

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد الواحد والخمسون، السنة الثالثة عشرة،
صيف ٢٠١٨م، ١٤٣٩هـ

البطاقة وشروط النشر

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

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدياً):

زكي الميـلاد السعودية

عبد الجبار الرفاعي العراق

كامل الهاشمي البحرين

محمد حسن الأمين لبنان

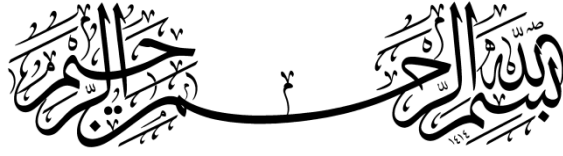
محمد خير قيرباش أوغلو تركيا

محمد سليم العوا مصر

محمد علي آذرشب إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

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

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

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

□ وكلاء التوزيع

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

محتويات

العدد الواحد والخمسين، صيف ٢٠١٨م، ١٤٣٩هـ

الأديان بين المقارنة والمقاربة، أفكار وخواطر

حيدر حبّ الله ٥

ملف العدد: قضايا الإمامة في الفكر الشيعي /٢/

عصر الظهور: الروايات والعلامات، دراسة وتحليل لظاهرة السفيناني

الشيخ محمد باقر ملكيان ١٧

أصحاب أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، واختلافهم في مصدر ومنشأ علم الأئمة

د. علي آقا نوري ٥٥

تأثير العقيدة المهدوية بسوشيانت عند الزرادشتية، قراءة نقدية

د. الشيخ رسول رضوي / الشيخ أحمد جمشيديان ٦٨

نقد برهان اللطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة

الشيخ أمير غنوي / أ. محمود زارعي بلشتي ٩٤

نصوص الإمامة، دراسة تأملية / القسم الثاني

الشيخ عبد الله مصلحي ١٣٠

أحاديث الاثني عشر، دراسة تحليلية شاملة / القسم الثاني

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي ١٦٠

□ دراسات

التراثية النقدية الدينية، نظرية لإصلاح الفكر الديني في الإسلام / القسم الأول

د. آرشد نراقي ٢٠١

الشهيد الأول وقضية استشهاده، بين الحدس والواقع

د. محمد كاظم رحمتي ٢٣٣

إشارات حول شخصية محيي الدين ابن عربي

د. الشيخ حسين توفيق ٢٦٠

□ قراءات

ميتافيزيقا التقدم في العالم العربي، قراءة في كتاب

د. السيد حسن إسلامي ٢٨١

الأديان بين المقارنة والمقاربة

أفكار وخواطر

حيدر حبّ الله

تمهيد —

مقارنة الأديان مسارٌ لا يستهدف تسجيل نقاط، بل يرى أنّ فهم الأديان بطريقة المقارنة والمقاربة يعيد إنتاج فهمنا للدين بطريقة جديدة ومختلفة. لن أتحدّث هنا ببحث مستقلّ وشامل، بل سأقدّم خواطري من وحي تخصّصي الجامعي في مجال مقارنة الأديان الإبراهيميّة؛ لتحفيز القارئ على أهميّة هذا التخصّص، وخاصةً طلاب العلوم الدينيّة. ثمة جدلٌ في مشروع مقارنة ومقاربة الأديان، لا أقلّ من زاويتين:

سؤال الإمكان في مقارنة الأديان —

الزاوية الأولى: في إمكان المقارنة وجدواثيّتها العامّة. وهذا بحثٌ فلسفي، ينشأ من أنّ فكرة المقارنات لا معنى لها؛ لأنّ كلّ شيء هو في ظرفه الزمكاني لا يمكن أن يُقارَن بغيره الذي هو في ظرفٍ آخر، ومن ثمّ فكلّ شيء هو هو، والفردية سمة خالصة قاطعة فيه، وهو كلّ لا يتجزأ، ومن هنا لا معنى للتفضيل أو عكسه، بل المقارنات هي التي تلحق بفكرنا أكبر الضرر، انطلاقاً من نزعة أصالة الجزئي، التي اشتهرت منذ عصر النهضة، بل قبله، مع الفلسفة الأوكاميّة (نسبةً إلى أحد أبرز فلاسفة ما يُسمّى بالقرون الوسطى، وليام الأوكامي المتوفى عام ١٣٤٧م)، وإلى يومنا هذا. ومن ثمة فليست هناك تصوّرات عالميّة، بل دائماً البناءات الفكرية هي محلّية أو

قومية، وهذا ما يشبه الفرق بين المذهب الكلاسيكي في الأدب، والذي يقوم على فكرة الإنسان الكلّي الأنموذج، والمذهبي الرومنطقي، الذي ظهر منذ القرن الثامن عشر، وتراجع منذ أواسط القرن العشرين، والذي يقوم على فردية كلّ فرد، وأنّ الفرد نوعٌ، واعتبار نقاط تميّزه عن غيره هي الأصل والأساس، ومن ثمّ يجب التخلّي عن فكرة النوع الكلّي.

زاوية الرؤية هذه يعارضها كثيرون اليوم، بل الاتجاه الفكري الذي بدأ بالنشاط الواسع خاصّة مع بدايات القرن العشرين يميل نحو تأصيل الفكر المقارن في الأديان والحضارات والفلسفات والثقافات؛ تارةً بهدف أداتي ينشُد الكشف عن (الفلسفة العالمية الكونية)، وهي العناصر المشتركة بين الفلسفات، أو (الدين العالمي) بهذا المفهوم، أو (الثقافة العالميّة)؛ وأخرى بهدف الكشف عن الروح الواحدة الكامنة في كلّ تجليات الأديان أو الفلسفات، وهو ما تعبّر عنه مدرسة (الحكمة أو الفلسفة الخالدة)، التي ترى أنّ تعدّد الأديان أو الفلسفات ليس إلّا تجليات وظهورات لحقيقة واحدة كامنة خلفها، فالتعدّد في الفلسفة العالميّة حقيقيٌّ، لكنّ إلى جانبه وحدة مستهدفة بالاكشاف؛ تمهيداً لخوض حوارٍ عالميٍّ، ولكنه في الحكمة الخالدة تعدّد شكليّ ظهوريٍّ، وليس في الحقيقة سوى شيءٍ واحد ودينٍ واحد، فتوجّه الفلسفة الخالدة توجّه نحو الجوهر، يشبه توجّه شلايرماخر وإيزوتسو نحوه عندما كانا يريان أن اللغة والمفاهيم ترجمات للجوهر، وليستا عينه.

إنّ ثورة المعلوماتيّة، ودخولنا عصر القرية الكونية، لم يعدّ يسمح لنا بتجاهل الآخر، فقد ولّى ذلك الزمن، فقد صار الآخر ملاصقاً لنا في كلّ شيء، ومن ثمّ لم يعدّ يمكن بناء حياةٍ عمليّة وتواصلية ومعرفيّة صحيحة دون وعي الآخر وفهمه.

الجانب العملائي من مقارنة الأديان —

إنّ الجانب الآخر من علم مقارنات الأديان هو الجانب العملائي، ففي هذا العلم تنشأ عناصر الالتقاء، وتظهر مكوّنات الجمع. وهذا الظهور، أو في المقابل: هذا التلاشي لمفهوم التباين الحادّ بين الديانات، يمكنه أن يكون بناءً لحوارٍ أدياني

عالمي، لا يستهدف نشر السلام في العالم فحسب، وهو بالتأكيد له دورٌ عظيم في نشر السلام؛ إذ لا سلام في العالم من دون سلام الأديان والمذاهب، كما يقول المفكر اللاهوتي السويسري المعاصر المثير للجدل هانس كونج، في كتابه (الإسلام رمز الأمل، القيم الأخلاقية المشتركة للأديان)... بل هو أيضاً يستهدف تكوين جبهة دينية عريضة، يمكنها التصدي بشكل فاعل أكثر لأزمات العصر الحديث والعواصف الأخلاقية والروحية والنفسية - بل والمادية - التي تهدد الكائن الإنساني اليوم على الأرض، بل تهدد الأرض نفسها وخيراتها وطاقاتها.

فالأديان يمكنها - باللقاء الحقيقي القائم على فتح باب المقارنات والمقاربات، تمهيداً لوعي الذات والآخر وعياً أعمق - اكتشاف الجبهة الموحدة الكامنة فيها، ثم تحمل مسؤولياتها اليوم في قضايا العالم، وهذه حاجة أديانية وإنسانية معاً:

أ. أمّا أنها حاجة أديانية؛ فلأن الأديان مطالبة بلعب دور في إصلاح الإنسان، وهي بتحملها مسؤوليات الاشتغال على أزمات العصر الحديث تقوم بدورها، ممّا يجعلها فاعلة في حياة البشر، ويحول دون تلاشيها. والكل يعرف أنّ هناك مراهنات كثيرة على دخولنا مرحلة برزخية خلال القرون الأخيرة، سيخرج فيها الإنسان من عصر الدين (الميتافيزيقا) إلى عصر جديد، تماماً كما خرج - برأي هؤلاء - من عصر الديانات البدائية جداً، مع السحر والشعوذة (مثل: الشامانية Shamanism)، نحو الأديان الناضجة التي أتت مع الأنبياء وأمثالهم... ثمة مراهنات واشتغالات على أن يتم الانتهاء بشرياً من مرحلة الدين خلال مائة أو ألف عام، وهناك من يبذل جهوداً في هذا الصدد. والأديان بحضورها في قضايا الإنسان الحديث تثبت ذاتها، وتحول هذه المراهنات إلى وهم، أمّا لو تراجع حضورها عبر هذه الجبهات العريضة، واشتغلت بذاتها الضيقة، فإنّ هذا سوف يعطي فرصة قوية للتيار الآخر لتعزيز فرص تلاشي الأديان تماماً.

ومن الواضح لنا جميعاً أنّ الاشتغال على الانتهاء من (الزمن الديني) لم يكن وليس نزهة؛ فقد عرف الغرب الحديث - منذ القرن الثامن عشر وإلى اليوم - تأسيس بدائل للدين في الحياة: من القانون الوضعي بوصفه بديلاً عن الشريعة، إلى (الأخلاق

العلمانيّة) بوصفها بديلاً عن (الأخلاق الدينيّة)، وهناك الكثير من المقارنات بين هاتين المدرستين من الأخلاق؛ لإثبات تفوّق الأخلاق العلمانيّة على الدين وقدرتها على بناء صفاء داخلي وسلام عالمي...، إلى العلوم الإنسانيّة وما أفرزته من علوم وفنون المهارات وبناء الذات، والتي حلّت محلّ العمل الديني على بناء الإنسان وكيّونته، وخاصّة مع المدرسة الوجوديّة، التي بلغت أوجها مع سارتر (١٩٨٠م) وهايدغر (١٩٧٦م) وغيرهما، بل الطّبيعة نفسها، والتي كانت دائماً مستمسك الأديان للعبور نحو الله. ها هو العلم الحديث - عبر الداروينيّة وفيزياء الكمّ وغيرها - يشكّك في هدفية الطّبيعة وعناصر الغائية في الخلق، ليقول بأنّ كلّ ما حصل هو مجرد مسارات صمّاء غير واعية، ومن ثم يهزّ برهان النظم وبرهان الهداية وغيرها من البراهين...

إنّ مقارنات الأديان مشروّع عظيم لتكوين جبهة موحّدة، لا للبناء على خيال الماضي، والمراهنة على أوهام تلاشت بفعل تطوّر العلوم، بل للبناء على حقائق تثبت اليوم أنّ تشييء الإنسان (جعله شيئاً)، والفراغ الروحي والأخلاقي الذي بات يعيشه في عصر الحداثة وما بعد الحداثة، يجرّان نحو المعنويّة، فهل ستمكّن الأديان من أن تقدّم الأنموذج الأفضل للحياة المعنويّة والأخلاقيّة للبشر عبر جبهة عريضة من التنسيق والإصلاحات أو أنّها ستفشّل في هذا، وستكون بنفسها عنصر اضطراب وتوتّر وقلق يفقد الإنسان الحديث معها هويّته الأصيلة - بحسب التعبير الهايدغري - أو يغرق في الاغتراب عن ذاته - بحسب الأدبيات الهيكلية والماركسيّة ٩.

هذا كلّه يعني أنّ الجبهة الأديانيّة الموحّدة حاجة للأديان نفسها وبقائها ونجاحها وتقدّمها أمام جبهة اللادينيّة القائمة اليوم بأطرافها المتعدّدة. ونصيحتي المتواضعة أن لا يغترّ أبناء الديانات بمفهوم الفطرة، ويبراهنوا عليه، وهو مفهوم لا أنفيه البتّة، بل بالعكس، فتناعتي أنّ الإنسان أمام الله كقطعة الحديد أمام المغناطيس، قد تبتعد تارةً لكنّها سرعان ما تنجذب، فحركتها منحنية؛ لأنّ هذا هو تكويننا؛ فالفيض الإلهي كوّن فينا هذا الإيمان الطبيعي، كما يقول كارل رانر (١٩٨٤م)؛ لكنّ اغترار أهل الديانات بالفكرة يمكن أن يبعث فيهم الكسل والشعور بالغرور، وأنّهم لا يمكن أن يزولوا أو ينتهوا. لهذا يجدر التنبّه لهذا الأمر.

ب . وأما أنها حاجة إنسانية؛ فلأنّ عصرنا الحاضر بل كلّ العصور تؤكد بأنّ الدين فاعلٌ قوي في السلام والحرب، ومن ثمّ فلبناء تفاهم عالمي وصلح أو سلام عالمي لا بدّ أن يكون للدين دورٌ. فالإنسان اليوم بحاجة لدور ديني موحد من كبرى القضايا التي تؤرقه في العالم؛ لأنّ نضوج القرارات الدينيّة في العالم اليوم يمكنه أن يساعد البشر على تخطي المآزق التي وقعوا فيها، أو يعانون منها، كائناتاً من كان السبب في وقوعهم فيها.

هل تؤثر مقارنة الأديان على فهم الإنسان دينه الخاص؟ ١-

الزاوية الثانية: في تأثيرات المقارنة على فهم الدين الشخصي. وأعني بهذه الزاوية ما يتصل بشكل خاصّ بالأديان الإبراهيميّة. وأحاول هنا أن يكون مخاطبي هو الإنسان المسلم بشكل أكبر.

إنّ فكرتي المتواضعة تقوم على عناصر متعدّدة، سأشير في هذه الخواطر لاثنتين منها فقط:

١. المبدأ الهرمنوطيقي - المعترف به في مذاهب التفسير الإسلامي، وخاصة في علم أصول الفقه - القائل بأنّ فهم النصّ لا يكون بالنصّ وحده فقط، بل بجماع فهم النصّ بوصفه بنية لغويّة وفهم السياق - بالمعنى الواسع للكلمة - الذي جاء النصّ فيه، فلا نهدر في فهم النصّ نفسه ونتجاهل قدرته على تبين ذاته، كما لا نهدر قدرة السياقات الزمكانيّة وخصوصيّات المؤلّف أو المخاطب وغير ذلك في فهم روح النصّ ورسالته.

يُعرف عن المرجع الديني السيد البروجردي (١٩٦١م) أنّه كان يرى أنّ فهم نصوص أهل البيت النبويّ لا يكون إلّا من خلال فهم الفضاء الفكري والثقافي والاجتماعي الذي كان يعيشه جمهور المسلمين - من غير الشيعة - في القرون الثلاثة الأولى؛ لأنّ نصوص الأئمّة جاءت في هذا السياق، وتتنظر إلى هذا المسار القائم، وتستهدف تصويبه.

هذه الفكرة بعينها يكتشف المسلمُ الدارسُ لمقارنات الأديان الإبراهيميّة حجمَ

حضورها، لتشكّل عنده أساساً جديداً من أسُس التفسير القرآني، بعيداً عن ما يقوله غير واحدٍ من الباحثين المعاصرين، من أنّ فهم الذات الدينيّة ليس ممكناً دون فهم الآخر الديني؛ إذ هذا هو الجهل بالدين نفسه، وهو ما بلغ فيه ماكس مولر (١٩٠٠م). الذي يُعدّ أحد رموز مقارنة الأديان - بلغ فيه الأوج عندما كان يردّد في مشروعه المعروف في المقارنات مقولة: إنّ مَنْ لا يعرف إلّا ديانةً واحدة فهو لا يعرف أيّ ديانة.

المسيحية واليهودية بوصفهما سياقاً حافاً مفسراً للنصّ القرآني —

وفقاً لهذا كلّ، عندما نفهم قصص الخلق والأنبياء والماضين في (الكتاب المقدّس) نستطيع - عبر المقارنة مع نصّ القرآن الكريم - أن نفهم بشكل أفضل رسالة الآيات القرآنيّة، وسيُثري ذلك فرضيّاتنا التفسيرية؛ لأننا سوف نندهش عندما نلاحظ ما أضاء عليه النصّ القرآني في سياق ما هو قائمٌ للقصة في نصوص الكتب المقدّسة السابقة. فلماذا أضاء على هذه النقطة أو تلك دون هذه أو تلك؟ ولماذا عدّل هذه النقطة أو تلك؟ بل قد تفهم لماذا استحضر هذه القصة دون تلك... بهذه الطريقة سوف تظهر لك امتيازات النصّ القرآني عن سائر النصوص وخصائصه في تناول القضايا التي تناولتها الكتب السابقة، وستدرك بشكل أجلى هذه الخصائص، وتتمكّن من مقارنة الموضوع بطريقة أفضل.

هكذا الحال في قضايا العقيدة الدينيّة والأخلاق والشرعية والمفاهيم اللاهوتيّة الحسّاسة. فبالمقارنة تدرك أنّ التوراة حملت حواء مسؤوليّة ما حدث، بينما نجد القرآن أكثر ميلاً لتحميل آدم المسؤولية. وهل هناك ربطٌ بين قصّة المائدة في القرآن وواقعة العشاء الربّاني الذي يُعدّ سرّاً أسرار الكنيسة إلى اليوم؟ هل يريد القرآن الغمز مثلاً من فكرة العشاء الربّاني لصالح تكوين تصوّر آخر عن قضيّة المائدة؟ ومثل هذه اللطائف أكثر من أن يُحصى. وعندما يستخدم القرآن توصيفات معيّنة للنبيّ عيسى مثلاً لها دلالاتها في الثقافة المسيحيّة، فماذا يقصد؟ فقد وصفه بالمسيح، وهذا التعبير في الثقافة المسيحيّة - وهي مستهدّفة أيضاً بالخطاب القرآنيّ بالتأكيد - ينتقل بنا إلى فكرة (المسيا) أي المخلص، ومن ثم فلماذا استخدم القرآن هذا التعبير الذي يختلف

عن تعبير (عيسى)، فـعيسى غير المسيح بالمفهوم اللاهوتي، ولهذا يؤمن اليهود بعيسى، لكنهم لا يرونه المسيح (المسيا)؛ لأنّ المسيا تعبير مأخوذ من العبريّة (ماشيح)، وهو المسيح، أي الممسوح بالدهن المقدّس بوصف ذلك تنصيباً له على عرش مُلْك بني إسرائيل، وبهذا عندما صُلب عيسى (وفقاً للرؤية السائدة بين المسيحيّين) أكّد اليهود رؤيتهم بأنّه لو كان هو المسيح لكان هو المخلص، والمفروض أنّه قد صُلب دون أن يخلص شعب إسرائيل من القهر وحكم الرومان وغيرهم، ودون أن يحقق لهم الوعد النهائي بتسليمهم الأرض المقدّسة! ومن هنا نجد أنّ فكرة المخلص انتقلت في اللاهوت المسيحي من الخلاص الدنيوي السلطاني الذي تفهمه اليهوديّة (وكثير من المسلمين يفهمون المهدويّة بهذا المعنى أيضاً تقريباً) إلى الخلاص الملكوتي، وتحرير الإنسان من الخطيئة الأولى، وجعله بالإيمان محلاً لفيض الله تعالى. فهل يريد القرآن الكريم وسط هذا كله أن يقرّ المسيحيّين على تصوّرهم أنّ عيسى هو (المسيا) المخلص بمفهوم جديد له؛ أو أنّ هذا الأمر من باب أنّ هذه التسمية لها منطلق آخر (أنّه كان يشفي من خلال المسح باليد)؛ أو أنّ هذا مجرد مصاحبة لغويّة مع الآخر، فيستخدم القرآن التعبير الذي يستخدمه الآخر بحق تلك الشخصية، دون أن يحمل ذلك أيّ معنى خاص، وبه نفهم أنّه يستهدف هنا بخطابه المسيحيّين، لا اليهود مثلاً؟

وهكذا استخدام القرآن (كلمة الله) بحق عيسى، وهو تعبير نعرف جميعاً أنّه بالغ الحساسية في اللاهوت المسيحي، من حيث إنّ مفهوم الكلمة مفهوم خطير جداً. وبإمكاننا اكتشاف خطورته في مطلع إنجيل يوحنا، وهو المطلع المهمّ جداً في فضاء نظريّة اللوغوس اليونانيّة، والصادر الأوّل المتحد. فلماذا استخدم القرآن هذا التعبير، وهو له دلالة خطيرة جداً في اللاهوت المسيحي؟ هل قصد الموافقة أو المجازاة اللفظيّة فقط، أو له دلالة أخرى؟

بل الأمر الأشدّ خطورةً هنا هو فهم أيّ من الطوائف المسيحية أو اليهوديّة كان يحاور القرآن الكريم؟ هل كان يحاور المسيحيّة الغربيّة (مسيحيّة روما)، أو المسيحيّة المشرقيّة، من اليعقوبيّة والنسطوريّة وأمثالها في الجزيرة العربيّة؟ صحيح أنّ الانقسام الكبير النهائي والفاصل بين الكاثوليك والأرثوذكس (القرن الحادي عشر

الميلادي)، ثم البروتستانت (القرن السادس عشر الميلادي)، لم يكن قد وقع في عصر نزول القرآن، لكنّ التشطّيات الأولى كانت قد وقعت، وهي انقسامات كبرى عرفتھا المسيحية في ذلك الوقت، وأفرزتها وكشفت عنها المجامع المسكونية التي كانت قد وقعت منذ مطلع القرن الرابع الميلادي، وكذلك الجهود الدفاعية للردّ على من اتّهموا بالهرطقة عبر ستّة قرون من حياة المسيحية إلى مجيء الإسلام، وتكوّنت فرق عظيمة، واتخذت فرق مهمة بلاد الشرق موطنها بعد طردها من الكنيسة والمجتمع المسيحي المتمثّل بروما. هنا من الضروري أن نفهم أنّ القرآن الكريم هل كان يخاطب عقائد روم أو كنائس شرقية كان على صلة بها؟ وما هي عقيدة اليهود والنصارى في شبه الجزيرة في تلك الفترة؟ إنّ تحليل هذه القضية بعمق ودقّة يساعد على فهم مرادات القرآن الكريم من جهة؛ وعلى الدفاع عنه من جهة أخرى؛ لأنّ بعض الانتقادات التي يوجّهها القرآن لليهود والنصارى يعتبر اليهود والنصارى أنّها لا تعنيهم ولم تكن تمثّلهم، ومن ثمّ تقع التباسات كثيرة هنا، من نوع: ثالث ثلاثة، تحديد هويّة عزّير، وهل هو عزّرا الكاتب أو غيره؟ ومفهوم الأبوة والبنوة الذي يقدّمه القرآن بالمعنى المادّي للكلمة، وغير ذلك.

بل دعوني أذهب أبعد من ذلك في تساؤلي: هل أنّ أهل الكتاب الذين وصفهم القرآن، وتعامل معهم وتجاوز، هم أنفسهم أهل الكتاب الذين يعيشون اليوم في العالم بكلّ طوائفهم؟ هل يمكن الحديث عن وحدة حقيقية، بحيث نعتبر أنّ أولئك هم هؤلاء المعاصرون، أو أنّ التحوّلات التي طرأت بالخصوص على الفكر المسيحي - وخاصة على بعض مذاهبه، كالبروتستانتية وبعض الكاثوليك - قد أحدثت تحوّلات عميقة، بحيث لم تعدّ تسمح لنا باعتبار من تعامل معهم القرآن هم أنفسهم تماماً الذين نعيشهم نحن اليوم؟ هذه قضية بالغة الخطورة، وخاصة لناحية تطوّر صياغة قضايا عقائدية عندهم، من نوع التثليث وغير ذلك. لا أريد أن أصدر أحكاماً الآن، لكن من الطبيعي لمن يطلّع على حجم وحدة التحوّلات أن يترثّ ويتأمّل في مجموع هذه الأمور، حتّى على مستوى التناول الفقهي لبعض القضايا، وإصدار تعميمات شرعية على أهل الكتاب، دون ملاحظة مدارسهم ومذاهبهم اليوم!

خلاصة الفكرة أنّ فهم الفضاء الديني في الأديان الإبراهيمية من جهة، والفضاء الديني في الأديان العربية غير الإبراهيمية من جهة أخرى، يساعدان على فهم النصّ القرآني واستنطاقه بطريقة متنوعة. ومن الضروري أن يكون فهماً نابعاً عن تخصص وتعمّق، وعدم الاستخفاف بالموضوع بمجرد مطالعة كتاب أو كتابين؛ فإنّ حجم التعقيدات والتموجات والاتجاهات والتحوّلات في هذه الأديان واسع جداً، لا يمكن البناء على معطيات مبتسرة أو منقوصة فيه.

ولا أريد أن أُعرّج على التاريخ النقدي الإسلامي لليهودية والمسيحية، ومساهمات العلماء المسلمين، كابن حزم وابن تيمية وابن قيم الجوزية، وصولاً إلى كاشف الغطاء والبالغي والصادقي الطهراني وغيرهم، في هذا المجال، وما هي الأخطاء التي وقعنا فيها خلال هذه المسيرة الطويلة من البحث النقدي؟ وما هي عناصر القوة؟ فهذا في حدّ نفسه موضوع مستقلّ ومثير. ومع الأسف نحن نقع في أخطاء فادحة في تناول هذه القضايا اليوم؛ بسبب قلة وجود مختصّين بمجال دراسة الأديان الأخرى، ممّا يوجب في بعض الأحيان سخرية الآخرين بنا، تماماً كما يوجب سخريتنا بهم عندما يتناولوننا دون معرفة متخصصة، فالأديان ليست مقالاً صحفياً ينتهي الإنسان من تصفّحه بيوم أو يومين.

تساؤل عابر حول مقولة (الإسرائيليات) في النقد الحديثي الإسلامي —

٢- هذا الأمر يجرّ لإعادة النظر بفكرة الإسرائيليات. وأرجو أن يتفهمني القارئ هنا؛ إنّ فكرة الإسرائيليات بوصفها عنواناً لتصفية تيارات فكرية أو نصوص حديثة في الدائرة الإسلامية سيف ذو حدّين؛ فمن يُجري مقارنات واسعة بين القرآن والإسلام والديانات الإبراهيمية الأخرى يدرك حجم التقارب المذهل بينها، في كثير من قضايا التاريخ والعقائد، وفي كثير من قضايا الشريعة بين اليهودية والإسلام. وفي ظلّ هذا التشابه اللافت كيف يحقّ لي أن أقوم بتصفية حديث منسوب إلى المعصوم بمجرد تشابهه مع موروث يهودي أو مسيحي؟ عندما لا يكون هناك نسبة تشابه بين القرآن واليهودية والمسيحية فمن حقّي أن أشكّ، لكن عندما يكون التشابه كبيراً،

والقرآن يشترك في كثير من النقاط - بما فيها قصص الأنبياء - مع العهد القديم بالخصوص، ويترك قصصاً أخرى، لا نعرف هل تركها لكذبها أو لعدم أهميتها عنده...؟ في ظلّ هذا الوضع ما هو المبرر المنطقي لاتّهام حديثٍ بالوضع لتشابهه مع موروثٍ أدباني آخر؟

لو كنّا نتكلّم من فضاء ظاهراتي تاريخي علماني بعيد عن الأصول الدينية لرُبما قيل بإمكان أنّ النبيّ محمداً قد أخذ من كتب اليهود والنصارى ووضع في كتابه، وربما يغدو ممكناً أيضاً أنّ كلّ ما نجده مشتركاً في الحديث مع المزاج اليهودي والنصراني فهو مأخوذاً منهم، ومن ثمّ فهو موضوعٌ، لكنّ لما كنّا نتحدث من منطلق إسلامي، كيف أبرّر إسقاط حديثٍ لأنّه يشبه ما في التوراة؟ ألم تشبه عشرات القصص والنقاط الأخرى في القرآن الكريم ما في الكتاب المقدّس؟ هذا كلّه بعيداً عن الفكرة التي قدّمها في آخر حياته - بوصفها إثارةً - الشيخ محمد هادي معرفت (١٤٢٧هـ)، من تصحيح نسبة الكتاب المقدّس الموجود بين أيدينا اليوم (التوراة والإنجيل خاصّة) إلى الوحي؛ استناداً لمعطيات تاريخيّة وقرآنيّة معاً.

هنا نحن أمام ضرورة إعادة النظر في هذه القضية، من خلال:

أ. إنّ المنقولات غير المسندة إلى معصومٍ إذا احتمل أنّ مصدرها غير المعصوم جاء احتمال الإسرائيليات فيها، بمعنى أنّ التابعي الفلاني لو نسب شيئاً ما دون أن يرفعه إلى النبيّ، واحتملنا - من خلال مقاربات تاريخيّة - أنّه أخذه من بعض اليهود وتراثهم، فهنا لنا أن نطرح احتماليّة المصدر اليهودي، ومن ثمّ لا يكون الحديث حجّةً. ولكنّ هذا لا يُثبت أنّه كاذب واقعيّاً؛ لاحتمال صدق المصدر اليهودي في ما ينقل، كما صدق في نقولاتٍ أخرى، أشار إليها القرآن الكريم.

ب. أن يسند الراوي المنقولات (الإسرائيليّة) إلى معصومٍ. والسؤال هناك كيف عرفنا أنّها موضوعة؟

يوجد هنا أساسان:

الأساس الأوّل: إنّنا أخضعناها لنقد متني أكّد لنا أنّها غير منتسبة إلى النبيّ، وفي الوقت عينه وجدناها في كتب اليهود والنصارى. وهنا يمكن إسقاط هذا

الحديث واعتباره مجعولاً؛ لا لأنه يشبه ما في كتب أهل الكتاب، بل لأنه قام الدليل المضموني النقدي ضده.

الأساس الثاني: أن لا نجد فيها مانعاً متتياً، بل هي سليمة في المتن، لكننا وجدناها تشبه الموروث اليهودي والنصراني، فهنا لا مبرر لتهمة الاسرائيليات؛ لأن مجرد التشابه - بعد اطلاعنا عبر مقارنة الأديان على نسبة كبيرة من التشابه - لا يثبت الوضع في الحديث؛ لكنه يطرحه بوصفه احتمالية ممكنة.

وهذا ما ينتج أن مفهوم الاسرائيليات بنفسه ليس مضعفاً للحديث؛ بل المضعف هو النقد المتني على الحديث، والذي يثبت استبعاد صدوره عن المعصوم أو عدم واقعية مضمونه، أو قل: كون الحديث بطريقة يشتمل فيها على خصوصيات تنفي إمكان نسبته إلى النبي، وفي الوقت عينه ترجح أخذه من مصادر أهل الكتاب. وبهذا كله تبدو كلمة: الموروث الشيعي الحديثي أغلبه إسرائيليات، أو الموروث السنّي الحديثي كذلك...، تبدو هذه الكلمة بلا مضمون؛ إذ من يرصد تشابهات الأديان والنصوص الدينية الإبراهيمية يدرك أن مثل هذه الجملة غير ممكنة الإثبات عملياً.

كلمة أخيرة—

أكتفي بهذه الخواطر، لأختم بـ:

أولاً: تجديد الدعوة التي أطلقناها عام ٢٠١٤م (انظر: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ٥٩٨ - ٥٩٩) إلى الاشتغال على تأسيس جامعات كبرى في العالم العربي مختصة بالأديان والمذاهب بفروعها المختلفة، وخاصة الإبراهيمية منها، وما يرافق ذلك أو يتبعه من تأسيس مراكز دراسات جادة في هذا الصدد، وإصدار نشرات علمية رزينة، وأعمال فكرية مرموقة.

ثانياً: لا نريد لمشروع دراسة الأديان والمذاهب أن يسير على خطى الجدّل الطائفي والمذهبي، أو يساهم في نشر التعصب البغيض، بل نستهدف في عالم اليوم معرفة الآخر وفهمه، وقراءته من زوايا مختلفة، السلبية والإيجابية؛ بهدف الارتقاء بالذات وبالأخر معاً لمرحلة أفضل من الوعي والفهم والعلاقة، لا تُهدر فيها الحقيقة ولا

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

تموت أمام المجاملات، وفي الوقت عينه لا تغيب فيها الوجوه المشرقة للآخر أو نخسر الاستفادة من تجاربه.

فالمسيحية - على سبيل المثال - خاضت قبل الجميع تجربة الحداثة، وواجهت لقرونٍ عصوراً بالغة الخطورة، من عصر الإصلاح الدينيّ إلى عصر الثورة العلميّة، إلى عصر الأنوار، إلى عصر الحداثة، إلى ما بعد الحداثة... وتجربتها أكبر من أن توصف، فلماذا لا نستفيد من تجاربهم؛ لنتجنّب الأخطاء التي وقعوا فيها، أو لنأخذ بعناصر القوّة التي اكتسبوها بفعل التجارب المتراكمة؟ هذا هو السؤال. بل بمقتضى ملاحظتي المتواضعة أجد أنّ المسيحية واليهودية بإمكانهما اليوم كثيراً أن تستفيدا من نتائج العلماء المسلمين؛ فإنّ لديهم الكثير من الأفكار التي يمكنها فكّ عقْد لاهوتيّة في أكثر من مكان.

هذا هو المطلوب، وليس المطلوب مقارنات أديانيّة بهدّاف الاحتجاج والجدل وتصفية الحسابات ورفع مستوى الاضطراب والقلق في بلداننا، وإنّ كان لكلّ أحد الحقّ في أن يدافع عن قناعاته، وأن يخوض مقاربات نقديّة للآخر.

عصر الظهور، الروايات والعلامات

دراسة وتحليل لظاهرة السفيناني

الشيخ محمد باقر ملكيان (*)

إنّ هذه دراسة في فقه علائم الظهور، وقد نبحت فيها - بحول الله وقوّته - عن موضوع الأخبارات الغيبية من الرسول الأكرم ﷺ والأئمة بعلامات الظهور، واتّخاذ الموقف تجاهها.

إنّ من الأمور التي أصبحت مألوفة لنا أنّ كثيرين من الناس حين يواجهون الأزمات، ويجدون أنفسهم وجهاً لوجه مع الأحداث الكبيرة والخطيرة، نجدهم يُظهرون اهتماماً متزايداً بقضيّة الإمام المهديّ ﷺ وبعلائم الظهور، ويبحثون عن المزيد ممّا يمنحهم بصيص أمل، ويُلقّي لهم بعض الضوء على ما سيحدث في المستقبل القريب أو البعيد.

ومن هنا فإننا نجد عدداً من الكُتّاب والمؤلّفين يحاولون الاستجابة لهذه الرغبة الظاهرة، ويبدّلون جهوداً كبيرة لترسيم مستقبل الأحداث وفق ما يتيسّر لهم فهمه من النصوص الحاضرة لديهم، تلك النصوص التي جاء أكثرها غامضاً وغائماً، اختلط غُثّها بسمينها، وصحيحها بسقيمها، وتعرّض كثيرٌ منها للتحريف، وزيد فيه أو نقص منه، هذا عدا عن الكثير ممّا اختلفته يد الأطماع والأهواء.

ولا بدّ من التعرّض إلى هذه النصوص والبحث حولها، كما هو الحال في نصوص الأبواب الفقهية، كالطهارة والصلاة مثلاً، بل الحاجة إلى البحث في هذه النصوص والتدبّر فيها أكثر أهميّة من غيرها من النصوص، كما لا يخفى.

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

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ ما ورد عن الرسول الأكرم ﷺ وعن الأئمة الطاهرين من إخبارات عن أحداث مستقبلية، وظواهر اجتماعية، قد عرفت باسم «أخبار الملاحم»، أو «أخبار المنايا والبلايا»، أو «الغيبة»، كما صنّف علماء الفريقين مصنّفات بهذه العناوين.

وهذه جملة من المصنّفات حول الغيبة وعلائم الظهور من قدامى أصحابنا:

١. كتاب الغيبة، لأبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الأحمري النهاوندي^(١).
 ٢. كتاب الملاحم، لإبراهيم بن الحكم بن ظهير الفزاري^(٢).
 ٣. كتاب الغيبة، لإبراهيم بن صالح الأنماطي^(٣).
 ٤. كتاب الغيبة، لأحمد بن محمد بن عمران^(٤).
 ٥. كتاب الفتن والملاحم، لجعفر بن محمد بن مالك بن عيسى بن سابور^(٥).
 ٦. كتاب الملاحم، لحسن بن سعيد بن حمّاد^(٦).
 ٧. كتاب الفتن - وهو كتاب الملاحم -، لحسن بن عليّ بن أبي حمزة. وله أيضاً كتاب الغيبة^(٧).
 ٨. الملاحم، لحسن بن عليّ بن فضال^(٨).
 ٩. كتاب الغيبة وذكر القائم ﷺ، لحسن بن محمد بن يحيى^(٩).
 ١٠. كتاب الغيبة، لأبي الحسن حنظلة بن زكريّا بن حنظلة بن خالد بن العيار التميمي القزويني^(١٠).
 ١١. كتاب الغيبة وكشف الحيرة، لأبي الحسن سلامة بن محمد بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى الأرزني^(١١).
 ١٢. كتاب الغيبة والحيرة، لعبد الله بن جعفر الحميري^(١٢).
 ١٣. كتاب في الغيبة، لأبي محمد عبد الوهاب المدارائي^(١٣).
 ١٤. كتاب الغيبة، لأبي الحسن عليّ بن عمر الأعرج الكوفي^(١٤).
- وأما المصنّفات من العامة فكثيرة جداً، منها:
١. كتاب الفتن، لنعيم بن حمّاد.
 ٢. كتاب المهديّ، لأبي نعيم الإصفهاني^(١٥).

٣. كتاب الفتن، لأبي غنم الكوفي^(١٦).
 ٤. كتاب الملاحم، لأبي حسين ابن المنادي^(١٧).
 ٥. الفتن، لأبي صالح السليلي.
 ٦. الفتن، لأبي يحيى زكريّا بن يحيى بن الحارث البرّاز.
 ٧. الفتن، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني.
 ٨. الفتن، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني.
 ٩. نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، لأبي الفداء إسماعيل بن محمد بن كثير الدمشقي.
- هذا من قدماء الفريقين. وأمّا من متأخّريهم فكثيرةٌ جداً، يصعب إحصاء مطبوعاتها، فضلاً عن غيرها.
- ثمّ قبل البحث لا بدّ من تمهيدٍ في ضمن مقدّمات:

المقدمة الأولى: تحديد مفهوم العلامة —

- العلامة في اللغة السّمة^(١٨).
- والمراد بها في المقام ما يدلّ على قرب ظهور الحجّة^(ع) أو إحدى مقدّماته، القرينة أو البعيدة.
- وقد تستعمل هذه الكلمة بهذا المعنى في الروايات. لاحظ جملةً منها:
١. عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد^(ع) أنّه قال: إنّ قدام قيام القائم علامات^(١٩).
 ٢. وعن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله^(ع) أنّه قال: للقائم خمس علامات ظهور^(٢٠).
 ٣. وعن جابر بن يزيد الجعفيّ قال: قال أبو جعفر محمد بن عليّ الباقر^(ع): يا جابر، الزم الأرض، ولا تحرّك يداً ولا رجلاً، حتّى ترى علامات أذكرها لك^(٢١).
 ٤. وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله^(ع) قال: يا أبا محمد، إنّ قدام هذا الأمر خمس علامات^(٢٢).

٥. وعن أبي الصلت الهروي قال: قلت للرضا عليه السلام: ما علامات القائم منكم إذا خرج؟ قال: علامته أن يكون شيخ السنّ شابّ المنظر ^(٢٣).
وهنا كلمة ترادف العلامة تُردُّ في روايات الباب، وهي «الآية». وهي أيضاً تستعمل في الروايات بهذا المعنى.

١. فعن معاوية بن سعيد، عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام قال: قال علي بن أبي طالب عليه السلام: إذا اختلف رمحان بالشام فهو آية من آيات الله تعالى ^(٢٤).

٢. وعن ابن عباس قال: لا يخرج المهديّ حتّى يطلع مع الشمس آية ^(٢٥).

كما قد وردت الآية بهذا المعنى في المصحف الشريف:

١. ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ﴾ (البقرة: ٢٤٨).

٢. ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَنْ لَا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ (آل

عمران: ٤١).

٣. ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَنْ لَا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ (مريم:

١٠).

والعلاقة بين علائم الظهور ونفسه هي علاقة الكشف - كما هو ظاهرٌ -، دون العلاقة السببية. وهذا يعني التحذير من اختلاط مفهوم الشرط مع مفهوم العلامة، فهذان وإن اشتركا في أنهما ممّا يجب تحقُّقه قبل الظهور، ولا يمكن أن يوجد الظهور قبل تحقُّق كلّ الشرائط والعلامات، فإنّ تحقُّق الظهور قبل ذلك مستلزمٌ لتحقُّق المشروط قبل وجود شرطه، أو الغاية قبل الوسيلة، كما أنّه مستلزمٌ لكذب العلامات التي أحرز صدقها وتوافرها، إلّا أنّ إناطة الظهور بالشرائط إناطةٌ واقعية، وإناطته بالعلامات إناطةٌ كشف وإعلام.

المقدمة الثانية: فائدة البحث عن علائم الظهور —

ثمّ اعلم أنّه يمكن أن يوجّه الغرض من جعل العلائم ونصب الدلائل وبيانها في الأخبار بعدّة وجوه:

١. معرفة الناس بذلك إمامهم الغائب عليه السلام، ولا يتبعوا كلّ مَنْ يدّعي ذلك

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

كذباً^(٢٦).

وهذا هو أحد شؤون الإخبار بالمغيّبات، كقول النبي ﷺ لعمّار بن ياسر: يا عمّار، تقتلك الفئة الباغية^(٢٧).

فقد روى الكليني، بسندٍ معتبر عن سدير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا سدير، الزم بيتك، وكن حلساً من أحلاسه، واسكن ما سكن الليل والنهار، فإذا بلغك أنّ السفيناني قد خرج فارحل إلينا، ولو على رجلك^(٢٨).

وروى عن الفضل الكاتب قال: كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام، فأتاه كتاب أبي مسلم، فقال: ليس لكتابك جوابٌ، اخرج عنّا، فجعلنا يسارّ بعضنا بعضاً، فقال: أيّ شيء تسارّون يا فضل؟ إنّ الله عزّ ذكره لا يعجل لعجلة العباد، ولإزالة جبل عن موضعه أيسر من زوال ملكٍ لم ينقض أجله، ثمّ قال: إنّ فلان بن فلان حتّى بلغ السابح من ولد فلان، قلتُ: فما العلامة فيما بيننا وبينك، جعلت فداك؟ قال: لا تبرح الأرض يا فضل حتّى يخرج السفيناني، فإذا خرج السفيناني فأجيبوا إلينا، يقولها ثلاثاً، وهو من المحتوم^(٢٩).

٢- إنّ وقوعها سببٌ لأطمئنان القلوب لمن شكّ أو اعتَرَّته شبهة^(٣٠).

إلاّ أنّ هناك نكته لا بدّ من التنبية عليها، وهي أنّ هذه العلام لا بدّ من البحث والتفقه حولها، ومعالجتها بدقّة تامّة، فإنّ كثيراً من أصحاب الفرق المنحرفة استفادوا من هذه العلام، وتأوّلوها بنحوٍ يلائم دعواتهم الباطلة، كما نشاهد ذلك في مَنْ ادّعى اليوم كونه يمانياً.

المقدمة الثانية: التفسير الرمزي لعلامات الظهور—

إنّ بعض العلماء - كالسيد الصدر - ذهبوا إلى أنّ بعض هذه العلام ليست بعلام حقيقيّة، بل إنّها علام رمزيّة.

وفيه - مضافاً إلى أنّه خلاف الظاهر -: أنّه يوجب فتح باب التأويل في جميع الأخبار، وفيه ما لا يخفى من المفسد.

نعم، إبداء الاحتمال - خصوصاً مع قرينة - لا إشكال فيه، إلاّ أنّ التمسك

بالاحتمال في مقام الاستدلال مما لا يخلو من الخدشة والنقاش.

المقدمة الرابعة: مصادر علائم الظهور —

لم تقع بأيدينا مصنفات لقدماء أصحابنا - التي ألفت قبل الغيبة الكبرى - في موضع الغيبة وعلائم الظهور. فأول ما وصل إلينا هو كتاب الغيبة، للنعماني .

وكيفما كان أهم مصادر الشيعة في البحث عن علائم الظهور:

١. الغيبة، للنعماني (٣٦٠هـ): والبحث فيه عن علائم الظهور أوسع من غيره.

٢. كمال الدين، للصدوق (٣٨١هـ).

٣. الغيبة، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ).

ثم بعد ذلك تصل النوبة إلى المصادر التي يكون البحث فيها عن حياة الإمام المهدي عليه السلام، كما في كتاب الإرشاد، للشيخ المفيد (٤١٣هـ)، وكتاب إعلام الوري، للطبرسي (٥٤٨هـ).

كما أنك تجد روايات الباب في روضة الكافي وقرب الإسناد أيضاً.

وأما مصادر العامة في الباب فأهمها وأقدمها كتاب الفتن، لنعيم بن حماد المروزي (٢٢٨هـ).

كما أن كثيراً من روايات الباب عند العامة وردت في كتاب مسند أحمد بن حنبل (٢٤١هـ).

كما أن في صحاحهم وسننهم تجد باباً أو أبواباً ترتبط بالمقام.

ثم اعلم أن هنا فرقاً بين مصنفات أصحابنا الإمامية وغيرهم، فإليك تجد عنوان الغيبة والملاحم في مصنفات أصحابنا، كما أن استعمال عنوان الفتن في مصنفات العامة أكثر.

ثم إنه لا بد من التنبيه على أن عنوان «الغيبة» ورد في مصنفات الواقفية أكثر مما ورد في مصنفات غيرهم، كالتطائري والحسن بن محمد بن سماعة وعلي بن عمر الأعرج وعلي بن محمد رباح وإبراهيم بن صالح. كما أن كثيراً من روايات الباب وردت في مصنفاتهم، كما يظهر ذلك من ملاحظة غيبة النعماني وغيبة الطوسي؛ ولعل

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

الوجه في ذلك واضح؛ لأنهم بعد شهادة أبي الحسن موسى عليه السلام التجأوا إلى الغيبة والبحث عن المهدي، فصنّفوا في هذا المبحث، إلا أن هذا لا يعني كون مصطلح الغيبة من مجموعات الواقفية، بل الأمر في ذلك - كما سيأتي - من باب التمسك بالأحاديث الصحيحة لإثبات المذهب الباطل، وهذا بالدسّ والتحريف في معنى الأخبار.

المقدمة الخامسة: كونها أخباراً آحاداً —

إن أكثر أخبار الباب أخبار آحاد. وهذه الأخبار - كما حُقّق في محله - لا يحصل منها إلا الظن^(٣١)، فهل يمكن الالتزام بمداليل هذه الأخبار في المباحث الاعتقادية أم لا؟

نقول: إن مسألة كفاية الظن في الأمور الاعتقادية وعدمها، والبحث فيها، مهمة جداً، فلا يمكن البحث في كثير من المباحث الكلامية إلا بعد اتخاذ المبنى في هذه المسألة، إلا أنها ذات أقوال مختلفة:

فمنهم من اعتبر العلم فيها. والعلم المعتبر إما من النظر والاستدلال، كما هو المعروف عن الأكثر^(٣٢)، وادّعى عليه الإجماع^(٣٣)؛ أو من التقليد^(٣٤).

ومنهم من اعتبر كفاية الظن. والظن المعتبر إما يحصل بالتقليد - كما حُكي عن بعض^(٣٥)؛ وإما يستفاد من النظر والاستدلال، دون التقليد.

ومنهم من قال بكفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد^(٣٦).

ومنهم من أوجب النظر والاستدلال في المباحث الاعتقادية، لكنه معفو عنه بنظرهم، ومن ثم قالوا بكفاية الجزم، بل الظن، من التقليد^(٣٧).

هذا خلاصة الأقوال في المسألة. ونحن لم نكن بصدد بيان أدلتهم، فإن للشيخ الأنصاري بحثاً تفصيلي جامع، فيه غنى وكفاية، فمن أراد التفصيل فليراجعه^(٣٨)، إلا أنه لا بأس بما أفاده المحقق الشعراني في المقام، حيث قال: قد أصر بعض المتأخرين على كفاية الظن في أصول الدين، وكأنه مخالف لإجماع المسلمين من صدر الإسلام إلى عهدنا هذا، فإننا لم نر أحداً اكتفى في إسلام الكافر بأن يقول: أتّي أظن أن لا إله إلا الله، ويحتمل ضعيفاً عنده عدم وجوده تعالى، أو يقول اليهودي:

أَتِي أَظَنَّ أَنَّ مُحَمَّدًا نَبِيٌّ. وربما يحكون القول به عن الحكيم الطوسي في بعض مؤلفاته والفيض وغيرهما.

ولا أدري ما أقول في هذه النسبة، بعد وضوح بطلان هذا القول! وعلى فرض صدور كلام مشتبّه منهما يجب أن يؤوّل بوجه لا ينال في ضرورة الإسلام والآيات الناهية عن تقليد الآباء ومتابعة الظنّ.

ولعلّهم أرادوا بالظنّ غير معناه المتداول، كمنّ يعتقد شيئاً بدليل قاطع لا يستطيع أن يقرّره، كالعوامّ، أو أرادوا أنّ المظهر لليقين المبطن للظنّ محكوم بالإسلام ظاهراً؛ لأنّه إذا كان المنافق الجازم بالخلاف مسلماً ظاهراً فالظانّ مسلماً بطريق أوّل.

واختار بعض تلامذة الشيخ المحقّق الأنصاري، في كتابه كاشف الأسرار، أنّ الظنّ الاطمئنان علم، ويكتفى به في أصول الدين.

وفيه: إنّ الاعتقاد إمّا أن يحتمل فيه الخلاف أو لا يحتمل. فإنّ احتمل الخلاف - ولو ضعيفاً - ليس علماً، ولا يكتفى به؛ وإنّ لم يحتمل الخلاف فليس ظناً، بل هو علم. مثلاً: إذا وقع في ألف ألف درهم صحيح درهم واحد مغشوش، وأخذت منه درهماً، واحتمل كونه ذلك الدرهم المغشوش، ولو ضعيفاً جداً، لم يصحّ لك دعوى العلم بأنّ ما أخذته صحيح، إلّا أن تسامح أو تكذب. وكيف يصحّ لهذا الفاضل، مع مهارته في العلوم العقلية، أن يحكم بإسلام منّ يحتمل ضعيفاً كذب خاتم الأنبياء وصدق الدهرية؟!

نعم، قد يحصل للإنسان اعتقادٌ بشيء، فيجري على اعتقاده، ولا يخطر بباله خلافه حتّى يحتمل، وإنّ نبّه عليه ربما تردّد.

مثاله: منّ يرى شجراً من بعيد، فيعتقد أنّه شجر، ويقصده ليستظلّ تحته ويجني من ثمره، ولا يخطر بباله شيء غير الشجر، ولو نبّه عليه تردّد في المسير. وهذا ظنّ في الواقع، وليس معنى الظنّ أن يلتفت الظانّ فعلاً إلى النقيض فيحتمله، بل لو التفت احتمل.

ويدلّ على ذلك قول الله عزّ وجلّ في تخطئة الدهريين: ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ

هُم إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)، فسمي جزمهم بنفي الربوبية ظناً، وإن لم يحتمل عندهم خلاف ما اعتقدوا؛ لأنهم لو نبهوا على أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ربما تبدل جزمهم باحتمال خلاف ما رأوا.

وقد حصل مثل هذا الاعتقاد للمقلد، فيجري عليه في العمل، ولو نبه على أن الإنسان جائز الخطاء، فلعلم من تقلده مخطئ، احتمل خطأه، وتبدل جزمه بالترديد. ولا ريب أن سائر الكفار، كاليهود والنصارى والمشركون، يقلدون آباءهم، ومع ذلك هم جازمون بآرائهم، لا يختلج في ذهنهم ترديد وشك، ولذلك كانوا يحاربون عليه، ويبذلون نفوسهم وأموالهم في سبيل دينهم، ولا يرجعون عن الحق، مع أن التقليد لا يفيد العلم؛ لاحتمال الغلط في المقلد.. ولو كان التقليد طريقاً إلى الحق لكان كلا طريق في النقيض حقاً، وهو باطل، وقد ذمهم الله تعالى بالتقليد، وبين وجه غلطهم عقلاً، بقوله: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠)، فكيف يصح دعوى أنه تعالى جوز للمسلمين ما منع الكفار منه، مع أن احتمال كون الآباء لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون قائم في كل إنسان غير معصوم؟! وأما قول المعصوم فيفيد اليقين بعد الاعتراف بعصمته، ولا يسمى تقليداً اصطلاحاً^(٣٩).

المقدمة السادسة: الوضع في الحديث —

إن أصحاب الدعوات الباطلة والزائفة يضعون الأحاديث لنصرة مذاهبهم الباطلة. أخرج في الحلية، عن أبي لهية، أنه سمع شيخاً من الخوارج يقول بعد أن تاب: إن هذه الأحاديث دين، فانظروا عمّن تأخذون دينكم، فإننا كنا إذا هويينا أمراً صيرنا له حديثاً.

وهذا ليس دائماً لنصرة المذاهب الباطلة، بل بعضها لنصرة المذهب الحق، والترغيب بالخير.

ومن ذلك: ما روي عن أبي عصمة نوح بن أبي مريم المروزي أنه قيل له: من أين لك عن عكرمة، عن ابن عباس، في فضائل القرآن سورة سورة؟ فقال: إني رأيتُ الناس قد أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقهِ أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق،

فوضعتُ هذه الأحاديث حُسْبَةً^(٤٠).

ولاحِظُ أيضاً هذه العبارة: روى بعض أهل العلم - بعد أن سئل عن السيد الخويي، عن اسمه واسم أبيه؟ - فقال: إني وجدت هذا الحديث في كتب الغيبة. روى أحد الأئمة قال: إنَّ من علائم الظهور أنَّ آخر مجتهد مقلد يكون في النجف، وبعده لا يكون مجتهد مقلد غيره، هو السيد أبو القاسم بن السيد علي أكبر الخويي^(٤١).
ولاحِظُ إسنادهما السقيم، وألفاظها الركيكة، فهل يمكن الحكم عليها إلا بالوضع؟!

هذا، ولكن هنا مَنْ ذهب إلى عدم تصوُّر الجعل والوضع في الأخبار الغيبية^(٤٢).
إلاَّ أنَّه - بملاحظة ما سبق - لا يخلو من خدشةٍ ونقاش، بل لا نعرف له وجهاً صحيحاً.

وهنا قسم آخر من وضع الحديث، وهو التمسُّك بالأحاديث الصحيحة لإثبات المذهب الباطل، وهذا بالتحريف والدس في معنى الأخبار.
وأمثلته المرتبطة بالبحث المهدوي كثيرة:
فعن علي بن زيد أنَّ عبد الله بن عمرو ذكر المهديَّ، فقال أعرابي: هو معاوية بن أبي سفيان^(٤٣).

وعن إبراهيم بن مسيرة قال: إنَّ قوماً يقولون: إنَّ عمر بن عبد العزيز هو المهدي^(٤٤).

ولاحِظُ قول أعرابيٍّ للسفاح:

أنت مهديُّ هاشم وهُداها كم أناس رجوك بعد إياس^(٤٥)؟

والمنصور العبَّاسي أيضاً أظهر نفسه في صورة مهديٍّ، كما يظهر من قول أبي دلامة، مخاطباً أبا مسلم، الذي قتله المنصور:

أفي دولة المهديِّ حاولتَ غدرةً^(٤٦)

وهكذا هارون العبَّاسي، فخاطبه أبو العتاهية، وقال:

لك اسمان شقًّا من رشاد ومن هُدى فأنت الذي تُدعى رشيداً ومهدياً^(٤٧)

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

بل بعض الفرق المنحرفة أساسها هو التحريف في القضية المهدوية، كما هو الحال في الكيسانية والناوسية^(٤٨) والواقفية. فهذا جانبٌ سلبي للقضية المهدوية، وعليه لا بُدَّ من ملاحظة الأخبار، والمدافعة فيها، والتفكيك بين صحيحها وسقيمها، وأحاديثها ومتواترها. نعم، هذا لا يعني أنَّ أكثر أخبار الأحاد موضوعة، بل الحكم بالوضع أمرٌ صعب، فيجب التوقُّف تجاهه؛ لاحتمالها الصدق والكذب، كسائر الأخبار.

المقدمة السابعة: نصوص التوقيات —

قد ورد في كثير من الروايات النهي عن التوقيات، وتكذيب مَنْ يوقَّت، وأنَّ وقت الظهور هو من الغيب المستور.

١. عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعتُ أبا جعفر^(عليه السلام) يقول: يا ثابت، إنَّ الله - تبارك وتعالى - قد كان وقتَ هذا الأمر في السبعين، فلمَّا أن قتل الحسين - صلوات الله عليه - اشتدَّ غضب الله تعالى على أهل الأرض، فأخَّره إلى أربعين ومائة، فحدثناكم فأذعنتم الحديث، فكشفتهم قناع الستر، ولم يجعل الله له بعد ذلك وقتاً عندنا، ويمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب. قال أبو حمزة: فحدثت بذلك أبا عبد الله^(عليه السلام) فقال: قد كان كذلك^(٤٩).

٢. عن عبد الرحمن بن كثير قال: كنتُ عند أبي عبد الله^(عليه السلام) إذ دخل عليه مهزم، فقال له: جُعِلَ فداك، أخبرني عن هذا الأمر الذي ننتظر متى هو؟ فقال: يا مهزم، كذب الوقَّاتون، وهلك المستعجلون، ونجا المسلمون^(٥٠).

٣. عن أبي بصير، عن أبي عبد الله^(عليه السلام)، قال: سألتُه عن القائم^(عليه السلام)؟ فقال: كذب الوقَّاتون، إنَّا أهل بيت لا نوقَّت^(٥١).

٤. عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد^(عليه السلام) أنَّه قال: أباي الله إلا أن يخلف وقت الموقَّت^(٥٢).

٥. عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر^(عليه السلام)، قال: قلتُ: لهذا الأمر وقت؟ فقال: كذب الوقَّاتون، كذب الوقَّاتون، كذب الوقَّاتون. إنَّ موسى^(عليه السلام) لما خرج وافداً إلى ربِّه واعدتهم ثلاثين يوماً، فلمَّا زاده الله على الثلاثين عشرًا قال قومه: قد أخلفنا

موسى، فصنعوا ما صنعوا، فإذا حدثناكم الحديث فجاء على ما حدثناكم به فقولوا: صدق الله، وإذا حدثناكم الحديث فجاء على خلاف ما حدثناكم به فقولوا: صدق الله، تؤجروا مرتين^(٥٣).

٦- عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا محمد، مَنْ أَخْبَرَكَ عَنَّا تَوْقِيئًا فَلَا تَهَابَنَّ أَنْ تَكْذِبَهُ، فَإِنَّا لَا نَوْقِتُ لِأَحَدٍ وَقْتًا^(٥٤).

٧- عن أبي بكر الحضرمي قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام: يقول إِنَّا لَا نَوْقِتُ هَذَا الْأَمْرَ^(٥٥).

٨- قال أبو علي محمد بن همام: كتبتُ أسأله عن الفرج متى يكون؟ فخرج إليّ: كذب الوقتون^(٥٦).

٩- عن منذر الجوّاز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كذب الموقّتون. ما وَقَّتْنَا فِيْ مَا مَضَى، وَلَا نَوْقِتُ فِيْ مَا يَسْتَقْبِلُ^(٥٧).

فصريح هذه الروايات - التي لا تقصر عن الاستفاضة - أنّ عدم التوقيت لظهور المهدي[#] من الأمور الثابتة في مذهب أهل البيت، وأنّ تحديد الظهور منحصرٌ بالعلامات الحتمية للظهور فقط، وأنّ توقيت ظهور المهدي عليه السلام بغير ذلك من التحديد الزماني ما هو إلّا خداع وتحايل على السدّج والبسطاء؛ تغريراً بهم؛ لاستمالتهم ولتسخيرهم حطباءً ووقوداً لإنجاز مآرب الأعداء المتقمّصين، يصلون بهم إلى رئاستهم الباطلة.

فاللزام على الموالين المؤمنين في عصر الغيبة، المتطاولة حتّى الظهور، هو الثبات على الاعتقاد بإمامة الأئمة الاثني عشر، أي إمامة المهديّ الحيّ الحاضر الشاهد لأحداث البشرية، والتدوين بولايته الفعلية، وتوليّ الموالين لأهل البيت، والتبرّي القلبي وفي النموذج السلوكي العملي من أعدائهم، والتمسك بالثوابت من أحكام أهل البيت، وعدم الافتتان بالشعارات البرّاقة الخدّاعة، المؤدية إلى التخلّي عن التوليّ والتبرّي، والمروق من معالم أحكام فقه أهل البيت ومعارفهم.

المقدمة الثامنة: أنواع الحديث في المهدوية —

قال السيد الصدر: إنّ الروايات التي تدلّ على حدوث حادثة معيّنة في مستقبل

الزمان على ثلاثة أقسام:

١. ما ورد مربوطاً بظهور المهدي عليه السلام.
 ٢. ما ورد مربوطاً بالساعة وقيام يوم القيامة، ولم يرتبط بظهور المهدي عليه السلام.
 ٣. ما ورد مهماً من ناحيتين ^(٥٨).
- وتوضيح ذلك: إنَّ ما ورد في كتب الفريقين:
١. تارةً قد ورد في علائم الظهور بالصراحة، وارتباطه بالمقام ممَّا لا نقاش فيه.
 ٢. وتارةً أخرى قد ورد في علائم الساعة والقيامة. وقد ورد هذا القسم من الروايات في كتب أهل السنة أكثر ممَّا ورد في مصنَّفات أصحابنا ^(٥٩).
 ٣. وتارةً ثالثة ورد حول ما سيقع في المستقبل، بلا أيّ تصريح يفهم منه ربطه بالقضية المهدوية.

المقدمة التاسعة: بين علامات الظهور وأشراط الساعة —

في كثيرٍ من روايات العامة - وبتبّعها في بعض روايات الإمامية - اختلطت علائم ظهور المهدي عليه السلام وأشراط الساعة.

لاحظْ هذه الرواية التي رواها الشيخ - في باب بعنوان ذكر طرف من العلامات الكائنة قبل خروجه عليه السلام -، بالإسناد عن عامر بن واثلة، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: عشرٌ قبل الساعة لا بُدَّ منها: السفيناني، والدجال، والدخان، والدابة، وخروج القائم، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى عليه السلام، وخسف بالمشرق، وخسف بجزيرة العرب، ونار تخرج من قعر عدن تسوق الناس إلى المحشر ^(٦٠). ولعلَّ السبب في هذا الخلط:

أولاً: تفسير قيام الساعة في بعض الروايات بقيام القائم عليه السلام.

فعن الفضل بن عمر قال: سألتُ سيدي الصادق عليه السلام: هل للمأمول المنتظر المهدي عليه السلام من وقتٍ موقّت يعلمه الناس؟ فقال: حاشا لله أن يوقّت ظهوره بوقتٍ يعلمه شيعةنا، قلتُ: يا سيدي، ولمَ ذاك؟ قال: «لأنَّه هو الساعة التي قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ

تَقُلْتُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿ (الأعراف: ١٨٧)، وهي الساعة التي قال الله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ (النازعات: ٤٢)، وقال: ﴿عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ (لقمان: ٣٤)، ولم يقل: إنها عند أحدٍ، وقال: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ (محمد: ١٨)، وقال: ﴿افْتَرَيْتِ السَّاعَةَ وَاتَّقِ الْقَمَرُ﴾ (القمر: ١)، وقال: ﴿مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ❖ يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾ (الشورى: ١٧ - ١٨)^(٦١).

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قلتُ: قوله: ﴿حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا﴾ (مريم: ٧٥)؟ قال: أمّا قوله: ﴿حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ﴾ فهو خروج القائم، وهو الساعة، فسيعلمون ذلك اليوم وما نزل بهم من الله على يدي قائمه، فذلك قوله: ﴿مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا﴾، يعني عند القائم، ﴿وَأَضْعَفُ جُندًا﴾^(٦٢).

وثانياً: ذكر ظهور المهدي عليه السلام في أشراط الساعة، مثل: ما رُوي عن رسول الله ﷺ: لا تقوم الساعة حتى يخرج المهدي من ولدي^(٦٣).

وثالثاً: ذكر بعض علائم الظهور - كنزول عيسى عليه السلام - في أشراط الساعة.

المقدمة العاشرة: أقسام علامات الظهور—

قد تنقسم علائم الظهور إلى أقسام:

١. تقسيمها بحسب كونها تكوينية - ككسوف الشمس - أم لا - كخروج السفيناني ..
٢. تقسيمها بحسب كونها قريبة إلى الظهور، بحيث يمكن عدّها من مقدّماته الأخيرة - كقتل النفس الزكية -، أم ليس كذلك - كهلاك دولة بني أمية ..
٣. تقسيمها بحسب كونها على الأسلوب الطبيعي أم على الأسلوب الإعجازي - كطلوع الشمس من المغرب -^(٦٤).
٤. تقسيمها بحسب الوقوع إلى ما وقعت بالتدريج في الزمان الماضي، وما لم تقع

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

إلى الآن وسوف تقع. والقسم الأخير أيضاً قسمان:

أ. العلائم الخاصة بالإمام عليه السلام، وهي المختصة بنفس الإمام، الراجعة إلى شخصه، وذلك مثل: سيف الإمام، فإنه إذا آن ظهور الإمام خرج السيف من غمده بنفسه، وكلمه بلسان فصيح وقال له: اخرج يا ولي الله... الحديث.

ب. العلائم العامة التي يظهر لعامة الناس، كخروج السفيناني ^(٦٥).

إلا أن هذه التقسيمات ليس لها دليل سوى الذوقيات، بل علائم الظهور. على ما جاء في الأخبار. على قسمين فقط: قسم منها محتوم؛ والقسم الآخر ليس كذلك، وعلى تعبير موقوف.

لاحظ كلام الشيخ المفيد فإنه قال: قد جاءت الأخبار بذكر علامات لزمان قيام القائم المهدي عليه السلام، وحوادث تكون أمام قيامه، وآيات ودلالات، فمنها: خروج السفيناني وقتل الحسن بن علي بن العباس في الملك الدنياوي، وكسوف الشمس في النصف من شهر رمضان، وخسوف القمر في آخره، على خلاف العادات، وخسف بالبيداء، وخسف بالمغرب، إلى أن قال: وجملة من هذه الأحداث محتومة؛ ومنها مشترطة، والله أعلم بما يكون ^(٦٦).

فهذا التقسيم. كما قلنا. مأخوذ من الروايات. والآن نشير إلى ما وصف بالاحتمية من العلائم.

١. فعن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن من الأمور أموراً موقوفة وأموراً محتومة، وإن السفيناني من المحتوم الذي لا بد منه ^(٦٧).

٢. وعن معلّى بن خنيس قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من الأمر محتوم، ومنه ما ليس بمحتوم، ومن المحتوم خروج السفيناني في رجب ^(٦٨).

٣. وعن زرارة، عن حمran بن أعين، عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام: في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾، فقال: إنهما أجلان: أجل محتوم؛ وأجل موقوف، فقال له حمran: ما المحتوم؟ قال: الذي لله فيه المشيئة، قال حمran: إني لأرجو أن يكون أجل السفيناني من الموقوف؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: لا والله، إنه لمن المحتوم ^(٦٩).

٤. عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: النداء من المحتوم، والسفياني من المحتوم، واليماني من المحتوم، وقتل النفس الزكية من المحتوم، وكفّ يطلع من السماء من المحتوم، قال: وفزعة في شهر رمضان، توقظ النائم، وتفزح اليقظان، وتخرج الفتاة من خدرها^(٧٠).

٥. عن زياد القندي، عن غير واحد من أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: قلنا له السفياني من المحتوم؟ فقال: نعم، وقتل النفس الزكية من المحتوم، والقائم من المحتوم، وخسف البيداء من المحتوم، وكفّ تطلع من السماء من المحتوم، والنداء من السماء من المحتوم، فقلت: وأي شيء يكون النداء؟ فقال: منادي ينادي باسم القائم واسم أبيه عليه السلام^(٧١).

٦. عن حمزان بن أعين، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: من المحتوم الذي لا بُدَّ أن يكون من قبل قيام القائم خروج السفياني، وخسف بالبيداء، وقتل النفس الزكية، والمنادي من السماء^(٧٢).

٧. عن عيسى بن أعين، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: السفياني من المحتوم، وخروجه في رجب، ومن أول خروجه إلى آخره خمسة عشر شهراً، ستّة أشهر... الحديث^(٧٣).

٨. عن عبد الملك بن أعين قال: كنتُ عند أبي جعفر عليه السلام، فجرى ذكر القائم عليه السلام، فقلتُ له: أرجو أن يكون عاجلاً، ولا يكون سفياني، فقال: لا والله، إنه لمن المحتوم الذي لا بُدَّ منه^(٧٤).

٩. عن أبي حمزة الثمالي قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: خروج السفياني من المحتوم، والنداء من المحتوم، وطلوع الشمس من المغرب من المحتوم، وأشياء كان يقولها من المحتوم. فقال أبو عبد الله عليه السلام: واختلافُ بني فلان من المحتوم، وقتلُ النفس الزكية من المحتوم، وخروج القائم من المحتوم... الحديث^(٧٥).

١٠. عليّ بن أبي حمزة ووهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن أبي جعفر محمد بن عليّ قال: لا بُدَّ لبني فلان من أن يملكوا، فإذا ملكوا ثمَّ اختلفوا تفرَّق ملكهم، وتشتّت أمرهم، حتّى يخرج عليهم الخراساني والسفياني، هذا من المشرق، وهذا من

المغرب، يستبقان إلى الكوفة كفرسيّ رهان، هذا من هنا، وهذا من هنا، حتّى يكون هلاكُ بني فلان على أيديهما، أما إنهم لا يُيقنون منهم أحداً. ثمّ قال عليه السلام: خروج السفيناني واليمانى والخراساني في سنة واحدة، في شهر واحد، في يوم واحد، نظام كنظام الخرز يتبع بعضه بعضاً، فيكون البأس من كلّ وجهه ^(٧٦).

هذا، ولكن أخبر في رواية عن البدء في الحتميّات أيضاً، فعن داوود بن أبي القاسم قال: كنّا عند أبي جعفر محمد بن عليّ الرضا عليه السلام، فجرى ذكر السفيناني، وما جاء في الرواية من أنّ أمره من المحتوم، فقلتُ لأبي جعفر عليه السلام: هل يبدو لله في المحتوم؟ قال: نعم، قلنا له: فنخاف أن يبدو لله في القائم، قال: القائم من الميعاد ^(٧٧). فهنا نتساءل: هل يمكن البدء في الأمر المحتوم؟ وكيف نجمع بين الأمرين: الحتمية؛ والبدء؟

وهناك محاولتان للإجابة عن هذه المسألة:

الأولى: إمكان البدء في المحتومات ^(٧٨).

الثانية: عدم إمكان البدء في المحتومات.

قال المحقّق الكاشاني: المحتوم ما ليس لله فيه المشيئة، ولا يلحقه البدء، وما لله فيه المشيئة ويلحقه البدء فليس بمحتوم ^(٧٩).

والإيه ذهب العلامة المجلسي، حيث فسّر المحتوم - كما في بعض الروايات - بما لا بدء فيه ^(٨٠).

إلا أنّه قال في موضع آخر: يحتمل أن يكون المراد بالبدء في المحتوم البدء في خصوصياته، لا في أصل وجوده، كخروج السفيناني قبل ذهاب بني العبّاس، ونحو ذلك ^(٨١).

ولعلّه للجمع بينه وبين ما سبق من الروايات. إلّا أنّ الجمع بين الروايتين أو الطائفتين من الروايات فرع ثبوتها، كما لا يخفى.

وقد يُقال في طريق الجمع بأنّ العلامات الحتمية قسمان:

١- ما هو حتميّ الوقوع.

٢. ما هو حتمي العلامة.

والبدء في القسم الأخير^(٨٢).

ولكن هذا التقسيم لا دليل لها، فالجمع تبرُّعي، فتأمل.

ونحن نجيب عن الخبر بأنه:

أولاً: ضعيف السند.

وثانياً: معارض بما هو أصح وأكثر منه، وقد تقدّم.

وثالثاً: متعارض مع الفهم العرفي من المحتوم، ولا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور إلا بدليل معتبر. ويشهد لصحة هذا الاستظهار العرفي ذكر المحتوم في مقابل الموقوف.

ويمكن القول - لو سلّمنا صحة رواية داوود بن أبي القاسم - بأن البدء في السفيناني هو البدء في سفيناني آخر، دون ما قد ثبتت حتمية خروجه، حيث ورد في بعض الروايات خروج سفينانيين أو أكثر^(٨٣).

المقدمة الحادية عشر: الأئمة المروي عنهم علامات الظهور —

إن كثيراً من روايات علائم الظهور مروية عن النبي ﷺ وأصحابه والأئمة عليهم السلام إلى عهد أبي عبد الله الصادق عليه السلام، وأمّا من بعده فإما لم نجد رواية في الباب، أو هي أقل بكثير بالنسبة إلى ما قبله.

فلاحظ روايات اليماني، فلم نجد رواية عن الأئمة المتأخرين، إلا رواية واحدة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام. وكذا لاحظ روايات الرايات السود أو النفس الزكية، فلم نجد فيهما - مع كثرة رواياتهما - رواية عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام ومن بعده من الأئمة، فهذه مسألة لا بد من التدبر فيها^(٨٤).

المقدمة الثانية عشر: مسرد بالعلامات —

قد وردت في روايات كثيرة علامات لقيام القائم عليه السلام، وأشهرها ما ذكره الشيخ المفيد، وهي:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- [١]. خروج السفياي؛
- [٢]. وقتل الحسن؛
- [٣]. واختلاف بني العباس في الملك الدنياوي؛
- [٤]. وكسوف الشمس في النصف من شهر رمضان؛
- [٥]. وخسوف القمر في آخره على خلاف العادات؛
- [٦]. وخسف بالبيداء؛
- [٧]. وخسف بالمغرب؛
- [٨]. وخسف بالمشرق؛
- [٩]. وركود الشمس من عند الزوال إلى وسط أوقات العصر؛
- [١٠]. وطلوعها من المغرب؛
- [١١]. وقتل نفس زكية بظهر الكوفة في سبعين من الصالحين؛
- [١٢]. وذبح رجل هاشمي بين الركن والمقام؛
- [١٣]. وهدم سور الكوفة؛
- [١٤]. وإقبال رايات سود من قبل خراسان؛
- [١٥]. وخروج اليماني؛
- [١٦]. وظهور المغربي بمصر، وتملكه للشامات؛
- [١٧]. ونزول الترك الجزيرة؛
- [١٨]. ونزول الروم الرملة؛
- [١٩]. وطلوع نجم بالمشرق يضيء كما يضيء القمر، ثم ينعطف حتى يكاد يلتقي طرفاه؛
- [٢٠]. وحمرة تظهر في السماء، وتنتشر في آفاقها؛
- [٢١]. ونار تظهر بالمشرق طويلاً، وتبقى في الجو ثلاثة أيام أو سبعة أيام؛
- [٢٢]. وخلع العرب أعتتها، وتملكها البلاد، وخروجها عن سلطان العجم؛
- [٢٣]. وقتل أهل مصر أميرهم؛
- [٢٤]. وخراب الشام؛

- [٢٥]. واختلاف ثلاث رايات فيه؛
- [٢٦]. ودخول رايات قيس والعرب إلى مصر ورايات كُنْدة إلى خراسان؛
- [٢٧]. وورود خيلٍ من قِبَلِ المغرب حتَّى تربط بفناء الحيرة؛
- [٢٨]. وإقبال رايات سود من المشرق نحوها؛
- [٢٩]. وبتق في الفرات حتَّى يدخل الماء أزقة الكوفة؛
- [٣٠]. وخروج ستّين كذاباً، كلّهم يدّعي النبوة؛
- [٣١]. وخروج اثني عشر من آل أبي طالب كلّهم يدّعي الإمامة لنفسه؛
- [٣٢]. وإحراق رجلٍ عظيم القدر من شيعة بني العبّاس بين جلولاء وخانقين؛
- [٣٣]. وعقد الجسر ممّا يلي الكَرْخ بمدينة السلام؛
- [٣٤]. وارتفاع ريح سوداء بها في أوّل النهار؛
- [٣٥]. وزلزلة حتَّى ينخسف كثيرٌ منها؛
- [٣٦]. وخوف يشمل أهل العراق؛
- [٣٧]. وموت ذريع فيه؛
- [٣٨]. ونقص من الأنفس والأموال والثمرات؛
- [٣٩]. وجراد يظهر في أوّانه وفي غير أوّانه، حتَّى يأتي على الزرع والغلات؛
- [٤٠]. وقلة ريع لما يزرعه الناس؛
- [٤١]. واختلاف صنفين من العجم؛
- [٤٢]. وسفك دماء كثيرة فيما بينهم؛
- [٤٣]. وخروج العبيد عن طاعة ساداتهم وقتلهم مواليتهم؛
- [٤٤]. ومسح لقوم من أهل البدع حتَّى يصيروا قردة وخنازير؛
- [٤٥]. وغلبة العبيد على بلاد السادات؛
- [٤٦]. ونداء من السماء حتَّى يسمعه أهل الأرض، كلّ أهل لغةٍ بلغتهم؛
- [٤٧]. ووجه وصدر يظهران من السماء للناس في عين الشمس؛
- [٤٨]. وأموات ينشرون من القبور حتَّى يرجعوا إلى الدنيا، فيتعارفون فيها ويتزاوون؛

[٤٩] - ثمّ يختم ذلك بأربع وعشرين مطرة تتّصل، فتُحيى بها الأرض من بعد موتها، وتعرف بركاتها، وتزول بعد ذلك كلّ عاهةٍ عن معتقدي الحقّ من شيعة المهديّ عليه السلام، فيعرفون عند ذلك ظهوره بمكّة، فيتوجّهون نحوه؛ لنصرته ^(٨٥).

إلاّ أنّ العلائم الحتمية التي ثبتت في أخبار هي:

١. السفيناني؛
 ٢. النداء السماوي؛
 ٣. اليماني؛
 ٤. قتل النفس الزكيّة؛
 ٥. خسف البيداء؛
 ٦. خروج الخراساني؛
 ٧. كفّ يطلع من السماء؛
 ٨. اختلاف ولد العباس؛
 ٩. طلوع الشمس من المغرب.
- هذا، ولكن اختلاف بني العباس وطلوع كفّ من السماء ليسا كغيرهما من العلائم في كمّية الأخبار حولهما، كما أنّ الخسف بالبيداء يرتبط في كثيرٍ من الأخبار بقضية السفيناني.

السفيناني، دراسة وتحليل —

نحن في هذا المجال نبحث - أنموذجاً ^(٨٦) - عن إحدى العلامات التي وصفت بالحتمية، وثبتت بالروايات الصحيحة أو المتواترة، ثمّ نبحث عن مداليلها، وما قيل أو يمكن أن يُقال فيها.

نعم، حيث إنّ بعض مداليلها مشتركٌ بين أكثر الروايات، وبعضها الآخر غير مشترك، فلا بُدّ من التفكيك بين القسمين.

لا يُقال: إنّ الأخبار حول هذه العلائم كثيرةٌ لا يبعد كونها متواترة، فلما فرّق بين القدر المتيقّن منها وغيره؟

لأننا نقول: ما يثبت منها بهذه الأخبار الكثيرة القدر المتيقن منها، دون غير المشترك، فافهم.

والأخبار حول السفيناني - بالنسبة إلى كثير من علائم الظهور - كثيرة جداً. هذا، وقد يُقال: إنَّ الأخبار حول السفيناني ممَّا اختصَّت به المصادر الإمامية، وليس في المصادر الأولى للعمامة أي أثر. ولعلَّ فيه تعويضاً عن فكرة الدجال الذي اختصَّت به المصادر العامة^(٨٧). إلا أنَّ الأمر ليس كذلك، بل في مصادر العمامة أيضاً الأخبار به كثيرة جداً، كما ستقف عليها من ملاحظة الهوامش.

المضمون المشترك بين النصوص —

خروج رجلٍ منحرف، وخسف جيشه بالبيداء: وهذا مرويٌّ عن: أمير المؤمنين^(٨٨)؛ والسجَّاد^(٨٩)؛ وأبي جعفر الباقر^(٩٠)؛ وأبي عبد الله الصادق^(٩١)؛ والقائم^(٩٢).
ورواه عن رسول الله^(٩٣): أمير المؤمنين^(٩٣)؛ وأبو عبد الله الصادق^(٩٤)؛ وأبو هريرة^(٩٥)؛ وعائشة^(٩٦)؛ وأم سلمة^(٩٧)؛ وصفية^(٩٨)؛ وحفصة^(٩٩)؛ وقتادة^(١٠٠).
وهو محكيٌّ أيضاً عن: عبد الله بن عمرو^(١٠١)؛ وابن عباس^(١٠٢)؛ وابن مسعود^(١٠٣)؛ وكعب^(١٠٤)؛ والزهري^(١٠٥)؛ وأرطاة^(١٠٦)؛ وغيرهم.

المضامين غير المشتركة —

١. شخصيته —

- أ. هو أخبث البرية: وهذا مرويٌّ عن: أبي عبد الله الصادق^(١٠٧)؛ وكعب^(١٠٨).
- ب. هو رجلٌ ضخَم الهامة، بوجهه آثار جذري، وبعينه نكتة بياض: وهذا مرويٌّ عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(١٠٩).
- ج. أشقر أحمر أزرق: وهذا مرويٌّ عن أبي عبد الله الصادق^(١١٠).
- د. هو أخوص العين: وهذا مرويٌّ عن الباقر^(١١١).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- هـ - هو رجل أعور العين: وهذا مروى عن ابن مسعود^(١١٢).
- و - هو دقيق الساعدين والساقين، طويل العنق، شديد الصفرة، به أثر العبادة: وهذا مروى عن عبد الله بن مسعود^(١١٣).
- ز - هو رجل أبيض، جعد الشعر: وهذا مروى عن ضمرة^(١١٤).
- ح - هو حديث السنن، جعد الشعر، أبيض، مديد الجسم، إصبعه الوسطى شلاء: وهذا مروى عن كعب^(١١٥).

٢. اسمه ونسبه —

- أ - هو ابن آكلة الأكباد: وهذا مروى عن كعب^(١١٦).
- ب - هو من آل أبي سفیان: وهذا مروى عن النبي ﷺ^(١١٧)؛ وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام^(١١٨)؛ والسجاد عليه السلام^(١١٩)؛ والصادق عليه السلام^(١٢٠)؛ وعبد الله بن مسعود^(١٢١)؛ وعمار^(١٢٢).
- ج - هو من ولد عتبة بن أبي سفیان: وهذا مروى عن السجاد عليه السلام^(١٢٣).
- د - هو من ولد خالد بن يزيد بن أبي سفیان: وهذا مروى عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام^(١٢٤).
- هـ - هو من ولد خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفیان، وهذا مروى عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(١٢٥).
- و - هو من آل عنبسة بن أبي سفیان: وهذا مروى عن الضحّاك^(١٢٦).
- ز - اسمه عبد الله بن يزيد: وهذا مروى عن كعب^(١٢٧).
- ح - اسمه حرب بن عنبسة بن مرة بن كليب بن ساهمة بن زيد بن عثمان بن خالد، وهو من نسل يزيد بن معاوية بن أبي سفیان: وهذا مروى عن أمير المؤمنين عليه السلام^(١٢٨).

٣. محلّ خروجه —

- أ - يخرج بكلب: وهذا مروى عن عمار^(١٢٩).

ب - من قرية من غرب الشام، يُقال لها: أندرا، في سبعة نفر: وهذا مروي عن شيخ أدرك الجاهلية^(١٣٠).

ج - مخرجه من المندرون شرقي بيسان: وهذا مروي عن أرطاة^(١٣١).

د - فتنته من بطن الشام: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(عليه السلام)^(١٣٢)؛ ومحمد بن علي الباقر^(عليه السلام)^(١٣٣)؛ ورواه عن النبي^(صلى الله عليه وآله) ابن مسعود^(١٣٤)؛ وأبو هريرة^(١٣٥).

هـ - يخرج بالواد اليابس: وهذا مروي عن: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(عليه السلام)^(١٣٦)؛ والسجاد^(عليه السلام)^(١٣٧)؛ وعبد الله بن مسعود^(١٣٨).

٤. زمان خروجه —

أ - كونه قبل قيام القائم: وهذا مروي عن: رسول الله^(صلى الله عليه وآله)^(١٣٩)؛ وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(عليه السلام)^(١٤٠)؛ والباقر^(عليه السلام)^(١٤١)؛ وأبي عبد الله الصادق^(عليه السلام)^(١٤٢)؛ وكعب^(١٤٣)؛ وابن عباس^(١٤٤)؛ وأبي صادق^(١٤٥).

ب - عند اختلاف بني عباس الثاني: وهذا مروي عن: أبي عبد الله^(عليه السلام)^(١٤٦)؛ وكعب^(١٤٧).

ج - خروجه وظهور المهدي مقتربان: وهذا مروي عن أبي هريرة^(١٤٨).

د - خروجه في رجب: وهذا مروي عن الصادق^(عليه السلام)^(١٤٩).

هـ - خروجه بعد تسع وثلاثين: وهذا مروي عن رسول الله^(صلى الله عليه وآله)^(١٥٠).

٥. أتباعه —

أ - عامة من يتبعه من كلب: وهذا مروي عن: علي^(عليه السلام)، عن رسول الله^(صلى الله عليه وآله)^(١٥١)؛ وأبي هريرة، عن النبي^(صلى الله عليه وآله)^(١٥٢).

ب - يتبعه أهل الشام: وهذا مروي عن الرُّهري^(١٥٣).

٦. كيفية خروجه —

أ - يخرج في رايات حمُر: وهذا مروي عن عبد الله بن مسعود^(١٥٤).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ١٤٣٩ هـ

ب - يخرج في سبعة نَفَر: وهذا مروي عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام^(١٥٥).

٧. مدّة ولايته —

أ. يملك ثمانية أشهر لا يزيد يوماً: وهذا مروي عن أبي عبد الله عليه السلام^(١٥٦).

ب - يملك مدّة حمل امرأة: وهذا مروي عن الباقر عليه السلام^(١٥٧)؛ وكعب^(١٥٨)؛ وضمرة ودينار بن دينار^(١٥٩).

ج - ولايته سبعة أشهر: وهذا مروي عن كعب^(١٦٠).

د - ستة أشهر: وهذا مروي عن أرطاة^(١٦١).

هـ - يملك ثلاث سنين ونصف: وهذا مروي عن سليمان بن عيسى^(١٦٢).

و - خروجه إمّا في سنة سبع وثلاثين، وكان ملكه ثمانية وعشرين شهراً؛ أو في تسع وثلاثين، كان ملكه تسعة أشهر: وهذا مروي عن رسول الله ﷺ^(١٦٣).

٨. الناجون من خسف جيشه —

أ. ثلاثة نفر، يحوّل الله وجوههم إلى أقفيتهم، وهم من كلب: وهذا مروي عن الباقر عليه السلام^(١٦٤).

ب - الشريد الذي يخبر: وهذا مروي عن حفصة، عن رسول الله ﷺ^(١٦٥).

ج - لا ينجو منهم إلّا المخبر عنهم: وهذا مروي عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ^(١٦٦).

د - رجل يخرج في طلب ناقه له، وهو الذي يحدث الناس بخبرهم: وهذا مروي عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام^(١٦٧).

هـ - لا ينجو منهم إلّا رجلان من كلب، اسمهما وبر ووبر، تقلب وجوههما في أقفيتهما: وهذا مروي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام^(١٦٨).

و - يبقى الثلث، فيسيرون إلى مكة: وهذا مروي عن الزُّهري^(١٦٩).

ز - رجل من بجيلة يحوّل الله وجهه إلى قفاه؛ ليخبر الناس: وهذا مروي عن عبد الله بن مسعود^(١٧٠).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

ح - لا ينجو منهم أحدٌ إلاّ رجلٌ واحد، يحوّل الله وجهه إلى قفاه: وهذا مروى عن أوطاة^(١٧١).

ط - لا يفلت منهم إلاّ رجلان من جهينة، رجل يرجع إلى الشام؛ ورجل ينطلق إلى مكة: وهذا مروى عن كعب^(١٧٢).

ي - يبقى منهم رجلان، يلقيهما جبريل عليه السلام، فيجعل وجوههما إلى أدبارهما: وهذا مروى عن أمير المؤمنين عليه السلام^(١٧٣).

ك - لا ينجو منهم إلاّ بشير إلى المهديّ؛ ونذير ينذر الصخري [أي السفيناني]: وهذا مروى عن أوطاة^(١٧٤).

ل - لا يفلت منهم أحدٌ إلاّ بشير ونذير، قد حوّل وجهه إلى قفاه، وهما رجلان من كلب: وهذا مروى عن أبي قبيل^(١٧٥).

٩. قتاله وعاقبته —

أ - يملك دمشق، وحمص، وفلسطين، والأردن، وقنسرين: وهذا مروى عن أبي عبد الله عليه السلام^(١٧٦).

ب - يقاتل القائم عليه السلام: وهذا مروى عن: الصادق عليه السلام^(١٧٧)؛ والوليد بن مسلم، عن رجل^(١٧٨)؛ والزُّهري^(١٧٩).

ج - يلتقي السفيناني والرايات السود، وتهرب خيل السفيناني: وهذا مروى عن أمير المؤمنين علي عليه السلام^(١٨٠).

د - تقبل خيل السفيناني في طلب أهل خراسان: وهذا مروى عن: أمير المؤمنين علي عليه السلام^(١٨١)؛ وعمّار بن ياسر^(١٨٢)؛ وأوطاة^(١٨٣).

هـ - يبعث السفيناني جنوده إلى مرو الروذ: وهذا مروى عن تبيع^(١٨٤).

و - يقتل بالدجيل سبعين ألفاً: وهذا مروى عن رسول الله ﷺ^(١٨٥).

ز - يقتل من الناس نيّف وستون ألفاً، ثلاثة أرباعهم من أهل المشرق: وهذا مروى عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام^(١٨٦).

ح - يجهز الجيش إلى المشرق جيشاً إليها، وآخر إلى المغرب، وآخر إلى اليمن:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- وهذا مروى عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ^(١٨٧).
- ط - يقاتل أهل المشرق: وهذا مروى عن الزهري ^(١٨٨).
- ي - يدخل الكوفة: وهذا مروى عن: أبي جعفر الباقر عليه السلام ^(١٨٩)؛ وأرطاة ^(١٩٠).
- ك - يقبل على أهل المشرق: وهذا مروى عن: أبي جعفر الباقر عليه السلام ^(١٩١)؛ وكعب ^(١٩٢).
- ل - يحصر الناس بدمشق: وهذا مروى عن عمّار ^(١٩٣).
- م - يقاتل بني هاشم: وهذا مروى عن الوليد ^(١٩٤).
- ن - يسير إلى الكوفة، ويخرج بني هاشم إلى العراق: وهذا مروى عن الوليد ^(١٩٥).
- س - يقتلون شيعة آل محمد عليه السلام بالكوفة: وهذا مروى عن: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ^(١٩٦)؛ وعمّار بن ياسر ^(١٩٧).
- ع - يقتل كثيراً من الناس: وهذا مروى عن: النبي صلى الله عليه وآله ^(١٩٨)؛ وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ^(١٩٩)؛ وأرطاة ^(٢٠٠).
- ف - يضع السيف في قريش، فيقتل منهم ومن الأنصار أربعمئة رجل، ويقرر البطون، ويقتل أخوين من قريش من بني هاشم، ويصلبهما على باب المسجد: وهذا مروى عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ^(٢٠١).
- ص - يقرر بطون النساء، ويقتل الصبيان: وهذا مروى عن: النبي صلى الله عليه وآله ^(٢٠٢)؛ وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ^(٢٠٣)؛ وابن عباس ^(٢٠٤).
- ق - يدني الفقهاء والقراء، ويضع السيف في التجار، وأصحاب الأموال، ويستصحب القراء، ويستعين بهم على أمور: وهذا مروى عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ^(٢٠٥).
- ر - يسبي نساء بني العباس، حتى يوردهن قري دمشق: وهذا مروى عن كعب ^(٢٠٦).
- ش - يقتل العلماء وأهل الفضل: وهذا مروى عن أبي قبيل ^(٢٠٧).
- ت - يقتل السفيناني كل من عصاه: وهذا مروى عن أرطاة ^(٢٠٨).
- ث - إذا ظهر أمر السفيناني لم ينح من ذلك البلاء إلا من صبر على الحصار:

وهذا مروى عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام^(٢٠٩).

خ - يدخل السفيناني الكوفة، فيسبها ثلاثة أيام، ويقتل من أهلها ستين ألفاً، ثم يمكث فيها ثمانية عشر ليلة: وهذا مروى عن أرطاة^(٢١٠).

ذ - خراب الزوراء منه: وهذا مروى عن النبي ﷺ^(٢١١).

ض - هزمت الرايات السود خيل السفيناني: وهذا مروى عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام^(٢١٢).

ظ - يذبح على باب الرحمة: وهذا مروى عن الوليد بن مسلم، عن رجل^(٢١٣).

غ - يقتتلون في بيت المقدس: وهذا مروى عن الوليد بن مسلم، عن رجل^(٢١٤).

أب - يقتله القائم: وهذا مروى عن أرطاة^(٢١٥).

أج - يقتله على باب جيرون: وهذا مروى عن أرطاة^(٢١٦).

أد - يهزمه المهدي: وهذا مروى عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام^(٢١٧).

أه - يهزمه شعيب بن صالح بن شعيب، من تميم: وهذا مروى عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام^(٢١٨)؛ وأبي جعفر الباقر عليه السلام^(٢١٩)؛ ومحمد بن الحنفية^(٢٢٠)؛ وعمار^(٢٢١).

أو - يدفع الخلافة إلى المهدي: وهذا مروى عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام^(٢٢٢)؛ وأبي بكر، عن بعض أشياخه^(٢٢٣).

أز - يبايع المهدي، ويسلم الأمر إليه، ثم يندم: وهذا مروى عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام^(٢٢٤).

أح - يموت في أدنى الشام، ويستخلف رجلاً آخر من ولد أبي سفيان: وهذا مروى عن الوليد^(٢٢٥).

ثم إن هنا عدة أشخاص ثاروا على العباسيين بهذا الاسم، ولا بأس بالإشارة إلى عدة منهم:

١ - عليّ بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان: كان يُعرف بأبي العميطر. فعن أبي عامر موسى بن عامر بن عمارة المري يقول: سمعتُ الوليد بن مسلم غير مرة يقول: لو لم يبقَ من سنة خمس وتسعين ومائة إلا يومٌ واحد لخرج السفيناني. قال أبو عامر: فخرج أبو العميطر في هذه السنة^(٢٢٦).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

وعن محمد بن صالح بن بيهس الكلابي قال: كان بدو أمر محمد بن صالح بن بيهس بن زميل أن سليمان بن أبي جعفر ولي دمشق عقب فتنة وعصبية كانت بين قيس واليمن، وكان علي بن عبد الله أبو العميطر من ولد يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، وكان بنو أمية يروون فيه الروايات، ويذكرون أن فيه علامات السفيناني، وأن أموره لا تتم له إلا بكلب، وأنهم أنصاره، فمالوا إليهم^(٢٢٧).

٢. أبو حرب المبرقع اليماني: قال الطبري: إن سبب خروجه على السلطان كان أن بعض الجند أراد النزول في داره، وهو غائب عنها، وفيها إمّا زوجته وإمّا أخته، فمانعته ذلك، فضربها بسوطٍ كان معه، فأنقته بذراعها، فأصاب السوط ذراعها، فأثر فيها، فلما رجع أبو حرب إلى منزله بكّت وشكّت إليه ما فعل بها، وأرثته الأثر الذي بذراعها من ضربه، فأخذ أبو حرب سيفه، ومشى إلى الجندي وهو غار، فضربه به حتى قتله، ثم هرب، وألبس وجهه برقعاً؛ كي لا يُعرف، فصار إلى جبل من جبال الأردن، فطلبه السلطان فلم يعرف له خبر. وكان أبو حرب يظهر بالنهار، فيقعد على الجبل الذي أوى إليه متبرقعاً، فيراه الرائي، فيأتيه، فيذكره ويحرضه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويذكر السلطان وما يأتي إلى الناس، ويعيبه، فما زال ذلك دأبه حتى استجاب له قومٌ من حرّاثي أهل تلك الناحية وأهل القرى، وكان يزعم أنه أمويّ، فقال الذين استجابوا له: هذا هو السفيناني^(٢٢٨).

٣. قال الطبري في حوادث سنة ٢٩٤هـ: وفيها أخذ رجلٌ بالشام زعم أنه السفيناني، فحمل هو وجماعة معه من الشام إلى باب السلطان، فقيل: إنه وكيفما كان جمهور علماء الإمامية - زاد الله شرفهم ورفع الله في الدارين درجاتهم - على أن السفيناني رجلٌ من آل أبي سفيان، يخرج قبل قيام الحجة^(٢٢٩). وفيه: قد ورد في بعض الروايات أن خروجه عند اختلاف بني العباس. أضيف إلى ذلك وجود الشبهة بين السفيناني الذي وردت حوله الروايات وبين المدّعين به.

وقد احتمل كون هذه الروايات من موضوعات أنصار الأمويين^(٢٣٠). فقد نقل ابن عساكر في ترجمة خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان عن الزبير بن بكار أنه قال: قال عمّي مصعب بن عبد الله: زعموا أنه هو الذي وضع ذكر السفيناني،

وكثره، وأراد أن يكون للناس فيهم مطمع، حين غلبه مروان بن الحكم على الملك^(٢٣١).

وفيه - كما نقل عن أبي الفرج الاصفهاني -: إن خبر السفيناني مشهور^(٢٣٢). أضيف إلى ذلك أن ما ورد حول السفيناني في الروايات لا ينطبق على خالد بن يزيد، حتى وضع أخباراً لنفسه.

كما أن القول بأن الروايات وردت حول من خرج - سابقاً - بعنوان السفيناني، ولا ربط لها بالقضية المهدوية غير وجيه؛ لعدم انطباق ما ورد حول السفيناني من الصفات على أولئك المدّعين.

قال السيد الصدر: من الممكن انطباق السفيناني والدجال على رجل واحد وحركة واحدة. ويؤيده أن الدجال ورد في أخبار العامة والسفيناني في أخبار الإمامية^(٢٣٣)، فيمكن أن يفترض أن يكون التعبيران معاً عن رجل واحد، نظر إليه أصحاب كل مذهب من زاويتهم المذهبية الخاصة.

ولكن أورد عليه نفسه بأن ذلك لا يصح، لا على المستوى الرمزي؛ لاستقلالهما وتماييزهما في نوع الانحراف، ولا على المستوى الظاهر؛ لاختلاف أخبارهما في كثير من الجهات^(٢٣٤).

نسأل الله عز وجل أن يجعلنا من خير أعوان المهدي^{عليه السلام} وأنصاره وشيعته والذابين عنه والمستشهادين بين يديه.

