداء النبي عيسى المسيح بالإمام المهدي في الصلاة، والاتفاق على إصلاح أمره في ليلة^(٤)، والاتفاق على البيعة له في مكة

المكرمة والكعبة المشرفة ما بين الركن والمقام.

وهكذا في الديانة المسيحية، يحظى الإيمان بالموعود بمكانة ممتازة، إلى الحد الذي أخذت معه تعاليم عودة المسيح تمثل ركيزة وأساساً للكثير من الشعائر المسيحية؛ بحيث لو جردنا المسيحية من عودة السيد المسيح فسوف تغدو تلك الشعائر عديمة المعنى. وإن شعيرة مثل: غسل التعميد تمثل استحضاراً للولادة الجديدة^(٥)، وشعيرة العشاء الأخير تمثل اتحاد المقدس بالسيد المسيح^(٦). إن معقولية هذا النوع من الشعائر رهناً بالإيمان والاعتقاد بعودة المسيح عيسى بن مريم عليه السلام في آخر الزمان. وقد تمّ التنبؤ في المسيحية بأحداث ما قبل وما بعد عودة السيد المسيح على النحو التالي:

- انتشار الإنجيل في جميع أنحاء العالم، ودعوة جميع الأمم من أجل الالتحاق بالكنيسة المسيحية العالمية^(٧).

- عودة جميع اليهود إلى الديانة المسيحية، بعد أن كانوا يعانون من التيه والتفرق لأزمنة طويلة^(٨).

- وقوع الردة الكبرى في الكنيسة المسيحية، وظهور ضد المسيح أو إنسان الخطيئة^(٩).

- عودة المجد والعظمة للكنيسة^(١٠).

- الاستهزاء بانتظار السيد المسيح، الذي يذكره بطرس أيضاً^(١١).

- وقوع الكثير من الحروب، كما أخبر السيد المسيح بذلك^(١٢).

- ظهور الكثير من أدياء المسيح الزائفين^(١٣).

والنقطة المشتركة التي يجب الالتفات إليها في كلتا العقيدتين هي أن الفترة الزمنية لظهور المنقذ في القراءة الرسمية لكلا الدينين غير محددة، ولا يعلمها غير الله سبحانه وتعالى. كما تمّ التأكيد على هذه المسألة من قِبَل كبار العلماء في كلتا الديانتين؛ ففي الإسلام هناك نصُّ يقول: «كذب الوقّاتون»؛ وفي المسيحية كان النبيّ عيسى عليه السلام يقول لأتباعه: لا يعلم زمن عودته غير الأب. وقد تمّ التأكيد في الإنجيل على المضمون التالي: «اسهروا إذن؛ لأنكم لا تعلمون متى يأتي ربّ البيت»^(١٤). كما ورد التعليم إلى منتظري عودته على النحو التالي: «لتكن أحمقاًوكم مُمنطقة، وسرّجكم

موقدة، وأنتم مثل أناسٍ ينتظرون سيدهم متى يرجع من العرس، حتى إذا جاء يفتحون له للوقت»^(١٥).

المكاشفة وظهور الفرق الدينية —

هناك أشخاصٌ يقومون من داخل الدين بادعاء الارتباط بالغيب، والحصول على الإلهام، وكذلك حَوْض تجربة المكاشفة؛ وهناك في الوقت نفسه مَنْ يدعي الارتباط بشخص المنقذ والمخلص الموعود، أو أنه يعتبر محتوى مكاشفته تكليفاً بمسؤولية خاصة في مقابل ظهور المنقذ. وتمثل فرقتا الشيخية في الإسلام والمورمونية في المسيحية مصداقَيْن لهذه الظاهرة.

تأثير ادعاء المكاشفة في ظهور الشيخية —

يطلق عنوان «الشيخية» على المذهب الذي أسَّسه الشيخ أحمد الأحسائي، وبذلك يكون هذا المذهب قد اكتسب عنوان الشيخية من نسبته إلى مؤسسه الشيخ أحمد بن زين العابدين^(١٦). وهو من منطقة الأحساء، حيث ولد سنة ١١٦٦هـ، وبعد إكمال الدراسة التمهيدية والمقدمات سنة ١١٨٦هـ، عن عمر ناهز العشرين سنة، شدَّ الرحال إلى العتبات المقدسة في العراق؛ لإكمال الدراسة هناك. وبعد أن حضر الشيخ أحمد في حلقة درس كبار العلماء، من أمثال: الأغا باقر الوحيد البهبهاني، والسيد مهدي بحر العلوم، والسيد علي الطباطبائي، وبعد تقديم شرح على كتاب «تبصرة المتعلمين» للعلامة الحلِّي، حصل على درجة الاجتهاد (في الرواية والدراية) من قبَل بعض العلماء، من أمثال: السيد مهدي بحر العلوم صاحب الرياض، وغيره^(١٧). إن المسألة الأساسية التي يجب الالتفات إليها قبل كل شيء هي أن هناك حتماً عناصر متعددة تسببت في انفصال وانشعاب الشيخية عن التشيع الخالص، وظهورها كفرقة مستقلة، إلى جانب التشيع الإمامي الاثني عشري. بيد أن العقائد الخاصة للشيخ أحمد الأحسائي، ومن بعده السيد كاظم الرشتي، هي التي أدت في الحقيقة إلى انشعاب فرقة الشيخية، وانبثاقها من صلب التشيع، وتقديمها وجهاً مختلفاً عن أصلها

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

الأصيل، المتمثل بالتشيع الخالص. لقد كان لهذين الرجلين عقائدهما الخاصة المخالفة للأصول الشيعية المتفق عليها، ولا سيّما في مجال المعاد والمعراج وغيبة إمام العصر عليه السلام، الأمر الذي دفع بعلماء الشيعة في نهاية المطاف إلى الحكم بكفرهما^(١٨). كما يطلق على الشيخية اسم «الكشّفية» أيضاً، ويعود السبب في ذلك إلى أن الشيخ أحمد الأحسائي كان يدّعي حصوله على الكشف والإلهام، أو كما يقول السيد كاظم الرشتي في كتابه (دليل المتحيرين): «لأن الله سبحانه قد كشف غطاء الجهل وعدم البصيرة في الدين عن بصائرهم...»^(١٩). إنه يرى أن الكشّفيين هم أولئك الذين أنار الوجود الأقدس قلوبهم بنور الإيمان، وفتح أبصارهم وأسماعهم بمعرفة التوحيد والنبوة والأئمة. ويطلق على فرقة الشيخية اسم «الرُكنية» أيضاً؛ ويعود السبب في ذلك إلى أنهم يؤمنون بـ «الرُكن الرابع»، و«إطاعة الشيعي الكامل» أحد أصول دينهم^(٢٠). ويطلق على الشيخية مصطلح «الخلفية» أيضاً؛ لأنهم لا يصلّون بحيث يولّون ظهورهم ويستدبرون قبر الإمام المعصوم عليه السلام^(٢١).

يقوم أساس عقائد الشيخية على آراء وأفكار الشيخ أحمد الأحسائي والسيد كاظم الرشتي، وعلى مزيج من الكلمات الفلسفية القديمة، بتأثير من أعمال السهروردي وأخبار آل الرسول عليه السلام^(٢٢). لقد كان الشيخ أحمد الأحسائي إمام الشيخية ينتهج المسلك الأخباري. فهو في مواجهة الأصوليين الذين يستخدمون العقل كان يدّعي الارتباط المباشر مع الإمام المعصوم عليه السلام؛ ليبرر امتناعه عن استخدام العقل، وكان يدّعي أنه يحصل على الإجابة عن مجهولاته من خلال توجيه السؤال إلى الإمام المعصوم عليه السلام مباشرة، عبر المكاشفة والرؤيا والإلهام، وبذلك لا يحتاج إلى سلوك الطريق المعهود بالنسبة إلى سائر العلماء^(٢٣). ومن الأمثلة على المنامات التي ادّعاها الأحسائي أنه رأى في المنام شاباً يحمل كتاباً، وهو يفسّر آيتين من القرآن الكريم (وهما الآيتان ٢ و ٣ من سورة الأعلى) تفسيراً تأويلياً تفصيلياً، وقد وصف الشيخ أحمد الأحسائي تفسير هذا الشاب بأنه مصدرٌ يتضمّن تعليمات حكّمية عالية. ويرى الأحسائي نفسه في عالم الرؤيا، وكأنه في مسجدٍ حضرت فيه الذوات المقدّسة للمعصومين عليهم السلام. وقد شاهد الشيخ الأحسائي نفسه أمام الأئمة الحسن والسجاد

والباقر عليه السلام. وبذلك تبدأ سلسلة منامات الشيخ الأحسائي، التي تعتبر مصدراً لكشفه وإلهامه وعلمه ^(٢٤). ويُحكى أنه سأل الإمام الحسن عليه السلام في الرؤيا أن يعلمه دعاءً أو رقعةً أو تعويذةً كلّمها قرأها تشرّف برؤيته ولقائه، وكان بعد ذلك يلتقي بالإمام المعصوم عليه السلام بشكلٍ متواصل، ويطرح عليه أسئلته، ويحصل على الإجابات الوافية. وقد قال في ذلك: كانت تفتح عليّ في حينها أشياء، وتتكشف لي بعض الأمور التي لا أعرف كيف أشرحها، وكان مصدرها جميعاً هو تطابق وجودي الباطني مع المضمون المعنوي لتلك الرقعة التي تعلّمتها من الإمام الحسن عليه السلام ^(٢٥).

لقد كان الشيخ الأحسائي يؤكدُ أبداً على أن علمه مغترفٌ من معين المعصومين عليهم السلام، وأنه كان يكتسب العلم من تلك الذوات النورانية مباشرة. وكان من خلال تأكيدِه على هذا الأمر يقول: «لم تكن هناك مسألة تعجزني في اليقظة إلاّ وحصلتُ على بيانها في عالم الرؤيا». وقد بلغ به حدّ الادّعاء إلى القول: «كلما توجّهتُ في اليقظة إلى الأئمة الأطهار عليهم السلام كنتُ أرى أحدهم». وقد بيّن نتيجة لقائه بالأئمة المعصومين عليهم السلام قائلاً: بعد اللقاء كانت تتضح لي المسألة؛ استناداً إلى كلبية علّها وشواهدا، بحيث لو اتّحد جميع أهل الدنيا لم يتمكّن أحدهم من إيقاع الشكّ في قلبي، بعد أن رأيتُ الحقيقة بأَمِّ عيني» ^(٢٦).

وأما خلفاء الشيخ الأحسائي، ولا سيّما منهم: السيد كاظم الرشتي وأتباعه، فكانوا يدافعون عن شيخهم، ويمتدحونه، ويثنون عليه. وكان للسيد كاظم الرشتي قصب السبق عليهم في هذا الميدان، وكان ممّا قاله في شأنه: «كان (الشيخ) وحيد عصره، وفريد دهره، قد أخذ العلوم من معدنها، واغترف من معينها؛ حيث إنها مستقاة من الأئمة الأطهار عليهم السلام، وقد وصلت هذه العلوم إلى الشيخ من قبَل الأئمة عبر المنامات الصادقة، والرؤى الصالحة؛ فقد رأى الإمام الحسن عليه السلام في المنام أولاً، وقد حصل على توجيهٍ وتسديدٍ من الإمام، وأدركته الفيوضات الكاملة» ^(٢٧).

وقال السيد كاظم الرشتي في بيان صحّة آراء وأفكار أستاذه ومراده: إن أستاذه رأى رسول الله في عالم الرؤيا، وأطعمه شيئاً من لُعابه المبارك، وأخذ عنه جميع أنواع العلوم، وكان يسير على طريقة أئمة الهدى عليهم السلام ^(٢٨).

النائب الخاص والكامل للمهدي عليه السلام أصل رابع في عقيدة الشيخية —

إن من المسائل التي أسَّسها زعماء الشيخية في ما يتعلَّق بغَيْبة الإمام المهدي عليه السلام، واعتبرها الآخرون بدعةً، مسألة «الركن الرابع».

وعلى الرغم من أن الشيخ أحمد الأحسائي لم يؤلِّف كتاباً خاصاً أو رسالةً مستقلةً في هذا الشأن، بيدَ أنه قد ذكرها في أغلب آثاره، وأشار إليها بالتفصيل أو الإجمال، وقام بشرحها تفصيلاً أو تضييماً. ثمَّ جاء بعده السيد كاظم الرشتي - الذي تُعدُّ آراؤه شرحاً وتفسيراً، وكلماته تأويلاً وتكميلاً، لعقائد الشيخ الأحسائي - ليشرح هذه المسألة أيضاً. إن عقيدة الشيعة الإمامية الاثني عشرية في خصوص غَيْبة الإمام المهدي عليه السلام، وكيفية الارتباط المتبادل بين الناس وبين الإمام في عصر الغَيْبة، واضحةٌ ومحدَّدة بشكلٍ كامل. فالشيعة يعتقدون أن الإمام المهدي بعد ولادته بخمس سنوات، وفي عام ٢٦٠هـ، دخل في الغَيْبة الصغرى، وامتدَّت إلى عام ٣٢٩هـ، أي بعد ما يقرب من ٦٩ سنة. وفي السنوات الخمسة الأولى من حياة الإمام المهدي كان والده الإمام الحسن العسكري عليه السلام يُظهره إلى خاصَّة أصحابه في مختلف المواضع، ويُطلِّعهم على وجوده وولادته^(٢٩). وبعد استشهاد الإمام العسكري عليه السلام بدأت مرحلة الغَيْبة الصغرى، حيث غاب الإمام المهدي عن الأنظار؛ ليواصل ارتباطه مع الناس من خلال بعض الأشخاص المعروفين (النوَّاب الأربعة)، وكان يمكن للشيعة رفع مسائلهم ومشاكلهم إلى الإمام بواسطة هؤلاء النوَّاب، وكانوا يحصلون على إجابات الإمام، وكانوا في بعض الأحيان يتشرَّفون بلقائه بهذه الطريقة أيضاً^(٣٠). وبطبيعة الحال لم يكن الشيعة بعيدين عن فهم مسألة غَيْبة إمامهم، والارتباط به بواسطة النوَّاب والوكلاء؛ إذ سبق للإمامين العسكري والهادي عليهما السلام أن قلَّلا من التواصل المباشر مع الناس، وكانا في الغالب يسعيان إلى الارتباط بشيعتهم عبر وكلائهم ومنَّ يمثلهم؛ تمهيداً لإعداد الناس وتوعيدهم على هذه الطريقة من الارتباط والتواصل بإمام العصر في المستقبل؛ ولكي يألفوا هذه الطريقة من الارتباط غير المباشر بإمامهم. يُضاف إلى ذلك أن موضوع غَيْبة الإمام المهدي عليه السلام كانت مذكورةً في كلمات المعصومين السابقين، وكان الشيعة على علمٍ بهذا الأمر على نحوٍ كامل. ومن ذلك - على سبيل

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

المثال - أنه روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «إن للغائب منا غيبتين، إحداهما أطول من الأخرى، فلا يثبت على إمامته إلا من قوي يقينه، وصحّت معرفته»^(٣١).

إن النوّاب الخاصين الذين كانوا واسطة الارتباط بين الشيعة والإمام الثاني عشر هم على التوالي: أبو عمرو عثمان بن سعيد العمري؛ وأبو جعفر محمد بن عثمان بن سعيد العمري؛ وأبو القاسم حسين بن روح النوبختي؛ وأبو الحسن علي بن محمد السمرى^(٣٢). لقد كان هؤلاء الأربعة من خاصّة أصحاب الأئمة السابقين، وكانوا من العلماء الكبار المعروفين بالزهد والإخلاص. وقد تولّى هؤلاء الأربعة في عصر الغيبة الصغرى مهمّة النيابة واحداً بعد الآخر، وكانوا أمناء الإمام في الوساطة بينه وبين الناس، على مدى سبعة عقود تقريباً. وفي نهاية المطاف، وفي عام ٣٢٩ هـ، وقبل وفاة علي بن محمد السمرى بأيام، صدر توقيح عن إمام العصر، يخبره فيه أنه سيرحل عن هذه الدنيا بعد ستّة أيام، وطلب منه أن يخبر الناس أن لا يطلبوا خليفة له في النيابة، وأنه سيدخل في عصر الغيبة الكبرى. وقد جاء في موضع من هذا التوقيع ما يلي: «وسياتي شيعتي من يدعي المشاهدة، ألا فمن ادّعى المشاهدة قبل خروج السفيناني والصيحة فهو كذابٌ مُفْتَرٍ»^(٣٣). وكان علي بن محمد السمرى يقول في جواب من يسأله عن النائب بعده: «لم يُؤدّن لي بتعريف أحد». وأما في ما يتعلّق بتكالييف الشيعة في عصر الغيبة، ومرجعيتهم، والشخص الذي يلجأون إليه في الأمور الحادثة والمستجدة، فهو ما سبق للأئمة الأطهار عليهم السلام، والإمام الحجّة نفسه، أن ذكره صراحةً؛ فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في جوابه عن سؤال عمر بن حنظلة حول الشخص الذي يجب الرجوع إليه عند الاختلاف بين رجلين في فروع، من قبيل: القرض أو الإرث، حيث لا يمكن الوصول إلى الإمام، قال عليه السلام: «ينظران [إلى] من كان منكم، ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً...»^(٣٤).

وعلى الرغم من أن سؤال عمر بن حنظلة يقتصر على جانب من الفروع الفقهية، إلا أن الإمام الصادق عليه السلام يقدم في جوابه معياراً عاماً وكلياً يصلح لزمن الغيبة، ويتمثّل هذا المعيار في الرجوع إلى علماء الشيعة.

كما أن الإمام المهديّ نفسه قال، في جوابه عن سؤال إسحاق بن يعقوب حول مَنْ هو الشخص الذي يجب الرجوع إليه في الأحداث الواقعة في عصر الغيبة: «...وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم»^(٣٥).

يذهب الشيخية - خلافاً للشيعة الإمامية الاثني عشرية؛ إذ يعتقدون بالأصول الخمسة: التوحيد، والنبوة، والمعاد، والعدل، والإمامة - إلى الاعتقاد بأربعة أصول فقط بوصفها أصولاً لدينهم، وهي: التوحيد، ومعرفة النبيّ (النبوة)، ومعرفة الإمام (الإمامة)، ومعرفة الشيعة^(٣٦). وبطبيعة الحال فإن الركن الرابع لدى الشيخية، أي معرفة الإنسان الشيعيّ الكامل^(٣٧)، الذي يُعدّ أصلاً رابعاً من أصول الشيخية، يرتبط ارتباطاً مباشراً بمسألة النيابة عن إمام العصر^(٣٨). فكما ذكرنا سابقاً، يذهب الشيخية - خلافاً للاعتقاد السائد عند الشيعة في أن باب النيابة الخاصة قد أغلق مع بداية عصر الغيبة الكبرى، ومنذ ذلك الحين أصبح الفقهاء الجامعون للشرائط هم الذين ينوبون عن الإمام الموعود بالنيابة العامة - إلى القول بالحاجة إلى وجود نائبٍ خاصٍ للإمام المنتظر، رغم وجود الفقهاء الجامعين للشرائط. فهم يقولون: إنه؛ وبسبب غيبة إمام العصر^(٣٩) وعدم حضوره بين الناس، يجب أن يكون هناك بين المؤمنين شخصٌ يرتبط بالإمام مباشرةً، وأن يكون هو واسطة الفيض بين الإمام والأمة. وهم يطلقون على هذا الشخص عنوان الشيعيّ الكامل، أو الركن الرابع. ويذهب عموم الشيخية إلى اعتبار الشيخ أحمد الأحسائي والسيد كاظم الرشتي مصداقاً لهذا الشخص^(٣٨).

وقال صاحب كتاب (الشيخية، نشأتها وتطوُّرها)، بعد تكرار ما سبق: «لقد نُسب إلى الشيخية القول بأنه لا بُدَّ في كلّ زمانٍ من شخصٍ ظاهر - غير إمام الزمان الغائب -، يكون عالماً بكلِّ ما يحتاج إليه الناس، وتكون له الوساطة بين إمام الزمان ورعيّته، ويجب على جميع أهل العلم دعوة الخلق إليه، وليس لغيره من أهل العلم أن يتصدّى للأمور العامة إلاّ بأمره، وسمُّوه بالناطق، والنائب الخاص، والركن الرابع»^(٣٩).

وقد صورَّ كريم خان الكرمانى ضرورةَ وجودِ النائبِ الخاصِّ أو الركنِ الرابعِ في كتابه «رجوم الشياطين»، بقوله: «يجب في كلِّ عصرٍ أن يكون هناك شخصٌ بالغٌ وكاملٌ، عارفٌ بحقيقة المعرفة، ومتعبِّدٌ بحقيقة العبادة؛ كي لا يكون الخلقُ أمراً عبثياً، وأن يستقيم عيش سائر الخلقِ بفضلِهِ؛ إذ لولا الغرضُ من وجودِهِ لما استقام حكم سائر الخلقِ»^(٤٠).

وبالإضافة إلى الادِّعاء الذي كان لمحمد كريم خان الكرمانى، ذهب السركار الآغا أبو القاسم خان الإبراهيمى بدوِّره إلى الاعتقاد، قائلاً: «لا يمكن للإمام أن يبقى من دون نائبٍ. ولا معنى لبيتٍ من دون بابٍ. بل نقول: إن الإمام لا يكون من دون مأمومٍ. وإذا لم يكن هناك مثل هؤلاء الأشخاص (أي الباب والنائب) في الملك فهذا يعني أن وجود الإمام لن يجدي شيئاً، وبذلك يكون وجود الإمام لغواً، والعباد بالله. وعليه، من المحال أن يكون الإمام موجوداً، ولا يكون له مظهرٌ، وممَّثلٌ يمثِّله. ومن المحال أن تخلو الأرض من وجودهم (نواب الإمام)»^(٤١).

إن وجود الركن الرابع - من وجهة نظر قادة الشيخية - هو من الضرورة بحيث يؤدي فقدانهُ إلى لغوية فلسفة الخلق، ويفقد وجود الإمام جدوائيته وتأثيره. ولا بدُّ - بطبيعة الحال - من التذكير بأن الشيخية لا يرفضون الزعامة والنيابة العامة للفقهاء الشيعة الجامعين للشرائط، ولكنَّهم في الوقت نفسه يعتقدون بوجود شخص واحد - وراء جميع الفقهاء الجامعين للشرائط الذين يتحلَّون بمنصب النيابة العامة - هو «الشيعة الكامل»، الذي تثبت له حصرياً صفة النيابة الخاصة عن الإمام في الدنيا، وهذا الشخص هو الركن الرابع. وهم يرون أن مؤسس وزعيم الشيخية، أي «الشيخ أحمد الأحسائي» هو الركن الرابع^(٤٢).

إن النائب الخاصَّ والركن الرابع - في مسلك الشيخية - بمعنى واحد، ولهما مصداق واحد. يقول أبو القاسم خان الإبراهيمى: إن الشخص المذكور، أي الركن الرابع، هو النائب الخاصَّ للإمام ﷺ وهو الناطق الواحد، وهو بابهُ، وله نيابة مطلقة عنه، كما تتوب شعلة السراج عن النار الغيبية^(٤٣).

كما ذهب السيد كاظم الرشتي إلى اعتبار حكم الركن الرابع هو حكم

النوّاب والأبواب الخاصة للحُجّة عليه السلام، وقال في ذلك: «إذن حكم هؤلاء الأبواب هو حكم الأبواب الخاصّين الذين ورد النصّ فيهم من جميع الوجوه، وإن مخالفتهم مخالفةٌ لهم، وإن مخالفتهم في الغيبة الكبرى مثل الذين خالفوا النوّاب الأربعة في الغيبة الصغرى»^(٤٤).

وقال الكرمانى في كتاب «الرسالة»، في جوابه لعددٍ من أهالي همدان: «إن هذا الشخص (أي الركن الرابع) هو النائب الخاصّ للإمام، والتسليم لأمره فرضٌ على كلّ شخصٍ إذا رآه وعرفه، وكلُّ شخصٍ يتخلّف عنه فهو كافرٌ، مثل سائر الكفار، ولا شكّ في أن هذا النائب الخاصّ هو شخصٌ واحد»^(٤٥).

إن الاعتقاد بوجود الركن الرابع، بالإضافة إلى ادعاء المكاشفة من قبل الشيخ الأحسائي، قد مهدّ لظهور فرقة الشيخية، الأمر الذي شكّل نقطة افتراق بين هذه الرؤية وبين التشيع الأصيل. والملفت للانتباه أن بعض قادة الشيخية يؤكّدون على هذا الأمر في بعض الموارد صراحةً، ويقولون: إن من بين غاياتهم ومقاصدهم ومقاصد أسلافهم هو إثبات الركن الرابع. ومن ذلك ما نجده في بعض كلمات السركار آغا أبو القاسم خان الإبراهيمي؛ إذ يقول: «إن غاية مشايخنا - أعلى الله مقامهم - أن يثبتوا أن بين كبار الشيعة في كلّ عصرٍ مثل هذا الشخص الكامل، الذي يكون فوق جميع الشيعة، وهو الشخص الأوّل الذي يصله أمر الإمام»^(٤٦). إن خلاصة ما هم بصدد إثباته هو وجود مثل هذا الشخص في كلّ عصرٍ، ويكتبون في ذلك: «هناك لصاحب العصر والزمان عليه السلام (وجودٌ ل) مثل هذا الخادم المقرب؛ كي يمكنه تنفيذ جميع أوامره وإرادته وسلطته، في جميع ما حوّل الله به، عبر هذا الخادم»^(٤٧).

إن هذه العبارة المقتضية تبيّن بوضوحٍ مسعى ومجهود مشايخ الشيخية في بسط ونشر عقيدتهم القائمة على الاعتقاد بوجود النائب الخاصّ للإمام الموعود، وبدعة الركن الرابع، حتّى أنه يمكن لنا أن نقول: لو اجتمع خلفاء الشيخ الأحسائي، وأبدوا استعدادهم إلى إنكار جميع آرائه بعد موته، فإنهم لن ينكروا أو يتخلّوا عن الاعتقاد بالركن الرابع. وعليه فإن الركن الرابع والاعتقاد به يُعدّ من الأركان المقومة للمدرسة الشيخية، ويمثّل حجر الأساس في عقيدتهم. ومن هنا فإن مشايخ الشيخية

وخلفاء الأحسائي قد خلعوا عليه أعلى الصفات، ووردوا له في بعض الموارد مقاماً فوق مقام الخلق، ودون مقام المعصومين^(٤٨).

دور ادعاء الكشف والشهود في ظهور المورمونية —

كما هو الشأن بالنسبة إلى فرقة الشيخية، تعود نشأة الفرقة المورمونية إلى ادعاء المكاشفة، ونقل رواية عجيبة من قبل «جوزيف سمث»، زعيم ومؤسس هذه الفرقة. فقد ادعى جوزيف سمث: أن ملكاً قد هداه، من طريق المكاشفة، إلى مكان ألواح ذهبية، وأنه قام بترجمة مضامين ما في هذين اللوحين؛ ليؤلف بذلك «كتاب المورمون». لقد ظهر لـ «جوزيف سمث» ملك اسمه «مورموني»، وناداه باسمه، وأرشده إلى كتاب مدفون، وطلب منه أن يترجمه بواسطة الاستعانة بلوحيين آخرين، باسم «يوريم»؛ و«توميم». لقد كان هذا الكتاب يحتوي على سيرة أقوام بائدة من بني إسرائيل، سبق لها أن هاجرت إلى أمريكا. وقد شهد بعض المقرئين من جوزيف سمث على أنه قد رأى هذه الألواح. وقبل الألواح الذهبية تمّ تأييد وجود لوحين حجريين من قبل عدد من أصدقاء جوزيف سمث. وقد نقل «مارتن هاريس» - وهو من أصدقاء جوزيف سمث - أنه قبل أن يحصل على الألواح الذهبية كان بحوزته حجر غريب، وكان يحرص على العناية به، والمحافظة عليه بشدة. وبالإضافة إلى هؤلاء، شهدت «إيما سمث» - زوجة جوزيف سمث -؛ و«ديفيد وايتمر»؛ وغيرهما، على وجود لوحين حجريين والألواح الذهبية المشتملة على كتاب مورمون، بل أقرّوا بمشاهدتهم، وحتى لمسهم، لهذه الألواح أيضاً^(٤٩).

يشتمل كتاب مورمون على خمسة عشر كتاباً باسم الأنبياء. والكتاب الثالث باسم «نايف» يشتمل على تعاليم السيد المسيح، حيث ظهر بعد البعث على هؤلاء القوم في أمريكا^(٥٠).

وأما في بيان أسباب ظهور الفرقة المورمونية، وارتباطها بظهور السيد المسيح عيسى^(عليه السلام)، بوصفها موعود المسيحية، فيجب الرجوع إلى نقطة بداية نشوء هذه الفرقة. لا شك في أن الجواب عن سبب ظهور مثل هذه الفرقة في الديانة المسيحية يكمن في

أفكار وأفعال نبيّ وزعيم ومؤسس هذه الفرقة. يروي جوزيف سمث نفسه أنه في عام ١٨٢٠م، حين كان له من العمر خمسة عشر عاماً، قد برّم بالفوضى المذهبية التي كان شاهداً عليها في تلك الفترة، بالإضافة إلى كثرة الكنائس المختلفة - الأعمّ من «الميثودية»^(٥١)، و«المشيخانية»^(٥٢)، و«المعمودية»^(٥٣) - وسائر الكنائس البروتستانتية، وظلّ سادراً في حيرته، وأخذ من حينها يبحث عن الحقيقة، ثمّ رفع يديه إلى السماء، وتضرّع إلى الله في طلب الهداية. وقد استجاب الله دعاءه، وظهر له شخصان جليلان، تلوّهما هيبَةٌ ونورٌ يفوق الوصف، ودعا أحدهما باسمه، وأشار إلى الآخر بالقول: هذا هو ولدي الحبيب؛ فاستمع إلى كلامه^(٥٤).

وقد طلب منه هذان الشخصان أن لا ينتسب إلى أيّ من الكنائس المسيحية الموجودة؛ إذ إنها بأجمعها سالكةٌ سبيل الضلال، وإن جميع أعضائها من الفاسدين^(٥٥).

يؤمن المورمونيون بمكاشفة جوزيف سمث بشدّة، ويعتقدون بقصّة وجود الألواح الذهبيّة، وترجمتها. وإن هذه المسألة عندهم من الأهميّة بمكان، حتّى أنها تضاهي قيامة السيد المسيح بالنسبة إلى المسيحيين، أو تحرّر بني إسرائيل من ربقة المصريين^(٥٦).

كان جوزيف سمث يرى لنفسه دوراً إصلاحياً، ويقدمّ نفسه مصلحاً على مسلك السيد المسيح^(٥٧). ويذهب إلى الاعتقاد بأن يحيى المعمدان هو الذي نصبه لهذه المهمّة^(٥٨). وقد ذهب أتباع جوزيف سمث إلى اعتباره نبياً لهم، ويرَوْن أنه حامل مهمّة ورسالةٍ خاصة. وتتمثّل هذه المهمّة والمسؤولية الخطيرة - التي أُلقيت على عاتق جوزيف سمث - في إعادة المسيحيّة إلى طبيعتها الأولى^(٥٩).

كما يذهب المورمونيون إلى الاعتقاد بأن جوزيف سمث يمثّل الوسيلة إلى تحقيق إرادة الله في إنقاذ الأمم وبقاء بني إسرائيل. وهذه هي ذات المهمّة التي ألقاها الله على كاهل السيد المسيح طبقاً للكتاب المقدّس. وعلى الرغم من أن جوزيف سمث نبيّ المورمونيين، واعتباره على مستوى أنبياء العهدين (القديم؛ والجديد)، ويحظى بمكانةٍ ومنزلةٍ هامّةٍ بين أتباعه، إلّا أنه يضطلع في الوقت نفسه - مثل السيد المسيح - بدورٍ

مصيري وحاسم في اللاهوت المورموني. وفي الحقيقة فإن جوزيف سمث يمثل الشخصية الأهم عند المورمونيين. وعلى الرغم من أن جوزيف سمث لم يدع أنه المسيح الموعود، بل إنه كان يؤكد على أتباعه مراراً أن لا يتخذوا منه صنماً يعبدونه^(٦٠)، فإن علينا في الوقت نفسه أن لا ننسى - على أي حال - أنه قد تولّى وأخذ على عاتقه مهمة ومسؤولية إصلاح المسيحية الراهنة.

إن كتاب مورمون يشرح سيرة وتاريخ قبائل من بني إسرائيل هاجرت إلى أمريكا، ثم بادت بطبيعة الحال. تعود أحداث الكتاب إلى حوالي ٦٠٠ إلى ٤٢٠ سنة قبل الميلاد. وطبقاً لهذا الكتاب فإن السيد المسيح قد ظهر لهؤلاء القوم بعد قيامته، وأسس لهم كنيسة. وقد ادعى جوزيف سمث أنه قد أُلقيت عليه مهمة إحياء هذه الكنيسة. وبذلك فإنه لا يرى اعتباراً إلهياً لأي كنيسة أخرى غير هذه الكنيسة^(٦١).

ويذهب أتباعه إلى الاعتقاد بأنه لم يكتسب مرجعيته وسلطته من أي كنيسة أو فرقة خاصة - بما في ذلك الكنيسة الرسمية -، بل كما يُصرح قائلاً: حتى الكتاب المقدس لم يمنحه مثل هذا السلطة والقوة الروحية والمعنوية. وإنما يرى مشروعته ومشروعية أتباعه منحة وهبة من الله مباشرة^(٦٢).

ويمكن لنا من خلال هذا البيان أن نستنتج المهمة والدور الإصلاحي لجوزيف سمث. يرى المورمون أن محاوره هذين الشخصين لجوزيف سمث تعكس الحاجة إلى «إعادة إصلاح»^(٦٣) الإنجيل والكنيسة المسيحية. وبطبيعة الحال فقد كان الشعور بهذه الحاجة موجوداً قبل جوزيف سمث بمدّة طويلة أيضاً^(٦٤).

وإن إعادة إصلاح الكنيسة بالمعنى الشامل له يعود بجذوره إلى الخطوات الإصلاحية لرواد من أمثال: مارتن لوثر، وأتباعه. بل حتى «التطهيريون»^(٦٥) كانوا يرون أنفسهم من دعاة إصلاح الكنيسة الأولى أيضاً^(٦٦).

وفي الأساس فإن المورمون يرون جهودهم حركة في إطار الإصلاح، وإن الذي يطرحونه من العقائد يطلقون عليه اسم «الإنجيل المصحح»^(٦٧). كما أنهم يرون أن ذات كلمة «الإصلاح» تعبّر عن وجود محتوى هام ومؤثّر قد تمّ تجاهله ونسيانه في المسيحية والكنيسة المعاصرة، أو تمّ القضاء عليه وإزالتها، وهناك حاجة ماسة لإرجاعه وإعادةه

إلى المسيحية. وحتى اختيار عنوان «قدّيسو الأيام الأخيرة» للكنيسة المورمونية يُشير إلى القدّيسين الذين كانوا يعيشون في عصر السيد المسيح، وكان المسيح يطلق عليهم صفة «الحواريين». يرى المورمون أنفسهم قدّيسي الأيام الأخيرة؛ إذ يظطلعون بمهمّة الإصلاح الذي بدأ بالسيد المسيح والحواريين منذ ولادة المسيح^(٦٨).

وبعد ثلاث سنوات من المكاشفة الأولى جاءت المكاشفة الثانية لجوزيف سمث. وتُعدّ هذه المكاشفة، بالإضافة إلى المكاشفة الأولى، الحَجَر الأساس في ظهور الفرقة المورمونية. في السادس من أبريل عام ١٨٣٠م، قام جوزيف سمث رسمياً بتأسيس كنسيته، التي سماها «كنيسة يسوع المسيح للقدّيسين العصريين». وبعد تأليف كتاب المورمون شرع جوزيف سمث بتأليف كتاب هام باسم «التعاليم والمواثيق».

ومن الجدير ذكره أن من المسائل التي يؤكّد عليها المورمون هي أن جوزيف سمث كان يعيش منذ ولادته فقراً مدقماً، ومن هنا لم يحصل أبداً على فرصة للدراسة والتعلّم بشكلٍ منهجي. ونشاهد هذا الادّعاء - بطبيعة الحال - في الكثير من الأديان والفرق؛ حيث تدّعي أن مؤسسها، على الرغم من مجيئه بالكُتب، كان شخصاً أمياً أو شبه أمّي؛ لإثبات أن ما جاء به من التعاليم المكتوبة وغير المكتوبة هو بأجمعه من عند الله. لقد تواصلت سلسلة جوزيف سمث الرؤيويّة والنمائيّة على مدى خمسة عشر عاماً، وتمّ تدوين أكثرها في كتابي: «التعاليم والمواثيق»؛ و«الجوهرة الثمينة».

وكما ذكرنا سابقاً فإن المورمون يعتقدون أن «جوزيف سمث» مُرسلٌ من الله؛ لإحياء إنجيل يسوع المسيح، وإعادة كتابة الإنجيل^(٦٩).

إن من بين المهام الملقاة على عاتق المبشّرين من المورمون، ضمن تبشير الإنجيل إلى البشر، الإعلان عن أن عيسى هو المسيح الموعود، وأن جوزيف سمث كان رسول الله، فقد تمّ اختياره من قِبَل الله، واعتبره هو الأجدر بإقامة مملكة الله، وملكها يسوع، وليس أيّ شخصٍ آخر^(٧٠).

وفي ما يتعلّق بمكانة كتاب المورمون، على الرغم من القول بأن الكتاب المقدّس الحقيقي للمورمونية هو كتاب المورمون، وليس الكتاب المقدّس المعروف بين

المسيحيين (المشتمل على العهدين: القديم؛ والجديد)، فإن كتاب العهدين يحظى بالدرجة الثانية من الأهمية بعد كتاب المورمون؛ وذلك لاعتقاد المورمون بتعرض الكتاب المقدس للتحريف والنقصان. وفي المقابل فإن كتاب المورمون محفوظاً من التحريف، وهو الذي يضطلع بالرسالة الحقيقية ليسوع المسيح^(٧١). بيد أن المورمون أنفسهم يعتبرون الكتاب المقدس للمسيحيين هو المبنى لفرقتهم. ومن الجدير ذكره أن المورمون - بطبيعة الحال - يقرّون ترجمة «كينغ جيمس» للكتاب المقدس، ويعتمدون عليها؛ فقد ورد في المادة الثامنة من معتقداتهم: «إن الكتاب المقدس بترجمة جيمس ترجمةٌ صحيحة لكلام الله»^(٧٢).

مهمة الإصلاح اليسوعي في الكنيسة المورمونية —

كما ذكرنا سابقاً فإن جوزيف سميث لم يطلق على نفسه عنوان المسيح، رغم أن أتباعه يعتبرونه نبياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وعلى مستوى الأنبياء السابقين، وأما هو بشخصه فقد كان يحمل رؤية إصلاحية. وكان يعتقد أنه قد تم تكليفه من قِبَل الله بمهمة على مستوى مهمة يسوع المسيح؛ ليقوم بأمر إصلاح الكنيسة. وإنه - كما قيل له - يرى جميع الكنائس الموجودة ضالّةً وفاسدةً. وهو إذ لم يعترف بأي من الكنائس الموجودة، كان يرى أن مشروعية كنيسته ممنوحة من قِبَل الله مباشرةً. وهو يرى أن المسيحية قد ابتعدت - طوال التاريخ - عن أصلها وأصالتها، وتعرضت للفساد. وقد ذهب «بوشمان» إلى أبعد من ذلك، وقال: حتى ما قبل عصر جوزيف سميث لم يشهد الدين أي عصرٍ من العصور الذهبية^(٧٣)، ولم يبلغ الدين مرحلة كماله أبداً. وكان جوزيف سميث يرى نفسه مُنجزاً - أو في الحد الأدنى متمماً - لمهمة لم تكتمل أبداً، لا أنه قام بإحيائها. وهو يرى أنه على طول التاريخ - منذ أن خلق الله آدم إلى يومنا هذا - كان هناك سعي من الله لإعداد الأشخاص الصالحين، وهو ما لم يكتب له التحقق قبل ظهور جوزيف سميث. كما كان جوزيف سميث يرى أن عصره يمثل العصر الأخير، حيث يمثل مستهلاً لظهور مملكة الله. وكانت جميع الأمور قد تضافرت في هذا العصر؛ لتطبيق وإنجاز الأطروحة الإلهية، والإعداد لعودة يسوع المسيح. وقد ذهب

جوزيف سمث إلى الاعتقاد بأن جميع الذين مارسوا دؤورهم في هذا الشأن في الأزمنة القديمة، من أمثال: إلياس، ويوحنا المعمدان، وبطرس، وغيرهم، قاموا بما أوكل إليهم، حتى أوصلوا الراية إلى الكنيسة المعاصرة، وأمدوها بكل ما تحتاج إليه؛ لإنجاز ما لم يكتمل من هذه المهمة^(٧٤).

وتبعاً لجوزيف سمث يذهب قديسو الأيام الأخيرة بدؤورهم إلى الاعتقاد بأنهم يعيشون منعطفاً تاريخياً حساساً ومصيرياً جداً. وفي الأصل فإن تسمية قديسي الأيام الأخيرة يقوم من وجهة نظرهم على الاعتقاد بأنهم يعيشون المرحلة الأخيرة من عمر الدنيا^(٧٥).

لقد كان هاجس «جوزيف سمث» يكمن في التمهيد لظهور يسوع مجدداً. ومن مقدمات الظهور المتجدد ليسوع، من وجهة نظر جوزيف سمث، بناء «مدينة صهيون»^(٧٦)، وتجمع أتباع كنيسة يسوع المسيح. ومن هنا فإن جوزيف سمث قد كتب في واحد من أصول الإيمان والاعتقاد المورموني: «نحن نؤمن حرفياً بأن تجمع بني إسرائيل، وعودة القبائل العشرة، وأن صهيون (أورشليم الجديدة) سوف تُبنى في القارة الأمريكية، وأن يسوع المسيح سوف يحكم الأرض، وسوف تلبس الأرض ثوباً جديداً، وسوف تستعيد جلالها ومجدها»^(٧٧).

ومن هنا فإن «صهيون» يلعب دوراً بالغ الأهمية في اللاهوت المورموني لجوزيف سمث، وكان من أهدافه تحقيق هذه الغاية، وهو ما لم يتحقق بطبيعة الحال. وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إن الظهور المتجدد للسيد المسيح كان له دورٌ مصيري في ظهور المورمونية. وكما ذكرنا سابقاً فإن أساس دعوة ونشاط جوزيف سمث قد قام على إصلاح المسيحية. وطبقاً لما يدعيه فإنه قد كلف بمهمة من قِبَل الله؛ ليعيد المسيحية إلى طبيعتها الأولى، وإعادة تفسيرها على أساس الكتاب المقدس، وليس على نحو ما تقدمه الكنيسة. بل إنه أنكر حتى الكنائس الموجودة بأجمعها، وعرف بكنيسته وحدها الكنيسة المشروعة والرسمية. إن كنيسته - كما ذكرنا سابقاً - تقوم على إحياء الكنيسة التي أقامها يسوع المسيح بعد قيامته بين قبائل بني إسرائيل المهاجرة إلى أمريكا. كان جوزيف سمث يعتقد أن المسيحية القائمة على الكتاب

المقدّس هي المسيحية الأصيلة، ويرى أن المسيحية الموجودة، بدلاً من استنادها إلى الكتاب المقدّس، تقوم على أساس كتب العقائد التي تمثّل المسيحية المنحرفة^(٧٨). وبشكل عامّ فإنّ المقولة الأهمّ في البحث عن المورمونية هي تلك المقولة التي تمثّل بشكلٍ وآخر البحث الأكثر تأثيراً، وتشكّل أساساً للحكم عليها، هي مقولة الإصلاح المدّعى من قبل هذه الكنيسة. وقد وقع هذا الأمر مورداً لتصديق وإذعان المورمون أنفسهم، إلى الحدّ الذي ذهب معه بعضهم إلى القول: منذ حدوث قيامة يسوع المسيح تُعدّ مقولة الإصلاح في الكنيسة المورمونية من أكبر أحداث التاريخ^(٧٩). وفي المجموع يمكن القول: إنه كان يرى نفسه مكلفاً بإصلاح المسيحية؛ تمهيداً لإعداد الظروف لعودة يسوع المسيح. الأمر الذي أدّى إلى تأسيس الفرقة المورمونية من قبله. والشاهد على هذا الادّعاء يكمن في الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أن الأتباع الأوائل لجوزيف سميث كانوا من «السبّئية»^(٨٠)، الذين كانوا قد تجمّعوا وأخذوا ينتظرون عودة يسوع من السماء^(٨١).

الخلاصة —

كما ذكرنا سابقاً فإنّ الإيمان بالموعود، والاعتقاد بالظهور وعودة المنجّي الموعود، في الدين الإسلامي والدين المسيحي، قد أدّى بمختلف العناوين والطُرُق المتنوّعة إلى ظهور العديد من الفرق طوال تاريخ هاتين الديانتين، ولا سيّما في القرنين الأخيرين.

ومن بين هذه الطُرُق ادّعاء المكاشفات وتلقّي الأخبار من عند شخصٍ خاصّ، وتبعاً لذلك تبلورت فرقة خاصة تقوم على أساس ظهور المنجّي الموعود. وفي هاتين الديانتين، ظهرت الفرقة الشيخية في الإسلام، والمورمونية في المسيحية، على هذا الأساس، وبينهما نقاطاً مشتركة في هذا الشأن. فإنّ الشيخ الأحسائي - مؤسس الفرقة الشيخية - قد ادّعى اللقاء بالذات المقدّسة للأئمّة المعصومين عليهم السلام، ومن خلال آرائه الخاصة التي تبناها - هو وخلفاؤه، من أمثال: السيد كاظم الرشتي - في بعض المسائل، ولا سيّما منها: مسألة «الركن الرابع»

(بوصفه النائب الخاص للإمام الحجّة العظمى)، قد أوجد فرقة الشيخية في صلب التشيع. وربما كانت النقطة الأهم في استمرار هذه الفرقة تكمن في تطبيق شخصيّة الشيخ أحمد الأحسائي والسيد كاظم الرشتي على عنوان وموقع الركن الرابع.

وفي المسيحيّة ظهرت الفرقة المورمونية، من خلال دعوى المكاشفة من قبل جوزيف سميث. منذ أن برّم جوزيف سميث وأصيب بالضجر من الفوضى المذهبيّة في عصره طلب من الله الهداية. وفي هذه الأثناء ظهر له في المنام مَلَكَان، وطلبا منه عدم التّبعية لأيّ كنيسة من الكنائس التي كانت قائمة آنذاك؛ لأنها كلها على ضلالة. كما ادّعى جوزيف سميث ظهور ملك له، اسمه «مورموني»، وأنه دعاه باسمه، وأرشده إلى مكان كتاب مدفون، وأمره أن يترجمه، من خلال الاستعانة بلوحيّن باسم: «يوريم»؛ و«توميم». يبيّن هذا الكتاب مصير أقوامٍ بائدة من بني إسرائيل سبق لها أن هاجرت إلى أمريكا. إن أساس مكاشفات جوزيف سميث يقوم - كما يعتقد المورمونيون - على أساس القيام برسالةٍ خاصّة في خصوص ظهور المنجي الموعود. وهذه المهمّة تكمن في إصلاح الكنيسة في إطار التمهيد لعودة السيد المسيح. إن مجموع هذه العناصر والأحداث قد أدت إلى إيجاد الفرقة المورمونية في المسيحية.

إن وجوه الشبّه بين هاتين الفرقتين، في الدين الإسلامي وفي المسيحيّة، تكمن في دعوى المكاشفة في ظهور هاتين الفرقتين؛ ومع ذلك يمكن أن نرى بعض نقاط الاختلاف بينهما. فإن الشيخية وإن انحرفت عن التشيع الأصيل على أساس مدّعيّات باطلة، إلا أنها لم تنكر الأصول الأساسيّة للتشيع الأصيل أبداً. وأما بالنسبة إلى المورمونية في المسيحية فالأمر مختلف إلى حدّ ما؛ إذ إن جوزيف سميث - كما ذكرنا سابقاً - كان يعتقد أن لا شيء من الكنائس الموجودة على حق، وأنها ضالّة بآجمعها، ومن هنا فإنه قد أنكر التّبعية لهذه الكنائس، وادّعى أنه قد طُلب منه في مكاشفة أن لا يتبع أيّ كنيسة من الكنائس الموجودة. إن جوزيف سميث، وبتبعه المورمونية - خلافاً للشيخية -، كان يعتبر المسيحيّة في عصره مسيحيّة منحرفة. ومن هنا فإنه كان يرى أن من المهامّ الملّقة على عاتقه مهمّة إصلاح الكنيسة، وبعبارةٍ أخرى: إن مسار انفصال المورمونية كان بحيث شكّل اصطفاً في مواجهة المسيحيّة المعاصرة

برمتها، حتى أنه لم يعترف بمسيحية المسيحيين المعاصرين، كما أن المسيحية الأصيلة بدورها لم تعترف بشرعية المسيحية المورمونية.

والحاصل، وبعد المقارنة التاريخية بين هاتين الفرقتين في الإسلام والمسيحية، ندرك بوضوح أن كلتا الفرقتين قد ظهرت إلى الوجود من خلال دعوى المكاشفة والإلهام من الله، من قبل المؤسسين لهاتين الفرقتين. إن طرح مدّعات هاتين الفرقتين وبسطها، واتساع رقعتها، مع اشتغالها على عقائد مغايرة للدين المرجع والأصل، أدى بهما شيئاً فشيئاً إلى الافتراق والانفصال عن الدين الأصلي، وأخذ يُنظر إليهما كفرقتين مستقلتين، وهو أمر لم يُكره حتى أتباع هاتين الفرقتين.

الهوامش

- (١) انظر: رضا كاظمي راد، مصاحبه با حجّت الإسلام دكتور كرباسي (حوار مع حجّة الإسلام الدكتور الكلباسي)، مجلة مرزبان نامه، العدد ٧، شهر أديبهشت، سنة ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢) انظر: العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٥١: ٩٠، ح ٢٩، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (٣) انظر: مسلم النيسابوري، صحيح مسلم ٤: ٢٢١، ح ٧، دار الفكر، ط ٢، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- (٤) انظر: جلال الدين السيوطي، الجامع الصغير: ١١٨، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠١هـ.
- (٥) انظر: هاروي كاكس، مسيحيّ (المسيحية): ١١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم سليمان، مركز مطالعات أديان ومذاهب، قم، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٦) انظر: روبرت فان فورست، مسيحيّ أز لابه لاي متون (المسيحية من تضاعيف النصوص): ٧٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جواد باغباني وعبّاس رسول زاده، مؤسسة الإمام الخميني للبحوث والدراسات، قم، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٧) انظر: القسّ جيمس أنس الأميركاني، نظام التعليم في علم اللاهوت القديم: ٥٠٥، بيروت، ١٩٨٠م.
- (٨) انظر: الكتاب المقدّس، العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح ٢٣، الفقرة ٣٩.
- (٩) انظر: الكتاب المقدّس، العهد الجديد، الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي، الإصحاح ٣، الفقرة ٢.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

(10) See: Eliade, Micea, 1987, The Encyclopedia of Religion, New York, Mac Milan Publishing Company. p. 184.

- (١١) انظر: الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بطرس الثانية، الإصحاح ٣، الفقرتان ٣ - ٤.
- (١٢) انظر: الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح ٢٤، الفقرة ٦.
- (١٣) انظر: الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح ٢٤، الفقرة ٤.
- (١٤) انظر: الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل مرقس، الإصحاح ١٣، الفقرة ٣٥.
- (١٥) انظر: الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢، الفقرتان ٣٥ - ٣٦.
- (١٦) انظر: هنري كوربان، مكتب شيخي أز حكمت إلهي شيخي (المذهب الشيخي من الحكمة الإلهية الشيعية): ٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريدون بهمنيار، جامعة التحقيقات العليا في السوربون، باريس، ١٣٤٦هـ. تنويه: هكذا وردت تسمية والد الشيخ أحمد الأحسائي في كتب المستشرقين، وهو من التصحيف، والصحيح «زين الدين»، على ما ورد في الصفحة رقم ٥٥ من كتاب «الشيخيّة، نشأتها وتطورها ومصادر دراستها»، للسيد محمد حسين آل الطالقاني. (المعرب).
- (١٧) انظر: المصدر السابق: ٤.
- (١٨) انظر: عبد الله بن أحمد الأحسائي، شرح حالات الشيخ أحمد الأحسائي: ٤٥، بمبئي، ١٣١٠هـ.
- (١٩) انظر: السيد محمد مهدي الكاظمي القزويني، هدى المنصفين إلى الحق المبين: ٢٥١، المطبعة العلوية، النجف، ١٣٤٢هـ. ش: السيد كاظم الرشتي، مجموعة رسائل (رسالة الحجّة البالغة): ١٠، الطبعة الحجرية.
- (٢٠) انظر: محمد زكي إبراهيم، المدرسة الشيعية: ٢٢٥، دار المحجّة البيضاء، بيروت، ٢٠٠٤م.
- (٢١) انظر: نور الدين مدرسي چهاردهي، أز أحساء تا كرمان (من الأحساء إلى كرمان): ٤٣، انتشارات مير غوتنبرغ، ١٣٦٢هـ. ش.
- (٢٢) انظر: فريبا سعادت فر، كزیده تاریخ اخباریة شیخیه ویاپیہ (خلاصة تاريخ الاخبارية والبابية): ٥٩، نشر سخن گستر، مشهد، ١٣٨٧هـ. ش.
- (٢٣) انظر: السيد سعيد زاهد زاهداني، بهائیت در ایران (البهائية في إيران): ٨٧، مركز أسناد انقلاب إسلامي، طهران، ١٣٨٠هـ. ش.
- (٢٤) انظر: هنري كوربان، مكتب شيخي أز حكمت إلهي شيخي (المذهب الشيخي من الحكمة الإلهية الشيعية): ٢٠.
- (٢٥) انظر: المصدر السابق: ٣١.
- (٢٦) انظر: المصدر السابق: ٢٢.
- (٢٧) السيد محمد باقر النجفي، بهائیان: ١٤٠، نشر طهوري، طهران، ١٣٥٧هـ. ش.
- (٢٨) انظر: الكاظمي، هدى المنصفين إلى الحق المبين: ٢٨٧.
- (٢٩) انظر: الشيخ عباس القمي، منتهى الآمال: ١١١٤ - ١١١٨، نشر بارش، مشهد، ١٣٧٩هـ. ش.
- (٣٠) انظر: مهدي پيشوايي، سيره پيشوايان (سيرة الأئمة): ٦٧٣، نشر اعتماد، طقم، ١٣٨١هـ. ش. (مصدر فارسي).

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (٣١) سليمان القندوزي الحنفي، ينابيع المودة ٣: ٨٢، الباب ٧١، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط٣، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (٣٢) انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الغيبة: ٣٥٣، مؤسّسة المعارف الإسلامية، ط٢، قم، ١٤١٧هـ.
- (٣٣) المصدر السابق: ٢٤٢.
- (٣٤) الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ١: ٦٧، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٨١هـ.
- (٣٥) أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج ٢: ١٦٣، المطبعة المرتضوية، النجف، ١٤٠٧هـ.
- (٣٦) انظر: هنري كوربان، مكتب شيخي أز حكمت إلهي شيخي (المذهب الشيخي من الحكمة الإلهية الشيعية): ٨٨.
- (٣٧) انظر: المصدر السابق: ٩٠.
- (٣٨) انظر: فريبا سعادت فر، كزیده تاریخ اخباریة شیخیه وباییه (خلاصة تاريخ الإخبارية والبايية): ٧٠.
- (٣٩) السيد محمد حسن آل الطالقاني، الشيخية: نشأتها وتطورها ومصادر دراستها: ٣٠٦، مكتبة المعارف - النجف الأشرف، دار الكتاب العربي - بغداد، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- (٤٠) السيد محمد باقر النجفي، بهائيان (البهائيون): ١٠٠.
- (٤١) سركار آقا أبو القاسم خان الإبراهيمي، فهرست (الفهرست): ١١٧، مطبعة سعادت، كرمان. (مصدر فارسي).
- (٤٢) انظر: نور الدين مدرسي چهاردهي، شيخي گري، بابي گري، وبهائي گري (الشيخية والبايية والبهائية): ٧٥، نشر فروغي، طهران، ١٣٤٥هـ.
- (٤٣) انظر: سركار آقا أبو القاسم خان الإبراهيمي، فهرست (الفهرست): ١٢٩.
- (٤٤) السيد كاظم الرشدي، مجموعة رسائل (رسالة الحجّة البالغة): ٣١٧.
- (٤٥) السيد محمد باقر النجفي، بهائيان (البهائيون): ١٠٦.
- (٤٦) انظر: سركار آقا أبو القاسم خان الإبراهيمي، فهرست (الفهرست): ١٢٧.
- (٤٧) انظر: المصدر السابق: ١٢٨.
- (٤٨) انظر: محمد حسين فقيه إيماني، شيخي زمينه ساز باييه (الشيخية المهّدة للبايية): ١٠٧، نشر راه نيكان، طهران، ١٣٩٠هـ. ش. (مصدر فارسي).
- (٤٩) انظر: سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، دراسة تاريخية دينية سياسية اجتماعية: ٢٥٥، الأوائل، دمشق، ٢٠٠٤م.
- (50) See: Shipps Jan, Mormonism (2008), The story of a new religions tradition, Chicago, Illinois press., p. 23.
- (٥١) الميثودية (Methodism) أو المنهاجية: طائفة مسيحية بروتستانتية ظهرت في القرن الثامن عشر في المملكة المتحدة على يد «جون ويزلي»، وانتشرت في بريطانيا، ولاحقاً من خلال الأنشطة التبشيرية في المستعمرات البريطانية، وحتى في الولايات المتحدة الأمريكية. (المعرب).

(٥٢) المشيخانية (Presbyterianism): نظامٌ يدبرُ شؤونَ الكنيسة، فيه شيوخٌ منتخوبون، يتمتعون كلهم بمنزلةٍ متساوية. وكذلك يشير هذا المصطلح إلى معتقدات الكنائس المشيخية. (المعرب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد [قاموس إنجليزي - عربي]).

