

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفکر الديني المعاصر

العدد الواحد والخمسون، السنة الثالثة عشرة.

صيف ٢٠١٨ م ١٤٣٩ هـ

البطاقة وشروط النشر

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

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

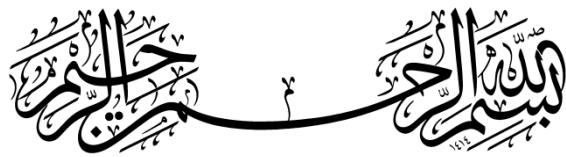
محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدية)

- زكي الميلاد السعودية
- عبدالجبار الرفاعي العراقي
- كاميل الهاشمي البحريني
- محمد حسن الأمين اللبناني
- محمد خيري قيرباش أوغلو تركي
- محمد سليم العوا المصري
- محمد علي آذرشنب الإيراني

تنضيد و إخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

البريد الإلكتروني: info@nosos.net | www.nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

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

□ وكلاء التوزيع

- ♦ لبنان: شركة الناشرون للتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفة، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٥٧٠٠٧ / ٢٧٧٠٨٨ / ٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١٦).
- ♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).
- ♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٧٧٠٤٣٦٥ (+٢٠٢).
- ♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (+٩٧١٤).
- ♦ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلامة.
- ♦ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتتبّي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتتبّي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق العوishi، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤). ٥. مؤسسة الطمار الثقافية، النجف، سوق العوishi، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (+٩٦٤)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد العلي، هاتف: ٧٨١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ♦ سوريا: مكتبة دار الحسينين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ♦ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٤٣٢ (+٩٨٢٥٢). 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 وحواظر

٥	حيدر حب الله
---------	--------------------

ملف العدد: قضايا الإمامة في الفكر الشيعي /٢/

عصر الظهور: الروايات والعلماء، دراسة وتحليل لظاهرة السفياني

١٧	الشيخ محمد باقر ملكيان
----------	------------------------------

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

٥٥	د. علي آقا نوري
----------	-----------------------

تأثير العقيدة المهدوية بسوشيانست عند الزرادشتية، قراءة نقدية

٦٨	د. الشيخ رسول رضوي / الشيخ أحمد جمشيديان
----------	--

نقد برهان اللطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة

٩٤	الشيخ أمير غنوي / أ. محمود زارعي بشتي
----------	---

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. آرش نراقي ٢٠١

الشهيد الأول وقضية استشهاده، بين الحدث والواقع

د. محمد كاظم رحمتي ٢٣٣

إشارات حول شخصية محيي الدين ابن عربي

د. الشيخ حسين توفيقى ٢٦٠

□ قراءات

ميافيزيقا التقدم في العالم العربي، قراءة في كتاب

د. السيد حسن إسلامي ٢٨١

الأديان بين المقارنة والمقاربة

أفكار وحواظر

جدير بحب الله

تهييد —

مقارنة الأديان مسارٌ لا يستهدف تسجيل نقاط، بل يرى أنَّ فهم الأديان بطريقة المقارنة والمقاربة يعيد إنتاج فهمنا للدين بطريقة جديدة ومختلفة.

لن أتحدث هنا ببحث مستقلٍّ وشامل، بل سأقدم خواطري من وحي تخصصي الجامعي في مجال مقارنة الأديان الإبراهيمية؛ لتحفيز القارئ على أهمية هذا التخصص، وخاصةً طلاب العلوم الدينية.

ثمة جدلٌ في مشروع مقارنة ومقاربة الأديان، لا أقلّ من زاويتين:

سؤال الإمكان في مقارنة الأديان —

الزاوية الأولى: في إمكان المقارنة وجوديتها العامة. وهذا بحثٌ فلسفى، ينشأ من أنَّ فكرة المقارنات لا معنى لها؛ لأنَّ كلَّ شيء هو في ظرفه الزمكاني لا يمكن أن يُقارن بغيره الذي هو في ظرفٍ آخر، ومن ثمَّ فكلَّ شيء هو هو، والفردية سمةٌ خالصةٌ قاطعةٌ فيه، وهو كُلُّ لا يتجزأ، ومن هنا لا معنى للتفضيل أو عكسه، بل المقارنات هي التي تلحق بفکرنا أكبر الضرر، انطلاقاً من نزعة أصلة الجزئي، التي اشتهرت منذ عصر النهضة، بل قبله، مع الفلسفة الأوكامية (نسبةً إلى أحد أبرز فلاسفة ما يُسمى بالقرون الوسطى، وليام الأوكامي المتوفى عام ١٣٤٧م)، وإلى يومنا هذا. ومن ثمةً فليس هناك تصورات عالمية، بل دائمًا البناءات الفكرية هي محلية أو

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

زاوية الرؤية هذه يعارضها كثيرون اليوم، بل الاتجاه الفكري الذي بدأ بالنشاط الواسع خاصةً مع بدايات القرن العشرين يميل نحو تأصيل الفكر المقارن في الأديان والحضارات والفلسفات والثقافات؛ تارةً بهدف أداتي ينشد الكشف عن (الفلسفة العالمية الكونية)، وهي العناصر المشتركة بين الفلسفات، أو (الدين العالمي) بهذا المفهوم، أو (الثقافة العالمية)؛ وأخرى بهدف الكشف عن الروح الواحدة الكامنة في كلّ تجلّيات الأديان أو الفلسفات، وهو ما تعبر عنه مدرسة (الحكمة أو الفلسفة الخالدة)، التي ترى أنّ تعدد الأديان أو الفلسفات ليس إلاّ تجلّيات وظاهرات لحقيقة واحدة كامنة خلفها، فالتنوع في الفلسفة العالمية حقيقيٌّ، لكنّ إلى جانبه وحدة مستهدفة بالاكتشاف؛ تمهيداً لخوض حوارٍ عالميٍّ، ولكنّه في الحكمة الخالدة تعددٌ شكليٌّ ظاهوريٌّ، وليس في الحقيقة سوى شيء واحد دين واحد، فتوجه الفلسفة الخالدة توجّه نحو الجوهر، يشبه توجّه شلابيرماخر وإيزوتسو نحوه عندما كانا يريان أن اللغة والمفاهيم ترجمات للجوهر، وليس لها عينه.

إنّ ثورة المعلوماتية، ودخولنا عصر القرية الكونية، لم يُعدْ يسمح لنا بتجاهل الآخر، فقد ولّى ذلك الزمان، فقد صار الآخر ملاصقاً لنا في كلّ شيء، ومن ثمّ لم يُعدْ يمكن بناء حياة عملية وتواصلية ومعرفية صحيحة دون وعي الآخر وفهمه.

الجانب العماني من مقارنة الأديان —

إنّ الجانب الآخر من علم مقارنات الأديان هو الجانب العماني، ففي هذا العلم تنشأ عناصر الالتقاء، وظهور مكونات 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 دور 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 تهدّد الكائن الإنساني اليوم على الأرض، بل تهدّد الأرض نفسها وخیراتها وطاقاتها.

فالآديان يمكنها - باللقاء الحقيقي القائم على فتح باب المقارنات والمقاربات، تمهيداً لوعي الذات والآخر وعيّاً أعمق - اكتشاف الجبهة الموحدة الكامنة فيها، ثم تحمل مسؤولياتها اليوم في قضايا العالم، وهذه حاجةً أديانية وإنسانية معاً: أ. أمّا أنها حاجةً أديانية؛ لأنّ الآديان مطالبةً بلعب دور في إصلاح الإنسان، وهي بتحملها مسؤوليات الاشتغال على أزمات العصر الحديث تقوم بدورها، مما يجعلها فاعلةً في حياة البشر، ويحول دون تلاشيها. والكلّ يعرف أنّ هناك مراهنات كثيرة على دخولنا مرحلةً برزخية خلال القرون الأخيرة، سيخرج فيها الإنسان من عصر الدين (الميتافيزيقا) إلى عصرٍ جديد، تماماً كما خرج - برأي هؤلاء - من عصر الديانات البدائية جداً، مع السحر والشعوذة (مثل: الشamanية)، نحو الآديان الناضجة التي آتت مع الأنبياء وأمثالهم... ثمة مراهنات واشتغالات على أن يتم الانتهاء بشرّياً من مرحلة الدين خلال مائة أو ألف عام، وهناك من يبذل جهوداً في هذا الصدد. والآديان بحضورها في قضايا الإنسان الحديث تثبت ذاتها، وتحول هذه المراهنات إلى وهم، أمّا لو تراجع حضورها عبر هذه الجبهات العريضة، واشتغلت بذاتها الضيقـة، فإنّ هذا سوف يعطي فرصةً قويةً للتيار الآخر لتعزيز فرص تلاشي الآديان تماماً.

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

العلمانية) بوصفها بديلاً عن (الأخلاق الدينية)، وهناك الكثير من المقارنات بين هاتين المدرستين من الأخلاق؛ لإثبات تفوق الأخلاق العلمانية على الدين وقدرتها على بناء صفاء داخلي وسلام عالمي...، إلى العلوم الإنسانية وما أفرزته من علوم وفنون المهارات وبناء الذات، والتي حلّت محلَّ العمل الديني على بناء الإنسان وكينونته، وخاصة مع المدرسة الوجودية، التي بلغت أوجها مع سارتر(١٩٨٠م) وهайдغر(١٩٧٦م) وغيرهما، بل الطبيعة نفسها، والتي كانت دائمًا مستمسك الأديان للعبور نحو الله. ها هو العلم الحديث - عبر الداروينية وفيزياء الكم وغيرها - يشكّل في هدفيّة الطبيعة وعناصر الغائية في الخلق، ليقول بأنَّ كلَّ ما حصل هو مجرد مسارات صماء غير واعية، ومن ثم يهُرّ برهان النظم وبرهان المدّاهة وغيرها من البراهين...

إنَّ مقارنات الأديان مشروع عظيم لتكوين جبهة موحّدة، لا للبناء على خيال الماضي، والراهنة على أوهام تلاشت بفعل تطور العلوم، بل للبناء على حقائق تثبتاليوم أنَّ تشبيه الإنسان (جعله شيئاً)، والفراغ الروحي والأخلاقي الذي بات يعيشه في عصر الحداثة وما بعد الحداثة، يجرّان نحو المعنوية، فهل ستتمكن الأديان من أن تقدم الأنماذج الأفضل للحياة المعنوية والأخلاقية للبشر عبر جبهة عريضة من التيسير والإصلاحات أو أنها ستفشل في هذا، وستكون بنفسها عنصر اضطراب وتتوّر وقلق يفقد الإنسان الحديث معها هويّته الأصيلة - بحسب التعبير الهайдغرى - أو يغرق في الاغتراب عن ذاته - بحسب الأدبيات الميجلية والماركسية -؟

هذا كله يعني أنَّ الجبهة الأديانية الموحدة حاجة للأديان نفسها وبقائتها ونجاحها وتقدمها أمام جبهة اللادينية القائمة اليوم بأطيافها المتعددة. ونصيحتي المتواضعة أن لا يفترّأبناء الديانات بمفهوم الفطرة، ويراهنوا عليه، وهو مفهوم لا أنفيه البة، بل بالعكس، فناعتي أنَّ الإنسان أمام الله كقطعة الحديد أمام المغناطيس، قد تبعد تارةً لكنّها سرعان ما تتجذب، فحركتها منحنية؛ لأنَّ هذا هو تكويننا؛ فالفيض الإلهي كونَ فينا هذا الإيمان الطبيعي، كما يقول كارل رانر(١٩٨٤م)؛ لكنَّ اغترار أهل الديانات بالفكرة يمكن أن يبعث فيهم الكسل والشعور بالغرور، وأنَّهم لا يمكن أن يزولوا أو ينتهوا. لهذا يجدر التتبّع لهذا الأمر.

بـ . وأمّا أنّها حاجة إنسانية؛ فلأنّ عصرنا الحاضر بل كلّ العصور تؤكّد بأنّ الدين فاعل قوي في السلام وال الحرب ، ومن ثمّ فلبناه تفاهم عالمي وصلاح أو سلام عالمي لا بدّ أن يكون للدين دورـ . فالإنسان اليوم بحاجة لدور ديني موحد من كبرى القضايا التي تؤرقه في العالم؛ لأنّ نضوج القرارات الدينية في العالم اليوم يمكنه أن يساعد البشر على تخطي المآذق التي وقعوا فيها ، أو يعانون منها ، كائناً منْ كان السبب في وقوعهم فيها .

هل تؤثّر مقارنة الأديان على فهم الإنسان دينه الخاص؟! —

الزاوية الثانية: في تأثيرات المقارنة على فهم الدين الشخصي . وأعني بهذه الزاوية ما يتصل بشكلٍ خاص بالاديان الإبراهيمية . وأحاول هنا أن يكون مخاطبي هو الإنسان المسلم بشكلٍ أكبر .

إنّ فكري المتواضع تقوم على عناصر متعددة ، سأشير في هذه الخواطر لاثنين منها فقط:

١ـ المبدأ الهرمنوطقيـ . 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 لغوية وفهم السياق . بالمعنى الواسع للكلمة . الذي جاء النصّ فيه ، فلا نهدر في فهم النصّ نفسه ونتجاهل قدرته على تبيين ذاته ، كما لا نهدر قدرة السياقات الزمكانية وخصوصيات المؤلف أو المخاطب وغير ذلك في فهم روح النصّ ورسالته .

يُعرف عن المرجع الديني السيد البروجردي(١٩٦١م) أنه كان يرى أنّ فهم نصوص أهل البيت النبوي لا يكون إلا من خلال فهم الفضاء الفكري والثقافي والاجتماعي الذي كان يعيشـ جمهور المسلمين . من غير الشيعة . في القرون الثلاثة الأولى؛ لأنّ نصوص الأئمّة جاءت في هذا السياق ، وتتّبع إلى هذا المسار القائم ، وتستهدف تصويبـ .

هذه الفكرة بعينها يكتشف المسلم الدارس مقارنات الأديان الإبراهيمية حجمـ

حضورها، لتشكّل عنده أساساً جديداً من أسس التفسير القرآني، بعيداً عن ما يقوله غير واحدٍ من الباحثين المعاصرین، من أنّ فهم الذات الدينية 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 يردد في مشروعه المعروف في المقارنات مقولته: إنَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ إِلَّا دِيَانَةً وَاحِدَةً فَهُوَ لَا يَعْرِفُ أَيِّ دِيَانَةً.

المسيحية واليهودية بوصفهما سياقاً حافاً مفسراً للنص القرآني –

وفقاً لهذا كله، عندما نفهم قصص الخلق والأنبياء والماضين في (الكتاب المقدس) نستطيع . عبر المقارنة مع نص القرآن الكريم . أن نفهم بشكلٍ أفضل رسالة الآيات القرآنية، وسيُثري ذلك فرضياتنا التفسيرية؛ لأنّنا سوف نندهش عندما نلاحظ ما أضاء عليه النص القرآني في سياق ما هو قائمٌ للقصة في نصوص الكتب المقدسة السابقة. فلماذا أضاء على هذه النقطة أو تلك دون هذه أو تلك؟ ولماذا عدل هذه النقطة أو تلك؟ بل قد تفهم لماذا استحضر هذه القصة دون تلك... بهذه الطريقة سوف تظهر لك امتيازات النص القرآني عن سائر النصوص وخصائصه في تناول القضايا التي تناولتها الكتب السابقة، وستدرك بشكلٍ أجيّل هذه الخصائص، وتتمكن من مقاربة الموضوع بطريقةٍ أفضل.

هكذا الحال في قضايا العقيدة الدينية والأخلاق والشريعة والمفاهيم اللاهوتية الحساسة. فبالمقارنة تدرك أنَّ التوراة حملت حواء مسؤولية ما حدث، بينما نجد القرآن أكثر ميلاً لتحميل آدم المسؤولية. وهل هناك ربطٌ بين قصة المائدة في القرآن وواقعة العشاء الرباني الذي يُعدّ سرّ أسرار الكنيسة إلى اليوم؟ هل يريد القرآن الغمز مثلاً من فكرة العشاء الرباني لصالح تكوين تصور آخر عن قضية المائدة؟ ومثل هذه اللطائف أكثر من أن يُحصى. وعندما يستخدم القرآن توصيفات معينة للنبي عيسى مثلاً لها دلالاتها في الثقافة المسيحية، فماذا يقصد؟ فقد وصفه بالMessiah، وهذا التعبير في الثقافة المسيحية . وهي مستهدفة أيضاً بالخطاب القرآني بالتأكيد . ينتقل بنا إلى فكرة (المسيّا) أي المخلص، ومن ثم فلماذا استخدم القرآن هذا التعبير الذي يختلف

عن تعبير (عيسى)، فعيسى غير المسيح بالمفهوم اللاهوتي، ولهذا يؤمن اليهود بعيسى، لكنّهم لا يرونّه المسيح (المسيا)؛ لأنّ المسايا تعبيرٌ مأخذٌ من العبرية (ماشیح)، وهو المسيح، أي المسوح بالدهن المقدس بوصف ذلك تصييّباً له على عرش مُلك بنى إسرائيل، وبهذا عندما صُلب عيسى (وفقاً للرؤيا السائدة بين المسيحيين) أكَّد اليهود رؤيتهم بأنّه لو كان هو المسيح لكان هو المخلص، والمفروض أنّه قد صُلب دون أن يخلص شعب إسرائيل من الفهر وحكم الرومان وغيرهم، ودون أن يتحقّق لهم الوعد النهائي بتسليمهم الأرض المقدّسة! ومن هنا نجد أنّ فكرة المخلص انتقلت في اللاهوت المسيحي من الخلاص الدنيوي السلطاني الذي تفهمه اليهودية (وكمّيّر من المسلمين يفهمون المهدوية بهذا المعنى أيضاً تقريباً) إلى الخلاص الملكوتى، وتحرير الإنسان من الخطيئة الأولى، وجعله بالإيمان محلاً لفيض الله تعالى. فهل يريد القرآن الكريم وسط هذا كله أن يقرّ المسيحيين على تصوّرهم أنّ عيسى هو (المسيا) المخلص بمفهومٍ جديد له؛ أو أنّ هذا الأمر من باب أنّ هذه التسمية لها منطلق آخر (أنّه كان يشفى من خلال المسح باليدي)؛ أو أنّ هذا مجرد مصاحبة لغوية مع الآخر، فيستخدم القرآن التعبير الذي يستخدمه الآخر بحقّ تلك الشخصية، دون أن يحمل ذلك أيّ معنى خاصّ، وبه نفهم أنّه يستهدف هنا بخطابه المسيحيين، لا اليهود مثلاً؟

وهكذا استخدام القرآن (كلمة الله) بحقّ عيسى، وهو تعبيرٌ نعرف جميعاً أنه بالغ الحساسية في اللاهوت المسيحي، من حيث إنّ مفهوم الكلمة مفهومٌ خطير جداً. وبإمكاننا اكتشاف خطورته في مطلع إنجيل يوحنا، وهو المطلع المهم جدّاً في فضاء نظرية اللوغوس اليونانية، وال الصادر الأول المتّحد. فلماذا استخدم القرآن هذا التعبير، وهو له دلالة خطيرة جداً في اللاهوت المسيحي؟ هل قصد الموافقة أو المجازة اللفظية فقط، أو له دلالة أخرى؟

بل الأمر الأشدّ خطورةً هنا هو فهم أيّ من الطوائف المسيحية أو اليهودية كان يحاور القرآن الكريم؟ هل كان يحاور المسيحية الغربية (مسيحية روما)، أو المسيحية الشرقية، من اليعقوبية والنسطورية وأمثالها في الجزيرة العربية؟ صحيح أنّ الانقسام الكبير النهائي والفاصل بين الكاثوليك والأرثوذكس (القرن الحادى عشر

الميلادي)، ثم البروتستانت (القرن السادس عشر الميلادي)، لم يكن قد وقع في عصر نزول القرآن، لكن التشظيات الأولى كانت قد وقعت، وهي انقسامات كبرى عرفتها المسيحية في ذلك الوقت، وأفرزتها وكشفت عنها المجتمع المسكوني التي كانت قد وقعت منذ مطلع القرن الرابع الميلادي، وكذلك الجهود الداعية للرد على من اتهموا بالهرطقة عبر ستة قرون من حياة المسيحية إلى مجيء الإسلام، وتكونت فرق عظيمة، واتخذت فرقاً مهمة ببلاد الشرق موطنها بعد طردها من الكنيسة والمجتمع المسيحي المتمثل بروميا. هنا من الضروري أن نفهم أن القرآن الكريم هل كان يخاطب عقائد روما أو كنائس شرقية كان على صلة بها؟ وما هي عقيدة اليهود والنصارى في شبه الجزيرة في تلك الفترة؟ إن تحليل هذه القضية بعمقٍ ودقةٍ يساعد على فهم مرادات القرآن الكريم من جهة؛ وعلى الدفاع عنه من جهة أخرى؛ لأن بعض الانتقادات التي يوجهها القرآن لليهود والنصارى يعتبر اليهود والنصارى اليوم أنها لا تعنيهم ولم تكن تمثلهم، ومن ثم تقع التباسات كثيرة هنا، من نوع: ثالث ثلاثة، تحديد هوية عزيز، وهل هو عزرا الكاتب أو غيره؟ ومفهوم الأبوة والبنوة الذي يقدمه القرآن بالمعنى المادى للكلمة، وغير ذلك.

بل دعوني أذهب أبعد من ذلك في تساؤلي: هل أن أهل الكتاب الذين وصفهم القرآن، وتعامل معهم وتحاور، هم أنفسهم أهل الكتاب الذين يعيشون اليوم في العالم بكلّ طوائفهم؟ هل يمكن الحديث عن وحدة حقيقة، بحيث تعتبر أن أولئك هم هؤلاء المعاصرون، أو أن التحوّلات التي طرأت بالخصوص على الفكر المسيحي - وخاصة على بعض مذاهبها، كالبروتستانتية وبعض الكاثوليك - قد أحدثت تحولات عميقية، بحيث لم تُعد تسمح لنا باعتبار من تعامل معهم القرآن هم أنفسهم تماماً الذين نعايشهم نحن اليوم؟ هذه قضية بالغة الخطورة، وخاصة لناحية تطور صياغة قضايا عقائدية عندهم، من نوع التثليل وغير ذلك. لا أريد أن أصدر أحكاماً الآن، لكن من الطبيعي لمن يطلع على حجم وحدة التحوّلات أن يتريّث ويتأمل في مجموع هذه الأمور، حتى على مستوى التناول الفقهي لبعض القضايا، وإصدار تعميمات شرعية على أهل الكتاب، دون ملاحظة مدارسهم ومذاهبهم اليوم!

خلاصة الفكرة أنَّ فهم الفضاء الديني في الأديان الإبراهيمية من جهةٍ، والفضاء الديني في الأديان العربية غير الإبراهيمية من جهةٍ أخرى، يساعدان على فهم النص القرآني واستطلاقه بطريقٍ متنوعٍ. ومن الضروري أن يكون فهماً نابعاً عن تخصص وعمق، وعدم الاستخفاف بالموضوع بمجرد مطالعة كتاب أو كتابين؛ فإنَّ حجم التعقيدات والتوجهات والاتجاهات والتحولات في هذه الأديان واسع جدًا، لا يمكن البناء على معطيات مبتسرة أو منقوصة فيه.

ولا أريد أن أُعرِّج على التاريخ النقيدي الإسلامي لليهودية والمسيحية، ومساهمات العلماء المسلمين، كابن حزم وابن تيمية وابن قيم الجوزية، وصولاً إلى كاشف الغطاء والبلاغي والصادقي الطهراني وغيرهم، في هذا المجال، وما هي الأخطاء التي وقعنا فيها خلال هذه المسيرة الطويلة من البحث النقيدي؟ وما هي عناصر القوة؟ وهذا في حد نفسه موضوعٌ مستقلٌ ومثير. ومع الأسف نحن نقع في أخطاء فادحة في تناول هذه القضايا اليوم؛ بسبب قلة وجود مختصين ب مجال دراسة الأديان الأخرى، مما يوجب في بعض الأحيان سخرية الآخرين بنا، تماماً كما يجب سخريتنا بهم عندما يتناولوننا دون معرفة متخصصة، فالأديان ليست مقلاً صحفياً ينتهي الإنسان من تصفحه بيوم أو يومين.

تساؤلٌ عابر حول مقولـة (الإسـرائيلـيات) في النـقدـ الحـدـيـثـيـ الإـسـلامـيـ

٢. هذا الأمر يجرّ لإعادة النظر بفكرة الإسـرائيلـيات. وأرجو أن يتفهمـوني القارئـ هنا؛ إنَّ فكرة الإسـرائيلـيات بوصفـها عنوانـاً لتصـفيـةـ تـيـاراتـ فـكـرـيـةـ أوـ نـصـوصـ حـدـيـثـيـةـ فيـ الدـائـرـةـ الإـسـلامـيـةـ سـيفـ ذوـ حـدـيـنـ؛ فـمـنـ يـجـريـ مـقـارـنـاتـ وـاسـعـةـ بـيـنـ الـقـرـآنـ وـالـإـسـلامـ وـالـدـيـانـاتـ الإـبـراـهـيـمـيـةـ الـأـخـرـىـ يـدـرـكـ حـجمـ التـقـارـبـ المـذـهـلـ بـيـنـهـاـ،ـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ قـضـائـاـ التـارـيخـ وـالـعقـائـدـ،ـ وـفـيـ كـثـيرـ مـنـ قـضـائـاـ الشـرـيعـةـ بـيـنـ الـيـهـودـيـةـ وـالـإـسـلامـ.ـ وـفـيـ ظـلـ هـذـاـ التـشـابـهـ الـلـافـتـ كـيـفـ يـحـقـ لـيـ أـقـوـمـ بـتـصـفـيـةـ حـدـيـثـ مـنـسـوبـ إـلـىـ الـمـعـصـومـ بـمـجـرـدـ تـشـابـهـ مـعـ مـورـوثـ يـهـودـيـ أوـ مـسـيـحـيـ؟ـ عـنـدـمـاـ لـاـ يـكـونـ هـنـاكـ نـسـبـةـ تـشـابـهـ بـيـنـ الـقـرـآنـ وـالـيـهـودـيـةـ وـالـمـسـيـحـيـةـ فـمـنـ حـقـيـ أـنـ أـشـكـكـ،ـ لـكـنـ عـنـدـمـاـ يـكـونـ التـشـابـهـ كـبـيـراـ،ـ

والقرآن يشتراك في كثير من النقاط . بما فيها قصص الأنبياء . مع العهد القديم بالخصوص ، ويترك قصصاً أخرى ، لا نعرف هل تركها لكونها أو لعدم أهميتها عند...؟ في ظل هذا الوضع ما هو المبرر المنطقي لاتهام حديث بالوضع لتشابهه مع موروث أديان آخر؟

لو كنا نتكلّم من فضاء ظاهرياتي تاريخي علماني بعيد عن الأصول الدينية لربما قيل بإمكان أنّ النبيّ محمداً قد أخذ من كتب اليهود والنصارى ووضع في كتابه ، وربما يجدو ممكناً أيضاً أنّ كلّ ما نجده مشتركاً في الحديث مع المزاج اليهودي والنصراني فهو مأخوذٌ منهم ، ومن ثمّ فهو موضوع ، لكنّ لما كنا نتحدث من منطلق إسلامي ، كيف أُبرر إسقاط حديث لأنّه يشبه ما في التوراة؟ ألم تشهي عشرات القصص والنقاط الأخرى في القرآن الكريم ما في الكتاب المقدس؟

هذا كله بعيداً عن الفكرة التي قدمها في آخر حياته . بوصفها إثارة . الشيخ محمد هادي معرفت(٢٧١هـ) ، من تصحيح نسبة الكتاب المقدس الموجود بين أيدينا اليوم (التوراة والإنجيل خاصة) إلى الوحي؛ استناداً لمعطيات تاريخية وقرآنية معاً.

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

أ. إنّ المنقولات غير المسندة إلى معصوم إذا احتمل أنّ مصدرها غير المعصوم جاء احتمال الإسرائيليات فيها ، بمعنى أنّ التابعي الفلانى لو نسب شيئاً ما دون أن يرفعه إلى النبيّ، واحتملنا . من خلال مقاربات تاريخية . أنّه أخذه من بعض اليهود وتراثهم ، فهنا لنا أن نطرح احتمالية المصدر اليهوديّ ، ومن ثم لا يكون الحديث حجةً . ولكنّ هذا لا يثبت أنّه كاذب واقعاً؛ لاحتمال صدق المصدر اليهودي في ما ينقل ، كما صدق في نقولاتٍ أخرى ، أشار إليها القرآن الكريم.

ب. أن يسند الرواوى المنقولات (الإسرائيلية) إلى معصوم . والسؤال هناك كيف عرفنا أنّها موضوعة؟

يوجد هنا أساسان:

الأساس الأول: إنّا أحضعنها لنقد متني أكدّ لنا أنّها غير منسبة إلى النبيّ، وفي الوقت عينه وجدناها في كتب اليهود والنصارى . وهنا يمكن إسقاط هذا

الحديث واعتباره مجعلولاً؛ لا لأنّه يشبه ما في كتب أهل الكتاب، بل لأنّه قام الدليل المضمني النقيض ضده.

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

وهذا ما ينبع أنّ مفهوم الاسرائيليات بنفسه ليس مضعفاً للحديث؛ بل المضعف هو النقد المبني على الحديث، والذي يثبت استبعاد صدوره عن المعصوم أو عدم واقعية مضمونه، أو فقل: كون الحديث بطريقه يشتمل فيها على خصوصيات تفي إمكان نسبته إلى النبي، وفي الوقت عينه ترجح أحده من مصادر أهل الكتاب. وبهذا كلّه تبدو كلمة: الموروث الشيعي الحديسي أغلبه إسرائيليات، أو الموروث السنّي الحديسي كذلك...، تبدو هذه الكلمة بلا مضمون؛ إذ منْ يرصد تشابهات الأديان والنصوص الدينية الإبراهيمية يدرك أنّ مثل هذه الجملة غير ممكنة الإثبات عملياً.

كلمة أخيرة—

أكفي بهذه الخواطر، لأختتم بـ:

أولاً: تجديد الدعوة التي أطلقها عام ٢٠١٤م (انظر: إضاءات في الفكر والدين والمجتمع 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 نشريات علمية رazine، وأعمال فكرية مرموقة.

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

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

فاليسية . على سبيل المثال . خاضت قبل الجميع تجربة الحداثة، وواجهت لقرون عصوراً بالغة الخطورة، من عصر الإصلاح الديني إلى عصر الثورة العلمية، إلى عصر الأنوار، إلى عصر الحداثة، إلى ما بعد الحداثة... وتجربتها أكبر من أن توصف، فلماذا لا تستفيد من تجاربهم؛ لنتجنب الأخطاء التي وقعوا فيها، أو لنأخذ بعناصر القوة التي اكتسبوها بفعل التجارب المتراكمة؟ هذا هو السؤال. بل بمقتضى ملاحظتي المتواضعة أجد أنّ المسيحية واليهودية بإمكانهما اليوم كثيراً أن تستفيدا من نتاجات العلماء المسلمين؛ فإنّ لديهم الكثير من الأفكار التي يمكنها فكّ عقد لاهوتية في أكثر من مكانٍ.

هذا هو المطلوب، وليس المطلوب مقارنات أديانية بهدف الاحتجاج والجدل وتصفية الحسابات ورفع مستوى الاضطراب والقلق في بلداننا، وإنْ كان لكلّ أحد الحق في أن يدافع عن قناعاته، وأن يخوض مقاربات نقدية للآخر.

عصر الظهور، الروايات والعلامات

دراسة وتحليل لظاهرة السفياني

الشيخ محمد باقر ملكيان^(*)

إن هذه دراسة في فقه عالم الظهور، وقد نبحث فيها . بحول الله وقوته . عن موضوع الأخبار الغيبية من الرسول الأكرم ﷺ والأئمة بعلامات الظهور، واتخاذ الموقف تجاهها.

إن من الأمور التي أصبحت مألوفة لنا أن كثيرين من الناس حين يواجهون الأزمات، ويجدون أنفسهم وجهاً لوجه مع الأحداث الكبيرة والخطيرة، نجدهم يُظهرون اهتماماً متزايداً بقضية الإمام المهدي ع وبعلامات الظهور، ويبحثون عن المزيد مما ينحthem بصيص أمل، ويلقي لهم بعض الضوء على ما سيحدث في المستقبل القريب أو البعيد.

ومن هنا فإننا نجد عدداً من الكتاب المؤلفين يحاولون الاستجابة لهذه الرغبة الظاهرة، ويبذلون جهوداً كبيرة لترسيم مستقبل الأحداث وفق ما يتيسر لهم فهمه من النصوص الحاضرة لديهم، تلك النصوص التي جاء أكثرها غامضاً وغائماً، اختلطت غثتها بسمينها، وصححها بستقيمهها، وتعرّض كثير منها للتحريف، وزيد فيه أو نقص منه، هذا عدا عن الكثير مما اختلقته يد الأطماء والأهواء.

ولا بدَّ من التعرّض إلى هذه النصوص والبحث حولها، كما هو الحال في نصوص الأبواب الفقهية، كالطهارة والصلوة مثلاً، بل الحاجة إلى البحث في هذه النصوص والتدبر فيها أكثر أهمية من غيرها من النصوص، كما لا يخفى.

(*) باحث ومحقق بارز في مجال إحياء التراث الرجالي والحديثي. حَقَّ وصَحَّ كتاب جامع الرواية، للأردبيلي، ورجال النجاشي، في عدة مجلداتٍ 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 صنف علماء الفريقيين مصنفات بهذه العناوين.

وهذه جملةٌ من المصنفات حول الغيبة وعلامات الظهور من قدامى أصحابنا:

١. كتاب الغيبة، لأبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الأحرمي النهاوندي^(١).
٢. كتاب الملاحم، لإبراهيم بن الحكم بن ظهير الفزارى^(٢).
٣. كتاب الغيبة، لإبراهيم بن صالح الأنطاطي^(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 حماد^(٦).
٧. كتاب الفتن. وهو كتاب الملاحم. - لحسن بن عليّ بن أبي حمزة. وله أيضاً كتاب الغيبة^(٧).
٨. الملاحم، لحسن بن عليّ بن فضّال^(٨).
٩. كتاب الغيبة وذكر القائم عليه السلام، لحسن بن محمد بن يحيى^(٩).
١٠. كتاب الغيبة، لأبي الحسن حنظلة بن زكرياً بن حنظلة بن خالد بن العيار التميمي القرزويني^(١٠).
١١. كتاب الغيبة وكشف الحيرة، لأبي الحسن سلامة بن محمد بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى الأزرني^(١١).
١٢. كتاب الغيبة والحقيقة، لعبد الله بن جعفر الجميري^(١٢).
١٣. كتاب في الغيبة، لأبي محمد عبد الوهاب المدارئي^(١٣).
١٤. كتاب الغيبة، لأبي الحسن عليّ بن عمر الأعرج الكوفي^(١٤).
وأماماً المصنفات من العامة فكثيرة جداً، منها:
 ١. كتاب الفتن، لنعيم بن حماد.
 ٢. كتاب المهدى، لأبي نعيم الإصفهانى^(١٥).

٣. كتاب الفتنه، لأبي غنم الكوفي^(١٦).

٤. كتاب الملاحم، لأبي حسين ابن المنادي^(١٧).

٥. الفتنه، لأبي صالح السيلاني.

٦. الفتنه، لأبي يحيى زكرياً بن يحيى بن الحارث البزار.

٧. الفتنه، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني.

٨. الفتنه، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني.

٩. نهاية البداية والنهاية في الفتنه والملاحم، لأبي الفداء إسماعيل بن محمد بن كثير الدمشقي.

هذا من قدماء الفريقين. وأما من متأخر لهم فكثيرة جداً، يصعب إحصاء مطبوعاتها، فضلاً عن غيرها.

ثم قبل البحث لا بد من تمهيد في ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: تحديد مفهوم العالمة —

العالمة في اللغة السُّمْة^(١٨).

والمراد بها في المقام ما يدل على قرب ظهور الحجة^{عليه السلام} أو إحدى مقدماته، القريبة أو البعيدة.

وقد تستعمل هذه الكلمة بهذا المعنى في الروايات. لاحظ جملة منها:

١. عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد^{عليه السلام} أنه قال: إن قدام قيام القائم علامات^(١٩).

٢. وعن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله^{عليه السلام} أنه قال: للقائم خمس علامات ظهور^(٢٠).

٣. وعن جابر بن يزيد الجعفي قال: قال أبو جعفر محمد بن علي^{الباقر عليه السلام}: يا جابر، الزم الأرض، ولا تحرك يداً ولا رجلاً، حتى ترى علامات أذكرها لك^(٢١).

٤. وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله^{عليه السلام} قال: يا أبا محمد، إن 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 شاب المنظر^(٢٣).
وهنا كلمة ترافق العلامة ترد في روایات الباب، وهي «الآية». وهي أيضاً تستعمل في الروایات بهذا المعنى.

١. فعن معاوية بن سعيد، عن أبي جعفر محمد بن علي عليهما السلام قال: قال علي بن أبي طالب عليهما السلام: إذا اختلف رمحان بالشام فهو آية من آيات الله تعالى^(٢٤).
٢. وعن ابن عباس قال: لا يخرج المهدى حتى يطلع مع الشمس آية^(٢٥).
كما قد وردت الآية بهذا المعنى في المصحف الشريف:
 ١. **﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ﴾** (آل البقرة: ٢٤٨).
 ٢. **﴿قَالَ رَبُّ اجْعُلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَنْ لَا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَضَانُ﴾** (آل عمران: ٤١).
٣. **﴿قَالَ رَبُّ اجْعُلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَنْ لَا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيَّاً﴾** (مريم: ١٠).

والعلاقة بين علام الظهور ونفسه هي علاقة الكشف. كما هو ظاهر، دون العلاقة السببية. وهذا يعني التحذير من اختلاط مفهوم الشرط مع مفهوم العلامة، فهذا وإن اشتراكاً في أنهما مما يجب تتحققه قبل الظهور، ولا يمكن أن يوجد الظهور قبل تتحقق كل الشرائط والعلامات، فإن تحقق الظهور قبل ذلك مستلزم لتحقق المشروط قبل وجود شرطه، أو الغاية قبل الوسيلة، كما أنه مستلزم لكتاب العلامات التي أحرز صدقها وتواترها، إلا أن إنارة الظهور بالشرائط إنارةً واقعية، وإناطته بالعلامات إنارةً كشف وإعلام.

المقدمة الثانية: فائدة البحث عن علام الظهور —

ثم أعلم أنه يمكن أن يوجه الغرض من جعل العلام ونصب الدلائل وبيانها في الأخبار بعدة وجوه:

١. معرفة الناس بذلك إمامهم الغائب عليهما السلام، ولا يتبعوا كل من يدعى ذلك

كذباً^(٢٦).

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

فقد روى الكليني، بسنده 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 السفياني 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 عنا، فجعلنا يساراً بعضنا بعضاً، فقال: أي شيء تسارون يا فضل؟ إنَّ الله عزَّ ذكره لا يجعل لعجلة العباد، ولإزالته جبل عن موضعه أيسر من زوال ملكٍ لم ينقضِ أجله، ثم قال: إنَّ فلان بن فلان حتَّى بلغ السابع من ولد فلان، قلتُ: فما العالمة فيما بيننا وبينك، جعلت فداك؟ قال: لا تبرح الأرض يا فضل حتَّى يخرج السفياني، فإذا خرج السفياني فأجيبيوا إلينا، يقولها ثلاثاً، وهو من المحتموم^(٢٩).

٢- إنَّ وقوعها سببٌ لاطمئنان القلوب لِمَنْ شُكِّ أو اعترَثَ شبهة^(٣٠).

إلاَّ أنَّ هناك نكتة لا بدَّ من التبيه عليها، وهي أنَّ هذه العالئم لا بدَّ من البحث والتقصيَّ حولها، ومعالجتها بدقةٍ تامةٍ، فإنَّ كثيراً من أصحاب الفرق المنحرفة استقادوا من هذه العالئم، وتأنَّوْلوها بنحوٍ يلائم دعواتهم الباطلة، كما نشاهد ذلك في مَنْ ادعى اليوم كونه يمانياً.

المقدمة الثالثة: التفسير الرمزي لعلامات الظهور—

إنَّ بعض العلماء . كالسيد الصدر . ذهبوا إلى أنَّ بعض هذه العالئم ليست بعالئم حقيقة، بل إنَّها عالئم رمزية.

وفيه . مضافاً إلى أنه خلاف الظاهر . : إنَّه يوجب فتح باب التأويل في جميع الأخبار، وفيه ما لا يخفى من المفاسد.

نعم، إبداء الاحتمال . خصوصاً مع قرينة . لا إشكال فيه، إلاَّ أنَّ التمسك

بالاحتمال في مقام الاستدلال مما لا يخلو من الخدشة والنقاش.

النَّدِيْمَةُ الرَّابِعَةُ : مَصَادِرُ عَلَائِمِ الظَّهُورِ —

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

وكيفما كان أهم مصادر الشيعة في البحث عن علام الظهور:

١- الغيبة، للنعماني(٣٦٠هـ)؛ والبحث فيه عن علام الظهور أوسع من غيره.

٢- كمال الدين، للصدوق(٢٨١هـ).