الموامش

- (١) رجال النجاشي: ١٩، الرقم ٢١؛ الفهرست: ٧، الرقم ٩.
- (٢) رجال النجاشي: ١٥، الرقم ١٥؛ الفهرست: ٤، الرقم ٤.
- (٣) رجال النجاشي: ١٥، الرقم ١٣؛ الفهرست: ٤، الرقم ٢.
- (٤) رجال النجاشي: ٨٥، الرقم ٢٠٦.
- (٥) رجال النجاشي: ١٢٢، الرقم ٣١٣.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (٦) رجال النجاشي: ٥٨، الرقم ١٣٦ - ١٣٧.
- (٧) رجال النجاشي: ٣٧، الرقم ٧٣.
- (٨) رجال النجاشي: ٣٦، الرقم ٧٢.
- (٩) رجال النجاشي: ٦٤، الرقم ١٤٩.
- (١٠) رجال النجاشي: ١٤٧، الرقم ٣٨٠.
- (١١) رجال النجاشي: ١٩٢، الرقم ٥١٤.
- (١٢) رجال النجاشي: ٢١٩، الرقم ٥٧٣، وفيه: كتاب الغيبة؛ الفهرست: ١٠٢، الرقم ٤٢٩.
- (١٣) رجال النجاشي: ٢٤٧، الرقم ٦٥٢.
- (١٤) رجال النجاشي: ٢٥٦، الرقم ٦٧٠.
- (١٥) حلية الأولياء ٣: ١٧٧.
- (١٦) كنز العمال ١٤: ٥٩١.
- (١٧) سير أعلام النبلاء ١٥: ٣٦١.
- (١٨) لسان العرب ١٢: ٤١٩.
- (١٩) كتاب الغيبة: ٢٥٠، ح ٥؛ كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٦٤٩، ح ٣.
- (٢٠) كتاب الغيبة: ٢٥٢، ح ٩؛ كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٦٥٠، ح ٧.
- (٢١) كتاب الغيبة: ٢٧٩، ح ٦٧؛ الغيبة: ٤٤١.
- (٢٢) كتاب الغيبة: ٢٩٠ - ٢٨٩، ح ٦.
- (٢٣) كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٦٥٢، ح ١٢.
- (٢٤) الغيبة: ٤٦١.
- (٢٥) الغيبة: ٤٦٦.
- (٢٦) مكيال المكارم ١: ٣٥٩.
- (٢٧) دعائم الإسلام ١: ٣٩٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٦٨، ح ٢٦٩؛ كفاية الأثر: ١٢٢؛ مسند أحمد بن حنبل ٢: ١٦٥؛ ٢: ٢٠٦؛ ٣: ٥؛ صحيح البخاري ٣: ٢٠٧؛ صحيح مسلم ٨: ١٨٦؛ سنن الترمذي ٥: ٣٣٣، ح ٣٨٨٨؛ المستدرک ٢: ١٤٨.
- (٢٨) الكافي ٨: ٢٦٥ - ٢٦٤، ح ٣٨٣؛ وسائل الشيعة ١٥: ٥١، ح ١٩٩٦٦.
- (٢٩) الكافي ٨: ٢٧٤، ح ٤١٢؛ وسائل الشيعة ١٥: ٥٢، ح ١٩٩٦٨. ولا حظ أيضاً: الكافي ٨: ٢٦٤، ح ٣٨١؛ ٨: ٣١٠، ح ٤٨٣؛ ٨: ٣٣١، ح ٥٠٩؛ الغيبة: ٤٤٢، ح ٤٣٤.
- (٣٠) لا حظ أيضاً: موعود شناسي وپاسخ به شبهات: ٥١٧ - ٥١٨.
- (٣١) ولا سيما أن أكثرها ضعيفة الأسانيد. فمثلاً: ما يرتبط بمولد صاحب الزمان عليه السلام ضعيفة سنداً، فلأجله قال الشيخ عليه السلام: إذا ثبت إمامته بما دللنا عليه من الأقسام، وإفساد كل قسم منها إلا القول بإمامته، ثبت إمامته، وعلمنا بذلك صحة ولادته، [وإن لم يرد فيه خبر أصلاً]. الغيبة: ٢٢٩.
- (٣٢) لا حظ: عدة الأصول ٢: ٧٣٠ - ٧٣١؛ معارج الأصول: ١٩٩؛ الألفية: ٣٨؛ المقاصد العلية: ٢١؛ مناهج الأحكام: ٢٩٤؛ الفصول: ٤١٦.

- (٣٣) الباب الحادي عشر: ٣ - ٤.
- (٣٤) لاحظ: المقاصد العلية: ٢٦؛ قوانين الأصول ٢: ١٧٣؛ مناهج الأحكام: ٢٩٤.
- (٣٥) لاحظ: قوانين الأصول ٢: ١٨٠؛ مناهج الأحكام: ٢٩٣؛ مجمع الفائدة ٢: ١٨٣؛ زبدة الأصول: ١٢٤.
- (٣٦) لاحظ: عدة الأصول ١: ١٣١.
- (٣٧) لاحظ: عدة الأصول ١: ١٣٢؛ ٢: ٧٣١.
- (٣٨) راجع: فرائد الأصول ١: ٥٥٣، وما بعدها.
- (٣٩) المازندراني، شرح أصول الكافي ١٠: ١٠٠ (الهامش).
- (٤٠) مقدمة ابن الصلاح: ٨١؛ الموضوعات ١: ٤١.
- (٤١) بيان الأئمة ١: ٣٢٤.
- (٤٢) يأتي على الناس زمانٌ مَنْ سأل الناس عاش، وَمَنْ سكت مات: ١: ٦.
- (٤٣) لاحظ: التشریف بالمنن، ح ٤٧٣.
- (٤٤) شرح الأخبار ٣: ٣٥٨.
- (٤٥) تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٥٩.
- (٤٦) المعارف: ٤٢٠.
- (٤٧) تاريخ الطبري ٦: ٥٠٢.
- (٤٨) نحن من الشاكّين في وجود فرقةٍ مسمّاة بالناووسية. لاحظ ترجمة ألبان بن عثمان في جامع الرواة ١: ١٤٥ (الهامش)، بتحقيقنا. وكذا مقدمة فرق الشيعة للنوبختي، بتحقيقنا. فما قلنا في المتن بعد فرض ثبوتها. وهكذا الحال في الكيسانية.
- (٤٩) الكافي ١: ٣٦٨، ح ١؛ النعماني، الغيبة: ٢٩٣، ح ١٠؛ الطوسي، الغيبة: ٤٢٨.
- (٥٠) الكافي ١: ٣٦٨، ح ٢؛ النعماني، الغيبة: ٢٩٤، ح ١١؛ الطوسي، الغيبة: ٤٢٦.
- (٥١) الكافي ١: ٣٦٨، ح ٣؛ النعماني، الغيبة: ٢٨٩ - ٢٩٠، ح ٦؛ ٢٩٤، ح ١٢.
- (٥٢) النعماني، الغيبة: ٢٨٩، ح ٤. ولاحظ أيضاً: الكافي ١: ٣٦٨، ح ٤.
- (٥٣) الكافي ١: ٣٦٨ - ٣٦٩، ح ٥؛ النعماني، الغيبة: ٢٩٤، ح ١٣. ولاحظ أيضاً: الطوسي، الغيبة: ٤٢٦.
- (٥٤) النعماني، الغيبة: ٢٨٩، ح ٣؛ الطوسي، الغيبة: ٤٢٦.
- (٥٥) النعماني، الغيبة: ٢٨٩، ح ٥.
- (٥٦) كمال الدين ٢: ٤٨٣، ح ٣.
- (٥٧) الطوسي، الغيبة: ٤٢٦.
- (٥٨) تاريخ الغيبة الكبرى: ٤٣٦ - ٤٣٧.
- (٥٩) وعلى سبيل المثال لاحظ: مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٨٧؛ ١: ٤٠٦؛ ٢: ٣٩٤؛ ٣: ١٠٨؛ ٣: ١٥١؛ ٣: ١٧٦؛ ٣: ١٨٩؛ ٣: ٢٠٢؛ ٣: ٢١٣؛ ٣: ٢٧٣؛ ٣: ٢٨٩؛ ٥: ٧٠؛ ٥: ٢٢٨؛ ٦: ٣٨١.
- (٦٠) الغيبة: ٤٣٦، ح ٤٢٦.
- (٦١) مختصر البصائر: ٤٣٣.

- (٦٢) الكافي ١: ٤٣١، ح ٩٠.
- (٦٣) الإرشاد ٢: ٣٧١.
- (٦٤) تاريخ الغيبة الكبرى: ٤٤٢ - ٤٤٣، ٤٧٧.
- (٦٥) بيان الأئمة: ٩١ - ٩٥.
- (٦٦) الإرشاد ٢: ٣٧٠ - ٣٦٩.
- (٦٧) كتاب الغيبة: ٣٠١، ح ٦.
- (٦٨) كتاب الغيبة: ٣٠٠، ح ٢.
- (٦٩) كتاب الغيبة: ٣٠١، ح ٥.
- (٧٠) كتاب الغيبة: ٢٥٢، ح ١١.
- (٧١) كتاب الغيبة: ٢٥٧، ح ١٥.
- (٧٢) كتاب الغيبة: ٢٦٤، ح ٢٦.
- (٧٣) كتاب الغيبة: ٢٩٩، ح ١.
- (٧٤) كتاب الغيبة: ٣٠١، ح ٤.
- (٧٥) الغيبة: ٤٣٥، ح ٤٢٥.
- (٧٦) كتاب الغيبة: ٢٦٤، ح ١٣.
- (٧٧) كتاب الغيبة: ٣١٤ - ٣١٥، ح ١٠.
- (٧٨) بداية المعارف الإلهية ٢: ١٦٧.
- (٧٩) الوافي ١١: ٣٨٠.
- (٨٠) مرآة العقول ٢٦: ٢٨١.
- (٨١) بحار الأنوار ٥٢: ٢٥١.
- (٨٢) سؤال أز مهدي: ١٤٥.

(٨٣) عن الوليد قال: تستقبل السفيناني، ويقا تل بني هاشم، وكلّ مَنْ نازعه من الرايات الثلاث وغيرها فيظهر عليهم جميعاً، ثمّ يسير إلى الكوفة، ويخرج بني هاشم إلى العراق، ثمّ يرجع من الكوفة فيموت في أدنى الشام، ويستخلف رجلاً آخر من ولد أبي سفيان تكون الغلبة له، ويظهر على الناس، وهو السفيناني. كتاب الفتن: ١٧٣. وعن النبي ﷺ قال: اتق السفيناني، قيل: السفيناني سفيانيّان، بأيّهما تنظر؟ قال ﷺ: السفيناني الذي يأتي من الشام. بيان الأئمة: ٤٥٠، نقلاً عن: كفاية المطالب. وقال ابن المنادي: وفي كتاب دانيال: إنّ السفيانيّين ثلاثة. موسوعة في أحاديث الإمام المهدي (الضعيفة والموضوعة): ٣٨٢.

(٨٤) لاحظ الروايات حول العلائم الحتمية في ما سبق، وقارنها مع قوله ﷺ: «أَلَا فَمَنْ ادَّعى المشاهدة قبل خروج السفيناني والصيحة فهو كذابٌ مفتر». الاحتجاج ٢: ٤٧٨. ولعلّ وجه الاختصار على ذكر العلامتين في هذه الرواية وقوع العلائم الأخرى قبل قيام المهدي ﷺ، فإنّ ما ورد في الروايات أنّ مَنْ خرج قبل وقوع هذه العلامات فهو ليس بالقائم ﷺ، وليس في أحد من هذه الروايات أنّه إذا اتفق إحدى هذه العلامات فلا بُدّ من خروج القائم بعدها. نعم، رواية الاحتجاج ضعيفة سنداً، لا يمكن

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- الاحتجاج بها.
- (٨٥) الإرشاد ٢: ٣٧٠ - ٣٦٨.
- (٨٦) ومنه يظهر الحال في سائر علامات الظهور أو ما يُدعى أو يزعم أنه منها.
- (٨٧) تاريخ الغيبة الكبرى: ٥١٧.
- (٨٨) كتاب الغيبة: ٣١٦، ح ١٤؛ كتاب الفتن: ٢٠٣؛ ٤٢٦.
- (٨٩) الخرائج والجرائح ٣: ١١٥٥، ح ٦١.
- (٩٠) كمال الدين وتمام النعمة: ٣٣٠ - ٣٣١، ح ١٦؛ كتاب الغيبة: ٢٨٨ - ٢٩٠، ح ٦٧؛ كتاب الفتن: ٢٠٣ و ٢٠٤.
- (٩١) قرب الإسناد: ١٢٣، ح ٤٣٢؛ الإمامة والتبصرة: ١٢٨، ح ١٣١؛ الكافي ٨: ١٦٦، ح ١٨١؛ الخصال: ٣٠٣، ح ٨٢؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٦٤٩، ح ١؛ ٦٥٠، ح ٧؛ كتاب الغيبة: ٢٦١، ح ٩؛ ٢٦٥ - ٢٦٦، ح ١٥؛ ٢٦٩ - ٢٧٠، ح ٢١؛ ٢٧٢، ح ٢٦؛ ٢٧٣، ح ٢٩؛ ٣٠١، ح ٦؛ الغيبة: ٤٣٦ - ٤٣٧، ح ٤٢٧.
- (٩٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٥١٦، ح ٤٤٤.
- (٩٣) دلائل الإمامة: ٤٦٥ - ٤٦٦، ح ٤٥٠.
- (٩٤) قرب الإسناد: ١٢٥، ح ٤٣٨.
- (٩٥) سنن النسائي ٥: ٢٠٦ - ٢٠٧؛ المستدرک ٤: ٥٢٠.
- (٩٦) مسند أحمد بن حنبل ٦: ١٠٥؛ صحيح البخاري ٣: ١٩ - ٢٠؛ صحيح مسلم ٨: ١٦٨؛ صحيح ابن حبان ١٥: ١٥٥ - ١٥٦.
- (٩٧) مسند أحمد بن حنبل ٦: ٢٥٩؛ ٦: ٢٩٠؛ ٦: ٣١٦؛ سنن ابن ماجه ٢: ١٣٥١، ح ٤٠٦٥؛ سنن أبي داوود ٢: ٣١٠ - ٣١١، ح ٤٢٨٦؛ المستدرک ٤: ٤٢٩ و ٤٣١؛ ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف ٨: ٦٠٨، ح ١١١.
- (٩٨) مسند أحمد بن حنبل ٦: ٣٣٦ - ٣٣٧؛ سنن ابن ماجه ٢: ١٣٥١، ح ٣١؛ سنن الترمذي ٣: ٣٢٤، ح ٢٢٧٩؛ ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف ٨: ٦٠٩، ح ١١٥.
- (٩٩) مسند أحمد بن حنبل ٦: ٢٨٦ و ٢٨٧؛ صحيح مسلم ٨: ١٦٦ - ١٦٧؛ سنن ابن ماجه ٢: ١٣٥٠ - ١٣٥١، ح ٣٠؛ سنن النسائي ٥: ٢٠٧؛ المستدرک ٤: ٤٢٩.
- (١٠٠) كتاب الفتن: ٢٠٣.
- (١٠١) كتاب الفتن: ٢٠٢.
- (١٠٢) كتاب الفتن: ٢٠٢.
- (١٠٣) كتاب الفتن: ٢٠٣.
- (١٠٤) كتاب الفتن: ٢٠٣؛ ٤٢٥.
- (١٠٥) كتاب الفتن: ٢٠٤.
- (١٠٦) كتاب الفتن: ٢٠٤.
- (١٠٧) كمال الدين وتمام النعمة: ٦٥١ - ٦٥٢، ح ١٠.
- (١٠٨) كتاب الفتن: ١٧٨.

- (١٠٩) كتاب الفتن: ١٦٦ و ٤٢٥.
- (١١٠) كمال الدين وتمام النعمة: ٦٥١ - ٦٥٢، ح ١٠.
- (١١١) كتاب الفتن: ١٦٥.
- (١١٢) كتاب الفتن: ١٦٨ - ١٦٩.
- (١١٣) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١١٤) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١١٥) كتاب الفتن: ١٧٨.
- (١١٦) كتاب الفتن: ١٧٨.
- (١١٧) المستدرك ٤: ٤٦٨ - ٤٦٩؛ كتاب الفتن: ٢٨.
- (١١٨) كتاب الفتن: ٤٢٥.
- (١١٩) الخرائج والجرائح ٣: ١١٥٥، ح ٦١.
- (١٢٠) معاني الأخبار: ٣٤٦، ح ١.
- (١٢١) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٢٢) كتاب الفتن: ١٧٢.
- (١٢٣) الخرائج والجرائح ٣: ١١٥٥، ح ٦١.
- (١٢٤) كتاب الفتن: ١٦٦، ٤٢٥.
- (١٢٥) كتاب الفتن: ١٦٩.
- (١٢٦) البدء والتاريخ ٤: ١٠٢ - ١٠٣.
- (١٢٧) كتاب الفتن: ١٦٥.
- (١٢٨) إلزام الناصب ٢: ١٦٩.
- (١٢٩) كتاب الفتن: ١٧٢.
- (١٣٠) كتاب الفتن: ١٦٥.
- (١٣١) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٣٢) المستدرك ٤: ٥٠١ - ٥٠٢؛ كتاب الفتن: ١٧٢.
- (١٣٣) كمال الدين وتمام النعمة: ٣٢٧ - ٣٢٨، ح ٧؛ ٣٣٠ - ٣٣١، ح ١٦.
- (١٣٤) المستدرك ٤: ٤٦٨ - ٤٦٩؛ كتاب الفتن: ٢٨.
- (١٣٥) المستدرك ٤: ٥٢٠.
- (١٣٦) كتاب الفتن: ١٦٦؛ ٤٢٥.
- (١٣٧) الخرائج والجرائح ٣: ١١٥٥، ح ٦١.
- (١٣٨) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٣٩) كمال الدين وتمام النعمة: ٢٥٠ - ٢٥٢، ح ١.
- (١٤٠) كتاب الفتن: ٢١٦؛ ٢١٣؛ ٤٢٥.
- (١٤١) كمال الدين وتمام النعمة: ٣٢٧ - ٣٢٨، ح ٧؛ ٣٣٠ - ٣٣١، ح ١٦.

- (١٤٢) الإمامة والتبصرة: ١٢٨، ح ١٣١؛ الخصال: ٣٠٣، ح ٨٢؛ كمال الدين وتتمام النعمة: ٦٤٩، ح ١؛ الكافي ٨: ٢٠٩، ح ٢٥٤؛ ٨: ٢٦٤، ٢٦٥، ح ٣٨٣.
- (١٤٣) كتاب الفتن: ٢٢٢.
- (١٤٤) كتاب الفتن: ٢١٧.
- (١٤٥) كتاب الفتن: ٢٠٥.
- (١٤٦) الكافي ٨: ٢٠٩، ح ٢٥٤.
- (١٤٧) كتاب الفتن: ١٢٤؛ ١٨١.
- (١٤٨) كتاب الفتن: ٢٠٥.
- (١٤٩) كمال الدين وتتمام النعمة: ٦٥٠، ح ٥؛ ٦٥٢، ح ١٥.
- (١٥٠) كتاب الفتن: ١٦٩.
- (١٥١) دلائل الإمامة: ٢٤٨ - ٢٤٩.
- (١٥٢) المستدرك ٤: ٥٢٠.
- (١٥٣) كتاب الفتن: ١٦٠؛ ١٧٦ - ١٧٧.
- (١٥٤) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٥٥) كتاب الفتن: ١٦٦، ١٦٩.
- (١٥٦) الإمامة والتبصرة: ١٣٠، ح ١٣٤؛ كمال الدين وتتمام النعمة: ٦٥١ - ٦٥٢، ح ١١.
- (١٥٧) كتاب الفتن: ١٦٥.
- (١٥٨) كتاب الفتن: ١٦٥ - ١٦٦.
- (١٥٩) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٦٠) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٦١) كتاب الفتن: ٥١.
- (١٦٢) كتاب الفتن: ١٦٥.
- (١٦٣) كتاب الفتن: ٤٢٠ - ٤٢١.
- (١٦٤) كتاب الغيبة: ٢٨٨ - ٢٩٠، ح ٦٧.
- (١٦٥) مسند أحمد بن حنبل ٦: ٢٨٦؛ صحيح مسلم ٨: ١٦٦ - ١٦٧؛ سنن ابن ماجه ٢: ١٣٥٠ - ١٣٥١، ح ٣٠؛ سنن النسائي ٥: ٢٠٧؛ المستدرك ٤: ٤٢٩؛ مسند أبي يعلى ١٢: ٤٧١، ح ٧٠٤٣؛ المعجم الكبير ٢٤: ٧٥، ح ١٩٧.
- (١٦٦) المستدرك ٤: ٥٢٠.
- (١٦٧) كتاب الفتن: ٢٠٣.
- (١٦٨) كتاب الفتن: ٢٠٣ - ٢٠٤.
- (١٦٩) كتاب الفتن: ٢٠٤.
- (١٧٠) كتاب الفتن: ٢٠٤.
- (١٧١) كتاب الفتن: ٢٠٤.

- (١٧٢) كتاب الفتن: ٤٢٥.
- (١٧٣) كتاب الفتن: ٤٢٦.
- (١٧٤) كتاب الفتن: ٢١٨.
- (١٧٥) كتاب الفتن: ٢٠٤.
- (١٧٦) الإمامة والتبصرة: ١٣٠، ح ١٣٤؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٦٥١ - ٦٥٢، ح ١١.
- (١٧٧) معاني الأخبار: ٣٤٦، ح ١.
- (١٧٨) كتاب الفتن: ٢١٦.
- (١٧٩) كتاب الفتن: ٢٠٩.
- (١٨٠) كتاب الفتن: ١٩٧.
- (١٨١) المستدرک ٤: ٥٠١ - ٥٠٢؛ كتاب الفتن: ١٨٢، ١٩٢.
- (١٨٢) كتاب الفتن: ١٨٣.
- (١٨٣) كتاب الفتن: ١٨٧.
- (١٨٤) كتاب الفتن: ١٩٨.
- (١٨٥) كتاب الفتن: ١٨٤.
- (١٨٦) كتاب الفتن: ٤٢٥.
- (١٨٧) كتاب الفتن: ٤٢٥.
- (١٨٨) كتاب الفتن: ١٦٠.
- (١٨٩) كتاب الفتن: ١٧٢.
- (١٩٠) كتاب الفتن: ١٨٧.
- (١٩١) كتاب الفتن: ١٧٢.
- (١٩٢) كتاب الفتن: ١٧٤.
- (١٩٣) كتاب الفتن: ١٧٢.
- (١٩٤) كتاب الفتن: ١٧٢.
- (١٩٥) كتاب الفتن: ١٧٢.
- (١٩٦) المستدرک ٤: ٥٠١ - ٥٠٢؛ كتاب الفتن: ١٨٢.
- (١٩٧) كتاب الفتن: ١٨٣؛ كتاب الفتن: ١٩٠.
- (١٩٨) المستدرک ٤: ٥٢٠.
- (١٩٩) كتاب الفتن: ٤٢٥.
- (٢٠٠) كتاب الفتن: ٥١.
- (٢٠١) كتاب الفتن: ١٩٩، ٤٢٥.
- (٢٠٢) المستدرک ٤: ٥٢٠.
- (٢٠٣) كتاب الفتن: ١٩٩، ٤٢٥.
- (٢٠٤) كتاب الفتن: ١٨٥.

- (٢٠٥) كتاب الفتن: ٤٢٥.
- (٢٠٦) كتاب الفتن: ١٨٦.
- (٢٠٧) كتاب الفتن: ١٦٨.
- (٢٠٨) كتاب الفتن: ٥١.
- (٢٠٩) كتاب الفتن: ١٤٤.
- (٢١٠) كتاب الفتن: ١٨٧.
- (٢١١) بيان الأئمة: ٤٢٢، نقلًا عن: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، لابن عربي.
- (٢١٢) كتاب الفتن: ٢١٣.
- (٢١٣) كتاب الفتن: ٢١٦.
- (٢١٤) كتاب الفتن: ٢١٦.
- (٢١٥) كتاب الفتن: ٣٠٧؛ ٢١٩ - ٢٢٠.
- (٢١٦) كتاب الفتن: ٢١٩ - ٢٢٠.
- (٢١٧) كتاب الفتن: ٢١٧.
- (٢١٨) كتاب الفتن: ١٩٠، ١٩٢.
- (٢١٩) كتاب الفتن: ١٨٩؛ ١٩٢ - ١٩٣.
- (٢٢٠) كتاب الفتن: ١٨٨.
- (٢٢١) كتاب الفتن: ١٩٠.
- (٢٢٢) كتاب الفتن: ٤٢٥.
- (٢٢٣) كتاب الفتن: ٢١٨.
- (٢٢٤) كتاب الفتن: ٢١٧.
- (٢٢٥) كتاب الفتن: ١٧٢.
- (٢٢٦) تاريخ مدينة دمشق ٤٣: ٢٧.
- (٢٢٧) تاريخ مدينة دمشق ٤٣: ٢٩ - ٣٠.
- (٢٢٨) تاريخ الطبري ٧: ٣١٢. وقريبٌ منه في تاريخ مدينة دمشق ٦٦: ١٣٥؛ تاريخ ابن خلدون ٣: ٢٧٠.
- (٢٢٩) تاريخ الطبري ٨: ٢٤٨.
- (٢٣٠) خطط الشام ١: ١٤٨.
- (٢٣١) تاريخ مدينة دمشق ١٦: ٣٠٣.
- (٢٣٢) تهذيب التهذيب ٣: ١١٠، الرقم ٢٣٤.
- (٢٣٣) قد عرفت ما فيه في بدء البحث.
- (٢٣٤) تاريخ الغيبة الكبرى: ٥٢٣ - ٥٢٥.

أصحاب أئمة أهل البيت عليهم السلام

واختلافهم في مصدر ومنشأ علم الأئمة

د. علي آقا نوري (*)

ترجمة: مرقال هاشم

تمهيد —

لقد كانت مصادر ومناشئ علم الإمام الخاص، أو بعبارة أخرى: أساليب وطرق الحصول على العلوم الغيبية - أياً كان نوعها -، من بين أهم الموارد الخلافية بين الأصحاب، واختلاف رؤيتهم حول علم الإمام في هذا الشأن، رغم اتفاقهم جميعاً على أن منشأ علوم أهل البيت يمثل نمطاً خاصاً وغير طبيعي، بحيث لا يتسنى تحصيله لعامة الناس. بيد أن بالإمكان - من خلال معرفة أنواع الروايات والتقارير المتوفرة بين أيدينا - تقسيم الشيعة وأصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام في هذا الشأن إلى ثلاثة أقسام:

١. الطائفة التي تؤكد على مفهوم ختم النبوة، وتقول بأن علوم الأئمة الأطهار قد انتقلت إليهم بالوراثة وتعليم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، نافين بذلك أي نوع من الاتصال والارتباط السماوي بعد النبي الأكرم. وإن كيفية وسبل انتقال هذا التراث يمكن أن تكون مادية، وعلى أساس المصادر المكتوبة، من قبيل: (الجفر، والجامعة، وكتب الأنبياء الماضين وما إلى ذلك)؛ كما يمكن أن تكون معنوية، من قبيل: (فتح ألف باب من العلم على الإمام علي عليه السلام من قبل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وما إلى ذلك). وقد أطلق بعض المحققين على هذه الجماعة - من خلال تعريفه الخاص للوحي - تسمية (المعتقدون

(*) باحثٌ وأستاذٌ مساعدٌ في جامعة الأديان والمذاهب.

بانقطاع الوحي). ويمكن تسمية هذا النوع من العلوم بـ (العلوم الموروثة أو المنقولة)، وهي العلوم الخاصة بالإمام علي عليه السلام وأهل البيت عليه السلام.

٢. الطائفة التي سعت من جهة إلى التأكيد على ختم النبوة؛ ولكنها من ناحية ثانية مالت في الوقت نفسه إلى القول بأن الإمام، رغم استفادته من العلوم المكتوبة التي ورثها عن النبي صلى الله عليه وآله، لا يحرم من العلوم السماوية والاتصال بالملائكة أيضاً. ومن هنا فإنهم أخذوا يستخدمون في حق الإمام مصطلح الإلهام والتحديث، دون الوحي، (واستبدلوا ذلك بمصطلح عمود النور، أو بواسطة الروح والملك، ومن خلال النقر والنكت). وإن الإمام من وجهة نظر هذه الجماعة - خلافاً للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، الذي كان يرى الملك ويسمع صوته - يكتفي بسماع صوت الملك، ولا يراه.

٣. ذهب طائفة أخرى إلى أبعد من ذلك، وقالت بأن الإمام يسمع صوت الملك ويرى شخصه أيضاً. إن هذه الطائفة - التي أدت كلامها إلى إثارة الشبهة أكثر من غيرها في ما يتعلق بالقول: إن الشيعة لا يبدون اهتماماً لمفهوم ختم النبوة - تثبت للأئمة جميع أنواع العلوم، وترى أن الإمام مثل النبي صلى الله عليه وآله في ما يتعلق بالاتصال المباشر بالسماء. وينقسم هؤلاء بدورهم إلى قسمين:

أ. الغلاة الذين لم يجدوا حرجاً في نسبة الأئمة إلى النبوة.

ب. بعض أصحاب الأئمة الذين لم يسمحوا لأنفسهم باعتبار الأئمة أنبياء، رغم قولهم بأنهم يسمعون صوت الوحي ويرَوْن شخص الملك. وعلى أي حال فإن جميع أتباع هذه الطوائف التي أشرنا إليها، وحتى الذين كانوا يجيزون القياس للأئمة عليه السلام، كانوا يعتقدون بعصمتهم، ويرَوْن طاعتهم فرضاً عليهم.

الطائفة الأولى: القائلون بوراثة الأئمة للعلوم عن النبي، دون إلهام أو تحديث —

وقد ذهب الأشعري القمي في كتابه (المقالات والفرق) - في معرض تقرير الاختلاف بين أصحاب الإمام الرضا عليه السلام - إلى بيان هذا الرأي، قائلاً: «وقال بعضهم بمقالة هؤلاء أي إن الإمام يجب أن يحصل على علوم الدين من الطرق العادية لتحصيل

العلم]... لا من جهة الإلهام، ولا النكت والنقر والمَلَك المحدث، ولا بشيء من الوجوه التي ذكرتها الفرقة المتقدمة؛ لأن الوحي من جميع جهاته وفنونه منقطع بعد النبي بإجماع الأمة، وإن الإلهام إنما هو أن يلحقك عند خاطر والفكر معرفة شيء قد كانت تقدّمت معرفتك به من الأمور النافعة لك فذكرته، وذلك لا يعلم به الأحكام والفرائض والسنن وشرائع الدين على كثرة اختلافها وعللها قبل أن يوقف بالسمع منها على شيء... لوعليه يكون الإمام الجواد عليه السلام قد علم ذلك عند البلوغ من كتب أبيه وما ورثه من الأصول والفروع. وبعض هذه الفرقة يجوز له القياس في الأحكام، ويزعم أن القياس جائز للرسول والأنبياء والأئمة. وكان يونس بن عبد الرحمن يقول: إن رسول الله كان يستخرج ويستتبط بوقوع ما أنزل عليه^(١).

وفي ما يلي ننقل هذه الرؤية عن بعض الأصحاب. ويمكن لنا الإشارة من بينهم إلى: إبان بن تغلب، وهشام بن الحكم، وسدير الصيرفي، ويونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان.

نقل عن إبان بن تغلب - المعروف في الأغلب بوصفه راوي حديث في إطار الاتجاه الفقهي^(٢) - روايات تشير إلى أنه كان يرى أن علم الأئمة عليهم السلام مأخوذ عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه قال لمن أشكل عليه؛ بسبب نقله الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «كيف تلوموني في روايتي عن رجل ما سألته عن شيء إلا قال: قال رسول الله^(٣)». وقال في موضع آخر، نقلاً عن الإمام الباقر عليه السلام: «إن رسول الله قال: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَحْيَا حَيَاتِي، وَيَمُوتَ مِيتَتِي، وَيَدْخُلَ جَنَّةَ عَدْنِ الَّتِي غَرَسَهَا اللَّهُ رَبِّي بِيَدِهِ، فَلْيَتَوَلَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وَلْيَتَوَلَّ وَلِيَّيَّهِ، وَلْيَعَادِ عَدُوَّهُ، وَلْيَسَلِّمْ لِلْأَوْصِيَاءِ مِنْ بَعْدِهِ؛ فَإِنَّهُمْ عِترتي من لحمي ودمي، أعطاهم الله فهمي وعلمي»^(٤).

وعلى الرغم من اشتغاره في الدخول ضمن سند هذا النوع من الروايات، ولكنّه يروي أحاديث في إثبات علم الأئمة بالأمر الخافية والمستورة أيضاً. ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه يروي عن رجل من أهل الكوفة كان ينكر إخبار الإمام بشأن أموال للإمام كانت بحوزته، وكان يكتمها عليه، وكان يزداد إنكاراً كلما أكد الإمام على صحّة كلامه، وفي نهاية المطاف التفت الإمام عليه السلام إلى بعض أصحابه، وقال لهم:

«أما والله لو كنتم أئمة الله وخليفته في الأرض وحجته على خلقه ما خفي عليكم ما صنع بالمال، فقال الرجل عند ذلك: جعلت فداك، قد فعلت، وأخذت المال»^(٥).

يمكن القول بأن هشام بن الحكم - حيث تقوم رؤيته على القول بأن الفلسفة الوجودية للإمام تكمن في حفظ الشريعة، ولا تخفى كفاية العلم الموروث في حفظ الشريعة - ينتمي إلى هذه الطائفة، وإن بالإمكان الحفاظ على الشريعة بواسطة العلوم التي ورثها الأئمة الأطهار^(عليهم السلام) عن النبي الأكرم^(صلى الله عليه وآله).

ولا سيما أنه في مناظرته مع الرجل الشامي يعتبر الإمام الصادق^(عليه السلام) عالماً بأمور السماء والأرض، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه بأنه قد ورث هذا العلم عن النبي الأكرم^(صلى الله عليه وآله)^(٦). وفي رواية أخرى لهشام بن الحكم عن الإمام الصادق^(عليه السلام) يعتبر الأئمة عالمين بكتب الأنبياء الماضين، ويؤكد على أن هذه الكتب إنما انتقلت إليهم بالوراثة^(٧).

كما أن سديراً الصيرفي - بوصفه واحداً من أصحاب الإمام الصادق^(عليه السلام) - كان ينكر أي نوع من أنواع التحديث أو الإلهام للأئمة. ولكنه يثبت - بطبيعة الحال - أن مصدر علم الأئمة يكمن في التوارث وعلم الكتاب. ففي رواية عن الإمام الصادق^(عليه السلام) يتم إنكار جميع أنواع مصادر العلم على الإمام، باستثناء الفهم المباشر لكتاب الله. فعن دعائم الإسلام: «روينا عن جعفر بن محمد^(عليه السلام) أن سديراً الصيرفي سأله، فقال له: جعلت فداك، إن شيعتكم اختلفت فيكم فأكثر، حتى قال بعضهم: إن الإمام ينكت في أذنه، وقال آخرون: يوحى إليه، وقال آخرون: يقذف في قلبه، وقال آخرون: يرى في منامه، وقال آخرون: إنما يفتي بكتب آبائه، فبأي قولهم آخذ، جعلت فداك؟ فقال: لا تأخذ بشيء من قولهم. يا سدير، نحن حجة الله وأماؤه على خلقه، حللنا من كتاب الله، وحرامنا منه»^(٨).

وعلى الرغم من اقتصار هذه الرواية على علم الإمام بالحلال والحرام، إلا أن جميع الروايات الأخرى التي يرويها سدير الصيرفي لا نجد فيها موضعاً للإلهام والتحديث من الإعراب. يُضاف إلى ذلك أن رواياته تثبت أن مصدر علم غيب الأئمة هو الوراثة عن رسول الله^(صلى الله عليه وآله) وعلم الكتاب^(٩).

كما أن يونس بن عبد الرحمن (٢٠٨هـ) - وهو من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام ^(١١)، ويُعرف بكونه تلميذاً لهشام بن الحكم ^(١١) - كان مثل أستاذه، لا يؤمن بالإلهام والتحديث للأئمة عليهم السلام، ويرى أن مصدر علومهم كتب ورثوها من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ^(١٢).

وقيل: إنه - وربما بسبب هذه المحدودية التي كان يراها بالنسبة إلى علم الإمام - كان يجيز له القياس ^(١٣). رغم أنه يرى أن الأئمة عليهم السلام معصومون، وأن قياسهم سيكون تبعاً لذلك معصوماً عن الخطأ ^(١٤).

ومن القائلين بهذا الرأي الفضل بن شاذان. فقد أشار الكشي إلى اختلاف جماعتين من الشيعة في نيسابور، وفي هذا الخلاف كان الفضل بن شاذان يتزعم الجماعة التي تذهب إلى الاعتقاد بأن الإمام لديه علم بالحلال والحرام وتأويل الكتاب وفصل الخطاب، ولا يوحى إليه، وإنما تصلهم علوم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بالورثة، ولا يعرف أحدٌ من الأئمة شيئاً من أمور الدين إلا بعلم ورثه عن رسول الله صلوات الله عليه ^(١٥).

وهذه المسائل تتسجم مع الموارد الموجودة في كتاب الإيضاح، المنسوب إلى الفضل بن شاذان، فقد أنكر في هذا الكتاب أي نوع من الإلهام للأئمة، ونسب هذا الاعتقاد إلى أهل السنة، وقال استناداً إلى كلام للإمام علي عليه السلام: «مع أن الشيعة لا تقول بذلك، ولا تؤمن بما تقولون به من الرأي والإلهام؛ والدليل على ذلك قول علي بن أبي طالب - صلوات الله عليه -: ما عندنا إلا ما في كتاب الله أو ما في الصحيفة». ولكنه - بطبيعة الحال - يشير بعد ذلك إلى أن القرآن يشتمل على كل شيء ^(١٦). وفي المجموع فإن هذا الرأي؛ للإجابة عن شبهات المخالفين للإمامة الشيعية، أقرب إلى الفهم والإقناع بالنسبة إلى المخالفين.

الطائفة الثانية: القائلون بوراثة العلوم وانتقالها من النبي، مع إلهام وتحديث —

إن لهذه الرؤية - بالقياس إلى الرؤية السابقة - ارتباطاً أوثق بعلم الغيب المصطلح، حيث نرى هنا أثر توسط وتدخل الملائكة والروح بشكل مباشر. إن أصحاب هذا

الرأي، رغم قولهم بارتباط الإمام بالملائكة وعالم الغيب والقنوت غير الطبيعية؛ ولرفع شبهة القول بنبوّة الأئمة، والقول بوجود فارق بين الحالة التي تعتريهم وبين الوحي، قالوا بأن هذا الارتباط هو من نوع التحديث والإلهام، ويعرفون الإمام بلقب المحدث^(١٧). إن هؤلاء يقولون بأن الملائكة يحدثون الأنبياء والرسل، وإن الأنبياء بدورهم يروّونهم؛ في حين أن الإمام لا يستطيع رؤيتهم، وإنما يكتفي بسماع كلامهم، أو يتقبّل ما يُلقى في قلبه أو روعه من المفاهيم منهم. فالمحدث هو الذي يتلقّى أخبار الغيب من الملائكة^(١٨).

إن هذه الطائفة؛ في سعي منها للتمييز بين الإمام والنبي، تطلق على الإمام في بعض الأحيان مصطلح العالم. ويمكن لنا أن نشاهد أمثلة على هذا المصطلح في روايات زرارة بن أعين^(١٩)، ومحمد بن مسلم^(٢٠)، وبريد بن معاوية^(٢١)، وغيرهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام.

وبالنظر إلى روايات هؤلاء يمكن الوقوف على هذه النقطة، وهي أنهم كانوا يرومون من هذا المصطلح معنى خاصاً؛ فإن حمران بن أعين - مثلاً - عندما يسأل الإمام الباقر عليه السلام عن منزلة العلماء؟ يجيبه بالقول: إن العلماء هم أمثال: ذي القرنين وصاحب سليمان وصاحب موسى^(٢٢). وكما هو واضح فقد تمّ تشبيه العلماء - الذين هم الأئمة - في هذه الرواية بأشخاص بعينهم. وإن هؤلاء الأشخاص وإن لم يكونوا أنبياء، ولكنهم في الوقت نفسه لم يكونوا من الناس العاديين، بل هم أسمى وأعلى مرتبة منهم، بل وأعلى درجة من سائر العلماء (طبقاً للمعنى السائد للعلماء)؛ وذلك لأن علوم هؤلاء الأشخاص قد تكون في بعض الأحيان أعلى من علوم الأنبياء^(٢٣).

وفي رواية الحارث بن المغيرة يتّضح هذا المعنى بشكل أكبر، فهو عندما سمع من الإمام الباقر عليه السلام وصفه للإمام علي عليه السلام بأنه كان محدثاً سألته قائلاً: هل تعني بذلك أنه كان نبياً؟ قال الإمام بعد إنكار هذا المعنى: إنه مثل: صاحب سليمان، وصاحب موسى، أو ذي القرنين^(٢٤).

وفي الروايات الماثورة عن هذه الطائفة هناك تأكيد على هذه النقطة أيضاً، حيث تعزو انحراف بعض الأشخاص - من أمثال: أبي الخطاب - إلى عدم فهمهم لمعنى

المحدث. وبعبارة أخرى: إن أبا الخطاب وأضرابه لم يتمكنوا من التمييز بين الإمام المحدث وبين النبي الذي يوحى إليه^(٢٥).

إن الاختلاف بين التحديث والإلهام والوحي في كلام هؤلاء الأشخاص لا يكمن في جعل اللفظ فقط، بل تمّ السعي في روايات هذه الطائفة إلى بيان التحديث والإلهام بشكل يميزهما من الوحي.

ففي رواية محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق عليه السلام، أن المحدث [الإمام] يسمع صوت الملك، ولا يرى شخصه، بخلاف النبي الذي يسمع صوت الملك ويراه أيضاً^(٢٦).

وقد بين زرارة في رواية له التمايز بين هذين المصطلحين بشكل أوضح. فقد روى عن الإمام الباقر عليه السلام أنه يقول بأن النبي هو الذي يرى الملك في منامه، ويسمع صوته، ولكنه لا يراه بعينه؛ والرسول هو الذي يسمع صوت الملك، ويراه في النوم واليقظة (بالعين الجارحة)؛ وأما الإمام فهو الذي يكتفي بسماع صوت الملك، دون رؤيته (لا في النوم ولا في اليقظة)^(٢٧). وبطبيعة الحال إننا لا نعلم كيفية سماع صوت الملك، رغم إمكان اعتباره من نوع المصادر غير العادية، التي لا يمكن لكل شخص أن يحصل عليها. ولا يمكن اعتبار التوفيق والعناية الإلهية الخاصة مساوقة للوحي، واعتبار خاتمية النبي الأكرم عليه السلام غير تامة، ولا سيما أن القرآن يعتبر هذه العناية من مختصات الأنبياء فقط.

وقد روي عن عبد الله بن أبي يعفور أحاديث بشأن علم الإمام، تثبت هذا النوع من التصور. ومن ذلك مثلاً أنه سأل الإمام الصادق عليه السلام عن معنى كون الإمام علي عليه السلام محدثاً، حيث قال له: «إنا نقول: إن علياً كان ينكت في قلبه أو صدره أو في أذنه، فقال: إن علياً عليه السلام كان محدثاً، قلت: فيكم مثله؟ قال: إن علياً عليه السلام كان محدثاً. فلما أن كررت عليه قال: إن علياً عليه السلام يوم بني قريظة والنضير كان جبرئيل عن يمينه وميكائيل عن يساره يحدثانه»^(٢٨).

ونقل في رواية أخرى عن الإمام عليه السلام أنه قال: «نحن حجج الله في عباده، وخزائنه على علمه، والقائمون بذلك»^(٢٩). وإن أمكن حمل كلمة (خزائن علم الله) على وراثتهم لعلوم الأنبياء أيضاً.

وهناك مَنْ استنتج من رواية الكشّي في تقرير النزاع بين عبد الله بن أبي يعفور والمعلّى بن خنيس، ودعم الإمام الصادق عليه السلام له، أنه كان يعتقد بالعلم الإلهامي، بمعنى أن عبد الله بن يعفور وإن كان ينفي نبوة الإمام، ولكنته إنما يعني بذلك أن الإمام لا يوحى إليه. وبحسب تقرير الكشّي يردّ تعبير المعلّى بن خنيس بأن الأئمة أنبياء؛ إذ يقول: «الأوصياء أنبياء»، وفي المقابل كان عبد الله بن أبي يعفور يذهب إلى الاعتقاد بأن الأئمة علماء أبرار أتقياء، وفي هذا النزاع يأمر الإمام بالبراءة ممن يعتقد بنبوة الأئمة عليه السلام.

إن النزاع بينه وبين المعلّى بن خنيس حول ما إذا كان الأئمة أنبياء أو مجرد علماء أبرار أتقياء يجب تحليله في هذا الإطار أيضاً؛ إذ إنه في هذا النزاع لا يعتبر الأئمة أنبياء، وإنما هم بالنسبة له مجرد علماء أبرار أتقياء، بمعنى أن ارتباط الأئمة بالملائكة ليس من قبيل: ارتباط النبي، وإنما هو من سنخ التحديث. والدليل على ذلك هو أننا من جهة لا نستطيع أن نتهم المعلّى بن خنيس بالقول بنبوة الأئمة؛ إذ يلزم من ذلك الخروج من رتبة الإسلام. كما أن سلوك الإمام الصادق عليه السلام بعد ذلك لا يساعد على هذا الافتراض. يُضاف إلى ذلك أن المعلّى بن خنيس كان يشغل منصب الوكيل على أموال الإمام الصادق، ويُستبعد من مثله أن يتبنّى هذه الرؤية بشأن الإمام. وعليه فإن الفرضية الوحيدة المتبقية هي أنه كان يعتقد بمراتب نبوية للأئمة، من قبيل: الإلهام والتحديث. وبطبيعة الحال فإن تحديد ما هي المرتبة النبوية التي وقع النزاع بشأنها يتضح من خلال مقارنة هذه الرواية بالروايات الأخرى المشابهة لها، بل يمكن القول أيضاً بأنه حتى خطأ أمثال: أبي الخطاب وأتباعه كان ناشئاً من عجزهم عن التمييز بين مفهوم المحدث ومفهوم النبي أيضاً. ففي رواية مماثلة نجد حمran بن أعين يسأل الإمام الصادق عليه السلام، بقوله: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أنبياء أنتم؟ قال: لا، قلت: فقد حدثني مَنْ لا أنهم أنك قلت: إنكم أنبياء، قال: مَنْ هو، أبو الخطاب؟ قال: قلت: نعم، قال: كنتُ إذن أهجر، قال: قلت: فيم تحكمون؟ قال: نحكم بحكم آل داوود، فإذا ورد علينا شيء ليس عندنا تلقأنا به روح القدس^(٣٠).

وهو من قبيل: كلام بعض العرفاء؛ إذ يدعون الارتباط بالعالم الأعلى،

ويقولون: «حدثني قلبي عن ربّي»، ولم يقل أحد منهم: إني نبيّ.

إن السبب في ذهاب بعض الأصحاب - طبقاً لهذه الرواية - إلى الاعتقاد بنبوّة الإمام هو أن الإمام إذا أراد أن يكون مرجعاً يجب أن يكون له علمٌ مغاير لعلوم الآخرين؛ كي يتمكن من الإجابة عن مسائل لا يمكن لغيره أن يجيب عنها. وإن الطريق الوحيد لتحصيل هذا العلم - من وجهة نظر هؤلاء الأشخاص - هو الارتباط السماوي بين الإمام والملائكة. وكانوا يقولون بأن الذي يحظى بمثل هذا الارتباط يجب أن يكون نبياً؛ وذلك لأن هذا الارتباط يمثل نوعاً من الاتصال الوحياني. وعلى هذا الأساس فإن ادعاء بعضهم نسبة النبوة إلى الأئمة ناظرٌ إلى مصدر علم الأئمة، ونوع ارتباطهم بالملك. ومع ذلك يمكن القول: إن ابن أبي يعفور هنا، على حدّ تعبير بعضهم، كان - خلافاً للمعلّى بن خنيس - يقول بانقطاع الوحي (بمعنى التحديث والإلهام)؛ لأن التحديث عند البعض يمثل نوعاً من الارتباط النبويّ بالسماء (الوحي).

الطائفة الثالثة: القائلون بعدم الاختلاف بين النبي والإمام في الارتباط بالملك —

في مقابل الطائفة السابقة، التي كانت تفرّق بين الإمام والنبي في نمط الارتباط بالسماء، تذهب هذه الطائفة إلى عدم الاعتقاد بهذا الفرق. فهؤلاء يقولون بأن الأئمة مثل الأنبياء، يمكنهم رؤية الملك بالعين الجارحة. وهناك منهم من أغراه هذا الكلام وصرّح بنبوّة الإمام، فخرج بذلك من دائرة التشيع. والبعض الآخر لم يتحدث عن نبوة الأئمة، بيّد أن أشخاصاً، من أمثال: أبي الخطاب - بناءً على بعض الروايات -؛ حيث لم يفهموا طبيعة ارتباط الإمام بالملائكة بشكلٍ صحيح، اعتقدوا لذلك بنبوّتهم. ومع ذلك فإن البعض الآخر، من أمثال: أبي بصير، وإن لم يَر فرقاً بين الأئمة والأنبياء في ما يتعلّق بالارتباط بالملائكة، ولكنهم لم يلتزموا بلوازم ذلك، ولم يقولوا بنبوّة الأئمة. وفي رواية أبي بصير تمّ بيان علم الأئمة على ثلاثة أنحاء:

١. المشاهدة الحسيّة لواسطةٍ أعظم من جبرائيل وميكائيل.

٢. الإلهام في القلب.

٣. سماع الصوت^(٣١).

وفي رواية أخرى، عن ابن أبي حمزة، عن الإمام الصادق عليه السلام، بدلاً من المشاهدة في اليقظة، ورد الحديث عن الرؤية في النوم^(٣٢).

وفي بعض الروايات، بدلاً من ارتباط الإمام بالملك، ورد الحديث عن روح نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله أكبر من الملائكة، ثم مكث في الأرض، وتلخصت مهمته بحفظ الأئمة وإخبارهم بما لا يعلمون^(٣٣). وقد تمّ التصريح في بعض هذه الروايات بأن الإمام يرى الروح^(٣٤)، وفي البعض الآخر من الروايات لا يوجد تصريح، وفي بعض الموارد هناك التزام بالسكوت، بل حتّى اعتبار ارتباط الإمام بالروح وُصف على أنه من نوع الإلهام والتحديث^(٣٥).

إن الإشارة إلى هذا البحث تأتي من باب أن الروايات المرتبطة بهذا الموضوع قد نقلت على ثلاثة أشكال، وهي:

١. إن بعض هذه الروايات يذكر أن نوع ارتباط الإمام بهذا الروح هو من سنخ التحديث والإلهام، ويؤكد على أن الإمام لا يرى الروح^(٣٦).
٢. إن بعضاً آخر من هذه الروايات يرى أن نوع ارتباط الإمام بهذا الروح هو من سنخ الرؤية بالعين، وسماع الصوت بالأذن، والإلهام في القلب أيضاً^(٣٧).
٣. إن البعض الآخر من هذا الروايات لم يتعرّض إلى نوع ارتباط الإمام بهذا الروح. وإن هذه الطائفة من الروايات بدورها تنقسم إلى قسمين، وهما:
 - أ. إن بعض هذه الروايات يكتفي بالحديث عن روح كان مع الأئمة بعد النبي^(٣٨).

ب. إن البعض الآخر من هذه الروايات يتحدّث بتفصيل أكبر عن خمسة أرواح بالنسبة إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: أحدهم روح القدس، وبواسطته تنتقل النبوة، وعندما يلتحق النبي بالرفيق الأعلى يبقى هذا الروح مع الأئمة. وبناءً على هذه الروايات فإن هذا الروح لا ينام ولا يغفل ولا يسهو، ومن خلاله يرى الإمام جميع الأشياء، ويطلع على خفايا الأمور^(٣٩).

إن الطائفة الأولى تتألف من أولئك الذين كانوا يفرّقون بين الإمام والنبي في الارتباط بالملك، ولا يروّون في تفريقهم هذا فرقاً بين الروح والملك.

والطائفة الثانية تتألف من أولئك الذين لم يكونوا يفرّقون بين الإمام والنبّي في الارتباط بالملك، بل كانوا يروّون حتّى إمكان مشاهدة الملك بالنسبة إلى الأئمة. وأما الجماعة الأولى من الطائفة الثالثة، والتي تكتفي بإطلاق الكلام حول ارتباط الروح بالأئمة بعد النبيّ، فأعضاؤها في الغالب يفرّقون بين الإمام والنبيّ عند البحث عن ارتباط الأئمة بالملائكة^(٤٠).

والجماعة الثانية من الطائفة الثالثة، فعلى الرغم من أن رواياتهم لا تأتي على ذكر للفرق بين النبيّ والإمام في ما يتعلّق بنوع الارتباط بالروح، ولكن حيث إن الكلام في بعضها يدور حول نقل النبوة بواسطة هذا الروح يمكن أن يفهم منها أن الأئمة أنبياء أيضاً^(٤١).

الهوامش

- (١) الأشعري القميّ، المفالات والفرق: ٧٩ - ٨٩. وعلى الرغم من وجود أصل هذه الرؤية في فرق الشيعة، فإننا لا نرى أثراً لـ (يونس بن عبد الرحمن) في البين. انظر: النوبختي، فرق الشيعة: ٩٠.
- (٢) انظر: رجال النجاشي: ١٠.
- (٣) رجال النجاشي: ٢١ - ٣١.
- (٤) الكليني، أصول الكافي ١: ٩٠٢.
- (٥) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٢١. وقد أشار أيضاً إلى بعض مقاطع هذه الرواية كلّ من: الصدوق في الخصال؛ والطبرسي في الاحتجاج.
- (٦) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٢٧١.
- (٧) المصدر السابق: ٧٧. وسواء أكان هذا الإرث مادياً (كأن تكون هذه الكتب بذاتها قد وصلت إليهم من الأنبياء السابقين على شكل الجفر والجامعة وما إليهما)، أو معنوياً (من قبيل: ما قيل من أن النبيّ قد فتح ألف باب من العلم على الإمام عليّ، وكلّ باب يفتح بدوره على ألف باب)، لا يؤثّر في أصل البحث القائم على أن الإمام عليه السلام لا يرتبط بالسماء مباشرة.
- (٨) القاضي النعمان، دعائم الإسلام ١: ٥؛ رسول جعفریان، حیات فکری سیاسی إمامان شیعه (الحياة الفكرية والسياسية لأئمة الشيعة): ٨٥٢، نقلاً عن تفسير الشهرستاني.
- (٩) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٧٥٢.
- (١٠) انظر: رجال النجاشي: ٦٤٤.
- (١١) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٨٧٢.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (١٢) للوقوف على مثال بشأن قوله: إن العلم بالوراثة انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٨٢٣.
- (١٣) الأشعري القمي، الفرق والمقالات: ٩٨.
- (١٤) النويختي، فرق الشيعة: ٩؛ الأشعري القمي، الفرق والمقالات: ٩٨.
- (١٥) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ١٤٥.
- (١٦) الفضل بن شاذان، الإيضاح: ٤٦٤.
- (١٧) انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٧٠ - ٢٧١.
- (١٨) ويبدو أن هذا النوع من العلم مقبول حتى عند بعض علماء أهل السنة أيضاً، حيث ينسبون هذا المفهوم إلى الخليفة الثاني؛ إذ يروون عن النبي الأكرم ﷺ حديثاً يقصر فيه صفة المحدث على عمر بن الخطاب. (انظر: صحيح البخاري ٤: ١٤٩؛ سنن الترمذي ٥: ٢٨٦).
- (١٩) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٦٧١.
- (٢٠) انظر: المصدر السابق ١: ١٧٢.
- (٢١) انظر: المصدر السابق ١: ٩٦٢.
- (٢٢) انظر: المصدر السابق ١: ٨٦٢.
- (٢٣) من ذلك على سبيل المثال: إن صاحب موسى - على حدّ تعبير القرآن - كان يعلم أموراً لم يكن النبي موسى ﷺ نفسه يعلم بها. انظر في هذا الشأن: سورة الكهف: ٦ - ٢٨.
- (٢٤) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٩٦٢.
- (٢٥) انظر: المصدر السابق ١: ٧٢؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٢٣.
- (٢٦) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ١٧٢.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق ١: ٦٧١. وانظر نظير ذلك في: الصفار، بصائر الدرجات: ٢٣.
- (٢٨) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٢٣.
- (٢٩) الكليني، أصول الكافي ١: ٣٩١.
- (٣٠) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٥٤.
- (٣١) المصدر السابق: ١٣٢.
- (٣٢) انظر: المصدر السابق: ٢٣٢.
- (٣٣) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٢٧١ - ٢٧٢. كما ورد الحديث في الروايات المتعلقة بنزول الروح في ليلة القدر عن هذا الروح أيضاً، انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٢٤٢ - ٣٥٢؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٢٤٢ - ٢٥٣، ٢٣١ - ٢٣٣.
- (٣٤) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٣١ - ٢٣٣.
- (٣٥) من ذلك - على سبيل المثال - نجد محمد بن مسلم، ووزارة بن أعين (انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٧)، أو حمزان بن أعين (انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥١ - ٤٥٢)، قد نقلوا هذا النوع من الروايات، دون أن يذكروا شيئاً عن رؤية الروح.
- (٣٦) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٢٤٣.
- (٣٧) انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٢٣١ - ٢٣٢.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (٣٨) انظر على سبيل المثال: الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٢ (الرواية رقم ٥)، ٤٥٣ (الرواية رقم ٩)، ٤٥٧ (الرواية رقم ٢١).
- (٣٩) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٢٧١ - ٢٧٢؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٤.
- (٤٠) من ذلك - على سبيل المثال - يمكن الإشارة إلى كل من: حمران بن أعين (انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٢)، ووزارة بن أعين (انظر: المصدر نفسه: ٤٥٧)، وعباس بن حريش (انظر: المصدر نفسه: ٣٥٤).
- (٤١) من باب المثال نجد المفضل بن عمر قد نقل في روايته مثل هذا الكلام، انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٤؛ الكليني، أصول الكافي ١: ٢٧٢.

تأثر العقيدة المهدوية بسوشيانت عند الزرادشتية

قراءة نقدية

(*) د. الشيخ رسول رضوي

(**) الشيخ أحمد جمشيديان

ترجمة: حسن علي مطر

المقدمة —

إن من بين المعتقدات المشتركة بين الأديان الإلهية الاعتقاد بوجود منقذٍ يظهر في آخر الزمان؛ ليقضي على جميع المفسدات والسيئات، ويحوّلها إلى خيرات وحسنات، وأنه سيملاّ الأرض قسطاً وعدلاً. ويُسمّى هذا المنقذ في الديانة الزرادشتية والزرادشتيين الإيرانيين بـ «سوشيانت»، واسمه في الدين الإسلامي والتشيّع هو «المهديّ ﷺ». وحيث تمّ العثور على هذه المقولة في المصادر الإيرانية الزرادشتية - التي هي من الناحية التاريخية بحسب الظاهر أقدم من المصادر الإسلامية -، وهناك من ناحية أخرى تناغمٌ وتشابه وتوافق كبير بين هاتين المقولتين في المصادر الإيرانية والإسلامية، من قبيل: الانتساب إلى النبيّ، والحفاظ على المنقذ، وإخفاء الحمل بكلا المنقذين، والظهور في النقطة المركزية، والممهدين للظهور، وأنصار كلا المنقذين، وإقامة الحكومة العالمية، وما إلى ذلك من الأمور المشتركة الأخرى، ذهب بعض المستشرقين إلى الادّعاء بأن الاعتقاد بـ «المهديّ» بين المسلمين، ولا سيّما الشيعة، هو ادعاءٌ مقتبس

(*) أستاذٌ مساعد في جامعة القرآن والحديث، ومتخصّصٌ في قضايا الإمامة.

(**) متخرّجٌ على مستوى الماجستير في جامعة القرآن والحديث.

من الاعتقاد بـ «سوشيانت» السائد بين الإيرانيين القدامى، والذي تكامل لاحقاً. بل إن هؤلاء المستشرقين لا يكتفون بالقول بتأثير المهدوية بالسوشيانتية فحسب، بل قالوا: إن اعتقاد الديانة اليهودية والمسيحية بظهور المنجي متأثر بدوره بتلك العقيدة أيضاً، وقالوا بأن هذه العقيدة قد تبلورت في المرحلة الأولى في الديانة الإيرانية القديمة، وإن الإيرانيين الأقدمين قاموا بنشرها بين اليهود، ثم نقلوها إلى المسيحيين والمسلمين.

ونرى اجترار هذه الدعوى بين الكثير من المستشرقين وأذناهم، من أمثال: شائل شاخ، وجيمز دارمستيتير، وإجناتس جولديسهر، وأحمد كسروي، وأحمد أمين المصري، وآخرين. وعلى سبيل المثال نشير في ما يلي إلى جانب من هذه المدعيات: أ. لقد دفع شغف المستشرق الفرنسي «جيمز دارمستيتير»^(١) بالأساطير الإيرانية القديمة إلى السعي - في تحليله لمفهوم المهدوية - لإيجاد صلة بين المهدوية والسوشيانتية، وأصر على تأثر العرب والمسلمين في الاعتقاد بالمهدي بسوشيانت الإيراني، وقال في ذلك: «نعلم كيف أقام محمد شريعته... عندما ظهر كانت الجزيرة العربية تشهد، بالإضافة إلى الوثنية الوطنية العريقة، حضور ثلاث ديانات أجنبية، وهي: الديانة اليهودية، والديانة الثانية هي الديانة المسيحية، والديانة الثالثة والأخيرة هي الزرادشتية، أي الديانة التي كانت سائدة في إيران قبل نهضة العرب... وفي الديانة الإسلامية نرى آثاراً لأصول الديانة اليهودية والمسيحية وأساطير الشعوب المذكورة. والشيء المشترك الذي نجده بين هذه الديانات الثلاث عبارة عن الاعتقاد بكائن خارق للطبيعة، يجب أن يظهر في آخر الزمان؛ ليعيد النظم والعدل السليب إلى العالم، ويمهد لتحقيق الخلود والسعادة الأبدية»^(٢).

وهو لا يبدي هذا الإصرار في الاعتقاد بالمهدي فقط، بل يرى في عقيدة جميع الأديان، من قبيل: اليهودية والمسيحية والإسلام، في ما يتعلق بسيطرة الشرور والقوى الشيطانية على الأرض قبيل الظهور تأثراً بعقيدة «أهريمن» (إله الشر) في عقيدة الإيرانيين القدامى. وقال في هذا الشأن: «طبقاً لتعاليم هذه الديانات الثلاث يجب أن يبرز العالم قبل ظهور المنقذ تحت سلطان قوة شريرة. وقد طبق اليهود هذه القوة الشريرة على مصداق هجوم يأجوج ومأجوج؛ وطبقه المسيحيون على التتّين أو الحيوان

الذي سمّوه بـ (أبو كاليبس)؛ ويرى المسلمون مصداقه في نبيّ كاذب أو نبيّ شيطاني يعرف بـ «الدجال»، ويعرفه الإيرانيون بـ «الأفعى الضاحكة»، التي ترمز إلى الشرّ وأصل السيئات^(٣). وفي الحقيقة فإن الإيرانيين الزرادشتيين الذين كانوا يعتقدون بحتمية ظهور المنقذ «سوشيان» من سلالة النبيّ الإيراني، الذي هو زرادشت، (بعد دخول الإسلام إلى مناطقهم) لم يقوموا سوى بتغيير الأعلام والأسماء، لا أكثر^(٤).

ب - كما ذهب المستشرق اليهودي «إجناتس جولدسيهر» - مثل دارمستيتز - إلى الاعتقاد بأن المهدوية بين المسلمين - ولا سيّما الشيعة منهم - مأخوذة من الأديان السابقة، ولا سيّما الزرادشتية والديانة الإيرانية القديمة. وقال في هذا الشأن: «إن الاعتقاد بمفهوم المهدوية يعود بجذوره إلى عناصر يهودية ومسيحية، ويمكن العثور فيه على بعض خصائص سوشيان، الذي يعتقد به الزرادشتيون»^(٥).

ج - كما سعى أحمد كسروي إلى إضفاء مسحة تاريخية على مفهوم المهدوية. وقال في هذا الشأن: «بعد أن دخل العرب إلى إيران قام العلماء الإيرانيون بتعريب أكثر الكتب الدينية البهلوية، ونقل أكثر الكتب الحماسية من اللغة الفارسية إلى العربية، وأخذوا يقرأون مضامينها في مجالسهم ومحافلهم على العرب الوافدين حديثاً، حتّى ترسّخ مفهوم الموعود في أذهانهم بالتدريج، وعاد من الصعب استتصاله من عقولهم؛ ليغدو لاحقاً جزءاً من عقائدهم الدينية، وبلغ غاية كماله في التشيع، وتمّ تطبيقه على المعتقدات القديمة»^(٦).

كما أنه يذهب إلى الاعتقاد بأن القرآن الكريم لا يحتوي على أيّ تصريح أو تلميح حول الموعود، ويقول بأن هذه العقيدة أصبحت لاحقاً جزءاً من عقائد الشيعة. ثم أصرّ بعد ذلك على القول بأن الاعتقاد بالمهدوية والقول بالمنقذ في سائر الأديان الأخرى مجرد أسطورة، وادّعى بأن الإيرانيين هم الذين روجوا للمهدوية بين المسلمين^(٧).

هذه عيّنات من المدّعيّات المطروحة بشأن تأثر العقيدة المهدوية بسوشيان. ولكننا للأسف الشديد لم نعثر على نقد ومناقشة هذه المدّعيّات بشكلٍ مناسب. وسوف نعمل في هذه المقالة على نقد هذا الادّعاء، وإثبات أصالة وسماوية الاعتقاد بالمهدوية. وفي هذا السياق سنعمل أولاً على بيان بعض النقاط حول هاتين

العقيدتين، مع بيان أوجه الشبه الموجودة بينهما في المصادر الإيرانية والإسلامية التي أدت إلى ظهور هذا الادعاء، لنشير بعد ذلك إلى الاختلافات الماهوية بين هاتين العقيدتين. وفي نهاية المطاف ستكون لنا جولة بين المصادر والوقوف على مدى اعتبار المكتوبات الإيرانية الزرادشتية، مع تقديم بعض الشواهد والقرائن الدالة على تحريف وتأثر هذه المصادر بالنصوص الإسلامية في السنوات التي أعقبت فتح إيران وسيطرة الإسلام الكاملة على المجتمعات الإيرانية، لندعي أن هذا التشابه لم يكن بداعي تأثر المهدوية بالسوشيانتي، بل هو ناشئ من مسارٍ معكوس، حيث نجد تأثيراً للمعتقدات الإسلامية في المعتقدات الزرادشتية.

سوشيانتي في المصادر الزرادشتية —

إن المنقذ الذي تمّ التعبير عنه في الدين الزرادشتي في النصوص الإيرانية القديمة بـ «سوشيانتي»^(٨) مأخوذ من «سو» بمعنى الريح والمنفعة^(٩). نجد استعمال هذه المفردة في النصوص الإيرانية - الزرادشتية في مفهومين، وهما: المفهوم العام، بمعنى «مطلق المنفعة»؛ والمفهوم الخاص، بمعنى «المنجي الموعود». وعلى هذا الأساس لا يمكن حمل هذه الكلمة حيثما وردت في المصادر الزرادشتية على معناها الخاص، الذي هو المنجي الموعود بالمطلق، بل استعملت كلمة «سوشيانتي» في المصادر الزرادشتية - وكذلك في مصادرها المتأخرة - في معانٍ مختلفة، الأمر الذي يحتاج إلى تحقيق في هذا الشأن^(١٠). يجب تتبع جذور الاعتقاد بسوشيانتي في المصادر الزرادشتية قبل كل شيء في «الأفستا»، وبعد ذلك في الرسائل الدينية لمزدیسنا أو الزرادشتية^(١١). يعتمد المختصون والخبراء بكتاب الأفستا إلى تقسيم الكتاب المقدس للزرادشتيين إلى قسمين، وهما: الأفستا القديمة؛ والأفستا الجديدة. والأفستا القديمة - التي تشكل جزءاً صغيراً من الأفستا الراهنة - تحمل اسم «الأناشيد»^(١٢). وفي هذا القسم من الأفستا المعروف أنه من أناشيد زرادشت لا نجد أثراً لسوشيانتي بمعناه الخاص^(١٣). بل إن زرادشت قد استعمل كلمة سوشيانتي كتسمية له وللذين سيأتون بعده بشكل عام وغير خاص، بمعنى مطلق النافع والمفيد^(١٤). وعلى هذا الأساس، وبالالتفات إلى أسلوب واستعمال مصطلح

سوشيانت في الأناشيد، يمكن الادّعاء بأن مفهوم الموعد لم يكن من المعطيات الإبداعية لرسالة زرادشت^(١٥).

كما وردت هذه المفردة في سائر أقسام الأفيستا (الأفيستا الجديدة) في الغالب بصيغة الجمع، والمراد منه هو المفهوم العام، أي القادة الذي يعملون لمصلحة عامة الناس وإيصال النفع لهم^(١٦). ومع ذلك علينا أن نرى ما هي الموارد التي تشير في هذا القسم إلى سوشيانت بمعناه الخاص.

وفي تقسيمات ال (يشت)^(١٧) من أجزاء فروردين يشت^(١٨)، وزاميا يشت^(١٩)، ورد الحديث عن الموعودين من المزدانيين والسوشيانت. وفي هذه المصادر رغم عدم وجود إشارة صريحة بشأن أحداث وجزئيات ظهور هؤلاء المنقذين، ولكن هناك ربط واضح لمصير هؤلاء المصلحين بآخر الزمان، بحيث يمكن لنا أن نستفيد منها معنى ومفهوم المنجي والمنقذ^(٢٠).

يشتمل الكتاب السابع من ال (دينكرت)^(٢١) على بيان السيرة الذاتية لزرادشت، ثم الأحداث التي وقعت بعده وأبنائه وذريته إلى نهاية العالم^(٢٢). وكذلك في قسم ال (بندهشن)^(٢٣) لا يوجد هناك أي إشارة سوى إلى موت الضحاك^(٢٤) قبل ظهور سوشيانت^(٢٥)، وكذلك هناك حول مسألة المنقذ نظريات شبيهة بالنظريات الشيعية، في حين لا نرى هذه الموارد في الأفيستا^(٢٦). وفي قسم الفندياد^(٢٧) يتمّ التعريف بـ (سوشيانت) بوصفه المخلوق الأخير، وأن خالقه هو أهورامزدا، كما تمت الإشارة إلى مسقط رأسه في «كيانسه» (نهر هامون)، مع التعرّض إلى جدال زرادشت مع أهريمن^(٢٨).

خلافاً لـ «الأفيستا» تمّ طرح مفهوم الموعد في النصوص المتأخّرة، مثل: ال «رندوهومن يسن»^(٢٩) وال «جاماسب نامه»^(٣٠) وغيرهما^(٣١) على نحوٍ واسع للغاية، مع إضافة بعض الأغصان والأوراق عليها. كما نلاحظ هذا الأمر في سائر الكتب والنصوص الزرادشتية بشكلٍ وآخر، ومن هنا ندرك أن الاعتقاد بسوشيانت لا يمكن نسبته إلى زرادشت، وإنما هو من التعاليم التي ظهرت في النصوص والمصادر الزرادشتية المتأخّرة.

المهدي في المصادر الإسلامية —

إن المهدي من أشهر ألقاب الإمام الثاني عشر عند الشيعة، وهو من ولد خاتم الأنبياء، واسمه هو اسم رسول الله (محمد)، والذي يُجمع المسلمون قاطبةً على أنه المنقذ والمنجي والموعود الذي سيظهر في آخر الزمان^(٣٢). وبحسب معتقد الشيعة ولد سنة ٢٥٥هـ، في سامراء، للإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام، من نسل الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، وأمه أم ولد رومية، اسمها «نرجس خاتون، وسوسن، وصيقل»^(٣٣). وطبقاً للمعتقدات الشيعية بدأت إمامة هذا الإمام وهو في سن الخامسة، عند رحيل والده إلى الرفيق الأعلى، سنة ٢٦٠هـ، ومنذ ذلك الحين دخل في غيبة؛ ليكون في مأمن من كيد الأعداء. وحافظ على اتصاله بالناس عبر أربعة وكلاء على مدى سبعين سنة، عُرفت باسم الغيبة الصغرى. وبعدها شاءت إرادة الله أن يدخل في مرحلة الغيبة الكبرى، حيث تنزل فيها ارتباطه بالناس إلى أدنى مستوياته، وسيبقى غائباً حتى يأذن له الله، ويعد له أسباب ومقدمات ظهوره، حيث ستعم أبصار العالمين بنور النظر إلى طلعه البهية^(٣٤). إن مفردة «المهدي» وإن لم ترد في القرآن الكريم بشكل صريح، بيد أن هناك العديد من الآيات^(٣٥) التي تشير إلى مفهوم الإمام المهدي عليه السلام كنايةً وتأويلاً في روايات الشيعة وأهل السنة. وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة من بينها إلى قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥).

قال الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، في تفسير هذه الآية: «لتعطفن الدنيا علينا بعد شماسها عطف الضروس على ولدها... ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ﴾»^(٣٦).

وقال ابن أبي الحديد المعتزلي - وهو من علماء أهل السنة - في تفسير هذه الآية: «أصحابنا يقولون: إنه وعد بإمام يملك الأرض، ويستولي على الممالك»^(٣٧).

كما يمكن ملاحظة هذه المسألة في روايات كثيرة منقولة في مصادر الفريقين من الشيعة والسنة، إلى الحد الذي قال معه الشيعة، وكذلك بعض علماء أهل السنة، بتواتر الروايات الخاصة بموضوع الإمام المهدي^(٣٨). وإن هذه الروايات من الشيوع

والانتشار والاشتهار بحيث قام الكثير من علماء الفريقين بتأليف كتب خاصة في هذا الموضوع والروايات الخاصة بالمهدي عليه السلام ^(٣٩).
ومن المناسب هنا أن نذكر؛ تيمناً وتبرُّكاً، حديثاً واحداً من بين أحاديث كثيرة وردت حول المهدي الموعود عليه السلام من قبل الفريقين، وهو الحديث الذي نقله أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي الأكرم عليه السلام أنه قال: «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَبْعَثَ فِيهِ رَجُلًا مِنِّي، أَوْ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا» ^(٤٠).

مواطن الاشتراك بين المهدي وسوشيانت —

من خلال البحث والتحقيق في المصادر الإسلامية والإيرانية الزرادشتية يمكن العثور على الكثير من المشتركات بين هذين المفهومين. وإن هذه المشتركات من القرب من بعضها والتشابه فيما بينها بحيث تدفع للوهلة الأولى بكل قارئ إلى القول بأن المفهوم الثاني والمتأخر متأثر حتماً بالمفهوم الأول والمتقدم. وكان هذا الأمر في الحقيقة هو الذي ضلَّ بعض المستشرقين وأذنبهم، حيث قالوا بتأثر المهدوية بالسوشيانتية.

وفي ما يلي نشير باختصار إلى بعض المشتركات بين هذين المفهومين:

١. الموعود ^(٤١).
٢. انتساب كلا الموعودين إلى نبي دينه ^(٤٢).
٣. اختفاء الحمل بكلا الموعودين ^(٤٣).
٤. الحفاظ على كلا المنقذين ^(٤٤).
٥. ظهور كائنات شيطانية قبل الظهور ^(٤٥).
٦. شمولية الظلم والجور للأرض قبل الظهور ^(٤٦).
٧. الظهور في الجزء المركزي من الأرض ^(٤٧).
٨. الممهّدون للظهور ^(٤٨).
٩. أنصار الموعودين ^(٤٩).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

١٠. إقامة الحكومة العالمية^(٥٠).

١١. القضاء على الشيطان والأهريمن عند الظهور^(٥١).

١٢. نتائج الظهور^(٥٢).

وبطبيعة الحال هناك موارد أخرى لأوجه الشبه بين هاتين العقيدتين، ولكننا أعرضنا عن ذكرها؛ رعاية للاختصار.

نقد دعوى تأثير الاعتقاد بالمهدي ﷺ بعقيدة سوشيانت —

هناك انتقادات جادة واردة على دعوى تأثير المعتقدات الإسلامية بمعتقدات الأديان السابقة، ولا سيما الزرادشتية منها. وإن دراستها بأجمعها تحتاج إلى مساحة أوسع، ولذلك سنكتفي هنا بالإشارة إلى جانب من هذه الانتقادات.

١. وجود نقاط الالتقاء والتشابه بين تعاليم الأديان، وعدم دلالة ذلك على تأثير المتأخر

بالمقدم منها —

لا بُدَّ من الالتفات إلى أن مجرد وجود التشابه الظاهري بين المعتقدات الموجودة في الأديان المتنوعة لا ينهض دليلاً على مدعى المستشرقين القائل بتأثير عقيدة بعقيدة متقدمة عليها، وذلك للأسباب التالية:

أ. التفاوت السنخي (الماهوي) —

إن المسألة الأولى التي كان يجب التركيز عليها في ما يتعلق بموارد التشابه القائم بين الأديان هي أن هذه الأوجه من الشبه في الكثير من الموارد لا تعني مجرد تشابه ظاهري. وفي الحقيقة فإن بين هذه المعتقدات المشتركة في ظاهرها تفاوتاً سنخياً وماهوياً. ففي ما يتعلق بسوشيانت في المعتقدات الإيرانية - الزرادشتية والمهدي في العقيدة الإسلامية الشيعية ليس هناك سوى تشابه في بعض الجزئيات فقط. وفي الحقيقة هناك الكثير من الاختلافات الأساسية، ويمكن لنا أن نشير من بينها إلى الموارد التالية:

١. إن الاعتقاد بالمهديّ الموعود من قِبَل الشيعة لا يحتوي على مجرد مفهوم الإنقاذ في نهاية العالم فقط، بل يرى الشيعة للمهديّ وظائف ومهاماً متعدّدة أخرى، ليس إنقاذ العالم سوى واحدٍ منها. وفي الحقيقة فإن أهمّ ما يعتقده الشيعة في مسألة الإمام المهديّ هو أن الله سبحانه وتعالى لا يُخلّي الأرض من «الحجّة»^(٥٣)، وأن وظيفة الحجّة هي الهداية والقيادة وتوفير الأمن للأرض، كما أنه واسطة الفيض وما إلى ذلك. وطبقاً لهذا المبنى يذهب الشيعة إلى الاعتقاد بأن الإمام المهديّ مولودٌ، وأنه حيٌّ يمارس جميع وظائفه ومهامّه، ويتواجد بين الناس، ولكن بحيث لا يعرفه أحدٌ^(٥٤). في حين أن الزرادشتيين لا يرون مثل هذه الشؤون لسوشيانت؛ فالزرداشتية لا ترى لسوشيانت من دورٍ سوى الإنقاذ في آخر الزمان، وإذا كان له من دورٍ في الهداية فإن هذه الهداية بدورها ستتنحصر في تلك الفترة من ظهوره في آخر الزمان فقط. ولذلك نجدهم يقولون بولادته في آخر الزمان؛ ليخلص الناس من الظلم في تلك الحقبة. وفي الحقيقة لو أننا دققنا النظر سنجد العقيدة السوشيانتية أقرب شبهاً إلى اعتقاد مشهور أهل السنّة بشأن الإمام المهديّ منها إلى عقيدة الشيعة، ومن هنا فإن الإشكال الذي أورده بعض المتعصّبين من أهل السنّة، من أمثال: ابن حزم الأندلسي^(٥٥)، وأحمد أمين المصري^(٥٦)، تبعاً للمستشرقين، على العقيدة الشيعية بالإمام المهديّ لن يكون له محلّ من الإعراب.

٢. إن الإيرانيين والزردشتيين يعتقدون بوجود ثلاثة منقذين^(٥٧)، وهم:

أ. «هوشيدر»، بمعنى المنمّي والمشرّع للقوانين، والذي يظهر في نهاية الألفية الأولى من المرحلة الرابعة.

ب. «هوشيدرماد»، بمعنى مشرّع الصلاة والدعاء، والذي يظهر في نهاية الألفية الثانية من المرحلة الرابعة.

ج. «استوت ارت» أو «سوشيانت»، بمعنى النافع، الذي سيظهر في نهاية الألفية الثالثة من تلك المرحلة. وبمجيئه وظهوره سوف يتجدّد العالم، وتقوم القيامة، ويخرج الأموات من الأجداث، وتبعث فيهم الحياة من جديد، ويحصل الأحياء على الخلود^(٥٨). في حين أن الشيعة لا يقولون إلا بوجود منقذٍ واحد، وأن ظهوره لا يعني نهاية

العالم وقيام القيامة.

ب. وحدة منشأ الأديان الإلهية، ومقتضى اشتراك المعتقدات —

وعلى فرض اعتبار هذه المعتقدات مشتركة فيما بينها في المفهوم والماهية، والقول بأنها مشتركة بأجمعها في أصل المنقذ، وإن مكن اختلافها إنما هو في الجزئيات والتفاصيل فقط، إلا أن هذا مع ذلك لا يشكل دليلاً على عدم أصالة العقائد المتأخرة؛ إذ إن الذي يجب أخذه بنظر الاعتبار في تتبع جذور الأديان الإلهية (إذا اعتبرنا الديانة الزرادشتية ديناً إلهياً) هو أنه لا يجب النظر إلى الدين من الزاوية التاريخية المجردة، كما يفعل علماء الاجتماع العلمانيين، الذين يرون في الدين نتاجاً للعوامل والمؤثرات الأرضية، من قبيل: الثقافة، والظروف البيئية، وما إلى ذلك، ويعتبرون الدين بذلك ظاهرة أرضية، بل يجب أن نعتبر للدين ماهية سماوية، وننظر إليه بوصفه ظاهرة وحيانية وغير مادية. وبهذا التحليل من الطبيعي أن تبدو لنا الكثير من المسائل والمعتقدات المتشابهة فيما بينها.

إن الغفلة عن هذه الحقيقة، والنظر إلى الأديان برؤية تاريخية وظاهرية بحتة، هو الذي دفع بالكثير من المستشرقين إلى طرح نظرية تأثر الأديان ببعضها. وإن من بين الأسباب الهامة في الغفلة عن مسألة وحيانية وسماوية الكثير من هذه المعتقدات هو ظهور المدّعين للمهدوية. ومن بين هؤلاء: «محمد أحمد السوداني»، الذي أدّى بالمستشرق المعروف «دارمستيتير» إلى الوقوع في الخطأ في هذا الشأن، وطرح مثل هذه النظرية^(٥٩). وينظر عابرة إلى كتاب دارمستيتير ندرك أنه لفهم ادّعاء المهدوية من قبل محمد أحمد السوداني قد تعرّض لتاريخ ظهور المهدوية في صدر الإسلام، ثم أشار إلى الفرق والأشخاص الذين ادّعوا المهدوية، واختار في هذا المسار المنهج الفينومينولوجي التاريخي.

إنه في هذا المنهج؛ بالالتفات إلى تعلقه وشغفه الخاص بالأساطير الإيرانية، عمل على إيجاد صلة بين العقائد الموجودة في الأديان الإبراهيمية؛ كي يقدم تحليلاً أرضياً للأديان اليهودية والمسيحية والإسلام^(٦٠).

وعلى هذا الأساس إذا أردنا أن نسلك ذات الطريق الذي سلكه المستشرقون في نظرتهم إلى الأديان وتعاليمها من الزاوية التاريخية فإننا سننزل الطريق، ولن نهتدي إلى شيء. ومن هنا نجد القرآن الكريم يشير صراحةً إلى هذا التشابه بين الأديان وتعاليم الأنبياء والنبي الأكرم ﷺ، معتبراً ذلك أمراً طبيعياً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (آل عمران: ٣).

وعلى هذا الأساس لو أردنا أن نعتبر المشتركات بين الأديان دليلاً على تأثر الأديان المتأخرة بالأديان المتقدمة فإن هذا الإشكال سيرد على جميع الأديان المتأخرة وتعاليمها، من قبيل: الإيمان بالله والتوحيد، والنبوة العامة^(٦١)، والمعراج^(٦٢)، والمعاد والقيامة^(٦٣)، والبرزخ^(٦٤)، والصراط^(٦٥)، والجنة والنار وتفاصيلهما^(٦٦)، والاعتقاد بالكائنات المجردة، مثل: الملائكة وأمثالهم^(٦٧)، والمسائل الفرعية (الأحكام والأخلاق)^(٦٨)، والاعتقاد بوجود المنقذ^(٦٩)، وما إلى ذلك.

٢. الشواهد التاريخية على أصالة الاعتقاد بالمهدي الموعود عند الشيعة والمسلمين —

إن شبهة تأثر العقيدة المهدوية بالعقيدة الإيرانية السوشياندية إنما تكون قابلة للاعتبار إذا تمّ العثور على هذه العقيدة في القرون الإسلامية المتأخرة، وبعد اتصال المسلمين بالإيرانيين، في حين هناك الكثير من الشواهد والقرائن الدالة على أن الاعتقاد بالإمام المهدي الموعود كان سائداً بين المسلمين قبل مرحلة الفتوح وارتباطهم بالإيرانيين:

أ. توفر الاعتقاد بالمنقذ الموعود في الآيات المكية —

إن من بين الشواهد الهامة التي يمكن إقامتها لإثبات أصالة العقيدة المهدوية في الإسلام وجود هذه العقيدة في آيات القرآن، ولا سيما المكية منها. وبالالتفات إلى هذه الآيات يتمّ دحض جميع احتمالات تأثر المعتقدات الشيعية، ولا سيما التأثر بسلمان الفارسي الذي التحق بالنبي الأكرم ﷺ في المدينة المنورة. ومن باب المثال: يمكن

الإشارة إلى أهم وأشهر آية بشأن المهدي الموعود ﷺ، أي الآيات الأولى من سورة القصص، وهي من الآيات المكيّة^(٧٠)، إذ يقول تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ♦ وَنُكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنَرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (القصص: ٥ - ٦).

هناك إشارة في تفسير البرهان - على هامش تفسير هذه الآية - إلى حديث مأثور عن الإمامين الصادقين ﷺ، يقول: «إن فرعون وهامان هنا هما شخصان من جبابرة قريش، يحييهما الله تعالى عند قيام القائم من آل محمد ﷺ في آخر الزمان، فينتقم منهما بما أسلفا»^(٧١).

ب. الأحاديث الكثيرة والمتواترة عن رسول الله ﷺ حول المهدي ﷺ —

إن من بين القرائن الأخرى التي يمكن من خلالها الوقوف على أصالة العقيدة المهدوية في الإسلام الروايات الكثيرة التي يرويها الشيعة والسنة عن رسول الله ﷺ في هذا الشأن، وهي من الكثرة والتنوع بحيث لا تقتصر روايتها على الشيعة فحسب، بل هناك الكثير من علماء أهل السنة الذين قالوا بتواترها^(٧٢).

ج. روايات الإمام المهدي في الكتب المدونة في صدر الإسلام —

إن من بين الكتب القديمة والمعتبرة جداً بين الشيعة كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي (٧٦هـ). وفي هذا الكتاب - الذي يمكن اعتباره من أوّل المؤلفات الروائية لدى الشيعة - هناك العديد من الروايات بشأن الإمام المهدي الموعود ﷺ، والتي يمكن العثور على بعضها، مع اختلاف يسير، في التراث الروائي لدى أهل السنة أيضاً. ومن باب المثال: يمكن الإشارة إلى الحديث الأوّل من هذا الكتاب، وهو الحديث القائل: «قال رسول الله ﷺ: ... منّا - والذي نفسي بيده - مهدي هذه الأمة، الذي يملأ الله به الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً»^(٧٣).

د. شهادة بعض الصحابة —

ومن بين الشواهد والقرائن الدالة على رسوخ هذه العقيدة بين المسلمين في صدر

الإسلام المؤامرة التي قادها معاوية من أجل القضاء على العقيدة المهدوية بين المسلمين، وإطفاء جذوة الأمل في أفئدة الشيعة، وإبعاد أهل البيت عليهم السلام عن الخلافة. ومن ذلك أنه وجه الخطاب إلى جماعة من بني هاشم قائلاً: «زعمتم أن لكم ملكاً هاشمياً، ومهدياً قائماً، والمهدي عيسى بن مريم، وهذا الأمر في أيدينا حتى نسلّمه له».

وقال ابن عباس - وهو من كبار أصحاب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله - في جواب معاوية، حيث كان من الحاضرين: «اسمع يا معاوية، أمّا قولك: إنّنا زعمنا أنّ لنا ملكاً مهدياً فالزعم في كتاب الله شكّ، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَزَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنَا يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ﴾ (التغابن: ٨). أمّا قولك: إنّ لنا ملكاً هاشمياً، ومهدياً قائماً، فكلّ يشهد أنّ لنا ملكاً ومهدياً قائماً، لو لم يبقَ من الدنيا إلاّ يوم واحد للملكه الله فيه، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً. أمّا قولك: إنّ المهدي عيسى بن مريم فإنما ينزل عيسى لقتال الدجال، والمهدي رجلٌ منّا أهل البيت، يصلّي عيسى خلفه» ^(٧٤).

٣. احتمال تأثر المعتقدات الزرادشتية المتأخرة بالمعتقدات الإسلامية —

إن الكثير من الذين يدّعون أن الإمامية مدينون في معتقداتهم لمعتقدات إيران القديمة يستندون في كلامهم هذا إلى التشابهات الموجودة بين هاتين العقيدتين في الكتب المقدسة لدى كلا الفريقين. في حين أنه حتى لو افترضنا وجود الاتحاد المفهومي والماهوي بين هذه المعتقدات، ونظرنا إلى هذه المسألة بالمنظار التاريخي فقط، مع ذلك نقول: لا يوجد هناك أيّ شاهدٍ قطعي من التاريخ يُثبت أن المعتقدات الشيعية - ولا سيّما الاعتقاد بالمهدي الموعود - كانت هي المتأثرة في البين؛ إذ بالنظر إلى تأخّر بعض المصادر الزرادشتية قد ندّعي العكس، والقول: إنّنا وإن ارتضينا وجود المشتركات الاعتقادية بين الأديان السماوية، ونؤمن بأن أصل الاعتقاد بالمنقذ له جذور سماوية، ولكن يمكن إقامة شواهد وقرائن على أن الكثير من المشتركات الموجودة في جزئيات وخصوصيات هذه العقيدة في الديانتين لها جذورٌ في المعتقدات، ونقيم على هذا المدّعى الأدلة التالية:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

أ. عدم اعتبار المصادر الإيرانية الزرادشتية، وتغيير بعضها بعد دخول الإسلام إلى إيران —

في ما يتعلق بمسألة اعتبار النصوص والكتب الزرادشتية يمكن القول: إن الأغلبية الساحقة من المستشرقين يذهبون إلى القول بعدم اعتبار النصوص الزرادشتية الراهنة. وعلى حدّ تعبير السيدة (ماري بويس)، المستشرقة المختصة في الشأن الإيراني في كتابها (تاريخ كيش زرتشت)^(٧٥): «إن هذا الدين يعيش فقراً من حيث المصادر والوثائق»^(٧٦).

ولإيضاح هذه المسألة يجب القول: إن المختصين في كتاب الأفيستا يعمدون إلى تقسيم الأفيستا الموجود حالياً إلى قسمين: الأفيستا القديم، المعروف بـ (الجاتها)؛ والأفيستا الجديد^(٧٧). وإن الأفيستا القديم، الذي يُعدّ من أكثر أقسام الأفيستا اعتباراً عند الزرادشتيين، يعترف الكثير من اللغويين بأنه يحتوي على خطأ بائد وغير مفهوم^(٧٨). وقال المستشرق السويسري (فيدن غرين)، بشأن عدم إمكانية فهم (الجاتها): «يتعدّر علينا فهم الجاتها على نحو القطع واليقين»^(٧٩).

وفي هذا الشأن قال (أورسي زينر)، في كتابه (طلوع وغروب زرتشتي غري)^(٨٠): «إن الأفيستا يشغل حيّزاً صغيراً، نضطرّ معه على الدوام إلى توظيف الحدس والظنون... وإن هذا الشك والتردد حول مفهوم أحد النصوص غالباً ما يقع في قسم الجاتها»^(٨١).

كما يؤكّد الأستاذ (پور داوود) في هذا الشأن قائلاً: «إن اللغة المنطوقة للجاتها، بل وحتى المكتوبة، قد بادت منذ أكثر من ألفي سنة، وهذا يعني أن الزرادشتيين لم يكونوا يفهمون معاني عبارات الجاتها، وكانت عبارات الجاتها تبدو غريبة على الأذهان وغير مألوقة. ومن هنا يمكن لنا أن نستنتج أن أذهان الناس ورجال الدين الزرادشتيين لم تكن تستطيع حفظ الجاتها بشكل صحيح»^(٨٢).

وعليه، بعد اعتراف الكثير من المستشرقين والمحققين المختصين في إيران القديمة بأن هذا القسم من الأفيستا لم يكن مفهوماً، وبإقرار هؤلاء المحققين كان هناك بين الزرادشتيين والموايذة وعلماء الديانة الزرادشتية من يحفظ القسم الأكبر من عبارات الأفيستا دون فهم معانيها بشكل صحيح، وكانوا يكتفون بمجرد ترديد الألفاظ وتكرارها فقط^(٨٣)، ومن ناحية أخرى فإن هؤلاء الحفاظ للجاتها، والذين

يمثلون تراث الأفسستا القديم، وكانوا يقومون بنقل هذا التراث مشافهةً من جيل إلى جيل، قد تبدد شملهم في هجوم الإسكندر المقدوني، وتمّ القضاء على حلقة الوصل الشفهية الوحيدة، ولم يُعدّ بالإمكان الحفاظ على الأجيال اللاحقة بعد تشتت شملها المتداعي^(٨٤)، وعليه كيف يمكن الادّعاء - في هذه الحالة المضطربة التي فرضت نفسها على الأفسستا القديمة - بنسبة عقيدة إلى هذه النصوص البائدة، ثمّ الادعاء بتأثير هذه العقيدة في تراث الأديان المتأخّرة.

وأما في ما يتعلّق بالأفسستا الجديدة فيمكن الادّعاء كذلك بأن هذا القسم أيضاً لا يمكن الوثوق به أيضاً؛ وذلك لأن الكثير من المستشرقين أنفسهم يقولون: حيث إن الأفسستا الجديد يعود إلى مرحلة دخول الإسلام إلى الحدود الإيرانية وبعد ذلك^(٨٥) قام الموابذة وعلماء الديانة الزرادشتية؛ للوقوف بوجه الدين الجديد، والدفاع عن حيثياتهم، وإثبات سماوية دينهم، بإجراء تغييرات على الأفسستا، بحيث أدى هذا التغيير إلى تحريف هذا الكتاب بعد دخول الإسلام إلى عمق الأراضي الإيرانية^(٨٦). إن المؤيد والشاهد الذي يمكن لنا إقامته بشأن إثبات تأثير المعتقدات الإسلامية والقرآنية في كتب الزرادشتيين أننا نجد في التعاليم الزرادشتية المرتبطة بالقرن الهجري الثالث (القرن التاسع للميلاد)، ظهوراً لزراشت في العديد من المواطن متحدثاً مع (أهورامزدا)، ولا شكّ في أن هذه الصورة مقتبسة من التعاليم الإسلامية القائمة على اعتقاد المسلمين بالوحي. كما أننا لو أجرينا مقارنة بين القواعد الدينية المتوفرة في الأفسستا الحالية وكتب اللاهوت البهلوي الموجود حالياً وبين المقاطع المبعثرة والإشارات المختصرة الموجودة بشأن الديانة الإيرانية في العهد الساساني في آثار المؤلفين الأجانب (من بيزنطيين وسريانيين وأرمن) سنقف على اختلافات مذهلة، وإن هذه الاختلافات تتجلى بشكل أكبر في القصص والأساطير وعلم التكوين^(٨٧).

ومن ناحية أخرى فإن أقدم مخطوطة للأفسستا الحديثة، والمكتوبة بخط «دييرة»^(٨٨)، وهي محفوظة حالياً في الدنمارك، يعود تاريخ كتابتها إلى عام ١٣٢٥م، أي بعد مقتل زرادشت بتسعة عشر قرناً، وبعد ثمانية قرون من ظهور الإسلام^(٨٩)، مما يعني أن الزرادشتيين لم يكن لهم كتاب مدوّن ومعروف على مدى تسعة عشر قرناً،

وإذا كان لهم مثل هذا الكتاب فإنه لم يبقَ له من أثرٍ. يُضاف إلى ذلك أن الزرادشتيين يُجمعون على أن الأفسستا كان في الأصل أكبر بكثير من الأفسستا الراهن؛ إذ يتألف الأفسستا الموجود حالياً من ٨٣٠٠٠ كلمة، ويحتل أن يكون الأصل قد اشتمل على ٣٤٥٧٠٠ كلمة، وهذا يعني أن الأصل كان أكبر من الأفسستا الموجود حالياً بمقدار أربعة أضعاف^(٩٠). إن هذه القرائن مجتمعة يمكنها أن تساعد على إثبات الادعاء القائل بأن هذه النصوص الزرادشتية قد تأثرت بالتعاليم الإسلامية، ولا سيما أن الكثير من المستشرقين المعروفين كانوا يتبنون هذا الاعتقاد، وقد صرحوا به أيضاً.

وفي هذا الشأن قال هاشم رضي، في كتابه (متون شرقي وسنت زرتشتي)^(٩١): «إن الوثائق الأفسستائية المتوفرة بأيدينا (حول زرادشت وتاريخه والمقربين منه) شحيحة جداً، كما لا يمكن الاعتماد على المصادر البهلوية أبداً؛ وذلك لأن رواة المكاتب البهلوية قد أفرطوا وبالغوا في هذا الشأن، في سعيهم إلى نشر الزرادشتية، وإثبات الذات، وقاموا؛ إثباتاً لعظمة النبي، باختلاق الروايات ووضع الأخبار، وفهم الأساطير، وتوظيف روايات المذاهب والأديان الأخرى، وبالغوا في إثبات المعاجز الكثيرة»^(٩٢).

قال أورسي زينر، في كتابه (طلوع وغروب زرتشتي غري): «لم نعهد ديناً تعرّض إلى التحريف في مراحل الأولى بالحجم الذي تعرّض له الدين الزرادشتي»^(٩٣).

وقال كريستيان سن، في كتابه (إيران در زمان ساسانيان)^(٩٤): «إن جميع الكتب الزرادشتية الدينية البَحْثة، والمتوفرة حالياً باللغة البهلوية، قد تمّ تأليفها بعد قرون من انقراض الساسانيين، ولا سيما في القرن التاسع للميلاد (القرن الهجري الثالث)، حيث قام علماء الدين الزرادشتيين بجهود حثيثة في حقل تأليف الكتب»^(٩٥).

ب. رأي المستشرقين وبعض المحققين القائم على تأثر الكتب والنصوص الإيرانية بتعاليم

الأديان الإبراهيمية —

١. إحسان يار شاطر: «إن بعض أوجه الشبه بين القرآن والتراث الإيراني قد يكون نتاج مسار عكسي لتأثير الإسلام في الكتب الزرادشتية في القرن العاشر للميلاد»^(٩٦).

٢. **جوكسي:** «لقد كان لأذر فرخزادان - الذي يحتمل أن يكون بدأ تأليف كتاب ال (دينكرت) في بغداد - تواصل مع علماء الإسلام من حين لآخر. كما كان يوجد مثل هذا التواصل مع الموبدان الآخر، وهو أذر باد أميدان أيضاً. فقد يكون لهما يدٌ في إضافة بعض المسائل المختلفة إلى الأساطير التي نجدها في ال (دينكرت) والكتب الأخرى أيضاً؛ لكي يعملوا على إيجاد بعض المشتركات بين السيرة الذاتية لزرادشت والنبّي محمد ﷺ»^(٩٧).