(٥٣) المعمودية: طقسٌ مسيحيٌّ يمثّل دخول الإنسان الحياة المسيحية، ويتمُّ باغتسال المعمد بالماء بطريقةٍ وأخرى. ويُعدُّ سرّ المعمودية أحد الأسرار السبعة المقدّسة في الكنيسة الأرثوذكسية والكاثوليكية، وأحد السرّين المقدّسين في الكنائس البروتستانتية. (المعرب).

(٥٤) ليو راستن، فرهنك تحليلي مذاهب أمريكيي (المعجم التحليلي للمذاهب الأمريكية): ٣٩١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد بقائي، نشر حكمت، ط٣، طهران، ١٣٨٥هـ.ش؛ إنجيل متّى، الإصحاح ١٧، الفقرتان ٣ - ٥.

(٥٥) انظر: سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، دراسة تاريخية دينية سياسية اجتماعية: ٢٥٤.

(56) See: Bushman Richard, Mormonism (2008), a very short introduction, New York, oxford. P. 2.

(٥٧) انظر: علي موحدیان عطّار ومجموعة من المؤلّفين، كونه شناسي أندیشه منجي موعود (معرفة أنماط رؤية المنجي الموعود): ٢٥٦، دانشگاه آديان ومذاهب، قم، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٥٨) انظر: ميري جو فيفر، در آمدي به مسيحييت (مدخل إلى المسيحية): ٢٧٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، مركز مطالعات وتحقيقات آديان ومذاهب، قم، ١٣٨١هـ.ش.

(59) See: Bushman Richard, Mormonism (2008), a very short introduction, New York, oxford. P. 8.

(60) See: Ibid (المصدر نفسه).

(٦١) انظر: ميري جو فيفر، در آمدي به مسيحييت (مدخل إلى المسيحية): ٢٧٦.

(٦٢) انظر: ليو راستن، فرهنك تحليلي مذاهب أمريكيي (المعجم التحليلي للمذاهب الأمريكية): ٣٩٠.

(63) Restiration.

(٦٤) انظر: ليو راستن، فرهنك تحليلي مذاهب أمريكيي (المعجم التحليلي للمذاهب الأمريكية): ٣٩٠.

(٦٥) نسبة إلى التطهيرية أو البيوريتانية (Puritanism): مذهبٌ مسيحي بروتستانتي، يجمع خليطاً من الأفكار الاجتماعية والسياسية واللاهوتية والأخلاقية. ظهر في إنجلترا في عهد الملكة إليزابيث الأولى، وازدهر في القرنين السادس والسابع عشر الميلاديين، ودعا إلى إلغاء الرتب الكهنوتية. (المعرب).

(66) See: Bushman Richard, Mormonism (2008), a very short introduction, New York, oxford. P. 4.

(67) Restored gospel.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

(68) See: Ibid (المصدر نفسه).

(٦٩) انظر: ليو راستن، فرهنگ تحليلي مذاهب أمريكيي (المعجم التحليلي للمذاهب الأمريكية): ٣٩٢.

(70) See: Bushman Richard, Mormonism (2008), a very short introduction, New York, oxford. P. 144 - 145.

(٧١) انظر: سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، دراسة تاريخية دينية سياسية اجتماعية: ٢٦٣.

(٧٢) انظر: ليو راستن، فرهنگ تحليلي مذاهب أمريكيي (المعجم التحليلي للمذاهب الأمريكية): ٣٩٤.

(73) Golden Age.

(74) See: Bushman Richard, Mormonism (2008), a very short introduction, New York, oxford. P. 5.

(75) See: Ibid (المصدر السابق), p. 6.

(76) Zion.

(٧٧) انظر: علي موحيان عطار ومجموعة من المؤلفين، گونه شناسي أنديشه منجي موعود (معرفة أنماط رؤية المنجي الموعود): ٢٥٦.

(78) See: Bushman Richard, Mormonism (2008), a very short introduction, New York, oxford. P. 4.

(79) See: Shipps Jan, Mormonism (2008), The story of a new religions tradition, Chicago, Illinois press. p. 67.

(٨٠) «السبتية»: طائفة متفرعة عن المسيحية البروتستانتية، تؤمن بالمجيء الثاني الوشيك ليسوع المسيح، نشأت في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة، عندما شارك الداعية المعمداني (ويليام ميللر) علانية في اعتقاده بأن المجيء الثاني سيحدث في وقت ما بين ١٨٤٣ و١٨٤٤م. (المعرب).

(81) See: Davies Douglas j, (2010), Jesus, and Satanic Opposition, England, Ash Gate Publishing Company, p. 21.

علم أصول الفقه وعلم المعنى والهرمنيوطيقا

تقارب أو تباعد؟

د. محمد جواد سلمان پور (*)

ترجمة: حسن علي مطر

المقدمة —

مع ظهور أبحاث الهرمنيوطيقا الجديدة، تمّ إخضاع فهم الفقهاء - استناداً إلى تلك الأبحاث - للحكم والاختبار، حتى قال بعضهم بشأن علم أصول الفقه^(١): إن ما ورد في مباحث الألفاظ^(٢) من علم الأصول يرتبط بمنظومة الدلالة اللسانية وعلم المعنى^(٣)، في حين لم يتمّ الاهتمام في هذا العلم بالأبحاث الهرمنيوطيقية أبداً^(٤)، وعليه يكون قد وقع تجاهلٌ كبير في هذا العلم^(٥). وهناك مَنْ ذهب - بالاستناد إلى معطيات فرع من الهرمنيوطيقا الغربية الجديدة - إلى التأكيد على فهم الفقهي والأصولي، وشنّ هجمةً على استنباط الأصوليين والفقهاء على أساس الظهور الصادر، وليس على أساس الظهور الواصل^(٦) والعصري^(٧).

إن الغرض الرئيس لهذه المقالة هو بحث النقاط المتقدمة، والتحقيق في موضع الهرمنيوطيقا وعلم المعنى في علم أصول الفقه، والعمل في الوقت نفسه على إثبات هذه الفرضية، وهي أن الكثير من موضوعات ألفاظ أصول الفقه تتساوى مع أبحاث علم المعنى، والهرمنيوطيقا القديمة، وفرعٌ معتبرٌ وكثيرُ الأنصار من الهرمنيوطيقا الجديدة، باسم الهرمنيوطيقا الكلاسيكية؛ والكلاسيكية الحديثة. ومن هنا

(*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلمية، في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة شيراز.

يكون لعلم المعنى في مسار فهم الكتاب والسنة - لغرض استنباط الأحكام الشرعية - دور مؤثر، كما تكون هناك مؤازرة هرمنيوطيقية أيضاً. ولا بد من الإشارة - بطبيعة الحال - إلى أننا في هذه المقالة لسنا بصدد إثبات أو إنكار رؤية خاصة من الهرمنيوطيقا.

إن أهمية وضرورة هذا الموضوع إنما تظهر عندما ندرك أن الاهتمام بمباحث الهرمنيوطيقا وعلم المعنى في أصول الفقه ومسار فهم الفقهي من شأنه أن يساعد بشكل مناسب على تحقيق المزيد من الفهم والإدراك المتبادل بين أبناء الحوزة العلمية والجامعة؛ لئتمكّنوا من فهم لغة بعضهم بشكل أفضل، وبالتالي يكون هناك مزيد من التقارب بين هاتين المؤسستين العلميتين المهمتين. كما يمكن للمفكرين الغربيين - لو التفتوا إلى عمق ودقة الأبحاث الهرمنيوطيقية لأصول الفقه - الاستفادة من هذه الأبحاث في نزاعاتهم واختلافاتهم الواسعة.

الأمر الآخر أن الاهتمام المباشر والأكثر عمقاً - من قبل الحوزويين - بالهرمنيوطيقا الجديدة، وآراء مختلف المفكرين الغربيين، ومقارنتها ومقابلتها بالنظريات الهرمنيوطيقية لأصول الفقه المتداولة في الحوزات العلمية، يشكل أرضية مناسبة للحوار وتبادل الآراء بين العلماء المسلمين والغربيين. ولو ادّعينا أن الفقه وأصول الفقه - من دون هذه المقارنة والمقابلة - لن يكون مجدياً في حلّ مشاكل المجتمع الإسلامي والمسلمين، ولا نافعاً في دفع الشبهات في النصف الثاني من القرن الراهن، فلن يكون قولنا هذا شططاً.

سوف نعمل في هذه الدراسة أولاً على بيان آراء المفكرين الغربيين في مختلف مراحل الهرمنيوطيقا؛ ثم نقوم بعد ذلك بشرح علم أصول الفقه - الذي يقدم أسلوباً ونظاماً لفهم الكتاب والسنة - على نحو الإجمال؛ وفي نهاية المطاف سوف نقرب - من خلال المقارنة والمقابلة بين المباحث الهرمنيوطيقية لعلم أصول الفقه ومختلف مراحل الهرمنيوطيقا في الغرب - من غرض وهدف هذه المقالة. وبالتالي سوف يتضح أن ما يجري بشكلٍ وآخر في مسار فهم المنهجي والأصولي للقرآن والروايات في الحوزات العلمية له صبغة هرمنيوطيقية ومفهومية، ويقتضي أثر أصول وقواعد هذين العلمين.

ومن الواضح أنه لا بُدَّ قبل كلِّ شيء من العمل على بيان معاني المصطلحات الواردة في عنوان هذه المقالة، من قبيل: علم المعنى، والهرمنيوطيقا، والاختلاف بين هذين الفرعين المختلفين للهرمنيوطيقا، والظاهر، وعلم الظهور، وحجّة الظهور.

أولاً: علم المعنى —

إن علم المعنى في اللغة^(٨) قد ورد في الأصل الإغريقي (Sema) بمعنى الدلالة والعلامة (Semaino)، والإشارة وإعطاء المعنى.

وهو في المصطلح يُعدّ واحداً من الأجزاء المهمة لعلم اللغة واللسانيات الحديثة؛ الذي يُعنى بمعاني الكلام.

إن علم اللغة يحتوي على أبعاد واسعة؛ وإن أحد هذه الأبعاد هو البُعد الخاصّ بمجال اللفظ؛ والبُعد الآخر هو البُعد الخاصّ بمجال المضمون والمحتوى.

وفي مجال اللفظ يتعاطى علم اللغة مع الصورة والشكل البنوي للكلمات والعناصر اللغوية^(٩)؛ وفي مجال المحتوى يتعاطى مع معاني الألفاظ البسيطة، والحالة التركيبية لها، ويُسمّى هذا المجال من علم اللغة بـ «علم المعنى».

إن الغاية الأصلية والغرض الرئيس من علم المعنى هو التعرف على الأصول التي يتمّ على أساسها استخراج المعنى من المكتوب أو المقول. وبمساعدة هذه الأصول والقابليات اللغوية للمتكلّمين تتمّ عملية الاستنباط والفهم.

ثانياً: الهرمنيوطيقا —

١. التعريف اللغوي —

لقد ورد استعمال هذا اللفظ في اللغة بمعنى التفسير والتعبير والتأويل وسنّة تفسير الكتاب المقدّس^(١٠). وهو لفظٌ مأخوذ من الكلمة الإغريقية هرmina (Hermena)، المقتبسة من اسم الآلهة هرميس (Hermes). وكان يتمّ تصوير هرميس كإله إغريقيّ ورسول الآلهة، وخالق الكلام ومفسّر وسائط الآلهة إلى الناس^(١١). لقد ورد التأكيد في رسالة أتيلوس أفلاطون على أن هرميس إله قد خلق اللغة والكلام،

وهو مفسرٌ ورسول. ويبدو أن أرسطو هو أوّل مَنْ استعمل كلمة «هرمينا». بالإضافة إلى حلّ الرموز والتمثيلات. بمعنى مجموع الكلام والدلالة والمفهوم، وصار بصدد العمل على تدوين أصوله وقواعده.

٢. التعريف الاصطلاحي —

إن الهرمنيوطيقا في المصطلح مفهومٌ عريقٌ وضاربٌ في القدم، ويعود بجذوره إلى أسلوب تأويل وتفسير النصوص المقدّسة في ضوء الاعتقاد القائل بقداستها. وحتى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي كان يتمّ العمل على طبق المباني والأسس الواحدة والثابتة نسبياً، والتي كان لأرسطو سهمٌ كبيرٌ في بيانها وتدوينها. وبعد تأليف كتاب (الهرمنيوطيقا المقدّسة)، من قِبَل يوهانس رامباخ^(١٣)، وبيان أصل «تطابق التفسير مع النصّ» بوصفه الأصل الأهمّ في عملية التفسير، دخلتُ الهرمنيوطيقا في مرحلة جديدة^(١٤). إن نظرية الريطوريقا^(١٥) لأرسطو كانت حتّى القرن التاسع عشر الميلادي ذات بُعدٍ تعليمي، بوصفها من علم المعاني والبيان. وأما مع ظهور النهضة الرومنطيقية، وبعدها ظهور الوضعية، فقد أفل نجمُ هذا العلم، حتّى تمّ حذفه في عام ١٨٨٥م نهائياً من المنهج التعليمي الذي كان متّبِعاً في فرنسا^(١٥). وبعدها قام المفكّرون الغربيون بجهودٍ حثيثة في مجال الهرمنيوطيقا الحديثة، وتمّ تقديم نظريّاتٍ متنوّعة، وبشكلٍ رئيس يمكن أن نعمل على تسمية فرعين أساسيين في هذا الشأن، وهما:

أ. مرحلة الهرمنيوطيقا القديمة —

إن للهرمنيوطيقا مرحلتين أساسيتين، وتّبِعاً لذلك يكون لها مصطلحان شاملان، وهما: المصطلح العامّ، الذي يعود بجذوره إلى الهرمنيوطيقا القديمة والعريقة؛ والمصطلح الخاصّ الذي لا يعود إلى سابقةٍ قديمةٍ جدّاً، وإنما يعود إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. ولكنّ لم يتمّ تحديد بداية هذا المصطلح، ومَنْ هو الذي أسّسه؟ بشكلٍ دقيق^(١٦). وأما في المصطلح العامّ والتقديم الذي يتعلّق بالتفسير، والذي يعمل على التعريف ببعض الأصول والضوابط في إطار الكشف عن مراد المؤلّف في

الوصول إلى المعنى النهائي، أو ينكر وجود هذا النوع من الأمور، فهو يندرج ضمن مجال الأبحاث الهرمنيوطيقية^(١٧).

إن الهرمنيوطيقا القديمة كانت تؤمن بالمعنى الأصلي والنهائي للنص. وعلى هذا الأساس فإن كل نص يكتبه الإنسان يحتوي على معنى يكون هو المراد للمؤلف. وإن الكشف عن نية المؤلف وإن كانت عملية صعبة، ولكنها ليست مستحيلة. وفي المقابل فإن النص القرآني الذي أمر الله بكتابته وتدوينه ينطوي على معنى باطني، يتعدّر علينا اكتشافه، وإن أمكن اكتشاف معناه الظاهري^(١٨). إن تأويل النص هو بحكم السعي من أجل الوصول إلى الأفق المفهومي الأصيل للنص، وإن للنص على كل حال معنى ومفهوماً، سواء تعرّفنا عليه أو لم نتعرّف عليه. إن هذا الاعتقاد «يتمحور حول الكلام»؛ إذ يعتبر المعنى موجوداً وحاضراً على كل حال، بغض النظر عما إذا علمنا بهذا «الحضور» أم لا^(١٩).

ب. مرحلة الهرمنيوطيقا الحديثة —

في هذه المرحلة التي بدأت مع أصل «انطباق التفسير مع المتن» في كتاب رامباخ، ومع يوهان مارتين كلادنيوس (١٧٥٩م)، حيث جعل أساس الهرمنيوطيقا في «نية المؤلف»، طرأت ثلاثة تحولات مهمة. وقد تمّ رصد هذه التحولات الثلاثة باسم الهرمنيوطيقا التقليدية لشلاير ماخر (١٨٣٤م)، وأوغسط بك (١٨٦٧م)^(٢٠)، وفيلهلم دلتاي (١٩١١م)، والهرمنيوطيقا الحديثة لهايدغر (١٩٧٩م)^(٢١)، وغادامير (١٩٩٠م)^(٢٢)، وأخيراً الهرمنيوطيقا المحدثه لهيرش^(٢٣).

إن الهرمنيوطيقا التقليدية المحدثه، التي بدأت بعد غادامير، إنما هي في الواقع عودة إلى الأفكار التقليدية للهرمنيوطيقا^(٢٤).

إن المرحلة الجديدة للهرمنيوطيقا تنقسم إلى فرعين أو إلى رأيين رئيسيين، ولكل منهما مبانٍ مشتركة. الرأي الأول في المهد القديم للهرمنيوطيقا قد بدأ بآراء شلاير ماخر، وارتبط بظهور هيرش بالتيار التقليدي الحديث، وكما سيأتي فإن الهرمنيوطيقا التقليدية الحديثة قريبة جداً من المباني والأفكار الأصولية لأكثر علماء

أصول الفقه.

إن كلاً من الفرع التقليدي والفرع التقليدي الحديث لعلم الهرمنيوطيقا يتمّ تصوّرهما بوصفهما نظاماً عاماً ومنهجاً معرفياً كامناً وراء التأويل^(٢٥)، في حين أنه في الرأي الثاني - الذي نضج في مهد «الظاهرانية الهرمنيوطيقية» لهايدغر، وكان قاراً في الدائرة الوجودية، قد تمّ نقله على يد هانس غادامير إلى دائرة علم المعرفة^(٢٦) - يعتبر علم الهرمنيوطيقا بحثاً فلسفياً في خصوص مفهوم الشرائط اللازمة لكل نوع من أنواع الفهم^(٢٧).

وفي الرأي الأوّل يذهب هيرش^(٢٨) إلى اعتبار نيّة المؤلف، أو الذهنيّة الخاصّة للكاتب^(٢٩)، أو النوع الذاتي^(٣٠)، هو المعنى الجوهرية أو الأخير للمتن، أو كونه قابلاً للوصول أو الإصلاح، وقال بأن اعتبار فهم المتن أمرٌ مفهوم وصحيح. وعلى هذا الأساس يتّصف فهمٌ واحد للمتن والكلام بالصحة، ويكون الباقي فاقداً للاعتبار. وبطبيعة الحال هناك الكثير من الاختلاف في الرأي من جهاتٍ مختلفة حول هذه الرؤية، وأكثرها يعود إلى أسلوب التأويل والوصول إلى المعنى النهائي للمتن.

يذهب أصحاب الرأي الثاني إلى عدم الاعتقاد من الأساس بالمعنى النهائي والأصيل للمتن^(٣١). ويذهب هؤلاء إلى الاعتقاد باستحالة إمكان الوصول إلى نيّة المؤلف، وإعادة صياغتها، أو الوصول إلى مراده وذهنيّته؛ لأن المخاطب والمفسّر واقعان تحت حصار التراث^(٣٢)، ويرزحان في أفق^(٣٣) عصرهما^(٣٤). إن الكلام أو المكتوب يقع في أفق المتن ومهد الكلام. ومن ناحيةٍ أخرى فإن المتكلم والسامع يقعان تحت أسر الذهنيّات، والأحكام المسبقة^(٣٥)، وفرضياتهم السابقة^(٣٦). والألفاظ بدورها تعتبر حصاراً مطبقاً باستمرار على نية المؤلف، ولا يمكن لها أن تكون معياراً في فهم نيّة المؤلف. وعلى هذا الأساس، فإن معنى المتن هو ذلك الشيء الذي يفهمه المفسّر أو المخاطب من المتن. ومن هنا لا يمكن العثور على معنى فيما وراء فهم القارئ؛ ليقع ملاكاً للتطابق أو عدم التطابق مع ما فهمه المخاطب. ومن هنا تُعدّ جميع الأفهام ذات قيمةٍ واحدة، ولا يمكن ترجيح أحدها على الآخر من باب ترجيح الصحيح على الخاطئ^(٣٧). وقد تحدّث ريتشارد بالمر عن هذا الرأي قائلاً: «إن النظر في الأثر من أجل

الوصول إلى ذهنية المؤلف يُعدّ نوعاً من المغالطة حقاً، وإن شهادة المؤلف في خصوص نواياه ومقاصده تُعدّ بصدق شهادة مرفوضة^(٣٨). وقال في اعتبار الفهم: «إن الحديث عن الاعتبار العيني للتأويلات ينبئ عن سذاجة؛ إذ إن القيام بذلك يعني التسليم بإمكان فهم موقف من خارج التاريخ^(٣٩)».

وعلى أي حال فإن هذا الرأي - خلافاً للرأي الأول - يعتبر الفهم نشاطاً إنتاجياً وإبداعياً، وليس إعادة إنتاج واستعادة، ويراها على الدوام أبعد من المعنى الذي كان يدور في رأس المؤلف. ويعتبر الفهم أمراً مرتبطاً بالذهنية الخاصة للمفسر، حيث يخضع للتغيير في مسار التراث^(٤٠).

ينتمي هانس غادامير إلى معسكر الرأي الثاني، والقول بنسبية فهم النصوص. كما تندرج هرمنيوطيقا بوبر بدورها ضمن هذا الفرع أيضاً، مع فارق أن ترجيح فهم على فهم يُعدّ أمراً ممكناً في الرؤية الهرمنيوطيقية لبوبر. وخلافاً لبوبر، كان هانس غادامير يذهب إلى الاعتقاد بأن جميع الأفهام تقع في عرض بعضها ما لم تتعارض مع النصّ بوضوح؛ وعليه ليس هناك أيّ ترجيح لفهم على فهم آخر، ولا فرق بين فهم جديد أو قديم، فإنه لو اعتُبر فهماً ما فهماً عصرياً فهو لا يعطيه أيّ ترجيح أو أفضلية على فهم المتقدمين لنص واحد، بل إنه في الأساس يعتبر الفهم غير العصري في لحظة أمراً مستحيلاً^(٤١). وأما بوبر فإنه يعتبر الفهم عصرياً، وحيث إنه يرى الفهم العصري أقرب إلى الحقيقة فإنه يرجّحه على الفهم غير العصري. وخلاصة كلامه في هذا الشأن هي «أننا نستطيع الاقتراب من الحقيقة، وإن كنا لا نعلم أننا قد وصلنا إلى الحقيقة أم لا، بل حتى من الممكن أن نصل إليها أحياناً، ولكن لا نستطيع أن نقول بأننا قد وصلنا؛ إذ هناك على الدوام احتمال الخطأ في علمنا^(٤٢)».

ج. هرمنيوطيقا ما بعد الحداثة —

لقد ظهر - بالتوازي مع ازدهار الهرمنيوطيقا الحديثة والهرمنيوطيقا التقليدية المحدثه - اتجاه آخر في الأبحاث الهرمنيوطيقية، من خلال آراء ميشيل فوكو، وقد عُرف هذا الاتجاه بـ «هرمنيوطيقا ما بعد الحداثة».

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

إن الألفاظ في هرمنيوطيقا ما بعد الحداثة تخفي من الحقائق أكثر مما تظهر. وفي الوقت نفسه تمّ تنظيم الألفاظ بحيث تعمل على حفظ علاقات القدرة والسلطة. إن لكلّ منظمّةٍ أو مؤسّسة حوارها الخاصّ الذي تكتسب فيه الألفاظ معاني خاصّة. في هذه المرحلة من الهرمنيوطيقا يكتسب كلّ شيء في الدنيا معناه بحسب التحليل الانتقادي والتفسيري على مدار السلطة والقدرة. ويقوم الفرض على أن كلّ شيءٍ إنما يتبلور على أساس القدرة، ويجب أن يكون الأمر كذلك، وإن جميع المعاني تتشكّل في إطار السعي وراء سلطةٍ ما، والتي تظهر في ظلّ الرضا الخاصّ من قبل الخاضعين لحكم تلك السلطة^(٤٣).

ويمكن اعتبار ليوتار (١٩٢٤م)^(٤٤)، ودولوز^(٤٥)، من هذا الصنف من العلماء، الذين ينتمون إلى هرمنيوطيقا ما بعد الحداثة.

«يذهب ليوتار إلى الاعتقاد بأن العقل والسلطة شيءٌ واحد، ويرى أن العقل العلمي مفسّرٌ للسلطة»^(٤٦). وقد تخلّى عن هذا الحكم القائل بأننا إنما نتصوّر الوصول إلى الحقيقة، بيد أن ما نتصوّره حقيقةً إنما هو شوّقنا للعثور على الحقيقة.

في هرمنيوطيقا ما بعد الحداثة «يبدو الاعتقاد بالكلام النهائي والصحيح بالمطلق أمراً مضحكاً»^(٤٧). «إن الحرّية هي أساس الحكاية، وإن توالي البيان إنما يتبلور من خلال الهروب من القطعية واليقين، ولا وجود في الأساس للمفاهيم الصحيحة أو غير الصحيحة»^(٤٨).

وقال ليوتار: «إن عدم وجود المعنى في الأثر إنما هو من أساليب ما بعد الحداثة»^(٤٩). وقال أيضاً: «إن ما تقرّأونه عبارةٌ عن كتابٍ فلسفي. وإن تلك العبارة يتمّ توظيفها هنا لتثبت أنها غير مجديّة في حدّ ذاتها، ويجب العمل على اكتشاف قاعدة جدوائيتها»^(٥٠). وكما ذكرنا سابقاً فإن قاعدة الاقتدار والقوّة والسلطة هذه تكون مقرونةً برضا المحكومين بهذه السلطة.

ثالثاً: الاختلاف بين المدلول التصوريّ والهرمنيوطيقا —

يمكن من خلال ذكر مثالٍ أن نصل - على نحو الإجمال - إلى الاختلاف بين

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

المدلول التصوري والهرمنيوطيقا، وتبعاً لذلك فهم المدلول التصوري بشكلٍ أوضح. لنفترض أن شخصاً يلتقي في الطريق بصديق له، ويصادف أن يكون صديقه قد اصطحب معه ولده الصغير، الذي سبق له أن كسر زجاج نافذته بعد أن قذفه بحجر، فأراد ملاطفته عند إلقاء التحية والترحيب - مذكراً إياه بشيئنته الطفولية -، قائلاً: «كيف حالك يا بن الملعون؟»، ثم يطبع قبلةً على رأسه، وينتقل بعد ذلك إلى والده، ويصافحه، ثم يفتح معه حواراً، ويسأله عن أوضاعه وأحواله. إن الفهم المعنوي لعبارة «يا بن الملعون» هو ذات المغزى الذي أراد هذا الرجل إيصاله إلى الولد المشاكس الذي سبق له أن كسر زجاج بيته بالحجارة ثم ولى هارباً. بيد أننا إذا تجاوزنا قشر عبارة «يا بن الملعون» في هذين السياقين فسوف نفهم منها معنيين مختلفين جداً. إن الفهم الأخير المختلف لعبارة «يا بن الملعون» يتعلّق بالهرمنيوطيقا وتفسير الكلام الذي يعمل فيه سياق الكلام على إرشاد السامع إليه، في حين أنه في مجال المدلول التصوري تكون جملة «يا بن الملعون» في كلتا الحالتين ذات معنى واحد.

يقول هانس غادامير، في بيان الاختلاف بين المدلول التصوري والهرمنيوطيقا: «إن المدلول التصوري ينظر إلى الدلالات والحقائق أو المعطيات اللغوية من الخارج، كما هي، وكما تظهر وتبدو للعيان. وأما الهرمنيوطيقا فهي تؤكد على الناحية الداخلية الاستعمالية لعالم الألفاظ. والتأويل عبارة عن فهم الدلالات الخاصة والاستعمال الفردي والشخصي للدلالات والمعاني. وأما المدلول التصوري فهو عبارة عن الاستعمال العام للدلالات المفهومية»^(٥١).

إن مفهوم المعنى أو «المدلول التصوري» يرتبط بالألفاظ، ولا يكون له استعمال وتطبيق إلا في مجال المعنى والمدلول التصوري. «إن نية المؤلف بدورها لا يمكن أن تكون معياراً إلا من طريق الألفاظ - الواقعة في دائرة المدلول التصوري -، والذي يبقى هو فهم المخاطب الواقع ضمن مجال الهرمنيوطيقا»^(٥٢).

رابعاً: تعريف النصّ والظاهر والمجمل والاستعمال والدلالة —

إن النصّ والظاهر عند علماء أصول الفقه وصفان لمدلول اللفظ ومعناه^(٥٣)، وإن

غفل بعضهم وعدّهما صفتان للفظ والكلام^(٥٤)، أو الدلالة^(٥٥).

وعلى هذا الأساس، فإن النصّ عبارة عن المعنى الواضح والمعين الذي يدلّ عليه اللفظ، ولا يردّ فيه احتمال آخر بحسب النظام اللغوي وأسلوب الكلام العرّفي. والظاهر بدوره عبارة عن وصف معنى اللفظ، وهو غير الألفاظ أو مسار الدلالة، بل هو من سنخ المعنى والمفهوم، ويرتبط في دائرة الذهن بالعلم والوعي ودرجاته المختلفة، وإن اللغة واللفظ في مسار الاستعمال والدلالة وسيلة لإبرازه وإظهاره؛ فالمتكلم في بداية الأمر يحمل مفهوماً في ذهنه، ويعمل على إظهاره بواسطة اللفظ، ثمّ يسمع السامع تلك الألفاظ الملقاة أو يقرأها، فينتطب معناها في ذهنه مباشرة، وإن كان يفهم من ذلك الكلام معنى آخر أيضاً، من خلال التأمل العرّفي، أو الدقة العقلية، أو الشهود العرفاني. إن الذي يظهر عبر السماع والالتفات إلى الألفاظ في الذهن مباشرة هو الظاهر. إن هذين الأمرين يُعدّان من قبيل المتكلم استعمالاً، ومن قبيل المخاطب دلالةً.

وعلى هذا الأساس، ينبغي في تعريف الظاهر جعل المعنى أساساً وملاكاً. ومن هنا فقد اهتمّ السيد الشهيد الصدر^(٥٦) بعنصر «العلاقة والاقتران» بين اللفظ والمعنى، وعمد إلى شرح وتعريف الظاهر على أساس المعنى:

فتارة يكون للفظ في الدليل معنىً وحيداً في اللغة، ولا يصلح للدلالة على معنى آخر في النظام اللغوي والعرّفي العام. والقاعدة العامّة تحتم في هذه الحالة أن يحمل اللفظ على معناه الوحيد، ويعتبر الدليل في مثل هذه الحالة صريحاً في معناه ونصاً. وتارة يكون للفظ معانٍ متعدّدة متكافئة في علاقتها باللفظ بموجب النظام اللغوي العام، من قبيل: المشترك، وفي هذه الحالة لا يمكن تعيين المراد من اللفظ على أساس تلك القاعدة؛ إذ لا يوجد معنى أقرب إلى اللفظ من ناحية لغوية لتطبيق القاعدة عليه، ويكون الدليل في هذه الحالة مُجملاً.

وتارة أخرى لا تكون العلاقة المذكورة على نسق واحد، بل يكون أحد المعاني أقوى وأشدّ من المعاني الأخرى؛ بحيث إنه بمجرد استعمال المتكلم والتفات المخاطب تعمل تلك العلاقة والارتباط على منح أحد المعاني المتعدّدة قوّة وشدة أكبر في ذهن

المخاطَب، بحيث لا يسمح في البداية للمعاني بالرسوخ، وعند رسوخ كل واحدٍ من المعاني الأخرى في الذهن يبقى المعنى الأولي محفوظاً وحاضراً، ويلعب في الأساس دورَ الواسطة والجسر بين اللفظ والمعاني الأخرى. في منظومة الدلالة اللغوية وأسلوب التعبير العُرْبِي يُسمَّى هذا المعنى - الذي هو المعنى الأقرب إلى مراد المتكلم وذهنه - ظاهراً، إلا إذا قامت عوامل بتغيير هذا الفهم، وهي العوامل التي يُعبر عنها بالقرائن الحالية والمقالية. ولو لم يكن هناك من وجودٍ لمثل هذه القرائن فإن المخاطَب؛ على أساس ظهور حال المتكلم، يعتبر هذا المعنى الأقرب إلى المراد هو المقصود للمتكلم، وهو الذي يُعبر عنه بالظهور الحالي، ويكون هو الموضوع لحجبة الظهور^(٥٧).

وعلى هذا الأساس، عندما يرد المعنى من اللفظ إلى الذهن من دون واسطة فإنه سيندرج ضمن دائرة الظواهر، وحيث يكون بين اللفظ والمعنى واسطة أو وسائط معنوية أخرى عندها لن يندرج المعنى ضمن دائرة الظواهر. ومن ذلك أن كلمة البحر - على سبيل المثال - تخلق في ذهن السامع موضعاً تحتل فيه المياه مساحةً كبيرة من حيث العمق والسعة، وهو ماء البحر المعهود للذهن، في حين أن ذات هذه الكلمة بواسطة هذا المعنى يمكن أن تخلق في ذهن السامع معنىً ثانياً وثالثاً و...، ومن ذلك - مثلاً - حيث يقول المتكلم: «لقد زرتُ اليومَ بحرًا في بيته»، فإن كلمة البحر في هذه الجملة توجد في ذهن المخاطب مفهوم «الرجل كثير العلم»، وفي الوقت نفسه قد توجد المعنى الأول في ذهنه. وبعبارة أخرى: إن كلمة «البحر» تعمل في البداية على إيجاد المعنى الأولي والظاهري، ثم يعمل اللفظ؛ بمساعدة القرينة، على توسيط هذا المعنى؛ ليعمل على إيجاد مفهوم «كثير العلم» في ذهن المخاطب. وعلى هذا الأساس، فإن المعنى الظاهر يتبلور ويبقى محفوظاً مع كل واحدٍ من المعاني الأخرى.

خامساً: الظهور والمراتب المختلفة لفهم الظاهر —

حيث إن أكثر الآيات والروايات والكلمات البشرية ليست نصاً، وإنما هي من الظواهر في الأعم الأغلب، فإن أساس استنباط الأحكام الشرعية يقوم على الظواهر. ومن هنا فإن الفقهاء في مسار الاستنباط الشرعي والفهم الفقهي يصبؤون جلّ اهتمامهم

على معرفة الظهور، وذلك من خلال تقسيم الظواهر إلى: ظواهر تصوُّرية؛ وظواهر تصديقية استعمالية؛ وظواهر تصديقية نهائية، فيصلون بذلك إلى غايتهم من فهم النصِّ عبر اجتياز ثلاث مراحل من فهم المعنى.

إن المخاطب في مواجهة النصِّ أو الكلام إنما يصل إلى مراد المتكلم عبر عدة مراحل من الفهم أو استتباط المعنى، أو هو يقترب من مراد المتكلم في أقصى حدود الممكن. إن الفصل والتفكيك بين هذه المراحل إنما ينشأ من دقة النظر والرؤية الثاقبة لعلماء الأصول، ولا سيما منهم: المحقق النائيني^(٥٨). فقد كان العلماء المتقدمون قبل ذلك يقسمون مسار فهم الظاهر إلى مرحلتين، حتى جاء المحقق النائيني وأضاف مرحلةً ثالثة، ثم اقتفى أثره في ذلك جميع علماء الأصول اللاحقين، وقالوا بهذا المبنى. وقد نسبوا الجذور التاريخية لهذا البحث إلى الشيخ نصير الدين الطوسي(٦٧٢هـ)؛ إذ كان هو الذي قال بأن الدلالة تابعة للإرادة^(٥٩). ولكن الحق أن القاضي عبد الجبار المعتزلي هو أول من قال بهذا التقسيم^(٦٠).

١. الظهور التصوريّ —

إن دلالة مفردات الكلام على المعنى اللغويّ والعرفيّ - والتي تخطر على ذهن مجرد سماعها - تسمّى بالدلالة التصورية، أو الظهور التصوريّ، أو الظهور الوضعي^(٦١). إن هذه المرحلة من فهم الظاهر تحصل للمخاطب من بداية تكلم المتكلم، أو من بداية مواجهة القارئ للنصِّ، ولا تتوقّف على انتهاء الكلام أو إتمام الجملة.

إن جذور هذا الفهم تعود إلى علم المخاطب بوضع المفردات، وأُسسه الذهنيّ؛ بسبب كثرة استعمال اللفظ في المعنى. وإن هذه المرحلة من الفهم لا صلة لها بإرادة المتكلم أو صاحب النصِّ بالنسبة إلى معاني الألفاظ، فحتى لو تفوه النائم أو المغشيّ عليه أو السكران بكلماتٍ سوف تتحقّق هذه المرحلة من الفهم بالنسبة إلى السامع، كما تحصل من الكلام أو النصوص الرمزيّة التي تكون الألفاظ مقصودةً فيها للمتكلم، من دون المعنى الظاهريّ لها.

٢. الظهور الاستعمالي أو الدلالة التصديقية الاستعمالية —

بعد انتهاء الكلام، أو إتمام العبارة في النص، سوف يدلّ الكلام على المعنى والمفهوم الذي هو المتفاهم العُرفي، والذي يلتفت له أصحاب اللغة عند إلقاء الكلام وانتهائه. إن هذه المرحلة من الفهم تتوقّف على انتهاء كلام المتكلّم، ولا تتحقّق بالنسبة إلى المخاطب في أثناء تكلم المتكلّم، أو قبل فراغه من قراءة النصّ المكتوب. يمكن للمتكلّم قبل إتمام كلامه أن يضيف عبارة إلى كلامه السابق؛ ليعمل بذلك على تغيير دلالة كلامه من الظهور التصوّري إلى ظهور جديد. وعلى هذا الأساس، يمكن للظهور الاستعمالي أو الدلالة التصديقية في هذه المرحلة أن تكون عين الظهور التصوّري في المرحلة الأولى، كما يمكن أن تكون مختلفة عنه. ومن ذلك - على سبيل المثال -: لو أن المتكلّم قال: «رأيت أسداً»، ثمّ سكت وأنهى كلامه، في مثل هذه الحالة سوف تكون الدلالة التصديقية هي عين الدلالة التصوّرية؛ وأما إذا استطرد بعد ذلك، وأضاف إلى تلك الجملة عبارة: «برمي»، فسوف يختلف ظهور عبارة «رأيت أسداً» عن ذلك المعنى الذي خطر على الذهن في المرحلة الأولى. في هذه المرحلة يدرك المخاطب أن الألفاظ والمعاني العُرفية كانت مرادة للمتكلّم، وأنه قد قصد استعمال تلك الكلمات في معانيها، ولكن هل ذات هذه المعاني كانت منشودة له على نحو المراد الجدي أيضاً أم لا؟ هذا يرتبط بالمرحلة الثالثة من فهم معنى الكلام والنصّ.

٣. الظهور التصديقي الكاشف (النهائي) أو الدلالة التصديقية الجدية —

بعد فهم المرحتين السابقتين يصل المخاطب إلى دلالة ثالثة من الكلام، تكون هي السبب في الوصول إلى مراد المتكلّم، ويقترّب في حدود الممكن من نيّة المتكلّم أو ذات المعنى الذي كان نقله هو الدافع الأصلي من إلقاء الكلام. في هذه المرحلة يدلّ الكلام على أن المعنى العُرفي للكلام كان هو المراد للمتكلّم، وهنا يقيم الكلام ارتباطاً بين السامع أو القارئ ونيّة المتكلّم أو الكاتب، وهو الارتباط الذي يؤدي إلى انبعاث قوليّ أو فعليّ من قِبَل المخاطب. وهنا نكون قد وصلنا إلى الظهور التصديقي الكاشف، ويتّضح أداء أو معطى الكلام هنا. وإن هذا الأداء للكلام - على ما يُسمّى

في معرفة المراد والهرمنيوطيقا بـ «الفاعل القولي»^(٦٣). لا يكون منفصلاً ومنقطعاً عن نيّة المؤلف ومراده الأصلي والنفسيّ، ولا يكون على نحو اللابشرط. وعلى أيّ حال فإنّ الاهتمام بالقرائن المنفصلة للكلام - ولا سيّما في أجواء التقنين والتشريع - تحظى في هذه المرحلة بأهميّة كبيرة، وبذلك يتمّ تنقيح موضوع اعتبار فهم الكتاب والسنة، وشرحهما وتفسيرهما.

٤. ارتباط مراحل فهم ظاهر الكلام —

إن مراحل الظهور الثلاثة ليست مستقلةً ومنفصلةً عن بعضها، وإن كلّ واحدٍ منها يُعدّ أرضيةً للوصول إلى المرحلة اللاحقة من فهم الظاهر. ففي البداية يتمّ الحصول على الفهم التصوّري، ثمّ يعمل المخاطب - من خلال التمسك بالأصول الخاصّة بإحراز الظهور وإضافتها إلى الكلام - على الوصول إلى المرحلة الثانية من الظهور، وحيث لا ينطوي الكلام على قرينة، ولا يُضاف نسيجٌ جديد إلى تحقّق الكلام، فسوف يتّحد الفهم التصوّري والتصديقي.

وفي المرحلة الثانية لا يكون الكلام مُجملاً بالنسبة إلى المدلول أو الظهور التصديقي لفهمه، بل النصّ إما ظاهرٌ، ولكنّ حيث إن الكلام الظاهر لا ينطوي على صراحةٍ بالنسبة إلى مراد المتكلّم، ويكون مقروناً بنوعٍ من الإجمال والإبهام، يبقى المخاطب متردداً فيما لو كان هذا الظاهر هو المراد للمتكلّم أم لا؛ لأن المتكلّم إذا كان معتاداً على بيان كلامه في فصل، وبيان جزئياته وتفصيله وقرائنه في فصلٍ آخر، يمكنه أن يفيد مراده الجدّي والواقعيّ بكلماتٍ أخرى له، في زمانٍ سابق أو لاحق على ذلك الكلام. ومن هنا فإنّ المخاطب في هذه المرحلة يعمل، من خلال التمسك بالأصول العقلانيّة الأخرى - التي يتمّ توظيفها في إحراز مراد المتكلّم -، وإضافتها إلى كلام المتكلّم، إلى إخراج مراد المتكلّم من الإجمال، ويوصله إلى حدٍّ من الوضوح بحيث يمكن له أن ينسبه إلى المتكلّم، ويعمل في ضوءه على أساس ذلك. ويقوم بناء العقلاء على إمكان جعل المعنى الأخير وسيلةً للعُدْر والاحتجاج بالنسبة إلى كلا الطرفين.

إن جميع الأبحاث المنظورة للفقهاء في ما يتعلّق بتحصيل المرحلة الأولى من الظهور تتدرج ضمن دائرة علم اللغة، ولا سيّما الدلالة التصوّرية، التي يردّ الحث عنها في مقدّمة مباحث الألفاظ في علم الأصول، وقسم منها في جميع كتب الصرف والنحو والأدب وعلم اللغة. وأما الأدوات والأصول والقواعد العقلانية والأبحاث المرتبطة بخصائص المتكلّم والسامع، ونسيج الكلام الذي يتدخّل في المرحلة الثانية والثالثة من الدلالة، فإنها تشكّل موضوع بحث الألفاظ، وحجّية الظواهر، والملازمات العقلية، والتعادل والتراجيح، في علم الأصول، وإن كانت هذه الأبحاث المذكورة لا تتحصر في هذا العلم أيضاً.

سادساً: حجّية الظواهر —

إن الغاية الرئيسة في أصول الفقه من مباحث الظواهر ومعرفة الظهور هي العلم بنية ومراد الشارع المقدّس أو قائل الكلام. فليس الشارع وحده، بل حتّى الإنسان العادي قد لا يكون أراد في بيانه ظاهر كلامه. ولم يقم أحدٌ من العقلاء بسلب هذا الحقّ من أيّ متكلّمٍ من بني البشر، بأن يريد المعنى المخالف لظاهر كلامه، ناهيك عن الشارع المقدّس. ولكن حيث إن المعاني الظاهرية تشكّل الأرضية الأساسية لفهم مراد ومقاصد الكلمات البشرية، وتلك الصادرة عن الشارع المقدّس، فقد اضطرّ علماء الأصول إلى بحث تشخيص ظواهر كلام القرآن والسنة أولاً، وبعد إحراز قطعية الظهور واصلوا البحث في اعتبار حجّية هذا الظهور. إن مرادهم وغايتهم من حجّية الظهور هي: هل المعاني الظاهرية للكلام هي ذات المراد الحقيقي والنية الواقعية والمقصودة للشارع، بحيث يمكن للشارع أن يستند إليها في مقام الاحتجاج على المكلف وقطع عذره، ويمكن للمكلف في المقابل أن يعتذر بها أمام المولى ويعتبر نفسه معذوراً أمام المولى؟ وفي الأساس، هل يمكن - من خلال ترتيب الأثر على الفهم الظاهري للكلمات - القيام بواجب العبودية العقلية والفطرية؟ إن البحث في حجّية الظواهر يسعى إلى إثبات هذه المسألة.

ومن الجدير ذكره أن للحجّية في العلوم الإسلامية الكثير من المعاني اللغوية

والاصطلاحية، كما أنها قد اشتملت في علم الفقه والأصول على تفاسير متعدّدة أيضاً، وقد تمّ إبراز الكثير من الآراء في بيان مفاد حجّية الظواهر، ومن أهمّها: تعريفان، وهما:

التعريف الأوّل: هو التعريف الذي تقدّم ذكره؛ أي أن يشتمل على صلاحية الاحتجاج أمام الله والمكلّف أو المتكلّم والمخاطب.

التعريف الثاني: هو الذي يكشف عن نوع من واقع الأحكام الشرعية الإلهية أو مراد ونية المتكلّم.

وإن النسبة بين هذين التعريفين هي نسبة العموم والخصوص من وجه.

سابعاً: موقع علم المعاني والهرمنيوطيقا في علم الأصول —

١. علم المعاني في أصول الفقه —

إن المرحلة الأولى في أصول الفقه، أي المدلول التصوّري، تُعدّ مفهوماً معرفياً، ينطبع في ذهن من العبارات والألفاظ بواسطة الخصائص اللغوية. وعلى هذا الأساس تُعدّ مقدّمة مباحث الألفاظ. من قبيل: بحث الوضع، وأقسام الوضع، والمعنى الحرفي، وعلامات الحقيقة والمجاز، وبحث المشتق^(٦٣). ضمن دائرة علم المعاني. كما أن مباحث ألفاظ المنطق^(٦٤) يجب اعتبارها في زمرة هذا العلم أيضاً. ولا شكّ في أن هذه الأبعاد المفهومية تضي عمقاً أكبر إلى أصول الفقه، ويمكن تغذيتها وتمييزها في خارج علم الأصول، الأمر الذي يؤدي إلى استغناء ذلك العلم. ولكن للأسف الشديد لم يمتلك الأصوليون في الحوزة العلميّة بياناً مناسباً لنقل هذا المعنى إلى المحافل الجامعيّة، ولا الأقسام اللغويّة وجدت طريقاً صحيحاً للوصول إلى الأبحاث الأصولية. وهذا بطبيعة الحال لا يعني عدم وجود التعامل بالمطلق، أو الانعدام التامّ للتعاطي بين الحوزة والجامعة، وقد تحقّقت بعض الجهود والمساعي الجزئية في هذا الشأن، ولا سيّما في العقود الأخيرة، وهو أمرٌ يدعو إلى الرضا.

٢. الارتباط بين الهرمنيوطيقا وأصول الفقه —

يتّجه الأصوليين في الحصول على المرحلة الثانية والمرحلة الثالثة من الظهور إلى

الأصول والقواعد العقلانية، والأبحاث الخاصة بمعرفة المتكلم، والمخاطب، والوجود، والعرف، والبيئة، والأفق التاريخي، ومعرفة زمان ومكان وصول الكلام، مما يشكل عمدة مباحث الألفاظ، وحجية الظواهر، والملازمات العقلية، والتعادل والتراجيح، في علم أصول الفقه. إن هذه الأبحاث يتم طرحها بشكل مباشر أو غير مباشر مع عناوين أخرى في المعنى المراد والهرمنيوطيقا التقليدية والحديثة. ومن الواضح جداً أن الكثير من مباحث ألفاظ أصول الفقه، وأكثر مباني حجية الظهور، تقوم على المباني الأساسية للهرمنيوطيقا القديمة، التي لا تزال متطابقة مع قسم واسع من الهرمنيوطيقا المعاصرة. وإن جميع مباحث الألفاظ، من قبيل: المدلول العقلي، والمدلول الوضعي، والمدلول الإطلاقي أو الإشاري للأمر والنهي، والمفاهيم، والعام والخاص، وحجية الظهور، تندرج بهذا المعنى ضمن مجال الهرمنيوطيقا.

أ. المقدمات الأساسية لاعتبار الظواهر والهرمنيوطيقا —

إن الظهور واعتباره يشتمل على مبانٍ ومقدمات أساسية، تُعدّ بشكلٍ مباشر من الموضوعات المهمة لعلم الهرمنيوطيقا. وفي ما يلي نشير إلى بعضها:

١. وجود المعنى الحقيقي والواقعي —

إن من أكثر الفرضيات جوهريةً بين الأصوليين والفقهاء في بحث الظهور وحجية الظهور هو وجود المعنى الحقيقي والواقعي، أو مراد وقصد الشارع والمتكلم من النص والكلام. إن هذه الفرضية بمنزلة البناء لجميع المطالب الأصولية في مباحث الألفاظ والمباحث الفقهية في الاستناد إلى الآيات والروايات، وإن جميع الأصول العقلانية في باب الظهورات واعتبارها تدور مدار هذه الفرضية. ولو انهارت هذه الفرضية فلا شك في أن مسار الاجتهاد والاستنباط سوف يشهد تغيراً وانقلاباً، على نحو القطع واليقين.

إن وجود المعنى الكامن ومراد الله في الآيات والروايات، وإمكان فهمه، أمرٌ

مُجمَعٌ عليه من قِبَل المسلمين، ولم يُقْمَ أيُّ من العلماء المسلمين بإظهار ما يخالف ذلك. وإن بعض الاختلافات وموارد النزاع الكلامية والتفسيرية والأصولية والفقهية إنما تعود إلى الاختلاف في كيفية اصطلياد ذلك المعنى والمراد^(٦٥).

إن ما ورد في بحث مقدّمة الألفاظ في أصول الفقه بشأن الوضع وأقسامه يصرّح بأجمعه أو يؤكّد المعنى الحقيقي والواقعي للألفاظ. ويتّضح هذا التأييد بشكل أكبر حيث يردُّ الكلام عن جواز أو عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأن روح ولُبَّ المطلب يتجلّى هناك في وجود المعنى الحقيقي والواقعي لنية المؤلف، ويتم حلّ الإشكال على أساس ذلك^(٦٦).

وكما ذكرنا سابقاً هناك اليوم مجالٌ من الهرمنيوطيقا الغربية - باسم: الهرمنيوطيقا الجديدة - يشكّك في الفرضية المذكورة في جميع النصوص المكتوبة، ولا سيّما منها: النصوص التي مضى وقتٌ طويل على كتابتها وتدوينها.

وقد عمد بعض الأصوليين - مثل: المحقّق القمّي، في مسألة عدم إمكان الحصول على مراد الكلام في مجال الآيات والروايات^(٦٧)، أو في باب امتزاج أفقين والاستناد إلى الظهور الواصل بشرط الحكاية عن الظهور الصادر^(٦٨) - إلى الاقتراب من هذه الرؤية الهرمنيوطيقية إلى حدٍّ ما، إلاّ أنهم لم يتخلّوا أبداً عن المعنى النهائي للقرآن والروايات، الذي يعكس مراد وقصد الشارع، وقالوا بأن المعيار والاعتبار في هذا المجال مفهومٌ ومنضبط^(٦٩).

ومن الضروريّ الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنه لا يزال هناك اليوم - كما في السابق - الكثير من العلماء في الغرب في مقابل هذه النحلة الهرمنيوطيقية، حيث يصرون على نية المؤلف والمعنى النهائي. و«قد تمّ في القرن الراهن تأليف الكثير من الكتب والمقالات في الاعتراض على الرأي الأوّل»^(٧٠).

٢. مفهومية الاعتبار والحجية —

إن الفرضية المهمة الأخرى في مجال الظهور وحجية الظواهر هي اعتبار واستناد المعنى إلى الضوابط، وهو أمرٌ تسالم عليه الفقهاء والأصوليون.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وقد كان هذا الأمر بين المتقدمين من الأصوليين - قبل القرن الخامس عشر الهجري - من الوضوح والبداهة بحيث إنهم لم يجدوا ضرورةً لبحث اعتبار وإثبات حجّية الظواهر، وإذا كان هناك من نزاع حدث في القرن الحادي عشر الهجري في الحجّية، ولا يزال الأصوليون غارقين فيه، فإن ذلك كلّهُ إنما يعود إلى مفهومية الحجّية والاعتبار.

لقد عملتُ جميع مباحث الهرمنيوطيقا الحديثة على إبطال مفهومية الاعتبار^(٧١)، وفي المقابل ذهب جميع العلماء - الذين يؤكّدون على وجود المفهوم النهائي للنص - إلى القول بمفهومية الاعتبار، واشتماله على الضوابط^(٧٢).

٣. إمكان ضبط الفرضيات -

يردُّ الكلام في الهرمنيوطيقا الحديثة عن التأثير الضروري للفرضيات والتوقّعات وما إلى ذلك في فهم المتن. يذهب هانس غادامير^(٧٣) إلى الاعتقاد بأن ذهن المؤرِّل (المفسّر) في بداية التأويل لا يكون منزهاً وخالياً، بل هو عبارة عن مجموعة من الأحكام المسبقة والفرضيات الأولى، والمطالب الثابتة بالأفق المفهومي المعاصر. إن هذه المعتقدات والأفعال والمفاهيم والقواعد والضوابط والمحدوديات الذهنية للمؤرِّل والمفسّر - على حدّ تعبير إدموند هوسرل^(٧٤) - في حكم [عالمه المعاش]. إن المفسّر يعمل دائماً على دراسة النصّ مورد التفسير بحيث يتناغم مع هذا [العالم المعاش]^(٧٥). فهل الحقيقة والواقعية هي تلك التي يعتقد بها كلُّ من: هانس غادامير؛ وريموند بوير^(٧٦)؟ الحقيقة هي أن الأصوليين لم يكونوا ينكرون تأثير الفرضيات شعورياً أو لا شعورياً في تاريخ فهم الكتاب والسنة على نحو الموجبة الجزئية، وفي الوقت نفسه يذهبون إلى الاعتقاد بأنه لا يوجد إمكانٌ للسيطرة على الفرضيات والتوقّعات الذهنية فحسب، بل إن الكثير من الفقهاء والأصوليين في تاريخ الاجتهاد كانوا موفّقين ومقتدرين في هذا المعنى. إن اتّضح هذه الحقيقة يتوقّف على الفصل بين الظهورات في مسار التأويل والتفسير واستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

أ. ضبط الفرضيات في معرفة الدلالة التصورية —

في مرحلة الدلالة التصورية وخطور الظهور التصوري في الذهن يكفي امتلاك الذهن العرّي والمعرفة الارتكازية بالموضوع الذي وُضع له اللفظ، ولا تكون هناك حاجة إلى المعارف البشرية والفرضيات الأخرى. وبعكس ذلك فإن وجود أي نوع من الذهنيات والأحكام الكلامية والفلسفية والعلمية المسبقة يُعدّ آفةً مهمّةً في فهم هذه المرحلة من الظهور.

يذهب الكثير من العلماء - ومنهم: الإمام الخميني؛ والفاضل النراقي^(٧٧) - إلى الاعتقاد بأن وجود الأحكام المسبقة والفرضيات الفلسفية والكلامية والعلمية في هذه المرحلة يُعدّ آفةً تتمثل في خلط الفهم. يقول الإمام الخميني في هذا الشأن: «يخلط بعض العلماء أحياناً بين المفردات الشائعة في العلوم الفلسفية، أو بعبارة أدق: يخلطون بينها وبين المعنى العرّي لها...»^(٧٨).

ب. السيطرة على الفرضيات والأحكام المسبقة في معرفة الظهور التصديقي الاستعمالي —

في هذه المرحلة يجب توظيف الفرضيات المحسوبة الناشئة من المعلومات اللغوية والمشاركة بين جميع اللغات. وإن عدم تنقيحها وتنظيمها، أو عدم استعمالها بشكل صحيح، يؤثّر في عدم صوابيتها، أو عدم التوصل إلى فهم هذه المرحلة من الظهور. إن الكثير من مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه يعمل على تنقيح هذا النوع من الفرضيات.

في معرفة هذه المرحلة من الظهور لا يكون هناك تدخل لأي نوع من المعارف البشرية، سواء في ذلك القطعي منها أو الظني. وإن الأبنية العقلانية المشتركة في جميع اللغات هي وحدها التي تستطيع - بوصفها فرضية أساسية - أن تلعب دوراً، ويجب على الفقيه أن يطرد من ذهنه كل ما سواها.

ج. السيطرة على الفرضيات في معرفة الظهور التصديقي الكاشف —

يجب على الفقيه في هذه المرحلة أن يستدعي جميع القرائن اللفظية وغير

اللفظية. في مسار اكتشاف الظهور النهائي، الذي يمثّل موضوع الحجية، يجب أن يكون هناك تدخّل للعناصر الخارجية وجميع الأحكام العقلية القطعية، وذلك القسم من العلوم البشرية القطعية واليقينية، بوصفها فرضيات يمتلكها الفقيه. ويعتبر هذا التدخّل مقبولاً ومطلوباً، بل واجباً أيضاً.

إنما تتمّ الحجّة على الفقيه في فتواه فيما إذا استنفد في بحثه جميع ما يُعتبر من قرائن الكشف عن هذا الظهور، حتّى يبلغ به الأمر حدّ اليأس من العثور على المزيد منها.

ويجب أن لا يكون للمعارف البشرية الظنّية تدخّل في هذه المرحلة، وإن الفقيه ليس مأموراً بها، بل يجب عليه أن يُخلّي ذهنه منها. كما يعمل على تجنّب مدلول الروايات الضعيفة المعارضة، ويركّنها جانباً، ويزيحها من طريق ذهنه عند ممارسته لعملية الاستباط. وعلى هذا الأساس، توجد هناك إمكانية للسيطرة على الفرضيات المسبقة في هذه المرحلة أيضاً، كما تتّضح بشكل واضح وكامل المعارف التي يتعيّن على الفقيه أن يستدعيها بوصفها من الفرضيات المسبقة في هذه المرحلة.

٤. توفّر أرضية فهم الظهور في عصر صدور—

إن من بين الملاكات المهمّة والأساسية في موضوع حجّية الظواهر هو ظهور عصر صدور الآيات والروايات. إن تمامية هذا الملاك أو الموضوع رهناً بوجود أرضية لفهم الظهور في عصر الشارع؛ إذ لو قيل: إن المعاصرين للمعصومين عليهم السلام في المكان والزمان والثقافة اللغوية لم تتوفّر لديهم إمكانية فهم كلماتهم، بل إن الفهم الصحيح والدقيق لظاهر كلمات القرآن الكريم والسنة المطهّرة إنما يخصّ الناس في العصور اللاحقة، لن يكون الملاك الأهمّ في حجّية الظهور قابلاً للإثبات.