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 الورى، للطبرسي(٥٤٨هـ).

كما أنك تجد روایات الباب في روضة الكافيين وقرب الإسناد أيضاً.

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

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

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

ثم أعلم أن هنا فرقاً بين مصنفات أصحابنا الإمامية وغيرهم، فإنك تجد عنوان الغيبة والملاحم في مصنفات أصحابنا، كما أن استعمال عنوان الفتنة في مصنفات العامة أكثر.

ثم إنه لا بد من التبيه على أن عنوان «الغيبة» ورد في مصنفات الواقعية أكثر مما ورد في مصنفات غيرهم، كالطااطري والحسن بن محمد بن سماعة وعلي بن عمر الأعرج وعلي بن محمد رياح وإبرهيم بن صالح. كما أن كثيراً من روایات الباب وردت في مصنفاتهم، كما يظهر ذلك من ملاحظة غيبة النعماني وغيبة الطوسي؛ ولعل

الوجه في ذلك واضح؛ لأنهم بعد شهادة أبي الحسن موسى عليه السلام التجأوا إلى الغيبة والبحث عن المهدى، فصنفوا في هذا البحث، 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 بالدس والتحريف في معنى الأخبار.

المقدمة الخامسة: كونها أخبار آحاد —

إن أكثر أخبار الباب أخبار آحاد . وهذه الأخبار . كما حُقّ في محله . لا يحصل منها إلا الظن^(١) ، فهل يمكن الالتزام بمداليل هذه الأخبار في المباحث الاعتقادية أم لا؟

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

فمنهم منْ اعتبر العلم فيها . والعلم المعتبر إما من النظر والاستدلال، كما هو المعروف عن الأكثـر^(٢) ، وادعـي عليه الإجماع^(٣) ؛ أو من التقليـد^(٤) .

ومنهم منْ اعتبر كفاية الظن . والظن المعتبر إما يحصل بالتقليد . كما حُكـي عن بعض .^(٥) ؛ وإما يستفاد من النظر والاستدلال، دون التقليـد .^(٦)

ومنهم منْ قال بـكفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد^(٧) .
ومنهم منْ أوجـب النـظر والاستدلال في المباحث الاعتقادية، لكنه معفوـ عنه بنظرـهم، ومن ثم قالوا بـكفاية الجـزم، بل الـظن، من التقليـد^(٨) .

هـذا خلاصـة الأقوـال في المسـألـة . وـنحن لم نـكن بـصـدد بـيـان أدـلـتهم، فإنـ للـشـيخ الأنـصارـي بـحـث تـفصـيلي جـامـع، فـيه غـنـيـ وـكـفاـية، فـمـنْ أـرـاد التـفصـيل فـلـيـراجـعـه^(٩) ، إـلا أـنـه لا بـأس بـما أـفـادـه المـحـقـق الشـعـرـانـي فيـ المـقـام، حـيث قـال: قد أـصـرـ بعضـ المـتأـخـرـين علىـ كـفاـية الـظنـ فيـ أـصـولـ الدـينـ، وـكـأنـه مـخـالـفـ لـإـجـمـاعـ الـسـلـمـينـ منـ صـدرـ إـسـلـامـ إـلـىـ عـهـدـنـاـ هـذـاـ، فـإـنـاـ لـمـ نـرـ أـحـدـاـ اـكـتـفـيـ فيـ إـسـلـامـ الـكـافـرـ بـأـنـ يـقـولـ: أـئـيـ أـظـنـ أـنـ لـاـ إـلـهـ إـلـاـ اللـهـ، وـيـحـتـمـ ضـعـيفـاـ عـنـهـ دـعـمـ وـجـودـهـ تـعـالـيـ، أـوـ يـقـولـ الـيـهـودـيـ:

أئنِّي أظنَّ أَنَّ مُحَمَّداً نَبِيًّا. وربما يحكُون 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 مشتبه منهما يجب أن يؤوّل بوجه لا ينافي ضرورة الإسلام والآيات الناهية عن تقليد الآباء ومتابعة الظنّ.

ولعلَّهم أرادوا بالظنِّ غير معناه المتداول، كمنْ يعتقد شيئاً بدليلٍ قاطع لا يستطيع أن يقرره، كالعوام، أو أرادوا أنَّ المظهر لليقين المبطن للظنِّ محكوم بالإسلام ظاهراً؛ لأنَّه إذا كان المنافق الجازم بالخلاف مسلماً ظاهراً فالظانُ مسلم بطريقِ أولى.

واختار بعض تلامذة الشيخ المحقق الأنصاري، في كتابه كاشف الأسرار، أنَّ الظنَّ الاطمئناني علمٌ، ويكتفى به في أصول الدين.

وفيه: إنَّ الاعتقاد إماً أن يحتمل فيه الخلاف أو لا يحتمل. فإنَّ احتمل الخلاف - ولو ضعيفاً - ليس علمًا، ولا يكتفى به؛ وإنَّ لم يحتمل الخلاف فليس ظنًا، بل هو علمٌ. مثلاً: إذا وقع في ألف ألف درهم صحيح درهم واحد مغشوش، وأخذت منه درهماً، واحتمل كونه ذلك الدرهم المغشوش، ولو ضعيفاً جداً، لم يصحَّ لك دعوى العلم بأنَّ ما أخذته صحيح، إلاَّ أن تسامح أو تكذب. وكيف يصحَّ لهذا الفاضل، مع مهارته في العلوم العقلية، أن يحكم بإسلام مَنْ يحتمل ضعيفاً كذب خاتم الأنبياء وصدق الدهرية؟!

نعم، قد يحصل للإنسان اعتقاد بشيء، فيجري على اعتقاده، ولا يخطر بباله خلافه حتى يحتمل، وإنْ نبهَ عليه ربما تردد.

مثاله: مَنْ يرى شيئاً من بعيد، فيعتقد أنَّه شجر، ويقصده ليستظلُّ تحته ويجني من ثمره، ولا يخطر بباله شيءٌ غير الشجر، ولو نبهَ عليه تردد في المسير. وهذا ظنٌ في الواقع، وليس معنى الظنَّ أن يلتفت الظانُ فعلاً إلى النقيض فيحتمله، بل لو التفت احتمل.

ويدلُّ على ذلك قول الله عزَّ وجلَّ في تحطئة الدهريين: ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ

هُمْ إِلَّا يَظْنُونَ (الجاثية: ٢٤)، فسمى جزمهم بنفي الربوبية ظنًا، وإن لم يحتمل عندهم خلاف ما اعتقدوا: لأنهم لو نبهوا على أن عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود ربما تبدل جزمهم باحتمال خلاف ما رأوا.

وقد يحصل مثل هذا الاعتقاد للمقلد، فيجري عليه في العمل، ولو نبه على أن الإنسان جائز الخطأ، فعلل من تقلده مخطئ، احتمل خطأه، وتبدل جزمه بالتردد. ولا ريب أن سائر الكفار، كاليهود والنصارى والمرشكين، يقلدون آباءهم، ومع ذلك هم جازمون بآرائهم، لا يحتاج في ذهنهم ترديدٍ وشكٍ، 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 طرفي النقيض حقاً، وهو باطل، وقد ذمّهم الله تعالى بالتقليد، وبين وجه غلطهم عقلاً، بقوله: **«أَوَلَوْ كَانَ آباؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ**» (البقرة: ١٧٠)، فكيف يصح دعوى أنه تعالى جوز لل المسلمين ما منع الكفار منه، مع أن احتمال كون الآباء لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون قائم في كل إنسان غير مقصوم؟! وأماماً قول المقصوم فيفيد اليقين بعد الاعتراف بعصمته، ولا يسمى تقليداً أصطلاحاً^(٣٩).

المقدمة السادسة: الوضع في الحديث —

إن أصحاب الدعوات الباطلة والزائفة يضعون الأحاديث لنصرة مذاهبهم الباطلة. أخرج في الحليّة، عن أبي لييعة، أنه سمع شيخاً من الخوارج يقول بعد أن تاب: إن هذه الأحاديث دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم، فإننا كنا إذا هoinا أمراً صرّينا 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 رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن، واشتعلوا بفقه أبي حنيفة ومجاوزي محمد بن إسحاق،

فه ضعٰتْ هذه الأحاديث حسنةً^(٤٠).

ولاحظ أيضاً هذه العبارة: روى بعض أهل العلم - بعد أن سئل عن السيد الخوبي، عن اسمه واسم أبيه؟ . فقال: إني وجدت هذا الحديث في كتب الغيبة. روى أحد الأئمة قال: إنّ من علامي الظهور أنّ آخر مجتهد مقلّد يكون في النجف، وبعده لا يكون مجتهد مقلّد غيره، هو السيد أبو القاسم بن السيد على أكبر الخوبي^(٤١).

ولاحظُ إسنادها السقيم، وألفاظها الركيكة، فهل يمكن الحكم عليها إلا بالوضع؟!

هذا، ولكن هنا مَنْ ذهب إلى عدم تصوُّر الجعل والوضع في الأخبار الغيبية^(٤٢). إلا آئُه . بِملاحظة ما سبق . لا يخلو من خدشةٍ ونقاش ، بل لا نعرف له وجهًا صحيحاً.

وهنا قسم آخر من وضع الحديث، وهو التمسك بالأحاديث الصحيحة لإثبات المذهب الباطل، وهذا بالتحريف والدس في معنى الأخبار.

فمن علي بن زيد أن عبد الله بن عمرو ذكر المهدى، فقال أعرابى: هو معاوية
وامتنعه المربيط بالبحث المهدوى كثيرة:
بن أبي سفيان^(٤).

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

ولا حِظْ قول أَعْرَابِيٌّ لِلسُّفَاجِ:

أنت مهديٌ هاشم وهداها
كم أناس رجوك بعد إياس؟^(٤٥)

والمنصور العباسي أيضاً أظهر نفسه في صورة مهديّ، كما يظهر من قول أبي دلامة، مخاطباً أبو مسلم، الذي قتله المنصور:

أي في دولة المهدى حاولت غدرة^(٤٦)

وهكذا هارون العباسى، فخاطبه أبو العتاهية، وقال:

لَكَ اسْمَانٌ شُقُّا مِنْ رِشَادٍ وَمِنْ هُدَىٰ^(٤٧) فَأَنْتَ الَّذِي تُدْعِي رَشِيدًاً وَمَهْدِيًّا

بل بعض الفرق المنحرفة أساسها هو التحريف في القضية المهدوية، كما هو الحال في الكيسانية والناؤوسية^(٤٨) والواقفية.

هذا جانب سلبي للقضية المهدوية، وعليه لا بد من ملاحظة الأخبار، والمداققة فيها، والتفكير بين صحيحتها وسقيمها، وأحادادها ومتوارتها. نعم، هذا لا يعني أن أكثر أخبار الأحاديث موضوعة، بل الحكم بالوضع أمر صعب، فيجب التوقف تجاهه؛ لاحتمالها الصدق والكذب، كسائر الأخبار.

المقدمة السابعة: نصوص التوقيت —

قد ورد في كثير من الروايات النهي عن التوقيت، وتكميّل مَنْ يوقُّت، وأن وقت الظهور هو من الغيب المستور.

١. عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أبو جعفر^{عليه السلام} يقول: يا ثابت، إن الله تبارك وتعالى . قد كان وقت هذا الأمر في السبعين، فلماً أن قتل الحسين - صلوات الله عليه . اشتتد غضب الله تعالى على أهل الأرض، فأحرّه إلى أربعين ومائة، فحدّشاكم فأذعتم الحديث، فكشفتم قناع الستر، ولم يجعل الله له بعد ذلك وقتاً عندنا، ويمحو الله ما يشاء ويثبت وعنه ألم الكتاب. قال أبو حمزة: فحدثت بذلك أبو عبد الله^{عليه السلام} فقال: قد كان كذلك^(٤٩).

٢. عن عبد الرحمن بن كثير قال: كنت عند أبي عبد الله^{عليه السلام} إذ دخل عليه مهزم، فقال له: جعلت فداك، أخبرني عن هذا الأمر الذي ننتظر متى هو؟ فقال: يا مهزم، كذب الوقّاتون، وهلك المستعجلون، ونجا المسلمين^(٥٠).

٣. عن أبي بصير، عن أبي عبد الله^{عليه السلام} ، قال: سأله عن القائم^{عليه السلام} فقال: كذب الوقّاتون، إنا أهل بيت لا نوقُّت^(٥١).

٤. عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد^{عليه السلام} أله قال: أبي الله إلا أن يخلف وقت المؤمنين^(٥٢).

٥. عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر^{عليه السلام} ، قال: قلت: لهذا الأمر وقت؟ فقال: كذب الوقّاتون، كذب الوقّاتون، كذب الوقّاتون. إن موسى^{عليه السلام} لما خرج وافداً إلى ربّه واعدهم ثلاثة أيام، فلما زاده الله على الثلاثة عشرة قال قومه: قد أخلفنا

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

٦. عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله^{عليه السلام}: يا محمد، من أخبرك عنا توقيتاً فلا تهاب أن تكذبه، فإنما لا نوقت لأحد وقتاً^(٥٤).

٧. عن أبي بكر الحضرمي قال: سمعت أبي عبد الله^{عليه السلام}: يقول إنما لا نوقت هذا الأمر^(٥٥).

٨. قال أبو عليّ محمد بن همام: كتب أسأله عن الفرج متى يكون؟ فخرج إلى: كذب الوقاتون^(٥٦).

٩. عن منذر الجواز، عن أبي عبد الله^{عليه السلام} قال: كذب الموقتون. ما وقتنا في ما مضى، ولا نوقت في ما يستقبل^(٥٧).

فصرح بهذه الروايات - التي لا تقتصر عن الاستفاضة - أن عدم التوقيت لظهور المهدى# من الأمور الثابتة في مذهب أهل البيت، وأن تحديد الظهور منحصر بالعلامات الحتمية لظهور فقط، وأن توقيت ظهور المهدى^{عليه السلام} بغير ذلك من التحديد الزمانى ما هو إلا خداع وتحليل على السدج والبسطاء؛ تغريباً بهم؛ لاستمالتهم ولتسخيرهم حطباً ووقداً لإنجاز مأرب الأدعية المقصودين، يصلون بهم إلى رئاستهم الباطلة.

فاللازم على الموالين المؤمنين في عصر الغيبة، المتطاولة حتى الظهور، هو الثبات على الاعتقاد بإمامية الأئمة الاثني عشر، أي إمامية المهدى الحى الحاضر الشاهد لأحداث البشرية، والتدين بولايته الفعلية، وتولى الموالين لأهل البيت، والتبرى القلبي وفي النموذج السلوكى العملى من أعدائهم، والتمسك بالثوابت من أحكام أهل البيت، وعدم الافتتان بالشعارات البراقة الخداعية، المؤدية إلى التخلى عن التولى والتبرى، والمرroc من معالم أحكام فقه أهل البيت ومعارفهم.

المقدمة الثامنة: أنواع الحديث في المهدوية —

قال السيد الصدر: إن الروايات التي تدل على حدوث حادثة معينة في مستقبل

الزمان على ثلاثة أقسام:

١. ما ورد مربوطاً بظهور المهدي عليه السلام.

٢. ما ورد مربوطاً بالساعة وقيام يوم القيمة، 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 مما لا نقاش فيه.

٢. وتارةً أخرى قد ورد في علائم الساعة والقيمة. وقد ورد هذا القسم من الروايات في كتب أهل السنة أكثر مما ورد في مصنفات أصحابنا ^(٥٩).

٣. وتارةً ثالثة ورد حول ما سيقع في المستقبل، بلا أيٍ تصريح يفهم منه ربطه بالقضية المهدوية.

المقدمة التاسعة: بين علامات الظهور وأشرطة الساعة —

في كثيرٍ من روايات العامة . وبتبعها في بعض روايات الإمامية . اختلطت علائم ظهور المهدي عليه السلام وأشرطة الساعة.

لاحظُ هذه الرواية التي رواها الشيخ . في باب عنوان ذكر طرف من العلامات الكائنة قبل خروجه عليه السلام .. بالإسناد عن عامر بن واثلة، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم: عشرُ قبل الساعة لا بدَّ منها: السفياني، والدجال، والدخان، والدابة، وخروج القائم، وطلع الشمس من مغربها، ونزول عيسى عليه السلام، وخسف بالشرق، وخسف بجزيرة العرب، ونار تخرج من قعر عدن تسوق الناس إلى المحشر ^(٦٠).

ولعلَّ السبب في هذا الخلط:

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

فعن المفضل بن عمر قال: سألتُ سيدِي الصادق عليه السلام: هل للمأمول المنتظر المهدى عليه السلام من وقتٍ موقَّتٍ يعلمُ الناس؟ فقال: حاشا لله أن يوقَّت ظهوره بوقتٍ يعلمُه شيعتنا، قلتُ: يا سيدِي، ولمَ ذاك؟ قال: لأنَّه هو الساعة التي قال الله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لَوْقَتُهَا إِلَّا هُوَ»

تَقْلُّتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (الأعراف: ١٨٧)، وهي الساعة التي قال الله: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا» (النازعات: ٤٢)، وقال: «عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ» (القمان: ٣٤)، ولم يقل: إنها عند أحد، وقال: «فَهُلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا» (محمد: ١٨)، وقال: «أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَشْقَقُ 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 يُمَارِوْنَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» (الشورى: ١٧ - ١٨)^(١١).

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله^{عليه السلام}، قلت: قوله: «حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرُّ مَكَانًا وَأَضَعَفُ جُنْدًا» (مريم: ٧٥) قال: أما قوله: «حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ» فهو خروج القائم، وهو الساعة، فسيعلمون ذلك اليوم وما نزل بهم من الله على يدي قائمه، فذلك قوله: «مَنْ هُوَ شَرُّ مَكَانًا»، يعني عند القائم، «وَأَضَعَفُ جُنْدًا»^(١٢).

وثانياً: ذكر ظهور المهدى^{عليه السلام} في أشرطة الساعة، مثل: ما روی عن رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}: لا تقوم الساعة حتى يخرج المهدى من ولدي^(١٣).
وثالثاً: ذكر بعض علامات الظهور - كنزول عيسى^{عليه السلام} - في أشرطة الساعة.

المقدمة العاشرة: أقسام علامات الظهور —

قد تقسم علامات الظهور إلى أقسام:

١. تقسيمها بحسب كونها تكوينية . ككسوف الشمس . أم لا . كخروج السفياني ..
٢. تقسيمها بحسب كونها قريبة إلى الظهور، بحيث يمكن عدّها من مقدماته الأخيرة . كقتل النفس الزكية .، أم ليس كذلك . كهلاك دولةبني أمية ..
٣. تقسيمها بحسب كونها على الأسلوب الطبيعي أم على الأسلوب الإعجازي . كطلع الشمس من المغرب .^(١٤)
٤. تقسيمها بحسب الوقوع إلى ما وقعت بالتدريج في الزمان الماضي، وما لم تقع

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 غمه بنفسه، وكلمه بلسان فصيح وقال له: أخرج يا ولی الله...، الحديث.

ب. العلائم العامة التي يظهر لعامة الناس، كخروج السفياني^(٦٥).
إلا أن هذه التفسيمات ليس لها دليل سوى الذوقيات، بل علائم الظهور . على ما جاء في الأخبار . على قسمين فقط: قسم منها محظوظ؛ والقسم الآخر ليس كذلك، وعلى تعبيرِ موقوف.

لاحظُ كلامَ الشيخ المفيد فإنه قال: قد جاءت الأخبار بذكر علامات لزمان قيام القائم المهدى^(عليه السلام)، وحوادث تكون أمام قيامه، وأيات ودلائل، فمنها: خروج السفياني وقتل الحسني واختلافبني العباس في الملك الدنیاوي، 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 محظومة؛ ومنها مشترطة، والله أعلم بما يكون^(٦٦).

فهذا التقسيم . كما قلنا . مأخوذه من الروايات . والآن نشير إلى ما وصف بالاحتمالية من العلائم.

١. فعن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر^(عليه السلام) قال: إن من الأمور أموراً موقوفةً وأموراً محظومةً، وإن السفياني من المحظوم الذي لا بد منه^(٦٧).

٢. وعن معلى بن خنيس قال: سمعت أبا عبد الله^(عليه السلام) يقول: من الأمر محظوم، ومنه ما ليس بمحظوم، ومن المحظوم خروج السفياني في رجب^(٦٨).

٣. وعن زرارة، عن حمران بن أعين، عن أبي جعفر محمد بن علي^(عليه السلام): في قوله تعالى: ﴿لَمْ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمَّىٌ عِنْدَهُ﴾، فقال: إنهمما أجلان: أجل محظوم؛ وأجل موقوف، فقال له حمران: ما المحظوم؟ قال: الذي لله فيه المشيئة، قال حمران: إني لأرجو أن يكون أجل السفياني من الموقوف؟ فقال أبو جعفر^(عليه السلام): لا والله، إنه لم المحظوم^(٦٩).

٤. عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليهما السلام أنه قال: النداء من المحتوم، والسفياني من المحتوم، واليماني من المحتوم، وقتل النفس الزكية من المحتوم، وكف يطلع من السماء من المحتوم، قال: وفزعه في شهر رمضان، توقف النائم، وتفرغ اليقظان، وترجع الفتاة من خدرها^(٧٠).
٥. عن زياد القندي، عن غير واحدٍ من أصحابه، عن أبي عبد الله عليهما السلام، أنه قال: قلنا له السفياني من المحتوم؟ فقال: نعم، وقتل النفس الزكية من المحتوم، والقائم من المحتوم، وخسف البيداء من المحتوم، وكف تطلع من السماء من المحتوم، والنداء من السماء من المحتوم، فقلت: وأي شيء يكون النداء؟ فقال: منادي ينادي باسم القائم واسم أبيه عليهما السلام^(٧١).
٦. عن حمران بن أعين، عن أبي عبد الله عليهما السلام أنه قال: من المحتوم الذي لا بد 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 عليهما السلام أنه قال: السفياني من المحتوم، وخروجة في رجب، ومن أول خروجه إلى آخره خمسة عشر شهراً، سنتة أشهر...، الحديث^(٧٣).
٨. عن عبد الملك بن أعين قال: كنت عند أبي جعفر عليهما السلام، فجرى ذكر القائم عليهما السلام، فقلت له: أرجو أن يكون عاجلاً، ولا يكون سفياني، فقال: لا والله، إنه من المحتوم الذي لا بد منه^(٧٤).
٩. عن أبي حمزة الثمالي قال: قلت لأبي عبد الله عليهما السلام: إن آبا جعفر عليهما السلام كان يقول: خروج السفياني من المحتوم، والنداء من المحتوم، وطلع الشمس من المغرب من المحتوم، وأشياء كان يقولها من المحتوم. فقال أبو عبد الله عليهما السلام: واختلافُ بني فلان من المحتوم، وقتل النفس الزكية من المحتوم، وخروج القائم من المحتوم...، الحديث^(٧٥).
١٠. على بن أبي حمزة و وهب بن حفص، عن أبي بصير، عن أبي جعفر محمد بن علي: قال: لا بد لبني فلان من أن يملكون، فإذا ملكوا ثم اختلفوا تفرق ملوكهم، وتشتت أمرهم، حتى يخرج عليهم الخراساني والسفياني، هذا من المشرق، وهذا من

المغرب، يستقان إلى الكوفة كفرسي رهان، هذا من هنا، وهذا من هنا، حتى يكون هلاكُ بني فلان على أيديهما، أما إنهم لا يُيقون منهم أحداً.

ثم قال عليه السلام: خروج السفياني واليماني والخراساني في سنة واحدة، في شهر واحد، في يوم واحد، نظام كنظام الخرز يتبع بعضه بعضاً، فيكون البأس من كل وجه^(٧٦).

هذا، ولكن أخبر في رواية عن البداء في الحتميات أيضاً، فعن داود بن أبي القاسم قال: كنا عند أبي جعفر محمد بن علي الرضا عليهما السلام، فجرى ذكر السفياني، وما جاء في الرواية من أن أمره من المحتم، فقلت لأبي جعفر عليه السلام: هل يبدو لله في المحتم؟ قال: نعم، قلنا له: فنخاف أن يبدو لله في القائم، قال: القائم من الميعاد^(٧٧). فهنا نتساءل: هل يمكن البداء في الأمر المحتم؟ وكيف نجمع بين الأمرين: الحتمية؛ والبداء؟

وهنالك محاولتان للاحاجة عن هذه المسألة:

الأولى: إمكان البداء في المحتمات^(٧٨).

الثانية: عدم إمكان البداء في المحتمات.

قال المحقق الكاشاني: المحتم ما ليس لله فيه المشيئة، ولا يلحقه البداء، وما لله فيه المشيئة ويلحقه البداء فليس بمحتم^(٧٩).

وإليه ذهب العلامة المجلسي، حيث فسر المحتم. كما في بعض الروايات. بما لا بداء فيه^(٨٠).

إلا أنه قال في موضع آخر: يحتمل أن يكون المراد بالبداء في المحتم البداء في خصوصياته، لا في أصل وجوده، كخروج السفياني قبل ذهاب بنى العباس، ونحو ذلك^(٨١).

ولعله للجمع بينه وبين ما سبق من الروايات. إلا أن الجمع بين الروايتين أو الطائفتين من الروايات فرع ثبوتهما، كما لا يخفى.

وقد يقال في طريق الجمع بأن العلامات الحتمية قسمان:

١. ما هو حتمي الواقع.

٢. ما هو حتمي العلامة.

والبداء في القسم الأخير^(٨٣).

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

ونحن نجيز عن الخبر بأنه:

أولاً: ضعيف السند.

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

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

ويمكن القول . لو سلمنا صحة روایة داود بن أبي القاسم . بأن البداء في السفياني هو البداء في سفياني آخر، دون ما قد ثبتت حتمية خروجه، حيث ورد في بعض الروايات خروج سفيانيين أو أكثر^(٨٤) .

المقدمة الحادية عشر: الأئمة المروي عنهم علامات الظهور—

إن كثيراً من روايات علام الظهور مروية عن النبي ﷺ وأصحابه والأئمة علية السلام إلى عهد أبي عبد الله الصادق علية السلام ، وأماماً من بعده فإما لم نجد روایة في الباب، أو هي أقل بكثير بالنسبة إلى ما قبله.

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

المقدمة الثانية عشر: مسرد بالعلامات—

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

- [١]. خروج السفياني؛
- [٢]. وقتل الحسني؛
- [٣]. واختلاف بنى 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 بالشرق؛
- [٩]. وركود الشمس من عند الزوال إلى وسط أوقات العصر؛
- [١٠]. وطلعها 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 رياضات سود من قبيل خراسان؛
- [١٥]. وخروج اليماني؛
- [١٦]. وظهور المغربي بمصر، وتملكه للشامات؛
- [١٧]. ونزول الترك الجزيرة؛
- [١٨]. ونزول الروم الرملة؛
- [١٩]. وطلع نجم بالشرق يضيء كما يضيء القمر، ثم ينطفئ حتى يكاد يتلاقي طرفاه؛
- [٢٠]. وحمرة تظهر في السماء، وتنتشر في آفاقها؛
- [٢١]. ونار تظهر بالشرق طولاً، وتبقى في الجو ثلاثة أيام أو سبعة أيام؛
- [٢٢]. وخلع العرب أعنثها، وتملكها البلاد، وخرجوها عن سلطان العجم؛
- [٢٣]. وقتل أهل مصر أميرهم؛
- [٢٤]. وخراب الشام؛

- [٢٥]. واختلاف ثلاث رايات فيه؛
- [٢٦]. ودخول رايات قيس والعرب إلى مصر ورايات كندة إلى خراسان؛
- [٢٧]. وورود خيلٍ من قبل المغرب حتى تربط بفناء الحيرة؛
- [٢٨]. وإقبال رايات سود من المشرق نحوها؛
- [٢٩]. وبشق في الفرات حتى يدخل الماء أزقة الكوفة؛
- [٣٠]. وخروج ستين كذاباً، كلّهم يدعى النبوة؛
- [٣١]. وخروج اثني عشر من آل أبي طالب كلّهم يدعى الإمامة لنفسه؛
- [٣٢]. وإحرق رجلٍ عظيم القدر من شيعةبني العباس بين جلولاً وخانقين؛
- [٣٣]. وعقد الجسر مما يلي الكرخ بمدينة السلام؛
- [٣٤]. وارتفاع ريح سوداء بها في أول النهار؛
- [٣٥]. وزلزلة حتى ينكسف كثير منها؛
- [٣٦]. وخوف يشمل أهل العراق؛
- [٣٧]. وموت ذريع فيه؛
- [٣٨]. ونقص من الأنفس والأموال والثمرات؛
- [٣٩]. وجراد يظهر في أوانه وفي غير أوانه، حتى يأتي على الزرع والغالات؛
- [٤٠]. وقلة ريح لما يزرعه الناس؛
- [٤١]. واختلاف صنفين من العجم؛
- [٤٢]. وسفك دماء كثيرة فيما بينهم؛
- [٤٣]. وخروج العبيد عن طاعة ساداتهم وقتلهم مواليهم؛
- [٤٤]. ومسخ لقوم من أهل البَدَع حتى يصيروا قردة وخنازير؛
- [٤٥]. وغلبة العبيد على بلاد السادات؛
- [٤٦]. ونداء من السماء حتى يسمعه أهل الأرض، كلّ أهل لغةً بلغتهم؛
- [٤٧]. ووجه وصدر يظهران من السماء للناس في عين الشمس؛
- [٤٨]. وأموات ينثرون من القبور حتى يرجعوا إلى الدنيا، فيتعارفون فيها ويتراءون؛

[٤٩] - ثُمَّ يختتم ذلك بأربع وعشرين مطراً تتصل، فتحيى بها الأرض من بعد موتها، وتعرف برకاتها، وتزول بعد ذلك كُلَّ عاهةٍ عن معتقدِي الحقِّ من شيعة المهدى عليه السلام، فيعرفون عند ذلك ظهوره بمكَّةَ، فيتوجّهون نحوه؛ لنصرته^(٨٥).
إلاَّ أنَّ العلائم الحتمية التي ثبتت في أخبار هي:

١. السفياني؛

٢. النداء السماوي؛

٣. اليماني؛

٤. قتل النفس الزكية؛

٥. خسف البيداء؛

٦. خروج الخراساني؛

٧. كفَّ يطلع من السماء؛

٨. اختلاف ولد العباس؛

٩. طلوع الشمس من المغرب.

هذا، ولكن اختلاف بني العباس وطلوع كفَّ من السماء ليسا كغيرهما من العلائم في كمية الأخبار حولهما، كما أنَّ الخسف بالبيداء يرتبط في كثيرٍ من الأخبار بقضية السفياني.

السفياني، دراسة وتحليل —

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

نعم، حيث إنَّ بعض مداولتها مشتركٌ بين أكثر الروايات، وبعضها الآخر غير مشترك، فلا بدَّ من التفصييك بين القسمين.

لا يُقال: إنَّ الأخبار حول هذه العلائم كثيرةٌ لا يبعد كونها متواترة، فلما فرق بين القدر المتيقَّن منها وغيره؟

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

والأخبار حول السفياني - بالنسبة إلى كثير من علامي الظهور - كثيرة جدًا. هذا، وقد يقال: إن الأخبار حول السفياني مما اختصت به المصادر الإمامية، وليس في المصادر الأولى للعامّة أيّ أثر. ولعلّ فيه تعويضاً عن فكرة الدجال الذي اختصت به المصادر العامّة^(٨٧).

إلا أنّ الأمر ليس كذلك، بل في مصادر العامّة أيضاً الأخبار به كثيرة جدًا، كما ستفت علىها من ملاحظة الراوامش.

المضمن المشترك بين النصوص —

خروج رجلٍ منحرف، وخسف جشه بالبيداء؛ وهذا مرويٌ عن: أمير المؤمنين عليه السلام^(٨٨)؛ والسبّاح عليه السلام^(٨٩)؛ وأبي جعفر الباقر عليه السلام^(٩٠)؛ وأبي عبد الله الصادق عليه السلام^(٩١)؛ والقائم عليه السلام^(٩٢).

ورواه عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: أمير المؤمنين عليه السلام^(٩٣)؛ وأبو عبد الله الصادق عليه السلام^(٩٤)؛ وأبو هريرة رضي الله عنه^(٩٥)؛ وعائشة رضي الله عنها^(٩٦)؛ وأم سلمة رضي الله عنها^(٩٧)؛ وصفية رضي الله عنها^(٩٨)؛ وحفصة رضي الله عنها^(٩٩)؛ وقتادة رضي الله عنه^(١٠٠). وهو محكيٌ أيضًا عن: عبد الله بن عمرو رضي الله عنه^(١٠١)؛ وابن عباس رضي الله عنهما^(١٠٢)؛ وابن مسعود رضي الله عنه^(١٠٣)؛ وكمب رضي الله عنه^(١٠٤)؛ والزهري رضي الله عنه^(١٠٥)؛ وأرطاة رضي الله عنه^(١٠٦)؛ وغيرهم.

المضامين غير المشتركة —

١. شخصيته —

أ. هو أخ بـ البرية: وهذا مرويٌ عن: أبي عبد الله الصادق عليه السلام^(١٠٧)؛ وكعب رضي الله عنه^(١٠٨).

بـ. هو رجلٌ ضخم الهمامة، بوجهه آثار جدرى، وبعينه نكتة بياض: وهذا مرويٌ عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام^(١٠٩).

جـ. أشقر أحمر أزرق: وهذا مرويٌ عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام^(١١٠).

دـ. هو أخوص العين: وهذا مرويٌ عن الباقي عليه السلام^(١١١).

هـ . هو رجل أعمى العين: وهذا مروي عن ابن مسعود^(١١٢).

وـ . هو دقيق الساعدين والساقيين، طويل العنق، شديد الصفرة، به أثر العبادة: وهذا مروي عن عبد الله بن مسعود^(١١٣).

زـ . هو رجل أبيض، جعد الشعر: وهذا مروي عن ضمرة^(١١٤).

حـ . هو حديث السن، جعد الشعر، أبيض، مديد الجسم، إصبعه الوسطي شلاء: وهذا مروي عن كعب^(١١٥).

٢. اسمه ونسبة —

أـ . هو ابن آكلة الأكباد: وهذا مروي عن كعب^(١١٦).

بـ . هو من آل أبي سفيان: وهذا مروي عن النبي ﷺ^(١١٧); وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(١١٨); والصادق^(١٢٠); والجاد^(١١٩); وعبد الله بن مسعود^(١٢١); وعمّار^(١٢٢).

جـ . هو من ولد عتبة بن أبي سفيان: وهذا مروي عن السجاد^(١٢٣).

دـ . هو من ولد خالد بن يزيد بن أبي سفيان: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(١٢٤).

هـ . هو من ولد خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(١٢٥).

وـ . هو من آل عنبسة بن أبي سفيان: وهذا مروي عن الضحاك^(١٢٦).

زـ . اسمه عبد الله بن يزيد: وهذا مروي عن كعب^(١٢٧).

حـ . اسمه حرب بن عنبسة بن مرّة بن كلبي بن ساهمة بن زيد بن عثمان بن خالد، وهو من نسل يزيد بن معاوية بن أبي سفيان: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي^(١٢٨).

٣. محل خروجه —

أـ . يخرج بكلب: وهذا مروي عن عمّار^(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^(١٣٢); ومحمد بن علي الباقر^(١٣٣); ورواه عن النبي^(١٣٤); ابن مسعود^(١٣٤); وأبو هريرة^(١٣٥).

ه - يخرج بالواحد اليابس: وهذا مروي عن: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(١٣٦); والسجاد^(١٣٧); وعبد الله بن مسعود^(١٣٨).

٤. زمان خروجه —

أ. كونه قبل قيام القائم: وهذا مروي عن: رسول الله^(١٣٩); وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(١٤٠); والباقر^(١٤١); وأبي عبد الله الصادق^(١٤٢); وكمب^(١٤٣); وابن عباس^(١٤٤); وأبي صادق^(١٤٥).

ب - عند اختلافبني عباس الثاني: وهذا مروي عن: أبي عبد الله^(١٤٦); وكمب^(١٤٧).

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

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

ه - خروجه بعد تسع وثلاثين: وهذا مروي عن رسول الله^(١٥٠).

٥. أتباعه —

أ. عامّة من يتبّعه من كلب: وهذا مروي عن: علي^(١٥١); عن رسول الله^(١٥١); وأبي هريرة، عن النبي^(١٥٢).

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

٦. كيفية خروجه —

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

ب . يخرج في سبعة نفر: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام^(١٥٥).

٧. مدة ولايته —

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

ب . يملك مدة حمل امرأة: وهذا مروي عن: الباقر عليه السلام^(١٥٧); وكمب عليه السلام^(١٥٨); وضمرة ودينار بن دينار عليه السلام^(١٥٩).

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

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

ه . يملك ثلاث سنين ونصف: وهذا مروي عن سليمان بن عيسى عليه السلام^(١٦٢).

و . خروجه إما في سنة سبع وثلاثين، وكان ملكه ثمانية وعشرين شهراً؛ أو في تسع وثلاثين، كان ملكه تسعه أشهر: وهذا مروي عن رسول الله صلوات الله عليه وسلم^(١٦٣).

٨. الناجون من خسف جيشه —

أ . ثلاثة نفر، يحول الله وجوههم إلى أقيفهم، وهم من كلب: وهذا مروي عن

الباقر عليه السلام^(١٦٤).

ب . الشريد الذي يخبر: وهذا مروي عن حفصة، عن رسول الله صلوات الله عليه وسلم^(١٦٥).

ج . لا ينجو منهم إلا المخبر عنهم: وهذا مروي عن أبي هريرة، عن رسول الله صلوات الله عليه وسلم^(١٦٦).

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

ه . لا ينجو منهم إلا رجالان من كلب، اسمهما وبر ووبيه، تقلب وجوههما في أقيفهم: وهذا مروي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام^(١٦٨).

و . يبقى الثالث، فيسيرون إلى مكة: وهذا مروي عن الزهرى عليه السلام^(١٦٩).

ز . رجل من بجيلا يحول الله وجهه إلى قفاه؛ ليخبر الناس: وهذا مروي عن عبد الله بن مسعود عليه السلام^(١٧٠).

ح . لا ينجو منهم أحد إلا رجل واحد ، يحول الله وجهه إلى قفاه: وهذا مروي عن أرطاة^(١٧١).

ط . لا يفلت منهم إلا رجال من جهينة ، رجل يرجع إلى الشام: ورجل ينطلق إلى مكة: وهذا مروي عن كعب^(١٧٢).

ي . يبقى منهم رجال ، يلقاهم جبريل^{عليه السلام} ، فيجعل وجوههم إلى أدبارهم: وهذا مروي عن أمير المؤمنين^{عليه السلام}^(١٧٣).

ك . لا ينجو منهم إلا بشير إلى المهدى؛ ونذير ينذر الصخري [أي السفياني]: وهذا مروي عن أرطاة^(١٧٤).

ل . لا يفلت منهم أحد إلا بشير ونذير ، قد حول وجهه إلى قفاه ، وهما رجال من كلب: وهذا مروي عن أبي قبيل^(١٧٥).

٩. قتاله وعاقبته —

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

ب . يقاتل القائم^{عليه السلام}: وهذا مروي عن الصادق^{عليه السلام}^(١٧٧)؛ والوليد بن مسلم ، عن رجل^(١٧٨)؛ والزهري^(١٧٩).

ج . يلتقي السفياني والرايات السود ، وتهرب خيل السفياني: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي^{عليه السلام}^(١٨٠).

د . تقبل خيل السفياني في طلب أهل خراسان: وهذا مروي عن: أمير المؤمنين علي^{عليه السلام}^(١٨١)؛ وعمار بن ياسر^(١٨٢)؛ وأرطاة^(١٨٣).

ه . يبعث السفياني جنوده إلى مرو الروذ: وهذا مروي عن تبع^(١٨٤).

و . يقتل بالدجبل سبعين ألفاً: وهذا مروي عن رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}^(١٨٥).

ز . يقتل من الناس نيف وستون ألفاً ، ثلاثة أرباعهم من أهل المشرق: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^{عليه السلام}^(١٨٦).

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

وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام^(١٨٧).

ط - يقاتل أهل المشرق: وهذا مروي عن الزهري عليه السلام^(١٨٨).

ي - يدخل الكوفة: وهذا مروي عن: أبي جعفر الباقر عليه السلام^(١٨٩); وأرطاة عليه السلام^(١٩٠).

ك - يقبل على أهل المشرق: وهذا مروي عن: أبي جعفر الباقر عليه السلام^(١٩١)؛

و كعب عليه السلام^(١٩٢).

ل - يحصر الناس بدمشق: وهذا مروي عن عمّار عليه السلام^(١٩٣).

م - يقاتلبني هاشم: وهذا مروي عن الوليد عليه السلام^(١٩٤).

ن - يسيرا إلى الكوفة، ويخرجبني هاشم إلى العراق: وهذا مروي عن الوليد عليه السلام^(١٩٥).

س - يقتلون شيعة آل محمد عليه السلام بالكوفة: وهذا مروي عن: أمير المؤمنين علي

بن أبي طالب عليه السلام^(١٩٦)؛ وعمّار بن ياسر عليه السلام^(١٩٧).