٣. **السيد حسن آصف آگاه،** حيث قال في كتاب (سوشيانت منجي إيرانويج پيرامون نوشته هاي زرتشتي وجعل روايات آن)^(٩٨): «إن هذه الكتابات لم تكن ناجعة بآجمعها؛ لأنها تحمل أفكار الذين أجبروا أو تعمّدوا، بدوافع سياسية أو شخصية، على تغيير الديانة الإيرانية، وإضافة بعض المشتركات لها؛ ليثبتوا أصالتها وسماويتها، بغية إقناع الذين أسلموا مؤخراً أن حقيقة الدين الإسلامي لا تحتوي على أصول وتعاليم جديدة. وبعبارة أخرى: إن كل ما جاء به القرآن قد سبق له أن وُجد بشكل آخر، وربما كان أفضل وأكمل، في الأُفستا. وكان الموازنة هنا يستشعرون نقصاً في الأُفستا المكتوب، وفي هذا الإطار بدأوا نشاطهم التألفي المحموم... ومعه لم يعد بالإمكان الاستناد إلى الأُفستا المتأخر لإثبات حتى أصول الديانة الزرادشتية»^(٩٩).

٤. **الدكتور فرهنگ مهر،** حيث يعتقد بدوره أن الكثير من التعاليم والمعتقدات الموجودة في الكتب الزرادشتية متأثرة بالتعاليم والمعتقدات الإسلامية. وقال متحدثاً عن المعجزات المنسوبة لزرادشت وسوشيانت في كتاب الأُفستا الجديد: «إن المعاجز المنسوبة في النصوص البهلوية إلى أشو زرادشت أو إلى المنقذين بعده (سوشيانت) لا وجود لها في الجاتها، ولا تتسجم مع العقل»^(١٠٠).

وفي هامش ال (دينكرت)، و(زات سبرم) الذي يعود تأليفه إلى القرن العاشر للميلاد، و(زراتشت نامه) الذي يعود تأليفه إلى القرن الثالث عشر للميلاد، و(فرکرد) الذي يعود تأليفه إلى القرن التاسع عشر للميلاد، حول المعاجز المنسوبة إلى ولادة زرادشت، ولقاءاته السبعة وحواره مع أهورامزدا وأمشاسبندان، ذهب إلى الاعتقاد بعدم أخذها بجديّة. ومما قاله في هذا الشأن: «إن هذه النصوص قد كتبت -

من وجهة نظري - بعد قرون من اندثار الساسانيين وأفول نجمهم، وكان السبب من وراء ذلك يكمن في منافسة الأديان الإبراهيمية التي بدأت تتفوق سياسياً في المنطقة، فأخذت الزرادشتية تتسبب لزرادشت معاجز توازي وتتكافأ مع معاجز أنبياء الديانات الإبراهيمية»^(١٠١).

كما قال في حاشية الفقرة ٧٠ - ٧١ من بندهشن حول المعاد - والتي تقول: «إن أورمزد الذي أوجد الناس من العدم يمكنه أن يعيد إلى الحياة ما سبق له أن أوجده من العدم»: «نشاهد هنا تأثير الأديان الإبراهيمية (في ما يتعلق بالمعاد الجسماني)، حيث كان لهذه الأديان تفوقٌ سياسيٌّ في فترة تأليف كتاب (بندهشن)».

وفي نهاية المطاف لا بُدَّ من الإشارة إلى هذه النقطة الهامة، وهي أن أمثال: «شاؤول شاخت» و«إجناتس جولدسيهر»، من الذين يدعون تأثر المعتقدات الشيعية، ينوّهون في الوقت نفسه إلى أن هذه الدعوى تبقى مجرد فرضية، وأن إثباتها في غاية الصعوبة^(١٠٢). فقد صرّح (شاؤول شاخت) في نهاية كتابه قائلاً: «من غير السهل الحديث عن أيّ الأطراف قد أثير في الآخر، ونادراً ما نستطيع أن نثبت بضررٍ قاطع أيّ مفهوم خاصّ كان هو المتجذّر في تراثٍ ما، وأنه قد تسلّل من ذلك التراث إلى الثقافات الأخرى. ولذلك نضطر في أغلب الموارد إلى الاكتفاء بمجرد التنظير»^(١٠٣).

بالالتفات إلى ما تقدّم، والقول بأن الاعتقاد بالمنقذ لم يردّ أبداً في الجاهات وفي كلمات أشو زرادشت بشكلٍ مكتوب ومضبوط بشكلٍ دقيق^(١٠٤)، وأن ما يمكن العثور عليه بشأن المنقذ في التراث الزرادشتي إنما يعود إلى النصوص المتأخرة والأفستا الجديدة، يمكن الإصرار على أصالة هذه العقيدة الإسلامية، والقول: إنه حتى لو سلّمنا بوجود أصل الاعتقاد بوجود المنقذ والمنجي في التراث الإيراني القديم، مع ذلك ندّعي أن الكثير من الجزئيات المتعلقة بسوشيانت ناشئة من تأثر الزرادشتية بالتعاليم الإسلامية.

النتيجة —

إن ما ادّعاه بعض المستشرقين من تأثر العقيدة المهدوية في الإسلام - ولا سيّما

عند الشيعة الإمامية - بعقيدة سوشيانث في الديانة الإيرانية القديمة؛ بسبب أسبقيتها وتقدمها التاريخي على الإسلام، مردود؛ لعدة أمور:

أولاً: لو اعتبرنا الديانة الزرادشتية ديناً سماوياً كان التشابه في تعاليم الأديان الإلهية بسبب اتحاد مصدرها أمراً طبيعياً وشائعاً، ويمكن لنا أن نضيف إلى هذه المشتركات بين الأديان السماوية نماذج من الاعتقاد بالكائنات غير المادية، من قبيل: الملائكة، ومعراج الأنبياء، والبرزخ، وما إلى ذلك.

وثانياً: لقد تمّ استعمال كلمة سوشيانث في المصادر الإيرانية الزرادشتية في معنيين: أحدهما: بمعنى خاص، وهو المنقذ الموعود؛ والآخر: بمعنى عام، وهو مطلق إيصال النفع. ولم يرد في كتاب الأستا القديم الـ (جاتها) وفي كلمات أشو زرادشت استعماله في المعنى الخاص أبداً.

وثالثاً: هناك بين سوشيانث بالمعنى الخاص والاعتقاد بالإمام المهديّ اختلاف ماهوي؛ لأن سوشيانث في العقيدة الزرادشتية لا يقوم إلا بدور المنقذ في آخر الزمان، خلافاً للإمام المهديّ في معتقد المسلمين، ولا سيّما الشيعة منهم، فإن له - بالإضافة إلى ذلك - أدواراً هامة أخرى، من قبيل: الحجة الإلهية على الخلق، والواسطة بين السماء والأرض، وما إلى ذلك. كما يعتقد الزرادشتيون الإيرانيون بثلاثة منقذين، في حين لا يعتقد المسلمون والشيعة إلا بمنقذ واحد.

ورابعاً: لا شيء من النصوص الإيرانية الزرادشتية يتمتع بالاعتبار اللازم الذي يمكن معه نسبة اعتقاد جازم إلى الديانة الزرادشتية، والادّعاء بعد ذلك بأنها قد تركت تأثيرها على العقائد المتأخرة.

وخامساً: بالالتفات إلى الشواهد والقرائن الكثيرة فإن الكثير من المصادر الإيرانية الزرادشتية المكتوبة التي تزخر بهذه العقيدة إنما كتبت في الفترة التي أعقبت فتح إيران وبسط الإسلام كامل سيطرته على المجتمعات الإيرانية في القرن الهجري الثالث، وكان الغاية من كتابتها وإعادة صياغتها ترمي إلى أغراض خاصّة، ولذلك نشاهد فيها تسلسل الكثير من المعتقدات الإسلامية، بما فيها مفهوم المنقذ وجزئياته.

وبالتالي فإننا ندعي أن أصل الديانة الزرادشتية، إذا أمكن اعتبارها ديناً سماوياً، واعتبرنا الإيمان بالموعود من التعاليم السماوية، لا مندوحة لنا من القول بأن هذه العقيدة في الكثير من الجزئيات والخصائص متأثرة بالعقيدة المهدوية الواردة في المصادر الإسلامية.

الهوامش

- (١) جيمز دارمستيتير (١٨٤٩ - ١٨٩٤م): كاتبٌ وباحث وعالم آثار فرنسي. ولد لأبوين يهوديين تعود أصولهما إلى مدينة دارمشتات الألمانية، ومنها اكتسبت الأسرة لقبها. أكمل دراسته في باريس، وحيث كان مشغولاً بالعلوم الشرقية فقد أوقف حياته على البحث والتحقيق في هذا المجال. المغرب.
- (٢) جيمز دارمستيتير، مهدي أز صدر إسلام تا قرن سيزده: ٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جهان سوز، انتشارات چاپ رنگين، ١٣١٧هـ.ش.
- (٣) السيد ثامر هاشم العميدي، در انتظار ققنوس، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي علي زاده، مؤسسة آموزش و پژوهش إمام خميني، ط١، قم، ١٣٧٩هـ.ش.
- (٤) جيمز دارمستيتير، مهدي أز صدر إسلام تا قرن سيزده: ١٨.
- (٥) إجناتس جولدسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام: ٢٢٨.
- (٦) علي أصغر مصطفوي، سوشيانيت يا سير أنديشه إيرانيان درباره موعود آخر الزمان: ١٠ - ٢٠ (مصدر فارسي).
- (٧) انظر: منتظر حسين، ذهنيت مستشرقين وأصالت مهدويت، انتشارات آفاق، طهران، ١٤٠٣هـ (مصدر فارسي).
- (٨) انظر: محمد تقي راشد محصل، نجات بخشي در آديان: ٤، انتشارات منير، ١٣٧٤هـ.ش؛ رضي هاشم، سوشيانيت موعود مزديسنان زرتشتي: ٩، انتشارات بهجت، ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٩) علي أصغر مصطفوي، أسطورة سوشيانيت: ٥٣، انتشارات فرهنگ دهخدا، طهران، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٠) انظر: حسن رضائي باغ بيدي، مقاله سوشيانيت در أوستا، منشور في مجلة (مقالات وبررسي ها) العلمية التحقيقية، العدد ٦٤: ١٠٣ - ١١٤، ١٠٧، شتاء عام ١٣٧٧هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١١) انظر: علي أصغر مصطفوي، أسطورة سوشيانيت: ٥٣ - ٥٤، طهران، ١٣٨١هـ.ش.
- (١٢) واسمه الفارسي (جاتها)، جمع (جات)، بمعنى: أنشودة. ويحتوي هذا الكتاب على سبعة عشر نشيداً، وكانت هذه الأناشيد تعدّ قديماً من كلمات زرادشت ذات المضمون التعليمي والحكمي لجوهر دينه. المغرب.

إن جزءاً صغيراً من اليسنا يعدّ واحداً من الأجزاء الخمسة الراهنة لأفستا. وهذا القسم يعدّ من

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- أقدم أجزاء الأفسستا، والمعروف أنه يحتوي على أناشيد زرادشت (هاشم رضي، أوستا كهن ترين گنجينه مكتوب إيران باستان: ١٠٣) (مصدر فارسي).
- (١٣) انظر: حسن رضائي باغ بيدي، مقاله سوشيانت در أوستا، منشور في مجلة (مقالات وبرسي ها) العلمية التحقيقية، العدد ٦٤: ١١٤، شتاء عام ١٣٧٧هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٤) الأفسستا، يسنه هات، الفصل ٣٠، الفقرتان ٢ و ١٠؛ والفصل ١٠، الفقرة ٤٦.
- (١٥) انظر: هاشم رضي، سوشيانت موعود مزديسنان زردشتي: ١٤، انتشارات بهجت، ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٦) انظر: يسنا (الفصل ٢٤، الفقرة ٥). وفي فنديداد (الفصل ١٩، الفقرة ٥)، وفي فروردين يشت (القسم ١، الفقرة ٧).
- (١٧) يطلق مصطلح اليشت على أطول جزء من الأفسستا الجديدة، وهو يحتوي على واحد وعشرين نشيداً في مدح آلهات الخير الإيرانية القديمة.
- (١٨) الأفسستا، فروردين يشت، الفقرة ١٢٨.
- (١٩) الأفسستا، زامباد يشت، الفقرات ٩٢ و ٩٣ و ٩٥ و ٩٦.
- (٢٠) انظر: علي أصغر مصطفىوي، سوشيانت: ٥٩، طهران، ١٣٨١هـ.ش؛ هاشم رضي، سوشيانت موعود مزديسنان زردشتي: ١٠، انتشارات بهجت، طبعة عام ١٣٨٩هـ.ش.
- (٢١) الدينكرد أو الدينكرت: كتاب ضخيم باللغة الفارسية الوسيطة (البهلوية)، يعود تأليفه إلى القرن الهجري الثالث، ويعد من أكبر وأهم الكتب الزرادشتية، وقد اشتمل في الأصل على تسعة كتب، وفقد منه الكتابان الأولان وشطر من الكتاب الثالث. وقد تعاقب على تأليفه شخصان، وهما: (آذر فرنبنغ فرخزادان) و(آذرباد أميدان). وقد قام الأخير بتحرير الكتاب من جديد، وأضاف إليه الكتاب التاسع.
- (٢٢) انظر: الأفسستا، الفصل العاشر، الكتاب السابع.
- (٢٣) يمكن تفسير ال (بندھشن) بمعنى: (الخلق الأولي)، وهو كتاب تم تأليفه في القرن الثالث الهجري من قبل (فرنبنغ دادويه). وهو، بالإضافة إلى أبحاث كيفية الخلق، يشتمل على إشارات تفصيلية حول النجوم.
- (٢٤) الضحاک: اسم مارد شيطاني يعمل لصالح أهريمان (إله الشر)، وتشير الأساطير الإيرانية القديمة إلى أنه قد استولى على إيران ظلماً وعدواناً، وأنه أباد الكثير من قوات يزدان (إله الخير)، وأن مقتله سيشكل واحداً من علامات ظهور سوشيانت في المصادر الزرداشتية. (انظر: د. محمد جعفر ياحقي، فرهنگ أساطير در ادبيات فارسي).
- (٢٥) انظر: مهدي متوسليان، سوشيانت ها يا موعودان نجات بخش دين زدشت، أطروحة على مستوى الماجستير من جامعة طهران، سنة ١٣٧٥هـ.ش.
- (٢٦) انظر: محمد حسين مرداني نوکده، مقال بعنوان: مصلح موعود در اقوام وملل جهان، منشور في شهرية موعود، العدد ٧٩.
- (٢٧) الفنديداد تعني القوانين الموضوعية إلى الضد من الشر، وهو من المناسك الخمسة في كتاب

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- الأفستا الجديدة، وأكثرها يتناول الأحكام الفقهية (المشتملة على المسائل الصحية والدينية).
(٢٨) انظر: الأفستا، فنديداد، الفصل ٥، الفقرة ١٩.
- (٢٩) أحد كتب الزرادشتيين، تعود نسخته الأصلية بحسب المحققين، من أمثال: صادق هدايت والدكتور ويست، إلى ما قبل مرحلة الأشكانيين، بيد أن نسخته الراهنة بناء على تحقيقها ليست هي النسخة الأصلية، وإن هناك الكثير من التحريف الذي طالها. انظر: صادق هدايت، زند وهومن يسن (كارنامه أردشير پاپكان): ١١، ٢٧.
- (٣٠) انظر: أسد الله هاشمي شهيدي، ظهور حضرت مهدي عليه السلام أز دیدگاه اسلام، مذاهب وملل جهان: ٣٥٢، انتشارات مسجد جمكران.
- (٣١) الروايات البهلوية. يعود تأليف هذا الكتاب بدوره إلى القرن الهجري الثالث.
- (٣٢) انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٩: ٢٩، انتشارات مكتبة المرعشي النجفي.
- (٣٣) الحر العاملي، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ٥: ٢٠٩؛ الطوسي، كتاب الغيبة للحجة: ٢٧٢، تصحيح: عبد الله الطهراني، وعلي أحمد ناصح، انتشارات دار المعارف الإسلامية، طبعة عام ١٤١١هـ.
- (٣٤) انظر: المصدر السابق ٥: ٥٣.
- (٣٥) انظر: السيد هاشم البحراني، المحجة في ما نزل في القائم من الحجة، حيث ذكر هناك أكثر من ١٢٠ آية من القرآن في ما يتعلق بالمهدي الموعود.
- (٣٦) الشريف الرضي، نهج البلاغة، الكلمات القصار، الحكمة رقم ٢٠٩، تصحيح: محمد بن الحسين صبحي الصالح، انتشارات هجرت، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٣٧) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٩: ٢٩.
- (٣٨) انظر: السجستاني، مناقب الشافعي، هامش اسم محمد بن خالد الجندي، الراوي لحديث (لا مهدي إلا عيسى بن مريم) المخلوق؛ الكنجي الشافعي، البيان في أخبار صاحب الزمان، آخر الباب الحادي عشر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٩: ١٢٥.
- (٣٩) انظر على سبيل المثال: أخبار المهدي، لعباد بن يعقوب الراونجي (٢٥٠هـ)؛ والأربعون في المهدي، ونعت المهدي، ومناقب المهدي، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الإصفهاني (٤٣٠هـ)؛ والبيان في أخبار صاحب الزمان، لمحمد بن يوسف الكنجي الشافعي (٦٥٧هـ)؛ وغيرها من الكتب الأخرى.
- (٤٠) انظر: علي بن عيسى الأربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ٤٧٦، تصحيح: هاشم رسولي محلاتي، انتشارات بني هاشمي (الطبعة القديمة)؛ سنن أبي داود السجستاني ٢: ٣٠٩، ح ٤٢٨٢، انتشارات دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ.
- (٤١) انظر: الأفستا، الفقرتان ٩٢ و ٩٣؛ الأفستا، فرووردين يشت، القسم ١، الفقرة ٧؛ الطوسي، كتاب الغيبة للحجة: ١٨٤.
- (٤٢) انظر: الأفستا، فرووردين يشت، الفقرة ٦٢، وفرووردين يشت، الفقرات ١٢٨ - ١٢٩؛ الأربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ٤٧٦؛ سنن أبي داود السجستاني ٢: ٣٠٩، ح ٤٢٨٢.
- (٤٣) انظر: نوشيروان، دار بار بهمن، صد در نثر وصد در بندهشن: ٣٥؛ الطوسي، كتاب الغيبة

للحجة: ٢٤٣.

(٤٤) انظر: الأفتا، فروردين يشت، الفقرة ٦٢، وفروردين يشت، الفقرات ١٢٨ - ١٢٩؛ الحرّ العاملي، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ٥: ١٠٤.

(٤٥) انظر: حميد رضا نكهبان، واكاوي أسطوره ضحّاك، فصلية أدبيات فارسي، الصادرة عن الجامعة الإسلامية الحرة في مشهد؛ جيمز دار مستير، مهدي أز صدر إسلام تا قرن سيزده: ١٨.

(٤٦) انظر: الأفتا، يشت ها، القسم الرابع عشر: الإربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ٤٧٦.

(٤٧) انظر: الأفتا، فقرة هشن، الفصل الحادي عشر، الفقرة ٦: الأفتا، فروردين يشت، الفقرة ١٢٨؛ محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة: ٢٧٩، تصحيح: علي أكبر الغفاري، انتشارات نشر الصدوق، ١٣٧٩هـ؛ الحرّ العاملي، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ٥: ١٩١.

(٤٨) انظر: رقية بهزادي، بند هش هندي، نصّ باللغة الفارسية الوسيطة (البهلوية الساسانية): ١٨١، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ١٣٦٨هـ.ش؛ علي أصغر مصطفوي، سوشيان: ١٧٦ - ١٧٧؛ الأفتا، زند بهمن يسن، الفصل ٩، الفقرات ٩ - ١٢.

(٤٩) انظر: الأفتا، يشت ها ٢، الفقرة ١٠٠؛ النعماني، الغيبة: ٢٧٩. وفي المصادر الإيرانية القديمة تمّ التعريف بخمسة عشر رجلاً وخمس عشرة امرأة من أنصار سوشيان.

(٥٠) انظر: الأفتا، يشت ١٩، الفقرة ٩٤؛ القرآن الكريم، القصص: ٥، النور: ٥٥؛ تفسير علي بن إبراهيم القمي ٢: ٨٥.

(٥١) انظر: الأفتا، زامباد يشت، الفقرتان ٩٢ - ٩٣؛ محمد باقر المجلسي، المهديّ الموعود في الجزء الحادي والخمسين من بحار الأنوار: ١١٣٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي دواني، انتشارات إسلامية.

(٥٢) السيد فضل الله مير دهقان، تطبيق دو موعود در إسلام وزرشت، اللجنة العلمية لمؤتمر العقيدة المهدوية العالمي؛ الطوسي، كتاب الغيبة للحجة: ٤٧٤؛ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ٣٨٤، تصحيح: مؤسسة آل البيت، انتشارات مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.

(٥٣) انظر: الكليني، الكافي ١: ١٧٨، باب أن الأرض لا تخلو من حجة.

(٥٤) انظر: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٢٨.

(٥٥) انظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والنحل ١: ٣٧٢.

(٥٦) انظر: أحمد أمين المصري، ضحى الإسلام: ٣٠١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس خليلي.

(٥٧) انظر: مهدي متوسليان، سوشيان ها يا موعودان نجات بخش دين زرتشت، أطروحة على مستوى الماجستير من جامعة طهران، ١٣٧٥هـ.ش؛ هاشم رضي، سوشيان موعود مزدستان زرتشتي: ١١، انتشارات بهجت، ١٣٨٩هـ.ش.

(٥٨) انظر: هاشم رضي، سوشيان موعود مزدستان زرتشتي: ١١.

(٥٩) انظر: جيمز دارمستير، مهدي أز صدر إسلام تا قرن سيزده: ٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جهان سوز، انتشارات چاپ رنگين، ١٣١٧هـ.ش.

(٦٠) انظر: سيد رضي موسوي گيلاني، مهدويت أز ديدگاه دين پژوهان غربي، انتشارات بنياد

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- فرهنگي حضرت مهدي موعود، ط٣، ١٣٩٠هـ.ش.
- (٦١) انظر: الأفتا، هات ٤٤، الفقرة ١١.
- (٦٢) انظر: كشميري فاني (الملا محسن)، دبستان المذاهب: ٧٨، إعداد: علي أصغر مصطفوي، انتشارات ندا، ط١، طهران، ١٣٦١هـ.ش؛ ناصر مكارم الشيرازي وآخرون، تفسير نمونه (تفسير الأمثل) ١٢: ١٥، دار الكتب الإسلامية، قم.
- (٦٣) انظر: الأفتا، فنديداد، القسم ١٩: العهد القديم، التلمود والعهد الجديد، إنجيل متى، الفقرتان ٢٢ و ٣٠، نقلاً عن: تاريخ جامع مسيحيات، جان بي ناس، ترجمه إلى اللغة الفارسية علي أصغر حكمت؛ والقرآن الكريم، الجاثية: ٢٦، وغير ذلك.
- (٦٤) انظر: مهدي ملايري، تاريخ وفرهنگ إيران در دوران انتقال از عصر ساساني به عصر إسلامي ٦: ٣٢٦، انتشارات توس، ط١، ١٣٧٩هـ.ش؛ عبد الرحيم گواهي، جهان مذهبي آديان در جوامع امروز، نشر فرهنگ إسلامي، ط١، ١٣٨٤هـ.ش؛ القرآن الكريم، المؤمنون: ١٠٠.
- (٦٥) انظر: الأفتا، هات ٥١، الفقرة ١٣، والقسم ١٣٠ - ١٣١: المجلسي، بحار الأنوار ٨: ٦، باب الصراط.
- (٦٦) انظر: فرهنگ مهر، ديدي نو از ديني كهن، انتشارات جامي، ط١، طهران، ١٣٧٤هـ.ش؛ العهد القديم، المزامير، ١٣: ٨٨؛ ميدراش تهيلم، المرتبط بالفقرة السابعة من المزمور ١١: ٥١؛ العهد الجديد، إنجيل متى، ٢٦: ٤١ - ٤٦، نقلاً عن: فرهنگ آديان جهان، تأليف: هينلز جان آر، مركز مطالعات وتحقيقات آديان ومذاهب، ١٣٦٨هـ.ش؛ القرآن الكريم، فاطر: ١.
- (٦٧) انظر: كريستيان سن به آرثر، إيران در زمان ساسانيان: ٥٩، انتشارات ديني كتاب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رشيد ياسمي، مقالة (أوصاف وياري گران خداوند در أوستا وعهد عتيق)، بقلم: حسين حيدري ومحمد آقاجاني، مجلة آديان وعرفان، صيف عام ١٣٩١هـ.ش.
- (٦٨) انظر: عباس قدياني، فرهنگ جامع تاريخ إيران، انتشارات آرون، نرم أفزار تاريخ إيران إسلامي ٢: ٨٤٦؛ إحسان يار شاطر، حضور إيراني در جهان اسلام، انتشارات مرواريد، ١٣٨١هـ.ش؛ القرآن الكريم، البقرة: ١٨٣.
- (٦٩) انظر: العهد القديم، كتاب النبي دانيال: ١٥٦٧، الفقرة: ١ - ٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فاضل خان الهمداني؛ العهد القديم، أشعيا، الباب ١١، الفقرات ١ - ٨، والباب ٤٢، الفقرات ١ - ٢٠؛ العهد الجديد، إنجيل مرقس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الباب ١٦، الفقرات ١٣ - ٢٣؛ الإربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ٤٧٦.
- (٧٠) انظر: ناصر مكارم الشيرازي وغيره، تفسير نمونه (تفسير الأمثل) ١٦: ١.
- (٧١) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٤: ٢٥٤، انتشارات مؤسسة البعثة، ١٣٧٤هـ.ش.
- (٧٢) انظر: السجستاني، مناقب الشافعي، ذيل اسم: محمد بن خالد الجندي راوي حديث (لا مهدي إلا عيسى بن مريم) المختلق؛ الكنجي الشافعي، البيان في أخبار صاحب الزمان، آخر الباب ١١: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٩: ١٢٥.

- (٧٣) كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي ٢: ٥٦٧، انتشارات الهادي، ١٤٠٥هـ.
- (٧٤) المجلسي، بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة ٢٣: ٢٥٧، انتشارات دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ؛ مهدي الفتلاوي، مع المهدي المنتظر في دراسة مقارنة بين الفكر الشيعي والسني: ١٦، انتشارات الدار الإسلامية، بيروت، ٢٠٠١م.
- (٧٥) تاريخ الديانة الزرادشتية.
- (٧٦) ماري بويس، تاريخ كيش زرتشت ٢: ٧٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: همايون صنعتي زاده، انتشارات سترده، طهران، ١٣٩٣هـ.ش.
- (٧٧) انظر: المصدر السابق ١: ١٣٩؛ فرهنگ جامع تاريخ إيران ١: ١٥٣.
- (٧٨) انظر: ماري بويس، تاريخ كيش زرتشت ٣: ٣٨.
- (٧٩) نقلاً عن مقال: (تأثير بينش زرتشت بر فرهنگ بشري در نگاه أنديشمندان جهان) (مصدر فارسي).
- (٨٠) سطوع وأفول الديانة الزرادشتية.
- (٨١) أورسي زينر، طلوع وغروب زرتشتي گري، ترجمه إلى اللغة الفارسية: تيمور قادري، انتشارات أمير كبير، ط٣، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٨٢) إبراهيم پور داوود، یادداشتهاي کات ها: ٣٠٣، انتشارات أساطير، ط١، طهران.
- (٨٣) انظر: جان بي ناس، تاريخ جامع أديان: ٤٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي أصغر حکمت، انتشارات پيروز وانتشارات علمي فرهنگي.
- (٨٤) انظر: ماري بويس، تاريخ كيش زرتشت ٣: ٣٨.
- (٨٥) انظر: أورثر كريستيان سن، إيران در زمان ساسانيان: ٩٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رشيد ياسمي، انتشارات دنياي کتاب، ١٣٦٨هـ.ش.
- (٨٦) انظر: أورس زينر، مغان: ٢١؛ جيمز دارمستيتير، مهدي أز صدر إسلام تا قرن سيزده: ٤ - ٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جهان سوز؛ أورثر كريستيان سن، إيران در زمان ساسانيان: ١٦٣ - ١٦٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رشيد ياسمي.
- (٨٧) انظر: المصدر السابق: ٢١٠.
- (٨٨) في العهد الساساني تمّ ابتكار أبجدية من الزبورية والبهلوية، كتب بها الأفستا، وتمّت تسمية هذه الأبجدية بالأبجدية الأفستائية أو دين دبيرة. المعرب.
- (٨٩) انظر: إبراهيم پور داوود، کهن ترين کتاب آسماني در زمان ایران باستان: ٤٥٧، انتشارات دنياي کتاب، ط١٠، طهران، ١٣٩٣هـ.ش.
- (٩٠) انظر: إبراهيم پور داوود، گات ها: ٤٩.
- (٩١) النصوص الشرقية والتراث الزرادشتي.
- (٩٢) هاشم رضي، متون شرقي وسنتي زرتشتي ١: ٢١، انتشارات بهجت.
- (٩٣) أورسي زينر، طلوع وغروب زرتشتي گري: ٣٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: تيمور قادري.
- (٩٤) (إيران في الحقبة الساسانية).

- (٩٥) أورثر كريستيان سن، إيران در زمان ساسانیان: ٩٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رشید باسمی.
- (٩٦) إحسان یار شاطر، حضور ایرانی در جهان اسلام: ٣٢، انتشارات مروارید، ١٣٨١ هـ.ش (مصدر فارسی).
- (٩٧) نقلاً عن: ستیز وستایش: ٨٠؛ مقالة بشأن دينكرت، بقلم: محمد رضا نظري.
- (٩٨) (سوشيانيت المنقذ الإيراني، بشأن الكتابات الزرادشتية واختلاق رواياتها).
- (٩٩) سيد حسن آصف آگاه، سوشيانيت منجي إيرانويج: ٢٥٧، انتشارات آینده روشن.
- (١٠٠) فرهنگ مهر، ديدي نو از ديني كهن: ١٠٩، انتشارات جامي، ط١، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش.
- (١٠١) المصدر السابق: ٣٢.
- (١٠٢) انظر: إحسان یار شاطر، حضور ایرانی در جهان اسلام: ٣٤، ١٣٨١ هـ.ش (مصدر فارسی).
- (١٠٣) شاؤول شاخ، از ایران زرتشتي تا اسلام: ٣٤٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى ثاقب فر، انتشارات ققنوس، ١٣٨١ هـ.ش.
- (١٠٤) انظر: هاشم رضي، متون شرقي وسنتي زرتشتي ١: ٢١، انتشارات بهجت.

نقد برهان اللطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة

(*) الشيخ أمير غنوي

(**) أ. محمود زارعي بلشتي

ترجمة: حسن بن مطلق

المقدمة —

كانت قاعدة اللطف ولا تزال موضع اهتمام جميع المتكلمين الإسلاميين منذ العصور الأولى، ومنهم مَنْ أفرد بعض الكتب في موضوع هذه القاعدة، حيث نجد مختلف الأبحاث في صحتها، والنتائج المترتبة عليها. وتكمن أهمية هذه القاعدة في الآثار المترتبة عليها، من قبيل: وجوب التكليف الشرعي، ووجوب بعث الرسل، ووجوب عصمة الأنبياء، ولزوم الوعد والوعد، وبحث الشرور (حُسن الآلام الابتدائية)^(١). إن هذه القاعدة متفرعة عن الحُسن والقُبْح العقليين^(٢). وإن الشرح المبسط لهذه القاعدة هو أن الله سبحانه وتعالى يجب أن يتلطف على عباده، ولكن هل كلُّ لطف واجب؟ وما هو المراد من اللطف ووجوبه على الله تعالى؟ وما هي طرق تشخيص اللطف الواجب؟ وما هي أدلة هذه القاعدة؟ وهل هناك جذور لهذه القاعدة في القرآن الكريم والسنة المطهرة؟ وما هي هواجس العلماء في هذا البحث؟ ولماذا يصرون على الدفاع عن هذه القاعدة أو مخالفتها؟ وما هي الانتقادات التي تمَّ إيرادها على هذه القاعدة؟ وما مدى قوّة هذه الانتقادات؟ وهل يمكن لنا أن نغلق ملفّ هذه القاعدة بعد ذكر بعض الأمثلة على سبيل النقض، دون الإجابة عن هذه الأسئلة؟

(*) أستاذ مساعد في مركز الثقافة والفكر الإسلاميّ للأبحاث في قم.

(**) باحث في مجال الفلسفة والكلام الإسلاميّ.

إن اللطف باختصار؛ حيث يساعد المكلف على طاعة الله - بمعنى أنه يقرب العبد من القيام بالعبادات -، يُسمّى مقرباً، وإذا حصل بفقده نقض للغرض - أي إذا لم يُؤتَ بالعبادة من دونه، أو تمّ تحصيل العبادة بوجوده - يُسمّى محصلاً. وسوف يأتي أن المراد من اللطف في هذه القاعدة هو المعنى الثاني. وسوف نسعى في هذا المقال إلى الإجابة عن الأسئلة المتقدمة، من خلال بيان جميع النظريات المطروحة بشأن تعريف اللطف، وقاعدة اللطف، وأدلتها، والاعتراضات الهامة عليها، عرضاً وتبويماً، لننتقل بعد ذلك إلى الاستدلال على الرأي المختار. وفي نهاية المطاف نذكر الدليل العقلي على إثبات نصب الإمام على أساس قاعدة اللطف، وردّه. يقوم التأكيد في هذا المقال على أدلة عدم إمكان الاستناد إلى قاعدة اللطف، وكذلك على مناقشة أدلة هذه القاعدة على صيغة الشكل الأول من القياس. وباختصار يمكن القول: إن أدلة قاعدة اللطف مجروحة، أو إنها في الحد الأدنى لا يمكن التعويل عليها في إثبات مصاديق اللطف، وبذلك تكون الآثار والنتائج المترتبة على هذه القاعدة باطلة.

ما هو اللطف؟ —

جاء في كتب اللغة أن «اللطف» يعني: البرّ، والإكرام، والرفق، والمداواة، والمودة، والرأفة، والإهداء^(٣).

وقد ورد استعمال اللطف في الآيات والروايات كصفة لله سبحانه وتعالى، بمعنى: العلم النافذ، والتترُّه عن التجسيم، وعدم إمكانية إدراك كنه الله، ودقة الصنع، والتدبير، والإحسان والجود^(٤).

واللطف في مصطلح المتكلمين على قسمين، وهما: اللطف المحصل؛ واللطف المقرب. كما أن للطف تعاريف أخرى، سنأتي على ذكرها تباعاً. واللطف صفة فعل الله المنبثق عن الحكمة أو الجود والإحسان^(٥).

اللطف المقرب —

لقد تمّ تعريف اللطف المقرب على النحو التالي: «اللطف هو ما يكون المكلف

معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌ في التمكين، ولم يبلغ حدَّ الإلجاء»^(٦).

إن أساس هذا التعريف هو التقريب نحو الطاعة، وعليه إجماع كافة المتكلمين من العدلية تقريباً^(٧).

وهناك مَنْ تجاهل ذكر قيدَي الإلجاء والتمكين أو أحدهما في تعريفه؛ وذلك لأنهم يعتبرون قوام التعريف بالمقرّبية إلى الطاعة، وأضافوا قيداً آخر. واللاهيجي ذكر جميع القيود مرةً واحدة^(٨)، وفي موضعٍ آخر^(٩) أثر عدم الإشارة إليها. إن بعض المعتزلة لم يذكروا قيدَي التمكين والإلجاء في تعاريفهم، ومن بين هذه التعاريف ما يلي:

«ما يقرب من الطاعة، ويقوي داعيه إليها»^(١٠).

«اللفظ ما يقرب العبد من الطاعة، ويبعده عن المعصية»^(١١).

«ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح»^(١٢).

إن اللفظ في مصطلح القوم عبارة عن الأمر الذي يقرب المكلف من الإتيان بالتكليف.

وهناك مَنْ لم يأت بقيد الإلجاء أيضاً، واعتبر ذلك زائداً. ومن هنا فقد اعتبر المقرّبية من الطاعة جنساً في التعريف، وشرط عدم التمكين فضلاً في التعريف^(١٣). كما أن بعض المعتزلة بدورهم لم يشيروا إلى قيد شرط التمكين^(١٤).

الحق هو أن «اللفظ» جنسٌ، و«المقرّبية من الطاعة» فصلٌ في التعريف، وأما القيدان الآخران فهما زيادةٌ توضيحية؛ لأن شرطية عدم التمكين هو من لوازم المقرّبية؛ إذ لو لم يكن التمكين موجوداً لن يكون هناك تكليفٌ حتّى يكون هناك موردٌ للتقريب. ولذلك فإن فرض التقريب يقوم على شرط عدم التمكين. وحيث إن الطاعة أمرٌ اختياري فالشرط في تحققه عدم الإلجاء. وسوف نبحث في هذه المقالة مختلف تعاريف اللفظ.

اللفظ المحصل —

إن اللفظ المحصل هو الذي بوجوده يُقدم المكلف على الطاعة باختياره، ومن

دونه لا يُقبل على الطاعة. وإن عنصر الاختيار في التعريف هو للامتياز من شرط تمكّن التكليف؛ إذ إن الطاعة لا تتحقق من دون تحقق الشرط، إلا أن الشخص في مثل هذه الحالة مجبرٌ على عدم الطاعة: «هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يُطع، مع تمكّنه في الحالين»^(١٥).

أما التعاريف الأخرى فلا تختلف عن التعريف المتقدم كثيراً، وهي من قبيل: «اللطف أمرٌ يفعله الله تعالى بالمكلف، لا ضرر فيه، يعلم عند وقوع الطاعة، ولولاه لم يُطع»^(١٦).

- «أن يقع عنده الواجب، ولولاه لم يقع، فيسمى توفيقاً»^(١٧).

- «هو كلّ ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنّب القبيح»^(١٨).

- «إن اللطف هو ما يُختار عنده الفعل الواجب أو الامتناع من القبيح»^(١٩).

- «اعلم أن اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى: ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة؛ ولولاه لم يختَره»^(٢٠).

كما أن القول المنسوب إلى المعتزلة هو: «ما يختار عنده المكلف الطاعة، ويسمى توفيقاً، أو يختار عنده ترك القبيح، ويُسمى عصمة»^(٢١).

قوام تعريف اللطف المحصل يكون بقيد: «إن كان تقع الطاعة، ولولاه لم يُطع».

إن اللطف المحصل يختلف عن شرائط التكليف والتمكين. وإن قيد الاختيار في التعريف المتقدم إنما هو للفرق بين اللطف وشرط التمكين؛ فتارة يتم اختيار الطاعة دون وجود لطف؛ وأما من دون شرط التمكين فلا تحصل طاعة. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «حال المكلفين قد تختلف في ذلك؛ ففيهم مَنْ يختار ذلك من دون لطف؛ وفيهم مَنْ يعصي على كلّ حال؛ وفيهم مَنْ اللطف يدعوه إلى اختياره على وجهٍ لولاه كان يعصي»^(٢٢).

إن الذي له حظٌّ في التمكين - بناء على المصطلح المتقدم - ليس هو اللطف. قال العلامة الحلي في (كشف المراد): «وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده؛ لأن اللطف أمر زائد على التكليف، فهو من دون اللطف يتمكّن بالتكليف من أن يطيع

أو لا يطيع. وليس كذلك التكليف؛ لأنَّ عنده يتمكّن من أن يطيع، وبدونه لا يتمكّن من أن يطيع أو لا يطيع. فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً^(٢٣).

لقد تمّ التصريح هنا والتأكيد على أن اللطف المحصّل هو غير التكليف، وغير شرط التكليف. ففي البداية تتوفّر شرائط التكليف، ثم التكليف، وبعده اللطف. ومن هنا فإن الأمور التي تُعدّ شرطاً في تحقّق أصل التكليف، من قبيل: العقل والبلوغ، ليست من اللطف المقرّب أو المحصّل.

إن المتكلّمين في ما يتعلّق بذكر هذين النوعين من اللطف ليسوا على وتيرة واحدة^(٢٤). فإن جميع العدلية قد ذكروا اللطف المقرّب. وفي كتاب الياقوت، رغم ذكر اللطف المحصّل فقط في قسم التعريف، إلّا أنه في إثبات الإمامة ذكر اللطف المقرّب وتعريفه، قائلاً: «الإمامة واجبة عقلاً؛ لأنها لطف يقرب من الطاعة، ويبعد من المعصية»^(٢٥).

وقد اكتفى بعض المتكلّمين بذكر اللطف المقرّب فقط^(٢٦)، وهناك من فسّر اللطف بمعنى الجود والإحسان والكرم أيضاً، وقالوا بأن القاعدة ثابتة له^(٢٧). ولو اعتبرنا كتاب (النكت الاعتقادية) من تأليف فخر المحققين، وليس الشيخ المفيد^(٢٨)، فعندها لا يكون قد ذكر أيّ واحد من اللطفين المذكورين^(٢٩). إن عدم الإشارة إلى أحد هذين اللطفين المذكورين لا يشكل دليلاً على عدم قبوله، بل إن عموم العدلية قائلون بهذين النوعين من اللطف. وبالالتفات إلى المصادر المتقدمة، فإن سياق الكلام، ومنه الأمثلة والأدلة المذكورة بشأن قاعدة اللطف - والذي تقدّم في قسم التقارير من هذه المقالة -، وكذلك بالالتفات إلى معنى هذين القسمين من اللطف، يكون المدعى المتقدم ثابتاً. وإن المثال الذي يتمّ ذكره في جميع الكتب هو: الضيف. فلو علمنا أن ضيفاً لن يحضر في المضيف إذا لم يجد نوعاً من الترحيب في الكلام وحسن الوفادة وجب على المضيف وصاحب الدعوة أن يقوم بواجب إكرام هذا الضيف والترحيب به، وإلّا كان في عدم إكرامه نقضاً للغرض. وهناك من ذكر هذا المثال في سياق الاستدلال على قاعدة اللطف^(٣٠). إن قيد نقض الغرض يذكره جميع المتكلّمين تقريباً

إلى جانب بيان اللطف، مع ذكر المثال على هذا القيد، الأمر الذي يثبت أن مرادهم لم يكن كل لطف، بل مرادهم هو خصوص اللطف المقرب، الذي يستوجب عدمه العصيان ونقض الغرض. وبذلك يكون عبارة أخرى عن قولهم: «إن كان تقع الطاعة، ولولاه لم يُطع» في تعريف اللطف المحصل. وبالالتفات إلى أن تأليف كتاب (الياقوت) كان سابقاً لعصر الشيخ المفيد، وقد قام تلاميذه، من أمثال: السيد المرتضى في كتاب الذخيرة، والشيخ الطوسي في كتابه الاقتصاد، بتناول مفهوم اللطف الاصطلاحي، يثبت أن الشيخ المفيد كان بدوره ناظراً إلى اللطف الاصطلاحي أيضاً. إن ذكر قيد العبث في دليل الشيخ المفيد على قاعدة اللطف يثبت أنه يرى أن مبنى هذه القاعدة هو الحكمة أيضاً؛ لأنه يعتبر قبح نفي الغرض؛ إذ يقول: «لاستحالة تعلق وصف العبث به أو البخل والحاجة. وهذا مذهب جمهور الإمامية والبغداديين كافة من المعتزلة»^(٣١).

وهناك تعريف آخر لخصوص اللطف المقرب، وهو: «القيام بما يكون محصلاً لغرض التكليف، بحيث لولاه لما حصل الغرض منه». وقيل في تعريف خصوص اللطف المحصل: «القيام بالمبادئ والمقدمات التي يتوقف عليها تحقق غرض الخلقة»^(٣٢).

إن هذا التعريف غير مسبوق، ولا مقبول^(٣٣). وبالالتفات إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦) يكون الغرض من الخلق هو العبادة (الطاعة)، والمراد من التكليف هو الطاعة (العبادة) أيضاً. وعليه لا فرق بين الغرضين والغايتين، ولذلك لا يكون هناك فرق بين التعريفين.

وهناك مَنْ عرّف اللطف بأنه «إعطاء كل ذي حق حقه»، أو «بيان المصالح والمفاسد»، أو «مطلق الإحسان والإكرام والإنعام»، وقال بثبوت القاعدة بالنسبة إلى هذه المعاني أيضاً^(٣٤). وقد اختار الشيخ المفيد المعنى الثالث. بيد أن المعنى الثاني هو في الواقع شرط التكليف، والمعنى الأول هو العدل، ولم يقل به أحد من المتكلمين.

وظاهر بعض العبارات يدل على عدم التفريق بين قاعدة اللطف وقاعدة الأصلح، ومن هنا فإنهم يذكرونهما في موضع واحد^(٣٥).

ما هو نوع الارتباط والاختلاف بين هذين النوعين من اللطف؟ إن اللطف المقرب

أعمّ مطلقاً من اللطف المحصّل. فإن اللطف المحصّل لطفٌ مقربٌ، بحيث إن كان تقع الطاعة، ولولاه لم تقع. وبعبارة أخرى: إن المقريّة جنسٌ، والقيّد الأنف فصله. وكما تقدّم أن ذكرنا فإن لازم كلام المتكلّمين - ومن ضمنه الأمثلة وأنواع الاستدلال - يشكّل دليلاً وشاهداً على تأييد الادّعاء المتقدّم، وأن مرادهم من اللطف في قاعدة اللطف هو اللطف المحصّل. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن كتاب الياقوت في تعريفه للطف يشير إلى اللطف المحصّل فقط، إلّا أنه في وجوب نصب الإمام يستدلّ لذلك باللطف المقرب. فكيف يتمّ رفع هذا التناقض؟ وبالتالي ما هو مراد الكاتب من اللطف؟ إن قيد «يختلّ» في استدلاله يمثل عبارة أخرى لقيّد «لولاه لم يُطع» في تعريف اللطف المحصّل. ومن هنا يكون مراده من اللطف هو اللطف المقرب الذي يحمل خصائص اللطف المحصّل. وبعبارة أخرى: إنه يرى اللطف المحصّل نوعاً من اللطف المقرب؛ إذ يقول: «الإمامة واجبة عقلاً؛ لأنها لطفٌ يقرب من الطاعة، ويُبعد من المعصية، ويختلّ حال الخلق مع عدمها»^(٣٦).

إن الألف واللام في عبارة: «وقد يكون اللطف» - الواردة في كتاب (كشف المراد) - بعد تعريف اللطف المقرب هي للعهد الذكري، وتعود إلى اللطف المقرب المذكور في الهامش المتقدّم؛ وذلك أولاً: لأن مثال دعوة الضيف مصداقٌ للطف المقرب أيضاً، ولم يذكر للطف المقرب مثالاً آخر؛ وثانياً: إن القيود المستعملة في نصّ المثال - كما سبق أن ذكرنا - هي ذات القيود المذكورة في تعريف اللطف المحصّل؛ وثالثاً: إن الاستدلال الذي ذكر لقاعدة اللطف - بالالتفات إلى التقرير الثالث لهذه المقالة - لا ينطبق على اللطف المقرب، وإنما ينسجم مع اللطف المقرب إذا كان محصّلاً.

وكذلك بالالتفات إلى التقارير الثلاثة الأولى للدليل على قاعدة اللطف ونقدها في هذا المقال لا تكون هذه القاعدة ثابتةً للطف المقرب البحت. وهناك مَنْ صرّح بهذا الادّعاء: «فليس هنا لطفان مختلفان، بل كلاهما في الحقيقة أمرٌ واحد، غير أنه إن ترتبت عليه الطاعة يكون محصّلاً، فكونه مقرباً فعل الله سبحانه، وأما كونه محصّلاً فهو أمرٌ انتزاعيٌّ يُنتزَع منه بعد حصول الغاية»^(٣٧).

لماذا تمّ تقسيم اللطف إلى هذين القسمين فقط، ولم يذكر له قسمٌ آخر؟ وما

هو الدليل أساساً على طرح هذين اللطفين؟ وما هو الوجه في تسميتهما؟ يجب القول في الجواب: إن اللطف الحقيقي يجب أن يكون منسجماً مع الخلق والكمال الغائي للإنسان، وأن يقربه من هذا الكمال. إن كمال الإنسان - في رؤية القرآن والسنة والعقل - يكمن في التقرب من الله، وذلك من خلال العبادة (الطاعة)^(٣٨). ولذلك فإن قوام كل لطف يكمن في المقربية إلى الطاعة، أي كل ما يسهل الطاعة. يقوم مبنى قاعد اللطف على أن الطاعة إذا لم يكن اللطف من دونها ممكناً فإن الحكمة أو الجود الإلهي يقتضي ضرورة هذا اللطف^(٣٩). إن كل ما يقرب الإنسان من كماله لطف، وحيث يكمن كمال الإنسان في عبادة (طاعة) الله يكون كل ذلك من الألفاظ المقربة. ومن هنا حيث يكون محل بحث المتكلمين في المرتبة الثانية بعد تحقق شرائط التكليف، ولا يجدون مندوحة من طرح هذين اللطفين، اللذين لهما في الواقع حقيقة واحدة. وعليه في إطار هذا البحث (ضرورة اللطف لإمكان الطاعة) فإن كل لطف آخر يمكن افتراضه يعود إلى هذا المعنى. ويبدو من بعض شيوخ المعتزلة أنهم كانوا يعتبرون قاعدة اللطف في مطلق اللطف، دون التفريق بين أنواعه. ومن هنا فإن تقسيم اللطف إلى المقرب والمحصل، واختلاف القاعدة في هذا الشأن، قد ظهر في مرحلة لاحقة^(٤٠).

ومن الجدير بالذكر أن هذين النوعين من اللطف (المقرب والمحصل) في التعاليم الكلامية الإسلامية لا ربط لهما بنوعي اللطف في التراث المسيحي، أي اللطف الأزلي^(٤١) أو الابتدائي^(٤٢)؛ واللطف الثانوي^(٤٣)، بل هما مختلفان تمام الاختلاف. فاللطف الثانوي - خلافاً للطف الابتدائي - يمثل نوعاً من مكافأة الله لعباده تجاه عملهم وإيمانهم.

وهناك للطف في التراث المسيحي ثلاثة تفسيرات مختلفة^(٤٤).

ما هي قاعدة اللطف؟

إن نص قاعدة اللطف يقول: «إن كل لطف واجب على الله»^(٤٥). وبطبيعة الحال لا شك في صحة هذه القاعدة على نحو الموجبة الجزئية؛ إذ هناك الكثير من مصاديق

اللفظ، ولا رَيْبَ في أن الله؛ طبقاً للأدلة العقلية والنقلية، لطيف^(٤٦)، وأن لطفه دائمٌ على العباد. وكلٌّ مَنْ يعرف نفسه لا يشكُّ لحظةً واحدةً في لطف الله: «مَنْ عرف نفسه» بأنه لم يرتكب بعض التكاليف إلا باللفظ، وهو ما يقربه إلى الطاعات ويبعده عن المنهيات، «فقد عرف ربه» بأنه يجب عليه اللطف، وإلا يكون ناقضاً له^(٤٧). ومحلُّ البحث في كَلِيَّة هذه القاعدة.

توضيح موضوع قاعدة «اللفظ» —

تقدّم توضيح المراد من اللطف بالتفصيل في القسم الخاصّ ببيان معنى اللطف، وقلنا هناك: إن لازم كلام المتكلمين هو أن هذه القاعدة خاصّة باللفظ المحصل، بمعنى اللطف المقرّب الذي «إن كان تقع الطاعة، ولولاه لم يُطع». وسوف نذكر في بيان ونقد التقريرين الأولين أن استعمال هذه القاعدة بشأن اللطف المقرّب البَحْت ليس صحيحاً. وقد صرّح البعض بهذا المدعى؛ إذ قال: «إن القول بوجوب اللطف في المحصل أوضح من القول به في المقرّب»^(٤٨).

وهناك - بطبيعة الحال - مَنْ اعتبر جريان هذه القاعدة لللفظ بمعنى الجود والكرم والإحسان الإلهي أيضاً^(٤٩). إن هذا المعنى من اللطف، الذي له مَنْ يخالفه «الظاهر لا»^(٥٠)، سوف نعمل على نقده في قسم التقارير. كما سنأتي في قسم نقد استعمال هذه القاعدة على تناول بحثٍ بشأن المراد من اللطف، وما إذا كان المراد منه هو اللطف الواقعي والحقيقي (مقام الثبوت) أو اللطف العلمي (مقام الإثبات)؟

توضيح محمول قاعدة «الوجوب» —

إن الوجوب في هذه القاعدة بمعنى الوجوب عن الله، وليس الوجوب على الله^(٥١). إن الوجوب هنا ليس بمعنى تحديد التكليف والإلزام والإجبار، بل بمعنى الضرورة الناشئة من اتصاف الله بالحكمة أو الجود. كما استعمل بمعنى ما يكون تركه مستحقاً للذم أيضاً: «وفسّروا الوجوب عليه بأنه لا بُدَّ^(٥٢) أن يفعله؛ لقيام الداعي، وانتفاء الصارف، وتارةً بأن لتركه مدخلاً في استحقاق الذم»^(٥٣).

توضيح نسبة الحمل في قاعدة «الواجب» —

إن الحكم بوجوب هذه القاعدة يعود بجذوره إلى قاعدة الحُسْن والقُبْح العقليّين، فهي من لوازمها^(٥٤). إن وجوب اللطف بمعنى أنه إذا كان الشيء واجباً بوصفه مصداقاً للطف أمكن الحكم بوجوده. كما يعود طرح هذه القاعدة بجذوره إلى الآيات والروايات أيضاً^(٥٥).

المخالفون لقاعدة اللطف —

يمكن تقسيم الانتقادات على قاعدة اللطف إلى أربعة أقسام، وهي:

أ. انتقاد متن القاعدة.

ب. الانتقادات التي تستهدف مضمون الاستدلال على القاعدة (مقدّمات القياس).

ج. الانتقادات النازرة إلى نتائج ولوازم هذه القاعدة.

د. الانتقادات التي لا تعنى بدراسة ومناقشة أدلة هذه القاعدة، بل ترى الاستناد إلى هذه القاعدة وتوظيفها مخدوشاً.

وفي هذا المقال يتمّ التأكيد على القسم الثاني والرابع.

أ. نقد نص القاعدة —

لقد تصوّر الأشاعرة أن المراد من المحمول (الوجوب) أنه يعني «واجب على الله»^(٥٦). ولذلك فإنهم اعترضوا على هذه القاعدة، وخالفوها. وكما ذكرنا فإن هذا التصوّر خاطئ؛ لأن المراد هو أنه «واجب عن الله». كما أن الأشاعرة؛ بسبب مخالفتهم للحُسْن والقُبْح العقليّين^(٥٧)، لا يرتضون نسبة المحمول إلى الموضوع في متن القاعدة أيضاً.

ب. نقد الاستدلال بمضمون القاعدة —

في ما يتعلّق بمخالفة قاعدة اللطف سعى بعضهم إلى نقد أدلة هذه القاعدة^(٥٨).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

وإنّ جزءاً من هذه المقالة يتعرّض إلى نقد هذه الأدلة.

ج. نقد لوازم القاعدة —

هناك مَنْ عمل على إبطال قاعدة اللطف من خلال التركيز على لوازمها. وقد استفيد في إبطال القاعدة من القياس الاستثنائي، على النحو التالي: إذا كانت قاعدة اللطف صادقة فلها لوازم، وبما أن هذه اللوازم باطلة بأجمعها يكون الملزوم - الذي هو القاعدة - باطلاً أيضاً.

وبعض هذه اللوازم عبارة عن: الإخبار عن شقاء بعض الأشخاص (مثل: أبي لهب) في القرآن، ووجوب وجود معصوم في كلّ عصر، وعدم ارتكاب أيّ إنسان للمعصية، وما إلى ذلك^(٥٩).

قال بشر بن المعتمر في اعتراضه على قاعدة اللطف: «ذلك محال؛ لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح»^(٦٠)، بمعنى أنه إذا كان «كلّ لطف واجب» لوجب أن يكون لدينا ما لا نهاية له من الألفاف، وحتّى في برهة قصيرة من الزمن (ولو بمقدار ليلة واحدة) يجب أن يكون لدينا ما لا نهاية له من اللطف؛ كي تحصل لدى العبد رغبة إلى الطاعة. وليس هناك لطف إلا ويكون الله قادراً على القيام بما هو أكبر منه على المستوى الكمّي والكيفي^(٦١). ومن الواضح عدم تحقّق هذا المستوى اللانهائي من اللطف. وهذا النقد وارد بشأن اللطف المقربّ البحت. وقد يُتصوّر أن هذا النقد غير صادق بشأن اللطف المحصّل؛ لأن مصاديق اللطف المحصّل، بالالتفات إلى تعريفه، قليلة. وإن التعبير بـ «قد يكون» في كشف المراد يدلّ على قلة هذا النوع من اللطف، إذ يقول: «قد يكون اللطف محصّلاً»^(٦٢). بيّد أنه لا دليل على قلة هذا النوع من اللطف، وإنّ تعريفه لا يوجب مثل هذه المحدودية.

واللازم الآخر من هذه القاعدة هو أن مجرد كون الشيء مصداقاً للطف يقتضي وجوب تحقّقه. بيّد أن القرآن والسنة يثبتان خلاف ذلك؛ فإن الألفاف الإلهية تنزل بالتدرّج، وبحسب مقدار الشكر وسلوك العبد، وبمقدار دعائه، جزاءً ومكافأة له^(٦٣).

د. نقد توظيف القاعدة —

إن الاستناد إلى قاعدة اللطف - بغض النظر عن صحّة أدلتها - غير ممكن. ومن هنا لا تترتب أيّ ثمرة على هذه القاعدة^(٦٤). وعلى هذا الأساس يكون توظيفها في بحث النبوة والإمامة والإجماع مخدوشاً.

الدليل الأول: لنفترض أن قاعد اللطف في مقام الثبوت^(٦٥) صحيحة، إلا أنه ليس هناك من طريق إلى الكشف عن مصداق اللطف في مقام الإثبات. وبعبارة أخرى: إذا كان ملاك اللطف هو اللطف الواقعي فإن ما يراه الإنسان لطفاً قد لا يكون لطفاً في الواقع أيضاً؛ وذلك لعدم علم الإنسان بجميع المصالح والمفاسد، إلا إذا كان علمه من قبيل: اليقين المنطقي^(٦٦). بيد أن هذا النوع من اليقين متعذّر عادةً، وبالتالي فإنه لا يحصل على غير اليقين العرّي في أو النفسي^(٦٧). يذهب بعض المحقّقين إلى الاعتقاد بأن اللطف بحسب النظام أمرٌ كليّ وشامل لما (قبل الدنيا، والدنيا، وما بعد الدنيا)، ولذلك لا يمكن الاستناد إلى قاعدة اللطف في جزء من هذه المجموعة، للوصول إلى نتائج نقدها وحاضرها في الدنيا^(٦٨). إن الإنسان غير محيط بجميع مقتضيات عاقبة الشيء، ولا هو ملّم بموانع الأشياء أيضاً. كما أنه إذا كان معيار اللطف هو العلم البشري، دون واقع الأمر، فعندها لن يكون هناك دليل على وجوبه بوصفه من أفعال الله سبحانه وتعالى^(٦٩).

علينا أن ندرك أن ما كان صدورّه عن الله واجباً يكون لطفاً على نحو الحقيقة والواقع، دون اللطف بحسب تشخيصنا، ولذلك لا يمكن أن نعدّ كلّ ما نراه لطفاً واجب الصدور عن الله سبحانه وتعالى^(٧٠). ومن هنا كان أحد إشكالات الأشاعرة على قاعدة اللطف يكمن في القول بأننا لا نحيط علماً بجميع المصالح والمفاسد، ولا ندرك كافّة موانع اللطف؛ كي نستطيع الحكم بضرورة لطف ما^(٧١). إن هذا الاعتراض واردٌ. وإن جواب أمثال: العلامة الحلّي عن هذا الإشكال^(٧٢) غير صحيح.

وهناك مَنْ يرى جريان قاعدة اللطف في مقام الثبوت (الواقع) فقط^(٧٣). فإذا كان الأمر كذلك، فحيث لا يمكن للبشر تحصيل الواقع أو الوصول إلى عالم

الثبوت إلا من طريق الوحي لا يمكن أن يكون معياراً لمعرفة اللطف. وبالتالي لن تترتب ثمرة عملية على هذه القاعدة، ولذلك لن تكون قابلة للاستناد، ولا سيما في ما يتعلق بأبحاث ما قبل مقام ثبوت الوحي (ومن بينها: إثبات النبوة بهذه القاعدة).

الدليل الثاني: ربما حلّ لطف آخر محلّ ما نراه لطفاً، ولذلك لا يمكن الحكم بوجوبه^(٧٤). وعبرة فخر الدين الرازي على النحو التالي: «فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحدّ من غير تلك الواسطة».

إذا كان المراد من «الواسطة» عدم وجود ضرورة إلى إيجاد لطف خاصّ أمكن إدراج هذا النقد ضمن هذه المجموعة^(٧٥)؛ وأما إذا كان المراد نفي السببية عن الأفعال كان المراد أن غرض الله يمكن أن يتحقّق دون واسطة من قبيل: اللطف أيضاً^(٧٦).

الدليل الثالث: لو كان ملاك تشخيص اللطف هو علم الإنسان فلماذا تتحقّق بعض ما نقطع بكونه لطفاً دون البعض الآخر؟ في حين أننا لا نرى اختلافاً بينها. وإذا نسبنا عدم تحقّق هذه الألفاف إلى موانع لا نعلمها أمكن قول الشيء نفسه بالنسبة إلى الألفاف التي نحكم بوجوبها أيضاً. ولذلك لا يبقى هناك من معيارٍ لتشخيص اللطف^(٧٧). ومن هنا قد لا ندرك جميع موارد اللطف، ولا يكفي مجرد توقّعا^(٧٨).

ويمكن لنا أن نصبّ هذا الأمر في إطار قياس استثنائي كما يلي:

الصغرى (قضية شرطية): لو كانت قاعدة اللطف ثابتة (كلّ لطف واجب) فعندها سيكون تحقّق جميع مصاديق اللطف ضرورياً؛ إذ طبقاً للقاعدة العقلية «حكمُ الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد» يكون حكم جميع المتماثلات واحداً.

الكبرى (نقض التالي): إن بعض مصاديق اللطف لم تتحقّق.

النتيجة (نقض المقدّم): إن كلفة برهان اللطف غير صحيحة، ولذلك يكون برهان اللطف مخدوشاً.

إيضاح الصغرى: إن ملازمة الصغرى صادقةً بالنسبة إلى كلّ لطفٍ (سواء أكان محصلاً أم مقرباً). وبالالتفات إلى معنى الغرض تكون هذه الملازمة صادقةً بالنسبة إلى اللطف الذي يكون في تركه نقضٌ للغرض أيضاً.

ومع افتراض معيارية العلم البشري في تشخيص اللطف يمكن ذكر مثال بشأن الغيبة الكبرى لإمام العصر عليه السلام في إطار القياس التالي:

الصغرى: إن الغرض من الطاعة الوصول إلى المناط الواقعي للأحكام (العبادة).

الكبرى: إن الوصول إلى المناط الواقعي للأحكام (العبادة) في عصر الغيبة غير ممكن في الغالب.

النتيجة: إن الغرض من الطاعة غالباً ما لا يتحقق في عصر الغيبة، أي يتم نقضه.

ولذلك يحدث هنا مصداق من الغرض، وقد نقضه الله الحكيم.

توضيح الصغرى: يذهب الإمامية إلى القول بأن الأحكام الإلهية لها مناطات واقعية (أي مصالح للأوامر ومفاسد للنواهي) تكون هي العلة في صدور الأحكام. وباستثناء الموارد التي يصرح فيها الشارع بالمناط لا يمكن العلم بهذا المناط، وإن أمكن في بعض الموارد لحاظ مناط اعتماداً على الظن القوي أو الاطمئنان العرفي. إن غرض الله من طاعة الإنسان (بغض النظر عن وجود موضوعية لذات الانقياد والطاعة) هو وصول المكلف إلى المناط الخاص لكل حكم، من قبيل: حكم القصاص، بوصفه قواماً لحياة الإنسان.

توضيح الكبرى: يقول الإمامية بوجود الأحكام الواقعية ذات المناط. لذلك فإن فتوى المجتهد قد لا تتطابق مع الأحكام الواقعية بالضرورة؛ إذ من الممكن أن يخطئ. ومن هنا يعتبرون أنفسهم من المخطئة، في مقابل الأشاعرة والمعتزلة، الذين هم من المصوبة. وبالتالي فإن الإمامية يرون أنفسهم مكلفين بالأحكام الظاهرية (دون الواقعية). ومبنى هذه الأحكام هو الأمارات والأصول العملية، التي تتصف بالمنجزية والمعدنية. ودليل الإمامية في ذلك أن الوصول إلى الإمام المعصوم غير ممكن، والأمارات - ومن بينها: أخبار الثقات - من الظنون المنصوصة التي لا تورث العلم واليقين. ولذلك لا يمكن الوصول إلى الكثير من الأحكام الواقعية. كما أن الأخبار اليقينية، من قبيل: المتواترات، إنما تشكل جزءاً من الأحكام. وبالتالي فإن العلماء يختلفون في الفتوى وإصدار الأحكام، وفي أحسن الأحوال قد يكون هناك من بين

الآراء المتنوعة بشأن موضوع واحد رأي واحد هو المطابق للواقع. وعليه فإن المكلف في الغالب لا يصل إلى المناط الواقعي في العبادة والطاعة.

كما يمكن ذكر أمثلة أخرى أيضاً، من قبيل: عدم إمهال الشيطان، وتولي الإمام عليٍّ للخلافة بعد رسول الله ﷺ مباشرةً، والمدّ في عمره لأكثر مما عمر، وكذلك الأئمة من بعده، كلّ ذلك كان يمكن أن يكون لطفاً على الأمة، ولكن لم يحصل شيء من ذلك.

ومن الممكن أن تطرح في مقام الإجابة عن أمثلة النقض المتقدمة التوجيهات التالية:

- إن هذه الأمثلة ليست من اللطف في واقع الأمر.
- إن هذه الأمثلة ليست من الألفاظ الواجبة، التي هي من قبيل: النبوة والإمامة؛ ولذلك لا تجري عليها قاعدة حكم الأمثال. ومن ذلك مثلاً: إن إمهال الشيطان لطف، وليس خلاف اللطف؛ إذ إن الإنسان في مواجهته للشيطان والتغلب عليه يحصل على مزيد من الأجر. وعدم افتضاح الشيطان عند الإضلال لطف؛ لأن هبوط الإنسان إلى الأرض وفّر له أسباب التكامل.

- إن الأمثلة المذكورة لطف، ولكن حال دونها بعض الموانع.
- إن هذه الألفاظ قد تعارضت مع ألفاظ أخرى.
- إن وجود اللطف في خلاف هذه الأمثلة (من قبيل: وجود الشيطان أو الغيبة الكبرى) خاف علينا.

- إن الله لم يرَ صلاحاً في تحقق هذه الألفاظ.
- عدم تحقق هذه الألفاظ لعدم تحقق ظرفها.
- حيث لم يكتب التحقق لهذه الأمثلة يثبت أنها ليست من الألفاظ.

وفي الجواب يجب القول: إن الأدلة المذكورة من قبل المتكلمين على وجوب بعض مصاديق اللطف - التي كتب لها التحقق -، مثل: النبوة، لا تمتاز أو ليست أقوى من أدلة كون أمثالها من اللطف (من قبيل: الأمثلة الخمسة المتقدمة) أيضاً، بمعنى أن الإشكالات المطروحة على هذه الأمثلة بحيث يمكن أن تردّ بشكل آخر على

المصاديق المتَّفَق عليها من قبل المتكلمين (مثل: النبوة) أيضاً. ومن هنا إذا كان الملاك في تشخيص اللطف هو العلم البشري كان هذا الانتقاد وارداً؛ وإن كان الملاك هو العلم الإلهي فإن الوصول إلى الواقع غير ممكن. وعلى هذا الأساس لن يكون الاستناد إلى قاعدة اللطف ممكناً، ولن تكون مجدية. ومن الجدير بالذكر أن هذا الاعتراض الرابع إنما يردُّ في موضع تمَّ الاستناد فيه إلى العلم البشري، وأما إذا كان بحيث يوصل إلى الواقع، من قبيل: الاستناد إلى الوحي (من طرق أخرى) في بحث كون نصب الإمام من اللطف، فلن يكون مشمولاً لهذا الاعتراض.

معنى الغرض —

قبل بيان أدلة هذه القاعدة، من الضروري الخوض في معنى «الغرض»؛ بسبب الأهمية الخاصة التي يحظى بها هذا المصطلح، والتعبير بالغرض الإلهي في أكثر القرارات.

على الرغم من أهمية ودور الغرض في أدلة قاعدة اللطف، ودخوله في كبرى الكثير من الأدلة، إلا أنه لم يتمَّ البحث في المعنى والمراد منه كما ينبغي. إن الغرض في اللغة هو الهدف الذي يقصد في الرماية، ثمَّ استعمل بعد ذلك مجازاً في كلّ غاية: «الغرض: الهدف المقصود بالرمي، ثم جعل اسماً لكل غاية يُتحرى إدراكها»^(٧٩).

حيث يكون الله حكيماً لا يكون فعله عبثاً، ولذلك تكون له غاية. وحيث يكون حكيماً وقادراً فإنه لا ينقض غرضه^(٨٠). إن غرض الله على نحوين:

١. الغرض من خلق الوجود والعالم.

٢. الغرض من خلق الإنسان.

إن مراد المتكلمين من بيان لفظ الغرض في بحث اللطف هو «الغرض من التكليف»، ولا سيّما أن بحث اللطف قد تمَّ طرحه بعد البحث عن حُسن التكليف أو قاعدة حُسن التكليف^(٨١). كما أن الغرض الرئيس من التكليف هو العبادة (الطاعة)؛ بدلالة الآية ٥٦ من سورة الذاريات: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. و«اللام» في

كلمة «ليعبدون» للغرض، دون الغاية. وعلى هذا الأساس هناك خمسة احتمالات لمعنى الغرض في هذه الآية:

١. إذا كانت الألف واللام في الجنّ والإنس للجنس فإن غرض الله يتحقق من خلال العبادة الفعلية لعدد قليل من الناس أيضاً.

٢. وإن كانت الألف واللام للاستغراق يكون غرض الله متعلقاً بعبادة جميع الناس بالفعل. وهذا الاحتمال باطل؛ لأن هذا الغرض قد انتقض من الناحية العملية، في حين أن الله قادرٌ على تحقيق غرضه (عودة إلى الاحتمال الخامس).

٣. إذا كانت الألف واللام للاستغراق، وكان غرض الله بمعنى إمكان واستعداد العبادة، كان استعمالاً مجازياً. وحيث يكون الإمكان والاستعداد بمعنى الوصول إلى العبادة فعندها سيكون الهدف الرئيس في الواقع هو المعنى الأول، الذي هو العبادة.

٤. إذا كان الغرض معرفة الإنسان من طريق العبادة عندها سيكون الغرض الوسيط (الغرض قبل المعرفة) هو العبادة محلّ البحث، ولذلك سيعود إلى الاحتمالات السابقة^(٨٢).

٥. إذا كان الغرض هو تحقق الطاعة من نوع البشر فعندها إذا كان المراد من نوع البشر هو الجنس (الماهية) فإنه سيعود إلى المعنى الأول؛

وإذا كان المراد جميع أفراد البشر فإنه سيعود إلى المعنى الثاني؛

وإذا كان المراد إمكان الطاعة فإنه سيعود إلى المعنى الثالث؛

وإذا كان المراد من النوع أكثر الناس فعندها سيكون الغرض هو طاعة الأكثرية. وفي هذه الحالة فإن الشواهد التاريخية وآيات القرآن سوف تنافي هذا الغرض، من قبيل: إن أكثر قوم نوح عليه السلام كانوا كافرين، وإن الكثير من الأنبياء الذين تعرّضت أقوامهم - بصريح القرآن - للعذاب كان الناجون (أهل الطاعة) من هذه الأقوام في عداد الأقلية.

ومن بين الآيات التي تنافي هذا المعنى من الغرض يمكن لنا أن نذكر قوله

تعالى:

- ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف: ١٠٦).
- ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ﴾ (الروم: ٤٢).
- ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (النحل: ٨٣).
- ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يوسف: ١٠٣).
- ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (الإسراء: ٨٩)^(٨٣).
- ﴿وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الصافات: ٧١).
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: ٢٤٣).
- ﴿إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (هود: ١٧).

ولذلك لا يمكن لهذا المعنى أن يكون هو المقصود بالغرض؛

وإذا كان المراد من نوع البشر إمكان واستعداد الطاعة سيكون هذا المعنى

هو ذات المعنى الثالث.

ومن هنا سيكون المعنى المعتبر من الغرض المعنى الأول أو الثالث؛ إذ يستفاد منه في بيان ونقد برهان اللطف، بمعنى أن غرض الله يكمن في إطاعة بعض أفراد البشر، أو إمكان الطاعة من الإنسان^(٨٤). كما أن إمكان الطاعة بدوِّره على نحوين، وهما: شرط التكليف، واللطف المحصل. وكما تقدّم أن ذكرنا فإنه مع عدم وجود الشرط (من قبيل: العقل) لا تتحقّق الطاعة بالإكراه. بيد أنه مع عدم وجود اللطف المحصل لا تصدر الطاعة من المكلف بإرادته.

الدليل على قاعدة اللطف، ونقده —

إن التقريرين الأولين إنما يصحّان إذا كان المراد من اللطف في القاعدة هو اللطف المقربّ البحت، وظاهر عبارة بعض المتكلمين ذلك^(٨٥). وهناك من العبارات ما يؤكد على اللطف المقربّ الصّرف^(٨٦). وفي هذه الحالة إذا كان المراد من القاعدة هو

اللفظ المقرَّب سيكون استدلالهم بالاحتمالات (التقارير) الثلاثة قابلاً للبيان، وسنثبت حينها أن التقريرين الأولين باطلان. كما أن اللفظ المقرَّب في التقرير الثالث قد استعمل في الواقع بمعناه الخاص، أي اللفظ المحصَّل. ومن هنا لا يمكن اعتبار القاعدة صادقة بشأن اللفظ المقرَّب البَحْت. ومن خلال التدقيق أكثر في هذه الاستدلالات وسياقها، والالتفات كذلك إلى الأمثلة المستخدمة، وهكذا الدقة في معنى المحصَّل والتحصيل (واستعمالات باب التفعيل)، يتَّضح أن هذه القاعدة واردة في شأن اللفظ المحصَّل. ومن هنا تعود هذه التقارير الثلاثة إلى تقرير واحد. وإن الانتقادات الماثلة أمامنا دليل آخر على الادعاء المتقدم. إن نقد التقارير على قسمين: القسم الأول ناظرٌ إلى معنى الغرض، ولذلك يكون من المستقلات العقلية؛ والقسم الثاني ناظرٌ إلى معنى الغرض، فلا يكون مستقلاً عن النقل.

التقرير الأول —

إن قاعدة اللفظ في إطار التقرير الأول كما يلي:

الصغرى: كلُّ لطف موجبٌ لتحصيل الغرض. وكلُّ لطف مقرَّب يوجب تحصيل غرض الله تعالى (الطاعة).

الكبرى: كلُّ ما يوجب تحصيل الغرض فهو واجب، أي إن كلَّ ما يوجب تحصيل غرض الله تعالى فهو واجبٌ لو لاَّ حصل نقض للغرض.

النتيجة: إن كلَّ لطف مقرَّب واجبٌ على الله.

في المواجهة الأولى للنص الاستدلالي لدى البعض - ولا سيما استدلال أولئك الذين قيل: إن آثارهم تخلو من ذكر اللفظ المحصَّل - يبدو أنه بصدد بيان التقرير المتقدم. ومن ذلك:

«اللفظ واجب؛ لتحصيل الغرض به»^(٨٧). وكذلك: «الدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف، فيكون واجباً»^(٨٨). والصغرى مقتبسة من العبارة المتقدمة، أي «لتحصيل الغرض به»، و«يُحصل غرض المكلف». كما أن الكبرى - تبعاً للصغرى - مقتبسة من تلك العبارة أيضاً.

«إن اللطف محصلٌ لغرض المولى (الصغرى)، وكل ما يحصل الغرض فهو فرضٌ ولازم على المولى (الكبرى)، إذن فاللطف واجبٌ على الله (النتيجة)^(٨٩). وبطبيعة الحال فإن مراد هؤلاء إذا دققنا أكثر - كما تقدّم أن ذكرنا - ليس هو هذا التقرير، بل إن مرادهم هو اللطف المحصل. وبعبارة أخرى: إن لمنطوق العبارات المتقدمة مفهوماً، وسوف نبينه من خلال التقارير القادمة.

نقد التقرير الأول —

ردّ مقدمة الصغرى بشأن اللطف المقرب البحث —

هل كلّ لطف مقربٌ يوجب تحصيل غرض الله تعالى؟ هل مقربية اللطف المقرب تتوقف على حصول الغرض؟ الجواب هو النفي؛ إذ طبقاً للتعريف فإن ما هو شرطٌ في اللطف المقرب هو الأقربية، أي تقريب المكلف من الطاعة. بيد أن التقريب غير الوصول. وبعبارة أخرى: إن محمول القضية الصغرى يجب أن يكون أعمّ مطلقاً من الموضوع، ولكنه ليس كذلك، بل العلاقة القائمة بينهما في ما نحن فيه هي العموم والخصوص من وجه. فعلى الرغم من كونها مقربة، إلا أنها لا تؤدي إلى الطاعة، وإن الطاعة بدورها غير متوقفة عليها، ولذلك لن يكون لها من أثرٍ في تحصيل غرض الله تعالى، من قبيل: أن تكون هناك ألطاف وشرائط أخرى، بحيث يكون وجود وعدم لطف بعينه غير مؤثر في تحقيق غرض الله المتمثل في حصول الطاعة، ومن هنا لا تكون كلية الصغرى صادقة.

ردّ الصغرى بالانتفات إلى تحليل معنى الغرض —

طبقاً للمعنى الأول من الغرض تتحوّل الصغرى إلى العبارة التالية: إن كلّ لطف مقربٌ يؤدي ببعض المكلفين إلى الطاعة. إن هذه القضية إنما تكون صادقة إذا كان الموضوع - من الناحية المفهومية - أخصّ مطلقاً من المحمول. ولكن الأمر ليس كذلك؛ إذ كما رأينا يمكن لنا أن نتصور لطفاً مقرباً، وعلى الرغم من كونه مقرباً في ذاته لا يكون له أثرٌ في طاعة المكلف وعصيانته، بمعنى أنه لو تحقق ذلك اللطف لن يحول

دون العصيان، وإن لم يتحقق فإن أهل الطاعة لن يتحوّلوا بدونه إلى عصاة. لذلك فإن هذه الألفاظ المقرّبة لا أثر لها في العصيان والطاعة. وعلى هذا الأساس تكون كلية الصغرى مخدوشة.

وطبقاً للمعنى الثاني من الغرض تتحوّل الصغرى إلى هذه العبارة: إن كلّ لطف مقرب يؤدي إلى توفّر إمكان أو استعداد الطاعة لدى المكلف. إن هذا الإمكان إذا كان شرطاً في التكليف يكون خارجاً عن محلّ بحثنا، ولن يكون لطفاً. ومن خلال التدقيق في المعنى ندرك أن المراد هو الإمكان الموجود في اللطف المحصل؛ إذ طبقاً للتعريف فإن اللطف الذي يؤدي إلى الإمكان - الذي يتوفّر فيه عنصر الاختيار بين الفعل والترك^(٩٠) - هو اللطف المحصل، دون المقرب. ولذلك طبقاً لهذا المعنى لا تكون الصغرى صادقة أيضاً.

ردّ الكبرى—

إن كلفة الكبرى غير صحيحة. فليس تحقّق كل محصل للغرض ضروري، بل إذا تحقّق الغرض ببعض المحصّلات كان ذلك كافياً، بمعنى أن الغرض لا ينتقض في مثل هذه الحالة.

التقرير الثاني—

إن قاعدة اللطف في إطار التقرير الثاني كما يلي:

الصغرى: ترك اللطف نقض للغرض.

الكبرى: نقض الغرض قبيح.

النتيجة: إن اللطف واجب^(٩١).

«الدليل على وجوبه توقّف غرض المكلف عليه، فيكون واجباً في الحكمة، وهو المطلوب»^(٩٢). إن عكس النقيض الموافق لهذه العبارة، وكذلك عبارة التقرير الأول، أنه إذا لم يتحقّق اللطف لم يتحقّق الغرض. وبعبارة أخرى: كلّما كان هناك ترك للطف سيكون هناك نقض للغرض. «فبرهانه أنه لو جاز الإخلال به في الحكمة

فبتقدير أن لا يفعله الحكيم كان مناقضاً لغرضه، لكنّ اللازم باطلٌ، فالملزوم مثله^(٩٣).

نقد التقرير الثاني —

ما قيل في نقد التقرير الأول يردُّ هنا أيضاً. وحيث إن موضوع قضية الصغرى (ترك اللطف المقرَّب) بالنسبة إلى محموله (نقض الغرض) ليس أخصّ مطلقاً من الناحية المفهومية لا تكون الصغرى بدورها صادقة أيضاً. إن إيضاح عدم الأخصية هو ذات إيضاح النقد الأول. يمكن لنا أن نتصور أظافاً لا ينتقض الغرض بتركها. فقد لا يتحقق لطفٌ، ولكن مع وجود الشرائط والألطف الأخرى لا ينتقض الغرض.

وبعبارة أخرى: هل تتوقَّف مقربية اللطف المقرَّب على أن لا يكون في تركه نقضٌ للغرض؟ الجواب هو النفي؛ إذ إن الأقربىة - بناءً على التعريف - شرطٌ في اللطف المقرَّب، بمعنى تقريب الإنسان من الطاعة. والتقريب غير الوصول.

طبقاً للمعنى الأول من الغرض تتحوَّل الصغرى إلى هذه العبارة: إن ترك كل لطف مقرَّب ينقض الغرض بالمعنى الأول. إن الغرض بالمعنى الأول عبارة عن القول: «إن على بعض الناس أن يعملوا على طاعة الله». ومن هنا فإن نقيضها - الذي هو سالبه كلية - يكون على النحو التالي: ليس هناك إنسانٌ يطيع الله. ومن هنا ستكون الصغرى على النحو التالي: إن ترك كل لطف مقرَّب يؤدي بكلِّ إنسان إلى عدم إطاعة الله. إلا أن بطلان هذه العبارة واضحٌ جداً؛ فهناك الكثير من الألفاظ التي لا يكون لوجودها وعدمها أيّ تأثير في الطاعة أو العصيان، بمعنى أن الطاعة تتحقق على الرغم من عدمها، وأن العصيان يتحقق على الرغم من وجودها. أجل، يمكن تصور ألفاظ يُقبل المكلفون على الطاعة حتّى من دونها، بيدَ أن كلامنا هنا يدور حول الموجبة الكلية، وليس الموجبة الجزئية.

وطبقاً للمعنى الثاني من الغرض سيُردُّ ذات إشكال التقرير السابق أيضاً. ولذلك ستكون صحّة الصغرى في هذا التقرير للطف المقرَّب البَحْت مخدوشة. وعلى هذا الأساس سيكون الاحتمالان (التقريران) المتقدمان بشأن اللطف المقرَّب البَحْت

مردودين.

التقرير الثالث —

يحتمل أن يكون المراد من اللطف المقرَّب في صغرى البرهان هو في الأساس اللطف الذي يؤدِّي تركه إلى نقض الغرض. وفي هذه الحالة سوف يُحتمل تقريراً آخر، وهو التقرير التالي:

الصغرى: «إن كلَّ لطف مقرَّب يكون في تركه نقضٌ للغرض يُعتَبَر تركه نقضاً للغرض». وعندها سوف يكون هنا حَشْوٌ وتكرارٌ للكلام من غير طائل، وسوف تكون ضرورة الصغرى بشرط المحمول.

الكبرى: نقض الغرض قبيحٌ.

النتيجة: إن كل لطف مقرَّب يكون في تركه نقضٌ للغرض يكون تركه قبيحاً.

وطبقاً لهذا التقرير سيكون البيان الصحيح لهذه القاعدة على النحو التالي: إن كل لطف مقرَّب يكون في تركه نقضٌ للغرض واجبٌ.

وبالالتفات إلى المعنى المذكور للطف المحصل يكون التقرير الثالث في واقع الأمر بياناً للطف المحصل؛ لأن موضوع الصغرى، وهو «اللطف المقرَّب الذي يكون تركه نقضاً للغرض»، عبارةٌ أخرى عن اللطف المحصل، ولذلك فإن التقرير الثاني والثالث بشأن اللطف المحصل هو التقرير التالي:

التقرير المختار بشأن اللطف المحصل —

كلَّ لطف محصل يكون تركه نقضاً للغرض (الصغرى).

نقض الغرض قبيحٌ (الكبرى).

اللطف المحصل تركه قبيحٌ (النتيجة).

في هذا الاستدلال لم يتمَّ التصريح في بيان المتكلمين بأن المراد هو اللطف المقرَّب البَحْت. بيدَ أن الأمثلة وأساليب البيان التي يذكرونها تعبّر عن اللطف

المحصل^(٩٤). توضيح ذلك أن اللطف المحصل - بالالتفات إلى التعاريف المتقدمة - على معنيين: إيجابي؛ وسلبى. وإن المعنى الإيجابي له هو أنه إذا تحقق حصل الغرض، وإن التقرير الأول يؤكد على هذا المعنى. والمعنى السلبى له أنه إذا تحقق لا يحصل الغرض، وإن التقرير الثانى والثالث يؤكدان على هذا المعنى (إن التقرير الثانى والثالث بشأن اللطف المحصل متشابهان). إن الانتقادات المتقدمة بشأن اللطف المحصل غير واردة. وإن صغرى القياس؛ بسبب الضرورة، بشرط المحمول صادقة. وكذلك بالالتفات إلى معنى الغرض يكون صدق الصغرى واضحاً أيضاً. إذا تمّ لحاظ الاستدلال المتقدم للطف المحصل سوف يكون معنى قاعدة اللطف - طبقاً للمعنى الأول من الغرض - كما يلي: إن ترك اللطف المحصل - الذي ينقض الغرض بالمعنى الأول - قبيحٌ. إن الغرض بالمعنى الأول هو أن «على بعض الناس أن يطيعوا الله سبحانه وتعالى». ومن هنا فإن نقض الغرض - الذي يمثل السالبة الكلية - سيكون على النحو التالى: ليس هناك إنسانٌ يطيع الله. ولذلك ستكون الصغرى على النحو التالى: إن ترك كل لطف محصل يؤدي إلى عدم إطاعة جميع الناس قبيحٌ، ولذلك يكون القيام به واجباً. ومن هنا تكون صغرى القياس صادقةً. بالالتفات إلى تعريف اللطف المحصل ستكون الصغرى - طبقاً للمعنى الثانى من الغرض - صادقةً أيضاً؛ ولذلك فإن الصغرى - كما تقدم أن ذكرنا في نقد التقرير الأول - سوف تتحوّل إلى هذه العبارة: إن كلّ لطفٍ محصل يؤدي إلى توفر إمكان أو استعداد الطاعة لدى المكلف. إن المراد من الإمكان هنا ليس شرطاً في التكليف، بل بالالتفات إلى معنى الطاعة يحتوي على عنصر الاختيار الذي يمثل قيداً في تعريف اللطف المحصل.

نقد التقرير المختار لقاعدة اللطف —

الإشكال الصغرى: بالالتفات إلى أن صدق صغرى القياس يكون - بسبب الضرورة - بشرط المحمول، فمن الناحية العملية، أي في مقام الإثبات، لا يمكن أن نحدّد ملاكاً ومعيّاراً للطف. إن هذه القاعدة لا تبين لنا ما هي الخصوصية التي تجعل من القيام بلطفٍ محصلاً للغرض، ومن تركه نقضاً للغرض. وهذا هو الإشكال الذي

تقدّم بيانه ضمن مجموعة الاعتراضات على الاستناد إلى قاعدة اللطف بالتفصيل.

الإشكال الكبير: قد يقع التعارض أحياناً بين أغراض الحكيم، أو أن يعمل غرضٌ على تحديد دائرة غرضٍ آخر. ومن هنا لا يكون ترك كل غرض قبيح على الحكيم. وكما تقدّم أن ذكرنا في نقد الاستناد إلى قاعدة اللطف: قد يحلّ لطف محلّ لطف آخر، أو أن يواجه لطف مانعاً أو لطفاً معارضاً آخر. وبعبارة أخرى: أن يكون المقتضي غرضاً، ولكنه يواجه مانعاً^(٩٥). وكذلك أن يتعارض غرض هذه الدنيا مع غرض ما بعدها.

إن اللطف بحسب النظام أمرٌ كليّ وشامل لما (قبل الدنيا، والدنيا، وما بعد الدنيا)، ولذلك لا يمكن الاستناد إلى قاعدة اللطف في جزء من هذه المجموعة، للوصول إلى نتائج نقدها وحاضرها في الدنيا^(٩٦). كما أنه إذا لم يكن الغرض هو الامتثال، وإنما مجرد الاختبار، لن يكون هناك نقضٌ للغرض أيضاً^(٩٧).

التقرير الرابع، ونقده —

يمكن بيان تقرير الذين قالوا بأن الجود والعناية الإلهية مبدأ لقاعدة اللطف^(٩٨) على نحو التقارير الثلاثة الأولى أيضاً.

التقرير الأول: إن كلّ لطفٍ ملازمٌ لرحمة الله الواسعة، وملازمٌ لجوده وكرمه أيضاً. وكل ما كان ملازماً لرحمة الله كان تحقُّقه واجباً، وعليه يكون اللطف واجباً.

التقرير الثاني: إن ترك كل لطف على خلاف الجود، وكلّ ما كان مخالفاً للجود فهو ممتنعٌ. إذن...

التقرير الثالث: إن اللطف الذي يكون تركه على خلاف الجود يكون تركه مخالفاً للجود. وخلاف الجود ممتنعٌ.

وهنا تكون الانتقادات المشابهة لانتقادات التقارير الثلاثة الأولى واردةً أيضاً.

التقرير الخامس —

إن اللطف مقتضى التكليف (الصغرى).

إن تحقق مقتضى التكليف واجب؛ لأن التكليف موجود، فوجب أن يكون مقتضيه موجوداً أيضاً (الكبرى).
إذن فاللطف واجب (النتيجة).

«إن قاعدة التكليف تقتضي إيجابه، كالتمكين. والتكليف ثابت، فاللطف واجب»^(٩٩). وأصل هذا التقرير يعود إلى النوبختي^(١٠٠). وعليه طبقاً لقاعدة: حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد، حيث يكون من الواجب أن تكون شرائط تحصيل التكليف موجودة، يجب أن يتحقق اللطف أيضاً. وقد ذكر التفتازاني هذا التقرير على النحو التالي: «الرابع: أن الواجب لا يتم إلا بما يحصله أو يقرب منه، فيكون واجباً. وردّ - بعد تسليم القاعدة - بأن ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدوراً له، فلا يكون ممّا نحن فيه»^(١٠١).

نقد التقرير الخامس —

نقد الصغرى وشرحه: إن اللطف من هذه الناحية لا يكون من قبيل: شرائط التكليف (التمكين)؛ إذ لا تكليف من دون التمكين أصلاً، ولكن من دون اللطف لا يُسلب التكليف. وبعد التمكين لا يقوم اللطف إلا بتسهيل الطاعة وجعلها أيسر، وإن وجوده وعدمه لا يعرقل اختيار الطاعة، من قبيل: لطفية التكاليف الشرعية للتكاليف العقلية، حيث لا يكون عدمها رافعاً للتكليف، بيد أن وجودها يوجب الاقتراب من الوظيفة العقلية. ومن هنا يأتي انتقاد التفتازاني؛ إذ يقول: «وردّ - بعد تسليم القاعدة - بأن ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدوراً له، فلا يكون ممّا نحن فيه»^(١٠٢).

التقرير السادس —

[الصغرى]: إن ترك اللطف مفسدة، فيكون فعله واجباً أدليل على الصغرى؛ أما أنه مفسدة فلأن ترك اللطف لطف في ترك الطاعة [الصغرى الثانية]، واللطف في المفسدة مفسدة [الكبرى الثانية]^(١٠٣). وتقرير هذه العبارة على النحو التالي:

الصغرى: إن في ترك كل لطف مفسدة.

الكبرى: إن الله لا يرتكب المفسدة.

النتيجة: إن الله لا يترك اللطف، بمعنى أن اللطف واجب.

الدليل على الصغرى المتقدمة بالقياس الثاني: كل ترك لطف، لطف في ترك الطاعة. وكل لطف في المفسدة (= ترك الطاعة) مفسدة. (النتيجة): ترك كل لطف مفسدة.

وأصل هذا التقرير على الشكل التالي: «لأن تركه لطف في ترك الطاعة، واللفظ في المفسدة مفسدة. ومن لطفه في فعل قبيح لا يحسن تكليفه؛ لدوران الأمر بين ممتنعين، ولو لم يفعل القديم لطفًا واجبًا لم يحسن منه عقاب المكلف؛ لأنه لمنعه يفسد، فكان الفساد منسوبًا إليه، لا إلى العبد»^(١٠٤).

وقد صاغ التفتازاني هذا التقرير على النحو التالي: «الثالث: إن منع اللطف تحصيل للمعصية أو تقرب منها، وكلاهما قبيحٌ يجب تركه»^(١٠٥).

نقد التقرير السادس —

وهنا يتم ردّ القياس الثاني، وبالتالي نتيجة صغرى القياس الرئيس.

نقد صغرى القياس الثاني: إن «اللطف في المفسدة»، الذي يستنتج من عدم «اللطف في الطاعة»، أمرٌ عديمي، وإرادة الله لا تتعلق بالأمر العدمي.

نقد كبرى القياس الثاني: هل كل لطف في المفسدة مفسدة حقًا؟ لإثبات صحة هذه القضية يجب أن يكون موضوعها (اللطف في المفسدة) أخصّ مطلقاً. من الناحية المفهومية - من المحمول الذي هو (مفسدة). في حين أن الأمر ليس كذلك؛ إذ من الممكن؛ بفضل الجود وغيره من الألفاظ والشرائط الأخرى، أن يتم ترك لطفٍ، ومع ذلك لا تحدث مفسدة في الوقت نفسه. فإن الاقتراب من المفسدة لا يعني تحقق المفسدة. وقد صاغ التفتازاني هذا التقرير على النحو التالي: «وردّ بالمنع؛ فإن عدم تحصيل الطاعة أعمّ من تحصيل المعصية»^(١٠٦)، وكذلك التقريب، ولا نسلّم أن إيجاد القبيح قبيحٌ، وقد مرّ^(١٠٧).

التقرير السابع —

[الكبرى]: القدرة على اللطف ثابتة، والداعي موجود [الدليل على الكبرى]: لأن الداعي إلى الفعل يكون داعياً إلى ما لا يتمّ الفعل إلاّ به، والصغرى: متى اجتمعت القدرة والداعي وجب الفعل^(١٠٨)، بمعنى:

الصغرى: كلما كانت القدرة على فعل شيء (وهو هنا التكليف)، والدافع إليه موجود، كان تحققه ضرورياً.

الكبرى: إن القدرة والدافع إلى القيام باللطف موجودة (وضع المقدّم).

النتيجة: إن اللطف واجب (وضع التالي).

الدليل على الكبرى: إن الله قادرٌ على القيام باللطف، ويتوفّر له الدافع إلى ذلك أيضاً. والداعي إلى فعل الله للطف هو أن يتمّ التكليف على المكلف؛ إذ بدون اللطف لا يكون التكليف تاماً.

إن هذا الدليل مخدوش؛ إذ يبقى السؤال قائماً: لماذا لا يكون التكليف دون لطف تاماً؟ وفي الحقيقة إن هذه الكبرى عبارة أخرى عن كبرى التقرير الخامس. ولذلك تردّ على هذا التقرير ذات الإيرادات الواردة هناك.

نكتة: بالالتفات إلى المسائل المتقدمة، ودراسة كتاب (كشف المراد)، الذي هو كتاب آخر لمؤلف (أنوار الملوكوت)، يجب اعتبار اللطف في التقارير الثلاثة الأخيرة من اللطف المحصل.

تقارير أخرى —

تمّ ذكر تقارير أخرى لهذه القاعدة، ولكنها تعود في الواقع إلى التقارير السابقة. ومن بينها:

«الأول: إنه مريدٌ للطاعة، فلو جاز منع ما يحصل أو يقرب منها لكان غير مريد لها. وهو تناقض. وردّ بمنع الملازمة ومنع أن كل مأمور به مراد»^(١٠٩).

الصغرى: إذا تمّ منع اللطف كان لازم ذلك أن الله لا يريد تحقق الطاعة.

الكبرى: إن الله يريد تحقق الطاعة.

النتيجة: إن اللطف واجبٌ. إن عدم إرادة الطاعة (غير مرید الطاعة) عبارةٌ أخرى عن نقض الغرض. لذلك فإن هذا البيان هو ذات التقرير الثاني والثالث.

ما هي الضرورة إلى نصب الإمام؟ —

ذكر عموم الإمامية دليل نصب الإمام بالاستفادة من قانون اللطف على النحو التالي:

الصغرى: إن نصب الإمام لطفٌ.

الكبرى: إن اللطف واجبٌ على الله (قاعدة اللطف).

النتيجة: إن نصب الإمام واجبٌ على الله.

«الإمام لطفٌ، فيجب نصبه على الله تعالى؛ تحصيلاً للغرض»^(١١٠).

مناقشة تطبيقات برهان اللطف في إثبات ضرورة نصب الإمام —

إن صغرى القياس المتقدم - بالالتفات إلى الروايات النبوية - ثابتة؛ إذ لا مشكلة في الاستناد إلى قاعدة اللطف؛ إذ إن الفرض في البحث هو الاستناد إلى الوحي (كلام النبي)، وليس العلم البشري البحت. وعلى هذا الأساس فإن المقدمة الأولى من القياس سوف تسلم من اعتراضات المجموعة الرابعة (الاستناد إلى القاعدة). كما أن كبرى القياس - بالنظر إلى التقرير الثالث، وبغض النظر عن إشكال تراحم الأغراض - ثابتة أيضاً. ومن هنا بالالتفات إلى هذه النكته يمكن توظيف قاعدة اللطف في بحث وجوب نصب الإمام.

النتيجة —

كما تقدّم أن ذكرنا لا شك في صحة قاعدة اللطف بنحو الموجبة الجزئية؛ أي إن الله لطيفٌ بالعباد، وإن هذا اللطف ضروريٌّ، ومن دونه لهلك العباد كلهم بمن فيهم أنبياءه^(١١١). وهذا يتنافى مع غرض الله ورحمته الواسعة واللامتناهية. ومن هنا يكون اللطف واجباً.

ولكنّ الكلام في كلية وعمومية قاعدة اللطف، وكذلك إمكانية الاستناد إليها في إطار إثبات مصاديق لها، على ما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في مقدّمة هذه المقالة.

إن أدلة كـليّة هذه القاعدة مخدوشة، وليس هناك من طريق للاستناد إلى هذه القاعدة للعثور على مصاديق للطف الواجب. وعلى هذا الأساس فإن الإثبات العقلي لضرورة نصب الإمام بهذه القاعدة يكون مخدوشاً.