إن وجود مثل هذه الأرضية يُعدّ من الأصول الثابتة والمسلّمة في الاجتهاد وحجّية القرآن والسنة، وإن من يدّعي خلاف ذلك، ويقول بعدم وجود مثل هذه الأرضية، يُعدّ كلامه هذا مرفوضاً من قِبَل جميع علماء الفقه والأصول.

٥. إمكان صياغة أفق الصدور ومهد النسيج الثقافي وكشف الظهور الصادر—

لكي نثبت حجية الظهور نحتاج إلى عنصرٍ ضروريٍّ آخر، وهو إدراك وكشف ظهور الآيات والروايات في عصر صدور الكلام. وعليه يتعيَّن على الفقيه أن يكون قادراً على تحديد أجواء صدور الكلام والأفق والمهد والنسيج الثقافي لكلام المعصوم ونزول الآيات. ويُعدّ هذا العنصر من أهمّ مقدّمات اعتبار الظهور والفهم الديني للفقهاء. واليوم يتمّ إنكار هذا العنصر بشأن فهم القرآن والسنة - ولا سيّما في مجال الفهم الفقهي - من قِبَل الهرمنيوطيقا الحديثة. ولا بُدَّ من الالتفات إلى أن إنكار هذه المقدمة يؤدّي إلى انحسار قداسة ودينية فتاوى الفقهاء.

إن الهرمنيوطيقا التقليدية «ترى أن المهمة الأساسية والوحيدة في التأويل تتمثّل في تحديد أفق المؤلّف، وتطابق المخاطب وانسجامه معه»^(٧٩). وفي المقابل تذهب الهرمنيوطيقا الحديثة «إلى الاعتقاد بأن الحصول على الأفق الأصليّ والأصيل للكلام والمتكلّم أمرٌ مستحيل»^(٨٠)، أو أنها في الحدّ الأقصى ترى «إدغام أفق عصر كتابة النصّ وأفق العصر الحاضر [الحظة الوصول]، ولا يكون هناك محيصٌ من ذلك»^(٨١).

يذهب جميع الفقهاء والأصوليين - إلا ما ندر منهم - إلى الاعتقاد بإمكان تحديد أفق عصر المتكلّم؛ ويذهب جانبٌ كبير من جهودهم في مسار استنباط الأحكام الشرعية في الواقع إلى تحديد أفق وجوّ عصر نزول الآيات وصدور الروايات، وإن اختلفوا في نسبة النجاح في الوصول إلى هذه الغاية.

وإن الالتفات إلى جهودهم في هذا الشأن يبيّن هذا الادّعاء:

يقوم المحقّقون الأصوليون والفقهاء - في إطار الوصول إلى ظهور الآيات والروايات في وقت الصدور والجوّ الحاكم على عصر إلقاء الخطاب - بثلاث مهمّاتٍ رئيسية وأساسية:

أولاً: العمل على اكتشاف القواعد العامّة والمشاركة في فهم الظهور في جميع

اللغات.

ثانياً: العمل على الدراسة التاريخية للأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وتاريخ

الكلام في أفق الصدور.

ثالثاً: البحث عن الكلام - في ضوء الزمان والمكان - في أفق الوصول وعصر المخاطب.

يجب اعتبار هذه المهام الثلاثة ثلاثة مسارات هرمنيوطيقية؛ للوصول إلى مراد ونية الشارع من الآيات والروايات.

ب. ملاحظات في تماهي بعض أصول الفقه مع الهرمنيوطيقا —

بالإضافة إلى ما تقدم ذكره بشأن ارتباط أصول الفقه والهرمنيوطيقا، تعمل النقاط المهمة التالية على إيضاح موقع الهرمنيوطيقا في العلم المذكور بشكل أكبر:

١. الغاية الهرمنيوطيقية لأصول الفقه —

إن الغاية الأساسية لعلماء الأصول من بيان الأبحاث المتعلقة بالكتاب والسنة - الأعم من مباحث الألفاظ، والملازمات العقلية، وغير المستقلات العقلية، والتعادل والتراجيح، والقطع، وحجية الظواهر - هو الوصول إلى مراد الشارع والملازمات العقلية للآيات والأحاديث، والتي يلقونها على عاتق الشارع؛ إما من باب حجية الظواهر؛ أو من باب الحجية الذاتية للقطع.

إن هذه الغاية الرئيسة تدفع بالأصولي نحو الذهاب إلى أبعد من مجرد الخوض في مباحث كيفية دلالة اللغة والبنية اللغوية للألفاظ، مما يشكل علم المعاني والمفاهيم، وتذكر أنواعها في مقدمة مباحث الألفاظ من علم الأصول، والدخول في بحث مبانيها، وأبحاثها التفسيرية والهرمنيوطيقية.

٢. اهتمام الأصولي بجميع الأبعاد المفهومية —

إن العالم الأصولي في مسار غايته الأساسية من دراسة الكتاب والسنة لا يقتصر على ظواهر الكتاب والسنة فقط، بل ينظر إلى جميع الأبعاد المفهومية المخالفة للظواهر والإشارة والتطبيق والمنشأ، وحتى الباطن^(٨٢). وقد حدث من هذه الناحية اختلاف كبير بين العلماء الأصوليين في إلحاق هذا النوع من المفاهيم بالظواهر.

إن هذه المباحث العميقة والمطوّلة، التي وردت في جميع مباحث الألفاظ والملازمات العقلية والتعادل والتراجيح، لا صلة لها بأبحاث منظومة الدلالة اللغوية والمفهومية، بل هي مسارٌ تفسيريٌّ وهرمنيوطيقيٌّ ومبنائيٌّ لذلك العلم.

٣. مراحل الاجتهاد في الوصول إلى الظهور النهائي أو مراد المتكلم —

إن تتبّع الظهور البدوي - الذي هو نتاج الأبحاث المفهومية والبنئية اللغوية -، وصولاً إلى الظهور النهائي والقطعي - الذي يشكل موضوعاً لحجّية الظهور -، يستلزم طي مراحل معقّدة من الاجتهاد، ومنها: البحث عن القرائن إلى حدّ الوصول إلى اليقين أو اليأس من الوصول إلى المزيد من القرائن من بين الآيات والروايات والأدلة اللبئية، وفي المرحلة الثانية - في حالة العثور على القرائن - يأتي انضمام ودفع التعارض أو الترجيح. إن هذا المسار الذي يتألف من مرحلتين لا يرتبط بعلم المفاهيم ومنظومة الدلالة اللغوية أبداً، بل هو مسارٌ تفسيريٌّ ومبنائيٌّ بالنسبة إليه.

٤. الاختلاف في الظاهر والأظهر —

ليست الظواهر - من وجهة نظر علماء الأصول - على وتيرة واحدة؛ فمنها ما هو ظاهرٌ؛ ومنها ما هو أظهر. وعلى هذا الأساس، كان الاختلاف في تشخيص الظواهر بين الفقهاء والأصوليين في مسار الأدلة الفقهية والأصولية أمراً مقبولاً. وإن النزاع الطويل بين الشيخ الأنصاري وغيره من العلماء في أدلة الكتاب والسنة حول أصل البراءة، واختلاف السيد الخميني مع الميرزا النائيني في جميع مباحث أصوله، الذي يدور حول الاستظهار من الآيات والروايات في الاستدلال على مبانیه، وإلى الضدّ من مباني الميرزا النائيني، تمثّل بأجمعها شاهداً واضحاً على هذه الحقيقة.

٥. اشتراط أخذ الظواهر في مسار الاستنباط —

يتفق الأصوليون جميعاً على أن أخذ الظهور لاستنباط الأحكام الشرعية لا يُقبل من كل شخص، وإن مباحث الأصول ذاتها تمثّل دليلاً واضحاً على هذا الكلام.

وإنما الذين يمكنهم التمسُّك بالظاهر في مجال الأحكام الشرعية هم وحدهم الذين يكونون قادرين على معرفة المسار الأصولي للأخذ بالظواهر، ويكونون متمكِّنين كذلك من تطبيق ذلك على أرض الواقع. وهذا الكلام لا يعني - بطبيعة الحال - أن عامَّة الناس لا يحقُّ لهم الاستفادة من ظواهر الآيات والروايات؛ لأن الغاية من القرآن والروايات ليست هي مجرد استنباط الأحكام الشرعية فقط، بل كما قال السيد الخميني: «إن الغاية الأساسية للقرآن الكريم هي بناء الإنسان»^(٨٣). وإن الأحكام الفقهية لا تمثِّل إلا جزءاً منها.

٦. معرفة أقسام العبارات —

إن التمييز بين المحكم والمتشابه، والمجمل والمبيِّن، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والناسخ والمنسوخ - الذي يقع باعتراف الزركشي^(٨٤) على عاتق علم الأصول -، وما هي الآية والرواية التي تكون نصّاً؟ وأيها ينطوي على ظهور؟ وما هو مقدار الظهور فيها؟ والأهم من ذلك كله الحصول على معيار وأصول لتشخيص وتحديد هذه المسائل، وتمييزها من بعضها - ممّا يشغل حيِّراً كبيراً من اهتمام علماء الأصول -، لا يُعدّ بحثاً لفظياً ومفهومياً، بل هو بحثٌ تفسيريٌّ وهرمنيوطيقيٌّ ومبنائيٌّ في هذا العلم.

٧. تخطئة فهم الظاهر —

نجد في بعض الموارد أن عالماً في أصول الفقه يعمل - في معرض الردّ على أدلة أو مباني عالمٍ أصولي آخر - على تخطئة فهمه لآية أو رواية أو كلام، ويختم الخدش والردّ عليه في مدّعاه بقوله: «هذا تفسيرٌ بما لا يُرضي صاحبه». وهذا يدلُّ على أن مسار الاستنباط الفقهي ليس هو وحده الذي يستلزم عملية تفسير الكتاب والسنة فقط، بل إن علم الأصول بدورهِ زاحراً بتفسير النصوص أيضاً.

والنقطة الأخيرة التي يجدر التذكير بها في نهاية المطالب هي أنه، على الرغم من قيامنا في هذه المقالة بالتنظير والتشبيه بين مباحث ألفاظ أصول الفقه وبعض الدلالات الهرمنيوطيقية في الغرب، لا بُدَّ من الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أن منشأ

الهرمنيوطيقا في العالم الغربي يعود إلى النصوص الدينية المقدَّسة في تلك الأصقاع، وهي في الحقيقة تختلف عن القرآن الكريم، وتبتعد عنه بُعد الثرى عن الثريا؛ فإن السعي الهرمنيوطيقي الحديث في نُفي القداسة عن تلك النصوص يعود بجذوره إلى تحريف وبشريَّة تلك الكتب السماويَّة، في حين أن الوحي والقرآن الكريم عند الأصوليين يمتلك مفهوماً ومكانةً خاصَّة، وعلى الرغم من لغته البشريَّة لا أحد منهم يعتقد ببشريَّته أو تحريفه؛ كما أن هناك اختلافاً كبيراً بين الحاضنة الفلسفية الهرمنيوطيقية في الغرب وبين حاضنة الأفكار الكلامية والفلسفية وتفسير ومباحث ألفاظ أصول الفقه عند الشيعة، التي تبلورت في الحكمة المتعالية. وإن الغفلة عن هذين الأمرين قد تسبَّب اليوم بحدوث الكثير من المغالطات في الحكم حول الفهم الفقهي والأصولي لعلماء الفقه والأصول.

النتيجة —

ما تقدَّم يُثبت أن قسماً مهماً من علم الفقه يتناسب مع مجال من الهرمنيوطيقا التقليدية والتقليدية الحديثة، التي تحظى اليوم في العالم الغربي بالكثير من الأنصار. وإن الادعاء القائل بأن علم أصول الفقه يخلو من الأبحاث الهرمنيوطيقية، وإن كلَّ ما فيه من الأبحاث يرتبط بعلم المعاني فقط، غير تام، وبعيدٌ عن الحقيقة. وربما أمكن العثور بين الفرق - مثل: الإسماعيلية وأصحاب الظاهر، الذين تطرَّفوا في الظهور - على أرضياتٍ لإثبات هذا المدعى. من الواضح جداً أن بحث الهرمنيوطيقا ومبانيه لا ينحصر في الهرمنيوطيقا الحديثة (غادامير وغيره)؛ ليمكن لنا على أساس ذلك نسبة الغفلة إلى علماء أصول الفقه عن علم تفسير المتن والهرمنيوطيقا.

إن النتيجة المهمة الأخرى التي يمكن الحصول عليها من الأبحاث السابقة هي أن اهتمام العلماء بالأبحاث الهرمنيوطيقية لأصول الفقه في الحوزات العلمية، بالإضافة إلى بيان عظمة نشاطهم الفقهي والاجتهادي، يشكِّل عنصراً في فهم لغة الحوزة، والتقريب بين الطبقة الجامعية والحوزوية، ويعمل على توفير أرضية خصبة للحوار بين علماء الإسلام في الحوزة العلمية وبين المفكرين الغربيين. ومن ناحية أخرى لا يجعل

من اهتمام الحوزويين بالأبحاث الهرمنيوطيقية أمراً مطلوباً فحسب، بل يجعله أمراً ضرورياً أيضاً.

الهوامش

(١) إن علم أصول الفقه أحد العلوم التي تدرس في الحوزات العلمية الدينية، بوصفها من المقدمات المهمة في الاجتهاد الفقهي. إن هذا العلم يبحث في دراسة ونقد القواعد والأصول والمسائل التي تستعمل في عملية استنباط الأحكام الشرعية. وإن قسماً مهماً من هذا العلم يتعلّق بمباحث الألفاظ ومعاني الكتاب والسنة (النصوص الروائية)، حيث يشتمل هذا العلم على مباحث العام والكلي التي لا تختصّ بالقرآن والروايات فقط، ولا باللغة العربية أيضاً، وتشمل جميع اللغات الأخرى. (انظر: روح الله الخميني، مناهج الوصول، المجلد الأول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط٢، طهران، ١٣٧٣هـ.ش).

(٢) يتمّ في هذه الأبحاث بحث طرق ارتباط الألفاظ والمعاني والوضع، وعلامات الحقيقة والمجاز، والأصول اللفظية العقلانية، ودلالة الأمر والنهي، والمفاهيم، والظلال المعنوية للكلام، والمستويات المختلفة لمفاهيم الألفاظ، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن.

(3) Semantice.

(4) Hermeneutics.

(٥) انظر: محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنت (هرمنيوطيقا الكتاب والسنة): ٢٣، طرح نو، ط٢، طهران، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٦) إن بعض آيات القرآن الكريم كان لها في عصر النزول - أي قبل ما يقرب من ١٤٠٠ سنة - معنى ظاهري، وكان لدى العرف فهم خاص لهذه الآيات أو الروايات. في حين أن ذات هذه الآيات والروايات قد وصلت لنا الآن، وأصبح لها معنى ظاهري وفهم آخر مختلف عن الفهم السابق؛ بسبب حدوث التحوّل في المفاهيم وظواهر الألفاظ والعبارات. وقد تمّت تسمية المعنى القديم بـ «الظهور الصادر»، والمعنى المعاصر بـ «الظهور الواصل». ويمكن التعبير عن الظهور الواصل بـ «الفهم العصري». (انظر: السيد حسين البروجردي الطباطبائي، نهاية الأصول (تقريرات: الشيخ علي المنتظري)، نشر تفكر، ط١، قم، ١٤١٥هـ؛ الشيخ محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٢هـ).

(٧) انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط تتوريك شريعت (القبض والبسط النظرية للشريعة)، مؤسسه فرهنگي صراط، ط٢، طهران، ١٣٧١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٨) انظر: عباس آريان پور ومنوشهر آريان پور، فرهنگ فشرده إنكليسي به فارسي (معجم مختصر: إنكليزي - فارسي)، انتشارات أمير كبير، ط١٢، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (٩) انظر: مهري باقري، مقدمات زبان شناسي (مقدمات معرفة اللغة)، انتشارات جامعة پیام نور، ط٤، طهران، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٠) انظر: عباس آريان پور ومنوچهر آريان پور، فرهنگ فشردہ إنكليسي به فارسي (معجم مختصر: إنكليزي - فارسي)، ١٣٦٣هـ.ش.
- (١١) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص)، نشر مركز، ط٢، طهران، ١٣٧٢هـ.ش؛ مهدي هادوي، مباني كلام اجتهاد در برداشت از قرآن كريم (مباني كلام الاجتهاد في فهم القرآن الكريم)، مؤسسه خانه خرد، ط١، قم، ١٣٧٧هـ.ش. (مصدران فارسيان).
- (١٢) يوهانس رامباخ (Reinbach) (١٦٩٣ - ١٧٣٥م).
- (١٣) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص)، ١٣٧٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٤) الريطوريقا أو الخطابة (Rhestioric): واحدٌ من أعمال أرسطوطاليس، ويعتبر عند العرب ضمن المجموعة المعروفة بـ (الأورغانون). وقد دخل هذا الكتاب في التراث العربي قرابة القرن الثالث الهجري، وقد ذكره ابن النديم في الفهرست. (المعرب).
- (١٥) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص).
- (١٦) انظر: المصدر السابق.
- (١٧) انظر: مهدي هادوي، مباني كلام اجتهاد در برداشت از قرآن كريم (مباني كلام الاجتهاد في فهم القرآن الكريم)، ١٣٧٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٨) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص): ٤٩٧.
- (١٩) انظر: المصدر السابق.

(20) August Boeck.

(21) Heideggr.

(22) George Gadamer.

(23) Hirsch.

- (٢٤) انظر: مهدي هادوي، مباني كلام اجتهاد در برداشت از قرآن كريم (مباني كلام الاجتهاد في فهم القرآن الكريم).
- (٢٥) انظر: ريتشارد، أ. بالمر، علم هرمنوتيك (علم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سعيد حنائي، انتشارات هرمس، ط١، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٢٦) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص): ٤٩٧.
- (٢٧) انظر: ريتشارد، أ. بالمر، علم هرمنوتيك (علم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سعيد حنائي، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٢٨) انظر: ديفد كورنز هوي، حلقة انتقادية (الحلقة النقدية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مراد فرهادپور، انتشارات مك كيل بالتعاون مع انتشارات روشنفكران، ط١، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.
- (٢٩) انظر: پول ريكور، رسالت هرمنوتيك (رسالة الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مراد فرهادپور، انتشارات مك كيل بالتعاون مع انتشارات روشنفكران، ط١، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

(30) Intrinsic Genre.

(٣١) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص).

(32) Tradition.

(33) Horizon.

(٣٤) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص): ٥٨٢.

(35) Prejudice.

(36) Presupposition.

(٣٧) المصدر السابق نفسه.

(٣٨) انظر: ريتشارد، أ. بالمر، علم هرمنوتيك (علم الهرمنيوطيقا): ٧.

(٣٩) انظر: المصدر السابق: ٥٥.

(٤٠) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص).

(٤١) انظر: مهدي هادوي، مباني كلام اجتهاد در برداشت از قرآن كريم (مباني كلام الاجتهاد في فهم القرآن الكريم).

(٤٢) انظر: برايان مغي، بوهر، ترجمه إلى اللغة الفارسية، منوچهر بزرگمهر: ٣٣، انتشارات خوارزمي، ط١، طهران، ١٣٥٩هـ.ش.

(٤٣) انظر: لطف الله يار محمدي، بهره گيري مترجم از تحليل گفتمان (استفادة المترجم من تحليل الخطاب)، مجلة مترجم، السنة التاسعة، العدد ٣٢، ربيع وصيف عام ١٣٧٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٤٤) جان فرانسوا ليوتار (Lyotard) (١٩٢٤ - ١٩٩٨م): فيلسوف، وعالم اجتماع، ومنظر أدبي فرنسي، اشتهر بأنه أول من أدخل مصطلح (ما بعد الحداثة) إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية، حيث عبّر عنها في أواخر السبعينات من القرن العشرين، كما حلّ صدمة ما بعد الحداثة على الوضع الإنساني. دعا إلى الخروج من الحداثة، التي أدت إلى الإبادة الجماعية، وإلى قصف هيروشيما وناكازاكي بالقنابل الذرية. (المعرب).

(٤٥) جيل دولوز (Deleuze) (١٩٢٥ - ١٩٩٥م): فيلسوف فرنسي. كتب في الفلسفة والأدب والفنون الجميلة. يذهب الكثير من العلماء إلى اعتبار أطروحاته الميتافيزيقية من إبداعاته العظيمة. وقد صنّفه الفيلسوف أدريان مور من بين أعظم الفلاسفة. رغم وصفه السابق لنفسه بأنه (الميتافيزيقي النقي)، إلا أن عمله قد ترك تأثيراً على مجموعة متنوعة من التخصصات عبر الفلسفة والفن، بما في ذلك النظرية الأدبية وما بعد البنوية وما بعد الحداثة. (المعرب).

(٤٦) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص): ٤٧٩.

(٤٧) انظر: المصدر السابق: ٤٧٩.

(٤٨) انظر: المصدر نفسه.

(٤٩) انظر: المصدر السابق: ٤٨٣.

(٥٠) انظر: المصدر السابق: ٤٨٠.

(٥١) انظر: المصدر السابق: ٥٧٦.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (٥٢) المصدر السابق: ٥٧٧.
- (٥٣) انظر: أحمد النراقي، مناهج الأحكام والأصول، نسخة مخطوطة، كاشان؛ السيد روح الله الخميني، الرسائل، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٨٥هـ؛ محمد حسين النائيني، فوائد الأصول، المجلد ٤، تقرير: علي الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٧، قم، ١٤١٢هـ.
- (٥٤) انظر: محمود الشهابي، تقارير الأصول، سازمان چاپ دانشگاه، ط٧، طهران، ١٣٤٩هـ.ش؛ مهدي هادي، مباني كلام اجتهاد در برداشت از قرآن كريم (مباني كلام الاجتهاد في فهم القرآن الكريم)، ١٣٧٧هـ.ش؛ جمال الدين الفاضل المقداد، كنز العرفان في فقه القرآن، المجلد ١، نشر مرتضوي، ط٥، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.
- (٥٥) انظر: السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، ط٢، طهران، ١٣٩٥هـ؛ السيد مرتضى الفيروزآبادي، عناية الأصول، المجلد ٣، مطبعة النجف، النجف، ١٣٨٥هـ.
- (٥٦) انظر: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، ط٢، طهران، ١٣٩٥هـ.
- (٥٧) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، ط١، بيروت، ١٩٨٠م.
- (٥٨) محمد حسين النائيني، فوائد الأصول، ١٤١٢هـ.
- (٥٩) انظر: الحسين بن عبد الله ابن سينا، الشفاء، المجلد ١، مكتبة السيد النجفي المرعشي، قم، ١٤٠٥هـ؛ الشيخ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، المجلد ١، دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٣هـ.
- (٦٠) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، المجلد ١٥، تصحيح وتحقيق: طه حسين وإبراهيم مدكور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠م.
- (٦١) انظر: أحمد النراقي، مناهج الأحكام والأصول، مخطوط، كاشان.
- (٦٢) انظر: لطف الله يار محمدي، مقابله منظور شناختي در زبان هاي إنكليسي وفارسي با عنايت به چهارچوب هاي فكري يا راهبردهاي تلويحيه فرهنگي (تقابل المنظور المعرفي في اللغة الإنجليزية والفارسية بالنظر إلى الأطر الفكرية أو الاستراتيجية التلويحية الثقافية)، نشریه دانشكده أدبيات وعلوم إنسانی دانشگاه شهيد باهنر کرمان، الدورة الجديدة، العدد ٣، ربيع عام ١٣٧٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٦٣) انظر: أحمد النراقي، مناهج الأحكام والأصول، مخطوط، كاشان؛ أحمد النراقي، عوائد الأيام، انتشارات بصيرتي، ط٢، قم، ١٤٠٨هـ؛ مهدي النراقي، تجريد الأصول، الطبعة الحجرية، ١٣١٧هـ؛ محمد حسين النائيني، فوائد الأصول، المجلد ١، تقرير: علي الكاظمي، ١٤١٢هـ؛ روح الله الخميني، مناهج الوصول، المجلد ١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران.
- (٦٤) انظر: الشيخ محمد رضا المظفر، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- (٦٥) إن المحقق القمي ومن تبعه وإن لم ينكروا المعنى النهائي والذاتي، إلا أنهم قالوا باستحالة التعرف عليه أو الوصول إليه؛ بيد أنهم لم يستتجوا من ذلك أن فهم الدين عصري، وأن الظهور الواصل هو الملاك، بل لم يرفعوا اليد عن ذلك المعنى، وأخذوا يبحثون عن طريق يقربهم منه، وقاموا بإضفاء الاعتبار على ذلك الطريق في ضوء إثبات الحجية للظن المطلق. الميرزا القمي (المحقق)، قوانين الأصول، المكتبة العلمية الإسلامية، ط١، طهران، ١٣٧٨هـ.

- (٦٦) انظر: أحمد النراقي، مناهج الأحكام والأصول، مخطوط، كاشان؛ الشيخ محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ١٤١٢هـ؛ روح الله الخميني، مناهج الوصول، المجلد ١، ١٣٧٣هـ.ش.
- (٦٧) انظر: الميرزا القمي (المحقق)، قوانين الأصول، المكتبة العلمية الإسلامية، ط١، طهران، ١٣٧٨هـ؛ محمد حسين النائيني، فوائد الأصول، ١٤١٢هـ.
- (٦٨) انظر: الميرزا هاشم الأملي، تقارير الأصول (تقرير: ضياء الدين النجفي)، انتشارات فراهاني، ط١، طهران، ١٤٠٥هـ.
- (٦٩) انظر: الميرزا القمي (المحقق)، قوانين الأصول، ١٣٧٨هـ.
- (٧٠) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص): ٥٩٠.
- (٧١) ريتشارد، أ. بالمر، علم هرموتيك (علم الهرمنيوطيقا)؛ بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص)؛ برايان مغي، بوبر.
- (٧٢) بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص).
- (٧٣) هانس جورج غادامير (١٩٠٠ - ٢٠٠٢م): فيلسوف ألماني. اشتهر بعمله الشهير (الحقيقة والمنهج)، وكذلك بتجديده في النظرية التفسيرية (الهرمنيوطيقا). (المعرب).
- (٧٤) إدموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨م): فيلسوف ألماني، ومؤسس الظاهريات. كان في بدايته متأثراً بالاتجاه النفساني في الفلسفة، ولكنه سرعان ما اتجه إلى الاهتمام بالمعاني والماهيات الخاصة، وهو ما تجلّى في كتابه (البحوث المنطقية)، وهو ما أكدّه تحت مسمى (القصدية)، وهي فكرة محورية في فلسفته الظاهرانية. (المعرب).
- (٧٥) انظر: المصدر السابق.
- (٧٦) كارل ريموند بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٢م): فيلسوف نمساوي - إنجليزي، من أصول يهودية، ولكنه يتبنّى اللادرية. متخصص في فلسفة العلوم. يعتبر من أهم وأغزر المؤلفين في فلسفة العلم في القرن العشرين، وكتب بشكل موسّع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية. (المعرب).
- (٧٧) انظر: أحمد النراقي، مناهج الأحكام والأصول، مخطوطة.
- (٧٨) انظر: روح الله الخميني، الرسائل: ٥، منشورات مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٨٥هـ.
- (٧٩) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (بنية وتأويل النص): ٥٩٠.
- (٨٠) انظر: المصدر السابق: ٥٧٤.
- (٨١) انظر: المصدر السابق: ٥٧٢.
- (٨٢) انظر: محمد جواد سلمان پور، أقسام معنا در متون وحياني (أقسام المعاني في النصوص الوحيانية)، نشرية دانشكده ادبيات وعلوم إنساني دانشگاه شهيد باهنر، العدد ١٤، شتاء عام ١٣٨٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٨٣) انظر: السيد روح الله الخميني، آداب الصلاة: ١٩٢، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، طهران، ١٣٦٩هـ.ش.
- (٨٤) انظر: بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العربية، ط١، القاهرة، ١٩٥٧م.

ظهور تراث الصوفية الخراسانية

في روايات الشيخ الصدوق

أ. علي عادل زاده (*)

أ. سكيته الأنصاري (**)

ترجمة: د. علي الرضا عيسى

— خلاصة —

لطالما كانت هناك تفاعلات بين المدارس الروائية المختلفة، ومنها: المدرسة الحديثية الإمامية، التي كان لها، كباقي المدارس الحديثية القويّة، أثرٌ على باقي المدارس على مدى التاريخ، كما تأثرت هي في الوقت عينه بباقي المدارس. تهدف هذه المقالة إلى كشف العلاقات والتفاعلات الحديثية بين ابن بابويه [الشيخ الصدوق]، بوصفه أحد أركان مدرسة الحديث الشيعية، وبين المدرسة الصوفية في القرن الرابع الهجري؛ إذ يُعدّ ابن بابويه أحد أهمّ محدّثي الشيعة، وأكثرهم تأثيراً، وقد كانت له رحلاتٌ سفرٌ كثيرة إلى الأماكن المختلفة. ومن جملة هذه الرحلات المهمة سفره إلى خراسان، وإقامته في تلك الديار. وكان التصوّف آنذاك يحظى بقسمٍ كبير من التركيبة الروحية لمجتمع خراسان. وانطلاقاً من الفرضية المطروحة في هذا البحث حول تفاعل المدارس الحديثية وتأثيرها على بعضها البعض، ومدّة إقامة ابن بابويه الطويلة في خراسان، فإن السؤال الأصلي لهذه المقالة هو: هل

(*) طالبٌ في مرحلة الماجستير في قسم علوم القرآن والحديث في پردیس قم - جامعة طهران.

(**) طالبةٌ في مرحلة الماجستير في قسم علوم القرآن والحديث في جامعة كاشان - إيران.

هناك صلة وصل بين ابن بابويه، باعتباره من المحدثين أصحاب المنهج الشيعي، وبين المدرسة الحديثية للمتصوفة؟

تشير نتائج هذا البحث إلى أن ابن بابويه قد نقل في بعض كتبه روايات ذات منشأ صوفي. ويؤيد هذا الأمر وجود تشابهات من حيث المتن والألفاظ والمفاهيم الخاصة بالمتصوفة في متن بعض رواياته، وحضور رواة ومشايخ متفق على ميولهم الصوفية في أسانيد أحاديثه.

مقدمة

تعتبر قضية التبادل والنقل بين المدارس الحديثية المختلفة من مواضيع تاريخ تدوين الحديث المهمة.

وأحد الاتجاهات المهمة في مجال نقل الحديث نفوذ أحاديث المتصوفة إلى الإمامية، ورواجها بينهم، وخصوصاً منذ القرن الخامس الهجري وما بعده. نقل أبو الفتوح الرازي^(١) والطبرسي^(٢) في تفسيريهما - بواسطة تفسير الثعلبي على ما يظهر - عدداً من الروايات الصوفية المنسوبة إلى الإمام الصادق^(ع) عن تفسير السلمي. وفي الفترات اللاحقة، أظهر بعض علماء الشيعة تسامحاً أكثر في التعاطي مع إرث الصوفية، فعلى سبيل المثال: كان اهتمام ابن طاووس بالعرفان^(٣) سبباً للتوجه إلى مصباح الشريعة^(٤) وسائر الروايات العرفانية^(٥).

وقد لعبت بعض الشخصيات، كالسيد حيدر الآملي^(٦) (٧٨٧هـ)، وابن فهد الحلبي^(٧) (٨٤١هـ)، وابن أبي جمهور الأحسائي^(٨) (٨٨٠هـ)، دوراً أساسياً في هذا المقام. ولعل الأمر الذي قلما تم تداوله هو تأثر كتابات الشيعة المتقدمة بروايات المتصوفة حتى القرن الرابع الهجري.

وسنبحث في هذه المقالة في آثار محمد بن علي بن حسين بن بابويه القمي^(٩) (٣٨١هـ) من هذه الجهة؛ فابن بابويه أحد أهم محدثي الإمامية، وأكثرهم اشتغالاً بالتدوين، وصاحب كتاب «من لا يحضره الفقيه»، الذي يعتبر أحد الكتب الأربعة الفقهية عند الشيعة.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وقد حفلت حياة ابن بابويه بالسفر الكثير، فكان يطوف في البلدان، يجتمع بمشايخ الحديث والفقه، يستمع منهم، ويقراء الروايات عليهم. ورغم أنه كان من أهل قم وسكان الري، إلا أن له رحلاتٍ متعددةً إلى مدن خراسان، كنيشابور، طوس، سرخس، مرو، مروود، بلخ، سمرقند، إيلاق، فرغانة، أخسيكث، وجبل بوتك، وهذا ما جعل النجاشي يصفه بأنه «وجه الطائفة بخراسان»^(٩).

وقد أشار عبد الجليل الرازي (٥٦٠هـ) في كتاب «النقض» إلى نطاق «أثر علم وفضل وبركات وزهد وأمانة» ابن بابويه، من الري إلى تركستان وإيلاق^(١٠). التقى ابن بابويه في هذه الأسفار الكثير من مشايخ أهل السنة وسائر المذاهب، وسمع منهم الأحاديث. وبسبب رواج التصوف بين مشايخ العامة في القرن الرابع الهجري فإنه لا يبعد أن يكون قسمٌ من إرث الصوفية الحديثي قد شق طريقه إلى كتابات ابن بابويه خلال هذه التبادلات.

محور البحث —

وقع الكلام حول علاقة الصوفية بالتشيع، ونسبة التصوف إليهم. وأثير حول الموضوع جدلٌ ونقاشٌ كبيران منذ غابر الأزمنة، كما كتبت عنه العديد من الدراسات. ورغم أن الغالبية العظمى من هذه الدراسات قد انتهجت أسلوب النقد والتفني، وكتبت بقالب الرد على الصوفية^(١١)، إلا أننا نجد في الوقت عينه شخصاً كالسيد حيدر الأملي، وهو من علماء الشيعة ومفسريهم في القرن الثامن الهجري، قد بذل جهداً كبيراً في عرض المشتركات بين الشيعة والمتصوفة^(١٢). كتب السيد الأملي في مقدمة كتابه «جامع الأسرار» أن الغرض من كتابته دعوة الشيعة إلى التصوف، والمتصوفة إلى التشيع^(١٣).

ومن الكتابات الأخرى البارزة في هذا المجال كتاب «الصلة بين التصوف والتشيع»، للدكتور مصطفى كامل الشيبلي، وهو أحد الباحثين والكتاب العراقيين. وبخلاف كتابه الأول، الذي كان بعنوان «النزعات الصوفية في الفكر الشيعي»، المبني على مفاهيم نظرية بحثية، تناول الشيبلي في كتابه «الصلة» العلاقة بين التصوف

والتشيع وفق نظرة تاريخية تحليلية باحثة، أشار من خلالها إلى وجود علاقة وثيقة بينهما تارة، وخلاف عميق تارة أخرى^(١٤).

وقد ألفت حول المسألة مقالات كثيرة، إلا أن الأمر الذي قلّمنا تمّ تداوله هو تبين العلاقة والنسب المحتملة بين متون الصوفيّة وآثار الشيعة المتقدّمة وترسيمها. ولذلك فإن من المحتمل أن يكون قسم من آثار الصوفيّة الحديثية قد شقّ طريقه إلى آثار ابن بابويه، وخاصّة إذا ما أخذنا في الاعتبار أسفاره في الأقطار الشاسعة، واحتكاكه مع التيارات الحديثية المتنوّعة، ومدى نقله عن مشايخ العامّة أيضاً. وتبعاً للمكانة العظيمة التي يحظى بها ابن بابويه، وأهميّة كتاباته في الإرث الروائي الشيعي، فإن الخوض في هذه المسألة يعدّ أمراً ضرورياً.

وقد تمّ تناول بعض التأثيرات العامة للجوّ الديني، ومنها: الصوفية في مدينة نيشابور، على الصدوق ونوع اختياره للموضوعات، في مقالة بعنوان «تأثير المحيط الاجتماعي لنيشابور على كتابة أمالي الشيخ الصدوق»^(١٥)، إلا أن تلك المقالة ألفت الضوء على التأثير الثقالي لحضور الصوفيين على اختيار ابن بابويه للأحاديث بشكلٍ صرف، أما بحثنا هذا فيسعى إلى الغوص أعمق في ثنايا هذه المسألة، بما في ذلك السعي إلى الإجابة عن هذه الأسئلة: هل نقل ابن بابويه في كتبه روايات يعود أصلها الأوّلي إلى متصوّفة خراسان؟ وكيف كانت علاقة ابن بابويه الحديثية مع مشايخ المتصوّفة؟ وهل يوجد في أسانيد الأحاديث التي نقلها ابن بابويه راوٍ أو شيخ صوفي أصلاً؟ وهل هناك ما يشير إلى أدبيات أهل التصوّف في متون روايات ابن بابويه؟ ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة لا بدّ من التدقيق في مرويات ابن بابويه من حيث المتن والسند، وبحث ارتباطها بكتب الصوفيّة.

١. التفسيرات والتأويلات الصوفيّة للقرآن في كتب الصدوق —

التأويل من العناصر الرئيسيّة لمذهب العرفان، وقد استفاد أهل التصوّف والعرفان كثيراً من هذا العنصر، إلا أنهم، وحسب فهمهم للقرآن، يميلون أكثر إلى المعاني الباطنية، وكشف الأسرار والإشارات. وفي كتب ابن بابويه عبارات يشير

مضمونها إلى منهج التفسير الباطني الصوفي لآيات القرآن.

أ. روايات عبد الله بن حامد عن بعض الصالحين —

أبو محمد عبد الله بن حامد من مشايخ ابن بابويه، وقد روى عنه في كتبه الكثير من الروايات^(١٦). والمشايخ الذين ذكرهم ابن بابويه في إسناده لابن حامد غالباً هم المشايخ أنفسهم الذين ذكرتهم كتب العامة له^(١٧)، فيما لم يذكر رجاليو الشيعة الكثير من المعلومات عنه، إلا أن محمد تقي الشوشتری احتمل من رواياته أن يكون من العامة^(١٨).

يظهر أنه كان على المذهب الشافعي^(١٩)، واسمه الكامل: عبد الله بن حامد بن محمد بن عبد الله بن علي بن رستم بن ماهان الفقيه الماهاني الأصبهاني النيشابوري (٣٨٩هـ). كان واعظ أهل نيشابور، ومن علماء أهل السنة المشهورين^(٢٠).

وقد روى ابن بابويه عنه روايتين مرفوعتين عن «بعض الصالحين»: إحداهما: تتحدث عن أقسام الخوف؛ والأخرى: عن أقسام الذكر^(٢١).

قد يتصور أحياناً أن المقصود ببعض الصالحين أحد أئمة الشيعة^(٢٢)، إلا أنه لا يوجد ما يدل على صحة هذا القصد.

وقد ظنّ الشيخ محمد تقي المجلسي أن الرواية الثانية (أقسام الذكر) من «مصباح الشريعة»^(٢٣)، إلا أن هذا غير صحيح أيضاً، حيث لم يُذكر نصُّ كهذا في «مصباح الشريعة»^(٢٤)؛ فضلاً عن أن هناك إشكالاً في صحة نسبة هذا الكتاب إلى المعصوم^(٢٥).

يمكن أن ينطلق افتراض أن المقصود ببعض الصالحين أحد الأئمة من أن ابن بابويه لا يروي إلا الأحاديث؛ في حين أنه نقل في بعض الأحيان حكايات وكلمات ليست للنبي ﷺ، ولا لأئمة الشيعة عليهم السلام.

وعلى سبيل المثال: يمكننا عدّ روايات وهب بن منبه^(٢٦)، وكعب الأحبار^(٢٧)، أو قصص المعمرين^(٢٨)، وقصة بلوهر ويوداسف^(٢٩)، في هذا السياق. وهذه القصة في الأساس تحكي عن حياة غوتاما بودا مؤسس الديانة أو الفلسفة البوذية، وكيف

استطاع الوصول إلى حقيقة الدين من خلال تعليمات بلوهر، الحكيم الزاهد، الذي أتى من سرنديب إلى أرض شولابط؛ ليهديه^(٣٠).

وقد ذكر ابن بابويه أن ما دفعه إلى ذكر هذه القصص ليس صحّتها واعتبارها عنده، بل جاذبيّتها وغرابتها^(٣١). إلا أنه أوردتها في بعض الأحيان من باب الاحتجاج والمجادلة^(٣٢). بل إن دافعه لم يكن واضحاً أحياناً، ولذلك نجده بعد نقله لنصّ طويل من كتاب محمد بن بحر الشيباني يقول: «إنما أردتُ أن تكون هذه الحكاية في هذا الكتاب»^(٣٣)، ثم انشغل بالردّ على جزءٍ من النصّ، ولم يوضّح أكثر ما الذي دفعه إلى نقله.

تشتمل الرواية التي نقلها ابن بابويه عن ابن حامد عن الخوف على تفسير خمس آياتٍ من القرآن الكريم^(٣٤).

وقد قسّمت الرواية كذلك الخوف إلى خمسة أنواع: الخوف للعاصين؛ والخشية للعالمين؛ والوجلّ للمخبتين؛ والرهبنة للعابدين؛ والهيبة للعارفين^(٣٥). وهذا التقسيم هو التقسيم المذكور ذاته في أحد كتب عبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ)^(٣٦). وقد عرض الميبدي^(٣٧) وأبو عليّ الدقاق^(٣٨) وأبو طالب المكي^(٣٩) في كتبهم تقسيماتٍ مشابهة لهذا التقسيم أيضاً.

وواضحٌ أنّ «الهيبة» تحتلّ مكانةً خاصّةً في الآداب العرفانيّة، ولهذا يقول الهجويري (٤٦٥هـ): «قال جمعٌ من المشايخ أن الهيبة درجة العارفين»^(٤٠). كما يلاحظ أنّ تفضيلها العارف على الجميع، حتّى على العلماء والمخبتين والعابدين، من المميّزات البارزة للأدب العرفاني. كما أن استخدام عبارتي «ترك الخدمة» و«رؤية التقصير» في هذه الرواية قابلٌ للتأمل؛ فالخدمة وترك الخدمة من المصطلحات والمفاهيم كثيرة الاستخدام بين الصوفيّة^(٤١)، وكذلك هو الحال مع عبارة «رؤية التقصير»^(٤٢).

كذلك، جاء في نصّ الرواية التي نقلها ابن بابويه: «الهيبة لأجل شهادة الحقّ عند كشف الأسرار، أسرار العارفين، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ لآل عمران: ٢٣٠ يشير إلى هذا المعنى»، ولا يخفى أنّ عبارتي «شهادة الحقّ» و«أسرار العارفين» من مفردات الأدب العرفانيّ؛ وعليه نرى تفسيراً مشابهاً لهذا التفسير للهيبة

في كتب الصوفية^(٤٣). وهذا الربط بين آية ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ ومفهوم الهيبة أيضاً له حضور آخر في آثارهم^(٤٤).

وجملة «وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ إِذَا صَلَّى سَمِعَ لِيَصْدَرِهِ أَزِيْرُ كَأَزِيْرِ الْمَرْجَلِ مِنَ الْهَيْبَةِ» في وصف عبد الله بن الشخير لحال النبي ﷺ في الصلاة وردت في رواية مشهورة عند العامة أيضاً^(٤٥)، وقد اهتم بها الصوفية اهتماماً خاصاً كذلك^(٤٦).

أما الرواية الثانية التي نقلها ابن بابويه عن ابن حامد بأن الذكْر مقسومٌ على سبعة أعضاء: اللسانُ والرُّوحُ والنَّفْسُ والعقلُ والمعرفةُ والسِّرُّ والقلبُ، وكلُّ واحدٍ منها يَحْتَاجُ إِلَى الاستِقَامَةِ^(٤٧)، ثم ذكرت الرواية لكلِّ عضوٍ استقامةً خاصَّةً به. ومعلوم أنَّ الاستقامة من المصطلحات الخاصة لأهل التصوف^(٤٨)؛ إذ جاء في شرح «الرسالة القشيرية» أن الاستقامة بالنظر إلى محالها خمسة أنواع: استقامة اللسان، واستقامة القلب، واستقامة النفس، واستقامة الروح، واستقامة السرِّ، كما عرّفت الرواية كيفية كل واحدةٍ منها^(٤٩). وذكر الرفاعي(٥٧٨هـ) أيضاً لكلِّ من الأعضاء الستة: القلب، والمعرفة، والعقل، واللسان، والسرِّ، والنفس، استقامةً خاصَّةً بها^{(٥٠)(٥١)}.

كما جاء في نصِّ هذه الرواية: «وَأَسْتِقَامَةُ الْمَعْرِفَةِ صِدْقُ الْاِفْتِحَارِ». وعلى ما يبدو فإن الافتخار هنا من تصحيف التُّسَاخِ، والمقصود هو الافتقار؛ إذ يقول ممشاذ الدينوري: «جماعُ المعرفة صدقُ الافتقار إلى الله تعالى»^(٥٢). ولا يخفى هنا أن عبارة «صدق الافتقار» من العبارات الصوفية الرائجة^(٥٣). ومثلها عبارة «رؤية اللقاء» في هذا النصِّ، التي تستحقُّ التأمل^(٥٤). وانطلاقاً من التوضيحات التي ذكرناها فإن النصين اللذين نسبهما ابنُ حامد إلى «بعض الصالحين» قريبان جداً إلى الأدب الصوفي، ومن المُحتمل أنهما من إرث صوفية خراسان.

ب. تأويلات ابن طيفور الدامغاني —

التقى ابن بابويه في سفره إلى فرغانة واعظاً اسمه أبو جعفر محمد بن عبد الله بن طيفور الدامغاني^(٥٥)، الذي كان يذكر تأويلات باطنية تشبه التأويلات الصوفية. ورغم أن تلك التأويلات لا تستند إلى رواية فإنها استطاعتُ جُلْبُ توجُّه ابن بابويه،

الذي يظهر أنه مَنْ سأل ابن طيفور عن تفسير الآية ٢٦٠ من سورة البقرة، وطلب منه رأيه^(٥٦).

حيث يقول ابن طيفور، في تفسير قوله تعالى: ﴿فَخَذُوا مِنْهُ مِنَ الطَّيْرِ﴾ (البقرة: ٢٦٠): إن الطاووس يُراد به زينة الدنيا، والنسر يُراد به الأمل الطويل، والبط يُراد به الحرص، والديك يُراد به الشهوة^(٥٧). والتأويل بعينه ذكره السلمي والثعلبي في كتابيهما^(٥٨).

وعن تفسير قوله تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ (طه: ٢٧) يقول ابن طيفور: إن موسى ﷺ استحي أن يكلم بلسانه الذي كلم الله به غيره؛ إذ يمنعه حياؤه من الله عن محاوره غيره، فصارت هذه الحال عقدة على لسانه، ولذلك سأل الله عز وجل أن يأذن له في أن يعبر عنه هارون، فلا يحتاج أن يكلم فرعون بلسان كلم الله عز وجل به^(٥٩). إن هذا النوع من التفسير يرتبط بشكل كبير بلغة أهل المتصوفة وفكرهم؛ فأبو عبد الرحمن السلمي (٤١٢هـ)، وهو أحد كبار أهل المتصوفة، نسب هذا التأويل إلى الإمام الصادق ﷺ وابن عطاء^(٦٠). وهذا المضمون كان مشهوراً بين الصوفية^(٦١).

وكذلك جعل ابن طيفور، عند تفسيره الآية ٣٣ من سورة يوسف: ﴿رَبِّ السُّجُنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ﴾، الاختيار مقابلاً للافتقار والاضطرار، مبيناً أن سبب ابتلاء يوسف هو رجوعه إلى اختيار نفسه^(٦٢). وهذا التقابل معروف بشكل جلي في إرث الصوفية^(٦٣)، كما أن بعض المتصوفة قد فسروا هذه الآية انطلاقاً من هذا الأساس^(٦٤). وأحد تأويلات ابن طيفور الأخرى ما يتعلق بقصة موسى مع الخضر؛ إذ يقول: إن خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار هي إشارات من الله تعالى لموسى ﷺ، وتعريض بها إلى ما يريده من تذكيره بمنين سابقه لله عز وجل عليه نبهه عليها، وهي بالترتيب: حفظه في الماء حين ألقته أمه في التابوت، وقتله للقبطي، وسقيه لابنتي شعيب من البئر^(٦٥).

وقد نقل أبناء العامة هذا التأويل في تفسيراتهم، من دون أن ينسبوه إلى قائل بعينه^(٦٦)، وكذلك رواه ابن عربي (٦٣٨هـ)؛ تارة من غير أن ينسبه إلى شخص معين^(٦٧)،

ورواه تارة أخرى مع نسبته إلى عبد الله بن الخضر بن عبد الوهّاب^(٦٨)، وهو اسم له رمزيته.

ومثال آخر على تأويلات ابن طيفور: تأويله آية ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ (يوسف: ٥٨) على أساس مفهوم «ترك الحرمة»^(٦٩)؛ وكذلك تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَاسُفٍ﴾ (يوسف: ٨٤)، حيث استخدم أسلوب الإشارة، ومن المثير للاهتمام أنه استند إلى حديث منسوب إلى الإمام الصادق^(ع) لا وجود له في طرق الإمامية، ويحتمل كثيراً أن يكون من إرث متصوفة خراسان، «كَقَوْلِ الصَّادِقِ^(ع) فِي مَعْنَى قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾ (السجدة: ٢١): إِنَّ هَذَا فِرَاقُ الْأَحِبَّةِ فِي دَارِ الدُّنْيَا؛ لَيْسَتْ دَارُ الدُّنْيَا بِهِيَ عَلَى فِرَاقِ الْمَوْتَى»^(٧٠)، فقارنوا بين هذا التفسير للآية وبين التفسير الوارد في الأحاديث الإمامية الأصيلة والمأثورة^(٧١).

لقد نسب صوفية خراسان الكثير من التأويلات العرفانية إلى الإمام الصادق^(ع)^(٧٢)، وقد واجه هذا الأمر بالطبع العديد من الانتقادات^(٧٣). وعلى أي حال فإن أسلوب ابن طيفور في التفسير - حسب القرائن الكثيرة الموجودة في تأويلاته - تجعله منتظماً إلى مدرسة صوفية خراسان.

ج. الروايات التفسيرية لأبي جعفر البخاري -

التقى ابن بابويه شخصاً اسمه أبو جعفر محمد بن علي بن نصر البخاري، وروى عنه الحديث. ونحن لا نعلم في أي أرض التقاه وسمع منه، ولكننا نعلم أنه من أهل بخارى. وقد سمع أبو جعفر البخاري في فرغانة روايات في تفسير القرآن عن أبي عبد الله الكوفي العلوي الفقيه، ونقلها قائلاً: إنها «بإسناد متصل» إلى الإمام الصادق^(ع). وهناك روايتان من هذا الطريق:

الرواية الأولى: تشير إلى تأويل ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ (طه: ١٢) أي خوفيك، وهما: خوف موسى^(ع) من ضياع أهله؛ وخوفه من فرعون^(٧٤).

والرواية الثانية: في تفسير الآية ٣٢ من سورة فاطر، وجاء فيها: «الظالم يحوم حوم نفسه، والمقتصد يحوم حوم قلبه، والسابق يحوم حوم ربه عز وجل»^(٧٥).

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وقد نسب السلمي تفسيراً مشابهاً لهذا إلى الإمام الصادق عليه السلام، ونصه: «مَنْ نَظَرَ بِنَفْسِهِ إِلَى الدُّنْيَا فَهُوَ ظَالِمٌ، وَمَنْ نَظَرَ بِقَلْبِهِ إِلَى الآخِرَةِ فَهُوَ مُقْتَصِدٌ، وَمَنْ نَظَرَ بِرُوحِهِ إِلَى الْحَقِّ فَهُوَ سَابِقٌ»^(٧٦)، و«النفس ظالمة، والقلب مقتصد، والروح سابق»^(٧٧). ونسب السلمي لابن عطاء ما يشبه الجملة الثانية^(٧٨)، كما نقل عن بعض الصوفيّة قولهم: «الظالم النفس؛ لأنها لا تألف الحقّ أبداً، والمقتصد القلب؛ لأنه ساعة وساعة، والسابق الروح؛ لأنها لا تغيب عن المشاهدة»^(٧٩)، وقولهم أيضاً: «الظالم مَنْ غَلَبَتْ نَفْسُهُ قَلْبَهُ، وَالْمُقْتَصِدُ مَنْ غَلَبَ قَلْبُهُ نَفْسَهُ، وَالسَّابِقُ مَنْ كَانَ قَلْبُهُ وَنَفْسُهُ فِي حِرَاسَةِ الْحَقِّ»^(٨٠). قارنوا هذا النوع من الأدب التفسيري بالروايات الأخرى الواردة في تفسير هذه الآية^(٨١).

د. تفسير سورة التوحيد برواية الإيلاقي —

أورد ابن بابويه في كتاب «التوحيد»، بسندٍ من الرواة الخراسانيين المجهولين، عن الإمام الصادق عليه السلام، روايةً طويلةً في تفسير سورة التوحيد^(٨٢). ويبدو أن هذا النصّ الطويل كان معروفاً في أواسط صوفيّة خراسان؛ لأن السلمي في تفسيره لسورتيّ التوحيد والحمد نقل بطرُقٍ مختلفة تماماً أقوالاً نسبها إلى الإمام الصادق عليه السلام وأبي العباس بن عطاء، تشبه إلى حدٍّ كبير ما جاء في رواية ابن بابويه^(٨٣). وقد قُمنا في الجدول التالي بمقارنة متن كلٍّ من: رواية السلمي؛ ورواية ابن بابويه؛ والجدول رقم ١: مقارنة حديث تفسير سورة التوحيد بين متن رواية الصدوق ومتن تفسير السلمي

متن رواية الصدوق	متن تفسير السلمي
عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْبَاقِرِ <small>عليه السلام</small> ، فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، قَالَ: قُلْ أَيُّ أَظْهَرَ مَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَبَيَّنَّاكَ بِهِ، بِتَأْلِيفِ الْحُرُوفِ الَّتِي قَرَأْنَاهَا لَكَ؛ لِيَهْتَدِيَ بِهَا مَنْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ، وَهُوَ اسْمٌ مَكْنِيٌّ مُشَارٌّ إِلَى غَائِبٍ، فَالْهَاءُ تَنْبِيهُ عَلَى مَعْنَى ثَابِتٍ،	سَمِعْتُ مَنْصُورَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا الْقَاسِمِ الْبِرَّازِيَّ يَقُولُ: قَالَ ابْنُ عَطَاءٍ: قُلْ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ فِي الْقُرْآنِ أَيُّ أَظْهَرَ مَا بَيَّنَّا لَكَ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ بِتَأْلِيفِ الْحُرُوفِ الَّتِي قَرَأْنَاهَا عَلَيْكَ؛ لِيَهْتَدِيَ بِهَا أَهْلُ الْهَدَايَةِ. وَالْهَاءُ تَنْبِيهُ عَنْ مَعْنَى ثَابِتٍ، وَالْوَاوُ إِشَارَةٌ إِلَى مَا يَدْرِكُ [لَا يَدْرِكُ]

<p>حقائق نعوته، وصفاته بالحواس^(٨٥). سمعت منصور بن عبد الله يقول: سمعتُ أبا القاسم الإسكندراني يقول: سمعتُ أبا جعفر الملقب بحكي عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، في قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، قال: يعني أظهر ما تريده النفوس بتأليف الحروف؛ فإن الحقائق مصونة عن أن يبلغه وهمٌ أو فهمٌ، وإظهار ذلك بالحروف؛ ليهتدي بها من ألقى السَّمْعَ. وهو إشارة إلى غائب. والهاء هو تنبيهٌ على معنى ثابت، والواو إشارة إلى غائب عن الحواس^(٨٦).</p>	<p>وَالْوَاوُ إِشَارَةٌ إِلَى الْغَائِبِ عَنِ الْحَوَاسِ^(٨٤).</p>
<p>سمعتُ منصوراً بإسناده عن جعفر، أنه قال في قوله الله: ...وهي عمود التوحيد... والله هو الاسم المتفرد، لا يضاف إلى شيء، بل تُضاف الأشياء كلها إليه، وتفسير المعبود الذي هو إله الخلق منزلةً عن ذك ما هيته، والإحاطة بكيفيته، وهو المستور عن الأبصار، والأفهام، والمحتجب بجلاله عن الإدراك^(٨٨).</p>	<p>وَعِمَادُ التَّوْحِيدِ لِلَّهِ... وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام): اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْتِي فِيهِ الْخَلْقُ، وَيُؤَلِّهُ إِلَيْهِ. وَاللَّهُ هُوَ الْمَسْتُورُ عَنِ دَرْكِ الْأَبْصَارِ، الْمَحْجُوبُ عَنِ الْأَوْهَامِ وَالْخَطَرَاتِ. قَالَ الْبَاقِرُ (عليه السلام): اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي آلَهُ الْخَلْقُ عَنِ دَرْكِ مَا هَيْتِهِ وَالْإِحَاطَةَ بِكَيْفِيَّتِهِ^(٨٧).</p>
<p>ابن عطاء: ...والأحد المتفرد الذي لا نظير له. والتوحيد هو الإقرار بالأحدية والوحدانية، وهو الانفراد^(٩١).</p>	<p>قَالَ الْبَاقِرُ (عليه السلام): الْأَحَدُ الْفَرْدُ الْمُتَفَرِّدُ، وَالْأَحَدُ وَالْوَّاحِدُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ الْمُتَفَرِّدُ الَّذِي لَا نَظِيرَ لَهُ. وَالتَّوْحِيدُ</p>

الإقرار بالوحدة، وهو الانفراد ^(٨٩) .	جعفر بن محمد: والأحد الفرد الذي لا نظير له ^(٩١) .
فمعنى قوله: الله أحد المعبود الذي يأله الخلق عن إدراكه، والإحاطة بكيفيته، فردٌ بإلهيته، متعالٍ عن صفات خلقه ^(٩٢) .	فمعنى قوله: أحد أي معبود يأله الخلاق إليه، فيعجزون عن إدراكه، فإنه بألوهيته متعالٍ عن الإدراك بالعقول والحواس ^(٩٣) .
ولا يتحد بشيءٍ ومن ثمَّ قالوا: إن بناء العدد من الواحد، وليس الواحد من العدد ^(٩٤) .	جعفر بن محمد: ...لأنه هو الذي أحد الآحاد كما قيل: أحد الآحاد، فرد صمد ليس كالمُتحد في كلِّ أحدٍ ^(٩٥) .
وَالصَّمَدُ الَّذِي قَدِ انْتَهَى سُؤْدَدُهُ ^(٩٦) .	وقيل: والصمد الذي تنهى في سُؤْدَدِهِ ^(٩٧) .
وَقَالَ غَيْرُهُ: الصَّمَدُ الْمُتَعَالِي عَنِ الْكُؤُنِ وَالْفَسَادِ، وَالصَّمَدُ الَّذِي لَا يُوصَفُ بِالتَّغَايِرِ ^(٩٨) .	جعفر بن محمد: ...والصمد المتعالي عن الكون والفساد، والصمد الذي لا يوصف بالتغاير ^(٩٩) . وقال ابن عطاء: الصمد المتعالي عن الكون والفساد ^(١٠٠) .
الصَّمَدُ حَمْسَةُ أَحْرُفٍ، فَالْأَلْفُ دَلِيلٌ عَلَى إِيَّتِهِ ^(١٠١) .	وقال جعفر: الصمد خمس حروف، الألف دليلٌ على أحديته ^(١٠٢) .
وَاللَّامُ دَلِيلٌ عَلَى إِلَهِيَّتِهِ ^(١٠٣) .	وَاللَّامُ دَلِيلٌ عَلَى أُلُوهِتِهِ ^(١٠٤) .
وَالْأَلْفُ وَاللَّامُ مَدْعَمَانِ، لَا يَظْهَرَانِ عَلَى اللِّسَانِ ^(١٠٥) .	وهما مدغمان، لا يظهران على اللسان ^(١٠٦) .
وَيَظْهَرَانِ فِي الْكِتَابَةِ، دَلِيلَانِ عَلَى أَنَّ إِلَهِيَّتَهُ بِلُطْفِهِ خَافِيَةٌ لَا تُدْرَكُ بِالْحَوَاسِ ^(١٠٧) .	ويظهران في الكتابة، فدل ذلك على أن أحديته وألوهيته خفية لا تدرك بالحواس ^(١٠٨) .