ع - يقتل كثيرا من الناس: وهذا مروي عن: النبي صلوات الله عليه وسلم^(١٩٨)؛ وأمير المؤمنين علي

بن أبي طالب عليه السلام^(١٩٩)؛ وأرطاة عليه السلام^(٢٠٠).

ف - يضع السيف في قريش، فيقتل منهم ومن الأنصار أربعيناً رجل، ويقرر

البطون، ويقتل أخرين من قريش منبني هاشم، ويصلبهم على باب المسجد: وهذا

مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام^(٢٠١).

ص - يقر بطن النساء، ويقتل الصبيان: وهذا مروي عن: النبي صلوات الله عليه وسلم^(٢٠٢)؛ وأمير

المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام^(٢٠٣)؛ وابن عباس عليه السلام^(٢٠٤).

ق - يدلي بالفقهاء والقراء، ويضع السيف في التجار، وأصحاب الأموال،

ويستصحب القراء، ويستعين بهم على أمور: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي

طالب عليه السلام^(٢٠٥).

ر - يسبى نساءبني العباس، حتى يوردهن قرى دمشق: وهذا مروي عن

كعب عليه السلام^(٢٠٦).

ش - يقتل العلماء وأهل الفضل: وهذا مروي عن أبي قبييل عليه السلام^(٢٠٧).

ت - يقتل السفياني كل من عصاه: وهذا مروي عن أرطاة عليه السلام^(٢٠٨).

ث - إذا ظهر أمر السفياني لم ينجُ من ذلك البلاء إلا من صبر على الحصار:

وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام .^(٢٠٩)

خ - يدخل السفياني الكوفة، فيسببها ثلاثة أيام، ويقتل من أهلها ستين ألفاً،

ثم يمكث فيها ثمانية عشر ليلة: وهذا مروي عن أرطاة^(٢١٠).

ذ - خراب الزوراء منه: وهذا مروي عن النبي عليه السلام .^(٢١١)

ض - هزمت الريات السود خيل السفياني: وهذا مروي عن أمير المؤمنين

علي عليه السلام .^(٢١٢)

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

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

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

أج - يقتله على باب جирنون: وهذا مروي عن أرطاة^(٢١٦).

أد - يهزم المهدى: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام .^(٢١٧)

أه - يهزم شعيب بن صالح بن شعيب، من تميم: وهذا مروي عن: أمير المؤمنين

علي عليه السلام ; وأبي جعفر الباقر عليه السلام ;^(٢١٨) ومحمد بن الحنفية^(٢٢٠); وعمار^(٢٢١).

أو - يدفع الخلافة إلى المهدى: وهذا مروي عن: أمير المؤمنين علي بن أبي

طالب عليه السلام ; وأبي بكر، عن بعض أشياخه^(٢٢٢).

أز - بيايع المهدى، ويسلم الأمر إليه، ثم يندم: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي

بن أبي طالب عليه السلام .^(٢٢٤)

أح - يموت في أدنى الشام، ويختلف رجلا آخر من ولد أبي سفيان: وهذا مروي

عن الوليد^(٢٢٥).

ثم إن هنا عدّة أشخاص ثاروا على العباسين بهذا الاسم، ولا بأس بالإشارة إلى

عدّة منهم:

١- علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان: كان يعرف بأبي العميطر. فعن أبي عامر موسى بن عامر بن عمارة المري يقول: سمعت الوليد بن مسلم غير مرّة يقول: لو لم يبق من سنة خمس وتسعين ومائة إلا يوم واحد لخرج السفياني. قال أبو عامر: فخرج أبو العميطر في هذه السنة^(٢٢٦).

وعن محمد بن صالح بن بييس الكلابي قال: كان بدو أمر محمد بن صالح بن بييس بن زمبل أن سليمان بن أبي جعفر ولد 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 يرثون فيه الروايات، ويدذكرون أن فيه علامات السفياني، وأن أموره لا تتم له إلا بكلب، وأنهم أنصاره، فمالوا إليه .^(٢٧)

٢- أبو حرب المبرقع اليماني: قال الطبرى: إن سبب خروجه على السلطان كان أن بعض الجناد أراد النزول في داره، وهو غائب عنها، وفيها إما زوجته وإما أخته، فمانعه ذلك، فضربيها بسوطٍ كان معه، فأثقلَّه بذراعها، فأصاب السوط ذراعها، فأثر فيها، فلما رجع أبو حرب إلى منزله بكت وشكَّتْ إليه ما فعل بها، وأرْتَه 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 يُعرَف، فصار إلى جبل من جبال الأردن، فطلبته السلطان فلم يعرف له خبر. وكان أبو حرب يظهر بالنهار، فيقعد على الجبل الذي أوى إليه متبرقاً، فيراه الرائي، فيأتيه، فيذكره ويحرّضه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويذكر السلطان وما يأتي إلى الناس، ويعيبه، فما زال ذلك دأبه حتى استجاب له قومٌ من حراثي أهل تلك الناحية وأهل القرى، وكان يزعم أنه أمويٌّ، فقال الذين استجابوا له: هذا هو السفيانى ^(٢٢٨).

٣- قال الطبرى في حوادث سنة ٥٩٤هـ: وفيها أخذ رجل بالشام زعم أنه السفيانى، فحمل هو وجماعة معه من الشأم إلى باب السلطان، فقيل: إنه وكيفما كان جمهور علماء الإمامية - زاد الله شرفهم ورفع الله في الدارين درجتهم. على أن السفيانى رجل من آل أبي سفيان، يخرج قبل قيام الحجة عليه السلام. وفيه: قد ورد في بعض الروايات أن خروجه عند اختلاف بنى العباس. أضيف إلى ذلك وجود الشبهة بين السفيانى الذى وردت حوله الروايات وبين المدعى به. وقد احتمل كون هذه الروايات من موضوعات أنصار الأمويين ^(٣). 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 السفيانى،

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

وفيه . كما نقل عن أبي الفرج الاصفهاني : إنَّ خبر السفياني مشهور^(٢٣٢) .

أضف إلى ذلك أنَّ ما ورد حول السفياني في الروايات لا ينطبق على خالد بن يزيد ، حتَّى وضع أخباراً لنفسه.

كما أنَّ القول بأنَّ الروايات وردت حول مَنْ خرج . سابقاً . بعنوان السفياني ، ولا ربط لها بالقضية المهدوية غير وجيه؛ لعدم انتظام ما ورد حول السفياني من الصفات على أولئك المدعين.

قال السيد الصدر: من الممكن انتظام السفياني والدجال على رجل واحد وحركة واحدة. ويؤيده أنَّ الدجال ورد في أخبار العامة والسفياني في أخبار الإمامية^(٢٣٣) ، فيمكن أن يفترض أن يكون التعبيران معاً عن رجل واحد ، نظر إليه أصحاب كُلُّ مذهبٍ من زاويتهم المذهبية الخاصة.

ولكنْ أورد عليه نفسه بأنَّ ذلك لا يصحّ ، لا على المستوى الرمزي؛ لاستقلالهما وتمايزهما في نوع الانحراف ، ولا على المستوى الظاهري؛ لاختلاف أخبارهما في كثير من الجهات^(٢٣٤) .

نَسَأَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَجْعَلَنَا مِنْ خَيْرِ أَعْوَانِ الْمَهْدِيَّ^{عليه السلام} وَأَنْصَارِهِ وَشَيْعَتِهِ وَالذَّابِّينَ عَنْهُ وَالْمُسْتَشْهِدِينَ بَيْنَ يَدِيهِ.

الهوامش

(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.

- (٦) رجال النجاشي: ٥٨، الرقم ١٣٦ - ١٣٧.
 (٧) رجال النجاشي: ٣٧، الرقم ٧٣.
 (٨) رجال النجاشي: ٣٦، الرقم ٧٢.
 (٩) رجال النجاشي: ٤٤، الرقم ١٤٩.
 (١٠) رجال النجاشي: ١٤٧، الرقم ٣٨٠.
 (١١) رجال النجاشي: ١٩٢، الرقم ٥١٤.
 (١٢) رجال النجاشي: ٢١٩، الرقم ٥٧٣. وفيه: كتاب الغيبة؛ المهرست: 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: كمال الدين وتمام النعمة: ٢: ٦٤٩، ح ٢.
 (٢٠) كتاب الغيبة: ٢٥٢، ح: ٩؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٢: ٦٥٠، ح ٧.
 (٢١) كتاب الغيبة: ٢٧٩، ح: ٦٧٦؛ الغيبة: ٤٤١.
 (٢٢) كتاب الغيبة: ٢٩٠، ح: ٢٨٩.
 (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: ٢٠٧؛ صحيح البخاري: ٣: ٢٠٧؛ صحيح مسلم: ٨: ١٨٦؛ سنن الترمذى: ٥: ٢٣٣، ح ٣٨٨٨؛ المستدرك: 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؛ لاحظ أيضاً: الكافي: ٨: ٢٦٤، ح ٢٨١؛ ٨: ٣١٠، ح ٤٨٣؛ ٨: ٣٢١، ح ٥٠٩؛ الغيبة: ٤٤٢، ح ٤٣٤.
 (٣٠) لاحظ أيضاً: موعود شناسى وپاسخ به شبهات: ٥١٧ - ٥١٨.
 (٣١) ولا سيما أنَّ أكثرها ضعيفة الأسانيد. فمثلاً: ما يرتبط بمولد صاحب الزمان_{عليه السلام} ضعيفة سندًا، فلأجله قال الشيخ_{عليه السلام}: إذا ثبت إمامته بما دللتـنا عليه من الأقسام، وإفساد كلَّ قسم منها إلا القول بإمامته، ثبتت إمامته، وعلمنا بذلك صحة ولادته، [وإِنْ لَمْ يَرُدْ فِيهِ خَبْرٌ أَصْلًا]. الغيبة: ٢٢٩.
 (٣٢) لاحظ: عَدَّة الأصول: ٢: ٧٣٠ - ٧٣١؛ معارج الأصول: ١٩٩؛ الأنفية: ٣٨؛ المقاصد العلية: ٢١؛ مناهج الأحكام: ٢٩٤؛ الفصول: ٤١٦.

- (٤٣) الباب الحادي عشر: ٣ - ٤ (٢٢)

(٤٤) لاحظُ: المقاصد العلية: ٢٦؛ قوانين الأصول ٢: ١٧٣؛ مناهج الأحكام: ٢٩٤.

(٤٥) لاحظُ: قوانين الأصول ٢: ١٨٠؛ مناهج الأحكام: ٢٩٣؛ مجمع الفائدة ٢: ١٨٣؛ زبدة الأصول: ١٢٤.

(٤٦) لاحظُ: عَدَّة الأصول ١: ١٣١.

(٤٧) لاحظُ: عَدَّة الأصول ١: ١٣٢؛ ٢: ٧٣١.

(٤٨) راجع: فرائد الأصول ١: ٥٥٣، وما بعدها.

(٤٩) المازندراني، شرح أصول الكافي ١٠: ١٠٠ (الهامش).

(٥٠) مقدمة ابن الصلاح: ٨١؛ الموضوعات ١: ٤١.

(٥١) بيان الأئمة ١: ٣٢٤.

(٥٢) يأتي على الناس زمانٌ مِنْ سأَلَ النَّاسَ عَاشَ، وَمَنْ سَكَتَ مَاتَ: ٦.

(٥٣) لاحظُ: التشريف بالمن، ح ٤٧٣.

(٥٤) شرح الأخبار ٢: ٢٥٨.

(٥٥) تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٥٩.

(٥٦) المعارف: ٤٢٠.

(٥٧) تاريخ الطبرى ٦: ٥٠٢.

(٥٨) نحن من الشاكرين في وجود فرقٍ مسمى بالناؤوسية. لاحظ ترجمة أبيان بن عثمان في جامع الرواية ١: ١٤٥ (الهامش)، بتحقيقنا. وكذا مقدمة فرق الشيعة للنوبختي، بتحقيقنا. فما قلنا في المتن بعد فرض ثبوتها. وهكذا الحال في الكيسانية.

(٥٩) الكافي ١: ٣٦٨، ح ١؛ النعماني، الغيبة: ٢٩٣، ح ١٠؛ الطوسي، الغيبة: ٤٢٨.

(٦٠) الكافي ١: ٣٦٨، ح ٢؛ النعماني، الغيبة: ٢٩٤، ح ١١؛ الطوسي، الغيبة: ٤٢٦.

(٦١) الكافي ١: ٣٦٨، ح ٣؛ النعماني، الغيبة: ٢٨٩، ح ٢٩٤، ح ٦، ح ١٢.

(٦٢) النعماني، الغيبة: ٢٨٩، ح ٤. ولا يلاحظ أيضًا: الكافي ١: ٣٦٨، ح ٤.

(٦٣) الكافي ١: ٣٦٨، ح ٥؛ النعماني، الغيبة: ٢٩٤، ح ١٣. ولا يلاحظ أيضًا: الطوسي، الغيبة: ٤٢٦.

(٦٤) النعماني، الغيبة: ٢٨٩، ح ٣؛ الطوسي، الغيبة: ٤٢٦.

(٦٥) النعماني، الغيبة: ٢٨٩، ح ٥.

(٦٦) كمال الدين ٢: ٤٨٣، ح ٢.

(٦٧) الطوسي، الغيبة: ٤٢٦.

(٦٨) تاريخ الغيبة الكبرى: ٤٣٦ - ٤٢٧.

(٦٩) وعلى سبيل المثال لاحظُ: مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٨٧؛ ٢: ٣٩٤؛ ٣: ٣٩٤؛ ٤: ٤٠٦؛ ٥: ٣؛ ٦: ١٠٨؛ ٧: ٣؛ ٨: ٣؛ ٩: ١٥١؛ ١٠: ٣؛ ١١: ٢١٣؛ ١٢: ٢٠٢؛ ١٣: ٢٢٧؛ ١٤: ٢٢٨؛ ١٥: ٧٠.

(٦٠) الغيبة: ٤٣٦، ح ٤٢٦.

(٦١) مختصر البصائر: ٤٢٣.

(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. ١٢.

(٧٧) كتاب الغيبة: ٣١٤ - ٣١٥، ح. ١٠.

(٧٨) بداية المعرفة الإلهية: ٢، ١٦٧.

(٧٩) الواقي: ١١، ٣٨٠.

(٨٠) مرآة العقول: ٢٦، ٢٨١.

(٨١) بحار الأنوار: ٥٢، ٢٥١.

(٨٢) سؤال أز مهدي: ١٤٥.

(٨٣) عن الوليد قال: تستقبل السفياني، ويقاتلبني هاشم، وكل من نازعه من الروايات الثلاث وغيرها فيظهر عليهم جميعاً، ثم يسير إلى الكوفة، ويخرجبني هاشم إلى العراق، ثم يرجع من الكوفة فيموت في أدنى الشام، ويختلف رجلاً آخر من ولد أبي سفيان تكون الغلبة له، ويظهر على الناس، وهو السفياني. كتاب الفتنة: ١٧٣. وعن النبي ﷺ قال: أتّق السفياني، قيل: السفياني سفيانيان، بأيّهما تتّنطر؟ قال ﷺ: السفياني الذي يأتي من الشام. بيان الأئمة: ٤٥٠، نقلأ عن: كفاية المطالب. وقال ابن المنادي: وفي كتاب دانيا: إن السفيانيين ثلاثة. موسوعة في أحاديث الإمام المهدي (الضعفة والموضوعة): ٣٨٢.

(٨٤) لاحظ الروايات حول العلائم الحتمية في ما سبق، وقارنها مع قوله ﷺ: «ألا فمنْ ادَّعَى المشاهدة قبل خروج السفياني والصيحة فهو كذابٌ مفتر». الاحتجاج: ٢، ٤٧٨. ولعل وجه الاقتصار على ذكر العلامتين في هذه الرواية وقع العلائم الأخرى قبل قيام المهدي عليه، فإن ما ورد في الروايات أن من خرج قبل وقوع هذه العلامات فهو ليس بالقائم عليه، وليس في أحد من هذه الروايات أنه إذا أتّق احدى هذه العلامات فلا بد من خروج القائم بعدها. نعم، روایة الاحتجاج ضعيفةٌ سندًا، لا يمكن

الاحتجاج بها.

(٨٥) الإرشاد ٢: ٣٧٠ - ٣٦٨.

(٨٦) ومنه يظهر الحال فيسائر علامات الظهور أو ما يُدَعَّى أو يزعم أَنَّهُ 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: ٢٣١ - ٢٣٠، ح ١٦؛ كتاب الغيبة: ٢٨٨ - ٢٩٠، ح ٦٧؛ كتاب الفتن: ٢٠٣ و ٢٠٤.

(٩١) قرب الإسناد: ١٢٣، ح ٤٢٤؛ الإمامة والتبصرة: ١٢٨، ح ١٢١؛ الكافي ٨: ١٦٦، ح ١٨١؛ الخصال: ٣٠٢، ح ٨٢؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٦٤٩، ح ٦٥٠، ح ٧؛ كتاب الغيبة: ٢٦١، ح ٩: ٢٦٥ - ٢٦٦، ح ١٥: ٢٦٩ - ٢٧٠، ح ٢٧٢؛ ٢٧٣، ح ٣٠١، ح ٦؛ الغيبة: ٤٣٦ - ٤٣٧، ح ٤٢٧.

(٩٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٥١٦، ح ٤٤.

(٩٣) دلائل الإمامة: ٤٦٥ - ٤٦٦، ح ٤٥٠.

(٩٤) قرب الإسناد: ١٢٥، ح ٤٣٨.

(٩٥) سنن النسائي ٥: ٢٠٦ - ٢٠٧؛ المستدرك ٤: ٥٢٠.

(٩٦) مسند أحمد بن حنبل ٦: ١٠٥؛ صحيح البخاري ٣: ١٩ - ٢٠؛ صحيح مسلم ٨: ١٦٨؛ صحيح ابن حبّان ١٥: ١٥٥ - ١٥٦.

(٩٧) مسند أحمد بن حنبل ٦: ٢٥٩ - ٣١٦؛ سنن ابن ماجة ٢: ١٣٥١، ح ٤٠٦٥؛ سنن أبي داود ٢: ٣١١ - ٣١٠، ح ٤٢٨٦؛ المستدرك ٤: ٤٢٩ و ٤٢١؛ ابن أبي شيبة الكوفي، المصنف ٨: ٦٠٨، ح ١١١.

(٩٨) مسند أحمد بن حنبل ٦: ٣٢٦ - ٣٢٧؛ سنن ابن ماجة ٢: ١٣٥١، ح ٣١؛ سنن الترمذى ٣: ٣٢٤، ح ٢٢٧٩؛ ابن أبي شيبة الكوفي، المصنف ٨: ٦٠٩، ح ١١٥.

(٩٩) مسند أحمد بن حنبل ٦: ٢٨٦ و ٢٨٧؛ صحيح مسلم ٨: ١٦٦ - ١٦٧؛ سنن ابن ماجة ٢: ١٣٥٠ - ١٣٥١، ح ٣٠؛ سنن النسائي ٥: ٢٠٧؛ المستدرك 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: ٦٥٢ - ٦٥١، ح ١٠.

(١٠٨) كتاب الفتن: ١٧٨.

-
- (١٠٩) كتاب الفتن: ١٦٦ .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: ٢ : ١١٥٥ . ح ٦١.
 - (١٢٤) كتاب الفتن: ١٦٦ . ٤٢٥ .
 - (١٢٥) كتاب الفتن: ١٦٩ .
 - (١٢٦) البدء والتاريخ: ٤ : ١٠٣ - ١٠٢ .
 - (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 . ٢٣٠ . ٣٢١ . ح ٧ .
 - (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: ٢٥٢ - ٢٥٠ . ح ١ .
 - (١٤٠) كتاب الفتن: ٢١٦ - ٢١٣ . ٤٢٥ .
 - (١٤١) كمال الدين وتمام النعمة: ٣٢٧ . ٣٢٨ . ٢٣٠ . ٣٢١ . ح ٧ .

- (١٤٢) الإمامة والتبصرة: ١٢٨، ح ١٣١؛ الخصال: ٣٠٣، ح ٨٢؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٦٤٩، ح ١؛ الكافي: ٨، ٢٠٩، ح ٢٥٤؛ ٨: ٢٦٤، ٢٦٥، ح ٢٨٢.
- (١٤٣) كتاب الفتن: ٢٢٢.
- (١٤٤) كتاب الفتن: ٢١٧.
- (١٤٥) كتاب الفتن: ٢٠٥.
- (١٤٦) الكافي: ٨، ٢٠٩، ح ٢٥٤.
- (١٤٧) كتاب الفتن: ١٢٤.
- (١٤٨) كتاب الفتن: ٢٠٥.
- (١٤٩) كمال الدين وتمام النعمة: ٦٥٠، ح ٥؛ ٦٥٢، ح ١٥.
- (١٥٠) كتاب الفتن: ١٦٩.
- (١٥١) دلائل الإمامة: ٢٤٨.
- (١٥٢) المستدرك: ٤: ٥٢٠.
- (١٥٣) كتاب الفتن: ١٦٠ - ١٧٦ - ١٧٧.
- (١٥٤) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٥٥) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٥٦) الإمامة والتبصرة: ١٣٠، ح ١٣٤؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٦٥١ - ٦٥٢.
- (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 ماجة: ٢: ١٣٥٠ - ١٣٥١، ح ٣٠؛ سنن النسائي: ٥: ٢٠٧؛ المستدرك: ٤: ٤٢٩؛ مسند أبي يعلى: ١٢: ٤٧١، ح ٧٠٤٣؛ المجمع 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: ١٢٠، ح ١٣٤؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٦٥٢ - ٦٥١، ح ١١.
(١٧٧) معانى الأخبار: ٣٤٦، ح ١.
(١٧٨) كتاب الفتن: .٢١٦
(١٧٩) كتاب الفتن: .٢٠٩
(١٨٠) كتاب الفتن: .١٩٧
(١٨١) المستدرك: ٤: ٥٠١ - ٥٠٢؛ كتاب الفتن: .١٩٢، ١٨٢.
(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) المستدرك: ٤: ٥٠١ - ٥٠٢؛ كتاب الفتن: .١٨٢
(١٩٧) كتاب الفتن: .١٨٣؛ كتاب الفتن: .١٩٠
(١٩٨) المستدرك: ٤: .٥٢٠
(١٩٩) كتاب الفتن: .٤٢٥
(٢٠٠) كتاب الفتن: .٥١
(٢٠١) كتاب الفتن: .١٩٩، .٤٢٥
(٢٠٢) المستدرك: 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 عن: محاضرة الأئمّة وأساليبهم في مسامرة الآخيار، لابن عربى.
 (٢١٢) كتاب الفتن: .٢١٣
 (٢١٣) كتاب الفتن: .٢١٦
 (٢١٤) كتاب الفتن: .٢١٦
 (٢١٥) كتاب الفتن: .٢٢٠ - .٢١٩ - .٢٠٧
 (٢١٦) كتاب الفتن: .٢٢٠ - .٢١٩
 (٢١٧) كتاب الفتن: .٢١٧
 (٢١٨) كتاب الفتن: .١٩٢ - .١٩٠
 (٢١٩) كتاب الفتن: .١٩٢ - .١٩٣ - .١٨٩
 (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: .٤٢ : .٢٧
 (٢٢٧) تاريخ مدينة دمشق: .٤٢ : .٢٩ - .٣٠
 (٢٢٨) تاريخ الطبرى: .٧ - .٣١٢. وقريب منه في تاريخ مدينة دمشق: .٦٦ - .١٣٥؛ تاريخ ابن خلدون: .٣ - .٢٧٠
 (٢٢٩) تاريخ الطبرى: .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 آغا نوري^(*)

ترجمة: مرقال هاشم

تهييد —

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

1. الطائفة التي تؤكد على مفهوم ختم النبوة، وتقول بأن علوم الأئمة الأطهار قد انتقلت إليهم بالوراثة وتعليم النبي صلوات الله عليه وسلم الأكرم صلوات الله عليه وسلم، نافين بذلك أي نوع من الاتصال والارتباط السماوي بعد النبي صلوات الله عليه وسلم الأكرم. وإن كيفية وسبل انتقال هذا التراث يمكن أن تكون مادًّية، 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 صلوات الله عليه وسلم من قبيل النبي الأكرم صلوات الله عليه وسلم، وما إلى ذلك). وقد أطلق بعض المحققين على هذه الجماعة - من خلال تعريفه الخاص للوحي - تسمية (المعتقدون

(*) باحث وأستاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب.

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

٢. الطائفة التي سعَتْ من جهةٍ إلى التأكيد على ختم النبوة؛ ولكنها من ناحية ثانية مالتُ . في الوقت نفسه . إلى القول بأن الإمام، رغم استفادته من العلوم المكتوبة التي ورثها عن النبي صلوات الله عليه وسلم ، لا يُحرِّم 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 صلوات الله عليه وسلم ، الذي كان يرى الملك ويسمع صوته . يكتفي بسماع صوت الملك ، ولا يراه .

٣. ذهبت طائفة أخرى إلى بعد من ذلك ، وقالت بأن الإمام يسمع صوت الملك ويرى شخصه أيضاً . إن هذه الطائفة . التي أدّى كلامها إلى إثارة الشبهة أكثر من غيرها في ما يتعلق بالقول : إن الشيعة لا يبدون اهتماماً لمفهوم ختم النبوة . ثبت للأئمة جميع أنواع العلوم ، وترى أن الإمام مثل النبي صلوات الله عليه وسلم في ما يتعلق بالاتصال المباشر بالسماء . وينقسم هؤلاء دورهم 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 ويرؤون شخص الملك .

وعلى أي حال فإن جميع أتباع هذه الطوائف التي أشرنا إليها ، وحتى الذين كانوا يجيزون القياس للأئمة عليهم السلام ، كانوا يعتقدون بعصمتهم ، ويرؤون طاعتهم فرضاً عليهم .

الطائفة الأولى : القائلون بوراثة الأئمة للعلوم عن النبي ، دون إلهام أو تحديد -

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

العلم... لا من جهة الإلهام، ولا النكت والنقر والملل المحدث، ولا شيء من الوجوه التي ذكرتها الفرقـة المتقدمة؛ لأن الوحي من جميع جهاته وفنونه منقطع بعد النبي بإجماع الأمة، وإن الإلهام إنما هو أن يلحقك عند الخاطر والفكر معرفة شيء قد كانت تقدمت معرفتك به من الأمور النافعة لك فذكرته، وذلك لا يعلم به الأحكـام والفرائض والسنن وشرائع الدين على كثرة اختلافها وعلـلها قبل أن يوقف بالسمع منها على شيء... [وعليه يكون الإمام الجواد عليهما السلام] علم ذلك عند البلوغ من كتب أبيه وما ورثه من الأصول والفروع. وبعـض هذه الفرقـة يجـوز له القياس في الأحكـام، ويـزعم أن القياس جـائز للرسل والأنبياء والأئمة. وكان يـونس بن عبد الرحمن يقول: إن رسول الله كان يستخرج ويـستبطـبـ بـوـقـوـعـ ماـ أـنـزـلـ عـلـيـهـ^(١).

وفيـ ما يـليـ نـقـلـ هـذـهـ الرـؤـيـةـ عنـ بـعـضـ الـأـصـحـابـ.ـ وـيمـكـنـ لـنـاـ الإـشـارـةـ مـنـ بـيـنـهـمـ إـلـىـ:ـ إـبـانـ بـنـ تـغـلـبـ،ـ وـهـشـامـ بـنـ الـحـكـمـ،ـ وـسـدـيرـ الصـيـرـيـفـ،ـ وـيـونـسـ بـنـ عـبـدـ الرـحـمـنـ،ـ وـالـفـضـلـ بـنـ شـاذـانـ.

نقل عن أبان بن تغلب . المعروف في الأغلب بوصفه راوي حديث في إطار الاتجاه الفقهي^(٢) . روایات تشير إلى أنه كان يرى أن علم الأئمة مأخوذ عن النبي الأكرم عليه السلام . ومن ذلك . على سبيل المثال . أنه قال لمن أشكل عليه؛ بسبب نقله الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام : «كيف تلوموني في روایتي عن رجل ما سأله عن شيء إلا قال: قال رسول الله»^(٣) . وقال في موضع آخر، نقاً عن الإمام الباقر عليه السلام : إن رسول الله قال: «من أراد أن يحيا حياته، ويموت ميتتي، ويدخل جنة عدن التي غرسها الله رب بيده، فليتول عليّ بن أبي طالب، وليتول ولائيه، وليعاد عدوه، وليس لم للأوصياء من بعده؛ فإنهم عترتي من لحمي ودمي، أعطاهـمـ اللهـ هـفـمـيـ وـعـلـمـيـ»^(٤).

وعلى الرغم من اشتهرـهـ فيـ الدـخـولـ ضـمـنـ سـنـدـ هـذـاـ النـوـعـ مـنـ الـرـوـاـيـاتـ،ـ وـلـكـنـ يـروـيـ أحـادـيـثـ فيـ إـثـبـاتـ عـلـمـ الـأـئـمـةـ بـالـأـمـورـ الـخـافـيـةـ وـالـمـسـتـورـةـ أـيـضاـ.ـ وـمـنـ ذـلـكـ .ـ عـلـىـ سـبـيلـ المـثـالـ .ـ آـنـهـ يـرـوـيـ عـنـ رـجـلـ مـنـ أـهـلـ الـكـوـفـةـ كـانـ يـنـكـرـ إـخـبـارـ الـإـمـامـ بـشـأنـ أـمـوـالـ لـلـإـمـامـ كـانـتـ بـحـوزـتـهـ،ـ وـكـانـ يـكـتـمـهـاـ عـلـيـهـ،ـ وـكـانـ يـزـدـادـ إـنـكـارـاـ كـلـمـاـ أـكـدـ الـإـمـامـ عـلـىـ صـحـةـ كـلـامـهـ،ـ وـفيـ نـهـاـيـةـ الـمـطـافـ تـفـتـ إـلـىـ بـعـضـ أـصـحـابـهـ،ـ وـقـالـ لـهـمـ:

«أما والله لو كنتما أمناء الله وخليفته في الأرض وحجه على خلقه ما خفي عليكم ما صنع بمال، 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 تخفي 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 صلوات الله عليه وآله وسلامه الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه.

ولا سيما أنه في مناظرته مع الرجل الشامي يعتبر الإمام الصادق صلوات الله عليه وآله وسلامه عالماً بأمور السماء والأرض، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه بأنه قد ورث هذا العلم عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه^(٦). وفي رواية أخرى لهشام بن الحكم عن الإمام الصادق صلوات الله عليه وآله وسلامه 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 صلوات الله عليه وآله وسلامه - كان يُذكر أيّ نوع من أنواع التحدي أو الإلهام للأئمة. ولكنه يثبت - بطبيعة الحال - أن مصدر علم الأئمة يكمن في التوارث وعلم الكتاب. ففي رواية عن الإمام الصادق صلوات الله عليه وآله وسلامه يتم إنكار جميع أنواع مصادر العلم على الإمام، باستثناء الفهم المباشر لكتاب الله. فمن دعائم الإسلام: «روينا عن جعفر بن محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه أن سديراً الصيرفي سأله، فقال له: جعلت فداك، إن شيعتكم اختلفت فيكم فأكثروا، 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 يفتني بكتب آبائه، فبأي قولهم آخذ، جعلت فداك؟ فقال: لا تأخذ بشيء من قولهم. يا سدير، نحن حجة الله وأمناؤه على خلقه، حلالنا من كتاب الله، وحراماً 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 والتحدي من الإعراب. يُضاف إلى ذلك أن روایاته تثبت أن مصدر علم غيب الأئمة هو الوراثة عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه وعلم الكتاب^(٩).

كما أن يونس بن عبد الرحمن^(٨) . وهو من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا^(٩) ، ويُعرف بكونه تلميذاً لهشام بن الحكم^(١٠) . كان مثل أستاده، لا يؤمن بالإلهام والتحديث للأئمة^(١١) ، ويرى أن مصدر علومهم كتبٌ ورثوها من النبي الأكرم^(١٢) .

وقيل: إنه . وربما بسبب هذه المحدودية التي كان يراها بالنسبة إلى علم الإمام . كان يجيز له القياس^(١٣) . رغم أنه يرى أن الأئمة^(١٤) معصومون، وأن قياسهم سيكون تبعاً لذلك معصوماً عن الخطأ^(١٥) .

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^(١٦) بالوراثة، ولا يعرف أحدٌ من الأئمة شيئاً من أمور الدين إلا بعلم ورثه عن رسول الله صلوات الله عليه^(١٧) .

وهذه المسائل تتسم 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 الإمام علي^(١٨) : «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^(١٩) . وفي المجموع فإن هذا الرأي؛ للإجابة عن شبكات المخالفين للإمامية الشيعية، أقرب إلى الفهم والإقطاع بالنسبة إلى المخالفين.

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

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

الرأي، رغم قولهم بارتباط الإمام بالملائكة وعالم الغيب والقنوات غير الطبيعية؛ ولرفع شبهة القول بنبوة الأنمة، والقول بوجود فارق بين الحالة التي تعتبرهم وبين الوحي، قالوا بأن هذا الارتباط هو من نوع التحديث والإلهام، ويعرفون الإمام بلقب المحدث^(١٧). إن هؤلاء يقولون بأن الملائكة يحدّثون الأنبياء والرسل، وإن الأنبياء بدورهم يرّونهم؛ في حين أن الإمام لا يستطيع رؤيتهم، وإنما يكتفي بسماع كلامهم، أو يتقبل ما يُلقى في قلبه أو روعه من المفاهيم منهم. فالمحَدَّث هو الذي يتلقى 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 أمثلةً على هذا المصطلح في روایات زراة بن أعين^(١٩)، ومحمد بن مسلم^(٢٠)، وبريد بن معاویة^(٢١)، وغيرهم من أصحاب الأنمة^(٢٢).

وبالنظر إلى روایات هؤلاء يمكن الوقوف على هذه النقطة، وهي أنهما كانوا يروّون من هذا المصطلح معنى خاصًا؛ 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^(٢٣). وكما هو واضح فقد تم تشبّه العلماء - الذين هم الأنمة - في هذه الرواية بأشخاصٍ 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 درجةً من سائر العلماء (طبقاً للمعنى السائد للعلماء)؛ وذلك لأن علوم هؤلاء الأشخاص قد تكون في بعض الأحيان أعلى من علوم الأنبياء^(٢٤).

وفي رواية الحارث بن المغيرة يتضح هذا المعنى بشكل أكبر، فهو عندما سمع من الإمام الباقر^{عليه السلام} وصفه للإمام على^{عليه السلام} بأنه كان محدثاً سأله قائلاً: هل تعني بذلك أنه كاننبياً؟ قال الإمام بعد إنكاره لهذا المعنى: إنه مثل: صاحب سليمان، وصاحب موسى، أو ذي القرنين^(٢٥).

وفي الروایات المأثورة 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 التحديد والإلهام والوحى في كلام هؤلاء الأشخاص لا يكمن في جعل اللفظ فقط، بل تم السعي في روایات هذه الطائفة إلى بيان التحديد والإلهام بشكلٍ 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 بيّن زارة في رواية له التمايز بين هذين المصطلحين بشكلٍ واضح. فقد روى عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنه يقول بأن النبي هو الذي يرى الملك في منامه، ويسمع صوته، ولكنه لا يراه بعينيه؛ والرسول هو الذي يسمع صوت الملك، ويراه في النوم واليقظة (باليدين 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 لكلّ شخص أن يحصل عليها. ولا يمكن اعتبار التوفيق والعنابة الإلهية الخاصة مساوقة للوحى، 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 سأله 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 بنى قريطة والنمير كان جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره يحدّثان»^(٢٨).

ونقل في رواية أخرى عن الإمام الصادق (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 من استخرج من رواية الكشي في تقرير النزاع بين عبد الله بن أبي يعفور والمعلى بن خنيس، ودعم الإمام الصادق عليه له، أنه كان يعتقد بالعلم الإلهامي، بمعنى أن عبد الله بن يعفور وإن كان ينفي نبوة الإمام، ولكنه إنما يعني بذلك أن الإمام لا يوحى إليه. وبحسب تقرير الكشي يردّ تعبير المعلى 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.

إن النزاع بينه وبين المعلى 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 سخن التحديث. والدليل على ذلك هو أننا من جهة لا نستطيع أن ننفّهم المعلى بن خنيس بالقول بنبوة الأئمة؛ إذ يلزم من ذلك الخروج من ربة الإسلام. كما أن سلوك الإمام الصادق عليه بعد ذلك لا يساعد على هذا الافتراض. يُضاف إلى ذلك أن المعلى 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 حمران بن أعين يسأل الإمام الصادق عليه، بقوله: قلت لأبي عبد الله عليه: أنبياء أنتم؟ قال: لا، قلت: فقد حدّثني من لا أتّهم أنك قلت: إنكم أنبياء، قال: من هو، أبو الخطاب؟ قال: قلت: نعم، قال: كنت إذن أهجر، قال: قلت: فهم تحكمون؟ قال: نحكم بحكم آل داود، فإذا ورد علينا شيء ليس عندنا تلقانا به روح القدس»^(٣٠).

وهو من قبيل: كلام بعض العرفاء؛ إذ يدعون ارتباط العالم الأعلى،

ويقولون: «حدّثني قلبي عن ربّي»، ولم يقلُ أحدٌ منهم: إِنّي نبِيٌّ.
إن السبب في ذهاب بعض الأصحاب - طبقاً لهذه الرواية - إلى الاعتقاد بنبوة
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 نبِيًّا؛ 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 بالملَك. ومع ذلك يمكن القول: إن ابن أبي يعفور هنا، على حد تعبير
بعضهم، كان - خلافاً للمعلى بن خنيس - يقول بانقطاع الوحي (بمعنى التحديد
والإلهام)؛ لأن التحديد عند البعض يمثل نوعاً من الارتباط النبوِي بالسماء (الوحي).

الطائفة الثالثة: القائلون بعدم الاختلاف بين النبي والإمام في الارتباط بالملَك -

في مقابل الطائفة السابقة، التي كانت تفرق بين الإمام والنبي في تَمَطِ الارتباط
بالسماء، تذهب هذه الطائفة إلى عدم الاعتقاد بهذا الفرق. فهؤلاء يقولون بأن الأئمة
مثل الأنبياء، يمكنهم رؤية الملَك بالعين الجارحة. وهناك منهم منْ أغراه هذا الكلام
وصرَحَ بنبوة الإمام، فخرج بذلك من دائرة التشكيُّع. والبعض الآخر لم يتحدث عن نبوة
الأئمة، بِيَدِهِ أَنْ أَشْخَاصًا، من أمثل: أبي الخطاب - بناءً على بعض الروايات -؛ حيث لم
يفهموا طبيعة ارتباط الإمام بالملائكة بـشكلٍ صحيح، اعتقدوا لذلك بنبوتهم. ومع
ذلك فإن البعض الآخر، من أمثال: أبي بصير، وإن لم يَرْ فرقاً بين الأئمة والأنبياء في
ما يتعلَّق بالارتباط بالملائكة، ولكنَّهم لم يتزموا بلوازم ذلك، ولم يقولوا بنبوة الأئمة.

وفي رواية أبي بصير تم ببيان علم الأئمة على ثلاثة أنحاء:

١. المشاهدة الحسية لواسطةٍ أعظم من جبرائيل وميكائيل.

٢. الإلهام في القلب.

٣. سماع الصوت^(٣).

وفي رواية أخرى، عن ابن أبي حمزة، عن الإمام الصادق عليه السلام، بَدَلًا من المشاهدة في اليقظة، ورد الحديث عن الرؤية في النوم^(٣٣).

وفي بعض الروايات، بَدَلًا من ارتباط الإمام بالله، ورد الحديث عن روح نزل على رسول الله صلوات الله عليه وسلم أكبر من الملائكة، ثم مكث في الأرض، وتلخصت مهمته بحفظ الأئمة وإخبارهم بما لا يعلمون^(٣٤). وقد تم التصريح في بعض هذه الروايات بأن الإمام يرى الروح^(٣٥)، وفي البعض الآخر من الروايات لا يوجد تصريح، وفي بعض الموارد هناك التزام بالسکوت، بل حتى اعتبار ارتباط الإمام بالروح وُصف على أنه من نوع الإلهام والتحديث^(٣٦).

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 سُنْخ التحديث والإلهام، ويؤكّد على أن الإمام لا يرى الروح^(٣٧).

٢. إن بعضاً آخر من هذه الروايات يرى أن نوع ارتباط الإمام بهذا الروح هو من سُنْخ الرؤية بالعين، وسماع الصوت بالأذن، والإلهام في القلب أيضاً^(٣٨).

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^(٣٩).

ب - إن البعض الآخر من هذه الروايات يتحدّث بتفصيل أكبر عن خمسة أرواح بالنسبة إلى النبي صلوات الله عليه وسلم الأكرم: أحدهم روح القدس، وب بواسطته 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^(٤٠).

إن الطائفة الأولى تتَّلَفُ من أولئك الذين كانوا يفرّقون بين الإمام والنبي في الارتباط بالله، ولا يرون في تصریقهم هذا فرقاً بين الروح والله.

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

والجماعة الثانية من الطائفة الثالثة، فعلى الرغم من أن روایاتهم لا تأتي على ذكر لفرق بين النبي والإمام في ما يتعلق 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).