الهوامش

- (١) انظر: علي رباني كلبايكاني، القواعد الكلامية: ١١٤، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٤١٨هـ؛ عبد الله جوادى الأملى، ولاية فقيه: ١٥٧، ٣٩٦، ٤١٧، انتشارات إسرائ، ط٤، قم، ١٣٩١هـ.ش.
- (٢) جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين: ٩١، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٤٢٠هـ؛ السبحاني، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف ٣: ٣٦، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٣٨١هـ.ش.
- (٣) انظر معاني كلمة (اللطف) في المصادر التالية: الفراهيدي، العين؛ الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن (التحقيق)؛ الطريحي، مجمع البحرين.
- (٤) انظر: المصدر السابق: ١٢٠؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٤٠، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، ١٤١٧هـ؛ القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ١٩٠، تحقيق: جورج قنواطي، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٢ - ١٩٦٥م؛ عبد الله بن جعفر الحميري، قرب الإسناد: ٨، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ط١، ١٤١٣هـ؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ١: ١٢٣، تحقيق: السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، نشر جهان، طهران، ١٣٧٨هـ.ش؛ محمد جواد فلاح، ميزان انطباق نظرات متكلمان در قاعده لطف با گفتار أهل بيت (عليه السلام)، مقال باللغة الفارسية منشور في مجلة (آيينه معرفت)، العدد ١٦: ١٣٣، خريف عام ١٣٨٧هـ.ش، جامعة الشهيد بهشتي، طهران.
- (٥) انظر: المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ؛ رباني كلبايكاني، القواعد الكلامية: ١٠٥؛ حسام الدين خلعتبري، قاعده لطف ومباني كلامي آن، مقال منشور باللغة الفارسية في فصلية بحثية بعنوان (أنديشه نوين ديني)، العدد المزدوج ٦ - ٧: ٥٥، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٦) العلامة الحلي، كشف المراد: ٣٢٤، تحقيق: أبو الحسن الشعراني، كتاب فروشي إسلامية، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ١٤٣٩ هـ

- (٧) انظر: العلامة الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٥٣، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٦٣هـ.ش؛ الفاضل المقداد السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ٢٢٧، تحقيق: محمد علي القاضي الطباطبائي، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٢٢هـ؛ المفيد، النكت الاعتقادية: ٣٥، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ؛ عبد الرزاق اللاهيجي، سرمایه إيمان در أصول اعتقاد: ٧٩، تحقيق: صادق اللاريجاني، انتشارات الزهراء، طهران، ١٣٧٢هـ.ش؛ سديد الدين الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد: ٢٩٧، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢هـ.
- (٨) انظر: اللاهيجي، سرمایه إيمان در أصول اعتقاد: ٧٩.
- (٩) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، وهر مراد: ٣٥١، تحقيق: زين العابدين قرباني، نشر سايه، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.
- (١٠) انظر: العلامة الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٥٣؛ الطوسي، الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٣٠، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ؛ الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ١٩١، تحقيق: أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١١هـ؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤١، تحقيق: عبد الله نوراني، نشر دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (١١) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، قواعد العقائد: ٦٥، تحقيق: علي حسن خازم، دار الغربة، بيروت، ١٤١٣هـ.
- (١٢) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٣٣، تحقيق: أبو هاشم أحمد بن حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.
- (١٣) انظر: الفاضل المقداد السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٢٧، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.
- (١٤) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤٢؛ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦هـ؛ محمد جعفر الأسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة: ٤٥٢، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٨٢هـ.ش؛ فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين ٢: ٢٥٩، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م.
- (١٥) العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥.
- (١٦) أبو إسحاق إبراهيم النوبختي، الياقوت في علم الكلام: ٥٥، تحقيق: علي أكبر ضيائي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤١٣هـ.
- (١٧) الطوسي، الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٣٠.
- (١٨) القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٣٣.
- (١٩) القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣: ١٩١.
- (٢٠) الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ١٩١.
- (٢١) العلامة الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٥٣.

- (٢٢) القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ١٩١.
- (٢٣) العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥.
- (٢٤) انظر: العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٠٧، تعليق: جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٢٥) أبو إسحاق إبراهيم النوبختي، الباقوت في علم الكلام: ٧٥، تحقيق: علي أكبر ضيائي.
- (٢٦) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤٢؛ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧؛ المفيد، النكت الاعتقادية: ٣٥؛ الرازي، الأربعين في أصول الدين ٢: ٢٥٩.
- (٢٧) المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩؛ أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٥، دفتر تبليغات إسلامي حوزه علمية قم، قم.
- (٢٨) انظر: محمد صفر جبرائيلي، سير تطور كلام شيعي: ١٨٣، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه إسلامي، قم، ١٣٨٩هـ.ش؛ مارتين مكدرموت، أندیشه هاي كلامي شيخ مفيد: ٦٣، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام، جامعة طهران، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٢٩) انظر: المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩.
- (٣٠) انظر: الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ١٩١؛ العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة نشر إسلامي، قم، ١٤١٣هـ؛ الرازي، الأربعين في أصول الدين ٢: ٢٥٩؛ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٢: ٢٥٩، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٣١) المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩.
- (٣٢) جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ٥١، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٢هـ.
- (٣٣) انظر: علي رباني كلبايكاني، القواعد الكلامية.
- (٣٤) النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٥.
- (٣٥) انظر: المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات؛ مرتضى مطهرّي، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٣: ١٠٠، انتشارات صدرا، طهران؛ رباني كلبايكاني، القواعد الكلامية: ١٣٧؛ السيد أمير محمد القزويني، الآلوسي والتشيع: ٢٩٧، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٢٠هـ؛ رضا فرشجيان وأحمد جمالي زاده، مقالة بعنوان: (قاعده لطف در كلام إسلامي)، منشور باللغة الفارسية في مجلة پژوهش هاي إسلامي، العدد ٢: ١٨٤، ربيع عام ١٣٨٧هـ.ش.
- (٣٦) أبو إسحاق إبراهيم النوبختي، الباقوت في علم الكلام: ٧٥.
- (٣٧) العلامة الحلّي، كشف المراد: ١٠٧، تعليق: جعفر السبحاني؛ جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين: ١٩؛ العلامة الحلّي، كشف المراد: ٤٦٠، تحقيق: أبو الحسن الشعراني.
- (٣٨) قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦).
- (٣٩) للوقوف على مبادئ اللطف انظر: المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩؛ رباني

كلبايكاني، القواعد الكلامية: ١٠٥؛ خلعتيري، قاعده لطف ومباني كلامي آن، مقال منشور باللغة الفارسية في فصلية بحثية بعنوان (أنديشه نوين ديني)، العدد المزدوج ٦ - ٧: ٥٥.
(٤٠) القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٣٥٢.

(41) uncreated grace.

(42) primary grace.

(43) created grace.

(٤٤) حسين واله، مقالة بعنوان: (لطف در نزد آكويناس ودر كلام شيعه)، المنشورة باللغة الفارسية في مجلة نقد ونظر، العدد ٩: ١٧١، ٢٠٤، شتاء عام ١٣٧٥هـ.ش.

Braine, David, Grace, Edward General Editor, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, Routledge, 1998. p. 2.

(٤٥) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد: ٣٢٥، تعليق: جعفر السبحاني؛ العلامة الحلي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٥٤، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني.

(٤٦) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ١٩٠.

(٤٧) حسن حسن زادة الأملي، هزار ويك كلمة (ألف كلمة وكلمة) ٣: ٢٢١، الكلمة رقم ٣٣١، ١٣٨١هـ.ش.

(٤٨) جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ٣: ٥٧.

(٤٩) انظر: المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩؛ أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٥.

(٥٠) انظر: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ٥٥.

(٥١) انظر: عبد الله جوادي الأملي، ولايت فقيه: ١٥٧، ١٣٩١هـ.ش.

(٥٢) أي المعنى الأول من الوجوب، الذي هو الضرورة.

(٥٣) فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين ٤: ٣٢١، ١٩٨٦م.

(٥٤) انظر: رباني كلبايكاني، القواعد الكلامية: ١١٠.

(٥٥) الصدوق، التوحيد: ٣٩٨، تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسين، قم،

١٣٩٨هـ.ش؛ الكليني، الكافي ١: ١٥٩، ح ٨، تحقيق: علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب

الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ؛ محمد جعفر الأسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد

الساطعة: ٤٥٥، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٨٢هـ.ش؛ القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في

أبواب التوحيد والعدل ١٣: ١٩٠؛ رباني كلبايكاني، القواعد الكلامية: ١٣٧؛ السيد محمد علي

ديباجي، مقالة بعنوان: (نظري كوتاه به مباني قرآن قاعده لطف)، المنشور باللغة الفارسية في مجلة

(رشد آموزش معارف إسلامي)، العدد ٣٠: ١٩، ربيع عام ١٣٧٦هـ.ش؛ محمد جواد فلاح، ميزان

انطباق نظرات متكلمان در قاعده لطف با گفتار أهل بيت (عليه السلام)، مقال باللغة الفارسية منشور في مجلة

(آيينه معرفت)، العدد ١٦: ١٣٣، خريف عام: ١٣٨٧هـ.ش، جامعة الشهيد بهشتي، طهران.

(٥٦) انظر: الخواجه نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤٢، ٤٨١.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (٥٧) انظر: رباني كلبايكاني، القواعد الكلامية: ١١٠.
- (٥٨) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٤: ٣٢٢، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ١٤٠٩هـ؛ حسين واله، مقالة بعنوان: (لطف در نزد آكويناس ودر كلام شيعه)، المنشورة باللغة الفارسية في مجلة نقد ونظر، العدد ٩: ١٧١، ٢٠٤، شتاء عام ١٣٧٥هـ.ش.
- (٥٩) انظر: فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين ٢: ٢٥٩؛ التفتازاني، شرح المقاصد ٤: ٣٢٢؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٢٤٦، ألمانيا، فيسبادن، فرانس شتاير، ١٤٠٠هـ؛ العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٠٧، تعليق: جعفر السبحاني؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤٢؛ رباني كلبايكاني، القواعد الكلامية: ١٤٩.
- (٦٠) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ١٤٠٠هـ.
- (٦١) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ٣.
- (٦٢) العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٤، تعليق: جعفر السبحاني.
- (٦٣) القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ١٩٠.
- (٦٤) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد ٢: ٢٥٩؛ أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٦؛ عبد الله جوادي الآملي، ولايت فقيه: ٤١٦.
- (٦٥) انظر: خلعتبري، قاعده لطف ومباني كلامي آن، مقال منشور باللغة الفارسية في فصلية بحثية بعنوان (أنديشه نوين ديني)، العدد المزدوج ٦ - ٧: ٥٥.
- (٦٦) انظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رحمت الله رحمتي آراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٨هـ.
- (٦٧) انظر: علي فتحي، حجيت خبر واحد در اعتقادات، عنوان مقال منشور باللغة الفارسية في مجلة كلام إسلامي، العدد ٧٩، خريف عام ١٣٩٠هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٦٨) انظر: عبد الله جوادي الآملي، ولايت فقيه: ٤١٦.
- (٦٩) انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٦.
- (٧٠) انظر: عبد الله جوادي الآملي، ولايت فقيه: ٤١٦.
- (٧١) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد ٢: ٢٦٠.
- (٧٢) انظر: العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٦، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي.
- (٧٣) انظر: عبد الله جوادي الآملي، ولايت فقيه: ٤١٦.
- (٧٤) انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٦.
- (٧٥) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤١؛ رباني كلبايكاني، القواعد الكلامية: ١١٠.

- (٧٦) رباني كلباكاني، القواعد الكلامية: ١٤٩.
- Hasker, William, Occasionalism, Crieg, Edward General Editor, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, Routledge, 1998.
- (٧٧) انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧١٠.
- (٧٨) انظر: عبد الله جوادى الآملي، ولاية فقيه: ٤١٦.
- (٧٩) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار العلم ودار الشامية، بيروت ودمشق؛ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط١، بيروت، ١٤١٠هـ؛ الفراهيدي، كتاب العين، دار الهجرة، ط٢، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٨٠) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤٢؛ العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠٦، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي.
- (٨١) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي، المقصد الثاني، الفصل الثالث، الفهرست والنص، ١٤١٣هـ؛ أبو إسحاق إبراهيم النويختي، الياقوت في علم الكلام: ٥٤، تحقيق: علي أكبر ضيائي، ١٤١٣هـ؛ العلامة الحلي، أنوار الملوك في شرح الياقوت، المقصد: ١٠ - ١١، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٨٢) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٣٨٦، ١٤١٧هـ.
- (٨٣) وانظر أيضاً: الفرقان: ٥٠.
- (٨٤) إن الآية ٣ من سورة الدهر: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ تمثل بدورها شاهداً على هذا المعنى.
- (٨٥) ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧، ١٤٠٦هـ؛ المفيد، النكت الاعتقادية: ٣٥؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤٢، ٤٠٧هـ.
- (٨٦) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٤٩، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي.
- (٨٧) الخواجة نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد: ٢٠٤، تحقيق: حسين الجاللي، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٨٨) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي.
- (٨٩) علي محمدي، شرح كشف المراد: ٢٩١، دار الفكر، قم، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٩٠) يجب التدقيق في معنى اللطف المحصل.
- (٩١) عبد الرزاق اللاهيجي، سرمايه إيمان در أصول اعتقاد: ٨٠، الباب الثاني، الفصل السابع، ١٣٧٢هـ.ش؛ عبد الرزاق اللاهيجي، وهر مراد: ٣٥٠، تحقيق: زين العابدين قرباني، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٩٢) المفيد، النكت الاعتقادية: ٣٥.
- (٩٣) ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧.
- (٩٤) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي.
- (٩٥) انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام:

٧١٠.

(٩٦) انظر: عبد الله جوادي الآملي، ولايت فقيه: ٤١٦.

(٩٧) حسين واله، مقالة بعنوان: (لطف در نزد آكويناس ودر كلام شيعه)، المنشورة باللغة الفارسية في مجلة نقد ونظر، العدد ٩: ٢٠٠، شتاء عام ١٣٧٥هـ.ش؛ محمد بياباني إسكوئي، ضرورت وجود نبي بر أساس قاعده لطف، مقال منشور باللغة الفارسية في مجلة سفينة، العدد ٣: ٤٣، شتاء عام ١٣٨٩هـ.ش.

(٩٨) المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩؛ أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٥.

(٩٩) العلامة الحلي، أنوار الملوك في شرح الياقوت: ١٥٤.

(١٠٠) أبو إسحاق إبراهيم النوبختي، الياقوت في علم الكلام: ٥٦.

(١٠١) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٢: ٣٢٢.

(١٠٢) المصدر نفسه.

(١٠٣) العلامة الحلي، أنوار الملوك في شرح الياقوت: ١٥٤.

(١٠٤) أبو إسحاق إبراهيم النوبختي، الياقوت في علم الكلام: ٧٥.

(١٠٥) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٤: ٣٢٢.

(١٠٦) إن عدم تحقق الطاعة أعم من العصيان، بمعنى أنه قد لا تحدث الطاعة، وفي الوقت نفسه لا تكون هناك معصية.

(١٠٧) المصدر نفسه.

(١٠٨) العلامة الحلي، أنوار الملوك في شرح الياقوت: ١٥٥.

(١٠٩) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٤: ٣٢٢.

(١١٠) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي؛ الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ٤٠٩؛ الخواجه نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٤٠٩.

(١١١) القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ١٩٠ - ٢٢٠. وكذلك انظر آيات أخرى، من قبيل: سورة الإسراء، الآيتين ٧٤ و ٧٥.

نصوص الإمامة

دراسة تأملية

. القسم الثاني .

(*) الشيخ عبد الله مصلحي

الخبر الثالث والعشرون —

روى الخزاز، عن أبي المفضل محمد بن عبد الله بن المطّلب رضي الله عنه قال: حدثنا أبو عبد الله جعفر بن محمد بن جعفر قال: حدثنا عبد الله بن عمر بن خطاب الزيات في سنة خمس وخمسين ومائتين، عن الحارث بن محمد التميمي قال: حدثني محمد بن سعد الواقدي قال: أخبرنا محمد بن عمر قال: أخبرنا موسى بن محمد بن إبراهيم، عن أبيه، عن أبي سلمة، عن عائشة قالت: كان لنا مشربة، وكان النبي ﷺ إذا أراد لقاء جبرئيل عليه السلام لقيه فيها، فلقيه رسول الله ﷺ مرة فيها، وأمرني أن لا يصعد إليه أحد، فدخل عليه الحسين بن علي عليه السلام، فقال جبرئيل: من هذا؟ فقال رسول الله ﷺ: ابني، فأخذه النبي، فأجلسه على فخذه.

فقال له جبرئيل: أما إنه سيقتل، فقال رسول الله: ومن يقتله؟ قال: أمتك تقتله. قال رسول الله ﷺ: تقتله؟ قال: نعم، وإن شئت أخبرتك بالأرض التي يقتل فيها، وأشار إلى الطف بالعراق، وأخذ منه تربة حمراء فأراه إيّاها، وقال: هذه من مصرعه، فبكى رسول الله ﷺ، فقال له جبرئيل: يا رسول الله، لا تبك، فسوف ينتقم الله منهم بقائمكم أهل البيت، فقال رسول الله: حبيبي جبرئيل، ومن قاتلنا أهل البيت؟

(*) باحثٌ متخصصٌ في مجال علم الكلام والرجال.

قال: هو التاسع من ولد الحسين، كذا أخبرني ربّي جلّ جلاله، أنّه سيخلق من صلب الحسين ولداً، وسمّاه عنده عليّاً، خاضعاً لله خاشعاً، ثمّ يخرج من صلب عليّ ابنه، وسمّاه عنده موسى، واثق بالله محبّ في الله، ويخرج الله من صلبه ابنه، وسمّاه عنده عليّاً، الراضي بالله والداعي إلى الله عزّ وجلّ، ويخرج من صلبه ابنه، وسمّاه عنده محمداً، المرغّب في الله والذابّ عن حرم الله، ويخرج من صلبه ابنه، وسمّاه عنده عليّاً، المكتفي بالله والوليّ لله، ثمّ يخرج من صلبه ابنه، وسمّاه الحسن، مؤمناً بالله مرشد إلى الله، ويخرج من صلبه كلمة الحقّ، ولسان الصدق، ومظهر الحقّ، حجة الله على بريّته، له غيبة طويلة، يظهر الله تعالى به الإسلام وأهله، ويخسف به الكفر وأهله^(١).

الخبر الرابع والعشرون —

روى الخزاز عن عليّ بن الحسين بن مندة قال: حدّثنا محمد بن الحسن الكوفي المعروف بأبي الحكم قال: حدّثنا إسماعيل بن موسى بن إبراهيم قال: حدّثني سليمان بن حبيب قال: حدّثني شريك، عن حكيم بن جبير، عن إبراهيم النخعي، عن علقمة بن قيس قال: خطبنا أمير المؤمنين عليه السلام على منبر الكوفة خطبته اللؤلؤة... إلى أن قال: فقام إليه رجل يُقال له: عامر بن كثير، فقال: يا أمير المؤمنين، لقد أخبرتنا عن أئمة الكفر وخلفاء الباطل، فأخبرنا عن أئمة الحقّ والسنة الصدق بعدك، قال: نعم، إنّه بعهد عهده إليّ رسول الله ﷺ أنّ هذا الأمر يملكه اثنا عشر إماماً، تسعة من صلب الحسين، ولقد قال النبي ﷺ: لما عرج بي إلى السماء نظرت إلى ساق العرش فإذا فيه مكتوب: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أيّدته بعليّ، ونصرته بعليّ، ورأيت اثني عشر نوراً، فقلت: يا ربّ، أنوار من هذه؟ فنوديت: يا محمد هذه أنوار الأئمة من ذريّتك. قلت: يا رسول الله، أفلا تسميهم لي؟ قال: نعم، أنت الإمام والخليفة بعدي، تقضي ديني وتتجزّ عدااتي، وبعدك ابنك الحسن والحسين، بعد الحسين ابنه عليّ زين العابدين، وبعده ابنه محمد يُدعى بالباقر، وبعد محمد ابنه جعفر يُدعى بالصادق، وبعد جعفر ابنه موسى يُدعى بالكاظم، وبعد موسى ابنه عليّ يُدعى بالرضا، وبعد

عليّ ابنه محمد يُدعى بالزكيّ، وبعد محمد ابنه عليّ يُدعى بالنقيّ، وبعد عليّ ابنه الحسن يُدعى بالأمين، والقائم من ولد الحسن، سمّي وأشبهه الناس بي، يملأها قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً...، الحديث^(٢).

الخبر الخامس والعشرون —

روى الخزاز عن عليّ بن الحسن قال: حدّثنا محمد بن الحسين الكوفيّ قال: حدّثنا محمد بن محمود قال: حدّثنا أحمد بن عبد الله الذاهل قال: حدّثنا أبو حفص الأعشى، عن عنبسة بن الأزهر، عن يحيى بن عقيل، عن يحيى بن نعمان قال: كنتُ عند الحسين عليه السلام إذ دخل عليه رجلٌ من العرب، متلثماً، أسمر شديد السمرة، فسلم، وردّ الحسين عليه السلام، فقال: يا بن رسول الله، مسألة...، إلى أن قال: يا بن رسول الله، فأخبرني عن عدد الأئمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: اثنا عشر، عدد نقباء بني إسرائيل، قال: فسمّهم لي؟ قال: فأطرق الحسين عليه السلام ملياً، ثم رفع رأسه، فقال: نعم، أخبرك يا أبا العرب، إنّ الإمام والخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليّ عليه السلام والحسن وأنا وتسعة من ولدي، منهم عليّ ابني، وبعده محمد ابنه، وبعده جعفر ابنه، وبعده موسى ابنه، وبعده عليّ ابنه، وبعده محمد ابنه، وبعده عليّ ابنه، وبعده الحسن ابنه، وبعده الخلف المهديّ، هو التاسع من ولدي، يقوم بالدين في آخر الزمان^(٣).

الخبر السادس والعشرون —

روى الخزاز عن أبي الفضل قال: حدّثنا جعفر بن محمد بن القاسم العلويّ قال: حدّثنا عبد الله بن أحمد بن نهيل قال: حدّثني محمد بن أبي عمير، عن الحسين بن عطية، عن عمر بن يزيد، عن الورد بن الكميّ، عن أبيه الكميّ بن أبي المستهلّ قال: دخلتُ على سيدي أبي جعفر محمد بن عليّ الباقر عليه السلام...، إلى أن قال: يا أبا المستهلّ، إنّ قائمنا هو التاسع من ولد الحسين؛ لأنّ الأئمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله اثنا عشر، وهو القائم، قلتُ: يا سيدي، فمن هؤلاء الاثنا عشر؟ قال: أولهم عليّ بن أبي طالب، وبعده الحسن والحسين، وبعده الحسين عليّ بن الحسين، وأنا، ثمّ بعدي هذا،

ووضع يده على كتف جعفر، قلتُ: فمن بعد هذا؟ قال: ابنه موسى، وبعد موسى ابنه عليّ، وبعد عليّ ابنه محمد، وبعد محمد ابنه عليّ، وبعد عليّ ابنه الحسن، وهو أبو القائم، الذي يخرج فيملاً الدنيا قسطاً وعدلاً، ويشفي صدور شيعتنا^(٤).

الخبر السابع والعشرون —

روى الخزاز عن عليّ بن الحسين قال: حدّثنا أبو محمد هارون بن موسى قال: حدّثني محمد بن همّام قال: حدّثني عبد الله بن جعفر الحميريّ قال: حدّثني عمر بن عليّ العبدي الرقيّ، عن داوود بن كثير، عن يونس بن ظبيان قال: دخلتُ على الصادق عليه السلام...، إلى أن قال: يا يونس، إذا أردت العلم الصحيح فعندنا أهل البيت؛ فإنّا ورثنا وأوتينا شرع الحكمة وفصل الخطاب، فقلتُ: يا بن رسول الله، وكلّ مَنْ كان من أهل البيت ورث كما ورثتم، مَنْ كان من ولد عليّ وفاطمة؟ فقال: ما ورثه إلا الأئمة الاثنا عشر.

قلتُ: سمّهم لي، يا بن رسول الله، فقال: أوّلهم عليّ بن أبي طالب، وبعده الحسن والحسين، وبعده عليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ، ثمّ أنا، وبعدي موسى ولدي، وبعد موسى عليّ ابنه، وبعد عليّ محمد، وبعد محمد عليّ، وبعد عليّ الحسن، وبعد الحسن الحجّة...، الحديث^(٥).

ورواه أيضاً عن عليّ بن الحسين قال: حدّثنا أبو محمد؛ وحدّثني أبو العباس بن عقدة قال: حدّثني الحميريّ قال: حدّثنا محمد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم بن إسحاق، عن عبد الله بن أحمد، عن الحسين، عن ابن أخت شعيب العرقوقيّ، عن خاله شعيب قال: كنتُ عند الصادق عليه السلام إذ دخل إليه يونس، فسأله، وذكر الحديث^(٦).

الخبر الثامن والعشرون —

روى الخزاز عن الحسين بن عليّ قال: حدّثنا هارون بن موسى قال: حدّثنا محمد بن الحسن قال: حدّثنا محمد بن الحسن الصفّار، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن

أبي عمير، عن هشام قال: كنتُ عند الصادق جعفر بن محمد عليه السلام إذ دخل عليه معاوية بن وهب وعبد الملك بن أعين...، إلى أن قال: وأدنى معرفة الإمام أنه عدل النبي، إلا درجة النبوة، ووارثه، وأن طاعته طاعة الله وطاعة رسول الله، والتسليم له في كلّ أمر والردّ إليه والأخذ بقوله، ويعلم أنّ الإمام بعد رسول الله عليه السلام عليّ بن أبي طالب، ثمّ الحسن، ثمّ الحسين، ثمّ عليّ بن الحسين، ثمّ محمد بن عليّ، ثمّ أنا، ثمّ من بعدي موسى ابني، ثمّ من بعده ولده عليّ، وبعد عليّ محمد ابنه، وبعد محمد عليّ ابنه، وبعد عليّ الحسن ابنه، والحجّة من ولد الحسن...، الحديث^(٧).

الخبر التاسع والعشرون —

روى الخزاز عن محمد بن عبد الله الشيباني قال: حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني قال: حدّثني محمد بن يحيى العطار، عن سلمة بن الخطّاب، عن محمد بن خالد الطيالسي، عن سيف بن عميرة وصالح بن عقبة جميعاً، عن علقمة بن محمد الحضرمي، عن الصادق عليه السلام قال: الأئمة اثنا عشر، قلتُ: يا بن رسول الله، فسّمهم لي، قال: من الماضين عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ، ثمّ أنا، قلتُ: فمنّ بعدك، يا بن رسول الله؟ قال: إنّي قد أوصيتُ إلى ولدي موسى، وهو الإمام بعدي، قلتُ: فمنّ بعد موسى؟ قال: عليّ ابنه يُدعى بالرضا يدفن في أرض الغربية من خراسان، ثمّ بعد عليّ ابنه محمد، وبعد محمد ابنه عليّ، وبعد عليّ الحسن ابنه، والمهديّ من ولد الحسن^(٨).

الخبر الثلاثون —

روى ابن عيّاش الجوهري عن أبي عليّ أحمد بن محمد بن جعفر الصوليّ البصريّ قال: حدّثنا عبد الرحمن بن صالح بن رعيّة قال: حدّثني الحسين بن حميد بن الربيع، قال: حدّثنا الأعمش، عن محمد بن خلف الطاطريّ، عن زاذان، عن سلمان قال: دخلتُ على رسول الله عليه السلام يوماً، فلمّا نظر إليّ قال: يا سلمان، إنّ الله عزّ وجلّ لم يبعث نبياً ولا رسولاً إلاّ جعل له اثني عشر نقيباً، قال: قلتُ له: يا رسول الله، لقد

عرفتُ هذا من أهل الكتابين، قال: يا سلمان، فهل عرفت من نقبائي الاثنا عشر الذين اختارهم الله للإمامة من بعدي؟ فقلت: الله ورسوله أعلم، قال: يا سلمان، خلقتني الله من صفوة نوره، ودعاني فأطعته، وخلق من نوري نور عليٍّ عليه السلام، فدعاه إلى طاعته فأطاعه، وخلق من نوري ونور عليٍّ فاطمة، فدعاها فأطاعته، وخلق مني ومن عليٍّ وفاطمة الحسن والحسين، فدعاهما فأطاعاه...

إلى أن قال: ثم خلق منّا ومن نور الحسين تسعة أئمة، فدعاهم فأطاعوه... إلى أن قال: قلت: يا رسول الله، فهل يكون إيمانٌ بهم بغير معرفةٍ بأسمائهم وأنسابهم؟ فقال: لا يا سلمان، فقلت: يا رسول الله، فأنت لي لجنايتهم؟ قال: قد عرفت إلى الحسين، قال: ثم سيّد العابدين عليّ بن الحسين، ثم ولده محمد بن عليٍّ باقر علم الأولين والآخرين من النبيين والمرسلين، ثم جعفر بن محمد لسان الله الصادق، ثم موسى بن جعفر الكاظم غيظه صبراً في الله، ثم عليّ بن موسى الرضا لأمر الله، ثم محمد بن عليٍّ الجواد المختار من خلق الله، ثم عليّ بن محمد الهادي إلى الله، ثم الحسن بن عليٍّ الصامت الأمين على دين الله العسكري، ثم ابنه حجة الله فلان، سمّاه باسمه، ابن الحسن المهدي، والناطق القائم بحق الله ^(٩).

ورواه الطبري عن عليّ بن الحسن المنقري الكوفي قال: حدّثني أحمد بن زيد الدهان، عن مكحول بن إبراهيم، عن رستم بن عبد الله بن خالد المخزومي، عن سليمان الأعمش، عن محمد بن خلف الطاطري، عن زاذان، عن سلمان ^(١٠).
ورواه الخصيبي عن عليّ بن الحسن المقرئ الكوفي، عن أحمد بن زيد الدهان عن المخول بن إبراهيم، عن رشدة بن عبد الله بن خالد المخزومي، عن سلمان ^(١١).

الخبر الواحد والثلاثون —

روى ابن عياش الجوهري عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن عبيد الله بن أحمد بن عيسى المنصوري الهاشمي بسرّ من رأى سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة قال: حدّثني عمّ أبي موسى بن عيسى بن أحمد بن عيسى بن المنصور قال: حدّثني الزبير بن بكّار قال: حدّثني عتيق بن يعقوب قال: حدّثني عبد الله بن ربيعة رجلٌ من أهل مكة قال: قال لي أبي: إنّي محدّثك الحديث، فاحفظه عني، واكتمه عليّ ما دمتُ حيّاً أو

يأذن الله فيه بما يشاء: كنتُ مع مَنْ عمل مع ابن الزبير في الكعبة، حدّثني أنّ ابن الزبير أمر العمّال أن يبلغوا في الأرض، قال: فبلغنا صخرًا أمثال الإبل، فوجدتُ على بعض تلك الصخور كتاباً موضوعاً، فتناولته وسترته أمره، فلمّا صرتُ إلى منزلي تأملتُهُ، فرأيت كتاباً لا أدري من أيّ شيء هو؟ ولا أدري الذي كتب به ما هو، إلّا أنّه ينطوي كما ينطوي الكتب، فقرأتُ فيه...

إلى أن قال: ثمّ اختار من ذلك البيت نبياً يُقال له: محمد، إلى أن قال: ويعضده بأخيه وابن عمّه وصهره وزوج ابنته ووصيّيه في أمّته من بعده وحجّة الله على خلقه...

إلى أن قال: ثمّ القائم من بعده ابنه الحسن سيّد الشباب وزين الفتيان، يقتل مسموماً، يدفن بأرض طيبة في الموضع المعروف بالبقيع، ثمّ يكون بعده الحسين عليه السلام إمام عدل، يضرب بالسيف ويقرى الضيف، يقتل بالسيف على شاطئ الفرات في الأيام الزاكيات، يقتله بنو الطوامث والبعيَّات، يدفن بكربلا، وقبره للناس نور وضياء وعلم، ثمّ يكون القائم من بعده ابنه عليّ سيّد العابدين وسراج المؤمنين، يموت موتاً، يدفن في أرض طيبة في الموضع المعروف بالبقيع، ثمّ يكون الإمام القائم بعده المحمود فعالة محمد باقر العلم ومعدنه وناشره ومفسّره، يموت موتاً، يدفن بالبقيع من أرض طيبة، ثمّ يكون بعده الإمام جعفر وهو الصادق، بالحكمة ناطق، مظهر كلّ معجزة وسراج الأئمة، يموت موتاً بأرض طيبة، موضع قبره البقيع، ثمّ الإمام بعده المختلف في دفنه، سميّ المناجي ربّه، موسى بن جعفر، يقتل بالسمّ في محبسه، يدفن في الأرض المعروفة بالزوراء؛ ثمّ القائم بعده ابنه الإمام عليّ الرضا المرتضى لدين الله، إمام الحقّ، يقتل بالسمّ في أرض العجم، ثمّ الإمام بعده ابنه محمد، يموت موتاً، يدفن في الأرض المعروفة بالزوراء، ثمّ القائم بعده ابنه عليّ لله ناصر، ويموت موتاً، ويدفن في المدينة المحدثّة، ثمّ القائم بعده ابنه الحسن، وارث علم النبوة ومعدن الحكمة، يُستضاء به من الظلم، يموت موتاً، يدفن في المدينة المحدثّة، ثمّ المنتظر بعده، اسمه اسم النبيّ ﷺ^(١٢).

الخبر الثاني والثلاثون —

روى ابن عياش الجوهري عن أبي جعفر محمد بن لاحق بن سابق بن قرين

الأنباري قال: حدّثني جدّي أبو النصر سابق بن قرين، في سنة ثمان وسبعين ومئتين بالأنبار في دارنا، قال: حدّثني أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال: حدّثني أبي، عن الشرقي بن القطامي، عن تميم بن وهلة المري قال: حدّثني الجارود بن المنذر العبدي، وكان نصرانياً فأسلم عام الحديبية وحسن إسلامه، وكان قارئاً للكتب، عالماً بتأويلها على وجه الدهر وسالف العصر، بصيراً بالفلسفة والطب، ذا رأي أصيل ووجه جميل، أنشأ يحدثنا في إمارة عمر بن الخطّاب، قال: وفدتُ على رسول الله ﷺ في رجالٍ من عبد القيس، ذوي أحلام وأسنان وفصاحة وبيان وحجّة وبرهان... إلى أن قال: يا جارود، ليلة أُسري بي إلى السماء أوحى الله عزّ وجلّ إليّ أن سلّ مَنْ أُرسلنا من قبلك من رسلنا علامَ بعثوا؟ فقلتُ: علامَ بعثتم؟ فقالوا: على نبوتك وولاية عليّ بن أبي طالب والأئمة منكم، ثمّ أوحى إليّ أن التفت عن يمين العرش، فالتفت فإذا عليّ والحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعليّ بن موسى ومحمد بن عليّ وعليّ بن محمد والحسن بن عليّ والمهديّ في ضحضاح من نور يصلّون^(١٣).

ورواه الكراجكي عن القاضي أبي الحسن عليّ بن محمد السباط البغدادي، قال: حدّثني أبو عبد الله أحمد بن محمد بن أيّوب البغدادي الجوهري الحافظ قال: حدّثنا أبو جعفر محمد بن لاحق بن سابق قال: حدّثنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال: حدّثني أبي، عن الشرقي بن القطامي، عن تميم بن وهلة المري قال: حدّثني الجارود بن المنذر العبدي^(١٤).

الخبر الثالث والثلاثون —

روي الجوهري عن أبي الحسن عليّ بن سنان الموصليّ المعدّل قال: أخبرني أحمد بن محمد الخليليّ الأملّي قال: حدّثنا محمد بن صالح الهمدانيّ قال: حدّثنا سليمان بن أحمد قال: أخبرني الريّان بن مسلم، عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال: سمعتُ سلام بن أبي عمرة قال: سمعتُ أبا سلمى راعي رسول الله ﷺ يقول: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: ليلة أُسري بي إلى السماء قال العزيز جلّ ثناؤه: ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ

إِلَيْهِ مِنْ رَبِّي»، قلتُ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ﴾؟ قال: صدقت يا محمد، مَنْ خَلَقْتَ لَأَمَّتْكَ؟ قلتُ: خيرها، قال: عليّ بن أبي طالب؟ قلتُ: نعم.

قال: يا محمد، إِنِّي أَطَّلَعْتُ عَلَى الْأَرْضِ أَطْلَاعَةً فَاخْتَرْتُكَ مِنْهَا، فَشَقَقْتُ لَكَ اسماً مِنْ أَسْمَائِي، فَلَا أَذْكَرُ فِي مَوْضِعٍ إِلَّا وَذُكِرْتَ مَعِي، فَأَنَا الْمُحَمَّدُ وَأَنْتَ مُحَمَّدٌ، ثُمَّ أَطَّلَعْتُ فَاخْتَرْتُ مِنْهَا عَلِيّاً، وَشَقَقْتُ لَهُ اسماً مِنْ أَسْمَائِي، فَأَنَا الْأَعْلَى وَهُوَ عَلِيٌّ. يا محمد إِنِّي خَلَقْتُكَ وَخَلَقْتُ عَلِيّاً وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ مِنْ سَنَخِ نَوْرِي، وَعَرَضْتُ وَلَايَتَكُمْ عَلَى أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ، فَمَنْ قَبْلُهَا كَانَ عِنْدِي مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَنْ جَعَدَهَا كَانَ عِنْدِي مِنَ الْكَافِرِينَ.

يا محمد، لو أَنَّ عَبْدًا مِنْ عِبَادِي عَبْدَنِي حَتَّى يَنْقُطَعَ أَوْ يَصِيرَ كَالشَّنِّ الْبَالِي، ثُمَّ أَتَانِي جَاهِدًا لَوْلَايَتِكُمْ، مَا غَفَرْتُ لَهُ أَوْ يَقْرَأَ بِوَلَايَتِكُمْ. يا محمد، تَحَبُّ أَنْ تَرَاهُمْ؟ قلتُ: نعم يا ربِّ، فقال لي: التَفَيْتُ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ، فَالْتَفْتُ وَإِذَا بِعَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ، وَعَلِيٍّ بَنِ الْحُسَيْنِ، وَمُحَمَّدَ بَنِ عَلِيٍّ، وَجَعْفَرَ بَنِ مُحَمَّدٍ، وَمُوسَى بَنِ جَعْفَرٍ، وَعَلِيٍّ بَنِ مُوسَى، وَمُحَمَّدَ بَنِ عَلِيٍّ، وَعَلِيٍّ بَنِ مُحَمَّدٍ، وَالْحَسَنَ بَنِ عَلِيٍّ، وَالْمُهَدِيَّ، فِي ضَحَضَاحٍ مِنْ نُورٍ، قِيَامًا يَصْلُونَ، وَهُوَ فِي وَسْطِهِمْ - يَعْنِي الْمُهَدِيَّ - كَأَنَّهُ كَوْكَبٌ دَرِّي...، الْحَدِيثُ^(١٥).

ورواه الشيخ عن جماعة، عن التَّلَعُّكْبَرِيِّ، عن أَبِي عَلِيٍّ أَحْمَدَ بَنِ عَلِيٍّ الرَّازِي الْإِيَادِي قَالَ: أَخْبَرَنِي الْحُسَيْنُ بَنِ عَلِيٍّ، عَنْ عَلِيٍّ بَنِ سَنَانِ الْمُوصِلِيِّ الْعَدْلِ، عَنْ أَحْمَدَ بَنِ مُحَمَّدٍ الْخَلِيلِي، عَنْ مُحَمَّدَ بَنِ صَالِحِ الْهَمْدَانِي، عَنْ سُلَيْمَانَ بَنِ أَحْمَدَ، عَنْ زِيَادَ بَنِ مُسْلِمٍ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بَنِ يَزِيدَ بَنِ جَابِرٍ، عَنْ سَلَامٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَى رَاعِي النَّبِيِّ ﷺ^(١٦).

ورواه السيد ابن طاووس، عن موفق بن أحمد المكيّ في كتابه قال: حدّثنا فخر القضاة نجم الدين أبو منصور محمد بن الحسين البغداديّ في ما كتب إليّ من همدان قال: أنبأنا الإمام الشريف نور الهدى أبو طالب الحسين بن محمد الزبيبيّ قال: أخبرنا إمام الأئمة محمد بن أحمد بن شاذان قال: حدّثنا أحمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الحافظ قال: حدّثنا عليّ بن شاذان الموصلي، عن أحمد بن محمد بن صالح،

عن سليمان بن محمد، عن زياد بن مسلم، عن عبد الرحمن، عن زيد بن جابر، عن سلامة، عن أبي سليمان راعي رسول الله ﷺ، عن رسول الله ﷺ^(١٧).
ورواه الأسترآبادي عن المقلد بن غالب، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن وهبان، عن محمد بن أحمد، عن عبد الرحمن بن يزيد، عن جابر، عن أبي سلمى راعي النبي ﷺ، عن رسول الله ﷺ^(١٨).

الخبر الرابع والثلاثون —

روى الصدوق عن محمد بن عليّ ماجيلويه، قال: حدّثني عمّي محمد بن أبي القاسم، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ قال: حدّثني محمد بن عليّ القرشيّ قال: حدّثني أبو الربيع الزهرانيّ قال: حدّثنا جرير، عن ليث بن أبي سليم، عن مجاهد قال: قال ابن عباس: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول - في ضمن حديثٍ طويل -: الأئمة بعدي الهادي عليّ والمهدي الحسن والناصر الحسين والمنصور عليّ بن الحسين والشافع محمد بن عليّ والنفاع جعفر بن محمد والأمين موسى بن جعفر والرضا عليّ بن موسى والفعل محمد بن عليّ والمؤتمن عليّ بن محمد والعلام الحسن بن عليّ ومَنْ يصلي خلفه عيسى بن مريم ﷺ القائم ﷺ...، الحديث^(١٩).

الخبر الخامس والثلاثون —

روى الصدوق عن أحمد بن الحسن القطّان وعليّ بن أحمد بن محمد الدقاق وعليّ بن عبد الله الورّاق وعبد الله بن محمد الصائغ ومحمد بن أحمد الشيبانيّ - رضي الله عنهم - قالوا: حدّثنا أحمد بن يحيى بن زكريّا القطّان قال: حدّثنا بكر بن عبد الله بن حبيب قال: حدّثنا تميم بن بهلول قال: حدّثنا عبد الله بن أبي الهذيل، وسألته عن الإمامة في مَنْ تجب وما علامة مَنْ تجب له الإمامة...، إلى أن قال: عليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين وإمام المتّقين وقائد الغرّ المحجلّين وأفضل الوصيّين وخير الخلق أجمعين بعد رسول ربّ العالمين، وبعده الحسن ثمّ الحسين سبطا رسول الله ﷺ، ابنا خيرة النسوان، ثمّ عليّ بن الحسين، ثمّ محمد بن عليّ، ثمّ جعفر بن محمد، ثمّ موسى

بن جعفر، ثمّ عليّ بن موسى، ثمّ محمد بن عليّ، ثمّ عليّ بن محمد، ثمّ الحسن بن عليّ، ثمّ ابن الحسن بن عليّ إلى يومنا هذا... الحديث^(٢٠).
ورواه أيضاً عن أحمد بن الحسن القطّان قال: حدّثنا أحمد بن يحيى بن زكريا القطّان قال: حدّثنا بكر بن عبد الله بن حبيب قال: حدّثنا تميم بن بهلول قال: حدّثني عبد الله بن أبي الهذيل^(٢١).

تأملات حول هذه النصوص —

هذه أهمّ روايات الباب، ممّا عثرنا عليها إلى عهد أبي جعفر الجواد^(عليه السلام).
ولكنّ كلّ ذلك محلّ تأمل؛ وذلك لأمرين:
١. إنّه لو كانت هذه النصوص بحيث رواها عائشة وأمّ سلمة وأبو هريرة وعبد الله بن عمر، ولم يتأوّلوها بوجه، فلماذا ارتدّ جميع أصحاب النبي^(صلى الله عليه وآله) إلاّ ثلاثة، كما ورد ذلك في الروايات:
أ. عدّة من أصحابنا، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن أيّوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى، عن مثنّى بن الوليد الحنّاط، عن بريد بن معاوية، عن أبي جعفر^(عليه السلام) قال: ارتدّ الناس بعد النبي^(صلى الله عليه وآله)، إلاّ ثلاثة نفر: المقداد بن الأسود وأبو ذرّ الغفاريّ وسلمان الفارسيّ، ثمّ إنّ الناس عرفوا ولحقوا بعد^(٢٢).
ب. وعن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن سعدان، عن عبد الله بن القاسم الحضرميّ، عن عمرو بن ثابت قال: سمعتُ أبا عبد الله^(عليه السلام) يقول: إنّ النّبيّ^(صلى الله عليه وآله) لما قبض ارتدّ الناس على أعقابهم كفّاراً، إلاّ ثلاثاً: سلمان والمقداد وأبو ذرّ الغفاري^(٢٣).
ج. عليّ بن الحسين بن يوسف، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن محمد بن إسماعيل، عن عليّ بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرميّ قال: قال أبو جعفر^(عليه السلام): ارتدّ النّاس إلاّ ثلاثة نفر: سلمان وأبو ذرّ الغفاريّ والمقداد^(٢٤).
ورواه الكشيّ عن عليّ بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر

الحضرمي^(٢٥).

د - محمد بن إسماعيل قال: حدثني الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله^(عليه السلام): ارتدّ الناس إلّا ثلاثة: أبو ذرّ وسلمان والمقداد؟ قال: فقال أبو عبد الله^(عليه السلام): فأين أبو ساسان وأبو عمرة الأنصاري؟^(٢٦).

٢. وهكذا بالنسبة إلى ما ورد من ارتداد الناس بعد الحسين^(عليه السلام):

أ. محمد بن نصير قال: حدثني محمد بن عيسى، عن جعفر بن عيسى، عن صفوان، عن سمع، عن أبي عبد الله^(عليه السلام): قال: ارتدّ الناس بعد قتل الحسين^(عليه السلام) إلّا ثلاثة: أبو خالد الكابليّ ويحيى ابن أمّ الطويل وجبير بن مطعم، ثمّ إنّ الناس لحقوا وكثروا^(٢٧).

ب - حدثنا جعفر بن الحسين، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن جميل، عن أبي عبد الله^(عليه السلام): قال: ارتدّ الناس بعد الحسين^(عليه السلام) إلّا ثلاثة: أبو خالد الكابليّ ويحيى بن أمّ الطويل وجبير بن مطعم، ثمّ إنّ الناس لحقوا وكثروا^(٢٨).

بل الظاهر أنّ الأمر غير ظاهر في فترة طويلة بعد الحسين^(عليه السلام)، بحيث إنّ أبا خالد الكابليّ اعتقد إمامة محمد بن الحنفية في مدّة طويلة:

قال الكشي: وجدت بخطّ جبريل بن أحمد: حدثني محمد بن عبد الله بن مهران، عن محمد بن عليّ بن محمد بن عبد الله الحنّاط، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن أبيه، عن أبي بصير قال: سمعتُ أبا جعفر^(عليه السلام) يقول: كان أبو خالد الكابليّ يخدم محمداً ابن الحنفية دهرًا، وما كان يشكّ في أنّه إمام، حتّى أتاه ذات يومٍ فقال له: جعلتُ فداك، إنّ لي حرمةً ومودةً وانقطاعاً، فأسألك بحرمة رسول الله وأمير المؤمنين إلّا أخبرتني أنت الإمام الذي فرض الله طاعته على خلقه؟ قال: فقال: يا أبا خالد، حلفتني بالعظيم، الإمام عليّ بن الحسين^(عليه السلام) عليّ وعليك وعلى كلّ مسلم، فأقبل أبو خالد لما أن سمع ما قاله محمد ابن الحنفية جاء إلى عليّ بن الحسين^(عليه السلام)، فلمّا استأذن عليه فأخبر أنّ أبا خالد بالباب، فأذن له، فلمّا دخل عليه دنا منه، قال:

مرحباً بك يا كنكر، ما كنتَ لنا بزائرٍ، ما بدا لك فينا؟! فخرّ أبو خالد ساجداً شاكراً لله تعالى ممّا سمع من عليّ بن الحسين عليه السلام، فقال: الحمد لله الذي لم يُمتني حتّى عرفتُ إمامي، فقال له عليّ: وكيف عرفتَ إمامك يا أبا خالد؟ قال: إنك دعوتني باسمي الذي سمّنتني أمّي التي ولدتني، وقد كنتُ في عمياء من أمري، ولقد خدمت محمداً ابن الحنفية عمراً من عمري، ولا أشكّ إلاّ وأنت إمامٌ، حتّى إذا كان قريباً سألتُه بحرمة الله وبحرمة رسوله وبحرمة أمير المؤمنين فأرشدني إليك، وقال: هو الإمام عليّ وعليك وعلى خلق الله كلّهم، ثمّ أذنت لي، فجئتُ فدنوتُ منك سمّيتني باسمي الذي سمّنتني أمّي، فعلمت أنّك الإمام الذي فرض الله طاعته عليّ وعلى كلّ مسلم^(٢٩).

ورواه الخصبي عن عليّ بن الطيّب الصابوني، عن محمد بن عليّ، عن عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام ^(٣٠).

ويشهد لذلك ما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رثاب، عن أبي عبيدة ووزارة جميعاً، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما قتل الحسين عليه السلام أرسل محمد بن الحنفية إلى عليّ بن الحسين عليه السلام، فخلا به، فقال له: يا بن أخي، قد علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله دفع الوصية والإمامة من بعده إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ثمّ إلى الحسن عليه السلام، ثمّ إلى الحسين عليه السلام، وقد قتل أبوك رضي الله عنه وصلى على روحه، ولم يُوص، وأنا عمُّك وصنو أبيك وولادتي من عليّ عليه السلام في سنيّ وقديمي أحقّ بها منك في حداثتك، فلا تنازعني في الوصية والإمامة، ولا تحاجني، فقال له عليّ بن الحسين عليه السلام: يا عمّ، اتّق الله، ولا تدّع ما ليس لك بحقّ، إني أعظك أن تكون من الجاهلين. إنّ أبي يا عمّ - صلوات الله عليه - أوصى إليّ قبل أن يتوجّه إلى العراق، وعهد إليّ في ذلك قبل أن يستشهد بساعةٍ، وهذا سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله عندي، فلا تتعرّض لهذا؛ فإنّي أخاف عليك نقص العمر وتشتت الحال. إنّ الله عزّ وجلّ جعل الوصية والإمامة في عقب الحسين عليه السلام، فإذا أردت أن تعلم ذلك فانطلق بنا إلى الحجر الأسود حتّى نتحاكم إليه، ونسأله عن ذلك.

قال أبو جعفر عليه السلام: وكان الكلام بينهما بمكة، فانطلقا حتّى أتيا الحجر

الأسود، فقال عليّ بن الحسين لمحمد بن الحنفية: ابدأ أنت، فابتهل إلى الله عز وجلّ وسلّمه أن ينطق لك الحجر، ثمّ سلّم، فابتهل محمدٌ في الدعاء، وسأل الله، ثمّ دعا الحجر فلم يجبه، فقال عليّ بن الحسين عليه السلام: يا عمّ، لو كنت وصياً وإماماً لأجّابك، قال له محمد: فادعُ الله أنت يا بن أخي، وسلّمه، فدعا الله عليّ بن الحسين عليه السلام بما أراد، ثمّ قال: أسألك بالذي جعل فيك ميثاق الأنبياء وميثاق الأوصياء وميثاق الناس أجمعين لما أخبرتنا من الوصي والإمام بعد الحسين بن عليّ عليه السلام؟ قال: فتحرّك الحجر حتّى كاد أن يزول عن موضعه، ثمّ أنطقه الله عز وجلّ بلسانٍ عربيّ مبين، فقال: اللهمّ إنّ الوصية والإمامة بعد الحسين بن عليّ عليه السلام إلى عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب وابن فاطمة بنت رسول الله ﷺ، قال: فانصرف محمد بن عليّ، وهو يتولّى عليّ بن الحسين عليه السلام^(٣١).

ورواه أيضاً عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، مثله^(٣٢).

ورواه ابن بابويه عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي عبيدة وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام^(٣٣).

ورواه الصفّار عن أحمد بن محمد ومحمد بن الحسين، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي عبد الله عليه السلام؛ وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام^(٣٤).

ورواه الطبري عن أبي الحسن عليّ بن هبة الله قال: حدّثنا أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه قال: حدّثنا الحسين بن أحمد قال: حدّثنا أبي، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي عبيدة وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام^(٣٥).

٣. كما أنّه قد وقع التردد والتفرقة بعد استشهاد أبي محمد السجّاد عليه السلام وأبي جعفر الباقر عليه السلام.

فالزيدية هي نتيجة افتراق الشيعة بعد السجّاد عليه السلام في الإمامة، فلو كانت هذه النصوص بهذه المثابة من الشهرة فما الوجه في هذا الافتراق؟

كما أنّ الأمر بالنسبة إلى ما بعد وفاة الباقر عليه السلام كذلك.

قال النوبختي: فلما توفي أبو جعفر عليه السلام افترقت أصحابه فرقتين: فرقة منهما قالت بإمامة محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب الخارج بالمدينة المقتول بها...؛ وأمّا الفرقة الأخرى من أصحاب أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام فنزلت إلى القول بإمامة أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، فلم تزل ثابتة على إمامته أيام حياته^(٣٦).

وقريب منه في كتاب المقالات والفرق^(٣٧).

لا يُقال: إنّ التفرقة وانشعب الفرق للأغراض المادية والأهواء السياسية.

لأننا نقول: لو كان الأمر كذلك فهذا بالنسبة إلى أرباب الفرق ومؤسسيها، ولكن ما الوجه في اتباع كثير من العوامّ لهم؟!

٤. وهكذا وقع الترديد والتفرقة بعد استشهاد أبي عبد الله الصادق عليه السلام، بل في عهده أيضاً.

أ. قال الكشي: حدّثني حمدويه قال: حدّثني محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن إسماعيل بن عامر قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فوصفت له الأئمة حتّى انتهيت إليه، قلت: وإسماعيل من بعدك؟ فقال: أمّا ذا فلا، قال حماد: فقلت لإسماعيل: وما دعاك إلى أن تقول: وإسماعيل من بعدك؟ قال: أمرني الفضل بن عمر^(٣٨).

ب. روى النعماني أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد ابن عقدة قال: حدّثنا أبو عبد الله جعفر بن عبد الله المحمديّ من كتابه في رجب سنة ثمان وستين ومائتين قال: حدّثني الحسن بن عليّ بن فضال قال: حدّثنا صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمّار الصيرفي قال: وصف إسماعيل بن عمّار أخي لأبي عبد الله عليه السلام دينه واعتقاده، فقال: إنّني أشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وأنّكم - ووصفهم يعني الأئمة - واحداً واحداً حتّى انتهى إلى أبي عبد الله عليه السلام، ثمّ قال: وإسماعيل من بعدك؟ قال: أمّا إسماعيل فلا^(٣٩).

وأمّا بعده عليه السلام فالأمر في الاختلاف والترديد أوضح من أن يخفى على من سبر

الروايات وتاريخ الفرق.

فبعد شهادة الصادق عليه السلام افتقرت الشيعة إلى فرق كثيرة، وقد أشار إليه النصر بن قابوس بقوله: لما توفي أبو عبد الله عليه السلام ذهب الناس يميناً وشمالاً^(٤٠). قال الأشعري - ما ملخصه -: فلما توفي أبو عبد الله عليه السلام افتقرت بعده شيعته ست فرق:

أ] فرقة منها قالت: إن جعفر بن محمد حي لم يمُتْ، ولا يموت حتى يظهر ولي أمر الناس، وهو القائم المهدي. وهذه الفرقة تسمى الناوسية.

ب] وفرقة زعمت أن الإمام بعد جعفر ابنه إسماعيل بن جعفر، وأنكرت موت إسماعيل في حياة أبيه، وقالوا: كان ذلك يلتبس على الناس؛ لأنه خاف عليه، وزعموا أن إسماعيل لا يموت حتى يملك الأرض ويقوم بأمور الناس، وأنه هو القائم. وهذه الفرقة هم الإسماعيلية الخالصة.

ج] وفرقة ثالثة زعمت أن الإمام بعد جعفر محمد بن إسماعيل بن جعفر، وقالوا: إن الأمر كان لإسماعيل في حياة أبيه، فلما توفي قبل أبيه جعل جعفر بن محمد الأمر لمحمد بن إسماعيل، وكان الحق له، ولا يجوز غير ذلك. وأصحاب هذه المقالة يسمون المباركية.

د] وقالت الفرقة الرابعة: إن الإمام بعد جعفر ابنه محمد، وتأولوا في إمامته خبراً زعموا أنه رواه بعضهم، أن محمد بن جعفر دخل ذات يوم على أبيه وهو صبي صغير، فدعاه أبوه، فاشتدَّ يدهو نحوه، فكبا وعثر بقميصه وسقط لحر وجهه، فقام جعفر، فعدا نحوه حافياً، فحمله، وقبّل وجهه، ومسح التراب عنه بثوبه، وضمّه إلى صدره، وقال: سمعتُ أبا محمد بن عليّ يقول: يا جعفر، إذا ولد لك ولدٌ يشبهني فسمّه باسمي وكنّه بكنيتي، فهو شبيهي وشبيه رسول الله وعلى سنته. وهذه الفرقة تسمى السميطة، تنسب إلى رئيس لهم كان يُقال له: يحيى بن أبي السميطة.

هـ] والفرقة الخامسة منهم قالت: الإمامة بعد جعفر في ابنه عبد الله بن جعفر، وذلك أنه كان عند مضيّ جعفر أكبر ولده ستاً، وجلس مجلس أبيه بعده، وادّعى الإمامة ووصية أبيه، واعتلوا في ذلك بأخبار رويت عن جعفر وعن أبيه أنهما

قالا: الإمامة في الأكبر من ولد الإمام إذا نصب. وهذه الفرقة القائلة بإمامة عبد الله بن جعفر هم المسمون بالفطحية.

لو [وقالت الفرقة السادسة: إن الإمام موسى بن جعفر بعد أبيه، وأنكروا إمامة عبد الله، وخطأوه في جلوسه مجلس أبيه وادّعائه الإمامة^(٤١).

وقال الطبرسي: لما مات الصادق عليه السلام انتقل جماعة منهم إلى القول بإمامة موسى بن جعفر، وافترق الباقيون منهم فرقتين: فريق منهم رجعوا عن حياة إسماعيل، وقالوا بإمامة ابنه محمد بن إسماعيل؛ لظنهم أن الإمامة كانت في أبيه، وأن الابن أحق بمقام الإمامة من الأخ؛ وفريق منهم ثبتوا على حياة إسماعيل، وهم اليوم شذاذ. وهذان الفريقان يسميان الإسماعيلية.

وأما عبد الله بن جعفر فإنه كان أكبر إخوته بعد إسماعيل، ولم تكن منزلته عند أبيه عليه السلام منزلة غيره من الأولاد، وكان متهماً بالخلاف على أبيه في الاعتقاد، وادّعى الإمامة بعد وفاة أبي عبد الله عليه السلام، واتبعه قوم، ثم رجع أكثرهم بعد ذلك إلى القول بإمامة موسى عليه السلام؛ لما ظهر عندهم براهين إمامته، ولم يبقَ على القول بإمامة عبد الله إلا طائفة يسيرة، تسمى الفطحية^(٤٢).

فأما الفطحية فقال الشيخ المفيد: اعتلوا في ذلك بأنه كان أكبر ولد أبي عبد الله عليه السلام، وقالت: إن أبا عبد الله عليه السلام قال: الإمامة لا تكون إلا في الأكبر من ولد الإمام^(٤٣).

وقريب منه في كلام الأشعري^(٤٤).

والظاهر من كلام الكشي أن الشبهة قوية عند الشيعة، حيث مال إلى عبد الله أجلاء الطائفة، فقال: والذين قالوا بإمامته عامة مشايخ العصابة وفقهائها، مالوا إلى هذه المقالة فدخلت عليهم الشبهة؛ لما روي عنهم أنهم قالوا: الإمامة في الأكبر من ولد الإمام إذا مضى إمام^(٤٥).

وازداد في الشبهة قوة ما في وصية أبي عبد الله عليه السلام الظاهرية، ففيها: إن أبا عبد الله عليه السلام أوصى إلى عبد الله وموسى^(٤٦).

وإن لاحظت القائلين بالفطحية تجد فيهم كثيراً من فقهاء أصحابنا. قال محمد

بن مسعود: عبد الله بن بكير وجماعة من الفطحية هم فقهاء أصحابنا، منهم: ابن بكير وابن فضال - يعني الحسن بن علي - وعمّار الساباطي وعليّ بن أسباط وبنو الحسن بن عليّ بن فضال عليّ وأخواه ويونس بن يعقوب ومعاوية بن حكيم، وعدّ عدة من أجلة العلماء^(٤٧).

ثم إنّ اعتقادهم هو إمامة إمام - وهو عبد الله بزعمهم - بين الصادق والكاظم^{عليه السلام}، فإنهم يجيزون الإمامة في أخوين إذا لم يكن الأكبر منهما خلف ولداً، والإمام عندهم بعد عبد الله هو الكاظم^{عليه السلام}.

ثم إنّ عبد الله مات بسبعين يوماً بعد أبيه^{عليه السلام} ورجع كثير من القائلين به إلى إمامة الكاظم^{عليه السلام}.

قال الكشي: إنّ عبد الله مات بعد أبيه بسبعين يوماً، فرجع الباقون إلا شذاً منهم عن القول بإمامته، إلى القول بإمامة أبي الحسن موسى^{عليه السلام}، ورجعوا إلى الخبر الذي روي أنّ الإمامة لا تكون في الأخوين بعد الحسن والحسين^{عليه السلام}، وبقي شذاً منهم على القول بإمامته، وبعد أن مات قالوا بإمامة أبي الحسن موسى^{عليه السلام}^(٤٨).

وفي هذه البرهة حصل التردد لكثير من ثقات فقهاء أصحابنا:

أ. قال الكشي: حدّثني محمد بن قولويه قال: حدّثني سعد بن عبد الله بن أبي خلف قال: حدّثنا محمد بن عثمان بن رشيد قال: حدّثني الحسن بن عليّ بن يقطين، عن أخيه أحمد بن عليّ، عن أبيه عليّ بن يقطين، قال لما كانت وفاة أبي عبد الله^{عليه السلام} قال الناس بعبد الله بن جعفر، واختلفوا؛ فقائل قال به، وقائل قال بأبي الحسن^{عليه السلام}، فدعا زارة ابنه عبيداً، فقال: يا بنيّ، الناس مختلفون في هذا الأمر؛ فمن قال بعبد الله فإنما ذهب إلى الخبر الذي جاء أنّ الإمامة في الكبير من ولد الإمام، فشدد راحلتك، وأمض إلى المدينة، حتّى تأتيني بصحّة الأمر. فشدد راحلته ومضى إلى المدينة، واعتلّ زرارة، فلما حضرته الوفاة سأل عن عبيد، فقل: إنّ لم يقدم، فدعا بالمصحف فقال: اللهمّ إنّني مصدّق بما جاء نبيّك محمد في ما أنزلته عليه، وبينّته لنا على لسانه، وإنّي مصدّق بما أنزلته عليه في هذا الجامع، وإنّ عقدي وديني الذي يأتيني به عبيد ابني وما بينّته في كتابك، فإنّ أمتني قبل هذا فهذه شهادتي على نفسي وإقرارتي بما

يأتي به عبيد ابني، وأنت الشهيد عليّ بذلك. فمات زرارة، وقدم عبيد، فقصدناه؛ لنسلم عليه، فسألوه عن الأمر الذي قصده، فأخبرهم أنّ أبا الحسن عليه السلام صاحبهم ^(٤٩).

ب - محمد بن قولويه قال: حدّثني سعد بن عبد الله، عن الحسن بن عليّ بن موسى بن جعفر، عن أحمد بن هلال، عن أبي يحيى الضرير، عن درست بن أبي منصور الواسطيّ قال: سمعتُ أبا الحسن عليه السلام يقول: إنّ زرارة شكّ في إمامتي فاستوهبته من ربّي تعالى ^(٥٠).

ج - حدّثني محمد بن قولويه قال: حدّثني سعد، عن أحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن عبد الله المسمعيّ، عن عليّ بن أسباط، عن محمد بن عبد الله بن زرارة، عن أبيه قال: بعث زرارة عبيداً ابنة يسأل عن خبر أبي الحسن عليه السلام، فجاءه الموت قبل رجوع عبيد إليه، فأخذ المصحف فأعلاه فوق رأسه، وقال: إنّ الإمام بعد جعفر بن محمد من اسمه بين الدفتين في جملة القرآن، منصوبٌ عليه من الذين أوجب الله طاعتهم على خلقه، أنا مؤمنٌ به، قال: فأخبر بذلك أبو الحسن الأول عليه السلام فقال: والله كان زرارة مهاجراً إلى الله تعالى ^(٥١).

د - حمدويه بن نصير قال: حدّثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن محمد بن أبي عمير، عن جميل بن درّاج وغيره قال: وجّه زرارة عبيداً ابنة إلى المدينة، يستخبر له خبر أبي الحسن عليه السلام وعبد الله بن أبي عبد الله، فمات قبل أن يرجع إليه عبيد، قال محمد بن أبي عمير: حدّثني محمد بن حكيم قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام، وذكرت له زرارة وتوجيهه ابنة عبيداً إلى المدينة، فقال أبو الحسن: إنّني لأرجو أن يكون زرارة ممّن قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ ^(٥٢).

هـ - حدّثني محمد بن مسعود قال: أخبرنا جبريل بن أحمد قال: حدّثني محمد بن عيسى، عن يونس، عن إبراهيم المؤمن، عن نصر بن شعيب، عن عمّة زرارة قالت: لما وقع زرارة واشتدّ به قال: ناوليني المصحف، فناولته وفتحته، فوضعه على صدره، وأخذه منّي، ثمّ قال: يا عمّة، اشهدي أن ليس لي إمامٌ غير هذا الكتاب ^(٥٣).

و - عن هشام بن سالم قال: كنّا بالمدينة بعد وفاة أبي عبد الله عليه السلام، أنا

وصاحب الطاق، والناس مجتمعون على عبد الله بن جعفر أنه صاحب الأمر بعد أبيه، فدخلنا عليه أنا وصاحب الطاق والناس عنده، وذلك أنهم رووا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إن الأمر في الكبير ما لم تكن به عاهة، فدخلنا عليه نسأله عما كنا نسأل عنه أباه، فسألناه عن الزكاة في كم تجب؟ فقال: في مائتين خمسة، فقلنا: ففي مائة؟ فقال: درهمان ونصف، فقلنا: والله ما تقول المرجئة هذا؟ قال: فرفع يده إلى السماء فقال: والله ما أدري ما تقول المرجئة.

قال: فخرجنا من عنده ضاللاً، لا ندري إلى أين نتوجه؟ أنا وأبو جعفر الأحول، فقعدنا في بعض أزقة المدينة باكين حيارى، لا ندري إلى أين نتوجه؟ ولا من نقصد؟ ونقول: إلى المرجئة؟ إلى القدريّة؟ إلى الزيدية؟ إلى المعتزلة؟ إلى الخوارج؟ فنحن كذلك إذ رأيت رجلاً شيخاً لا أعرفه يومئذ إليّ بيده، فخفت أن يكون عيناً من عيون أبي جعفر المنصور، وذلك أنه كان له بالمدينة جواسيس ينظرون إلى من اتفقت شيعه جعفر عليه السلام عليه فيضربون عنقه، فخفت أن يكون منهم، فقلت للأحول: تَحْ، فإني خائف على نفسي وعليك، وإنما يريدني لا يريدك، فتَحَّ عني لا تهلك وتعين على نفسك، فتَحَّ غير بعيد، وتبعْتُ الشيخ، وذلك أنني ظننت أنني لا أقدر على التخلص منه، فما زلت أتبعه وقد عزمْتُ على الموت، حتَّى ورد بي على باب أبي الحسن عليه السلام، ثم خلّاني ومضى، فإذا خادمٌ بالباب، فقال لي: ادخل رحمك الله.

فدخلتُ، فإذا أبو الحسن موسى عليه السلام، فقال لي ابتداءً منه: لا إلى المرجئة، ولا إلى القدريّة، ولا إلى الزيدية، ولا إلى المعتزلة، ولا إلى الخوارج، إليّ إليّ، فقلتُ: جعلتُ فداك، مضى أبوك؟ قال: نعم، قلتُ: مضى موتاً؟ قال: نعم، قلتُ: فمن لنا من بعده؟ فقال: إن شاء الله أن يهديك هداك، قلتُ: جعلتُ فداك، إن عبد الله يزعم أنه من بعد أبيه، قال: يريد عبد الله أن لا يعبد الله، قال: قلتُ: جعلتُ فداك، فمن لنا من بعده؟ قال: إن شاء الله أن يهديك هداك، قال: قلتُ: جعلتُ فداك، فأنت هو؟ قال: لا، ما أقول ذلك.

قال: فقلتُ في نفسي: لم أصبُ طريق المسألة، ثم قلتُ له: جعلتُ فداك، عليك إمام؟ قال: لا، فداخَلني شيء لا يعلم إلا الله عزَّ وجلَّ؛ إعظاماً له وهيبةً أكثر ممّا

كان يحلّ بي من أبيه إذا دخلتُ عليه، ثمّ قلتُ له: جُعِلْتُ فداك، أسألك عما كنتُ أسأل أباك؟ فقال: سلّ تخبر، ولا تُذرع، فإنّ أدعْتَ فهو الذَّبْح، فسألتُه، فإذا هو بحرٌّ لا ينزف.

قلتُ: جُعِلْتُ فداك، شيعتك وشيعة أبيك ضلالٌ، فألقي إليهم وأدعوهم إليك وقد أخذتُ عليّ الكتمان؟ قال: مَنْ آنست منه رشداً فألقِ إليه وخُذْ عليه الكتمان، فإنّ أذاعوا فهو الذَّبْح، وأشار بيده إلى حلقه، قال: فخرجتُ من عنده، فلقيت أبا جعفر الأحول، فقال لي: ما وراءك؟ قلت: الهدى، فحدّثته بالقصة.

قال: ثمّ لقينا الفضيل وأبا بصير، فدخلا عليه وسمعا كلامه وساءلاه وقطعا عليه بالإمامة، ثمّ لقينا الناس أفواجا، فكلّ مَنْ دخل عليه قطع، إلّا طائفة عمّار وأصحابه، وبقي عبد الله لا يدخل إليه إلّا قليلٌ من الناس، فلمّا رأى ذلك قال: ما حال الناس؟ فأخبر أنّ هشاماً صدّ عنك الناس، قال هشام: فأقعد لي بالمدينة غير واحد ليضربوني^(٥٤).

٥. وهكذا وقع الترديد والتفرقة بعد استشهاد أبي الحسن الكاظم^{عليه السلام}، فإنّ كثيراً من ثقات أصحاب أبي الحسن الكاظم^{عليه السلام} مالوا إلى القول بالوقف، وفيهم ستة من أصحاب الإجماع، وهم:

١. أحمد بن محمد بن أبي نصر؛

٢. جميل بن درّاج؛

٣. حمّاد بن عيسى؛

٤. صفوان بن يحيى؛

٥. عثمان بن عيسى؛

٦. عبد الله بن المغيرة.

فهم رجعوا عن القول بالوقف لا بالنصوص المذكورة، بل بعد إقامة المعجزات وإتمام الحجّة. قال الشيخ: يبطل ذلك أيضاً ما ظهر من المعجزات على يد الرضا^{عليه السلام} الدالّة على صحّة إمامته، وهي مذكورة في الكتب. ولأجلها رجع جماعة من القول بالوقف، مثل: عبد الرحمن بن الحجّاج، ورفاعة بن موسى، ويونس بن يعقوب، وجميل

بن درّاج، وحمّاد بن عيسى، وغيرهم. وهؤلاء من أصحاب أبيه الذين شكّوا فيه، ثمّ رجعوا.

وكذلك مَنْ كان في عصره، مثل: أحمد بن محمد بن أبي نصر، والحسن بن عليّ الوشاء، وغيرهم، ممّن كان قال بالوقف، فالتزموا الحجّة، وقالوا بإمامته وإمامة مَنْ بعده من ولده.

فروى جعفر بن محمد بن مالك، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن محمد بن أبي عمير، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر - وهو من آل مهران، وكانوا يقولون بالوقف، وكان على رأيهم، فكتب أبا الحسن الرضا عليه السلام، وتعتت في المسائل - فقال: كتبتُ إليه كتاباً وأضمرتُ في نفسي أنّي متى دخلتُ عليه أسأله عن ثلاث مسائل من القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾ (الزخرف: ٤٠)، وقوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (الأنعام: ١٢٥)، وقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص: ٥٦).

قال أحمد: فأجابني عن كتابي، وكتب في آخره الآيات التي أضمرتها في نفسي أن أسأله عنها ولم أذكرها في كتابي إليه، فلما وصل الجواب أنسيتُ ما كنت أضمرته، فقلت: أيّ شيء هذا من جوابي؟ ثمّ ذكرتُ أنّه ما أضمرته.

وكذلك الحسن بن عليّ الوشاء، وكان يقول بالوقف، فرجع، وكان سببه أنّه قال: خرجت إلى خراسان في تجارة لي، فلما وردته بعث إليّ أبو الحسن الرضا عليه السلام يطلب منّي حبرة - وكانت بين ثيابي قد خفي عليّ أمرها -، فقلت: ما معي منها شيء، فردّ الرسول، وذكر علامتها، وأنّها في سفط كذا، فطلبها فكان كما قال، فبعثتُ بها إليه. ثمّ كتبتُ مسائل أسأله عنها، فلما وردتُ بابه خرج إليّ جواب تلك المسائل التي أردتُ أن أسأله عنها من غير أن أظهرتها، فرجع عن القول بالوقف إلى القطع على إمامته^(٥٥).

٦. كما أنّه قد وقع التردد والتفرقة بعد استشهاد أبي الحسن الرضا عليه السلام.

فعن المحمودي قال: كنتُ واقفاً على رأس الرضا عليه السلام بطوس فقال لي بعض أصحابه: إنّ حدث حدث فإلى مَنْ؟ فالتفت عليه وقال له: إلى ابني أبي جعفر، فكان

الرجل استصغر سنّه، فقال له أبو الحسن: إنّ الله بعث عيسى بن مريم قائماً بشريعته وهو في دون السنّ التي يقوم فيها أبو جعفر على شريعتنا.

فلما مضى الرضا عليه السلام في سنة اثنتين ومائتين كانت سنّ أبي جعفر نحو سبع سنين. واختلفت الكلمة من الناس ببغداد وفي الأمصار، واجتمع الريان بن الصلت وصفوان بن يحيى ومحمد بن حكيم وعبد الرحمن بن الحجاج ويونس بن عبد الرحمن وجماعة من وجوه الشيعة وثقاتهم في دار عبد الرحمن بن الحجاج في بركة زلول ويكون ويتوجعون من المصيبة، فقال لهم يونس بن عبد الرحمن: دَعُوا البكاء، مَنْ لهذا الأمر؟ وإلى مَنْ يقصد بالمسائل الى أن يكبر هذا الصبي، يعني أبا جعفر عليه السلام؟

فقام إليه الريان بن الصلت، فوضع يده في حلقه، ولم يزل يلمطه، ويقول له: يا بن الفاعلة، أنت تظهر الإيمان لنا وتبطن الشك والشرك؟! إنّ كان أمره من الله - جلّ وعلا - فلو أنّه ابن يوم واحد كان بمنزلة ابن مائة سنة، وإن لم يكن من عند الله فلو عمّر ألف سنة فهو كواحد من الناس. هذا ما ينبغي أن يفكر فيه. فأقبلت العصابة على يونس تعذله وتوبّخه^(٥٦).

٧. وتدلّ على التردد أيضاً مسألة عرض الدين على الإمام عليه السلام.

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

قال: يا عمرو، هذا - والله - ديني ودين آبائي الذي ندين الله به في السرّ والعلانية، فاتّق الله، وكفّ لسانك إلّا من خير، ولا تقل: إني هديت نفسي، بل هداك

اللّه، فاشكر ما أنعم الله عليك، ولا تكن ممن إذا أقبل طعن في عينيه، وإذا أدبر طعن في قفاه، ولا تحمل الناس على كاهلك، فإنه يوشك أن حملت الناس على كاهلك أن يصدّعوا شعب كاهلك^(٥٧).

ومسألة عرض الدين - كما في هذه الرواية - تدور حول الإمامة غالباً، فإنه لو كانت هناك نصوص مشهورة على إمامة الأئمة الاثني لما احتاج الرجل الشيعي إلى عرض دينه على إمامه.

ونؤيد هذه الأمور بوجود أخرى:

١. لو كانت هذه النصوص الدالة على إمامة الأئمة الاثني عشر بأجمعهم موجودة بأيدي الناس، بحيث رواها كثير من رواة الفريقين - حتى مثل: أبي هريرة - فما الوجه في وصاية أمير المؤمنين^{عليه السلام} لابنه الحسن^{عليه السلام}، ووصاية الحسن^{عليه السلام} لأخيه الحسين^{عليه السلام}، ووصاية الحسين^{عليه السلام} لابنه السجاد^{عليه السلام}، وهكذا.... فلاحظ هذه الروايات:

أ. علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني وعمر بن أذينة، عن أبان، عن سُلَيْم بن قيس قال: شهدت وصية أمير المؤمنين^{عليه السلام} حين أوصى إلى ابنه الحسن^{عليه السلام}، وأشهد على وصيته الحسين^{عليه السلام} ومحمداً وجميع ولده ورؤساء شيعته وأهل بيته، ثم دفع إليه الكتاب والسلاح، وقال لابنه الحسن^{عليه السلام}: يا بني، أمرني رسول الله^ﷺ أن أوصي إليك، وأن أدفع إليك كتبي وسلاحي، كما أوصى إلي رسول الله^ﷺ ودفع إلي كتبه وسلاحه، وأمرني أن أمرك إذا حضرك الموت أن تدفعها إلى أخيك الحسين^{عليه السلام}، ثم أقبل على ابنه الحسين^{عليه السلام} فقال: وأمرك رسول الله^ﷺ أن تدفعها إلى ابنك هذا، ثم أخذ بيد علي بن الحسين^{عليه السلام}، ثم قال لعلي بن الحسين: وأمرك رسول الله^ﷺ أن تدفعها إلى ابنك محمد بن علي، وأقرئه من رسول الله^ﷺ ومنّي السلام^(٥٨).

ب. محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين وأحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن منصور بن يونس، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر^{عليه السلام} قال: إن الحسين بن علي^{عليه السلام} لما حضره الذي حضره دعا ابنته الكبرى فاطمة بنت الحسين^{عليه السلام}، فدفع

إليها كتاباً ملفوفاً ووصيةً ظاهرةً، وكان عليّ بن الحسين عليه السلام مبطوناً معهم، لا يرون إلا أنه لما به، فدفعت فاطمة الكتاب إلى عليّ بن الحسين عليه السلام، ثم صار والله ذلك الكتاب إلينا^(٥٩).

ج - محمد بن يحيى، عن عمران بن موسى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله، عن عيسى بن عبد الله، عن أبيه، عن جدّه قال: التفت عليّ بن الحسين عليه السلام إلى ولده وهو في الموت، وهم مجتمعون عنده، ثم التفت إلى محمد بن عليّ فقال: يا محمد، هذا الصندوق اذهب به إلى بيتك. قال: أما إنّه لم يكن فيه دينار ولا درهم، ولكن كان مملوءاً علماً^(٦٠).

٢. لو كانت هذه الأخبار المصرّحة بأسمائهم موجودةً فما الوجه في الروايات التي صرّحت فيها بأن الإمامة كانت في الأعقاب:

أ. عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن الحسين بن ثوير بن أبي فاختة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تعود الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين أبداً، إنّما جرت من عليّ بن الحسين كما قال الله - تبارك وتعالى -: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، فلا تكون بعد عليّ بن الحسين عليه السلام إلا في الأعقاب وأعقاب الأعقاب^(٦١).

ب - محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، أنّه سئل أتكون الإمامة في عمّ أو خال؟ فقال: لا، فقلت: ففي أخ؟ قال: لا، قلت: ففي من؟ قال: في ولدي، وهو يومئذ لا ولد له^(٦٢).

ج - محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن حماد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: لا تجتمع الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين، إنّما هي في الأعقاب وأعقاب الأعقاب^(٦٣).

ولا تقل: إنّ هذه النصوص لإزاحة الشبهة بين الشيعة.

لأننا نقول: هذه الروايات مروية عن كبار أصحابنا وأجلّاتهم وثقاتهم، مثل: يونس بن يعقوب ومحمد بن إسماعيل بن بزيع وحماد بن عيسى، فما هو السبب في تأثر

الثقات بالشبهة؟ وهل هو إلا لعدم توفر هذه النصوص المصرحة بأسمائهم عندهم؟
٣. قد عرفت أننا ما حصل من التردد لكبار أصحابنا، وذهابهم إلى الفطحية والواقفية والناووسية و...

ولكن السابر والمتتبع في الروايات لم يجد أي رواية احتج الإمام المعصوم عليه السلام بهذه النصوص الدالة على إمامة الأئمة الاثني عشر بأجمعهم تجاه هذا التردد.
كما أنك لم تجد أن أجلاء أصحابنا احتجوا بهذه النصوص تجاه أتباع الفرق المنحرفة. فالاحتجاج بهذه النصوص - لو كانت - أولى وأجدر.

٤. إنك بالتتبع في كتب الرواية تجد أن حكام الجور - الأمويين أم العباسيين - اهتموا غاية الاهتمام بمسألة الإمامة عند الشيعة؛ لكي يقتلوا الإمام أو يحبسوه. فعن أبي أيوب النحوي قال: بعث إليّ أبو جعفر المنصور في جوف الليل، فأتيته، فدخلت عليه وهو جالس على كرسي وبين يديه شمعة وفي يده كتاب، قال: فلما سلمت عليه رمى بالكتاب إليّ، وهو يبكي، فقال لي: هذا كتاب محمد بن سليمان يخبرنا أن جعفر بن محمد قد مات، فإننا لله وإننا إليه راجعون ثلاثاً، وأين مثل جعفر؟ ثم قال لي: اكتب، قال: فكتب صدر الكتاب، ثم قال: اكتب: إن كان أوصى إلى رجل واحد بعينه فقد ضرب عنقه، قال: فرجع إليه الجواب أنه قد أوصى إلى خمسة، أحدهم أبو جعفر المنصور، ومحمد بن سليمان وعبد الله وموسى وحميدة^(٦٤).

فلو كانت النصوص المصرحة بأسماءهم صحيحة موجودة فما هو الوجه في ما فعله المنصور العباسي وأمثاله؟

٥. لو كانت هذه النصوص بهذه المثابة من الشهرة فما الوجه في قيام بني الحسن وبني العباس، ودعوة الناس إلى أنفسهم، وإقبال الناس إليهم في الجملة؟

٦. إن هذه النصوص ليست بصحيحة سنداً، بل بعضها ليس صحيحاً مصدراً، كما هو الحال في ما رواه الحصري (أو الخصيبي) في كتاب الهداية الكبرى.
ثم إن ما قلناه إلى هنا لا يعني عدم صحة جميع النصوص حول الأئمة الاثني عشر؛ فإن هناك روايات صحيحة تدل على إمامتهم، منها:

- ما رواه الصدوق، عن أبيه ومحمد بن الحسن - رضي الله عنهما - قالاً: حدثنا

سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري ومحمد بن يحيى العطار وأحمد بن إدريس جميعاً قالوا: حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي قال: حدثنا أبو هاشم داوود بن القاسم الجعفري، عن أبي جعفر الثاني محمد بن عليّ عليه السلام، قال: أقبل أمير المؤمنين عليه السلام ذات يوم، ومعه الحسن بن عليّ وسلمان الفارسي رضي الله عنه، وأمير المؤمنين عليه السلام متكئ على يد سلمان، فدخل المسجد الحرام، فجلس، إذ أقبل رجل حسن الهيئة واللباس، فسلم على أمير المؤمنين عليه السلام، فردّ عليه السلام، فجلس، ثم قال: يا أمير المؤمنين، أسألك عن ثلاث مسائل، إن أخبرتني بهنّ علمت أنّ القوم ركبوا من أمرك ما أقضي عليهم أنّهم ليسوا بمؤمنين في دنياهم ولا في آخرتهم، وإنّ تكن الأخرى علمت أنّك وهم شرّ سواء، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: سلني عما بدا لك...

إلى أن قال: فقال الرجل: أشهد أن لا إله إلا الله، ولم أزل أشهد بها، وأشهد أنّ محمداً رسول الله، ولم أزل أشهد بها، وأشهد أنّك وصيّيه والقائم بحجّته بعده، وأشار بيده إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ولم أزل أشهد بها، وأشهد أنّك وصيّيه والقائم بحجّته وأشار إلى الحسن عليه السلام، وأشهد أنّ الحسين بن عليّ وصيّ أبيك والقائم بحجّته بعدك، وأشهد على عليّ بن الحسين أنّه القائم بأمر الحسين بعده، وأشهد على محمد بن عليّ أنّه القائم بأمر عليّ بن الحسين، وأشهد على جعفر بن محمد أنّه القائم بأمر محمد بن عليّ، وأشهد على موسى بن جعفر أنّه القائم بأمر جعفر بن محمد، وأشهد على عليّ بن موسى أنّه القائم بأمر موسى بن جعفر، وأشهد على محمد بن عليّ أنّه القائم بأمر عليّ بن موسى، وأشهد على عليّ بن محمد أنّه القائم بأمر محمد بن عليّ، وأشهد على الحسن بن عليّ أنّه القائم بأمر عليّ بن محمد، وأشهد على رجل من ولد الحسن بن عليّ، لا يكتفى ولا يسمّى حتّى يظهر أمره فيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً...، الحديث^(٦٥).

ورواه أيضاً عن أبيه قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن ابن خالد البرقي، عن أبي هاشم داوود بن القاسم الجعفري^(٦٦).
ورواه الكليني، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي، عن أبي هاشم داوود بن القاسم الجعفري^(٦٧).

ورواه والد الصدوق، عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري ومحمد بن يحيى العطار وأحمد بن إدريس جميعاً قالوا: حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي قال: حدثنا أبو هاشم داوود بن القاسم الجعفري^(٦٨).

بل الكلام في المقام حول صحة ما نُقل في هذا المعنى من الأئمة قبل عصر الرضا عليه السلام.

كما أنّ النصوص الدالة على إمامة الأئمة الاثني عشر ليست بمنحصرة في تلك النصوص، كما لا يخفى على من لاحظ المصادر الروائية.

الهوامش

- (١) كفاية الأثر: ١٨٧ - ١٨٩. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٤٨.
- (٢) كفاية الأثر: ٢١٣ - ٢١٨. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٥٤ - ٣٥٦.
- (٣) كفاية الأثر: ٢٣٢ - ٢٣٤. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٨٤ - ٣٨٦.
- (٤) كفاية الأثر: ٢٤٨ - ٢٥٠. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٣٩٠ - ٣٩٢.
- (٥) كفاية الأثر: ٢٥٥ - ٢٥٩. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٤٠٣ - ٤٠٥.
- (٦) كفاية الأثر: ٢٥٩. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٤٠٥.
- (٧) كفاية الأثر: ٢٦٠ - ٢٦٤. وعنه: بحار الأنوار ٤: ٥٤ - ٥٦؛ ٣٦: ٤٠٦ - ٤٠٧.
- (٨) كفاية الأثر: ٢٦٦ - ٢٦٧. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٤٠٩ - ٤١٠.
- (٩) مقتضب الأثر: ٦ - ٧. وعنه: بحار الأنوار ٥٣: ١٤٤.
- (١٠) دلائل الإمامة: ٤٤٧ - ٤٤٩.
- (١١) الهداية الكبرى: ٣٧٥ - ٣٧٦. ولا يخفى ما في سنده من السقط.
- (١٢) مقتضب الأثر: ١١ - ١٣. وعنه: بحار الأنوار ٣٦: ٢١٧ - ٢١٩.
- (١٣) مقتضب الأثر: ٣٢ - ٣٨. وعنه: بحار الأنوار ١٥: ٢٤١ - ٢٤٧.
- (١٤) كنز الفوائد: ٢: ١٣٦ - ١٣٩. وعنه: بحار الأنوار ١٨: ٢٩٣ - ٢٩٧.
- (١٥) مقتضب الأثر: ١٠ - ١١.
- (١٦) الغيبة: ١٤٧ - ١٤٨.
- (١٧) الطرائف ١: ١٧٢ - ١٧٣.
- (١٨) تأويل الآيات الظاهرة: ١٠٤ - ١٠٥.
- (١٩) كمال الدين: ١: ٢٨٢ - ٢٨٤، ح ٣٦. وعنه: بحار الأنوار ٤٣: ٢٤٨ - ٢٥٠.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

- (٢٠) كمال الدين: ٢: ٣٣٦، ح ٩.
- (٢١) الخصال: ٢: ٤٧٨، ح ٤٦؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ٥٤، ح ٢٠. وعنه: بحار الأنوار: ٣٦: ٣٩٦.
- (٢٢) الاختصاص: ٦.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) الاختصاص: ١٠.
- (٢٥) رجال الكشي: ١١.
- (٢٦) رجال الكشي: ٨.
- (٢٧) رجال الكشي: ١٢٣.
- (٢٨) الاختصاص: ٦٤.
- (٢٩) رجال الكشي: ١٢٠.
- (٣٠) الهداية الكبرى: ٢٢١.
- (٣١) الكافي: ١: ٣٤٨، ح ٥.
- (٣٢) الكافي: ١: ٣٤٨، ذيل ح ٥.
- (٣٣) الإمامة والتبصرة: ٦٠، ح ٤٩.
- (٣٤) بصائر الدرجات: ١: ٥٠٢، ح ٣.
- (٣٥) دلائل الإمامة: ٢٠٦، ح ١٩.
- (٣٦) فرق الشيعة: ٥٣.
- (٣٧) المقالات والفرق: ٧٣.
- (٣٨) رجال الكشي: ٣٢٦، الرقم ٥٩٠.
- (٣٩) الغيبة: ٣٢٤، ح ١.
- (٤٠) الكافي: ١: ٣١٣، ح ١٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ٣١، ح ٢٦؛ الإرشاد: ٢: ٢٥١؛ الغيبة: ٣٩ - ٣٨.
- (٤١) المقالات والفرق: ٧٩ - ٨٩.
- (٤٢) إعلام الوري بأعلام الهدى: ١: ٥٤٧.
- (٤٣) الفصول المختارة: ٣٠٦.
- وروى الكليني عن هشام بن سالم قال: كنّا بالمدينة بعد وفاة أبي عبد الله عليه السلام، أنا وصاحب الطاق، والناس مجتمعون على عبد الله بن جعفر أنّه صاحب الأمر بعد أبيه، فدخلنا عليه أنا وصاحب الطاق - والناس عنده -، وذلك أنّهم رووا عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: إنّ الأمر في الكبير ما لم يكن به عاهة. الكافي: ١: ٣٥١، ح ٧.
- (٤٤) المقالات والفرق: ٨٧.
- (٤٥) رجال الكشي: ٢٥٤. ولا حظّ: المقالات والفرق: ٨٧.
- (٤٦) لا حظّ: الكافي: ١: ٣١٠ - ٣١١، ح ١٣ - ١٤.
- (٤٧) رجال الكشي: ٣٤٥.
- (٤٨) رجال الكشي: ٢٥٤.

- (٤٩) رجال الكشي: ١٥٣ - ١٥٤، الرقم ٢٥١.
- (٥٠) رجال الكشي، الرقم ٢٥٣.
- (٥١) رجال الكشي، الرقم ٢٥٤.
- (٥٢) رجال الكشي، الرقم ٢٥٥.
- (٥٣) رجال الكشي، الرقم ٢٥٦.
- (٥٤) الكافي ١: ٣٥١، ح ٧؛ رجال الكشي: ٢٨٢.
- (٥٥) الغيبة: ٧١ - ٧٢.
- (٥٦) إثبات الوصية: ٢٢٠؛ دلائل الإمامة: ٣٨٨. وقريب منه في عيون المعجزات: ١١٩.
- (٥٧) رجال الكشي، الرقم ٧٩٢. ولا حظ أيضاً: الكافي ٢: ٢٣، ح ١٤. وكذا رجال الكشي، الرقم ٧٩٦، ٧٩٩.
- (٥٨) الكافي ١: ٢٩٧، ح ١.
- (٥٩) الكافي ١: ٣٠٣، ح ١. ومثله في بصائر الدرجات ١: ١٦٣، ح ٣.
- (٦٠) الكافي ١: ٣٠٥، ح ٢. ومثله في بصائر الدرجات ١: ١٦٥، ح ١٣.
- (٦١) الكافي ١: ٢٨٥، ح ١.
- (٦٢) الكافي ١: ٢٨٦، ح ٣.
- (٦٣) الكافي ١: ٢٨٦، ح ٤.
- (٦٤) الكافي ١: ٣١٠ - ٣١١، ح ١٣، ١٤.
- (٦٥) كمال الدين ١: ٣١٣ - ٣١٥، ح ١.
- (٦٦) علل الشرائع ١: ٩٦، ح ٦.
- (٦٧) الكافي ١: ٥٢٥، ح ١.
- (٦٨) الإمامة والتبصرة: ١٠٦، ح ٩٣.

أحاديث الاثني عشر

دراسة تحليلية شاملة

. القسم الثاني .

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي (*)

اضطراب مدرسة الخلافة في تفسير نصوص الاثني عشر —

ذكرنا أن مدرسة الخلافة لم ترفض من حيث المبدأ أصل ورود هذه النصوص بعد تخريجها في الصحاح وغيرها، ولذا لم تجد بداً من القبول بها، إلا أنها اضطربت أشد الاضطراب في تفسيرها وبيان المقصود بها، فقد بدت حائرة غاية الحيرة في أمر هذه النصوص؛ فهي من جهة ترويه ولا تتكرها؛ ومن جهة تحاول تفسيرها بما ينسجم مع مبانيها في موضوع الإمامة - من إنكار الوصية والتتصيب .، وأيضاً بما يخرج هذه النصوص من دائرة الإهمال واللغوية في كلام الشارع. ولكن رغم كثرة المحاولات المقدمة لتفسير هذه النصوص إلا أنها واجهت جميعها إشكالاً مستعصياً واحداً مشترك الورود على الجميع، ألا وهو إشكال (التفسير التبرعي)، الذي لا يستند إلى أي دليل نقلي واحد - مهما كان ضعيفاً، ولو حديثاً مرسلاً واحداً - تستند إليه هذه التفاسير، أو غير نقلي من إجماع أو غيره، فضلاً عن الدليل العقلي أو العقلاني، حتى بلغت الحيرة ببعضهم إلى الاعتراف الصريح بالعجز عن الوقوف على معنى صحيح يركن إليه من كتاب أو سنة أو إجماع أو سيرة أو غيرها، مما يعني التعريض الضمني بعدم صوابية شيء من هذه التفسيرات التبرعية، وأنها مجرد احتمالات وظنون

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

وتخرّصات لا يمكن القطع بشيء منها؛ لأنها لا تقوم على أساس علمي رصين. وهكذا سقطت هذه المدرسة - التي تدّعي لنفسها العناية الفائقة بحديث الرسول ﷺ، حتّى خصصت كتباً لصحيحه أسمّتها بالصحاح، وهي تتعنى على غيرها من المدارس الاسلامية بالعجز والتقصير في هذا المجال - في وحل الإشكال التبرّعي بكلّ وضوح، وليس من دافع.

والجامع المشترك الآخر بين هذه التفاسير - غير إشكالية التفسير التبرّعي - ما ذكرناه سابقاً من أن موقف مدرسة الخلافة يبتني على فرضية صدور الأحاديث على جهة الإخبار عن الخلافة الفعلية التي أعقبت عصر الرسالة، أي الخلفاء أو الحكّام الذين جاؤوا بعد النبي ﷺ، وليس على جهة الإنشاء والنصب. ومن هنا قال البيهقي: (معقول لكل منّ خوطب بما رويّا عن النبي ﷺ في اثني عشر خليفة، وفي بعض الروايات اثني عشر أميراً، أنه أراد خلفاء أو أمراء تكون لهم ولاية وعدّة وقوّة وسلطة، والناس يطيعونهم ويجري حكمهم عليهم، فأما أناس لم تقمّ لهم راية ولم تجزّ لهم على الناس ولاية، وإن كانوا يستحقون الإمارة بما كان لهم من حقّ القرابة والكفاية، فلا يتناولهم الخبر؛ إذ لا يجوز أن يكون المخبر بخلاف الخبر)^(١).

وهذا الفهم هو مصدر الاضطراب والاختلاف والتشويش في محاولات تفسير الحديث. وعلى أيّ حال فإنه يمكن تصنيف هذه المحاولات إلى صنفين كليّين :

الصنف الأوّل: محاولات تسعى إلى إعطاء محدّدات عامّة لهؤلاء الخلفاء، بحيث لا تفضي إلى تعيينهم على وجه الدقّة والضبط.

الصنف الثاني: محاولات ذات محدّدات خاصّة، تفضي إلى تسمية هؤلاء الخلفاء، وهذا ما سنعرض له بالتفصيل في بيان هذه المحاولات، ودراستها.

أ. المحاولات ذات المحدّدات العامّة —

المحاولة الأولى، للمهلب من شراح البخاري —

ما ذهب إليه المهلب في شرح حديث سمرة عن النبي ﷺ قال: «يكون اثنا عشر أميراً»^(٢). فإنه بعد اعترافه بعدم ما يُقطع به في تفسير هذا الحديث قال: (إنّ الذي يغلب

على الظن أن النبي ﷺ أخبر عن عجائب الفتن بعده، حتى يفترق الناس في وقت واحد على اثني عشر أميراً، ولو أراد غير هذا لقال: يكون اثنا عشر أميراً يفعلون كذا، فلمّا أعرّاهم من الخبر عرفنا أنه أراد أنهم يكونون في زمن واحد^(٣).

ويمكن المناقشة في هذه المحاولة بالمناقشات التالية:

المناقشة الأولى: إنّه من المستبعد جداً صدور مثل هذه الجملة المقتضبة عن متكلم عادي، فضلاً عن مثل نبيّ الفصاحة ﷺ، الذي هو أفصح من نطق بالضاد؛ إذ أيّ فصاحة تحتل صدور مثل هذا الكلام من متكلم عادي، فضلاً عن سيد الفصحاء؟! فالفصاحة هي أن تفصح عن تمام المراد، فإذا قال المتكلم: (يكون اثنا عشر أميراً) وسكت لم يكن مفصّحاً عن تمام مراده قطعاً، وكان المستمع منتظراً للإتمام. فكون الرواية مبتورةً هو المظنون قوياً، إن لم يكن مقطوعاً به، ولا سيّما مع ملاحظة باقي روايات الباب، الخالية من مثل هذا البئر المستهجن. بل إنّ ابن العربي احتمل البئر في رواية الترمذي، التي هي أوضح حالاً وأتمّ معنىً من رواية البخاري، حيث ورد فيها: «يكون بعدي اثنا عشر أميراً»^(٤)، ومع ذلك لم يستظهر منها معنىً محصلاً، فقال: (إنه لم يعلم للحديث معنىً، ولعلّه بعض حديث^(٥)). وعلى أيّ حال فإنّ أقلّ ما يمكن احتمال وقوع السقط فيه من حديث البخاري هو كلمة (بعدي)، بقرينة حديث الترمذي الذي وردت فيه هذه الزيادة.

ومن هنا، فإن من وظائف المتصدّي لشرح حديث النبي ﷺ عدم الاكتفاء بمثل هذا الحديث المقتضب جداً، وأن يأخذ بنظر الاعتبار باقي الأحاديث الواردة في هذا السياق؛ لأنها بمنزلة القرينة المنفصلة التي يجب ضمّها إلى الكلام ليُعلم المراد منه، وقد تقدّم أن كلامه ﷺ كالقرآن، يفسّر بعضه بعضاً.

وتأسيساً على ذلك، فإنه بعد ملاحظة باقي الروايات الواردة في المقام ينبغي البحث في أنها واردة في مقام الإخبار أو الإنشاء؟ فدعوى أنها في مقام الإخبار ابتداءً بحاجة إلى إثبات، وهي أول الكلام؛ إذ سيأتي أنها في مقام الإنشاء والتصويب لهؤلاء الاثني عشر، وإن كانت واردة بنحو الإخبار، فكان اللازم إثبات ذلك أولاً، ثم البناء عليه ثانياً.

المناقشة الثانية: إنه على فرض كونها في مقام الإخبار فإن رواية البخاري ليس فيها ما يدل على هذه الدعوى البتة، إذ لم يرد فيها أي قرينة سياقية أو مقالية على ما ادّعاء من اجتماعهم في زمن واحد أو افتراقهم، بل من أين غلب على ظنه أنه ﷺ أخبر عن عجائب الفتن بعده؟ وأما ما ذكره من الملازمة في استدلاله فهي غير بيّنة ولا مبيّنة.