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ ذَلِكَ عِنْدَ الْكِتَابَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَظْهَرَ رُبُوبِيَّتَهُ فِي إِبْدَاعِ الْخَلْقِ ^(١٠٩) .	وإظهاره في الكتابة دليل على أنه يظهر على قلوب العارفين ^(١١٠) .
وَأَمَّا الصَّادُ فَدَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَادِقٌ، وَقَوْلُهُ صِدْقٌ، وَكَلَامُهُ صِدْقٌ، وَدَعَا عِبَادَهُ إِلَى اتِّبَاعِ الصِّدْقِ بِالصِّدْقِ ^(١١١) .	والصاد أنه صادق في ما وعد، فعله صدق، وكلامه صدق، ودعا عباده إلى الصدق ^(١١٢) .
وَأَمَّا الْمَيْمُ فَدَلِيلٌ عَلَى مُلْكِهِ، وَأَنَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ^(١١٣) .	والميم دليل على ملكه، فهو الملك على الحقيقة ^(١١٤) .
وَأَمَّا الدَّالُّ فَدَلِيلٌ عَلَى دَوَامِ مُلْكِهِ، وَأَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ دَائِمٌ، تَعَالَى عَنِ الْكَوْنِ وَالزَّوَالِ ^(١١٥) .	والدال علامة دوامه في أبديته وأزليته، وإن كان لا أزل، ولا أبد ^(١١٦) .

وبالإضافة إلى وجود جمل مشتركة بين متن هذه الرواية ومتن تفسير السلمي، توجد أدلة كثيرة على الأصل الصوفي لهذا الحديث، وقد بحثناها بشكل مفصل في مقالة أخرى^(١١٧).

٢. الأدلة النصية على الارتباط بالتصوف في روايات الصدوق غير التفسيرية —

يمكننا أن نجد أيضاً في روايات ابن بابويه غير التفسيرية شواهد تدل على ارتباطه بإرث الصوفية. وسنبحث في هذا القسم من المقالة جزءاً من هذه القرائن المتتية.

أ. ارتباط الصدوق غير المباشر بإرث الصوفية الأولي —

لبعض روايات ابن بابويه نسق صوفي، إلا أنها دخلت المتون الشيعية عبر مدارات حديثية متقدمة. فعلى سبيل المثال: أورد ابن بابويه، عبر خمس وسائط، عن ابن لهيعة،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

عن أبي قبيل، عن عبد الله بن عمر، حكايةً في وصف الزهد الشديد للنبي يحيى عليه السلام وبيان شخصيته الصوفية^(١١٨)، ومع ذلك فإن هذه روايةً متقدمة عن ابن لهيعة، ما يفسر كيف أن ابن قتيبة (٢٧٦هـ) أيضاً نقلها مسنداً عن ابن لهيعة قبل قرنٍ من ابن بابويه^(١١٩).

ومثال آخر مع قصة بهلول النبّاش، التي رواها ابن بابويه عن شيخه محمد بن إسحاق الطالقاني، وقد كانت في الوقت نفسه مورد اهتمام مشايخ الصوفية^(١٢٠). وقد نقل ابن بابويه أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال: إن رياض الجنة هي حلق الذكر، موصياً بها^(١٢١). والذكر من أركان التصوف وأصوله، وأما مجالس الذكر الصوفية فقد أنشئت منذ زمن الحسن البصري (١١٠هـ)، ومنها: مجلسه في مسجد البصرة الجامع، وكان يحضرها أناسٌ معروفون^(١٢٢). وعلى هذا الأساس، أورد الشيبلي هذه الرواية؛ لتكون إحدى القرائن الدالة على الصلة بين التصوف والتشيع^(١٢٣)، علماً أنّ هذا الحديث قد ورد قبل ذلك أيضاً في مصادر تراث العامة^(١٢٤).

والنقل السابق للروايات المذكورة في المصادر الحديثية للعامة وآدابهم الصوفية يدلّ على أن الأصل الأوّلي لهذه الروايات هو الإرث الصوفي، وأنها شقّت طريقها عبر مدارات حديثية متقدمة إلى مصادر كلٍّ من: السنة؛ والشيعية. وروايات كهذه؛ بسبب كونها قد انتقلت في مدارات متقدمة، ثم راجت بعد ذلك؛ ولكون ارتباط ابن بابويه بهذه المدارات كان بعيداً وغير مباشرٍ، فهي تلعب دوراً أقلّ في توضيح صلة ابن بابويه بالمدرسة الحديثية الصوفية.

ب. رواية الحاكم المروزي عن أبي بكر محمد بن إبراهيم الجرجاني —

ومن مشايخ ابن بابويه أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله المروزي^(١٢٥)، نسبةً إلى مرو، وقد وصفه ابن بابويه في موضع آخر بـ «القرشي»، ولا يبعد أن يكون هذا الوصف من تصحيف التّسّاخ^(١٢٦). ومع الأخذ في الاعتبار أن الحاكم المروزي من أهل مرو، وأن مشايخه كانوا من أهل جرجان وطبرستان وبخارى، فإنه يمكننا القول: إن دائرته الحديثية كانت منطقة شمال شرقي إيران.

ولو رجعنا إلى مشايخ الحاكم المروزي فهم: أبو عمرو محمد بن جعفر المقرئ الجرجاني، أبو الحسن علي بن الحسن بن بندار بن المثنى التميمي الطبري، أبو بكر محمد بن إبراهيم الجرجاني، أبو بكر محمد بن خالد بن الحسن المطوعي البخاري^(١٢٧). وأبو الحسن علي بن الحسن بن بندار، من مشايخ الصوفية المشهورين^(١٢٨). وقد نقل المروزي روايات عن السيدة فاطمة^(ع) وأئمة أهل البيت^(ع) (من الإمام علي حتى الإمام الرضا^(ع))، وعن فضائل الخمسة أصحاب الكساء^(ع)، ومعنى عصمة الإمام^(ع)، وذلك يدل على توجهه الشيعي. ورغم هذا، فإن الرواية التي نقلها في تأويل الأذان - ومع تأكيدها وصاية الإمام علي^(ع) وعلمه - لم تذكر فقرة «حي على خير العمل» ضمن أجزاء الأذان! وقد اعتبر ابن بابويه أن ترك الراوي لهذه الفقرة إنما كان للتقية^(١٢٩). نعم، يمكن القول: إن في تفسير «حي على الصلاة» بـ «هلموا إلى خير أعمالكم» إشارة إلى «حي على خير العمل».

وروى الحاكم المروزي عن محمد بن إبراهيم الجرجاني حديثاً طويلاً عن خلق نور محمد^(ع)، وهؤلاء رجال سنده: الحاكم المروزي، محمد بن إبراهيم الجرجاني، عبد الصمد بن يحيى الواسطي، الحسن بن علي المدني، عبد الله بن المبارك، سفيان الثوري، الإمام الصادق^(ع)، عن آبائه^(١٣٠). وخلاصة نص الرواية أن الله تبارك وتعالى خلق نور محمد^(ع) قبل ٤٢٤ ألف سنة من خلق الأنبياء كلهم، وخلق معه اثني عشر حجاباً، ثم حبس هذا النور في كل حجاب مدة معينة، فبقي في الحجاب الأول ١٢ ألف عام، وفي الحجاب الثاني ١١ ألف عام، وهكذا نزولياً، إلى أن وصل ألف سنة في الحجاب الثاني عشر. ثم وضعه في صلب آدم، وجعل ينقله من صلب إلى صلب حتى أخرج من صلب عبد الله بن عبد المطلب.

ثم ذكرت الرواية ست كرامات أكرم الله بها محمداً^(ع): قميص الرضا، رداء الهيبة، تاج الهداية، سراويل المعرفة، نعل الخوف، وعصا المنزلة. وكان أصل ذلك القميص في ستة أشياء: قامته من الياقوت، كمامه من اللؤلؤ، دخريصه من البلور الأصفر، إبطاه من الزبرجد، جربائه من المرجان الأحمر، وجيبه من نور الرب. وبهذا القميص قبل الله توبة آدم، ورد خاتم سليمان، ورد يوسف إلى يعقوب، ونجى يونس من

بطن الحوت.

وشبيه هذا الحديث نجده في آثار الصوفيّة؛ فقد روى عبد القادر الجيلاني هذا الحديث مرسلًا ومختصرًا، باختلافاتٍ طفيفة، عن الإمام عليّ عليه السلام^(١٣٣). وكذلك نقل روزبهان البقلي(٦٦٦هـ) هذه الرواية مرسلًا، باختلافٍ إلى حدٍّ ما، عن الإمام الرضا عليه السلام^(١٣٤)، عن آبائه، وذكر أن الله تبارك وتعالى بعد أن حبس نور محمد عليه السلام في الحجب الاثني عشر أوقعه في عشرة بحار: بحر النصر، وبحر الرحمة، وبحر المحبة، وبحر القدرة، وبحر الشفقة، وبحر الحلم، وبحر الكرامة، وبحر السخاوة، وبحر الهدى، وبحر المعرفة. وبعد خروج نور محمد عليه السلام من بحر المعرفة سقط منه ١٢٤ ألف قطرة من ماء، ثم خلق الله تعالى من كل قطرة نبيًا. وتكمل الرواية موضحةً كيفية خلق الله للماء والعرش والكرسيّ واللوح والقلم والجنة والقمر والشمس والكواكب^(١٣٥).

كما أن أبا الحسن البكري(٤٨٠ - ٥٠٠هـ)، وهو أحد أشهر واضعي القصص في مجال السيرة النبوية^(١٣٥)، نقل بدوّه هذه الرواية، بشيءٍ من الاختلافات، ولكنه حذف سندها إلى الإمام عليّ عليه السلام، وذكر كذلك أن البحور التي وقع فيهم نور محمد عليه السلام ثمانية وعشرون بحرًا^(١٣٦). فيما ذكر الفيروزآبادي(٨١٧هـ)، المحدث والفقيه الشافعي الكبير^(١٣٧) مئة مقامٍ لنور النبي عليه السلام، منها: اثنا عشر حجابًا، وأربعين بحرًا، وخمسين صلبًا، ثم نقل عن الإمام الصادق عليه السلام بالتفصيل رواية الاثني عشر حجابًا، والأربعين بحرًا التي وقع فيهم نور محمد عليه السلام، ومسألة خلق الأنبياء من قطرات نوره، وتنقل نوره في أصلاب الأنبياء^(١٣٨).

ومن جملة الروابط الواضحة بين حديث ابن بابويه ونصوص الصوفية الكرامات الست التي ذكرتها هذه الرواية، وبالأخص الأوصاف التي جاءت بشأن قميص النبي عليه السلام، التي تُذكر بخرقة الصوفية. وهنا يعتقد مصطفى الشبيبي أن التفصيلات التي ذكرتها هذه الرواية تتعلق باللباس الذي كان يرتديه أهل الفتوة أثناء مباشرتهم مراسيمهم التقليدية، حيث إن لكل قطعةٍ من لباسهم معنىً دينيًا يكاد يكون صوفيًا^(١٣٩). وكان أهل الفتوة يرتدون السراويل بدلًا عن الخرقه، وملابسهم

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

عبارة عن سراويل وحزام يُشدُّ به حَصْرُ الفتى عند تفتّيه، زاعمين أن سند ملابسهم كخرقة الصوفية ينتهي إلى الإمام عليّ عليه السلام، وأن السراويل علامة العفة، والعمامة تعظيمٌ لمقام الفتیان^(١٤٠). وفي نسخة «كتاب الفتوة»، التي كانت عند عبد العظيم خان قريب (١٣٤٤هـ.ش)، ويعود تاريخها إلى القرن الثامن أو التاسع، ذُكر أن لباس الفتوة من الكرامات التي جعلها الله لنبيه آدم عليه السلام، وقد انثزع لباس الفتوة عن آدم عندما عصى ربه، وعاد إليه بعد أن تاب، ولا يزال هذا اللباس يرثه الأنبياء والأوصياء يداً بيد، إلى أن وصل إلى النبي محمد ﷺ، في ليلة المعراج، ومنه إلى الإمام عليّ عليه السلام^(١٤١). والفكرة نفسها موجودة في روايات الصوفية عن خرقة التصوف^(١٤٢). وكان بيان إشارات قطع اللباس رائجاً بين الصوفية، حيث يقول الهجويري: «وقد وردت عدّة إشارات في ما يختصّ بالمرقع، وقد كتب الشيخ أبو معمر الأصفهاني كتاباً عن هذا الموضوع»^(١٤٣)، ثم ذكر ستّ أقسام للمرقع، وهي: الجيب، الأكمام، الحشو، الحزام، الطرف، والإطار. ثم ذكر إشارتين عرفانيتين لكل واحدٍ منها^(١٤٤).

وهذا الحديث أيضاً يتطرق إلى مفهوم الحقيقة المحمدية الأزلية عند الصوفية^(١٤٥). ويشبهه إلى حد كبير الحديث المشهور عن جابر بن عبد الله عن خلق نور النبي ﷺ. وطبق رواية جابر، أنه عندما سأل النبي ﷺ عن أول شيء خلقه الله تعالى قال: «هو نور نبيك، يا جابر». ثم يوضح أن الله أقام هذا النور بين يديه في مقام القرب لمدة اثني عشر ألف سنة، وتتمّ الرواية تشبهه إلى حد كبير حديث ابن بابويه^(١٤٦).

وقد عدّ بعض رجال الحديث من أهل السنّة حديث جابر من مجعولات الصوفية. ولعبد الله بن محمد بن الصديق رسالة مختصرة، بعنوان: «مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر»، في نقد هذا الحديث، وتوضيح صلته بالصوفية^(١٤٧).

هذا ويورد على الحديث عدّة إیرادات، من جملتها: إن هذه الرواية، رغم تطرّفها لمراحل انتقال نور محمد ﷺ، إلا أنها، وخلافاً للروايات الشيعية في هذا المجال، لم تُشير إلى نور الإمام عليّ عليه السلام وسائر أهل بيت النبي ﷺ. ويظهر أن ابن بابويه؛ تعويضاً للنقص في تلك الرواية، عمد إلى التذكير في ذيلها بأن أرواح جميع الأئمة عليهم السلام والمؤمنين خلقت مع روح محمد ﷺ^(١٤٨).

ومما يُؤخَذ على الرواية أنها ذكرت في مطلعها أن نور محمد ﷺ خُلِق قبل ٤٢٤ ألف سنة من خلق الأنبياء كلهم، إلا أن مجموع السنوات التي ذُكرت لكل مقام إلى ما قبل وصوله إلى صلب آدم هو ٨٩ ألف سنة، وهذا العدد يختلف كثيراً عن العدد الأول. وقد علّق العلامة المجلسي على هذا الاختلاف، مبرراً بأنه لم يكن الغرض من هذا الحديث ذكر جميع المراحل^(١٤٩).

والأمر الآخر الذي يستحق التأمل بشأن هذا الحديث هو حضور الإمام الصادق ﷺ وسفيان الثوري وعبد الله بن المبارك في سلسلة روايته، وقد كانت لثلاثتهم مكانة رفيعة بين الصوفية آنذاك، وخصوصاً صوفيّة خراسان^(١٥٠). هذه المسألة، وكثرة نقل الحديث في مصادر الصوفية مقارنة بالمصادر الشيعية أيضاً، وعدم درجته في مصادر الصفّ الأول للإمامية، بالإضافة إلى ما ذُكر سابقاً من شواهد متنيّة، كلّ ذلك يؤيد دعوى أن الأصل الأولي للحديث الذي رواه ابن بابويه هو متون المتصوفة.

ج. روايات الحاكم المروزي عن محمد بن جعفر الجرجاني —

نقل ابن بابويه على الأقلّ تسعة أحاديث رواها له الحاكم المروزيّ، عن محمد بن جعفر الجرجاني، وسنده فيها كلّها ما يلي: أبو بكر محمد بن الحسن الموصلبي ببغداد، محمد بن عاصم الطريفي، أبو زيد عياش بن يزيد بن الحسن الكحال مولى زيد بن عليّ، أبوه يزيد بن الحسن، الإمام الكاظم ﷺ، عن آبائه. ومن هذه الروايات رواية حول لزوم معرفة الله: قال قومٌ للصادق ﷺ: ندعو فلا يستجاب لنا! قال: «لأنكم تدعون من لا تعرفونه»^(١٥١). وهذا الحديث كان معروفاً لدى الصوفيّة؛ إذ رواه القشيري (٤٦٥هـ) في رسالته، من غير زيادة، ولا نقصان^(١٥٢).

وفي رواية أخرى، بهذا السند، عن الإمام الكاظم، عن الإمام الصادق ﷺ: إن الناس على أربعة أصناف: جاهل، عابد، عالم، وعارف. وفيها تمّ تفضيل العارف على جميع الناس^(١٥٣).

وفي رواية أخرى، بهذا السند أيضاً، حول تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا﴾ (المائدة: ١٠٩)، تمّ تفسيرها بأسلوب التأويل

العرفاني، حيث جاء فيها: «يقولون: لا علم لنا بسواك»^(١٥٤). وقد اقترح العلامة المجلسي عدة أوجه في بيان هذا القول^(١٥٥).

وبالسند عينه روي عن الإمام الصادق^(عليه السلام): «القرآن كله تقريب، وباطنه تقريب»^(١٥٦). وهذا يعبر عن النهج الصوفي في التعامل مع القرآن. وقد أول ابن بابويه هذا الحديث على خلاف ظاهره؛ إذ قال: «يعني بذلك أنه من وراء آيات التوبيخ والوعيد آيات الرحمة والغفران»^(١٥٧). إلا أن تأويله لا ينسجم مع ظاهر الرواية^(١٥٨).

ونقل الحاكم المروزي، بهذا السند، رواية في أن معنى الصلاة على النبي^(صلى الله عليه وآله) تجديد الميثاق مع الله^(١٥٩) حين قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ (الأعراف: ١٧٢). ومغزاها غير واضح جداً.

وكذلك روى روايتين تأويليتين طويلتين، بهذا السند:

الحديث الأول: في تأويل حروف المعجم؛ إذ جاء يهودي إلى النبي^(صلى الله عليه وآله) وسأله عن فائدة حروف الهجاء؟ فأجابه الإمام علي^(عليه السلام)، بطلب من النبي^(صلى الله عليه وآله)، بالقول: «ما من حرف إلا وهو اسم من أسماء الله عز وجل»، ثم شرع بشرحها واحداً بعد الآخر، فأسلم اليهودي في أعقاب ذلك^(١٦٠).

وأما **الحديث الثاني** ففي تأويل فقرات الأذان، فقد روى عن الحسين بن علي^(عليه السلام) أنهم كانوا جالسين في المسجد، إذ صعد المؤذن المنارة وكبّر، فبكى الإمام علي^(عليه السلام) وقال: «أتدرون ما يقول المؤذن؟»، قلنا: «الله ورسوله ووصييه أعلم»، فقال: «لو تعلمون ما يقول لضحكتم قليلاً، ولبكيتم كثيراً! فلقوله: الله أكبر معان كثيرة»، ثم ذكر الإمام عدة معان لها، ثم شرع بتفسير سائر فقرات الأذان^(١٦١).

ويوجد إشكال تاريخي في هذه الرواية؛ إذ على ما يظهر لم يكن بناء المنارات رائجاً في زمن الإمام علي^(عليه السلام). وطبق بعض التحقيقات فإن أول ما ذن بُنيت كانت في فترة خلافة معاوية، أي قرابة العام ٥٠ الهجري وما بعده^(١٦٢). كما أن أدبيات هذه الرواية تستحق التأمل أيضاً، فعلى سبيل المثال: إن عبارة «الوصول إلى الله» المذكورة فيها عبارة نادرة في الأدبيات الروائية الشيعية، وهي تستخدم أكثر في آداب المتصوفة. وهناك روايات أخرى بهذا السند، ومنها: رواية «الجار ثم الدار»، ودعاء السيدة

الزهراء عليها السلام للجيران^(١٦٣)، ورواية: إن الله تبارك وتعالى قَوَّى العَقلَ بعشرة أشياء^(١٦٤)، ورواية في معنى عصمة الإمام^(١٦٥).
والمحصلة أن هناك قرائن جديرة بالاهتمام حول علاقة روايات الحاكم المروزي بالصوفية، التي سنبحث بعضها في القسم الثالث من المقالة.

٣. أدلة الارتباط بالتصوف في أسانيد بعض روايات الصدوق —

أخذ ابن بابويه أحاديث عن مشايخ معروفين بتصوفهم، بشكل مباشر تارة؛ وغير مباشر تارة ثانية. نعم، لم يكن توجههم الصوفي بارزاً في متن جميع أحاديثهم. وسنبحث في ما يلي أمثلة من هذا النوع:

أ. رواية الحاكم المروزي عن ابن بندار التميمي —

سبق أن قلنا بوجود صلة بين التصوف والروايات التي نقلها ابن بابويه عن الحاكم المروزي، وذلك الكلام مدعوم بقرائن سندية ومنتية على ذلك. ومن هذه القرائن رواية الحاكم المروزي عن علي بن الحسن بن بندار بن المثنى التميمي الطبري. وبحسب ابنه فإنه وُلد في آمل، وعاش ١١١ سنة، وتوفي سنة ٤٠٠ هـ^(١٦٦)، وكان شيخ أهل التصوف بجرجان، وقد طاف بين الكثير من المدن^(١٦٧).
ووصفه سعيد العيار، وهو أحد الذين رووا عنه، بأنه كان شيخ المتصوفة بأستراباد^(١٦٨). وقال عنه الحاكم النيشابوري: إنه كان صوفياً، وكان له بيانٌ ولسانٌ في علوم الحقائق (أي العرفان)^(١٦٩). وقد روى ابن بندار الكثير من الحكايا والأقوال عن الصوفية^(١٧٠).

وابن بندار - كما يقول ابنه - شاهدَ أبا بكر الشبلي^(١٧١). فيما ذكر ابن طاهر المقدسي أن ابن بندار كان حسن الخلق، لطيف العشرة، وقد جالس مشايخ الصوفية، وصحبهم، وكان فصيحاً حسن العبارة، ومع ذلك طعن المقدسي في وثاقته، واتهمه بأنه كان يقلب الأسانيد، ويغير الأسماء، وأنه لا يُحتج بحديثه^(١٧٢). ومن جانبه، أشار حمزة بن يوسف، بدون أي توضيح، إلى أن الناس تكلموا فيه^(١٧٣). واتهم

أبو نصر السجزي وعبد العزيز بن محمد النخشي والسمعاني ابن بندار وابنه بالكذب، وأنهما يقصّان ويكذبان على الله وعلى رسوله ﷺ، ويجمعان الذهب والفضة، ويركبان المتون الموضوعة على الأسانيد الصحاح^(١٧٤).

أما ابنه، أبو سعد إسماعيل (٤٤٨هـ) فقد جالس الصوفية أيضاً^(١٧٥)، وكان واعظاً، وسمع منه الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) حديثاً مسنداً عن والده بشأن حبّ الله تعالى^(١٧٦). وعدّ الخطيب البغدادي هذا الحديث ذا الاتجاه الصوفي حديثاً مُنكراً. وكذلك قال عنه: إنه لم يكن موثقاً به في الرواية^(١٧٧). وروى ابن عساكر (٥٧١هـ) حكايات حول كذبه^(١٧٨).

أما ابن بابويه فقد روى حديثين عن الحاكم المروزي، عن ابن بندار:

الحديث الأول: عن أهميّة الصلاة على النبي ﷺ، بسنده عن سليمان بن بلال^(١٧٩). وقد روى آخرون أيضاً هذا الحديث عن سليمان بن بلال^(١٨٠).

والرواية الثانية: بسنده عن محمد بن المنكدر، عن جابر الأنصاري، في تأويل معنى الشمس والقمر والزهرة والفرقدين بالنبي ﷺ والإمام عليّ والسيدة فاطمة والإمامين الحسن والحسين^(١٨١). وقد رُويت هذه الرواية بسندٍ آخر أيضاً عن محمد بن المنكدر^(١٨٢). كما أن ابن بابويه نقل هذه الرواية بسندٍ آخر، شبيه بسند ابن بندار، عن أبي الحسن محمد بن عمرو بن عليّ بن عبد الله البصري^(١٨٣). وجديرٌ بالتأمّل أن أبا الحسن محمد بن عمرو كان واسطةً ابن بابويه لروايات ابن بندار الأخرى. وطبق سند ابن بابويه، فقد سمع محمد بن عمرو الحديث عن ابن بندار في مسجد الجامع بأسفراين^(١٨٤)؛ فابن بندار قد سكن مدّةً من الزمن في أسفراين، كما أن ابنه أبا سعد ولد أيضاً في هذه المدينة^(١٨٥).

ورد ابن بندار قزوين، وسمع بها صحيفة الرضا من عليّ بن محمد بن مهرويه^(١٨٦). ومن جملة الأحاديث العجيبة التي نقلها بإسناد صحيفة الرضا حديثٌ يبدأ بأن: «قَزْوِينُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ»^(١٨٧).

ونقل ابن بابويه حديثين بواسطة أبي الحسن محمد بن عمرو البصري، عن ابن

بندار، بإسناد صحيفة الرضا:

الحديث الأول: حول تقدير الأعمال، والذي استشهدت به الجبيرة^(١٨٨)، إلا أن ابن بابويه أول هذا الحديث على خلاف ظاهره^(١٨٩).

والحديث الثاني: عن أهمية الإخلاص، جاء فيه: «الدنيا كلها جهلٌ إلا مواضع العلم، والعلم كله حجةٌ إلا ما عمل به، والعمل كله رياءٌ إلا ما كان مخلصاً، والإخلاص على حَظَرٍ حتى ينظر العبد بما يختم له»^(١٩٠). وهذا الحديث، بالإضافة إلى ابن بندار، رواه علي بن عبد الله الوراق عن ابن مهرويه^(١٩١). وجديرٌ بالذكر أن هذا الحديث بعينه منسوبٌ إلى بعض مشايخ الصوفية، كسهل بن عبد الله التستري^(١٩٢).

ب. روايات عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب —

وفي نيشابور، سمع ابن بابويه الحديث عن أبي سعيد عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب القرشي السجزي الرازي (٣٨٢هـ)^(١٩٣)، الذي كان من مشايخ الصوفية^(١٩٤)، وقد جال في بلاد خراسان، وخرج إلى ما وراء النهر، وحدّث بتلك البلاد، وانتشرت رواياته^(١٩٥). ولقد نزل السجزي مدّةً من الزمن في مرو^(١٩٦)، وتوفي ببخارى^(١٩٧).

وكان قد سافر إلى مصر والشام، وجاور بمكة، ثم دخل نيشابور^(١٩٨) سنة ٣٢٥هـ، قاصداً صحبة أبي عليّ الثقفي، الذي كان من كبار مشايخ الصوفية^(١٩٩).

وكما يقول الحاكم النيشابوري: لم يزل أبو سعيد السجزي كالريحانة عند مشايخ التصوف^(٢٠٠). كان السجزي من مشايخ السلمى^(٢٠١). ويظهر أنه جالس أبا العباس بن عطاء، وأبا بكر الشبلي، وروى عبارات صوفيةً عنهما، وعن سائر كبار المتصوفة^(٢٠٢). وطعن في سماعه عن ابن الضريس، كما تكلموا فيه بسبب روايته عنه^(٢٠٣).

وقد أخذ ابن بابويه رواياتٍ متعدّدة عن أبي سعيد السجزي، الذي نقل هذه الروايات عن أبي نصر منصور بن عبد الله بن إبراهيم الإصفهاني؛ إما مباشرة^(٢٠٤)؛ أو بواسطة أحمد بن الفضل بن المغيرة^(٢٠٥).

وقد ذكر ابن بابويه أن منصور بن عبد الله كان صوفياً^(٢٠٦)، بل إنه يُعدّ من مشايخ الصوفية البارزين، وقد سمع الحديث من عددٍ كبير من مشايخهم، كسعيد

بن تركان، وجعفر الخلدي، وأبي علي الروذباري، والعباس بن يوسف الشكلي، وغيرهم، وروى عنه السلمي وسائر مشايخ الصوفية^(٢٠٧).

وأورد ابن بابويه عن عبد الله بن محمد بن عبد الوهّاب، عن منصور بن عبد الله، عن علي بن مهرويه، عن داوود بن سليمان، عن الإمام الرضا^(ع)، عن آباءه، حديثاً في تفسير الآيتين ١٨ و ١٩ من سورة النمل^(٢٠٨).

وتنصّ الرواية على أن النملة حدّرت سائر النمل من سليمان وجنوده؛ لأنها خشيت أن يفتتوا بزينتته، فبيتعدوا عن ذكر الله تعالى! ثمّ قالت النملة، بشأن وجه تسمية داوود بهذا الاسم: «لأن أباك داوود^(ع) داوى جرحه بوذ فسمي داوود». وكذلك ذكرت النملة أن تسخير الريح لسليمان تذكراً وإشارةً إلهيةً إلى أن الملكة كالريح عابرة وزائلة. ومن بين مشايخ الصوفية نقل الثعلبي هذه الحكاية بجميع ملحوظاتها في تفسيره^(٢٠٩).

وكذلك أشار القشيري أيضاً إلى وجه تسمية داوود في تفسيره^(٢١٠).

ومن مشايخ أبي سعيد السجزي أحمد بن محمد بن عبد الله بن حمزة الشعراني العماري، وهو من ولد عمّار بن ياسر، وقد سمع الحديث عن أبي محمد عبيد الله بن يحيى بن عبد الباقي الأذني بأذنة^(٢١١).

وروى السلمي بواسطة شخصٍ باسم أبي الحسن أحمد بن محمد بن عبد الله بن حمزة الطرسوسي قولاً عن المزني حول رجحان عقل الشافعي على عقل أهل الأرض^(٢١٢).

وعلى ما يبدو فإن هذا الشخص هو العماري نفسه شيخ أبي سعيد السجزي؛ إذ طبّق سند ابن بابويه فقد كان العماري موجوداً في أذنة، التي يفصلها عن طرسوس ٦ فراسخ فقط، أي مسير يومٍ واحد أو أقل^(٢١٣).

ومن جهةٍ أخرى، فإن شيخ العماري، أي أبو محمد عبيد الله بن يحيى بن عبد الباقي، كان أذنيّاً، إلا أن السمعاني كتب عنه: «أبو محمد عبيد الله بن يحيى بن عبد الباقي التميمي الطرسوسي، كان رئيس طرسوس، حدّث عن أبيه»^(٢١٤). وكذلك روى ابن بابويه قصصاً طويلةً مدهشةً عن أبي سعيد السجزي، كقصّة المعمر

المغربي^(٢١٥)، وحكاية أحمد بن طولون وأهرام مصر^(٢١٦)، وحكاية عبيد الجرهمي^(٢١٧).

ج. رواية ذي النون المصري حول الحجّ —

طبّق رواية عن ابن بابويه، فقد سأل محمد بن الحسن الهمداني ذا النون المصري عن العلة التي من أجلها صيّر الموقف بالمشعر، فأجابه ذو النون بعبارة: «حدّثني مَنْ سأل الصادق^{عليه السلام} ذلك»، أي بوساطة مجهولة عن لسان الإمام الصادق^{عليه السلام}. ويشتمل هذا الحوار المنسوب إلى الإمام الصادق^{عليه السلام} على انطباعات ذوقية وشبه عرفانية عن مناسك الحجّ وأدبيات هذه الرواية تليق تماماً براويها الأصلي ذي النون المصري (٢٤٦هـ)، الذي يُعدّ من نوادر تاريخ التصوّف^(٢١٨). وسند ابن بابويه كما يلي: الحسين بن علي بن أحمد الصائغ، الحسين بن الحجّال، سعد بن عبد الله، محمد بن الحسن الهمداني، ذو النون المصري^(٢١٩).

ورغم أن الحسين بن علي بن أحمد الصائغ مجهول، فإن ابن بابويه ترحّم وترضى عليه^(٢٢٠). والحسين بن الحجّال مجهول أيضاً. وهوية سعد بن عبد الله ومحمد بن الحسن الهمداني غير واضحة أيضاً. وإذا قلنا: إن سعداً هذا هو سعد بن عبد الله الأشعري المعروف يمكن ذلك، ولو أنه احتمالٌ ضئيل؛ باعتبار محمد بن الحسن الهمداني تصحيفاً لمحمد بن الحسين (بن أبي الخطّاب) الهمداني^(٢٢١)، الذي روى عنه سعد بن عبد الله^(٢٢٢)، رغم أن هذا الدُّكر لابن أبي الخطّاب، وخاصة في سنن كهدا، غريبٌ، وارتباطه بذي النون المصري مستبعدٌ جداً أيضاً.

وقد روي هذا الحوار بأشكال أخرى أيضاً، وقد أشرنا إليها في الجدول التالي:

الجدول رقم ٢: النسخ المختلفة لرواية ذي النون المصري حول الحجّ

الصفة	السائل	المجيب	السند والمصدر	الرواية ذو الاتجاهات الصوفيّة في السند
١	مجهول	الإمام الصادق ^{عليه السلام}	الحسين بن علي بن أحمد الصائغ عن الحسين بن الحجّال عن سعد بن عبد الله	- ذو النون

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

	عن محمد بن الحسن المهمداني عن ذي النون المصري ^(٢٣٣)			
	الحاكم النيشابوري عن الحسن بن محمد بن إسحاق عن سعيد بن عثمان الحناط عن عبد الباري عن ذي النون ^(٢٣٤) ويستمر آخر عن: سعيد بن عثمان ^(٢٣٥) ويستدين عن: أبي الفضل العبّاس بن يوسف الشكلي عن سعيد بن زيد المدني / بعض أصحاب ذي النون عن عبد الباري ^(٢٣٦)	ذو النون المصري	عبد الباري بن إسحاق	٢
	أحمد بن محمد العتيقي عن أحمد بن عبد الله بن الحسين الجواليقي عن أبي شعيب صالح بن العبّاس الصوفي عن ذي النون المصري ^(٢٣٧)	ذو النون المصري	صالح بن العباس الصوفي	٣
	عبد الله بن محمد عن عمر بن بحر الأسدي عن ابن أبي الدنيا عن بعض المتعبدين ^(٢٣٨)	ذو النون المصري	بعض المتعبدين	٤
	الموصلية ^(٢٣٩)	ذو النون المصري	عبد الصمد	٥
	عبد الكريم بن أحمد بن	الإمام	سفيان الثوري	٦

	أبي جدار المصري عن أبي علي الحسن بن رخيم عن هارون بن أبي الهيثام عن سويد بن سعيد عن خليل بن أحمد عن سفيان الثوري ^(٢٣٤)	الصادق عليه السلام		
	الحاكم النيشابوري عن محمد بن عبد الله بن أبي الجراح العدل عن عيسى بن عبد الله القرشي عن صدقة بن حرب الدينوري عن أحمد بن أبي الحواري عن أبي سليمان الداراني عن الإمام علي عليه السلام ^(٢٣٥)	الإمام علي عليه السلام	مجهول	٧
-	محمد بن عقيل عن الحسن بن الحسين عن علي بن عيسى عن علي بن الحسن عن محمد بن يزيد الرفاعي رفعه عن علي عليه السلام ^(٢٣٧)	الإمام علي عليه السلام	مجهول	٨

أكثر مصادر هذه الرواية وطرقها على صلة واضحة بالتصوف^(٢٣٨). وقد نسب هذا الحوار في أكثر المصادر إلى ذي النون المصري^(٢٣٩)، وفي رواية ابن بابويه حصراً نسبه ذو النون إلى الإمام الصادق عليه السلام. كما روي بطريق آخر مجهول وضعيف عن الخليل بن أحمد، عن سفيان الثوري، عن الإمام الصادق عليه السلام^(٢٤٠).

ولم نعثر على أي رواية أخرى عن خليل بن أحمد، عن سفيان الثوري، ولا على أي ارتباط بينهما. وكذلك هناك روايتان منسوبيتان للإمام علي عليه السلام، إلا أن كلا

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

سنديهما مشتملٌ على مجاهيل، وهما روايتان منقطعتان؛ إذ بين أبي سليمان الداراني (٢١٥هـ) ومحمد بن يزيد الرفاعي (٢٤٨هـ) وبين الإمام عليّ (٤٠هـ) فاصلةٌ زمانيةٌ طويلة.

ما عدا الصف الخامس، فإن نُسخ الرواية الأخرى لا يمكن عدّها متوناً متفاوتة؛ إذ لا فرّق كبيراً بينها من حيث الألفاظ، ولا يمكن قبول الافتراض الذي ينسب هذا الحوار إلى المجيبين الثلاثة معاً: الإمام عليّ (عليه السلام)، الإمام الصادق (عليه السلام)، وذي النون؛ لأنّ جوّ الحوار شفويّ، ولا يمكن للحوار عينه أن يتكرّر بدون حصول اختلافٍ معتدّ به. وحتى لو تنزّلنا وقلنا: إن ذا النون أخذ مضمون كلامه عن الإمام الصادق (عليه السلام)، الذي أخذه بدوّره عن الإمام عليّ (عليه السلام)، فإن تكرّر الأسئلة والأجوبة الموحدة من حيث اللفظ والترتيب غير ممكن. وبالتالي، لا بُدّ من عدّ إحدى هذه النسخ هي الأصلية. وقد رجّح المنذري نسبة هذا النصّ إلى ذي النون المصري على نسبته إلى الإمام عليّ (عليه السلام) (٢٤١). وعليه، الحكم النهائي صعب؛ ولكن عند أخذ المعلومات المتاحة حول متن الرواية وسندها بالاعتبار لا يمكن نسبتها إلى ما قبل القرن الثالث، ويُحتمل كثيراً أن يكون هذا الحوار حصل في الجوّ الصوفيّ للقرن الثالث الهجري.

د. استخدام لقب الصوفيّ في توصيف بعض رواة الأسانيد —

استُخدم في بعض الأحيان لقب الصوفيّ في التعريف ببعض الراوة في أسانيد ابن بابويه، وهو ما يدلّ على الارتباط بالتصوّف. وطبّق ما جاء في كتب الأنساب فهو لقبٌ مختصٌّ بأهل التصوّف، ولا استعمال آخر رائجاً له (٢٤٢). نعم، ذكر ابن القيسراني استخداماً آخر له يختلف عن المعنى المشهور، حيث قال: «الثاني: عبيد الله بن سفيان بن رواحة أبو صفوان الصوفيّ، وهو الصوّاف، أظنّه كان يبيعه، ذكره الخطيب في تاريخ بغداد» (٢٤٣).

وكذلك، كتب ابن عساكر: «أبو الحسين بن بنان المصري الصوفيّ صفةً وطريقةً»، ثمّ أوضح أنه كان يبيع شقاق الصوف، وكان يجالس الصوفية (٢٤٤). ومع ذلك، لا يمكن الاستناد إلى مثل هذه الحالات النادرة والفريدة للقول: إن لقب صوفيّ

كان إطلاقه رائجاً على بائعي الصوف؛ إذ المصطلح الرائج في الدلالة على العمل بالصوف كان «الصوّاف»^(٢٤٥)، وبالتالي فلقب «الصوفي» في سند ابن بابويه - إذا لم تصحبه قرينة معتدّ بها تدلّ على خلاف ذلك - يجب تلقيه على المعنى المشهور. ومن مشايخ ابن بابويه «الحسين بن عليّ الصوفي»، الذي ترخّم عليه ابن بابويه^(٢٤٦)، ونقل عنه رواياتٍ منفردة.

ومن جملتها: نقل أدعية مخصوصة لمراحل الاستحمام كافة (نزع الثياب، دخول البيت الأوّل، البيت الثاني، البيت الثالث، ولبس الثياب)، وآداب وتوصيات طبية خاصّة عن الإمام الصادق^(٢٤٧).

وتزعم الرواية أن بلع جرعةٍ من الماء الحارّ في البيت الثاني ينقي المثانة، كما نهت عن شرب الماء البارد والفقاع في الحمام؛ لأنه يفسد المعدة. وهذه التوصية؛ بسبب القيد «داخل الحمام»، والتعليل «فساد المعدة»، محلّ تأمل؛ إذ المقصود بالفقاع المعنى المتداول نفسه، الذي يعدّ حراماً مطلقاً طبقاً لفقهاء أهل البيت^(٢٤٨)، ولا خصوصية لشربه داخل الحمام فقط^(٢٤٨).

وكذلك، روى ابن بابويه عن الحسين بن عليّ الصوفي حديثاً طويلاً جداً بمضمونٍ عجيب حول أحداث كلّ سنة. وطبق هذه الرواية فإنه حسّب موافقة بداية العام (أوّل يوم من المحرم) لأيّ يومٍ من أيام الأسبوع، أو أيّ شهرٍ من السنة، يحدث كسوف الشمس أو خسوف القمر، وتُتوقّع الأحداث التي ستحصل في ذلك العام^(٢٤٩). وقد نسبت الرواية هذه التنبؤات إلى كتاب دانيال^(٢٥٠).

ومن الرواة الآخرين الذين جاء وصفهم بالصوفي في إسناد ابن بابويه منصور بن عبد الله الأصبهاني، الذي تحدّثنا عنه سابقاً؛ ومحمد بن الحسين الصوفي، الذي روى عنه ابن بابويه بواسطتين حديث سلسلة الذهب^(٢٥١)؛ وأحمد بن يحيى الصوفي الكوفي، الذي جاء اسمه في إسناد روايتين ذكرهما ابن بابويه: إحداهما: حول محبة الله تبارك وتعالى^(٢٥٢)؛ والثانية: حول التخوف على الأمة من الدنيا^(٢٥٣).

وقد نقل أحمد بن يحيى الصوفي بدوره الرواية الثانية عن أبي غسان، ويقصد به «أحمد بن يحيى بن زكريا الأودي»، أبو جعفر، الكوفي الصوفي العابد^(٢٥٤).

وكذلك، تجدر الإشارة إلى إسحاق بن إسماعيل الصوفي^(٢٥٥)، وجعفر بن محمد الصوفي^(٢٥٦).

وأكثر شخصٍ وُصف بالصوفي في أسانيد ابن بابويه هو محمد بن هارون، الذي غالباً ما كان يروي عنه بواسطة علي بن أحمد الدقاق^(٢٥٧)، وأحياناً بواسطة محمد بن أحمد السناني^(٢٥٨).

وفي متن روايات محمد بن هارون الصوفي توجد شواهد على الميل إلى الزُهد والتصوّف أيضاً. فعلى سبيل المثال: ينقل لنا عن عبيد الله بن موسى الروياني، عن عبد العظيم الحسني، عن الإمام الجواد^(عليه السلام)، قصتين عن زهد سلمان وأبي ذر. في القصة الأولى دعا سلمان أبا ذر إلى منزله، فقدم إليه رغيفين، فأخذ أبو ذر الرغيفين، فقلّبهما؛ ليتأكد من كونهما ناضجين، فغضب سلمان من ذلك غضباً شديداً، واتّهم أبا ذر بالجرأة على الله، ثم أخذ يعدد الأسباب الكثيرة جداً التي كان لها دور في تحضير الخبز (الماء الذي تحت العرش، الملائكة، الريح، السحاب، المطر، الرعد، الأرض، الخشب، الحديد، البهائم، النار، الحطب، والملح...)، وعبر عن عجزه عن شكر كل هذه النعم، فتاب أبو ذر لله، واستغفر إليه، واعتذر^(٢٥٩).

وفي القصة الثانية أيضاً استضاف سلمان أبا ذر على كسرة خبز يابسة، فقال أبو ذر: «ما أطيب هذا الخبز لو كان معه ملح!»، فقام سلمان، وخرج، ورهن ركوته بملح، وحمله إليه، فجعل أبو ذر يأكل ذلك الخبز، ويدرّ عليه ذلك الملح، ويقول: «الحمد لله الذي رزقنا هذه القناعة»، فقال سلمان: «لو كانت قناعة لم تكن ركوتي مرهونة!»^(٢٦٠). وينسب محمد العوفي البخاري، وهو مؤرّحٌ ومترجمٌ مشهور كان يعيش في القرن السابع الهجري، هذه القصة الثانية إلى أبي سليمان الداراني، أحد مشايخ الصوفية المشهورين، بدلاً من سلمان^(٢٦١).

وفي إحدى روايات محمد بن هارون الصوفي تمّ تناول مراتب العبادة الثلاثة: عبادة الحرصاء طمعاً في الثواب، عبادة العبيد خوفاً من النار، وعبادة الكرام حباً لله^(٢٦٢). وكان هذا التقسيم محلّ اهتمام وترحاب الصوفية منذ القِدم^(٢٦٣). وقد ذُكر أيضاً في رواياتٍ أخرى. وقد أكّدت هذه الرواية محبة الله وعلاقة الحبّ معه، وهذه

من مفاهيم الصوفيّة الأصلية. ومحور كثير من روايات محمد بن هارون الصوفي هو محبة الله.

ومنها: الرواية التي تذكر قبض روح النبي إبراهيم عليه السلام، إذ يسأل إبراهيم ملك الموت: «هَلْ رَأَيْتَ خَلِيلاً يُمِيتُ خَلِيلَهُ؟»، فيجيبه الله: «هَلْ رَأَيْتَ حَبِيْباً يَكْرَهُ لِقَاءَ حَبِيْبِهِ؟! إِنَّ الْحَبِيْبَ يُحِبُّ لِقَاءَ حَبِيْبِهِ»^(٢٦٤). ورواية أخرى حول حديث النبي داود عليه السلام مع الله، إذ سأل الله تعالى نبيه داود عليه السلام: «ماذا تريد؟» فأجاب داود عليه السلام: «محبّتك»^(٢٦٥)؛ وفي رواية أخرى أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: «ما لي أراك نصيباً؟»^(٢٦٦)، فقال عليه السلام: «حبك أنصبي»^(٢٦٧).

وروى محمد بن هارون الصوفي، بإسناده عن الإمام علي عليه السلام، أنه مرّ برجل يتكلّم بفضول الكلام، فوقف عليه، ثمّ قال: «إنك تملّي على حافظيك كتاباً إلى ربك، فتكلّم بما يعينك، ودع ما لا يعينك»^(٢٦٨). والتعبير عن صحيفة الأعمال بـ «كتاباً إلى ربك» تعبير ذوقي ونادر، ويمكن عدّه تعبيراً مرتبطاً بذاك الفهم العاطفي للعبودية. وقد ذكّرت هذه الحكاية في مصادر أخرى أيضاً، من دون أن تُنسب إلى قائل معين^(٢٦٩).

كذلك، تجدر الإشارة إلى بعض المفاهيم في روايات محمد بن هارون، كالوحدة في الطريق إلى الله^(٢٧٠)، والتوصية بالعزلة عن الناس، والأُس بالله^(٢٧١). كما أن محمد بن هارون هو راوي رسالة الإمام علي عليه السلام إلى سهل بن حنيف، التي يبدو أن ألفاظها وعباراتها جديدة متأخرة: «والله، ما قلعتُ بابَ حَيْبَرٍ ورَمَيْتُ بِهِ خَلْفَ ظَهْرِي أَرْبَعِينَ زُرَاعاً بِقُوَّةِ جَسَدِيَّةٍ، وَلَا حَرَكَةٍ غِذَائِيَّةٍ، لَكِنِّي أُدِّتُ بِقُوَّةِ مَلَكُوتِيَّةٍ، وَنَفْسٍ بُنُورِ رَبِّهَا مُضِيَّةٍ، وَأَنَا مِنْ أَحْمَدَ كَالضُّوءِ مِنَ الضُّوءِ، وَاللَّهُ، لَوْ تَظَاهَرَتِ الْعَرَبُ عَلَى قِتَالِي لَمَا وَكَيْتُ، وَلَوْ أَمَكَنْتَنِي الْفُرْصَةُ مِنْ رِقَابِهَا لَمَا بَقَيْتُ، وَمَنْ لَمْ يُبَالِ مَتَى حَتَفَهُ عَلَيْهِ سَاقِطٌ فَجَنَانُهُ فِي الْمَلَمَاتِ رَابِطٌ»^(٢٧٢).

وبالإضافة إلى لقب الصوفي، يمكن أحياناً للقب الزاهد أن يدلّ على الارتباط بالتصوّف. فعلى سبيل المثال: روى ابن بابويه مقاطع من نصّ طويل حول تأويل أجزاء الصلاة، بهذا السند: علي بن حاتم القزويني، إبراهيم بن علي، أحمد بن محمد

الأنصاري، الحسن/ الحسين بن عليّ العلوي، أبو حكيم الزاهد بمصر، أحمد بن عبد الله/ أحمد بن عليّ الراهب بمكة، الإمام عليّ عليه السلام^(٢٧٣). ورغم أن ابن بابويه نقل قطعاً هذا النصّ بشكلٍ مبعثر في كتابه، إلا أن محمد بن عليّ الجبعي نقله عن خطّ يد الشهيد الأوّل محمد بن جمال الدين مكّي بطريقةٍ موحدة، ومرسلاً عن جابر بن عبد الله الأنصاري، عن الإمام عليّ عليه السلام^(٢٧٤). والنصّ الذي رواه الجبعي يختلف إلى حدٍّ ما مع ما نقله ابن بابويه، إلا أنه أكمل؛ بنحو أنه لا يمكن عدّ منشئه النقولات المبعثرة لابن بابويه. إن الأسلوب التأويلي في متن الرواية، إلى جانب وصف الرواة المجهولين في سندها بـ (الزاهد) و(الراهب)، أمرٌ يستحقّ التأمل.

النتيجة —

كانت منطقة خراسان، زمن إقامة ابن بابويه فيها، تخضع ثقافياً لتأثير المتصوّفة. وبسبب سعة نقل ابن بابويه عن الفرق غير الإمامية فإنه يتوقّع أنّ قسماً من إرث الصوفيّة - ولو كان قليلاً - شقّ طريقه إلى آثاره. وهذا الحدس هو ما تؤيده الشواهد المتينة والسندية الموجودة.

حصل انتقال مجموعة من هذه الروايات في عدّة طبقات حديثية قبل ابن بابويه، ولكنّ المجموعة الأخرى من هذه الروايات دخلت مصادر الإمامية عبر شخص ابن بابويه، أو الطبقات القريبة منه. ومن خلال حضور أفراد مشهورين بالتصوّف في السند يمكن إثبات دخول قسم من إرث الصوفيّة إلى كتابات ابن بابويه، الأمر الذي لا بدّ من ملاحظته في التقييمات الروائية. بشكلٍ عامّ، يبدو أنّ عدد الروايات التي دخلت كتب ابن بابويه من إرث الصوفيّة قليلٌ جدّاً، إذا ما قارناه بكلّ رواياته.

الهوامش

- (١) حسين بن عليّ أبو الفتوح الرازي، روض الجنان ٢٠: ١٥ و٤٣٠، تحقيق: محمد جعفر ياحقي ومحمد مهدي ناصح، مشهد، آستان قدس رضوي، ١٣٧٦هـ.ش. (مصدر فارسي)
- (٢) محمد بن حسن الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٥٧٦ و٦٢٤ و٨٣٧، تحقيق: فضل الله اليزدي الطباطبائي وهاشم رسولي، طهران، ناصر خسرو، ١٣٧٣هـ.ش.
- (٣) مصطفى كامل الشبيبي، الصلة بين التصوّف والتشيع: ٩٧ - ٩٩، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٢م.
- (٤) عليّ بن موسى ابن طاووس، الأمان: ٩١ - ٩٢، قم، مؤسّسة آل البيت، ١٤٠٩هـ.
- (٥) على سبيل المثال انظر: عليّ بن موسى ابن طاووس، فلاح السائل: ١٠٧، قم، بوستان كتاب، ١٤٠٦هـ. محمد بن عليّ أبو طالب المكي، قوت القلوب ١: ٨٩، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.
- (٦) للمزيد من التفصيل انظر: علي نقي خدياري، رويکرد حديثي سيد حيدر آملّي در جامع الأسرار، مجلة علوم حديث، العدد ٢٨، ١٣٨٢هـ.ش. (مصدر فارسي)؛ مصطفى كامل الشبيبي، الصلة بين التصوّف والتشيع: ١٠٤.
- (٧) مصطفى كامل الشبيبي، الصلة بين التصوّف والتشيع: ٢٥٧ - ٢٦٩.
- (٨) على سبيل المثال انظر: محمد بن عليّ ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ٤: ١٠٥ و١٠٦ و١٣٠، تحقيق: مجتبي العراقي، قم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٥هـ؛ علي نقي خدياري، رويکرد حديثي سيد حيدر آملّي در جامع الأسرار، مجلة علوم حديث، العدد ٢٨.
- (٩) أحمد بن عليّ النجاشي، رجال النجاشي: ٣٨٩، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٦٥هـ.ش.
- (١٠) عبد الجليل الرازي، النقض: ٤٠، طهران، انتشارات أنجمن آثار ملي، ١٣٥٨هـ.ش.
- (١١) للمزيد من التفصيل انظر: محمود رضا إسفنديار، تصوّف در سرزمينهاي گوناگون إيران ١٥: ١٠، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، طهران، مؤسّسة دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ١٣٩٨هـ.ش. (مصدر فارسي)
- (١٢) حيدر آملّي، جامع الأسرار، طهران، وزارة الثقافة والتعليم العالي، ١٣٦٨هـ.ش.
- (١٣) المصدر السابق: ٣.
- (١٤) مصطفى كامل الشبيبي، الصلة بين التصوّف والتشيع.
- (١٥) محمد نويد فر وآخرون، تأثير محيط اجتماعي نيشابور بر نگارش أمالي شيخ صدوق، مجلة تاريخ إسلام، العدد ٣٧: ١١ - ١٦، السنة ١٠، ١٣٩٩هـ.ش. (مصدر فارسي)
- (١٦) على سبيل المثال انظر: محمد بن عليّ ابن بابويه، فضائل الأشهر الثلاثة: ١٢٩ و١٣١ و١٤٠ - ١٤١، تحقيق: غلام رضا عرفانيان اليزدي، قم، منشورات الداوري، ١٣٩٦هـ. ق. محمد بن عليّ ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٤٣، قم، منشورات الداوري، ١٣٨٥هـ.ش. سعيد بن هبة الله الراوندي، قصص الأنبياء: ٢٨٤ و٢٩٣ و٢٩٥ و٢٩٨ - ٣١٠ و٣١٢، تحقيق: غلام رضا عرفانيان اليزدي، مشهد، مركز التحقيقات الإسلامية، ١٤٠٩هـ.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (١٧) على سبيل المثال انظر: محمد بن عليّ ابن بابويه، الخصال ٢: ٤٥٤، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٦٢هـ. ش. علي بن حسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٢٥: ٢٤٧، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.
- (١٨) محمد تقي الشوشتری، قاموس الرجال ٦: ٣٠٨، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ.
- (١٩) عزّ الدين ابن الأثير الجزري، اللباب في تهذيب الأنساب ٣: ١٥٧، بيروت، دار صادر؛ عبد الوهّاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٠٦، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد حلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.
- (٢٠) عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب ١٢: ٦١، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى اليماني وغيره، حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢م.
- (٢١) ابن بابويه، الخصال ١: ٢٨١؛ ٢: ٤٠٤.
- (٢٢) على سبيل المثال انظر: حسين النوري، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل ٥: ٣٩٦، قم، مؤسّسة آل البيت، ١٤٠٨هـ.
- (٢٣) محمد تقي المجلسي، روضة المتقين ١٣: ٢٠١، تحقيق: حسين الموسوي الكرمانی وعلي پناه الإشتهاردي، قم، كوشانپور، ١٤٠٦هـ.
- (٢٤) مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة (منسوب إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام)، بيروت، الأعلمی، ١٤٠٠هـ.
- (٢٥) كاووس روجي برندق وآخرون، اعتبار سنجي أصالت انتساب در محتوای كتاب مصباح الشريعة وتأملی در مسئلته تدليس وجعل در آن، مجلة تحقیقات علوم قرآن وحديث، العدد ٢: ١٣٧ - ١٦٦، السنة ١٧، ١٣٩٩هـ. ش. (مصدر فارسي)
- (٢٦) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٢٧ و ٢٩ و ٣٣ و ٧٩.
- (٢٧) المصدر السابق ١: ٤٤.
- (٢٨) محمد بن عليّ ابن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٥٥٥ - ٥٧٧، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٥هـ.
- (٢٩) المصدر السابق ٢: ٥٧٧.
- (٣٠) للمزيد من التفصيل انظر: فتح الله مجتبايي، بلوهر ويوداسف، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، طهران، مؤسّسة دائرة المعارف الإسلامية الكبرى. (مصدر فارسي)
- (٣١) ابن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٦٣٩.
- (٣٢) المصدر السابق ٢: ٥٢٩ و ٦٤٣.
- (٣٣) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٢٧.
- (٣٤) الرحمن: ٣٦، فاطر: ٢٨، الأنفال: ٢، الأنبياء: ٩٠، آل عمران: ٢٨.
- (٣٥) ابن بابويه، الخصال ١: ٢٨١.
- (٣٦) عبد القادر الجيلاني، سر الأسرار ومظهر الأنوار: ٢٩٥، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ. وانظر: معين الدين بن محمد الفراهي الهروي، تفسير حدائق الحقائق: ٧٥، تحقيق: جعفر سجادي،

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- طهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٣٧) رشيد الدين أبو الفضل الميبيدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار ١: ١٧٧، تحقيق: علي أصغر حكمت، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٧١هـ.ش.
- (٣٨) عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية ١: ٢٥٢، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة، دار المعارف.
- (٣٩) محمد بن عليّ أبو طالب المكي، قوت القلوب ١: ٤٢٦.
- (٤٠) عليّ بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب: ٤٩٠، تحقيق: ژوكوفسكي والنتين ألكسي يويچ، طهران، طهوري، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي)
- (٤١) للمزيد من التفصيل انظر: حسين بن منصور الحلاج، أخبار الحلاج: ٣٧، تحقيق: لويس ماسينيون، دمشق، تكوين، ٢٠٠٦م. عبد الله الأنصاري، طبقات الصوفية: ٣١، تحقيق: حسين آهي، طهران، فروغي، ١٣٦٢هـ.ش. شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي، عوارف المعارف: ٥٦، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٧هـ.
- (٤٢) على سبيل المثال انظر: أبو بكر محمد بن إبراهيم الكالباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف: ٣١ و٧٠، مصر، مطبعة السعادة، ١٩٣٣م؛ عبد الملك بن محمد الخرکوشي، تهذيب الأسرار في أصول التصوف: ٢١٣ و٤١٠، تحقيق: محمد علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ. أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي، طبقات الصوفية: ٢٤٩، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
- (٤٣) على سبيل المثال انظر: عليّ بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب: ٤٩١.
- (٤٤) القشيري، الرسالة القشيرية ١: ٢٥٢.
- (٤٥) يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف ٤: ٣٥٩، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي والدار القيمة، ١٤٠٣هـ.
- (٤٦) على سبيل المثال انظر: محمد بن عليّ الحكيم الترمذي، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب: ٥٤، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ. أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف: ١٠٠، تحقيق: رينولد ألين نيكلسون، ليدن، بريل، ١٩١٤م.
- (٤٧) ابن بابويه، الخصال ٢: ٤٠٤.
- (٤٨) أنور فؤاد أبو خزام، معجم المصطلحات الصوفية: ٤٢، تحقيق: جورج متري عبد المسيح، بيروت، مكتبة لبنان - ناشرون، ١٩٩٣م.
- (٤٩) زكرياً بن محمد الأنصاري، نتائج الأفكار القدسية ٣: ٢٢٦، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ.
- (٥٠) أحمد بن عليّ الرفاعي، حالة أهل الحقيقة: ٨٩، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ.
- (٥١) للمزيد من التفصيل انظر: نجم الدين الرازي، منارات السائرين: ١٧٦ - ١٧٧، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ. عمّار بن محمد البديسي، بهجة الطائفة: ٥٢، تحقيق: إدوارد بدين، بيروت، فرانتس شتاينر، ١٩٩٩م.
- (٥٢) أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي، طبقات الصوفية: ٢٤٣.