المفهوم

- (١) الأشعري القمي، المقالات والفرق: ٨٩ - ٧٩. وعلى الرغم من وجود أصل هذه الرؤية في فرق الشيعة، فإننا لا نرى أثراً لها (يوشن بن عبد الرحمن) في البين. انظر: النوبختي، فرق الشيعة: ٩٠.
- (٢) انظر: رجال النجاشي: ١٠.
- (٣) رجال النجاشي: ٢١ - ٢١.
- (٤) الكليني، أصول الكافي: ١: ٩٠٢.
- (٥) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٢١. وقد أشار أيضاً إلى بعض مقاطع هذه الرواية كلٌّ 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 الغفران والجامعة وما إليهما)، أو معنوياً (من قبيل: ما قيل من أن النبي قد فتح ألف باب من العلم على الإمام علي، وكل باب ينفتح بدوره على ألف باب)، لا يؤثر في أصل البحث القائم على أن الإمام عليه السلام لا يرتبط بالسماء مباشرةً.
- (٨) القاضي النعمان، دعائم الإسلام: ١: ٥؛ رسول جعفريان، حياة فكري سياسي إمامان شيعي (الحياة الفكرية والسياسية لأئمة الشيعة): ٨٥٢، نقلًا عن تفسير الشهيرستاني.
- (٩) انظر: الكليني، أصول الكافي: ١: ٧٥٢.
- (١٠) انظر: رجال النجاشي: ٦٤٤.
- (١١) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٨٧٢.

- (١٢) للوقوف على مثال بشأن قوله: إن العلم بالوراثة انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٨٢٣.
- (١٣) الأشعري القمي، الفرق والمقالات: ٩٨.
- (١٤) التوبيختي، 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 مقبولٌ 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 الترمذى: 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 حد 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 . ٢٢.
- (٢٨) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٢٣.
- (٢٩) الكليني، أصول الكافي: ١: ٣٩١.
- (٣٠) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٥٤.
- (٣١) المصدر السابق: ١٣٢.
- (٣٢) انظر: المصدر السابق: ٢٢٢ .
- (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 . ٢٥٢ . الصفار، بصائر الدرجات: ٢٤٢ . ٢٥٢ . ٢٢١ . ٢٢٢ .
- (٣٤) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٢١ . ٢٢٣ .
- (٣٥) من ذلك . على سبيل المثال . نجد محمد بن مسلم، وزراة بن أعين (انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٧)، أو حمران 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: ٢٢١ . ٢٢٢ .

- (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)، وزرارة بن أعين (انظر: المصدر نفسه: ٤٥٧)، وعباس بن حريش (انظر: المصدر نفسه: ٤٥٤).
- (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.

تأثير العقيدة المهدوية بسوشيان عند الزرادشتية

قراءةٌ نقديةٌ

د. الشيخ رسول رضوي^(*)

الشيخ أحمد جمشيديان^(**)

ترجمة: حسن علي مطر

المقدمة —

إن من بين المعتقدات المشتركة بين الأديان الإلهية الاعتقاد بوجود منقذ يظهر في آخر الزمان؛ ليقضي على جميع المفاسد والسيئات، ويحولها إلى خيرات وحسنات، وأنه سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً. ويُسمى هذا المنقذ في الديانة الزرادشتية والزرادشتين الإيرانيين بـ«سوشيان»، واسميه في الدين الإسلامي والتشيع هو «المهدي»^{عليه السلام}.

وحيث تم العثور على هذه المقوله في المصادر الإيرانية الزرادشتية - التي هي من الناحية التاريخية بحسب الظاهر أقدم من المصادر الإسلامية .. وهناك من ناحية أخرى تناغمً وتتشابه وتتوافق كبير بين هاتين المقولتين في المصادر الإيرانية والإسلامية، من قبيل: الانتساب إلى النبي، والحفاظ على المنقذ، وإخفاء الحمل بكل المنقذين، والظهور في النقطة المركزية، والممهدين للظهور، وأنصار كل المنقذين، وإقامة الحكومة العالمية، وما إلى ذلك من الأمور المشتركة الأخرى، ذهب بعض المستشرقين إلى الادعاء بأن الاعتقاد بـ«المهدي» بين المسلمين، ولا سيما الشيعة، هو ادعاءً مقتبس

(*) أستاذ مساعد في جامعة القرآن والحديث، ومتخصص في قضايا الإمامة.

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

من الاعتقاد بـ «سوشيانست» السائد بين الإيرانيين القدماء، والذي تكامل لاحقاً. بل إن هؤلاء المستشرقين لا يكتفون بالقول بتأثير المهدوية بالسوشيانية فحسب، بل قالوا: إن اعتقاد الديانة اليهودية واليسوعية بظهور المنجي متأثراً بدُورِه بذلك 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 وأذنابهم، من أمثال: شائل شاخت، وجيمز دارمستيتر، وإجناس جولديسيهير، وأحمد كسرامي، وأحمد أمين المصري، وآخرين. وعلى سبيل المثال نشير في ما يلي إلى جانب من هذه المدعيات: أ. لقد دفع شغف المستشرق الفرنسي «جيمز دارمستيتر»^(١) بالأساطير الإيرانية القديمة إلى السعي . في تحليله لمفهوم المهدوية . لإيجاد صلة بين المهدوية والسوشيانية، وأصرّ على تأثير العرب والمسلمين في الاعتقاد بالمهدي بسوشيانست الإيراني، وقال في ذلك: «نعلم كيف أقام محمد شريعته... عندما ظهرت كانت الجزيرة العربية تشهد، بالإضافة إلى الوثنية الوطنية العربية، حضوراً ثلاثة 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 واليسوعية وأساطير الشعوب المذكورة. والشيء المشترك الذي نجده بين هذه الديانات الثلاث عبارة عن الاعتقاد بكتائب خارق للطبيعة، يجب أن يظهر في آخر الزمان؛ ليعيد النظم والعدل السليم إلى العالم، ويتمهد لتحقيق الخلود والسعادة الأبدية»^(٢).

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

الذی سمّوه بـ (آبوقالیس)؛ ویری المسلمون مصداقه فی نبی کاذب او نبی شیطانی یعرف بـ «الدجال»، ویعرفه الإیرانیون بـ «الأفعى الضاحكة»، التي ترمز إلى الشر وأصل السيئات^(۲). وفی الحقيقة فإن الإیرانیین الزرادشتبین الذين كانوا یعتقدون بحتمية ظھور المنقد «سوشیانت» من سلالة النبی الإیرانی، الذي هو زرادشت، (بعد دخول الإسلام إلى مناطقهم) لم یقوموا سوی بتغیر الأعلام والأسماء، لا أكثر^(۳).

بـ . كما ذهب المستشرق اليهودي «إجناس جولدسيهير». مثل دارمستتر. إلى الاعتقاد بأن المهدوية بين المسلمين . ولا سیما الشیعہ منهم . مأخذة من الأديان السابقة، ولا سیما الزرادشتبیة والديانة الإیرانیة القديمة. وقال فی هذا الشأن: «إن الاعتقاد بمفهوم المهدوية يعود بجذوره إلى عناصر یهودیة ومسيحیة، ويمكن العثور فيه على بعض خصائص سوشیانت، الذي یعتقد به الزرادشتبین»^(۴).

جـ . كما سعى أحمدرسروی إلى إضفاء مسحة تاريخية على مفهوم المهدوية. وقال فی هذا الشأن: «بعد أن دخل العرب إلى إیران قام العلماء الإیرانیون بتعريف أكثر الكتب الدينية البهلویة، ونقل أكثر الكتب الحماسیة من اللغة الفارسیة إلى العربية، وأخذوا يقرأون مضامینها فی مجالسهم ومحافلهم على العرب الوافدین حديثاً، حتى ترسّخ مفهوم الموعود في أذهانهم بالتدريج، وعاد من الصعب استئصاله من عقولهم؛ ليغدو لاحقاً جزءاً من عقائدھم الدينیة، وبلغ غایة کماله فی التشیع، وتم تطبيقه على المعتقدات القديمة»^(۵).

کما أنه یذهب إلى الاعتقاد بأن القرآن الكريم لا یحتوي على أي تصريح أو تلمیح حول الموعود، ويقول بأن هذه العقيدة أصبحت لاحقاً جزءاً من عقائد الشیعہ. ثم أصرّ بعد ذلك على القول بأن الاعتقاد بالمهدویة والقول بالمنقد في سائر الأديان الأخرى مجرد أسطورة، وادعى بأن الإیرانیین هم الذين روّجوا للمهدوية بين المسلمين^(۶).

هذه عینات من المدعیات المطروحة بشأن تأثیر العقيدة المهدوية بسوشیانت.

ولكننا للأسف الشدید لم نعثر على نقد ومناقشة هذه المدعیات بشكل مناسب. وسوف نعمل فی هذه المقالة على نقد هذا الادعاء، وإثبات أصالة وسماوية الاعتقاد بالمهدویة. وفی هذا السیاق 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، لتشير بعد ذلك إلى الاختلافات الماهاوية بين هاتين العقائدتين. وفي نهاية المطاف ستكون لنا جولةً 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، لندعّي أن هذا التشابه لم يكن بداعٍ تأثر المهدوية بالسوشيانية، بل هو ناشئٌ من مسارٍ معكوس، حيث نجد تأثيراً للمعتقدات الإسلامية في المعتقدات الزرادشتية.

سوشيانة في المصادر الزرادشتية —

إن المنقد الذي تم التعبير عنه في الدين الزرادشت في النصوص الإيرانية القديمة بـ «سوشيانة»^(٨) مأخذٌ من «سو» بمعنى الربح 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 والموعود بالمطلق، بل استعملت كلمة «سوشيانة» في المصادر الزرادشتية . وكذلك في مصادرها المتأخرة . في معانٍ مختلفة، الأمر الذي يحتاج إلى تحقيق في هذا الشأن^(١٠).

يجب تتبع جذور الاعتقاد بسوشيانة في المصادر الزرادشتية قبل كلّ شيء في «الأفستا»، وبعد ذلك في الرسائل الدينية لمزديسنا أو الزرادشتية^(١١). يعمد المختصون والخبراء بكتاب الأفستا إلى تقسيم الكتاب المقدس للزرادشتين إلى قسمين، وهما: الأفستا القديمة؛ والأفستا الجديدة. والأفستا القديمة . التي تشكّل جزءاً صغيراً من الأفستا الراهنة . تحمل اسم «الأنشيد»^(١٢). وفي هذا القسم من الأفستا المعروف أنه من أناشيد زرادشت لا نجد أثراً لسوشيانة بمعناه الخاص^(١٣). بل إن زرادشت قد استعمل كلمة سوشيانة كتسمية له وللذين سيأتون بعده بشكل عامٍ وغير خاصٍ، بمعنى مطلق النافع والمفيد^(١٤). وعلى هذا الأساس، وبالالتفات إلى أسلوب واستعمال مصطلح

سوشيانة في الأناشيد، يمكن الادعاء بأن مفهوم الموعود لم يكن من المعطيات الإبداعية لرسالة زرادشت^(١٥).

كما وردت هذه المفردة فيسائر أقسام الأفستا (الأفستا 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 سوشيانة بمعناه الخاص.

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

يشتمل الكتاب السابع من الـ (دينكرت)^(٢١) على بيان السيرة الذاتية لزرادشت، ثم الأحداث التي وقعت بعده وأبنائه وذرّيه إلى نهاية العالم^(٢٢). وكذلك في قسم الـ (بندھشن)^(٢٣) لا يوجد هناك أيّ إشارة سوى إلى موت الضحاك^(٢٤) قبل ظهور سوشيانة^(٢٥)، وكذلك هناك حول مسألة المنقد نظريات شبيهة بالنظريات الشيعية، في حين لا نرى هذه الموارد في الأفستا^(٢٦). وفي قسم الفنديداد^(٢٧) يتم التعريف بـ (سوشيانة) بوصفه المخلوق الأخير، وأن خالقه هو أهورامزا، كما تمت الإشارة إلى مسقط رأسه في «كيانسه» (نهر هامون)، مع التعرُّض إلى جدال زرادشت مع أهريمن^(٢٨).

خلافاً لـ «الأفستا» تم طرح مفهوم الموعود في النصوص المتأخرة، مثل: الـ «رندوهومن يسن»^(٢٩) والـ «جاماسب نامه»^(٣٠) وغيرهما^(٣١) على نحوٍ واسع للغاية، مع إضافة بعض الأغصان والأوراق عليها. كما نلاحظ هذا الأمر فيسائر الكتب والنصوص الزرادشتية بشكلٍ آخر، ومن هنا ندرك أن الاعتقاد بسوشيانة لا يمكن نسبة إلى زرادشت، وإنما هو من التعاليم التي ظهرت في النصوص والمصادر الزرادشتية المتأخرة.

المهدي في المصادر الإسلامية —

إن المهدي من أشهر ألقاب الإمام الثاني عشر عند الشيعة، وهو من ولد خاتم الأنبياء، واسمها هو اسم رسول الله (محمد)، والذي يجمع المسلمين قاطبةً على أنه المنقذ والمنجي والموعود الذي سيظهر في آخر الزمان^(٣٢). وبحسب معتقد الشيعة ولد سنة ٢٥٥ هـ، في سامراء، للإمام الحسن بن علي العسكري^(٣٣)، من نسل الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب^(٣٤)، وأمه أم ولد رومية، اسمها «نرجس خاتون»، وسوسن، وصيقل^(٣٥). وطبقاً للمعتقدات الشيعية بدأت إماماً هذا الإمام وهو في سن الخامسة، عند رحيل والده إلى الرفيق الأعلى، سنة ٢٦٠ هـ، ومنذ ذلك الحين دخل في غيبةٍ ليكون في مأمنٍ من كيد الأعداء. وحافظ على اتصاله بالناس عبر أربعة وكلاء على مدى سبعين سنة، عُرفت باسم الغيبة الصغرى. وبعدها شاعت إرادة الله أن يدخل في مرحلة الغيبة الكبرى، حيث تنزل فيها ارتباطه بالناس إلى أدنى مستوياته، وسيبقى غائباً حتى يأذن له الله، وبعد له أسباب ومقدمات ظهوره، حيث ستعم بأبصار العالمين بنور النظر إلى طلعته البهية^(٣٦). إن مفردة «المهدي» وإن لم ترد في القرآن الكريم بشكلٍ صريح، بيّن أن هناك العديد من الآيات^(٣٧) التي تشير إلى مفهوم الإمام المهدي^(٣٨) كناءة وتأوياً في روایات الشيعة وأهل السنة. وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة من بينها إلى قوله تعالى: ﴿وَتَرِيدُ أَنْ تَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضْنَفُوكَ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْتَهُمْ أَئِمَّةً وَجَعَلْتَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥).

قال الإمام علي^(٣٩) في نهج البلاغة، في تفسير هذه الآية: «لتعطفنَ الدنيا علينا بعد شناسها عطف الضروس على ولدها... ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَتَرِيدُ أَنْ تَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضْنَفُوكَ فِي الْأَرْضِ﴾^(٤٠).

وقال ابن أبي الحديد المعتزلي - وهو من علماء أهل السنة - في تفسير هذه الآية:

« أصحابنا يقولون: إنه وعد بإمام يملك الأرض، ويستولي على المالك»^(٤١).

كما يمكن ملاحظة هذه المسألة في روایات كثيرة منقوله في مصادر الفريقيين من الشيعة والسنّة، إلى الحدّ الذي قال معه الشيعة، وكذلك بعض علماء أهل السنة، بتواتر الروایات الخاصة بموضوع الإمام المهدي^(٤٢). وإن هذه الروایات من الشیوه

والانتشار والاشتهرar بحيث قام الكثیر من علماء الفریقین بتأليف کتبٍ خاصةٍ في هذا الموضوع والروايات الخاصة بالمهدي عليه السلام^(٣٩).
ومن المناسب هنا أن نذكر؛ تیمُّنا وتبُّرکاً، حديثاً واحداً من بين أحادیث كثيرة وردت حول المهدی عليه السلام من قبل الفریقین، وهو الحديث الذي نقله أمیر المؤمنین عليه السلام عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه أنه قال: «لَوْلَمْ يَبْقَى مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَعْثُثُ فِيهِ رَجُلًا مَنِّي، أَوْ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، يَمْلأُ الْأَرْضَ قُسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا»^(٤٠).

مواطن الاشتراك بين المهدی وسوشیانت -

من خلال البحث والتحقيق في المصادر الإسلامية والإيرانية الزرادشتية يمكن العثور على الكثیر من المشترکات بين هذین المفهومین. وإن هذه المشترکات من القرب من بعضها والتشابه فيما بینها بحيث تدفع للوھلة الأولى بكل قارئ إلى القول بأن المفهوم الثاني والتأخر متأثر حتماً بالمفهوم الأول والمتقدم. وكان هذا الأمر في الحقيقة هو الذي ضلل بعض المستشرقين وأذنابهم، حيث قالوا بتأثر المهدوية بالسوشیانتیة.

وفي ما يلي نشير باختصار إلى بعض المشترکات بين هذین المفهومین:

١. الموعود^(٤١).

٢. انتساب كلا الموعودين إلى نبی دینه^(٤٢).

٣. اختفاء الحمل بكل 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. الممهدون للظهور^(٤٨).

٩. أنصار الموعودين^(٤٩).

١٠. إقامة الحكومة العالمية^(٥٠).

١١. القضاء على الشيطان والأهرين 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^{عليه السلام} بعقيدة سوشيانست —

هناك انتقاداتٌ جادةً 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 الالتفاء والتشابه بين تعاليم الأديان، وعدم دلالته ذلك على تأثير المتأخر بالتقدم منها —

لا بدّ من الالتفات إلى أن مجرد وجود التشابه الظاهري بين المعتقدات الموجودة في الأديان المتّوّعة لا ينهض دليلاً على مدّعى المستشرقين القائل بتأثير عقيدة بعقيدة متقدّمة 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 وماهويّاً. ففي ما يتعلق بسوشيانست في المعتقدات الإيرانية - الزرادشتية والمهدية 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 بالمهدي الموعود من قبل الشيعة لا يحتوي على مجرد مفهوم الإنقاذ في نهاية العالم فقط، بل يرى الشيعة للمهدي وظائف ومهامًا متعددة أخرى، ليس إنقاذ العالم سوى واحدٍ منها. وفي الحقيقة فإن أهم ما يعتقد الشيعة في مسألة الإمام المهدي هو أن الله سبحانه وتعالى لا يُحْلِي الأرض من «الحجّ»^(٥٣)، وأن وظيفة الحجّ هي الهدایة والقيادة وتوفير الأمان للأرض، كما أنه واسطة الفيض وما إلى ذلك. وطبقاً لهذا المبني يذهب الشيعة إلى الاعتقاد بأن الإمام المهدي مولود، وأنه حيٌّ يمارس جميع وظائفه ومهامه، ويتوارد بين الناس، ولكن بحيث لا يعرف أحد^(٥٤). في حين أن الزرادشتين لا يرون مثل هذه الشؤون لسوشيان؛ فالزرادشتية لا ترى لسوشيان من دورٍ سوى الإنقاذ في آخر الزمان، وإذا كان له من دورٍ في الهدایة فإن هذه الهدایة بدورها ستتحصر 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 أتنا دققنا النظر سنجد العقيدة السوشيانية أقرب شبهًا إلى اعتقاد مشهور أهل السنة بشأن الإمام المهدي منها إلى عقيدة الشيعة، ومن هنا فإن الإشكال الذي أورده بعض المتعصبين من أهل السنة، من أمثل: ابن حزم الأندلسـي^(٥٥)، وأحمد أمين المصري^(٥٦)، تبعاً للمستشرقين، على العقيدة الشيعية بالإمام المهدي لن يكون له محلٌ من الإعراب.

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

أ. «هوشیدر»، بمعنى المنمي والمشرع للقوانين، والذي يظهر في نهاية الألفية الأولى من المرحلة الرابعة.

ب - «هوشیدرماه»، بمعنى مشرع الصلاة والدعاء، والذي يظهر في نهاية الألفية الثانية من المرحلة الرابعة.

ج - «استوت ارت» أو «سوشيان»، بمعنى النافع، الذي سيظهر في نهاية الألفية الثالثة من تلك المرحلة. وبمجيئه وظهوره سوف يتجدد 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 منقذ واحد، وأن ظهوره لا يعني نهاية

العالم وقيام القيامة.

بـ. وحدة منشأ الأديان الإلهية، ومقتضى اشتراك المعتقدات —

وعلى فرض اعتبار هذه المعتقدات مشتركة فيما بينها في المفهوم والماهية، والقول بأنها مشتركة بأجمعها في أصل المقد، وإن مكمن 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 ظاهرةً أرضية، بل يجب أن نعتبر للدين ماهية سماوية، وننظر إليه بوصفه ظاهرةً حيانية وغير مادية. وبهذا التحليل من الطبيعي أن تبدو لنا الكثير من المسائل والمعتقدات المشابهة فيما بينها.

إن الغفلة عن هذه الحقيقة، والنظر إلى الأديان برؤية تاريخية وظاهراتية بحثة، هو الذي دفع بالكثير من المستشرقين إلى طرح نظرية تأثير الأديان بعضها. وإن من بين الأسباب الهمة في الغفلة عن مسألة حيانية وسماوية الكثير من هذه المعتقدات هو ظهور المدعين للمهدوية. ومن بين هؤلاء: «محمد أحمد السوداني»، الذي أدى بالمستشرق المعروف «دارميستير» إلى الوقوع في الخطأ في هذا الشأن، وطرح مثل هذه النظرية^(٥٩). وبنظرية عابرة إلى كتاب دارميستير ندرك أنه لفهم ادعاء المهدوية من قبل محمد أحمد السوداني قد تعرض لتاريخ ظهور المهدوية في صدر الإسلام، ثم أشار إلى الفرق والأشخاص الذين ادعوا المهدوية، واختار في هذا المسار المنهج الفينومينولوجي التارخي.

إنه في هذا المنهج: بالالتفات إلى تعلقه وشففه 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 سنضلّ الطريق، ولن نهتدى إلى شيء. ومن هنا نجد القرآن الكريم يشير صراحةً إلى هذا التشابه بين الأديان وتعاليم الأنبياء والنبيّ الأكرم ﷺ، معتبراً ذلك أمراً طبيعياً، ومن ذلك قوله تعالى: «أَرْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التُّورَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (آل عمران: ٣).

وعلى هذا الأساس لو أردنا أن نعتبر المشتركات بين الأديان دليلاً على تأثر الأديان المتأخرة بالأديان المتقدمة فإن هذا الإشكال سيؤدي على جميع الأديان المتأخرة وتعاليمها، من قبيل: الإيمان بالله والتوحيد، والنبوة العامة^(١)، والمعراج^(٢)، والمعاد والقيمة^(٣)، والبرزخ^(٤)، والصراط^(٥)، والجنة والنار وتفاصيلهما^(٦)، والاعتقاد بالكائنات المجردة، مثل: الملائكة وأمثالهم^(٧)، والمسائل الفرعية (الأحكام) والأخلاق^(٨)، والاعتقاد بوجود المتقن^(٩)، وما إلى ذلك.

٢. الشواهد التاريخية على أصلية الاعتقاد بالمهدي الموعود عند الشيعة وال المسلمين —

إن شبهة تأثر العقيدة المهدوية بالعقيدة الإيرانية السوشينية إنما تكون قابلة للاعتبار إذا تم 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 بالنقذ الموعود في الآيات المكية —

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

الإشارة إلى أهم وأشهر آية بشأن المهدى الموعود^(٧٠)، أي الآيات الأولى من سورة القصص، وهي من الآيات المكية^(٧٠)، إذ يقول تعالى: «وَتَرِيدُ أَنْ تَمُّنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضْعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ◆ وَتَمَكَّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَتَرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُحُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْدُرُونَ» (القصص: ٦ - ٥).

هناك إشارة في تفسير البرهان . على هامش تفسير هذه الآية . إلى حديث مأثور عن الإمامين الصادقين^(٧١)، يقول: «إن فرعون وهامان هنا هما شخصان من جبابرة قريش، يحييهما الله تعالى عند قيام القائم من آل محمد^(٧٢) في آخر الزمان، فينتقمان منها بما أسلفا»^(٧١).

بـ. الأحاديث الكثيرة والمتواترة عن رسول الله ﷺ حول المهدى^(٧٣) —

إن من بين القرائن الأخرى التي يمكن من خلالها الوقوف على أصلية العقيدة المهدوية في الإسلام الروايات الكثيرة التي يرويها الشيعة والستة عن رسول الله ﷺ في هذا الشأن، وهي من الكثرة والتتوّع بحيث لا تقصر روايتها على الشيعة فحسب، بل هناك الكثير من علماء أهل السنة الذين قالوا بتواترها^(٧٤).

جـ. روایات الإمام المهدی في الكتب المدونة في صدر الإسلام —

إن من بين الكتب القديمة والمعتبرة جداً بين الشيعة كتاب سليم بن قيس الهلاي(٧٥هـ). وفي هذا الكتاب . الذي يمكن اعتباره من أول المؤلفات الروائية لدى الشيعة . هناك العديد من الروايات بشأن الإمام المهدى الموعود^(٧٦) ، والتي يمكن العثور على بعضها، مع اختلاف يسير، في التراث الروائي لدى أهل السنة أيضاً. ومن باب المثال: يمكن الإشارة إلى الحديث الأول من هذا الكتاب، وهو الحديث القائل: «قال رسول الله ﷺ : ... مَنْ ... وَالَّذِي نَفْسِي بِيدهِ . مَهْدِيُّ هَذِهِ الْأُمَّةِ، الَّذِي يَمْلَأُ اللَّهَ بِهِ الْأَرْضَ قَسْطًا وَعَدْلًا ، كَمَا مَلَّتْ ظَلْمًا وَجُورًا»^(٧٧).

دـ. 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 جَذْوة الأمل في أفئدة الشيعة، وإبعاد أهل البيت عليه السلام عن الخلافة. ومن ذلك أنه وجه الخطاب إلى جماعة من بنى هاشم قائلاً: «زعمتم أن لكم ملكاً هاشميّاً، ومهديّاً قائماً، والمهديّ عيسى بن مريم، وهذا الأمر في أيدينا حتى نسلمه له».

وقال ابن عباس - وهو من كبار أصحاب النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه - في جواب معاوية، حيث كان من الحاضرين: «اسمع يا معاوية، أما قولك: إنما زعمتنا أن لنا ملكاً مهديّاً فالزعم في كتاب الله شكٌ، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَرَأَمُّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ لَنَ يُعْنِتُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثِرُنَّ﴾ (التغابن: ٨). أما قولك: إن لنا ملكاً هاشميّاً، ومهديّاً قائماً، فكلُّ يشهد أن لنا ملكاً ومهديّاً قائماً، لو لم يُبْقَ من الدنيا إلَّا يوم واحد للّه فيه، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً. أما قولك: إن المهدى عيسى بن مريم فإنما ينزل عيسى لقتال الدجال، والمهدى رجلٌ من أهل البيت، يصلى عيسى خلفه» ^(٧٤).

٣. احتمال تأثر المعتقدات الزرادشتية المتأخرة بالمعتقدات الإسلامية —

إن الكثير من الذين يدعون أن الإمامية مدینون في معتقداتهم لمعتقدات إيران القديمة يستبدون 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 أي شاهدٍ قطعي من التاريخ يثبت أن المعتقدات الشيعية - ولا سيما الاعتقاد بالمهدى الموعود - كانت هي المتأثرة في البين؛ إذ بالنظر إلى تأثر بعض المصادر الزرادشتية قد ندعى العكس، والقول: إننا وإن ارتبينا وجود المشتركات الاعتقادية بين الأديان السماوية، ونؤمن بأن أصل الاعتقاد بالمنفذ له جذور سماوية، ولكن يمكن إقامة شواهد وقرائن على أن الكثير من المشتركات الموجودة في جزئيات وخصوصيات هذه العقيدة في الديانتين لها جذور في المعتقدات، ونقيم على هذا المدعى الأدلة التالية:

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

في ما يتعلّق 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 الأفستا يعمدون إلى تقسيم الأفستا الموجود حالياً إلى قسمين: الأفستا القديم، المعروف بـ(الجاتها)؛ والأفستا الجديد^(٧٧). وإن الأفستا القديم، الذي يُعدّ من أكثر أقسام الأفستا اعتباراً عند الزرادشتيين، يُعترف الكثير من اللغويين بأنه يحتوي على خطٍّ بايد وغيرة مفهوم^(٧٨). وقال المستشرق السويسري (فيدين غرين)، بشأن عدم إمكانية فهم (الجاتها): «يتعذر علينا فهم الجاتها على نحو القطع واليقين»^(٧٩).

وفي هذا الشأن قال (أورسي زينر)، في كتابه (طلع وغروب زرتشتي گري)^(٨٠): «إن الأفستا يشغل حيزاً صغيراً، نضطر معه على الدوام إلى توظيف الحدس والظنون... وإن هذا الشك والتrepid حول مفهوم أحد النصوص غالباً ما يقع في قسم الجاتها»^(٨١). كما يؤكّد الأستاذ (پور داوود) في هذا الشأن قائلاً: «إن اللغة المنطقية 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 مألوفة. ومن هنا يمكن لنا أن نستنتج أن أذهان الناس ورجال الدين الزرادشتيين لم تكن تستطيع حفظ الجاتها بشكلٍ صحيح»^(٨٢).

وعليه، بعد اعتراف الكثير من المستشرقين والمحقّقين المختصين في إيران القيمة بأن هذا القسم من الأفستا لم يكن مفهوماً، وبإقرار هؤلاء المحققين كان هناك بين الزرادشتيين والموابدة وعلماء الديانة الزرادشتية مَنْ يحفظ القسم الأكبر من عبارات الأفستا دون فهم معانيها بشكلٍ صحيح، وكانوا يكتفون بمجرد ترديد الألفاظ وتكرارها فقط^(٨٣)، ومن ناحيةٍ أخرى فإن هؤلاء الحفاظ للجاتها، والذين

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

وأما في ما يتعلق بالأفستا الجديدة فيمكن الادعاء كذلك بأن هذا القسم أيضاً لا يمكن الوثوق به أيضاً؛ وذلك لأن الكثير من المستشرقين أنفسهم يقولون: حيث إن الأفستا الجديد يعود إلى مرحلة دخول الإسلام إلى الحدود الإيرانية وبعد ذلك^(٨٥) قام الموابذة وعلماء الدين الزرادشتية؛ للوقوف بوجه الدين الجديد، والدفاع عن حشياتهم، وإثبات سماوية دينهم، بإجراء تعديلات على الأفستا، 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 الزرادشتين أننا نجد في التعاليم الزرادشتية المرتبطة بالقرن الهجري الثالث (القرن التاسع للميلاد)، ظهوراً لزرادشت في العديد من المواطن متحدثاً مع (أهورامزدا)، ولا شك في أن هذه الصورة مقتبسة من التعاليم الإسلامية القائمة على اعتقاد المسلمين بالوحى . كما أنها لو أجرينا مقارنة بين القواعد الدينية المتوفرة في الأفستا الحالية وكتب اللاهوت البهلوi 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 للأفستا الحديثة، والمكتوبة بخط «دبيبة»^(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 الزرادشتين لم يكن لهم كتاب مدون ومعروف على مدى تسعة عشر قرناً،

وإذا كان لهم مثل هذا الكتاب فإنه لم يبق له من أثرٍ. يضاف إلى ذلك أن الزرادشتين يُجمعون على أن الأفستا كان في الأصل أكبر بكثير من الأفستا الراهن؛ إذ يتألف الأفستا الموجود حالياً من ٨٣٠٠ كلمة، وتحتمل أن يكون الأصل قد اشتمل على ٣٤٥٧٠٠ كلمة، وهذا يعني أن الأصل كان أكبر من الأفستا 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 يتبنّون هذا الاعتقاد، وقد صرّحوا به أيضاً.

وفي هذا الشأن قال هاشم رضي، في كتابه (متون شرقي وسنت زرتشتي)^(٩١) : «إن الوثائق الأفستائية المتوفّرة بأيدينا (حول زرادشت وتاريخه والمقربين منه) شحيحة جداً، كما لا يمكن الاعتماد على المصادر البهلوية أبداً؛ وذلك لأن رواة المكاسب البهلوية قد أفرطوا وبالغوا في هذا الشأن، في سعيِّ منهم 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 (طلوغ وغروب زرتشتي گري) : «لم نعهد ديناً تعرض إلى التحرير في مراحله الأولى بالحجم الذي تعرض له الدين الزرادشتى»^(٩٣).

وقال كريستيان سن، في كتابه (ایران در زمان ساسانیان)^(٩٤) : «إن جميع الكتب الزرادشتية الدينية البحتة، والمتوفرة حالياً باللغة البهلوية، قد تم تأليفها بعد قرون من انقراض الساسانيين، ولا سيما في القرن التاسع للميلاد (القرن الهجري الثالث)، حيث قام علماء الدين الزرادشتين 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 لآذر فرخزادان . الذي يحتمل أن يكون بدأ تأليف كتاب الـ (دينكرت) في بغداد . تواصل مع علماء الإسلام من حين لآخر. كما كان يوجد مثل هذا التواصل مع الموبذان الآخر، وهو آذر باد أميدان أيضاً. فقد يكون لهما يدُّ في إضافة بعض المسائل المختلفة إلى الأساطير التي نجدها في الـ (دينكرت) والكتب الأخرى أيضاً؛ لكي يعملا على إيجاد بعض المشتركات بين السيرة الذاتية لزرادشت والنبي محمد ﷺ»^(٩٧).

٣. السيد حسن آصف آگاه، حيث قال في كتاب (سوشیانت منجي ایرانویج پیرامون نوشه های زرتشتي وجعل روایات آن)^(٩٨): «إن هذه الكتابات لم تكن ناجعة بـأجمعها؛ لأنها تحمل أفكار الذين أجبروا أو تعمّدوا، بـدوافع سياسية أو شخصية، على تغيير الديانة الإيرانية، وإضافة بعض المشتركات لها؛ ليثبتوا أصلتها 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 بشكّل آخر، وربما كان أفضل وأكمل، في الأفستا. وكان الموابذة هنا يستشعرون نقاصاً في الأفستا المكتوب، وفي هذا الإطار بدأوا نشاطهم التأليفي المحموم... ومعه لم يُعد بالإمكان الاستناد إلى الأفستا المتأخر لإثبات حتى أصول الديانة الزرادشتية»^(٩٩).

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

وفي هامش الـ (دينكرت)، و(رات 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 بجدية. ومما قاله في هذا الشأن: «إن هذه النصوص قد كتبت.

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

كما قال في حاشية الفقرة ٧٠ - ٧١ من بندشن 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 تفوق سياسي في فترة تأليف كتاب (بندشن)».

وفي نهاية المطاف لا بد من الإشارة إلى هذه النقطة الهامة، وهي أن أمثال: «شاوول شاخت» و«إجناتس جولدسيهير»، من الذين يدعون تأثير المعتقدات الشيعية، ينوهون في الوقت نفسه إلى أن هذه الدعوى تبقى مجرد فرضية، وأن إثباتها في غاية الصعوبة^(١٠٢). فقد صرّح (شاوول شاخت) في نهاية كتابه قائلاً: «من غير السهل الحديث عن أيّ الأطراف قد أثر في الآخر، ونادرًا ما نستطيع أن نثبت بضرسٍ قاطع أيّ مفهوم خاصٌ كان هو المتجلّ في تراث ما، وأنه قد تسلّل من ذلك التراث إلى الثقافات الأخرى. ولذلك نضطر في أغلب الموارد إلى الاكتفاء بمجرد التظير»^(١٠٣).

بالالتفات إلى ما تقدم ، والقول بأن الاعتقاد بالمنقد لم يرد أبداً في الجاتها وفي كلمات أشو زرادشت بشكلٍ مكتوب وممضبوط بشكلٍ دقيق^(١٠٤) ، وأن ما يمكن العثور عليه بشأن المنقد في التراث الزرادشتى إنما يعود إلى النصوص المتأخرة والأفستا الجديدة، يمكن الإصرار على أصلية هذه العقيدة الإسلامية ، والقول: إنه حتى لو سلمنا بوجود أصل الاعتقاد بوجود المنقد والمنجي في التراث الإيراني القديم، مع ذلك ندعى أن الكثير من الجزئيات المتعلقة بسوشيانست ناشئة من تأثير الزرادشتية بالتعاليم الإسلامية.

النتيجة -

إن ما ادعاه بعض المستشرقين من تأثير العقيدة المهدوية في الإسلام . ولا سيما

عند الشیعة الإمامیة . بعقیدة سوشیانت فی الديانة الإیرانیة القديمة؛ بسبب أسبقيتها وتقدمها التاریخي على الإسلام، مردود؛ لعدة أمور:

أولاً: لو اعتبرنا الديانة الزرادشتیة دیناً سماویاً كان التشابه في تعالیم الأديان الإلهیة بسبب اتحاد مصدرها أمراً طبیعیاً وشائعاً، ويمكن لنا أن نضيف إلى هذه المشترکات بين الأديان السماویة نماذج من الاعتقاد بالکائنات غير المادية، من قبیل: الملائكة، ومعراج الأنبياء، والبرزخ، وما إلى ذلك.

وثانياً: لقد تم استعمال کلمة سوشیانت في المصادر الإیرانیة الزرادشتیة في معنین: أحدهما: بمعنى خاص، وهو المنقد الموعود؛ والآخر: بمعنى عام، وهو مطلق إيصال النفع. ولم يرد في كتاب الأفستا القديم الـ (جاتها) وفي کلمات أشو زرادشت استعماله في المعنى الخاص أبداً.

وثالثاً: هناك بين سوشیانت بمعنى الخاص والاعتقاد بالإمام المهدي اختلاف ماهوي؛ لأن سوشیانت في العقیدة الزرادشتیة لا يقوم إلا بدور المنقد في آخر الزمان، خلافاً للإمام المهدي في معتقد المسلمين، ولا سيما الشیعة منهم، فإن له . بالإضافة إلى ذلك . أدواراً هامة أخرى، من قبیل: الحجة الإلهیة على الخلق، والواسطة بين السماء والأرض، وما إلى ذلك. كما يعتقد الزرادشتیون الإیرانیون بثلاثة منقدین، في حين لا يعتقد المسلمون والشیعة إلا بمنقذ واحد.

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

وخامساً: بالالتفات إلى الشواهد والقرائن الكثيرة فإن الكثیر من المصادر الإیرانیة الزرادشتیة المکتوبة التي تزخر بهذه العقیدة إنما كتبت في الفترة التي أعقبت فتح إیران وبسط الإسلام کامل سیطرته على المجتمعات الإیرانیة في القرن الهجري الثالث، وكان الغایة من کتابتها وإعادة صياغتها ترمي إلى أغراض خاصة، ولذلك نشاهد فيها تسللاً الكثیر من المعتقدات الإسلامية، بما فيها مفهوم المنقد وجزئياته.