المناقشة الثالثة: إنه على فرض الإخبار أيضاً فإنه يرد عليها ما ذكره ابن حجر من أن كلام المهلب كلام مَنْ لم يقف على شيء من طرق الحديث غير الرواية التي وقعت من طريق البخاري، حيث إنه قصر النظر في تفسيره هذا على رواية البخاري فقط التي ورد فيها: (يكون اثنا عشر أميراً)^(٦)، مع أنه قد وردت لهم أوصاف أخرى في رواية مسلم وغيره، وهي كون الإسلام عزيزاً منيعاً بولايتهم^(٧)، وأنهم تجتمع عليهم الأمة، كما في رواية أبي داود^(٨)، فكيف يكون الإسلام عزيزاً وتجتمع عليهم الأمة وهم يحكمون في زمان واحد؟! أليس هذا هو عين الافتراق؟^(٩).

المناقشة الرابعة: إن هذه المحاولة لم تحلّ اللغز أو تحدّد المراد بهؤلاء الاثني عشر، وإنما حدّدت زمان حياتهم، وأنهم يجتمعون في زمان واحد. وهذا الزمان هو الآخر مجهولٌ وغير محدّد أيضاً؛ إذ لم يعلم هل أن هؤلاء جاؤوا وحكموا أو لم يجيئوا بعد ولم يحكموا؟ وعليه فهي لم تخرج الأمر عن كليته، وإنما فسّرت به بأمرٍ مشابه له في الكلية.

المحاولة الثانية، لأبي الحسين المنادي (٣٣٦هـ)^(١٠) —

بالرغم مما توفّرت عليه هذه المحاولة من بعض المحدّدات الخاصة، كالنسب والزمان، إلا أنه يمكن تصنيفها ضمن المحاولات ذات المحدّدات الكلية. وحاصل هذه المحاولة هو (أن يكون هذا بعد المهديّ، الذي يخرج في آخر الزمان، فقد وجدت في كتاب دانيال: إذا مات المهديّ ملك بعده خمسة رجال من ولد السبط الأكبر، ثم خمسة من ولد السبط الأصغر، ثم يوصي آخرهم بالخلافة لرجلٍ من ولد السبط الأكبر، ثم يملك بعده ولده، فيتمّ بذلك اثنا عشر ملكاً، كلّ منهم إمام مهديّ. وفي رواية أبي صالح، عن ابن عباس: المهديّ اسمه محمد بن عبد الله، وهو رجلٌ ربعة

مشرب بجمرة، يفرج الله به عن هذه الأمة كلَّ كرب، ويصرف بعدله كلَّ جور، ثم يلي الأمر بعده اثنا عشر رجلاً، ستّة من ولد الحسن، وخمسة من ولد الحسين، وآخر من غيرهم، ثم يموت، فيفسد الزمان. وعن كعب الأحبار: يكون اثنا عشر مهدياً^(١١).

ويردُّ عليه من المناقشات ما يلي:

المناقشة الأولى: إن كان مستنده في ما ذكره هو كتاب دانيال فإنه لم يتضح مصدر هذا الكلام، ولا قائله، ولا قيمة هذا الكتاب، فكيف يكون حجة ومستنداً في تفسير كلام سيد المرسلين؟! وإن كان مصدره ما نقله عن ابن عباس وكعب - والظاهر أنه رواية عن النبي ﷺ؛ لكونه إخباراً عن الغيب - فمثل هذا المضمون وإن كان وارداً في روايات الإمامية أيضاً، كما سيأتي بحثه، إلا أنهم ليسوا المقصودين في أحاديث الاثني عشر؛ وذلك للقرينتين التاليتين:

الأولى: إنه خلاف الظاهر من البُعدية والاستخلاف الوارد في قول النبي ﷺ «يكون بعدي اثنا عشر خليفة» ولم يقل (بعد المهدي)، وعليه فلا تصدق البُعدية والاستخلاف الذي يكون بعد قرونٍ طويلة بما يسبق قيام القيامة.

الثانية: إنه خلاف قوله ﷺ: «لا يزال هذا الأمر عزيزاً منيعاً»^(١٢) وقوله: «لا يزال أمر الناس ماضياً»^(١٣)، الدالّين على اتصال زمانهم بزمان النبي ﷺ، واستمرار وجودهم إلى آخر الزمان، وانحصار الخلفاء فيهم، كما صرح به في رواية ابن مسعود لما سئل: كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ قال: سألتنا عنها... الحديث^(١٤).

المناقشة الثانية: ما أورده عليه ابن حجر، حيث قال: (والوجه الذي ذكره ابن المنادي ليس بواضح، ويعكر عليه ما أخرجه الطبراني من طريق قيس بن جابر الصديقي، عن أبيه، عن جدّه، رفعه: سيكون من بعدي خلفاء، ثم من بعد الخلفاء أمراء، ومن بعد الأمراء ملوك، ومن بعد الملوك جبابرة، ثم يخرج رجلٌ من أهل بيتي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، ثم يؤمر القحطاني، فوالذي بعثني بالحق ما هو دونه)^(١٥).

المناقشة الثالثة: ضعف ما استند إليه من الرواية، فقد صرح ابن حجر بأنها واهية جداً لا يعول عليها^(١٦).

المنافشة الرابعة: إنه لم يحدّد أسماء هؤلاء الخلفاء، ولا مواصفاتهم، وإنما اكتفى بمحدّدات عامة، ككونهم من ذرية السبط الأكبر والأصغر. كما أنه لم يحدّد اسم الثاني عشر الذي يكون من ولد الأخير. ومعلوم أن مثل هذه المحدّدات الكلية ستكون هي مادة النزاع ومثار الاختلاف، بدلاً عن أن تكون سبيلاً للهداية؛ وذلك لإمكانية استغلالها والتلاعب بها، كما في مشابهاتها من المفاهيم والعناوين.

المنافشة الخامسة: إنّ من غرائب هذه المحاولة أنها لم تأت على ذكر الإمام المهديّ (عليه السلام) في الخلفاء، مع أن روايات الفريقين متواترة في حكمه، وأنه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، وهذا ما نقله نفس ابن المنادي في كلامه، فكيف يكون من بعده في عداد الخلفاء، ولا يكون هو منهم؟!

ويمكن أن تضاف هذه المناقشة كقرينة ثالثة إلى القرينتين السابقتين الدالّتين على عدم إمكان انطباق الاثني عشر خلفاء النبيّ (صلى الله عليه وآله) على الاثني عشر بعد المهديّ (عليه السلام).

المحاولة الثالثة، لعيسى بن يونس (القرن الثاني) وابن الجوزي (٥٩٧هـ)^(١٧)

والتوربشتي (حدود ٦٦٠هـ)^(١٨) وابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)^(١٩) وابن تيمية (٧٢٨هـ)^(٢٠) —

فسر أصحاب هذه المحاولة البعديّة الواردة في حديث: «يكون بعدي اثنا عشر خليفة» بالبعديّة غير الحقيقية. فالمراد هو حكومة هذا العدد من الخلفاء الصالحين إلى ما قبل قيام الساعة، وليس المراد حكومتهم نسقاً. واستشهدوا لذلك بما أخرجه مسدّد في مسنده الكبير، من طريق أبي بحر، أن أبا الجلد حدّثه بحديث: «لا تهلك هذه الأمة حتّى يكون منها اثنا عشر خليفة، كلهم يعمل بالهدى ودين الحقّ، منهم رجلان من أهل بيت محمد (صلى الله عليه وآله)، يعيش أحدهما أربعين سنة، والآخر ثلاثين سنة»^(٢١).

وهذا ما احتمله ابن الجوزي، حيث ذكر أن المراد وجود اثني عشر خليفة في جميع مدة الإسلام إلى يوم القيامة، يعملون بالحقّ، وإن لم تتوال أيامهم^(٢٢).

ونحوه ما عن التوربشتي في بيان المراد بحديث الخلفاء الاثني عشر قال: (يحمل على المقسطين منهم، فإنهم هم المستحقّون لاسم الخليفة على الحقيقة، ولا يلزم أن

يكونوا على الولاء، وإن قدر أنهم على الولاء فإن المراد منه المسمون على المجاز^(٢٣).

وقال أبو داود - صاحب السنن -: (سمعت الحسن بن الحسن قال: سمعت النفيلى قال: كان عيسى بن يونس إذا حدث بحديث: يملك هذه الأمة اثنا عشر خليفة قال: قد مضى من هؤلاء خمسة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعمر بن عبد العزيز^(٢٤). فالظاهر من كلام عيسى بن يونس تطبيق الحديث على المقسطين منهم، وإن تفرقوا.

ويمكن المناقشة في هذه المحاولة أيضاً بما يلي:

المناقشة الأولى: إن هذه المحاولة على خلاف الظاهر من توالي البعدية، كما في قوله ﷺ: «يكون بعدي من الخلفاء عدة نقباء موسى^(٢٥)؛ وعلى خلاف الظاهر من عدم خلو زمنٍ منهم، كما في قوله ﷺ: «لا يزال هذا الدين عزيزاً إلى اثني عشر خليفة^(٢٦)»، وقوله ﷺ: «لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر»^(٢٧).

المناقشة الثانية: إن هذه الأحاديث لا شك أنها صادرة على جهة المدح، وإرادة خصوص الخلفاء العدول، دون غيرهم، كما اعترف بذلك أصحاب المحاولة، إلا أن هذا المحدد يبقى أيضاً كلياً وعماماً لا يفيد في تحديدهم ومعرفتهم بالضبط؛ كي يترتب الأثر المطلوب على معرفتهم، وهو طاعة الأمة وتبعية لها. فلا تجدي هذه المحاولة شيئاً في المقام أيضاً.

المناقشة الثالثة: إن العدول من هؤلاء الخلفاء في الدولتين الأموية والعباسية كثر على مباني القوم، لا ينحصر بالاثني عشر، حتى لو سلمنا عدم تواليهم. وعليه فما هو المعيار في اختيار هؤلاء الاثني عشر، دون سواهم؟ وطبقاً لأي معيار في الترجيح يحصل ذلك، حتى لا نقع في إشكال الترجيح بلا مرجح؟

المناقشة الرابعة: إنه لم يعلم أن ما نقله عن أبي الجلد هل هو من كلامه أم هو حديث يرويه؟ وعلى فرض أنه حديث فهو مرسل. قال المحقق الصائفي: (إن ما نقله عن أبي الجلد موهون؛ بوقوفه عليه وعدم رفعه إلى المعصوم، وعليه فهو أعم من كونه رواية أو اجتهداً منه ورأياً خاصاً به. وعلى فرض عدم وقوفه وكونه رواية فلا شك في أن قوله: «منهم رجلان من أهل بيت محمد»، كما يشهد به سياق الكلام، اجتهد منه أو من غيره ممن روى عنه، وإلا لقال: «من أهل بيتي»، بدّل «من أهل بيت محمد».

ويؤيد ذلك ما في كتاب الخصال، بسنده عن أبي نجران، أن أبا الجلد حدثه، وحلف له علي، هـ «أن لا تهلك هذه حتى يكون فيها اثنا عشر خليفة، كلهم يعمل بالهدى»، ولم يذكر هذه الزيادة.

ولو بنينا على صحة كون ما نقله خبراً بتمامه فمقتضى الصناعة الجمع بينه وبين باقي الروايات، بتقييد إطلاقه بها؛ فإن خبره مطلق يشمل الاثني عشر، سواء اتصل زمانهم ولأى أو لا، بينما دلّت باقي الروايات على تتابعهم، فيقيّد إطلاقه بصراحة هذه الروايات^(٢٨).

المنافشة الخامسة: إنّ الاثني عشر المشار إليهما من أهل البيت عليهم السلام لا ينطبقان على الإمام عليّ، ولا على ولده الإمام الحسن عليه السلام، لا من جهة العمر ولا من جهة مدة الخلافة، مع أنهما من سادات أهل البيت عليهم السلام الذين حكموا، فإذا لم ينطبق عليهما فعلى من ينطبق إذن؟

ب. المحاولات ذات المحدّدات الخاصة الناصّة على الأسماء —

وهذه المحاولات جميعاً هي محاولات تطبيقية وإسقاطية على واقع الخلافة الذي أعقب حياة النبي صلى الله عليه وآله، فهي تنطلق من الواقع لتسقطه على النصّ، وتفسّره به، وذلك انطلاقاً من أمرين:

الأول: افتراض أنّ جميع هذه النصوص هي في مقام الإخبار، دون الإنشاء.
الثاني: إنّ لفظ الخلفاء الوارد في النصوص لا يطبق تفسيراً غير الواقع الخارجي للخلفاء، بعد حصر الخلافة بهم واستبعاد خلافة غيرهم.
 وعلى أيّ حال فإنّ هذه المحاولات - ضمن التسلسل العامّ للمحاولات السابقة - هي عبارة عن التالي:

المحاولة الرابعة: المحاولة المنسوبة إلى ابن عمر (القرن الأوّل) —

روي عن عبد الله بن عمر مرفوعاً: «يكون بعدي اثنا عشر خليفة: أبو بكر الصديق لا يلبث بعدي إلّا قليلاً، وصاحب رحي دارة العرب، يعيش حميداً ويقتل

شهيداً، عمر، وأنت يا عثمان سيسألك الناس أن تخلع قميصاً كساك الله عز وجل إياه، والذي نفسي بيده لئن خلعتَه لا تدخل الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط»^(٢٩).
وروى عبد الله بن عمر أيضاً عنه عليه السلام قال: «يكون على هذه الأمة اثنا عشر خليفة: أبو بكر أصبتم اسمه، عمر الفاروق قرن من حديد أصبتم اسمه، عثمان بن عفان ذو النورين قتل مظلوماً أوتي كفلين من الرحمة، [ثم] ملك الأرض المقدسة معاوية، وابنه، ثم يكون السفاح، ومنصور، وجابر، والأمين، وسلام، وأمير العصب لا يرى مثله ولا يدري مثله»^(٣٠). ورواه ابن عساكر بإبدال المهدي بدك جابر، وإضافة أنهم «كلهم صالح»^(٣١).

ويرد على الحديث الأول مناقشتان:

المناقشة الأولى: وهي المناقشة السندية، حيث ورد في سند الرواية عبد الله بن صالح الكذاب؛ وربيعه بن سيف الذي قال عنه البخاري: عنده مناكير^(٣٢)، وذكره الذهبي من طريق يحيى بن معين، وقال: (إني أتعجب من يحيى مع جلالة ونقده كيف يروي مثل هذا الباطل، ويسكت عنه، وربيعه صاحب مناكير وعجائب)^(٣٣). هذا مضافاً إلى إرسال الحديث، وكونه مرفوعاً.

المناقشة الثانية: وهي المناقشة الدلالية، حيث إنَّ السؤال الذي يطرح نفسه بشكل تلقائي هو: إنه لماذا ذكر ثلاثة من الخلفاء، وأمسك، ولم يذكر الجميع حتى يبين ذلك للأمة؟ بل الأنكى من ذلك أنه لم يذكر حتى الخليفة الرابع، وهو الإمام علي عليه السلام، مع أنه رابع الخلفاء عندهم؟

ويرد على الحديث الثاني مناقشتان أيضاً:

المناقشة الأولى: وهي المناقشة السندية، حيث يظهر ضعف السند بالإرسال. مضافاً إلى كون نعيم بن حماد كان يضع الحديث في تقوية السنة^(٣٤).

المناقشة الثانية:

أولاً: كيف يدخل هؤلاء الطغاة - من أمثال: معاوية وولده الفاجر والسفاح والمنصور - في زمرة الخلفاء الذين يصفهم لفظ ابن عساكر بأنهم كلهم صالح لا يرى مثله؟ نعم لا يرى مثل هؤلاء في الإجماع والجور.

ثانياً: كيف لا يدخل الإمام عليّ عليه السلام في هذه الخلافة، مع أنه الخليفة الرابع بالإجماع؟

ثالثاً: كيف تنقطع الخلافة ما بين يزيد سنة ٦٤هـ إلى السفاح سنة ١٣٢هـ، فتبقى الأمة بلا خلافة هذه الفترة^(٣٥)، كما تبقى بدونها أيضاً بعد الأخير، مع أن الأخبار صريحة في استمرار خلافة الاثني عشر.

رابعاً: قد ورد في هذا الحديث الموضوع أسماء نكرات هي: جابر، وسلام، وأمير العصب، فلا ندري هل هؤلاء هم من أمراء الجنّ أم الانس أم الشياطين؟! فعلى شراح السنّة لدى الجمهور أن يشرحوا لنا هذه الألغاز، ويبيّنوا ذلك للأمة، أو يسقطوا هذه الأحاديث المنكرة من الاعتبار، وينزّھوا ساحة البيان النبويّ الكريم من هذا الهراء الذي لا طائل منه.

المحاولة الخامسة، لابن حبان (٣٥٤هـ) وجماعة —

إن المراد بهؤلاء الخلفاء عبارة عن: الخلفاء الأربعة، ومعاوية، ويزيد، ومعاوية بن يزيد، ومروان بن الحكم، وعبد الملك، والوليد بن عبد الملك، وسليمان، وعمر بن عبد العزيز، الذي كانت وفاته على رأس المائة، وهي القرن الفضل وخير القرون، وكان الدين في غاية العزّة، ثم وقع ما وقع^(٣٦).

ويمكن المناقشة فيها بما يلي:

المناقشة الأولى: إنّه ما المقياس في اختيار هؤلاء الخلفاء دون غيرهم؟ فإنه يمكن تصوّر المقياس في أحد الأمور التالية:

المقياس الأول: هو تولّي الحكم حتّى وإن قصرت مدّته، كما في ولاية معاوية بن يزيد، الذي لم يحكم إلّا أربعين يوماً، وقيل: شهرين أو ثلاثة، لم يفعل فيها شيئاً؛ لمرضه، حتّى مات وله عشرون سنة^(٣٧).

وينقض على هذا المقياس بعدم ذكر الإمام الحسن بن عليّ عليه السلام، الذي حكم ستة أشهر وبضعة أيام^(٣٨)، ولا سيّما أن خلافته قد تمّت بالبيعة، وليس بتوريث، كما في معاوية بن يزيد. هذا فضلاً عن فضائله، ككونه سبطاً لرسول الله ﷺ وريحانته

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

وسيد شباب أهل الجنة ومن أهل آيَّ التطهير والمباهلة وسورة الدهر، أم أن هذه هي التي أخرجته عند ابن حبان وأضرابه؟!

المقياس الثاني: هو العدالة والاستقامة الظاهرية.

وينتقض هذا المقياس بذكر مثل: يزيد بن معاوية والوليد بن يزيد بن عبد الملك العلين بالفسق، وكذلك عبد الملك، الذي لو لم يكن فيه إلا ما ذكره فيه السيوطي لكفى، حيث قال فيه: (لو لم يكن من مساوئ عبد الملك إلا الحجّاج وتوليته إياه على المسلمين وعلى الصحابة رضي الله عنهم، يهينهم ويذلّهم، قتلاً وضرباً وشتماً وحبساً، وقد قتل من الصحابة وأكابر التابعين ما لا يُحصى، فضلاً عن غيرهم، وختم في عنق أنس وغيره من الصحابة ختماً يريد بذلك ذلّهم، فلا رحمه الله ولا عفا عنه)^(٣٩).

هذا، مضافاً إلى أنه بناءً على هذا المقياس (العدالة الظاهرية) لماذا لم يُعدّ الإمام الحسن (عليه السلام) في هؤلاء الخلفاء؟ أم أنّ أمثال يزيد والوليد أكثر عدالة من ابن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وسيد شباب أهل الجنة؟!

المقياس الثالث: هو الفسق، وأنّ المراد بالحديث ذكر فسقة الخلفاء الذين تصدّوا للخلافة بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

ويردّ عليه: إنه بناءً عليه لا يصح أن يسوّى بهم غيرهم ممن يعتقد بعدالته من الخلفاء الأربعة.

والحاصل أنه لم يعلم المقياس المعتمد في اختيار هؤلاء المذكورين، وتفسير كلام رسول الله بهم.

المنافشة الثانية: أيّ عزّة للدين وقد ابتلي الدين بحاكم مثل: يزيد، الذي هتك الدين واستباح الحرمات جميعاً، حرمة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته وعترته وأحد سبطيه، وحرمة البيت الحرام والشهر الحرام والنفس الحرام، ومدينة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)؟ هل الدين كان في غاية العزّة مع كل هذه الجرائم والفظائع؟! فما لكم كيف تحكمون؟! هل صرف الحديث عن أهله عند ابن حبان وأضرابه يستدعي كلّ هذا التترّل والرضا بجرائم الظالمين والمفسدين؟ ولا ندري أيّ خيرية في ذلك القرن وقد ارتكبت فيه أبشع

الجرائم بحق أسرة آل الرسول ﷺ، وبحق الكعبة المشرفة، وبحق المدينة المنورة وقبر الرسول ﷺ وصحابته والتابعين؟ فما عسى أن يقع حتى يكون أسوأ القرون؟ ولماذا نعتبر أنه لم يحصل فيه شيء من هذه الجرائم بحق الدين والرسول والعترة والكعبة ونقول: (ثم وقع ما وقع)، وكأنه لم يقع فيه شيء قبل ذلك؟ ألم تُشن ثلاث حروب مدمرة على الدين والخلافة الشرعية والمجتمع الإسلامي؟ ألم يقتل معاوية الأبرار من الصحابة، ويسن سبهم، بل ويعلن به فوق المنابر، ويخرج على إمام زمانه، مستبيحاً دمه ودماء الصحابة الأبرار معه؟ ألم يستخف بالأمّة وشخصياتها ورجالها باستخلافه ولده يزيد عليهم، وكأنه عقلت النساء عن أن يلدن إلا مثله؟ فهل كان جاهلاً بحاله أم عالماً؟ فإن كان جاهلاً فهو غير معذور؛ لأن اللازم عليه أن يخبر ولده ويعدّه لهذا الأمر الخطير والمسؤولية الكبرى؛ وإن كان عالماً فلماذا أقدم على ذلك مجازفاً بأمر الأمّة؟ أم أن يزيد كان على درجة من التقى والصلاح في حياة أبيه ثم انقلب من بعده فخفي عليه أمره؟! لا شك إن معاوية بهذا الاستخلاف قد شارك ولده يزيد في كلّ جريمة اقترفها بحق هذه الأمّة؛ إذ لم يكن أمره خافياً عليه، كما لا يخفى أمر كلّ ولد على والده، حيث يعرف جميع دخائله وسجاياءه.

هذا، مضافاً للروايات الدائمة لمعاوية، ونحن نقتصر على ذكر رواية واحدة تعكس الانطباع العام عن شخصيته. فقد روى مسلم، عن عبد الرحمن بن عبد ربّ الكعبة أنه قال لعبد الله بن عمرو بن العاص: «هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل ونقتل أنفسنا، والله يقول: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾»، قال: ثم سكت ساعة، ثم قال: أطعته في طاعة الله، وأعصيه في معصية الله»^(٤٠).

ومن هنا لا ينقضي العجب من ابن حَجَر كيف جعل هذه المحاولة أفضل الوجوه في تفسير الحديث، مع كلّ هذه العلل فيها، أم أنّ حبّ القوم قد أُشرب في قلبه؟^(٤١). ولا ينحصر الأمر بمعاوية ويزيد، بل الأمر سارٍ في الحكّام الأمويين كافّة، وقد تقدّم الكلام في بعضهم. وزبدة القول فيهم ما رواه الترمذي من حديث (سفينة)

عندما سأله سعيد بن جمهان فقال: (إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، فقال سفينة: كذبوا بنو الزرقا، بل هم ملوك، وشرُّ ملوك)^(٤٢).
أجل، لم يسمح سفينة باستغلال لفظ الخلافة وإطلاقه على مثل: بني أمية، بل اعتبرهم ملوكاً، شرِّ ملوك.

المحاولة السادسة، لليبيهي (٤٥٨هـ)^(٤٣) والقاضي عياض (٥٤٤هـ)^(٤٤) وابن حجر (٥٢٨هـ)^(٤٥)

وآخرين—

وهي عبارة عن احتمال أن المراد أنهم يكونون في مدة عزة الإسلام وقوة الخلافة واستقامة الأمور. وقد وجد هذا العدد في من اجتمع عليه الناس، إلى أن اضطرب أمر بني أمية، ووقعت بينهم الفتنة زمن الوليد بن يزيد. وأيدوا ذلك بما ورد في بعض طرق الحديث: «كلهم يجتمع عليه الناس»^(٤٦). وهؤلاء الخلفاء المتتابعون هم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاوية، ويزيد، وعبد الملك، وأولاده الأربعة: الوليد، ثم سليمان، ثم يزيد، ثم هشام، والثاني عشر هو الوليد بن يزيد بن عبد الملك^(٤٧).

ونوقش في هذه المحاولة بما يلي:

المنافستان الأولى والثانية: ما ذكرناه في المناقشتين السابقتين على المحاولة السابقة، فإنهما يردان هنا أيضاً.

المنافشة الثالثة: النقض عليه بما ذكره نفس ابن حجر في شرح حديث أبي هريرة عنه رضي الله عنه، الذي قال فيه: «هلكة أمتي على يد غلظة من قريش»، فقد قال فيه ما نصّه: (في رواية أبي شيبه: إن أبا هريرة كان يمشي في السوق، ويقول: اللهم لا تدركني سنة ستين، ولا إمارة الصبيان. وفي هذا إشارة إلى أن أول الأغيلة كان في سنة ستين، وهو كذلك؛ فإن يزيد بن معاوية استخلف فيها، وبقي إلى سنة أربع وستين، فمات، وولي ولده معاوية، ومات بعد أشهر... والمراد أنهم يهلكون الناس؛ بسبب طلبهم الملك والقتال لأجله، فتفسد أحوال الناس، ويكثر الخبط بتوالي الفتن. وقد وقع الأمر كما أخبر الله. وأما قوله: لو أن الناس اعتزلوهم محذوف الجواب وتقديره لكان أولى بهم، والمراد باعتزالهم أن لا يداخلوهم، ولا يقاتلوا معهم، ويفرّوا

بدينهم من الفتن^(٤٨).

فإذا كان يزيد ومن هو على شاكلته من أحداث بني أمية الذين تولوا الأمر من غلمة قريش الذين تكون هلكة الأمة على أيديهم، وحذر الرسول ﷺ منهم، وأمر باعتزالهم وعدم الدخول معهم، فكيف يكونون في عداد الاثني عشر الذين لا يزال الإسلام عزيزاً منيعاً بخلافتهم؟!

المناقشة الرابعة: إن العدد إلى عمر بن عبد العزيز هو ثلاثة عشر، لأن من ولي حقيقة هم: الخلفاء الأربعة، الإمام الحسن عليه السلام، معاوية، يزيد، معاوية بن يزيد، مروان، عبد الملك بن مروان، الوليد، سليمان، عمر بن عبد العزيز.

ولذا اعترض ابن كثير على المحاولة المذكورة، فقال: (فهذا الذي سلكه البيهقي، وقد وافقه عليه جماعة، من أن المراد بالخلفاء الاثني عشر - المذكورين في هذا الحديث - هم المتتابعون إلى زمن الوليد بن يزيد بن عبد الملك الفاسق، الذي قدمنا الحديث فيه بالذم والوعيد - فإنه مسلّك فيه نظر. وبيان ذلك: إن الخلفاء إلى زمن الوليد بن يزيد هذا أكثر من اثني عشر على كلّ تقدير. وبرهانه أن الخلفاء الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ، خلافتهم محققة بنصّ حديث سفيينة: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»، ثم بعدهم الحسن بن عليّ كما وقع؛ لأن علياً أوصى إليه وبإيعه أهل العراق...، ثم معاوية، ثم ابنه يزيد بن معاوية، ثم ابنه معاوية بن يزيد، ثم مروان بن الحكم، ثم ابنه عبد الملك بن مروان، ثم معاوية بن يزيد، ثم مروان بن الحكم، ثم ابنه عبد الملك بن مروان، ثم ابنه الوليد بن عبد الملك، ثم سليمان بن عبد الملك، ثم عمر بن عبد العزيز، ثم يزيد بن عبد الملك، ثم هشام بن عبد الملك، فهؤلاء خمسة عشر، ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك؛ فإن اعتبرنا ولاية ابن الزبير قبل عبد الملك صاروا ستة عشر، وعلى كلّ تقدير فهم اثنا عشر قبل عمر بن عبد العزيز. فهذا الذي سلكه على هذا التقدير يدخل في الاثني عشر يزيد بن معاوية، ويخرج منهم عمر بن عبد العزيز، الذي أطبق الأئمة على شكره وعلى مدحه، وعدّوه من الخلفاء الراشدين، وأجمع الناس قاطبةً على عدله، وأن أيامه كانت من أعدل الأيام، حتّى الرافضة يعترفون بذلك. فإن قال: أنا لا أعتبر إلا من اجتمعت الأمة عليه لزمه على هذا

القول أن لا يعدّ عليّ بن أبي طالب، ولا ابنه؛ لأن الناس لم يجتمعوا عليهما، وذلك أن أهل الشام بكمالهم لم يبايعوهما^(٤٩).

المناقشة الخامسة: إنّ معنى اجتماع الأمة عليهم يعني الرضا ببيعته طوعاً، وهذا ما لم يتحقّق في عهد عثمان، حيث خرج عليه مَنْ خرج من بعض ولاياته. وكذلك الإمام عليّ عليه السلام، حيث خرج عليه مَنْ خرج في ثلاث حروب، إضافة إلى إجماع أهل الشام على عدم بيعته بكمالهم. وكذلك معاوية، الذي انفسخت بيعة أهل العراق معه بنقضه لشروط الهدنة مع الإمام الحسن عليه السلام. وكذلك يزيد، الذي تمتّ بيعته بالإكراه من أهل المدينة، ولم يبايعه أهل البيت عليهم السلام وأهل العراق.

قد يُقال: إنّ معنى «يجتمع عليهم الناس» يحمل على الأكثر الأغلب؛ لأنّ هذه الصفة لم تفقد إلّا في القليل منهم، كما ذكر ذلك ابن حجر^(٥٠).

وأقول: أولاً: إنّ هذا خلاف ظاهر قوله: (كلهم)، الظاهر في العموم.

وثانياً: إنه خلاف ما ذكره نفس ابن حجر من أنّ المراد بالاجتماع انقيادهم للبيعة، ثم ذكر مَنْ اجتمعت عليه الأمة، بدءاً بالخلفاء الأربعة وانتهاء بالوليد بن يزيد^(٥١).

المحاولة السابعة، لابن أبي العزّ (٥٧٩٢هـ) —

وهي عبارة عن المحاولة السابقة، مع تغيير بعض الأسماء. فقد أضاف صاحب المحاولة عمر بن عبد العزيز بدّل الوليد بن يزيد بن عبد الملك، ولم يستدلّ عليها بشيء.

ويردّ عليها ما ورد على أخواتها^(٥٢).

المحاولة الثامنة، لابن الجوزي أيضاً (٥٩٧هـ) —

وهذه المحاولة عبارة عن احتمال آخر غير ما تقدّم عن ابن الجوزي في المحاولة الثانية، وحاصلها أن النبي صلى الله عليه وآله أشار إلى ما يكون بعده وبعد أصحابه، وأنّ حكم أصحابه مرتبطٌ بحكمه، فأخبر عن الولايات الواقعة بعدهم، فكأنّه أشار إلى عدد

الخلفاء من بني أمية، الذين أولهم يزيد بن معاوية وآخرهم مروان الحمار، ولا يعدّ فيهم عثمان ولا معاوية ولا ابن الزبير؛ لأنهم من الصحابة، فإذا أسقطنا مروان بن الحكم - للاختلاف في صحبته، أو لأنه تغلب بعد اجتماع الناس على ابن الزبير - صحّت العدة^(٥٣).

ويؤيد هذا الاحتمال ما أخرجه أبو داود من حديث ابن مسعود: «تدور رحى الإسلام لخمس وثلاثين أو ستّ وثلاثين أو سبع وثلاثين، فإن هلكوا فسبيل من هلك، وإن يقيم لهم دينهم يقيم لهم سبعين عاماً»^(٥٤)، فيشبه الحديث أن يكون إشارة إلى مدة بني أمية في الملك، وانتقاله عنهم إلى بني العباس، فكان ما بين استقرار الملك لبني أمية وظهور الوهن فيه نحواً من سبعين سنة^(٥٥).

ويمكن المناقشة فيه بما يلي:

المناقشتان الأولى والثانية: ما تقدّم من المناقشة الأولى والثانية في المحاولتين السابقتين.

المناقشة الثالثة: ما ذكره ابن حجر من أنّ الفترة ما بين استقرار ملك بني أمية بتولي معاوية سنة إحدى وأربعين إلى زواله - في أوائل سنة اثنتين وثلاثين ومائة، وهي سنة مقتل مروان بن محمد - هي أزيد من تسعين سنة^(٥٦).

المناقشة الرابعة: ما ناقش به المحقق الصافي من انعدام الدليل على هذا المدعى، حيث قال: (من أين علم أن مراده الإخبار بإمامة اثني عشر من بني أمية، دون معاوية ومروان؟ ومن أين علم أنه إشارة إلى ما بعد الصحابة؟ فلم يقل: «يكون بعد الصحابة» وقال - على ما جاء في طائفة من أحاديث الباب -: «ويكون من بعدي».

ويدلّ على فساد هذا الاحتمال وبطلان كلّ وجه أدخل فيه معاوية ومن بعده أن بني أمية ليسوا من الخلفاء بالاتفاق، وأنهم ملوك، وشرّ ملوك.

وإذا وصل الأمر إلى اقتراح مثل هذا الاحتمال لصرف الكلام عن ظاهره؛ حدراً عن إثبات مذهب أهل الحق، فلا خصوصية لبعض دون بعض، وحينئذٍ تكثر الاحتمالات؛ فيحتمل أن يكون إشارة إلى من بعد عبد الملك، وكان مراده من «من بعدي» بعد عبد الملك؛ ويحتمل أن يكون إشارة إلى من بعد هشام؛ ويحتمل أن يكون

سنة منهم من بعد يزيد بن عبد الملك، وستة منهم من بني العباس؛ ويحتمل أن يكون المراد بعد بني أمية؛ ويحتمل أن يكون إشارة إلى مَنْ بعد السفاح أو المنصور أو غيرهما من بني العباس؛ أو يكون بعضهم من الأمويين الذين ملكوا الأندلس، وبعضهم من الفاطميين الذين حكموا بمصر مثلاً؛ إذ لا مرجح للاحتمال الذي ذكره على واحدٍ من هذه الاحتمالات.

ثم كيف يكون الحديث صادراً على غير سبيل المدح مع ما في بعض طرقه من العبارات الصريحة في المدح؟ وكيف يصحّ تنزيل هؤلاء الجبابرة الفجرة منزلة نقباء بني إسرائيل وحواريي عيسى عليه السلام في هذه الروايات الكثيرة؟^(٥٧).

المحاولة التاسعة، للسيوطي (٩١١هـ) —

نقل السيوطي هذه المحاولة عن بعضهم، من غير تسمية له. والظاهر أنّ مراده نفس أصحاب المحاولة الثانية، وهم: ابن كثير والتوربشتي وابن تيمية. إلا أنّ أصحاب تلك المحاولة لم يذكروا الأسماء، ولذا أدرجنا محاولتهم في المحاولات الكلية. لكن السيوطي ذكر الأسماء فقال: (وقيل: إن المراد وجود اثني عشر خليفة في جميع مدّة الإسلام إلى يوم القيامة، يعملون بالحق، وإن لم تتوال أيامهم. ويؤيد هذا ما أخرجه مسدّد في مسنده أنه قال: لا تهلك هذه الأمة حتّى يكون اثنا عشر خليفة، كلهم يعمل بالهدى ودين الحق)^(٥٨)، ثم قال معلّقاً على هذا القول: (وعلى هذا، فقد وجد من الاثني عشر: الخلفاء الأربعة، والحسن، ومعاوية، وابن الزبير، وعمر بن عبد العزيز، وهؤلاء ثمانية، ويحتمل أن يضمّ إليهم المهدي من العباسيين؛ لأنه فيهم كعمر بن عبد العزيز، وكذلك الظاهر؛ لما أُوتيه من العدل، وبقي الاثنان المنتظران؛ أحدهما المهدي؛ لأنه من آل بيت محمد ﷺ)^(٥٩).

ويمكن المناقشة في هذه المحاولة بما يلي من المناقشات:

المناقشتان الأولى والثانية: ما تقدّم من المناقشتين الأولى والثانية على المحاولات الثلاث السابقة.

المناقشة الثالثة: ما أورده المحقّق الصافي من أن دلالة كثير من الروايات على

انحصار الخلفاء في الاثني عشر، بل بعضها نص في ذلك، كرواية ابن مسعود المتقدمة. كما أنها تدل أيضاً على اتصال زمانهم واستمرار وجودهم^(٦٠)، فقد روى الشعبي عن مسروق قال: (كنتاً جلوساً عند عبد الله بن مسعود، وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن، هل سألت رسول الله ﷺ كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ فقال عبد الله بن مسعود: ما سألتني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك، ثم قال: نعم، ولقد سألتنا رسول الله ﷺ فقال: «اثنا عشر، كعدة نقيب بني إسرائيل»^(٦١).
المناقشة الرابعة: إن ما نقله عن أبي الجلد موهون بوقوفه عليه، وعدم رفعه إلى المعصوم، وعليه فهو أعم من كونه رواية أو اجتهداً منه ورأياً خاصاً به. وقد تقدم ذلك سابقاً في مناقشة المحاولة الثانية.

المناقشة الخامسة: إنه لم يعلم المقياس أو المعيار في اختيار هذه الأسماء ما هو؟ إلا أنه يمكن افتراض ثلاثة معايير لذلك:

المعيار الأول: هو العدالة والاستقامة، كما يلاحظ ذلك في ما ذكره صاحب المحاولة بخصوص المهدي وعمر بن عبد العزيز والظاهر، وأيضاً بملاحظة اختيارهم لا على سبيل التوالي.

ولكن يمكن النقص عليه بوجود مثل: معاوية وابن الزبير، ويكفي الأول ابتداعه في الإسلام باستبدال البيعة للخلافة بنظام الوراثة أولاً، وتوريثها أفسق الخلق من بعده ولده يزيد، وهو عالم به؛ لأن أهل البيت أعلم بمن فيه، ثانياً.

المعيار الثاني: هو القرابة من النبي ﷺ، كما يلاحظ ذلك في تعليقه لذكره المهدي بأنه من آل البيت ﷺ.

ولكن يرد عليه: إنه إن كان هذا هو المعيار فلماذا لم يعل دخول أمير المؤمنين والحسن ﷺ بالقرابة، مع أنهما من سادات أهل البيت ﷺ بنص آية التطهير؟ بل لماذا لم يدخل باقي آل البيت ﷺ إن كان المعيار هو القرابة حقيقة؟

المعيار الثالث: هو الواقع التاريخي الذي أعقب حياة النبي ﷺ، فإنه المعيار في اختيار هذه الأسماء.

ولكن يرد على هذا أيضاً: إنه على خلاف الواقع التاريخي والتسلسل

الموضوعي، كما هو واضح.

والحاصل أنه لم يتضح المعيار المتَّبَع في اختيار الأسماء المذكورة في هذه المحاولة.

المنافشة السادسة: ما علّق به الشيخ أبو رية على كلام السيوطي، من أنه لم يذكر المنتظر الثاني، ثم قال: (ورحم الله مَنْ قال في السيوطي: إنه حاطب ليل)^(٦٣).

المحاولة العاشرة، لابن أبي واصل—

قال ابن أبي واصل: (قد جاء في الصحيح أنه قال ﷺ: «لا يزال هذا الأمر قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليهم اثنا عشر خليفة»، يعني قرشياً. وقد أعطى الوجود أن منهم مَنْ كان في أوّل الإسلام، ومنهم مَنْ سيكون في آخره. وقال ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون أو إحدى وثلاثون أو ست وثلاثون»، وانقضّؤها في خلافة الحسن وأول إمرة معاوية، والسابع عمر بن عبد العزيز، والباقي خمسة من أهل البيت من ذرية عليّ عليه السلام. ويؤيده قوله: «إنك لذو قرنيها» يريد الأمة، أي إنك خليفة في أولها، وذريتك في آخرها)^(٦٤). فالمحاولة إذن هي حاصل انضمام حديثين، كما هو واضح.

لكن يمكن المناقشة في هذه المحاولة بما يلي:

المناقشة الأولى: اشتمالها على التناقض في ثلاثة مواضع:

الموضع الأوّل: إنه قد جاء في أولها الإشارة إلى حديث: «لا يزال هذا الأمر قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليهم اثنا عشر خليفة». وهذا الحديث، وكذلك حديث: «لا يزال هذا الدين عزيزاً منيعاً»، وحديث: «لا يزال أمر الناس ماضياً»، ظاهراً في التوالي وعدم خلوّ الزمان منهم. وهذا يتنافى مع ما ذكره من حديث: «إنك لذو قرنيها»، الذي فسّره بتولي خمسة من ذرية عليّ عليه السلام آخر هذه الأمة، فإن لازمه خلوّ الزمان منهم وعدم قيام الدين طيلة هذه المدة المتخلّلة بين عمر بن عبد العزيز (آخر المائة الأولى) وبين هؤلاء الخمسة المذكورين، أي بما يزيد عن ثلاثة عشر قرناً حتّى الآن، وإلى ما لا يعلمه إلا الله سبحانه من أمد هذه الأمة!

الموضع الثاني: إنّ ما أورده من حديث: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة» يعني انقطاع

الخلافة بعد هذه المدّة. وهذا يتنافى مع استمرارها بمقتضى حديث الاثني عشر. فكان على صاحب المحاولة معالجة التعارض بين الحديثين أولاً، ثمّ تطبيق حديث الاثني عشر ثانياً.

الموضع الثالث: إنه إن كان يلتزم بالخلافة الثلاثينية، طبقاً للحديث، فلماذا يُدخل عمر بن عبد العزيز المتأخّر عنها بما يقرب من سبعين سنة؟! وإن كان لا يلتزم بها فلماذا حصر عدد الخلفاء من ذرية عليّ عليه السلام في آخر الزمان بالخمسة؟! فإنّ من الممكن ذكر مَنْ هو قبل عمر بن عبد العزيز أو بعده ممّن يُسمّى بالخلفاء حتّى تكتمل العدة، ثم ختمهم بواحدٍ من ذرية عليّ عليه السلام، كالمهدي عليه السلام مثلاً، تطبيقاً لحديث: «إنك لذو قرنيها»، الذي تمسّك به.

إلاّ أن يكون إنصاف الرجل هو الذي حجزه عن ذكر أحدٍ من هؤلاء، حيث لم يجد فيهم عدلاً واحداً غير عمر بن عبد العزيز. وإن كان يمكن النقض عليه حينئذٍ بذكره مثل: معاوية، الذي لا يمكن تبرير ما صدر منه - من قتال إمام زمانه، وإعلان لعنه على المنابر، وقتله الصحابة - بالاجتهاد.

المنافشة الثانية: إنّ ما استدللّ به من حديث: «إنك لذو قرنيها»، الذي يقتضي بظاهره بدء الخلافة بعليّ عليه السلام، لا ينطبق على خلافته التي تأخّرت أكثر من خمس وعشرين سنة، ولم تكن في بداية أمر الأمة، بل كانت خلافة غيره أوّلها.

المنافشة الثالثة: المنع من دخول مثل: معاوية في خلافة النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لما تقدم من القدح فيه، ولما سيأتي في أن الأمويين كانوا ملوكاً، وليسوا خلفاء، بتصريح أعلام القوم.

المنافشة الرابعة: إنّ أغرب ما في هذه المحاولة جعل أوّل إمرة معاوية داخلة في الخلافة الثلاثينية، وما بقي منها - وهو الأكثر - خارجاً منها، ومع ذلك عدّه من الخلفاء، فكيف يعقل تشقيق إمرة شخص واحد شقّين: شقّ يمثّل الخلافة الشرعية والإسلامية عن الرسول صلى الله عليه وآله؛ وشقّ منها لا يمثّل ذلك؟! هذا أوّلًا.

وثانياً: كيف يكون الجزء اليسير من إمرة معاوية هو المعيار لدخوله في الخلافة، ولا يكون الجزء الأعظم (وهو ما يزيد على ١٩ سنة) سبباً لخروجه منها؟

أفلا يكون هذا الجزء الأعظم قرينةً قويةً على عدم دخوله فيها واستحقاقه لها؟! إذ لو كان مستحقاً لمدد الرسول ﷺ الخلافة أكثر من ثلاثين سنة؛ كي تشملها، ولا يحرم من هذا الشرف والاستحقاق! وإلا كان ﷺ ظالماً لحقه بذلك، وحاشاه عن الظلم.

المنافشة الخامسة: إنَّ ما يقرب من نصف مضمون هذه المحاولة يدخل في القسم الأول من هذه المحاولات، أعني المحاولات ذات المحددات العامة؛ وذلك لعدم تحديد هؤلاء الخمسة من ذرية عليٍّ عليه السلام، لا بالاسم، ولا بالصفة، فتكون المحاولة مجملة وكلية بهذا الاعتبار.

المحاولة الحادية عشر، لابن هبيرة —

وهي ما نقله ابن تيمية عن ابن هبيرة أن المراد بالحديث أن قوانين المملكة تقوم باثني عشر، مثل: الوزير والقاضي ونحو ذلك. وعلّق عليه ابن تيمية بأنه ليس بشيء^(٦٤). أقول: إن هذا التفسير هو أسخف ما قيل في تفسير الحديث. ولا أدري في أي قاموس أو معجم لغويّ وجد ابن هبيرة تفسير الخليفة بالقاضي والوزير والشرطي ونحوهم؟ وكيف يطبق العدد اثنا عشر على هؤلاء؟ فهل هؤلاء هم خلفاء الرسول؟ فتباً لكم وتّعساً. وقد قيل: إذا لم تَسْخَ فافعلْ ما شئت، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

المحاولة الثانية عشر، للشبراوي (١١٧١هـ) —

ذكر الشيخ عبد الله الشبراوي أنَّ أوّل الأئمة الاثني عشر هو الحسين بن عليٍّ عليه السلام، والثاني: زيد بن الحسن بن عليٍّ، والثالث: الحسن بن الحسن بن عليٍّ عليه السلام، والرابع: علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، ثم باقي الأئمة من أئمة الشيعة، لكن المراد بالمهدي الثاني عشر منهم هو غير محمد بن الحسن العسكري^(٦٥).

والجواب:

أولاً: إنَّ كان مبنى هذه المحاولة هو مبنى الزيدية في اختيار الامام - وهو قيامه بالسيف - فلا تستقيم إمامة بعض المذكورين فيها ممن لم يقم بالسيف؛ وإن كان

مبناها رأي أهل البيت عليهم السلام فهم معروفون، ولا معنى لدخول غيرهم فيهم. ثانياً: إن مبنى هذه المحاولة غامض، فهل أنها تبتني على أن هذه الروايات صادرة على نحو الانشاء، فلا بُدَّ حينئذٍ من النصّ عليهم، أو أنها صادرة على نحو الإخبار، وحينئذٍ فالواقع الخارجي لا يصدّق ذلك، حيث لم يحكم الأفراد المذكورون فيها.

المحاولة الثالثة عشر، لبعض علماء الحجاز المعاصرين —

نقل الشيخ مكارم الشيرازي عن بعض علماء الحجاز ممن لقيهم في سفره إلى الحجّ قوله: ربما يكون المراد بالاثني عشر خليفة الخلفاء الأربعة في صدر الإسلام، والباقي يظهرون في المستقبل^(٦٦).

وتعليقنا على هذه المحاولة: إنها بالرغم من موضوعيتها، من حيث تجنّبها التملُّ في تطبيق النصوص على حكّام الدولتين الأموية والعباسية، الذين لا تنطبق عليهم، لا من حيث العدد، ولا من حيث المواصفات المذكورة لهؤلاء الخلفاء، الذين بهم يكون إعزاز الدين وظهوره، إلّا أنها لا تخلو من غرابة وضعف؛ وذلك لبعض ما تقدّم من المناقشات السابقة، التي تقتصر على ذكر بعضها، وهي:

المناقشة الأولى: إنها على خلاف النصوص الظاهرة في التوالي وعدم خلوّ زمان منهم، وأنّ عزة الإسلام منوطة بهم، كما سبق بيانه.

المناقشة الثانية: إنها في شطرها الثاني - الذي تحدّث عن الخلفاء الذين سيظهرون فيما بعد - تشبه المحاولات الكلّية السابقة، التي لم تحدّد شخصية هؤلاء الخلفاء كي تعرفهم الأمّة، وعليه فما فائدة الإخبار عنهم إذا لم تعرفهم الأمّة؛ لتتبعهم إن كانوا صالحين، أو تحذرهم إن كانوا فاسدين؟

المحاولة الرابعة عشر، لبعض المتنوّرين المُحدثين —

وهي ما نقله الشيخ الصافي عن بعض المتنوّرين، حيث قال: (ما ذكره بعض معاصرينا ممن يسلك بعض المسالك المستحدثة برعاية المستعمرين، فزاد في الطنبور

نعمةً أخرى، فحمل الأحاديث بزعمه على حكام المسلمين، وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ عليه السلام، ومعاوية، ثم عبد الملك، وذكر أسماء بني أمية إلى مروان، وقال: ثم انتقلت الإمامة إلى بني العباس، ومنهم المنصور، ثم ابنه المهديّ، ثم هارون الرشيد إلى مَنْ بعدهم، وعدّ عماد الدين الزنكي ونور الدين وصلاح الدين، ثم قال: ولا ينبغي أن نبخس هؤلاء حقهم.

أقول: على هذا فالموصوفون بالخلفاء في هذه الأحاديث هم هؤلاء الذين أكثرهم من الملوك والحاكمين على المسلمين بالقهر والغلبة والتسلط، وعدّتهم تزيد على الاثني عشر بكثير. فإذا كان الحديث يجوز أن ينطبق على كلّ واحدٍ من هؤلاء على السواء فلماذا نبخس الباقيين حقهم، ونقتصر على الاثني عشر منهم؟! وما فائدة الكلام الصادر عن مثل نبيّنا الأعظم صلى الله عليه وآله؟

ولا بدّ لهذا القائل أن لا يبخس سائر الملوك من الأندلسيين والعثمانيين، وحتى الحكام في عصرنا، الذين تعرفهم شعوبهم بالخيانة للإسلام! فوالله ما أدري ما أقول لمثل هذا الكاتب، الذي يعدّ نفسه من أهل الثقافة العصرية، من الذين يقولون في سنّة الرسول صلى الله عليه وآله (٦٧).

نظرة تقويمية عامّة للمحاولات السابقة —

ما تقدّم كان عبارة عن قراءة تقويمية مفصّلة في المحاولات أو القراءات المقدّمة من قبل مدرسة الخلافة في تفسير أحاديث الاثني عشر. وقد لاحظنا أن شيئاً منها لم يتمّ في المقام. إلّا أنه استتمماً للبحث نقدّم تقويماً آخر غير ما تقدّم، نذكر فيه الملاحظات المشتركة والكلية، التي يمكن تسجيلها على المحاولات المتقدّمة، جميعها أو بعضها.

الملاحظة الأولى: تجرّد هذه المحاولات عن الدليل القطعي الدالّ عليها، بما يجعلها ذات دلالات ظنية أو احتمالية، كما ذكر ذلك ابن المهلب، أنه ما لقي أحداً يقطع بشيء في هذه الأحاديث (٦٨). فهذه المحاولات هي أقرب للجواب التبرّعي منه إلى الجواب العلمي أو الاستدلالي؛ إذ غاية الاستدلال فيها إمّا الاستناد إلى رواية واحدة،

دون الأخذ بمجموع الروايات كما يقتضيه المنهج العلمي، أو الاستناد إلى الواقع الخارجي وإسقاط النصوص عليه، وقد عرفت المناقشة في الأول منهما، وستأتي المناقشة في الثاني قريباً في الملاحظة السابعة.

الملاحظة الثانية: إن المحاولات المذكورة جميعاً مبنية على دعوى مسبقة، ألا وهي دعوى أن هذه الأحاديث هي في مقام الإخبار، لا الإنشاء. وهذا أول الكلام. وعليه فلا بُدَّ من إثبات أنها في مقام الإخبار أولاً، ثم التأسيس على ذلك ثانياً. وهذا ما لم يتم إثباته في المحاولات السابقة، بل الثابت عكسه، كما سنشير إليه في البحث عن موقف مدرسة أهل البيت إزاء هذه الأحاديث.

قد يُقال: إن المصحح لحمل الروايات على جهة الإخبار، دون الإنشاء، هو ظواهر الروايات، مثل: التعبير بكونهم أمراء أو خلفاء، أو قوله ﷺ: «حتى يملك اثنا عشر»^(٦٩)، الظاهر في الحكم بالفعل بعد النبي ﷺ، ولم يحكم بالفعل غير هؤلاء الذين حكموا بعده.

والجواب: إن مثل هذه التعابير أعم من الإخبار والإنشاء، فهي تتسجم مع كلا الأمرين معاً، ولا معين لأحدهما إلاّ القرائن. فلفظ الأمير والخليفة يمكن أن يكون للحاكم بالفعل، ويمكن أن يكون للحاكم بالشأن. وكذلك التعبير بالملك في الفقرة المنقولة. ويشهد لذلك قوله ﷺ في حديث آخر: «إن هذا الأمر يملكه بعدي اثنا عشر إماماً، تسعة من صلب الحسين عليه السلام...»^(٧٠)، فإن المقصود بالأمر فيه هو أمر الدين الذي كان بيد الرسول ﷺ، لا الحكم، كما هو واضح.

ولو سلّمنا ظهور مثل هذه الألفاظ في الإخبار، وفي الحكومة الفعلية، لا الشأنية، فإنه لا بُدَّ من مخالفة مثل هذا الظهور؛ وذلك لعدم انطباق المواصفات المأخوذة في هؤلاء الحكّام، من العدد، ودوام حكمهم القرشي إلى قيام الساعة وحصول الهرج والمرج، واعتزاز الإسلام بحكمهم، وغير ذلك مما تقدّمت صفته وشرطيته.

الملاحظة الثالثة: إن أهل السنّة لا يطلقون لفظ الخليفة ولا يستعملونه إلاّ في الخلفاء الأربعة، دون غيرهم من الحكام الأمويين والعباسيين^(٧١)، ولهذا لم يجز

الاصطلاح بإطلاق لفظ الخليفة الخامس أو السادس وهكذا على مَنْ جاء بعد الأربعة الأوائل.

قال ابن حبان: (إن من بعد الثلاثين عاماً - وهي خلافة الأربعة - يُقال لهم: خلفاء على الاضطرار، وإن كانوا ملوكاً على الحقيقة)^(٧٢).

قال العظيم آبادي، شارح سنن أبي داود: (أمراء بني أمية وإن صاروا خلفاء متغلبين، لكن ليسوا أهلاً لها، وإنما هم الأمراء الظالمون، لا الخلفاء العادلون)^(٧٣).

وقال المناوي بعد حديث سفينة: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملكٌ بعد ذلك»^(٧٤): (أي بعد انقضاء زمان خلافة النبوة يكون ملكاً؛ لأن اسم الخلافة إنما هو مَنْ صدق عليه هذا الاسم بعمله للسنة، والمخالفون ملوكٌ، لا خلفاء، وإنما تسموا بالخلفاء لخلفهم الماضي)^(٧٥).

وقد تقدم نقل موقف (سفينة) وردة فعله تجاه زعم بني أمية أن الخلافة فيهم، حيث قال سفينة: (كذبوا بنو الزرقا، بل هم ملوكٌ، وشرُّ ملوكٍ)^(٧٦).

وقد وافق القاضي عياض والبيهقي على أن ما دلّ من الأخبار المتقدمة على كون الخلافة ثلاثين سنة المراد به هو خلافة النبوة، وقد جاء ذلك مفسراً في بعض الروايات، مثل: ما روي: «خلافة النبوة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكاً»^(٧٧).

وعلى هذا فإنه لا يمكن إطلاق لفظ الخليفة على الملوك الأمويين والعباسيين؛ لسيرتهم الفاسدة وظلمهم الفاحش. وأما ما ذكره المناوي من إطلاق الخلفاء عليهم لخلفهم الماضي فغير تام - إن أراد به التسمية الواردة في أحاديث الاثني عشر -؛ وذلك للزوم استعمال اللفظ في معنيين في آن واحد، وهو باطلٌ.

الملاحظة الرابعة: لقد عرّفوا الخلافة بأنها (خلافة الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب اتّباعه على كافة الأمة)^(٧٨)، أو (نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا)^(٧٩). وقد اشترطوا في الخليفة الاجتهاد في الكتاب والسنة أولاً، والعدالة ثانياً، وكلاهما منتفٍ في الأمويين، وكذلك في العباسيين؛ لاجتهادهم في الفسق والفجور والظلم، دون الاجتهاد في الكتاب والسنة. وعليه فاعتبارهم خلفاء خرقاً لما التزموه من شروط الخلافة.

الملاحظة الخامسة: إنّ هذه التفسيرات، وكذلك حديث الاثني عشر المروي عن طريق الجمهور، مبتلاةٌ جميعاً بالمعارض في مصادر القوم. ولكن قبل ذكر المعارض نشير إلى أنّ هذا المعارض يثبت في نفس الوقت فساد دعوى حمل نصوص الاثني عشر على الإخبار، كما حملها الجمهور.

واليك الروايات المعارضة المروية في مصادر مدرسة الخلافة:

١. ما رواه أبو داود من حديث سفينة، الذي صحّحه ابن حبان^(٨٠): «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك»^(٨١).

٢. وأيضاً ما رواه أبو داود: «تدور رحى لخمس وثلاثين سنة أو ست وثلاثين أو سبع وثلاثين، فإن يهلكوا فسبيل من هلك، وإن لم يقم لهم دينهم يقم لهم سبعين عاماً»^(٨٢).

٣. ما رواه مسلم، عن أبي هريرة، عنه عليه السلام قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فؤا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»^(٨٣). ووجه التعارض هو أن هذا الحديث وصف الخلفاء بالكثرة، وظاهر حديث الاثني عشر الحصر بعدد معين، فكيف التوفيق بينهما؟

٤. ما رواه البخاري من قول النبي صلى الله عليه وآله «لأنصار: «سترون بعدي أثره، فاصبروا حتى تلقوني»^(٨٤). فإذا كان من ولي الأمر بعد الرسول صلى الله عليه وآله بخلاف شرعية فلماذا التعبير بالأثرة؟ ولماذا المواساة لهم، وأمرهم بالصبر حتى يلقوه؟

٥. ما رواه البخاري عنه صلى الله عليه وآله قال: «هالك أمتي على يدي أغيلة سفهاء»^(٨٥). فالحديث يحذر من خلافة هؤلاء الأغيلة، وهم بنو أمية وبنو مروان^(٨٦).

٦. ما رواه مسلم من قول النبي صلى الله عليه وآله: «ستكون أمراء، فتعرفون وتتكبرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع»^(٨٧).

٧. ما رواه مسلم من قول النبي صلى الله عليه وآله: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، قال قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمر، وإن

ضرب ظهره، وأخذ مالك، فاسمع وأطع»^(٨٨).

٨. ما رواه مسلم من حديث حذيفة بن اليمان قال: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر؛ مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله: إنا كنا في جاهليّة وشرّ، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شرّ؟ قال: نعم، قلت: فهل بعد ذلك الشرّ من خير؟ قال: نعم، وفيه دخن»^(٨٩)، قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يستتّون بغير سنّتي، ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتكر...»^(٩٠). ووجه تقريب المعارضة فيه وفي سابقه ما تقدّم في سابقيهما من حديث الأغيلة.

هذه بعض الروايات التي يبدو منها المعارضة، فلا بدّ من رفع التعارض أولاً، ثم طرح المحاولات ثانياً، الأمر الذي لا نلاحظه في هذه المحاولات إطلاقاً.

نعم، ذكر القاضي عياض والبيهقي أنّ ما دلّ من الأخبار المتقدمة على كون الخلافة ثلاثين سنة المراد به هو خلافة النبوة، وقد جاء ذلك مفسّراً في بعض الروايات، مثل: ما روي: «خلافة النبوة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكاً»، ولم يشترط هذا الشرط في حديث الاثني عشر، فيتّم الجمع^(٩١).

والجواب: إنه قد تقدّم مراراً - حسب روايات الاثني عشر - ضرورة تواصل خلافة الاثني عشر إلى قيام الساعة، وليس إلى ثلاثين سنة. وهذا مؤشّر قويّ - إن لم يكن دليلاً قطعياً - على أن هذه الأخبار - بقرينة حديث الخلافة ثلاثون سنة - هي في مقام النصب والإنشاء، لا الإخبار، وإلاّ لو كانت في مقام الإخبار فلا معنى للتقييد بالثلاثين.

الملاحظة السادسة: لقد دلّت هذه الروايات الواردة في الاثني عشر على استمرار الخلافة القرشية حتّى قيام الساعة. وهذا ما نصّت عليه أيضاً بعض الروايات التي رواها الشيخان في صحيحهما باستمرار الخلافة في قريش، وإن بقي اثنان من المسلمين فقط، حيث روى البخاري من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»^(٩٢)، وفي لفظ مسلم: «ما بقي من الناس اثنان»^(٩٣)، كما روى مسلم من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم»^(٩٤). والإشكال هو

أن المحاولات السابقة توقفت عند ملوك الدولة الأموية، وربما أدخلت بعض العباسيين فيهم أيضاً، مع أن الأحاديث السابقة دالة على استمرار الخلافة القرشية. والحال أن الحكماء بعد العباسيين إلى اليوم ليست بيد القرشيين، كما هو معلوم، مما يدل على خطأ التفسيرات التي تبنتها هذه المحاولات. وهو مؤشّر قويّ وقرينة دامغة على عدم واقعيتها.

الملاحظة السابعة: ماذا نصنع بالروايات الواردة في ذمّ بني أمية والتحذير من فتنة حكمهم؟ فكيف نوفّق بين هذه الروايات الكثيرة وبين المحاولات التي أدرجت أسماءهم في قائمة الاثني عشر؟ فهل نأخذ بروايات الذمّ أم نأخذ بروايات المدح التي تدرجهم في الاثني عشر. وإليك شطراً من الأخبار الدالة لبني أمية:

١. قال ﷺ: «هالك أمتي على يدي أغيلة سفهاء»^(٩٥).

٢. وروى أبو سعيد الخدري أنه ﷺ قال: «إنّ أهل بيتي سيلقون من بعدي من أمتي قتلاً وتشريداً، وإنّ أشدّ قومنا لنا بغضاً بنو أمية وبنو المغيرة وبنو مخزوم»^(٩٦).

٣. وروى أبو ذرّ أنه ﷺ قال: «إذا بلغت بنو أمية أربعين (ثلاثين خ) اتّخذوا عباد الله خولاً، ومال الله نحلاً، وكتاب الله دغلاً»^(٩٧).

٤. وروى ابن حجر بسند حسن - كما قال - عن رسول الله ﷺ: «شرّ العرب بنو أمية وبنو حنيفة وبنو مخزوم»^(٩٨).

الملاحظة الثامنة: إنه لو صرفنا النظر عن روايات الذمّ لبني أمية فما هو المقياس في اختيار هذه الأسماء، دون غيرها من حكماء الدولتين الأموية والعباسية، على كثرتهم؟ فكيف تمّ اختيارهم؟ وعلى أيّ أساس؟

وهنا يمكن افتراض أساسين لهذا الاختيار، ثبوتاً وتصوراً:

الأول: وجود النصّ المفسّر للحديث، بحيث ينصّ على أسمائهم وصفاتهم، ولا شكّ أنّ مثل هذا النصّ مفقود في المقام، بل يوجد ما يضاده، مثل: ما ورد في صحيح البخاري عن النبيّ ﷺ قال: «إن هلكة أمتي على يد غلّة من قريش»^(٩٩). قال القسطلاني في شرح الحديث، عن أبي هريرة، رفعه: «أعوذ بالله من إمارة الصبيان، قالوا: وما إمارة الصبيان؟ قال لأي النبيّ: إنّ أطمعتموهم هلكتم، أي في دينكم؛ وإنّ

عصيتموهم أهلكوكم، أي في دنياكم، بإزهاق النفس أو بإذهاب المال أو بهما». (وفي رواية ابن أبي شيبة أن أبا هريرة كان يمشي في السوق، ويقول: اللهم لا تدركني سنة ستين، ولا إمارة الصبيان. وفي هذا إشارة إلى أن أول الأغيلة كان في سنة ستين، وهو كذلك؛ فإن يزيد بن معاوية استخلف فيها، وبقي إلى سنة أربع وستين، فمات، ثم ولي ولده معاوية، ومات بعد أشهر^(١٠٠)).

الثاني: الواقع الموضوعي المتحقق في الخارج بعد وفاة الرسول ﷺ، فإنه الأساس الصالح لتفسير هذه النصوص؛ وذلك لأن الرسول ﷺ قد أخبر عن تحقق هذا الواقع وقد تحقق في الخارج. فالحديث منصرف إليه، وهو أكبر دليل على صحة هذا التفسير، فلذا يتكون للفظ الخلفاء ظهور في ذلك.

أقول: الظاهر من جميع هذه المحاولات التعويل على الأساس الثاني، دون الأول، بل بعضها صرح بذلك، كما في المحاولة الأولى. ويؤيد هذا ما ذهب إليه ابن كثير، حيث استدلل على انصراف حديث الاثني عشر عن أهل البيت ﷺ بعدم تسلمهم الحكم، حيث كانوا من الرعية، حسب تعبيره، عدا أمير المؤمنين والإمام الحسن ﷺ، حيث تسلموا الحكم، مما يعني صرف لفظ الخلافة الوارد في الحديث إلى الخلافة الفعلية المتحققة في الخارج^(١٠١).

وقال البيهقي: (معقول لكل من خوطب بما روينا عن النبي ﷺ في اثني عشر خليفة، وفي بعض الروايات: اثني عشر أميراً، أنه أراد خلفاء أو أمراء تكون لهم ولاية وعدة وقوة وسلطة، والناس يطيعونهم، ويجري حكمهم عليهم، فأما أناس لم تقم لهم راية، ولم تجز لهم على الناس ولاية، وإن كانوا يستحقون الإمارة بما كان لهم من حق القرابة والكفاية، فلا يتناولهم الخبر؛ إذ لا يجوز أن يكون المخبر بخلاف الخبر^(١٠٢)).

ولكن يتوجه على الأساس الثاني هذا عدة مناقشات:

المناقشة الأولى: إن القبول بهذا الأساس يستلزم التسليم بقضيتين:

القضية الأولى: التسليم بأن الخلافة والإمامة هي بالانتخاب، لا بالنص.

ووجه الاستلزام هو أنه لو قبلنا بمبدأ النص لما كان وجه للإخبار عن غير من

تناوله النصّ أو نُصِبَ للخلافة. فإذا استبعدنا فرضيّة النصّ كان للإخبار وجهٌ معقول. وسيأتي المناقشة في هذه القضية، وأنّ الصحيح هو ثبوت الإمامة بالنصّ.

القضية الثانية: التسليم بكون النصوص في مقام الإخبار، لا في مقام الإنشاء. فما لم يتمّ الفراغ من ذلك لا يمكن التسليم بهذا الأساس، وهذا ما لم يتمّ إثباته، بل تمّ افتراضه في جميع المحاولات السابقة.

المناقشة الثانية: إنّنا نمنع أساساً من انطباق لفظ الخلافة - في قوله: اثنا عشر خليفة - على جميع المذكورين؛ لأنّ أهل السنّة لا يطلقون لفظ الخليفة على غير الأربعة الأوائل.

المناقشة الثالثة: إنّ مفهوم الإمامة والخلافة عامٌ يشمل الإمامة في الدين والدنيا معاً، وعليه فلا يصحّ تفسير الخلافة في هذه الأحاديث بالإمامة السياسية فقط؛ كي يطبّق على الحكّام الفعليين آنذاك.

إنّ قلت: ينتقض هذا بأهل البيت (عليهم السلام)، فإنهم وإن كانوا أئمة في الدين، ولكنهم لم يملكوا، فينصرف الحديث عنهم، كما انصرف عمّن ملك ولم يكن إماماً في الدين.

قلت: سيأتي إثبات أن هذه الأخبار هي على نحو الإنشاء، لا الإخبار، وعليه فهي تثبت إمامة أهل البيت (عليهم السلام) على نحو الشأنية، لا الفعلية. فإذا توفّرت الظروف تحقّقت إمامتهم بالفعل، ومعلومٌ أنه مع وجود المانع لا يمكن تحقّق إمامتهم السياسية، وإن تحقّقت إمامتهم الدينية بالفعل.

المناقشة الرابعة: إنّ ما ذكره النبي (صلى الله عليه وآله) من أمر هؤلاء الاثني عشر هل هو - إضافة إلى الإخبار - على وجه المدح لهم، من باب أنهم خلفاؤه المرضيّن لديه، وإنّ لم يكن بنحو التصيب، أم هو على سبيل الإخبار المحض؟

فإنّ كان على سبيل المدح لهم والرضا عنهم كان ممنوعاً؛ من جهة دخول غير المرضيّن فيهم، كيزيد وأضرابه. وإنّ كان مقصوراً على خصوص المرضيّن والعدول كان ترجيحاً بلا مرجّح، كما سبق.

وإنّ كان على سبيل الإخبار المحض فلا خصوصية لهؤلاء حتّى يخبر عن

خصوص حكمهم، دون أمثالهم، فما الفرق بين حكمهم وحكم غيرهم حتى يخصصهم بالإخبار؟

وبعبارة أخرى: إن كان إخباره يكشف عن رضاه فقد ترضى عن بعض المجرمين، كيزيد؛ وإن لم يكن عن رضاه فما الفائدة من هذا الإخبار؟ هل المقصود أن تحذرهم الأمة أم تتبعهم؟

إن قلت: إن في حكم هؤلاء كان عزّة الإسلام واجتماع الأمة، كما نطقت به الأخبار.

قلت: قد كان في حكم غيرهم عزّة الإسلام أيضاً، بناءً على مبانيهم. هذا إذا لم نقل بأن حكم غيرهم أكثر عزّة، إذا ما قسناه بحكم أمثال: معاوية ويزيد.

المناقشة الخامسة: ما ذكره بعض علماء الحنفية، حيث قال: إنه (لا يمكن أن يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من أصحابه؛ لقلّتهم عن اثني عشر، ولا يمكن أن يحمل على الملوك الأمويين؛ لزيادتهم على الاثني عشر، ولظلمهم الفاحش، إلا عمر بن عبد العزيز، ولكونهم غير بني هاشم... ولا يمكن أن يحمل على الملوك العبّاسيين؛ لزيادتهم على العدد المذكور، ولقلّة رعايتهم الآية: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣) ^(١٠٣).

الملاحظة التاسعة: إن جميع هذه المحاولات - باستثناء محاولة السيوطي وابن كثير في تفسيره، وكذلك أبو داود في سننه، الذي أثبت الحديث في مفتاح (كتاب المهدي)، والظاهر أنه رأي غيره من مخرّجي هذه الأحاديث، كما صرح به ابن كثير ^(١٠٤) - قد خلّت من ذكر الإمام المهدي عليه السلام، مع أنه مصرّح بكونه من الخلفاء، وقد ورد تسميته بالخليفة أو خليفة الله المهدي على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقد روى ابن ماجة، بسند صحيح، عن ثوبان، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، في حديث بشأن المهدي عليه السلام، قال: «... فإذا رأيتموه فبايعوه، ولو حبّواً على الثلج؛ فإنه خليفة الله» ^(١٠٥).

الملاحظة العاشرة: ماذا قصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بإخباره هذا؟ هل أراد اجتماع الأمة على هؤلاء الخلفاء، كما ورد: «كلهم تجتمع عليهم الأمة» ^(١٠٦)؟ فإن كان هذا مراده ولم يعين أسمائهم كان نقضاً للغرض، وتأخيراً للبيان عن مورد الحاجة؛ وإن لم يُرد ذلك

فهو لغوٌ أوّلاً، ومدعاةٌ للتشاح والتنازع في معرفتهم بين الأمة - كما هو حاصل اليوم - ثانياً.

الملاحظة الحادية عشر: إن حجم النصوص الواردة في كلّ قضية يدلّ دلالة واضحة على أهميّة تلك القضية. وعليه فهل يعقل أنّ كلّ هذا الكمّ الهائل من الروايات الواردة لدى الفريقين وصحاحهم - بما يقرب من الثلاثمائة رواية - هو لمحض الإخبار عن وجود هؤلاء الاثني عشر، من دون تعيين أسمائهم وتصيبيهم؟!

الملاحظة الثانية عشر: إنه لم يُؤثّر عن أحد من الصحابة والتابعين، وكذا الخلفاء الأربعة ومن تلاهم من الأمراء في الدولتين الأموية والعباسية، دعوى مثل هذه التفاسير والوجوه المذكورة إطلاقاً، رغم مساس الحاجة منهم إليها؛ لدعم حكمهم وإضفاء المشروعية عليه.

إن قلت: قد تقدّم في حديث سفينة محاولة الأمويين تفسير الخلافة الواردة في حديث النبي ﷺ: «الخلافة في أمّتي ثلاثون سنة، ثم ملكٌ بعد ذلك»^(١٠٧) بما يناسب حكمهم.

قلت: إنّ الأمويين إنّما تمسّكوا بحديث سفينة المذكور، وهو غير حديث الخلفاء الاثني عشر محلّ البحث، حيث لم يردّ تمسّك أحدٍ منهم به. **إن قلت:** إنّ أئمة أهل البيت عليه السلام لم يُؤثّر عنهم أيضاً تفسير أحاديث الاثني عشر بهم.

قلت: سيأتي الجواب على ذلك عند استعراض رأي الإمامية في تفسير هذه الأحاديث، وذكر الأحاديث الواردة عن أهل البيت عليه السلام في ذلك.

الملاحظة الثالثة عشر: إنه قد ورد في صحيح البخاري عنه ﷺ قال: «إنّ الأمر في قريش لا يعاديهما أحدٌ إلّا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين»^(١٠٨). وقد روى البخاري عنه أيضاً أنه ﷺ قال «يكون اثنا عشر خليفة، ثم قال كلمة لم أسمعها، فقلت لأبي: ما قال؟ قال: قال: كلّهم من قريش». وقد أجمعت الوجوه المذكورة أو كادت على إدخال معاوية وولده يزيد في الاثني عشر. ولا شكّ في عداوة عليّ والحسين عليه السلام ومن كان في معسكرهما من صحابة الرسول ﷺ - كعمّار وغيره من

البدرين - معاوية وابنه، حتّى بلغت العداوة بينهما الحرب، فهل يلتزم أحدٌ من الأمة بانطباق الحديث الأوّل عليهما وعلى الصحابة معهما، وأن الله تعالى يكبّهما ﷺ والصحابة في النار على وجوههم - والعياذ بالله -: لأنهم عادوا معاوية وابنه يزيد؟ ونفس البيان يتوجّه على بعض الوجوه التي ذكرت ابن الزبير ومروان في الاثني عشر. فهذا أكبر برهان وأسطع بيان على وهن هذه الوجوه، وتلفيقها تلفيقاً لا يستند إلى أيّ أساسٍ علمي.

الملاحظة الرابعة عشر: إن المحاولات التي ورد فيها أسماء بني مروان قد لعنهم مروان نفسه، كما ورد ذلك في حديث البخاري، عن عمر بن يحيى بن سعيد، عن جدّه قال: (كنتُ جالساً مع أبي هريرة في مسجد النبي ﷺ، ومعنا مروان، قال أبو هريرة: سمعتُ الصادق المصدوق يقول: «هلكة أمتي على يدي غلمة»، فقال مروان: لعنة الله عليهم غلمة، فقال أبو هريرة: لو شئتُ أن أقول: بني فلان وبني فلان لفعلتُ، فكنتُ أخرج مع جدّي إلى بني مروان حين ملكوا بالشام، فإذا رأيهم غلماناً أحداثاً قال لنا: عسى هؤلاء أن يكونوا منهم، قلنا: أنت أعلم^(١٠٩). وعلّق ابن حجر في شرحه للحديث قائلاً: (يُتَعَجَّب من لعن مروان الغلّة المذكورين، مع أن الظاهر أنهم من ولده، فكأن الله تعالى أجرى ذلك على لسانه ليكون أشدّ في الحجة عليهم؛ لعلمهم يتعظون. وقد وردت أحاديث في لعن الحَكَمَ والد مروان وما ولد، أخرجها الطبراني وغيره، غالبها فيه مقال، وبعضها جيّد. ولعلّ المراد تخصيص الغلّة المذكورين بذلك)^(١١٠). وأولاد مروان من نسل عبد الملك هم: الوليد وسليمان ويزيد وهشام.

الملاحظة الخامسة عشر: إنه قد ورد في بعض روايات الجمهور ما يدلّ على وقوع ضجّة أو إرباك وتشويش بعد أن بيّن النبي ﷺ حديث الاثني عشر، فقد ورد في بعضها: «ثم تكلم بكلمة لم أفهمها، وضجّ الناس»^(١١١)، وفي بعضها: «ثم لفظ الناس، فتكلّموا، فلم أفهم قوله بعد (كلّهم)، فقلتُ لأبي: يا أبتاه، ما بعد قوله كلّهم؟ قال: كلّهم من قريش»^(١١٢)، وفي بعضها: «فجعل الناس يقومون ويقعدون»^(١١٣)، وفي بعضها: «فصرخ الناس، فلم أسمع ما قال»^(١١٤)، وفي بعضها: «فكبر الناس وضجّوا»^(١١٥). فهنا يثار سؤال حول السبب في هذا (الصراخ) أو (الضجيج) أو (اللفظ) أو (التكبير)؟ وهذه

ظاهرةً يندر وجودها في مجمل حديث الرسول ﷺ، فهل أنه ﷺ قال ما لا يطيقون حتى صاروا يقومون ويقعدون ويصرخون ويضجّون؟ ويؤيد هذا الاحتمال ما رواه القندوزي الحنفي من حديث جابر بن سمرة قال: كنتُ مع أبي عند رسول الله ﷺ فسمعتُه يقول: «بعدي اثنا عشر خليفة»، ثم أخفى صوته، فقلتُ لأبي: ما الذي أخفى صوته؟ قال: قال: «كلّهم من بني هاشم»^(١١٦). ولا يبعد أن تكون تلك الفئة من قريش التي منعت الرسول ﷺ في رزية يوم الخميس من كتابة الكتاب للأمة هي التي ضجّت وحاولت التشويش على البيان النبوي، كما حاولت التشويش عليه حين أراد كتابة الكتاب، فكما كانت هناك محاولة لمنع النبي ﷺ من الوصية بالخلافة عند موته فكذلك في المقام. ومما يدعم هذا الاحتمال قول العظيم آبادي في شرح لفظ الضجة في الحديث قال: «(وضجوا) أي صاحوا، والضجّ هو الصياح عند المكروه والمشقة والجزع»^(١١٧).

وقال النووي، نقلاً عن جابر بن سمرة: «(فقال كلمة صمّيتها الناس)، أي صمّوني عنها، فلم أسمعها؛ لكثرة الكلام. ووقع في بعض النسخ: (صمّيتها الناس)، أي سكّتوني عن السؤال عنها»^(١١٨). والله العالم بحقيقة الحال.

الملاحظة السادسة عشر: ماذا قصد النبي ﷺ من بيان هذه الحقيقة للصحابة وللأمة من بعده؟ هل أراد تحذيرهم من هؤلاء الاثني عشر أم الأمر باتباعهم، باعتبار أن فيهم عزة الدين؟ لا شك أنه الثاني، وهذا معناه رضاه عنهم. وهنا تبرز جملة من الأسئلة المنطقية، وهي:

١. إنه لو كان النبي ﷺ راضياً عنهم فلماذا لم ينصبهم تجنيباً للأمة من الاختلاف الذي وقع في أمر الخلافة بعده؟

٢. إنه لماذا لم يذكر النبي ﷺ أسماء هؤلاء الخلفاء؛ ليوضح الطريق من بعده، ويدفع الاختلاف الواقع بين الأمة في تعيينهم، حتى تتبعهم الأمة؟ فما فائدة ذكر العدد دون ذكر المحدود، ولا سيّما مع كونه مثاراً للاختلاف، بدّل أن يكون مثاراً للاجتماع؟ أليس هذا نقضاً للغرض الذي دعاه لفكرة الاثني عشر؟ وإذا لم يذكرهم النبي ﷺ فلماذا لم يسأله الصحابة عن مثل هذا الأمر الهام، ولا سيّما أنّهم سألوا عن

الأقل أهمية من ذلك، حيث سألوا عما يحدث بعد هؤلاء الاثني عشر من وقوع الهرج والمرج؟ أم أنه عليه السلام بيّن ذلك - كما تقتضيه طبيعة الحال، ووردت به روايات أهل البيت عليهم السلام - ولكن دَعَت الدواعي للإخفاء، أو سئل الصحابة ودَعَت الدواعي إلى إخفاء سؤالهم عن الأجيال اللاحقة.

الملاحظة السابعة عشر: إنّ ما تقدّم من المحاولات قد فسّر الخلافة والإمامة بالإمامة السياسية، لذا كان التركيز في تلك المحاولات على الجانب السياسي في شخصية هؤلاء الخلفاء، في حين أن مفهوم الخلافة والإمامة - كما تقدّم عن الإيجي والتفتازاني والجرجاني - مفهوم أعمّ، يشمل الإمامة في الدين والدنيا معاً، كما ورد ذلك في كلمات الفريقين. هذا، مضافاً إلى عدم اقتصار الأحاديث على لفظ (الخليفة) فقط، بل ورود فيها لفظ (الإمام) و(القيّم) أيضاً.

الملاحظة الثامنة عشر: إنه بناءً على حمل الروايات على الإخبار - كما فعل الجمهور - يلزم منه كذب مثل هذا الإخبار منه عليه السلام؛ وذلك لتخلف المخبر عنه في الواقع، لعدم انطباق شيء من الخصوصيات الواردة للخلفاء الاثني عشر على المذكورين في الواقع؛ فإن الخصوصيات الواردة تعتبر قرينة متصلة تحول دون انطباق الحديث على هؤلاء المذكورين. وهذه الخصوصيات سنذكرها قريباً، عند البحث عن موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام في دلالة الحديث عند الإمامية. ولكن من أوضح تلك الخصوصيات هو خصوصية العدد، حيث لا تنطبق على الخلفاء الأربعة، ولا على الأمويين، ولا على العباسيين، وكذلك خصوصية صلاحهم واعتزاز الدين بهم، وخصوصية اجتماع الأمة عليهم كلّهم، كما ورد في حديث أبي خالد الأحمسي، حيث كانت خلافة هؤلاء الخلفاء بالتغلب والقهر، ولم تكن بإرادة الناس واجتماعهم عليهم باختيارهم، وهذا ما لا ينطبق على المذكورين بحال البتّة^(١٩).

الهوامش

- (١) دلائل النبوة ٦: ٥٢٣ .
- (٢) صحيح البخاري ٨: ١٢٧، باب بيعة النساء.
- (٣) انظر: فتح الباري ١٣: ١٨٠.
- (٤) صحيح البخاري ٨: ١٢٧، باب بيعة النساء.
- (٥) عارضة الأحوذى ٩: ٦٩.
- (٦) صحيح البخاري ٨: ١٢٧، باب بيعة النساء.
- (٧) صحيح مسلم ٦: ٣، كتاب الأمانة.
- (٨) سنن أبي داود ٢: ٣٠٩، كتاب المهدي، ح ٤٢٧٩.
- (٩) انظر: فتح الباري ١٣: ١٨١.
- (١٠) هو الإمام المقرئ الحافظ، أبو الحسين، أحمد بن جعفر بن المحدث محمد بن عبيد الله المناذري البغدادي، صاحب التواليف. سير أعلام النبلاء ١٥: ٣٦١.
- (١١) فتح الباري ١٣: ١٨٤.
- (١٢) صحيح مسلم ٦: ٣، كتاب الأمانة.
- (١٣) المصدر السابق.
- (١٤) مسند أحمد ١: ٣٩٨.
- (١٥) فتح الباري ١٣: ١٨١.
- (١٦) المصدر السابق.
- (١٧) انظر: فتح الباري ١٣: ١٨٢ .
- (١٨) انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود ١١: ٢٤٥. والتوربشتي هو فضل الله بن أبي سعيد بن الحسن التوربشتي، فقيه محدث من أهل شيراز، له كتاب (المعتمد في المعتقد) في شرح مصابيح البغوي، وهو شرح حسن السبكي، الطبقات ٤: ١٤٦.
- (١٩) البداية والنهاية ٦: ٢٥٦.
- (٢٠) منهاج السنة ٤: ٢١٠.
- (٢١) انظر: فتح الباري ١٣: ١٨٤ .
- (٢٢) انظر: فتح الباري ١٣: ١٨٢.
- (٢٣) انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود ١١: ٢٤٥.
- (٢٤) سؤالات الآجري لأبي داود ١: ١٨٩.
- (٢٥) كنز العمال ١٢: ٣٢، رقم ٣٣٨٥٩.
- (٢٦) سنن أبي داود ١١: ٢٤٥.
- (٢٧) صحيح مسلم ٦: ٣.
- (٢٨) منتخب الأثر ١: ٢٨٨، بتصرف قليل.

- (٢٩) دلائل النبوة ٦: ٣٩٢، البداية والنهاية.
- (٣٠) كنز العمال ١١: ٢٥٢، رقم ٣١٤٢١.
- (٣١) تاريخ دمشق ٦٥: ٤١٨.
- (٣٢) التاريخ الكبير، ٣: ٢٩٠.
- (٣٣) ميزان الاعتدال ٢: ٤٤٣، رقم ٤٣٨٣.
- (٣٤) الفدير ٥: ٥٤١.
- (٣٥) الفدير ٥: ٥٦١.
- (٣٦) انظر: عون المعبود ١١: ٢٤٤.
- (٣٧) تاريخ الخلفاء: ٢١١.
- (٣٨) المصدر السابق: ١٩١.
- (٣٩) المصدر السابق: ٢٢٠.
- (٤٠) صحيح مسلم ٦: ١٨، كتاب الإمارة، باب ٦٣، ح ٤٥٧٣.
- (٤١) قال المحقق الصافي: (هذا الوجه أردأ الوجوه في تفسير الحديث وأهونها، وإن قال ابن حجر: إنه أرجحها)، ثم ذكر كلاماً مفيداً في مقدمه، فليراجع.
- (٤٢) صحيح مسلم، ج ١٨، كتاب الإمارة، باب ٦٣، ح ٤٥٧٣.
- (٤٣) دلائل النبوة ٦: ٥٢٠؛ فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢.
- (٤٤) البداية والنهاية ٦: ٢٤٩؛ فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢.
- (٤٥) فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢.
- (٤٦) البداية والنهاية ٦: ٢٤٩؛ فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢.
- (٤٧) البداية والنهاية ٦: ٢٦٩؛ فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢.
- (٤٨) فتح الباري ١٣: ٨.
- (٤٩) البداية والنهاية ٦: ٢٤٩.
- (٥٠) فتح الباري ١٣: ١٨٢.
- (٥١) فتح الباري ١٣: ١٨٢.
- (٥٢) شرح العقيدة الطحاوية: ٧٣٧.
- (٥٣) انظر: فتح الباري ١٣: ١٨١.
- (٥٤) سنن أبي داود ٢: ٣٠٣، رقم ٤٢٥٤.
- (٥٥) فتح الباري ١٣: ١٨١.
- (٥٦) المصدر نفسه.
- (٥٧) منتخب الأثر ١: ٢٨٠.
- (٥٨) تاريخ الخلفاء: ١٢.
- (٥٩) المصدر نفسه.
- (٦٠) منتخب الأثر ١: ٢٨٩.

- (٦١) مسند أحمد ١: ٣٩٨؛ المستدرك على الصحيحين ٤: ٥٤٦.
- (٦٢) أضواء على السنة المحمدية: ٢٣٥ .
- (٦٣) انظر: تاريخ ابن خلدون ١: ٣٢٦ .
- (٦٤) صحيح مسلم ٦: ٣ .
- (٦٥) الإتحاف بحب الأشراف: ١٣٠، ١٣٢، ١٣٥، ١٧٩.
- (٦٦) دروس في العقائد الإسلامية: ٢٥٢ .
- (٦٧) البداية والنهاية ٦: ٢١٥.
- (٦٨) فتح الباري ١٣: ١٨٠.
- (٦٩) مسند أحمد ٥: ٩٣ .
- (٧٠) كفاية الأثر: ١٦٥، باب ٢٤، ح ٣ .
- (٧١) الأربعين في إمامة الأئمة الطاهرين: ٣٦٢.
- (٧٢) صحيح ابن حبان ١٥: ٣٧.
- (٧٣) عون المعبود ١٢: ٢٥٩.
- (٧٤) سنن أبي داود ٢: ٣٠٣، رقم ٤٢٥٤.
- (٧٥) المصدر السابق: ٢٦٠.
- (٧٦) صحيح مسلم ٦: ١٨، كتاب الإمارة، باب ٦٣، ح ٤٥٧٣.
- (٧٧) صحيح مسلم بشرح النووي ١٢: ٢٠١؛ وانظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود ١٢: ٢٦٠.
- (٧٨) المصدر نفسه.
- (٧٩) مقدمة ابن خلدون: ١٩١.
- (٨٠) صحيح ابن حبان ١٥: ٣٩٣.
- (٨١) سنن أبي داود ٢: ٣٠٣، رقم ٤٢٥٤.
- (٨٢) المصدر نفسه.
- (٨٣) صحيح مسلم ٦: ١٧.
- (٨٤) صحيح البخاري ٣: ٨٠.
- (٨٥) المصدر السابق ٨: ٨٨.
- (٨٦) فتح الباري ١٣: ٨.
- (٨٧) صحيح مسلم ٦: ٢٣.
- (٨٨) صحيح مسلم ٦: ٢٠.
- (٨٩) أي فساد باطن، وقوله: ما دَخَنَهُ؟ أي وما فسادهُ؟ (كما في هامش صحيح مسلم ٦: ٢٠).
- (٩٠) صحيح مسلم ٦: ٢٠.
- (٩١) صحيح مسلم بشرح النووي ١٢: ٢٠١؛ وانظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود ١٢: ٢٦٠.
- (٩٢) صحيح البخاري ٤: ١٥٥.
- (٩٣) صحيح مسلم ٦: ٣.

- (٩٤) المصدر السابق: ٢.
- (٩٥) صحيح البخاري ٣: ٨٠.
- (٩٦) المستدرک على الصحيحين ٤: ٤٨٧.
- (٩٧) المستدرک على الصحيحين ٤: ٤٧٩.
- (٩٨) تطهير الجنان: ١٣٤، ١٤٤.
- (٩٩) النکت الاعتقادية: ٣.
- (١٠٠) فتح الباري ١٣: ٣٥.
- (١٠١) البداية والنهاية ٦: ٢٥٠.
- (١٠٢) دلائل النبوة ٦: ٥٢٣.
- (١٠٣) انظر: ينابيع المودة: ٤٤٦.
- (١٠٤) البداية والنهاية ١: ١٨.
- (١٠٥) سنن ابن ماجه ٢: ١٢٦٧.
- (١٠٦) المعجم الكبير ٢: ٢٢٨، ح ١٨٤٩٩.
- (١٠٧) صحيح البخاري ٤: ١٥٥.
- (١٠٨) مقدمة ابن خلدون: ١٩١.
- (١٠٩) صحيح البخاري ٨: ٨٨.
- (١١٠) فتح الباري ١٣: ٨.
- (١١١) مسند أحمد ٥: ٩٣.
- (١١٢) المعجم الكبير ٢: ٢١٤، ح ١٧٩٥.
- (١١٣) الملاحم لابن المنادي: ١١٣.
- (١١٤) كمال الدين، ١: ٢٧٢، ب ٢٤، ح ٢١.
- (١١٥) سنن أبي داود، كتاب المهدي، ح ٤٢٧٢.
- (١١٦) ينابيع المودة: ٤٤٥، باب ٧٧.
- (١١٧) عون المعبود شرح سنن أبي داود ١١: ٢٤٨.
- (١١٨) صحيح مسلم بشرح النووي ١٢: ٢٠٣.
- (١١٩) قال المحقق الصافي في ذكر مثالب هؤلاء المسمين بالخلفاء: (ونحن نترك الكلام في نسب بني أمية وعدم صحة انتسابهم إلى قريش، مع أن هذه الأحاديث مصرحة بكون الأئمة الاثني عشر من قريش، ولكن نقول: كيف يصح حمل هذه البشائر التي صدرت على سبيل المدح وإطلاق الخليفة على معاوية الذي حارب أمير المؤمنين عليه السلام، الذي قال فيه سيد النبيين ﷺ: «حربك حربي»، وأعلن بسببه على المنابر، ودس السم إلى الحسن عليه السلام سيد شباب أهل الجنة؟
- وعلى مثل: يزيد بن معاوية، قاتل الحسين عليه السلام، والفاقد المعلن بالمنكرات والكفر، والمتمثل بأشعار ابن الزبير المعروفة؛ فرحاً بحمل رأس ابن بنت رسول الله ﷺ إليه، وهو الذي أمر مسلم بن عقبة أن يبيع أهل المدينة ثلاثاً، فقتل خلقاً من الصحابة، ونهبت بأمره المدينة، واقتضت في هذه الواقعة ألف

عذراء، حتى قيل: إنَّ الرجل من أهل المدينة بعد ذلك إذا زوّج ابنته كان لا يضمن بكارتها، ويقول: لعلّها قد افتضت في واقعة الحرّة، وقيل: تولّد من النساء أربعة آلاف من تلك الواقعة. وقد قال رسول الله ﷺ، في ما رواه مسلم: «مَنْ أَخَافَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ أَخَافَهُ اللَّهُ، وَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ». [مروج الذهب ٣: ٦٩].

وحكي عن الواقدي أنّ عبد الله بن حنظلة الفسيل قال: والله ما خرجنا على يزيد حتى خفنا أن نرمى بالحجارة من السماء، إنّه رجل ينكح أمّهات الأولاد والبنات والأخوات، ويشرب الخمر، ويدع الصلاة [تاريخ الخلفاء: ٢٠٩]، وهو الذي أمر بغزوة الكعبة.

وذكر السيوطي وغيره أنّ نوفل بن الفرات قال: كنتُ عند عمر بن عبد العزيز، فذكر رجلٌ يزيد، فقال: قال أمير المؤمنين يزيد بن معاوية، فقال: تقول أمير المؤمنين، وأمر به ف ضرب عشرين سوطاً. [الصواعق المحرقة: ٢١٩؛ تاريخ الخلفاء: ٢٠٩].

وذكر في الصواعق أنّه قيل لسعد بن حسان: إنّ بني أميّة يزعمون أنّ الخلافة فيهم، فقال، كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوكٌ من شرّ الملوك.

وكيف يصحّ حمل هذه الأحاديث وإطلاق الخليفة على عبد الملك الغادر الناهي عن الأمر بالمعروف. قال السيوطي في تاريخ الخلفاء: لو لم يكن من مساوئ عبد الملك إلاّ الحجاج وتوليته إياه على المسلمين وعلى الصحابة، يهينهم ويذلّهم، قتلاً وضرباً وشتماً وحبساً، وقد قتل من الصحابة وأكابر التابعين ما لا يُحصى، فضلاً عن غيرهم، وختم في عنق أنس وغيره من الصحابة ختماً، يريد بذلك ذلّهم، فلا رحمه الله ولا عفا عنه. [تاريخ الخلفاء: ٢٢٠].

أم كيف يطلق الخليفة على الوليد بن يزيد بن عبد الملك الفاسق، الشريب للخمر، الهاتك لحرمات الله تعالى، وهو الذي أراد الحجّ ليشرب الخمر فوق ظهر الكعبة، فمقتته الناس لفسقه. [تاريخ الخلفاء: ٢٥٠؛ تاريخ الطبري ٧: ٢٠٩]، وهو الذي فتح المصحف، فخرج ﴿وَأَسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [سورة إبراهيم: ١٥]، فألقاه ورماه بالسهم، وقال:

تهدّدني بجبار عنيد
فها أنا ذاك جبارٌ عنيدُ
إذا ما جئت ربك يومَ حشرٍ
فقل: يا ربّ، مرّقني الوليدُ

فلم يلبث بعد ذلك إلاّ يسيراً حتى قتل. [مروج الذهب ٣: ٢١٦].

أهذا معنى عزّة الإسلام، وخلافة رسول الله ﷺ؟ ونقل أنّه لما ولي الحجّ حمل معه كلاباً في صناديق، وعمل قبة على قدر الكعبة؛ ليضعها على الكعبة، وحمل معه الخمر، وأراد أن ينصب القبة على الكعبة، ويشرب فيها الخمر، فخوّفه أصحابه من الناس، فلم يفعل. [الكامل في التاريخ ٥: ٣٩٤].

وذكر المسعودي عن المبرد: أنّ الوليد أحد في شعر له ذكر فيه النبي ﷺ، فمنه:

تلعب بالخلافة هاشمي
بلا وحي أتاه ولا كتاب
وقل لله يمنعني طعامي
وقل لله يمنعني شرابي

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

[مروج الذهب ٣: ٢١٦].

وفي العقد الفريد: قال إسحاق بن محمد الأزرق: دخلتُ على منصور بن جهور الأزدي، بعد قتل الوليد، وعنده جاريتان من جواري الوليد - إلى أن قال -: قالت إحداهما: كُنَّا أعزَّ جواريه عنده، فنكح هذه، وجاء المؤذنون يؤذِّنونهُ بالصلاة، فأخرجها وهي سكرى جُنْبةً مثلثمةً، فصلَّت بالناس. [العقد الفريد ٢: ٢٩٠].

وأخرج السيوطي في تاريخ الخلفاء عن مسند أحمد حديث: «ليكوننَّ في هذه الأمة رجلٌ يقال له: الوليد، لهو أشدُّ على هذه الأمة من فرعون لقومه». تاريخ الخلفاء: ٢٥١. فالصواب تسمية هؤلاء بالفراعنة، لا الخلفاء، وتشبيههم بالملاحدة والكفار، لا بحواريي عيسى ونقباء بني إسرائيل.

وإن شئنا لأشبعنا الكلام في مساوئ بني أمية، ولكنْ نقصر على ذلك؛ مخافة الإطالة، ونقول: كيف رضي القاضي أن يجعل هؤلاء الجبابرة من خلفاء رسول الله ﷺ، الذين بشر بهم، وأخبر بأنهم يعملون بالهدى، وإذا مضوا ساخت الأرض بأهلها، وأنَّ الأمة لا تهلك ما لم يمضوا، وأنهم بمنزلة نقباء بني إسرائيل؟! تاريخ الخلفاء: ٢٥١.

وأعجب من ذلك إخراجه الحسن ﷺ من الحديث، مع أنَّه خليفة بنصِّ جدِّه رسول الله ﷺ، وإدخاله يزيد ومعاوية وبني العاص، الذين لعنهم رسول الله ﷺ في هذه الأحاديث! ثم لماذا لم يُعدَّ منهم عمر بن عبد العزيز؟! كفاية الأثر ٢: ٢٨٣ - ٢٨٦.

التراثية النقدية الدينية

نظرية لإصلاح الفكر الديني في الإسلام^(١)

. القسم الأول .

د. آرش نراقي (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

مقدمة —

إن إصلاح الفكر الديني عملية معالجة تاريخية مستمرة. فعلى المسلمين في كل عصر تقييم إيمانهم من وجهاته العقلية والأخلاقية بمنتهى الحذر، وإصلاحه وتجديده إن لزم الأمر. لكن أرق الحذر دوماً المهتمين بالأمر في السير على الحافة بين الإفراط والتفريط، أي «البدعة» و«التحجر». ويبدو أنه في أيامنا يتأرجح مسار إصلاح الفكر الديني بين: التوجه التقليدي غير النقدي؛ والتوجه الحداثوي.

وأريد بـ «الإصلاح الحداثوي» إصلاح الفكر الديني انطلاقاً من العقلانية الناقدة الخارج دينية؛ إذ يشعر الإصلاحيون الحداثويون بضرورة إصلاح الفكر الديني، ويسعون لإعادة بناء الاتجاهات العقلية والأخلاقية للفكر الديني من خلال إعادة قراءة الفكر الديني في ضوء العقلانية الخارج دينية. لكنهم يندفعون أحياناً وراءها، فيهمشون العقلانية الدينية، ويهملون جزءاً من التعاليم المحورية للفكر الديني دون براهين واضحة، أو يعيدون النظر فيها بشكل جذري^(٢).

كما أريد بـ «الاتجاه التقليدي غير النقدي» التوجه الذي يجعل من العقلانية

(*) باحثٌ وكاتبٌ متخصصٌ في مجال فلسفة الدين وعلم المعرفة.