- (٥٣) على سبيل المثال انظر: محمد بن عليّ أبو طالب المكيّ، قوت القلوب ١: ٢٤ و٢٠٦؛ عبد الملك بن محمد الخركوشي، تهذيب الأسرار في أصول التصوف: ١١٤ و٤٠١؛ أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي، طبقات الصوفية: ٢٥٢؛ أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي، مجموعة آثار السلمي ١: ٤٩، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٩هـ.ش؛ القشيري، الرسالة القشيرية ١: ١٥.
- (٥٤) على سبيل المثال انظر: روزبهان البقلي، تفسير عرائس البيان ١: ١٥٩، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م.
- (٥٥) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٦٢.
- (٥٦) المصدر السابق ١: ٣٦؛ ابن بابويه، الخصال ١: ٢٦٥.
- (٥٧) ابن بابويه، الخصال ١: ٢٦٥؛ ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٣٦.
- (٥٨) أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي، تفسير السلمي ١: ٧٨، تحقيق: سيد عمران، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ. أحمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان ٢: ٢٥٧، جدة، دار التفسير، ٢٠١٥م.
- (٥٩) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٦٧.
- (٦٠) أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي، مجموعة آثار السلمي ١: ٤٢ و١٣٢.
- (٦١) إسماعيل بن محمد المستملي البخاري، شرح التعرّف لمذهب التصوف ٣: ١١٦٥؛ ٤: ١٤٣٥ و١٥٣٠، طهران، انتشارات أساطير، ١٣٦٣هـ.ش. عبد الكريم بن هوازن القشيري، لطائف الإشارات ٢: ٤٢٥، تحقيق: إبراهيم البيهقي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- (٦٢) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٤٩.
- (٦٣) على سبيل المثال انظر: أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء ١٠: ٤٠٣، القاهرة، دار أمّ القراء للطباعة والنشر.
- (٦٤) على سبيل المثال انظر: أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي، مجموعة آثار السلمي ١: ١٠٤ و١٠٧؛ القشيري، لطائف الإشارات ٢: ١٨٣؛ رشيد الدين أبو الفضل الميبدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار ٥: ٧١.
- (٦٥) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٦٢.
- (٦٦) على سبيل المثال انظر: عبد الحقّ ابن عطية، المحرّر الوجيز ٢: ٥٢٣، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ؛ محمد بن يوسف أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط ٧: ٢١٢، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠هـ؛ إبراهيم بن عمر البقاعي الشافعي، نظم الدرر ١٢: ١١٨، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي؛ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٣٣، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ.
- (٦٧) محيي الدين محمد بن عليّ ابن عربي، كتاب المعرفة: ١٥٧، تحقيق: محمد أمين أبو جوهر، دمشق، دار التكوين للطباعة والنشر، ٢٠٠٣م. محيي الدين محمد بن عليّ ابن عربي، فصوص الحكم ١: ٢٠٢ و٢٠٥، القاهرة، دار إحياء كتب العربية، ١٩٤٦م.

- (٦٨) محيي الدين محمد بن عليّ ابن عربي، الرسائل ٣: ١٧٠، بيروت، دار المحجّة البيضاء، ١٤٢١هـ.
- (٦٩) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٥٤.
- (٧٠) المصدر السابق ١: ٥٠.
- (٧١) عليّ سبيل المثال انظر: هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٤: ٤٠٠، قم، مؤسّسة البعثة (قسم الدراسات الإسلامية)، ١٤١٥هـ.
- (٧٢) عليّ سبيل المثال انظر: تفسير الإمام جعفر الصادق عليه السلام (مجموعة آثار السلمي)، تحقيق: پل نويا، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٩هـ.ش؛ تفسير عرفاني قرآن منسوب به إمام جعفر صادق عليه السلام، تحقيق: مهدي تدين وعليّ أصغر مير باقري فرد، طهران، سخن، ١٣٩٣هـ.ش. (مصدر فارسي)
- (٧٣) محسن قاسم پور، جستاري در حقائق التفسير ورويکرد تأويلي آن، مجلة پژوهش ديني، العدد ١٨: ٥٨ - ٦٥، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي)
- (٧٤) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٦٦.
- (٧٥) محمد بن عليّ ابن بابويه، معاني الأخبار: ١٠٤، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٧٦) أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي، تفسير السلمي ٢: ١٦٥.
- (٧٧) المصدر السابق ٢: ١٦٥ - ١٧٠.
- (٧٨) المصدر السابق ٢: ١٧٠.
- (٧٩) المصدر السابق ٢: ١٦٨.
- (٨٠) المصدر نفسه.
- (٨١) عليّ سبيل المثال انظر: هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٤: ٥٤٦.
- (٨٢) محمد بن عليّ ابن بابويه، التوحيد: ٨٨، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٩٨هـ.
- (٨٣) أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي، تفسير السلمي ١: ٣١ - ٣٢: ٢: ٤٢٧ - ٤٣١.
- (٨٤) ابن بابويه، التوحيد: ٨٨.
- (٨٥) أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي، تفسير السلمي ٢: ٤٢٧.
- (٨٦) المصدر السابق: ٤١٥ ب، نسخة خطّية بخطّ عبد الواحد بن سليمان لكزي، إسطنبول، مكتبة بايزيد ولي الدين أفندي، الرقم: ١٤٨، ٦٨١هـ.
- (٨٧) ابن بابويه، التوحيد: ٨٩.
- (٨٨) تفسير السلمي ١: ٣١ - ٣٢.
- (٨٩) ابن بابويه، التوحيد: ٩٠.
- (٩٠) تفسير السلمي ٢: ٤٢٧.
- (٩١) المصدر السابق ٢: ٤٣١.
- (٩٢) ابن بابويه، التوحيد: ٩٠.

- (٩٣) تفسير السلمى ٢: ٤٣١.
- (٩٤) ابن بابويه، التوحيد: ٩٠.
- (٩٥) تفسير السلمى: ٤١٥ ب، نسخة خطية.
- (٩٦) ابن بابويه، التوحيد: ٩٠.
- (٩٧) تفسير السلمى: ٤١٤ ب، نسخة خطية.
- (٩٨) ابن بابويه، التوحيد: ٩٠.
- (٩٩) تفسير السلمى ٢: ٤٣١.
- (١٠٠) المصدر السابق ٢: ٤٢٩.
- (١٠١) ابن بابويه، التوحيد: ٩٠.
- (١٠٢) تفسير السلمى ٢: ٤٢٩.
- (١٠٣) ابن بابويه، التوحيد: ٩٢.
- (١٠٤) تفسير السلمى ٢: ٤٢٩.
- (١٠٥) ابن بابويه، التوحيد: ٩٢.
- (١٠٦) تفسير السلمى ٢: ٤٢٩.
- (١٠٧) ابن بابويه، التوحيد: ٩٢.
- (١٠٨) تفسير السلمى ٢: ٤٢٩.
- (١٠٩) ابن بابويه، التوحيد: ٩٢.
- (١١٠) تفسير السلمى ٢: ٤٢٩.
- (١١١) ابن بابويه، التوحيد: ٩٢.
- (١١٢) تفسير السلمى: ٤١٤ ب، نسخة خطية.
- (١١٣) ابن بابويه، التوحيد: ٩٢.
- (١١٤) تفسير السلمى ٢: ٤٢٩.
- (١١٥) ابن بابويه، التوحيد: ٩٢.
- (١١٦) تفسير السلمى ٢: ٤٢٩.
- (١١٧) عليّ عادل زاده وعميد رضا أكبري، بررسی تطبیقی گزارش تفسیر عرفانی سوره توحید به روایت ابن بابویه و تفاسیر خراسانی، مجلة حديث حوزة، العدد ٢٠، ١٣٩٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١١٨) محمد بن عليّ ابن بابويه، الأمالي: ٢٧، طهران، كتابچي، ١٣٧٦هـ.ش.
- (١١٩) على سبيل المثال انظر: عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، غريب الحديث ١: ٤٤٥، تحقيق: عبد الله الجبوري، بغداد، مطبعة العاني، ١٣٩٧هـ؛ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث: ٤٢٨، بيروت، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، ١٤١٩هـ؛ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار ٢: ٣١٧، القاهرة، المؤسسة المصرية، ١٩٦٣م.
- (١٢٠) علي عادل زاده، نکاتی درباره داستان بهلول نباش، الموقع الإلكتروني آثار، ١٤٠٠هـ.ش، (مصدر فارسي): <https://alasar.blog.ir/1400/01/14/bohlul>

- (١٢١) ابن بابويه، معاني الأخبار: ٣٢١.
- (١٢٢) عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي: ٣٢، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م.
- (١٢٣) مصطفى كامل الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع ٢: ٦٨.
- (١٢٤) أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل ١٩: ٤٩٨، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
- (١٢٥) ابن بابويه، الخصال ٢: ٤٨١؛ ابن بابويه، علل الشرائع ١: ١٨٢.
- (١٢٦) محمد بن علي ابن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٢٦، طهران، منشورات جهان، ١٣٧٨هـ.
- (١٢٧) المصدر نفسه.
- (١٢٨) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٤١: ٣١٣.
- (١٢٩) ابن بابويه، معاني الأخبار: ١١٥.
- (١٣٠) المصدر السابق: ١٣٢.
- (١٣١) ابن بابويه، التوحيد: ٢٤١.
- (١٣٢) ابن بابويه، الخصال ٢: ٤٨١؛ ابن بابويه، معاني الأخبار: ٣٠٦.
- (١٣٣) عبد القادر الجيلاني، السفينة القادرية: ٧٥، تحقيق: محمد سالم بواب، بيروت، دار الألباب، ١٤١٢هـ.
- (١٣٤) روزبهان البقلي، تقسيم الخواطر: ١٧٨ - ١٨١، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، القاهرة، دار الآفاق العربية، ١٤٢٨هـ.
- (١٣٥) رسول جعفریان، آثار أبو الحسن بکري وتأثير آن در بحار، الموقع الإلكتروني كتابخانه تخصصي تاريخ اسلام وإيران، ١٣٩٩هـ.ش، (مصدر فارسي):
<http://miu.ac.ir/includes/plink.aspx?linkid=227>
- (١٣٦) عبد الرحمن بن محمد البكري، الأنوار في علم الأسرار ومقامات الأبرار: ٥ - ١١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
- (١٣٧) خير الدين الزركلي، الأعلام ٧: ١٤٦ - ١٤٧، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م.
- (١٣٨) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ٦: ٨ - ١١، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - إحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٣هـ.
- (١٣٩) مصطفى كامل الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع ٢، ٦٨.
- (١٤٠) جستاري در أخلاق فتوت وآيين جوانمردی؛ آيين فتوت وأخلاق جوانمردی، گروه أخلاق و تربیت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مجلة پگاه حوزه، العدد ٢٤٣، الفقرة ٢١، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٤١) عبد العظيم خان قريب، لباس فتوت، گنجينه، العدد ٢٥، القسم ٣ - ٤ - ٥، ١٣٨٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٤٢) حيدر الأملي، جامع الأسرار: ٢٣٠؛ مير محمد صالح الترمذي الكشفي، المناقب المرتضوية: ١٩، طهران، روزنه، ١٣٨٠هـ.ش؛ محمد بن علي ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ٤: ١٣٠.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (١٤٣) عليّ بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب: ٦٢.
- (١٤٤) المصدر السابق: ٦٣.
- (١٤٥) مصطفى كامل الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع ٢، ٦٨.
- (١٤٦) نجم الدين الرازي، منارات السائرين: ١٢ - ١٣؛ حسين بن محمد الديار بكري، تاريخ الخميس ١: ١٩، بيروت، دار صادر؛ أحمد بن محمد الصاوي، حاشية الصاوي ٢: ٥٣٦، ٤: ٧٨، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٢م؛ يحيى بن أبي بكر العامري، بهجة المحافل ١: ١٥، بيروت، دار صادر؛ محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار ٢٥: ٢٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ؛ حسن بن محمد الديلمي، غرر الأخبار ودرر الآثار: ١٩٥، تحقيق: إسماعيل الضيفم، قم، دليل ما، ١٤٢٧هـ.
- (١٤٧) شحاتة محمد صقر، كشف شبهات الصوفية: ٢٠٧ - ٢١١، مصر، مكتبة دار العلوم.
- (١٤٨) ابن بابويه، الخصال ٢: ٤٨٣.
- (١٤٩) المجلسي، بحار الأنوار ١٥: ٦.
- (١٥٠) على سبيل المثال انظر: إسماعيل بن محمد المستملي البخاري، شرح التعرّف لمذهب التصوف ١: ١٩٨ و ٢٠٦؛ عليّ بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب: ٥٠ و ٩٤ و ١١٧.
- (١٥١) ابن بابويه، التوحيد: ٢٨٨.
- (١٥٢) القشيري، الرسالة القشيرية ٢، ٤٢٤.
- (١٥٣) ابن بابويه، الخصال ١: ٢٦٢.
- (١٥٤) ابن بابويه، معاني الأخبار: ٢٢٢.
- (١٥٥) المجلسي، بحار الأنوار ٧: ٢٨٠.
- (١٥٦) ابن بابويه، معاني الأخبار: ٢٢٢.
- (١٥٧) المصدر نفسه.
- (١٥٨) محمد بن عليّ ابن بابويه، معاني الأخبار ٢: ٧٧، ترجمة: عبد العلي المحمدي الشاهرودي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧هـ.ش؛ المجلسي، بحار الأنوار ٧: ٢٨٠.
- (١٥٩) ابن بابويه، معاني الأخبار: ١١٥.
- (١٦٠) ابن بابويه، التوحيد: ٢٣٤.
- (١٦١) ابن بابويه، معاني الأخبار: ٣٨.
- (١٦٢) للمزيد من التفصيل انظر: الكابتن كريسويل، تاريخ المآذن ومثذنة القيروان، ترجمة: محمد رجب، مجلة المقتطف، العدد ٨٦: ٤٣٨، ١٣٥٢هـ. جانانان أم بلوم، ميناى پيدايش مناره از ديدگاه كرسول، ترجمة: محمد رضا بذل جو، مجلة صفه، العدد ٣ - ٤: ١٢، الدورة ١٢، ١٣٨١هـ.ش، (مصدر فارسي)؛ الأخضر بن عبد الله، المثذنة بين الحاضر والماضي: قراءة في الضرورة الضرار، أبحاث ندوة عمارة المساجد، العدد ٥: ١١٥ - ١١٨، ١٤١٩هـ.
- (١٦٣) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ١٨٢.
- (١٦٤) ابن بابويه، الخصال ٢: ٤٢٧.
- (١٦٥) ابن بابويه، معاني الأخبار: ١٢٢.

- (١٦٦) السمعاني، الأنساب ٣: ٨٣.
- (١٦٧) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٤١: ٣١٣.
- (١٦٨) المصدر نفسه.
- (١٦٩) المصدر السابق ٤١: ٣١٤.
- (١٧٠) علي سبيل المثال انظر: المصدر السابق ٤١: ٣١٤؛ ٦: ٢٦٩؛ أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٦: ١١٦، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ.
- (١٧١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٦: ٥٦٣؛ السمعاني، الأنساب ٣: ٨٣.
- (١٧٢) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٤١: ٣١٥.
- (١٧٣) حمزة بن يوسف السهمي، تاريخ جرجان: ٣٢٠، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ.
- (١٧٤) السمعاني، الأنساب ٣: ٨٢ - ٨٣.
- (١٧٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٩: ٣٠٥.
- (١٧٦) علي بن أحمد الواحدي، الوسيط ٣: ٣٩٦، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
- (١٧٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٧: ٣٢٠.
- (١٧٨) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٩: ٢٠.
- (١٧٩) ابن بابويه، معاني الأخبار: ٢٤٦.
- (١٨٠) عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، مسند ابن أبي شيبة ٢: ٢٩٢، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي وأحمد بن فريد المزيدي، الرياض، دار الوطن، ١٩٩٧م.
- (١٨١) ابن بابويه، معاني الأخبار: ١١٥.
- (١٨٢) عبيد الله بن عبد الله الحاكم الحسكاني، شواهد التنزيل ١: ٧٧، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١١هـ.
- (١٨٣) ابن بابويه، معاني الأخبار: ١١٤.
- (١٨٤) المصدر السابق: ٣١٨.
- (١٨٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٧: ٣٢٠.
- (١٨٦) عبد الكريم بن محمد الرافعي، التدوين في أخبار قزوين ٣: ٤٨١، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.
- (١٨٧) المصدر السابق ١: ١٦.
- (١٨٨) يحيى بن أبي الخير العمراني، الانتصار ١: ١٥٤، الرياض، أضواء السلف، ١٤١٩هـ.
- (١٨٩) ابن بابويه، التوحيد: ٣٦٩ - ٣٧٠.
- (١٩٠) المصدر السابق: ٣٧١.
- (١٩١) ابن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٨١.
- (١٩٢) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، اقتضاء العلم العمل: ٢٩، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ. ش. وللمزيد من التفصيل انظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة ١: ١٧٤، الرياض، دار المعارف، ١٤٢٠هـ.

- (١٩٣) ابن بابويه، التوحيد: ٣١١.
- (١٩٤) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٦: ٤٢٧، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.
- (١٩٥) السمعاني، الأنساب ١٣: ٢٦٤.
- (١٩٦) المصدر السابق ٣: ٣٠.
- (١٩٧) المصدر السابق ١٣: ٢٦٥.
- (١٩٨) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٣٢: ٢٥٤.
- (١٩٩) السلمي، طبقات الصوفية: ٢٧٤.
- (٢٠٠) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٣٢: ٢٥٤.
- (٢٠١) أحمد بن حسين البيهقي، الزهد الكبير: ٢٢٢، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت، مؤسّسة الكتب الثقافية، ١٩٩٦م.
- (٢٠٢) السلمي، طبقات الصوفية: ٢٠٨؛ أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء ١٠: ٣٧٠، مصر، منشورات سعادة، ١٩٧٤م؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٦: ٦٠٣.
- (٢٠٣) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٤: ٤٢٨.
- (٢٠٤) على سبيل المثال انظر: ابن بابويه، الخصال ١: ١٩٦؛ ابن بابويه، التوحيد: ٣٧٩؛ ابن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٦١؛ ابن بابويه، علل الشرائع ١: ١٤٠؛ ٢: ٢٦٩.
- (٢٠٥) على سبيل المثال انظر: ابن بابويه، الخصال ١: ١٧٤؛ ابن بابويه، التوحيد: ١٣٦ - ١٣٧ و ٤٣٥ و ٤١٦؛ ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٨.
- (٢٠٦) ابن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٧٨.
- (٢٠٧) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٦٠: ٣٢٠.
- (٢٠٨) ابن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٧٨.
- (٢٠٩) أحمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان ٢٠: ٢٠٦ - ٢٠٧.
- (٢١٠) القشيري، لطائف الإشارات ٣: ١٧٧.
- (٢١١) ابن بابويه، التوحيد: ٣١١؛ ابن بابويه، معاني الأخبار: ٥ و ٩ و ١٢٢.
- (٢١٢) أحمد بن حسين البيهقي، مناقب الشافعي ٢: ٢٧٣، تحقيق: أحمد صقر، القاهرة، مكتبة دار التراث، ١٩٧٠م.
- (٢١٣) ياقوت الحموي، معجم البلدان ٢: ٧٩؛ ٤: ٢٨، بيروت، دار صادر، ١٩٩٥م.
- (٢١٤) السمعاني، الأنساب ٩: ٦٨.
- (٢١٥) ابن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٥٣٨.
- (٢١٦) المصدر السابق ٢: ٥٦٢.
- (٢١٧) المصدر السابق ٢: ٥٤٧.
- (٢١٨) فريد الدين محمد العطار النيشابوري، تذكرة الأولياء ١: ١١٤، تحقيق: رينولد ألين نيكلسون، ليدن، مطبعة ليدن، ١٩٠٥م.
- (٢١٩) ابن بابويه، علل الشرائع ٢: ٤٤٣؛ ابن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ١٩٧، تحقيق: عليّ

- أكبر الغفاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣هـ.
- (٢٢٠) ابن بابويه، الأمالي: ٥٤٩؛ ابن بابويه، علل الشرائع ١: ١٢٤.
- (٢٢١) أحمد بن عليّ النجاشي، رجال النجاشي: ٣٣٤.
- (٢٢٢) على سبيل المثال انظر: ابن بابويه، الأمالي: ٤٨٤.
- (٢٢٣) ابن بابويه، علل الشرائع ٢: ٤٤٣؛ وانظر: ابن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ١٩٧.
- (٢٢٤) أحمد بن حسين البيهقي، شُعب الإيمان ٥: ٥١١، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.
- (٢٢٥) روزبهان البقلي، تفسير عرائس البيان ١: ١٨٤.
- (٢٢٦) ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق ١٧: ٤٣٢؛ ٦: ٣٥٢؛ عبد الملك بن محمد الخرکوشي، تهذيب الأسرار في أصول التصوّف: ٢١٧.
- (٢٢٧) يحيى بن عليّ ابن الطحّان، تاريخ علماء أهل مصر: ٩٨، الرياض، دار العاصمة، ١٤٠٨هـ.
- (٢٢٨) على سبيل المثال انظر: أحمد بن حسين البيهقي، شُعب الإيمان ١: ٢٦١ و ٣٧٠ و ٣٨٩ و ٣٩٥.
- (٢٢٩) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ٧: ٢٨٢، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.
- (٢٣٠) أحمد بن محمد السلفي الأصبهاني، الطيوريات ٢: ٢٩٤، الرياض، مكتبة أضواء السلف، ٢٠٠٤م.
- (٢٣١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٥: ٣٨٩.
- (٢٣٢) أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء ٩: ٣٧٠.
- (٢٣٣) حسين بن نصر ابن خميس الموصلّي، مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار ١: ١٠٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ.
- (٢٣٤) أحمد بن محمد السلفي الأصبهاني، الطيوريات ٢: ٣٠٢؛ يوسف بن عبد الرحمن المزّي، تهذيب الكمال ٥: ٩٣، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٠م.
- (٢٣٥) أحمد بن حسين البيهقي، شُعب الإيمان ٥: ٥١٠؛ أحمد بن حسين البيهقي، فضائل الأوقات: ٤٨٠، مَكّة، مكتبة المنارة، ١٤١٠هـ.
- (٢٣٦) السلمي، طبقات الصوفية: ٧٤؛ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٠: ١٨٢.
- (٢٣٧) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٤: ٢٢٤، تحقيق: عليّ أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧هـ؛ محمد بن حسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ٤٤٨، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧هـ؛ محمد بن عليّ الكراجكي، كنز الفوائد ٢: ٨١، قم، دار الذخائر، ١٤١٠هـ؛ محمد بن عليّ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب عليه السلام ٢: ٣٧٨، قم، منشورات علامّة، ١٣٧٩هـ.
- (٢٣٨) الجدول: ٢، الصف: ١ - ٧.
- (٢٣٩) الجدول: ٢، الصف: ١ - ٥.
- (٢٤٠) الجدول: ٢، الصف: ٦.
- (٢٤١) عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، الترغيب والترهيب ٢: ٢٠٦، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٨م.

- (٢٤٢) السمعاني، الأنساب ٢: ٢٥١؛ عزّ الدين عليّ بن محمد ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب ٢: ٢٥١، بيروت، دار صادر؛ جلال الدين السيوطي، لبّ اللباب في تحرير الأنساب ٢: ٧٥ - ٧٦، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.
- (٢٤٣) محمد بن طاهر ابن القيسراني، المؤلف والمختلف: ١٨٣، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
- (٢٤٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٦٦: ١٤٧.
- (٢٤٥) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس ١٢: ٣٢٢، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ.
- (٢٤٦) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ١٧٣.
- (٢٤٧) ابن بابويه، الأمالي: ٣٦٤.
- (٢٤٨) محمد بن حسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٤٦٨؛ ١٧: ٢٢٧؛ ٢٥: ٣٥٩ - ٣٦٦، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٩هـ.
- (٢٤٩) سعيد بن هبة الله الراوندي، قصص الأنبياء: ٢٢٣ - ٢٣٦.
- (٢٥٠) للمزيد من التفصيل حول كتاب دانيال انظر: مصطفى صادقي، ملاحم ابن منادي وملحمة دانيال، مجلة مشرق موعود، العدد ٢: ١٣ - ٢٢، السنة ١، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي)
- (٢٥١) ابن بابويه، معاني الأخبار: ٣٧٠؛ ابن بابويه، التوحيد: ٢٥؛ ابن بابويه، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٦، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤٠٦هـ.
- (٢٥٢) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ١٣٩.
- (٢٥٣) ابن بابويه، الخصال ١: ١٦٣.
- (٢٥٤) يوسف بن عبد الرحمن المزّي، تهذيب الكمال ١: ٥١٧.
- (٢٥٥) المجلسي، بحار الأنوار ٧٣: ٨٩.
- (٢٥٦) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ١٢٤؛ ابن بابويه، معاني الأخبار: ٥٣.
- (٢٥٧) على سبيل المثال انظر: ابن بابويه، الأمالي: ٣٢.
- (٢٥٨) المصدر السابق: ٣٨.
- (٢٥٩) ابن بابويه، عيون أخبار الرضا: ٢: ٥٢.
- (٢٦٠) المصدر نفسه.
- (٢٦١) حسين محمد صالح داراني، شيخ أبو سليمان داراني بزرگمردی در عرصه عرفان إسلامی، مجلة مطالعات أدبيات عرفان وفلسفه، العدد ١/٤: ١٤٥، الدورة ٢، ١٣٩٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢٦٢) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ١٢.
- (٢٦٣) على سبيل المثال انظر: أبو زكريّا يحيى بن معاذ الرازي، جواهر التصوّف: ٤٠، تحقيق: سعيد عاشور، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٤٢٣هـ.
- (٢٦٤) ابن بابويه، علل الشرائع ١: ٣٦.
- (٢٦٥) الراوندي، قصص الأنبياء: ١٩٩.
- (٢٦٦) النَّصَب: النَّعْب.

- (٢٦٧) ابن بابويه، الأمالي: ١٩٦.
- (٢٦٨) المصدر السابق: ٣٣.
- (٢٦٩) عليّ بن محمد أبو حيان التوحّيدي، البصائر والذخائر ٩: ٢٢٦، بيروت، دار صادر، ١٩٨٨م.
- منصور بن الحسين الآبي، نثر الدرّ ٤: ١٤٨، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
- (٢٧٠) الراوندي، قصص الأنبياء ﷺ: ١٩٩.
- (٢٧١) ابن بابويه، الأمالي: ١٩٨.
- (٢٧٢) المصدر السابق: ٥١٤.
- (٢٧٣) ابن بابويه، علل الشرائع ٢: ٣٢٠ و٣٣٦ و٥٩٨.
- (٢٧٤) المجلسي، بحار الأنوار ٨١: ٢٥٣ - ٢٥٤.

«الرسالة الذهبية»

تحقيق في نسبتها إلى الإمام الرضا عليه السلام

د. السيد محمد كاظم الطباطبائي (*)

د. هادي نصيري (**)

ترجمة: حسن العاشمي

مُدخلٌ —

الرسالة الذهبية أو المذهبة كتابٌ في علم الطبِّ، منسوبٌ إلى الإمام الرضا عليه السلام. وكما يبدو من مستهلِّ هذه الرسالة فقد تمَّ تأليفها بطلبٍ من المأمون - سابع خلفاء بني العباس^(١) -، وتأتي تسميتها بالذهبية أو المذهبة من جهة أمر المأمون بكتابة هذه الرسالة بماء الذهب^(٢).

وممَّا ورد في الأخبار أن المأمون العباسي كان بنيسابور، وقد عقد مجلساً علمياً حضره مشاهير الأطباء وكبار الحكماء في ذلك العصر، من أمثال: يوحنا بن ماسويه^(٣)، وجبرائيل بن بختيشوع^(٤)، وصالح بن بهلة^(٥) الهندي^(٦)، وغيرهم من منتحلي العلوم وذوي البحث والنظر، فجرى ذكر الطبِّ، وما فيه صلاح الأجسام وقوامها من أنواع الطعام والشراب، وعن كيفية تكوين جسم الإنسان، وجميع ما فيه من هذه الأشياء المتضادة من الطبائع الأربعة، ومضارِّ الأغذية ومنافعها، وما يلحق الأجسام من مضارِّها من العلل. وكان في مجلسه الإمام أبو الحسن الرضا عليه السلام، وهو ساكتٌ لا

(*) أستاذٌ مساعدٌ في قسم نهج البلاغة، وعضو الهيئة العلمية، في جامعة القرآن والحديث.

(**) أستاذٌ مساعدٌ في قسم التفسير وعلوم القرآن في جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم - قم.

يتكلم في شيء من ذلك، فقال له المأمون: ما تقول يا أبا الحسن في هذا الأمر الذي نحن فيه هذا اليوم؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: «عندي من ذلك ما جربته وعرفتُ صحته بالاختبار ومرور الأيام، مع ما وقفني عليه من مضي من السلف، مما لا يسع الإنسان جهله، ولا يُعذر في تركه».

ثم استطرد الإمام عليه السلام يقول: «فأنا أجمع ذلك مع ما يقاربه مما يحتاج إلى معرفته».

ثم قالوا: وعاجل المأمون الخروج إلى بلخ، وتخلّف عنه أبو الحسن عليه السلام، وظلّ مقيماً في نيسابور، فكتب المأمون إليه من بلخ كتاباً يستحثّه فيه على ما كان ذكره مما يحتاج إلى معرفته من جهته على ما سمعه منه، فكتب الرضا عليه السلام إليه كتاباً، ورد نصّه الكامل في المجلد التاسع والخمسين من بحار الأنوار، مع شرح وتوضيح من قبل العلامة المجلسي.

ولغرض تقييم اعتبار هذه الرسالة، وصحة انتسابها إلى الإمام الرضا عليه السلام، سوف نعمل أولاً على بحث قرائن انتساب هذه الرسالة إلى الإمام، لننتقل بعد ذلك إلى تقييمها، سنّداً ومثلاً.

— قرائن الانتساب إلى الإمام الرضا عليه السلام —

إن القرائن التي أدت إلى نسبة هذه الرسالة إلى الإمام الرضا عليه السلام عبارة عن:

١. الشواهد التاريخية —

لقد تحدّث الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، في كتابه الفهرست، وفي معرض التعريف بأعمال محمد بن حسن بن جمهور العمّي البصري، عن كتاب الرسالة الذهبية^(٧) [الرسالة المذهبية^(٨)]؛ إذ رواها محمد بن حسن بن جمهور عن الإمام الرضا عليه السلام.

وقال ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ)، في كتابه معالم العلماء، في التعريف بآثار هذا الشخص: «الرسالة المذهبة عن الرضا - صلوات الله عليه - في الطب»^(٩).

وقد تحدّث الشيخ منتجب الدين علي بن عبيد الله بن بابويه (٥٨٥هـ) بدوره، في

كتابه الفهرست، ضمن ترجمة فضل الله بن علي الراوندي (القرن السادس الهجري)، عن كتاب بعنوان: ترجمة العلوي للطب الرضوي^(١٠). وهناك من احتمال أن يكون هذا الكتاب ترجمة أو شرحاً للرسالة الذهبية^(١١). بيد أننا لا نعرف منه سوى العنوان، وأما الكتاب نفسه فليس في متناول أيدينا.

٢. الشُّهرة—

لقد عمد العلامة المجلسي، في توثيق مصادر بحار الأنوار، إلى تعريف هذا الكتاب باسم طب الرضا^(١٢)، وعدّه من الكتب المشهورة، وتعهّد بذكر جميع ما ورد في هذا الكتاب «كتاب السماء والعالم»^(١٣).

٣. النُّسخ الموجودة—

إن النسخة المشهورة للرسالة الذهبية - والتي طُبعت مؤخراً، وهي الآن في متناول أيدينا - كانت في الأصل مخطوطة بخط المحقق الكركي (٩٤٠هـ). وكانت هذه النسخة محفوظة عند العلامة المجلسي، وقد نقلها بنصّها الكامل في كتابه بحار الأنوار.

وهناك اختلافات بين هذه النسخة والنسخ الأخرى الموجودة منها؛ فبعضها يشتمل على إضافات غير موجودة فيها؛ كما أن فيها نصوصاً لا توجد في سواها، وهناك الكثير من الاختلافات اليسيرة الأخرى بين أجزاء هذه الرسالة. وقد تمّ العثور حتى الآن على ثلاث مخطوطات أقدم من مخطوطة الشيخ المحقق الكركي، بيد أنه بعد كتابة هذه المخطوطة أصبحت تُسخ هذا الكتاب كثيرة^(١٤). وفي ما يلي سوف نذكر صفة نُسخ المخطوطات الثلاثة الأولى:

١. نسخة مكتبة الفاتح في تركيا: وهي أقدم نسخة موجودة عن الرسالة الذهبية. وهي ترجمة فارسية للرسالة الذهبية، بقلم: حسن بن إبراهيم السلماسي. ويعود تاريخها إلى عام ٦١٤هـ، الأمر الذي يشير إلى وجود النسخة العربية لهذا الكتاب قبل هذا التاريخ. وقد تمّ تسجيل هذه النسخة برقم ٤ / ٥٢٩٧، وقد طُبعت

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

بأجمعها، مرفقةً بمقدّمةٍ توصيفية^(١٥). وهناك نسخةٌ أخرى من هذه الترجمة محفوظةٌ في مكتبة بغداد وهبي في تركيا، برقم ٩ / ١٤٨٨.

٢. نسخة مكتبة السيد الحكيم في العراق: وهي أقدم نسخةٍ عربيّةٍ للرسالة الذهبية؛ إذ يعود تاريخ كتابتها إلى شهر ذي الحجّة من عام ٧١٥هـ. وهي بخطّ عبد الرحمان المعروف بـ «أبي بكر بن عبد الله الكرخي». وهي محفوظةٌ في المكتبة العامة للسيد الحكيم في النجف الأشرف، برقم (٢٣٧). وتحتوي هذه النسخة على سنَدٍ، ولكن في متنها شيءٌ من الاضطراب، ولا نلاحظ فيها تلك الدقّة المطلوبة^(١٦).

٣. نسخة مكتبة سكوريال في إسبانيا: تاريخ كتابتها الدقيق غيرُ معلوم؛ ولكن يذهب بعض الخبراء في هذا الفنّ - بالنظر إلى الخطّ وعلامات التدوين - إلى الاعتقاد بأن تاريخها يعود إلى القرن السابع أو الثامن الهجريّ. وهي مسجّلةٌ ضمن مجموعةٍ برقم (٧٠٧)^(١٧).

تقييم صحّة هذا الانتساب —

من الضروريّ بمكان؛ لتقييم صحّة انتساب الرسالة الذهبية الموجودة إلى الإمام الرضا عليه السلام، أن نقوم بدراسةٍ دقيقةٍ لسنَدِها ومثتها.

١. البحث السندي —

إن التقييم السندي للرسالة الذهبية يحتاج إلى معرفةٍ كاملةٍ بالطرق والبحث الرجالي للأشخاص الواقعين في إسنادها. وقد أعدّ العلامة المجلسي تقريراً وافياً وجامعاً نسبياً لمجموعة أسانيد هذه الرسالة^(١٨). إن بعض الروايات الموجودة للرسالة الذهبية، ومنها: ما ذكره المحقق الكركي، مرسلّةٌ. وكلّ الروايات المرسلّة والمسندة تنتهي في نهاية المطاف إلى شخصٍ واحد، وهو محمد بن جمهور العمي. والمشكلة الرئيسة في مدى اعتبار سنَدِ هذه الرسالة تتلخّص في الراوي الأوّل، وهو محمد بن جمهور.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

أ. تقييم الراوي الأول —

لم يرد توثيقٌ لمحمد بن جمهور عند علماء الرجال، بل هو متهمٌ بالغلُو.

وفي ما يلي نبين رأي الرجاليين حول هذا الشخص:

أ. قال النجاشي (٤٥٠هـ) في حقه: «محمد بن جمهور، أبو عبد الله، العمي: ضعيفٌ في الحديث، فاسد المذهب. وقيل فيه أشياء الله أعلم بها من عظمها. روى عن الرضا عليه السلام. وله: كتاب الملاحم الكبير، وكتاب نوادر الحج، وكتاب أدب العلم»^(١٩). ولم يذكر النجاشي كتاباً باسم الرسالة الذهبية.

ب. وقال الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، في كتابه الرجال، في باب أصحاب الإمام الرضا عليه السلام: «محمد بن جمهور العمي: عربي بصري غال»^(٢٠).

كما قال، في كتاب الفهرست: «محمد بن الحسن بن جمهور العمي البصري. له كتب، منها: كتاب الملاحم، وكتاب الواحدة، وكتاب صاحب الزمان عليه السلام. وله الرسالة المذهبة عن الرضا عليه السلام. وله كتاب وقت خروج القائم عليه السلام. أخبرنا جماعة بروايته وكتبه كلها، إلا ما كان فيها من غلو أو تخليط»^(٢١).

ج. يقول ابن الغضائري (القرن الخامس الهجري): «محمد بن جمهور، أبو عبد الله، العمي: غال، فاسد الحديث، لا يُكْتَب حديثه. رأيتُ له شعراً يُحلل فيه محرّمات الله عز وجل»^(٢٢).

د. وقال العلامة الحلي (٧٢٦هـ) بشأن محمد بن جمهور: «كان ضعيفاً في الحديث، غالباً في المذهب، فاسداً في الرواية، لا يُلْتَمَذ إلى حديثه، ولا يُعْتَمَد على ما يرويه»^(٢٣).

هـ. وقد وثقه السيد الخوئي: استناداً إلى التوثيق العام للرجال الموجودين في تفسير علي بن إبراهيم، وقال في ذلك: «الظاهر أن الرجل ثقة، وإن كان فاسد المذهب؛ لشهادة علي بن إبراهيم بن هاشم بوثاقته»^(٢٤).

ويبدو أن هذا الاستنتاج يواجه بعض المشاكل؛ إذ:

أ. إن مبنى توثيق جميع الرواة الموجودين في تفسير علي بن إبراهيم يواجه تحدياً، فإن المتقدمين (بمن فيهم تلاميذه) لم يقبلوا هذا التوثيق^(٢٥).

ب - إن التوثيق العام الصادر عن علي بن إبراهيم - طبقاً لمبنى السيد الخوئي - إنما يكون مُجدياً إذا لم يُعارض بتضعيفٍ خاصٍّ من قِبَل علماء الرجال. وحيث يتمّ تضعيف شخصٍ من قِبَل النجاشي صراحةً، ويعدّه الشيخ الطوسي من الغُلاة، لا يكون التوثيق العامّ لعلي بن إبراهيم، وتجاهل التضعيف الخاصّ من قِبَل النجاشي والشيخ الطوسي، تاماً.

نفتُ نظرٍ —

قال الشيخ الطوسي، بعد وصفه لمحمد بن جمهور بالغلُو، وذكر بعض كتبه: «أخبرنا لجماعةً برواياته وكتبه كلّها، إلّا ما كان فيها من غلُو أو تخليط»^(٢٦). وقال السيد الخوئي؛ استناداً إلى كلام الشيخ الطوسي: «غاية الأمر أنه ضعيفٌ في الحديث؛ لما في رواياته من تخليطٍ وغلُوٍّ لويمكن حلّ هذه المشكلة بتدبير الشيخ الطوسي في نقل رواياته؛ إذ قال الشيخ: إنه لا ينقل عنه سوى الروايات الخالية من الغلُو والتخليط، وعليه ليس هناك ما يمنع من العمل بالروايات التي ينقلها الشيخ الطوسي عنه في كتبه الروائية»^(٢٧) (٢٨).

ويجب القول بطبيعة الحال: إن السيد الخوئي لم يكن في وارد الحديث عن إثبات اعتبار الرسالة الذهبية؛ بل كان مهتماً بخصوص الروايات الأخرى المنقولة عن محمد بن جمهور. ومن هنا، فحتّى بالنظر إلى استدلال السيد الخوئي يكون المعبر من روايات محمد بن جمهور هو خصوص ما يرويه الشيخ الطوسي عنه، وليس هناك دليلٌ يثبت رواية الشيخ الطوسي للرسالة الذهبية عنه. وبعبارةٍ أخرى: إن الشيخ الطوسي لم يذكر في كتبه أيّ نصٍّ عن الرسالة الذهبية، حتّى في المواضع التي كان يحتاج فيها إلى الاستدلال بفقرّة من هذه الرسالة^(٢٩).

وعليه، فإن النتيجة هي أن الراوي الأصلي للرسالة الذهبية قد تمّ تضعيفه من قِبَل النجاشي والطوسي وابن الغضائري والعلامة الحلّي، وعليه لا يكون معتبراً. ومن هنا، لو كان جميع الأشخاص الواقعيين في سلسلة إسناد الرسالة الذهبية معتبرين فإن ذلك لن يغيّر في النتيجة الحاصلة.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

ب. تقييم الطُّرق —

بالإضافة إلى المشكلة الموجودة بشأن الراوي الأوّل للرسالة الذهبية، فإن الطُّرق الموجودة في النُّسخ والفهارس تعاني من الإشكال أيضاً. إن جميع النُّسخ الموجودة لهذه الرسالة غير متّصلة السند بالإمام الرضا، وتُعدّ لذلك مرسلّة. والتقييم التفصيلي للطُّرق على النحو التالي:

١. نسخة الشيخ المحقق الكركي لا تحتوي على أيّ سندٍ وطريق.
٢. لقد ذكر العلامة المجلسي سنداً آخر على نحو الوجود، نقلاً عن بعض الأفاضل: «قال موسى بن عليّ بن جابر السلامي: أخبرني الشيخ الأجلّ العالم الأوحد سعيد الدين يحيى بن محمد بن علبان الخازن - أدام الله توفيقه - قال: أخبرني أبو محمد الحسن بن محمد بن جمهور... قال: حدّثني أبي...»^(٣٠).
- وهذا الطريق بدوره يُعدّ مرسلّاً أيضاً؛ إذ بالنظر إلى عدم وجود سوى ثلاثة أشخاص وسطاء في سلسلة السند المذكور، وبالنظر إلى الفاصلة الزمنية التي تقدّر بتسعمئة سنة من عصر الإمام الرضا إلى العلامة المجلسي، فإن هذا يُعدّ من الوجود، حيث هناك سقوطٌ زمنيّ طويل في السند.
- ومضافاً إلى ذلك لم تتحدّد هويات الأشخاص الذين عبّر عنهم بقوله: «بعض الأفاضل»؛ لكي نتعرّف على مرحلتهم التاريخية. كما أن موسى بن عليّ بن جابر السلامي هو الآخر مجهولٌ أيضاً. ومن هنا يُعدّ هذا السند ضعيفاً.
٣. إن السند الآخر الموجود في كتاب بحار الأنوار هو أيضاً سندٌ بالوجود؛ إذ ينقله العلامة المجلسي عن بعضٍ آخر من الأفاضل على النحو التالي: «قال هارون بن موسى التلعكبري: حدّثنا محمد بن هشام بن سهل قال: حدّثنا حسن بن محمد بن جمهور قال: حدّثني أبي...»^(٣١).

وهذا السند يعاني من الإشكال أيضاً؛ لأن الواسطة بين الشخص الذي تمّ التعبير عنه ببعض الأفاضل وبين هارون بن موسى التلعكبري غير معروف.

كما أن محمد بن هشام بن سهل بدوره لا يوجد في هذه الطبقة من الرواة^(٣٢).

٤. هناك ما يُشبه السند المتقدّم، في نسخة الرسالة الذهبية الموجودة في مكتبة

السيد الحكيم في النجف الأشرف. وفي هذا السند يروي التلعكبري عن محمد بن همام بن سهل. وهناك احتمال قوي في أن يكون السند السابق تصحيحاً عن هذا السند، وأنه تمّ تصحيح همام إلى هشام.

وإشكالُ هذا السند هو ذات الإشكال الوارد على السند السابق؛ إذ بالإضافة إلى عدم تشخيص الوسطة بين العلامة المجلسي وهارون بن موسى التلعكبري، لا وجود لشخص باسم محمد بن همام بن سهل في هذه الطبقة أيضاً.

٥. من الممكن أن يذهب التصور إلى أنه يمكن عدُّ طُرُق الشيخين النجاشي والطوسي إلى محمد بن جمهور العمي سنداً للرسالة الذهبية أيضاً.

إلا أن هذا التصور ليس صحيحاً؛ لأن النجاشي لم يأت على ذكر اسم للرسالة الذهبية؛ والشيخ الطوسي أيضاً لم يوضِّح ما إذا كان يعدّ الرسالة الذهبية ضمن المجموعة المشتملة على غلو وتخليطٍ وقد أعرض عنها، أو أنها من تلك الروايات المعتدلة التي يرويها.

نتيجة تقييم السند —

يتضح ممّا سبق أن سند الرسالة الذهبية غير معتبر؛ لأن الراوي الأول والمشارك في جميع الأسانيد قد تمّ تضعيفه؛ ويُضاف إلى ذلك أن سائر أجزاء السند هي الأخرى تتطوي على إشكالٍ أيضاً.

٢. بحث متن الرسالة —

قد يذهب بعض إلى توجيه الضعف السندي للرسالة الذهبية؛ من خلال ادّعاء التساهل وعدم التشدد في المسائل غير الفقهية.

إلا أننا نقول في الجواب: إن هذا الادّعاء إنما يصحّ حيث تكون القرائن المثنية تثبت اعتبار متن الحديث أو مضمونه.

وفي هذه الموارد يكتسب بحث الشواهد والقرائن المتوفرة في داخل المتن وخارجه - والتي تؤدي إلى انخفاض أو ارتفاع نسبة الاعتماد على المتن - أهمية مضافة.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وفي هذا المجال المختصر سوف نشير إلى القرائن التي تقلل من الاعتماد، ونبحث مقدار الاعتماد على هذا المتن:

أ. القرائن الخارجية للتضعيف —

أ. المشابهة مع النصوص الطبية المعاصرة للإمام الرضا: إن مقارنة متن الرسالة الذهبية بسائر المتون والنصوص الطبية في عهد هارون والمأمون تثبت أن هذه الرسالة لا تعدو أن تكون كتاباً مثل سائر تلك النصوص، ولا يشتمل على شيء جديد يميّزها منها. ومن هنا لا نجد ما يُبرّر انبهار المأمون بهذه الرسالة إلى الحد الذي أمر معه بكتابتها بماء الذهب، وتسميتها لذلك بالرسالة الذهبية أو الرسالة المذهبة؛ لأن المطالب الموجودة فيها لا تختلف عن النصوص السائدة في الطب القديم والتقليدي. إن المقارنة التفصيلية لهذه الرسالة بكتب، مثل: (الرسالة الهارونية)، مؤلفها: مسيح بن حكم الدمشقي؛ و(التذكرة المأمونية في منافع الأغذية)، لجبرائيل بن بختيشوع؛ و(رسالة بختيشوع للمأمون العباسي في تدبير البدن)، تثبت وجود شبه كبير بين هذه النصوص، بل هناك تشابه حتى في المفردات والألفاظ. (انظر: الملحق في ختام المقالة).

ب. عدم إمكان حضور ابن بختيشوع: إن هذا الاجتماع أينما كان انعقاده يجب أن يكون قد تمّ بين عامي ٢٠١ إلى ٢٠٣ هـ، أي بعد انتقال الإمام الرضا من المدينة المنورة إلى خراسان، وقبل استشهاده؛ في حين أن التقارير التاريخية تثبت أن جبرائيل بن بختيشوع كان في تلك الفترة محبوساً في «الحضرة»^(٣٣)، بأمر من المأمون، بعد اتهامه بالتعاون مع الأمين^(٣٤).

وقد تمّ إطلاق سراحه في تلك الأعوام. ولكن عندما ذهب المأمون إلى «الحضرة» سنة ٢٠٥ هـ كان قد تمّ منع جبرائيل بن بختيشوع من ممارسة الطب^(٣٥).

ج. عدم استناد الفقهاء والمحدثين حتى القرن الثاني عشر الهجري: إن الفقهاء والمحدثين قبل العلامة المجلسي لم يقدموا أيّ تقرير عن هذا الكتاب:

١. في طريق الشيخ الطوسي إلى الرسالة الذهبية ورد ذكر الشيخ الصدوق

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

أيضاً. وقد تحدّث الشيخ الصدوق في كتابه الخاصّ بالإمام الرضا، بعنوان: (عيون أخبار الرضا عليه السلام)، عن مجالس الإمام ومناظراته بالتفصيل، ولكنّه لم يُشير أبداً إلى هذا المجلس، ولا إلى كلام الإمام، ولا إلى الرسالة الذهبية.

٢. إن الشيخ الطوسي في الفرع الخاصّ بجواز تعدّد الجماع من دون غُسل؛ استناداً إلى الإجماع ورواية واحدة في هذا الشأن، قال بجواز ذلك^(٣٦)، دون أن يشير إلى الرواية المخالفة الموجودة في الرسالة الذهبية^(٣٧).

٣. إن السيد ابن طاووس - الذي كانت مكتبة الشيخ الطوسي في حوزته^(٣٨) - عمد في كتاب (الأمان من أخطار الأسفار والأزمان) إلى تقرير رسالتين حول الحفاظ على الصحّة، وهما:

أ. رسالة قسطا بن لوقا البعلبكي.

ب. رسالة براء الساعة، لمؤلفها: محمد بن زكريّا الرازي (٣١٣هـ).

وعلى الرغم من ذلك فإن السيد ابن طاووس لم يأت على ذكر الرسالة الذهبية - التي هي في ذات هذا الموضوع، وهي في جانب منها تشبه رسالة قسطا بن لوقا - بل لم يُشير إليها أيضاً. وبالنظر إلى خضوع السيد ابن طاووس أمام النصوص النقلية يمكن الوثوق والاطمئنان إلى أنه لم يكن يعدّ هذه الرسالة من تأليف الإمام الرضا عليه السلام.

٤. إن المحقّق الكركي (٩٤٠هـ) - الذي قام بنسخ الرسالة الذهبية، ووصلت هذه النسخة إلى العلامة المجلسي - لم يستند إلى هذه الرسالة في كتابه الفقهي الواسع، ونعني بذلك كتابه (جامع المقاصد).

٥. بالإضافة إلى هؤلاء العظام، لم يستند أيّ من الفقهاء أو المحدثين قبل العلامة المجلسي إلى هذه الرسالة؛ أي إن الفقهاء المتقدمين إما أنهم لم يكونوا يعرفون هذه الرسالة؛ أو أنهم لم يكونوا ينظرون إليها كرواية.

ومما يدعو إلى العجّب أن يكون هناك كتاب لمعصوم ومع ذلك يبقى على مدى سبعمئة سنة تقريباً دون أن يُنقل عنه أيّ تقرير في المصادر الروائية.

وبعد انتشار هذه الرسالة في كتاب بحار الأنوار عمد بعض الفقهاء، من أمثال:

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

الفاضل الهندي (١١٣٧هـ)^(٣٩)، والشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ)، والمولى أحمد النراقي (١٢٤٥هـ)^(٤٠)، ومحمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ)^(٤١)، إلى الاستناد إليها.

ب. القرائن الداخلية للتضعيف —

أ. عقد اجتماع في نيسابور: تحدّثت أكثر التقارير عن عقد هذا الاجتماع في مدينة نيسابور؛ في حين لم يحضر الإمام الرضا عليه السلام مع المأمون في نيسابور أبداً. فعندما وصل الإمام الرضا من المدينة المنورة إلى نيسابور كان المأمون في مَرُو، وعندما عاد الإمام الرضا مع المأمون من مَرُو إلى خراسان استشهد الإمام في قرية سناباد، قبل الوصول إلى نيسابور.

ب. تناول الترياق الأكبر: إن من بين الفقرات المثيرة للبحث والنقاش في الرسالة الذهبية نصيحة الكاتب للمأمون بتناول الترياق الأكبر بعد الحجامة^(٤٢). والترياق الأكبر (الفاروق) هو دواءٌ مركّب اخترعه أندروماخس - وهو طبيب يوناني -، ولهذا الدواء تأثيرٌ علاجيٌّ خارق. وتتألّف مكوّناته الأصلية من الخمر ولحم الأفاعي والجند. ولا يجوز تناول هذا العلاج؛ لاشتماله على بعض المكوّنات النجسة والمحرمّة^(٤٣).

والمفصّل في المقام أن المحقّق الكرّكي - الذي تعود إليه المخطوطة الأصلية للرسالة الذهبية - قد عدّ الترياق الأكبر حراماً، وقال بأنه فاقدٌ للماليّة^(٤٤). وقال العلامة المجلسي، في توجيه هذه الفقرة من الرسالة الذهبية: «الظاهر أن الترياق الأكبر هو الفاروق، ولا بُدّ من حملته على ما إذا لم يكن مشتملاً على الحرام، كالخمر ولحم الأفاعي والجند وأشباهها»^(٤٥).

كما قال بعض شُرّاح الرسالة الذهبية: «وليكن الترياق [الأكبر]، في غير الضرورة، خالياً عمّا يكون حراماً، كالخمر والجند وأشباههما»^(٤٦). ويبدو أن هذا التوجيه غير تام؛ وذلك أولاً: إن الترياق الأكبر اسمٌ مشهور لدواء خاصّ، فإذا كان مراد كاتب الرسالة منه عدم اشتماله على الأجزاء المحرمّة والنجسة كان عليه بيان ذلك صراحةً. وثانياً: إن ابن سينا قال في هذا الدواء: «وقد

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

حاول كثير من الأطباء، مثل: جالينوس وغيره، أن يزيدوا وينقصوا فيه، لا لضرورة أوجبت ذلك عليهم، ولا لداع قوي دعاهم إليه، ولكن التماساً للذكر، وليبقى عنهم أثر فيه، كما بقي لأندروماخس، وكان الرأي أن لا يحركوا شيئاً أخرجه التجربة منجحاً؛ فلعل ذلك المزاج بذلك الوزن هو اقتضاء ما أخرجت التجربة من الخاصية، وأنه إذا حرك عن وزنه لم يستتبع تلك الخاصية^(٤٧). يتضح من هذا الكلام أن تركيب هذا العلاج بهذه الخصائص غير قابل للتغيير والتبديل.

ج - الحجامة ودورتها: جاء في هذه الرسالة: «ولتكن الحجامة بقدر ما يمضي من السنين: ابن عشرين سنة يحتجم في كل عشرين يوماً، وابن الثلاثين في كل ثلاثين يوماً، مرة واحدة، وكذلك من بلغ من العمر أربعين سنة يحتجم في كل أربعين يوماً لمرة، وما زاد فبحسب ذلك»^(٤٨). إن هذه الوصفة تتناهى مع ما ينصح به الأطباء في المدّة المطلوبة بين حجامتين، وعدم الحجامة بعد الستين، وعدم الحجامة للطفل دون الستين، وقبل بلوغه ستة أعوام، وما إلى ذلك.