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

المواضيع

- (١) جيمز دارمستير (١٨٤٩ - ١٨٩٤م): كاتب 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. العرب.
 - (٢) جيمز دارمستير، مهدي أز صدر إسلام تا قرن سیزده: ٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جهان سوز، انتشارات چاپ رنگین، ١٣١٧هـ.ش.
 - (٣) السيد ثامر هاشم العميدی، در انتظار قنوس، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي علي زاده، مؤسسة آموزش وپژوهش إمام خمینی، ط١، قم، ١٣٧٩هـ.ش.
 - (٤) جيمز دارمستير، مهدي أز صدر إسلام تا قرن سیزده: ١٨.
 - (٥) إجناس جولديسيهير، العقيدة والشريعة في الإسلام: ٢٢٨.
 - (٦) علي أصغر مصطفوي، سوشيانست يا سیر آندیشه ایرانیان درباره موعد آخر الزمان: ١٠ - ٢٠ (مصدر فارسي).
 - (٧) انظر: منظر حسين، ذهنیت مستشرقین وأصالت مهدویت، انتشارات آفاق، طهران، ١٤٠٣هـ (مصدر فارسي).
 - (٨) انظر: محمد تقی راشد محصل، نجات بخشی در آدیان: ٤، انتشارات منیر، ١٣٧٤هـ.ش؛ رضی هاشم، سوشيانست موعد مزدیسان زرتشتی: ٩، انتشارات بهجت، ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).
 - (٩) علي أصغر مصطفوي، أسطوره سوشيانست: ٥٣، انتشارات فرهنگ دهخدا، طهران، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي).
 - (١٠) انظر: حسن رضائي باغ بیدی، مقاله سوشيانست در أوستا، منشور في مجلة (مقالات وبررسی ها) العلمية التحقیقیة، العدد: ٦٤ - ١٠٣، ١١٤، ١٠٧، شتاء عام ١٣٧٧هـ.ش (مصدر فارسي).
 - (١١) انظر: علي أصغر مصطفوي، أسطوره سوشيانست: ٥٣ - ٥٤، طهران، ١٣٨١هـ.ش.
 - (١٢) واسمه الفارسي (جاتها)، جمع (جات)، معنی: أشودة. ويحتوي هذا الكتاب على سبعة عشر نشیداً، وكانت هذه الأناشید تعداداً قدیماً من کلمات زرادشت ذات المضمون التعليمي والحكمي لجوهر دینه. العرب.
- إن جزءاً صغيراً من الیسنا يعدّ واحداً من الأجزاء الخمسة الراهنة لأفستا. وهذا القسم يعدّ من

نحوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ١٤٢٩م - ٢١٨

- أقدم أجزاء الأفستا، المعروف أنه يحتوي على أناشيد زرادشت (هاشم رضي، أوستا كهن ترين گنجنه مكتوب إيران باستان: ١٠٢) (مصدر فارسي).
- (١٢) انظر: حسن رضائي باغ بيدي، مقاله سوشيانست در أوستا، منشور في مجلة (مقالات وبررسی ها) العلمية التحقیقیة، العدد ٦٤: ١١٤، شتاء عام ١٣٧٧هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٤) الأفستا، يسنه هات، الفصل ٣٠، الفقرتان ٢ و ١؛ والفصل ١٠، الفقرة ٤٦.
- (١٥) انظر: هاشم رضي، سوشيانست موعد مزديستان زرداشتی: ١٤، انتشارات بهجت، ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٦) انظر: يسنا (الفصل ٢٤، الفقرة ٥). وفي فندیداد (الفصل ١٩، الفقرة ٥)، وفي فروردین يشت (القسم ١، الفقرة ٧).
- (١٧) يطلق مصطلح اليشت على أطول جزء من الأفستا الجديدة، وهو يحتوي على واحد وعشرين نشيداً في مدح آلهات الخير الإيرانية القديمة.
- (١٨) الأفستا، فروردین يشت، الفقرة ١٢٨.
- (١٩) الأفستا، زامیاد يشت، الفقرات ٩٢ و ٩٣ و ٩٥ و ٩٦هـ.ش.
- (٢٠) انظر: علي أصغر مصطفوي، سوشيانست: ٥٩، طهران، ١٣٨١هـ.ش؛ هاشم رضي، سوشيانست موعد مزديستان زرداشتی: ١٠، انتشارات بهجت، طبعة عام ١٣٨٩هـ.ش.
- (٢١) الدينکرد أو الدينکرت: كتاب ضخم باللغة الفارسية الوسيطة (البهلوية)، يعود تأليفه إلى القرن الهجري الثالث، ويعدّ من أكبر وأهمّ الكتب الزرادشتية، وقد اشتمل في الأصل على تسعه كتب، وقد منه الكتابان الأولان وشطرٌ من الكتاب الثالث. وقد تعاقب على تأليفه شخصان، وهما: (آذر فرنينغ فرخزادان) و(آذرباد أمیدان). وقد قام الأخير بتحرير الكتاب من جديد، وأضاف إليه الكتاب التاسع.
- (٢٢) انظر: الأفستا، الفصل العاشر، الكتاب السابع.
- (٢٣) يمكن تفسير الـ (بندشن) بمعنى: (الخلق الأولى)، وهو كتاب تم تأليفه في القرن الثالث الهجري من قبل (فرنونغ دادويه). وهو، بالإضافة إلى أبحاث كيفية الخلق، يشتمل على إشارات تفصيلية حول التجموم.
- (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 سوشيانست في المصادر الزرادشتية. (انظر: د. محمد جعفر ياحقی، فرهنگ اساطیر در أدبيات فارسي).
- (٢٥) انظر: مهدي متولیان، سوشيانست ها یا موعدان نجات بخش دین زدشت، أطروحة على مستوى الماجستير من جامعة طهران، سنة ١٣٧٥هـ.ش.
- (٢٦) انظر: محمد حسين مردانی نوکده، مقال بعنوان: مصلح موعد در آقوام وملل جهان، منشور في شهرية موعد، العدد ٧٩.
- (٢٧) الفندیداد تعني القوانين الموضوعة إلى الضد من الشر، وهو من المنساك الخمسة في كتاب

نحوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ١٤٢٩م - ١٤٢٩هـ

الأفستا الجديدة، وأكثرها يتناول الأحكام الفقهية (المتعلقة على المسائل الصحية والدينية).

(٢٨) انظر: الأفستا، فندیداد، الفصل ٥، الفقرة ١٩.

(٢٩) أحد كتب الزرادشتين، تعود نسخته الأصلية بحسب المحققين، من أمثل: صادق هدایت والدکتور ویست، إلى ما قبل مرحلة الأشکانیین، بیّن أن نسخته الراهنة بناء على تحقيقها ليست هي النسخة الأصلية، وإن هناك الكثير من التحرير الذي طالها. انظر: صادق هدایت، زند وهومن یسن (کارنامه أردشیر پاپکان): ٢٧، ١١، ١١.

(٣٠) انظر: أسد الله هاشمي شهیدی، ظهور حضرت مهدي عليه السلام أز دیدگاه إسلام، مذاهب وملل جهان: ٣٥٢، انتشارات مسجد جمکران.

(٣١) الروايات البهلوية. يعود تأليف هذا الكتاب بدوره إلى القرن الهجري الثالث.

(٣٢) انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٩: ٢٩، انتشارات مكتبة المرعشی التنجي.

(٣٣) الحُرُّ العاملی، إثبات الهداء بالنصوص والمعجزات ٥: ٢٠٩؛ الطوسي، كتاب الغيبة للحجّة: ٢٧٢، تصحیح: عبد الله الطهراني، وعلی أحمد ناصح، انتشارات دار المعارف الإسلامية، طبعة عام ١٤١١هـ.

(٣٤) انظر: المصدر السابق ٥: ٥٣.

(٣٥) انظر: السيد هاشم البحرياني، المحجة في ما نزل في القائم من الحجّة، حيث ذكر هناك أكثر من ١٢٠ آية من القرآن في ما يتعلق بالمهدي الموعود.

(٣٦) الشریف الرضی، نهج البلاغة، الكلمات القصار، الحکمة رقم ٢٠٩، تصحیح: محمد بن الحسین صبحی الصالح، انتشارات هجرت، قم، ٤: ١٤٠٤هـ.

(٣٧) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٩: ٢٩.

(٣٨) انظر: السجستانی، مناقب الشافعی، هامش اسم محمد بن خالد الجندي، الراوی لحدیث (لا مهدي إلا عیسی بن مریم) المختار؛ الکنجی الشافعی، البيان في أخبار صاحب الزمان، آخر الباب الحادی عشر؛ ابن حجر العسقلانی، تهذیب التهذیب ٩: ١٢٥.

(٣٩) انظر على سبيل المثال: أخبار المهدی، لعبد بن یعقوب الروانجی(٤٢٥٠هـ)؛ والأربعون في المهدی، ونعت المهدی، ومناقب المهدی، لأبی نعیم أحمد بن عبد الله الإصفهانی(٤٤٣٠هـ)؛ والبيان في أخبار صاحب الزمان، لمحمد بن یوسف الکنجی الشافعی(٦٥٧هـ)؛ وغيرها من الكتب الأخرى.

(٤٠) انظر: علی بن عیسی الأربلی، کشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ٤٧٦، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، انتشارات بنی هاشمی (الطبعۃ القديمة)؛ سنن أبي داود السجستانی ٢: ٣٠٩، ح ٤٢٨٢، انتشارات دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ.

(٤١) انظر: الأفستا، الفقرتان ٩٢ و ٩٣؛ الأفستا، فروردین یشت، القسم ١، الفقرة ٧؛ الطوسي، كتاب الغيبة للحجّة: ١٨٤.

(٤٢) انظر: الأفستا، فروردین یشت، الفقرة ٦٢، وفروردین یشت، الفقرات ١٢٨ - ١٢٩؛ الإربلی، کشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ٤٧٦؛ سنن أبي داود السجستانی ٢: ٣٠٩، ح ٤٢٨٢.

(٤٣) انظر: نوشیروان، دار بار بهمن، صد در نشر وصد در بندهشن: ٣٥؛ الطوسي، كتاب الغيبة

للحجّة: ٢٤٣.

- (٤٤) انظر: الأفستا، فروردين يشت، الفقرة ٦٢، وفروردين يشت، الفقرات ١٢٨ - ١٢٩؛ *الحرّ العاملی*، إثبات الهداء بالنصوص والمعجزات ٥: ١٠٤.
- (٤٥) انظر: حمید رضا نگهبان، واکاوی أسطوره ضحاک، *فصلیة أدبیات فارسی*، الصادرة عن الجامعة الإسلامية الحرة في مشهد؛ *جیمز دار مستیر*، مهدي أز صدر إسلام تا قرن سیزده: ١٨.
- (٤٦) انظر: الأفستا، يشت ها، *القسم الرابع عشر: الإربلي*، کشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ٤٧٦.
- (٤٧) انظر: الأفستا، فقرة هشن، الفصل الحادي عشر، الفقرة ٦؛ الأفستا، فروردين يشت، الفقرة ١٢٨؛ محمد بن إبراهيم النعmani، الغيبة: ٢٧٩، تصحیح: علی أكبر الفاري، انتشارات نشر الصدوّق، ١٣٧٩هـ؛ *الحرّ العاملی*، إثبات الهداء بالنصوص والمعجزات ٥: ١٩١.
- (٤٨) انظر: رقیة بهزادی، بند هش هندي، نص باللغة الفارسية الوسيطة (البهلویة الساسانیة): ١٨١، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ١٣٦٨هـ.ش؛ علی أصغر مصطفوی، سوشیانت: ١٧٦ - ١٧٧؛ الأفستا، زند بهمن یسن، الفصل ٩، الفقرات ٩ - ١٢.
- (٤٩) انظر: الأفستا، يشت ها ٢، الفقرة ١٠٠؛ النعmani، الغيبة: ٢٧٩. وفي المصادر الإيرانية القديمة تم التعریف بخمسة عشر رجلاً وخمس عشرة امرأة من أنصار سوشیانت.
- (٥٠) انظر: الأفستا، يشت ها ١٩، الفقرة ٩٤؛ *القرآن الكريم*، القصص: ٥، النور: ٥٥؛ *تفسیر علی بن ابراهیم القمي*: ٨٥.
- (٥١) انظر: الأفستا، زامیاد يشت، الفقرات ٩٢ - ٩٣؛ محمد باقر المجلسی، المھدی الموعود في الجزء الحادي والخمسين من بحار الأنوار: ١١٣٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علی دوانی، انتشارات إسلامیة.
- (٥٢) السيد فضل الله میر دهقان، تطبيق دو موعد در إسلام وزرتشت، اللجنة العلمية لمؤتمر العقيدة المھدویة العالمي؛ الطوسي، كتاب الغيبة للحجّة: ٤٧٤؛ المفید، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: ٢، ٣٨٤، تصحیح: مؤسسه آل البيت، انتشارات مؤتمر الشیخ المفید، ١٤١٣هـ.
- (٥٣) انظر: الكلیني، الكافی: ١، ١٧٨، باب أن الأرض لا تخلو من حجّة.
- (٥٤) انظر: الصدوّق، کمال الدین وتمام النعمة: ٢٨.
- (٥٥) انظر: ابن حزم الأندلسی، الفصل في الملل والنحل: ٣٧٢.
- (٥٦) انظر: أحمد أمین المصري، ضحى الإسلام: ٣٠١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس خليلی.
- (٥٧) انظر: مهدي متولیان، سوشیانت ها یا موعدان نجات بخش دین زرتشت، أطروحة على مستوى الماجستير من جامعة طهران، ١٣٧٥هـ.ش؛ هاشم رضی، سوشیانت موعد مزدیستان زرتشتی: ١١، انتشارات بهجهت، ١٣٨٩هـ.ش.
- (٥٨) انظر: هاشم رضی، سوشیانت موعد مزدیستان زرتشتی: ١١.
- (٥٩) انظر: *جیمز دارمستیر*، مهدي أز صدر إسلام تا قرن سیزده: ٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جهان سور، انتشارات چاپ رنگین، ١٣١٧هـ.ش.
- (٦٠) انظر: سید رضی موسوی گیلانی، مهدویت آز دیدگاه دین پژوهان غربی، انتشارات بنیاد

-
- فرهنگی حضرت مهدی موعود، ط٣، ١٤٢٩هـ.ش.
- (٦١) انظر: الأفستا، هات ٤٤، الفقرة ١١.
- (٦٢) انظر: کشمیری فانی (الملا محسن)، دیستان المذاهب: ٧٨، إعداد: علی أصغر مصطفوی، انتشارات ندا، ط١، طهران، ١٤٢٦هـ.ش؛ ناصر مکارم الشیرازی وآخرون، تفسیر نمونه (تفسیر الأمثل) ١٢: ١٥، دار الكتب الإسلامية، قم.
- (٦٣) انظر: الأفستا، قندیداد، القسم ١٩: العهد القديم، التلمود والعهد الجديد، إنجلیل متی، الفقرتان ٢٢ و ٢٠، نقلًا عن: تاريخ جامع مسیحیت، جان بی ناس، ترجمه إلى اللغة الفارسیة علی أصغر حکمت؛ والقرآن الكريم، الجاثیة: ٢٦، وغير ذلك.
- (٦٤) انظر: مهدی ملایری، تاریخ وفرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی ٦: ٣٢٦، انتشارات توسع، ط١، ١٤٢٩هـ.ش؛ عبد الرحیم گواهی، جهان مذهبی ادیان در جوامع امروز، نشر فرهنگ اسلامی، ط١، ١٤٢٤هـ.ش؛ القرآن الكريم، المؤمنون: ١٠٠.
- (٦٥) انظر: الأفستا، هات ٥١، الفقرة ١٣، والقسم ١٣٠ - ١٣١؛ المجلسی، بحار الأنوار: ٨، باب الصراعات.
- (٦٦) انظر: فرنگ مهر، دیدی نو از دینی کهن، انتشارات جامی، ط١، طهران، ١٤٢٧هـ.ش؛ العهد القديم، المزامير: ١٣: ٨٨، میدراش تھبیم، المرتبط بالفقرة السابعة من المزمور ١١: ٥١؛ العهد الجديد، إنجلیل متی، ٤١: ٤٦ . نقلًا عن: فرنگ ادیان جهان، تأليف: هینزل جان آر، مرکز مطالعات وتحقیقات ادیان ومذاهب: ١٤٢٨هـ.ش؛ القرآن الكريم، فاطر: ١.
- (٦٧) انظر: کریستان سن به آرثر، ایران در زمان ساسانیان: ٥٩، انتشارات دینی کتاب، ترجمه إلى اللغة الفارسیة؛ رشید یاسمی، مقالة (أوصاف ویاري گران خداوند در اوستا وعهد عتیق)، بقلم: حسین حیدری و محمد آقاچانی، مجله ادیان وعرفان، صیف عام ١٤٩١هـ.ش.
- (٦٨) انظر: عباس قدیانی، فرنگ جامع تاریخ ایران، انتشارات ارلون، نرم آفzar تاریخ ایران اسلامی ٢: ٨٤٦؛ احسان یار شاطر، حضور ایرانی در جهان اسلام، انتشارات مروارید، ١٤٨١هـ.ش؛ القرآن الكريم، البقرة: ١٨٣.
- (٦٩) انظر: العهد القديم، کتاب النبي دانیال: ١٥٦٧، الفقرة: ١ - ٢، ترجمه إلى اللغة الفارسیة؛ فاضل خان الهمدانی؛ العهد القديم، أشعیا، الباب ١١، الفقرات ١ - ٨، والباب ٤٢، الفقرات ١ - ٢٠؛ العهد الجديد، إنجلیل مرقس، العهد الجديد، إنجلیل یوحنا، الباب ١٦، الفقرات ١٣ - ٢٢؛ الإربلی، کشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ٤٧٦.
- (٧٠) انظر: ناصر مکارم الشیرازی وغيره، تفسیر نمونه (تفسیر الأمثل) ١: ١٦.
- (٧١) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسیر القرآن ٤: ٤، ٢٥٤، انتشارات مؤسسه البعثة، ١٤٢٧هـ.ش.
- (٧٢) انظر: السجستانی، مناقب الشافعی، ذیل اسم: محمد بن خالد الجندي راوي حدیث (لا مهدی إلا عیسی بن مریم) المختلق؛ الکنجی الشافعی، البيان في أخبار صاحب الزمان، آخر الباب ١١؛ ابن حجر العسقلانی، تهذیب التهذیب ٩: ١٢٥.

- (٧٣) كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢: ٥٦٧، انتشارات الهدى، ١٤٠٥هـ.
- (٧٤) المجلسي، بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة ٢٣: ٢٥٧، انتشارات دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ؛ مهدي الفتلاوى، مع الم Heidi المنتظر في دراسة مقارنة بين الفكر الشيعي والسنن: 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 ٢: ٣٨.
- (٧٩) نقلًا عن مقال: (تأثير بینش زرتشت بر فرهنگ بشری در نگاه آندیشمندان جهان) (مصدر فارسي).
- (٨٠) سطوع وأفول الديانة الزرادشتية.
- (٨١) أورسي زينر، طلوع وغروب زرتشتي گري، ترجمه إلى اللغة الفارسية: تيمور قادری، انتشارات أمير كبير، ٣، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٨٢) إبراهيم پور داود، يادداشت‌های کات‌ها: ٣٠٣، انتشارات أساطیر، ١، طهران.
- (٨٣) انظر: جان بي ناس، تاريخ جامع اديان: ٤٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي أصغر حکمت، انتشارات پیروز وانتشارات علمي فرهنگي .
- (٨٤) انظر: ماري بويس، تاريخ كيش زرتشت ٣: ٣٨.
- (٨٥) انظر: أورثر كريستيان سن، إیران در زمان ساسانیان: ٩٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رشید یاسمی، انتشارات دنیای کتاب، ١٣٦٨هـ.ش.
- (٨٦) انظر: أورس زینر، مغان: ٢١؛ جیمز دارمستری، مهدي آز صدر إسلام تا قرن سیزده: ٤ - ٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جهان سوز؛ أورثر كريستيان سن، إیران در زمان ساسانیان: ١٦٣ - ١٦٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رشید یاسمی.
- (٨٧) انظر: المصدر السابق: ٢١٠.
- (٨٨) في العهد الساساني تم ابتكار أبجدية من الزبورية والبهلوية، كتب بها الأفستا، وتمّت تسمية هذه الأبجدية بالأبجدية الأفستائية أو دين دبیرة. المعرّب.
- (٨٩) انظر: إبراهيم پور داود، کهن ترین کتاب آسمانی در زمان إیران باستان: ٤٥٧، انتشارات دنیای کتاب، ١٠، طهران، ١٣٩٣هـ.ش.
- (٩٠) انظر: إبراهيم پور داود، کات‌ها: ٤٩.
- (٩١) النصوص الشرقية والتراجم الزرادشتية.
- (٩٢) هاشم رضي، متون شرقي وسنتي زرتشتي ١: ٢١، انتشارات بهجت.
- (٩٣) أورسي زینر، طلوع وغروب زرتشتي گري: ٣٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: تيمور قادری.
- (٩٤) (إیران في الحقبة الساسانية).

-
- (٩٥) اورثر کریستیان سن، ایران در زمان ساسانیان: ۹۲، ترجمه‌هی إلى اللغة الفارسية: رشید باسمی.
- (٩٦) إحسان یار شاطر، حضور إیرانی در جهان إسلام: ۳۲، انتشارات مروارید، ۱۳۸۱ هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٩٧) نقلأً عن: ستیز وستایش: ٨٠؛ مقالة بشأن دینکرت، بقلم: محمد رضا نظری.
- (٩٨) (سوشیانت المند المند الإیرانی، بشأن الكتابات الزرادشتیة واختلاف روایاتها).
- (٩٩) سید حسن آصف آگاه، سوشاپیانت منجی إیرانویج: ۲۵۷، انتشارات آینده روشن.
- (١٠٠) فرهنگ مهر، دیدی نو از دینی کهن: ۱۰۹، انتشارات جامی، ط١، طهران، ۱۳۷۴ هـ.ش.
- (١٠١) المصدر السابق: ٣٢.
- (١٠٢) انظر: إحسان یار شاطر، حضور إیرانی در جهان إسلام: ۳۴، ۱۳۸۱ هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٠٣) شاؤول شاخت، از ایران زرتشتی تا إسلام: ۳۴۵، ترجمه‌هی إلى اللغة الفارسية: مرتضی ثاقب فر، انتشارات فتنوس، ۱۳۸۱ هـ.ش.
- (١٠٤) انظر: هاشم رضی، متون شرقی وسنتی زرتشتی ١: ٢١، انتشارات بهجت.

نقد برهان اللطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة

(*) الشيخ أمير غنوسي

(**) أ. محمود زارعي بلشتني

ترجمة: حسن بن مطلق

المقدمة —

كانت قاعدة اللطف ولا تزال موضوع اهتمام جميع المتكلمين الإسلاميين منذ العصور الأولى، ومنهم منْ أفرد بعض الكتب في موضوع هذه القاعدة، حيث نجد مختلف الأبحاث في صحتها، والنتائج المترتبة عليها. وتكمّن أهمية هذه القاعدة في الآثار المترتبة عليها، من قبيل: وجوب التكليف الشرعي، ووجوب بعث الرسل، ووجوب عصمة الأنبياء، ولزوم الوعد والوعيد، وبحث الشرور (حسن الآلام الابتدائية)^(١). إن هذه القاعدة متفرعة عن الحُسْن والقُبْح العقليين^(٢). وإن الشرح المبسط لهذه القاعدة هو أن الله سبحانه وتعالى يجب أن يتلطّف على عباده، ولكن هل كل 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 والسنّة المطهّرة؟ وما هي هواجس العلماء في هذا البحث؟ ولماذا يصرّون على الدفاع عن هذه القاعدة أو مخالفتها؟ وما هي الانتقادات التي تم 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 الإسلامي للأبحاث في قم.

(**) باحث في مجال الفلسفة والكلام الإسلامي.

إن اللطف باختصارٍ؛ حيث يساعد المكلف على طاعة الله . بمعنى أنه يقرب العبد من القيام بالعبادات .، يُسمى مقرِّباً، وإذا حصل بفقد نقض للغرض . أي إذا لم يُؤت بالعبادة من دونه، أو تم تحصيل العبادة بوجوده . يُسمى محصلاً. وسوف يأتي أن المراد من اللطف في هذه القاعدة هو المعنى الثاني. وسوف نسعى في هذا المقال إلى الإجابة عن الأسئلة المقدمة، من خلال بيان جميع النظريات المطروحة بشأن تعريف اللطف، وقاعدة اللطف، وأدلتها، والاعتراضات الهامة عليها، عرضاً وتبويباً، لتنقل بعد ذلك إلى الاستدلال على الرأي المختار. وفي نهاية المطاف نذكر الدليل العقلي على إثبات نصب الإمام على أساس قاعدة اللطف، ورده. 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 مجروبة، أو إنها في الحد الأدنى لا يمكن التعويل عليها في إثبات مصاديق اللطف، وبذلك تكون الآثار والنتائج المتترّبة على هذه القاعدة باطلة.

ما هو اللطف؟—

جاء في كتب اللغة أن «اللطف» يعني: البر، والإكرام، والرفق، والمداراة، والودة، والرأفة، والإهداء^(٣).

وقد ورد استعمال اللطف في الآيات والروايات كصفة لله سبحانه وتعالى، بمعنى: العلم النافذ، والتزه 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 تم تعريف اللطف المقرب على النحو التالي: «اللطف هو ما يكون المكلف

معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين، ولم يبلغ حد الإلقاء^(٦).

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

وهناك من تجاهل ذكر قيدي الإلقاء والتمكين أو أحدهما في تعريفه؛ وذلك لأنهم يعتبرون قوام التعريف بالمقربة إلى الطاعة، وأضافوا قيداً آخر. واللاهيجي ذكر جميع القيود مرة واحدة^(٨)، وفي موضع آخر^(٩) أثر عدم الإشارة إليها. إن بعض المعتزلة لم يذكروا قيدي التمكين والإلقاء في تعاريفهم، ومن بين هذه التعريفات ما يلي:

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

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

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

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

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

الحق هو أن «اللطف» جنس، و«المقربة من الطاعة» فصل في التعريف، وأما القيدان الآخران فهما زيادة توضيحية؛ لأن شرطية عدم التمكين هو من لوازם المقربة؛ إذ لو لم يكن التمكين موجوداً لن يكون هناك تكليف حتى يكون هناك مورد للتقريب. ولذلك فإن فرض التقريب يقوم على شرط عدم التمكين. وحيث إن الطاعة أمر اختياري فالشرط في تحققها عدم الإلقاء. وسوف نبحث في هذه المقالة مختلف تعريف اللطف.

اللطف المحصل

إن اللطف المحصل هو الذي يوجد به يقدم 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، ولو لاه لم يُطِعْ، مع تمكّنه في الحالين»^(١٥).

أما التعريف الأخرى فلا تختلف عن التعريف المتقدم كثيراً، وهي من قبيل:

- «اللطف أمرٌ يفعله الله تعالى بالملأ، لا ضرر فيه، يعلم عند وقوع الطاعة، ولو لاه لم يُطِعْ»^(١٦).

ـ «أن يقع عنده الواجب، ولو لاه لم يقع، فيسمى توفيقاً»^(١٧).

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

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

- «اعلم أن اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى: ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة؛ ولو لاه لم يختاره»^(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 بقييد: «إنْ كان تقع الطاعة، ولو لاه لم يُطِعْ».

إن اللطف المحصل يختلف عن شرائط التكليف والتمكين. وإن قيد الاختيار في التعريف المتقدم إنما هو للفرق بين اللطف وشرط التمكين؛ فتارةً يتمّ 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 منْ يختار ذلك من دون لطف؛ وفيهم منْ يعصي على كلّ حال؛ وفيهم منْ اللطف يدعوه إلى اختياره على وجهه ولو لاه كان يعصي»^(٢٢).

إن الذي له حظٌ في التمكين - بناء على المصطلح المتقدم - ليس هو اللطف. قال العلامة الحلبي 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؛ لأن 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 تم التصریح هنا والتأكيد على أن اللطف المحصل هو غير التكليف، وغير شرط التكليف. ففي البداية توفر شرائط التكليف، ثم التكليف، وبعده اللطف. ومن هنا فإن الأمور التي تُعد شرطاً في تحقق أصل التكليف، من قبيل: العقل والبلوغ، ليست من اللطف المقرب أو المحصل.

إن المتكلمين في ما يتعلّق بذكر هذين النوعين من اللطف ليسوا على وثيرة واحدة^(٢٤). فإن جميع العدلية قد ذكروا اللطف المقرب. وفي كتاب الياقوت، رغم ذكر اللطف المحصل فقط في قسم التعريف، إلا أنه في إثبات الإمامة ذكر اللطف المقرب وتعريفه، قائلاً: «الإمامـة واجـبة عـقلاً؛ لأنـها لـطف يـقـرب مـن الطـاعـة، وـيـبعـد مـنـ العـصـيـة»^(٢٥).

وقد اكتفى بعض المتكلمين بذكر اللطف المقرب فقط^(٢٦)، وهناك من فسر اللطف بمعنى الجود والإحسان والكرم أيضاً، وقالوا بأن القاعدة ثابتة له^(٢٧). ولو اعتبرنا كتاب (النکت الاعتقادية) من تأليف فخر المحقّقين، وليس الشيخ المفيد^(٢٨)، فعندها لا يكون قد ذكر أي واحد من اللطفيـن المذكورـين^(٢٩). إن عدم الإشارة إلى أحد هذين اللطفيـن المذكورـين لا يشكـل دليـلاً على عدم قبـولـه، بل إن عموم العدلية قائلـون بهـذين النـوعـيـن من اللـطـفـ. وبالـالـلـفـاتـ إلى المصـادـرـ المتـقدمـةـ، فإنـ سـيـاقـ الـكـلامـ، وـمـنـهـ الأمـثلـةـ والأـدـلـةـ المـذـكـورـةـ بـشـأنـ قـاعـدةـ اللـطـفــ. وـالـذـيـ تـقـدـمـ فيـ قـسـمـ التـقـرـيرـاتـ منـ هـذـهـ المـقـاـلـةــ، وـكـذـلـكـ بـالـلـفـاتـ إلىـ معـنـىـ هـذـينـ الـقـسـمـيـنـ منـ اللـطـفــ، يـكـونـ المـدـعـىـ المـتـقـدـمـ ثـابـتاــ. وـإـنـ المـثالـ الـذـيـ يـتـمـ ذـكـرـهـ فيـ جـمـيعـ الـكـتـبــ هوـ الضـيـفــ. فـلـوـ عـلـمـنـاـ أنـ ضـيـفـاـ لـنـ يـحـضـرـ فيـ المـضـيـفــ إـذـاـ لمـ يـجـدـ نـوـعاـ مـنـ التـرـحـيبــ فيـ الـكـلامــ وـحـسـنـ الـوـفـادـةــ، وـجـبـ عـلـىـ الـمـضـيـفــ وـصـاحـبـ الدـعـوـةــ أـنـ يـقـومـ بـوـاجـبـ إـكـرـامـ هـذـاـ الـضـيـفــ وـالـتـرـحـيبــ بـهــ، وـإـلـاـ كـانـ فيـ عـدـمـ إـكـرـامـهـ نـقـضاـ لـلـغـرـضــ. وـهـنـاكـ مـنـ ذـكـرـ هـذـاـ المـثالـ فيـ سـيـاقـ الـاستـدـلـالـ عـلـىـ قـاعـدةـ الـلـطـفــ^(٣٠). إـنـ قـيـدـ نـقـضـ الغـرـضـ يـذـكـرـهـ جـمـيعـ الـمـتـكـلـمـيـنـ تـقـرـيـباــ.

إلى جانب بيان اللطف، مع ذكر المثال على هذا القيد، الأمر الذي يثبت أن مرادهم لم يكن كلّ لطفٍ، بل مرادهم هو خصوص اللطف المقرب، الذي يستوجب عدمه العصيان ونقض الغرض. وبذلك يكون عبارة أخرى عن قولهم: «إنْ كان تقع الطاعة، ولو لاه لم يُطِعْ» 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 مبني هذه القاعدة هو الحكمة أيضاً؛ لأنَّه يعتبر قبح نفي الغرض؛ إذ يقول: «لاستحالة تعلق وصف العبث به أو البخل وال الحاجة. وهذا مذهب جمهور الإمامية والبغداديين كافة من المعزلة»^(٣١).

وهناك تعريف آخر لخصوص اللطف المقرب، وهو: «القيام بما يكون محصلاً لغرض التكليف، بحيث لواه 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: «ومَا خلقتُ الجنَّ والإِنْسَنَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ» (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 منْ عرَفَ اللطف بأنه «إعطاء كلَّ ذي حقٍ حقَّه»، أو «بيان المصالح والمفاسد»، أو «مطلق الإحسان والإكرام والإنعم»، وقال بثبوت القاعدة بالنسبة إلى هذه المعاني أيضاً^(٣٤). وقد اختار الشيخ المفيد المعنى الثالث. بيدَ أنَّ المعنى الثاني هو في الواقع شرط التكليف، والمعنى الأول هو العدل، ولم يقلْ به أحدٌ من المتكلمين. وظاهر بعض العبارات يدل على عدم التفريق بين قاعدة اللطف وقاعدة الأصلح، ومن هنا فإنَّهم يذكرونها في موضع واحد^(٣٥). ما هو نوع الارتباط والاختلاف بين هذين النوعين من اللطف؟ إن اللطف المقرب

أعمّ مطلقاً من اللطف المحصل. فإن اللطف المحصل لطفٌ مقرّب، بحيث إنْ كان تقع الطاعة، ولو لاه لم تقع. وبعبارة أخرى: إن المقربية جنسٌ، والقيد الانف فصلة. وكما تقدّم أن ذكرنا فإن لازم كلام المتكلّمين - ومن ضمنه الأمثلة وأنواع الاستدلال - يشكّل دليلاً وشاهدًا على تأييد الادعاء المتقدّم، وأن مرادهم من اللطف في قاعدة اللطف هو اللطف المحصل. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن كتاب الياقوت في تعريفه للطف يشير إلى اللطف المحصل فقط، إلا أنه في وجوب نصب الإمام يستدلّ لذلك باللطف المقرب. فكيف يتم رفع هذا التناقض؟ وبالتالي ما هو مراد الكاتب من اللطف؟ إن قيد «يختل» في استدلاله يمثل عبارةً أخرى لقيد «لو لاه لم يُطع» في تعريف اللطف المحصل. ومن هنا يكون مراده من اللطف هو اللطف المقرب الذي يحمل خصائص اللطف المحصل. وبعبارة أخرى: إنه يرى اللطف المحصل نوعاً من اللطف المقرب؛ إذ يقول: «الإمامـة واجـبة عـقلاً؛ لأنـها لـطفٌ يـقربـ منـ الطـاعـةـ، وـيـبعـدـ منـ المعـصـيـةـ، ويـختـلـ حـالـ الـخـلـقـ معـ عـدـمـهـ»^(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 الهاشم المتقدّم؛ وذلك أولاً: لأن مثال دعوة الضيف مصدق للطف المقرب أيضاً، ولم يذكر للطف المقرب مثال آخر؛ وثانياً: إن القيود المستعملة في نصّ المثال - كما سبق أن ذكرنا - هي ذات القيود المذكورة في تعريف اللطف المحصل؛ 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 محصلًا.

وكذلك بالالتفات إلى التقارير الثلاثة الأولى للدليل على قاعدة اللطف ونقتدها في هذا المقال لا تكون هذه القاعدة ثابتة للطف المقرب البحث. وهناك منْ صرَح بهذا الادعاء: «فليس هنا لطfan مختلفان، بل كلامهما في الحقيقة أمرٌ واحد، غير أنه إن ترتبت عليه الطاعة يكون محصلًا، فكونه مقرّباً فعل الله سبحانه، وأما كونه محصلًا فهو أمرٌ انتزاعيٌّ يُنترع منه بعد حصول الغاية»^(٣٧).

لماذا تم تقسيم اللطف إلى هذين القسمين فقط، ولم يذكر له قسم آخر؟ وما

هو الدليل أساساً على طرح هذين اللطفيين؟ وما هو الوجه في تسميتهم؟ يجب القول في الجواب: إن اللطف الحقيقى يجب أن يكون منسجماً مع الخلق والكمال الغائي للإنسان، وأن يقرّبه 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 المقربة إلى الطاعة، أي كل ما يسهل الطاعة. يقوم مبني 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 و(طاعة) الله يكون كل ذلك من الألطاف المقربة. ومن هنا حيث يكون محل بحث المتكلمين في المرتبة الثانية بعد تحقق شرائط التكليف، ولا يجدون مندوجةً من طرح هذين اللطفيين، 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 بما 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 لطفٍ واجبٌ على الله»^(٤٥). وبطبيعة الحال لا شك في صحة هذه القاعدة على نحو الموجبة الجزئية؛ إذ هناك الكثير من مصاديق

اللطف، ولا رَيْبٌ فِي أَنَّ اللَّهَ طَبِقَ لِلأدَلةِ العُقْليةِ وَالنَّقْليةِ، لطِيفٌ^(٤٦)، وَأَنَّ لطْفَهُ دَائِمٌ عَلَى الْعِبَادِ. وَكُلُّ مَنْ يَعْرِفُ نَفْسَهُ لَا يُشَكُّ لحظَةً وَاحِدَةً فِي لطِيفِ اللَّهِ: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» بِأَنَّهُ لَمْ يَرْتَكِبْ بَعْضَ التَّكَالِيفِ إِلَّا بِاللَّطْفِ، وَهُوَ مَا يَقْرِبُهُ إِلَى الطَّاعَاتِ وَيَبعُدُهُ عَنِ الْمَنَهِياتِ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ بِأَنَّهُ يَجُبُ عَلَيْهِ الْلَّطْفُ، وَإِلَّا يَكُونُ ناقِصًا لَهُ^(٤٧).
وَمَحْلُ الْبَحْثِ فِي كُلِّيَّةِ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ.

توضيح موضوع قاعدة «اللطف» —

تقدِّم توضيح المراد من اللطف بالتفصيل في القسم الخاص ببيان معنى اللطف، وقلنا هناك: إن لازم كلام المتكلمين هو أن هذه القاعدة خاصة باللطف المحصل، بمعنى اللطف المقرب الذي «إنْ كَانَ تَقَعُ الطَّاعَةُ، وَلَوْلَاهُ لَمْ يُطْعَمُ». وسوف نذكر في بيان ونقد التقريرين الأوَّلَيْنَ أن استعمال هذه القاعدة بشأن اللطف المقرب البَحْثُ ليس صحيحاً. وقد صرَّح البعض بهذا المدعى؛ إذ قال: «إن القول بوجوب اللطف في المحصل أوضح من القول به في المقرب»^(٤٨).

وهناك - بطبيعة الحال - مَنْ اعْتَبَرَ جَرِيَانَ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ لِلْلَّطْفِ بِمَعْنَى الْجُودِ وَالْكَرَمِ وَالْإِحْسَانِ الإِلَهِيِّ أَيْضًا^(٤٩). إنَّ هَذَا الْمَعْنَى مِنَ الْلَّطْفِ، الَّذِي لَهُ مَنْ يَخَالِفُهُ «الظَّاهِرُ لَا»^(٥٠)، سُوفَ نَعْمَلُ عَلَى نَقْدِهِ فِي قَسْمِ التَّقْرِيرَاتِ. كَمَا سَنَأْتَيْنَا فِي قَسْمِ نَقْدِ استعمال هذه القاعدة على تناول بحثٍ بشأن المراد من اللطف، وما إذا كان المراد منه هو اللطف الواقعي وال حقيقي (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: «وَفَسَرُوا الْوَجْبَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَا بُدُّ^(٥٢) أَنْ يَفْعَلَهُ؛ لِقِيَامِ الدَّاعِيِّ، وَانْتِفَاءِ الصَّارِفِ، وَتَارَةً بِأَنْ لَتَرَكَهُ مَدْخَلًا فِي اسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ»^(٥٣).

توضيح نسبة العمل في قاعدة «الواجب» —

إن الحكم بوجوب هذه القاعدة يعود بجذوره إلى قاعدة الحُسْن والقُبْح العقليّين، فهي من لوازمه^(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 (مقدمات القياس).
 - ج. الانتقادات الناظرة إلى نتائج ولوازم هذه القاعدة.
 - د . الانتقادات التي لا تعنى بدراسة ومناقشة أدلة هذه القاعدة، بل ترى الاستناد إلى هذه القاعدة وتوظيفها مخدوشًا.
- وفي هذا المقال يتم التأكيد على القسم الثاني والرابع.

أ. نقد نص القاعدة —

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

ب. نقد الاستدلال بمضمون القاعدة —

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

وإنْ جزءاً من هذه المقالة يتعرّض إلى نقد هذه الأدلة.

ج. نقد لوازم القاعدة

هناك منْ عمل على إبطال قاعدة اللطف من خلال التركيز على لوازمه. وقد استفید في إبطال القاعدة من القياس الاستثنائي، على النحو التالي: إذا كانت قاعدة اللطف صادقة فلها لوازم، وبما أن هذه اللوازم باطلة بجمعها يكون الملزم. الذي هو القاعدة . باطلًا أيضًا.

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؛ لأنّه 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 الألطاف، حتى 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 قادرًا على القيام بما هو أكبر منه على المستوى الكمي والكيفي^(٦١). ومن الواضح عدم تحقق هذا المستوى اللانهائي من اللطف. وهذا النقد وارد بشأن اللطف المقرب البحت. وقد يتصور أن هذا النقد غير صادق بشأن اللطف المحصل؛ لأن مصاديق اللطف المحصل، بالالتفات إلى تعريفه، قليلة. وإن التعبير بـ«قد يكون» في كشف المراد يدلّ على قلة هذا النوع من اللطف، إذ يقول: «قد يكون اللطف محصلًا»^(٦٢). بيّد أنه لا دليل على قلة هذا النوع من اللطف، وإنّ تعريفه لا يوجّب مثل هذه المحدودية.

واللازم الآخر من هذه القاعدة هو أن مجرد كون الشيء مصداقاً للطهارة يقتضي وجوب تحققها. بيد أن القرآن والسنّة يثبتان خلاف ذلك؛ فإن الألطاف الإلهية تتزل بالتدريج، وبحسب مقدار الشكر وسلوك العبد، وبمقدار دعائة، جزاءً ومكافأة له^(٦٣).

د. نقد توظيف القاعدة—

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

الدليل الأول: لنفترض أن قاعدة 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 أيضًا؛ وذلك لعدم علم الإنسان بجميع المصالح والمقاصد، إلا إذا كان علمه من قبيل: اليقين المنطقي^(٦٦). بيده أن هذا النوع من اليقين متعدد عادةً، وبالتالي فإنه لا يحصل على غير اليقين العُرْفِي أو النفسي^(٦٧). يذهب بعض المحققين إلى الاعتقاد بأن اللطف بحسب النظام أمرٌ كليٌّ وشامل لما (قبل الدنيا، والدنيا، وما بعد الدنيا)، ولذلك لا يمكن الاستناد إلى قاعدة اللطف في جزء من هذه المجموعة، للوصول إلى نتائج نقدتها وحاضرها في الدنيا^(٦٨). إن الإنسان غير محاطٍ بجميع مقتضيات عاقبة الشيء، ولا هو ملمٌ بموضع الأشياء أيضًا. كما أنه إذا كان معيار اللطف هو العلم البشري، دون واقع الأمر، فعندها لن يكون هناك دليلٌ على وجوبه بوصفه من أفعال الله سبحانه وتعالى^(٦٩).