الدينية الأصل والأساس، وينظر بعين الريبة إلى العقلانية الناقدة الخارج دينية، ويرفض بتاتا أيّ تغيير يطرأ على الفكر الديني بإيعازٍ منها. لذلك يسعى رافضو النقد التقليديون لإصلاح الفكر والحياة الدينيين دون الأخذ بنظر الاعتبار تلك العقلانية^(٣). فهل من الممكن اتّخاذ نهج وسط بين «التوجه الحداثوي» و«التوجه التقليدي غير النقدي» في التعاطي مع الدين بحيث يأخذ بنظر الاعتبار العقلانيتين؟ وهل من الممكن إصلاح الفكر الديني وفق العقلانية الخارج دينية دون التهاون بالعقلانية الدينية؟ أودّ أن أقدم في هذا المقال مخطّطاً عاماً لهذا التوجه، الذي يتخذ «التراث» أساساً في إصلاح الفكر الديني، وهو بذلك «تقليدي»، ويتلقّى النقد المتأتي من خارج الدين بإيجابية، وبذلك يكون «نقدياً». ولذلك يمكن تسميته بـ «التراثية النقدية».

وقد دوّن المقال في قسمين أساسيين: **القسم الأول: اللاهوت؛ والقسم الثاني: القانون**. يقترح القسم الأول نموذجاً للعقلانية النظرية يقوم بإعادة إصلاح معقولة منظومة المعتقدات الدينية، وفق علاقة محدّدة بين العقلانية الدينية والعقلانية الخارج دينية. ويقدم القسم الثاني نموذجاً من العقلانية العملية يقوم بإعادة إصلاح معقولة القانون الديني على أساس علاقة محدّدة بين القانون والأخلاق.

القسم الأول: اللاهوت —

معقولة منظومة المعتقدات الدينية —

في إطار نموذج «التراثية النقدية» تُعدّ معقولة منظومة المعتقدات الدينية نتاج معقوليتين: المعقولة الخارج دينية؛ والمعقولة الدينية. أي إن المقبولة العقلية لمنظومة المعتقدات الدينية رهينة بمعقوليتها خارج إطار الدين وداخله. فبالإمكان تسمية هذا التوجه بـ «المنحى الإيماني العقلاني». وأودّ هنا تبين فهمي من هذين الشرطين للمعقولة.

أ. المعقولة الخارج دينية —

١. للمؤمن المتعلّق تصديق تعاليم الدين إذا ما كانت «مقبولة عقلاً» من المنظور

الخارج ديني. لكنّ السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هنا هو: في ضوء أيّ شروط يكون تصديق المؤمن لأمرٍ ما مقبولاً عقلاً من المنظور الخارج ديني؟ لكنّ يلفّ الإبهام هذا السؤال. وفي الحقيقة يمكن طرحه في موضعين مختلفين، ولا يكون شرط «المقبولية العقلية» لأمرٍ ما (من المنظور الخارج ديني) ذاته في الموضعين بالضرورة.

الموضع الأول هو (مثلاً) حين يكون المؤمن في مقام تبليغ الدين أو تبرير التعاليم الدينية لأناسٍ لا يشاركونه معتقداته الدينية (كالمليدين أو اللادريين). ففي هذه الحالة عليه إقامة البرهان، أي لا بُدَّ له من منطلق المعرفة والعلم الإتيان ببراهين قاطعة وقرائن شافية لتبيين المقبولية العقلية للتعاليم الدينية التي هو في صدددها. وبالإمكان تسمية هذا النمط من العقلانية بـ «العقلانية النقدية القصوى»، أو اختصاراً: «العقلانية القصوى». في هذه الحالة شرط «المقبولية العقلية» لاعتقادٍ ما هو شرط المعقولية القصوى: المعتقد (أ) (من المنظور الخارج ديني) مقبولٌ عقلاً إذا - وفقط إذا - أيده برهانٌ أو قرينة محكمة.

الموضع الثاني هو حين يواجه المؤمن التساؤل عن المقبولية العقلية (من المنظور الخارج ديني) لاستمرار اعتقاده بأمرٍ ديني ما. وبعبارةٍ أخرى: في هذا الموضع يدّعي المخالفون أن اعتقاد المؤمن بأمرٍ ديني ما غير مقبول عقلاً، وعليه الرجوع عنه بحكم العقل (وبشرط خضوعه لإلزامات العقل). في هذه الحالة تقع مهمة إقامة البرهان على المخالفين الذين يدّعون عدم المقبولية العقلية (الخارج دينية) لذلك الأمر الديني، أي عليهم تقديم القرائن والشواهد على عدم مقبوليته العقلية. في هذه الحالة اعتقاد المؤمن بذلك الأمر الديني موجّه عقلاً فقط إذا ما تمكّن من دحض الأدلة والقرائن التي يقدمها المخالفون، أو يبين عدم صحة إحدى مقدّمات استدلالهم على أقلّ تقدير، أو إن أصابوا في المقدّمات يبرهن على عدم صحة استنتاجهم. وبالإمكان إطلاق اسم «العقلانية النقدية الدنيا»، أو باختصار: «العقلانية الدنيا»، على هذا النمط من العقلانية. وبتعبير آخر: شرط «المقبولية العقلية» لمعتقدٍ ما في هذا الموضوع هو شرط المعقولية الدنيا: المعتقد (أ) (من منظور خارج ديني) مقبولٌ عقلاً إذا - وفقط إذا -

ناقضت الأدلة والقرائن على نقضه العقل، أي أن يبرهن على (١) أن إحدى مقدمات «الاستدلال على عدم مقبوليته العقلية» كاذب؛ أو (٢) إن صدقت جميع المقدمات لا تنتج ادعاء المعارضين بعدم مقبوليته العقلية.

لكن ما «البرهان القاطع» أو «القرينة المقنعة» هنا؟ لنفترض أنني أريد الإتيان بـ «برهان قاطع» على معتقد ديني، كـ «وجود الله»؛ لغرض دعوة الملحدّين أو محاجّتهم، يكون حينئذٍ برهاني «قاطعاً» إن تمكّن من إقناع مخاطبين مثالين حياديّين تماماً تجاه موضوع وجود الله. أو لنفترض أن معارضي «الاعتقاد بوجود الله» جاؤوا ببرهان الشرّ لدحضه، ففي هذه الحالة الحجّة التي تدعم الاعتقاد وتنقض برهان الشرّ تكون «قاطعة» إذا ما تمكّنت من إقناع مخاطبين مثالين حياديّين تجاه الاعتقاد بوجود الله بعدم صدق إحدى مقدمات برهان الملحدّين، أو مغايرة حصول النتيجة المدّعاة للمنطق، إن صحّت تلك المقدمات (أي إن برهانهم غير منتج).

والمقصود هنا بـ «المخاطب المثالي» شخصٌ في قِمة الذكاء والفطنة، ويتمتع بمعرفةٍ منطقية وفلسفية فذة، وأمين في إدراكه العقلي (أي يبذل ما بوسعه بأمانة وصدق لفهم البرهان وتقييمه)، ولا يحدّه الوقت في الخروج بنتيجةٍ من عملية الفهم والتقييم. وبالطبع إن للملحدّين أيضاً الوقت لنقد مواقف المؤمنين لدى المخاطبين المثاليين.

كما أريد بـ «المخاطب المحايد أو اللاأدري» مَنْ ليس له موقفٌ سلبي أو إيجابي تجاه صدق المعتقد القائل بـ «وجود الله» وعدمه، ولا يميل لأيٍّ من الاتجاهين بتاتاً^(٥). إذن من منظور «العقلانية الخارج دينية» «البرهان» القاطع و«القرينة» المحكمة المقبولان هما ما يجدهما المخاطبون المثاليون المحايدون أو اللاأدريون قاطعين ومحكمين، أي إن الحكم هم المتلقّون المثاليون اللاأدريون أو المحايدون تماماً.

وتجدر الإشارة هنا إلى ما يختلف فيه نوعاً «القرينة الناقضة»: «القرينة النافية» (undercutting defeater)؛ و«القرينة الداحضة» (rebutting defeater). لنفترض أن الخبر (أ) قرينة على خبر (ب). «القرينة النافية» للخبر (أ) هو الخبر (ج)، الذي يقطع صلة القرينة بين (أ) و(ب). فلنفترض مثلاً أن علياً قال لي: «سقط اليوم مجموعة من

للصوص على المصرف الذي يقع في واجهة المعبر، وبناء على ذلك يحصل لي اعتقاد بأنه قد «سَطُت اليوم مجموعة من اللصوص على المصرف الذي يقع في واجهة المعبر». هنا كلام عليّ قرينة لاعتقادي بحدوث السطو على المصرف الواقع في واجهة المعبر. لكنْ لنفترض أن يأتيني شخصٌ بقرينة قاطعة تدلّ على أن عليّاً كذابٌ متمرسٌ، والكذب صفة متجذّرة فيه. هذه القرينة قد لا تنفي خبر السطو على المصرف ضرورةً، لكنها تسقط مصداقية شهادة عليّ، أي إن كلامه يفقد موقعه كقرينة لاعتقادي بحدوث السطو على المصرف، بدلالة القرينة الأخيرة. لذلك يمكن عدّها «قرينة نافية» لشهادة عليّ.

من ناحيةٍ أخرى، إذا افترضنا أن الخبر (أ) قرينة للخبر (ب) تكون القرينة الداحضة للخبر (أ) الخبر (ج)، الذي ينقض الخبر (ب) بشكل مباشر، ويمنع بذلك أن يبرهن الخبر (ب) على الخبر (أ). ولنفترض مثلاً - في المثال السابق - أن يأتي شخصٌ مؤتمن آخر (حسنٌ مثلاً)، ويخبر بأنه «يأتي الآن من المصرف الواقع في واجهة المعبر، ولم يحدث أيّ أمرٍ خارج المؤلف هناك». شهادة حسن هذه تؤيد أن «اليوم لم تحدث عملية سطو على المصرف الواقع في واجهة المعبر». وبذلك تكون شهادة حسن «قرينة داحضة» لخبر عليّ.

إن القرائن الناقضة، نافية كانت أو داحضة، توفر أدلةً يؤدّي اتّباعها إلى الكفّ عن التمسكّ بأمور كنا نعتقد بها. لكنّ «القرينة الناقضة الداحضة» تقدّم، إضافةً إلى ذلك، أدلةً على صدق نقيض ما كنّا نعتقد به. فمثلاً: إن كنّا قد اعتقدت بـ «حدوث سطو على المصرف اليوم» بناءً على الخبر الذي أتى به عليّ يتوفّر لديّ دليلٌ بعدم التمسكّ بهذا الاعتقاد بعد أن أدركتُ بأن عليّاً لا يؤخّذ بكلامه (دون أن أجزم بعدم وقوع السطو). لكنّ شهادة حسن دليلٌ يؤدّي بي إلى قبول نقيض ذلك الاعتقاد، أي «اليوم لم تقع حادث سطو في المصرف الواقع في واجهة المعبر»^(٥). أما في هذا المقال فالمقصود بـ «القرينة الناقضة» كلتا القرينتين: النافية؛ والداحضة.

٢- وينبغي الالتفات إلى عدّة نقاط في ما يخصّ العلاقة بين العقلانية القصوى والعقلانية الدنيا:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

أولاً: إن هاتين العقلانيتين متناغمتان، أي للمؤمن اتباع العقلانية الدنيا في استمرار تمسكه بمعتقداته الدينية، وفي نفس الوقت استناده على العقلانية القصوى في موضع دعوة الكافرين إلى تعاليم دينه أو إقناعهم بها، أي أن يبرهن على تعاليم دينه بطريقة تمكّنه من إقناع المخاطب المثالي المحايد تماماً أو اللأدري. فهاتان العمليتان وإن اختلفتا لكن من الممكن جمعهما^(١).

ثانياً: إن ابتناء أحد التعاليم الدينية على العقلانية القصوى ليس شرطاً لازماً لتمنّعه بالعقلانية الدنيا. فقد لا يكون المؤمن في صدد إقناع غير المعتقدين بالدين (وقد لا يتخذ منحى «هجومياً» إطلاقاً)، أو تبوء جميع مساعيه لإقناعهم بالفشل، لكن لا يؤدي ذلك لزوماً إلى دحض العقلانية الدنيا للتعاليم الدينية التي يعتقد بها، فلا يمنع عقلاً من الاستمرار بالتمسك بمعتقداته الدينية. وبعبارة أخرى: إقناع غير المعتقدين (أو ببيان أدق: المتلقين المثاليين اللأدريين أو المحايدين تماماً) أو عدم التمكن من إقناعهم بالمعتقدات الدينية ليس شرطاً لازماً لمعقولية الاستمرار باعتقاد المؤمن بتعاليمه الدينية. وبالطبع إن هذا الأصل المعرفي عام، ولا ينحصر بالتعاليم الدينية. فعدم التمييز بين الموضوعين ضرب من المغالطة، يمكن تسميتها بـ «مغالطة خلط مراتب العقلانية». ولإيضاح الاختلاف بين هذه المراتب لنلاحظ هذا المثال. لنفترض بأنني في منطقة نائية أسير في الغابة، وفجأة أرى نمراً أبيض بين أشجار الغابة الكثيفة (وعندي معرفة بالنمر تمكّني من التعرف على ما أرى بالتحديد)، ولم يسبق أن شوه نمر أبيض في هذه المنطقة، لذلك فإن وجود هذا النمر في هذه المنطقة حدث فريد، لكنني لا أملك كاميرا لالتقاط صورة له، ولم يمر أحد من هناك ليصبح شاهداً على وجود النمر، فإن عدت إلى البيت بعد عدة أيام، وأخبرت أصدقائي بوجود نمر أبيض في غابات تلك المنطقة، لا يكون لدي دليل أثبت به ادّعائي لهم (فقدان القرينة في العقلانية القصوى). لكن هل يعني ذلك أن اعتقادي بوجود نمر أبيض في تلك المنطقة بالتحديد غير مقبول عقلاً؟ ومن الواضح في هذا المثال أن عدم التمتع بشرط «المعقولية القصوى» لا اعتقاد ما لا يعني لزوماً فقدانه لـ «المعقولية الدنيا».

ثالثاً: في كثير من الأحيان يقع الرافضون للدين في «مغالطة خلط مراتب

العقلانية» في مجال المعتقدات الدينية، حيث ينفون العقلانية القصوى عن المعتقدات الدينية، في مسعاهم لنفي الاعتقاد بالدين، ويستتجون منه نفي العقلانية عامة عن المعتقدات الدينية، ومنها: العقلانية الدنيا لتلك المعتقدات. ويرتكز جانب من هذا الاستدلال على مغالطة «الإثبات على أساس فقدان الدليل»^(٧). ومن الممكن تبينه كالتالي (أبين هنا هذا الاستدلال في نفي معتقد ديني واحد، وهو القائل بأن «الله موجود»):

(١) ليس هناك من دليل يثبت وجود الله.

(٢) إذن إن الله غير موجود.

(٣) إن كان الله غير موجود فالاعتقاد به مرفوض عقلاً.

(٤) إذن الاعتقاد بوجود الله مرفوض عقلاً. (النتيجة حاصلة من المقدمات (٢)

و(٣)).

إن «الدليل» في المقدمة الأولى من هذا البرهان من النماذج التي تنتج عن «العقلانية القصوى»، أي إنه برهان لو قُدِّمَ لمتلق مثالي لا أدري أو محايد تماماً لأقنعه بصدق الاعتقاد القائل بـ «وجود الله»، أو وضعه في الكفة الراجحة لديه. وفي (٤) حين تنفى العقلانية عامة عن الاعتقاد بالله إنما يُراد بها (ضمنياً، وعلى وجه الخصوص) العقلانية الدنيا، أي يدعون بأن اعتقاد أي كان، وحتى المؤمنين بالله، لا يمكن أن يكون مقبولاً عقلاً. لكن في هذا البرهان استنتاج المقدمة الثانية من الأولى ليس بمنطقي، والانطلاق من المقدمة (١) للانتهاء إلى (٢) من مصاديق مغالطة «الإثبات على أساس فقدان الدليل». فمثلاً: ليس من المنطقي الاستنتاج من الجملة «لا دلائل وقرائن على وجود الحياة في المجرات الأخرى» أن لا حياة في المجرات الأخرى.

وبالطبع يمكن لمنكري الدين نفي «العقلانية الدنيا» عن المعتقدات الدينية من

خلال نفي «العقلانية القصوى» عنها، باستدلال آخر، كما يلي:

(١) لا وجود لدلائل مقنعة وقرائن كافية (في إطار «العقلانية القصوى») على

صدق خبر أن «الله موجود».

(٢) إذن احتمال أن يكون خبر: «إن الله موجود» صادقاً ضئيلٌ إذا لم تتوفر

الدلائل المقنعة والقرائن الكافية (كما في «العقلانية القصوى»).

(٣) إذن «الاعتقاد بوجود الله» ليس بمقبول عقلاً. (ما يستنتج من المقدمات (٢) و(٣)) (يفترض هنا أن يستوجب هذا الحكم نفي «العقلانية الدنيا» عن خبر: إن الله موجودٌ أيضاً).

نفترض أن (١) و(٢) صادقتان (يمكن مناقشة هذا الفرض في محله) فحينئذٍ يكمن الخلل الأساسي في هذا الاستدلال الانطلاق من (٢) والانتهاى إلى (٣)، حيث جاءت هذه الحركة بناءً على الأصل التالي:

احتمال أن يكون الخبر P على أساس القرينة E صادقاً ضئلاً. إذن الاعتقاد بصدق الخبر P غير مقبول عقلاً.

لكن هذا الأصل العام كاذب؛ إذ لا يستنتج منطقياً أن الاعتقاد بالخبر P غير مقبول عقلاً من كون احتمال صدق الخبر P ضئيلاً على أساس القرينة E (إلا إذا ثبت أن E (i) هي القرينة الممكنة والموجودة الوحيدة أو الشاملة لجميع القرائن الممكنة والموجودة المرتبطة بذلك الاعتقاد؛ و(ii) أن «المقبولية» تابعة «للقرينة»، أي إن وجود القرينة أو عدم وجودها شرط لازم وكافي ليكون اعتقاداً ما مقبولاً أو غير مقبول). وذلك ما يسمى في الإستمولوجيا بالدليلية (Evidentialism)^(٨).

ولنأت بمثال؛ لتبين هذا الادعاء: احتمال ظهور حياة ذكية على كوكب الأرض (P)، بناءً على مجموع القرائن الفيزيائية والكيميائية المتاحة (E)، ضئلاً. لكن لا يستنتج من هذه العبارة (وهي صادقة إلى مدى يقارب اليقين) أن الاعتقاد بوجود حياة ذكية على كوكب الأرض (P) غير مقبول عقلاً. (واضح أن هذا الاعتقاد مقبول عقلاً؛ إذ إن الحياة الذكية موجودة على كوكب الأرض!). إذن استنتاج (٣) من (٢) ليس منطقياً. وبالطبع إذا أضفنا المقدمات (i) و(ii) المساعدة للبرهان يزيد من فرص قبوله. لكن إثبات هذه المقدمات عمل شاق تماماً^(٩).

٣. الشرط اللازم لعقلانية المعتقدات الدينية هو تمتّعها بشروط «العقلانية الدنيا»، لا «العقلانية القصوى». وبتعبير آخر: إذا لم يحقق معتقداً ديني شروط «العقلانية الدنيا» لا يكون الالتزام به مقبولاً عقلاً. لكن لا يصدق هذا الحكم على

«العقلانية القصوى»، أي إن عدم توفر شروط «العقلانية القصوى» في المعتقدات الدينية لا ينفي لزوماً معقوليتها، ولا يلزم ذلك المتدينين المتعقلين بنفيها أو تعديلها. وبتعبير أدق: في إطار العقلانية المطلوبة هنا الوضع كالتالي: يدعي معارضو الدين وناقدهو بأن منظومة المعتقدات الدينية أو جزءاً منها غير صادق، إذن الاعتقاد بها (أو الاستمرار في التمسك بها) غير مقبول عقلاً، فينبغي أن يتركها المتديّنون الملتزمون بالعقل والحكمة. في هذه الحالة إما أن ينفي المتديّنون الأدلة التي تنقض معتقداتهم، فتصبح بذلك معتقداتهم (أو استمرار تمسكهم بها) مقبولة عقلاً؛ وإما أن يفشل المتدينون في نفي الأدلة الناقضة لمعتقداتهم، فتصبح معتقداتهم (أو استمرار تمسكهم بها) غير مقبولة عقلاً، وبحكم العقل والحكمة عليهم الكف عنها أو إعادة النظر فيها.

إذن، بناءً على هذا النوع من العقلانية، معتقداتنا الدينية بريئة في محكمة العقلانية، إلا إذا ثبت خلافها. فما ينبغي للمتدينين فعله من حيث اعتقادهم بالدين ليس إثبات براءة معتقداتهم، بل نفي التُّهم الموجهة إليها، أي إن على مَنْ يرفضون الدين تقديم برهان ينقض المعتقدات الدينية، وقرينة تدلّ على عدم صدقها، وعلى المؤمنين البرهنة على عدم صدق هذا البرهان والقرائن التي يقدمها هؤلاء في نقض معتقداتهم الدينية. وبالطبع إذا تبين أن الأدلة أو القرائن التي تنقض المعتقد الديني (أ) صحيحة ومعتمدة فلا بُدَّ أن يكفَّ المؤمن المتعقل عنها أو يعيد النظر فيها^(١٠).

٤. في هذا النموذج من العقلانية يتعارض العقل والتعاليم الدينية فقط إذا قُدِّم العقل قرينة تنقض أحد التعاليم الدينية، ولا يتمكّن المؤمنون من نفيها. فوجود قرينة ناقضة لا يمكن نفيها للمعتقد الديني (أ) يضع المؤمن على مفترق ثلاثة طرق: (الأول) بغضّ عن القرينة الناقضة التي لم تنف، ويلتزم بإيمانه التزاماً تاماً، أي يكفّ عن الالتزام بالعقلانية الدنيا، ويخرج من مشروع العقلانية، ويبني معتقده على أساس الإيمان المطلق، ويجعل من محتوى الإيمان خلفية للنقد والإصلاح العقلاني. (الثاني) أن يهتم بالقرينة الناقضة التي لم تنف، ويكفّ عن اعتقاده الديني تبعاً لإملاء العقل. (الثالث) أن يهتم بالقرينة الناقضة التي لم تنف، ويكفّ عن الاعتقاد بالمفهوم المتعارف

لتعاليم الدين تبعاً لما يمليه العقل، ويسعى لتبني تفسير للتعاليم الدينية لا تناله يد النقض تلك.

ويُعدّ ابن رشد في التراث الإسلامي (على الأقلّ وفقاً لبعض التفاسير) من المؤيدين للمنحى الثالث. ويبتني موقفه على المقدمة الأساسية القائلة بأن الحقائق (ومنها: الحقائق العقلية والدينية) متوافقة. فبناءً على رأي ابن رشد إنّ أثبت البرهان العقلي الأمر (أ) فالدين - الشريعة إما لديه رأيّ فيه أو لا. إنّ سكّت الدين عنه فحينها ينسجم موقف الدين مع العقل في خصوصه. لكنّ إنّ كان للدين رأيّ فيه؛ فإما أن يؤيد ذلك الرأي حكم العقل؛ أو لا. إذا أيّده فالاتفاق حاصل؛ لكنّ إنّ لم يتفقا وتعارضاً فينبغي تأويل موقف الدين. ويُراد بالتأويل أن تعتبر دلالة الدين عليه دلالة مجازية، بدّل أن تكون حقيقية^(١).

ب. المعقولة في إطار الدين —

سؤال مهم يطرح نفسه هنا: ما الذي يستند عليه المؤمنون في تصديق التعاليم الدينية؟ توفر أيّ شروط يجعل الأمر (أ) مقبولاً من قبل المؤمنين داخل منظومة المعتقدات الدينية؟ ويمكن طرح هذا السؤال تحت مسمّى شروط «المعقولة في إطار الدين».

فبشكل عامّ يتم تصديق التعاليم الدينية بطريقتين مختلفتين من قبل المتدينين: (١) القبول أو التصديق العملي؛ و(٢) الاعتقاد أو التصديق النظري.

١. التصديق العملي —

يختلف التصديق العملي، الذي يمكن تسميته «الحمل على القبول»، عن الاعتقاد أو التصديق النظري من وجهتين مهمتين:

أولاً: إنّ التصديق العملي أو الحمل على القبول قبل أيّ شيء هو فعل، أو بتعبير أدقّ: فعل ذهني. فالتصديق العملي لقضية (أ) فعل، أي إنّ أحدهم «يتقبلها»، ويجعلها ضمن القضايا التي يستند عليها في العمل والرأي. إنّ الذي «يتقبل» (أ) ليس ملتزماً

بصدقه ضرورةً، لكنه يجعله مقدّمة لاستدلالاته وبراهينه، وفي العمل يتبين سبيله على ضوء ذلك الأمر، وبقِيّ أفعاله بناء عليه.

ومن ناحيةٍ أخرى إن التصديق النظري أكثر ما يكون ضرباً من الاعتقاد، و«الاعتقاد» هو الموقف الفكري الإيجابي تجاه أمرٍ ما. وأهم ما يمتاز به أن الفكر يطمئن إليه ويرجّح صدقه. إذن لا يستلزم التصديق العملي الاعتقاد أو التصديق النظري، أي إن الناس يتقبلون الأمر (أ) دون أن يعتقدوا به لزوماً.

ثانياً: إن التصديق العملي أو الحمل على القبول أمرٌ اختياري؛ إذ يمكننا (بشروط محددة) أن نختار قبول الأمر (أ) أو رفضه. وبالطبع لا يعني ذلك أن بإمكاننا في أي ظرفٍ كان تقبل أي أمرٍ إذا أردنا ذلك. لكن في ظروفٍ محدّدة، حيث لا يمكننا انتظار قرائن بيّنة تحدّد صدق الأمر (أ) من عدمه، يمكن قبول الأمر (أ) ورفضه باختيار تامّ. لكن غالباً ما يكون الاعتقاد أو التصديق النظري وراء عملية الاختيار هذه. فلا يمكننا (على الأقل مباشرة) أن نجبر أنفسنا على تصديق الأمر (أ)، أو نمنع أنفسنا من تصديقه. فمثلاً: حين أدخل إلى الغرفة، وأرى شخصاً فيها، يتشكّل لديّ لا إرادياً اعتقادٌ بأن «أحدهم في الغرفة». هذه العملية النظرية تقع خارج سيطرتنا وإرادتنا، ولا يمكننا التحكم بها، وإن كان بالإمكان التأثير بشكلٍ غير مباشر، في ظروفٍ خاصة، على ما نتلقاه ونعتقد به^(١٢).

إن التصديق العملي قد يتحقّق في صورٍ مختلفة. فمثلاً: في بعض الأمور يتصرف الفرد و«كأن» الأمر (أ) صادقٌ، أي يستند في عمله على «افتراض» صدق الأمر (أ)، دون أن يلزم نفسه بصدقه. وبتعبيرٍ آخر: يعدّ الأمر (أ) «فرضية»، ويستند في أعماله وتصرفاته عليها، ثم يختبر النتائج عملياً ونظرياً، وبقِيّهما. في بعض الأحيان يعتبر الفرد الأمر (أ) «أصلاً مسلماً به» في منظومة معتقدات ما، أي إنه لا يعير صدق ذلك الأصل أو كذبه اهتماماً بقدر ما يشغله تناغمه مع باقي الأصول لتلك المنظومة، ومواءمة الدلالات النظرية والعملية لتلك الأصول ككلٍ منسجم. كما قد «يتقبل» أحد الأمر (أ) بمعنى خاص (ومن الممكن اعتبار هذا «التقبل» نوعاً من «التصديق القلبي» بإزاء «التصديق العقلي»). في هذا المعنى الأخصّ «قبول» الأمر (أ) يتضمّن تلقياً

إيجابياً عنه، أي إن الفرد يقبله آملاً صدقه. في هذه الحالة يقرّ الفرد بعدم وجود قرائن كافية وقاطعة تدلّ على صدق الأمر (أ)، كما يقرّ بأن من الممكن أن يكون الأمر (أ) كاذباً، لكنّه يطمع في صدقه، ويبني عليه عمله وفكره.

إن «التصديق القلبي» في نطاق الحياة الدينية ظاهرة ذات معنى ومتعارف عليها. فمثلاً: شخص حمل الاعتقاد بالإسلام في صميمه منذ صباه، يؤدّي مناسكه الدينية بحماس، وتوفّر له حياته الدينية السكينة والتعالّي المعنوي، ويعطيه تمسّكه بالدين معنى وإيجابية في الحياة. لكنّه يفقد يقينه المحكم في كهولته، ويحدث له شك، ولا يمكنه الجزم بصدق تعاليم الإسلام الأساسية، وبعبارة أخرى: لا يجد القرائن المتوفرة محكمة كافية لتدفعه إلى «الإيمان» بتلك التعاليم. مع ذلك من الممكن تصوّر شروط يقرّر فيها هذا الفرد، على الرغم من انتفاء الاعتقاد لديه بتعاليم الإسلام الأساسية، أن يجعلها نافذته إلى العالم، و«يقبلها بقلبه» منهجاً له في الحياة. أو لنفترض شخصاً لم تربطه بالدين صلة أو تعلق، لكنّ في ظروف عصيبة يأتيه نداء القرآن شافياً لهواجسه الداخلية التي تقلق حياته، فيندفع وراء تلك التعاليم دون أن يعتقد بصدقها لزوماً، ف«يقبلها بقلبه» إطاراً للحياة، ويبني عليها أفكاره وحياته. في مثل هذه الحالات هناك بارقة أمل تدفع الفرد إلى قبول الدين (أو تعاليمه الأساسية)، أو الخضوع له، وقد ينتج من هذا الإيمان في خطوات تعاليمه التالية اعتقادٌ جذري ومحكم بتعاليم الدين.

٢. التصديق النظري —

الاعتقاد أو التصديق النظري، كما أشرنا، موقفٌ فكري إيجابي تجاه أمر ما يدفع صاحبه إلى الاعتقاد بصدق ذلك الأمر. وينقسم الاعتقاد أو التصديق النظري إلى نوعين: الاعتقاد دون الاستناد إلى قرائن؛ والاعتقاد المبني على قرائن.

الاعتقاد أو التصديق النظري دون الاستناد إلى قرائن من القضايا —

قد يبتني الاعتقاد أو التصديق النظري، في بعض الأحيان، على تجربة مباشرة لصاحب الاعتقاد. أي في هذه الحالة يعتقد فردٌ بقضية (أ)، لكنّ لم يأت اعتقاده هذا

نتيجة قضايا ومعتقدات أخرى من منظومة معتقداته، بل ينبع مباشرة من تجربته الشخصية. يمكن تسمية هذه المعتقدات المعتقدات «المبتنية على التجربة» (وبإزائها المعتقدات «المبتنية على التصديق»). قد تكون المعتقدات المبتنية على التجربة مبررة عقلاً في بعض الظروف. فلنفترض، على سبيل المثال، أن أمي تعيش في طهران، وتتصل صباح أحد الأيام ببنتي في شيراز. حين أرفع سماعة الهاتف أسمع صوتاً يقول: «سلام عليك عزيزي، أنا أمك». بمجرد سماع هذه العبارة يتولد لديّ اعتقاد بـ «أنني أتكلّم مع أمي». وهذا الاعتقاد ليس وليد مقدّمات واستنتاج. ما إن أسمع الصوت حتّى أعرف بأنني أتكلّم مع أمي.

وبالطبع، قد يحصل هذا الاعتقاد بطريقة أخرى. لنفترض أن عملاء الاستخبارات يستمعون إلى اتصالاتي الهاتفية. يرّن هاتف منزلي، وصوتٌ يقول لي: «سلام عليك عزيزي، أنا أمك». إن العميل الذي يستمع إلى محادثتنا لا يستنتج مباشرةً أن «فلاناً يتحدث مع أمه»، بل عليه الاستناد إلى عدّة قرائن، والخروج منها بذلك الاعتقاد. إن اعتقادي في هذه الحالة «مبنيٌّ على التجربة»، لكنّ اعتقاد عميل الاستخبارات بنفس القضية «مبنيٌّ على التصديق»، أي يبتني على معتقدات أخرى. في مثل هذه الحالة، إن لم يكن عطلٌ في جهاز الهاتف، ولا تكون ظروف غير اعتيادية (كأن أكون قد استعملت أدوية منشطة)، اعتقادي المبنيّ على التجربة بـ «أنني أكلّم أمي» مقبولٌ عقلاً.

كذلك بعض التعاليم الدينية معتقداتٌ مبنية على التجربة، على الأقلّ بالنسبة لعدد من المتديّنين. فإن كانت قواهم المعرفية التي أنتجت تلك المعتقدات تحظى بالقبول والاعتماد، ونشأت تلك المعتقدات في ظروف مناسبة لعمل تلك القوى المعرفية، حينها تكون المعتقدات المبنية على التجربة، التي تنشأ في تلك الظروف، مقبولةً عقلاً^(١٣). فمثلاً: يجد بعض المتديّنين أنفسهم مخاطبين من قِبَل الله مباشرةً، وعلى أساس هذه التجربة ينتهون إلى الاعتقاد بـ «أن الله يكلّمهم». هذا الاعتقاد المبنيّ على التجربة مقبولٌ عقلاً في ظروف معينة.

لكنّ قد يدّعى هنا بأن هناك بؤناً شاسعاً بين الاعتقاد بـ «أنني أكلّم أمي»

والاعتقاد بـ «أن الله يكلمني»؛ فكلما قلّ احتمال وقوع أمرٍ ما زادت ضرورة الالتجاء إلى قرائن تدعمه (على فرض تماثل سائر ظروف وقوعها). فكلامي مع أمي عبر الهاتف، ومعرفتي صوتها، أمرٌ متعارف ومتكرّر، ويعلم الجميع ذلك؛ لكنّ تكلم موجودٍ متعال، كالله، أمرٌ غير متعارف، و(إنّ حصل) فهو نادر الحدوث.

قد يكون تصديق الأمور المتعارفة المبنية على التجربة، التي تحصل في الحياة اليومية مراراً وتكراراً، مقبولاً عقلاً، وقابلاً للتبرير. لكنّ تصديق الأمور غير المتعارفة، و«العجيبة والغريبة»، لا يمكن أن يكون مقبولاً ومبرراً على نفس الأساس. وبعبارة أخرى: لا يمكن تطبيق شرط التصديق النظري في الأمور المبنية على التجربة على أمور غير اعتيادية، يُدعى بأنها «مبنية على التجربة». فعلى سبيل المثال: يدعي صديقي بأن لديه سيارةً تطير، فكيف يجب أن تكون ردّة فعلي إزاء ذلك؟ غالب الظنّ أنني مباشرةً أجد كلامه غير مقبول، فهو (مثلاً) إما أن يكذب، أو يمزح، أو أصابه وهمٌ. والدليل هو أن لديّ أدلة وقرائن محكمة تجعلني أعتقد بأن السيارات لا تطير. إذن «السيارة الطائرة» ظاهرةٌ غير مألوفة وعجيبة وغريبة. وإنّ ادّعى أحدٌ بأنها موجودة لا بدّ أن يأتي بأدلة وقرائن بيّنة على مدّعاها.

وبعبارة أخرى: في مواجهة الظواهر غير المألوفة والعجيبة والغريبة تلزمنا أخلاق الاعتقاد بالالتزام بأصل التحقق من القرائن. فأني اعتقاد (وعلى أقلّ تقدير الاعتقاد بالأمور غير المألوفة والعجيبة والغريبة) لا يكون مقبولاً عقلاً، إلّا إذا استند إلى قرينةٍ ودليلٍ مُحكَمين. ولذلك ظواهر كـ «وجود الله»، أو «تحدّث الله»، من الأمور «غير المألوفة» و«العجيبة والغريبة»، والاعتقاد بها غير مقبول عقلاً، إلّا إذا توفرت قرائن وأدلة مُحكَمة عليها.

لكنّ سؤالاً هاماً يُطرح هنا: ما الأصل المستند عليه في اعتبار وجود الله أو تحدّث الله أموراً «غير مألوفة» و«غريبة وعجيبة»؟ يبدو أن ما يريده المنتقدون بالأمور «غير المألوفة» و«العجيبة والغريبة» هو الظواهر التي يستحيل حدوثها ووجودها، أو ينعدم احتمال حدوثها ووجودها. فمثلاً: ظهور «السيارة الطائرة» ليس «محالاً» من الناحية المنطقية والميتافيزيقية، لكنّ ممّا يتوفّر من معلومات عن الطبيعة وتقنية

صناعة السيارات احتمال ظهورها ضئيل جداً. إذن «استحالة» وجود هذه الظاهرة تجد معناها في إطار خلفية معرفية خاصة. فقد تكون «السيارة الطائرة» جزءاً من الحياة اليومية لمن يعيشون في القرن الثامن والعشرين، وإن ادعى أحد ما ادعاه صاحبي لا يكون مدعاه «غير مألوف» و«عجيباً وغريباً».

على هذا الأساس، اعتبار وجود الله وكلام الله أموراً غير مألوفة وعجبية وغريبة مبرر في إطار خلفية فكرية خاصة. لكن ما هي تلك الخلفية؟ ومن يمتلكها؟ يبدو أن الاعتقاد بوجود الله وحديث الله يعدّان «غير مألوفين» و«عجبيين» وغريبين» لما تقتضيه الخلفية المعرفية لدى الطبيعيين. إن رؤية هؤلاء تنطلق ابتداءً من افتراض عدم وجود الله، وبديهي أن يكون الحديث عن الله، وحديث الله، «غير مألوف» و«عجيباً وغريباً» بالنسبة لرؤية ليس فيها مكان لله.

لكن لماذا يجب أن يلزم المؤمنون أنفسهم برؤية غير المؤمنين؟! لم تتمتع رؤية الطبيعيين بالقبول لدى المؤمنين، ويجعلونها معياراً لتقييم معتقداتهم؟! فبديهي أن افتراض وجود الله، وحديث الله، إن لم يكن مستحيلاً بناءً على رؤية الطبيعيين غير المؤمنين، فهو غير محتمل، ولذلك يعدّونه أمراً «غير مألوف» و«عجيباً وغريباً». لكن هذا الافتراض بناءً على رؤية المؤمنين الدينية ليس ممكناً فحسب، بل متوقع ومألوف. لم يترك المؤمنون خلفيتهم المعرفية ليفسحوا المجال أمام الخلفية المعرفية للأنداد، ويقيمون معتقداتهم بالمعايير الضيقة التي يقدمها هؤلاء؟! إن غير المؤمن الذي يجد الاعتقاد بالله أمراً «غير مألوف» و«عجيباً وغريباً» قد وقع في المصادرة على المطلوب، أي افتراض عدم وجود الله (أو استحالة وجوده) في مقدمات استدلاله (بمقتضى خلفيته المعرفية الطبيعية)، ثم يأتي به كنتيجة تلك المقدمات. إذن، من منظور الفرد غير المؤمن، وبناءً على علمه وتجربته، افتراض وجود الله أو حديث الله ضرب من المحال، ولذلك هو «غير مألوف».

لكن المهم في الأمر هو موقف المؤمنين، لماذا يجب أن يعتبروا رأي هؤلاء ملزماً لهم في معتقداتهم؟! لنأت بمثال؛ لإيضاح الأمر: نفترض أن هاتف منزلي يرن. هذه المرة يجيب صديقي عليّ على الهاتف. لم يتحدث عليّ من قبل مع أمي، ولذلك حين تقول

أمي: «السيد عليّ، سلامٌ عليكم، أنا أمّ آرش» لم يتمكن من التعرف على صوت أمي بمجرد سماعه. لكن ما علاقتي بعدم مقدرة عليّ على التعرف على صوت أمي بمجرد سماعه؟ فعليّ لا يعرف أمي، لذلك ليس لديه تجربة مسبقة؛ ليتمكن من التعرف على صوت أمي مباشرة. وبالطبع هو يتمتع بـ «القدرة» على التعرف، لكن لا يمتلك «مؤهلاته» اللازمة في عالم الواقع. لكن عدم توفر المؤهلات لدى عليّ في التعرف على صوت أمي مباشرة لا يعني أن تعرّف على صوت أمي مباشرة، واعتقادي بأنني «أتكلّم مع أمي» بمجرد سماع صوتها، غير مقبول عقلاً؛ لأن عليّ لا يمتلك المؤهلات اللازمة للتعرف على صوتها مباشرة.

ولنفترض الآن أن عليّ يعلم بوفاة أمّه العام الماضي. ويرنّ هاتف منزله صباح اليوم، ويقول أحدهم: «سلامٌ عليك عزيزي عليّ، أنا أمّك». في هذه الحالة كيف لعلّي أن يتلقّى هذا الاتصال؟ فلنفترض بأنه يذكر جنازة أمّه ومأتّمها جيداً، وكان قد صور كل المراسم، وأمّه متوفية، والموتى لا يتصلون بأحد! ثم يأتيه صوت امرأة، كصوت أمّه، وتعرّف نفسها بأنها أمّه، في هذه الحالة أول ما يخطر ببال عليّ هو أنه «من المحال أن أكون أتحدّث إلى أمي». إن اعتقاده هذا، في هذه الظروف، «مبنيّ على التجربة»، أي إنه لا يستنتج هذا الاعتقاد من مقدّمات، بل بمجرد سماع الصوت يظهر لديه اعتقاد بأن أمر «حديثي مع أمي الآن» أمرٌ كاذب. إذن، للخلفية المعرفية لدى الفرد دورٌ مؤثّر في صياغة معتقداته «المبنية على التجربة». وعلى هذا الأساس، إذا كان الاعتقاد بوجود الله كاذباً فإن ادّعاء وجود الله، أو كلام الله، مرفوضٌ وأمرٌ «غير مألوف». لكن إن كان الاعتقاد بوجود الله صادقاً فإن المرجح أن يكون هناك طرقٌ لمعرفته أودعها في الإنسان، وسبلٌ للاتصال به. فإن كان الله موجوداً فتجربة معرفته ليست ظاهرةً «غير مألوفة» أو «مرفوضة» بتاتاً. وللمؤمنين أن يعدّوا جزءاً من معتقداتهم عن الله «مبنية على التجربة»، ومقبولة عقلاً. إذن، لا يمكن للملحدين أن يطالبوا بشبكة دلالية لمعتقدات المتدينين «المبنية على التجربة»، بحجّة أنها «غير مألوفة» و«عجيبة وغريبة»، ويشكّكون بذلك بقيمتها العقلية، إلّا إن أثبتوا مسبقاً أن الاعتقاد بوجود الله أمرٌ كاذب (أو محالٌ على أقلّ تقدير)^(١٤).

الاعتقاد أو التصديق المبني على القرائن الخبرية —

ليست جميع معتقدات المتدينين من نوع المعتقدات «المبنية على التجربة». فكثيراً من المعتقدات الدينية «مبنية على التصديق»، أي استنتجوها من معتقداتهم الأخرى. وبتعبير آخر: تصديق هذه المعتقدات يبنى على القرائن، أو بتعبير أدق: القرائن الخبرية. والمراد بالقرينة هنا خبرٌ لو افترضنا صدقه يكون تصديق خبر آخر في ضوءه مقبولاً عقلاً، أو يتيح حجة على صدق الخبر الثاني أو رجحانه.

ويمكن تصنيف القرائن المتعلقة بالمعتقدات الدينية في نوعين: القرائن العامة أو الخارجة عن نطاق الدين؛ والقرائن الخاصة أو المنبثقة من داخل نطاق الدين. ويُراد بـ «القرينة العامة» لأمرٍ دينيٍّ ما خبرٌ يحتلّ موقع القرينة بعيداً عن المعتقدات ومصادر التوثيق الدينية، أي (أ) يمكن تصديق هذا الخبر (أو القرينة) دون الاستناد إلى المعتقدات ومصادر التوثيق الدينية؛ و(ب) إن تمّ تصديق هذا الخبر (أو القرينة) يكون الإذعان بصدق الخبر الديني ذي الصلة به «مقبولاً عقلاً»، أو يتيح حجة لتصديقه أو رجحان صدقه. فمثلاً: يبني كثيرٌ من المؤمنين المتعقلين اعتقادهم بوجود الله على براهين فلسفية (إذا افترضنا ثبوت مصداقيتها) لا تتبع في إثبات مصداقيتها المعتقدات الدينية ومصادر توثيقها. ويمكن اعتبار هذا النوع من البراهين مصاديق لـ «القرائن العامة». إذن، «القرينة العامة» فاعلة كقرينة لدى المؤمنين وغير المؤمنين.

لكن «القرينة الخاصة» لخبرٍ دينيٍّ ما هي خبرٌ يثبت مصداقيته على أساس المعتقدات الدينية ومصادر التوثيق الدينية فحسب، أي (أ) صدق ذلك الخبر (أو القرينة) تثبته المعتقدات الدينية ومصادر التوثيق الدينية؛ و(ب) إذا افترضنا صدق ذلك الخبر (أو القرينة) يكون قبول الخبر الديني ذي الصلة به «مقبولاً عقلاً». إذن، «القرينة الخاصة» لها فاعلية القرينة لدى المؤمنين فحسب، وتبرّر قبول الأخبار الدينية من منظور ديني، وداخل جماعة المتدينين فقط.

وفي هذا السياق ينبغي حمل العبارة: «مقبول عقلاً» على معنى خاص، وهو أن يتلقى فردٌ من منظور ديني «دليلاً» على صدق خبر ديني ذي صلة به، أو رجحان صدقه. فمثلاً: إذا سأل مسلم: هل الصوم واجب؟ تكون آية من القرآن تتحدث عن وجوب

الصوم على المسلمين «دليلاً» و«قرينة» له (بمعنى «القرينة الخاصة»)، يبنى عليه اعتقاده بوجود الصوم. في مثل هذه الحالة لآية القرآن فاعلية القرينة فقط للمسلمين الذين يعتقدون بحجية القرآن في مقام التشريع، ويمكنها أن تكون «دليلاً» لهم للتصديق بوجود الصوم. لكن ليس لتلك الآية فاعلية القرينة لغير المسلم أو غير المؤمن. إذن ما له دور القرينة أو الدليل في تصديق معتقد (ديني) من منظور ديني لا يمتلك ضرورة ذلك الدور من منظور خارج إطار الدين.

وبالطبع تضطلع «القرينة الخاصة أو الدينية» بدور مهم في موضوع «المعقولية داخل نطاق الدين». وأسعى هنا للتدقيق في شأن هذا النوع من القرائن. تأخذ «القرينة الخاصة أو الدينية» طابعها الإلزامي والمحدد من حجية المصادر الدينية. فمثلاً: في الإسلام للقرآن وسنة النبي الصحيحة الحجية الدينية، أي إذا تبين أن الخبر (أ) ورد من القرآن أو السنة الصحيحة فيكون له بذلك دور الإلزام والقرينة الملزمة لدى المسلمين. فإما أن يجعل الاعتقاد بالخبر أمراً مقبولاً ومسلماً به، أو على أقل تقدير يدعمه ويدفع باتجاه تصديقه.

من المفيد هنا أن ندقق في طابع الإلزام في «القرائن الخاصة أو الدينية». من أين لهذه القرائن طابع الإلزام؟ وبعبارة أخرى: لم يجد المتدين هذه القرائن «دليلاً» على صدق معتقده ما، أو رجحان صدقه؟

يبدو أن طابع الإلزام في هذه القرائن يأتي من إرجاعها إلى الله. فمثلاً: يفترض أن مضمون القرآن والسنة الصحيحة يكشف عن حكم الله أو رأيه بشكل مباشر أو غير مباشر، وبما أن المسلم المؤمن اتخذ أمر الله وحكمه أساساً لحياته الدينية ابتداءً إذن الأحكام والآراء المأخوذة عن القرآن والسنة الصحيحة حجة مقبولة لديه.

لكن يحتاج هذا الادعاء إلى مزيد من التدقيق: يبدو أن فكر المسلم وحياته الدينية (بما أنه مسلم) ينتظمان على أساس عدة افتراضات مهمة:

- (١) يوجد ربٌ قديرٌ، خبيرٌ، ومصدرٌ للخير.
- (٢) الإنسان ملزمٌ باتباع إرادة هذا الرب وحكمه.
- (٣) إرادة هذا الرب وحكمه قد انعكسا في كلامه (القرآن) والسنة

الصحيحة لنيّه، بشكل مباشر أو غير مباشر.

مَنْ يتقبل العبارات الماضية لا بُدَّ أَنْ يؤمن بحجّية كلام الله وأحكامه الواردة في القرآن والسنة الصحيحة. وإنّ تبيّن أن الخبر (أ) في نصّ القرآن أو السنة النبوية الصحيحة يدعم الاعتقاد بالخبر (ب) يكون لديه قرينة أو دليل ملزم لتصديق الخبر (ب) أو رجحان صدقه.

لكنّ من الناحية الإستمولوجية الأخبار المذكورة من (١) إلى (٣)، ليست في نفس المستوى؛ فالخبر (١) خبر ميتافيزيقي، والاعتقاد بصدقه (مع افتراض وجود ربّ كذلك) مقبولاً - ولو ابتداءً - على أساس الإدراك (التجربة الدينية) أو الاستدلال (براهين إثبات وجود الله). إنّ كان الله موجوداً، وفيه كلّ كمال، فأيّ حكم وأمر من قبّله يحتلّ مكانة خاصة، أي يُعدّ عين الصدق والخير.

لكنّ حتى إذا اعتبرنا «أمر» الله عين الصدق والخير لا يعني ذلك أن اتّباع أمر الله وإرادته «لازم»، أي إن أمر الله؛ لمجرد كونه صادراً عنه، وبما أنه (كما افترضنا) عين الصدق والخير، ليس له شأن الإلزام والتكليف. ففي الحقيقة ما يعطي «أمر الله» طابع الإلزام هو تصديق الخبر (٢)، الذي لا يستتج منطقاً من الخبر (١)، أي من الممكن أن يؤمن أحد بوجود الله القدير والخبير ومنبع الخير، لكنّ لا يجد نفسه ملزماً بأوامره. فمن هذا الخبر: (أ) الله موجودٌ، وهو قدير وخبير ومنبع للخير، لا يمكن من حيث المنطق استنتاج أن (ب) أوامر الله القدير والخبير ومنبع الخير ملزمة. ومن ناحية أخرى واضح أن ليس بالإمكان الإذعان بضرورة اتباع أمر الله على أساس حجّية أمره. فتصديق أمر الله على أساس أنه صادر من الله دَوْرٌ باطل. وإن لم يعتقد أحد بأنه ملزم باتّباع أحكام الله لا يمكن إلزامه بها. إذن، يكون لأمر الله (أو اختصاراً: ما ورد في نصّ القرآن والسنة الصحيحة) شأن القرينة والدليل الملزم إذا ما كان الفرد يعتقد بالخبر (٢) مسبقاً، ودون الاستناد إلى مصادر الحجّية الدينية.

وبعبارة أخرى: ما يضيفي على «أمر الله» طابع التكليف والإلزام ليس كونه صادراً من الله، بل الإذعان الحرّ من قبل الإنسان لأمر الله. ولذلك خاصّة، لا حجّية لأمر الله لمن لا يقبل الخبر (٢)، ولا يمكن اعتباره قرينة أو دليلاً لتصديق خبر ما أو

رجحان صدقه. إذن «القرينة الخاصة أو الدينية» تجد أثرها بعد أن يجتاز الفرد مرحلة «التسليم» والإذعان، ولها شأن الحجّة والدليل فقط في دائرة مَنْ تخطّوا هذه المرحلة، والتحقوا بمجتمع المتدينين.

إذن، يرقى الخبر (١) بأمر الله إلى مكانته المرموقة.

ويدل الخبر (ب) على مقام التوجيه والتكليف الملزم لأمر الله.

أما الخبر (٣) فينتقل بحجّة أمر الله، بعد مرحلة الإذعان و«التسليم»، إلى نصوص ومصادر تاريخية خاصّة، كالقرآن والسنة الصحيحة، أي يلبس أمر الله في مقام الإلزام والتكليف الملزم لباس التاريخ، ويربطه بمصادر وأحداث خاصّة (وهي هنا القرآن والسنة الصحيحة). وبمجرد أن يحصل هذا الاقتران يصبح مضمون القرآن والسنة الصحيحة للمسلم (بما أنه مسلم) «قرينة خاصة دينية»، ويكون بذلك أساساً ودليلاً لتصديق اعتقاد محدّد أو رجحانه على معتقدات أخرى.

لكنّ ما هو الدليل في تصديق الخبر (٣)؟ كيف يمكن لفردٍ ما اعتبار نصّ تاريخي خاصّ (كالقرآن) معبراً عن أمر الله وحكمه؟ ما هو الأساس الإستمولوجي في هذا التصديق؟

في رأيي إن أهم أساس إستمولوجي في هذا الموضوع هو حجّة «النقل» أو شهادة الراوي (الصادق). إنّ ثبت هذا الادّعاء فحجّة «النقل» أو شهادة الراوي (الصادق) شرط لازم لظهور «قرينة خاصة أو دينية» (في صورته العينية والتاريخية).

وبعبارة أخرى: شهادة الراوي (الصادق) - مثلاً: شخص النبيّ - تنتهي بنا في ظروف خاصة إلى المعرفة أو الاعتقاد المقبول (مثلاً) بأن القرآن كلام الله. وعلى هذا الأساس يصبح لما يأتي به هذا النصّ (أي القرآن) دور القرينة (الخاصة) أو الدليل الملزم لدى المسلم.

لكنّ هل يمكن أساساً أن يصبح «النقل» أو شهادة الراوي (الصادق) دليلاً على

تصديق اعتقاد معين (كاعتبار القرآن كلام الله) من ناحية إستمولوجية؟

من المفيد ابتداءً مناقشة الدور المعرفي لـ «النقل» أو «شهادة الراوي» بشكل عامّ وخارج الفضاء الديني. فهل يُعدّ النقلُ قرينةً معتبرة لتصديق معتقدٍ ما أو رجحانه، من

المنظور الإبستمولوجي؟

المراد هنا بـ «النقل» هو أن يسعى شخص (الراوي) - وإن ظاهراً - إلى أن ينقل للآخر (المتلقي) معرفة في شكل خبر. إذن، يتشكّل «النقل» من أربعة عناصر أساسية، هي: (١) الناقل أو الراوي، أي مَنْ رأى حدثاً ما مباشرةً، ويخبر عنه، أو سمع خبراً من أحد وينقله بدوِّره إلى آخر؛ (٢) المنقول، أي محتوى الخبر أو المعلومة التي من المفترض أن ينقلها الناقل؛ (٣) المتلقي أو مستمع الخبر، أي مَنْ يتلقّى شهادة الناقل؛ (٤) الأرضية أو الخلفية المعرفية في انتقال المعومات، أي الخلفية المعرفية التي ينقل الراوي الخبر إلى المتلقي في إطارها.

فالسؤال الأساس هو: هل شهادة الراوي أو ناقل الخبر تُعدّ قرينةً أو دليلاً مقبولاً للمتلقّي أو المستمع، في تصديق محتوى ذلك الخبر أو رجحانه؟ هل يسعني تصديق خبر ما بمجرد سماعه من الشخص (أ)؟ وهل يكون اعتقادي به مقبولاً، لأضعه في منظومة معتقداتي؟

ولتسهيل المناقشة نحدّد البحث في سلسلة الروايات التي تحوي عنصرين فحسب: متحدث أو راو؛ ومستمع أو متلق. لنفترض أنني أسأل عابراً في الطريق عن الوقت، ويجيبني: «الساعة الثالثة وعشر دقائق مساءً». في هذه الحالة بمجرد أن يخبرني العابر يظهر لديّ اعتقاد بأن «الساعة الثالثة وعشر دقائق مساءً». فهل اعتقادي هذا مقبول عقلاً؟ يبدو في «الظروف الاعتيادية» أن الجواب إيجابي. لكن ما المراد بـ «الظروف الاعتيادية»؟ في «الظروف الاعتيادية» نفترض (مثلاً) أن الصدق هو القاعدة، وليس استثناءً، أي إن غالبية الناس صادقون في غالبية الأمور، ولذلك هم جديرون بالاعتماد عموماً. كما أن الراوي يتمتع بمعرفة كافية عن الخبر الذي ينقله، والمستمع أو المتلقي في وضعية يمكنه تلقي الخبر بشكل صحيح، كأن يتمتع بالقابلية الذهنية والفكرية الضرورية لذلك، وتدعم منظومة معتقداته محتوى الخبر، وتتسجم معه. في المثال الأخير ليس لديّ أي دليل لأظن أن العابر يريد خداعي. كما يبدو أنه يتمكن من قراءة الوقت بشكل صحيح من ساعته اليدوية. أنا أيضاً في حالة طبيعية، فمثلاً: لا أستعمل أي مادة مخدّرة، وسمعي بحال جيدة، وجواب العابر ينسجم وسائر

معتقداتي، كأن يكون لدي علم مسبق بمرور عدة ساعات من الظهر. وبالطبع ليس بالضرورة أن يكون اعتقادي مستتجاً من المعتقدات في خلفيتي الفكرية لذلك الأمر. فبمجرد أن سمعتُ جواب العابر ظهر لدي اعتقاد بأن «الساعة الثالثة وعشر دقائق مساءً». وبالطبع لو راجعت خلفيتي الفكرية؛ لأي سبب كان، في وقت تلقي الجواب لوجدت الطرف «اعتيادياً». إذن، في هذه الظروف اعتقادي الذي ظهر على أساس شهادة ذلك العابر مقبول عقلاً. لكن إن توفرت (مثلاً) قرائن تشكك بصدق العابر أو بصلاحيته، أو بقدرتي على التشخيص، أو التناقض بين معتقداتي وادعاء العابر (كأن أعلم بأن الوقت صباح، وليس مساءً)، تكون هناك أدلة مقبولة لاعتبار أن الظروف ليست «اعتيادية». وإن عُدَّت الظروف «غير اعتيادية» على المستمع أو متلقي النقل اعتماد معايير أكثر صلابة في تصديق مضمون الخبر، كأن يتفحص توفر الشروط اللازمة لقبول ما نقله الراوي في الموضوع المعين؛ فإن تبين توفرها حينذاك يكون اعتقادي بمحتوى ما نقله الراوي استنتاجياً، وليس تلقائياً. فقد تحققت ابتداءً من صدقه مثلاً، ثم تقبّلت ما نقله نتيجة لذلك.

يبدو أنه في «الظروف الاعتيادية» هناك أصلاً مهمّان في خلفيتي المعرفية يمكنني بناءً عليهما اعتبار اعتقادي المبني على نقل الراوي أو شهادته مقبولاً عقلاً^(١٥):
الأول: «أصل الصدق أو الاعتماد». وعلى أساسه الناس صادقون وجديرون بالاعتماد، إلا إذا توفر دليل ينقض ذلك.

الثاني: «أصل بساطة التصديق». وعلى أساسه للمستمعين أو المتلقين قبول أخبار الرواة عقلاً، والاعتقاد بها، إلا إذا نقض دليل ذلك.

وعلى هذا الأساس يمكن صياغة الأصل الإبستمولوجي التالي (ولنسمّه «أصل حجّية النقل»):

أصل حجّية النقل: يمكن للفرد (أ) الاعتقاد بالأمر (ج) بناءً على شهادة الراوي (ب)، واعتقاده هذا مقبول عقلاً، فقط إن لم تتوفر قرينة غير قابلة للدحض، لتتنقض ذلك.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن نقل الراوي الصادق أو شهادته ليساً مصدراً معرفة

جديدة بحدّ ذاتهما. فالدور الأساسي لما ينقله الراوي الموثوق أو شهادته «انتقال» المعرفة، وليس «إنتاجها». وبعبارة أخرى: ينبغي أن تحصل المعرفة على أسس أخرى (كالإدراك الحسيّ أو الاستدلال العقلي)، ثم يأتي دور الراوي الموثوق لينقلها من شخص إلى آخر. من هذه الناحية يشبه النقل أو الشهادة «الذاكرة»، فالذاكرة بحدّ ذاتها ليست مصدراً لإنتاج المعرفة الجديدة، فدور الذاكرة هو «حفظ» المعرفة، لا «إنتاجها». فمثلاً: إن لم يعلم أحدهم أمراً ما لا يمكن للذاكرة توفير المعرفة به لوحدها، لكن إن حصل على معرفة من خلال طرق أخرى، بعيداً عن الذاكرة (كالإدراك الحسيّ أو الاستدلال العقلي)، حينذاك يمكن للذاكرة تخزينها له وحفظها على مدى الزمن. فما دامت المعرفة محور الموضوع انعدام العلم بالأمر (أ) لدى المتحدث أو الراوي لا يثمر العلم به لدى المستمع أو المتلقي في حال نقله الراوي أو شهد به^(١٦).

لكن هل ما ينقله الراوي الأمين أو شهادته دليل مقبول لتصديق معتقد ما أو رجحانه، حتّى إن لم يكن الرواي نفسه على دراية واعتقاد مقبول بمضمون الخبر؟ يكفي هنا توفر دليل لدى مستمع الخبر أو متلقيه على صدق الراوي وكونه ثقة، حينذاك يكون اعتقاد المتلقي المبني على نقل الراوي اعتقاداً مقبولاً، وإن لم يتوفر فيه عنصر المعرفة ضرورة. ولنفترض مثلاً أنني أسأل عابراً عن الوقت، فينظر إلى ساعته اليدوية، ويقول: «الساعة الثالثة وعشر دقائق مساءً». لكن في الحقيقة ساعته اليدوية معطلة، وقد أطلعتني على الوقت بناءً على حدسه. في هذه الحالة «لا علم» للعابر بالمعنى الدقيق للكلمة بأن الساعة الثالثة وعشر دقائق. إذن اعتقادي المبني على نقل العابر أو شهادته (أي اعتقادي بأن «الساعة الثالثة وعشر دقائق») ليس مصداقاً للمعرفة. لكن لنفترض أن لديّ دليلاً يدفعني إلى الاعتقاد بأن غالبية العابرين في هذا الطريق جديرون بالثقة، وقد التقيت مرات عدّة بنفس هذا العابر وسألته عن الوقت، وكان جوابه دقيقاً. على هذا الأساس تفيدني شهادة ذلك العابر قرينة لتصديق أن «الساعة الثالثة وعشر دقائق مساءً». وبالطبع ليس لهذا الاعتقاد في ظلّ الشروط المذكورة مصداقية المعرفة، لكنّه مقبول، وإن كان كاذباً، أي حتّى وإن لم تكن الساعة في ذلك

الوقت المحدد الثالثة وعشر دقائق. إذن، لمستمع الخبر أو متلقيه اعتماده على أساس صدوره من الراوي، ويكون اعتقاده به مقبولا، بشرط توفر دليل لديه على صدق الراوي، وأنه محل ثقة، ولا تبقى قرينة ناقضة لهذا الاعتقاد دون أن تُدحض. في هذه الحالة من الممكن أن لا يفيد هذا الاعتقاد المعرفة، لكنّه (على الأقل بدايةً) مقبول عقلاً^(١٧).

ولنفترض أن يأتي صديق ويطلعني بأنه رأى بعينه سفينة فضائية في السماء وهو في الطريق، فهل يمكنني التوصل من نقله وشهادته إلى الاعتقاد بأن «هناك سفناً فضائية حقيقية»؟ وإذا توصلت إلى هذا الاعتقاد بناءً على شهادته فهل سيكون اعتقادي مقبولا عقلاً؟ ولنفترض أنني أعتقد بأن «العلم يطلعنا على عدم رؤية شيء باسم السفينة الفضائية في مجرة درب التبانة، ولذلك من المستبعد رؤية سفينة فضائية في سماء الكرة الأرضية». في هذه الحالة يتناقض محتوى الخبر الذي أتى به صديقي وإحدى المعتقدات المقبولة في منظومة أفكاري، وقد يؤدي هذا التناقض إلى ترددي في تصديق مضمون الخبر، أي قد تُعدّ الظروف «غير اعتيادية»؛ بسبب مضمون الخبر «غير المؤلف». في هذه الحالة تصديق «وجود سفن فضائية» قد واجه ما ينقضه، وهو اكتشافات العلم الراهنة. إذن، في مثل هذه الحالة عليّ التأكد من توفر الشروط الضرورية لتصديق شهادة صديقي قبل الأخذ بها.

ولنفترض الآن أنني أعرف الراوي منذ سنين، وأعلم بأنه ذو أخلاق، وبغاية الصدق، ولم يطرأ أي تغيير غير مألوف في تصرفاته وشخصيته الفردية والاجتماعية، وأعلم أنه عالم بارز في علوم الفضاء؛ ومن ناحية أخرى أعلم أن الاكتشافات العلمية الحديثة لا تنفي وجود سفينة الفضاء، لكنّها تستبعد احتمال وجودها في سماء الكرة الأرضية (وبعبارة أخرى: اكتشافات العلم الحديثة «قرينة ناقضة نافية» لدعاء الراوي، وليست «قرينة ناقضة معاكسة» له). كما أنني على دراية بأن بعضاً من ذوي الخبرة قد ادّعوا من قبل بأنهم رأوا سفينة فضائية في سماء المدينة. في مثل هذه الظروف بالإمكان أن آخذ بادعاء صديقي، وسوف يكون اعتقادي بوجود سفينة فضائية في سماء المدينة بناءً على شهادة ذلك الصديق مقبولا، وإن ابتداءً.

كما نرى، إن حجية النقل تتبع إلى حد كبير شخصية الراوي؛ إذ يستمد الخبر قيمته من شخصية الراوي. فما ينقله الراوي أو شهادته يؤخذ بهما، وينتهيان إلى اعتقادٍ مقبول، إذا ما كان الراوي معروفاً بالصدق والأمانة (كأحد الشروط). فالصدق والأمانة يضمنان قيمة خبر الراوي، ويجعلان الاعتقاد بما يدّعيه مقبولاً عقلاً. يمكننا الآن الرجوع إلى سؤالنا الأصلي: على أي أساس يمكن اعتبار نصّ تاريخي محدّد (كالقرآن) متضمناً لكلام الله وأمره؟ ما هو الأساس الإبستمولوجي في تصديق هذا الأمر؟

كما أشرتُ سابقاً، قد يكون أحد الأجوبة المقبولة هو حجّية نقل الراوي الصادق أو شهادته. فلنفترض بأن هناك ربّاً، وقد دخل في علاقة حوارية (وحي) مع إنسان. في هذه الحالة هل توفرّ تجربة الإدراك لدى ذلك الإنسان أو النبيّ (في ظروف خاصّة) له العلم بكلام الله معه (فهذا العلم بالنسبة للنبيّ نوعٌ من الاعتقاد «المبنيّ على التجربة»). ولنفترض الآن أن هذا الإنسان ينقل تجربته ومضمونها إلى شخصٍ آخر، ويطلعه على أن مجموعة أخبار (أ) (وهي هنا القرآن) كلام الربّ معه، فهل في مثل هذه الظروف يحقّ للمستمع قبول ادّعاء صاحب التجربة؟ وهنا تلعب الخلفية المعرفية لتبادل النقل دوراً مهماً. يجدر بنا بحث الموضوع في حالتين:

الحالة الأولى: «الظروف الاعتيادية». وأهمّ ما تمتاز به الخلفية المعرفية في «الظروف الاعتيادية» أن ظاهرة اتصال الإنسان بالمجرّدات، ومنها: الله، تشكّل جزءاً من المعتقدات السائدة بين المخاطبين. وبالإمكان في مثل هذه الحالة أن يسمع أحد ادّعاء النبيّ، ولما لم يكن لديه دليل على عدم صدق النبيّ وأمانته يصدّق ما ادّعاه النبي تلقائياً، ودون استنتاج، أي بالنسبة لهذا الشخص يعمل الأعلان: «أصالة الصدق» و«أصالة سهولة التصديق». ولذلك بناء على أصل «حجّية الوثوق بالنقل» يعتقد بأن «القرآن كلام الله» على أساس شهادة الراوي (أي شخص «النبيّ»)، ويكون اعتقاده هذا مقبولاً عقلاً، ما لم تكن هناك قرينة ناقضة لم تُدحض.

الحالة الثانية: «الظروف غير الاعتيادية». و«الظروف غير الاعتيادية» حين يكون مضمون الخبر «غير مألوف»، ويشير «العجب والاستغراب». ففي سياق هذا البحث إذا

افترضنا بأن الظروف غير اعتيادية لا يمكن الانتهاء إلى الاعتقاد بأن «القرآن كلام الله» بطريقة تلقائية، ودون استنتاج.

لكن في بعض الأحيان في «الظروف غير الاعتيادية» أيضاً يمكن للمخاطب الانتهاء إلى الاعتقاد بأن «القرآن كلام الله» (بطريقة الاستنتاج) على أساس شهادة الراوي، ويكون اعتقاده مقبولاً عقلاً. فلنفترض مثلاً أن شخصاً يتوصل إلى أن محمداً بغاية الصدق و«الأمانة» على أساس تجربته الشخصية وبشهادة المجتمع، وهو من الناحية المعنوية إنساناً حسّاس، وذو معرفة وتجربة بالسلوك المعنوي الفردي. ومن ناحية أخرى تكون لدى المستمع أدلة على أن اختبار وجود الله والاستماع إلى كلامه ظاهرة لا يتوقع حدوثها، لكنّها ممكنة، وقد تكون له بحد ذاته تجاربه المعنوية في حياته الخاصة. ويبدو في هذه الحالة أنّ نقل الراوي الصادق أو شهادته (أي محمد الأمين) يصبح دليلاً لتصديق أو ترجيح الاعتقاد بأن «القرآن كلام الله».

وبعبارة أخرى: إن اعتقد أحد بأن «القرآن كلام الله» بناءً على ما ينقل محمد أو يشهد عليه يكون اعتقاده مقبولاً عقلاً، ولو في بادئ الأمر (ما دام لم تظهر قرينة ناقضة لهذا الاعتقاد لم تُدخض).

وبالطبع إن لم يكن الراوي على «علم» ودراية بمحتوى ما ينقله (على سبيل المثال: يكون قد أخطأ في فهم تجربته، فأصبح مضمون ما نقله كاذباً) لا يفيد ما ينقله ويشهد به المعرفة، أي لا يمكن للمخاطب الحصول على معرفة بما يدّعيه على أساس نقله أو شهادته. لكن حتى في هذه الحالة أيضاً الاعتقاد الذي ينشأ على أساس شهادة الراوي في عقل المخاطب يكون مقبولاً عقلاً، إن توفّر لدى المخاطب دليل على صدق الراوي وأمانته.

إذن، بالنسبة للمتدينين، الذين يؤمنون بصدق النبي وأمانته، شهادته حجة مقبولة، ويمكن اعتبارها قرينة أو دليلاً داعماً لما يدّعيه. في هذه الحالة شخصية النبي هي الداعم لرسالته. ولذلك إن قال النبي الصادق بأن «القرآن كلام الله»، واعتقد المؤمنون بأن «القرآن كلام الله»، يكون حينذاك اعتقادهم مقبولاً عقلاً على أساس هذه الشهادة.

ويصبح بذلك نصّ تاريخي محدّد مظهرًا لكلام الله وأحكامه (بطريقة مقبولة عقلاً) بالنسبة إلى مجموعة من الناس، وتنتقل بذلك حجّية أمر الله وكلامه إلى ذلك النصّ التاريخي المحدّد (أي القرآن) من منظور هؤلاء المؤمنين. في هذه الحالة يصبح مضمون نصّ تاريخي محدّد، أي القرآن، «قرينة خاصة دينية» تتمتع بالحجّية لمجتمع متدينّ محدّد، ويضطلع بدورٍ مهمّ في تصديق أو رجحان تعاليم الدين. وبالطبع لا حجّية لهذا النصّ بالنسبة إلى مَنْ لا يعتقد بوجوب اتّباع إرادة الله وحكمه، أو لا يؤمن بصدق النبيّ وأمانته، ولا يتّخذ أولئك هذا النصّ قرينةً. لكنّ عدم حجّية القرآن والسنة الصحيحة لغير المسلمين والكافرين لا يدلّ إطلاقاً على عدم حجّية هذه المصادر بالنسبة إلى المسلمين، أو عدم امتلاكها موقع القرينة، أو لزوم اتّباع المسلمين الكفار في ذلك.

ج. الحصيلة —

حصيلة البحث إلى هنا كما يلي:

❖ يصوغ المتدينّون معتقداتهم الدينية بطرق مختلفة:

١. في بعض الأحيان تكون المعتقدات الدينية «مبنية على العمل»، أي تصاغ عملياً أو من خلال الممارسة. فعلى سبيل المثال: على الرغم من عدم توفّر الأدلة والقرائن النظرية الكافية والقاطعة لتصديق المعتقد الديني، إلّا أن المتدينّ يأخذ نفسه به، ويصدّق بقلبه، ويتّخذ منه منظوراً للنظر إلى العالم، وأساساً يبني عليه حياته الدينية، آملاً صدق ذلك المعتقد.

٢. في بعض الأحيان تكون المعتقدات الدينية «مبنية على التجربة»، أي تحصل نتيجة التجارب الخاصّة (أو «القرائن غير الخبرية»).

٣. وأحياناً تكون المعتقدات الدينية «مبنية على الاعتقاد»، أي تبتني على معتقدات الفرد (أو «القرائن الخبرية») الأخرى. وقد يكون لهذه القرائن الخبرية تصديق عامّ خارج إطار الدين («القرينة العامة»)، وقد تتحدّد حجّيتها داخل إطار الدين («القرينة الخاصة»).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

❖ يبرر اضطلاع «القرائن الخاصة الدينية» بدور القرينة في نص ديني محدد على أساس الحجية المعرفية لـ «النقل» أو «شهادة الراوي الصادق».

❖ إن المصادر والأسس الدينية الضالعة في ظهور المعتقدات الدينية، في ظروف محدّدة، تجعل تلك المعتقدات مقبولة عقلاً، وإن ابتداءً على أقلّ تقدير، أي تتمتع المعتقدات الدينية الناتجة عن المصادر والأسس الدينية بالمعقولية داخل إطار الدين.

❖ تكفي المعقولية الدينية لـ (استمرار) التزام المتديّنين بمعتقداتهم الدينية، إذا لم تكن هناك قرينة ناقضة لتلك المعتقدات لم تُدخض («شرط المعقولية الدنيا»).

❖ بعبارة أخرى: تبنى المعتقدات الدينية على أساس القرائن والمصادر داخل إطار الدين. وفي ظلّ ظروف محدّدة تكون مقبولة عقلاً (أي تتمتع بالمعقولية داخل إطار الدين). وهذه المعقولية مقبولة إذا تمتعت هذه المعتقدات بالمعقولية الكامنة خارج إطار الدين، أي أن يتمكن المؤمنون من دحض ما يثار لنقض معتقداتهم الدينية بشكل مقبول، ويكون ردّهم مقنعاً للشهود المثاليين المحايدون أو اللاأدريين.

❖ إن تمكن المؤمنون من دحض ما يثار لنقض معتقداتهم الدينية بشكل مرضٍ ومقبول سيكون استمرارهم في التمسك بمعتقداتهم مقبولا عقلاً.

❖ وإن لم يتمكن المؤمنون من دحض ما يثار لنقض معتقداتهم الدينية بشكل مرضٍ ومقبول فإنّهم أن يكفّوا عن التمسك بمعتقداتهم بحكم العقل؛ أو أن يقدموا تفسيراً جديداً لمعتقداتهم لا تطاله يد ذلك النقض، إن أمكنهم ذلك (التوجّه المنسوب إلى ابن رشد).

- يتبع -

الهوامش

(١) أودّ هنا شكر الصديق الفاضل السيد ياسر ميردامادي، الذي قرأ المقال بدقّة قبل نشره، وأتحنّني بأرائه القيمة.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

(٢) من الممكن اعتبار نموذج إصلاح الفكر الديني لدى محمد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش مصاديق لـ «الإصلاح الحداثوي».

(٣) قد يُعدّ نموذج مواجهة الفكر الديني لدى السيد حسين نصر من مصاديق «المنحى التقليدي» الراض للنقد. ومن المفيد أن أؤكد هنا بأني استخدم تعبير «المنحى التقليدي» في معنى مختلف عن «الإنسان التقليدي»؛ فإني أجد أن الذي يتخذ «المنحى التقليدي» يتجه إليه عالمًا بالحادثة، أي إن منحاه نحو التقليد ضربٌ من التفاعل أو ردود الأفعال تجاه ما تقتضيه الحادثة، لكن «التقليدي»، يفوص في التراث بعيداً عن الحادثة، أي إنه لا يحمل أيّ تجاوبٍ أو ردّ فعل أو تفاعل تجاه الحادثة. فبناءً على ذلك من الممكن تصنيف كثير من علماء المسلمين، كالشيخ صافي الكلبايكاني أو الشيخ وحيد الخراساني، كعلماء «تقليديين». لكن السيد حسين نصر عالمٌ «ذو منحى تقليدي».

(٤) للتوسع أكثر في هذا الموضوع راجع:

Van InWagen, Peter, The Problem of Evil, OxfordUniversity Press, 2006. Lecture3. Pp. 37-55.

(٥) لمعرفة هذا الاختلاف راجع:

Pollock, John, Contemporary Theories of Knowledge, Rowman and Littlefield Publishers, 1986, 2nd edition.

Also, Plantinga, Alvin, Warranted Christian Belief, «The Nature of Defeaters», Oxford University press, 2000, pp. 358-365.

(٦) للاطلاع على بحثٍ جيدٍ حول إمكانية اجتماع هاتين العقلانيتين راجع:

Sudduth, Michael, «Reformed epistemology and Christian apologetics», Religious Studies 39, 299-321.

(٧) الشكل العام لمغالطة الإثبات على أساس فقدان الدليل (Appeal to ignorance) هو تقريباً كما يلي: «ليس هناك دليل أو قرينة لإثبات الموضوع (أ)، إذن هذا الموضوع منتفٍ ولا وجود له».

(٨) للتعرف على «الدليّة» في نطاق الفكر الديني، وأهمّ ما جاء من نقدٍ عليها، راجع مثلاً:

Plantinga, Alvin, "Reason and Belief in God», in Faith and Rationality: Reason and Belief in God, ed. By Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstroff, University of Notre Dame Press, (first printed 1983) 2004, pp. 16-93.

(٩) لا يقع رفضة الدين فقط في فوضى خلط مراتب العقلانية، فبعض المتدينين أيضاً لا يلتفتون إلى الاختلاف بين مراتب العقلانية، ويجعلون من العقلانية القصوى ملاكاً لتقييم معتقداتهم الدينية. فإن لم تتوفر معتقداتهم الدينية على تلك المعايير يجدونها غير مقبولة عقلاً، (دون أيّ ضرورة عقلية) يتكونها أو يعيدون صياغتها جذرياً. فمثلاً: يقول كاتبٌ في نقد الاعتقاد بأن القرآن كلام الله: «لا يمكن إثبات أن القرآن كلام الله. فحسب فهمي لا يوجد سبيلٌ بشري (عقلي - تجريبي) لإثبات أن القرآن كلام الله». ويقول في موضع آخر: «لكن ليس هناك ما يدل على أن القرآن كلام الله، وحسب فهمي لا يمكن أن يوجد يوماً مثل هكذا دليل». (أكبر كنجي، «إمكان وامتناع إثبات كلام الله».

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

٢٦/آذر/١٣٨٧، موقع راديو زمانه، (<http://zamaaneh.com/idea/2008/12/post444.html>). وبناء على هذه المقدمة: ليس هناك سبيل بشري (عقلي - تجريبي)، أي خارج نطاق الدين، لإثبات قضية دينية يستنتج بأن الاعتقاد بها غير مقبول عقلاً. فمن هذا المنظور تعاليم الدين مقبولة عقلاً فقط إذا وافقت شروط العقلانية القصوى، أو يعتقد بعضهم بأن معارف الدين تتبع تماماً المعارف المتأنية من خارج نطاق الدين، ومستهلكة لها (ويجب أن يكون كذلك)، أو يرون أن فهم القرآن على أسس لا يؤيدها منكرو الدين ليس بفهم. ويمكن اعتبار آراء كهذه مصاديق على خلط مراتب العقلانية من قبل المتدينين.

(١٠) هذا النموذج من العقلانية يشبه من جوانب مهمة الدور الذي جعله كثير من المتكلمين المسلمين من الأشاعرة، وفي مقدمتهم أبو حامد محمد الغزالي، للعقل في نطاق الدين (أو علم الكلام). فمثلاً: يرى الغزالي في المنقذ من الضلال أن غاية علم الكلام هي حفظ معتقدات السنة وصونها من الشبهات التي يأتي بها أهل البدع. وبعبارة أخرى: كان يرى أن أهم دور للعقل (أو تجليه في علم الكلام) هو الدفاع عن ساحة الدين وصونها من الشبهات، من خلال تبين التناقضات والالتباسات في موقف المخالفين في نقدهم لتعاليم الدين؛ أو كما يقال اليوم، وورد في هذا المقال، واجب المتكلمين الجوهري هو نفي القرائن والأدلة الناقضة لتعاليم الدين. وقد كتب عن ذلك الغزالي في مواضع مختلفة، منها:

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال: ١٠، اعتنى به: محمد إسماعيل حزين وشذى رائق عبدالله، نشر موقع الفلسفة الإسلامية. لكن النموذج الذي يطرحه هذا المقال أكثر إيجابية تجاه النقد الخارجي. فمثلاً: يعتمد أكثر على دور العقل في التمييز في نطاق التعاليم الدينية. ففي هذا النموذج، كما تبين، لا ينحصر دور العقل في الدفاع السلبي عن تعاليم الدين، بل يمكن للعقل، ولا بد له، أن يعمل كمصفاء على تمييز منظومة المعتقدات الدينية من التعاليم الكاذبة، وتشذيبها من تلك التعاليم، وأن يكون فعالاً في إصلاح إدراكنا من التعاليم الدينية وتهذيبه.

من بين الإيستيمولوجيين الدينيين المعاصرين يؤيد ألفين بلانتيغا ونيكلاس ولترستورف هذا النموذج من العقلانية في نطاق الدين. فمثلاً: يرى ألفين بلانتيغا أن المعتقد المقبول أو warranted معتقد لا يبقى له قرينة ناقضة إلا نفيته. ويسعى في كتابه Warranted Christian Belief أن يدافع عن معقولة المعتقدات الدينية ومقبوليتها بنفيه ما ورد من النقد والنقض عليها. وللتعرف على هذا الفهم من المقبولة أو warrant، وإدخالها في نطاق معتقدات الدين، راجع:

Plantiga, Alvin, Warranted Chritian Belief, Oxford University Press, 2000, pp. Ch. 11. Also, Plantinga, Alvin, «Reason and Belief in God», in Faith and Rationality: Reason and Belief in God, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, (eds), University of Notre Dame Press, first printed 1986, pp. 16-93.

وللتعرف على آراء نيكولاس ولترستورف في هذا المجال راجع:

Wolterstorff, Nichols, «can belief in God be rational if it hasno foundations?» in Faith

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

and Rationality: Reason and Belief in God, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, (eds), pp. 164-172.

أيضاً راجعُ:

Sudduth, Michael, «reformed epistemology and Christian apologetics».

(١١) ابن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: ٣٥، قدّم له وعلّق عليه: الدكتور ألبير نصري نادر، ط٢، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، لبنان.

(١٢) للتعرف على الاختلاف بين الاعتقاد (Belief) والقبول (acceptance) راجع المقال التالي:

Alston, William P., «Belief, Acceptance, and Religious Faith», in Jordan and Howard Synder (eds.), Faith and Rationality, Rowman and Littlefield Publishers, 1996, ch. 1, pp. 3-12.

أيضاً راجعُ:

Audi, Robert, «Faith, Belief, and Rationality» Philosophical Perspective. Vol. 5, Philosophy of Religion (1991), pp. 213-239.

Audi, Robert, «Belief, faith, and acceptance», International Journal Philosophy of Religion (2008) 63: 87-102.

وللتعرّف على نقد موقف آستون في هذا الخصوص راجعُ:

Vahid, Hamid, «Alston on Belief and Acceptance in Religious Faith», The Heythrop Journal, (2009), pp. 23-30.

(١٣) للاطلاع الأدقّ على الشروط التي تجعل المعتقدات المبنية على التجربة مقبولة وموثوقة (warranted) راجعُ:

Plantinga, Alvin, Warrant and Proper Function, Oxford University Press, 1993, Ch. 1, pp. 3-21.

(١٤) للتعرف على بحث جيد عن المعتقدات المبنية على التجربة وقيمتها العقلية راجعُ:

Clark, David, «Faith and foundationalism», in The Rationality of Theism, Paul Copan and Paul K. Moser (eds.), Routledge, 2003, Ch. 2, pp. 35-54.

Also:

Alston, William P., «Religious Experience and Religious Belief», Nous 16 (1982).

Plantinga, Alvin, «Is Belief in God Properly Basic?», Nous XV (1981).

Pargetter, Robert, «Experience, Proper Basicity, and Belief in God», Philosophy of Religion 27 (1990).

(١٥) في ما يخص هذين الأصلين راجعُ:

Reid, Thomas, Inquiry and Essays, R. Beanblossom and K. Lehrer (eds.), Indianapolis: Hackett, 1938, pp. 94-95.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

(١٦) راجعُ مثلاً في هذا الخصوص:

Plantinga, Alvin, Warrant and Proper Function, Oxford University Press, 1933, pp. 83-86.

كذلك:

Audi, Robert, «Testimony, Credulity, and Veracity», in Epistemology of Testimony, Jennifer Lackey and Ernest Sosa (eds.), Oxford University Press, 2006, pp. 25-49, see esp. pp. 28-31.

(١٧) في ما يخصّ الاختلاف بين دَوْر النقل أو الشهادة في انتقال المعرفة (knowledge) والارشاد (justification) راجعُ:

Plantinga, Alvin, Warrant and Proper Function, pp. 86-87.

كذلك:

Audi, Robert, «Testimony, Credulity, and Veracity», pp. 31-32, and also:

Audi, Robert, Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge, Routledge, 1999, ch. 5, pp. 135-137.

الشهيد الأول وقضية استشهاد

بين الحدس والواقع

د. محمد كاظم رحمتي (*)

ترجمة: د. نظيرة غلاب

رغم مرور ما يقارب من سبعة قرون على شهادة شمس الدين محمد بن المكّي الجزّيني العاملي (٧٨٦هـ)، المعروف بالشهيد الأول، إلا أن الإبهام والتناقض لا زال يكتنف التقريرات التي طرحت حول أسباب هذه الشهادة، وكيفيةها؛ فشجّ المصادر والمعلومات حول مجريات هذه القضية دفع بالمحقّقين إلى إعمال الحدس والتخمين انطلاقاً من تحليل بعض آرائه الفقهية، وتحميلها في معظم التقارير فوق ما تطيق. في هذا المقال سنحاول إعادة قراءة هذه البيانات والتقارير، وإعطاء تحليل آخر لأسباب شهادة الشهيد الأول، وفق معطيات جديدة.

مقدمة حول معضلات البحث في قضية استشهاد الشهيد الأول —

من المعضلات التي تواجه البحث في تاريخ التشيع مسألة قلّة المصادر، بل ما يزيد الأمر صعوبة تناقض المعلومات والتقارير، بحيث تكون مستعصية عن الجمع حول الحوادث التاريخية التي تمّ تدوينها في القرون التي أتت بعدها. ورُبّما؛ ولغرض إضفاء نوعٍ من المعقولية على تلك التقارير، تمّ إضافة عناصر أخرى لها^(١). ومسألة شهادة الشهيد الأول نموذجٌ بارز لهذه المعضلة في تاريخ التشيع. بل إن ما زاد من تعقيد

(*) باحثٌ متخصصٌ في التراث والدراسات القرآنية والحديثية والتاريخية.

الأمر هو محاولة بعض التقارير التي تمت لهذه القضية في العقود القليلة الأخيرة، والتي سعت إلى إلباس هذه القضية لبوساً سياسياً، ومحاولة قراءتها ضمن التجاذبات السياسية، وكان الإصرار على القراءة السياسية لكثير من الحوادث المشابهة في تاريخ التشيع. وبناءً على هذه القراءة تمّ طرح عدّة نظريات حول حادثة استشهاد الشهيد الأول. في دائرة الفقه السياسي تمّ الحديث عن دور سياسي متميّز للشهيد الأول، كان الادعاء فيه قائماً على أساس أن الشهيد الأول كان له تفسير خاصّ لمفهوم «نائب الإمام»، وأشار فيه إلى الشهيد الأول بأنه أول فقيه شيعي تناول مفهوم «نائب الإمام» في مفهومه العام، عدا المفهوم الخاص الذي له استعمال في الفقه الشيعي، وأنه فسّره بحيث يساوق في كليّاته مفهوم «الفقيه الجامع للشرائط» (المدعى الأول). وفي استكمال الاستدلال على المدعى المتقدمّ نسب إلى الشهيد الأول مساعٍ أخرى وتفسيرات أخرى؛ ففي مسألة التصرف في الحقوق الشرعية، من خمس وزكاة ونحوهما، طُرحت نظريات بحيث يُفهم منها أن الشهيد أرادها معيناً له في تحقيق أهدافه السياسية. والواقع أنه نُسبت إلى الشهيد الأول نظريات ادّعى فيها بأنه أول فقيه شيعي ادّعى أن للفقيه التصرف في الحقوق الشرعية في زمن الغيبة الصغرى. وفي استكمال المعطيات، حيث لا بُدّ من أرضية اجتماعية خاصة تثبت تحركات الشهيد الأول وفعاليته، وضمن هذه التحقيقات نُسب إلى الشهيد الأول فعاليات علمية على مستوى منطقة جزّين، هذه الفعاليات التي تشمل التدريس والعمل على إيجاد مشروع حوزة شيعية في جبل عامل، وبالتحديد في جزّين، مسقط رأسه (المدعى الثاني). وكان غياب معلومات كافية حول حياة الشهيد الأول بمثابة الأرضية المناسبة في إيجاد هذه النظرية الأخيرة. نعم، كما سنبين في هذا البحث، ليس هناك ترجمة تامة ودقيقة للشهيد الأول، لكن بعض المعلومات الدقيقة المتفرقة تبين بصراحة أن الشهيد الأول قضى قسماً عظيماً من حياته بمدينة الحلة، ولم يغادرها إلا بعد وفاة كبار مشايخها وعظام علمائها إلى الشام، ويتوقع أن يكون أقام في مدينة دمشق، التي كانت قريبة من منطقة حلب، التي كانت تُعدّ فعلاً واحدة من الحواضر الشيعية المهمة والكبيرة في تلك الفترة من عمر الزمن.

في هذا البحث سنحاول إعادة تحليل البيانات والتقارير المتداولة بخصوص حادثة استشهاد الشهيد الأول، وبعدها ننتقل إلى التحقيق في الادعاءات المطروحة، انطلاقاً من بعض التقارير والأخبار الجديدة. وفي الختام ننتقل إلى مناقشة آخر ما ورد حول هذه الحادثة، والبحث في خصوص ما نُسب إليه من فعاليات علمية واجتماعية في منطقة جزي، انطلاقاً من دراسة ترجمته، وفق المعلومات التي لم يسَلط الضوء عليها قبل هذا، بمعنى وضع آثاره العلمية موضع البحث والتحقيق باعتبارها مصدراً يكشف عن تصريحاته ونظرياته.

التقارير المتداولة حول حادثة استشهاد الشهيد الأول —

بشكل عام هناك أربع روايات حول شهادة الشهيد الأول. أحد هذه الروايات ما كتبه المؤرخون السُنّة، والتي تقسم بدورها إلى: رواية ابن الجزري (٨٣٣هـ)؛ ورواية الطاهر بن حبيب (٨٠٨هـ)، ورواية البعض ممن قام بالتلفيق بين الروايتين الأخيرتين، أو اكتفى بذكر واحدة منهما. تقرير الجزري، على رغم صغر حجمه، يشكل مادةً دسمةً باللحاظ المعلوماتي. فقد كان للجزري صحبة قديمة مع الشهيد الأول، ورغم أن الشهيد الأول كان قدّم نفسه له على أنه شافعي، إلا أن الجزري ما فتئ يعرفه بأنه شيخ الشيعة والعالم المجتهد في المذهب الإمامي، وتابع في عرض معلومات مكثفة عن دراساته العلمية ومستواه العلمي العالي. وفي إشارة لشهادته، ومن دون أيّ تفصيل، اكتفى الجزري بالقول: «...صحبني مدّة مديدة، فلم أسمع منه ما يخالف السُنّة؛ ولكن قامت عليه البينة بأرائه، فعقد له مجلس بدمشق...، فحكم بإراقة دمه، فضربت عنقه تحت القلعة بدمشق، وكنت إذ ذاك بمصر، وأمره إلى الله تعالى»^(٢).

فالجزري كما أخبر بنفسه لم يكن حاضراً في دمشق في الفترة التي استشهد فيها الشهيد الأول، وما نقله من أخبار عن سبب شهادته إنما سمعه من آخرين لم يصرّح بشيء عن هويتهم. ذكر الجزري أنه قد أقيمت البينة على الشهيد الأول، والتي حكم على إثرها بالإعدام، لكن ما نوع هذه البينة؟ ومن أقامها؟ كلّها نقاط لم

يفصل فيها الجزري. كلّ ما فهمناه من كلامه أن هناك مجموعة قامت بإدلاء شواهد وأدلة ضدّ الشهيد الأول حكم عليه بموجبها بالقتل.

التقرير الثاني لمؤرّخي أهل السنّة، والذي كان أساساً للتقارير الأخرى التي أتت بعده، هو تقرير طاهر بن حبيب (٨٠٨هـ)، ضمنه كتابه تكملة درة الأسلاك^(٣)، وتمّ بعد ذلك تكرار نفس هذا التقرير من طرف باقي مؤرّخي أهل السنّة، ملفّين إليه بعض التهم الأخرى؛ محاولة منهم لإضفاء الشرعية على إعدام الشهيد الأول، ولتبرئة ذمّة القائمين بذلك^(٤). ابن حبيب قبل أن يخوض في شرح مجريات وملابسات حادثة إعدام الشهيد الأول أسهب في ذكر فهرست كامل لعقائد النصيرية، يسعى من وراء ذلك إلى نسبة الشهيد الأول إلى نصيري الشام. وأقدم بعد ذلك على القول: إن الشهيد الأول كان يعتقد ببعض معتقدات تلك الفرقة^(٥).

التقرير الثالث لابن القاضي شهاب (٨٥١هـ) استند في قسم منه إلى تصريحات وتقارير الجزري، لكنّ أضاف إليه نقاطاً أخرى، يتّضح من خلالها أنه على الظاهر كان شاهداً عياناً على حادثة استشهاد الشهيد الأول، أو أنه أخذها من مصادر أخرى مرتبطة بشكل مباشر بالقضية. وفي ختام تقريره أتى على ذكر اسم أحمد بن حجّج بن موسى الحسباني الدمشقي (٨١٦هـ)، والذي يبدو أنه نقل عن كتابه^(٦). يشتمل تقرير ابن شهاب على بعض الموارد الجديدة، فقد كتب حول الشهيد الأول قائلاً: «...وأثبت في حقّه محضر عند قاضي بيروت يتضمّن رفضه، وإطلاقه في عائشة وأبيها وعمر... عبارات منكّرة، بل مكفّرة، على ما أفتى به جماعة من الشافعية والحنفية وغيرهم...».

لم يفصل في هذه العبارات حول نصّ المحضر الذي قدم لقاضي بيروت، لكن كشف أن نصّ المحضر قد تمّ تأليفه في بيروت، ومن ثمّ حمل بواسطة مجموعة إلى دمشق، حيث كان يقيم الشهيد الأول، وبموجبه تمّ اعتقال الشهيد الأول لمدة، وفي الأخير تمّ إعدامه. هذه النقطة لها أهميّة خاصة، وسنعود إلى مناقشتها لاحقاً^(٧).

القسم الرابع من تلك التقارير حول شهادة الشهيد الأول ما كتب في تراجم الشيعة، والقائم أساساً على تقارير الفاضل المقداد السيوري (٨٢٦هـ)^(٨). نقل الحرّ

العامل في تقرير الفاضل المقداد بصورة خلاصة، وفي ختام كلامه ذكر أنه قد سمع هذا التقرير من بعض مشايخه، ورآه بخط يد أحدهما، وأخبره هذا الشيخ أن التقرير بخط الفاضل المقداد السيوري. نفس التقرير أورده العلامة المجلسي، لكنه فصل أكثر في مصدره^(٩). قال المجلسي: إنه رأى هذا التقرير لدى شخصٍ باسم السيد عز الدين بن حمزة بن محسن الحسيني، قال في ضمنه: إن التقرير حول شهادة الشهيد الأول رآه بخط الفاضل المقداد السيوري^(١٠). وفي الواقع لا يوجد دليلٌ مُعين يثبت أن الفاضل المقداد السيوري كان شاهداً عياناً في حادثة استشهاد الشهيد الأول، ويحتمل بشكل كبير أن يكون تقريره قائماً في أساسه على بعض مسموعاته^(١١).

وفي الأخير التقرير المفصل الذي يحتمل أن يكون كاتبه هو محمد بن عليّ بن وحيد البتديني العاملي، والذي صنّف كتاباً في ترجمة الشهيد، تحت عنوان (نسيم السحر)، خلاصته تحت تصرّفنا، بقلم: شرف الدين محمد مكّي بن محمد العاملي (كان حياً في القرن ١٢ الهجري)، من أحفاد الشهيد الأول، وسوف نتعرّض له لاحقاً ضمن التقارير الجديدة حول استشهاد الشهيد الأول.

بعض التقارير الشيعية حول حادثة شهادة الشهيد الأول مختصرة، ولا تشمل سوى مطالب قليلة، من جملتها: خبر قصير، نُقل عن ابن الشهيد الشيخ عليّ الجزيني، قال فيه: إن والده، وبعد أن أُعدم، تمّ حرق جثمانه في يوم الخميس التاسع عشر من جمادى الأولى لسنة ٧٨٦هـ، عند سفح قلعة رحبة في مدينة دمشق^(١٢). ولا توجد في هذا التقرير سوى إشارة إلى أن الشهيد الأول قبل شهادته قد سُجن لمدة عامٍ في ثلاثة أبراج بالقلعة^(١٣).

بين كلّ تلك التقارير يبقى تقرير الفاضل المقداد، أحد تلامذة الشهيد الأول، أكثر التقارير تفصيلاً للحادثة؛ حيث أشار فيه إلى بعض أسباب شهادة الشهيد الأول. ذكر الفاضل المقداد السيوري أن الشهيد الأول بقي في السجن سنة كاملة؛ بسبب وشاية شخصٍ باسم تقي الدين الجبلي الخيامي. وبعد قتل هذا الأخير قام شخص آخر من أتباعه باسم يوسف بن يحيى بالوشاية بالشهيد الأول مرةً أخرى، وألّب عليه جماعةً بالشهادة ضده ضمن رسالة حملوها إلى قاضي صيدا، ثم رفعوها

إلى بيروت، ثم دمشق. وفي دمشق تقدّم القاضي الشافعي عبّاد بن جماعة بالطلب من القاضي المالكي بإصدار حكم الإعدام في حقّ الشهيد الأول، رغم أن الشهيد الأول قد قام في جلسة المحاكمة بتفنيد وتكذيب كلّ الاتهامات التي وُجّهت إلى شخصه، حتّى أنه لكي يدفع عن نفسه تهمة الرفض ادّعى أنه من ضمن علماء الشافعية، لكنّ القاضي والجلّاد لم يقبل دفاعه، وحكم عليه بالقتل، وكان من المحرّضين على حرق جثمان الشهيد شخصٌ باسم محمد بن ترمذي. هذا التقرير الأخير كان مورد قبول المصادر الإمامية، فقد تناقلته معنونةً إياه: بيان حول حادثة استشهاد الشهيد الأول^(١٤).

النقطة الملفتة في تقرير ابن شهبة وتقرير الفاضل المقداد وجود نصّ الرسالة التي نظمها المعارضون للشهيد الأول ضدّه في بيروت، ونقلوها إلى دمشق، ليتمّ بموجبها الأمر باعتقال الشهيد الأول، ومن ثم إجراء حكم الإعدام في حقّه. فقد كان غياب المعلومات اللازمة حول هذه الرسالة سبباً في أن تقتصر التحليلات التي حاولت التفصيل في الأسباب الداعية لاستشهاد الشهيد الأول عن تغطية عدّة جوانب رئيسية في الحادث. إن استحضار التقرير الجديد إلى ماهية وطبيعة الرسالة المقرّرة من المناوئين للشهيد الأول، والتي على أثرها تمّ إجراء حكم الإعدام في حقّه، وإحراق جثمانه، تسلّط الضوء على جوانب جديدة في الحادثة وعللها.