د - عدم تناول وجبة الإفطار صباحاً، وعدم تناول وجبة العشاء: لقد اشتملت هذه الرسالة على نصيحة للمأمون على النحو التالي: «يجب أن يكون أكلك في كل يوم عندما يمضي من النهار ثمان ساعات أكلة واحدة، أو ثلاث أكالات في يومين، تتعدى باكراً في أول يوم، ثم تتعشى، فإذا كان في اليوم الثاني، فعند مضي ثمان ساعات من النهار أكلت أكلة واحدة، ولم تحجج إلى العشاء»^(٤٩). إن هذه الوصفة الغذائية تتعارض مع الروايات الكثيرة التي تؤكد على ضرورة تناول وجبة العشاء. وقد ورد التأكيد في رواياتنا على عدم ترك العشاء^(٥٠)؛ في حين أن قدماء الأطباء كانوا يُصرون على ترك تناول وجبة العشاء^(٥١). والملفت أن التوصية الغذائية بتناول ثلاث وجبات في يومين وصفة طبية يتم التأكيد عليها من قبل الأطباء التقليديين^(٥٢).

جاء في موضع من الرسالة الذهبية ما يلي: «كذا أمر جدِّي محمد ﷺ علياً عليه السلام في كل يوم وجبة، وفي غده وجبتين»^(٥٣). وهذا الكلام بدوره شاذ، ولم يرد في النصوص الروائية ما يؤيده. كما أنه يتعارض مع الروايات التي توصي بتناول وجبتي

الإفطار والعشاء أيضاً.

هـ - أدبيات الرسالة الذهبية: إن الأدبيات المستعملة في الرسالة الذهبية تختلف بشكل واضح عن الروايات الطبية لدى الشيعة؛ كما أن هناك تشابهاً تاماً بينها وبين مؤلفات الطب اليوناني والهندي؛ وإن كانت تخالفها في بعض الموارد أيضاً.

و - المفردات المستعملة في الرسالة الذهبية: كما أن هذه المفردات تخالف مفردات الروايات الطبية، وتشابه مفردات المصادر الطبية، وهي مفردات من قبيل: قرن الأيل، وكزمازج، وحب الأثل، وملح أندراني، وأقاقيا، وسكباج، ومرزنجوش، وشيرخشت، وآبز، وتمريخ، وثجير العصفور، وما إلى ذلك.

ز - اختلاف عبارات الرسالة الذهبية مع مبادئ علم الإمام عليه السلام: ورد في مقدمة الرسالة الذهبية أن علم كاتبها بهذه الأمور كان نتيجةً للتجربة الشخصية والاختبار؛ إذ يقول فيها: «عندي من ذلك ما جرّبته وعرفتُ صحته بالاختبار ومرور الأيام، مع ما وقفني عليه من مضي من السلف، مما لا يسع الإنسان جهله، ولا يُعذر في تركه؛ فأنا أجمع ذلك مع ما يقاربه مما يحتاج إلى معرفته»^(٥٤). ولا يخفى أن هذه العبارة تتنافى بشكل واضح مع مبادئ علم الإمام عليه السلام، وسعة علمه الغيبي.

ومن الملفت أن هذه العبارة تشبه عبارة مسيح بن حكيم الدمشقي - وهو الطبيب الخاصّ لهارون الرشيد -، في كتابه (الرسالة الهارونية)، إلى حدّ كبير؛ إذ قال في وصف رسالته: «هذا ما بلغتُ تجربته، واختبرته، ووقفتُ على أكثره، وما لم أخبر به أخذته عن الثقات من أهل الدين والورع»^(٥٥).

استنتاج وتقييم —

بالنظر إلى اشتغال المصادر القديمة على إشارة إلى رسالة بعنوان «الرسالة الذهبية» أو «طب الرضا عليه السلام» لا يكون احتمال صدور رسالة من هذا النوع عن الإمام الرضا عليه السلام منتفياً؛ إلا أن كتاب «الرسالة الذهبية» الموجود حالياً بين أيدينا لم تثبت نسبته إلى الإمام الرضا عليه السلام، ولا يمكن التعاطي معه بوصفه «سنة»، والعمل به على هذا الأساس؛ إذ بالإضافة إلى ضعف راويها الأول، ووجود السقط في إسناده، رُبما

كان يُعاني من التحريف أو التصحيف أيضاً. كما أن القرائن الموجودة في داخل المتن وفي خارجه تقلل من الاعتماد على هذه الرسالة. إن عدم اطلاع الفقهاء السابقين، ولا حتى أطباء الشيعة، على هذا الكتاب، وتماهيه مع سائر الآثار الطبيّة المكتوبة في تلك الفترة، وتناهي بعض مسأله مع المضامين الروائية والطبيّة، وتجويزه لتناول «الترياق الفاروق» في غير موارد الضرورة والاضطرار، يقلل من الاعتماد والتعويل على هذا المتن.

ملحق في تشابه نصوص الرسالة الذهبية مع المصادر الطبيّة القديمة —

١. الرسالة الذهبية: «وليكن الماء ماء السماء إن قدر عليه، وإلا فمن الماء العذب الذي ينبوعه من ناحية المشرق، ماءً برّاقاً أبيض خفيفاً، وهو القابل لما يعترضه على سرعة من السخونة والبرودة، وتلك دلالة على خفة الماء»^(٥٦).

قال الحكيم أبقراط: «إن خير المياه ما نبع وجرى من ناحية المشرق، ويكون مثل ذلك من المياه الفاضلة أبيض برّاقاً وخفيفاً... ويسخن بسرعة، ويُستدل باستحالته على لطافته وحقته، وأما بطيء الاستحالة فإنه يدل على غلظة»^(٥٧).

قال بقراط: «الماء الذي يسخن سريعاً ويبرد سريعاً هو أخفّ المياه، وإن ماء المطر أخفّ المياه وأصفاها وأعذبها وأرقها»^(٥٨).

٢. الرسالة الذهبية: «فمن أراد حفظ الأسنان فليأخذ قرن الأيل محرقاً وكزمازجاً وسعداً وورداً وسنبل الطيب وحبّ الأثل، أجزاء سواء، وملحاً أندرانياً، ربع جزء، فيدقّ الجميع ناعماً، ويستنّ به...»^(٥٩).

قال جالينوس: «لِي حفظ الأسنان... ويحفظ السواك والسنون، ولا يؤكل الحارّ بعقب البارد، ولا البارد بعقب الحارّ. سنون يحفظ على الأسنان صحتّها، صفتها: قرن أيل مُحرق، وكزمازك، وورد، وسنبل الطيب، أجزاء سواء، ملح أندراني، ربع جزء، ويستنّ به...»^(٦٠).

٣. الرسالة الذهبية: «اللبن والنبيد الذي يشربه أهله إذا اجتمعوا ولداً النقرس والبرص»^(٦١).

رسالة بختيشوع للمأمون: «النبيد واللبن إذا اجتمعا ولدا النقرس والبرص»^(٦٣).

٤. الرسالة الذهبية: «ومن أراد أن يقل نسيانه ويكون حافظاً فليأكل كل يوم ثلاث قطع زنجبيل مربى بالعسل»^(٦٣).

رسالة بقراط في تعليم المعالجات: «وإن أحببت أن تكون حافظاً ولا تنسى فكل في كل غداة مثقالاً من زنجبيل مربى بالعسل»^(٦٤).

٥. الرسالة الذهبية: «ومن أراد أن لا يصيبه اليرقان فلا يدخل بيتاً في الصيف أول ما يفتح بابه، ولا يخرج منه أول ما يفتح بابه في الشتاء غدوة»^(٦٥).

رسالة بقراط في تعليم المعالجات: «وإن أحببت أن لا يُصيبك اليرقان فلا تدخل البيت إذا كان مردوداً قبل أن يفتح بابه، ولا تخرج من البيت أول ما يفتح الباب أيام الشتاء حين تذهب من البيت، تسلم من اليرقان والزكام»^(٦٦).

٦. الرسالة الذهبية: «ودخول الحمام على البطنة يولد القولنج»^(٦٧).

رسالة بختيشوع للمأمون العباسي في تدبير البدن: «ودخول الحمام على امتلاء الجوف يولد القولنج»^(٦٨).

٧. الرسالة الذهبية: «وأكل الأترج بالليل يقلب العين ويوجب الحول»^(٦٩).

رسالة بختيشوع للمأمون العباسي في تدبير البدن: «وأكل الأترج يولد الحول»^(٧٠).

التذكرة المأمونية: «وأكل الأترج بالليل يورث الحول في الأولاد»^(٧١).

٨. الرسالة الذهبية: «ومياه الثلوج والجليد رديّة لسائر الأجساد، وكثيرة الضرر جداً»^(٧٢).

قال بقراط: «ومياه الثلوج والجليد رديّة جداً»^(٧٣).

قال بقراط: «أما ماء الثلوج وماء الجمد فكله رديء»^(٧٤).

الهوامش

(١) انظر: العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٥٩: ٣٠٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ. وقد ورد نص الرسالة الذهبية في كتاب بحار الأنوار (٥٩: ٣٠٧ - ٣٥٦). وبسبب اشتهاه هذه النسخة فسوف تكون الإحالات إلى هذه النسخة الموجودة في بحار الأنوار.

(٢) انظر: المصدر السابق ٥٩: ٣٥٦. (نقلاً عن: أبو محمد الحسن القمي).

(٣) يوحنا بن ماسويه: من أصول سريانية، نصراني المذهب. أمره هارون الرشيد بترجمة الكتب الطبية القديمة التي كانت موجودة في أنقرة وعمورية وبلاد الروم، والتي تم الاستيلاء عليها بعد بسط المسلمين سلطتهم على تلك الأصقاع، ومن هنا فقد تم تحويله منصب (أمين دار الترجمة). وقد بقي في هذا المنصب مدة خلافة الرشيد والأمين والمأمون والمتوكل. وكان حنين بن إسحاق تلميذه. توفي في سامراء سنة ٢٤٣هـ. وقد ترك بعض المؤلفات في علم الطب، ومنها: كتاب الأدوية، وكتاب الأغذية، وكتاب الفصد والحجامة. انظر: كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ٢ - ٤: ٢٦٤، ترجمة: السيد يعقوب بكر، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

(٤) جبرئيل بن بختشوع: ثالث مشاهير الأطباء في العصر العباسي، متخصص في الطب اليوناني. أخذه جعفر البرمكي بعد وفاة والده بختيشوع إلى الخليفة هارون الرشيد، ومن حينها أصبح طبيبه الخاص. وحظي بمكانة مرموقة في بلاطه، وتولى من قبله رئاسة نقابة الأطباء في بغداد. وبقي محتفظاً بهذا المنصب في عهد الأمين. وكانت وفاته في عصر المأمون سنة ٢١٣هـ. من أعماله: كتاب الروضة الطبية. انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ١٣٧ - ١٣٨، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.

(٥) هكذا ورد في الأصل الفارسي (بهلة)، وهذه هي الصيغة الواردة في كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، وأما في متن بحار الأنوار فقد ورد بصيغة (سلهمة)، وفي هامش البحار (بلهمة). (المعرب).
(٦) صالح بن بهلة الهندي: من الأطباء البارزين والمرموقين في أساليب الطب الهندي. يقال: إنه كان في الطب مثل جبرائيل في العلم بمقالات الروم. وكان يقيم في بغداد في خلافة هارون الرشيد. وقد نقل عنه ابن أبي أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء) حكاية عجيبة بشأن علاجه إبراهيم بن صالح، وهو ابن عم هارون الرشيد بعد الفراغ من غسله وتكفينه. (انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٤٣٧ - ٤٣٩).

(٧) انظر: الشيخ محمد بن حسن الطوسي، الفهرست: ٢٢٣، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مؤسسة نشر الفقاهة، ط ٣، قم، ١٤٢٩هـ.

(٨) انظر: الطوسي، الفهرست، تصحيح: المحقق الطباطبائي.

(٩) محمد بن علي ابن شهرآشوب، معالم العلماء: ١٠٣، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٠هـ.

(١٠) انظر: الشيخ منتجب الدين علي بن عبيد الله ابن بابويه، الفهرست: ٩٦، تحقيق: السيد جلال

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- الدين المحدث الأرموي، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٣٦٦هـ.ش.
- (١١) انظر: الميرزا عبد الله أفندي الإصفهاني، رياض العلماء ٤: ٣٦٤، تصحيح: السيد أحمد الحسيني، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣هـ؛ الميرزا عبد الله أفندي الإصفهاني، تعليقة أمل الآمل: ٢٢٩، تدوين وتحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤١٠هـ - ١٣٦٩هـ.ش؛ الميرزا حسين بن محمد تقي النوري، خاتمة المستدرک ١: ٢٢٤، رقم ٢، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٢٠ - ١٤٠٧هـ؛ الآغا محسن بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٣: ٣٦٤، مكتبة الغري، النجف الأشرف، ١٣٥٥هـ.
- (١٢) انظر: العلامة المجلسي، بحار الأنوار ١: ١١.
- (١٣) انظر: المصدر السابق ١: ٣٠.
- (١٤) انظر: علي صدرائي خوئي، فهرستگان نسخه هاي خطي حديث وعلوم حديث شيعه ٤: ٧٣ - ٧٥، دار الحديث، قم، ١٣٨٢هـ.
- (١٥) انظر: «رساله ذهبيه (در علم طب) منسوب به حضرت رضاء» (الرسالة الذهبية (في علم الطب) المنسوبة إلى الإمام الرضا)، مجلة دانشكده ادبيات وعلوم إنساني دانشگاه طهران، العدد ١٠١ - ١٠٤، ترجمها إلى اللغة الفارسي: أبو علي حسن بن إبراهيم السلماسي، تصحيح: مهدي درخشان، السنة الخامسة والعشرون، خريف ١٣٦٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٦) انظر: أبو الفضل حافظيان، فهرست عكسي كتابخانه آية الله مرعشي (الفهرست المصور لمكتبة آية الله المرعشي) ٣: ١٦٦، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٣٦٩هـ.ش.
- (17) Hart wig Derenbourg, Manuscrits Arabes De Lescorial, Tome Pvemier No 707, P. 507. Paris, 1884.
- (١٨) انظر: العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٥٩: ٣٠٦ - ٣٠٧.
- (١٩) أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي: ٣٢٧، رقم ٩٠١، تحقيق: السيد موسى الشيبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٦، قم، ١٤١٨هـ.
- (٢٠) الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، رجال الطوسي: ٣٦٤، رقم ٥٤٠٤، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٤، قم، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٢١) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ٢٢٣ - ٢٢٤، رقم ٦٢٦.
- (٢٢) أحمد بن حسين ابن الفضائري، الرجال لابن الفضائري: ٩٢، رقم ١٣١، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلاي، دار الحديث، ط١، قم، ١٤٢٢هـ.
- (٢٣) العلامة الحلّي، رجال العلامة الحلّي: ٢٥١.
- (٢٤) السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٦: ١٩١، ط٥، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- (٢٥) انظر: جعفر السبجاني، كليات في علم الرجال: ٣١١ - ٣١٦، مركز مديريت حوزه علميه قم، قم، ١٤٠٨هـ - ١٣٦٦هـ.ش؛ مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ١٦٠ - ١٨٠، تدوين: محمد علي صالح المعلم، قم، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- (٢٦) الشيخ الطوسي، الفهرست: ٢٢٣ - ٢٢٤، رقم ٦٢٦.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

- (٢٧) ما بين المعقوفتين لم نجدَه في موضع الإحالة. (المعرب).
- (٢٨) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١٦: ١٩١.
- (٢٩) كما في عمل الحائض، انظر: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٤: ٢٤٣، تصحيح: محمد باقر البهبودي، المكتبة الرضوية لإحياء تراث الجعفرية، ط٢، طهران، ١٣٨٨هـ.
- (٣٠) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٥٩: ٣٠٦.
- (٣١) المصدر السابق ٥٩: ٣٠٧.
- (٣٢) انظر: السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١٨: ٣٤٠. قال السيد الخوئي: «وليس في هذه الطبقة مَنْ يكون معروفاً يُسمّى بـ (محمد بن هشام) غير الخثعمي. روى الشيخ بسنده... محمد بن هشام الخثعمي من أصحاب أبي عبد الله ﷺ، [وكانوا يسمونه محمد بن هشام الكوفي أيضاً]».
- (٣٣) الجُزرة: بالكسر ثمّ السكون: موضعٌ بتهامة... والحَضْر: بفتح الحاء وسكون الضاد: ... اسمٌ مدينةٍ بإزاء تكريت في البرية، بينها وبين الموصل والفرات. (انظر: ياقوت الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان ٢: ٢٦٧ - ٢٧١، دار صادر، بيروت).
- (٣٤) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ١٦٧ - ١٦٩، ١٦٩، ١٤١٩هـ.
- (٣٥) انظر: المصدر نفسه.
- (٣٦) انظر: الشيخ الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٤: ٢٤٣.
- (٣٧) انظر: العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٥٩: ٣٢١.
- (٣٨) انظر: إيتان كلبيرغ، كتاب خانه ابن طاووس وأحوال وآثار آن (مكتبة ابن طاووس وأحوالها وآثارها): ٢٦٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد علي قرائي ورسول جعفریان، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٣٧١هـ.ش.
- (٣٩) انظر: محمد بن حسن بن محمد الفاضل الهندي الإصفهاني، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ٧: ١٩، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط٣، قم، ١٤٣١هـ.
- (٤٠) انظر: السيد علي بن محمد الطباطبائي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ١١: ٣٥، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، ط٢، ١٤٢١هـ.
- (٤١) انظر: الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٩: ٥٨، تحقيق: محمود قوجاني، انتشارات إسلامية، طهران.
- (٤٢) انظر: العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٥٩: ٣٢٠.
- (٤٣) انظر: العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، تذكرة الفقهاء ١٢: ١٤٠، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم، ١٤١٤هـ - ١٣٧٢هـ.ش. وفيه: (ولا يجوز شربه للتداوي، إلاّ مع خوف التّلف).
- (٤٤) انظر: المحقّق عليّ بن حسين الكركي، جامع المقاصد ٤: ٢١، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨هـ.
- (٤٥) انظر: العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٥٩: ٣٤٦.

- (٤٦) محمد بن الحسن المشهدي، الفوائد الرضوية: ٩٦، نشر: المطبعة العلمية، ط١، قم، ١٤٠٠هـ.
- (٤٧) حسين بن عبد الله ابن سينا، القانون في الطب: ٣: ٢٢٦٩، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- (٤٨) انظر: العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩: ٣١٨.
- (٤٩) انظر: العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩: ٣١١.
- (٥٠) انظر: محمد محمدي ري شهري، دانش نامه قرآن وحديث (موسوعة القرآن والحديث)، باب الأكل، دار الحديث، قم، ١٣٩٠هـ.ش؛ موسوعة الأحاديث الطبية ٢: ٤٧٧ - ٤٨٣.
- (٥١) انظر: الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي: ٦: ٢٨٩، ح١٠.
- (٥٢) حسين بن عبد الله ابن سينا، القانون في الطب: ١: ٢٣٠، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- (٥٣) انظر: العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩: ٣١١.
- (٥٤) انظر: العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩: ٣٠٧.
- (٥٥) مسيح بن حكم الدمشقي، الرسالة الهارونية: ٤٦٢، مؤسّسة مطالعات تاريخ پزشکی، طب إسلامي ومكمل دانشگاه علوم پزشکی ایران، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.
- (٥٦) العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩: ٣١٥.
- (٥٧) علي بن سهل بن ربن الطبري، فردوس الحكمة: ٣٥١، مؤسّسة مطالعات تاريخ پزشکی، طب إسلامي ومكمل دانشگاه علوم پزشکی ایران، طهران.
- (٥٨) إسحاق بن عليّ الرهاوي، أدب الطبيب: ٧٠، تحقيق: فؤاد سزكين، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- (٥٩) العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩: ٣١٧.
- (٦٠) أبو منصور حسن بن نوح القمري، غنى منى، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، المخطوطة رقم ٤٨٥٠، الورقة ٥٣.
- (٦١) العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩: ٣٢١.
- (٦٢) رسالة بختيشوع للمأمون العباسي في تدبير البدن، رقم ٢ / ١٤٠١، مكتبة حالت أفندي في إسطنبول.
- (٦٣) العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩: ٣٢٤.
- (٦٤) رسالة بقرات الحكيم في تعليم العلاجات، الورقة ٥٤ - ٥٦، مكتبة المرعشي النجفي، رقم ٧٤٦٧.
- (٦٥) العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩: ٣٢٥.
- (٦٦) رسالة بقرات الحكيم في تعليم العلاجات، الورقة ٥٤ - ٥٦، مكتبة المرعشي النجفي، رقم ٧٤٦٧.
- (٦٧) العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩: ٣٢٥.
- (٦٨) رسالة بختيشوع للمأمون العباسي في تدبير البدن، رقم ٤ / ١٤٠١، الورقة ١ - ٤، مكتبة حالت أفندي في إسطنبول.
- (٦٩) العلامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩: ٣٢١.
- (٧٠) رسالة بختيشوع للمأمون العباسي في تدبير البدن، رقم ٢ / ١٤٠١، مكتبة حالت أفندي في

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

إسطنبول.

(٧١) جبرائيل ابن بختيشوع، التذكرة المأمونية في منافع الأغذية، رقم ٢ / ٥٠٤، مكتبة بشير آغا في

إسطنبول.

(٧٢) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٥٩: ٣٢٦.

(٧٣) عليّ بن سهل بن ربن الطبري، فردوس الحكمة: ٣٥١.

(٧٤) إسحاق بن عليّ الرهاوي، أدب الطبيب: ٦٦.

كتاب «الاجتماع الديني الشيعي، ثوابت التأسيس ومتغيرات الواقع» مقاربة وصفية تحليلية لواقع تاريخي

أ. نبيل علي صالح (*)

كتاب جديد ومهم صدر حديثاً للباحث العراقي الشَّيْط د. علي المؤمن، وأخذ العنوان «الاجتماع الديني الشيعي - ثوابت التأسيس ومتغيرات الواقع». يثير الكتاب قضية محورية متشعبة وممتدة في الفكر والتاريخ الإسلامي، وفي عمق حركية الاجتماع الشيعي بالذات... وهي قضية لم تتم معالجتها بتوسُّع تحليلي واستطرادٍ وصفي تاريخي أكاديمي، مع أهميتها الفكرية والمعرفية الاجتماعية والتاريخية، ورغم تناولها الجزئي المحدود من قِبَل بعض الكتَّاب والفقهاء والمجدِّدين ضمن مؤلفاتهم الفقهية أو الاجتماعية أو السياسية حول المذهب الإسلامي الشيعي عموماً.

صدر هذا الكتاب في العام الماضي (٢٠٢١م)، عن مركز دراسات المشرق العربي (لبنان - بيروت)، وهو يقع في ٣٣١ صفحة، إضافةً إلى ملحقين للمراجع والفهرسة.

استعان الباحث؛ لإنجاز كتابه، بأكثر من ٢٠٠ كتاب ومرجع فكري

(*) كاتبٌ وباحثٌ سوريٌّ، مهتمٌّ بشؤون الثقافة العربية والإسلامية ومختلف إشكاليَّاتها التاريخية والمعاصرة. له كتبٌ ومقالاتٌ عديدةٌ ومتنوعة.

وسياسي وفلسفي واجتماعي، كما عاد إلى أكثر من ٢٠ مقالةً وبحثٍ ودراسةً تخصّ الموضوع السابق أو تفرعاته المتعددة.

يتألّف الكتاب من تسعة فصول، نستعرضها سريعاً كما يلي:

الفصل الأول: منهج دراسة الاجتماع الديني الشيعي.

الفصل الثاني: المسار التاريخي للنظام الاجتماعي الديني الشيعي.

الفصل الثالث: البنية العقديّة والفقهية للاجتماع الديني الشيعي.

الفصل الرابع: المرجعية الدينية - قيادة النظام الاجتماعي الديني الشيعي.

الفصل الخامس: الحوزة العلمية - المؤسّسة الدينية للنظام.

الفصل السادس: إعادة مأسسة منظومة المرجعية الشيعية.

الفصل السابع: عناصر قوّة الاجتماع الديني الشيعي.

الفصل الثامن: إشكاليات الهوية الشيعية.

الفصل التاسع: المرجعية الشيعية بعد السيستاني والخامنئي.

النتائج والخاتمة.

بيان مختصر للمحتوى —

وسنحاول في هذه العُجالة الفكرية تسليط الضوء على محتويات هذا الكتاب وطبيعة مضامينه الأساسية؛ لتعرّف على طروحاته وأفكاره، وماهية الجدّة الممكنة ملامستها فكرياً وعملياً في معالجته لقضيةٍ محوريةٍ انشغل بها عموم التفكير والسلوك الاجتماعي الديني عند الشيعة بالذات (وعند غيرهم بطبيعة الحال؛ حيث التفكير بالآخر قد يتفوّق أحياناً على التفكير بالذات)، دونما تأسيسٍ منهجيّ تنظيمي عملي لها، بل بقيت متناثرةً ومبعثرةً نظرياً بين طيّات النصوص ومظانّ الكتب والمفاهيم والفتاوى الدينية، حتّى اندلاع الثورة الإسلامية في إيران، التي تحوّل بموجبها الاجتماع الديني الشيعي (السياسي) - عبر إحدى قنواته الاجتهادية، وهي: ولاية الفقيه - إلى واقعٍ دستوري قانوني دولتي - إذا صحّ التعبير -، ارتدى جسم الدولة - في مبانيتها وهياكلها المؤسسية الحديثة - لأول مرّة في التاريخ الإسلامي الحديث.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

نؤكد بدايةً على أنّ مصطلح «الاجتماع الديني الشيعي»، كخلفية نظرية تحاول تأطير الشيعة في بُعد اجتماعي وسياسي ديني واحد متميز عن اجتماع ديني آخر لم يتمّ تداوله. كما قلنا. في الفضاء الثقافي والديني الإسلامي إلاّ خلال الفترات الزمنية اللاحقة لظهور المعالم التأسيسية الأولى لمجمل المنظومة التفكيرية الشيعية، خاصّة بعد انتصار ثورة إيران الإسلامية عام ١٩٧٩م، حيث أعيد التركيز مجدداً على كامل تلك المنظومة، بما فيها من رؤى واعتقادات الشيعة الإمامية في العالم كلّ، وهم كانوا. بطبيعة الحال. معروفين كجماعة دينية أو كتيارٍ ومذهبٍ إسلامي له أصوله العقديّة والطقوسية وانتماؤه الولائيّ لخطّ (وفكر ونهج) أهل البيت عليهم السلام، ولكن وصولهم إلى الحكم والسلطة السياسية مجدداً في العصر الحديث أعاد التركيز مجدداً على أهمّ مفردة من مفردات هذا الاجتماع الديني الشيعي، وهي مفردة «ولاية الفقيه»، التي استندت إليها الثورة. كما قلنا. لبناء هيكل الدولة بطابعها الإسلامي الجديد، وفقاً للمنظور والبنية الفكرية الدينية الشيعية، بكلّ أبعادها السياسية والإدارية والحقوقية.

وعندما نتحدّث هنا عن «اجتماع ديني شيعي» لا بدّ أن تكون السياسة فيه حاضرةً بقوةً على مستوى بيان الغاية منها، ومعرفة العلاقة بين المراجع والناس، والمراجع والدولة، وعلاقات الناس بمنظومتها الاعتقادية الدينية في سياق تفاعلها مع مؤسّسات الدولة، ومفردات بناء الدولة، في بنيتها وطبيعة مكوناتها الجماعية الأهلية والمدنية المتنوّعة والمتعدّدة. يعني هي قضيةٌ تتشعب منها قضايا كثيرة في مستوياتٍ متعدّدة ومتشابكة، وقد تكون متضاربةً.

ففي الفصل الأوّل من هذا الكتاب، والذي حمل العنوان التالي: «منهج دراسة الاجتماع الديني الشيعي»، يقول الكاتب: إنه اعتمد على المنهج الوصفي التحليلي والدراسة التاريخية، حيث يستحضر المشهد ويفكّك محتوياته، ومن ثمّ يحاول إعادة تأسيسه وبناء عمرانه المعرفي بصورةً زاهية جديدة، من باب الإصلاح والتجديد والتأصيل للواقع.

يعتقد الكاتب أنه تمكّن من القبض على مفاصل النظام الاجتماعي الديني

الشيعة في كل ما يتعلق بهيكليته ومكوناته وأجزائه و أنساقه الداخلية، وطبيعة علاقاته مع الآخر المختلف مذهبياً ودينياً وفكرياً وسياسياً.

يبدأ الكاتب بتعريف «النظام الديني الاجتماعي الشيعي» من حيث إنه ظاهرة مركبة، اجتماعية تاريخية إنسانية، تستند إلى قواعد تأسيسية نظرية، عقديّة وفقهية وتاريخية، وتقف على بنى اجتماعية دينية، واجتماعية سياسية، واجتماعية ثقافية، واجتماعية معرفية.

ويعتبر الكاتب أنّ علم الاجتماع الديني هو منهجٌ معرفيٌّ نشأ في الغرب كردّ فعلٍ على احتكار الكنيسة للدراسات المعنية بالأديان وتطورها التاريخي وفلسفتها وعقائدها. ولكنه منهجٌ اصطبغ بالعلمانية، وبرزت فيه منهجياتها السوسولوجية والأنثروبولوجية والأثنولوجية الدينية، التي قدّمت تفسيراتٍ وشروحاتٍ علمانيةً لنشوء الأديان، وتطورها، ولتعريف المقدّس والمدنّس.

ويبيّن الكاتب أنّ علم الاجتماع الديني التقليدي يمثّل الفهم السوسولوجي العلماني للدين. وهو أمرٌ مختلف عن علم الاجتماع الديني الجديد. الذي ينظر له، القائم على دراسة الدين من داخل نصوصه ومعطياته ومفاهيمه، من خلال علم العقيدة وعلم الفقه وعلوم النصّ المقدّس، وتاريخ الأنبياء والأديان.

ويعتبر الكاتب أنّ علم الاجتماع الديني المعاصر قاصرٌ جداً عن دراسة النظام الديني الاجتماعي الشيعي أو الظاهرة الدينية الاجتماعية، حيث إنها ظاهرة اجتماعية سياسية ثقافية مركبة، تضمّ تحت جناحها كلّ المنتمين إلى المذهب الشيعي الاثني عشري حصراً، سواء المنتمي بالوراثة أو المنتمي بالاكتساب العميق، وسواء كان هؤلاء المنتمون متدينين ملتزمين بالجوانب الإيمانية والشعائرية أو غير متدينين.

ويؤطر الكاتب الشخصية الشيعية المنتمية لفضاء المذهب الشيعي بعدة عناصر، تشكّل بمجموعها قوام هذه الشخصية المتكاملة في إيمانها العقدي النظري، وهذه العناصر هي: العنصر العقدي؛ العنصر الفقهي؛ العنصر السلوكي؛ العنصر التاريخي؛ العنصر الاجتماعي. ويضاف إلى تلك العناصر ميزة أساسية، بل حيوية جوهريّة، لهذا الاجتماع الديني الشيعي، وهي ميزة: نيابة سلطة النظام

الاجتماعي الشيعي عن القائد الحقيقي الغائب، وهو الإمام محمد بن الحسن المهدي المنتظر عليه السلام..

- ويبرز الكاتب - في هذا الفصل - ستّ ظواهر (مفردات) متفرّعة (أساسية) عن النظام الاجتماعي الشيعي، وهي:
- ١- السلطة السياسية.
 - ٢- المؤسسة الدينية العلمية.
 - ٣- الشعائرية الوجدانية والطقسية.
 - ٤- المال الشرعي.
 - ٥- المؤسسات الداعمة.
 - ٦- القاعدة الاجتماعية.

ويعيد المؤلف التأكيد على أن مصطلح النظام الاجتماعي الديني السياسي لا يعني فقط مفهوم المرجعية الدينية الشيعية، بل هو نظاماً اجتماعي ديني مكوّن من المذهب الشيعي والطائفة الشيعية، حيث تقف المرجعية الشيعية على رأس الاجتماع الديني الشيعي؛ لتكون مرجعيةً قياديةً ورعايةً لهذا النظام.

ويؤكد الكاتب أنه توصّل إلى صياغة هذا المصطلح (النظام الاجتماعي الديني الشيعي) من خلال بحثه عن مصطلح جامع يستوعب كلّ جوانب الكيانية الشيعية في بُعديها النظري والعملي، زَعماً منه بأن هذا المصطلح يقارب حقيقة هذه الكيانية الاجتماعية الدينية الثقافية السياسية، التي تعبّر عن واقع الشيعة الإمامية الاثني عشرية، ومساهمهم التاريخي والجغرافي، بوصفهم أكبر جماعةٍ بشريةٍ منظمّةٍ في العالم، يصل عددها إلى ٤٠٠ مليون نسمة تقريباً.

ويعتبر الكاتب - وفقاً لمنهجه الوصفي التحليلي - أن الشيعة (كمجتمع) يتميّزون عن غيرهم بتحوّلهم إلى جماعةٍ مستقلة - غالباً - عن الدولة في مساراتها الدينية والاجتماعية والسياسية والمالية والحسبية.

وأما عن هيكلية هذا النظام الاجتماعي الديني الشيعي فيعتبر المؤلف أنه يضمّ عشرة أجزاء، تقف على رأسها - وفي مقدّماتها - المرجعية الدينية العليا (ولاية الفقيه).

وفي الفصل الثاني من هذا الكتاب، والذي حمل عنوان: «المسار التاريخي للنظام الاجتماعي الديني الشيعي»، يستعرض الكاتب بدايات تأسيس النظام الديني الشيعي الذي وُضع على يد الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، وإنجاز واقعة السقيفة في المدينة المنورة عام ١١هـ، الموافق ٦٢٣م، بما يعني أن الحدث التأسيسي لهذا النظام الديني الشيعي هو مخرجات واقعة السقيفة. وهو حدثٌ مركّب ينطوي على بُعْدٍ عقديّ أساس، عنوانه «الحقّ الشرعي»، المستند إلى وصيّة الرسول صلى الله عليه وآله للإمام عليّ عليه السلام في خلافته، أيّ إنه حقّ ديني، وليس حقّاً سياسياً. وهذا الوَعْيُ الديني (والسياسي) بات ركيزة الأطروحة الفكرية والسياسية لمدرسة وخطّ أهل البيت عليهم السلام في امتداد الأيام والعصور، وهي أطروحةٌ تعطي للحاكم الشرعي بُعْداً تأسيلياً دينياً، وليس سياسياً فحسب.

ويتابع الكاتب استعراضه التاريخي لمآلات تكريس مدرسة الخلافة في العصور اللاحقة، وخاصةً بعد استئثار آل أمية بالحكم (دولةً ومقدّرات وثورات)، وتحويلهم النظام إلى مُلكٍ عضوض، ومركّب ثيوقراطي (ديني علماني سلطاني)، متشبهً بالنظام «القسطنطيني الروماني المسيحي»، دون نسيان وضع لافتات وشعارات ومسوح دينية ظاهرة شعاراتية؛ لكي تضفي على سلطتها شرعية خلافة رسول الله صلى الله عليه وآله. وهذا ما نجحت فيه للأسف هذه السلطة، التي بنت لنفسها هويّةً معيارية تاريخية ارتزاقية خاصّة، قبضت بموجبها على رأسمال الأمة المادّي لعدّة عقود، ووحدتها (الأمة) ضمن اجتماع عقدي سياسي جديد في مواجهة نظام اجتماعي ديني آخر للشيعية، وهو نظامٌ بقي مستقلاً عن آلة الحكم والرئاسة والدولة، التي كانت في نظره غير شرعيّة.

وهكذا، مع مرور الأيام، وبعد الانتهاء من عصر الإمامة لتبدأ مرحلة الغيبة (غيبة الإمام المهديّ المنتظر / الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية) في العام ٢٦٠هـ - ٨٧٤م، استمرّ النظام الديني الاجتماعي الشيعي تحت قيادة زعماء الشيعة الدينيين في بغداد ابتداءً، ثمّ في النجف لاحقاً، حيث بات الفقيه المتصدّي هو الزعيم الديني والمرجع الاجتماعي والسياسي والقضائي للشيعية، في امتداد الزمن كلّهُ، حتّى يخرج الإمام المنتظر عليه السلام.

وقد تمكّنت هذه المرجعية، من خلال استقلاليتها عن الخطّ الرسمي الحاكم، من المحافظة على:

١. تراث الأئمة وآل بيت رسول الله ﷺ ومواريتهم الفكرية والقيمية والعملية.
 ٢. حفظت الشيعة، كأفراد وجماعة، على طول التاريخ..
 ٣. خلقت للشيعة كياناً اجتماعياً دفاعياً منظماً، بالرغم من كلّ محاولات الهيمنة والتمزيق والقمع والاجتثاث والتصفية، التي ارتكبتها الخطوط والزعامات السياسية الزمنية الحاكمة، على مرّ الأيام والدهور الإسلامية.
- بعدها يتحدث الكاتب عن عصور الشيعة الستة، وازعاً لها التحقيب الزمني التالي:

١. عصر الإمام عليّ ﷺ (في المدينة والكوفة)، استمرّ ١١٢ سنة (من ٦٣٢م إلى ٧٥٠م).
٢. عصر الإمام الصادق ﷺ (في المدينة والكوفة)، استمرّ ١٢٨ عاماً تقريباً (من ٧٥٠م إلى ٨٧٤م).
٣. عصر الشيخ عثمان بن سعيد العمري (في بغداد)، استمرّ حوالي ١٨٨ عاماً (من ٨٧٤م إلى ١٠٥٦م).
٤. عصر الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (في بغداد)، استمرّ حوالي ٤٥٩ عاماً (من ١٠٥٦م إلى ١٥٠١م).
٥. عصر إسماعيل الصفوي (في تبريز وأصفهان)، استمرّ حوالي ٢٦٢ عاماً (من ١٥٠١م إلى ١٧٦٣م).
٦. عصر روح الله الموسوي الخميني (في قم وطهران)، بدأ في العام ١٩٧٩م، وما زال مستمراً حتى تاريخه.

وضمن هذا الفصل يشير الكاتب (د. علي المؤمن) إلى عوامل انهيارات العصور الشيعية اللاحقة، معترفاً بوجود أسباب وعوامل مرّضية داخلية، قبل الحديث عن مؤامرات خارجية، ومركّزاً على عدم وضوح المشروع، وافتقاره لاستراتيجيا السياسة والحكم، وتناحر أطرافه، وتشوّت قراراهم، والافتتاع بالمكاسب الخاصة من قبيل

بعض الشيعة.

وفي الفصل الثالث من الكتاب، وهو تحت عنوان: «البنية العقدية والفقهية للاجتماع الديني الشيعي»، يتحدث الكاتب عن قاعدة نيابة الإمام المعصوم، كمبدأ عقدي شيعي، ومبدأ التقليد، وهو من المبادئ الفقهية الأساسية في منظومة الفقه الشيعية، والتي يركز فيها على ولاية الفقيه، كإحدى أهم آليات وبنى التقليد العملية في الفكر الإمامي بعد غيبة المعصوم، مستعرضاً آراء العلماء فيها.

ويبين الكاتب أن منظومة التقليد عند الشيعة الإمامية قائمة وموجودة تاريخياً منذ غيبة الإمام المهدي المنتظر، حيث دخلت مدرسة الإمامة عصراً وعهداً ومرحلة جديدة كانت تتطلب تحديد شكل النظام الشيعي ومضمونه وصاحب الحق الشرعي في قيادته. حيث لجأ - كما يؤكد الكاتب - المحدثون الشيعة إلى أحاديث الأئمة التي أناطت هذا المنصب بالفقهاء أو العلماء أو رواة الأحاديث، وهي كلها تسميات لمعنى واحد. ويشير الكاتب إلى أهم تلك الأحاديث، ومنها: «العلماء ورثة الأنبياء»؛ و«العلماء حكّام على الناس»؛ و«أما من كان من الفقهاء، صائناً لنفسه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»؛ و«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»، فضلاً عن أحاديث أخرى كثيرة داعمة، تؤكد على وجوب التقليد، وتدلّ - كما يرى الكاتب - على صلاحية الولاية الدينية والقيادة الاجتماعية الشاملة للفقيه كحد أدنى.

وهنا يبيّن الكاتب أن الفقهاء يذهبون إلى أن الدلالات الجوهرية لهذه الأحاديث تحدّد خمس وظائف أو صلاحيات حصريّة للفقيه، وكلّ واحدة منها تمثل ولاية فرعية من ولاية الفقيه:

١. وظيفة فقهية، تتمثل في الإفتاء.
٢. وظيفة تحكيمية، تتمثل في القضاء.
٣. وظيفة مالية، تتعلق بشؤون الحقوق الشرعية.
٤. وظيفة حسبية، تتعلق بإدارة شؤون المجتمع الشيعي.
٥. وظيفة سياسية، تتعلق بإقامة الدولة الإسلامية وقيادتها.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

وفي سياق آخر من هذا الفصل، وتأكيداً على مبدأ ولاية الفقيه، يتحدث الكاتب عن تأصيل هذه الولاية الشاملة منذ أيام الشيخ المفيد (أي قبل ١٠٥٠ عاماً)، ويتابع قراءته التاريخية لهذا السلسلة من التوثيقات الفكرية التاريخية للعلماء والفقهاء الشيعة الذين أكدوا على هذا المبدأ، وصولاً إلى واقع هذا المبدأ «الفقهي - السياسي» في كل من مدرستي النجف وقم، حيث يؤكد الكاتب أن وجود خلافٍ بينهما حول مبدأ ولاية الفقيه كمبدأ مركزيٍّ وأساسيٍّ في منظومة التفكير الاجتماعية الدينية الشيعية هو محض هراء، وحديثٌ دعائي انفعالي بعيدٌ عن لغة العلم والواقع القائم، وحتى لو كان يوجد خلافٌ بين المراجع، سواء في النجف أو قم، فهو خلافٌ علمي بحثٌ، وليس خلافاً في أصل وبيئة مبدأ ولاية الفقيه، بل في مساحاته.

ويلقي الكاتب الضوء على مبدأ ولاية الفقيه، الذي وصل إلى أعلى درجات تطبيقه خلال عهد الإمام الخميني، الذي فجر الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، معتبراً أن البداية الحقيقية للنهضة المنهجية في بحوث ولاية الفقيه جاءت مع الإمام الخميني، فكانت المرة الأولى في تاريخ النظام الاجتماعي الديني الشيعي التي يؤسس فيها أحد الفقهاء لأطروحةً فقهية متكاملة في شمولية ولاية الفقيه لوظيفة الحكم، ويدعو صراحةً إلى تطبيقها.

ويشير الكاتب إلى أن ثورة الإمام الخميني ودولته ترافقت معها نهضةٌ بحثية علمية واسعة متفرّدة، في موضوعات ولاية الفقيه خاصة، والفقهاء السياسي الإسلامي الشيعي عامة، ومن تلك البحوث الرائدة:

١. كتاب «الإسلام يقود الحياة»، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٩٨٠م).

٢. «دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية»، للشيخ حسين بن علي المنتظري (٢٠٠٩م).

٣. «الفقه السياسي»، للشيخ عباس علي عميد الزنجاني (٢٠١١م).

وفي الفصل الرابع من الكتاب، وهو بعنوان: (المرجعية الدينية، قيادة النظام الاجتماعي الديني الشيعي)، يقدم لنا الكاتب رؤية تاريخية فكرية تحليلية عن ثوابت المرجعية الشيعية، وتطور المفاهيم التدييرية العقلانية، ومواصفات المرجع المتصدي

للفتيا والشأن العام.

ويعتقد الكاتب أن المرجعية الدينية في مدرسة أهل البيت عليهم السلام تمثل امتداداً موضوعياً للإمامة في عصر الغيبة، وما يترتب على ذلك من مسؤوليات وحقوق وواجبات علمية ودينية واجتماعية ومالية تقع على عاتق المرجع الديني، بما يعني أن المرجعية ليست فقط ذات طابع أو شأن اختصاصي ديني، بل هي مسؤوليات اجتماعية وحياتية وتديرية إجرائية، أي هي - بحسب الكاتب - منظومة دينية اجتماعية، وحتى سياسية.

وعن الاختلاف بين المراجع، الذي قد يظهر في سياق ممارستهم لمسؤولياتهم بين مقلديهم، يبين لنا الكاتب أن الخلاف ليس حالة شقاق هنا، وأمر طبيعي أن يحدث الخلاف والتنوع في الآراء، وهو متعارف عليه، شأنه شأن أي خلاف إنساني، شرط أن لا يتسبب بحدوث انشاقات وانقسامات وحالات فتن واضطرابات اجتماعية وغير اجتماعية.

فالمرجعية تبقى دائماً - رغم كل ما قد يحدث من خلاف في وجهات النظر وآراء الفقهاء - تمثل الأبوّة لكل الوجودات الثقافية والسياسية والاجتماعية الشيعية. والخلاف حول المرجعية، وفيها، أفكاراً وشخصاً ومفاهيم وغيرها، لم يكن يوماً خلافاً جغرافياً أو قومياً أو مناطقياً، إلا في مخططات ووسائل الإعلام الطائفية، بحسب ما يرى الكاتب، الذي يتابع قائلاً: إن الخلاف الحقيقي داخل الحوزات العلمية يتصل بالخلاف حول تطبيقات الالتزام بمنهجية عمل الحوزة وسياقاته المتعارفة، وأهمها: طريقة طرح بعض علماء الدين أنفسهم كمجتهدين ومراجع خارج السياقات المتعارفة، وطرح بعض الأفكار المتعارضة مع مشهور المذهب، أو ممارسة ترتبط بالشأن العام تتعارض مع الخط العام الذي تمثله المرجعيات العليا المتصديّة؛ الأمر الذي يساهم في تمزيق الواقع الشيعي. وهنا يقدم لنا الكاتب عدة نماذج أو أمثلة تاريخية معروفة وموثقة عن الخلافات في مواضعها وشخصها، التي وقعت ضمن الحوزات العلمية أو خارجها.

وضمن الإطار ذاته نجد الكاتب يضع مجموعة شروط أو عناصر معروفة ضمن

أجواء الحوزات العلمية، تمثّل معايير التزام عالم الدين الشيعي بالسياقات الحوزوية المتعارفة والخطّ المرجعي العامّ، وهي:

١. التدرُّج الطبيعي لعالم الدين في الدراسة الحوزوية.
٢. حصول عالم الدين على درجة الاجتهاد من أستاذه المعترف باجتهاده حوزوياً، أو شهادة أهل الخبرة (المجتهدين العدول) باجتهاده.
٣. عدم خروج عالم الدين على الإجماع العقدي والفقهي في القضايا الأساسية.
٤. عدم خروج عالم الدين على المرجعية العليا في القضايا الأساسية ذات العلاقة بالشأن العامّ، حتّى بعد أن يحصل على الاجتهاد، ويطرح نفسه مرجعاً للتقليد، وتتوسّع مساحات نفوذه الديني.
٥. التزام عالم الدين بالسياقات المتعارفة في مرحلة نشر رسالته الفقهية العملية، وإعلان مرجعيّته، ونشر وكلاته.

ويتابع الكاتب حديثه الوصفي التاريخي، في هذا الفصل المهمّ من الكتاب، عن الخلاف في منهجيات العمل بين ثلاثة خطوط مرجعية ظهرت في تاريخ الحوزات العلمية، وتنوّعت إلى ما بين خطّ إصلاحي؛ وآخر ثوري؛ وثالث محافظ.

كما تحدّث عن دور جماعات الضغط والمصالح، ومفهوم الحواشي في مؤسّسة المرجعية، ومن ثمّ قام الكاتب بتحليل وتحديد الفرق بين قدسيّة الدين ومهنيّة الفقيه.

وفي الفصل الخامس من الكتاب (الحوزة العلمية، المؤسّسة الدينية للنظام)، يتحدّث الكاتب عن عدّة نقاط تختصّ بالحوزات العلمية وتطوُّرها التاريخي في النجف الأشرف و قم، ابتداءً من تأسيسهما وإلى أيامنا هذه، حيث يعتبر الكاتب أن الحوزة العلمية النجفية هي العاصمة العلمية الدينية التاريخية للنظام الاجتماعي الديني الشيعي منذ ١٠٠٠ عام، مستعرضاً تاريخ هذه المدينة العلمية، التي شكّلت قاعدة علمية فقهية وتراثية وكلامية واعتقادية (وحاضنة اجتماعية - سياسية) للمذهب الشيعي أو للطائفة الشيعية، منذ بدايات نشأة الحوزة في زمن الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (المعروف بشيخ الطائفة)، وإلى عهد وعصر ومرجعية السيد علي السيستاني في عصرنا وأيامنا هذه.

طبعاً؛ ولعدم التقليل من أهميّة حوزة قم، وما تمثّله هي الأخرى من وجود نوعي مميّز في تاريخ الاجتماع الديني الشيعي، يتحدّث الكاتب عن هذه الحوزة العلمية الرصينة، وعن أصالتها وعمقها التاريخي، إلى أن تحوّلت بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، وإقامة نظام إسلامي وفقاً للمذهب الجعفريّ، إلى مؤسّسة علميّة منظمّة كبرى، حيث أُرسيت فيها نهضة علمية نوعية وكميّة مميزة، وباتت تضمّ مئات الجامعات والمدارس والمعاهد الدينية، ومراكز البحوث والتبليغ والمكتبات العامّة وقاعات المؤتمرات والمؤسّسات الخدمية، وباتت قريبةً من الهيكليات والأنساق والجامعات الأكاديمية، مع احتفاظها بنكهة الدرس المسجدي التقليدي. وهي في مضمونها تشبه أطروحة السيد محمد باقر الصدر في «المرجعيّة الرشيدة».

وفي الفصول اللاحقة يفوص الكاتب أكثر فأكثر في محاولات الجديّة المميزة لإعادة بناء قواعد مُحكّمة ورصينة لمنظومة المرجعية الشيعية.

ففي الفصل السادس (إعادة مأسسة منظومة المرجعية الشيعية) يتحدّث الكاتب عن قضايا مرجعية شيعية تلامس واقع التفكير والممارسة الاجتماعية الشيعية، فردياً وجماعياً، حيث إن تغيّرات الحياة وتطوّرات الواقع العام تقتضي - كما يرى الكاتب - تغيّرات في المفاهيم، وتحولات في المصطلحات والبنى التقليدية القائمة، ولهذا بدأت تظهر مع مرور الأيام مفاهيم وكلمات ومصطلحات جديدة، تهدف إلى توضيح مدلول المرجعيات المعاصرة، فظهرت مصطلحات (المرجعية القائدة) و(المرجعية الرشيدة) و(المرجعية المؤسّسة) وغيرها.

وحاول الكاتب في هذا الفصل التركيز على موضوع مجلس أهل الخبرة (المؤلّف من الحكماء والخبراء وأهل الاختصاص) لاختيار المرجع الأعلى، مؤكداً على ضرورته وأهميته النوعية، شارحاً كيفية عمله، التي تقوم على تقديم المشورة لكلّ مكوّنات النظام وتقرّعاته الدينية والاجتماعية والسياسية والمالية، على أن يتمّ الأمر عبر قواعد نظريّة وأدوات إشراف عمليّة.

ولا ينسى الكاتب أن يمرّ على شروط اختيار المرجع الأعلى، وبالأخصّ منها شرط الأعلميّة، مطالباً بضرورة ترشيد هذا الشرط في ظلّ سرعة التحولات الزمانية

والمكانية ومتطلّباتها، وتراكم الموضوعات والحاجات المجتمعية والتنظيمية، وانحصار خيار الأمة بتفعيل وظائف المرجعية الأخرى، وأيضاً في ظلّ ما قد يظهر من إشكاليّات وأسئلة موضوعية حول مفهوم المرجعية ذاته!

وفي الفصل السابع من الكتاب (عناصر قوّة الاجتماع الشيعي)، يعتبر الكاتب

أن الاجتماع الديني الشيعي يحظى بعناصر قوّة وثبات واستمرار لا يحظى بها أيّ نظام اجتماعي ديني آخر، إسلامي وغير إسلامي، وهي (أي عناصر القوّة) ليست وليدة العصر الحاضر، بل إن بداياتها وقواعدها قديمةٌ قدّم النظام الاجتماعي الديني الشيعي العالمي، الذي وُضِعَ أُسُسُه في عصر غيبة الإمام المهديّ سفيّره الأوّل الشيخ عثمان العمري، بعد العام ٨٧٤م، ثمّ رسّخ دعائمهُ السفراء الثلاثة الذين أعقبوه، إضافةً إلى جهود الفقهاء المؤسّسين الأربعة: الشيخ الصدوق، الشيخ المفيد، السيد المرتضى، والشيخ الطوسي. إلّا أنّ تطوّر هذه العناصر، ونموّ تفرّعاتها، وتبلور مضامينها الفكرية والشعائرية والطقسية، احتاج إلى قرونٍ كثيرة، لتخرج بالصيغ التي هي عليها الآن؛ حيث يتحدّث الكاتب في اثنتي عشرة نقطةً عن أهمّ معالم وعناصر قوّة الاجتماع الديني الشيعي في وقتنا الحالي، وهي: القضية المهدوية؛ المرجعية الدينية؛ ولاية الفقيه؛ التماسك المجتمعي الديني؛ عالمية النظام الشيعي ووحدة مساراته؛ الاستقلال المالي الديني؛ المراقد والمزارات؛ شعائر الإمام الحسين؛ إيران؛ السلطة السياسية؛ التنظيمات السياسية؛ جماعات المقاومة.

وفي الفصل الثامن من الكتاب (إشكاليّات الهوية الشيعية)، يبحث الكاتب

في أهمّ الأسئلة والرهانات الفكرية والسياسية والتنظيمية التي تُثار في وجه الاجتماع الديني الشيعي المعاصر كقوّة جامعة بين مختلف مكوّنات الشيعة ومرجعياتها. فيتناول البحث في هوية الشيعي بين المذهب والقومية والوطن، وغيرها من القضايا المتّصلة بالتعدّد والتنوّع الوطني والمناطقّي والقومي وقواعد التمايز والتكامل وموقف الفكر الشيعي منها.

وفي الفصل التاسع وهو آخر فصول الكتاب، والمعنون: (المرجعية الشيعية بعد

السيستاني والخامنئي)، يتحدّث الكاتب عن نماذج المرجعيات الشيعية المطلقة، وعن

واقع مرجعيّ كُلٌّ من: السيستاني؛ والخامنّي. ثمّ ينتقل للحديث عن المراجع المحتملة لمرحلة ما بعد السيستاني والخامنّي.

وفي آخر الكتاب، يصل الكاتب إلى جملة استنتاجاتٍ وخاتماتٍ على صعيد محاولته تقديم وعيٍ علميٍّ وفكريٍّ بحقائق الاجتماع الديني الشيعي:

- محاولة تأسيس علم اجتماع ديني شيعي.

- الأصول التشريعية للنظام الاجتماعي.

- واقع المرجعية الدينية ومستقبلها.

- الحوزة العلمية، المؤسسة الدينية العالمية للنظام.

- تزاخم الهويات ومقدمات الاندماج.

ويطالب الكاتب في نهاية كتابه بضرورة التجديد في كثير من محددات وشروط التصديّ للمرجعية (وهي أهمّ نقطة قوّة في هذا الاجتماع الدين الشيعي)، حيث يعتبر أن طريقة اختيار المرجع الأعلى في كلٍّ من حاضرته النجف وقم ما زالت تقليديّة متوارثة منذ مئات السنين..

ملاحظات وتأمّلات —

بعد مراجعتي لفصول هذا الكتاب المهمّ والنوعيّ والفريد في تناوله التاريخي الوصفي والتحليلي لقضيّة غاية في الأهميّة وشديدة الصلة بالواقع، وهي قضية الاجتماع الديني الشيعي، والذي أجادَ كاتبه حقيقةً في ضبط مسارات الاجتماع الديني الشيعي، وتبيان معالنه ومعاييرهِ ضمن انتظاماتٍ تاريخيّةٍ ومحدداتٍ فكريّةٍ ممنهجةٍ، بحيث بدت لنا آليّاته ومحدداته، التي منّهجها الكاتب، كالسّد الذي ينظّم (وينسّق) تدفق مياه النهر الجارف، خالقاً حوله بساتين وظلال وارفّة من الخضرة والجمال، أقول: بعد مراجعتي للكتاب يمكن أن أوكد أنّ الكاتب (وهو الخبير المتمرّس في كلّ ما يتعلّق بثقافة أهل البيت وتراثهم وتاريخهم وامتداد حركتهم) نجح بمهارةٍ في بناء أُسسٍ أوليّةٍ لمذهبٍ اجتماعي ديني شيعي جديد، هو قائمٌ وموجود بالقوّة في صلب التاريخ الشيعي الطويل والممتدّ في حركة التاريخ العربي والإسلامي، بل

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

تمكّن الكاتب أيضاً من القبض على أُسُس منهجية لدراسته وتوثيقه، ليس في ذاكرة ووجدان التاريخ والناس، وإنما في عقول الباحثين والمفكرين ومختلف مواقع المؤسسة المرجعية، بما يفرض ضرورة إعادة التركيز على ما سلط عليه الضوء من مفاهيم وإصلاحات وتحليلات نوعيّة، والتوسّع في إبرازه وتطهيره، والعناية المنهجية والعملية به.

ولكن كلّ ما تقدّم لا يمنع أن نضع بعض الملاحظات والرؤى الفكرية السياسية، التي نأمل أن يتّسع لها صدر الكاتب المحترم، وهي بطبيعة الحال قد لا تكون ملاحظات على الكتاب ذاته، بقدر ما هي إضاءات وإشعاعات فكرية متنوّعة، وهواجس معرفية، أطلقها الكتاب من حوله، في ما أثارته وأشعلته مضامين هذا الكتاب من أفكار ورؤى وتأمّلات وتحليلات، وبما يمكن أن يفتح في الذهنية الفكرية للمنظومة الاجتماعية الشيعية من منافذ وإمكانات وتصوّرات فكرية وتاريخية، يجب فتح النقاش الجدّي حولها.

١. حول ولاية الفقيه —

شكّلت ولاية الفقيه مبدأً جوهرياً في منظومة الاجتماع الديني الشيعي، خاصّة بعد النهضة الإسلامية الخمينيّة في إيران عام ١٩٧٩م، والتي استقرّت أن الكاتب يعتبرها «أس» منظومة الاجتماع الديني الشيعي المعاصر.