علينا أن ندرك أن ما كان صدوره عن الله واجبًا يكون لطفاً على نحو الحقيقة والواقع، دون اللطف بحسب تشخيصنا، ولذلك لا يمكن أن نعد كلَّ 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 علمًا بجميع المصالح والمقاصد، ولا ندرك كافة موانع اللطف؛ كي نستطيع الحكم بضرورة لطفِ ما^(٧١). إن هذا الاعتراض واردٌ. وإن جواب أمثل: العلامة الحلبي عن هذا الإشكال^(٧٢) غير صحيح.

وهناك من 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 للاستاد، ولا سيما في ما يتعلّق بآبحاث 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). وعبارة فخر الدين الرازي على النحو التالي: «فوجب أن يكون الله تعالى قادرًا على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحدّ من غير تلك الواسطة».

إذا كان المراد من «الواسطة» عدم وجود ضرورة إلى إيجاد لطفٍ خاصٍ أمكن إدراج هذا النقد ضمن هذه المجموعة^(٧٥); وأما إذا كان المراد نفي السببية عن الأفعال كان المراد أن غرض الله يمكن أن يتحقق دون واسطةٍ من قبيل: اللطف أيضًا^(٧٦).

الدليل الثالث: لو كان ملوك تشخيص اللطف هو علم الإنسان فلماذا تتحقق بعض ما نقطع بكونه لطفاً دون البعض الآخر؟ في حين أنها لا نرى اختلافاً بينها. وإذا نسبنا عدم تتحقق هذه الألطاف إلى موضع لا نعلمها أمكن قول الشيء نفسه بالنسبة إلى الألطاف التي تحكم بوجوبها أيضاً. ولذلك لا يبقى هناك من معيارٍ لتشخيص اللطف^(٧٧). ومن هنا قد لا ندرك جميع موارد اللطف، ولا يكفي مجرد توقعنا^(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 تتحقق جميع مصاديق اللطف ضرورياً؛ إذ طبقاً للقاعدة العقلية «حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد» يكون حكم جميع المتماثلات واحداً.

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

النتيجة (نقض المقدم): إن كلية برهان اللطف غير صحيحة، ولذلك يكون برهان اللطف مخدوشًا.

إيضاح الصغرى: إن ملازمنة الصغرى صادقة بالنسبة إلى كلّ لطفٍ (سواء أكان محصلًا أم مقرّياً). وبالالتفات إلى معنى الغرض تكون هذه الملازمنة صادقة بالنسبة إلى اللطف الذي يكون في تركه نقضٌ للفرض 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 المناطق الواقعية للأحكام (العبادة).

الكبرى: إن الوصول إلى المناطق الواقعية 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 مصداقاً من الغرض، وقد نقضه الله الحكيم.

توضيح الصغرى: يذهب الإمامية إلى القول بأن الأحكام الإلهية لها مناطق واقعية (أي مصالح للأوامر ومحاسد للنواهي) تكون هي العلة في صدور الأحكام. وباستثناء الموارد التي يصرّح فيها الشارع بالمناطق لا يمكن العلم بهذا المناطق، وإن أمكن في بعض الموارد لاحظ مناطق اعتماداً على الظن القوي أو الاطمئنان العُرُفي. إن غرض الله من طاعة الإنسان (بغض النظر عن وجود موضوعية لذات الانقياد والطاعة) هو وصول المكلف إلى المناطق الخاصة لكل حكم، من قبيل: حكم القصاص، بوصفه قواماً لحياة الإنسان.

توضيح الكبرى: يقول الإمامية بوجود الأحكام الواقعية ذات المناطق. لذلك فإن فتوى المجتهد قد لا تتطابق مع الأحكام الواقعية بالضرورة؛ إذ من الممكن أن يخطئ. ومن هنا يعتبرون أنفسهم من المخطئين، في مقابل الأشاعرة والمعزلة، الذين هم من المصوّبة. وبالتالي فإن الإمامية يرون أنفسهم مكلفين بالأحكام الظاهرة (دون الواقعية). ومبني هذه الأحكام هو الأمارات والأصول العملية، التي تتصرف بالمنجزية والمعدّدية. ودليل الإمامية في ذلك أن الوصول إلى الإمام المعصوم غير ممكّن، 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: المتواردات، إنما تشكل جزءاً من الأحكام. وبالتالي فإن العلماء يختلفون في الفتوى وإصدار الأحكام، وفي أحسن الأحوال قد يكون هناك من بين

الآراء المتّوّعة بشأن موضوع واحد رأيٌ واحد هو المطابق للواقع. وعليه فإن المكّاف في الغالب لا يصل إلى المناطق الواقعية في العبادة والطاعة.

كما يمكن ذكر أمثلة أخرى أيضاً، من قبيل: عدم إمهال الشيطان، وتولي الإمام عليٍ للخلافة بعد رسول الله ﷺ مباشرةً، والمدّ في عمره لأكثر مما عمر، وكذلك الأئمة من بعده، كل ذلك كان يمكن أن يكون لطفاً على الأمة، ولكن لم يحصل شيءٌ 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 الألطاف الواجبة، التي هي من قبيل: النبوة والإمامنة؛ 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 مزيدٍ من الأجر. وعدم افتضاح الشيطان عند الإضلال لطف؛ لأن هبوط الإنسان إلى الأرض وفر له أسباب التكامل.

- إن الأمثلة المذكورة لطف، ولكن حال دونها بعض الموانع.

- إن هذه الألطاف قد تعارضت مع ألطاف أخرى.

- إن وجود اللطف في خلاف هذه الأمثلة (من قبيل: وجود الشيطان أو الغيبة الكبرى) خافٍ علينا.

- إن الله لم يَرِ صلحاً في تحقق هذه الألطاف.

- عدم تتحقق هذه الألطاف لعدم تتحقق ظرفها.

- حيث لم يكتب التتحقق لهذه الأمثلة يثبت أنها ليست من الألطاف.

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 ترد بشكلٍ آخر على

المصاديق المتفق عليها من قبل المتكلمين (مثل: النبوة) أيضاً. ومن هنا إذا كان الملاك في تشخيص اللطف هو العلم البشري كان هذا الانتقاد وارداً؛ وإنْ كان الملاك هو العلم الإلهي فإن الوصول إلى الواقع غير ممكناً. وعلى هذا الأساس لن يكون الاستناد إلى قاعدة اللطف ممكناً، ولن تكون مجديّة. ومن الجدير بالذكر أن هذا الاعتراض الرابع إنما يرِدُ في موضع تم 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 الفرض —

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

على الرغم من أهمية دور الفرض في أدلة قاعدة اللطف، ودخوله في كبرى الكثير من الأدلة، إلا أنه لم يتم البحث في المعنى والمراد منه كما ينبغي. إن الفرض في اللغة هو الهدف الذي يقصد في الرماية، ثم استعمل بعد ذلك مجازاً في كلّ غاية: «الفرض: الهدف المقصود بالرمي، ثم جعل اسمًا لكل غاية يُتحرّى إدراكتها»^(٧٩).

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

١. الفرض من خلق الوجود والعالم.

٢. الفرض من خلق الإنسان.

إن مراد المتكلمين من بيان لفظ الفرض في بحث اللطف هو «الفرض من التكليف»، ولا سيما أن بحث اللطف قد تم طرحه بعد البحث عن حُسن التكليف أو قاعدة حُسن التكليف^(٨١). كما أن الفرض الرئيس من التكليف هو العبادة (الطاعة)؛ بدلالة الآية ٥٦ من سورة الذاريات: «وَمَا حَكَمْتُ الْجِنَّةِ وَالإِنْسَانَ 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 الجن والإنس للجنس فإن غرض الله يتحقق من خلال العبادة الفعلية لعدم قليل من الناس أيضاً.
 ٢. وإن كانت الألف واللام للاستغراب يكون غرض الله متعلقاً بعبادة جميع الناس بالفعل. وهذا الاحتمال باطل؛ لأن هذا الغرض قد انقض من الناحية العملية، في حين أن الله قادر على تحقيق غرضه (عودة إلى الاحتمال الخامس).
 ٣. إذا كانت الألف واللام للاستغراب، 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 محل البحث، ولذلك سيعود إلى الاحتمال 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 الأكثريّة. وفي هذه الحالة فإن الشواهد التاريخية وأيات القرآن سوف تنافي هذا الغرض، من قبيل: إن أكثر قوم نوح عليهم السلام كانوا كافرين، وإن الكثير من الأنبياء الذين تعرّضت أقوامهم - بصرخ القرآن - للعذاب كان الناجون (أهل الطاعة) من هذه الأقوام في عدد 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 قَبْلِكُمْ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكُينَ» (الروم: ٤٢).
 - «يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (النحل: ٨٣).
 - «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ» (يوسف: ١٠٣).
 - «وَلَقَدْ صَرَفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَآبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا» (الإسراء: ٨٩).^(٨٣)
 - «وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأُوَيْنِ» (الصفات: 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 بدوره على نحوين، وهما: شرط التكليف، واللطف المحصل. وكما تقدم أن ذكرنا فإنه مع عدم وجود الشرط (من قبيل: العقل) لا تتحقق الطاعة بالإكراه. ييد أنه مع عدم وجود اللطف المحصل لا تصدر الطاعة من المكلف بإرادته.

الدليل على قاعدة اللطف، ونقده —

إن التقريرين الأولين إنما يصححان إذا كان المراد من اللطف في القاعدة هو اللطف المقرب البحث، وظاهر عبارة بعض المتكلمين ذلك^(٨٥). وهناك من العبارات ما يؤكّد على اللطف المقرب الصرف^(٨٦). وفي هذه الحالة إذا كان المراد من القاعدة هو

اللطف المقرب سيكون استدلالهم بالاحتمالات (التقارير) الثلاثة قابلاً للبيان، وسنثبت حينها أن التقريرين الأولين باطلان. كما أن اللطف المقرب في التقرير الثالث قد استعمل في الواقع بمعناه الخاص، أي اللطف المحصل. ومن هنا لا يمكن اعتبار القاعدة صادقة بشأن اللطف المقرب البحث. ومن خلال التدقيق أكثر في هذه الاستدلالات وسياقها، والالتفات كذلك إلى الأمثلة المستخدمة، وهكذا الدقة في معنى المحصل والتحصيل (واستعمالات باب التفعيل)، يتضح أن هذه القاعدة واردة في شأن اللطف المحصل. 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 ناظر إلى معنى الغرض، ولذلك يكون من المستقلات العقلية؛ والقسم الثاني ناظر إلى معنى الغرض، فلا يكون مستقلاً عن النقل.

التقرير الأول —

إن قاعدة اللطف في إطار التقرير الأول كما يلي:

الصغرى: كل لطف موجب لتحصيل الغرض. وكل لطف مقرب يوجب تحصيل غرض الله تعالى (الطاعة).

الكبرى: كل ما يوجب تحصيل الغرض فهو واجب، أي إن كل ما يوجب تحصيل غرض الله تعالى فهو واجب [إلا حصل نقض للغرض].

النتيجة: إن كل لطف مقرب واجب على الله.

في المواجهة الأولى للنص الاستدلالي لدى البعض . ولا سيما استدلال أولئك الذين قيل: إن آثارهم تخلو من ذكر اللطف المحصل . يبدو أنه بصدق بيان التقرير المتقدم . ومن ذلك:

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

«إن اللطف محصلٌ لغرض المولى (الصغرى)، وكل ما يحصلُ الغرض فهو فرضٌ ولازم على المولى (الكبيرى)، إذن فاللطف واجبٌ على الله (النتيجة)^(٨٩). وبطبيعة الحال فإن مراد هؤلاء إذا دققنا أكثرـ كما تقدمَ أن ذكرناـ ليس هو هذا التقرير، بل إن مرادهم هو اللطف المحصلٌ. وبعبارة أخرى: إن لمنطق العبارات المتقدمة مفهوماً، وسوف نبيّنه من خلال التقارير القادمة.

نقد التقرير الأولـ

رد مقدمة الصغرى بشأن اللطف المقرب البعثـ

هل كلّ لطف مقربٌ يوجب تحصيل غرض الله تعالى؟ هل مقربية اللطف المقرب توقف على حصول الغرض؟ الجواب هو النفي؛ إذ طبقاً للتعريف فإن ما هو شرطٌ في اللطف المقرب هو الأقربية، أي تقريب المكلف من الطاعة. بيدَ 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 مؤثراً في تحقيق غرض الله المتمثل في حصول الطاعة، ومن هنا لا تكون كلية الصغرى صادقة.

رد الصغرى بالالتفات إلى تحليل معنى الغرضـ

طبقاً للمعنى الأول من الغرض تتحول الصغرى إلى العبارة التالية: إن كل لطف مقربٌ يؤدي بعض المكلفين إلى الطاعة. إن هذه القضية إنما تكون صادقة إذا كان الموضوعـ من الناحية المفهوميةـ أخصّ مطلقاً من المحمول. ولكنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ كما رأينا يمكن لنا أن نتصوّر لطفاً مقرباً، وعلى الرغم من كونه مقرباً في ذاته لا يكون له أثرٌ في طاعة المكلف وعصيائه، بمعنى أنه لو تحقق ذلك اللطف لن يحول

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

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

رد الكبri

إن كلية الكبri غير صحيحة. فليس تحقق كل محصل للغرض ضروريّ، بل إذا تحقق الغرض ببعض المحصلات 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.

الكبri: نقض الغرض قبيح.

النتيجة: إن اللطف واجب^(٩١).

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

فيتقدير أن لا يفعله الحكيم كان مناقضاً لغرضه، لكن اللازم باطل، فالملزم مثله»^(٩٣).

نقد التقرير الثاني-

ما قيل في نقد التقرير الأول يرد هنا أيضاً. وحيث إن موضوع قضية الصغرى (ترك اللطف المقرب) بالنسبة إلى محمله (نقض الغرض) ليس أحسن مطلقاً من الناحية المفهومية لا تكون الصغرى بدورها صادقة أيضاً. إن إيضاح عدم الأخصية هو ذات إيضاح النقد الأول. يمكن لنا أن نتصور ألطافاً لا ينتقض الغرض بتركها. فقد لا يتحقق لطف، ولكن مع وجود الشرائط والألطاف الأخرى لا ينتقض الغرض.

وبعبارة أخرى: هل تتوقف مقربية اللطف المقرب على أن لا يكون في تركه نقض للغرض؟ الجواب هو النفي؛ إذ إن الأقربية - بناءً على التعريف - شرط في اللطف المقرب، بمعنى تقبيل الإنسان من الطاعة. والتقبيل غير الوصول.

طبقاً للمعنى الأول من الغرض تتحول الصغرى إلى هذه العبارة: إن ترك كل لطف مقارب ينتقض الغرض بالمعنى الأول. إن الغرض بالمعنى الأول عبارة عن القول: «إن على بعض الناس أن يعملا على طاعة الله». ومن هنا فإن نقضها - الذي هو سالبة كلية - يكون على النحو التالي: ليس هناك إنسان يطيع الله. ومن هنا ستكون الصغرى على النحو التالي: إن ترك كل لطف مقارب يؤدي بكل إنسان إلى عدم إطاعة الله. إلا أن بطلان هذه العبارة واضح جداً؛ فهناك الكثير من الألطاف التي لا يكون لوجودها وعدمها أي تأثير في الطاعة أو العصيان، بمعنى أن الطاعة تتحقق على الرغم من عدمها، وأن العصيان يتتحقق على الرغم من وجودها. أجل، يمكن تصوّر ألطاف يُقبل المكافلون على الطاعة حتى من دونها، بيد أن كلامنا هنا يدور حول الموجبة الكلية، وليس الموجبة الجزئية.

وطبقاً للمعنى الثاني من الغرض سيرد ذات إشكال التقرير السابق أيضاً. ولذلك ستكون صحة الصغرى في هذا التقرير للطف المقرب البحث مخدوشة. وعلى هذا الأساس سيكون الاحتمالان (التقريران) المتقدمان بشأن اللطف المقرب البحث

مردودين.

التقرير الثالث—

يتحمل أن يكون المراد من اللطف المقرب في صغرى البرهان هو في الأساس اللطف الذي يؤدي تركه إلى نقض الغرض. وفي هذه الحالة سوف يتحمل تقرير آخر، وهو التقرير التالي:

الصغرى: «إن كل لطف مقارب يكون في تركه نقض للغرض يُعتبر تركه نقضاً للغرض». وعندما سوف يكون هنا حشوة وتكراراً للكلام من غير طائل، وسوف تكون ضرورة الصغرى بشرط المحمول.

الكبرى: نقض الغرض قبيح.

النتيجة: إن كل لطف مقارب يكون في تركه نقض للغرض يكون تركه قبيحاً.

وطبقاً لهذا التقرير سيكون البيان الصحيح لهذه القاعدة على النحو التالي: إن كل لطف مقارب يكون في تركه نقض للغرض واجب.

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

التقرير المختار بشأن اللطف المحصل—

كل لطف محصل يكون تركه نقضاً للغرض (الصغرى).

نقض الغرض قبيح (الكبرى).

الطف المحصل تركه قبيح (النتيجة).

في هذا الاستدلال لم يتم التصرير في بيان المتكلمين بأن المراد هو اللطف المقرب البحث. بيده أن الأمثلة وأساليب البيان التي يذكرونها تعبر عن اللطف

المحصل^(٩٤). توضيح ذلك أن اللطف المحصل . بالالتفات إلى التعريف المتقدمة . على معنيين: إيجابي؛ سلبي. وإن المعنى الإيجابي له هو أنه إذا تحقق حصل الغرض، وإن التقرير الأول يؤكّد على هذا المعنى. والمعنى السلبي له أنه إذا تحقق لا يحصل الغرض، وإن التقرير الثاني والثالث يؤكّدان على هذا المعنى (إن التقرير الثاني والثالث بشأن اللطف المحصل متشابهان). إن الانتقادات المتقدمة بشأن اللطف المحصل غيرُ واردة. وإن صغرى القياس؛ بسبب الضرورة، بشرط المحمول صادقة. وكذلك بالالتفات إلى معنى الغرض يكون صدق الصغرى واضحًا أيضًا. إذا تم لحظ الاستدلال المتقدّم للطف المحصل سوف يكون معنى قاعدة اللطف . طبقاً للمعنى الأول من الغرض . كما يلي: إن ترك اللطف المحصل . الذي ينقض الغرض بالمعنى الأول . قبيح . 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 التالي: ليس هناك إنسانٌ يطيع الله . ولذلك ستكون الصغرى على النحو التالي: إن ترك كل لطف محصل يؤدي إلى عدم إطاعة جميع الناس قبيح ، ولذلك يكون القيام به واجبًا . ومن هنا تكون صغرى القياس صادقة . بالالتفات إلى تعريف اللطف المحصل ستكون الصغرى . طبقاً للمعنى الثاني من الغرض . صادقةً أيضًا؛ ولذلك فإن الصغرى . كما تقدّم أن ذكرنا في نقد التقرير الأول . سوف تتحول إلى هذه العبارة: إن كل لطفٍ محصلٍ يؤدي إلى توفر إمكان أو استعداد الطاعة لدى المكلّف. 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 الصغروي: بالالتفات إلى أن صدق صغرى القياس يكون - بسبب الضرورة . بشرط المحمول ، فمن الناحية العملية ، أي في مقام الإثبات ، لا يمكن أن نحدّد ملاكاً ومعياراً للطف. إن هذه القاعدة لا تبيّن لنا ما هي الخصوصية التي تجعل من القيام بلطفي محصلًا لغرض ، ومن تركه نقضاً لغرض. وهذا هو الإشكال الذي

تقديم بيانه ضمن مجموعة الاعتراضات على الاستناد إلى قاعدة اللطف بالتفصيل.
الإشكال الكبوري: 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
الدليلاً مع غرض ما بعدها.

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

القرير الرابع، ونقده —

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

القرير الأول: إن كل لطفٍ ملازمٌ لرحمة الله الواسعة، وملازمٌ لجوده وكرمه أيضاً. وكل ما كان ملازماً لرحمة الله كان تحققـه واجباً، وعليـه يكون اللطف واجباً.

القرير الثاني: إن ترك كل لطف على خلاف الجود، وكل ما كان مخالفًا للجود فهو ممتنع. إذن...

القرير الثالث: إن اللطف الذي يكون تركه على خلاف الجود يكون تركه مخالفًا للجود. وخلاف الجود ممتنع

التقدير الخامس

ان الاطفـل مـن الـكـافـر (الـجـنـدـونـ)

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 النويختي^(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 مما 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 يُسلِّب التكليف. وبعد التمكين لا يقوم اللطف إلا بتسهيل الطاعة وجعلها أيسراً، وإن وجوده وعدمه لا يعرقل اختيار الطاعة، من قبيل: لطفيّة التكاليف الشرعية للتکاليف 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 مما نحن فيه»^(١٠٢).

التقرير السادس —

[[الصغرى]: إن ترك اللطف مفسدة، فيكون فعله واجباً دليلاً 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: «أن تركه لطف في ترك الطاعة، واللطف في المفسدة مفسدة. ومن لطفه في فعل قبيح لا يحسن تكليفه؛ لدوران الأمر بين ممتعين، ولو لم يفعل القديم لطفاً واجباً لم يحسن منه عقاب المكافأ؛ لأنه لمنعه يفسد، فكان الفساد منسوباً إليه، لا إلى العبد»^(١٠٤).

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

نـقـدـ التـقـرـيرـ السـادـسـ

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

نـقـدـ صـغـرـىـ الـقـيـاسـ الثـانـيـ: إن «اللطـفـ فيـ المـفـسـدـةـ»، الـذـيـ يـسـتـتـجـعـ منـ عـدـمـ

«الـلـطـفـ فيـ الطـاعـةـ»، أمر عدمي، وإرادة الله لا تتعلق بالأمر العدمي.

نـقـدـ كـبـرـىـ الـقـيـاسـ الثـانـيـ: هل كل لطف في المفسدة حقاً لإثبات صحة هذه القضية يجب أن يكون موضوعها (اللطف في المفسدة) أخص مطلقاً - من الناحية المفهومية - من المحمول الذي هو (مفسدة). في حين أن الأمر ليس كذلك؛ إذ من الممكن؛ بفضل الجود وغيره من الألطاف والشرائط الأخرى، أن يتم ترك لطف، ومع ذلك لا تحدث مفسدة في الوقت نفسه. فإن الاقتراب من المفسدة لا يعني تحقق المفسدة.

وقد صاغ التفتازاني هذا التقرير على النحو التالي: «ورد بالمنع: فإن عدم تحصيل الطاعة أعم من تحصيل المعصية^(١٠٦)، وكذلك التقريب، ولا نسلم أن إيجاد القبيح قبيح، وقد مر»^(١٠٧).

التقرير السادس

الكبير]: القدرة على اللطف ثابتة، والداعي موجود [الدليل على الكبر]; لأن الداعي إلى الفعل يكون داعياً إلى ما لا يتم الفعل إلا به، و[الصغرى]: متى اجتمعت القدرة والداعي وجب الفعل^(١٨)، بمعنى:

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

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

النتيجة: إن اللطف واجبٌ (وضع التالي).

الدليل على الكبri: إن الله قادرٌ على القيام باللطف، ويتوفر له الدافع إلى ذلك أيضاً. والداعي إلى فعل الله للطف هو أن يتم التكليف على المكافأ؛ إذ بدون اللطف لا يكون التكليف تاماً.

إن هذا الدليل مخدوشٌ؛ إذ يبقى السؤال قائماً: لماذا لا يكون التكليف دون لطف تاماً؟ وفي الحقيقة إن هذه الكبri عبارةٌ أخرى عن كبرى التقرير الخامس. ولذلك تردد على هذا التقرير ذات الابرارات الواردة هناك.

نَكْتَةٌ: بالالتفات إلى المسائل المقدمة، ودراسة كتاب (كشف المراد)، الذي هو كتاب آخر لمؤلف (أنوار الملوك)، يجب اعتبار اللطف في التقارير الثلاثة الأخيرة من اللطف المحضًا.

تقريرات أخرى -

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

«الأول: إنه مرید للطاعة، فلو جاز منع ما يحصل أو يقرب منها لكان غير مرید لها. وهو تناقض». رد بمنع الملازمة ومنع أن كا مأمور به مزاد»^(١٠٩)

الصفوة: اذا تم منع اللطف كان لازم ذلك أن الله لا يريد تحقق الطاعة.

الكتاب: إن الله يهدى تحقق الطاعة.

النتيجة: إن اللطف واجبٌ. إن عدم إرادة الطاعة (غير مرید الطاعة) عبارةُ 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.

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

النتيجة: إن نصب الإمام واجبٌ على الله.

«الإمام لطفٌ، فيجب نصبه على الله تعالى؛ تحصيلاً للغرض»^(١٠).

مناقشة تطبيقات برهان اللطف في إثبات ضرورة نصب الإمام —

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

النتيجة —

كما تقدم أن ذكرنا لا شكَّ في صحة قاعدة اللطف بنحو الموجبة الجزئية؛ أي إن الله لطيفٌ بالعباد، وإن هذا اللطف ضروريٌّ، ومن دونه لهلك العباد كلهم بمَنْ فيهم أنبياؤه^(١١). وهذا يتناهى مع غرض الله ورحمته الواسعة واللامتناهية. ومن هنا يكون اللطف واجباً.

ولكنَّ الكلام في كلية وعمومية قاعدة اللطف، وكذلك إمكانية الاستناد إليها في إطار إثبات مصاديق لها، على ما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مقدمة هذه المقالة.

إن أدلة كُلية هذه القاعدة مخدوشةٌ، وليس هناك من طريق للاستناد إلى هذه القاعدة للعثور على مصاديق للطف الواجب. وعلى هذا الأساس فإن الإثبات العقلي لخصوصية نصب الإمام بهذه القاعدة يكون مخدوشًا.

المواضيع

- (١) انظر: علي رباني كلبائكياني، القواعد الكلامية: ١١٤، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٨هـ؛ عبد الله جوادي الأملاني، ولایت فقیه: ١٥٧، ٤١٧، ٣٩٦، انتشارات إسراء، ط٤، قم، ١٣٩١هـ.ش.
- (٢) جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتبيح القلين: ٩١، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٠هـ؛ السبحاني، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف: ٣٦، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٣٨١هـ.ش.
- (٣) انظر معاني كلمة (اللطف) في المصادر التالية: الفراهيدي، العين؛ الراғب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن (التحقيق): الطريحي، مجمع البحرين.
- (٤) انظر: المصدر السابق: ١٢٠؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ١٨، ٤٠، جماعة المدرسین في الحوزة العلمية بقم، قم، ١٤١٧هـ؛ القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣، ١٩٠، تحقيق: جورج قتواتي، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٢ - ١٩٦٥م؛ عبد الله بن جعفر الحميري، قرب الإسناد: ٨، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط١، ١٤١٣هـ؛ الصدوقي، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١، ١٢٣، تحقيق: السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، نشر جهان، طهران، ١٣٧٨هـ.ش؛ محمد جواد فلاح، ميزان انباطاق نظرات متكلمان در قاعده لطف با گفتار آهل بيت عليهم السلام، مقال باللغة الفارسية منشور في مجلة (آینه معرفت)، العدد ١٦: ١٢٣، خريف عام ١٣٨٧هـ.ش، جامعة الشهید بهشتی، طهران.
- (٥) انظر: المفید، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩، المؤتمر العالمي للشيخ المفید، قم، ١٤١٣هـ؛ رباني كلبائكياني، القواعد الكلامية: ١٠٥، حسام الدين خلعتبري، قاعده لطف ومباني كلامي آن، مقال منشور باللغة الفارسية في فصلية بحثية بعنوان (أندیشه نوین دینی)، العدد المزدوج ٦ - ٧: ٥٥، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٦) العلامة الحلي، کشف المراد: ٢٢٤، تحقيق: أبو الحسن الشعراوی، کتاب فروشی إسلامیة، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

- (٧) انظر: العلّامة الحلي، أنوار المكوت في شرح الياقوت: ١٥٣، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، منشورات الشري夫 الرضي، قم، ١٤٢٦هـ.ش؛ الفاضل المقداد السوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ٢٢٧، تحقيق: محمد علي القاضي الطباطبائي، دفتر تبلیغات إسلامی، قم، ١٤٢٢هـ؛ المفید، النکت الاعتقادیة: ٣٥، المؤتمر العالمي للشيخ المفید، قم، ١٤١٣هـ؛ عبد الرزاق اللاھیجی، سرمایه إیمان در أصول اعتقاد: ٧٩، تحقيق: صادق الاریچانی، انتشارات الزهراء، طهران، ١٤٢٧هـ.ش؛ سدید الدین الحمصی الرازی، المتفق من التقليد: ٢٩٧، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ١٤١٢هـ.
- (٨) انظر: اللاھیجی، سرمایه إیمان در أصول اعتقاد: ٧٩.
- (٩) انظر: عبد الرزاق اللاھیجی، وہر مراد: ٣٥١، تحقيق: زین العابدین قربانی، نشر سایه، طهران، ١٤٨٣هـ.ش.
- (١٠) انظر: العلّامة الحلي، أنوار المكوت في شرح الياقوت: ١٥٣؛ الطوسي، الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٣٠، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ؛ الشريف المرتضی، الذخیرة في علم الكلام: ١٩١، تحقيق: أحمد الحسينی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ١٤١١هـ؛ الخواجة نصیر الدین الطوسي، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤١، تحقيق: عبد الله نورانی، نشر دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (١١) انظر: الخواجة نصیر الدین الطوسي، قواعد العقائد: ٦٥، تحقيق: علي حسن خازم، دار الغربية، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (١٢) انظر: القاضی عبد الجبار المعتزلی، شرح الأصول الخمسة: ٢٣، تحقيق: أبو هاشم أحمد بن حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.
- (١٣) انظر: الفاضل المقداد السوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٢٧، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة المرعشی النجفی، قم، ١٤٠٥هـ.
- (١٤) انظر: الخواجة نصیر الدین الطوسي، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤٢؛ ابن میثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧، تحقيق: السيد أحمد الحسينی، مكتبة المرعشی النجفی، قم، ١٤٠٦هـ؛ محمد جعفر الأسترابادي، البراهین القاطعة في شرح تجرید العقائد الساطعة: ٤٥٢، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٨٢هـ.ش؛ فخر الدين الرازی، الأربعين في أصول الدين: ٢، ٢٥٩، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م.
- (١٥) العلّامة الحلي، كشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد: ٢٢٥.
- (١٦) أبو إسحاق إبراهيم التوبختي، الياقوت في علم الكلام: ٥٥، تحقيق: علي أكبر ضيائی، مكتبة المرعشی النجفی، قم، ١٤١٢هـ.
- (١٧) الطوسي، الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٣٠.
- (١٨) القاضی عبد الجبار المعتزلی، شرح الأصول الخمسة: ٢٣.
- (١٩) القاضی عبد الجبار المعتزلی، المغني في أبواب التوحید والعدل: ١٣؛ ١٩١.
- (٢٠) الشريف المرتضی، الذخیرة في علم الكلام: ١٩١.
- (٢١) العلّامة الحلي، أنوار المكوت في شرح الياقوت: ١٥٣.

- (٢٢) القاضي عبد العجّار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ١٩١.
- (٢٣) العلّامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٢٥.
- (٢٤) انظر: العلّامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٠٧، تعليق: جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، قم: ١٣٨٢ هـ.
- (٢٥) أبو إسحاق إبراهيم النويختي، الياقوت في علم الكلام: ٧٥، تحقيق: علي أكبر ضيائي.
- (٢٦) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروض بنقد المحصل: ٣٤٢؛ ابن ميثم البحرياني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧؛ المفید، النکت الاعتقادية: ٣٥؛ الرازی، الأربعين في أصول الدين: ٢: ٢٥٩.
- (٢٧) المفید، 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، سیر تطور کلام شیعی: ١٨٣، پژوهشگاه فرهنگ و آندیشه اسلامی، قم، ١٣٨٩ هـ؛ مارتین مکدرموت، آندیشه های کلامی شیخ مفید: ٦٣، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام، جامعة طهران، طهران، ١٣٧٢ هـ.
- (٢٩) انظر: المفید، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩.
- (٣٠) انظر: الشریف المرتضی، الذخیرة في علم الكلام: ١٩١؛ العلّامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥، تحقيق: حسن حسن زاده الاملي، مؤسسة نشر إسلامي، قم، ١٤١٣ هـ؛ الرازی، الأربعين في أصول الدين: ٢: ٢٥٩؛ سعد الدين الفتیازی، شرح المقاصد: ٢: ٢٥٩، تحقيق: عبد الرحمن عميره، منشورات الشریف الرضی، قم، ١٤٠٩ هـ.
- (٣١) المفید، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩.
- (٣٢) جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل: ٥١، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٢ هـ.
- (٣٣) انظر: علي رباني کلبایکانی، القواعد الكلامية.
- (٣٤) النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٥.
- (٣٥) انظر: المفید، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات؛ مرتضی مطہری، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٣: ١٠٠، انتشارات صدرا، طهران؛ رباني کلبایکانی، القواعد الكلامية: ١٣٧؛ السيد أمیر محمد القزوینی، الآلوسي والتسبیح: ٢٩٧، مركز الغدیر للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٢٠ هـ؛ رضا فرشچیان وأحمد جمالی زاده، مقالة بعنوان: (قاعدہ لطف در کلام اسلامی)، منشور باللغة الفارسية في مجلة پژوهش های اسلامی، العدد ٢: ١٨٤، ربيع عام ١٣٨٧ هـ.
- (٣٦) أبو إسحاق إبراهيم النويختي، الياقوت في علم الكلام: ٧٥.
- (٣٧) العلّامة الحلي، كشف المراد: ١٠٧، تعليق: جعفر السبحاني؛ جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبیح العقلین: ١٩؛ العلّامة الحلي، كشف المراد: ٤٦٠، تحقيق: أبو الحسن الشعراوی.
- (٣٨) قال تعالى: ﴿وَمَا حَكَمْتُ الْجِنَّ وَالْأَنْجَ إِلَّا يَعْبُدُونَ﴾ (الذاريات: ٥٦).
- (٣٩) للوقوف على مبادئ اللطف انظر: المفید، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩؛ رباني

كليايكاني، القواعد الكلامية: ١٠٥؛ خلعتبري، قاعدة لطف ومباني كلامي آن، مقال منشور باللغة الفارسية في فصلية بعنوان (أنديشه نوين ديني)، العدد المزدوج ٦ - ٧: ٥٥.

(٤٠) القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٢٥٢.

(41) uncreated grace.

(42) primary grace.

(43) created grace.

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

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: ١٩٠.

(٤٧) حسن حسن زادة الأملي، هزار ويك كلمة (ألف كلمة وكلمة) ٢: ٢٢١، الكلمة رقم ٣٢١، ١٣٨١ هـ.

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

(٤٩) انظر: المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمخاترات: ٥٩؛ أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهما مسائل الحلال والحرام: ٧٠-٥.

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

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

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

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

(٥٤) انظر: ريانى كليايكاني، القواعد الكلامية: ١١٠.

(٥٥) الصدق، التوحيد: ٣٩٨، تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسین، قم، ١٣٩٨ هـ.

ش: الكليني، الكافي ١: ١٥٩، ح، تحقيق: علي أكبر الفخاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧ هـ؛ محمد جعفر الأسترابادي، البراهين القاطعة في شرح تحرير العقائد الساطعة: ٤٥٥، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٢٨٢ هـ.

ش: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ١٩٠؛ ريانى كليايكاني، القواعد الكلامية: ١٢٧؛ السيد محمد علي ديباجي، مقالة بعنوان: (نظري كوتاه به مباني قرآن قاعدة لطف)، المنشورة باللغة الفارسية في مجلة (رشد آموزش معارف إسلامي)، العدد ٢٠: ١٩، ربیع عام ١٣٧٦ هـ.

ش: محمد جواد فلاح، میزان انتساب نظرات متکلمان در قاعدة لطف با گفتار أهل بیت^{عليهم السلام}، مقال باللغة الفارسية منشور في مجلة (آیینه معرفت)، العدد ١٦: ١٣٣، خریف عام: ١٣٨٧ هـ.

ش: جامعة الشهید بهشتی، طهران.

(٥٦) انظر: الخواجة نصیر الدین الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٤٨١، ٣٤٢.

- (٥٧) انظر: ربانی کلباکانی، القواعد الكلامية: ١١٠.
- (٥٨) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقادد: ٤: ٢٢٢، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ١٤٠٩هـ؛ حسين واله، مقالة بعنوان: (لطف در نزد آکویناس ودر کلام شیعه)، المنشورة باللغة الفارسية في مجلة نقد ونظر، العدد: ٩: ١٧١، ٢٠٤، شتاء عام ١٣٧٥هـ.
- (٥٩) انظر: فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين: ٢: ٢٥٩؛ التفتازاني، شرح المقادد: ٤: ٣٢٢؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلامية واختلاف المسلمين: ٢٤٦، ألمانيا، فيسبادن، فرانس شتاير، ١٤٠٠هـ؛ العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٠٧، تعليق: جعفر السبحاني؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤٢؛ ربانی کلباکانی، القواعد الكلامية: ١٤٩.
- (٦٠) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلامية واختلاف المسلمين، ١٤٠٠هـ.
- (٦١) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣: ٣.
- (٦٢) العلامة الحلي، 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 المقادد: ٢: ٢٥٩؛ أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهماض مسائل الحلال والحرام: ٧٠٦؛ عبد الله جوادي الآملي، ولايت فقيه: ٤١٦.
- (٦٥) انظر: خلعتبري، قاعدة لطف ومباني كلامي آن، مقال منشور باللغة الفارسية في فصلية بحثية بعنوان (أنديشه نوین دینی)، العدد المزدوج ٦ - ٧: ٥٥.
- (٦٦) انظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رحمت الله رحمتي آراكی، مؤسسة النشر الإسلامي، قم: ١٤٢٨هـ.
- (٦٧) انظر: علي فتحي، حجيت خبر واحد در اعتقادات، عنوان مقال منشور باللغة الفارسية في مجلة کلام إسلامي، العدد: ٧٩، خريف عام ١٣٩٠هـ.
- (٦٨) انظر: عبد الله جوادي الآملي، ولايت فقيه: ٤١٦.
- (٦٩) انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهماض مسائل الحلال والحرام: ٧٠٦.
- (٧٠) انظر: عبد الله جوادي الآملي، ولايت فقيه: ٤١٦.
- (٧١) انظر: التفتازاني، شرح المقادد: ٢: ٢٦٠.
- (٧٢) انظر: العلامة الحلي، 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 ومهماض مسائل الحلال والحرام: ٧٠٦.
- (٧٥) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤١؛ ربانی کلباکانی، القواعد الكلامية: ١١٠.

- (٧٦) ربانی كلبايكاني، القواعد الكلامية: ١٤٩.
- Hasker, William, Occasionalism, Criag, 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 جوادي الآملி، ولایت فقیهه: ٤١٦.
- (٧٩) الراغب الإصفهانی، المفردات في غريب القرآن، دار العلم ودار الشامیة، بيروت ودمشق؛ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط١، بيروت، ١٤١٠هـ؛ الفراهیدی، كتاب العین، دار الهجرة، ط٢، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٨٠) انظر: الخواجة نصیر الدین الطوسي، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤٢؛ العلامة الحلي، کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠٦، تحقيق: حسن حسن زاده الاملي.
- (٨١) انظر: العلامة الحلي، کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده الاملي، المقصد الثاني، الفصل الثالث، الفهرست والنص: ١٤١٣هـ؛ أبو إسحاق إبراهيم التوبختي، الياقوت في علم الكلام: ٥٤، تحقيق: علي أكبر ضيائی، ١٤١٣هـ؛ العلامة الحلي، أنوار المکوت في شرح الياقوت، المقصد: ١٠ - ١١، تحقيق: محمد نجمي الزنجانی، ١٢٦٣هـ.
- (٨٢) انظر: الطباطبائی، المیزان في تفسیر القرآن: ١٨: ٢٨٦، ١٤١٧هـ.
- (٨٣) وانظر أيضاً: الفرقان: ٥٠.
- (٨٤) إن الآية ٣ من سورة الدهر: «إِنَّ هَذِئَةَ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» تمثل بدورها شاهداً على هذا المعنى.
- (٨٥) ابن میثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧، ١٤٠٦هـ؛ المفید، النکت الاعتقادية: ٣٥؛ الخواجة نصیر الدین الطوسي، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٤٠٧، ٣٤٢.
- (٨٦) العلامة الحلي، کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٤٩، تحقيق: حسن حسن زاده الاملي.
- (٨٧) الخواجة نصیر الدین الطوسي، تجريد الاعتقاد: ٢٠٤، تحقيق: حسين الجلاوي، دفتر تبليغات إسلامی، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٨٨) العلامة الحلي، کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥، تحقيق: حسن حسن زاده الاملي.
- (٨٩) علي محمدی، شرح کشف المراد: ٢٩١، دار الفكر، قم، ١٣٧٨هـ.
- (٩٠) يجب التدقیق في معنی اللطف المحصل.
- (٩١) عبد الرزاق اللاھیجي، سرمایه إیمان در أصول اعتقاد: ٨٠، الباب الثاني، الفصل السابع، ١٣٧٢هـ.
- (٩٢) المفید، النکت الاعتقادية: ٢٥.
- (٩٣) ابن میثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧.
- (٩٤) العلامة الحلي، کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥، تحقيق: حسن حسن زاده الاملي.
- (٩٥) انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام:

- .٧١٠
- (٩٦) انظر: عبد الله جوادي الاملي، ولایت فقیه: ٤١٦.
- (٩٧) حسين واله، مقالة بعنوان: (لطف در نزد آکویناس ودر کلام شیعه)، المنشورة باللغة الفارسية في مجلة نقد ونظر، العدد: ٩، ٢٠٠، شتاء عام ١٣٧٥هـ.ش؛ محمد بیابانی إسکوئی، ضرورت وجود نبی بر أساس قاعده لطف، مقال منشور باللغة الفارسية في مجلة سفينة، العدد: ٣، ٤٣، شتاء عام ١٣٨٩هـ.ش.
- (٩٨) المفید، أواىل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩؛ أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٥.
- (٩٩) العلامة الحلى، أنوار الملکوت 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 الحلى، أنوار الملکوت 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 أعمّ من العصيان، بمعنى أنه قد لا تحدث الطاعة، وفي الوقت نفسه لا تكون هناك معصية.
- (١٠٧) المصدر نفسه.
- (١٠٨) العلامة الحلى، أنوار الملکوت في شرح الياقوت: ١٥٥.
- (١٠٩) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد: ٤: ٣٢٢.
- (١١٠) العلامة الحلى، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٢٥، تحقيق: حسن حسن زاده الاملي؛ الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ٤٠٩؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٤٠٩.
- (١١١) القاضي عبد الجبار المعذلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣: ١٩٠ - ٢٢٠. وكذلك انظر آيات أخرى، من قبيل: سورة الإسراء، الآيتين ٧٤ و٧٥.