وكما أشرنا آنفاً، فالإبهام والغموض الذي اكتنف موضوع استشهاد الشهيد الأول كان باعثاً على الإقدام على تحليلات وتقاريرات مصدرها التخمين والحدس، وكان الطابع الغالب عليها سعيها الحثيث إلى إعطاء الأمر صبغة سياسية^(١٥). مصدر هذا التحليل وجود عبارة في تقرير الفاضل المقداد السيوري (٨٢٦هـ) مفادها أن الشهيد الأول «كان عاملاً»، فقد تمّ تفسير لفظ عامل في تلك الفترة على أنها تطلق على المأمور بجمع الأموال، وبذلك فهي تدلّ على أن الشهيد الأول كان أوّل عالم شرعية. انطلاقاً من هذا المعنى ذهب البعض إلى أن الشهيد الأول كان أوّل عالم شيعي أدخل البُعد السياسي للفقيه في العُرف الشيعي، ودليلهم في هذا المدّعى ما عبّر عنه الشهيد الأول نفسه حول «الفقيه» بأنه «نائب الإمام»، مع سعيهم لإثبات

التحرُّكات السياسية للشهيد الأول في منطقة جبل عامل، وبالأخصّ في جزّين. ومن الذين اعتمدوا هذه التفسيرات استيفن فينتر. ففي تحليله لأسباب شهادة الشهيد الأول أشار إلى هذه الخصوصية في كتب وآثار الشهيد الأول، وأكد على عبارة في كتاب البيان في باب جمع الخمس وإجراء الحدود في عصر الغيبة ضمن شروط بواسطة الفقيه^(١٦)، لكن الأمر الذي غفل عنه هؤلاء المحققون هو أن رأي الشهيد الأول حول دور الفقيه في التصرف في الحقوق الشرعية هو نفس رأي باقي الفقهاء في المذهب الإمامي^(١٧). وكذلك رأي الشهيد حول إجراء الفقيه الجامع للشرائط للحدود الشرعية والتعزيرية ليس مقتصرًا على الشهيد الأول، بل هو نفس رأي فقهاء الإمامية في الحلة، وناقشها المحقق الحلّي في كتبه، كما ناقشها فقهاء الإمامية الآخرون^(١٨).

كان تعبير «نائب الإمام» رائجاً في الموروث الفقهي الإمامي زمن الشهيد الأول، وإلى مدّة بعد شهادته، ولم يكن استعمال مصطلح «الفقيه الجامع للشرائط» رائجاً في تلك الفترة، والظاهر أن أوّل مَنْ استعمل نائب الإمام بمعنى الفقيه الجامع للشرائط هو المحقّق الكركي (٩٤٠هـ) وفقهاء آخرون بعده^(١٩).

في عصر الشهيد الأول وإلى ما بعده بمدة كان استعمال مصطلح «نائب الإمام» في النصوص الفقهية بمعناه البسيط، بحيث لم يكن يتعدّد مفهوم المأمور والمكلف من طرف الإمام، ولم يكن من شروطه أن يكون فقيهاً. ويُلاحظ أنه في كل الموارد التي استعمل فيها الشهيد الأول مصطلح نائب الإمام مباشرة ينتقل للحديث عن الفقيه الجامع للشرائط الذي له كلّ تلك الخصائص، وهو ما يعني أن «نائب الإمام» لم يكن يعني عنده إلزاماً الفقيه. وفي الواقع إن لمصطلح «نائب الإمام» في العرف الفقهي المتداول في نفس زمن الشهيد الأول استعمالات ومعاني أخرى، حيث كان يُراد به النائب الخاصّ عن الإمام والمكلف (المنصوب) من طرف الإمام. ويمكن تتبع الموارد التي استعمل فيها الشهيد الأول هذا الاصطلاح في كتاباته، وبالأخصّ ضمن كتابه الدروس^(٢٠). ففي بحثه حول شروط إقامة صلاة الجمعة ذكر أنها لا تقام إلا بحضور الإمام المعصوم أو مَنْ ينوب عنه، واعتبر ذلك من شروط تحققها. وفي بحثه حول شروط نائب الإمام ذكر المنصوب من طرف الإمام، والواضح أنه لم يكن يرى نائب الإمام

مرادفاً للفقهاء الجامع للشرائط^(٢١). وعلى ما يبدو إن استعمال نائب الإمام في النصوص الفقهية كان في مرحلة خاصة، وفي زمن الغيبة الفقيه الجامع للشرائط منصوباً بالتصويب العام، وهو ما يفهم منه الترادف لعبارة الفقيه الجامع للشرائط، في حين أن المتعارف في عرف الفقهاء، لا أقل إلى زمن الشهيد الأول، أن نائب الإمام في المتون الفقهية كان يفهم منه المنصوب من طرف الإمام. ويبدو أن الشهيد الأول لم يكن يقبل بأن تكون نيابة الفقيه تعني معناها الأوسع الذي يصل إلى مستوى الولاية السياسية والحاكم للأمة في عصر الغيبة. ومن فتاواه في كتابه الذكرى، ضمن حديثه عن غسل الميت الذي ليس له ولي، أنه قال: إنه يتولى غسله الولي في فترة حضوره، وفي فترة غيبة الحاكم أو في حال عدم وجود الحاكم الشرعي يكون غسله واجباً على كل المسلمين، وهي عبارة تنطق في مفهومها بأن الشهيد الأول لم يكن يرى لزوماً أن يكون الحاكم السياسي فقيهاً^(٢٢). كذلك ذكر في مبحث الحج وانتخاب أمير الحج من طرف الإمام المعصوم في حال لم يكن سيحضر المعصوم بنفسه موسم الحج، ولا يوجد في كلامه إشارة إلى وجوب أن يكون أمير الحج - غير الإمام - فقيهاً^(٢٣). رغم أن الشهيد الأول كان يرى أن تصدي الفقيه لمثل هذه الأمور وما يشبهها من الأمور الأخرى التي تتوقف على إذن الإمام في عصر الغيبة هو من باب الأولى. وكمثال: هو يرى أن الفقهاء في الأمور التي أناطها الشارع بإذن الإمام، كصلاة الجمعة، على الفقهاء أن يتصدوا لها من باب الأولى، حيث كتب قائلاً: «ولأن الفقهاء حال الغيبة يباشرون ما هو أعظم من ذلك بالإذن، كالحكم والإفتاء، فهذا أولى»^(٢٤). وأشار الشهيد الأول إلى موقف بعض علماء الإمامية الذين كانوا يظنون أن الإذن للفقيه في الحكم والإفتاء لا يفهم منه الإذن العام في كل الأمور المنوطة بإذن الإمام^(٢٥). وحيث إن الكثير من النصوص الفقهية لا زالت لم تخرج إلى الطباعة والنشر فالحديث عن الفترة التي تحوّل فيها معنى عبارة «نائب الإمام» إلى معناه الجديد «الفقيه الجامع للشرائط» جدّ مبكّر، ويحتاج إلى مزيد من التحقيق والبحث ضمن المخطوطات والمطبوعات والمكتبات الخاصة. لكن ما هو ظاهر حتى الآن أن هذا التعبير في الموروث الشيعي القديم في بيان أن الإمام هو الحاكم للأمة، ونوابه

يكلفون في حضوره، وأن الفقهاء مكلفون ببيان الأحكام الشرعية، كان يعني أن نائب الإمام ليس بالضرورة هو الفقيه. والثابت حسب ما وجد من المصادر أن المحقق الكركي (٩٤٠هـ) هو أول فقيه شيعي استعمل مصطلح نائب الإمام في آثاره بالمعنى الجديد، الذي يعني النائب بالتصويب العام، والمرادف للفقيه. ومما قاله مير مخدوم شريف في إشارته إلى هذه النظرية، ودور المحقق الكركي في طرحها: «و...قولهم بتعطيل الأحكام الإلهية قالوا: إنما الحكم للإمام أو نائبه. والنائب عندهم قسمان: النائب الخاص، ويريدون به مَنْ وَلَّاهُ الإمام حال حضوره بإقليم أو بلد معين؛ والنائب العام، وهو الذي بلغ درجة الاجتهاد والإمام غائب، ولم يوجد... أعلم منه، فهو قائم مقام الإمام في كل شيء، وليس لأحد غير المجتهد المزبور أن يحكم أو يفتي بنقيض أو قطمير، لصغير أو كبير، في زمان الغيبة. ولا قول للميت عندهم باتفاقهم. وادّعى ابن عبد العال فيه الشهرة التي قلنا: إنها في الحجّة كالإجماع لديهم. و(ادّعى) زين الدين العاملي فيه الإجماع...»^(٢٦).

بحسب القراءة السياسية لآراء الشهيد الأول، والتي ادّعت أن تعيينه لوكلاء وإرسالهم لمناطق تواجد الشيعة في جبل عامل كانت بمثابة المقدمات التي أوجدت تصادماً بينه وبين المماليك، وانتهت بالحكم عليه بالإعدام. وعلى ما يبدو إن أول مَنْ طرح هذا كان الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ضمن كتابه المحنة، حيث تحدث عن أن الشهيد الأول كان أول فقيه شيعي أقدم على إجراء تحوّل في المرجعية الشيعية على المستوى العملي: «...إن هذا الوضع الموجود للمرجعية فعلاً أنا لا أعرف تطبيقاً أسبق من الناحية التاريخية له من تطبيق الشهيد الأول... قام بهذا التطبيق في لبنان وسورية، وعيّن الوكلاء، وفرض جباية الزكاة والخمس على القواعد الشعبية من الشيعة، وبذلك أنشأ كياناً قوياً للشيعة مترابطاً لأول مرة في تاريخ العلماء. وكان إنشاؤه لهذا الكيان هو من أهم الأسباب التي أدت إلى مقتله رضوان الله عليه، في قصة لا مجال الآن للتوسّع فيها»^(٢٧).

للأسف الشهيد محمد باقر الصدر لم يبين المستندات والمصادر التي استقى منها معلوماته في هذا التقرير. والواقع أن التحوّل الأصلي في مرجعية العلماء ونظام

المرجعية أخذ صورته في كتابات العلامة الحلّي (١٤٠١هـ)، وبحثه ضمن مبحث ضرورة الارتباط المباشر أو بالواسطة مع المجتهد الحي^(٢٨). ويحتل أن يكون أساس بيانات الشهيد محمد باقر الصدر في ما صرّح به قائم على ما أورده الشهيد الأول في بداية كتابه الذكرى، حيث تحدث عن وجوب الرجوع للفقهاء المجتهدين^(٢٩).

وفي العقدين الأخيرين انطلق الشيخ جعفر المهاجر العاملي، في تحليله لشهادة الشهيد الأول، مؤكداً على القراءة السياسية بشكل كبير^(٣٠).

المبحث الآخر الذي تم استنباطه وفق القراءة السياسية لشهادة الشهيد الأول تصنيفه لكتاب اللمعة الدمشقية، والذي صنّفه بطلب من أمير حركة السريداريون (Sarbedaran) (السريداريون اسمٌ لحركة ثورية شعبية جمعت بين المتصوّفة والشيعة في شمال غرب إيران، وتحديدًا في مدينة سبزوار؛ تعبيراً عن سخط الجماهير من ظلم وتعدّيات الحكم المغولي الأليخاني آنذاك) عليّ بن مؤيد (كانت حكومته ما بين ٧٦٦ - ٧٨٣). ويشار هنا إلى أن كتابة كتاب بطلب من أمير أو جواباً لطلب أحد من الرجال العلمية أو السياسية كان رائجاً في تلك القرون، بل كان من الأمور التي جرّت بها العادة خلال تلك القرون. لكن ما يهّمنا هنا هو أن عنوان الكتاب (اللمعة الدمشقية) دالٌّ على أن الشهيد قد صنّفه في فترة تواجهه بدمشق^(٣١).

من الأدلة الأخرى التي أشارت إليها بعض التقارير حول شهادة الشهيد الأول مسألة الإحساس بالحسد تجاه الشهيد الأول من لدن مجموعة من علماء الشافعية في دمشق^(٣٢). هذه الرواية الأخيرة أشارت إليها المصادر المتأخّرة، حيث ذكرت شهرة الشهيد الأول في دمشق بشيخ ومرجع الشيعة - وهو أمرٌ بعيد -، كما تحدّثت عما كان يعانيه من منافسة من كبير علماء الشافعية في زمانه في دمشق. كما ادّعوا أن هذا الفقيه الشافعي كان رفيقاً للشهيد في الدرس. وهو كلامٌ لا أساس له من الصحة، ولا يعدو أن يكون من صنع المتأخّرين.

ومن الروايات الأخرى التي نتجت عن القراءة السياسية لحادثة استشهاد الشهيد الأول ما قيل حول الفعاليات العلمية للشهيد الأول في منطقة جزّين من جبل عامل، والتي قالوا عنها: إنها كانت بمثابة تمهيد لفعالياته العلمية والسياسية في المنطقة.

وتجدر الإشارة بعد كلّ هذه الروايات إلى أن هناك قسماً مهماً من تاريخ حياة الشهيد الأول لم يُلتَقَتْ إليه بعناية، مع أنه لو قُرئ بشكلٍ علمي وموضوعي لكشف عن الجوانب الموضوعية لهذه القضية. ونقصد بذلك التاريخ الجزء المشتغل على الإجازات المتبقية عن الشهيد الأول، وبعض آثاره التي تحدّث فيها بنفسه عن محلّ سكناه وبعض المحطّات في حياته وفعالياته، والتي تُعدّ بحقّ مصادر مهمّة في هذا المبحث. إن تحليلاً أولياً لهذه المصادر يكشف أن الشهيد الأول قد قضى جزءاً كبيراً من عمره في الحلة، وأن أكثر فعالياته العلمية كانت في هذه المدينة. وفي أواخر عمره، وبعد وفاة مشايخه، هاجر إلى دمشق، وهو ما يبين عدم صحّة ما ادّعي من إقامته وفعالياته العلمية في منطقة جرّين بجبل عامل.

الشهيد الأول، حياته العلمية —

هو شمس الدين محمد بن المكيّ الجرّيني العاملي. ولد بقرية جرّين، إحدى قرى جبل عامل، وذلك بعد سنة ٧٢٠هـ^(٣٣). وبها، وعلى يدَي والده المكيّ بن محمد بن حامد، تلقى دروس المقدمات الأولية للعلوم الدينية^(٣٤). ورغم أن الكثير قد ذهب إلى أن ميلاده كان سنة ٧٣٤هـ^(٣٥)، إلا أن مختاري^(٣٦) ومهاجري بيّنّا، وفق مجموعة من الأدلة، أن هذا التاريخ لم يكن صحيحاً.

وقع اختلافٌ بسيط في المصادر حول أسماء آبائه وأجداده. لكنّ المشهور أنه ابن المكيّ بن محمد بن حامد الجرّيني^(٣٧). والدته كانت من السادات العلويين من بني معية، وهي ابنة السيد محمد الحسن بن معية، ولهذا كان الشهيد الأول يلقّب في بعض المصادر بـ (الشريف)، نسبةً إلى أمه الشريفة العلوية. كتب شرف الدين المكيّ، وهو من أحفاد الشهيد الأول، ومن علماء الإمامية في القرن الثاني عشر، أن سبب شهرة الشهيد الأول بـ (الحارثي الهمداني الخزرجي)؛ لأنه كان وحارث الهمداني يرجعان معاً إلى نسب واحد. وأما شهرته بـ (الخزرجي) فلنسبه العائد إلى سعد بن عبادة الخزرجي. كما اشتهر بـ (الحانيّ الجرّيني) نسبةً لسكناه وأهله بقرية حانين وجرّين^(٣٨). وبما أننا لم نعثر في مختلف المصادر عن شيء يربطه بنسبة القرابة بحارث

الهمداني فالظاهر أن الأمر إنما يتعلّق بعقد الولاء. كما أن شهرته بـ (الجزيني) نسبةً إلى قرية جزّين. وأما شهرته بـ (الحانيني) فلربّما يكون أسلافه في الأصل من قرية حانين^(٣٩). وعلى أيّ حال فشهرة والد الشهيد الأول بـ (الجزيني)^(٤٠) يبين أنه سكن بها، وأن مكان ولادة الشهيد الأول كان بها. ولتجاوز قرية حانين وقرية جزّين غير بعيدٍ أن يكون الشهيد الأول قد فتح عيناه على الدنيا بقرية حانين، وهاجر بعد ذلك إلى قرية جزّين^(٤١).

بعد أن أنهى محمد بن مكّي مرحلة المقدمات، والظاهر أنه درسها جميعها عند والده، الذي كان على قيد الحياة إلى أواخر سنة ٧٢٨هـ، سافر بعد ذلك إلى العراق؛ لمتابعة دراسته^(٤٢)، رغم أنه لا يوجد لدينا أيّ معلومات حول سفره إلى العراق، وحضوره مجالس فقهاء ومشايخ الحلّة، فكل المعلومات التي لدينا عن الشهيد الأول هي بعد تاريخ (٧٥١هـ)، أما ما قيل عنه قبل هذا التاريخ فلا دليل عليه، ويبقى مجرد تخمينات. أقام في العراق إلى سنة ٧٥٦هـ^(٤٣). وحيث إن المصادر قد تحدّثت عن تواجده في سنة ٧٥٠هـ بمدينة الرسول ﷺ، وأنه صنّف بها جزءاً من مجموع مصنّفاته المشهورة، فيحتمل أن يكون قد سافر إلى الحجاز بقصد الحجّ والزيارة سنة ٧٥٠هـ، وفي طريق عودته عرّج على حاضرة الحلّة، التي كانت تُعدّ آنذاك واحدةً من أهمّ الحواضر العلمية الشيعية^(٤٤).

معلوماتنا حول إقامة محمد بن المكّي بالحلّة قليلة. وأصل المستند في هذه المعلومات مستنبطٌ من المقالات المصرّح بها في الإجازات الحديثية التي كانت له، أو بعض الأمور التي ذكرت ضمن القيام باستتساخ بعض مصنّفاته. لكنّ أهمّ مصدر لترجمة الشهيد ما أودعه ضمن كتابه الأربعون حديثاً، والذي انتهى من تأليفه في ١٨ من شهر ذي الحجّة الحرام من سنة ٧٨٢هـ. وهو لحسن الحظّ من المصادر الموجودة لدينا. في ظهر العشرين من شعبان لسنة ٧٥١هـ نال إجازةً من فخر المحققين (٧٧١هـ) في بيته بالحلّة^(٤٥). في الرابعة والعشرين من شعبان من سنة ٧٥١هـ أخذ إجازة رواية الحديث من شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي المعالي الموسوي. ورغم عدم ذكر مكان أخذه لهذه الإجازة لكنّ الظاهر أنه أخذها في الحلّة^(٤٦). سافر في

نفس السنة، برفقة عميد الدين ابن أخت العلامة الحلّي، إلى كربلاء، وفي التاسع عشر من رمضان أخذ منه إجازة الرواية^(٤٧). اشتغل الشهيد الأول طوال فترة إقامته بالحلّة بالدرس وقراءة النصوص الفقهية عند فقهاء الحلّة. وفي سنة ٧٥٢هـ، وبعد أن قرأ المجلد الأول من كتاب تذكرة الفقهاء للعلامة الحلّي، أخذ إجازته من عميد الدين^(٤٨). واستمرت إقامته في الحلّة إلى سنة ٧٥٦هـ^(٤٩). وفي مدّة إقامته تلك أخذ الإجازة من كبار علماء الشيعة بها، مثل: جلال الدين أبي محمد حسن بن نما الحلّي، الذي أخذ منه الشهيد الأول الإجازة بتاريخ ربيع الثاني من سنة ٧٥٢هـ^(٥٠). في سنة ٧٥٤ سافر قاصداً الحجّ، وفي ٢٢ من ذي الحجة في نفس السنة أخذ من قاضي قضاة مصر عزّ الدين عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم ابن جماعة الكناني الشافعي (٧٦٧هـ) الإجازة في رواية كتب أهل السنّة^(٥١). وهذا يوضّح سبب ادّعاء الشهيد الأول أنه شافعي في جلسة الحكم عليه بالإعدام^(٥٢). وكان انفتاحه على علماء السنّة كبيراً، فخالط علماءهم ودرس كلّ متونهم الفقهية والعقائدية. وأخذهُ للإجازات من علماء سنّة آخرين خير دليل على المستوى الذي وصلته هذه العلاقة^(٥٣).

في طريق عودته من الحجّ إلى العراق عرّج على فلسطين، قاصداً زيارة المسجد الأقصى، ثم الشام^(٥٤). والمعروف أنه أخذ في الثالث من جمادى الأولى سنة ٧٥٦هـ إجازة الرواية من فخر الدين في بيته في الحلّة^(٥٥)، وفي الخامس من شوال سنة ٧٥٦هـ أتمّ كتابة الجزء الأوّل من كتاب إيضاح الفوائد^(٥٦). ومشهور أن الشهيد الأول قبل هذا التاريخ قد قرأ هذا الكتاب عند أستاذه فخر المحقّقين. وفي نفس هذه السنة كان الشهيد قد كتب شهادة لأحد تلامذته على إتمامه تسميع كتاب علل الشرائع، وذلك في الحلّة^(٥٧). في السادس من شوال من نفس السنة أخذ الشهيد الأول الإجازة من فخر المحقّقين في الحلّة^(٥٨). وبالجملّة فما هو مؤكّد في كلّ ما سلف من ترجمة الشهيد الأول ما قبل سنة ٧٥٠هـ أنه كان ساكناً في جزّين، وفي سنة واحدة بعد سنة (٧٥٧هـ) في الثانية عشرة من شعبان أعطى الشهيد الأول إجازة قراءة كتاب علل الشرائع، للصدوق، لمجموعة من العلماء الذين قرأوه عليه^(٥٩). في هذه السنة كان الشهيد الأول في الحلّة منشغلاً بتحصيل علم الفقه وأصول الفقه عند كبار علماء الشيعة، أمثال:

فخر المحققين محمد نجل العلامة الحلبي (٧٧١هـ) وعدد آخر ممن تتلمذوا على العلامة الحلبي، نذكر من جملتهم: أبا عبد الله عميد الدين عبد المطلب بن الأعرج الحسيني (٧٥٤هـ)، تاج الدين محمد بن القاسم والمشهور بابن معية الحلبي (٧٧٦هـ)، وآخرين^(٦١). ويبقى كلام الشهيد الأول في كتبه الدليل الوحيد في كشف أهم مشايخه وأكثرهم تأثيراً في حياته العلمية^(٦١).

أنهى الشهيد الأول كتابة الجزء الثاني من كتابه الفقهي غاية المراد في النصف من شهر ذي القعدة من سنة ٧٥٧هـ في مدينة الحلة^(٦٢). وبعد ذلك، في شوال من سنة ٧٦٥هـ، وفي الحلة، أنهى تصنيف كتابه المنسك الكبير^(٦٣). في سنة ٧٦٦هـ التقى الشهيد الأول بالعلامة قطب الدين الرازي في دمشق، وأخذ منه إجازة^(٦٤). ويفهم من بعض الكتابات أن الشهيد الأول ما بين سنة ٧٧٠ إلى سنة ٧٧٦هـ كان مقيماً بالحلة، ونظراً لمكانته العلمية العظيمة بين الشيعة فقد كانت له شبه مرجعية بهذه المنطقة، رغم أنه لم يصرح بهذا في المصادر المعتمدة. في شهر ربيع الثاني لسنة ٧٧٦هـ أنهى الشهيد الأول استتساخ كتاب فهرست منتجب الدين بالحلة^(٦٥). تاج الدين ابن معية، وقبل وفاته بمدة قليلة، سنة ٧٧٦هـ، منح الشهيد الأول وابنه إجازة الرواية^(٦٦). من الشواهد الأخرى على إقامة الشهيد الأول بالحلة في سنة ٧٧٦هـ قيامه باستتساخ كتاب الأربعين عن الأربعين من الأربعين، لمنتجب الدين أبي الحسن علي بن عبد الله القمي (توفي بعد سنة ٥٨٥هـ)^(٦٧). بعدها بسنة، أي سنة ٧٧٧هـ، سافر الشهيد الأول إلى العراق، ويبدو أنه بعد إتمامه لزيارة مقامات أهل البيت^(٦٨)، وفي طريقه إلى الحلة عرج على بغداد، حيث التقى شمس الأئمة الكرمانى (٧٨٦هـ) في أوائل شهر جمادى الأولى بمحل سكناه، وأخذ منه الإجازة في رواية كتب أهل السنة^(٦٨). وفي سنة ٧٨٠هـ بدأ الشهيد الأول تصنيف كتابه الدروس الشرعية^(٦٩). رغم عدم وجود أدلة تثبت لنا مكان إقامته في هذه الفترة، إلا أن هناك شاهداً مهماً يمكن الاعتماد عليه في أن الشهيد الأول لما غادر الحلة أقام في دمشق^(٧٠). هذا الشاهد هو ما تحدّث عنه ابن الجزري (٨٣٣هـ) في ترجمته الموجزة للشهيد الأول من الرفقة التي كانت تجمعهم بالشهيد لمدة مديدة. ونظراً لإقامة ابن الجزري الطويلة في دمشق، على ما هو ثابت

ومؤكّد، يمكن القول: إنه في هذه المدة أقام في دمشق، كما يوضح ذلك مفهوم كلام ابن الجزري^(٧١). أنهى الشهيد الأول سنة ٧٨٢هـ في دمشق تصنيف كتابه اللمعة دمشقية. والمستند الوحيد الذي اعتمدنا عليه في تحديد تاريخ انتهاء الشهيد الأول من تصنيف هذا الكتاب هو ما أورده الشهيد الثاني في بداية كتابه (الروضة البهيّة) في أن الشهيد الأول قد صنّف الكتاب المذكور في سنة ٧٨٢هـ. أما المعلومات الأخرى حول مكان تصنيف هذا الكتاب فهي مأخوذة من نفس كلام الشهيد الأول، حيث تحدّث عن كونه قد منح الإجازة لابن خازن الحائري، وذلك في الثاني عشر من رمضان سنة ٧٨٤هـ، ومن ضمن ما في هذه الإجازة كتاب اللمعة الذي أنهى تصنيفه. من هنا فالمؤكّد من خلال ما كتبه في هذه الإجازة أن كتاب اللمعة قد صنّفه الشهيد في تاريخ قبل سنة ٧٨٤هـ. وما اشتهر من أن كتاب اللمعة كان آخر تأليفات الشهيد الأول ليس صحيحاً^(٧٢)؛ بدليل أن الشهيد قبل هذا التاريخ كان مقيماً في دمشق. وفي الحادي عشر من شهر صفر لسنة ٧٨٤هـ أتمّ الشهيد الأول تأليف الجزء الأول من كتابه الذكرى^(٧٣). وفي شهر ربيع الثاني من نفس السنة أنهى تأليف الجزء الأول من كتابه الدروس. وفي شهر رمضان من نفس السنة منح الشهيد الأول الإجازة لابن خازن الحائري بدمشق. وللأسف فقد غاب عنا جزء آخر من حياة الشهيد لما كان مقيماً بدمشق، حيث لم يتحدّث أيّ كتاب عن ذلك، كما لم تذكر المصادر^(٧٤) شيئاً محدّداً عن مشايخه الذين درس عندهم طيلة هذه الفترة. وكلّ ما نعلمه أن دمشق كانت في تلك الفترة من الحواضر العلمية الكبرى، كما أن قريبا من منطقة جرّين، موطن الشهيد الأول ومسقط رأسه، كان سبباً في أن يقيم الشهيد في أواخر عمره في دمشق^(٧٥). ما قاله ابن الجزري في ترجمته للشهيد الأول: إنه كان شيخ الشيعة والمجتهد الكبير في مذهبهم، يكشف لنا أن الشهيد الأول آلت إليه المرجعية الشيعية (لم يحدّد ما إذا كانت هذه المرجعية مطلقة أو مجتزأة) في مدّة إقامته ببلاد الشام. ومنح الشهيد الأول في الثالث عشر من رمضان لعام ٧٨٤هـ، وفي أثناء إقامته في دمشق، إجازة طويلة لابن خازن^(٧٦). في عام ٧٨٤هـ، وبالضبط في الواحد والعشرين من شهر صفر لنفس السنة، أتمّ الشهيد الأول كتابته الجزء الأول من كتابه الذكرى،

وفي نفس السنة وفي ربيع الثاني أنهى الجزء الأول من كتابه الدروس، وبالتَّبَع في الثانية عشرة من رمضان منح في دمشق إجازة لابن خازن الحائري^(٧٧). في جمادى الأخيرة من سنة ٧٨٥هـ تمّ اعتقاله، وأودع سجن دمشق، بعد وصول الشكاوى ضدّه إلى قاضي دمشق، وبعد عامٍ وزيادة من سجنه، وذلك في التاسع من جمادى الأولى لعام ٧٨٦هـ، نُفِذ فيه حكم الإعدام، ثمّ حرق جثمانه.

كما يُلاحظ من تتبُّع سنوات عمر الشهيد الأول أن الشهيد قد قضى معظم أيام حياته في الحلّة ودمشق. وقد يكون قرب جرّين من دمشق دليلاً على أنه قد سكن لبعض الوقت في جرّين، لكن للأسف لم تحمل المصادر معلومات عن هذا الموضوع. خلاصة هذا الجزء من البحث توصلنا إلى أن الشهيد الأول قد قضى معظم عمره ساكناً الحلّة ودمشق، وهو استنتاجٌ جديد له مكانةٌ كبيرة في تحديد الخطوات اللاحقة من هذا البحث^(٧٨).

تقريرٌ جديدٌ حول أسباب استشهاد الشهيد الأول —

رسالة نسيم السحر تقريرٌ يحمل في طيّاته مستجدّات عن مجريات حادثة استشهاد الشهيد الأول. رغم أن معلوماتنا حول هذا الكتاب، سواء في ما يرتبط بتاريخ كتابته أو هويّة مؤلّفه، ليست تامة، لكنّ المرجّح أن شخصاً باسم محمد بن علي بن وحيد بتديني العاملي هو مَنْ صنّف هذا الكتاب، وكان من علماء جبل عامل من أهالي قرية بتدين، والتي يطلق عليها اليوم قرى بتدين اللقش، تقع بالقرب من جرّين^(٧٩). والأمر الثابت في حقّ الكتاب أنه كُتب قبل القرن الثاني عشر، وأن نسخته الكاملة كانت لدى محمد مكّي بن محمد بن حسن (كان سنة ١١٨٦هـ على قيد الحياة)، من أحفاد الشهيد الأول، الذي قام بتلخيصه. وما لدينا تحت عنوان نسيم السحر هو في الواقع هذه الخلاصة. الأجزاء التي قام بحذفها أو ردها بشكلٍ مجمل في بداية الخلاصة. الشاهد على أصالة رواية بتديني الروايات الدقيقة التي تضمّنها حول ما عرضه السيوري وابن شهبه حول كتابة العريضة التي تضمّنت اتّهامات ضدّ الشهيد الأول في بيروت. ثم إن قيام حفيد الشهيد الأول بتلخيص نصّ الكتاب المذكور هو

شاهد آخر على أصالة هذا الكتاب، فلو كانت رواية اليتديني غير صحيحة أو كانت مكذوبة مبدئياً كان حفيد الشهيد سيشير إلى عدم اعتبار المتن في مقدمة تلخيصه أو في خاتمته .

طبقاً للمطالب القليلة التي ذكرت حول الشهيد الأول وما عاشه من أحداث في البدايات الأولى لحياته نجد أن الشهيد الأول أخذ المراحل التعليمية الأولى في جزيين، وظل بها إلى أن توفي والده، الذي كان أستاذه الأول بها.

تكمن أهمية كتاب نسيم السحر في كونه تقريراً مفصلاً حول المجريات والأسباب التي أدت إلى إعدام الشهيد الأول، وهي الحقائق التي لم تذكرها كل المصادر التي تحدثت عن هذه الحادثة.

ذكر يتديني أن أحد قضاة الشافعية بدمشق، ويُعرف باسم عبّاد بن جماعة^(٨٠)، كان يكنّ العداء للشهيد الأول ويحسده على علوّ شأنه، وخصوصاً بعدما رأى من اتّساع أمر الشهيد الأول، وقدرته على التأثير في الأوساط العلمية والدينية والاجتماعية، فكان يخاصمه ويظهر له العداء، ويسعى بكلّ الوسائل لأن يوقع به. ورغم أنه كان سبباً في إدخال الشهيد الأول لمدّة في السجن، إلّا أن الشهيد استطاع أن يحصل على حرّيته، ورجع بعد خروجه من السجن إلى جزيين^(٨١). في أثناء إقامته في جزيين قام فردّ في برج يالوش باسم محمد بن تقي الدين خيّامي (الراجح أنه تصحيف يالوشي) بادّعاء النبوة، واستطاع أن يستقطب العديد من سدج الناس وجذبهم إليه. لما وصل الخبر للشهيد الأول؛ ولأجل أن يقضي على هذه البدع، ويطفئ نار هذه الفتنة، ألّف مجموعة من أربعين شخصاً أرسل معهم ابنه ضياء الدين عليّ إلى اليالوشي، حيث أمروه بالرجوع عن ادّعاءه الباطل، واتّهموه بالسحر والشعوذة، لكنّ اليالوشي قام بقتل تلك المجموعة، ولم يُبقَ منها إلّا على خمسة أشخاص، كان ضياء الدين عليّ من جملتهم، وطلب منه أن يوصل رسالة إلى أبيه مفادها أن يتركه وشأنه. فلمّا أدرك الشهيد الأول أنه غير قادر وحده على وأد هذه الفتنة التي بدأت تتّسع أكثر فأكثر قرّر الاستعانة بحاكم الممالك بدمشق بيدمر، فأرسل معه بيدمر جيشاً استطاع بمساعدته أن يخمد نار هذه الفتنة، ويقضي على اليالوشي، الذي قُتل في هذا

الحادث^(٨٢) وجمع ممن معه .

بعد هذا الحادث برز شخص باسم يوسف بن يحيى، الغالب أنه كان إمامياً ثم ارتدّ، ويحتمل أن يكون أحد تلامذة اليالوشي، فكان يتحرّك ضدّ الشيعة عامّة، وضدّ الشهيد الأوّل بشكلٍ خاصّ. يوسف بن يحيى، الذي يحتمل أن يكون قد فقد مصالحه بمقتل اليالوشي، عمل على الوشاية بالشهيد الأوّل والإيقاع به، وذلك باتهامه بسبّ الصحابة وإهانة معتقداتهم. ومن جهةٍ أخرى كانت العداوة التي كان يبديها الفقيه الشافعي عبّاد بن جماعة، والذي كان يتحين الفرصة للقضاء على الشهيد الأوّل، قد أوجدت الأرضية لتجد اتهامات يوسف بن يحيى موقعها، واستمرّ يوسف بن يحيى في الدسّ والمكر، حتّى استطاع أن يأخذ بعض الفقرات من بعض آثار الشهيد استدللّ بها على تشييع الشهيد الأوّل، وكتب بمساعدة القاضي عبّاد بن جماعة عريضةً تشتمل على مقالات شنيعة في حقّ الشهيد الأوّل.

توسّل هؤلاء إلى بيدمر، واستمروا في تحريضه ضدّ الشهيد الأوّل، واستمرّت تلك التحرّكات في التصعيد إلى أن انتهت بإصدار بيدمر، الذي كان يتخوّف من الشهيد الأوّل؛ لما رأى من مكانته لدى الناس، أوامره باعتقال الشهيد الأوّل، وتقديمه للمحاكمة لدى عبّاد بن جماعة الشافعي. وكان شارك في كتابة عريضة التّهم ضدّ الشهيد القاضي المالكي برهان الدين التاذلي(٨٠٣هـ)^(٨٣). وقد حاكم القاضي الشهيد الأوّل وفق كَيْلٍ من التّهم، أبطلها الشهيد الأوّل وبيّن كذبها وتلفيقها، وخصوصاً تهم الارتداد والزندقة. ووفق قواعد الفقه الشافعي الذي يستتاب فيه المتّهم مدّة سنة قرّر عبّاد بن جماعة أن يودع الشهيد الأوّل في السجن لأكثر من سنة. بعد ذلك أُعيدت محاكمة الشهيد مرّةً أخرى، لكنّ الشهيد أكّد مرّةً أخرى على براءته من كلّ التّهم الموجهة إليه، لكن القضاة المذكورين لم يقبلوا دفاعه. وبتاريخ يوم الخميس التاسع عشر من جمادى الأولى سنة ٧٨٦هـ قضى القاضي المالكي بإعدام الشهيد، حيث تمّ شنقه ورجمه حتّى الموت، ولم يكن إعدامه ليكفي الحاقدين والمعادين له، بل تمادى بهم الأمر إلى سحب جثّته في عصر نفس اليوم وجرها في الأسواق، وبعد ذلك إحراقها بالنار.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

خاتمة —

المعلومات الجديدة التي تمّ الحصول عليها ضمن كتاب نسيم السحر سلّطت الضوء على جوانب مهمة في حادثة إعدام الشهيد الأول، وكشفت أن منازعته وصراعه مع الجماعات الخارجة عن التشييع في جبل عامل، وسعيها للانتقام من الشهيد، وحقد بعض وجهاء المذاهب الأخرى، كان هو السبب وراء إعدام الشهيد الأول وإحراق جثمانه.

تحدّث كتاب نسيم السحر حول الأساليب المختلفة التي اتّبعتها المخالفون للشهيد الأول في تحضير عارضة الاتّهامات في مبحث مهمّ. أما ما مدى أصالة هذه المعلومات؟ في الحد الأدنى عقلانية رواية يتّديني تفرض علينا قبول هذه الرواية. وعليه فإن غياب رواية كتاب نسيم السحر جعل العديد من المحقّقين في قضية الشهيد الأول يلتجئون إلى القراءة السياسية وإلى الحُدس والتخمين، فقالوا: إنه قتل بيد المماليك نتيجة علاقته بعليّ بن المؤيد، الذي كان من حركة سربداران، التي قامت ضد المغول، وخصوصاً مع ثبوت أن عليّ بن المؤيد كان يعمل على نشر التشييع الفقهي ليوقف مدّ الاتجاهات الصوفية^(٨٤).

اشتداد وتيرة النزاع والخلاف بين المماليك والمغول وجَدَه بعض المحقّقين أهمّ الأسباب التي أدّت إلى استشهاد الشهيد، حيث اتّهم الشهيد بالعلاقة بالمغول وبحركة سربداران، بينما الواقع التاريخي يؤكّد أن الصراع بين المماليك وإيلخونان المغولي وهزيمة إيلخونان كان قبل استشهاد الشهيد الأول بعقود كثيرة^(٨٥).

وكما بيّنا سابقاً فتقرير كتاب نسيم السحر يبيّن بوضوح أن السبب الكامن وراء استشهاد الشهيد كان العداوة الشخصية لبعض علماء السنّة للشهيد، والوشاية المفرضة لبعض من تبقى من التيار المنحرف لليالوشي، الذي ادّعى النبوة.

وفي حقيقة الأمر الشهيد الأول كان ضحية قيامه ضدّ بعض الجماعات المنحرفة، وسعيه لإطفاء نار الفتنة التي كانت تنتشر بين سكان منطقة جرّين وما جاورها انتشار النار في الهشيم. فالمحكمة التي مثل أمامها الشهيد استندت في تهمها إلى عارضة كانت في حقيقتها مؤامرة نسج خيوطها أعداء الشهيد، الذين نجحت

مؤامرتهم، والتي بدأوها من بيروت، وانطلقوا بها نحو دمشق، حيث كان يقيم الشهيد في آخر المطاف، في إيصال الشهيد الأول نحو جبل المشنقة، ورجمه حتى الموت، وحرق جثمانه، وكان حقاً قلوب هؤلاء لا يطفئ ليهيبه إلا رماد جثة الشهيد الأول.

الهوامش

(١) هذا المسير في وضع بعض المعلومات غير الواقعية وإضافتها للتقارير التاريخية نلاحظه في ما أدلى به الحرّ العاملي حول شهادة الشهيد الثاني رغم قرب زمانه بعصر الشهيد الثاني. فمن خلال عدة تقارير حول الشهادة العينية لشهادة الشهيد الثاني تبين أن تلك التقارير حول شهادة الشهيد الثاني مجعولة ومختلقة. انظر في هذا:

Devin J. KStewart, «The Ottoman Execution of Zain al. DDn al. yamild», Die Welt des Islam, (volume 48 (3/4), (2008), pp 289-347).

(٢) شمس الدين محمد بن محمد الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٥٦، تصحيح: برکشتر أسر، القاهرة، مكتبة الخانجي (١٣٥١ - ١٣٥٢هـ). ونقل ابن شهبة تقرير الجزري ملخصاً. انظر: أبو بكر بن أحمد الدمشقي، المعروف بابن شهبة، تاريخ ابن قاضي شهبة ١: ١٥١، تحقيق: عدنان درويش، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق (١٩٧٧م).

(٣) بخصوص متن تقريره: رضا مختاري، الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١١٢ - ١١٣، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية (١٤٣٠هـ). كتاب تكملة درة الأسلاك لم ينشر بعد، وما نقله مختاري أخذه من نسخة موجودة بمكتبة المرعشي النجفي في قم تحت رقم ٦٢٨٠. بخصوص العرف المذكور في هذه النسخة لا تتوفّر لنا تفصيلات. والظاهر أن المؤرخين المملوكيين؛ للإساءة إلى سمعة الشهيد الأول، نسبوا له علاقة بالعرفة.

(٤) انظر: أحمد بن عليّ المعروف بابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأنباء العمر ١: ٣١١؛ ٢: ١٨١، إعداد: السيد عبد الله بن أحمد المديح العلوي الحسيني الحضرمي، حيدر آباد دكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية (١٣٨٧ - ١٣٩٦هـ)؛ الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١١٢ - ١١٥.

مستفيدين من تفنّن المسلمين من معتقدات النصيرية كانت الكثير من الكتب تتهم الشيعة الإمامية بالمعتقدات النصيرية، وتسببهم إليها. وجانب التفريق بين معتقدات النصيرية والإمامية يكمن في الجانب الفقهي. ولزيد من المعلومات حول استغلال بعض التبليغات في عصر المملوكية لآتهام الشيعة بالنصيرية انظر:

Urbain Vermeulen, «The rescript against the Shi'ites and the Rafidites of Beirut, Saida and district (746 A. A h /1363 A. D)», Orientalia Lovanensia Periodica, vol 4 (1973)

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

pp169-175.

(٥) محمد بن أحمد بن عبد الهادي، وقبل أن يذكر الرسالة المشهورة لابن تيمية بخصوص قتل الشيعة في جبل كسروان، اتهم الشيعة بأنهم «الروافض والنصيرية». انظر: محمد بن أحمد بن عبد الهادي (١٣٥٦)، العقود الدرّية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: ١٨٢، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة الحجازي.

(٦) ابن حجي عالم ومؤرخ من دمشق، كتب على هامش كتاب التاريخ لابن كثير كتابه المشهور بتاريخ ابن حجي، وكان لابن شهبة نسخة من هذا الكتاب، وقد استفاد منها في تقريره حول الحادثة. للمزيد من المعلومات حول الكتاب: صلاح الدين منجد، معجم المؤرخين الدمشقيين وآثارهم المخطوطة والمطبوعة: ٢٢٩ - ٢٣٠، بيروت، دار الكتاب الجديد (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

(٧) التقرير القصير لعلّي بن داوود الصيرفي الجوهري (٩٠٠هـ) لم يفصل في هذه النقطة، واكتفى بالقول «وفيها قتل ابن مكّي كبير الرافضة بدمشق؛ لإظهاره الرفض، وضربت عنقه تحت القلعة». انظر: عليّ بن داوود الجوهري، نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان ١: ٨٨، تحقيق: حسن حبشي، القاهرة، مطبعة دار الكتب (١٩٧٠م).

(٨) الحرّ العاملي، أمل الآمل ١: ١٨٢ - ١٨٣، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، بغداد، مكتبة الأندلس (١٣٨٥هـ/١٩٦٥ - ١٩٦٦م)؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٠٤: ١٨٦ - ١٨٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي (١٤٠٣هـ)؛ عبد الله أفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٥: ١٨٦ - ١٨٧، تصحيح: السيد أحمد الحسيني، قم، مطبعة الخيام (١٤٠١هـ)؛ يوسف بن أحمد البحراني، لؤلؤة البحرين: ١٤٥، ١٤٨، حقّقه وعلّق عليه: السيد محمد صادق بحر العلوم، النجف (١٩٦٦م)؛ الشهيد الأول، حياته وآثاره: ١٠٠ - ١١٢.

(٩) المجلسي، بحار الأنوار ١٠٤: ١٨٤ - ١٨٦.

(١٠) بخصوص الحسيني انظر: آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة: الضياء اللامع في القرن التاسع: ٣٠ - ٣٢، تحقيق: علي النقلي، المتروفي، طهران، الناشر جامعة طهران (١٣٦٢هـ.ش).

(١١) ذكر القاضي نور الله الشوشتری (١٠١٩هـ) في مجالس المؤمنين شرحاً حول الشهيد الأول، في قسم منه شرح لجانبه العلمي. كما أورد الشوشتری مطالب أخرى حول علاقة الشهيد بابن جماعة الشافعي، وهو من نوع القصة. نماذج أخرى استفادت من اسم ابن جماعة في الموروث الشيعي موجودة في المكتبات (انظر: القاضي نور الله الشوشتری، مجالس المؤمنين ١: ٥٧٩، طهران، الانتشار الإسلامية (١٣٧٧هـ.ش)). وتحدّث السيد مصطفى التفرّيشي (١٠٤٤هـ) في كتابه نقد الرجال عن الشهيد في سطور، وهي نفس المطالب التي أعاد ذكرها محمد بن عليّ الأردبيلي (١١٠١هـ) في كتابه جامع الرواة، وهي غير مرتبطة بالأسباب التي أدّت إلى أعدام الشهيد الأول. انظر: السيد مصطفى بن حسين الحسيني التفرّيشي، نقد الرجال ٤: ٣٢٩، تحقيق ونشر: مؤسسة أهل البيت، لإحياء التراث، قم (١٤١٨هـ)؛ محمد بن عليّ الأردبيلي الغروي الحائري، جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والإسناد ٢: ٢٠٣، بيروت، دار الأضواء.

(١٢) الشهيد الأول، حياته وآثاره: ١٠١.

(١٣) الشهيد الأول، حياته وآثاره: ١٠١ - ١٠٢.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ.

- (١٤) الشهيد الأول، حياته وآثاره: ١٠٢ - ١٠٧.
- (١٥) تشوُّش الأخبار حول شهادة الشهيد الأول ليس وليد اليوم، ولكنّه كان منذ القدم. وقد صرح في كتاب نسيم السحر، الذي اعتنى بترجمة الشهيد من ولادته إلى شهادته: «واشتبه على قوم كثيرة صفة قتله؛ لأنّ المحب الصادق لم يرَضَ فلم يحضر ذلك». انظر: جعفر المهاجر، الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها (١٤٣٠هـ)، طُبِعَ ضمن كتاب (الشهيد الأول، حياته وآثاره): ٢٠٣ (الملحق ١)، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية.
- (16) Stefan H. Winte (1999), «shams al . Din Muhammad ibn Makki / al . shahid al . awwal», (d. 1384) and the shimah of syuk Studies Review, volume 3: pp160-164.
- (١٧) للمثال انظر: محمد بن محمد المشهور بالشيخ المفيد، المقنعة: ٨١٠ - ٨١٢، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي (١٤١٠هـ)؛ محمد بن الحسن الشيخ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتوى: ٣٠١ - ٣٠٣، بيروت، دار الكتاب العربي (١٣٩٠هـ)؛ أبو جعفر محمد بن منصور المشهور بابن إدريس الحلّي، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٢: ٢٤ - ٢٧، قم، مؤسسة النشر الإسلامي (١٤١٠هـ)؛ جعفر بن حسن المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ١: ٣٤٤، تحقيق وإخراج وتعليق: عبد الحسين محمد علي، بيروت، دار الأضواء (١٤٠٣هـ).
- (١٨) كمثال ما ذكره الشهيد الأول في كتاب غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، فقد ذكر آراء العلامة بشكل واضح في كتب مختلفة وأكدها. راجع: محمد بن مكي، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ١: ٣٥٤ - ٣٥٦، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).
- (19) Wilferd Madelung, «Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam», in lanotiond, (autorite au Moyen Age: Islam), Byzance (Occident) Coll0ques internaionaux de la Napoule, 1978, (paris), presses Universitaires de France (1982), p 166.
- (٢٠) الشهيد الأول في كتابه الدروس أتى على استعمال لفظ نائب الإمام، وكتب قائلاً: «تجب صلاة الجمعة ركعتين بدلاً عن الظهر بشرط الإمام أو نائبه، وفي الغيبة تجمع الفقهاء مع الأمن». الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ١٢٩، «ويجب دفع الزكاة إلى الإمام أو نائبه مع الطلب، وإلا استحبّ، وفي الغيبة إلى الفقيه المأمون...». المصدر السابق ١: ١٩٩؛ وفي موردٍ واحد حين أراد الشهيد الأول التصريح بالنيابة العامة للفقهاء عن الإمام المعصوم استعمل تعبير «نائب الغيبة، وهو الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى». المصدر السابق ١: ٢٢٠.
- (٢١) راجع: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ١٠٠ - ١٠٤.
- (٢٢) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٣٠٣.
- (٢٣) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ٥٠٩ - ٥١٢.
- (٢٤) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ١٠٤؛ وانظر كذلك: الدروس الشرعية في فقه الإمامية ٢: ٥٩ - ٦٠ (بحث في إجراء الحدود الشرعية في عصر الغيبة وجواز عمل الفقيه بها).
- (٢٥) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ١٠٦.
- (٢٦) المير مخدوم شريف، النواقض لبنيان الروافض، نسخة خطية، مكتبة بريطانية، الورقة ٩٢ ألف.

- وقد كان المهاجر يرى الشهيد الثاني أول فقيهٍ أمامي قال بأن نائب الإمام يعني الفقيه الجامع للشرائط. انظر: جعفر المهاجر، الهجرة العاملة إلى إيران في العصر الصفوي: النتائج السياسية والثقافية: ٢٢ - ٢٣، بيروت، دار الروضة (١٤١٠هـ/١٩٨٩م).
- (٢٧) السيد محمد باقر الصدر، المحنة: ٢٢ - ٢٣، بيروت، دار التعارف (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).
- (٢٨) حسن بن يوسف الحلّي، أجوبة المسائل المهنائية: ١٠١، تحقيق: محيي الدين المامقاني، قم، مطبعة الخيام (١٤٠١هـ).
- (٢٩) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٤٣ - ٤٤.
- (٣٠) راجع: أحمد الترابي، الشهيد الأول، أول شهيد طريق الفقاهاة، قم (١٣٨٨هـ).
- (٣١) ضمن المعلومات الجديدة الأخيرة يعني مصدر نسيم السحر تحدّث فيه على أن الشهيد قد صنفه في فترة إقامته بدمشق. الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٩٠.
- (٣٢) مجالس المؤمنین ١: ٥٧٩؛ محمد بن سليمان التكايني، قصص العلماء: ٤٣٩، بمساعي: محمد رضا بزرگ الخالقي وعفّت كرباسي، طهران، الناشر انتشارات علمي وفرهنگي (١٣٨٣هـ.ش).
- (٣٣) انظر: غاية النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٦٥؛ الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١٩ - ٢٩؛ الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٨٦؛ الشهيد الأول: نخستين شهيد راه فقاهاة: ٢٦ - ٢٨.
- (٣٤) لؤلؤة البحرين ١٩٦٦: ١٤٤؛ الشهيد الأول: عصره، أعماله وما مكث منها: ١٨٥ - ١٨٦.
- (35) Devin J. Stewart, (1998), Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Response to the Sunni Legal System, (the University of Utah Press m salt Lake City), p 78.
- (٣٦) الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٨٦ - ١٨٧.
- (٣٧) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٢٧ - ٣١؛ الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٨٣ - ١٨٤.
- (٣٨) الشهيد الأول، عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٨٤.
- (٣٩) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٣١ - ٣٢.
- (٤٠) انظر: أمل الآمل ١: ١٨٥.
- (٤١) انظر: الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٨٥. ويحتمل أن تكون شهرة والد الشهيد الأول والشهيد الأول بالجزّيني من العادات الجارية حول نسبة الشخص لأشهر مكانٍ قريب من مكان ولادته. وقد كانت جزّين سنة كتابة التراجم الشيعية اللاحقة مشهورة ومعروفة، فأثبتت لوالد الشهيد وابنه الشهيد الأول هذه الشهرة، وكون الشهيد قد اشتهر كذلك بـ (حانيني) فالاحتمال القويّ أنه ولد بقرية حانين. انظر في هذا: الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٨٥.
- (٤٢) حول والد الشهيد الأول انظر: بحار الأنوار ١٠٦: ٢٠.
- (43) Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Response to the Sunni Legal System, p78 m no 1.
- (44) Hgaid] hgH,g: pdhji, Nehvi K w44 P hgaid] hgH,g: uwvi K sdvji K Hulhgi, lh l ;e lkih K w189-190.

- (٤٥) محمد بن المكي، الأربعون حديثاً: ٢، ح ٢، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية (١٤٣٠هـ).
- (٤٦) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ٧١، حققه وأخرجه: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
- (٤٧) الأربعون حديثاً: ١، ح ١.
- (٤٨) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ٢٠: ٤٠٠، إعداد ونشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم (١٤٠٧ - ١٤٢٠هـ).
- (٤٩) أخذ الشهيد الأول إجازتين من فخر الدين محمد في الحلة: واحدة في يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الأولى ٧٥٦؛ والأخرى في السادس من شوال عام ٧٥٦. (الأربعون حديثاً: ٢٤٠، ٢٦١). وفي نفس السنة أخذ أجازة من فخر المحققين. ذكرها المجلسي في بحار الأنوار ١٠٤: ١٧٧ - ١٧٨. ومما ذكره فخر المحققين أن الشهيد الأول قرأ عنده إشكالات كتاب إيضاح الفوائد، وهو ما يعني أن الشهيد الأول كان يدرس عنده الفقه. ومما يؤيد هذا المدعى أن الشهيد الأول قبل أن يرد الحلة كان مطلعاً على الفقه؛ لأنه في الحلة درس المتون العالية في الفقه عند كبار فقهاء الحلة ومشايخها.
- (٥٠) الأربعون حديثاً: ٣، ح ٣.
- (٥١) تولى ابن جماعة منصب قاضي القضاة في مصر في فترة تقدر بخمسة وعشرين سنة، من ٧٣٨ إلى ما بعدها. وبخصوص آباء ابن جماعة راجع:
- K. S. Salibi (1958), «the BanU Jamaya: ADynasty of ShafiYeDJursits in the Mamluk Period», studia islamica 9, pp 97-109.
- (٥٢) انظر: بحار الأنوار ١٠٦: ٧٠ - ٧١.
- (٥٣) بحار الأنوار ١٠٤: ٧١، ١٩١، ٢٠٠.
- (٥٤) وكان له مقابلة مع ابن نجدة، يظهر هذا من إجازته له، وإن لم يذكر تاريخ ذلك. وكان له مقابلات أخرى مع فقهاء آخرين في هذا السفر:
- Islamic Legal Orthodoxy: twelve Shiite Response to the Suni Legal System, pp79-80.
- (٥٥) الأربعون حديثاً: ٢٦، ح ٣٩.
- (٥٦) محمد تقي دانش پزوه (١٣٣٥هـ.ش)، فهرست المكتبة التي أهداها السيد محمد مشكوة لمكتبة جامعة طهران، ج ٢، القسم الثالث: ١٧٨٧ - ١٧٨٨، طهران، الناشر جامعة طهران.
- (٥٧) السيد جعفر الحسيني (١٣٨٤هـ.ش/١٤٢٦هـ)، فهرست النسخ الخطية لمكتبة مدرسة صدر بازار (أصفهان - إيران) ٣: ٧٠٧، قم مجمع الذخائر الإسلامية.
- (٥٨) الأربعون حديثاً: ١٢، ح ٢١. النكتة الملفتة في الإجازة الأخيرة تكشف عن المقام العلمي للشهيد الأول في ذلك التاريخ، بل إنها تبين أنه كان التلميذ الوحيد لفخر المحققين. وهناك عبارات من فخر المحققين كانت يكشف فيها أن الشهيد الأول كان في نفس مستواه العلمي، وكان يفدق عليه بعبارات مادحة، مثل: مولانا الإمام العلامة، الأعظم، أفضل علماء العالم. وقال: إن الشهيد إنما درس عنده بعض مطالب الكتاب (...من هذا الكتاب مشكلاته)، وإن العديد من مطالب الكتاب كان يستفيد من الشهيد الأول لما له من الفطنة والفكر الثاقب (...وحقق وأفاد كثيراً من المسائل المشكلات بفكره الصائب وذهنه الثاقب). وتابع أنه ناول الشهيد الأول إجازة عامة لكل ما كان لديه من الروايات.

وتعابير مماثلة نلاحظها عند ابن معين في حقّ الشهيد الأول، وذلك في بيان مقامه العلمي، وذلك في ص ٧٥٤. (بحار الأنوار ١٠٧: ١٨٢). ويستقرأ من ذلك أن الشهيد الأول كان عالماً من قبل أن يسكن الحلة، وكان شخصية علمائية متميزة. لكنّ العجيب أنه ليس هناك حديث حول مشايخ الشهيد الأول قبل هذه الفترة. وإلى جانب دقة الشهيد الأول في ذكر أسماء أساتذته، كما رأينا في الحلة، فالظاهر أن الشهيد الأول قبل سفره إلى الحلة لم يكن له أستاذ مهم في الفقه، والغالب أنه درس الفقه لوحده، وما وصل إليه من تحرر في الفقه حاصل جهوده وتحقيقاته الخاصة. (انظر: الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٨٧ - ١٨٨).

(٥٩) آغا بزرگ الطهراني، طبقات أعلام الشيعة: الحقائق الراهنة في المائة الثامنة: ٤، تحقيق: علي نقي منزوي، بيروت، دار الكتاب العربي (١٩٧٥م). حول متن الإجازة انظر: الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٧٢ - ٧٣، ٧٦.

(٦٠) غاية النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٥٦؛ أمل الآمل ١: ١٨١ - ١٨٢؛ الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٦٨، ٧٣ - ٧٦.

(٦١) استعمل الشهيد الأول عبارات المدح في حقّ فخر المحققين، وقال فيه: سلطان العلماء، خاتم المجتهدين، الشيخ الأعظم. وعبر عن السيد المرتضى بعبارات: عميد الدين، شيخ أهل البيت في زمانه، وفقه أهل البيت. وهذه العبارات تكشف عن أن الشهيد الأول في حياته العلمية كان عارفاً بالفقه لأستاذين عظمي الفضل الكبير والدور الكامل، وهما: فخر المحققين والسيد المرتضى عميد الدين. انظر: الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٧٣، ٧٥. العبارة التي نقلها السيد محسن الأمين في (أعيان الشيعة ٥: ٣٩٧)، ونقلاً عنه في بعض المصادر الأخرى، حول ما قاله فخر المحققين بخصوص الشهيد الأول: (استفدت منه أكثر مما استفاد مني)، هي عبارة غير صحيحة، كما بيّنها مختاري (الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٧٤)، وتبين الفكرة الرائجة آنذاك في جبل عامل حول المقام العلمي العالي للشهيد الأول.

(٦٢) أشير لهذا المطلب في نهاية النسخة من كتاب غاية المراد برقم ١٤٠٧ في مكتبة المرعشي النجفي.

(٦٣) الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٣٨٧ - ٣٨٩.

(٦٤) بحار الأنوار ١٠٤: ١٤٠ - ١٤١؛ الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٤٦ (الهامش ٥).

(٦٥) الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٤٧ (الهامش ١).

(٦٦) الميرزا حسين النوري (١٤٠٧ - ١٤٢٠)، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل: ٣١٢، إعداد ونشر: مؤسسة آل البيت (ع).

(٦٧) فهرست مكتبة آقا السيد محمد مشكوة، التي أهداها مكتبة جامعة طهران ٣، القسم الثالث: ١٠٨١.

(٦٨) حول ترجمة الكرمانی انظر: عبد الحي بن عماد الحنبلي (بدون تاريخ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٦: ٢٩٤، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة.

(٦٩) الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٣٣١.

(٧٠) غاية النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٦٥. قال إستوارت: إنه يحتمل قوياً أن الشهيد الأول قد

قضى أواخر عمره في دمشق أو في جزين بعد أن غادر الحلة. استنبط هذا من قول القاضي شهبة (تاريخ ابن قاضي شهبة ١: ١٣٤ - ١٣٥) أن الشهيد الأول قبل اعتقاله واستشهاده أقام بجزين. انظر:

Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Respon Sunni Legal System, p 81.

(٧١) أشار ابن الجزري لمصاحبه للشهيد الأول بقوله: «صحبني مدة مديدة...». حول ترجمة ابن الجزري وإقامته في دمشق انظر: أحمد باكتجي (١٣٦٩هـ.ش)، «ابن الجزري» دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٣: ٢٣١ - ٢٣٤، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية الكبرى.

(٧٢) بخصوص البحث حول تاريخ تصنيفه للمعة انظر: الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٣٧٠ - ٣٧٧. (٧٣) محمد تقي دانش پژوه (١٣٣٩هـ.ش)، فهرست المكتبة المركزية لجامعة طهران ٨: ٥٢١ - ٥٢٢، طهران، الناشر منشورات جامعة طهران: الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٧٤) ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٦٥، ومن دون أن يذكر التاريخ المحدد قال: إن الشهيد درس القراءات عن أصحاب عبد الله بن مؤمن بن وجيه الواسطي (٧٤٠هـ)، الذي كان من كبار القراء في العراق في زمانه. غاية النهاية في طبقات القراء ٢: ٧٢ - ٧٣. وحول ابن مؤمن انظر: غاية النهاية في طبقات القراء ١: ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٧٥) كما قال ابن لبّان الدمشقي (٧٧٦هـ) لابن الجزري: إن الشهيد الأول قد درس عنده عدّة سنوات علم القراءات. (غاية النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٦٥). والسؤال المطروح هنا: في أيّ فترة درس الشهيد القراءات؟ وكلامهم ليس في مقدوره أن يحدّد لنا هذه الفترة، من أين تبتدئ؟ وإلى أين تنتهي؟ ولعل ما يسارع إلى الذهن أن تحصيل القراءات باعتبارها من المقدمات الأولى قد يكون الشهيد قد حصلها في مرحلة الابتدائي، لكنّ بلحاظ أن علماء الشيعة لم يكن لديهم آنذاك اهتمام بهذا العلم؛ لما هو ثابت لديهم من عدم صحة العديد منها، فيكون الشهيد الأول قد حصلها فيما بعد، أي في مرحلة متأخرة من حياته العلمية، ولعلها صادفت مرحلة إقامته بدمشق. وتابع ابن الجزري عن ابن لبّان أنه كان مرافقاً للشهيد الأول مدّة طويلة، ولم ير منه ما يخالف طريقة أهل السنة. غير أن هذا الأمر منتفٍ؛ لأن قوله: (صحبني) يرجع لابن الجزري، وليس لابن لبّان. انظر: الشهيد الأول، أوّل شهيد على طريق الفقاهاة: ٢٢٩ - ٢٣٠ (يرجع الضمير إلى ابن الجزري).

Winter 1999 p164, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Response to the Sini Legal System, p 81.

وفي المرجعين الأخيرين تمّ إرجاع الضمير إلى ابن لبّان. وعلى أيّ حال فالكلام يقودنا إلى معرفة أن الشهيد قضى أواخر عمره بدمشق.

(٧٦) أمل الآمل ١: ١٨١.

(٧٧) حول متن الإجازة راجع: بحار الأنوار ١٠٤: ١٨٦ - ١٩٢؛ الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٤١٤ - ٤٢٠.

(٧٨) لم يهتم كثيراً وينتر بهذا المطلب، ولم يُشير كثيراً إلى أن الشهيد الأول قد أنهى دراسته بالحلة، وإلى اهتمامه الخاصّ بآثار العلامة الحلي. كما أن وينتر لم يدرك جيداً أن التقارير التي تحدّثت عن تدريس الشهيد الأول بجزين متأخرة كثيراً، ولا يقوم لها شواهد تاريخية ثابتة. وحيث تحدث عن

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

إقامته مدّة بالحلة ودمشق فالمرجّح أنه كان منشغلاً فيهما بالتدريس. كما أنّ ما أورده الحرّ العاملي حول حضور سبعين عالماً ومجتهداً شيعياً تشييع جثمان الشهيد الأول أمرٌ يفتقد إلى الدليل، والظاهر أنه مجرد كلام لا صحّة له تاريخياً. انظر:

«Shams al. Din Muhammad ibn Makki / al. shahid al. awwal», (d,1384) and the Ahi`ah of Syria Mamluk Studies Review, Volume 3 (1999), pp 156-159.

(٧٩) نعم هناك شكٌ قليل حول كون يتّديني هو مؤلّف هذه الرسالة. أساس هذا الشك ما جاء في مكان فيها أن مكّي أشار إلى أنه رأى متن نسيم السحر ضمن مجموعة كتبها اليتّديني. وهي النقطة التي أشار إليها كذلك يوسف طباجة في: شرف الدين مكّي، مختصر نسيم السحر، تحقيق: يوسف طباجة (١٤٣٠هـ)، ضمن: الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٥٥١ (الهامش ٤)، قم، المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

(٨٠) كان برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن ابن جماعة (٧٩٠هـ) في ذلك التاريخ قاضي قضاة الشافعية في دمشق.

(٨١) حول ترجمته يرجع إلى: تاريخ ابن قاضي شهبه: ٢٤٨ - ٢٥١. كان من كبار قضاة الشافعية ومماتريهم في دمشق ما بين تاريخ ٧٧٣هـ إلى تاريخ وفاته في ٧٩٠هـ. صحف اسمه في مصادر الشيعة إلى عبّاد. وهو غير صحيح. وأما حول ما ذكرته بعض المصادر الشيعية حول خصومته والشهيد الأول فالظاهر أنه غير صحيح، وليس له أساسٌ تاريخي. للتعرف على ترجمة ابن جماعة انظر: تاريخ ابن قاضي شهبه ١: ٢٤٨ - ٢٥١.

وهناك تردّد كثير حول صحّة القول الأخير: فابن جماعة كان من كبار أسلاف ابن جماعة في الشام، ومن المحتمل أن يكون قول كاتب نسيم السحر فقط لبيان مكانة الشهيد العلمية وإعلائها، حيث تكرّرت أكثر من مرة في هذه الرسالة.

(٨٢) أورد مؤلّف نسيم السحر أن الشهيد الأول كان يتعرّض لمشاكل كثيرة في تدريسه، وكان تدريسه للشيعة يتمّ بالليل، بينما يشتغل في النهار بتدريس الفقه الشافعي. وهذه مسألة أخرى تستدعي مزيداً من الاهتمام؛ كون الشهيد قد قضى معظم حياته في الحلة ودمشق، كما سبق، وإن بحثنا في القسم الأول من هذا البحث حول جدول لأعوام حياته. انظر: الشهيد الأول، حياته وآثاره: ٤٤ - ٤٧.

(٨٣) حول التاذلي: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: ١: ١٥٥ - ١٥٦، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي (بدون تاريخ).

(٨٤) السيد حسن الأمين، الشهيد الأول محمد بن مكّي: ٧، ٣٣ - ٤١، بيروت، الغدير (١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

(٨٥) المصدر السابق: ٦١ - ٧٩.

إثارات حول شخصية محيي الدين ابن عربي

د. الشيخ حسين توفيقى (*)

ترجمة: حسن علي الهاشمي

تنويه —

لقد تعرّضت الشخصية المتناقضة لـ «محيي الدين بن عربي» منذ ما يقرب من ثمانية قرون - حيث بدأ بنشر أفكاره - وإلى هذه اللحظة، وسوف يستمرّ هذا الأمر - على ما يبدو - حتّى في المستقبل، إلى النّاء والتّجريح. ويسعى كاتب هذا المقال إلى مناقشة أفكار الشهيد مرتضى مطهري بشأن ابن عربي، مع بيان بعض آراء الموافقين والمخالفين.

ولد الشيخ الأكبر محيي الدين أبو بكر محمد بن عليّ الحاتمي الطائي (المعروف بابن عربي) سنة ٥٦٠هـ، في مدينة مُرسية في الأندلس، وتوفي في دمشق الشام سنة ٦٣٨هـ، ليُدفن في سفح جبل قاسيون المعروف.

يُعدّ محيي الدين من بين العرفاء الكبار، ولا تزال جاذبته ودافعته القوية - حتّى بعد ثمانية قرون من وفاته - تدعو الكثير من المدافعين الأشداء عنه والأعداء الألداء له على السواء إلى اتخاذ مواقف متناقضة بشأنه؛ فبينما ذهب كبار العلماء من الشيعة وأهل السنّة إلى اعتباره واحداً من أولياء الله؛ ذهب آخرون إلى رمّيه بالكفر والزندقة.

فهو الذي قال عنه الإمام الخميني (علّه السلام)، في رسالته المعروفة التي بعث بها إلى (ميخائيل غورباتشوف) لآخر رئيس للاتحاد السوفياتي: «لن أطيل عليكم أكثر من

(*) أستاذٌ حوزويّ وجامعيّ بارز، متخصصٌ في الأديان المقارنة، مترجمٌ أهمّ النصوص المسيحيّة إلى الفارسيّة.

ذلك، فلا أتطرق إلى كتب العارفين، ولا سيّما محيي الدين بن عربي، فإذا أردتم الاطلاع على مباحث هذا العظيم فيمكنكم أن تختاروا عدداً من خبائركم من الأذكياء الذين لهم باعٌ طويل في أمثال هذه الأبحاث، وترسلوهم إلى مدينة قم؛ ليتعرفوا - بعد التوكّل على الله، وبعد سنواتٍ من البحث - على العمق الحساس والدقيق غاية الدقة على منازل المعرفة. ومن المستحيل الحصول على هذه المعرفة إلا من خلال هذه الرحلة الطويلة»^(١).

وهو الذي كتب عنه الشهيد مرتضى مطهري رحمته الله: «يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأن الإسلام لم يشهد عالماً كتب سطرًا واحداً مثل محيي الدين ابن عربي»^(٢).

هذان نموذجان من آراء الموافقين لمحيي الدين بن عربي. بيد أن كلمات المخالفين له - في المقابل - لا تقلّ حدةً عن كلمات الموافقين، وسوف نشير إلى بعضها في هذه المقالة.

لقد عمدت كلتا الطائفتين من الموافقين والمخالفين لابن عربي - في مؤلفاتهم ومقالاتهم الكثيرة - إلى مناقشة ومحاكمة كلماته وآرائه. وقد تعرّض الدكتور محسن جهانغيري، في كتابه (محيي الدين بن عربي)، إلى بعض هذه المناقشات والمحاكمات.

وفي هذا المقال نسعى إلى دراسة رأي الشهيد مرتضى مطهري رحمته الله بشأن ابن عربي - والذي لم يُذكر في هذا الكتاب - مع الإشارة إلى عددٍ من المسائل الأخرى في هذا الشأن.

١. دور ابن عربي في تكامل العرفان الإسلامي —

لقد تعرّض الشهيد الكبير الشيخ مرتضى مطهري رحمته الله في الكثير من آثاره القيّمة للإشادة الكبيرة بشخصية محيي الدين بن عربي لأكثر من مرّة. وإليك بعض كلماته في الشّاء على هذا العارف الكبير، وبيان دوره في تكامل العرفان الإسلامي: «لا شكّ في أن محيي الدين - الذي اشتهر بـ (ابن عربي) - هو من أكبر العرفاء

في الإسلام، فلم يبلغ شأوه أحد ممن سبقه أو جاء بعده، ولذلك لقب أيضاً بـ (الشيخ الأكبر)... لقد تكامل العرفان الإسلامي منذ بدايته عبر القرون بشكل تدريجي، فقد ظهر في كل قرن - كما أشرنا - عرفاء كبار، كان لهم الأثر في هذا التكامل التدريجي للعرفان، حتى ظهر ابن عربي في القرن الهجري السابع، فأحدث قفزة كبيرة في العرفان، بلغ به إلى قمة الكمال، وأدخله مرحلة جديدة لم يسبق لها مثيل... كما أسس ابن عربي القسم الثاني من العرفان (أي شطره العلمي والنظري والفلسفي)... هذا وقد عاش جميع العرفاء ممن جاء بعد ابن عربي على فتات مائتته. ومضافاً إلى ذلك، فقد كان ابن عربي أعجوبة زمانه، حتى تضاربت الآراء فيه؛ فرفعه بعض إلى درجات الأولياء الكاملين، ووجده قطباً من الأقطاب؛ بينما خفضه آخرون، وهبطوا به إلى حضيض التكفير، ونعتوه بألقاب من قبيل: «مميت الدين»، و«ماحي الدين»... وقد كان صدر المتألهين الفيلسوف الكبير وناطقة الإسلام العظيم يجله ويحترمه كثيراً، ويفضله حتى على الفارابي وابن سينا^(٣).

وفي ما يلي نتناول ما ذكره الشهيد مرتضى مطهري آنفاً بمزيد من التوضيح:

«إن العرفان النظري يمثل في الواقع ركيزة للرؤية العرفانية التي يعبر عنها البعض بـ (العرفان الفلسفي). لقد بدأ العرفان النظري منذ أن تم تدوين العرفان على شكل فلسفة وبيان ورؤية بشأن الوجود. وقد سبق لنا أن شهدنا ذلك إلى حد ما - بطبيعة الحال - وعلى نحو متفرق في كلمات العرفاء منذ صدر الإسلام، بيد أن الذي بلور العرفان على شكل علم، وعمل على فلسفة العرفان، وحوّله إلى مدرسة في مقابل الفلاسفة، وعمل على الإزراء بالفلاسفة، وترك تأثيره عليهم، حتى لم يجد الفلاسفة اللاحقون أمامهم غير العناية بنظرياته، لم يكن سوى محيي الدين بن عربي. ومن هنا فإننا لا نشك في أن أعجوبة الدهر «محيي الدين بن عربي» كان هو الأب والمؤسس للعرفان النظري في الإسلام».

«لقد كان محيي الدين بن عربي راسخ القدم في العرفان العملي - أي إنه كان منذ بداية عمره من أصحاب الرياضة ومجاهدة النفس -، كما كان فذاً في عرض العرفان النظري أيضاً».

«لقد كان محيي الدين بن عربي هو أول من فلسف العرفان، بمعنى أنه أول من أخرج على شكل مذهب منظم. فإن بحث مسألة وحدة الوجود - التي تمثل محور العرفان - إنما ظهرت للوجود أول الأمر على يد محيي الدين بن عربي. إن العرفان النظري بوصفه علماً مدوناً بيدي رآيه في المسائل بشكل فلسفي، وإن كانت له سابقة بشكل وآخر، إلا أن الذي قام بتدوينه في المرحلة الإسلامية هو محيي الدين بن عربي الطائفي الأندلسي».

«إن العرفان النظري السابق على محيي الدين بن عربي يشبه المنطق السابق على أرسطوطاليس. والذي يمكن القول: إنه كان موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه. فهو موجود لأن الناس بفطرتهم يطبقون القواعد المنطقية في حياتهم العملية إلى حد كبير. ولكنه معدوم أيضاً بمعنى أنه لم يكن مدوناً على شكل علم ميوّب ومنظم».

«وهكذا الأمر بالنسبة إلى العرفان النظري أيضاً؛ حيث العثور على شواهد لجميع مسائل العرفان النظري في آيات القرآن الكريم وكلمات الأولياء العظام والصالحين، ولا سيما أمير المؤمنين عليه السلام؛ بيد أن الذي أخرج أول مرة على شكل علم موضوعه ذات الحق تعالى هو محيي الدين بن عربي. لقد كان ابن عربي شيخ العرفاء - سواء في العرفان النظري أو العرفان العملي -، وبذلك استحق لقب (الشيخ الأكبر)».

«وبعده اكتسب العرفان لونا ونكهة جديدة. فإن الشهرة التي نالها ابن عربي في العرفان، والتي جعلته شيخاً في هذا الفن على الإطلاق، إن لم تكن أكثر من الشهرة التي جعلت من ابن سينا «شيخاً» في الفلسفة، وجعلت من الشيخ الطوسي «شيخاً» مطلقاً في الفقه بين القدماء، ومن الشيخ الأنصاري في الفقه والأصول في القرن الأخير، وجعلت من الشيخ (عبد القاهر)^(٤) «شيخاً» مطلقاً في فنّ الفصاحة والبلاغة، فهي ليست أقلّ منها».

«لقد أثار محيي الدين بن عربي عاصفة عرفانية في العالم الإسلامي، بدأها من الأندلس فمصر ثم الشام، وصولاً إلى بلاد فارس وشبه القارة الهندية. فكان صدر الدين القونوي (نسبة إلى قونية)، وفخر الدين العراقي، وابن الفارض المصري، وداود القيصري، وعبد الرزاق الكاشاني، والمولوي البلخي، ومحمود الشبستري، وحافظ

الشيرازي، والجامي، كلهم من تلاميذ مدرسته»^(٥).

وقال العلامة الشهيد [مطهرى] بشأن تأثير محيي الدين بن عربي على الفلسفة والفلاسفة الإسلاميين: «بطبيعة الحال يجب علينا القول هنا: إن العرفاء كان لهم هنا إبداعٌ فذٌّ، وإن هذا الإبداع الكبير يُعزى إلى ابن عربي. وفي الأساس إن هذا النوع من الإبداعات يأتي من قِبَل محيي الدين بن عربي. إن هذا الفكر الذي صدّع به ابن عربي متقدّمٌ جداً على كلمات الفلاسفة، ثم وجد طريقه إلى أقوال الفلاسفة لاحقاً»^(٦).

وأشار في موضع آخر إلى بعض العرفاء، معتبراً - في الوقت نفسه - محيي الدين بن عربي بوصفه المظهر الكامل الممثل للعرفان الإسلامي، وقال في ذلك: «هناك الكثير من الأتباع للمنهج العرفاني. وقد ظهر الكثير من العرفاء الكبار في العالم الإسلامي، من أمثال: بايزيد البسطامي، ومنصور الحلاج، والشبلي، وجنيد البغدادى، وذي النون المصري، وأبي سعيد أبو الخير، والخواجة عبد الله الأنصاري، وأبي طالب المكي، وأبي نصر السراج، وأبي القاسم القشيري، ومحيي الدين بن عربي الأندلسي، وابن الفارض المصري، والمولوي الرومي. يَبْدُ أن المظهر والممثل الكامل للعرفان الإسلامي، والذي أخرج العرفان على شكل علمٍ منظّم، وكلّ مَنْ جاء بعده كان متأثراً به، إنما هو (محيي الدين بن عربي)»^(٧).

بل إنه يرى حتّى المولوي، الذي كان معاصراً لمحيي الدين بن عربي - والذي توفى بعده بأربع وثلاثين سنة -، «قد تأثر إلى حدٍّ كبير» بـ «أبي العرفان الإسلامي» محيي الدين بن عربي. ويقول في ذلك: «لقد كان المولوي على صلة بمحيي الدين بن عربي من طريق صدر الدين [القونوي]. فقد كان هؤلاء متعاصرين، وكانوا في الوقت نفسه أصدقاء ورفاق... وإنّ ما نجده من مصطلحات محيي الدين بن عربي في كلمات المولوي إنما هي في الواقع مقتبسة من عرفان ابن عربي. فإن مصطلح «ما عدم هائيم هستي نما - تو وجود مطلق وهستي ما لوترجمته: نحن أعدام تحاكي الوجود، وأنت الوجود المطلق، وأنت الموجد لنا» إنما هو في الأصل لمحيي الدين بن عربي. فهذه المصطلحات قد وصلت إلى المولوي من محيي الدين بن عربي. صحيح أن المولوي كان في حدّ ذاته نابغةً وشخصية استثنائية فذة في شرح الحقائق وتجسيدها من خلال السرد

القصصي وذكر الأمثال، ولكنه في الوقت نفسه كان شديد التأثر بعرفان محيي الدين بن عربي. وفي الأساس فإن كل ما جاء في العالم الإسلامي بعد ابن عربي كان متأثراً به إلى حد كبير، ويجب في الواقع أن نعد محيي الدين بن عربي أبا للعرفان الإسلامي^(٨).

وقال بشأن المثوي، الذي اكتسب شهرة عالمية، وهام فيه الكثير من الناس: «إن المثوي في الأساس يدور حول محور وحدة الوجود، التي صدع بها الشيخ محيي الدين بن عربي»^(٩).

واليك في ما يلي نموذج آخر من كلمات هذا الفيلسوف الإلهي في الشاء على محيي الدين بن عربي، إذ يقول: «لقد كان محيي الدين أعجوبة، وكذلك صدر المتألهين أيضاً. إن محيي الدين بن عربي مثل الكثير من النوابع والعيان من أمثاله، غاية ما هنالك أننا يجب أن نقول في وصفه: «أعجوبة»، ولا يمكن لنا أن نصفه بغير هذه الكلمة. وفي الأساس فإن أغلب هؤلاء الأشخاص لا يمكن لنا أن نضعهم ضمن إطار محدد. فتارة تراه في القمة والذروة العليا، وتارة أخرى تراه في الحضيض السحيق. وفي الأساس لا يمكن للفرد أن يفهم حقيقة هؤلاء الأشخاص، بمعنى أنهم لم يحشروا أنفسهم ضمن إطار محدد، ولم يسيروا على نسق واحد أبداً. ومن هنا تتضارب الآراء بشأن هؤلاء الأشخاص. وليس هناك من تناقضت الآراء بشأنه مثل محيي الدين بن عربي؛ فهناك من يراه ولياً من أولياء الله، ويصفه بالإنسان الكامل، والقطب الأكبر؛ وفي المقابل يذهب آخرون إلى القول بتكفيره وارتداده. فهذا هو أسلوبه، وهكذا هي كلماته. وربما كانت بعض كلماته التي سمعت منه هي من أكثر الكلمات انحطاطاً، وفي المقابل سمعت عنه أيضاً أكثر الكلمات رقياً وارتفاعاً وسمواً. وفي الأساس فإن بعض الفلاسفة، من أمثال: (صدر المتألهين)، لم يخضعوا لأحد كما خضعوا لمحيي الدين بن عربي، بمعنى أن صدر المتألهين لا يعد أمثال: ابن سينا شيئاً في مقابل محيي الدين بن عربي. أو العلامة الطباطبائي الذي يعتقد بعدم وجود شخص بين المسلمين كتب سطرًا واحداً مثل الذي كتبه محيي الدين بن عربي»^(١٠).

تقطيع كلام الشهيد مرتضى مطهري —

في الأعوام الأخيرة جازف الأستاذ محمد رضا الحكيمي - شارح المدرسة التفكيكية -، واعتبر جماعة من مشاهير الفلاسفة ابتداءً من صدر المتألهين^(١١) إلى الدكتور علي شريعتي^(١٢)، معتبراً إياهم من القائلين بالتفكيك أو المتأثرين به. فقد عمد في سياق نيل مراده إلى تقطيع وانتقاء كلمات كبار العلماء، وعند مواجهته لكلامين: أحدهما فيه «تردد»؛ والآخر «قاطع» في بيان المراد، ليؤثر ترجيح الأول، ويعمل على الترويج له في مختلف مؤلفاته وآثاره.

فلكي يظهر الأستاذ الحكيمي الشهيد مرتضى مطهري متاغماً مع أنصار المذهب التفكيكي في نبذ محيي الدين بن عربي يعمد إلى النص الطويل السابق ويختار منه عبارة ذات شقين، ويختار من بينهما الشق الأول المشتغل على عبارة «ربما»، ويعمل على تعميمها وإشاعتها في مؤلفاته^(١٣):

فهو يختار العبارة القائلة: «ربما كانت بعض كلماته التي سُمعت منه هي من أكثر الكلمات انحطاطاً»، دون الإشارة إلى المقطع الثاني المشتغل على العبارة «القاطعة» والحازمة التي يقول فيها: «وفي المقابل سُمعت عنه أيضاً أكثر الكلمات رقياً وارتفاعاً وسمواً».

إن هذا الانتقاء «التقطيري» و«الجائر» من العبارة الطويلة المتقدمة هو من قبيل: اجتزاء «لا إله» من آية الكرسي!

ولكي يثبت الأستاذ الحكيمي تناغم العلامة الطباطبائي مع التفكيكيين في طرد محيي الدين بن عربي يختار من بين كتبه العبارة «المتردة» التالية^(١٤): «كيف يمكن عدّ محيي الدين [بن عربي] من أهل الطريقة وهو يعتبر المتوكل [العباسي] من أولياء الله؟»^(١٥).

ولكنه لا يشير أبداً إلى الدفاع «القاطع» للعلامة الطباطبائي عن محيي الدين بن عربي في نهاية النص المتقدم، الذي نقله عالمٌ فذٌ مثل: الشهيد مرتضى مطهري. يتضح من مجموع كلمات العلامة الطباطبائي والشيخ الشهيد مرتضى مطهري بشأن ابن عربي أن هذين الفيلسوفين المفكرين يحملان موقفاً معتدلاً منه، حيث

يلتفتان إلى الجوانب الإيجابية والسلبية من شخصيته. ويمكن لكلام العلامة التالي أن يلقي ضوءاً على هذا المعنى: «نحن نتعامل مع محيي الدين بن عربي وغيره من الناحية الاستدلالية على قدم المساواة. [فهو] في بداية أبحاثه قد ذكر بعض القصائد التافهة والفجة، ولكنه بعد ذلك يطرح . للإنصاف . مسائل في غاية الروعة والإبداع»^(١٦).

٢. مذهب ابن عربي —

إن الشخصية السامية لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام بحيث إنها من جهة جعلت أتباع التشيع والتسنن (ومختلف المذاهب والمشارب من كلا المدرستين من فلاسفة وعرفاء وفقهاء وأخباريين ومعتزلة وأشاعرة ومن أهل الحديث والسلفية وغيرهم) يعتبرونه منهم؛ ومن ناحية أخرى ذهب الخوارج والنواصب إلى البراءة منه. إن عظمة مولى المتقين جعلت فهمه أمراً مستصعباً؛ ومن هنا فقد ذهبت طائفة إلى تأليهه؛ وذهبت طائفة أخرى إلى تكفيره. إن جاذبية أمير المؤمنين قد استقطبت إليه محبين بالغوا في محبته، كما أن دافعه قد خلقت له أعداء بالغوا في بغضه ومناوآته.

وعلى الرغم من استحالة مقارنة أحد من المسلمين بشخصية هذا الإمام المعصوم، إلا أن الاختلاف بشأن محيي الدين بن عربي قريب الشبه من الاختلاف بشأن هذا الإمام الهام. فقد ذهب بعض إلى اعتبار ابن عربي صديقاً؛ وذهب آخرون إلى اعتباره زنديقاً. كما وقع الاختلاف بشأنه على أساس الموافقة أو المخالفة للعرفان المصطلح على النحو التالي:

١. الشيعة من الموافقين للعرفان يعتبرونه شيعياً.

٢. السنة من الموافقين للعرفان يعتبرونه سنّياً.

٣. الشيعة من المخالفين للعرفان يعتبرونه سنّياً.

٤. السنة من المخالفين للعرفان يعتبرونه شيعياً.

يقوم منطق المجموعة الأولى والثانية الموافقة للعرفان على القياس التالي:

أ. لقد انتخبنا مذهبنا على أساس البحث عن الحقيقة.

ب - ابن عربي باحثٌ عن الحقيقة.

ج - إذن كان ابن عربي على مذهبنا.

وَأما منطق المجموعة الثالثة والرابعة المخالفة للعرفان فيقوم على القياس التالي:

أ. لقد انتخبنا مذهبنا على أساس البحث عن الحقيقة.

ب - لم يكن ابن عربي باحثاً عن الحقيقة.

ج - إذن لم يكن ابن عربي على مذهبنا.

ثم عمدت كلتا المجموعتين إلى جمع الشواهد والأدلة من المصادر. وحيث كان ابن عربي يتمتع بشخصية متناقضة جعلته يطلق كلمات متشابهة فقد رجع الجميع وجعبته ملأى بما يشتهي.

وفي ما يتعلق بالمعتقدات والمصادر لا بُدَّ من الالتفات إلى أن الإنسان لا يختبر معتقداته بميزان المصادر أبداً، وإنما يعمل قبل كل شيء على تحكيم العواطف والمشاعر في ما يعتقده، وبعد ذلك يعمل على تفسير المصادر وتأويلها على طبق معتقده. ومن هنا فإن جميع الناس - حتى أصحاب التعددية منهم - مغرمون بما يعتقدون به، ويتمنون لو آمن جميع الناس بما يؤمنون به، وكما يقول الشاعر:

أنا حنبلي ما حييت وإن أمت فوصيتي للناس أن يتحنلوا

تشيعُ ابن عربي —

إن المفكرين، من أمثال: الإمام الخميني رحمته الله والشهيد مرتضى مطهري رحمته الله، من الذين كانوا يرون أن الناس يكتسبون معتقداتهم بالوراثة، ومن البيئة التي يعيشون فيها. وقد ذكرت كلماتهم في هذا الشأن في مقال لي منشور في العدد الخامس عشر من مجلة «هفت آسمان» -، على الرغم من اعتبارهم ابن عربي شخصية كبيرة، إلا أنهم لم يتخذوا أي خطوة في إثبات تشيعه.

وعن العلامة الطباطبائي رحمته الله - بحسب نقل لا يتمتع بدقة كبيرة - أنه قال: «لقد كان محيي الدين قريباً جداً من التشيع»^(١٧). فقد كان لمسألة التشيع في الصدر الأول والأزمنة السابقة صورة أخرى، حيث كان أغلب العلماء والعرفاء هم من الشيعة في

واقع الأمر، ولكثهم كانوا يضطرون إلى إخفاء ذلك بداعي التقية، وكانوا يسعون إلى كتمان تلك الحقيقة بما لا يصطدم مع الموانع الخارجية، فكانوا لذلك يتسترّون على عقيدتهم ولا يشيعونها، إلا من خلال الرموز والإشارات والكنائيات^(١٨).

ويمكن لبيان الشيخ الشهيد مرتضى مطهري رحمته الله في هذا الشأن أن يفسّر هذا الكلام من العلامة الطباطبائي؛ إذ يقول: «إن من بين أهل السنّة هناك طبقة من الصوفية هي وحدها التي تقبل بهذا المفهوم [الحجّة والإنسان الكامل]، ولكن بألفاظ أخرى. ومن هنا نرى أن الصوفية من أهل السنّة، رغم انتمائهم إلى التسنن^(١٩)، يؤمنون بمسألة الإمامة في بعض كلماتهم، على نحو إيمان الشيعة بها. لقد كان محيي الدين بن عربي أندلسياً، والأندلس من الأراضي التي يغلب على أهلها طابع التسنن، بل كانوا من المعاندين للتشيع، وتفوح منهم رائحة النّصّب. ويعود السبب في ذلك إلى أن الأندلس قد فتحت أوّل الأمر على يد الأمويين، واستمرّت خلافة الأمويين عليها بعد ذلك لفترات طويلة. وقد عرف الأمويون بعدائهم لأهل البيت، ولذلك كان عموم علماء أهل السنّة المعروفون بالنصب من الأندلسيين. وربما لا نرى شيعة في الأندلس. وإذا كان هناك في الأندلس بعض الشيعة فهم مثل الكبريت الأحمر. لقد كان محيي الدين أندلسياً، ولكنّه حيث كان يتّصف بالذائقة العرفانية، واعتقاده باستحالة أن تخلو الأرض من الوليّ والحجّة، فقد ذهب في هذا الشأن إلى ما يذهب إليه الشيعة، ويأتي على ذكر أسماء الأئمة عليهم السلام، وصولاً إلى الحجّة المنتظر، ويدّعي أنه قد التقى محمد بن الحسن العسكري بعد سنة ستّمائة [لهجرة] في موضع كذا. وبطبيعة الحال فإن بعض كلماته [الأخرى] تناقض هذا الكلام، وتثبت أنه سنّي متعصّب [لمذهب التسنن]. إلّا أن ذوقه العرفاني - في الوقت نفسه - كان يدعوه إلى القول بأن الأرض لا تخلو من الوليّ، على حدّ تعبيره (والحجّة، كما يقول أئمتنا)، بل كان يدّعي المشاهدة، حيث يقول: لقد التقيت الإمام محمد بن الحسن العسكري، الذي تجاوز عمره القرن الثالث، ويعيش متخفياً^(٢٠).

وفي تأييد كلام الشهيد مرتضى مطهري رحمته الله، القائل بأن محيي الدين بن عربي قد أخذ مذهبه - بطبيعة الحال - من بيئته الجغرافية في الأندلس، يجب القول: إن

الأندلس الإسلامية التي حضنت ابن عربي (١٢٤٠م) ضمن رياض العرفان الإسلامي، قد تحولت سنة ١٤٩٢م إلى إسبانيا المسيحية، ولم تعد تحتضن العرفاء المسلمين. ومنذ ذلك التاريخ أخذت تلك الأصقاع تشهد نشوء العرفان المسيحي، وكان «إغناطيوس دي لويولا» (١٥٥٦م)^(٢١) واحداً من هؤلاء العرفاء. ومن البديهي أن إسبانيا لو أضحت يوماً ما أرضاً وتنيّة فإنها ستتج - لا محالة - عرفاناً وتنيّاً^(٢٢).

الرجبيون —

لقد ذكر محيي الدين بن عربي بشأن بعض «الرجبيين»، تقريراً، حيث صور في مكاشفاته «الرافضة» على هيئة الخنازير، فأثار بذلك حفيظة الشيعة، وأخذ المخالفون لابن عربي من الشيعة ينتقدونه على ذلك في مؤلفاتهم بشدة. وإليك نصّ تقرير ابن عربي في هذا الشأن:

«ومنهم - رضي الله عنهم - الرجبيون. وهم أربعون نفساً في كلّ زمان، لا يزيديون ولا ينقصون. وهم رجالٌ حالهم القيام بعظمة الله. وهم من الأفراد. وهم أرباب القول الثقيل من قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَأْلُفِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (المزمل: ٥). وسُمُّوا (رجبيون)؛ لأن حال هذا المقام لا يكون لهم إلّا في شهر رجب، من أول استهلال هلاله إلى انفصاله، ثم يفقدون ذلك الحال من أنفسهم، فلا يجدونه إلى دخول رجب من السنة الآتية. وقليلٌ من يعرفهم من أهل هذا الطريق. وهم متفرّقون في البلاد، ويعرف بعضهم بعضاً؛ منهم من يكون باليمن وبالشام وبديار بكر، لقيت واحداً منهم بـ «دُنيسير» - من ديار بكر - ما رأيتُ منهم غيره، وكنتُ بالأشواق إلى رؤيتهم؛ ومنهم من يبقى عليه في سائر السنة أمراً مما كان يكشف به في حاله في رجب؛ ومنهم من لا يبقى عليه شيء من ذلك، وكان هذا الذي رأيته قد أبقى عليه كشف الروافض من أهل الشيعة سائر السنة، فكان يراهم خنازير، فيأتي الرجل المستور الذي لا يعرف منه هذا المذهب قطّ، وهو في نفسه مؤمن به يدين به ربّه، فإذا مرّ عليه يراه في صورة خنزير، فيستدعيه ويقول له: تَبُّ إلى الله، فإنك شيعيٌّ رافضيٌّ، فيبقى الآخر متعجباً من ذلك، فإن تاب وصدق في توبته رآه إنساناً، وإن قال له بلسانه: تَبُّ وهو يضمّر مذهبه لا يزال

يراه خنزيراً، فيقول له: كذبتَ في قولك: «تَبْتُ»، وإذا صدق يقول له: صدقتَ، فيعرف ذلك الرجل صدقه في كشفه، فيرجع عن مذهبه ذلك الرافضي. ولقد جرى لهذا مثل هذا مع رجلين عاقلين من أهل العدالة من الشافعية، ما عرف منهما قطُّ التشيع، ولم يكونوا من بيت التشيع، أذاهما إليه نظرهما، وكانا متمكنين من عقولهما، فلم يظهر ذلك، وأصرّا عليه - بينهما وبين الله -، فكانا يعتقدان السوء في أبي بكر وعمر ويتغالون في عليٍّ، فلما مرّا به، ودخلا عليه، أمر بإخراجهما من عنده، فإن الله كشف له عن بواطنهما في صورة خنازير، وهي العلامة التي جعل الله له في أهل هذا المذهب، وكانا قد علما من نفوسهما أن أحداً من أهل الأرض ما اطلع على حالهما، وكانا شاهدين عدلين مشهورين بالسنة، فقالا له في ذلك، فقال: أراكما خنزيرين، وهي علامة بيني وبين الله في مَنْ كان مذهبه هذا، فأضمرّا التوبة في نفوسهما، فقال لهما: إنكما الساعة قد رجعتما عن ذلك المذهب، فإني أراكما إنسانين، فتعجّبا من ذلك، وتابا إلى الله...»^(٢٣).

وهذا نصٌ واضح وصريح. بيّد أن بعض الشيعة من أنصار ابن عربي شكّكوا في صحّته سنداً ودلالة، وقالوا:

١. لقد مدح ابن عربي أهل البيت (عليهم السلام) كثيراً. وعليه يستحيل أن يجري على لسانه مثل هذا الكلام بحق شيعة أهل البيت (عليهم السلام).

والجواب عن ذلك: إن أهل السنة يفصلون بين الشيعة وأهل البيت (عليهم السلام)؛ فهم يثنون على أهل البيت (عليهم السلام)؛ وفي الوقت نفسه يعتبرون الشيعة رافضةً، وينتقدونهم^(٢٤).

٢. إن مؤلفات ابن عربي لم تخلُ من التحريف، وإنّ هذا النصّ هو من إضافات الآخرين.

والجواب عن ذلك: إن هذا النصّ موجودٌ في طبعة «الفتوحات المكية» التي حقّقها الدكتور عثمان يحيى والدكتور إبراهيم مذكور على مخطوطةٍ بخطّ المؤلف، فلا مورد للشكّ من هذه الناحية.

٣. إن المراد من «رافضة الشيعة» في هذا النصّ هم الخوارج، دون الشيعة. وجوابه: إن النصّ المتقدم يعتبر أن «الرافضة من الشيعة» هم المخالفون

للشيخين، والغلاة في حبهم للإمام عليّ عليه السلام. وهذا لا ينطبق على الخوارج. ثم إن مفردة «الرافضي» ذات المدلول السلبيّ قد شاع إطلاقها على الشيعة منذ عصر الأئمة الأطهار عليهم السلام، ولذلك ورد باب في بحار الأنوار عنوانه: «باب فضل الرافضة، ومدح التسمية بها»^(٢٥).

ثم إن الإمام الخميني عليه السلام، في معرض دفاعه عن حياض الشيعة، لم يتمسك بمثل هذه الأمور الضعيفة، وبيّن المسألة على النحو التالي: «قد يشاهد السالك المرتاض نفسه وعينه الثابتة في مرآة المشاهد؛ لصفاء عين المشاهد، كروية بعض المرتاضين من العامة الرافضة بصورة الخنزير بخياله، وهذا ليس مشاهدة الرافضة كذا، بل لصفاء مرآة الرافضي رأى المرتاض نفسه التي هي على صورة الخنزير فيها، فتوهّم أنّه رأى الرافضي، وما رأى إلا نفسه»^(٢٦).