فمن المعروف أن ولاية الفقيه فكرة «دينيّة - سياسيّة» مغلّة في التاريخ الثقافي والديني الشيعي، وليست حدّثاً طارئاً أو مستجدّاً؛ وسبق لها أن فتحت مجالات لأسئلة كبرى، وأثارت هواجس معرفية وغير معرفية، وحازت (وما زالت تحوز) على نقاشات فكرية واسعة في الدائرة الفقهية الشيعية، بل غير الشيعية أيضاً، وخاصّة بعد تحوّلها إلى واقع سياسي ملموس ومطبّق في نظام سياسي معاصر.

وكان من الطبيعي جداً أن لا تحظى هذه الفكرة - رغم التأكيد على كونها مبدأً أساسياً في منظومة التفكير الديني والسياسي الشيعي - بإجماع كلّ العلماء وإمضاء كلّ الفقهاء، لتبقى مثار جدلٍ ونقاشٍ وسجلات (فكرية - سياسيّة) بين

علماء ومفكرين ونُحَب مثقفة، ممنُ توزَّعوا بين مؤيِّد لها ومعارضٍ. ولكنَّ النقاش والاعتراض المرجعي والنخبوي الثقافى والسياسي على «ولاية الفقيه» بقي قائماً في تطبيقاتها السياسية والفقهية، وخاصةً لناحية إمكانية تحوُّلها إلى ما يشبه الحكم الديكتاتوري (الديني)، بما يكرِّس حكم الفرد والزعيم الخالد (شبه المعصوم)؛ الأمر دفع بعض العلماء والمراجع الكبار إلى بناء رؤية واجتهاداتٍ «فقهية - سياسية» (مقابلة لولاية الفقيه)، كولاية الأمة على نفسها، وليس ولاية الفقيه على الأمة، حيث إنه - في هذه الحالة - تصبح الولاية الدينية للمرجع نوعاً أو شكلاً من أشكال الاستبداد الفكري والسياسي، المؤدِّي حتماً إلى ممارسة مختلف طرق ووسائل الضغط والقسر، وربما الظلم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، تحت زعم حماية الحقيقة والعقيدة المقدسة و«الحفاظ على بيضة الإسلام»، رغم ما قد يتَّصف به المرجع من شرائط الفقاهاة والعلم والمعرفة والعدالة!

وهذا النوع من الاستبداد الديني إن وقع (وقد وقع في التاريخ) فإنه - برأبي - أشدُّ خطورةً وأكثر كلفةً من أيِّ شكلٍ آخر للاستبداد والظلم؛ لأنه استبدادٌ يغلف نفسه بستار الدين، ويسوِّر هويته بأسوار حديدية من تفاسير النصوص الدينية المقدسة التي يؤمن بها الناس، وتلهب مشاعرهم، وهنا تكمن الخطورة في أن يتحوَّل الدين إلى مجرد قناعٍ أو غطاءٍ لممارسة شتى ألوان القسر والإكراه التي يمكن حدوثها.

وكم كنت أتمنى على الكاتب الكريم لو أنه توسَّع فكرياً ومنهجياً في حديثه عن مبدأ «ولاية الأمة على نفسها»، وأعطاه حقه من النقاش والتحليل، مثلما تحدَّث بتوسُّع واستطرادٍ تحليليٍّ (يُشكَّر عليه بطبيعة الحال) عن مبدأ ولاية الفقيه؛ فالفكرة باتت لها جماهيرها وحضورها القوي بين صفوف الناس والنُحَب المثقفة.

وأنا أتصوِّر هنا أنه إذا كانت نظرية ولاية الفقيه قد شكَّلت، في وقتها، النظرية الناضجة الأهم (على المستوى العملي)؛ لإعادة بناء قدرات المجتمع الإيراني، والصيغة الأكثر توافقاً وانسجاماً لتماسك الوطنية الإيرانية - الدينية، فإن ذلك لا يعني أصحابها والمنظرين لها من الوقوف النقدي أمام الإشكاليات المثارة حولها اليوم (ولا سيما لناحية التعددية السياسية، وحق التنظيم والمعارضة، وغيرها)، ومحاولة

البحث فيها من جديد، والإجابة الجادة عنها؛ حيث إنها - على الرغم من تطبيقها على مدى حوالي أربعة عقود زمنية - ظلت سلطةً سياسيةً خاصةً بالمذهب الشيعي في إيران، لها مؤيدوها، ولكن لها أيضاً معارضون وناقدون أكثر في بلدان أخرى، وحتى داخل إيران، بطبيعة الحال.

إنَّ الحرِّيةَ الفكريةَ والسياسيةَ (التعبير عن الرأي وحرية التنظيم السياسي والتظاهر السلمي وتشكيل الأحزاب السياسية... إلخ) حقٌّ جوهريٌّ من حقوق الإنسان، ولم يعدْ من الممكن حجب النظر عنه، أو بناء وتأسيس هياكل سياسية وإدارية شكلية وديكورية؛ للتظاهر بالتعبير عن هذا الحق أو الإيمان به. وإذا ما اصطدمت الحرِّية بأيِّ واقعٍ سياسيٍّ وفكريٍّ وأيديولوجيٍّ آخر فالحرِّية هي الخيار والقاعدة والمرجعِيَّة التي يجب أن يُقاس عليها، ويعاير بها. ونحن نتحدَّث هنا عن الحرِّية بمعناها الإنساني الراقي المسؤول والواعي والرصين، البعيد عن الفوضى والانتهازية والشخصنة والإثارات الغرائزية.

فالحرِّية فطرةٌ وقيمةٌ جوهريَّة، يجب تعييدها قانونياً ودستورياً وعملياً، وهي من حقِّ الجميع، بصرف النظر عن قناعاتهم ومعتقداتهم واتجاهاتهم الفكرية. والإسلام أشاد قواعد راسخة لها في عملية تنظيم شؤون الدولة والمجتمع والعلاقة بين الأفراد وحكّامهم، حيث تشكّل تجربة الإمام عليٍّ (عليه السلام) نموذجاً رائداً في هذا المجال، في طريقة تعاطيه مع خصومه ومعارضيه السياسيين، ممن نبذوا العُنف والإرهاب، وعارضوا دولته ورؤيته السياسية، بكلماتهم ومواقفهم ومساءلتهم وحرِّية التعبير السلمي عمّا يجول في نفوسهم وخواطرهم.

وإذا عدنا إلى النصوص القرآنية سنجد أن الحرِّية أصلٌ عقائديٌّ، وليست مجرد رغبةٍ أو تطلُّعٍ إنساني، بل هي حقٌّ وفطرةٌ، وخصوصاً أن الدين يؤكِّد أن حكمة التكليف قائمةٌ على أساس وجود إرادة حرة عند الإنسان، تقتضي أن يختار بنفسه طريقه في الحياة، بوَعْيٍ ومسؤوليةٍ؛ لأن أساس الثواب والعقاب هو أن تكون مسؤولاً عمّا تقوم به وتفعله، والمسؤولية تقتضي الحرِّية، يقول تعالى: ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (التوبة: ٧١)؛ ويقول تعالى: ﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي

لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ (الإسراء: ١٥)؛ وقوله: ﴿لَا يُكَاْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

من هنا نحن نعتقد أن الولاية العامة والشاملة ليست من أساسيات الدين والمذهب، بل هي مسألة فكرية (سياسية) قابلة للنقاش والنقد والمساءلة، وخصوصاً أنها ليست موضع إجماع الفقهاء والعلماء، كما قلنا؛ وفي عقيدتي أنها من الفروع، والحرية قيمة القيم هي من الأصول.

وبطبيعة الحال لا يعني هذا ترك الأمور السياسية والاجتماعية للفوضى واللامسؤولية، أو عدم حفظ النظام وعدم التفكير بדרך الفوضى، حيث إن ترك الأمة بلا قيادة واعية مسؤولة متصدية للأمور العامة (بالمعنى الدولي المؤسسي) سوف يقود الأمة والمجتمعات الى التفتك والفوضى، وربما السقوط في براثن الأعداء. وهذا كله (أي إدارة شؤون المجتمع) لا ينظم بالقهر والاستبداد وقمع الناس والضغط عليهم وانتهاك حقوقهم وتضييع مصالحهم، بما يؤدي إلى نشر الفساد والإفساد، بل يكون بأن تتصرف النخب الحاكمة (الحكومات) برضا الأمة، ومَنح الناس حقوقهم كاملة، ومراعاة مصالحهم، وعدم سلب حرياتهم، تحت أي ستارٍ أو قناعٍ أو معنى.

إن الاستبداد أخطر أمراض الأمة؛ وهو تارةً يتقنع بأيديولوجياتٍ سياسية علمانية؛ وتارةً أخرى يتقنع بأيديولوجياتٍ وأفكارٍ دينية، وهنا مكنم الخطورة. وفي كلا الحالتين لا يمكن تحقيق الاستقرار والتطور والازدهار في أي نظام اجتماعي سياسي من دون حريات وحقوق ومشاركة جماعية ناتجة عن الوعي والمسؤولية، ولا يمكن أن تتحقق إلا عبر نظام الحريات العامة، ومن أهمها، وفي مقدمتها: حرية الانتخاب، انتخاب الحاكم. ولهذا رأينا في كل تاريخنا العربي والإسلامي، وحتى في تاريخ الشعوب والأمم الأخرى، أن أكثر الأمم والدول والمجتمعات فساداً وفوضى هي الدول والمجتمعات المحكومة بنظم ديكتاتورية قمعية، تنتشر فيها كل أشكال الأمراض السياسية والأخلاقية والاجتماعية، وعلى رأسها: النفاق والكذب والأنانية

والانقسام والتناحر والتباغض. وفي أجواء تناحرية صراعية كهذه لا يمكن للفرد أن ينتج ويبعد ويثمر، عقلياً وعلمياً، ولا يمكن للمجتمع أن يتطور ويزدهر، ولا يمكن للدولة أن تصبح قوية قادرةً وذات شأنٍ مؤثرٍ في محيطها أو في العالم. إن حقَّ الحُرِّيَّة هو من أهمِّ حقوق الناس، وليس لأيِّ كان، مهما بلغ وارتقى علمياً ودينياً وسياسياً، أن يكون «ولياً» عليهم في ما يختارون ويريدون ويؤمنون ويقتنعون، وليس له أن يحدِّد حُرِّيَّاتهم، أو يتصرَّف بشؤونهم ومقدَّراتهم بغير إذنهم، وللأفراد أن ينتخبوا الفرد الأصلح والأكفأ والأوعى.

من هنا، وكخلاصة لما تقدَّم، النظام (العادل والقادر والقوي) يأتي ويتحقَّق ويتكامل مع الحُرِّيَّة فقط، ويختنق ويتداعى وينهار مع الاستبداد وقمَّع الحُرِّيَّات وإقصاء الآخر المختلف، حتَّى لو كان مصبوغاً بصبغةٍ دينية. وهو للأسف أمرٌ ساري المفعول في حركة هذه الأمة، التي كرَّمها الله بالعقل والمسؤولية، فأضاعَت العقل، ورهنتُ المسؤولية.

٢. الهوية المذهبية والاندماج الوطني —

عندما نتحدَّث عن اجتماع ديني شيعي لا بدُّ أن تكون السياسة حاضرةً فيه بقوةٍ على مستوى العلاقة بين المراجع والناس، بمختلف توجُّهاتهم وانتماءاتهم وخلفياتهم واتجاهاتهم، والعلاقة مع مؤسَّسات الدولة، وآليات التعاطي معها على كلِّ المستويات والأصعدة. وهنا تبرز إشكاليةٌ كبرى حول مضامين القيم والأفكار والاعتقادات والقناعات الفقهية للناس، التي قد تتعارض بل تتناقض مع الاجتماع المدني السياسي، الذي له أفكاره ومؤسَّساته وقوانينه المتعارضة مع قناعات الناس المنتمين للاجتماع الديني الشيعي! إذ كيف يتصرَّفون ويعيشون ويمارسون حياتهم الطبيعية في بلدان لا تدين بمبادئهم الولائية الشيعية، التي تربط بين السياسة والدين، ولا ترى أدنى الفوارق بينهما؟! هل يلتزمون بقناعاتهم واعتقاداتهم الخاصة أم بأفكار وقيم وعادات وقوانين البلد التي قد تتناقض وتختلف معهم؟! هل يقلِّدون مرجعاً يعيش في بلدٍ آخر وله سلطةٌ (ولائية) على بلده، حتَّى لو أفتى بما يعاكس عيشتهم وانتماءهم

لبلدهم ومسقط رأسهم؟!

طبعاً، ما زالت هذه الإشكالية قائمةً في الاجتماع السياسي العربي والإسلامي، ولم ينجحَ الفقه السياسي الشيعي الحديث، المرتكز - في التطبيق السياسي الإيراني المعاصر - على عقيدة أو مبدأ ولاية الفقيه، في حلّها وحسَم الجدلّ واللغط السياسي والعملي حولها؛ لأننا شهدنا حدوث صراعاتٍ واندلاع أعمال عنفٍ وتضارب مصالحٍ في ما يتصل بمفاعيلها في كثير من البلدان.

وقد رأينا وعشنا كثيراً من تداعيات وإرهاصات (وسلبات) هذه الإشكالية، ولاحظنا كيف كان للشيخ الراحل محمد مهدي شمس الدين^(١) - في دعوته الشيعة إلى الاندماج في مجتمعاتهم ومشاريع بلدانهم الوطنية، بعيداً عن أيّ أفكار ورؤى ومشاريع مذهبية أو طائفية خاصة - قَصَب السَّبْق في معالجة بعض الآثار السلبية لتلك القضية، لناحية منع حدوث فتن واضطرابات دينية مذهبية وسياسية في بعض دول الخليج والمنطقة، التي تتواجد فيها الطائفة الشيعية كأقلية دينية، رغم أن مفهوم الأقلية هنا قد أثار ويشير الكثير من الشجون السياسية والاجتماعية، ولهذا جاءت الدعوة لِيتمّ التعامل معهم كمواطنين، لهم حقوق، وعليهم واجبات، وليس كأتباع منهج ديني يتمّ تسييسه بين وقتٍ وآخر؛ طلباً للمصالح والأغراض الخاصة لهذه الدولة أو تلك، أو هذا المحور أو ذلك!

وقد جاءت تلك الدعوة من الشيخ شمس الدين بخصوص موقف الشيعة داخل أوطانهم ومجتمعاتهم، ولا سيما بعد انتشار الصحوة الإسلامية، وتصاعد المواجهة مع العالم الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأميركية، وتكاثر الفتن والحروب الأهلية في الأقطار العربية والإسلامية؛ حيث إنه في غضون ذلك تمّ تسليط الضوء على الحالة الشيعية باعتبارها تمثّل نتوءات في أوطانها، وتضافرت جهودٌ كثيرة لرميها بالعنف والتعصب والتطرف والإرهاب، فأصبحت في كثيرٍ من الأوقات هدفاً للعديد من الدوائر السياسية والأمنية في العالم، فضلاً عن الدوائر الإعلامية. هنا كان موقف الشيخ شمس الدين حاسماً وحازماً واضحاً، حيث دعا جميع الشيعة في العالم إلى الاندماج في أوطانهم (كما قلنا)، وإلى أن يكون مشروعُ الدولة الوطني هو مشروعهم

المشترك مع غيرهم من المواطنين، ولا يفيدهم في شيء أن يكون لهم مشروع خاص بهم. وعليه ينبغي انخراطهم في أرقى درجات الالتزام الأخلاقي بقضايا الوطن والمواطنين، والالتزام بحفظ النظام العام، وإطاعة القوانين. فالحوار والمصالحات الداخلية والاندماج الوطني هي الطريق السليم لحفظ كرامة الشيعة، وتعزيز مكانتهم، وليس الانكفاء والسلبية أو الحالة الهجومية^(٢). وبديهي القول: إن موقف الشيخ محمد مهدي شمس الدين في هذا الصدد لا ينطلق من حسابات واعتبارات مذهبية ضيقة خاصة، أو سياسية ظرفية آنية، وإنما ينطلق من المصلحة الإسلامية العليا الجامعة، وينبني على تأصيل فقهي بسطه في كثير من كتبه ودراساته وأبحاثه حول الاجتماع السياسي الإسلامي^(٣).

وهذا ما أجاد الكاتب (د. علي المؤمن) في تسليط الضوء عليه عندما تحدّث ليس فقط عن مسؤوليات مرجعيات الشيعة ونخبها، بل أيضاً عن ضرورة «أن يؤمن السنّة وأنظمتهم بأن الشيعة مواطنون مثلهم، ولهم حق المشاركة السياسية والقانونية الكاملة في دولة المواطنة والقانون، وأن من حق الشيعي أن يكون في أيّ موقع في الدولة والمجتمع، دون تمييز طائفي».

وما نأمل أن يبقى تظهير وتأطير هذا الاجتماع الديني الشيعي في تأسيسه ومؤسّساته ومرجعياته بعيداً عن أن يكون حالة عصبية اجتماعية ومذهبية جديدة، في مواجهة عصبية أخرى، تتصارع وتتقاتل على الرأسمال الرمزي والقيمي للأمة، وعلى الإنتاج المعنوي الروحي، إذا صحّ التعبير.

٣. الدور العملي للمرجعيات الشيعية —

التعددية في المرجعيات الشيعية أمرٌ راسخ وثابت منذ زمن بعيد، وهذه النقطة هي من أهمّ عناصر قوّة وحيوية (ومستقبلية) المؤسّسة المرجعية الشيعية، إذا صحّ التعبير، في سياق تفاعلها مع الآخر المختلف، وانسجامها النبوي مع متطلبات التشارك المجتمعي الإنساني الحضاري معه؛ حيث إنه في ظلّ هيمنة أجواء التطرف والتعصب والتناحر في كثير من مواقع ومفردات هذه الأمة يجب أن تتحرّك المرجعيات بوَعْي

ومسؤولية لإرساء دعائم وأُسُس خطّ الاعتدال والتفاهم والحوار الدائم، وتركيز ثوابت ينعقد عليها الوفاق الوطني في داخل البلدان، وخاصةً المتنوّعة منها، بعيداً عن قناعات وسلوكيات التميّز والمحوريّة وادّعاء امتلاك الحقيقة!

كما أنني أتصوّر أن من أهمّ عناصر قوّة المرجعية على مستوى الداخل المجتمعي هو أن تجد لنفسها امتداداتٍ حقيقيّةً عمليّةً في حركة العمران الروحي والعملي، وخصوصاً أنها مرجعية اجتماعية وسياسية وعملية، تتدخل في كلّ شيء توجيهاً وإشرافاً، وأوامرياً في كثيرٍ من الحالات. وإذا لم يكن الأمر على هذا النحو الحيويّ فعن أيّ عناصر قوّة نتحدّث؛ حيث إن ما نعيشه ونعاينه على الأرض في بعض مجتمعات (الشيعة) يقدّم لنا صورةً قبيحةً ومأساويةً عمّا بلغته أحوال الناس وأوضاعهم العامّة؟! إن قيمة الفكر والمبادئ والنصوص تكمن في أن تتحوّل إلى واقعٍ حيٍّ معاش

وملموس - على نحوٍ مسؤول - بين الناس في سلوكهم وعلاقاتهم وتعاملاتهم، في تطبيقات العدل بينهم، وإحساسهم الحقيقي بالانتماء الفاعل والحقيقي إلى مرجعيّاتهم، ليس نظرياً وكلامياً فقط، بل عملياً ونهضوياً وعمرانياً. وكمثال على ما تقدّم لننظر مثلاً اليوم إلى واقع وحال مجتمع العراق (المحكوم بأحزاب إسلامية وتُخبّ وشخصيّاتٍ شيعية)، وهو بلدٌ أنهى عصر الديكتاتورية الفردية الحزبية الصنمية الشخصية منذ ما يقرب العقدين تقريباً، ولكن ما زال أهله وناسه يخوضون غمار صراعاتٍ سياسية وحزبية (ومعيشية)، في ظلّ هيمنة أحزابٍ تحكم تحت عناوين وشعاراتٍ دينية مقدّسة، أفلستهم ودفعتهم بلدهم إلى الحضيض السياسي والاقتصادي، حتّى بالكاد يجدون الكهرباء والغاز والماء! وهناك كثير من الناس والتُخبّ يسألون: ماذا قدّمت وأثمرت وأعطت تلك الأحزاب الإسلامية التي جاءت بعد عهد صدّام؟! هل تحوّل العراق (وهو بلدٌ ومجتمعٌ أساسي من النظام الاجتماعي الديني الشيعي، ونضربه هنا كمثالٍ فقط، مع أنه توجد بلدانٌ تعاني مثله وأكثر) في ظلّ تلك التُخبّ والأحزاب الدينية إلى دولةٍ قوية عادلة وقادرة، وتملك زمام أمورها، وتضرب سيادتها واحترامها على غيرها؟! ثمّ هل يكفي فقط أن نقول: إن الناس تحرّروا واستقلّوا دينياً في قناعاتهم وخياراتهم وزياراتهم وتمثّلات إيمانهم على الأرض، بينما التخلّف الاقتصادي

والمعاناة الاجتماعية القاسية ما زالت مهيمنةً ومسيطرة، بل بالعكس زادت أرقام ومعدلات الفساد والنهب في عهدهم؟!

كلنا يعلم أن عراق اليوم، الممتلئ بالرأسمال الرمزي والروحي للاجتماع الديني الشيعي، تحرر فعلياً من ريقة ديكتاتور واحد، ولكنه بات يعاني من تحكّم «ديكتاتوريات» عديدة على الأرض، تتصارع وتتقاتل على موارد الناس وأرزاقها وثرواتها (رغم أن ثروة البلد هي ثروة للجميع)؛ وهذا ما جعل العراق بلا قوّة تجمعه، ولا بني تحتية تخدم أبنائه، وبلا شبكات بنى تحتية قوية وفعالة مثل أيّ دولة أخرى، كما في الخليج مثلاً، مع أنه (أي العراق) دولة نفطية، وفيها إمكانات وموارد هائلة! والسبب الفساد وتدخلات الخارج. وهذا واضح تماماً للجميع.

وهنا نسأل: أين هو دور وفعالية وحضور المرجعية في الشأن العام في الواقع والحقيقة، وليس في التوجيه والتبنيه والإشراف العام؟! هل الدور يكمن فقط في حفظ معالم الدين، وتدرّس تقاليد و اختصاصاته الفقهية والكلامية والمنطقية داخل الهياكل التدريسية التقليدية المعروفة (التي تكاثرت وتزايدت أرقامها حتى بلغت أرقاماً قياسية)، بعيداً عن حياة الناس والمجتمع؟! أليس من علاقة بين المفهوم وتطبيقه على الأرض؟! ثم ما فائدة الدين كله - وهو قيمة القيم في حركة الحياة - من دون تمثّل مفاهيمه وغاياته ومقاصده الإنسانية (والوطنية) على الأرض بين الناس، بكافة أطيافهم وتنوعاتهم وانتماءاتهم؟!

للأسف قدّمت أحزاب العراق (وشخصه ونخبه ومؤسّساته السياسية التي تشكّلت عقب زوال حكم صدام) نموذجاً سيئاً للحكم والعلاقة بين الناس والمسؤولين والمرجعيات الدينية، ولهذا كله سبب أساس، كما أعتقد، وهو تداخل السياسي بالديني، وهيمنة رجالات غير مسؤولة، وتصارع مرجعيّات شتى، وعدم وضوح الرؤية السياسية الحقيقية لعراق المستقبل، والسماح بالتدخلات الخارجية. وهذا كله أسهم في فقدان تأييد جموع غفيرة وكبيرة من الشباب والمرجعيات الدينية، وربّما في ابتعادها حتى عن مجال الدين والتدين، وهناك بيانات ومعطيات وإحصائيات كثيرة تتحدّث عن هذا الجانب الخطير والمؤسف!

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

إنني أعتقد أن هذه المفردات والعناصر - التي يعتدّ بها الكاتب، ويعتبرها عناصر قوّة الاجتماع الديني الشيعي - ما زالت مثارَ جدلٍ وإشكالٍ فكري وتاريخي، وحتى معرّفٍ، بالنسبة إلى كثيرٍ من المراجع والمثقفين الشيعة وغير الشيعة. وما قد يعتبره الكاتب عنصر قوّة قد يعتبره غيره عنصر أو نقطة ضعفٍ بطبيعة الحال، وليس موضع إجماعٍ، حتّى بين صفوف كثير من علماء ومراجع ومفكرٍ ونُخب الشيعة، قبل غيرهم من نُخب وعلماء آخرين، ينتمون إلى مدارس فكرية وسياسية ودينية أخرى.

من هنا أتصوّر أن أهمّ نقطة قوّة في منظومة الاعتقاد الشيعي الاجتماعي التاريخي أن الشيعة كلّهم متفقون كلياً على الأساسيات في ما هو تراث آل البيت وعقائدهم وقيمهم وشخصهم وتحولهم لقيم كمالية راقية (مُثل عليا مرتفعة، بتعبير الشهيد الصدر) للأخلاق والفضائل والرسالة الإنسانية، ولكنّهم مختلفون ومنقسمون على مرجعيّاتهم، وآليات حضورهم في واقعهم وحياتهم، عبر الأحزاب والتشكيلات السياسية وغيرها.

وهنا علينا قبول التنوع وفكرة التعدّدية السياسية والثقافية، فهناك كثيرٌ من الشيعة غير مؤمنين، وخصوصاً الأجيال اللاحقة، التي تسبّبت أمراض البيت الشيعي - كما قلنا آنفاً - بتحوّلها إلى مواقع الإلحاد أو اللادينية أو اللأدرية. وهؤلاء وغيرهم - حتّى من صفوف النُخب الشيعة العلمانية، وحتّى المتديّنة، التي لا تأخذ بأراء المرجعيّات - بات لهم حضورهم ومشروعهم السياسي، وهم بعيدون عن التطلُّل بطلّ مرجعيّةٍ من هنا أو مرجعيّةٍ أخرى من هناك.

وهنا علينا أيضاً أن لا نصوّر للناس حالة واقع الاجتماع الشيعي وكأنّ عموم الشيعة يعيشون ويتنفّسون فقط من خلال مرجعيّاتهم، وأنهم لولا تلك المرجعيّات لكانوا في الحطام والقاع السياسي وغير السياسي، بل يجب أن نقرّ ونعترف أن هناك أجيالاً ولدت شيعيّة بالهويّة الشخصية فقط، لكنّها باتت تحلّق فكرياً وثقافياً واجتماعياً وعلمياً في فضاءات وعناوين ومواقع أخرى تنتمي إلى عصرها فقط، بكلّ ما فيها من أجواء ومتعلّقات وابتكارات وتفاعلات، سلبية كانت أم إيجابية. وهنا

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

نسأل: مَنْ يتحمّل مسؤولية هذا الانفكاك المجتمعي، إذا صحّ التعبير، وابتعاد كثير من هؤلاء عن مرجعيّاتهم الأمّ؟!

إن شعورَ كثيرٍ من شبابنا وأبنائنا في داخل أوطانهم ومجتمعاتهم بالغبن والظلم والتهميش والإقصاء والاستبعاد والهامشية، إضافة إلى تفشّي الفقر والعطالة والبطالة وانسداد الأفاق، كلّها عوامل أسهمت بقوة في دفع الكثير منهم (الفاقد للأمل بحياة منتجة ومزدهرة يكون لهم فيها حضورٌ ووجودٌ حقيقي)، إلى الارتقاء في أحضان الغلط وسوء الفعّال، وتبني خيارات ومسالك عدّمية، والانسحاق وراء التنظيمات والجماعات والمليشيات الدينية المتطرّفة، التي لم يجدْ كثيرٌ من أولئك الشباب من فرصة عملٍ سوى الارتقاء في تلك التنظيمات؛ طلباً للحصول على عملٍ ودخّلٍ مادّي، وليس فقط لقناعاتٍ فكريةٍ أيديولوجية.

فأين المرجعيّات والاجتماع الشيعي المعاصر من هؤلاء الشباب والأجيال التي خرجت إلى الحياة العملية بلا عملٍ، ولا شغلٍ، ولا إنتاجٍ مادّي حقيقي؟! هل تكفي النظريات والروحانيات والقيم الدينية التي نلقها عليهم ليلاً نهاراً؛ لتميتهم، وبناء العمران الحقيقيّ لهم، في وجوب عيشهم الحياتي الكريم، القائم على العدالة والمساواة، وتوفير فرص العمل الملائمة لشهاداتهم، والمشاركة والانخراط في ميادين الفاعلية، واستثمار طاقاتهم ومواهبهم وكفاءاتهم؟!

لقد أثبتت وقائع تجارب الحياة والحضارات البشريّة أن مجتمعات الفضيلة (التي تنطلق من مقتضياتٍ وقيمٍ دينية) لا يمكن أن تُقام وتُبنى إلاّ مع إشاعة الحقوق، وعلى رأسها: الحرّية والعدالة والكرامة الإنسانية، وشعور الناس بوجودها الحيّ الفاعل، البعيد عن الاستتباع والإمعية والكبت والحرمان والارتهان السياسي وغير السياسي. وهذه قيمٌ سلبيةٌ انفعالية لا يمكن للفرد، ولا للمجتمع، أن ينجح أو يزدهر في ظلّها.

٤. سوريا كبلدٍ علمانيّ —

في إشارته إلى قوّة الاجتماع الشيعي، وإلى المشاركة في السلطة، يتحدّث الكاتب في الفصل السابع (ص ٢٢٢) عن سوريا، قائلاً: «..أخرجتُ. أي تلك التجارب.

نصوص معاصرة - السنة السابعة عشرة - العددان ٦٧ - ٦٨ - صيف وخريف ٢٠٢٢ م - ١٤٤٤ هـ

أنظمة هذه البلدان من معسكر الأنظمة الطائفية، الموغلة في تهميش الشيعة وقمعهم، إلى معسكر الأنظمة المحايدة... إلخ». ولا أدري ما الذي دفع الكاتب إلى وضع اسم سوريا هنا؛ فتاريخياً لم تعرف سوريا حروباً مذهبية أو طائفية أو أهلية قبل عام ٢٠١١م، حتى أحداث حماة لم تكن طائفية؛ فقد عانى المجتمع السوري - المتنوع والمتعدد في أديانه ومذاهبه وطوائفه واثنياته وقومياته - من التطرف والتعصب والإرهاب الإقليمي والدولي، ومن هيمنة التنظيمات والمليشيات العنيفة الإرهابية المدعومة إقليمياً ودولياً!

إنّ سوريا بلدٌ علماني في دستوره ومؤسّساته وهياكله الإدارية والسياسية والمدنية، ولم تعرف في تاريخها الحديث أيّ تهميش لأيّ أقلية، إسلامية كانت أم غير إسلامية. بالعكس عُرفَ عنها أنها حامية الأقليات، وموطن التعدديات، الاثنية والقومية والدينية وغيرها.

أما موضوع اندراج سوريا في خطّ الممانعة أو محور المقاومة فالموضوع يعود إلى بدايات الثورة الإسلامية الإيرانية، وله أسس تاريخية سياسية، تعود - في حين مهمّ منها - إلى فترة تأسيس حزب الله في لبنان في العام ١٩٨٢م. ولا أتصوّر أن للبعد المذهبي الطائفي الدور المهمّ فيه، فالتحالفات تبقى خاضعة لظروفها وتحدياتها وإشكالات الواقع السياسي القائم حولها. وسوريا تاريخياً بلدٌ مقاوم، خاض حروباً عديدة ضدّ إسرائيل، حتى قبل أن ينبلع فجر الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

هـ. نواة لمذهب اجتماعي شيعي إسلامي -

أتساءل هنا: هل يمكن لهذا الكتاب أن يشكل نواة لمذهب اجتماعي شيعي إسلامي؟ حيث إن استخدامنا هنا لمفهوم أو مصطلح «مذهب اجتماعي» يعني مجموعة الأفكار والمفاهيم الدينية الإسلامية (الشيعية) التي يمكن الوصول إليها من خلال تحليل نصوص القرآن والأحاديث الشريفة (الواردة على لسان النبي والأئمة) ومجمل «كلاميات» ونصوص العلماء والفقهاء، في ما يتعلّق بالمسألة الاجتماعية، وضرورة العمل على تطويرها وتجديدها، بحيث يمكن أن تُقدّم كإطار فكري مفاهيمي

لمنظومة إسلامية على الصعيد الاجتماعي؛ لتكون معبرةً عن «المذهب الاجتماعي الشيعي الإسلامي» في غاياته، المتمثلة بإقامة العدل بين الناس، وردّ المظالم، وفصل الخصومات، وإحقاق الحقوق، وتوجيه الاهتمام بالعلوم ووسائل التقدم والرفق الحضاري، والسعي الحثيث لإقامة التكافل الاجتماعي داخل المجتمع. ما تقدّم يحتاج إلى بيئة نظرية أو مرجعية نظرية وتشريعية معيارية ضابطة، يمكن من خلالها صياغة المفاهيم والتنظير للمذهب الاجتماعي الإسلامي. وهذا ما لاحظناه لدى أحد كبار المراجع الإسلاميين المتورّين، وهو السيد محمد باقر الصدر، الذي أكّد على أن معالجة موضوع «المذهب الاجتماعي في الإسلام» يجب أن تستند إلى مؤشرات عامّة، تعبّر عن روح «الشريعة» ومقاصدها، يطلق عليها الصدر مصطلحات عدّة، هي: اتجاه التشريع والهدف المنصوص لحكم ثابت، والقيّم الاجتماعية التي أكّد الإسلام على ضرورة الاهتمام بها^(٤).

خاتمة

وفي نهاية هذه المراجعة السريعة لهذا الكتاب نتوجّه بالشكر والتقدير للكاتب على إنجازهِ النوعي، وعلى الجهود الفكرية الأكاديمية الغني والرائد، الذي بذله في استعراض تاريخي حافل بالوقائع والتواريخ والتفاصيل والحيثيات التاريخية والوصفية، بما يدلّ على امتلاكه لعقل موسوعي، مسلّح بأدوات معرفية فعّالة وشديدة التأثير، وقابض على عدّة معرفية فعّالة، مكّنته من التجوال العقلي، واصفاً وشارحاً ومحللاً، في محطّات وامتدادات تاريخ المسلمين الشيعة، منذ بدايات تأسيس اجتماعهم الديني قبل نحو ١٤ قرناً وإلى يومنا هذا.

كما أرجو أن يتقبّل - وهو المثقّف النقديّ الصارم - ما أترّناه من نقاط تاريخية وإضاءات فكرية، نزعم أنها قد تشكّل إضافة نوعية إلى بعض مفاصل كتابه الفريد، آملاً أن تفتح نقاشات جدية في هذا المجال؛ خدمةً للفكر والمعرفة الحقيقية.

الهوامش

- (١) للتوسُّع والاستزادة يمكن العودة إلى أحد أهم كتب الراحل شمس الدين، وهو كتاب (في الاجتماع السياسي الإسلامي)، الصادر عن المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، لبنان - بيروت، ط١، ١٩٩٢م. وقد بحث فيه موضوعاً مهماً يتعلَّق بحيزٍ مهمٍّ ممَّا نراجعُه في هذا الكتاب، من اجتماعٍ شيعي، أو ما يسمِّيهِ الراحل شمس الدين بـ (الخصوصية الشيعية في إطار الإسلام): ٢٠٠ وما بعدها.
- (٢) راجع: جريدة الوطن الكويتية، تاريخ: ٢٧ / ١ / ١٩٩٤؛ وكتاب (الأمة والدولة والحركة الإسلامية): ١٦٨ - ١٧٢، للشيخ الراحل الإمام محمد مهدي شمس الدين، منشورات مجلة الغدير، ١٩٩٤م؛ ويُنظَر خصوصاً في هذا الشأن كتاب (الوصايا)، للشيخ شمس الدين.
- (٣) يُنظَر في هذا المجال كتاب (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، وكتاب (في الاجتماع السياسي الإسلامي)، بالإضافة إلى عددٍ من الدراسات والأبحاث حول ولاية الأمة على نفسها، وموضوعات الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب.
- (٤) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٤١ - ٥٥، دار التعارف، لبنان - بيروت، ١٩٩٠م.

**فهرست مقالات
الأعداد ٤٢-٦٨
من مجلّة «نصوص معاصرة»**

**في السنوات السبع الأخيرة
٢٠١٦-٢٠٢٢م / ١٤٣٧-١٤٤٤هـ**

**إعداد وتنظيم
الشيخ محمد عباس دهيّني**

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
كلمة التحرير			
٤٢ - ٤٣	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قضايا وإشكاليات / الحلقة الأولى	حيدر حبّ الله	-
٤٤ - ٤٥	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قضايا وإشكاليات / الحلقة الثانية	حيدر حبّ الله	-
٤٦	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قضايا وإشكاليات / الحلقة الثالثة	حيدر حبّ الله	-
٤٧	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قضايا وإشكاليات / الحلقة الرابعة	حيدر حبّ الله	-
٤٨	أصالة العقلانيّة في عمليّة التشريع الدينيّ، ودورها في إثراء فرضيات البحث الفقهيّ	حيدر حبّ الله	-
٤٩	المدارات الفكرية، دورها في المعرفة وضرورات الوعي الفلسفيّ بها	حيدر حبّ الله	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٠	ظاهرة الإحباط والتراجع في مسيرة طلاب العلوم الدينية، قراءة تحليلية في المحتوى، والأسباب، والعلاجات	حيدر حبّ الله	-
٥١	الأديان بين المقارنة والمقاربة، أفكار وخواطر	حيدر حبّ الله	-
٥٣ - ٥٢	كيركجارد ونقد تعقيل الإيمان، تحليل وتأمّل	حيدر حبّ الله	-
٥٤	مقصديّة العدل: هل ثمة تحوّل جزئيّ في الاجتهاد الإمامي الحديث نحو المقاصديّة؟	حيدر حبّ الله	-
٥٦ - ٥٥	الأقليات الدينية، بين الفكر الدينيّ والوضعيّ	حيدر حبّ الله	-
٥٧	أدوار النبيّ أو مقاصد الرسول، نوافذ في دراسة الشخصية النبويّة	حيدر حبّ الله	-
٥٨	كورونا والمسألة الدينيّة والشرعيّة	حيدر حبّ الله	-
٥٩	التعايش بين الأديان والمذاهب، واقع الحاجة ووهم التطبيق	محمد عبّاس دهيني	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٠	عاشوراء، حاجة معرفية وسمة حياة	محمد عباس دهيني	-
٦٢-٦١	المنهج الإقناعي في نقد التراث الديني، الأركان والعوائق	محمد عباس دهيني	-
٦٤-٦٣	مصارحات مذهبية، وقفة في معنى «عدالة الصحابة»	محمد عباس دهيني	-
٦٦-٦٥	العدل الإلهي في حومة الشبهات، عرض ورد	محمد عباس دهيني	-
٦٨-٦٧	«قرن الحيرة» عند الشيعة الإمامية، المظاهر والمآلات	محمد عباس دهيني	-
دراسات قرآنية وحديثية			
٤٣-٤٢	التراث القرآني للشيخ معرفت، دراسة تحليلية ونقدية	د. علي المعموري	حسن علي مطر
٤٣-٤٢	حجية القراءات، مطالعة في جهود العلامة معرفت	د. الشيخ علي أصغر ناصحيان	حسن مطر
٤٣-٤٢	النسخ المشروط، جولة في نظرية الشيخ معرفت	د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني	حسن علي مطر الهاشمي
٤٣-٤٢	الشيخ معرفت وترجمة القرآن	د. الشيخ غلام حسين أعرابي	حسن علي مطر
٤٣-٤٢	إشكالية مصادر القرآن الكريم، من وجهة نظر الشيخ معرفت	د. الشيخ محمد إبراهيم روشن ضمير	حسن علي مطر الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٤ - ٤٥	حوارٌ في المسائل القرآنيّة	حوارٌ مع: الشيخ محمد هادي معرفت	حسن علي مطر
٤٤ - ٤٥	العلامة معرفت وحجّة خبر الواحد في التفسير	السيد محمد علي أيازي	حسن علي مطر الهاشمي
٤٤ - ٤٥	العلامة معرفت والهرمنيوطيقا	د. الشيخ عبد الحسين خسر وپناه	وسيم حيدر
٤٤ - ٤٥	القرآن وظاهرة الاستشراق في مؤلفات الشيخ معرفت	د. الشيخ محمد جواد إسكندرلو	حسن علي الهاشمي
٤٤ - ٤٥	الأستاذ معرفت وتفسير القرآن بالقرآن	السيد مهدي علمي الحسيني	وسيم حيدر
٤٤ - ٤٥	«نزلونا عن الربوبيّة...» أمتع حصون الغلاة وتدليساتهم / القسم الأوّل	الشيخ جويا جهانبخش	حسن مطر
٤٤ - ٤٥	علماء الإماميّة وموروث الواقفة	د. محمد كاظم رحمتي	د. نظيرة غلاب
٤٦	لغة القرآن، قراءة في فهم العلامة معرفت	د. محمد كاظم شاکر	وسيم حيدر
٤٦	منهج التفسير الموضوعي عند الشيخ معرفت	د. محمود مرويان	حسن الهاشمي
٤٦	مصحف الإمام عليّ عليه السلام في قراءات الشيخ معرفت / القسم الأوّل	د. جعفر نكونام	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٦	استحالة التحريف في القرآن الكريم	أ. بهاء الدين خرمشاهي	حسن مطر
٤٦	القواعد الرجالية للأستاذ معرفت في مجال التفسير	د. السيد علي سجادي زاده	وسيم حيدر
٤٦	«نزلونا عن الربوبية...» أمتع حصون الغلاة وتدليساتهم / القسم الثاني	الشيخ جويا جهانبخش	حسن مطر
٤٦	نظريات متقدمي علماء الإمامية في كتب حديث أئمتهم المدونة بطرق أهل السنة	د. محمد كاظم رحمتي	د. نظيرة غلاب
٤٦	رواية «ردّ الشمس لعليّ بن أبي طالب (عليه السلام)»، قراءة نقدية في السند والمضمون	أ. زهرة نريمانى	حسن علي مطر
٤٧	الأستاذ معرفت وتأويل القرآن	د. محمد كاظم شاكر	حسن علي مطر
٤٧	الإعجاز والتفسير العلمي للقرآن / القسم الأول	د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني	حسن علي مطر الهاشمي
٤٧	تأريخ القرآن الكريم من وجهة نظر الشيخ معرفت / القسم الأول	د. جعفر نكونام	حسن مطر
٤٧	العلوم الضرورية في فهم وتفسير القرآن الكريم عند الشيخ معرفت	السيد محمد عشائري	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٧	نقد ودراسة الإسرائيليات من وجهة نظر الشيخ معرفت	د. محمد تقي دياري بيدگلي	وسيم حيدر
٤٧	مصحف الإمام عليؑ في قراءات الشيخ معرفت / القسم الثاني	د. جعفر نكونام	حسن علي مطر
٤٧	مَدِيَّات شموليَّة القرآن الكريم / القسم الأوَّل	د. مصطفى كريمي	وسيم حيدر
٤٧	الاتجاه العرفاني في التفسير من وجهة نظر الأستاذ معرفت	الشيخ حسين روحاني نجاد	وسيم حيدر
٤٨	الحديث والقرآن، دور الحديث الشريف في تفسير القرآن	للشيخ محمد هادي معرفت	حسن علي الهاشمي
٤٨	الروايات التفسيرية في المصادر الشيعية، المنهجية والحجية	د. الشيخ مهدي مهريزي	حسن علي
٤٨	التفسير المأثور، دراسة ونقد لتأثير الروايات في تفسير القرآن	أ. پرويز آزادي	وسيم حيدر
٤٨	الشيعية والتفسير الروائي، التطور والمزايا والآفات	د. الشيخ علي أكبر بابائي	مرقال هاشم
٤٨	ظاهرة النزوع نحو التفسير الأثري، الأدلة والأسباب	د. الشيخ محمد مرادي	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٨	الدراسة المعرفية لنصّ سورة يس على أساس نظرية فعل الكلام لـ (سيرل)	د. حسين خاكپور / أ. بريسا أجنكان / أ. طيبة أكران	-
٤٨	مدىات شمولية القرآن الكريم / القسم الثاني	د. مصطفى كريمي	حسن مطر
٤٨	تأريخ القرآن الكريم من وجهة نظر الشيخ معرفت / القسم الثاني	د. جعفر نكونام	حسن مطر
٤٨	الإعجاز والتفسير العلمي للقرآن / القسم الثاني	د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني	حسن علي مطر الهاشمي
٤٨	بحث حول رسالة (المحكم والمتشابه)، الاسم والمؤلف والهوية	السيد أحمد المدي	وسيم حيدر
٤٩	حجية الروايات التفسيرية، الدائرة والنطاق	الشيخ محمد إحساني فر لنكرودي	حسن علي مطر
٤٩	التفسير الروائي للقرآن عند الفريقين، رصد ومقارنة	د. الشيخ غلام حسين أعرابي	حسن الهاشمي
٤٩	التفسير الأثري في قراءة ثانية	د. السيد هدايت جليلي	سرمد علي
٤٩	آفات المنهج الروائي في التفسير، قراءة في المشكلات القائمة	د. الشيخ محمد أسعدي	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٩	الأديان في القرآن، نحو فهم معمق للرؤية القرآنية للأديان وتحريف كتبها	حوار مع: الشيخ محمد هادي معرفت	سرمد علي
٤٩	المرأة في الرؤية القرآنية، مناقشة هوية المرأة في القرآن وفقاً لمنهج د. الشيخ الصادقي الطهراني	السيد محمد عقيقي	فرقد الجزائري
٤٩	أضرار التفسير الباطني عند العلامة الطباطبائي	د. حسين خاكپور / أ. طيبة أكران	-
٥١	نصوص الإمامة، دراسة تأملية / القسم الأول	الشيخ عبد الله مصلحي	-
٥٠	أحاديث الاثني عشر، دراسة تحليلية شاملة / القسم الأول	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-
٥٠	آثار الإسرائيليات في الأحاديث المهدوية	د. مجيد معارف / السيد جعفر صادقي	حسن مطر
٥١	عصر الظهور: الروايات والعلامات، دراسة وتحليل لظاهرة السفينائي	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
٥١	نصوص الإمامة، دراسة تأملية / القسم الثاني	الشيخ عبد الله مصلحي	-
٥١	أحاديث الاثني عشر، دراسة تحليلية شاملة / القسم الثاني	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٣ - ٥٢	كلمةٌ حول آية المودة في القربى	الشيخ روح الله ملكيان	-
٥٣ - ٥٢	كتاب (الجامعة)، ودوره في بيان التراث الشيعي	أ. محمد تقي شاکر / د. الشيخ رضا برنجکار	حسن الهاشمي
٥٣ - ٥٢	أحاديث الاثني عشر، دراسة تحليلية شاملة / القسم الثالث	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-
٥٣ - ٥٢	منهج ابن الغضائري في نقد الرجال	د. مهدي الجلاي	حسن علي الهاشمي
٥٤	رواية ذبح النبي إبراهيم ﷺ لابنه، دراسة مقارنة بين الديانات الإبراهيمية	أ. أحمد مقري / الشيخ رضا كاظمي راد / د. الشيخ محمد تقي أنصاري پور	د. نظيرة غلاب
٥٦ - ٥٥	رضاع سيّد الشهداء ﷺ، مقارنة تاريخية حديثة	الشيخ عبد الله مصلحي	-
٥٨	الإنشاءات الطلّبية وكيفية فهم القضايا الأخلاقية في القرآن	الشيخ حسن سراج زاده	حسن علي مطر
٥٨	نظرة في كتاب «الحديث النبوي بين الرواية والدراية»	د. السيد حسن إسلامي	السيد حسن علي الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٩	الله وتاريخ الإنسان، دراسة مقارنة بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم	د. الشيخ محمد تقي أنصاري پور	حسن علي مطر
٥٩	الثالوث المرفوض في القرآن، ثالوث مريم أو ثالوث الروح القدس؟	د. حسين نقوي	د. حسن طاهر نصر الله
٥٩	الوصايا الإلهية العشرة، دراسة مقارنة بين التوراة والقرآن	د. بهروز أفشار	فرقد الجزائري
٦٠	«العهد» وأقسامه، في الكتاب المقدس والقرآن الكريم	د. دل آرا نعمتي پير علي	د. حسن نصر الله
٦٠	قصة خلق آدم وحواء، دراسة مقارنة بين العهد القديم والقرآن الكريم	د. أمير خواص	حسن نصر
٦٢-٦١	«أهل البيت» في آية التطهير، وقفة تحليلية جامعة	الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي	السيد حسن علي الهاشمي
٦٢-٦١	عصمة الأنبياء عند المتكلمين المسلمين، عرض لأبرز الأدلة القرآنية	د. زهراء مصطفى	حسن علي مطر
٦٢-٦١	عصمة النبي الأكرم ﷺ قبل البعثة، مقاربات تحليلية في القرآن والحديث	د. مصطفى كريمي / أ. فاطمة رضائي	مرقال هاشم

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٢ - ٦١	مقال «العصمة» في دائرة المعارف القرآنيّة (ليدن)، دراسةً ونقداً وفق الأصول والآراء الشيعيّة	د. بي بي سادات رضي بهابادي / أ. نرجس جواندل	السيد حسن علي الهاشمي
٦٢ - ٦١	عصمة الأنبياء من الذنوب في مقاربة كلاميّة وتفسيرية لصدر المتألّهين	د. رضا أكبري / أ. عبّاس علي منصوري	وسيم حيدر
٦٢ - ٦١	العصمة، مطالعة في تفسير الشيخ الطبرسيّ	د. محمد علي راغبى / السيد محمد تقي موسوي كراماتي	سرمد علي
٦٢ - ٦١	شبهات حول عصمة الأنبياء ﷺ، وأبو الفتوح الرازيّ مدافعاً	د. محمد بهرامي	وسيم حيدر
٦٤ - ٦٣	مفهوم الوحي عند المتكلمين المسلمين، نظريّات متباينة	د. حيدر باقري أصل	مرقال هاشم
٦٤ - ٦٣	نظريّة «الكلام النفسي» لابن كلاب، عرضٌ ونقداً	د. السيد محسن الموسوي / د. جواد فرامرزي / أ. حجّت علي نجاد	سرمد علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٤ - ٦٣	سماوية الألفاظ القرآنية بين النفي والإثبات، دراسة استدلالية قرآنية	د. محمد شيباني	مرقال هاشم
٦٤ - ٦٣	بشرية ألفاظ الوحي القرآني، تحليل نقدي	د. محمد كاظم شاکر / أ. حسام إمامي دانالو	وسيم حيدر
٦٤ - ٦٣	الرؤية التفسيرية لمحمد مجتهد شبستري، قراءة تحليلية شاملة	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه / أ. محمد القمي	سرمد علي
٦٤ - ٦٣	النزول اللفظي والمعنوي للقرآن الكريم من وحي الحديث المأثور	د. السيد رضا مؤدب / د. حميد رضا يونسى	السيد حسن مطر
٦٤ - ٦٣	اللفظ البشري وتاريخية الأحكام في القرآن الكريم، مطالعة نقدية لآراء شبستري	د. أحمد جمالي	السيد حسن الهاشمي
٦٤ - ٦٣	علاقة الوحي بالتجربة الدينية، ملاحظات حول نظرية عبد الكريم سروش	د. محمد محمد رضائي	حسن علي مطر
٦٤ - ٦٣	الوحي الإلهي عند الفارابي	د. حاتم الجياشي	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٤ - ٦٣	الذكاء العاطفي في بعض القصص القرآني عن الأنبياء، الدلالات الأسلوبية لتوظيف كامل	أ. عبير جادري / د. علي رضا محمد رضائي	-
٦٦ - ٦٥	القصص الدينية في الكتب السماوية، قصة طالوت أنموذجاً	د. دل آرا نعمتي / پير علي	حسن الخرس
٦٨ - ٦٧	«كتاب سليم بن قيس الهلالي»، دراسة تحقيقية شاملة	أ. كاظم أستاذي	حسن علي مطر
٦٨ - ٦٧	«الفقر» و«الغنى» في القرآن الكريم، تفسير جديد وفق السياق الأنثروبولوجي لصناعة المفاهيم	أ. محمد حسن شيرزاد / أ. محمد حسين شيرزاد / د. أحمد باكتجي	حسن نصر
٦٨ - ٦٧	نظريات تفسير النصوص ومحورية المؤلف عند المفسرين المسلمين	د. علي أوسط باقري	وسيم حيدر
٦٨ - ٦٧	ظهور تراث الصوفية الخراسانية في روايات الشيخ الصدوق	أ. علي عادل زاده / أ. سكينه الأنصاري	د. علي الرضا عيسى

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٧ - ٦٨	«الرسالة الذهبية»، تحقيق في نسبتها إلى الإمام الرضا <small>عليه السلام</small>	د. السيد محمد كاظم الطباطبائي / د. هادي نصيري	حسن الهاشمي
فكر وثقافة			
٤٢ - ٤٣	الشيخ معرفت، إطلالة عامة على تجربته الفكرية	أ. محمد جواد صاحبي	حسن علي مطر
٤٢ - ٤٣	نقد الواقع الشيعي، بين الأمل وحيبة الأمل	د. السيد حسين المدرسي الطباطبائي	علي عباس الوردی
٤٤ - ٤٥	هواجس الدين والأخلاق، قراءة في أعمال ثقافية	د. السيد حسن إسلامي	علي آل دهر الجزائري
٤٧	بابا رتن الهندي وتراثنا الأخلاقي / القسم الأول	الشيخ جويا جهانبخش	حسن مطر
٤٧	العلامة الحلبي، منطقي مبدع وغزير الإنتاج	د. أحد فرامرز قراملكي	عماد الهالبي
٤٧	إطلالة على كتاب جبل عامل بين الشهيدین (من الشهيد الأول إلى الشهيد الثاني)	د. محمد كاظم رحمتي	وسيم حيدر
٤٨	مقدمة في اللاهوت، المفهوم والأنواع	د. شهرام بازوكي	وسيم حيدر
٤٨	بابا رتن الهندي وتراثنا الأخلاقي / القسم الثاني	الشيخ جويا جهانبخش	حسن مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٩	دور الولاية والعمل في النجاة، مطالعة في الإطار الشيعي	د. أحمد رضا مفتاح	حسن علي مطر
٤٩	بولس، دراسة في شخصيته ودوره الديني	د. محمد إيلخاني	حسن مطر الهاشمي
٤٩	طروحات د. مدرّسي الطباطبائي حول حياة الإمام الصادق، دراسة تحقيقيّة	د. السيد رضا الموسوي	نظيرة غلاب
٤٩	الحدّ الجديد بين العلم والدين: التجربة الدينيّة وعلم الأعصاب والأمر المتعالي، قراءة في كتاب جون هيك	د. علي شهبازي	مرقال هاشم
٥٠	مدخل جديد إلى القواعد الهرمنيوطيقية للعلوم الإنسانيّة	د. علي فتحي قرخلو	-
٥١	التراثية النقديّة الدينيّة، نظرية لإصلاح الفكر الديني في الإسلام / القسم الأوّل	د. آرش نراقي	مشتاق الحلو
٥١	الشهيد الأوّل وقضيّة استشهاد، بين الحدس والواقع	د. محمد كاظم رحمتي	د. نظيرة غلاب

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥١	إثاراتٌ حول شخصيّة معيي الدين بن عربي	د. الشيخ حسين توفيقى	حسن علي الهاشمي
٥٣ - ٥٢	مناظرة الإمام الرضا <small>عليه السلام</small> مع الجاثليق، قراءة وتحليل	د. الشيخ مهدي الكاظمي	سرمد علي
٥٣ - ٥٢	أخلاق نقد المذاهب	د. قاسم جوادي صفري	د. نظيرة غلاب
٥٣ - ٥٢	الترجمة الثقافية للنصوص الدينية / القسم الأول	د. أبو القاسم فنائي	حسن علي مطر
٥٣ - ٥٢	التراثية النقدية الدينية، نظرية لإصلاح الفكر الديني في الإسلام / القسم الثاني	د. آرش نراقي	مشتاق الحلو
٥٤	رواية ذبح النبي إبراهيم <small>عليه السلام</small> لابنه، دراسة مقارنة بين الديانات الإبراهيمية	أ. أحمد مقري / الشيخ رضا كاظمي راد / د. الشيخ محمد تقى أنصاري پور	د. نظيرة غلاب
٥٤	الترجمة الثقافية للنصوص الدينية / القسم الثاني	د. أبو القاسم فنائي	حسن علي مطر
٥٤	حركة الإمام الحسين <small>عليه السلام</small> بين مفهومي التكليف والبيعة	د. الشيخ محمد جواد أرسطا	سرمد علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	الترجم
٥٦.٥٥	العلم الديني عند الشيخ جواد الأملي، قراءة في الهوية والمساحة	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه / أ. قاسم بابائي	وسيم حيدر
٥٦.٥٥	هيجل ورؤيته للإسلام والمسلمين، تحليل وتقويم نقدي	د. حسن مهر نيا	-
٥٦.٥٥	مفهوم صيانة الذات في فلسفة سبينوزا	د. محمد علي عبد الله	-
٥٦.٥٥	الترجمة الثقافية للنصوص الدينية / القسم الثالث	د. أبو القاسم فنائي	حسن علي مطر
٥٦.٥٥	الدين ولوازمه السياسيّة في الفكر السياسيّ البراغماتيّ	د. رشيد ركايبان / د. حسن علي ياري	-
٥٦.٥٥	كتاب «توقعات البشر من الدين»، نقد وتعريف	أ. محمد خداياري فرد	السيد مرقال هاشم
٥٧	معضلة تعريف الدين، بين تنوع المناهج واختلاف الملاكات	د. علي رضا شجاع زند	السيد خالد سيساوي
٥٧	دور علماء الشيعة في فهم وتعميق المفردات الدينية	د. محمد ملكي نهاوندي	حسن علي مطر الهاشمي
٥٧	الله بوصفه شاهداً مثاليّاً	د. أبو القاسم فنائي	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٨	ضعف الثقافة الأخلاقية في الحضارة الإسلامية، وتأثير فصل الفقه عن الأخلاق	د. الشيخ محمد هدايتي	وسيم حيدر
٥٨	التدين: مفهومه وخصائصه ومؤشراته ومعامله، دراسة دينية اجتماعية / القسم الأول	د. الشيخ مهدي مهريزي	وسيم حيدر
٥٨	تحديد هوية الدين، مقاربات موضوعية	د. علي رضا شجاعي زند	السيد خالد سيساوي
٥٩	الله وتاريخ الإنسان، دراسة مقارنة بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم	د. الشيخ محمد تقي أنصاري پور	حسن علي مطر
٥٩	الصور والرسوم والأيقونات، تجسيد الفن الديني بين الشيعة الإمامية والمسيحيين الأرثوذكس	د. ليلي هوشنگي / أ. ريحانة غلاميان	حسن الهاشمي
٥٩	«الجن» في الأديان الإبراهيمية، مشتركات وفوارق	السيد غلام عباس موسوي مقدم / د. محمد جعفر هنري	مصطفى رثاب
٥٩	الوصايا الإلهية العشرة، دراسة مقارنة بين التوراة والقرآن	د. بهروز أفشار	فرقد الجزائري