نصوص الإمامية

دراسة تأملية

. القسم الثاني .

الشيخ عبد الله مصلحي^(*)

الخبر الثالث والعشرون —

روى الخازر، عن أبي المفضل محمد بن عبد الله بن المطلب رضي الله عنه قال: حدثنا أبو عبد الله جعفر بن محمد بن جعفر قال: حدثنا عبد الله بن عمر بن خطاب الزبيات 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 مرّة فيها، وأمرني أن لا يصعد إليه أحد، فدخل عليه الحسين بن علي عليه السلام، فقال جبرئيل: من هذا؟ فقال رسول الله ﷺ: ابني، فأخذته النبي، فأجلسه على فخذه.

فقال له جبرئيل: أما إله سيفتله، 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 إياها، وقال: هذه من مصرعه، فبكى رسول الله ﷺ، فقال له جبرئيل: يا رسول الله، لا تبكي، فسوف ينتقم الله منهم بقائمكم أهل البيت، فقال رسول الله: حبيبي جبرئيل، ومن قائمنا أهل البيت؟

(*) باحث متخصص في مجال علم الكلام والرجال.

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

الخبر الرابع والعشرون —

روى الخازر عن عليّ بن الحسين بن مندة قال: حدثنا محمد بن الحسن الكوفي المعروف بأبي الحكم قال: حدثنا إسماعيل بن موسى بن إبراهيم قال: حدثني سليمان بن حبيب قال: حدثني شريك، عن حكيم بن جبير، عن إبراهيم النخعيّ، عن علقمة بن قيس قال: خطبنا أمير المؤمنين عليه السلام على منبر الكوفة خطبته اللؤلؤة...، إلى أن قال: فقام إليه رجلٌ يُقال له: عامر بن كثير، فقال: يا أمير المؤمنين، لقد أخبرتنا عن أئمّة الكفر وخلفاء الباطل، فأخبرنا عن أئمّة الحقّ وألسنة الصدق بعده، قال: نعم، إنّه بعهدِ عهده إلى رسول الله عليه السلام أنّ هذا الأمر يملّكه اثنا عشر إماماً، تسعه من صلب الحسين، ولقد قال النبي عليه السلام: لما عرج بي إلى السماء نظرت إلى ساق العرش فإذا فيه مكتوب: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أيّدته بعليّ، ونصرته بعليّ، ورأيت اثنين عشر نوراً، فقلت: يا ربّ، أنوار من هذه؟ فنوديت: يا محمد هذه أنوار الأئمّة من ذرّتك. قلت: يا رسول الله، أفلأ تسمّيهم لي؟ قال: نعم، أنت الإمام وال الخليفة بعدي، تقضي ديني وتتجز عداتي، وبعدك ابناك الحسن والحسين، بعد الحسين ابنه عليّ زين العابدين، وبعده ابنه محمد يُدعى بالباقر، وبعد محمد ابنه جعفر يُدعى بالصادق، وبعد جعفر ابنه موسى يُدعى بالكافر، وبعد موسى ابنه عليّ يُدعى بالرضا، وبعد

عليّ ابنته محمد يُدعى بالزركيّ، وبعد محمد ابنته عليّ يُدعى بالنقيّ، وبعد عليّ ابنته الحسن يُدعى بالأمين، والقائم من ولد الحسن، سميّي وأشبه الناس بي، يملأها قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً... الحديث^(٢).

الخبر الخامس والعشرون —

روى الخازار عن عليّ بن الحسن قال: حدثنا محمد بن الحسين الكوفي قال: حدثنا محمد بن محمود قال: حدثنا أحمد بن عبد الله الذاهل قال: حدثنا أبو حفص الأعشى، عن عبسة بن الأزهر، عن يحيى بن عقيل، عن يحيى بن نعمان قال: كنتُ عند الحسين عليه السلام إذ دخل عليه رجلٌ من العرب، متلثماً، أسمراً شديد السمرة، فسلمَ، ورددَ الحسين عليه السلام، فقال: يا بن رسول الله، مسألة...، إلى أن قال: يا بن رسول الله، فأخبرني عن عدد الأئمة بعد رسول الله عليه السلام؟ قال: اثنا عشر، عدد نقباءبني إسرائيل، قال: فسمّهم لي؟ قال: فأطرق الحسين عليه السلام ملياً، ثم رفع رأسه، فقال: نعم، أخبرك يا أخا العرب، إنَّ الإمام وال الخليفة بعد رسول الله عليه السلام أمير المؤمنين علي عليه السلام والحسن وأنا وتسعة من ولدي، منهم عليّ ابني، وبعده محمد ابنته، وبعده جعفر ابنته، وبعده موسى ابنته، وبعده عليّ ابنته، وبعده محمد ابنته، وبعده عليّ ابنته، وبعده الحسن ابنته، وبعده الخلف المهدى، هو التاسع من ولدي، يقوم بالدين في آخر الزمان^(٣).

الخبر السادس والعشرون —

روى الخازار عن أبي المفضل قال: حدثنا جعفر بن محمد بن القاسم العلوى قال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن نهيل قال: حدثني محمد بن أبي عمير، عن الحسين بن عطية، عن عمر بن يزيد، عن الورد بن الكمي، عن أبيه الكمي بن أبي المستهل قال: دخلتُ على سيدى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام...، إلى أن قال: يا أبي المستهل، إنَّ قائمنا هو التاسع من ولد الحسين؛ لأنَّ الأئمة بعد رسول الله عليه السلام اثنا عشر، وهو القائم، قلتُ: يا سيدى، فمن هؤلاء الاثنا عشر؟ قال: أولهم علي بن أبي طالب، وبعده الحسن والحسين، وبعد الحسين عليّ بن الحسين، وأنا، ثم بعدي هذا،

ووضع يده على كتف جعفر، قلتُ: فمنْ 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، ويشفى صدور شيعتنا^(٤).

الخبر السابع والعشرون —

روى الخازاز عن عليّ بن الحسين قال: حدثنا أبو محمد هارون بن موسى قال: حدثني محمد بن همام قال: حدثني عبد الله بن جعفر الحميري قال: حدثني عمر بن عليّ العبد الرقي، عن داود بن كثير، عن يونس بن طبيان قال: دخلتُ على الصادق عليه السلام...، إلى أن قال: يا يونس، إذا أردت العلم الصحيح فعندي أهل البيت؛ فإذا ورثنا وأوتينا شرع الحكمة وفصل الخطاب، فقلتُ: يا بن رسول الله، وكل من كان من أهل البيت ورث كما ورثتم، من كان من ولد عليّ وفاطمة؟ فقال: ما ورثه إلا الأئمة الاثنا عشر.

قلتُ: سمعهم لي، يا بن رسول الله، فقال: أولئهم عليّ بن أبي طالب، وبعده الحسن والحسين، وبعده عليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ، ثم أنا، وبعدي موسى ولدي، وبعد موسى عليّ ابنه، وبعد عليّ محمد، وبعد محمد عليّ، وبعد عليّ الحسن، وبعد الحسن الحجة...، الحديث^(٥).

ورواه أيضاً عن عليّ بن الحسين قال: حدثنا أبو محمد؛ وحدثني أبو العباس بن عقدة قال: حدثني الحميري قال: حدثنا محمد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم بن إسحاق، عن عبد الله بن أحمد، عن الحسين، عن ابن أخت شعيب العقرقوفي، عن خاله شعيب قال: كنت عند الصادق عليه السلام إذ دخل إليه يونس، فسأله، وذكر الحديث^(٦).

الخبر الثامن والعشرون —

روى الخازاز عن الحسين بن عليّ قال: حدثنا هارون بن موسى قال: حدثنا محمد بن الحسن قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن

أبي عمير، عن هشام قال: كنْتُ عند الصادق جعفر بن محمد عليه السلام إذ دخل عليه معاوية بن وهب وعبد الملك بن أعين...، إلى أن قال: وأدْنِي معرفة الإمام أَنَّه عدل النبي، إلا درجة النبوة، ووارثه، وأن طاعته طاعة الله وطاعة رسول الله، والتسليم له في كل أمر والرَّدُّ إليه والأخذ بقوله، ويعلم أن الإمام بعد رسول الله عليه السلام علي بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي، ثم أنا، ثم من بعدي موسى ابني، ثم من بعده ولده علي، وبعد علي محمد ابني، وبعد محمد علي ابني، وبعد علي الحسن ابني، والحجَّة من ولد الحسن...، الحديث^(٧).

الخبر التاسع والعشرون —

روى الخازار عن محمد بن عبد الله الشيباني قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني قال: حدثني محمد بن يحيى العطّار، عن سلمة بن الخطّاب، عن محمد بن خالد الطيالسي، عن سيف بن عميرة وصالح بن عقبة جمِيعاً، عن علقة بن محمد الحضرمي، عن الصادق عليه السلام قال: الأئمة اثنا عشر، قلت: يا بن رسول الله، فسمّهم لي، قال: من الماضين علي بن أبي طالب والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي، ثم أنا، قلت: فمنْ بعْدك، يا بن رسول الله؟ قال: إِنِّي قد أوصيتك إلى ولدي موسى، وهو الإمام بعدي، قلت: فمنْ بعْد موسى؟ قال: علي ابني يُدعى بالرضا يُدفن في أرض الغربة من خراسان، ثم بعد علي ابني محمد، وبعد محمد ابني علي، وبعد علي الحسن ابني، والمهدى من ولد الحسن^(٨).

الخبر الثلاثون —

روى ابن عياش الجوهري عن أبي علي أحمد بن محمد بن جعفر الصولي البصري قال: حدثنا عبد الرحمن بن صالح بن رعيدة قال: حدثني الحسين بن حميد بن الربيع، قال: حدثنا الأعمش، عن محمد بن خلف الطاطري، عن زاذان، عن سلمان قال: دخلت على رسول الله عليه السلام يوماً، فلما نظر إلي قال: يا سلمان، إن الله عز وجل لم يبعثنبياً ولا رسولاً إلاً جعل له اثنى عشر نقيباً، قال: قلت له: يا رسول الله، لقد

عرفتُ هذا من أهل الكتابين، قال: يا سلمان، فهل عرفت مَنْ نقبائي الاشاعر الذين اختارهم الله للإمامية من بعدي؟ فقلت: الله ورسوله أعلم، قال: يا سلمان، خلقني الله من صفوته نوره، ودعاني فأطعنته، وخلق من نوري نور عليٰ عليه السلام، فدعاه إلى طاعته فأطاعه، وخلق من نوري ونور عليٰ فاطمة، فدعاهما فأطاعته، وخلق مني ومن عليٰ فاطمة الحسن والحسين، فدعاهما فأطاعاه...^(١)

إلى أن قال: ثم خلق منا ومن نور الحسين تسعة آئمّة، فدعاهما فأطاعوه...^(٢)

إلى أن قال: قلت: يا رسول الله، فهل يكون إيمانُ بهم بغير معرفةٍ بأسمائهم وأنسابهم؟ فقال: لا يا سلمان، فقلت: يا رسول الله، فائلي لي لجنابهم؟ قال: قد عرفت إلى الحسين، قال: ثم سيد العابدين عليٰ بن الحسين، ثم ولده محمد بن عليٰ باقر علم الأوّلين والآخرين من النبيين والمرسلين، ثم جعفر بن محمد لسان الله الصادق، ثم موسى بن جعفر الكاظم غيظه صبراً في الله، ثم عليٰ بن موسى الرضا لأمر الله، ثم محمد بن عليٰ الجواد المختار من خلق الله، ثم عليٰ بن محمد الهادي إلى الله، ثم الحسن بن عليٰ الصامت الأمين على دين الله العسكري، ثم ابنه حجة الله فلان، سمّاه باسمه، ابن الحسن المهدي، والناطق القائم بحق الله.^(٣)

ورواه الطبرى عن عليٰ بن الحسن المنقري الكوفي قال: حدثني 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 زادان، عن سلمان.^(٤)

ورواه الخصيبي عن عليٰ بن الحسن المقرى الكوفي، عن أحمد بن زيد الدهان عن المخول بن إبراهيم، عن رشدة بن عبد الله بن خالد المخزومي، عن سلمان.^(٥)

الخبر الواحد والثلاثون —

روى ابن عياش الجوهري عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن عبيد الله بن أحمد بن عيسى المنصوري الهاشمي بسرّ مَنْ رأى سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة قال: حدثني عمّ أبي موسى بن عيسى بن أحمد بن عيسى بن المنصور قال: حدثني الزبير بن بكار قال: حدثني عتيق بن يعقوب قال: حدثني عبد الله بن ربعة رجلٌ من أهل مكة قال: قال لي أبي: إني محدثك الحديث، فاحفظه عني، واكتمه علىٰ ما دمت حيًّا أو

يأذن الله فيه بما يشاء: كنت مع من عمل مع ابن الزبير في الكعبة، حدثني أن ابن الزبير أمر العمال أن يبلغوا في الأرض، قال: فبلغنا صخراً أمثل الإبل، فوجدت على بعض تلك الصخور كتاباً موضوعاً، فتناولته وسترت أمره، فلما صرت إلى منزلي تأمّلته، فرأيت كتاباً لا أدرى من أي شيء هو؟ ولا أدرى الذي كتب به ما هو، إلا أنه ينطوي كما ينطوي الكتب، فقرأتُ فيه...

إلى أن قال: ثم اختار من ذلك البيت نبياً يقال له: محمد، إلى أن قال: ويعضده بأخيه وابن عمه وصهره وزوج ابنته ووصيه في أمته من بعده وحجة الله على خلقه...

إلى أن قال: ثم القائم من بعده ابنه الحسن سيد الشباب وزين الفتیان، يقتل مسموماً، يدفن بأرض طيبة في الموضع المعروف بالبقيع، ثم يكون بعده الحسين عليه السلام إمام عدل، يضرب بالسيف ويقرى الضيف، يقتل بالسيف على شاطئ الفرات في الأيام الزاكيات، يقتله بنو الطوامث والبغىات، يدفن بكربيلا، وقبره للناس نور وضياء وعلم، ثم يكون القائم من بعده ابنه علي سيد العابدين وسراج المؤمنين، يموت موتاً، يدفن في أرض طيبة في الموضع المعروف بالبقيع، ثم يكون الإمام القائم بعده محمود فعاله محمد باقر العلم ومعدنه وناشره ومفسرته، يموت موتاً، يدفن بالبقيع من أرض طيبة، ثم يكون بعده الإمام جعفر وهو الصادق، بالحكمة ناطق، مظهر كل معجزة وسراج الأمة، يموت موتاً بأرض طيبة، موضع قبره البقيع، ثم الإمام بعده المختلف في دفنه، سمي المناجي ربه، موسى بن جعفر، يقتل بالسم في محبسه، يدفن في الأرض المعروفة بالزوراء؛ ثم القائم بعده ابنه الإمام علي الرضا المرتضى لدين الله، إمام الحق، يقتل بالسم في أرض العجم، ثم الإمام بعده ابنه محمد، يموت موتاً، يدفن في الأرض المعروفة بالزوراء، ثم القائم بعده ابنه علي لله ناصر، ويموت موتاً، ويدفن في المدينة المحدثة، ثم القائم بعده ابنه الحسن، وارث علم النبوة ومعدن الحكم، يستضاء به من الظلم، يموت موتاً، يدفن في المدينة المحدثة، ثم المنتظر بعده، اسمه اسم النبي عليه السلام^(١٢).

الخبر الثاني والثلاثون —

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

الأنباري قال: حدثني جدي أبو النصر ساق بن قرين، في سنة ثمان وسبعين ومئتين بالأنبار في دارنا، قال: حدثني أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال: حدثني أبي، عن الشرقي بن القطامي، عن تميم بن وهلة المري قال: حدثني الجارود بن المنذر العبدى، وكان نصرانياً فأسلماه عام الحدبية وحسن إسلامه، وكان قارئاً للكتب، عالماً بتأویلها على وجه الدهر وسالف العصر، بصيراً بالفلسفة والطب، ذا رأي أصيل ووجه جميل، أنشأ يحثنا في إمارة عمر بن الخطاب، قال: وقدت على رسول الله ﷺ في رجال من عبد القيس، ذوي أحلام وأستان وفصاحه وبيان وجحة وبرهان...، إلى أن قال: يا جارود، ليلة أسرى بي إلى السماء أوحى الله عزوجل إلى أن سك من أرسلنا من قبلك من رسالنا علام بعثوا؟ فقلت: علام بعثتم؟ فقالوا: على نبوتك ولولية عليّ بن أبي طالب والأئمة منكما، ثم أوحى إليّ أن التفت عن يمين العرش، فالتفت فإذا على والحسن والحسين وعلىّ بن الحسين ومحمد بن عليّ وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلىّ بن موسى ومحمد بن عليّ وعلىّ بن محمد والحسن بن عليّ والمهدى في ضحاض من نور يصلون^(١٣).

ورواه الكراجكي عن القاضي أبي الحسن عليّ بن محمد السباط البغدادي، قال: حدثني أبو عبد الله أحمد بن محمد بن أيوب البغدادي الجوهرى الحافظ قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن لاحق بن سابق قال: حدثنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال: حدثني أبي، عن الشرقي بن القطامي، عن تميم بن وهلة المري قال: حدثني الجارود بن المنذر العبدى^(١٤).

الخبر الثالث والثلاثون —

روى الجوهرى عن أبي الحسن عليّ بن سنان الموصلى المعدل قال: أخبرنى أحمد بن محمد الخلili الآملي قال: حدثنا محمد بن صالح الهمданى قال: حدثنا سليمان بن أحمد قال: أخبرنى الرىان بن مسلم، عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال: سمعت سلام بن أبي عمدة قال: سمعت أبا سلمى راعي رسول الله ﷺ يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ليلة أسرى بي إلى السماء قال العزيز جل شاؤه: ﴿أَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ

إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ، قَالَ: (وَالْمُؤْمِنُونَ)؟ قَالَ: صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدَ، مَنْ خَلَفْتَ لِأَمْرِكَ؟ قَالَ: خَيْرُهَا، قَالَ: عَلَىٰ بْنَ أَبِي طَالِبٍ؟ قَالَ: نَعَمْ.

قال: يا محمد، إِنِّي اطَّلَعْتُ عَلَى الْأَرْضِ اطْلَاعَةً فَاخْتَرْتُكَ مِنْهَا، فَشَقَقْتُ لَكَ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِي، فَلَا أُذْكُرُ فِي مَوْضِعٍ إِلَّا وَذُكِرْتُ مَعِي، فَإِنَّا الْمُحْمَدُ وَأَنْتَ مُحَمَّدٌ، ثُمَّ اطَّلَعْتُ فَاخْتَرْتُ مِنْهَا عَلَيْاً، وَشَقَقْتُ لَهُ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِي، فَإِنَّا الْأَعْلَى وَهُوَ عَلَيْ. يا محمد إِنِّي خَلَقْتَكَ وَخَلَقْتُ عَلَيْاً وَفَاطِمَةً وَالْحَسَنَ وَالْحَسِينَ مِنْ سُنْخِ نُورِي، وَعَرَضْتُ لَوْلَيْتُكُمْ عَلَى أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَيْنِ، فَمَنْ قَبْلَهَا كَانَ عَنِّي مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَنْ جَدَهَا كَانَ عَنِّي مِنَ الْكَافِرِينَ.

يا محمد، لو أن عبداً من عبادي عبدني حتى ينقطع أو يصير كالشنالي، ثم أتاني جاحداً لولايتكم، ما غفرت له أو يقر بولايتكم. يا محمد، تحب أن تراهم؟ قلت: نعم يا رب، فقال لي: التفت عن يمين العرش، فالتفت وإذا على وفاطمة والحسن والحسين، وعلى بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وموسى بن جعفر، وعلى بن موسى، ومحمد بن علي، وعلى بن محمد، والحسن بن علي، والمهدى، فيض حضاص من نور، قياماً يصلون، وهو في وسطهم - يعني المهدى - كأنه كوكب دري... الحديث^(١٥).

ورواه الشيخ عن جماعة، عن التّلّوكبيِّ، عن أبي عليٍّ أحمد بن عليِّ الرازي الإيادي قال: أخبرني الحسين بن عليٍّ، عن عليٍّ بن سنان الموصليِّ العَدْل، عن أحمد بن محمد الخليلي، عن محمد بن صالح الهمданى، عن سليمان بن أحمد، عن زياد بن مسلم وعبد الرحمن بن يزيد بن جابر، عن سلام قال: سمعتُ أبا سلمى راعي

ورواه السيد ابن طاووس، عن موفق بن أحمد المكي في كتابه قال: حدثنا فخر القضاة نجم الدين أبو منصور محمد بن الحسين البغدادي في ما كتب إلى من همدان قال: أئبنا الإمام الشرييف نور الهدى أبو طالب الحسين بن محمد الزبيبي قال: أخبرنا إمام الأئمة محمد بن أحمد بن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عبد الله الحافظ قال: حدثنا على بن شاذان الموصلى، عن أحمد بن محمد بن صالح،

عن سليمان بن محمد، عن زياد بن مسلم، عن عبد الرحمن، عن زيد بن جابر، عن سلامه، عن أبي سليمان راعي رسول الله ﷺ، عن رسول الله ﷺ^(١٧).
 ورواه الأسترابادي 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: حدثني عمّي محمد بن أبي القاسم، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي قال: حدثني محمد بن عليّ القرشي قال: حدثني أبو الريحان الزهراني قال: حدثنا جرير، عن ليث بن أبي سليم، عن مجاهد قال: قال ابن عباس: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول . في ضمن حديث طويل :- الأئمة بعدي الهادي عليّ والمهدي الحسن والتاجر الحسين والمنصور عليّ بن الحسين والشافع محمد بن عليّ والنفاع جعفر بن محمد والأمين موسى بن جعفر والرضا عليّ بن موسى والفعال محمد بن عليّ المؤمن عليّ بن محمد والعلامة الحسن بن عليّ ومن يصلّي خلفه عيسى بن مريم عليهما السلام...، الحديث^(١٩).

الخبر الخامس والثلاثون —

روى الصدوق عن أحمد بن الحسن القطان وعليّ بن أحمد بن محمد الدقاق وعلىّ بن عبد الله الوراق وعبد الله بن محمد الصائغ ومحمد بن أحمد الشيباني . رضي الله عنهم . قالوا: حدثنا أحمد بن يحيى بن ذكرياء القطان قال: حدثنا بكر بن عبد الله بن حبيب قال: حدثنا تميم بن بهلول قال: حدثنا عبد الله بن أبي الهذيل، وسألته عن الإمامة في منْ تجب وما علامة منْ تجب له الإمامة...، إلى أن قال: عليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغرّ المحجلين وأفضل الوصيّين وخير الخلق أجمعين بعد رسول رب 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: حدثنا أحمد بن يحيى بن زكريا القطّان قال: حدثنا بكر بن عبد الله بن حبيب قال: حدثنا تميم بن بهلول قال: حدثني عبد الله بن أبي الهذيل^(٢١).

تأملات حول هذه النصوص —

هذه أهم روایات الباب، مما عثّرنا عليها إلى عهد أبي جعفر الجواد^(٢٢).

ولكن كل ذلك محل تأمل؛ وذلك لأمور:

أ. إنّه لو كانت هذه النصوص بحيث رواها عائشة وأم سلمة وأبو هريرة وعبد الله بن عمر، ولم يتأنّوها بوجهه، فلماذا ارتدّ جميع أصحاب النبي^{صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} إلا ثلاثة، كما ورد ذلك في الروايات:

أ. عدّة من أصحابنا، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أبيوبن نوح، عن صفوان بن يحيى، عن مثنى بن الوليد الحنّاط، عن بريد بن معاوية، عن أبي جعفر^{عليه السلام} قال: ارتدّ الناس بعد النبي^{صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ}، إلا ثلاثة نفر: المقداد بن الأسود وأبو ذر الغفارى وسلمان الفارسي، ثم إنّ الناس عرفوا ولحقوا بعد^(٢٣).

ب . وعن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن سعدان، عن عبد الله بن القاسم الحضرمي، عن عمرو بن ثابت قال: سمعت أبا عبد الله^{عليه السلام} يقول: إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ قَبْضَ ارْتَدَّ النَّاسَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ كُفَّارًا، إلا ثلاثة: سلمان والمقداد وأبو ذر الغفارى^(٢٤).

ج - عليّ بن الحسين بن يوسف، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن إسماعيل، عن عليّ بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرميّ قال: قال أبو جعفر^{عليه السلام}: ارتدّ الناس إلا ثلاثة نفر: سلمان وأبو ذر الغفارى والمقداد^(٢٥).

ورواه الكشي 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}: ارتد الناس إلا ثلاثة: أبو ذر وسلامان والمقداد؟ قال: فقال أبو عبد الله_{عليه السلام}: فأين أبو سasan وأبو عمرة الأنباري؟^(٢٦).

٢. وهذا بالنسبة إلى ما ورد من ارتداد الناس بعد الحسين_{عليه السلام}:

أ. محمد بن نصیر قال: حدثني محمد بن عيسى، عن جعفر بن عيسى، عن صفوان، عمّن سمعه، عن أبي عبد الله_{عليه السلام} قال: ارتد الناس بعد قتل الحسين_{عليه السلام} إلا ثلاثة: أبو خالد الكابلي ويعيى ابن أم الطويل وجابر بن مطعم، ثم إن الناس لحقوا وكثروا^(٢٧).

ب . حدثنا جعفر بن الحسين، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن جمیل، عن أبي عبد الله_{عليه السلام} قال: ارتد الناس بعد الحسين_{عليه السلام} إلا ثلاثة: أبو خالد الكابلي ويعيى بن أم الطويل وجابر بن مطعم، ثم إن الناس لحقوا وكثروا^(٢٨).

بل الظاهر أن الأمر غير ظاهر في فترة طويلة بعد الحسين_{عليه السلام}، بحيث إن أبا خالد الكابلي اعتقد إماماً محمد بن الحنفية في مدة طويلة:

قال الكشي: وجدت بخط جبريل بن أحمد: حدثني محمد بن عبد الله بن مهران، عن محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الحناط، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبيه، عن أبي بصير قال: سمعت أبا جعفر_{عليه السلام} يقول: كان أبو خالد الكابلي يخدم محمداً بن الحنفية دهراً، وما كان يشك في أنه إمام، حتى أتاه ذات يوم فقال له: جعلت فداك، إن لي حرمةً ومودةً وانقطاعاً، فأسألك بحرمة رسول الله وأمير المؤمنين إلا أخبرتني أنت الإمام الذي فرض الله طاعته على خلقه؟ قال: فقال: يا أبا خالد، حلفتني بالعظيم، الإمام علي بن الحسين_{عليه السلام} علي وعليك وعلى كل مسلم، فأقبل أبو خالد لما أن سمع ما قاله محمد بن الحنفية جاء إلى علي بن الحسين_{عليه السلام}، فلما استأذن عليه فأخبره أن أبا خالد بالباب، فأند له، فلما دخل عليه دنا منه، قال:

مرحباً بك يا كنكر، ما كنت لنا بزائرٍ، ما بدا لك فينا؟ فخر أبو خالد ساجداً شاكراً لله تعالى مما سمع من علي بن الحسين عليه السلام، فقال: الحمد لله الذي لم يمتنّي حتى عرفت إمامي، فقال له علي: وكيف عرفت إمامك يا أبو خالد؟ قال: إنك دعوتني باسمي الذي سمّتنّي أمي التي ولدتني، وقد كنت في عمياء من أمري، ولقد خدمت محمداً ابن الحنفية عمرًا من عمري، ولا أشك إلا وأنه إمام، حتى إذا كان قريراً سأله بحرمة الله وبحرمة رسوله وبحرمة أمير المؤمنين فأرشدني إليك، وقال: هو الإمام علي وعليك وعلى خلق الله كلهم، ثم أذنْت لي، فجئت فدنوت منك سمّيتني باسمي الذي سمّتنّي أمي، فلعلمت أنك الإمام الذي فرض الله طاعته علي وعلى كل مسلم^(٢٩).

ورواه الخصيبي عن علي بن الطيب الصابوني، عن محمد بن علي، عن علي 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 علي بن رئاب، عن أبي عبيدة وزراره جميعاً، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما قتل الحسين عليه السلام أرسل محمد بن الحنفية إلى علي بن الحسين عليه السلام، فخلا به، فقال له: يا بن أخي، قد علمت أن رسول الله عليه السلام دفع الوصيّة والإمامية من بعده إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ثم إلى الحسن عليه السلام، ثم إلى الحسين عليه السلام، وقد قتل أبوك رضي الله عنه وصلى على روحه، ولم يوص، وأنا عمك وصنو أبيك وولادتي من علي عليه السلام في سنتي وقد يمي أحق بها منك في حداثتك، فلا تزاعني في الوصيّة والإمامية، ولا تحاجني، فقال له علي بن الحسين عليه السلام: يا عم، اتق الله، ولا تدع ما ليس لك بحق، إني أعظمك أن تكون من الجاهلين. إن أبي يا عم. صلوات الله عليه. أوصى إلي قبل أن يتوجه إلى العراق، وعهد إلى في ذلك قبل أن يستشهد بساعة، وهذا سلاح رسول الله عليه السلام عندي، فلا تتعرّض لهذا؛ فإني أخاف عليك نقص العمر وتشتت الحال. إن الله عزّ وجلّ جعل الوصيّة والإمامية في عقب الحسين عليه السلام، فإذا أردت أن تعلم ذلك فانطلق بنا إلى الحجر الأسود حتى نتحاكم إليه، ونسأله عن ذلك.

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

الأسود، فقال عليّ بن الحسين لـ محمد بن الحنفية: أبدأ أنت، فابتهل إلى الله عزّ وجلّ وسلّه أن ينطق لك الحجر، ثم سُلّ، فابتهل محمد في الدعاء، وسأل الله، ثم دعا الحجر فلم يُجبه، فقال عليّ بن الحسين عليهما السلام: يا عم، لو كنت وصيًّا وإمامًا لأجبارك، قال له محمد: فادع الله أنت يا بن أخي، وسلّه، فدعا الله علىّ بن الحسين عليهما السلام بما أراد، ثم قال: أسألك بالذى جعل فيك ميثاق الأنبياء وميثاق الأوصياء وميثاق الناس أجمعين لما أخبرتا من الوصي والإمام بعد الحسين بن علي عليهما السلام؟ قال: فتحرك الحجر حتى كاد أن يزول عن موضعه، ثم أنطقه الله عزّ وجلّ بلسانٍ عربيًّا مبين، فقال: اللهم إنَّ الوصيَّ والإمام بعد الحسين بن علي عليهما السلام إلى عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب وابن فاطمة بنت رسول الله عليهما السلام، قال: فانصرف محمد بن عليّ، وهو يتولى عليّ بن الحسين عليهما السلام^(٢١).

ورواه أيضًا عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن حرizer، عن زرارة، عن أبي جعفر عليهما السلام، مثله^(٢٢).

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 عليهما السلام^(٢٣).

ورواه الصفار عن أحمد بن محمد ومحمد بن الحسين، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي عبد الله عليهما السلام؛ وزرارة، عن أبي جعفر عليهما السلام^(٢٤).

ورواه الطبرى عن أبي الحسن عليّ بن هبة الله قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه قال: حدثنا الحسين بن أحمد قال: حدثنا أبي، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي عبيدة وزرارة، عن أبي جعفر عليهما السلام^(٢٥).

٣. كما أنه قد وقع الترديد والتفرق بعد استشهاد أبي محمد السجاد عليهما السلام وأبي جعفر الباقر عليهما السلام.

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

كما أنَّ الأمر بالنسبة إلى ما بعد وفاة الباقر عليهما السلام كذلك.

قال النوبختي: فلما توفي أبو جعفر عليهما السلام افترقت أصحابه فرقتين: فرقة منهمما
قالت بإمامية 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 عليهما السلام
فنزلت إلى القول بإمامية أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام، فلم تزل ثابتة على إمامته
أيام حياته^(٣٦).

و قريب منه في كتاب المقالات والفرق^(٣٧).

لا يُقال: إنَّ التفرقة وانشغال الفرق للأغراض المادية والأهواء السياسية.
لأننا نقول: لو كان الأمر كذلك فهذا بالنسبة إلى أرباب الفرق ومؤسساتها،
ولكنْ ما الوجه في اتباع كثير من العوام لهم؟!
٤. وهكذا وقع الترديد والتفرقة بعد استشهاد أبي عبد الله الصادق عليهما السلام، بل في
عهده أيضاً.

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

ب - روى النعmani أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد ابن عقدة قال: حدثنا أبو
عبد الله جعفر بن عبد الله المحمدي من كتابه في رجب سنة ثمان وستين ومائتين قال:
حدثني الحسن بن علي بن فضال قال: حدثنا صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمّار
الصيرفي قال: وصف إسماعيل بن عمّار أخي لأبي عبد الله عليهما السلام دينه واعتقاده، فقال:
إني أشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وأنّكم - ووصفهم يعني الأئمة -
واحداً واحداً حتى انتهى إلى أبي عبد الله عليهما السلام، ثم قال: وإسماعيل من بعدي؟ قال: أمّا
إسماعيل فلا^(٣٩).

وأمّا بعده عليهما السلام فالامر في الاختلاف والترديد أوضح من أن يخفي على من سبر

الروايات وتاريخ الفرق.

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

[أ] ففرقة منها قالت: إن جعفر بن محمد حي لم يمُتْ، ولا يموت حتى يظهر ولدِي أمر الناس، وهو القائم المهدى. وهذه الفرقة تسمى الناووسية.
[ب] وفرقـة زعمـت أن الإمام بـعد جعـفر ابنـه إسـماعـيل بنـ جعـفر، وأنـكـرـت موـت إسـماعـيل فيـ حـيـاةـ أبيـهـ، وـقـالـواـ:ـ كـانـ ذـلـكـ يـلـتـبـسـ عـلـىـ النـاسـ؛ـ لـأـنـ خـافـ عـلـىـهـ،ـ وـزـعـمـواـ أنـ إـسـمـاعـيلـ لاـ يـمـوتـ حـتـىـ يـمـلـكـ الـأـرـضـ وـيـقـومـ بـأـمـرـ النـاسـ،ـ وـأـنـهـ هوـ القـائـمـ.ـ وـهـذـهـ الفـرـقـةـ هـمـ الإـسـمـاعـيلـيـةـ الـخـالـصـةـ.

[ج] وفرقـة ثـالـثـةـ زـعـمـتـ أنـ الإمامـ بـعـدـ جـعـفـرـ مـحـمـدـ بـنـ إـسـمـاعـيلـ بـنـ جـعـفـرـ،ـ وـقـالـواـ:ـ إـنـ الـأـمـرـ كـانـ لـإـسـمـاعـيلـ فيـ حـيـاةـ أـبـيهـ،ـ فـلـمـاـ تـوـفـيـ قـبـلـ أـبـيهـ جـعـفـرـ بـنـ مـحـمـدـ الـأـمـرـ لـمـحـدـدـ بـنـ إـسـمـاعـيلـ،ـ وـكـانـ الـحـقـ لـهـ،ـ وـلـاـ يـجـوزـ غـيرـ ذـلـكـ.ـ وـأـصـحـابـ هـذـهـ الـمـاقـالـةـ يـسـمـونـ الـمـبـارـكـيـةـ.

[د] وـقـالـتـ الـفـرـقـةـ الـرـابـعـةـ:ـ إـنـ الإـمـامـ بـعـدـ جـعـفـرـ ابنـهـ مـحـمـدـ،ـ وـتـأـوـلـواـ فيـ إـمامـتـهـ خـبـراـ زـعـمـواـ أـنـهـ روـاهـ بـعـضـهـمـ،ـ أـنـ مـحـمـدـ بـنـ جـعـفـرـ دـخـلـ ذاتـ يـوـمـ عـلـىـ أـبـيهـ وـهـوـ صـبـيـ صـغـيرـ،ـ فـدـعـاهـ أـبـوهـ،ـ فـاشـتـدـ يـعـدوـ نـحـوهـ،ـ فـكـباـ وـعـشـرـ بـقـيمـيـصـهـ وـسـقطـ لـحـرـ وـجـهـهـ،ـ فـقـامـ جـعـفـرـ،ـ فـعـداـ نـحـوهـ حـافـيـاـ،ـ فـحملـهـ،ـ وـقـبـلـ وـجـهـهـ،ـ وـمـسـحـ التـرـابـ عـنـهـ بـثـوبـهـ،ـ وـضـمـهـ إـلـىـ صـدـرـهـ،ـ وـقـالـ:ـ سـمـعـتـ أـبـاـ مـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ يـقـولـ:ـ يـاـ جـعـفـرـ،ـ إـذـاـ وـلـدـ لـكـ وـلـدـ يـشـبـهـنـيـ فـسـمـهـ باـسـمـيـ وـكـنـهـ بـكـنـيـتـيـ،ـ فـهـوـ شـبـيـهـ رـسـوـلـ اللـهـ وـعـلـىـ سـنـتـهـ.ـ وـهـذـهـ الـفـرـقـةـ تـسـمـيـ السـمـيـطـيـةـ،ـ تـتـسـبـبـ إـلـىـ رـئـيـسـ لـهـ كـانـ يـقـالـ لـهـ:ـ يـحـيـيـ بـنـ أـبـيـ السـمـيـطـ.

[هـ] وـالـفـرـقـةـ الـخـامـسـةـ مـنـهـمـ قـالـتـ:ـ الإـمـامـ بـعـدـ جـعـفـرـ يـقـرـبـ إـلـىـ بـنـ جـعـفـرـ،ـ وـذـلـكـ أـنـهـ كـانـ عـنـدـ مـضـيـ جـعـفـرـ أـكـبـرـ وـلـدـهـ سـنـاـ،ـ وـجـلـسـ مـجـلسـ أـبـيهـ بـعـدـهـ،ـ وـادـعـىـ الإـمـامـةـ وـوـصـيـةـ أـبـيهـ،ـ وـاعـتـلـواـ فيـ ذـلـكـ بـأـخـبـارـ رـوـيـتـ عـنـ جـعـفـرـ وـعـنـ أـبـيهـ أـنـهـمـاـ

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

[و] وقالت الفرقة السادسة: إن الإمام موسى بن جعفر بعد أبيه، وأنكروا إمامية عبد الله، وخطأوه في جلوسه مجلس أبيه وأدعائه الإمامة^(٤١).

وقال الطبرسي: لما مات الصادق عليه انتقل جماعة منهم إلى القول بإمامية موسى بن جعفر، وافترق الباقيون منهم فرقتين: فريق منهم رجعوا عن حياة إسماعيل، وقالوا بإمامية ابنه محمد بن إسماعيل؛ لظنهم أن الإمامة كانت في أبيه، وأن الابن أحق بمقام الإمامة من الأخ؛ وفريق منهم ثبتو على حياة إسماعيل، وهماليوم شذاذ. وهذا الفريقيان يسميان الإسماعيلية.

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

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

و قريب 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 عامّة مشايخ العصابة وفقهاها، مالوا إلى هذه المقالة فدخلت عليهم الشبهة؛ لما روی عنهم أنّهم قالوا: الإمامة في الأكبر من ولد الإمام إذا مضى إمام^(٤٥).

وازداد في الشبهة قوّةً ما في وصيّة أبي عبد الله عليه الظاهريّة، وفيها: إن أبي عبد الله عليه أوصى إلى عبد الله وموسى^(٤٦).

وإن لاحظت القائلين بالفتحية 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 - وعمار الساباطي وعلي بن أسباط وبنو الحسن بن علي بن فضال علي وأخوه ويونس بن يعقوب ومعاوية بن حكيم، وعدّ عدّة من أجلة العلماء^(٤٧).