الشيعة الإمامية في كلام ابن عربي —

إن التعليقات السطحية الصادرة من بعض الموافقين والمخالفين لابن عربي في مسألة «الرجبيون» تعكس أن أحكامهم قد صدرت منهم دون الرجوع المباشر إلى نصّ العبارة الواردة في كتاب «الفتوحات المكية»، ولذلك لم يطلّوا على الاستناد القطعي لذلك الكتاب إلى مؤلفه وكونه بخطّ يده^(٢٧). وعليه لا غرابة في أن يغيب عن أنظارهم النصّ التالي في الفتوحات بشأن الشيعة الإمامية، ولا يشيرون إليه في مؤلفاتهم. وهذا النصّ بدوّره يؤيد رؤية الشيخ الشهيد مرتضى مطهري عليه السلام بشأن مذهب محيي الدين بن عربي؛ إذ يقول: «وأكثر ما ظهر ذلك في الشيعة - ولا سيما في الإمامية منهم -، فدخلت عليهم شياطين الجنّ أولاً بحبّ أهل البيت، وإفراغ الحبّ فيهم، ورأوا أنّ ذلك من أسنى القُرْبَات إلى الله، وكذلك هو لو وقفوا ولا يزيدون عليه، إلاّ أنهم تعدّوا من حبّ أهل البيت إلى طريقين:

منهم من تعدّى إلى بغض الصحابة وسبهم، حيث لم يقدّموهم، وتخيّلوا أن أهل البيت أولى بهذه المناصب الدنيوية، فكان منهم ما قد عرف واستفاض. وطائفة زادت إلى سبّ الصحابة القدح في رسول الله ﷺ، وفي جبريل عليه السلام، وفي

الله - جلّ جلاله -، حيث لم ينصّوا على رتبته وتقدّمهم في الخلافة للناس، حتّى أنشد بعضهم: «ما كان من بعث الأمين أميناً!»^(٢٨) وهذا كله واقع من أصل صحيح، وهو حبّ أهل البيت، أنتج - في نظرهم - فاسداً؛ فضلّوا وأضلّوا، فانظر ما أدّى إليه الغلوّ في الدين، أخرجهم عن الحدّ، فانعكس أمرهم إلى الضدّ...»^(٢٨).

المتوكّل أحد الأقطاب! -

من بين الأمور التي يأخذها الشيعة المخالفون لابن عربي، وينتقدونه عليها، وصفه المتوكّل الخليفة العباسي بأنه قطب من الأقطاب؛ إذ يقول: «ومنهم من يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة - كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام -، كأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ والحسن ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكّل؛ ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصّة، ولا حكم له في الظاهر، كأحمد بن هارون الرشيد السبتي وكأبي يزيد البسطامي، وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر»^(٢٩).

هذا، في حين أن المتوكّل العباسي كان ناصبياً بشهادة التاريخ، قد سعى في فتح مجرى الفرات على الضريح الطاهر لسيد الشهداء عليه السلام؛ ليعفي بذلك أثره، ويمحو ذكره^(٣٠).

إن إدراج اسم المتوكّل ضمن قائمة الخلفاء الراشدين والصالحين يأتي من أنه خالف مذهب الاعتزال، وقام بدعم مذهب أهل الحديث، حتّى لقب بـ «محيي السنّة». إن علماء أهل السنّة ينظرون إلى المتوكّل من هذه الزاوية، ولا ينظرون بعد ذلك إلى موقفه من زيارة قبر سيد الشهداء عليه السلام، وسعيه إلى إعفاء مرقده الطاهر ومحو آثاره، بل ربما اعتبروا ذلك من فضائله ومحاسن أعماله. وعليه من الطبيعي أن ينظر محيي الدين بن عربي (السنّي) إلى المتوكّل العباسي بوصفه محيي السنّة، ويرى له هذه المنزلة الرفيعة، ويعتبره لذلك قطباً من الأقطاب. وهذا يؤيّد رأي الشيخ الشهيد مرتضى مطهريّ رحمته الله بشأن مذهب محيي الدين بن عربي.

٣. تراث ابن عربي —

قال الشيخ الشهيد مرتضى مطهري رحمته الله بشأن تراث ابن عربي: «بلغت مؤلفات محيي الدين بن عربي أكثر من مئتي كتاب، وقد تمّ طبع الكثير منها، وربما طُبعت جميع كتبه الموجودة نسخها، والتي يبلغ عددها حوالي ثلاثين كتاباً، أهمّها: «الفتوحات المكية»، وهو كتابٌ كبير جداً، بل هو في الواقع دائرة معارف في العرفان؛ وكتاب «فصوص الحكم»، وهو برغم صغر حجمه من أدقّ النصوص العرفانية وأعمقها، وقد كتبت عليه شروح كثيرة، وربما لم يفهمه سوى شخص أو شخصين في كلّ عصر»^(٣١).

ادعاء الكشف والشهود —

يعمد الشيخ الأكبر في بداية كلّ من: «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم» إلى إثبات حجّة كلامه من خلال إسناده إلى رؤيته رسول الله ﷺ في المنام. وإن أتباعه يعتبرون هذه المنامات كشفاً وشهوداً، ومن هنا فإن داوود القيصري - شارح فصوص الحكم - في بحث إيمان فرعون يُلجم لسان كلّ معترضٍ بقوله: «فلا ينكر على الشيخ ما قاله مع أنه مأمورٌ بهذا القول؛ إذ جميع ما في الكتاب مسطورٌ بأمر الرسول ﷺ، فهو معذورٌ. كما أن المنكر المغرور معذورٌ»^(٣٢).

كما ذهب مؤيد الدين الجندي - أوّل شارح لكامل الفصوص - إلى القول بعصمة محيي الدين بن عربي. وعمد العلامة السيد جلال الدين الأشتياني إلى ردّ هذا الادعاء في الهامش، قائلاً: «وأما الشيخ الأكبر - مع جلالة قدره، وعلو مقامه - ليس من المعصومين؛ لكثرة وجود الهفوات في فتوحاته وغيرها من آثاره، كما لا يخفى على أحدٍ، وهو قد عدّ جماعةً من الفسقة في زمرة الأقطاب، كالمتموكل وغيره من الفجّار»^(٣٣).

كما ذهب الإمام الخميني رحمته الله إلى القول بتفاهة بعض كشوفات ابن عربي، وطعن فيها بقوله: «إلا أن كشف الشيخ يقتضي أن يكون داوود، بل [جميع] الأنبياء المرسلون، مخطئين في أحكامهم، وقوم نوح وسائر الكفار، كفرعون، عرفاء

شامخين»^(٣٤).

ثم إن نفس محيي الدين بن عربي يقول في الباب رقم (٣٠١) من (الفتوحات المكية): «وإذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء كان الرجوع إلى كشف الأنبياء ﷺ».

وعلى كل حال فإن لابن عربي مدّعيات طويلة وعريضة. فعلى سبيل المثال: نجده في الباب (٥٥٥) من (الفتوحات المكية) يدّعي أنه يعلم أسماء وخصائص جميع الأقطاب الذين سيأتون في المستقبل إلى يوم القيامة. ولكنه يحجم عن ذكر هذه الأسماء وتلك الخصائص في كتابه؛ حفاظاً على خصوصيات أصحابها؛ وإشفاقاً على سائر المسلمين. وإليك نصُّ كلامه في هذا الشأن:

«اعلم - وفقنا الله وإياك - أن الكتب الموضوعة لا تبرح إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وفي كل زمان لا بُدَّ من وقوف أهل ذلك الزمان عليها، ولا بُدَّ في كل زمان من وجود قطبي، عليه يكون مدار ذلك الزمان، فإذا سَمِينَاهُ وَعَيْنَاهُ قد يكون أهل زمانه يعرفونه بالاسم والعين، ولا يعرفون رتبته، فإن الولاية أخفاها الله في خلقه، وربما لا يكون عندهم في نفوسهم ذلك القطب بتلك المنزلة التي هو عليها في نفس الأمر، فإذا سمعوا في كتابي هذا بذكره أدّاهم إلى الوقوع فيه، فينزع الله نور الإيمان من قلوبهم - كما قال رُويم -، وأكون أنا السبب في مَقْتِ الله إِيَّاهم، فتركتُ ذلك؛ شفقةً مني على أمة محمد ﷺ. وما أنا في قلوب الناس، ولا في نفس الأمر، ولا عند نفسي، بمنزلة الرسول، يجب الإيمان بي عليهم، وبما جئت به، ولا كلّفني الله إظهار مثل هذا، فأكون عاصياً بتركه»^(٣٥).

وقال العالم الكبير الملائم محسن الفيض الكاشاني رحمه الله^(٣٦)، في ردِّ مدّعيات محيي الدين بن عربي: «هذا شيخهم الأكبر محيي الدين بن عربي، وهو من أئمة صوفيّتهم، ومن رؤساء أهل معرفتهم، يقول في فتوحاته: «إني لم أسأل الله أن يعرفني إمام زمان، ولو كنتُ سألتُهُ لعرفني». فاعتبروا يا أولي الأبصار. فإنه لما استغنى عن هذه المعرفة مع سماعه حديث: «مَنْ مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية»، المشهور بين العلماء كافة، خذله الله وتركه ونفسه، فاستهوته الشياطين في أرض

العلوم حَيْرَان، فصار مع وفور علمه ودقّة نظره وسيره في أرض الحقائق وفهمه للأسرار والدقائق لم يستقيم في شيء من علوم الشرائع، ولم يعرض على حدودها بضرسٍ قاطع. وفي كلماته من مخالفات الشرع الفاضحة ومناقضات العقل الواضحة ما يضحك منه الصبيان، وتستهزئ به النسوان، كما لا يخفى على مَنْ تتبّع تصانيفه، ولا سيّما الفتوحات، خصوصاً ما ذكره في أبواب أسرار العبادات. ثم مع دعاويه الطويلة العريضة في معرفة الله، ومشاهدة المعبود وملازمته في عين الشهود، وتطوافه بالعرش المجيد، وفناه في التوحيد، تراه ذا شطح وطامّات وصلف ورعونات وتخليط ومناقضات تجمع الأضداد، وحيرة محيرة تقطع الأكباد. ويأتي تارة بكلام ذي ثبات وثبوت، وأخرى بما هو أوهن من بيت العنكبوت. وفي كتبه وتصانيفه من سوء أدبه مع الله سبحانه في الأقوال ما لا يرضى به مسلمٌ بحال^(٣٧).

وقد أشار العلامة المجلسي^{رحمته الله} إلى ضرورة أن يكون للإنسان ملجأ في يوم القيامة، معترضاً على كشف وشهود محيي الدين بن عربي، قائلاً: «أو تلجأ إلى محيي الدين، وقد سمعت خزعبلاته في أوّل الكتاب وآخره، والقائل: إن جمعاً من أولياء الله يروون الرافضة على صور الخنازير. والقائل: إني لما عرجت رأيت رتبة عليّ أقلّ من رتبة أبي بكر وعثمان، ورأيت أبا بكر في العرش، فلما رجعت قلت لعليّ: كيف كنت تدّعي في الدنيا أنك أفضل منهم، ورأيتك الآن في أدنى المراتب»^(٣٨).

ابن عربي والمولوي —

لقد اعتبر الشيخ الشهيد مرتضى مطهري^{رحمته الله} المولوي «متأثراً إلى حد كبير» بابن عربي. وقال بشأن المثوي: «إن المثوي في الأساس يدور حول محور وحدة الوجود، التي صدع بها الشيخ محيي الدين بن عربي»^(٣٩).

وفي هذا المورد نذكر بمسألة، وهي أن محيي الدين بن عربي قد سعى في الفصّ الموسوي من كتاب (فصوص الحكم) - من خلال الاستناد إلى بعض الآيات القرآنية - إلى تبرير توبة وإيمان فرعون أثناء غرقه. وبطبيعة الحال فإنه قد ذهب في الباب الرابع والستين من (الفتوحات المكيّة)^(٤٠) إلى القول بخلود فرعون في النار؛

بسبب ادّعاءه الألوهية. لقد اعترض المخالفون لابن عربي على ادّعاءه قبول توبة وإيمان فرعون بشدّة، واثبتوا مخالفة هذا الادّعاء لصريح القرآن الكريم، ولكن لم تتضح الغاية من ذهاب ابن عربي إلى مثل هذا الادّعاء. إن العرفان لا شأن له بظواهر الأمور، ويمكن لوحدة الوجود أن تجمع بين كفر وعناد فرعون وبين عبوديته وتسليمه (وهذا هو مكنم اللطف في ذلك). وهذا ما ذهب إليه المولوي جلال الدين الرومي، إذ يقول ما مضمونه باللغة العربية: عندما تتكثر الألوان في الأشياء تقوم الحرب بين موسى ونفسه، وعندما يفقد الشيطان لونيّهما سيّتحدان في الشاكلة، ويسود السلام بين موسى وعدوّه^(٤١).

أجل، لقد تنزّل ابن عربي في هذا الموضوع من مستوى العارف إلى مستوى المتكلّم. ويا حبذا لو أمكن لابن عربي أن يستفيد من المولوي، كما استفاد المولوي من ابن عربي! إلا أن هذا لم يكن ممكناً؛ لأن المولوي قد تحدّث باللغة الفارسية، ثم إنه جاء إلى هذه الدنيا بعد وفاة محيي الدين بسنوات.

توظيف علم الحروف —

كما عمد محيي الدين بن عربي من أجل نشر أفكاره العرفانية إلى توظيف حتى علم الحروف أيضاً، وقد عرضها بتفخيم. فنراه في (الفتوحات المكيّة)^(٤٢) - على سبيل المثال - ينسب الأبجدية المشرقية^(٤٣) إلى «أهل الأنوار» (= أهل المشرق)، والأبجدية المغربية إلى نفسه و«أهل الأسرار»^(٤٤). وقد تحدّث عن فضائل كل واحد من حروف المعجم، شعراً ونثراً.

وبالإضافة إلى الخصائص العدديّة للحروف، هناك عناية من ابن عربي بسائر الجوانب الأخرى في الحروف أيضاً. فهو - على سبيل المثال - يرى في الحروف المنفصلة لكلمة «داوود»، وعدم اتصالها ببعضها أوّل نعمة يمنّ بها الله سبحانه وتعالى على هذا النبي؛ إذ يقول: «فأول نعمة أنعم الله بها على داوود عليه السلام أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال، فقطعه عن العالم بذلك؛ إخباراً لنا عنه بمجرد هذا الاسم، وهي: الدال، والألف، والواو. وسمّى الله محمداً ﷺ بحروف الاتصال والانفصال، فوصله به

لأي بالحقّ، وفصله عن العالم، فجمع له بين الحالتين في اسمه، كما جمع لداوود بين الحالين من طريق المعنى، ولم يجعل ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصاً لمحمد على داوود - صلوات الله عليهما -، أعني التنبيه عليه باسمه، فتّم له [أي لمحمد ﷺ] الأمر من جميع جهاته، وكذلك في اسمه أحمد، فهذا من حكمة الله^(٤٥).

وبالتالي فإنه يقترح في الفصّ الموسوي أن تؤخذ كلمة «مسجون» في الآية ٢٩ من سورة الشعراء لا من مادة «سجن»، بل من مادة «جن» (بمعنى «ستر»)، واعتبار السين فيها حرفاً زائداً.

وهذه نماذج من بين أكثر الكلمات التي قالها محيي الدين بن عربي انحطاطاً وتفاهة، على حدّ تعبير الشيخ الشهيد مرتضى مطهري.

الهوامش

- (١) مقطع من رسالة الإمام الخميني إلى غورباتشوف.
- (٢) مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة ٩: ١٩٢ (مصدر فارسي).
- (٣) مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية (قسم الكلام والعرفان والحكمة المتعالية): ٩٠ - ٩١، تعريب: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، ط ٥، قم، ١٤١٣ هـ - ٢٠١٠ م.
- (٤) المراد هو عبد القاهر الجرجاني، وقد ورد في الأصل (عبد القادر) سهواً.
- (٥) انظر: تماشه راز: ٥٥ - ٥٧، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٥٩ هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٦) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٩: ٢١٦ (مصدر فارسي).
- (٧) انظر: المصدر السابق ٥: ١٤٩.
- (٨) المصدر السابق ٩: ١٩٣.
- (٩) المصدر السابق ٩: ٦١.
- (١٠) المصدر السابق ٩: ١٩٤.
- (١١) جاء في بداية كتاب (معاد جسماني در حكمت متعالية): ٥، قم، انتشارات دليل ما، ١٣٨١ هـ.ش، التعبير ب (إهداء إلى صدر المتألهين الشيرازي، الفيلسوف الكبير والتفكيكي القدير) (مصدر فارسي).
- (١٢) انظر: محمد رضا الحكيمي، عقل سرخ: ٤٢٥ - ٤٢٦، ٤٢٨، انتشارات دليل ما، قم، ١٣٨٣ هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٣) انظر: محمد رضا الحكيمي، مكتب تفكيك: ١٠٤، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش؛ متأله قرآني، مقدّمة الأستاذ: ٧٦، انتشارات دليل ما، قم، ١٣٨٢ هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٤) انظر: اجتهاد وتقليد در فلسفه: ٢٢١، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، ١٣٧٨ هـ.ش؛ معاد

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

جسماني در حكمت متعالية: ٢٢٤؛ مكتب تفكيك: ١٠٣ - ١٠٤؛ مثاله قرآني: ٧٦؛ عقل سرخ: ٧٤ (مصادر فارسية).

(١٥) عند مراجعة مصدر هذا الكلام يتضح أن العلامة قد ذكر هذا الموضوع على شكل سؤال، وفي فضاء وأوضاع وأجواء المدرسة: (دار الحديث ذات يوم مع أستاذنا الأكرم العلامة الطباطبائي - قدس الله نفسه - حول هذا الموضوع، حتى طال النقاش والجدل؛ إذ كان سماحته يقول: كيف يمكن اعتبار محيي الدين [بن عربي] من أهل الطريقة، وهو يعتبر المتوكل من أولياء الله؟! فقلتُ له: لو ثبت أنه قال مثل هذا الكلام، وأن كلامه لم يطله التحريف - كما يدعي الشعراني؛ إذ يقول: لقد تعرض كتاب (الفتوحات) لابن عربي إلى الكثير من التحريفات، مع اعتقادنا بأنه رجل منصف، إذا انكشف له الحق لا ينكره..، عندها يجب اعتباره في ما يتعلق بهذا النوع من العبارات في زمرة المستضعفين! فابتسم سماحته باستغراب، وقال: وهل يمكن عدّ محيي الدين ضمن المستضعفين؟! فقلتُ: وأيّ ضمير في ذلك...؟). السيد محمد حسين الطهراني، روح مجرد: ٤١١، انتشارات حكمت، طهران، ١٤١٤هـ.

(١٦) مهر تابان: ١٧٣، انتشارات باقر العلوم (مصدر فارسي).

(١٧) في ما يتعلق بتشييع محيي الدين بن عربي ذكر الملا محمد صالح الخليلي - في مقدمته على كتاب (مناقب محيي الدين)، الذي قام بشرحه - الكثير من الأدلة حول تشييعه.

(١٨) مهر تابان: ١٧٣، انتشارات باقر العلوم (مصدر فارسي).

(١٩) جاء في الأصل كلمة (متصوفة)، بدلاً من (التسني) سهواً.

(٢٠) مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٤: ٩٤٤. يمكن لهذا البيان الكامل بشأن مذهب محيي الدين بن عربي أن يكون ناظراً إلى الكلام المعروف للشيخ البهائي في كتابه (الأربعون)، ذيل الحديث رقم ٣٦.

(٢١) إغناطيوس دي لويولا (١٤٩١ - ١٥٥٦م): فارس إسباني من أسرة نبيلة باسكية، تنسك وتكهن ليصبح عالماً لاهوتياً، ثم أسس اليسوعية وأصبح أول قائد لها. (المعرب).

(٢٢) بشأن (العارف الوثني) في كلام العلامة الطباطبائي انظر: مجلة هفت آسمان، العدد ٢٢: ٧٩ (مصدر فارسي).

(٢٣) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية ١١: ٢٨٥ - ٢٨٨، طبعة عثمان يحيى وإبراهيم مذكور.

(٢٤) إن فرية أن الرافضة يمسخون في قبورهم خنازير كانت شائعة بين أهل السنة قبل عصر محيي الدين بن عربي. وقد سبق للغزالي أن أشار إليها بوصفها شائعة لا أساس لها من الصحة قبل ابن عربي بقرن من الزمن. (انظر: مقالتنا في مجلة هفت آسمان، العدد ١٥).

وفي إشاعة أخرى: إن الرافضي إذا أشرف على الموت يقلب الله صورة وجهه وجه خنزير، فلا يموت إلا إذا مسخ وجهه وجه خنزير، ويكون ذلك علامة على أنه مات على الرفض، فيستبشرون بذلك الروافض، وإن لم يقلب وجهه عند الموت يحزنون، ويقولون: إنه مات سنيّاً. (انظر: الأميني، الغدير ٧: ٢٥٦، طهران، ١٣٧٢هـ).

(٢٥) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ٩٦ - ٩٨.

(٢٦) روح الله الموسوي الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس: ٢٢١، مؤسسة پاسدار إسلام، قم، ١٤٠٦هـ.

(٢٧) وقد تسلل هذا الأمر من كتاب (مستدرك الوسائل) ٣: ٤٢٢، لمؤلفه الميرزا حسين النوري،

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ.

طهران، ١٣٢١هـ.ش، إلى الكتب والمؤلفات اللاحقة، حيث نقل قضية الرجبين من كتاب (محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار)، تأليف: محيي الدين بن عربي. والعجيب في البين أننا بعد مراجعة كتاب محاضرة الأبرار: ٢٩٥ - ٢٩٦، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ، نجد الرجبين يشاهدون الروافض على (هيئة الكلاب)، وقد وردت (هيئة الخنازير) في الفتوحات المكية. ولا يمكن العثور على مفردة (المرتاض) و(الارتياض) في أي واحد من هذين المصدرين، وإنما هما من إضافات (مستدرك الوسائل)، ومنه تسللت إلى المؤلفات اللاحقة.

(٢٨) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية ٤: ٢٨٠ - ٢٨١، طبعة عثمان يحيى وإبراهيم مذكور.

(٢٩) المصدر السابق ١١: ٢٧٥.

(٣٠) أما مسألة قطع أيدي زوار الإمام الحسين عليه السلام، والتي تنسب إلى المتوكل فهي مجرد إشاعة لا يؤيدها التاريخ، ولم يكن يجوز للشيعة من الناحية الفقهية أن يستجيبوا لهذه السياسة؛ لمجرد الزيارة أو من أجل أي عبادة أخرى.

(٣١) مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية (قسم الكلام والعرفان والحكمة المتعالية): ٩١، تعريب: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، طه، ٥، قم، ١٤١٣هـ - ٢٠١٠م.

(٣٢) شرح القيصري على فصوص الحكم: ٤٥٣، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٣هـ.ش.

(٣٣) انظر: مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم: ١١٤، انتشارات دانشگاه مشهد.

(٣٤) روح الله الموسوي الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس: ١٩٥.

(٣٥) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار الملكية والمالكية ٦: ٣٩٧.

(٣٦) إن الملا محسن الفيض الكاشاني هو صهر وتلميذ صدر المتألهين، وقد تقدم بيان تعلقه بمحيي الدين بن عربي في كلام الشيخ الشهيد مرتضى مطهري.

(٣٧) الملا محسن الفيض الكاشاني، بشارة الشيعة: ١٥٠، طهران، ١٣١١هـ.ش.

(٣٨) محمد باقر المجلسي، عين الحياة: ٦٤٧، مؤسسة مطبوعاتي أمير كبير.

(٣٩) مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٩: ٦١.

(٤٠) انظر: الفتوحات المكية ٤: ٣٩٣، طبعة عثمان يحيى وإبراهيم مذكور.

(٤١) المثوي، الكتاب الأول، البيتان رقم ٢٤٦٧ - ٢٤٦٨. وقد ورد البيت الثاني في طبعة نيكلسون بصيغة أخرى.

(٤٢) انظر: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية ١: ٢٩٥ - ٣٦١ (الباب الثاني).

(٤٣) إن الأبجدية المعروفة هي الأبجدية المشرقية، ولكن هناك أبجدية مغربية أيضاً، وهي تنتمي إلى الأندلس ومراكش. وفي هذه الأبجدية المغربية نجد ترتيب (صعفض، قرست، ثخذ، ظغش)، بدلاً من (صعفض، قرشت، ثخذ، ضظغ). وعلى أساس ذلك فإن الأعداد من ٦٠ إلى ١٠٠ تختلف في بعض المواضع عن الأبجدية المشرقية. انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٠: ١٦٤. وقد أثرت الأبجدية المغربية على ترتيب الأبجدية المتعارفة (أ، ب، ت، ث) في تلك الأصقاع أيضاً.

(٤٤) لأن الأبجدية المغربية بمنزلة السر، وقلما يكون هناك من أطلع عليها.

(٤٥) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، الفص الداودي. وانظر أيضاً: الفتوحات المكية ١: ١١٠ - ١١١، في ما يتعلق بأهمية الحروف المنفصلة (أ، و، ز، ر، د، ذ).

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

ميتافيزيقا التقدم في العالم العربي^(١)

قراءة في كتاب

د. السيد حسن إسلامي^(*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر

الماضي سراج المستقبل —

إن هذا الكتاب في طبعته الثالثة المزينة والمنقحة هو ثمرة سنين من التأمل، ودراسة امتدت لسنة كاملة، قام بها الدكتور فهمي جدعان، الأستاذ في جامعة الأردن. ولد الدكتور فهمي جدعان سنة ١٩٤٠م، في بلدة عين غزال، وحاز على شهادة الدكتوراه في الآداب من جامعة السوربون في فرنسا. ثم درس الفلسفة والفكر العربي بعد ذلك في جامعة الأردن، وشغل كرسي الحضارة العربية في جامعة السوربون الحديثة. له الكثير من المؤلفات باللغتين العربية والفرنسية، ومن بينها: فلسفة السجستاني، والتأثير الرواقي في الفكر الإسلامي، والظروف الاجتماعية - الثقافية في الفلسفة الإسلامية، ومنزلة الملائكة في اللاهوت المعرفي الإسلامي، والوحي والإلهام في الإسلام، والمحنة (بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام)، وفي الخلاص النهائي (مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين). يُعدّ الدكتور فهمي جدعان واحداً من المفكرين المسلمين المرموقين، حيث يسعى إلى تقديم فهم وتصوّر واضح ودقيق عن الوضع والواقع الفكري والعملية للمسلمين، وأن يبحث عن حلول للخروج من المنعطفات في ضوء التقاليد الدينية والنظرية للمسلمين^(٢).

(*) باحث بارز في الحوزة والجامعة.

ومن بين مؤلفاته العديدة يتمنّع كتابه «أسس التقدم عند مفكرّي الإسلام في العالم العربي الحديث» بطبيعة وغايات خاصّة. فقد صدر هذا الكتاب بعد سنوات من التأمل النظري والتحدّي الفكري سنة ١٩٧٩م، بالتزامن مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران. وقد صدرت الطبعة الثانية المنقّحة لهذا الكتاب بعد ذلك بعهود من الزمن، وقد أشار في مقدّمة هذه الطبعة إلى أصداء هذا الكتاب، وكانت له في الوقت نفسه إطلالة مقتضبة على الثورة الإسلامية الإيرانية. وأما الطبعة الثالثة والمزيدة فقد صدرت بعد ثلاثة عقود من انتصار الثورة الإسلامية، وقد تعرّض المؤلف في مقدّمة هذه الطبعة إلى إيران ووقائعها، ولا سيّما أحداث ما بعد انتخابات عام ١٣٨٨هـ.ش، وأثار بعض الأمور التي تدعو إلى التأمل. وعلى الرغم من ذلك لا نجد في هذا الكتاب بحثاً عن إيران ومفكرّيها، وليس هناك من ذكر للحركة الدستورية وثورة المشروطة أبداً. إلّا أن هذا الأمر لا يقلل من أهميّة هذا الكتاب؛ لأن محوره الرئيس يدور حول تخلف المسلمين في العالم المعاصر، والحلول المقدّمة من قبل مختلف العلماء للتغلب على هذه الأزمة. إن الجامعة التي يتمنّع بها الكاتب، ورؤيته الثاقبة، ولغته الأكاديمية، وذهنيته المنهجية، قد تضافرت لتجعل من هذا الكتاب مصدراً ومرجعاً استثنائياً في مجال بحثه، ولا يزال محتفظاً بهذا المكانة. إن التجوال بين كلمات المؤلف ودراسة الأفكار ومعرفة الطرق السالكة دون بلوغ الغايات تغنينا عن تجريب المجرب، وتضع أمامنا أفقاً أوسع لنقد الذات، من خلال التدبّر في أحوال الآخرين، والنظر في مسائلنا من خلال التمعّن في مرآة نظرائنا.

لقد عمد المؤلف في المقدّمة الأخيرة - التي أضافها إلى هذا الكتاب - إلى تبويب الطرق المقترحة من قبل المفكرّين المسلمين؛ للتغلب على الوضع الراهن في العالم الإسلامي، ضمن أربع مجموعات عامّة، حيث يؤكّد كلّ واحد منها على عنصر خاصّ للتقدم. ويمكن إجمال هذه العناصر والعوامل على النحو التالي:

١. العامل الكلامي - الاعتقادي.

٢. العامل الاجتماعي - الاقتصادي.

٣. العامل الأخلاقي.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

٤. العامل السياسي على أساس الشريعة.

وعلى الرغم من ذلك كله فإن الذين حملوا هموم إعلاء كلمة الإسلام طوال القرنين المنصرمين يختلفون بشكل جوهري من جهات متعددة عن الإسلاميين المعاصرين، ولذلك يجب عدم تقييم أدائهم على أساس سلوك السلفيين المعاصرين. والفارق الأول بينهما يكمن في أن المفكرين الطليعيين كانوا بعيدين كل البعد عن الراديكالية والانفصال عن الواقع الراهن والعودة إلى الماضي. كما أنه لم يكن من منهجهم تكفير الفرق الأخرى. والأهم من ذلك كله أنهم يتمتعون بالعقلانية والتأويل، ومن هنا كانوا يعملون على تقديم صورة عن إسلام منسجم مع العالم المعاصر ومتناغم مع العلم. في حين أن بعض السلفيين المعاصرين يقدمون صورة عن الإسلام مناهضة للعلم، بحيث تثير سخرية الآخرين. وإن أنصار هذه الصورة يعملون على الترويج لإسلام خرافي يقوم على فتاوى من قبيل: «خلق السيدة حواء من ضلع أعوج، ورضاع الكبير، وطهارة بول النبي وكل إفرازاته، والحجر الدائم على النساء»، عبر «قنوات فضائية» لا يُعرف مصدر تمويلها ودعمها. إن هذه التيارات تؤمن بمرجعية النص إيماناً مطلقاً، ولا تعمل على توظيف العقل إلا في حدود البيان الخطابي والإقناعي والجدلي. وبذلك نكون اليوم أمام رؤيتين ونسختين عن الإسلام، وهما: النسخة القائمة على المحبة والتلاحم والاعتراف بالآخر والتعاون مع المجتمع الإنساني؛ والنسخة الأخرى تقوم على الكراهية والعدوان ومحاربة العقل. وهدف هذا الكتاب هو تقرير النسخة الأولى، والتعريف بالمنظرين الذين سعوا إلى فهم الإسلام وتحديثه في ضوء هذه الرؤية.

يشتمل هذا الكتاب، بالإضافة إلى المقدمة، على ستة فصول وخاتمة، وملحق بسيرة المفكرين البارزين الذين ورد ذكرهم في هذا الكتاب. وقد رسمت المقدمة في هذا الكتاب خارطة طريق للقارئ. يذهب أكثر المحققين إلى الاعتقاد بأن بداية الصحوة الإسلامية في العالم المعاصر تعود إلى هجوم نابليون بونابرت على مصر في نهاية القرن الثامن عشر للميلاد، في حين يذهب الدكتور فهمي جدعان إلى الاعتقاد بأن الصحوة الإسلامية تعود إلى عصر ابن خلدون، ويقدم لذلك تقسيماً خاصاً عن

تاريخ الإسلام، وعلى أساس هذا التقسيم يكون الإسلام قد تجاوز حتى الآن أربع مراحل على النحو التالي:

١. مرحلة التنوير وبناء الحضارة. وهي تحتل القرون الهجرية الأربعة الأولى، وقد اقتربت بازدهار الحضارة الإسلامية بشكل كامل.

٢. مرحلة التوقف الحضاري والتوازن، حيث يتم العمل على تثبيت الوضع القائم والمحافظة عليه.

٣. مرحلة اختلال التوازن والانحطاط، حيث تبدأ هذه المرحلة مع الغزالي في القرن السادس الهجري. وفي هذه المرحلة يتوقف النشاط الاجتماعي، وتتبلور الصوفية المنعزلة عن الواقع، وتأخذ بالتوسع والانتشار، بالإضافة إلى مجموعة من الوقائع السياسية كسقوط الخلافة العباسية في بغداد، والغزو التتاري والمغولي. وقد استمرت هذه المرحلة حتى نهاية القرن الثامن الهجري.

٤. مرحلة اليقظة والنهوض، حيث تبدأ بآبن خلدون، وسعيه إلى فهم أسباب السقوط والانحطاط. وقد مثل مجهود آبن خلدون حاضنة لجميع المفكرين الذين جاؤوا بعده.

وبهذه المقدمة يتعرض الدكتور فهمي جدعان إلى تحليل آراء المفكرين الإسلاميين بشأن أسباب التخلف والانحطاط في العالم الإسلامي. والمراد من المفكرين الإسلاميين جميع الذين يطالبون بحضور فاعل للإسلام في مسرح الحياة، أيًا كانت مشاربهم ومراميمهم. وفي مقابل هؤلاء يقف المفكرون المسلمون الذين لا يحملون مثل هذه الهواجس. والنقطة الأساسية في البين هي أن التعبير بمفهوم «التقدم»، المساوق للمفردة الإنجليزية (progress)، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهومين آخرين، هما: مفهوم التطور؛ ومفهوم التغيير. أما المفهوم الأول فهو وليد الفلسفة الداروينية بصورة خاصة، وهو أيضاً ذو طابع حيادي من الناحية الأخلاقية؛ أما مفهوم «التغيير» فهو عارٍ عن كل مضمون أخلاقي. إن مفهوم التقدم قديم ومتقدم على الثورة الصناعية وأمثالها، إلا أن هذا التعبير كان له في السابق مفهوم مثالي، في حين أن له في الوقت الراهن مفهوماً عينياً، وناظراً إلى الأمور المادية، ويتم قياسه بالمقاييس الكمية، وهو

اليوم يضاهاى الجدوائية التكنولوجية.

١. التراث الفكرى -

لقد تعرّض الدكتور فهمى جدعان في الفصل الأول من هذا الكتاب، تحت عنوان: «ميثافيزيقا التقدم»، إلى بحث فكرة التقدم عند المسلمين، حيث يرى أن الإسلام على الرغم من إحيائه روح التقدم في قلوب المسلمين، إلا أن الأحداث المريعة التي أعقبت ذلك، والإخفاقات الروحية المتلاحقة التي مُني بها المسلمون، وتحول الخلافة الراشدة إلى ملكٍ عضوض سبق للإسلام أن جاء للقضاء عليه، دفع بالمسلمين نحو الوقوع في مستنقع اليأس والقنوط، حتّى أخذوا ينظرون إلى التقدم بوصفه ضرباً من الخيال، بل ذهب الأمر ببعضهم إلى إنكار إمكانية التقدم، ووضعوا على لسان رسول الله ﷺ أحاديث وروايات تحمل مضمون «خير القرون قرني». وقد ترتّب على ذلك تصوّر مفاده أن الماضي خيرٌ من المستقبل، وأن النجاة من الواقع الراهن تكمن في العودة إلى الماضي، أو انتظار ظهور المنقذ.

وإلى جانب هذه الرؤية التي هيمنت على أهل السنّة - وحتّى الشيعة الذين وجدوا الحلّ في انتظار المنقذ؛ لحلّ جميع مشاكلهم، بدلاً من العمل على تغيير الواقع بأنفسهم - قال الفلاسفة عموماً بإمكانية التقدم. بيّد أن هذه الرؤية كانت تعاني من نقصين وأفتين: الأولى أن هذه الجماعة كانت قليلة جداً، ولا تجد لأفكارها صدى مناسباً في المجتمع؛ والآفة الأخرى أن نظرتهم إلى التقدم كانت تقتصر على التنظير والتأمّل، دون أن تأخذ طريقها إلى الواقع العملي. وبطبيعة الحال كان أمثال: الفارابي وابن رشد يروّون أرسطوطاليس وأفلاطون قد ختما العلوم، وأنهما قالاً كلمة الفصل في هذا الشأن، وأن مهمّة العلماء اللاحقين تقتصر على شرح ما قاله الأوّلون. في حين أن هذا النوع من التفكير يقف إلى الضدّ من التطوّر. وفي المقابل يذهب آخرون، من أمثال: ابن سينا، إلى القول بأن هناك الكثير من الكلمات والآفاق التي لم يتمّ فتح مغاليقها. وقد سعى ابن سينا في فلسفته المشرقية إلى تجاوز مقولة المشائين، وأثبت أن الحقيقة لا تزال قابلةً للكشف والتوسعة، وأن هناك إمكانيةً لإخراجها من بين

القضبان الأرسطية والأفلاطونية. كما نرى هذه التزعة التقدّمية عند ابن زكريا الرازي أيضاً؛ بحيث إنه يرى إمكانية تقدّم الإنسان والوصول إلى الحياة العقلانية الكاملة. ومع ذلك كلّه اتّسعت رقعة الاعتقاد بإمكان التقدّم، حتّى قام ابن خلدون في مقدّمته بفلسفة هذا الأمر، وعمل على تظهيره على شكل غياب «العصبية»، بوصفها أمراً ضرورياً في عملية التقدّم.

٢. الحقيقة والتاريخ —

بعد هذه المقدّمات ينتقل الدكتور فهمي جدعان إلى الفصل الثاني، وهو بعنوان: «الحقيقة والتاريخ»؛ ليجعل من مؤلّفات الماوردي وابن خلدون محوراً لبحثه حول انحطاط المجتمعات؛ إذ يرى أن كتباً من قبيل: كتاب (أدب الدنيا والدين)، للماوردي، و(مقدّم ابن خلدون)، لا تزال شديدة التأثير بين المفكرين الإسلاميين. فقد ذهبت جماعة برؤية سلفية إلى جعل تحليل الماوردي لجنوح الناس إلى الركود وتكاليفه محوراً لبحثهم؛ وذهبت جماعة أخرى إلى اعتبار تحليل ابن خلدون للانحطاط مداراً لتحليل وفهم وضع العالم الإسلامي الراهن. وعلى الرغم من أن الماوردي يرى الدنيا والآخرة بوصفهما مكملّان لبعضهما، إلّا أن الطبيعة الأخروية عنده أشدّ قوّة، وهي النزعة التي تشتد في (إحياء علوم الدين) بشكل أكبر.

يذكر ابن خلدون خمس مراحل لإقامة الدول والحكومات، وهي:

المرحلة الأولى: مرحلة القهر والغلبة والانتصار وتأسيس الدولة.

المرحلة الثانية: الاستبداد، وإبعاد الأشخاص الذين كان لهم دورٌ في إقامة الدولة، وتهيئة الظروف للقضاء على العصبية.

المرحلة الثالثة: مرحلة الرفاه والرخاء واستقرار الدولة.

المرحلة الرابعة: الرضا بالوضع القائم، والمحافظة على العلاقات الجيدة مع الدول والحكومات الأخرى.

المرحلة الخامسة: مرحلة الإسراف والبَطَر والقضاء على جميع الإنجازات السابقة. وهذه المرحلة هي مرحلة شيخوخة وضعف الدول، واقتربها من الموت والأفول.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

كما يذهب ابن خلدون إلى تقسيم الحكام إلى ثلاثة أجيال على النحو التالي:
الجيل الأول: هو الجيل الذي وصل إلى السلطة مسلحاً بالأخلاقيات الشديدة، وهو الجيل الذي تغلب عليه البساطة في العيش وخشونة البادية.

الجيل الثاني: هو الجيل الذي يتأثر بحياة المدينة ورفاهيتها، ويتسلل إليه الفساد شيئاً فشيئاً.

الجيل الثالث: ينقطع عن البداوة بالمرّة، وينشأ على البطر والترف والنعيم، ويعدّ العدة للفناء والزوال.

إن المسألة الرئيسة التي تستحوذ على اهتمام ابن خلدون تكمن في كيفية نشوء الحضارة، ومراحل ازدهارها، وما هي أسباب زوالها؟ وكيف يحصل هذا الزوال؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة على طريقة ابن خلدون تحرّنا من جميع الأوهام والخرافات. فمن هذه الناحية لم يبلغ مفكّر الشّأو الذي بلغه ابن خلدون، ولا يزال كتابه منذ القرن التاسع الهجري هو المحور في الأبحاث والدراسات اللاحقة.

٣. الدخول في الأزمنة الحديثة —

يبدأ الفصل الثالث بالحديث عن المواجهة الأولى بين المسلمين والغرب الحديث. إن هجوم نابليون بونابرت على مصر سنة ١٧٩٨م أدّى إلى إقبال المصريين على العلوم الحديثة. وقد سعى الشيخ حسن العطار - شيخ الأزهر في حينه - إلى التعرّف على علماء الفرنجة والاطلاع على العلوم الحديثة، وأرسل في هذا السياق وفداً إلى فرنسا، وكان تلميذه (رافعة رافع الطهطاوي) واحداً من أعضاء هذا الوفد. ومن هنا بدأ نشاط عملي في إطار نشر العلوم الحديثة في مصر منذ عام ١٨٠٥م، بإشراف من محمد علي باشا الحاكم المصري، الذي كان رغم أميته بالغ الحذق والذكاء. وقد عمد إلى إرسال الطهطاوي على رأس وفدٍ إلى باريس. وقد مكث الطهطاوي خمس سنوات في فرنسا، قرأ خلالها مؤلفات فولتير ومونتسكيو وجان جاك روسو، ودرس الرياضيات والجغرافيا، وتعلّم اللغة الفرنسية. وقام لاحقاً بترجمة الكثير من الأعمال الفرنسية إلى اللغة العربية، ومن بينها: كتاب مونتسكيو، تحت عنوان «تأملات في أسباب

عظمة الرومان وانحطاطهم». وقد عرض رفاعة الطهطاوي مشاهداته وتأملاته حول الشرق والغرب وقضية التقدم في كتابين أساسيين له، وهما: «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز»، و«مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية». حيث يرى أن مرحلة كتابة الحواشي على أمثال: كتاب (الشفاء) قد طُويت، وأنه حان الوقت لتعلم العلوم الحديثة. وقد ذكر رؤيته في كتاب التلخيص حول التقدم وقال: إن التمدن ليس حالة فطرية أو طبيعية للإنسان، وإنما هو جهدٌ وكَدٌّ وكَدْحٌ وحركةٌ وإقدام على ركوب المخاطر. كما أن للتمدن عنصرين: أحدهما: تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية؛ والآخر: وجود الثروات والمصادر الطبيعية.

أما خير الدين التونسي - وهو سياسيٌ تونسيٌّ ورئيسٌ للوزراء في العهد العثماني - فله كتاب بعنوان «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، ضمَّنه رؤية أكثر نضجاً في ما يتعلّق بمسألة التقدم. ولم تقتصر دعوة التونسي على مجرد أخذ العلوم الغربية فقط، وإنما طالب أيضاً بنقل المؤسسات المدنية الغربية إلى العالم الإسلامي؛ حيث كان يرى أن المؤسسات السياسية في الغرب تقوم على ركنين، وهما: العدالة؛ والحرية. كما أكّد على ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ للحيلولة دون وقوع الفساد. وأكّد كذلك على مبدأ الشورى أيضاً.

يقوم مشروع خير الدين التونسي على التعريف بثلاث مشاكل رئيسة، والبحث عن حلولها، وهي:

مشكلة تقدّم أوروبا وتخلّف الشرق. وطريقة حلّ هذه المشكلة تكمن في ضرورة أخذ العلوم من الغرب.

والمشكلة الثانية هي مشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي في الشرق. وحلّها يكمن في ضرورة أن يستبدل بنظامٍ مقيد بالشرع والقانون والعدل.

والمشكلة الثالثة هي مشكلة التخلّف والانهيّار الاقتصادي. وحلّ هذه المشكلة يكمن في توظيف نظامٍ جديد للاستثمار في العقارات والتجارة، وبناء نظامٍ شبيه بالنظام الليبرالي الاقتصادي.

وقد صادف أن اطّلع السلطان العثماني (عبد الحميد) على كتاب خير الدين

التونسي، فدعاه إلى الأستانة، ليتولّى منصب رئيس الوزراء، ويباشر مشروعه الإصلاحية هناك.

حتّى جاء جمال الدين في زمن التناقضات، زمن تحرير الأرقاء وأسارة الأحرار. فقد جاب جميع الأقطار الإسلامية، وأدرك أن الجذور الرئيسة للمشاكل الإسلامية تكمن في انقسام المسلمين واختلافهم وتفريقهم. وقد ذكر في خاتمة رسالته في الردّ على «النيشيرية» أو الدهرية أربعة شروط لحصول الأمم على السعادة، وهي:

أولها: عقيدتي، يقوم على تصفية العقول من لوث الأوهام وكدر الخرافات.

وثانيها: أخلاقي، يوجّه نفوس الأمم إلى بلوغ أعلى مراتب الكمال الإنساني.

وثالثها: عقلاني، يقضي بالتحرّر من التقليد، وبالتعلّق بالدليل والاحتكام إلى

العقل.

ورابعها: تربوي، يخلص النفس من سلطان الشهوة، ويهدّبها بالمعارف الحقّة.

لقد أصاب السيد جمال الدين في قوله: إن التمدّن يقوم على ركنين رئيسين، وهما: الإيمان بالله؛ والمعاد. وهذا ما ينكره الدهريّون. وبإنكارهم هذا قد أنكروا أصل التمدّن. ومن هنا كان جمال الدين يرى الدين هو العنصر الوحيد للتحرّر. ولم يرقّ ذلك لبعض المتأثرين بالفلسفة الوضعية، من الذين كانوا يعيشون ضمن حدود الدولة العثمانية، وكانوا لذلك يطالبون بالمزيد من التّبعية للغرب.

٤. التوحيد المحرّر —

يدور الفصل الرابع من هذا الكتاب، وهو بعنوان «التوحيد المحرّر»، حول بحث التوحيد المحرّر في الفكر الإسلامي. لقد تمّ تأسيس علم الكلام للدفاع عن الدين، ولكنه تحول إلى علم جافّ وانتزاعي، ولم يكن للتوحيد الذي أفرزه أيّ دور في النشاط الاجتماعي. وقد ظهر في علم الكلام - الذي حقق نجاحاً كبيراً في التغلّب على الخصوم - اتجاهان، وهما: الاتجاه الإلهيّ المحض، الذي مثّله أهل السنّة والجماعة؛ والاتجاه الإنسانيّ، الذي تزعمه المعتزلة. فكان الاتجاه الأوّل يقلّل من قيمة الإنسان، ويرجع كلّ المسائل إلى الدائرة الإلهية؛ في حين كان الاتجاه الثاني يولي

أهمية كبيرة لمسألة اختيار الإنسان. بيد أن كلا هذين الاتجاهين كانا يطرحان المسائل بشكل انتزاعي، ولم يكونا ينتفعان بنتائج التوحيد من الناحية العملية. لقد دأبت الكتب الكلامية على مدى قرونٍ تعيد اجترار أقوال العلماء السابقين، دون أن نشهد ظهور كتابٍ حديثٍ يحتوي على عناصر كلامية جديدة، حتى انقلب الأمر كلياً عند صدور كتاب الشيخ محمد عبده، بعنوان: «رسالة التوحيد»، والذي كان في بدايته عبارة عن دروس ألقاها على تلاميذه في بيروت. وكانت هذه الرسالة أهم كتابٍ كلاميٍّ يصدر في العصر الحديث، حيث قدّم تفسيراً جديداً عن التوحيد، وأعاد للتوحيد روحه الأصيلة. فقد سعى محمد عبده في هذه الرسالة - التي يبدو أثر ابن سينا والأشاعرة والمعتزلة عليها واضحاً - إلى تقديم صورة جديدة عن مفهوم ودور التوحيد. فقد قام بتصوير التوحيد بحيث يتحوّل إلى طاقة محرّرة. وبذلك كانت عناصر التوحيد من وجهة نظر محمد عبده عبارة عن:

١. تطهير العقول من الأوهام والخرافات.
 ٢. ردّ الحرّية إلى الإنسان، وإطلاق إرادته من القيود، وتحريره من جميع المرجعيات الأرضية، وتقدير المساواة بين الناس.
 ٣. نفي جميع أنواع التقليد والتبعية العمياء وما إلى ذلك.
 ٤. ردّ الكثرة إلى الوحدة، والفرقة إلى الاتحاد والألفة والتجمّع.
- وباختصار فإن محمد عبده يرى أن التوحيد يقدّم للإنسان أمرين عظيمين، وهما: استقلال الإرادة؛ واستقلال الرأي والفكر.
- لقد زعم جابريل هانوتو - السياسي الفرنسي المعاصر لمحمد عبده - أن حالة التأخّر التي يعاني منها المسلمون ترتدّ في نهاية التحليل إلى العقيدة الإسلامية نفسها، في حين أنتجت المسيحية تقدماً علمياً، وساهمت في بناء المدنية الحديثة. وقد أرجع سبب تخلّف المسلمين إلى عقيدتين رئيسيتين، وهما: أولاً: التوحيد الخالص؛ وثانياً: الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهيين. أما عقيدة «التوحيد» فإنها بتقريرها للقدرة والعظمة اللامتناهيتين والعلوّ المطلق لله تضع الإنسان في درك الوجود. أما الاعتقاد بالقدر فإنه يلغي إرادة الإنسان، ويشلّ فعاليته، ويردّ وجوده إلى العدم.

وقد ردّ محمد عبده في كتابه «الإسلام والردّ على منتقديه» ردّاً حاسماً وعنيفاً على هانوتو، بالقول:

أولاً: ليس ثمة علاقة بين المدنية والدين المسيحي الداعي إلى الزهادة والانسلاخ من الدنيا.

وثانياً: لقد عاب القرآن صراحةً على أهل الجبر رأيهم، وأنكر مقاتلهم، وأثبت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية.

وثالثاً: إن التنزيه الإسلامي والتوحيد الخالص لا يعني قطع الصلة بين العبد وربّه، وفي الإسلام يمكن للإنسان أن يتّصل بالله مباشرة.

ورابعاً: ليس الإسلام ديانةً روحانيةً مجردة خالصة، وإنما هو أكثر من ذلك، فإنه وإن كان حياةً روحانيةً وجدانيةً حقّاً، إلا أنه وبالمقادر نفسه انخراطاً في الزمان والدنيا؛ إذ يحثّهم على جلائل الأعمال الدنيوية والأخروية، وهذا هو ما أتاح لهم بناء مدنية شاملة، ارتقت بأربابها ارتقاءً لم يعرف التاريخ له مثيلاً.

وعلى هذا الأساس فإن الشيخ محمد عبده لا ينكر انحطاط المسلمين، وإنما يرى جذور هذا الانحطاط في سياسة وأداء الخلفاء في الاعتماد على جيوش الترك وتهميش العرب.

كما أن الشيخ محمد عبده لا ينكر الدور العملي لعقيدة القضاء والقدر والجمود على الماضي؛ فإن هذا الجمود، ولا سيّما في الحقل الديني، كان سبباً في احتدام الخلافات، وتكفير المسلمين لبعضهم، كما كان هو السبب في تقديم النقل على العقل. وتُعَدُّ الثورة على التقليد والجمود وإعادة الحياة إلى جسد الإسلام المتهالك من أهم إنجازات الشيخ محمد عبده، فقد أثبت أن الإسلام لا يحارب العقل والتقدم. بيد أن المشكلة لم تكن بحثاً نظرياً بحثاً؛ كي يمكن من خلاله إقناع الخصم فقط. بل يضاف إلى ذلك أن الغرب قد تمكّن بتفوّقه العلمي من الاستيلاء على الشرق، وجاء بنظريات علمية يبدو أن الإسلام لا ينسجم معها. ولم يكن الشيخ محمد عبده - بشكل عام، وعلى نحوٍ مثالي - ليرى تنافياً بين الدين والعلم الحديث، إلا أنه كان يحجم عن الدخول في تفاصيل ذلك؛ بسبب عدم امتلاكه للخلفية المناسبة في هذا

المجال. ولعلّ له العُدْر في ذلك؛ لأن الذين أَلْزَمُوهُ الخَوْضُ في هذه المسألة قد فرضوا عليه ساعة المعركة، وحدّدوا له مكانها وأسلحتها أيضاً. فكلّهم، بدءاً من «فيكتور كوزان» و«إرنست رينان» وانتهاء بـ «فرح أنطوان»، قد وجّهوا سهامهم إلى الإسلام في التاريخ، وحملّوه إثم انحطاط أهله، ولم يكتفوا بذلك، وإنما تعمّدوا إثارة الضغائن بإدخال طرفٍ آخر في الموضوع، وهو دفاعهم عن المسيحية - التي قدّموها بصورة لا تخفى معارضتها لوقائع التاريخ المعروفة - على أنها حاميةٌ للعلم ومشجّعةٌ للعلماء! ولذلك كان من الطبيعي أن يعجز محمد عبده - وهو الذي يمنح الوجدان دوراً أكبر من العقل - عن الصمود في هذا الميدان، وكان عليه إفساح المجال لشخصٍ آخر أقدر منه على التحليل في العقلانية. ولم يكن ذلك الشخص غير المفكّر السوري حسين الجسر الطرابلسي، حيث أخذ على عاتقه هذه المهمة. وقد بدأها بمواجهة نظرية التكامل الداروينية. وفي كتابيّه الرئيسين: «الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية»، و«الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية»، وطّد حسين الجسر العِزْمَ على أمرين أساسيين، وهما: **أولاً**: التصديّ للفلسفات الجديدة الوافدة من الغرب، والتي كانت تتجلّى في الغالب على هيئة المادّية الداروينية؛ صوّناً لعقيدة التوحيد الإسلامية؛ **وثانياً**: بيان عقلانية أمور، من قبيل: المعجزة والمعاد. وحيث كان حسين الجسر صوفياً معروفاً، من أهل الخلوة على طريقة الشعراني، فقد عمد إلى تحليل العلوم الجديدة ومعطياتها ببساطة، وأثبت عدم وجود تضادّ بين الإسلام ومعطيات العلم الحديث. وبذلك فقد دافع عن حياض الإسلام بوعي واسع وروح جريئة، وتركت كتبه تأثيراً بالغاً وخالداً.

وقد كان منهجه في الفهم والتحليل قائماً على ثلاث مقدّمات:

الأولى: إن النصوص الشرعية على نوعين: نصوص؛ وظواهر. والذي يمكن الاستناد إليه هو النصّ، دون الظاهر.

الثانية: لا يجب علينا - شرعاً - من الاعتقادات إلّا ما قام عليه الدليل العقلي القاطع.

الثالثة: إن الشريعة المحمدية إنما يُراد منها هداية الناس إلى الله وتهذيب

النفوس، وليس تعلم العلوم الطبيعية. وما أشار له القرآن من هذه العلوم إنما هو لأجل أن يكون دليلاً عقلياً للناس على وجود الله.

وبذلك يكون حسين الجسر قد التزم في منهجه بنزعة عقلية قوية. وقد اتسمت نزعته بالجرأة في طرح الأفكار. ومع ذلك كان في الوقت نفسه شديد الحذر والمحافظة، وكان لذلك يتناول المسائل القطعية في العلم، من قبيل: كروية الأرض بوصفها فرضية. وحيث اعترض عليه في ذلك قال: إن التصريح بحقائق هذه الأمور قد يُثير علينا العوام من الناس. وقال السيد جمال الدين ذات مرة لحسين الجسر: إن جريدتك (طرابلس) جمعت بين الكفر والإيمان، أقرأ في صفحتها الأولى الحض على الفضيلة والخير ومكارم الأخلاق، وفي باقي الصفحات ضروباً من التملق والنفاق! فكان جواب حسين الجسر عن ذلك بالقول: لا يمكن للجريدة أن تستمر إلا من خلال انتهاج سياسة الرفق واللين ومعاملة الحكام ومداراتهم!

وهناك الكثير من الأعلام الذين تأثروا بكتابي «الرسالة الحميدية» و«الحصون» إلى حد كبير، وأظهروا اهتماماً كبيراً بالناحية العلمية من الإسلام. وفي ما يلي نذكر ثلاثة منهم، وهم:

١. الطنطاوي الجوهري المصري، الذي أكد على الأبعاد العلمية من الإسلام.
٢. محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي، صاحب كتاب «دلائل التوحيد»، الذي استقبل بُعيد نشره استقبالاً كبيراً. وقد ضم أدلة التوحيد بمختلف أنواعها إلى بعضها، وخلص إلى نتيجة مفادها أن الإلحاد لا ينسجم مع المدنية. ومن وجهة نظره لا يُعدّ التوحيد مجرد نظرية فكرية وانتزاعية، وإنما هي وثيقة الصلة بالتمدن والرفق والتقدم.

٣. محمود شكري الألوسي العراقي، حفيد شهاب الدين الألوسي، صاحب تفسير روح المعاني. وقد ذهب بدوره إلى أن العقل والنقل يعضد بعضهما بعضاً، ولكنه في ما يتعلق بالعلوم، بدلاً من اللجوء إلى معيار التجربة، يميل إلى تحكيم القلب أكثر، ومن ذلك أنه كان يقول: «إن في كروية الأرض اختلافاً... والقلب يميل إلى الكروية».

خلاصة القول: إن العقائد الإسلامية - ولا سيما عقيدة التوحيد - قد تحرّرت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد من البحوث الانتزاعية، وكان هناك سعيٌ حثيث من قِبَل المفكّرين إلى بيان دَوْره التحريري.

٥. دروب الفعل —

في الفصل الخامس يبحث الدكتور فهمي جدعان في «دروب الفعل»، أو طرق العمل؛ حيث يستعرض التقارير العملية التي قدّمها المفكّرون المسلمون للتغلّب على التخلّف. هناك مَنْ أرجع أسباب تخلّف المسلمين إلى البؤرة السياسية، وفي هذا الشأن لا تجدي المساعي الرامية إلى فصل الإسلام عن السياسة شيئاً؛ إذ لا يمكن تحقيق ذلك إلاّ من خلال تقطيع أوصال النصوص. وقد كان السيد جمال الدين يرى أن جذور المأساة تكمن في تفرّق المسلمين، ودعا إلى إقامة الاتحاد الإسلامي، واتفق في ذلك حتّى مع السلطان عبد الحميد، مشروطاً عليه تعريب لغة الدولة، وإشراك العرب في الحكم إشراكاً فعلياً. وبعد أن أدرك عدم رغبة السلطان عبد الحميد الثاني في السير ضمن هذا المشروع تحلّل من بيعته، وانفصل عنه.

وفي الوقت الذي ذهب السيد جمال الدين إلى طرح فكرة الاتحاد الإسلامي كان هناك مَنْ ينشر في جريدة الأهرام والمقطّم أن هذا الاتحاد الإسلامي لا يؤدّي إلى نتيجة، بل من شأنه أن يثير حساسية الغربيين وغير المسلمين من سكّان البلدان الإسلامية، ويثير مخاوفهم. ومن هنا لا طريق أمامنا لتحقيق التقدّم سوى التّبعية للغرب. وذهب رشيد رضا إلى الادّعاء بأن المراد من المجتمع والاتحاد الإسلامي ليس هو الاتحاد السياسي وإقامة إمبراطورية إسلامية، بل هي دعوةٌ إلى الاتّحاد الأخلاقي وتعزيز روح الإخاء.

وقد قام عبد الحميد الزهراوي - وهو من المحسوبين على المتديّنين - بنقدٍ جادٍ لمفهوم الجامعة الإسلامية، وقال في كتابه «السنوسية والجامعة الإسلامية» (حقائق نافع بيانها): «إن هذه الجامعة لا وجود لها على أرض الواقع، حيث كان المسلمون يمزّقون بعضهم على طول التاريخ، بل لم يفعلوا شيئاً حتّى تجاه صدّ الاجتياح المغولي

والصليبي لأرضهم. وعليه فإن هذه الجامعة مجرد رغبة ساذجة، ليس لها أدنى أثر. وطالب المسلمون بأن ينظروا إلى الأمور بواقعية.

وبعد ثورة عام ١٩٠٨م في تركيا، واستلام الشباب التركي للحكم هناك، ظهرت في العالم العربي حركات وطنية، تجنبت الحديث عن الجامعة الإسلامية، واستبدلته بالحديث عن القومية العربية والاتحاد العربي. وقد أدّى إعدام عدد من المفكرين العرب، وعلى رأسهم عبد الحميد الزهراوي، سنة ١٩١٦م، على يد جمال باشا، إلى تعزيز الحركة القومية العربية وترجيحها على كفة الجامعة الإسلامية، حتى كان رشيد رضا يكتب في المنار في عام ١٩١٩م عن المسألة العربية، دون المسألة الإسلامية. أما الذي تقدّم بخطوة كبيرة في الدعوة إلى توحيد المفهوم العربي الإسلامي رسمياً فهو المفكر العراقي عبد الرحمن البزّاز، حيث بسط أفكاره في مؤلفات من قبيل: «من وحي العروبة»، و«دفاع عن العروبة»، و«هذه قوميتنا»، و«أضواء على التفكير القومي». وادّعى في الأساس أن الإسلام دين عربي، بل ذهب إلى حدّ القول بأن الإسلام دين خاصّ بالعرب، شأنه في ذلك شأن الديانة اليهودية بوصفها ديناً خاصاً ببني إسرائيل. ليعود بعد ذلك لاحقاً ويعدّل من هذه الاندفاع، ويقول: إن الإسلام دين عربي، ولكنه لا يختصّ بالعرب. وعلى هذه الشاكلة خفّت حدة الدعوة الإسلامية ما بين الحربين الكونيتين، وازدهرت على حسابها الدعوات القومية. وعلى الرغم من ذلك عاد لجذوة الجامعة الإسلامية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية أوارها من جديد، حيث تأسست جماعة الإخوان المسلمين، وبزغ نجم شخصيات، من أمثال: أبي الحسن الندوي، حيث ألّف كتاباً بعنوان: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، وكانت له أصداء واسعة، وقد طالب فيه بعودة الإسلام إلى السلطة؛ ليوفي بدوره التاريخي.

وفي مقابل هؤلاء، الذين يرون الطريق إلى حلّ جميع المعضلات والمشاكل يكمن في إقامة الجامعة الإسلامية، كان هناك آخرون يرون جذور المشاكل في الاستبداد الداخلي، وطالبوا بتفعيل مبدأ الشورى في إدارة الحكم والدولة. ومن أهمّ الداعين إلى ذلك المفكر السوري عبد الرحمن الكواكبي. ومن بين الأسباب الدينية والأخلاقية والسياسية أعطى الكواكبي الأولوية للعامل السياسي، وذكر ذلك في

كتّابَيْه: «أمّ القرى»؛ و«طبائع الاستبداد». وقد ذهب الكواكبي إلى اعتبار استبدال حكم الشورى والخلفاء الراشدين بالسلطنة الوراثية، وغياب الحريات، والاستبداد المطلق، من أسباب ضياع وتخلّف المجتمعات الإسلامية. وعلى الرغم من قول البعض: إن الاستبداد السياسي وليد الاستبداد الديني، يذهب الكواكبي إلى رفض هذا الكلام قائلاً: إنه لا ينسجم مع طبيعة الإسلام؛ إذ إن الكثير من تعاليم القرآن تدعو إلى وأد الاستبداد في مهده.

كما تُعدّ ظاهرة التغريب من أهمّ ظواهر ما بعد الحربين العالميتين، وكان محورها الرئيس في مصر، ويأتي بعدها لبنان بالدرجة الثانية. وتطالعنا في هذا المجال أسماء شخصيات لامعة، من أمثال: أحمد لطفي السيد، وشبلي شميل، وسلامة موسى، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل، وعليّ عبد الرزّاق^(٣)، ومحمود عزمي، ومنصور فهمي، وإسماعيل مظهر. إن التغريبيين المصريين في الوقت الذي يوجّهون إلى الإسلام انتقادات لا ترحم، قابلوا ذلك باستسلام مطلق للغرب، ولم يمارسوا تجاهه ذات النقد العلمي والمنهج الديكارتّي الذي ساروا عليه في تعاطيهم مع التعاليم الإسلامية...، وبذلك لا نشاهد توازناً في أساليبهم. ويعود السبب في ذلك إلى أحد أمرين؛ فهو إما أن يكون نتيجة لهزيمة نفسية ثقافية ولدتها الهزيمة السياسية، أي إن المغلوب يميل دوماً إلى تقليد الغالب؛ وإما إلى أن تجربة هؤلاء المفكرين مع الغرب كانت ناقصة، من حيث إنهم حين اتّصلوا بالغرب لم يتّصلوا به إلا لفترة قصيرة، لا تكفي لتعرفهم على جميع وجوه هذه المدنية؛ بغية تقييمها ونقدها. فعلى سبيل المثال: قام طه حسين بتأليف كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» سنة ١٩٣٨م، أي بعد سنتين من تحرّر مصر رسمياً من الاحتلال، ودافع فيه عن الثقافة القبطية، معتبراً مصر وثيقة الصلة بالإغريق والجزء الغربي من الحضارة العالمية، دون الإسلامية، وطالب بتغريب المجتمع المصريّ بالكامل. كما كان التقليديون في مصر أو شيوخ الأزهر؛ حيث يدافعون عن الماضي، يعانون من نقص كبير، ولم يكونوا يتمتّعون بالمقدرة العقلية الكافية لفهم الغرب.

وبالتدرّج تبلورت هذه الفكرة القائلة بضرورة الحصول على التكنولوجيا

الغربية، مع الحفاظ على القيم الأخلاقية والمعنوية للشرق والإسلام. وكانت هذه هي رؤية «علال الفاسي». بيد أنه لم يتمّ عملٌ دقيق بشأن هذه المفارقة والثائية، وإمكانية التعايش بين هذين العنصرين على المستوى التجريبي والعملي، ولم يتّضح ما إذا كان بالإمكان الجمع بين هذين المفهومين عملياً أم لا؟

وأما القضية الأخرى التي كان لها أصداء سياسية واسعة، وتركت بصمتها القوية على الحركة الفكرية الإسلامية في العالم العربي الحديث، فقد تمثّلت في مسألة العلاقة بين الدين والدولة، أو بين الشريعة والقانون (فصل الدين عن السياسة). وقد تجلّت هذه القضية بأحد شكلين: الأول: التخلّي عن المحاكم الشرعية والرضوخ للقوانين الوضعية؛ والثاني: وهو الأخطر، قد تمثّل في الدعوة إلى التخلّي عن الدين في مسرح الحياة العامة. وكان معظم المروّجين لهذه الظاهرة - في بادئ الأمر - من غير المسلمين، من أمثال: سكوت (المستشار القضائي الإنجليزي في مصر)، وهانوتو (السياسي الفرنسي)، واللورد كرومر (المعتمد البريطاني في مصر). وربّما بدا للوهلة الأولى أن ليس لهذه الدعوات أيّ أغراض سياسية؛ لأنها تتعمّد صراحةً استبعاد الاعتبار الدينية من المجال السياسي، لكن الحقيقة هي خلاف ذلك تماماً؛ إذ إن التخلّي عن الإسلام يمهد الأرضية المناسبة لتقبّل الثقافة والقيم الغربية.

وقد كانت حركة عليّ عبد الرزاق - الشيخ الأزهريّ وعضو حزب الأحرار الدستوريين - شديدة التأثير في الأوساط. وقد ألّف كتابه «الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥م، أي بعد عام واحد من إلغاء الأتراك للخلافة العثمانية. وقد قام كتابه هذا على أساس دعويين، وهما: أولاً: القول بفصل الدين عن السياسة؛ وثانياً: القول بأن الخلافة والأنظمة السياسية والحضارة الإسلامية لم تكن إسلاميةً. وبذلك كان يحصر الدين بالأمور الروحية والمعنوية؛ ليفتح الطريق أمام التقدم العلمي والتطوّر الصناعي. وقد ادّعى في هذا الكتاب أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي عهدها المسلمون على مدى القرون. لا شك في أن أدلة عليّ عبد الرزاق التاريخية لا تقوى على الصمود أمام النقد الرصين. وإن رؤيته المجافية للعالم - إذ يقول: إن الدنيا أهون عند الله من أن يشغل بها - لا تكتسب قيمةً إلّا في الإطار الصوفي، وإلّا فإن النبيّ

كان يمارس الكثير من الأنشطة الدنيوية. ومع ذلك فإن عبد الرزاق كان محققاً في نقد نظام الخلافة، والتصور المتطرف الذي يحيط بالخليفة بهالة من القوة والقداسة، وإظهار عدم قداستها.

ومع ذلك لا بُدَّ في ما يتعلق بنظرية عبد الرزاق من الالتفات إلى نقطتين، وهما: أولاً: إنه بسبب انتمائه إلى حزب الأحرار الدستوريين كان على خلاف مع الخلافة ومسائلها. وقد انعكس هذا الرأي - الذي هو رأي حزبه أيضاً - بوضوح وعلى نحو حاسم في نظريته.

وثانياً: بعد سقوط الخلافة العثمانية أراد محمد علي باشا تنصيب نفسه خليفة على مصر، وقد وافقه عدد من علماء الأزهر على ذلك. وحيث لم يكن في وسع عليّ عبد الرزاق الدخول في مواجهة مباشرة مع محمد عليّ باشا، والتصريح بفقدانه صلاحية الخلافة، توجه إلى أصل الخلافة باعتبارها أمراً من صنع البشر، وأنها فاقدة للقداسة.

وكان عبد الحميد بن باديس - مؤسس «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» - من بين الذين انتقدوا الخلافة، وقال: إن هذه المؤسسة كانت صحيحة في الأصل، ولكنها فقدت روحها حالياً، وانسلخت عن معناها الأصلي، ولم يبقَ منها سوى شبح وفزاعة تخيف الأوروبيين، ويتخذون من ذلك ذريعة لقتال المسلمين. كما انتقد موقف بعض علماء الأزهر الذين طالبوا بالخلافة لملك مصر. وعلى الرغم من أنه لم يكن يدافع عن الخلافة، ولكنه في الوقت نفسه لم يَر فيها سبباً لجميع مآسي المسلمين.

وقد شهدت مصر في أواسط النصف الأول من القرن العشرين للميلاد ظهور الإخوان المسلمين. فقد تأسست هذه الجماعة في عقد الثلاثينيات من القرن الميلادي المنصرم. وحيث شهدت فشل الأحزاب المتصارعة تحت الانتداب الإنجليزي فقد أطلقت على نفسها مصطلح «الجمعية»، وطالبت بحل جميع الأحزاب، وأخذت تدعو إلى نظام الحزب الواحد. بل إن جمال عبد الناصر - العدو التاريخي للإخوان المسلمين - قد استلهم فكرة الحزب الواحد من أفكار حسن البنا والإخوان المسلمين. لقد كان حسن البنا - مؤسس هذه الجمعية، والذي كان يتمتع بكفاءة عالية في إدارة هذه

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

الجماعة - يرى أن الهدف والغاية من حركته أحد أمرين: الأول: تحرير الشعب المصري؛ كي يحصل على استقلاله وسيادته؛ والثاني: بناء أمة تسير نحو التقدم والكمال. وقد كان يطالب بإقامة حكومة إسلامية، ولكنّه لم يدافع عن الخلافة، ولا يراها منظومة إسلامية بالضرورة.

وأما (علال الفاسي) فهو مفكر اجتماعي، قبل أن يكون مفكراً سياسياً، حيث كان يتمتع برؤية شاملة. وقد عرض آراءه في كتابه «النقد الذاتي»؛ إذ يقول: «لا مسؤولية بغير حرية، ولا حرية بغير تفكير». وقد جعلت منه شخصيته المعتدلة والناضجة مقبولا من قبل الآخرين. وقد كان ينظر إلى الدين نظرة ديمقراطية، ويدافع عن الديمقراطية المعدلة أو المقيدة، وكان يخالف رؤية أمثال عبد الرزاق، الذي يعتبر الدين منفصلاً بالكامل عن السياسة والحياة الاجتماعية، وكان يصف أفكارهم بـ «الإسرائيليات الجديدة». إن العمل في الفضاء المعاصر وتعتيداته يصعب أن يكون منسجماً ومعتدلاً ودقيقاً. بيد أن الفاسي قد استطاع السير فوق هذا الحبل الدقيق، في حين قام سيد قطب من خلال تأليفه كتاب «معالم في الطريق» (سنة ١٩٦٤م) بشن حملة شعواء على جميع النظم السياسية القائمة، ناعياً إياها بالجاهلية، وداعياً صراحة إلى تكوين كتلات تلقي بها إلى الهاوية. وقد جاءت دعوة سيد قطب هذه في وقت كانت السياسة المصرية تواجه أزمات داخلية وخارجية حادة؛ فأخذت هذه الدعوة مسوغاً لإجراءات قضائية أدت إلى إعدام سيد قطب، الذي كان وقعه ثقيلاً على الطرفين.

٦. العودة إلى القيم —

في الفصل السادس، وهو بعنوان «القيم»، يتناول فهمي جدعان اهتمام المفكرين بالقيم الأخلاقية في التقدم. لقد اتخذت مسألة الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين شكلاً آخر من خلال طرح المسائل الاجتماعية والرؤية المنهجية والاهتمام بالمجتمع والاتجاه الأخلاقي، وتمّ طرح مسألة القيم، حيث يمكن إدراجها وحصرها ضمن الدوائر الثلاث التالية:

١. دائرة القيمة التمدنية.

٢. دائرة القيم الأخلاقية - الاجتماعية.

٣. دائرة القيم الاجتماعية - الاقتصادية.

لقد اهتم بعض المفكرين المعاصرين بالتأمل في مفهوم الحضارة الأوروبية. ويمكن لنا أن نذكر من بين هؤلاء: رفيق العظم، حيث قام بتحليل الحضارة وعناصرها، متأثراً بمقدمة ابن خلدون، وألف كتاب «البيان في التمدن وأسباب العمران». وقد كان لنقد الغربيين، ومن بينهم: لورد كرومر، القائم على مخالفة الإسلام للتمدن، تأثير كبير على بلورة هذه الاتجاهات.

وفي هذه المرحلة شهدنا بضع نظريات تمدنية، من قبل أشخاص من أمثال: مصطفى الغلاييني، وفريد وجدي، ومالك بن نبي، ورفيق العظم، وهي في الغالب متأثرة بالغرب. ومن بينهم: عبد الرحمن الشهبندر، في كتابه «القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي»، حيث ارتضى نظرية (أوغست كونت) الوضعية، التي تقول بأن التاريخ والتمدن عبارة عن اجتياز المراحل الثلاث، وهي: المرحلة الربانية؛ والمرحلة الميتافيزيقية؛ والمرحلة العلمية الوضعية، دون أن يراها مخالفة للإسلام، أو أن يبدي التفاتاً إلى هذه الناحية. ومن أهم هؤلاء المنظرين: مالك بن نبي الجزائري، المتأثر بالمفكرين الغربيين بشدة، ولكنه يعتبر في الوقت نفسه تلميذاً أصيلاً لعبد الرحمن بن خلدون. وقد كان ابن نبي يتجنب الخوض في الأبحاث النظرية والكلامية بشأن تقدم الغرب، أو التأكيد على مسائل من قبيل: الاستعمار، والعلم والجهل، أو التوحيد، ويرى أن المفكرين الإسلاميين، بدلاً من الاهتمام بجذور الداء والمرض، قد تشبثوا بأعراضه، وقد كتبوا الكثير من الوصفات دون تشخيص هذا الداء. إن لكل حضارة ثمارها ومحاصيلها الخاصة، ومن هنا لا يمكن استيراد محاصيل الحضارات الأخرى وإدخالها في حضارة لا تنتمي إليها بصلة. وفي رأي مالك بن نبي أن قضية الإنسان تتعدّد بتوجيهه في دوائر عدة، وهي:

١. الدستور الأخلاقي.

٢. الذوق الجمالي.

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

٣. المنطق العملي.

٤. الصناعة أو التقنية.

وفي البداية انبهر المسلمون بتقدم الغرب، ولكنهم في القرن العشرين تنبّهوا إلى النقص الأخلاقي والأزمة الروحية التي يعاني منها الغرب، وأخذوا يفكّكون بين هذين الأمرين. ونحن مدينون في ذلك بالدرجة الأولى إلى المفكر العراقي عبد الرحمن البرزّاز. وبالتدرّج تبلورت المسالك القيّمية التي تستند إلى القيم الأخلاقية بوصفها من عناصر التقدم. ومن بين هؤلاء يمكن لنا تسمية الشيخ عبد القادر المغربي، الذي ألف كتاب «الأخلاق والواجبات» في هذا الاتجاه. إن الأخلاق الاجتماعية عند هؤلاء المفكرين تقوم على أساسين، وهما: الأساس أو المستوى الإيجابي؛ والمستوى السلبي. وقد كان لعبد القادر المغربي الدور الأكبر في المستوى الأول، بينما كان لقاسم أمين الدور الأكبر في بيان النقص الأخلاقي الموجود في العالم الإسلامي.

لقد توصّل عبد القادر المغربي، بعد لقائه بالسيد جمال الدين في الآستانة، إلى نتيجة مفادها أن أساس التغيير الداخلي بفعل التربية. يقول المغربي: إنه سأل السيد جمال الدين مرّة عن الإصلاح، فأجابه بأن الإصلاح الديني حركة شبيهة بالحركة اللوثرية الدينية. ومن هذه الناحية كان السيد جمال الدين يطالب بالإصلاح العلمي والتعليمي البحت. وقد قال السيد جمال الدين ذات مرّة: إن خير طريقة لجذب الأوروبيين إلى الإسلام تكمن قبل كلّ شيء في «أن نثبت للأوروبيين أننا غير مسلمين».

وإلى جانب هذه الأعمال الإيجابية، والتأكيد على الأمور الواجبة، عمد بعض المفكرين إلى وضع اليد على المشاكل والآفات الاجتماعية في العالم الإسلامي، وهي مشاكل من قبيل: حرّية المرأة، والعبودية الاجتماعية، وتقليد الغرب، والنزعة الجبرّية.

إن قضية المرأة في العالم الإسلامي قد مرّت بثلاث مراحل أساسية، وهي:

المرحلة الأولى: مرحلة الدعوة إلى تربية المرأة.

المرحلة الثانية: مرحلة الدعوة إلى تحرير المرأة.

المرحلة الثالثة: مرحلة الدعوة إلى إصلاح المرأة.

وفي الوقت الذي يعتبر رفاعة رافع الطهطاوي ممثلاً المرحلة الأولى، يمكن اعتبار قاسم أمين ممثلاً المرحلة الثانية، حيث أُلّف كتابه «تحرير المرأة» سنة ١٨٩٩م، وطالب فيه - ضمن الالتزام بالإسلام - بالتساهل في شأن الحجاب للمرأة، واعتبر أن الحجاب يمثل عقبة تحول دون تقدّمها. وقد واجه هذا الكتاب ردود فعل شديدة من قبل علماء الأزهر. وعمد قاسم أمين إلى تأليف كتاب «المرأة الجديدة» سنة ١٩٠٠م في الردّ عليهم، وذهب فيه إلى مواقف بعيدة، حتّى أنكر أن يكون الإسلام هو أسمى مراحل التمدّن البشري، ودافع فيه عن الغرب بشدّة، وانتقد العلماء.

ذهب الدوق الفرنسي داركور، في كتابه «مصر والمصريون»، إلى القول بأن الإسلام هو السبب الرئيس في تخلف المسلمين. إلّا أن قاسم أمين قد ردّ على هذا الكلام في كتاب له بعنوان «المصريون». يرى قاسم أمين أن الاستبداد السياسي قد اضطهد الرجال، فقام هؤلاء - بدورهم - باضطهاد النساء. وقد انعكس هذا الاستبداد بين المسلمين بوجه خاصّ في مظهرين اجتماعيين رئيسيين، وهما:

أولاً: نقص تربية النساء.

ثانياً: رسوخ عادة الحجاب.

وفي ما يتعلّق بالحجاب يرى قاسم أمين أنه كان في الأصل تقليداً شائعاً بين نساء اليونان إذا خرجن من بيوتهنّ، فكان موجوداً قبل الإسلام، وأما الإسلام فقد أقرّه دون أن يكون هو مَنْ وضعه أو شرّعه. ولذلك عمد قاسم أمين إلى المطالبة بالتخلّي عن الحجاب تدريجياً.

وفي مقابل الرؤية الليبرالية لقاسم أمين، الذي عمد إلى اجتثاث قضية المرأة من التقاليد الإسلامية، يمكن لنا أن نتحدّث عن مرحلةٍ ثالثة تبدأ بالسيدة ملك حفني ناصف - واسمها المستعار «باحثة البادية» -، حيث لم ترَ علاقة بين التقدّم والسفور، وفي الوقت الذي عملت على ضرورة إصلاح المرأة، بذلت سعيّاً حثيثاً للحدّ من غلواء قاسم أمين. فقد عملت أولاً في بحث الحجاب والاختلاط إلى اتّخاذ موقفٍ وسط بين التقليد والتغريب، ثم قامت بنقد مسائل الزواج، وفي الخطوة الثالثة أنكرت وجود علاقة بين

السفور والتقدم. وهي تدعو إلى تخفيف وطأة الحجاب عن الفتيات ما دمن لم يتزوجن؛ حتى يتسنى للشباب رؤيتهن واختيار شريكاتهم في الحياة. كما أنها ترى أن المصريات حتى لو كنَّ سافرات فإن هذا لن يحول دون استخفاف الغرب بمصر.

وعلى أثر فرض الحجاب من قِبَل السلطات في دمشق نشرت (نظيرة زين الدين) كتاباً بعنوان «السفور والحجاب»، هاجمت فيه الحجاب. وقد استدعى هذا الكتاب ردّة فعلٍ شديدة من الشيخ مصطفى الغلاييني، وسعى في كتابه «نظرات في كتاب السفور والحجاب المنسوب إلى الأنسة نظيرة زين الدين» إلى إبطال ادّعاءاتها. وردت السيدة نظيرة بدورها على هذا النقد بعنفٍ في كتاب بعنوان «الفتاة والشيوخ (نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي)»، وضمّنته العديد من الأدلة لصالح رؤيتها، مع ذكر شواهد تفنّد مدّعيات الغلاييني.

لقد كان من الطبيعي أن لا يغفل المفكرون المسلمون عن خطورة المشكلة الاجتماعية - الاقتصادية، بعد أن تراءى لهم شيئاً فشيئاً أن أقطارهم لا تملك البقاء خارج إطار الصراع؛ إذ لم يكن الاستعمار إلا نتيجة طبيعية للرأسمالية النامية الباحثة عن مصادر للثروة، ومراكز للتسويق. وقد أدرك بعض المسلمين الفرق بين الاشتراكية والشيوعية بشكل مبكر، فأبدوا تساهلاً مع الأولى، بينما أبدوا مقاومةً نفسية وعملية تجاه الثانية، حتى عبّر الشاعر المصري أحمد شوقي عن هذا الموقف العام بقوله في وصف النبي الأكرم:

الاشتراكيون أنت إمامهم لولا دعاء القوم والغلواء

وفي البداية اعتبر هؤلاء أن النظام الإسلامي هو ذات النظام الاشتراكي، إلا أنهم جهدوا بعد ذلك في إيجاد مصطلح خاص يميّز النظام الإسلامي من غيره. فاقترح بعضهم أوّل الأمر عنوان: «النظام الإسلامي»، إلا أن هذه التسمية بدت عامة جداً، ولا تعبّر عن طبيعة التصور نفسه، ممّا دفع آخرين إلى تبني مصطلح «العدالة الاجتماعية» أو «الجماعية الإسلامية». بيد أن أكثر المصطلحات تعبيراً عن التصور الإسلامي لهذه المشكلة في رأي هؤلاء المفكرين هو من غير شك مصطلح «التكافل الاجتماعي»،

الذي كان أيضاً من أكثر المصطلحات استخداماً عند الكثير من المفكرين للتعبير عن المشكلة الاجتماعية في العالم الإسلامي المعاصر. وكانت الطريقة السنوسية الصوفية هي أول مَنْ أشاع هذا المصطلح، حيث أقام السيد محمد بن علي السنوسي - شيخ هذه الطريقة - في ليبيا الكثير من التكايا والزوايا في منتصف القرن التاسع عشر للميلاد، وأخذ من خلالها يدعو إلى نوع من العدالة الاجتماعية بين قبائل الصحراء، الأمر الذي أوجس منه الغربيون خيفةً.

كما كان المفكر السوري رفيق العظم من أبرز المفكرين المعاصرين في البحث بشأن «التكافل الاجتماعي» أو «التكافل العام»، وسعى إلى بيان التلاحم الاجتماعي والمسؤولية العامة لجميع المسلمين على أساس العدالة الاجتماعية الإسلامية. ويمكن الوقوف على ملخص أفكاره الاجتماعية في كتاب «تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام».

كما سعى مصطفى الغلاييني إلى حلّ المشكلة الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية، من خلال تأليفه كتاب «حياة الأمم وموتها، أو التضامن والتكافل والتخاذل والتواكل». فهو ينطلق من مقولة الإنسان مدنيّ بالطبع، وهذا المبدأ يقوم على التكافل، وهو على نوعين: تكافل عامّ تتعاون فيه جميع طبقات المجتمع فيما بينها لحلّ مشاكلها؛ وتكافل خاصّ يختصّ بجماعة وفئة بعينها، وهذا الضرب من التكافل والتضامن لا يتحقق إلّا من خلال تأسيس الجمعيات والنقابات.

تعود البذور الأولى للتفكير الاشتراكي والاجتماعي إلى آراء السيد جمال الدين وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا، حيث كانوا يرون في الصدقات والزكاة وتحريم الربا نوعاً من التفكير الاشتراكي. يرى عبد القادر المغربي أن ليس في الدين الإسلامي شيء يُسمّى «البطالة»، وأن هذه الكلمة لم تردّ في قاموس تعاليمه الدينية قطّ، على العكس تماماً من كلمة «العمل»، التي يندر أن لا نجدها في القرآن والسنة. وقد ذكر عبد القادر المغربي ثلاثة أنواع من البطالة، وثلاث فئات من المتبطّلين، وهي:

١. بطالة الصوفيين والمتسكّكين. وهي بطالةٌ سلبية، يسعى أصحابها إلى التغيّش

والتكسُّب.

٢. بطالة طلبة العلوم الدينية (طلبة العلم).

٣. بطالة الذين يقنعون بحياة الكفاف، والذين يعرضون عن السعي والكد في طلب الرزق، استناداً إلى بعض الأحاديث؛ خشية أن ينسبوا إلى الخسّة والجشع والتكالب على الدنيا.

في حين يذهب عبد القادر المغربي إلى اعتبار العمل والنشاط جوهر الاقتصاد. بيدّ أنه يقف عند حدود البحث العامّ، ولا يذهب إلى أبعد من ذلك، ولا يشير إلى ظاهرة استغلال العمّال.

كما سعى عبد الرحمن البزّاز إلى رسم نظام اقتصادي مختلف عن الرأسمالية والاشتراكية، وتخلّص من عيوبهما، واشتمل على مزاياهما. وبدلاً من استعمال مفهوم التكافل الاجتماعي أبدع مصطلح «النزعة الجماعية»، وقال في كتابه (روح الإسلام): لا يوجد في هذا النظام انفلات وفردانية الرأسمالية، ولا استبداد الاشتراكية. ومن وجهة نظره فإن جميع الأحكام الإسلامية، من قبيل: صلاة الجماعة والزكاة والحجّ، ذات مظهر اجتماعي.

أما المفكر الذي كان أبرز من عني حديثاً بالمشكلة الاقتصادية في العالم العربي فهو سيّد قطب، بتأثير من عبد القادر عودة.

وقد استند عبد القادر عودة في كتابه «الإسلام وأوضاعنا السياسية» إلى هدفية الخلق، وتسخير الطبيعة لخدمة الإنسان. كما أنه يرى أن الإنسان ليس مالكاً للمال، بل إن المال أمانة بيده، لا يملك منه إلّا حقّ الانتفاع به، كما أن الآخرين حقّ الانتفاع به أيضاً، ويمكن للدولة أن تحدّ من دائرة هذه الملكية وتقيدها.

وقد سعى سيّد قطب في كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» إلى إكمال مشروع عبد القادر عودة. وقد بدأ ذلك من مفهوم التوحيد. فالتوحيد من وجهة نظره ليس مجرد عقيدة كلامية، وإنما يشمل جميع أركان الوجود. كما أن العدالة قبل أن تكون مقولة اقتصادية هي مقولة إنسانية. وبذلك نكون أمام وحدة متكاملة تقوم على ثلاثة أركان، وهي:

نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

١. التحرُّر الوجداني المطلق.

٢. المساواة الإنسانية الكاملة.

٣. التكافل الاجتماعي الوثيق.

وبالتالي فإن الإسلام يحرِّر الإنسان من جميع أنواع الدُّلّ، ومن بينها: الحاجة الاقتصادية، ويعتبر جميع الناس سواسية، ويدعو إلى التلاحم الاجتماعي بين الجميع. كما يسير مصطفى السباعي على منهج عبد القادر عودة وسيد قطب ذاته، إلا أنه تميَّز بالدرجة الأولى بجراته على إطلاق اسم «اشتراكية الإسلام» أو «الاشتراكية الإسلامية» على منظومته الاقتصادية المقترحة.

٧. الإسلام والمستقبل —

في الفصل الأخير من هذا الكتاب يسعى الدكتور فهمي جدعان إلى الملمة الأفكار المبعثرة في طول هذا الكتاب وعرضه، والصادرة عن مختلف المفكرين. وبذلك يحاول تقديم صورة واضحة للواقع الراهن الذي عليه الفكر الإسلامي، والمسار الذي يجب سلوكه، والموقف الذي يجب اتخاذه من مجمل هذه الأفكار. وبهذه الرؤية يستعرض عدّة نقاط ويركّز عليها:

النقطة الأولى: لقد أثبت التاريخ أن الإسلام تمكّن من تجاوز الكثير من العقبات والأزمات بنجاح، واستطاع أن يثبت جدارته. ولكن لا يسعنا أن نحكم من هذا المنطلق بشأن المستقبل المجهول. فإذا أراد الفكر الإسلامي أن يواصل حضوره ويثبت ذاته فهو مضطّر إلى التماهي مع الواقعيّات الراهنة، وأن يتجنّب المثالية المفرطة والأفكار المنفصلة عن الواقع.

النقطة الثانية: أن تاريخ الفكر الإسلامي قد استعرض أربعة أساليب ومناهج معرفية، وهي: المنهج العقلي؛ والمنهج النقلي؛ والمنهج العرفاني؛ والمنهج التجريبي. لقد تبلور المنهج العقلي في النصّ القرآني، بحيث إن للعقل كلمة الفصل في كلّ مسألة ناظرة إلى الكون والإنسان. وقد كانت هذه الرؤية العقلية وليدة الفكر الأصولي والاجتهادي عبر التاريخ. وإلى جانب هذه الرؤية نلاحظ الاتجاه النقلي، الذي تبلور في

القرن الثالث الهجري من طريق الحنابلة. وتمخّض العرفان من صلب الزهد والتسكُّع، وتجلّى عبر مؤلفات بعض فلاسفة الإشراق. وظهرت الرؤية التجريبية بالتزامن مع تسلُّ الفكر اليوناني إلى الثقافة الإسلامية، وأدّت إلى تبلور علوم، من قبيل: علم الطب وعلم الهيئة، ولكنْ حالت بعض الأسباب دون تواصل هذا المسار.

النقطة الثالثة: واقع العقلانية الإسلامية في العصر الراهن. والحقيقة هي أن هناك تيارين يحكمان العالم الإسلامي حالياً، وهما: أولاً: التفكير السِّلَفي؛ والآخر: الاتجاه المتأثر بمفكّري عصر النهضة. وإن السّمة الهامّة للتفكير السِّلَفي تكمن في التشبُّث الراديكالي بالماضي، ومعارضة الأفكار الجديدة والإبداع في التفكير. ومن ناحية أخرى نشاهد في التيار الجانح نحو الإصلاح ثنائيةً مستعصية على الحلّ بين التقليد والحدّاث، والإيمان والعقل، والعلم والعقيدة، والماضي والحاضر. وعلى هذه الشاكلة نرصد شطراً كبيراً من الطاقة الفكرية للمجتمع الإسلامي في طريقها إلى التآكل بين هذين التيارين.

النقطة الرابعة: ناظرة إلى تحدّيات وهواجس المستقبل. إن كلّ محاولة في إطار الخروج من الوضع الراهن هي رهنٌ بإدراك الذات بشكلٍ صحيح، ومعرفة مشاكلها الرئيسة. وإن هذه المشاكل تتلخّص في: التخلّف، ومعضلة التراث، والاغتراب، والعلم، والتغيّر. وأما سائر المسائل الفرعية الأخرى فهي وليدة هذه التحدّيات والهواجس. إن التخلّف حقيقة لا يمكن إنكارها. ولكنْ حتّى الآن لم يتمّ تقديم إجابة واضحة وكافية عن سبب هذا التخلّف، حيث تتراوح الإجابات ابتداءً من سقوط الدولة العثمانية إلى تحوّل الخلافة إلى ملك عضوض في عهد معاوية بن أبي سفيان. والمراد من التراث مجموعة الأمور التي ورثناها من الأسلاف. ولا يندرج القرآن والحديث ضمن التراث؛ لكونهما ليسا من المعطيات البشرية. بيدَ أن جميع العلوم الإسلامية جزءٌ من التراث. واليوم هناك ثلاثة مواقف رئيسة تجاه التراث:

١. الدعوة إلى إحياء التراث.
٢. استلهام التراث.
٣. إعادة قراءة التراث في ضوء معطيات العلم الحديث.

وأما الاغتراب فهو حالة واقعية تجلّت على شكلين متطرفين، وهما: الأول: الاتجاه الفكري السلفي، الذي ينكر الواقعية الراهنة، ويريد العودة بالناس إلى الماضي، ويعتبر العصر الحاضر عصر جاهلية؛ والآخر: الاتجاه الفكري الليبرالي العلماني، الذي يسعى بدوّره إلى تجاهل الواقعية الراهنة للمسلمين، ويريد منهم قطع الأواصر التي تربطهم بماضيهم. وقد مُني هذان التياران بالإخفاق والفشل.

وأما مسألة العلم فهي من المسائل الأصلية أيضاً. واليوم تنحصر تلك التيارات الأربعة المعرفية من الناحية العملية بتيّار واحد نقليّ. ومن دون الاهتمام بالمعطيات العلمية الراهنة لا يمكن لنا الحديث عن التشريع والاجتهاد.

وأما مسألة العمل فهي من أهمّ مسائلنا، والمسلمون اليوم أمام تناقضين ومفارقتين: **المفارقة الأولى:** مفارقة الإيمان بالقيّم غير المترجمة إلى ممارسة عملية؛ و**المفارقة الثانية:** مفارقة الدعوة إلى القوّة، دون العمل الفعلي من أجل تحصيلها.

كما أن التغيير عبارة عن واقعية تحدث في العالم، دون أن نستعدّ لها. ولا بدّ في هذا الشأن من أن نعدّ أنفسنا لذلك على المستوى الاستراتيجي وما بعد الاستراتيجي.

وبعد طرح هذه المسائل التمهيدية ينتقل الدكتور فهمي جدعان إلى بيت القصيد من بحثه، ويقترح بعض التوجيهات لحلّ العضلات القائمة والحركة نحو المستقبل. وفي هذا الشأن يذهب إلى الاعتقاد:

١. في ما يتعلّق بمواجهة التخلّف لا بدّ من الإيمان بضرورة التقدّم، والتخلّي عن عقيدة الجبر والقدر.

٢. وفي ما يتعلّق ببحث التراث يجب الاعتقاد بتاريخية التراث، وفصله عن نصوص الوحي، وإعادة صياغته من جديد، بحيث يلبي حاجة العصر.

٣. وفي ما يتعلّق بالاغتراب تجب العودة إلى الذات، والإيمان بأن طريق التقدّم ينحصر بالتجدر في التراث، وتوظيفه في المضيّ إلى الأمام.

٤. في مقابل مسألة العلم يجب سلوك طريق الدمج المادّي والاستقلال المعنوي لمنتجات العلم، بحيث تصبح جزءاً عضواً في بنية العقل، بأن نجعل من المعطيات العلمية والتكنولوجية جزءاً من وجودنا، أو أن نقوم بثورة علمية وتقنية، من منطلق

إيماننا بأن الإسلام يوافق العلم، وأن نعمل على طبق هذا الإيمان.
 ٥. وفي ما يتعلق بمسألة البطالة يجب المزج بين التكنولوجيا والعقل السياسي.
 وبدلاً من التأكيد على الراديكالية، والإصرار على إقامة الدولة الإسلامية، يجب
 العمل على تظهير نموذج صالح للتفكير الإسلامي.
 ٦. وبالتالي فإن الطريق الوحيد في مسألة التغيير هو التكيف الواعي مع الوضع
 الطارئ.

إن الغاية من هذا التقرير لا تكمن في المناقشة، بل في تقديم صورة شاملة
 وجامعة نسبياً عن الهواجس التي شغلت أذهان المفكرين المسلمين في العالم العربي
 على مدى القرنين المنصرمين، حيث سعى كل واحد منهم إلى إعطاء الدين حقه كما
 يجب، دون التفريط في حق العقل. وإذا كان الكاتب قد نجح في رسم صورة صادقة
 عن هذا الأمر فقد نال مناه. إن الوقوف على آثار مكتوبة بقلم نزيه وأدب علمي رفيع،
 بعيداً عن الإغراق في الهوامش والحواشي، وتقوم على دراسات منهجية واسعة، في
 عصرٍ شهد تخمة في التأليف، يُعدّ غنيمة نادرة. وهذا الكتاب هو واحدٌ من هذه الآثار
 النادرة. ومن هنا ليس من اللازم أن نوافق المؤلف على جميع مدّعياته، أو أن نكون
 حتماً بصدد نقد مدّعياته المرفوضة. إنما المهم هو أن نتعرّف على رؤية شخصٍ خبر على
 مدى عقود من الزمن أوضاع المسلمين من الداخل، ونظر إلى الواقع الفعلي للمسلمين
 وتياراتهم الفكرية بعين أكاديمية، ونسعى إلى الاقتراب من التجارب المتراكمة في
 هذا الكتاب، والاستفادة منها، عملاً بقول الإمام عليّ عليه السلام، إذ يقول بحق: «العقل مَنْ
 اتَّعَظَ بغيره»^(٤).

الهوامش

(١) جولة في كتاب (أسس التقدم عند مفكرَي الإسلام في العالم العربي الحديث)، من ٦١٤ صفحة، لمؤلفه: فهمي جدعان، في طبعته الثالثة، الصادرة سنة ٢٠١٠م، عن دار الشبكة العربية للأبحاث في بيروت.

(٢) للتعرف على المزيد من الأفكار والسجل العلمي للدكتور فهمي جدعان انظر: (تحديات التقدم الفكري والقوة، السجل الفكري للدكتور فهمي جدعان، في حوار أجراه معه: علي عميم)، ترجمه إلى الفارسية: مجيد مرادي، نُشر في مجلة كتاب ماه دين، العدد ١١٤ - ١١٦: ٤ - ٢١، بتاريخ: فروردين / خرداد، سنة ١٣٨٦هـ.ش.

(٣) غالباً ما يذكر اسمه خطأ بـ (رزاق).

(٤) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحكمة رقم ٤٥٧٠.

قسمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
.....	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

<input type="checkbox"/> للأفراد ١٠٠ دولار	<input type="checkbox"/> للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)
--------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ليرة	سوريا ١٥٠ ليرة	الأردن ٢,٥ دينار	الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار	الإمارات العربية ٣٠ درهماً	البحرين ٣ دنانير	قطر
٢٠ ريالاً	السعودية ٣٠ ريالاً	عمان ٣ ريالات	اليمن ٤٠٠ ريال
مصر ٧ جنيهات	السودان ٢٠٠ دينار	الصومال ١٥٠ شللاً	ليبيا ٥ دنانير
الجزائر ٣٠ ديناراً	تونس ٣ دنانير	المغرب ٣٠ درهماً	موريتانيا ٥٠٠ أوقية
تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة	قبرص ٥ جنيهات	أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.	

Nosos Moasera

Th 13 YEAR – NO. 51 , Summer 2018 - 1439

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 327 / 25 Beirut

E-mail: info@nosos.net