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٩	أهميَّة الزيارة في الكاثوليكيَّة والتشيع، دراسة ومقارنة	د. محمد فولادي / أ. محمد جواد نوروزي	فرقد الجزائري
٥٩	صورة الشيطان في الأديان الإلهية، تحليل مقارن	د. محمد حسن يعقوبيان	د. حسن نصر
٥٩	التدين: مفهومه وخصائصه ومؤشراته ومعالجه، دراسة دينية اجتماعية / القسم الثاني	د. الشيخ مهدي مهريزي	وسيم حيدر
٦٠	الخطيئة الأولى للإنسان بين المسيحية والإسلام	د. مجيد ملاً يوسف / د. داوود معماري	وسيم حيدر
٦٠	حقوق الحيوان في الرؤية الكونية للإسلام والزرادشتية	أ. محمد ملائي / د. محمد جواد أصغري	حسن طاهر
٦٠	ارتباط العمل الصالح بالإيمان، عند توما الأكويني وجون هيك والطباطبائي	أ. جواد أكبري مطلق / د. محمد علي شمالي	فرقد الجزائري
٦٠	الديانة الزرادشتية بين الشرائعية وعدمها	السيد محمد حاجتي شوركي / د. حسين نقوي	فرقد الجزائري
٦٠	«العهد» وأقسامه، في الكتاب المقدس والقرآن الكريم	د. دل آرا نعمتي پير علي	د. حسن نصر الله

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٠	قصّة خلق آدم وحواء، دراسة مقارنة بين العهد القديم والقرآن الكريم	د. أمير خواص	حسن نصر
٦٠	الجنّة، المفهوم المشترك في اليهودية والمسيحية والإسلام	د. آزاده عباسي	حسن طاهر
٦٠	أسلوب الحياة، مقارنة تقديّة مقارنة بين رؤيتي العلامة الطباطبائي والدالاي لاما	د. مجتبي فيضي / د. مسعود آذربيجاني / د. محمد كاوياني أراني	حسن الخرس
٦٠	الدين في رؤية ماركس وشريعتي، نقد ومناقشة	د. محمد فولادي	حسن علي مطر
٦٢-٦١	اتجاهات وأساليب تحقق العلم الديني، المباني والمناهج (منهج السيد الشهيد الصدر في فقه النظام أنموذجاً) / القسم الأول	د. السيد إحسان رفيعي العلوي / أ. محمد صادق ذوقي	حسن علي مطر
٦٤-٦٣	مفهوم الوحي عند المتكلمين المسلمين، نظريات متباينة	د. حيدر باقري أصل	مرقال هاشم
٦٤-٦٣	سماوية الألفاظ القرآنية بين النفي والإثبات، دراسة استدلالية قرآنية	د. محمد شيباني	مرقال هاشم

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٤ - ٦٣	الرؤية التفسيرية لمحمد مجتهد شبستري، قراءة تحليلية شاملة	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه / أ. محمد القمي	سرمد علي
٦٤ - ٦٣	علاقة الوحي بالتجربة الدينية، ملاحظات حول نظرية عبد الكريم سروش	د. محمد محمد رضائي	حسن علي مطر
٦٤ - ٦٣	إشكالية اللغة في الخطاب الديني، قراءة في نظرية فتجنشتين (الألعاب اللغوية)	الشيخ محمد رخش خورشيد	شهاب الدين مهدي
٦٤ - ٦٣	الذكاء العاطفي في بعض القصص القرآني عن الأنبياء، الدلالات الأسلوبية لتوظيف كامل	أ. عبير جادري / د. علي رضا محمد رضائي	-
٦٤ - ٦٣	اتجاهات وأساليب تحقق العلم الديني، المباني والمناهج (منهج السيد الشهيد الصدر في فقه النظام أنموذجاً) / القسم الثاني	د. السيد إحسان رفيعي العلوي / أ. محمد صادق ذوقي	حسن علي مطر
٦٦ - ٦٥	القصص الدينية في الكتب السماوية، قصة طالوت أنموذجاً	د. دل آرا نعمتي پير علي	حسن الخرس

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٦ - ٦٥	الإمام الحسن <small>عليه السلام</small> قبسٌ من نور الرسالة، قراءة تحليلية في حركية السياسة الحسنية	أ. نبيل علي صالح	-
٦٦ - ٦٥	المثل الأعلى وسيادة النموذج بين التفاعل والانفعال، السيدة الزهراء <small>عليها السلام</small> أنموذجاً	أ. إيمان شمس الدين	-
٦٦ - ٦٥	المصنّفات في المعجزات، وأثرها في ثقافة المعجز عند الشيعة الإمامية	السيد حكمت صاحب البخاتي	-
٦٨ - ٦٧	«الفقر» و«الغنى» في القرآن الكريم، تفسيرٌ جديد وفّق السياق الأنثروبولوجي لصناعة المفاهيم	أ. محمد حسن شيرزاد / أ. محمد حسين شيرزاد / د. أحمد باكتجي	حسن نصر
٦٨ - ٦٧	الحروب الصليبية والجهاد الإسلامي ضدّ الصليبيين، دراسة مقارنة بين نظرات رجال الدين	د. معصومة سادات مير محمدي	د. حسن نصر الله
٦٨ - ٦٧	المورمونية والشيخية في المسيحية والإسلام، دراسة مقارنة في أسباب ظهور الفرقتين	د. الشيخ رضا كاظمي راد	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
دراسات في اللغة والأدب			
٤٣ - ٤٢	حجّية القراءات، مطالعة في جهود العلامة معرفت	د. الشيخ علي أصغر ناصحيان	حسن مطر
٤٣ - ٤٢	الشيخ معرفت وترجمة القرآن	د. الشيخ غلام حسين أعرابي	حسن علي مطر
٤٣ - ٤٢	إبني لأكتّم من علمي جواهره... نقد الانتساب لأهل البيت	الشيخ جويّا جهانبخش	حسن علي مطر
٦٤ - ٦٣	إشكاليّة اللغة في الخطاب الدينيّ، قراءة في نظريّة فتجنشتين (الألعاب اللغويّة)	الشيخ محمد رخش خورشيد	شهاب الدين مهدي
٦٦ - ٦٥	القصص الدينيّة في الكتب السماويّة، قصّة طالوت أنموذجاً	د. دل آرا نعمتي پير علي	حسن الخرس
٦٨ - ٦٧	«الفقر» و«الغنى» في القرآن الكريم، تفسير جديد وفق السياق الأنثروبولوجي لصناعة المفاهيم	أ. محمد حسن شيرزاد / أ. محمد حسين شيرزاد / د. أحمد پاكچي	حسن نصر
٦٨ - ٦٧	نظريّات تفسير النصوص ومحوريّة المؤلّف عند المفسّرين المسلمين	د. علي أوسط باقري	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٨ - ٦٧	علم أصول الفقه وعلم المعنى والهرمنيوطيقا، تقارباً أو تباعدًا؟	د. محمد جواد سلمان پور	حسن علي مطر
فلسفة وكلام			
٤٣ - ٤٢	أيُّ زُنْبِقَةٍ في مهبِّ الريح؟ نقد مصطفى مَكِّيَّان	د. أمير صائمي	حسن الهاشمي
٤٣ - ٤٢	العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة / القسم الأول	د. أبو القاسم فنائي	وسيم حسن
٤٣ - ٤٢	الفلسفة والعرفان، من وجهة نظر الميرزا القميّ	د. السيد حسين المدرّسي الطباطبائي	د. نظيرة غلاب
٤٣ - ٤٢	فلسفة علم الكلام / القسم الثاني	الشيخ محمد صفر جبرئيلي	حسن علي مطر
٤٣ - ٤٢	موقع الغدير في السقيفة	د. نعمة الله صفري فروشاني	حسن الهاشمي
٤٥ - ٤٤	العلامة معرفت والهرمنيوطيقا	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	وسيم حيدر
٤٥ - ٤٤	البدء في فهم العلامة معرفت	د. محمد محمد رضائي	وسيم حيدر
٤٥ - ٤٤	«نزلونا عن الربوبية...» أمتع حصون العُلاة وتدليساتهم / القسم الأوّل	الشيخ جويّا جهانبخش	حسن مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٤ - ٤٥	العقلانيّة التقليديّة والعقلانيّة الحديثيّة / القسم الثاني	د. أبو القاسم فنائي	وسيم حسن
٤٦	«نزلونا عن الربوبية...» أمتع حصون الغلاة وتدليساتهم / القسم الثاني	الشيخ جويبا جهانبخش	حسن مطر
٤٦	التجديد في الاستدلال الكلامي، إمامة أهل البيت طبقاً للمنهج الاستقرائي نموذجاً / القسم الأول	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-
٤٧	الإعجاز والتفسير العلميّ للقرآن / القسم الأول	د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني	حسن علي مطر الهاشمي
٤٧	بسط التجربة الفقهيّة النبويّة / القسم الأول	د. أبو القاسم فنائي	حسن علي مطر
٤٧	التجديد في الاستدلال الكلامي، إمامة أهل البيت طبقاً للمنهج الاستقرائي نموذجاً / القسم الثاني	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-
٤٨	مقدّمة في اللاهوت، المفهوم والأنواع	د. شهرام بازوكي	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٨	بسط التجربة الفقهيّة النبوية / القسم الثاني	د. أبو القاسم فنائى	حسن علي مطر
٤٨	الإعجاز والتفسير العلميّ للقرآن / القسم الثاني	د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني	حسن علي مطر الهاشمي
٤٩	دور الولاية والعمل في النجاة، مطالعة في الإطار الشيوعيّ	د. أحمد رضا مفتاح	حسن علي مطر
٥٠	التراث الكلاميّ الشيوعيّ في مرحلته التأسيسية	الشيخ محمد تقي سبحاني / د. محمد جعفر رضائي	وسيم حيدر
٥٠	نصوص الإمامة، دراسة تأملية / القسم الأول	الشيخ عبد الله مصلحي	-
٥٠	رجال الكشي ونظرية تطوّر الإمامة	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
٥٠	أحاديث الاثني عشر، دراسة تحليلية شاملة / القسم الأول	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-
٥٠	آثار الإسرايليات في الأحاديث المهدوية	د. مجيد معارف / السيد جعفر صادقي	حسن مطر
٥٠	مدخل جديد إلى القواعد الهرمنيوطيقية للعلوم الإنسانية	د. علي فتحي قرخلو	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٠	التراث الإسلامي في نقد المسيحية	د. السيد حسن إسلامي	السيد حسن مطر
٥١	عصر الظهور: الروايات والعلامات، دراسة وتحليل لظاهرة السفيناني	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
٥١	أصحاب أئمة أهل البيت <small>عليهم السلام</small> ، واختلافهم في مصدر ومنشأ علم الأئمة	د. علي آقا نوري	مرقال هاشم
٥١	تأثر العقيدة المهدوية بسوشيانغ عند الزرادشتية، قراءة نقدية	د. الشيخ رسول رضوي / الشيخ أحمد جمشيديان	حسن علي مطر
٥١	نقد برهان اللطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة	الشيخ أمير غنوي / أ. محمود زارعي بلشتي	حسن بن مطلق
٥١	نصوص الإمامة، دراسة تأملية / القسم الثاني	الشيخ عبد الله مصلحي	-
٥١	أحاديث الاثني عشر، دراسة تحليلية شاملة / القسم الثاني	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-
٥٢ - ٥٣	قاعدة اللطف عند المتكلمين المسلمين، تحليل مقارنة	د. محمد بيدهندي / أ. سكيبة محمد پور	وسيم حيدر
٥٢ - ٥٣	اختلاف أصحاب الأئمة الشيعة حول عصمة الإمام	د. علي آقا نوري	مرقال هاشم

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٣-٥٢	أحاديث الاثني عشر، دراسة تحليلية شاملة / القسم الثالث	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-
٥٣-٥٢	أخلاق نقد المذاهب	د. قاسم جوادي صفري	د. نظيرة غلاب
٥٣-٥٢	المفوضة، شرح المفهوم والتحوُّلات	د. الشيخ رضا برنجكار	سرمد علي
٥٤	معنى اللاشيء في التحول من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية	د. أحمد باكتجي	وسيم حيدر
٥٤	حركة الإمام الحسين <small>عليه السلام</small> بين مفهومي: التكليف والبيعة	د. الشيخ محمد جواد أرسطا	سرمد علي
٥٤	مواقف النجاشي من الواقفية، دراسة في دور الخلافة العقدي في تقويم الرواة	د. مهدي جلاي / أ. سمانه رباطي	علي حسن مطر
٥٦-٥٥	مفهوم صيانة الذات في فلسفة سبينوزا	د. محمد علي عبد الله	-
٥٦-٥٥	رضاع سيّد الشهداء <small>عليه السلام</small> ، مقاربة تاريخية حديثة	الشيخ عبد الله مصلحي	-
٥٧	نظريّة الاستخلاف في الإمامة في ضوء المنهج الاستقرائي	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٧	الله بوصفه شاهداً مثاليًا	د. أبو القاسم فنائى	وسيم حيدر
٥٧	تكوين التشيع ومسألة خلافة النبي ﷺ، قراءة في أحدث النظريات التاريخية لدى (فان أس) و(ماديلونغ)	د. حميد عطائي نظري	ترجمة وتعليق: أ. عماد الهاللي
٥٩	الثالوث المرفوض في القرآن، ثالوث مريم أو ثالوث الروح القدس؟	د. حسين نقوي	د. حسن طاهر نصر الله
٥٩	«الجن» في الأديان الإبراهيمية، مشتركات وفوارق	السيد غلام عباس موسوي مقدم / د. محمد جعفر هنري	مصطفى رثاب
٥٩	صورة الشيطان في الأديان الإلهية، تحليل مقارن	د. محمد حسن يعقوبيان	د. حسن نصر
٥٩	نظرية الأمر الإلهي عند روبرت آدمز	أ. نجيب الله شفق	حسن طاهر
٥٩	المدرسة التفكيكية، قراءة ونقد	أ. علي رضا بهاردوست	حسن الخرس
٦٠	الخطيئة الأولى للإنسان بين المسيحية والإسلام	د. مجيد ملا يوسفي / د. داوود معماري	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	الترجم
٦٠	ارتباط العمل الصالح بالإيمان، عند توما الأكويني وجون هيك والطباطبائي	أ. جواد أكبري مطلق / د. محمد علي شمالي	فرقد الجزائري
٦٠	قصّة خلق آدم وحواء، دراسة مقارنة بين العهد القديم والقرآن الكريم	د. أمير خواص	حسن نصر
٦٠	الجنّة، المفهوم المشترك في اليهودية والمسيحية والإسلام	د. آزاده عباسي	حسن طاهر
٦٠	الاستدارة الهرمنيوطيقية في اللاهوت الحديث	أ. محمد مجتهد شبيستري	مرقال هاشم
٦٠	حدوث العالم، قراءة في نظريتيّ الداماد والملا صدرا	د. الشيخ أحمد عابدي / السيد عبد اللطيف مواق	-
٦٠	الدين في رؤية ماركس وشريعتي، نقد ومناقشة	د. محمد فولادي	حسن علي مطر
٦٠	التجربة الدينية والتفسيرات الطبيعية، قراءة نقدية في رؤية جف جوردن	د. منصور نصيري	مرقال هاشم
٦٢-٦١	«أهل البيت» في آية التطهير، وقفة تحليلية جامعة	الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي	السيد حسن علي الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٢-٦١	البراهين العقلية لإثبات عصمة الإمام، إشكالات وردود	الشيخ علي رباني الكليبايگاني	سرمد علي
٦٢-٦١	عصمة الأنبياء عند المتكلمين المسلمين، عرض لأبرز الأدلة القرآنية	د. زهراء مصطفى	حسن علي مطر
٦٢-٦١	نظرية التطور في القول بعصمة الأئمة <small>عليهم السلام</small> ، قراءة تاريخية ونقدية	أ. حسين خليفة / د. السيد رضا مؤدب	السيد حسن علي الهاشمي
٦٢-٦١	عصمة الأنبياء في ميزان العقل، دراسة ونقد لبرهاني الوثوق ونقض الغرض	د. حسين أترك	مرقال هاشم
٦٢-٦١	عصمة النبي الأكرم <small>صلى الله عليه وآله</small> قبل البعثة، مقاربات تحليلية في القرآن والحديث	د. مصطفى كريمي / أ. فاطمة رضائي	مرقال هاشم
٦٢-٦١	مقال «العصمة» في دائرة المعارف القرآنية (ليدن)، دراسة ونقد وفق الأصول والآراء الشيعية	د. بي بي سادات رضي بهابادي / أ. نرجس جواندل	السيد حسن علي الهاشمي
٦٢-٦١	عصمة الأنبياء من الذنوب في مقاربة كلامية وتفسيرية لصدر المتألهين	د. رضا أكبري / أ. عباس علي منصوري	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٢-٦١	العصمة، مطالعة في تفسير الشيخ الطبرسي	د. محمد علي راغبى / السيد محمد تقي موسوي كراماتي	سرمد علي
٦٢-٦١	شبهات حول عصمة الأنبياء ﷺ، وأبو الفتوح الرازي مدافعاً	د. محمد بهرامي	وسيم حيدر
٦٢-٦١	أصداء المعتزلة في اللاهوت اليهودي، دراسة استقصائية	د. ديفيد اسكلر (Dr. David Sklare)	ترجمة وتعليق: د. عادل سالم عطية / أ. محمد مجدي السيد
٦٢-٦١	التطور الهيكلي في منطق ابن سينا، وأثره التاريخي في الحضارة الإسلامية	د. أحد فرامرز قراملكي	د. الشيخ عبد الله الأسعد
٦٤-٦٣	مفهوم الوحي عند المتكلمين المسلمين، نظريات متباينة	د. حيدر باقري أصل	مرقال هاشم
٦٤-٦٣	نظرية «الكلام النفسي» لابن كلاب، عرض ونقد	د. السيد محسن الموسوي / د. جواد فرامرزي / أ. حجّت علي نجاد	سرمد علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٤ - ٦٣	سماوية الألفاظ القرآنية بين النَّقْي والإثبات، دراسةً استدلالية قرآنية	د. محمد شيباني	مرقال هاشم
٦٤ - ٦٣	بشرية ألفاظ الوحي القرآني، تحليل نقدي	د. محمد كاظم شاكر أ. حسام إمامي دانالو	وسيم حيدر
٦٤ - ٦٣	الرؤية التفسيرية لمحمد مجتهد شبستري، قراءة تحليلية شاملة	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه أ. محمد القمي	سرمد علي
٦٤ - ٦٣	النزول اللفظي والمعنوي للقرآن الكريم من وحي الحديث المأثور	د. السيد رضا مؤدب / د. حميد رضا يونسى	السيد حسن مطر
٦٤ - ٦٣	اللفظ البشري وتاريخية الأحكام في القرآن الكريم، مطالعة نقدية لأراء شبستري	د. أحمد جمالي	السيد حسن الهاشمي
٦٤ - ٦٣	علاقة الوحي بالتجربة الدينية، ملاحظات حول نظرية عبد الكريم سروش	د. محمد محمد رضائي	حسن علي مطر
٦٤ - ٦٣	الوحي الإلهي عند الفارابي	د. حاتم الجياشي	-
٦٤ - ٦٣	إله العرفان وإله الفلسفة، اختلافات جوهرية	د. أبو القاسم فنائى	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٤ - ٦٣	الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية عند مارتين هيدغر	هربرت سبيغلبرغ	د. خنجر حمية
٦٤ - ٦٣	مفهوم «ترك الأولى» في تأويل أخطاء الأنبياء، تأملات في المعنى والغاية	د. حسين أترك	مرقال هاشم
٦٤ - ٦٣	المذهب المنطقي لشيخ الإشراق السُّهُرُوردي، عرضٌ وتحليل	د. أحد فرامرز قراملكي	د. الشيخ عبد الله الأسعد
٦٦ - ٦٥	الحرية والاختيار عند كأنط، دراسة تحليلية ونقدية	د. الشيخ رضا برنجكار	حسن نصر الله
٦٦ - ٦٥	اللطف الإلهي، مقارنة بين توما الأكويني والكلام الشيوعي	د. حسين واله	فرقد الجزائري
٦٦ - ٦٥	نظرية «التداخل الوجودي» بين الله والمخلوقات، عرضٌ واستدلال	د. السيد محمد مهدي نبويان / الشيخ غلام رضا فياضي	حسن الخرس
٦٦ - ٦٥	نظرية «التداخل الوجودي» بين الواجب والممكن، قراءة نقدية وفق المعنى الصحيح لعدم تناهي الحق تعالى	د. السيد محسن الهندي / د. حبيب الله دانش شهركي	حسن الخرس

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٥ - ٦٦	العلم الإلهي واختيار البشر، تأملات ليندا زاجزبسكي في الحلول التقليدية	أ. علي ياري زاده / أ. علي قنبر نجاد / د. مير سعيد موسوي كريمي	حسن علي مطر
٦٥ - ٦٦	علم الله الأزلي واختيار الإنسان، دراسة مقارنة بين آراء زاجزبسكي ومطهري	أ. زينب أميري / د. عبد الرسول كشفي	سرمد علي
٦٥ - ٦٦	العلم الإلهي المطلق والإرادة الإنسانية، نقد ومناقشة لرؤية جون ساندرز	أ. نجمة كردزنگنه / د. بهرام علي زاده	وسيم حيدر
٦٥ - ٦٦	تعليل أفعال الله بالغايات، بين الضرورة والإمكان والامتناع	الشيخ سعيد نورا	-
٦٥ - ٦٦	لاهوت الرحمة في ضوء الفردانية، جدلية الماهية والهوية	أ. بدر بن سالم بن حمدان العبري	-
٦٥ - ٦٦	نظرية «أصالة الوجود»، الأهمية والنتائج	السيد فرقان العوادي	-
٦٥ - ٦٦	شهود الله ورؤيته، مقارنة بين العرفان الأرثوذكسي والطريقة الكبروية في الإسلام	د. السيد نادر محمد زاده	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٥ - ٦٦	روايات سَهُو النبيّ الأكرم ﷺ، في المنهج النقديّ للعلامة المجلسيّ	السيدة زينب جعفر نيا / د. السيدة وحيدة رحيمي	وسيم حيدر
٦٥ - ٦٦	المصنّفات في المعجزات، وأثرها في ثقافة المُعْجِز عند الشيعة الإماميّة	السيد حكمت صاحب البخاتي	-
٦٧ - ٦٨	«السقيفة» في الروايات التاريخيّة، دراسة مقارنة بين كتاب سُلَيْم بن قيس الهلاليّ وتاريخ الطبريّ	د. محمد يسري أبو هدور	-
٦٧ - ٦٨	تحديّات في مواجهة البديهيّات، تحليلٌ ونقدٌ	الشيخ عبّاس عارفي	حسن الهاشمي
٦٧ - ٦٨	نظريّات تفسير النصوص ومحوريّة المؤلّف عند المُفسّرِين المسلمين	د. علي أوسط باقري	وسيم حيدر
٦٧ - ٦٨	المورمونيّة والشيخيّة في المسيحيّة والإسلام، دراسة مقارنة في أسباب ظهور الفرقتين	د. الشيخ رضا كاظمي راد	حسن علي مطر
٦٧ - ٦٨	علم أصول الفقه وعلم المعنى والهرمنيوطيقا، تقاربٌ أو تباعدٌ؟	د. محمد جواد سلمان پور	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
دراسات نفسية واجتماعية			
٤٩	بين حوار الحضارات وصراعها، قراءة في النظريتين / القسم الأول	د. السيد صادق حقيقت	د. نظيرة غلاب
٤٩	المرأة في الرؤية القرآنية، مناقشة هوية المرأة في القرآن وفقاً لمنهج د. الشيخ الصادق الطهراني	السيد محمد عقيقي	فرقد الجزائري
٥٠	بين حوار الحضارات وصراعها، قراءة في النظريتين / القسم الثاني	د. السيد صادق حقيقت	د. نظيرة غلاب
٥٨	التدين: مفهومه وخصائصه ومؤشراته ومعامله، دراسة دينية اجتماعية / القسم الأول	د. الشيخ مهدي مهريزي	وسيم حيدر
٥٩	التدين: مفهومه وخصائصه ومؤشراته ومعامله، دراسة دينية اجتماعية / القسم الثاني	د. الشيخ مهدي مهريزي	وسيم حيدر
٦٤ - ٦٣	الذكاء العاطفي في بعض القصص القرآني عن الأنبياء، الدلالات الأسلوبية لتوظيف كامل	أ. عبير جادري / د. علي رضا محمد رضائي	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٥ - ٦٦	لاهوت الرحمة في ضوء الفردانية، جدلية الماهية والهوية	أ. بدر بن سالم بن حمدان العبري	-
٦٥ - ٦٦	المثل الأعلى وسيادة النموذج بين التفاعل والانفعال، السيدة الزهراء <small>عليها السلام</small> أنموذجاً	أ. إيمان شمس الدين	-
٦٧ - ٦٨	«الرسالة الذهبية»، تحقيق في نسبتها إلى الإمام الرضا <small>عليه السلام</small>	د. السيد محمد كاظم الطباطبائي / د. هادي نصيري	حسن الهاشمي
٦٧ - ٦٨	كتاب «الاجتماع الديني الشيعي»، ثوابت التأسيس ومتغيرات الواقع، مقارنة وصفية تحليلية لواقع تاريخي	أ. نبيل علي صالح	-
فكر سياسي			
٤٩	بين حوار الحضارات وصراعها، قراءة في النظريتين / القسم الأول	د. السيد صادق حقيقت	د. نظيرة غلاب
٥٠	بين حوار الحضارات وصراعها، قراءة في النظريتين / القسم الثاني	د. السيد صادق حقيقت	د. نظيرة غلاب
٥٥ - ٥٦	أصول العدالة السياسية، قراءة تاريخية مقارنة	د. السيد صادق حقيقت	السيد حسن الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٦ - ٥٥	الدِّين ولوازمه السياسيّة في الفكر السياسيِّ البراغماتيِّ	د. رشيد ركايبان / د. حسن علي ياري	-
٦٦ - ٦٥	الإمام الحسن <small>عليه السلام</small> قَبَسٌ من نور الرسالة، قراءة تحليليّة في حركيّة السياسة الحسنيّة	أ. نبيل علي صالح	-
٦٨ - ٦٧	الحروب الصليبيّة والجهاد الإسلاميّ ضدّ الصليبيين، دراسة مقارنة بين نظرات رجال الدِّين	د. معصومة سادات مير محمدي	د. حسن نصر الله
٦٨ - ٦٧	كتاب «الاجتماع الدينيّ الشيعيِّ، ثوابت التأسيس ومتغيّرات الواقع»، مقارنةً وصفيةً تحليليّة لواقع تاريخيِّ	أ. نبيل علي صالح	-
أخلاق وعرّفان			
٤٣ - ٤٢	الفلسفة والعرّفان، من وجهة نظر الميرزا القميّ	د. السيد حسين المدرّسي الطباطبائيّ	د. نظيرة غلاب
٤٥ - ٤٤	هواجس الدِّين والأخلاق، قراءة في أعمال ثقافيّة	د. السيد حسن إسلامي	علي آل دهر الجزائري
٤٧	الاتّجاه العرفانيّ في التفسير من وجهة نظر الأستاذ معرفت	الشيخ حسين روحاني نجاد	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٣-٥٢	أخلاق نقد المذاهب	د. قاسم جوادي صفري	د. نظيرة غلاب
٥٤	الدين والعدالة، حوار في العمق	حوار مع: د. موسى غني نجاد / د. حسين بشيريه	سرمد علي
٥٤	الحقوق والعدالة، نظريات وتصورات	د. ناصر كاتوزيان	مرقال هاشم
٥٤	تعريف «العدالة» عند الإمام جعفر الصادق <small>عليه السلام</small> ، العدالة بمنظور ديني	أ. محمد رضا الحكيمي	حسن علي مطر
٥٤	ارتباط العدالة بالعقل والدين	السيد محسن الموسوي الجرجاني	حسن علي مطر
٥٦-٥٥	قاعدة العدالة، ودورها في الاجتهاد الشرعي / القسم الأول	حوار مع: الشيخ يوسف الصانعي	مرقال هاشم
٥٦-٥٥	العدالة من منظور اجتهادي / القسم الأول	حوار مع: الشيخ أحمد مبلغي	حسن علي مطر
٥٦-٥٥	العدالة بين التقييد الفقهي والأصولي / القسم الأول	حوار مع: الشيخ محمد تقي شهيدي	مرقال هاشم
٥٦-٥٥	العدالة بوصفها قاعدة فقهية	د. الشيخ مهدي مهريزي	حسن علي الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٦ - ٥٥	أصول العدالة السياسيّة، قراءة تاريخية مقارنة	د. السيد صادق حقيقت	السيد حسن الهاشمي
٥٦ - ٥٥	العرفان بين الإسلاميّة والهرمسيّة، وقفات مع بعض مقولات د. محمد عابد الجابري	الشيخ عثمان ويندي انجاي	-
٥٧	قاعدة العدالة، ودورها في الاجتهاد الشرعيّ / القسم الثاني	حوار مع: الشيخ يوسف الصانعي	مرقال هاشم
٥٧	العدالة بين التقييد الفقهيّ والأصوليّ / القسم الثاني	حوار مع: الشيخ محمد تقي شهيدي	مرقال هاشم
٥٧	العدالة من منظور اجتهاديّ / القسم الثاني	حوار مع: الشيخ أحمد مبلغي	حسن علي مطر
٥٧	إمكانية تطبيق النموذج الإسلامي للعدالة الاقتصادية، من وجهة نظر المفكر الإسلاميّ محمد رضا الحكيمي	د. محمد رضا آرمان مهر / د. محمد لشكري	مرقال هاشم
٥٨	العلاقة بين الفقه والأخلاق	الشيخ محمد عالم زاده نوري	مرقال هاشم
٥٨	توسعة الفقه لاستيعاب الأخلاق، الضرورة والآثار	السيد جعفر صادقي فدكي / د. الشيخ كاظم قاضي زاده	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٨	تَبَعِيَّةُ الأخلاقِ للدين، دراسةٌ وتحليل	د. الشيخ هادي فنائي	مرفال هاشم
٥٨	ضعف الثقافة الأخلاقية في الحضارة الإسلامية، وتأثير فصل الفقه عن الأخلاق	د. الشيخ محمد هدايتي	وسيم حيدر
٥٨	الإنشاءات الطلّبية وكيفية فهم القضايا الأخلاقية في القرآن	الشيخ حسن سراج زاده	حسن علي مطر
٥٨	دور النية في الاختلاف الجذري بين الفقه والأخلاق، دراسة في ضوء الكتاب والسنة	د. الشيخ محمود متوسّل آراني	وسيم حيدر
٥٨	وحدة مبدأ الإلزام بين الأحكام الأخلاقية والفقهية، دراسة وتحليل	د. صديقة مهدي كني	سرمد علي
٥٨	شرعية الرياضات الروحية وحدودها، دراسة في ضوء مواقف أهل البيت واحتجاجاتهم	د. السيد أبو الفضل الموسوي / د. محمد فنائي الإشكوري	علي الوردي
٥٩	الوصايا الإلهية العشرة، دراسة مقارنة بين التوراة والقرآن	د. بهروز أفشار	فرقد الجزائري
٦٤ - ٦٣	إله العرفان وإله الفلسفة، اختلافات جوهريّة	د. أبو القاسم فنائي	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٥ - ٦٦	شهود الله ورؤيته، مقارنة بين العرفان الأرتوذكسي والطريقة الكبروية في الإسلام	د. السيد نادر محمد زاده	وسيم حيدر
رجال وتراجم وبيبلوغرافيا			
٤٢ - ٤٣	العلامة محمد هادي معرفت، البيبلوغرافيا التفصيلية / القسم الأول	أ. محمد عابدي ميانجي	حسن علي مطر
٤٢ - ٤٣	المخطوطات بوصفها مصدراً تاريخياً	د. الشيخ رسول جعفریان	وسيم حيدر
٤٤ - ٤٥	العلامة محمد هادي معرفت، البيبلوغرافيا التفصيلية / القسم الثاني	أ. محمد عابدي ميانجي	حسن علي مطر
٤٦	نظريات متقدمي علماء الإمامية في كتب حديث أئمتهم المدونة بطرق أهل السنة	د. محمد كاظم رحمتي	د. نظيرة غلاب
٤٧	بابا رتن الهندي وتراثنا الأخلاقي / القسم الأول	الشيخ جويها جهانبخش	حسن مطر
٤٧	العلامة الحلبي، منطقيّ مبدع وغزير الإنتاج	د. أحد فرامرزي قراملكي	عماد الهالبي
٤٨	بابا رتن الهندي وتراثنا الأخلاقي / القسم الثاني	الشيخ جويها جهانبخش	حسن مطر
٤٩	بولس، دراسة في شخصيته ودوره الديني	د. محمد إيلخاني	حسن مطر الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٩	طروحات د. مدرّسي الطباطبائيّ حول حياة الإمام الصادق، دراسة تحقيقيّة	د. السيد رضا الموسوي	نظيرة غلاب
٥٠	رجال الكشّي ونظريّة تطوّر الإمامة	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
٥١	إثارات حول شخصيّة محيي الدين بن عربي	د. الشيخ حسين توفيقي	حسن علي الهاشمي
٥٣ - ٥٢	منهج ابن الغضائريّ في نقد الرجال	د. مهدي الجلاي	حسن علي الهاشمي
٥٤	تيار هشام بن الحكم في التاريخ المتقدّم للإماميّة، دراسة وتحليل	د. محمد هادي گرامي	مرقال هاشم
٦٦ - ٦٥	شخصيّات ومواقف عاشورائيّة بين الحقيقة والخيال	د. الشيخ عصري الباني	-
٦٨ - ٦٧	«كتاب سُلَيْم بن قيس الهالبيّ»، دراسة تحقيقيّة شاملة	أ. كاظم أستادي	حسن علي مطر
٦٨ - ٦٧	شخصيّة سُلَيْم بن قيس الهالبيّ، بين الواقعيّة والاختلاق	أ. إسلام ملكي معاف	مرقال هاشم
٦٨ - ٦٧	ظهور تراث الصوفيّة الخراسانيّة في روايات الشيخ الصدوق	أ. علي عادل زاده / أ. سكيّنة الأنصاري	د. علي الرضا عيسى

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٨ - ٦٧	«الرسالة الذهبية»، تحقيق في نسبتها إلى الإمام الرضا <small>عليه السلام</small>	د. السيد محمد كاظم الطباطبائي / د. هادي نصيري	حسن الهاشمي
دراسات في الفقه وأصوله			
٤٥ - ٤٤	العلامة معرفت وحجية خبر الواحد في التفسير	السيد محمد علي أيازي	حسن علي مطر الهاشمي
٤٧	بسط التجربة الفقهية النبوية / القسم الأول	د. أبو القاسم فنائي	حسن علي مطر
٤٨	بسط التجربة الفقهية النبوية / القسم الثاني	د. أبو القاسم فنائي	حسن علي مطر
٥٦ - ٥٥	قاعدة العدالة، ودورها في الاجتهاد الشرعي / القسم الأول	حوار مع: الشيخ يوسف الصانعي	مرقال هاشم
٥٦ - ٥٥	العدالة من منظور اجتهادي / القسم الأول	حوار مع: الشيخ أحمد مبلغي	حسن علي مطر
٥٦ - ٥٥	العدالة بين التقعيد الفقهي والأصولي / القسم الأول	حوار مع: الشيخ محمد تقي شهيدي	مرقال هاشم
٥٦ - ٥٥	العدالة بوصفها قاعدة فقهية	د. الشيخ مهدي مهريزي	حسن علي الهاشمي
٥٧	قاعدة العدالة، ودورها في الاجتهاد الشرعي / القسم الثاني	حوار مع: الشيخ يوسف الصانعي	مرقال هاشم

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥٧	العدالة بين التعميد الفقهي والأصولي / القسم الثاني	حوار مع: الشيخ محمد تقي شهيدي	مرقال هاشم
٥٧	العدالة من منظور اجتهادي / القسم الثاني	حوار مع: الشيخ أحمد مبلغي	حسن علي مطر
٥٨	العلاقة بين الفقه والأخلاق	الشيخ محمد عالم زاده نوري	مرقال هاشم
٥٨	توسعة الفقه لاستيعاب الأخلاق، الضرورة والآثار	السيد جعفر صادقي فدكي / د. الشيخ كاظم قاضي زاده	حسن علي مطر
٥٨	ضعف الثقافة الأخلاقية في الحضارة الإسلامية، وتأثير فصل الفقه عن الأخلاق	د. الشيخ محمد هدايتي	وسيم حيدر
٥٨	دور النية في الاختلاف الجذري بين الفقه والأخلاق، دراسة في ضوء الكتاب والسنة	د. الشيخ محمود متوسل آراني	وسيم حيدر
٥٨	وحدة مبدأ الإلزام بين الأحكام الأخلاقية والفقهية، دراسة وتحليل	د. صديقة مهدوي كني	سرمد علي
٥٩	أهمية الزيارة في الكاثوليكية والتشيع، دراسة ومقارنة	د. محمد فولادي / أ. محمد جواد نوروزي	فرقد الجزائري

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	الترجم
٦٢ - ٦١	اتجاهات وأساليب تحقّق العلم الدينيّ، المباني والمناهج (منهج السيد الشهيد الصدر في فقه النظام أنموذجاً) / القسم الأوّل	د. السيد إحسان رفيعي العلوي / أ. محمد صادق ذوقي	حسن علي مطر
٦٤ - ٦٣	اتجاهات وأساليب تحقّق العلم الدينيّ، المباني والمناهج (منهج السيد الشهيد الصدر في فقه النظام أنموذجاً) / القسم الثاني	د. السيد إحسان رفيعي العلوي / أ. محمد صادق ذوقي	حسن علي مطر
٦٨ - ٦٧	علم أصول الفقه وعلم المعنى والهرمنيوطيقا، تقاربٌ أو تباعدٌ؟	د. محمد جواد سلمان پور	حسن علي مطر
دراسات تاريخية			
٤٣ - ٤٢	موقع الغدير في السقيفة	د. نعمة الله صفري فروشاني	حسن الهاشمي
٤٥ - ٤٤	القرآن وظاهرة الاستشراق في مؤلّفات الشيخ معرفت	د. الشيخ محمد جواد إسكندرلو	حسن علي الهاشمي
٤٦	لغة القرآن، قراءة في فهم العلامة معرفت	د. محمد كاظم شاکر	وسيم حيدر
٤٧	تأريخ القرآن الكريم من وجهة نظر الشيخ معرفت / القسم الأوّل	د. جعفر نكونام	حسن مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٨	تأريخ القرآن الكريم من وجهة نظر الشيخ معرفت / القسم الثاني	د. جعفر نكونام	حسن مطر
٥١	الشهيد الأوّل وقضيّة استشهاد، بين الحدس والواقع	د. محمد كاظم رحمتي	د. نظيرة غلاب
٥٤	تيار هشام بن الحكم في التاريخ المتقدم للإماميّة، دراسة وتحليل	د. محمد هادي گرامي	مرقال هاشم
٥٤	رواية ذبح النبي إبراهيم ﷺ لابنه، دراسة مقارنة بين الديانات الإبراهيمية	أ. أحمد مقري / الشيخ رضا كاظمي راد / د. الشيخ محمد تقي أنصاري پور	د. نظيرة غلاب
٥٦-٥٥	رضاع سيّد الشهداء ﷺ، مقارنة تاريخية حديثة	الشيخ عبد الله مصلحي	-
٥٧	تكوين التشيع ومسألة خلافة النبي ﷺ، قراءة في أحدث النظريات التاريخية لدى (فان أس) و(ماديلونغ)	د. حميد عطائي نظري	ترجمة وتعليق: أ. عماد الهلالي
٥٩	الله وتاريخ الإنسان، دراسة مقارنة بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم	د. الشيخ محمد تقي أنصاري پور	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٢ - ٦١	نظريّة التطوُّر في القول بعصمة الأئمّة <small>عليهم السلام</small> ، قراءة تاريخية ونقدية	أ. حسين خليفة / د. السيد رضا مؤدّب	السيد حسن علي الهاشمي
٦٢ - ٦١	التطوُّر الهيكليّ في منطق ابن سينا، وأثره التاريخيّ في الحضارة الإسلاميّة	د. أحد فرامرز قراملكي	د. الشيخ عبد الله الأسعد
٦٦ - ٦٥	شخصيّات ومواقف عاشورائيّة بين الحقيقة والخيال	د. الشيخ عصري الباني	-
٦٨ - ٦٧	«كتاب سُليّم بن قيس الهالبيّ»، دراسة تحقيقيّة شاملة	أ. كاظم أستادي	حسن علي مطر
٦٨ - ٦٧	شخصيّة سُليّم بن قيس الهالبيّ، بين الواقعيّة والاختلاق	أ. إسلام ملكي معاف	مرقال هاشم
٦٨ - ٦٧	«السقيفة» في الروايات التاريخيّة، دراسة مقارنة بين كتاب سُليّم بن قيس الهالبيّ وتاريخ الطبريّ	د. محمد يسري أبو هدور	-
٦٨ - ٦٧	الحروب الصليبيّة والجهاد الإسلاميّ ضدّ الصليبيين، دراسة مقارنة بين نظرات رجال الدّين	د. معصومة سادات مير محمدي	د. حسن نصر الله

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٨ - ٦٧	المورمونيّة والشيخيّة في المسيحيّة والإسلام، دراسة مقارنة في أسباب ظهور الفرقتين	د. الشيخ رضا كاظمي راد	حسن علي مطر
٦٨ - ٦٧	ظهور تراث الصوفيّة الخراسانيّة في روايات الشيخ الصدوق	أ. علي عادل زاده / أ. سكيّنة الأنصاري	د. علي الرضا عيسى
٦٨ - ٦٧	«الرسالة الذهبية»، تحقيق في نسبتها إلى الإمام الرضا <small>عليه السلام</small>	د. السيد محمد كاظم الطباطبائي / د. هادي نصيري	حسن الهاشمي
الشيخ محمد هادي معرفت			
٤٣ - ٤٢	الشيخ معرفت، سيرته بقلمه	الشيخ محمد هادي معرفت	حسن علي مطر
٤٣ - ٤٢	الشيخ معرفت، إطلالة عامة على تجربته الفكرية	أ. محمد جواد صاحبي	حسن علي مطر
٤٣ - ٤٢	التراث القرآني للشيخ معرفت، دراسة تحليلية ونقدية	د. علي المعموري	حسن علي مطر
٤٣ - ٤٢	حجّة القراءات، مطالعة في جهود العلامة معرفت	د. الشيخ علي أصغر ناصحيان	حسن مطر
٤٣ - ٤٢	النسخ المشروط، جولة في نظرية الشيخ معرفت	د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني	حسن علي مطر الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٣ - ٤٢	الشيخ معرفت وترجمة القرآن	د. الشيخ غلام حسين أعرابي	حسن علي مطر
٤٣ - ٤٢	إشكالية مصادر القرآن الكريم، من وجهة نظر الشيخ معرفت	د. الشيخ محمد إبراهيم روشن ضمير	حسن علي مطر الهاشمي
٤٣ - ٤٢	العلامة محمد هادي معرفت، البيبليوغرافيا التفصيلية / القسم الأول	أ. محمد عابدي ميانجي	حسن علي مطر
٤٥ - ٤٤	حوار في المسائل القرآنية	حوار مع: الشيخ محمد هادي معرفت	حسن علي مطر
٤٥ - ٤٤	العلامة معرفت ومكانته الشامخة	حوار مع: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي	السيد حسن مطر
٤٥ - ٤٤	العلامة معرفت وحجّة خبر الواحد في التفسير	السيد محمد علي أيازي	حسن علي مطر الهاشمي
٤٥ - ٤٤	العلامة معرفت والهرمنيوطيقا	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	وسيم حيدر
٤٥ - ٤٤	القرآن وظاهرة الاستشراق في مؤلفات الشيخ معرفت	د. الشيخ محمد جواد إسكندرلو	حسن علي الهاشمي
٤٥ - ٤٤	الأستاذ معرفت وتفسير القرآن بالقرآن	السيد مهدي علمي الحسيني	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٤ - ٤٥	العلامة محمد هادي معرفت، البيبليوغرافيا التفصيلية / القسم الثاني	أ. محمد عابدي ميانجي	حسن علي مطر
٤٦	الإبداع والآراء الجديدة، في حوار مع الشيخ معرفت	حوار مع: الشيخ محمد هادي معرفت	حسن علي مطر
٤٦	لغة القرآن، قراءة في فهم العلامة معرفت	د. محمد كاظم شاکر	وسيم حيدر
٤٦	منهج التفسير الموضوعي عند الشيخ معرفت	د. محمود مرويان	حسن الهاشمي
٤٦	مصحف الإمام علي عليه السلام في قراءات الشيخ معرفت / القسم الأول	د. جعفر نكونام	حسن علي مطر
٤٦	استحالة التحريف في القرآن الكريم	أ. بهاء الدين خرمشاهي	حسن مطر
٤٦	القواعد الرجالية للأستاذ معرفت في مجال التفسير	د. السيد علي سجادي زاده	وسيم حيدر
٤٧	الأستاذ معرفت وتأويل القرآن	د. محمد كاظم شاکر	حسن علي مطر
٤٧	الإعجاز والتفسير العلمي للقرآن / القسم الأول	د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني	حسن علي مطر الهاشمي
٤٧	تأريخ القرآن الكريم من وجهة نظر الشيخ معرفت / القسم الأول	د. جعفر نكونام	حسن مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٧	العلوم الضرورية في فهم وتفسير القرآن الكريم عند الشيخ معرفت	السيد محمد عشائري	حسن علي مطر
٤٧	تقد ودراسة الإسرائيليات من وجهة نظر الشيخ معرفت	د. محمد تقي ديارى بيدگلي	وسيم حيدر
٤٧	مصحف الإمام علي عليه السلام في قراءات الشيخ معرفت / القسم الثاني	د. جعفر نكونام	حسن علي مطر
٤٧	مديات شمولية القرآن الكريم / القسم الأول	د. مصطفى كريمي	وسيم حيدر
٤٧	الاتجاه العرفاني في التفسير من وجهة نظر الأستاذ معرفت	الشيخ حسين روحاني نجاد	وسيم حيدر
٤٨	مديات شمولية القرآن الكريم / القسم الثاني	د. مصطفى كريمي	حسن مطر
٤٨	تأريخ القرآن الكريم من وجهة نظر الشيخ معرفت / القسم الثاني	د. جعفر نكونام	حسن مطر
٤٨	الإعجاز والتفسير العلمي للقرآن / القسم الثاني	د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني	حسن علي مطر الهاشمي
٤٩	الأديان في القرآن، نحو فهم معمق للرؤية القرآنية للأديان وتحريف كتبها	حوار مع: الشيخ محمد هادي معرفت	سرمند علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
الدين والحداثة			
٤٣ - ٤٢	الدين من وجهة نظر «ميرتشا إلياده»	د. حسن قنبري	-
٥٣ - ٥٢	التجديد الديني بين الاتجاه الراديكالي والحداثوي، دراسة ونقد	د. السيد صادق حقيقت	علي عباس الوردي
قراءات في الكتب والإصدارات			
٤٣ - ٤٢	نسبة كتاب إلى الحسن بن موسى النوبختي، قراءة نقدية	د. حسن الأنصاري	حسن مطر
٤٥ - ٤٤	هواجس الدين والأخلاق، قراءة في أعمال ثقافية	د. السيد حسن إسلامي	علي آل دهر الجزائري
٤٦	كتاب العقل لـ «داوود بن المحبر»: تحليل كتاب، وإعادة صياغة نظرية	د. أحمد باكتجي	سرمند علي
٤٧	إطلالة على كتاب جبل عامل بين الشهيدين (من الشهيد الأول إلى الشهيد الثاني)	د. محمد كاظم رحمتي	وسيم حيدر
٤٨	بحث حول رسالة (المحكّم والمتشابه)، الاسم والمؤلف والهوية	السيد أحمد المددي	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤٩	الحدّ الجديد بين العلم والدين: التجربة الدينيّة وعلم الأعصاب والأمر المتعالّي، قراءة في كتاب جون هيك	د. علي شهبازي	مرقال هاشم
٥٠	كتاب التحريش لضرار بن عمرو، قراءة ومطالعة	د. حسن الأنصاري	علي عباس الوردی
٥١	ميتافيزيقا التقدّم في العالم العربيّ، قراءة في كتاب	د. السيد حسن إسلامي	السيد حسن علي مطر
٥٢ - ٥٣	كتاب نهاية المرام، الظروف التاريخيّة (طبعة ميراث مكتوب للنشر)	د. حسن الأنصاري	علي عباس الوردی
٥٤	مواقف النجاشي من الواقفيّة، دراسة في دور الخلاف العقدي في تقويم الرواة	د. مهدي جلالی / أ. سمّانة رباطي	علي حسن مطر
٥٥ - ٥٦	كتاب «توقّعات البشر من الدين»، نقد وتعريف	أ. محمد خدياري فرد	السيد مرقال هاشم
٥٧	تكوين التشيع ومسألة خلافة النبي ﷺ، قراءة في أحدث النظريّات التاريخيّة لدى (فان أس) و(ماديلونغ)	د. حميد عطائي نظري	ترجمة وتعليق: أ. عماد الهلالي
٥٨	نظرة في كتاب «الحديث النبوي بين الرواية والدراية»	د. السيد حسن إسلامي	السيد حسن علي الهاشمي
٥٩	المدرسة التفكيكيّة، قراءة ونقد	أ. علي رضا بهاردوست	حسن الخرس

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦٠	كتاب الكشْف وماهيّته، نصوصٌ مهمّة عن (القائم) من أطياف شيعيّة مختلفة	د. حسن الأنصاري	فرقد الجزائري
٦٢ - ٦١	نسبة رسالة (تتاهي الأبعاد) إلى الطوسي، شكوكٌ وملاحظاتٌ من وحي نُقد أبي البركات البغداديّ	د. حسن الأنصاري	حسن علي مطر
٦٤ - ٦٣	حجّية الكتاب المقدّس، قراءة نقدية في كتاب الإلهام (Inspiration)	أ. محمد حقّاني فضل	وسيم حيدر
٦٦ - ٦٥	المصنّفات في المعجزات، وأثرها في ثقافة المُعجز عند الشيعية الإماميّة	السيد حكمت صاحب البخاتي	-
٦٨ - ٦٧	كتاب «الاجتماع الدينيّ الشيعي»، ثوابت التأسيس ومتغيّرات الواقع»، مقارنةً وصفيّة تحليليّة لواقع تاريخيّ	أ. نبيل علي صالح	-
فهارس			
٦٨ - ٦٧	فهرست مقالات الأعداد ٤٢ - ٦٨ من مجلّة «نصوص معاصرة»، في السنوات السبع الأخيرة، ٢٠١٦ - ٢٠٢٢م / ١٤٣٧ - ١٤٤٤هـ	إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عبّاس دهيني	-

محاوَر الأعداد صفر (التجريبِي) - ٦٨ من مجلّة «نصوص معاصرة»

العدد صفر (التجريبِي): المرأة + الحداثة.

العدد ١: مطارحاتٌ في الفكر السياسيّ الإسلاميّ.

العدد ٢: المدرسة التفكيكيّة الإيرانيّة المعاصرة (١).

العدد ٣: المدرسة التفكيكيّة الإيرانيّة المعاصرة (٢).

العدد ٤: اتجاهات العقلانيّة في الكلام الإسلاميّ (١).

العدد ٥: اتجاهات العقلانيّة في الكلام الإسلاميّ (٢).

العدد ٦: قراءاتٌ نقديّة معاصرة في قضايا المرأة.

العدد ٧: الإسلام والتنمية بين التعارض والانسجام.

العدد ٨: الشعائر الحسينيّة: التاريخ، الجدول والمواقف (١).

العدد ٩: الشعائر الحسينيّة: التاريخ، الجدول والمواقف (٢).

العدد ١٠: سؤال التقريب بين المذاهب، أوراقٌ جادّة (١).

العدد ١١: سؤال التقريب بين المذاهب، أوراقٌ جادّة (٢).

العدد ١٢: أسلمة العلوم، وإشكاليّة العلاقة بين الحوزة والجامعة (١).

العددان ١٣ - ١٤: أسلمة العلوم، وإشكاليّة العلاقة بين الحوزة والجامعة (٢).

العددان ١٥ - ١٦: الدراسات القرآنيّة، إشكاليّة الوحيّ والمعضلات التفسيريّة (١).

العددان ١٧ - ١٨: الدراسات القرآنيّة، إشكاليّة الوحيّ والمعضلات التفسيريّة (٢).

العدد ١٩: الإمامة، قراءاتٌ جديدة ومنافحاتٌ عتيّدة (١).

العدد ٢٠: الإمامة، قراءاتٌ جديدة ومنافحاتٌ عتيّدة (٢).

- العدد ٢١: الإمامة والمهدوية بين الخاتمية والديمقراطية (١).
- العدد ٢٢: الإمامة والمهدوية بين الخاتمية والديمقراطية (٢).
- العدد ٢٣: الدين بين الخرافة والمعتقدات الشعبية (١).
- العددان ٢٤ - ٢٥: الدين بين الخرافة والمعتقدات الشعبية (٢).
- العدد ٢٦: الإمام الصدر ومشاريع النهضة في الفكر الإسلامي (١).
- العدد ٢٧: الإمام الصدر ومشاريع النهضة في الفكر الإسلامي (٢).
- العدد ٢٨: الإمام الصدر ومشاريع النهضة في الفكر الإسلامي (٣).
- العدد ٢٩: الإمام الصدر ومشاريع النهضة في الفكر الإسلامي (٤).
- العددان ٣٠ - ٣١: النهضة الحسينية، قراءات ومطالعات (١).
- العددان ٣٢ - ٣٣: النهضة الحسينية، قراءات ومطالعات (٢).
- العددان ٣٤ - ٣٥: الدين والحداثة (١).
- العددان ٣٦ - ٣٧: الفلسفة الصدرائية بين الإبداع والانتحال.
- العددان ٣٨ - ٣٩: فلسفة العلوم الإسلامية (١).
- العددان ٤٠ - ٤١: فلسفة العلوم الإسلامية (٢).
- العددان ٤٢ - ٤٣: العلامة المفسر محمد هادي معرفت، قراءات ومطالعات (١).
- العددان ٤٤ - ٤٥: العلامة المفسر محمد هادي معرفت، قراءات ومطالعات (٢).
- العدد ٤٦: العلامة المفسر محمد هادي معرفت، قراءات ومطالعات (٣).
- العدد ٤٧: العلامة المفسر محمد هادي معرفت، قراءات ومطالعات (٤).
- العدد ٤٨: التفسير الروائي للقرآن الكريم، الهوية والدور والقيمة (١).

- العدد ٤٩: التفسير الروائي للقرآن الكريم، الهوية والدور والقيمة (٢).
- العدد ٥٠: قضايا الإمامة في الفكر الشيعي (١).
- العدد ٥١: قضايا الإمامة في الفكر الشيعي (٢).
- العددان ٥٢ - ٥٣: قضايا الإمامة في الفكر الشيعي (٣).
- العدد ٥٤: الدين والعدالة (١).
- العددان ٥٥ - ٥٦: الدين والعدالة (٢).
- العدد ٥٧: الدين والعدالة (٣).
- العدد ٥٨: العلاقة بين الفقه والأخلاق.
- العدد ٥٩: مقولات إشكالية في الأديان الإبراهيمية، دراسات مقارنة (١).
- العدد ٦٠: مقولات إشكالية في الأديان الإبراهيمية، دراسات مقارنة (٢).
- العددان ٦١ - ٦٢: عصمة الأنبياء والأئمة، مقاربات متنوعة.
- العددان ٦٣ - ٦٤: «الوحي» في نظرياته المتباينة، مطالعات نقدية وتحليلية.
- العددان ٦٥ - ٦٦: الصفات الإلهية، تأملات في المفهوم والآثار.
- العددان ٦٧ - ٦٨: «سليم بن قيس الهلالي»، إشكالية الهوية والوجود والوثاقة.

سلسلة كتب «نصوص معاصرة»

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
دار الانتشار العربي، ٢٠١٥م (٣٩٨ صفحة)
٢. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
دار الانتشار العربي، ٢٠١٤م (٦٣٨ صفحة)
٣. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
دار الانتشار العربي، ٢٠١٤م (٧٠٦ صفحات)
٤. الشعائر الحسينية: التاريخ، الجدل والمواقف
دار روافد، ٢٠١٩م (٨٠٤ صفحة)
٥. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
دار الانتشار العربي، ٢٠١٥م (٦٤٢ صفحة).
٦. سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادة
دار الانتشار العربي، ٢٠١٦م (٣٨٢ صفحة)
٧. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
دار الانتشار العربي، ٢٠١٧م (٦٠٢ صفحة).
٨. الوحي والظاهرة القرآنية
دار الانتشار العربي، ٢٠١٢م (٥٧٢ صفحة).
٩. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
دار روافد، ٢٠١٩م (٤٥٤ صفحة).

قسمة الاشتراك مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف:	
فاكس:	
مدة الاشتراك:	
ابتداءً من:	
المبلغ:	
عدد النسخ:	
نقداً إلى:	
شيك مصرفي:	
التاريخ:	
التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٣,٥ دولار ← سوريا ٦٠٠٠ ليرة ← الأردن ٢,٥ دينار ← الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار ← الإمارات العربية ٣٠ درهماً ← البحرين ٣ دنانير
قطر ٣٠ ريالاً ← السعودية ٣٠ ريالاً ← عمان ٣ ريالات ← اليمن ٤٠٠ ريال
مصر ٧ جنيهات ← السودان ٢٠٠ دينار ← الصومال ١٥٠ شلناً ← 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

17th YEAR – NO. 67 - 68 , Summer & Autumn 2022 - 1444

Editor in chief:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor in chief

Lebanon . Beirut. P.O.Box: 327 / 25

E-mail: mdohayni@hotmail.com