ثم إنّ اعتقادهم هو إماماً إمام - وهو عبد الله بزعمهم - بين الصادق والكافل^{عليهما السلام}، فإنّهم 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 كثيّر من القائلين به إلى إماماً الكاظم^{عليه السلام}.

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

وفي هذه البرهة حصل التردّيد لكثير من ثقات فقهاء أصحابنا:

أ. قال الكشي: حدثني محمد بن قولييه قال: حدثني سعد بن عبد الله بن أبي خلف قال: حدثنا محمد بن عثمان بن رشيد قال: حدثني الحسن بن علي بن يقطين، عن أخيه أحمد بن علي، عن أبيه علي بن يقطين، قال لما كانت وفاة أبي عبد الله^{عليه السلام} قال الناس بعد الله بن جعفر، واختلفوا؛ فقالوا: قال به، وقاتل قال بأبي الحسن^{عليه السلام}، فدعا زرارة ابنته عبيداً، فقال: يابني، الناس مختلفون في هذا الأمر؛ فمن قال بعد الله فإنه ذهب إلى الخبر الذي جاء أنّ الإمامة في الكبير من ولد الإمام، فشدّ راحلتك، وامض إلى المدينة، حتى تأتيني بصحة الأمر. فشدّ راحلته ومضى إلى المدينة، واعتّل زرارة، فلما حضرته الوفاة سأله عن عبيد، فقيل: إنه لم يقدم، فدعا بالمصحف فقال: اللهم إني مصدق بما جاء نبيك محمد في ما أنزلته عليه، وبينته لنا على لسانه، وإنّي مصدق بما أنزلته عليه في هذا الجامع، وإنّ عقدي وديني الذي يأتيني به عبيد ابني وما بيته في كتابك، فإنّ أمّتي قبل هذا فهذه شهادتي على نفسي وإقرارني بما

يأتي به عبيد ابني، وأنت الشهيد على ذلك. فمات زرارة، وقدم عبيد، فقصدناه؛ لسلم عليه، فسألوه عن الأمر الذي قصده، فأخبرهم أن أبي الحسن عليه السلام صاحبهم^(٤٩).

ب - محمد بن قولويه قال: حدثني سعد بن عبد الله، عن الحسن بن علي بن موسى بن جعفر، عن أحمد بن هلال، عن أبي يحيى الضرير، عن درست بن أبي منصور الواسطي قال: سمعت أبي الحسن عليه السلام يقول: إن زراة شك في إمامتي فاستوهدته من ربّي تعالى^(٥٠).

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

د - حمدوه بن نصير قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن محمد بن أبي عمير، عن جميل بن دراج وغيره قال: وجه زراة عبيداً ابنه 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: حدثني محمد بن حكيم قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام، وذكرت له زراة وتوجيهه ابنه عبيداً إلى المدينة، فقال أبو الحسن: إني لأرجو أن يكون زراة من قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾^(٥٢).

ه - حدثني محمد بن مسعود قال: أخبرنا جبريل بن أحمد قال: حدثني محمد بن عيسى، عن يونس، عن إبراهيم المؤمن، عن نصر بن شعيب، عن عمّة زراة قالت: لما وقع زراة واشتدّ به قال: ناولني المصحف، فناولته وفتحته، فوضعه على صدره، وأخذه متى، ثم قال: يا عمّة، أشهدي أن ليس لي إمام غير هذا الكتاب^(٥٣).

و - عن هشام بن سالم قال: كنا 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 رروا عن أبي عبد الله عليهما السلام أنه قال: إن الأمر في الكبير ما لم تكن به عاهة، فدخلنا عليه نسألة عمّا 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 أدرى ما تقول المرجئة.

قال: فخرجنا من عنده ضلالاً، 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 القدرية؟ إلى الزيدية؟ إلى المعتزلة؟ إلى الخوارج؟ فنحن كذلك إذ رأيت رجلاً شيئاً لا أعرفه يومئلي بيده، فخفت أن يكون عيناً من عيون أبي جعفر المنصور، وذلك أنه كان له بالمدينة جواسيس ينظرون إلى من اتفقت شيعة جعفر عليه فيضربون عنقه، فخفت أن يكون منهم، فقلت للأحول: تَحَّ، فإني خائف على نفسي وعليك، وإنما يريدني لا يريدك، فتَحَّ عَنِي لا تهلك وتعين على نفسك، فتحرّ غير بعيد، وتبع الشيخ، وذلك أني ظننت أني لا أقدر على التخلص منه، فما زلت أتبّعه وقد عزمت على الموت، حتى ورد بي على باب أبي الحسن عليهما السلام، ثم خلاني ومضى، فإذا خادم بالباب، فقال لي: ادخل رحمك الله.

فدخلت، فإذا أبو الحسن موسى عليهما السلام، فقال لي ابتداء منه: لا إلى المرجئة، ولا إلى القدرية، ولا إلى الزيدية، ولا إلى المعتزلة، ولا إلى الخوارج، إلى إليني، فقلت: جعلت فداك، مضى أبوك؟ قال: نعم، قلت: مضى موتاً؟ قال: نعم، قلت: فمن لنا من بعده؟ فقال: إن شاء الله أن يهديك هداك، قلت: جعلت فداك، إن عبد الله يزعم أنه من بعد أبيه، قال: يريد عبد الله أن لا يعبد الله، قال: قلت: جعلت فداك، فمن لنا من بعده؟ قال: إن شاء الله أن يهديك هداك، قال: قلت: جعلت فداك، فأنت هو؟ قال: لا، ما أقول ذلك.

قال: فقلت في نفسي: لم أصب طريق المسألة، ثم قلت له: جعلت فداك، عليك إمام؟ قال: لا، فداخلي شيء لا يعلم إلا الله عزوجل، إعظاماً له وهيبة أكثر مما

كان يحلّ بي من أبيه إذا دخلتُ عليه، ثم قلتُ له: جعلتُ فداك، أسائلك عما كنتُ أسؤال أباك؟ فقال: سلْ تخبر، ولا تنزع، فإنْ أذعْتَ فهو الذِّبْحُ، فسألته، فإذا هو بحر لا ينرف.

قلتُ: جعلتُ فداك، شيعتك وشيعة أبيك ضلال، فألقى إليهم وأدعوههم إليك وقد أخذتَ على الكتمان؟ قال: مَنْ آنسَتْهُ رشدًا فَأَلْقَى إِلَيْهِ وَحْدَهُ عَلَيْهِ الْكَتْمَانَ، فإنْ أذاعوا فهو الذِّبْحُ، وأشار بيده إلى حلقه، قال: فخرجتُ من عنده، فلقيت أبا جعفر الأ Howell، فقال لي: ما وراءك؟ قلت: الهدى، فحدّثته بالقصة.

قال: ثم لقينا الفضيل وأبا بصير، فدخلنا عليه وسمعا كلامه وسألاه وقطعا عليه بالإمامية، ثم لقينا الناس أزواجاً، فكل من دخل عليه قطع، إلا طائفة عمار وأصحابه، وبقي عبد الله لا يدخل إليه إلا قليل من الناس، فلما رأى ذلك قال: ما حال الناس؟ فأخبر أن هشاماً صد عنك الناس، قال هشام: فأقعد لي بالمدينة غير واحد ليضربوني^(٤).

٥. وهكذا وقع الترديد والتفرقة بعد استشهاد أبي الحسن الكاظم عليه السلام، فإن 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 دراج؛
٣. حماد 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 العجزات وإتمام الحجة. قال الشيخ: يبطل ذلك أيضاً ما ظهر من العجزات على يد الرضا عليه السلام الدالة على صحة إمامته، وهي مذكورة في الكتب. ولأجلها رجع جماعة من القول بالوقف، مثل: عبد الرحمن بن الحجاج، ورفاعة بن موسى، ويونس بن يعقوب، وجميل

بن دراج، وحماد بن عيسى، وغيرهم. وهؤلاء من أصحاب أبيه الذين شكوا فيه، ثم رجعوا.

وكذلك من كان في عصره، مثل: أحمد بن محمد بن أبي نصر، والحسن بن علي الوشائ، وغيرهم، من كان قال بالوقف، فالترموا الحجة، وقالوا بإمامته وإمامنة من 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، فكاتب أبا الحسن الرضا عليه السلام، وتعتّ في المسائل. فقال: كتبت إليك كتاباً وأضمرت في نفسي أنني متى دخلت عليه أسأله عن ثلاثة مسائل من القرآن، وهي قوله تعالى: «أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمَى» (الزخرف: ٤٠)، قوله: «فَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ» (الأنعام: ١٢٥)، قوله: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (القصص: ٥٦).

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

وكذلك الحسن بن علي الوشائ، وكان يقول بالوقف، فرجع، وكان سببه أنه قال: خرجت إلى خراسان في تجارة لي، فلما وردته بعث إلى أبو الحسن الرضا عليه السلام مني حبرة - وكانت بين ثيابي قد خفي على أمرها -، فقلت: ما معنى منها شيء، فردّ الرسول، وذكر علامتها، وأنها في سقط كذا، فطلبتها فكان كما قال، فبعثت بها إليه. ثم كتبت مسائل أسأله عنها، فلما وردت بابه خرج إلى جواب تلك المسائل التي أردت أن أسأله عنها من غير أن أظهرتها، فرجع عن القول بالوقف إلى القطع على إمامته^(٥٥).

٦. كما أنه قد وقع الترديد والتفرقة بعد استشهاد أبي الحسن الرضا عليه.

فعن المحمودي قال: كنت واقفاً على رأس الرضا عليه بطورس فقال لي بعض أصحابه: إن حدث حدث فإلى من؟ فالتفت عليه وقال له: إلى ابني أبي جعفر، فكان

الرجل استصغر سنه، فقال له أبو الحسن: إنَّ اللَّهَ بعث عيسى بن مريم قائماً بشرعه وهو في دون السنّ التي يقوم فيها أبو جعفر على شريعتنا.

فلمَّا مضى الرضا عليه في سنة اثنين ومائتين كانت سنَّ أبي جعفر نحو سبع سنين. واختلفت الكلمة من الناس ببغداد وفي الأنصار، واجتمع الريان بن الصلت وصفوان بن يحيى ومحمد بن حكيم وعبد الرحمن بن الحاج ويونس بن عبد الرحمن وجماعة من وجوه الشيعة وثقاتهم في دار عبد الرحمن بن الحاج في بركة زلول ي يكون ويتوجّعون من المصيبة، فقال لهم يونس بن عبد الرحمن: دُعُوا البكاء، مَنْ لهذا الأمر؟ وإلى مَنْ يقصد بالسائل إلى أن يكبر هذا الصبيّ، يعني أبو جعفر؟

فقام إليه الريان بن الصلت، فوضع يده في حلقة، ولم يزل يلطمها، ويقول له: يا بن الفاعلة، أنت تظهر الإيمان لنا وتبطئ الشك والشك؟! إنْ كان أمره من الله . جلَّ وعلا . فلو أنه ابن يوم واحد كان بمنزلة ابن مائة سنة ، وإنْ لم يكن من عند الله فهو عمر ألف سنة فهو كواحدٍ من الناس . هذا ما ينبغي أن يفكّر فيه . فأقبلت العصابة على يونس تعذله وتوبخه^(٥٦).

٧. وتدلّ على الترديد أيضاً مسألة عرض الدين على الإمام عليهما السلام.

فقد روى الكشّي، مسندأ عن عمرو بن حرث، عن أبي عبد الله عليهما السلام، قال: دخلت عليه وهو في منزل أخيه عبد الله بن محمد، فقلت له: جعلت فداك، ما حولك إلى هذا المنزل؟ قال: طلب النزهة، قال: قلت: جعلت فداك، ألا أقصّ عليك ديني الذي أدين به؟ قال: بل يا عمرو، قلت: إني أدين الله بشهادة أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً عبده ورسوله، وأنَّ الساعة آتية لا ريب فيها، وأنَّ الله يبعث مَنْ في القبور، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، والولاية لعليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين بعد رسول الله صلى الله عليهما، والولاية للحسن والحسين، والولاية لعليّ بن الحسين، والولاية لمحمد بن عليّ، ولكل من بعده، وأنت أئمّتي، عليه أحيا، وعليه أموت، وأدين الله به.

قال: يا عمرو، هذا . والله . ديني ودين آبائي الذي ندين الله به في السر والعلانية، فاتّق الله، وكفّ لسانك إلاّ من خير، ولا تُقلّ: إني هديتُ نفسي، بل هداك

الله، فاشكر ما أنعم الله عليك، ولا تكون ممن إذا أقبل طعن في عينيه، وإذا أدبر طعن في قفاه، ولا تحمل الناس على كاهمك، فإنه يوشك إن حملت الناس على كاهمك أن يصدعوا شعب كاهمك^(٥٧).

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

ونؤيد هذه الأمور بوجوه أخرى:

أ. لو كانت هذه النصوص الدالة على إمامية الأئمة الاثني عشر بأجمعهم موجودة بأيدي الناس، بحيث رواها كثير من رواة الفريقين - حتى مثل: أبي هريرة - مما 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 حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني وعمر بن أذينة، عن أبىان، عن سليم بن قيس قال: شهدت وصيّة أمير المؤمنين عليه السلام حين أوصى إلى ابنه الحسن عليه السلام، وأشهد على وصيّته الحسين عليه السلام ومحمدًا وجميع ولده ورؤسائه شيعته وأهل بيته، ثم دفع إليه الكتاب والسلاح، وقال لابنه الحسن عليه السلام: يابني، أمرني رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أن أوصي إليك، وأن أدفع إليك كتبى وسلاحى، كما أوصى إلى رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه ودفع إلى كتبه وسلاحه، وأمرني أن آمرك إذا حضرك الموت أن تدفعها إلى أخيك الحسين عليه السلام، ثم أقبل على ابنه الحسين عليه السلام فقال: وأمرك رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أن تدفعها إلى ابنك هذا، ثم أخذ بيده على بن الحسين عليه السلام، ثم قال لعلي بن الحسين: وأمرك رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أن تدفعها إلى ابنك محمد بن علي، وأقرئه من رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه ومني 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 ووصيّة ظاهرة، وكان على بن الحسين عليه السلام مبطوناً معهم، لا يرؤن إلا أنه لما به، فدفعـت فاطمة الكتاب إلى علي 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 جده قال: التفت علي بن الحسين عليه السلام إلى ولده وهو في الموت، وهم مجتمعون عنده، ثم التفت إلى محمد بن علي فقال: يا محمد، هذا الصندوق اذهب به إلى بيتك. قال: أما إنه لم يكن فيه دينار ولا درهم، ولكن كان مملوءاً علماء ^(٦٠).

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

أ. علي 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، إنما جرت من علي بن الحسين كما قال الله - تبارك وتعالى -: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمُ أَوْلَى بِيَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، فلا تكون بعد علي 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، أنه سئل أ تكون الإمامة في عم 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 أنه قال: لا تجتمع الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين، إنما هي في الأعقاب وأعقاب الأعقاب ^(٦٣).

ولا تقل: إن هذه النصوص لإزاحة الشبهة بين الشيعة.

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

الثقات بالشبيهة؟ وهل هو إلا لعدم توفر هذه النصوص المصرحة بأسمائهم عندهم؟
٣. قد عرفت أننا ما حصل من التردid لكتاب أصحابنا، وذهبوا إلى الفطحية
والواقفية والتاووسية ...

ولكن السابر والمتبع في الروايات لم يجد أي رواية احتاج الإمام المعصوم (عليه السلام)
بهذه النصوص الدالة على إمامية الأئمة الاثني عشر بأجمعهم تجاه هذا التردid.
كما أتيك لم تجد أن أجيال أصحابنا احتجوا بهذه النصوص تجاه أتباع الفرق
المنحرفة. فالاحتجاج بهذه النصوص لو كانت أولى وأجرد.

٤. إنك بالتتابع في كتب الرواية تجد أن حكام الجور -الأمويين أم العباسين -
اهتماموا غایة الاهتمام بمسألة الإمامة عند الشيعة؛ لكي يقتلون الإمام أو يحبسوه. فعن
أبي أيوب النحوي قال: بعث إلى أبي جعفر المنصور في جوف الليل، فأتيته، فدخلت
عليه وهو جالس على كرسي وبين يديه شمعة وفي يده كتاب، قال: فلما سلمت عليه
رمي بالكتاب إلى أبيه، وهو يبكي، فقال لي: هذا كتاب محمد بن سليمان يخبرنا أن
جعفر بن محمد قد مات، فإنما الله وإنما إليه راجعون ثلاثة، وأين مثل جعفر؟ ثم قال لي:
اكتب، قال: فكتبت صدر الكتاب، ثم قال: اكتب: إن كان أوصى إلى رجل واحد
بعينيه فقدمه فاضرب عنقه، قال: فرجع إليه الجواب أنه قد أوصى إلى خمسة، أحدهم
أبو جعفر المنصور، ومحمد بن سليمان عبد 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 قيامبني
الحسن وبني العباس، ودعوة الناس إلى أنفسهم، وإقبال الناس إليهم في الجملة؟!

٦. إن هذه النصوص ليست بصحيحة سنداً، بل بعضها ليس صحيحاً مصدرأً،
كما هو الحال في ما رواه الحصيني (أو الحصيني) في كتاب الهدایة 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:
ـ ما رواه الصدوق، عن أبيه ومحمد بن الحسن. رضي الله عنهم. قالا: حدثنا

سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري ومحمد بن يحيى العطار وأحمد بن إدريس جمِيعاً قالوا: حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي قال: حدثنا أبو هاشم داود بن القاسم الجعفري، عن أبي جعفر الثاني محمد بن علي عليهما السلام قال: أقبل أمير المؤمنين عليهما السلام ذات يومٍ، ومعه الحسن بن علي وسلمان الفارسي رضي الله عنه، وأمير المؤمنين عليهما السلام متوكلاً على يد سلمان، فدخل المسجد الحرام، فجلس، إذ أقبل رجل حسن الهيئة واللباس، فسلم على أمير المؤمنين عليهما السلام، فرد عليه السلام، فجلس، ثم قال: يا أمير المؤمنين، أسألك عن ثلاثة مسائل، إن أخبرتني بهن علمت أن القوم ركبوا من أمرك ما أقضى عليهم أنهم ليسوا بمؤمنين في دنياهم ولا في آخرتهم، وإن تكن الأخرى علمت أنك وهم شرع سواء، فقال له أمير المؤمنين عليهما السلام: سلني عمّا بدا لك... إلى أن قال: فقال الرجل:أشهد أن لا إله إلا الله، ولم أزل أشهد بها، وأشهد أنَّ محمداً رسول الله، ولم أزل أشهد بها، وأشهد أنك وصيّه والقائم بحجّته بعده، وأشار بيده إلى أمير المؤمنين عليهما السلام، ولم أزل أشهد بها ، وأشهد أنك وصيّه والقائم بحجّته وأشار إلى الحسن عليهما السلام، وأشهد أنَّ الحسين بن علي وصيّ أبيك والقائم بحجّته بعده، وأشهد على علي بن الحسين أنه القائم بأمر الحسين بعده، وأشهد على محمد بن علي أنه القائم بأمر علي بن الحسين، وأشهد على جعفر بن محمد بن علي أنه القائم بأمر محمد بن علي، وأشهد على موسى بن جعفر أنه القائم بأمر جعفر بن محمد، وأشهد على علي بن موسى أنه القائم بأمر موسى بن جعفر، وأشهد على محمد بن علي أنه القائم بأمر علي بن موسى، وأشهد على علي بن محمد، وأشهد على رجلٍ من ولد الحسن بن الحسن بن علي أنه القائم بأمر علي بن محمد، وأشهد على رجلٍ من ولد الحسن بن علي، لا يكتُن ولا يسمى حتى يظهر أمره فيما 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 داود بن القاسم الجعفري^(٦٦).
ورواه الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي، عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري^(٦٧).

ورواه والد الصدوق، عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري ومحمد بن يحيى العطّار وأحمد بن إدريس جمِيعاً قالوا: حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي قال: حدثنا أبو هاشم داود بن القاسم الجعفري^(٦٨). بل الكلام في المقام حول صحة ما نُقل في هذا المعنى من الأئمة قبل عصر الرضا^(٦٩).

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

المواضيع

- (١) كفاية الأثر: ١٨٧ - ١٨٩. وعنده: بحار الأنوار ٣٦: ٣٤٨.
- (٢) كفاية الأثر: ٢١٣ - ٢١٨. وعنده: بحار الأنوار ٣٦: ٣٥٦ - ٣٥٧.
- (٣) كفاية الأثر: ٢٢٢ - ٢٢٤. وعنده: بحار الأنوار ٣٦: ٣٨٤ - ٣٨٦.
- (٤) كفاية الأثر: ٢٤٨ - ٢٥٠. وعنده: بحار الأنوار ٣٦: ٣٩٠ - ٣٩٢.
- (٥) كفاية الأثر: ٢٥٥ - ٢٥٩. وعنده: بحار الأنوار ٣٦: ٤٠٣ - ٤٠٥.
- (٦) كفاية الأثر: ٢٥٩. وعنده: بحار الأنوار ٣٦: ٤٠٥.
- (٧) كفاية الأثر: ٢٦٠ - ٢٦٤. وعنده: بحار الأنوار ٤: ٥٤ - ٥٦؛ ٣٦: ٤٠٦ - ٤٠٧.
- (٨) كفاية الأثر: ٢٦٦ - ٢٦٧. وعنده: بحار الأنوار ٣٦: ٤٠٩ - ٤١٠.
- (٩) مقتضب الأثر: ٦ - ٧. وعنده: بحار الأنوار ٥٣: ١٤٤.
- (١٠) دلائل الإمامة: ٤٤٧ - ٤٤٩.
- (١١) الهدایة الكبرى: ٣٧٦ - ٣٧٥. ولا يخفى ما في سنته من السقط.
- (١٢) مقتضب الأثر: ١١ - ١٢. وعنده: بحار الأنوار ٣٦: ٢١٧ - ٢١٩.
- (١٣) مقتضب الأثر: ٢٢ - ٢٣. وعنده: بحار الأنوار ١٥: ٢٤١ - ٢٤٧.
- (١٤) كنز الفوائد: ٢: ١٣٦ - ١٣٩. وعنده: 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. وعنده: بحار الأنوار ٤٣: ٢٤٨ - ٢٥٠.

- (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) الهدایة الكبرى: ٢٢١.
- (٣١) الكافي: ١: ٣٤٨، ح. ٥.
- (٣٢) الكافي: ١: ٣٤٨، ذيل ح. ٥.
- (٣٣) الإمامة والتبرّة: ٦٠، ح. ٤٩.
- (٣٤) بصائر الدرجات: ١: ٥٠٢، ح. ٢.
- (٣٥) دلائل الإمامة: ٢٠٦، ح. ١٩.
- (٣٦) فرق الشيعة: ٥٣.
- (٣٧) المقالات والفرق: ٧٣.
- (٣٨) رجال الكشي: ٣٢٦، الرقم ٥٩٠.
- (٣٩) الفيبيه: ٣٢٤، ح. ١.
- (٤٠) الكافي: ١: ٣١٢، ح. ١٢؛ عيون أخبار الرضا^{عليه السلام}: ١: ٣١، ح. ٢٦؛ الإرشاد: ٢: ٢٥١؛ الفيبيه: ٣٩ - ٣٨.
- (٤١) المقالات والفرق: ٧٩ - ٨٩.
- (٤٢) إعلام الورى 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 آنه صاحب الأمر بعد أبيه، فدخلنا عليه أنا وصاحب الطاق - والناس عنده -، وذلك آنهم رروا عن أبي عبد الله^{عليه السلام} آنه قال: إنّ الأمر في الكبير ما لم يكن به عاهة. الكافي: ١: ٣٥١، ح. ٧.

(٤٤) المقالات والفرق: ٨٧.

(٤٥) رجال الكشي: ٢٥٤. ولا حظ: المقالات والفرق: ٨٧.

(٤٦) لاحظ: الكافي: ١: ٣١٠ - ٣١١، ح. ١٢ - 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: ٢٥١، ح٧؛ رجال الكشي: ٢٨٢.
 - (٥٥) الفيءة: ٧١ - ٧٢.
 - (٥٦) إثبات الوصية: ٢٢٠؛ دلائل الإمامة: ٣٨٨. وقريب منه في عيون العجزات: ١١٩.
 - (٥٧) رجال الكشي، الرقم ٧٩٢. ولاحظ أيضاً: الكافي ٢: ٢٣، ح١٤. وكذا رجال الكشي، الرقم ٧٩٦.
 - (٥٨) الكافي ١: ٢٩٧، ح١.
 - (٥٩) الكافي ١: ٣٠٣، ح١. ومثله في بصائر الدرجات ١: ١٦٣، ح٣.
 - (٦٠) الكافي ١: ٣٠٥، ح٢. ومثله في بصائر الدرجات ١: ١٦٥، ح١٢.
 - (٦١) الكافي ١: ٢٨٥، ح١.
 - (٦٢) الكافي ١: ٢٨٦، ح٢.
 - (٦٣) الكافي ١: ٢٨٦، ح٤.
 - (٦٤) الكافي ١: ٣١٠ - ٣١١، ح١٢، ١٤.
 - (٦٥) كمال الدين ١: ٣١٣ - ٣١٥، ح١.
 - (٦٦) علل الشرائع ١: ٩٦، ح٦.
 - (٦٧) الكافي ١: ٥٢٥، ح١.
 - (٦٨) الإمامة والتبرورة: ١٠٦، ح٩٣.

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 بدأً من القبول بها، إلا أنها اضطربت أشد الاضطراب في تفسيرها وبيان المقصود بها، فقد بدأت حائرة غاية الحيرة في أمر هذه النصوص؛ فهي من جهةٍ ترويها ولا تتكررها؛ ومن جهةٍ تحاول تفسيرها بما ينسجم مع مبانيها في موضوع الإمامة. من إنكار الوصية والتصيب ، 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 التبرّعي)، الذي لا يستند إلى أي دليلٍ نقلٍ واحدٍ. مهما كان ضعيفاً، ولو حدثاً مرسلاً واحداً . تستند إليه هذه التفاسير، أو غير نقلٍ من إجماع أو غيره، فضلاً عن الدليل العقلي أو العقلائي، حتى بلغت الحيرة ببعضهم إلى الاعتراف الصريح بالعجز عن الوقوف على معنىٍ صحيح يرکن إليه من كتابٍ أو سنة أو إجماع أو سيرة أو غيرها، مما يعني التعرض الضمني بعدم صوابية شيءٍ من هذه التفسيرات التبرّعية، وأنها مجرد احتمالات وظنون

(*) أستاذٌ وباحثٌ في الحوزة العلمية في مدينة قم، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت ع.

وتحرّصات 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 خصّت كتاباً لصحيحه أسمّتها بالصالح، وهي تتعu على غيرها من المدارس الإسلامية بالعجز والتقصير في هذا المجال. في وَحْل الإشكال التبرّعي بكلّ وضوح، وليس من دافع.

والجامع المشترك الآخر بين هذه التقاسير. غير إشكالية التفسير التبرّعي - ما ذكرناه سابقاً من أن موقف مدرسة الخلافة يبنت على فرضية صدور الأحاديث على جهة الإخبار عن الخلافة الفعلية التي أعقبت عصر الرسالة، أي الخلفاء أو الحكام الذين جاؤوا بعد النبي ﷺ، وليس على جهة الإنماء والنصب. ومن هنا قال البيهقي: (معقول لكل من خطب بما رويانا عن النبي ﷺ في اثنى عشر خليفة، وفي بعض الروايات اثنى عشر أميراً، أنه أراد خلفاء أو أمراء تكون لهم ولادة وعدة وقّوة وسلطة، والناس يطّعونهم ويجرّي حكمهم عليهم، فاما أناس لم تقم لهم رأية ولم تجُز لهم على الناس ولاده، وإن كانوا يستحقون الإمارة بما كان لهم من حق القرابة والكافية، فلا يتراولهم الخبر؛ إذ لا يجوز أن يكون الخبر بخلاف الخبر)^(١).

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

الصنف الأول: محاولات تسعى إلى إعطاء محددات عامة لهؤلاء الخلفاء، بحيث لا تفضي إلى تعينهم على وجه الدقة والضبط.

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

أ. المحاولات ذات المحددات العامة —

المحاولة الأولى، للمهلب من شرح البخاري —

ما ذهب إليه المهلب في شرح حديث سمرة عن النبي ﷺ قال: «يكون اثنا عشر أميراً»^(٢). فإنه بعد اعترافه بعدم ما يقطع 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، فلماً أعلاهم من الخبر عرفنا أنه أراد أنهم يكونون في زمن واحد^(٣).
ويمكن المناقشة في هذه المحاولة بالمناقشات التالية:

المناقشة الأولى: إنه من المستبعد جداً صدور مثل هذه الجملة المقتصبة عن متكلم عادي، فضلاً عن مثل نبي الصالحة ﷺ، الذي هو أفعى من نطق بالضاد؛ إذ أيّ فصاحة تحتمل صدور مثل هذا الكلام من متكلّم عادي، فضلاً عن سيد الفصحاء؟ فالفصاحة هي أن تفصح عن تمام المراد، فإذا قال المتكلّم: (يكون اثنا عشر أميراً) وسكت لم يكن مفصحاً عن تمام مراده قطعاً، وكان المستمع منتظراً للإتمام. فكذلك الرواية مبتورة هو المظنون قوياً، إن لم يكن مقطوعاً به، ولا سيما مع ملاحظة باقي روايات الباب، الخالية من مثل هذا البُشْر المستهجن. بل إن ابن العربي احتمل البُشْر في رواية الترمذى، التي هي أوضح حالاً وأتمّ معنىً من رواية البخارى، حيث ورد فيها: «يكون بعدي اثنا عشر أميراً»^(٤)، ومع ذلك لم يستظهر منها معنىً محصلًا، فقال: (إنه لم يعلم للحديث معنىً، ولعله بعض حديث!)^(٥). وعلى أي حال فإن أقل ما يمكن احتمال وقوع السقوط فيه من حديث البخارى هو كلمة (بعدي)، بقرينة حديث الترمذى الذي وردت فيه هذه الزيادة .

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

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 ابتداء بحاجة إلى إثبات، وهي أول الكلام: إذ سيأتي أنها في مقام الإنشاء والتصبيب 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 فإنَّ رواية البخاري ليس فيها ما يدلُّ على هذه الدعوى البُتَّة، إذ لم يردُ فيها أيٌّ قرينة سياقية أو مقالية على ما ادعاه من اجتماعهم في زمانٍ واحدٍ أو افترائهم، بل من أين غلب على ظنه أنه أنه أخبر عن عجائب الفتن بعده؟ وأمّا ما ذكره من الملازمة في استدلاله فهي غير بيّنة ولا مبيّنة.

المناقشة الثالثة: إنه على فرض الإخبار أيضًا فإنَّه يردُّ عليها ما ذكره ابن حجر من أنَّ كلام المهلب كلامٌ منْ لم يقف على شيءٍ من طرق الحديث غير الرواية التي وقعت من طريق البخاري، حيث إنَّه قصر النظر في تفسيره هذا على رواية البخاري فقط التي ورد فيها: (يكون اثنا عشر أميراً)، مع أنه قد وردت لهم أوصافٌ أخرى في رواية مسلم وغيره، وهي كون الإسلام عزيزًا منيعًا بولايتهم^(١)، وأنهم تجتمع عليهم الأمة، كما في رواية أبي داود^(٢)، فكيف يكون الإسلام عزيزًا وتجتمع عليهم الأمة وهم يحكمون في زمانٍ واحدٍ؟! أليس هذا هو عين الافتراق؟!^(٣).

المناقشة الرابعة: إن هذه المحاولة لم تحلِّ اللغز أو تحدد المراد بهؤلاء الاثني عشر، وإنما حددَت زمان حياتهم، وأنهم يجتمعون في زمانٍ واحدٍ. وهذا الزمان هو الآخر مجھولٌ وغير محدَّد أيضًا؛ إذ لم يعلم هل أن هؤلاء جاؤوا وحكموا أو لم يحيئوا بعدُ ولم يحكموا؟ وعليه فهي لم تخرج الأمر عن كليّته، وإنما فسّرته بأمرٍ مشابه له في الكلية.

المحاولة الثانية، لأبي الحسين المنادي (٥٣٦ـ)^(٤) —

بالرغم مما توفّرت عليه هذه المحاولة من بعض المحدودات الخاصة، كالنسبة والزمان، إلا أنه يمكن تصنيفها ضمن المحاولات ذات المحدودات الكلية. وحاصل هذه المحاولة هو (أن يكون هذا بعد المهدى)، الذي يخرج في آخر الزمان، فقد وجدت في كتاب دانيال: إذا مات المهدى 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، فيتم بذلك اثنا عشر ملكًا، كلُّ منهم إمام مهدي. وفي رواية أبي صالح، عن ابن عباس: المهدى اسمه محمد بن عبد الله، وهو رجلٌ ربعة

مشرب بحمرة، يفرج الله به عن هذه الأمة كلّ كرب، ويصرف بعده كلّ جُور، ثم يلي الأمر بعده اثنا عشر رجلاً، ستة من ولد الحسن، وخمسة من ولد الحسين، وأخر من غيرهم، ثم يموت، فيفسد الزمان. وعن كعب الأحبار: يكون اثنا عشر مهدياً^(١١).
ويرد عليه من المناوشات ما يلي:

المناقشة الأولى: إنْ 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؟ وإنْ كان مصدره ما نقله عن ابن عباس وكعب . والظاهر أنه رواية عن النبي ﷺ؛ لكونه إخباراً عن الغيب . فمثل هذا المضمون وإنْ كان وارداً في روايات الإمامية أيضاً، كما سيأتي بحثه، إلا أنهم ليسوا المقصودين في أحاديث الاثني عشر؛ وذلك للقررتين التاليتين:

الأولى: إنه خلاف الظاهر من البعدية والاستخلاف الوارد في قول النبي ﷺ «يكون بعدي اثنا عشر خليفة» ولم يقلْ (بعد المهدى)، وعليه فلا تصدق البعدية والاستخلاف الذي يكون بعد قرونٍ طويلة بما يسبق قيام القيمة.

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 صرّح به في رواية ابن مسعود لما سُئل: كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ قال: سأّلنا عنها...، الحديث^(١٤).

المناقشة الثانية: ما أورده عليه ابن حجر، حيث قال: (والوجه الذي ذكره ابن المنادي ليس بواضح، ويعكر عليه ما أخرجته الطبراني من طريق قيس بن جابر الصديق، عن أبيه، عن جده، 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 بالحقّ ما هو دونه)^(١٥).

المناقشة الثالثة: ضعف ما استند إليه من الرواية، فقد صرّح ابن حجر بأنها واهيةٌ جدّاً لا يعول عليها^(١٦).

المناقشة الرابعة: إنه لم يحدد أسماء هؤلاء الخلفاء، ولا مواصفاتهم، وإنما اكتفى بمحددات عامة، كـكونهم من ذرية السبط الأكبر والأصغر. كما أنه لم يحدد اسم الثاني عشر الذي يكون من ولد الأخير. ومعلوم أن مثل هذه المحددات الكلية ستكون هي مادة النزاع ومثار الاختلاف، بدلاً عن أن تكون سبيلاً للهداية؛ وذلك لإمكانية استغلالها والتلاعب بها، كما في مشابهاتها من الفاهيم والعنوين.

المناقشة الخامسة: إنّ من غرائب هذه المحاولة أنها لم تأت على ذكر الإمام المهدى<ص> في الخلفاء، مع أن روايات الفريقين متواترة في حكمه، وأنه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، وهذا ما نقله نفس ابن المنادي في كلامه، فكيف يكون منْ بعده في عداد الخلفاء، ولا يكون هو منهم؟!

ويمكن أن تضاف هذه المناقشة كقرينة ثالثة إلى القرینتين السابقتين الداللتين على عدم إمكان انتظام الاثني عشر خلفاء النبي<ص> على الاثني عشر بعد المهدى<ص>.

المحاولة الثالثة، لعيسي بن يونس (القرن الثاني) وابن الجوزي (٥٩٧هـ)^(١٧)
والتوربشي (حدود ٦٦٥هـ)^(١٨) وابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)^(١٩) وابن تيمية (٥٧٢٨هـ)^(٢٠) —

فسر أصحاب هذه المحاولة البعدية الواردة في حديث: «يكون بعدي اثنا عشر خليفة» بالبعدية غير الحقيقة. فالمراد هو حكومة هذا العدد من الخلفاء الصالحين إلى ما قبل قيام الساعة، وليس المراد حكومتهم سقاناً. واستشهدوا لذلك بما أخرجه مسند في مسنده الكبير، من طريق أبي بحر، أن أبو الجلد حدثه بحديث: «لا تهلك هذه الأمة حتى يكون منها اثنا عشر خليفة، كلهم يعمل بالهدي ودين الحق، منهم رجلان من أهل بيته محمد<ص>، 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 القيمة، يعملون بالحق، وإن لم تتوال أيامهم^(٢٢).

ونحوه ما عن التوربشي في بيان المراد بحديث الخلفاء الاثني عشر قال: (يحمل على المقسطين منهم، فإنهم هم المستحقون 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 النفيلي قال: كان عيسى بن يونس إذا حدث بحديث: يملك هذه الأمة اثنا عشر خليفة قال: قد مضى من هؤلاء خمسة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وعمر بن عبد العزيز^(٤)). فالظاهر من كلام عيسى بن يونس تطبيق الحديث على المقصرين منهم، وإن تفرقوا. ويمكن المناقشة في هذه المحاولة أيضاً بما يلي:

المناقشة الأولى: إن هذه المحاولة على خلاف الظاهر من توالي البعثية، كما في قوله^{عليه السلام}: «يكون بعدي من الخلفاء عدة نقباء موسى»^(٢٥)؛ وعلى خلاف الظاهر من عدم خلو زمنِ منهم، كما في قوله^{عليه السلام}: «لا يزال هذا الدين عزيزاً إلى اثنى عشر خليفة»^(٢٦)، وقوله^{عليه السلام}: «لا يزال أمر الناس ماضياً ما ولهم اثنا عشر»^(٢٧).

المناقشة الثانية: إن هذه الأحاديث لا شك أنها صادرة على جهة المدح، وإرادة خصوص الخلفاء الدول، دون غيرهم، كما اعترف بذلك أصحاب المحاولة، إلا أن هذا المحدّد يبقى أيضاً كلياً وعاماً لا يفيد في تحديدتهم ومعرفتهم بالضبط؛ كي يتربّط الأثر المطلوب على معرفتهم، وهو طاعة الأمة وتبعيتها لهم. فلا تجدي هذه المحاولة شيئاً في المقام أيضاً.

المناقشة الثالثة: إن العدول من هؤلاء الخلفاء في الدولتين الأموية والعباسية كثُر على مبني القوم، لا ينحصرون 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 مرجع؟

المناقشة الرابعة: إنه لم يعلم أنّ ما نقله عن أبي الجلد هل هو من كلامه أم هو حديث يرويه؟ وعلى فرض أنه حديث فهو مرسل. قال المحقق الصافي: (إنّ ما نقله عن أبي الجلد موهون؛ بوقوفه عليه وعدم رفعه إلى المعصوم، وعليه فهو أعمّ من كونه روایة أو اجتهاداً منه ورأياً خاصاً به. وعلى فرض عدم وقوفه وكونه روایة فلا شك في أن قوله: «منهم رجال من أهل بيته محمد»، كما يشهد به سياق الكلام، اجتهاد منه أو من غيره ممن روى عنه، وإنما لقال: «من أهل بيتي»، بذلك «من أهل بيته محمد»).

ويؤيد ذلك ما في كتاب الخصال، بسنده عن أبي نجران، أن أبا الجلد حدثه، وحلف له علي، «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 ولاً أو لا، بينما دلت باقي الروايات على تتبعهم، فيقييد إطلاقه بصراحة هذه الروايات^(٢٨).

المناقشة الخامسة: إن الاثنين المشار إليهما من أهل البيت<ص> لا ينطبقان على الإمام علي، ولا على ولده الإمام الحسن<ص>، لا من جهة العمر ولا من جهة مدة الخلافة، مع أنهما من سادات أهل البيت<ص> الذين حكموا، فإذا لم ينطبق عليهما فعلى من ينطبق إذن؟!

بـ المحاولات ذات المحددات الخاصة الناصحة على الأسماء —

وهذه المحاولات جميعاً هي محاولاتٌ تطبيقية واسقاطية على واقع الخلافة الذي أعقب حياة النبي<ص>، فهي تتطرق من الواقع لتسقطه على النص، وتفسّره به، وذلك انطلاقاً من أمرين:

الأول: افتراض أن جميع هذه النصوص هي في مقام الإخبار، دون الإنشاء.

الثاني: إن لفظ الخلفاء الوارد في النصوص لا يطيق تفسيراً غير الواقع الخارجي للخلفاء، بعد حصر الخلافة بهم واستبعاد خلافة غيرهم.

وعلى أي حال فإن هذه المحاولات . ضمن التسلسل العام للمحاولات السابقة . هي عبارة عن التالي:

المحاولة الرابعة: المحاولة المنسوبة إلى ابن عمر (القرن الأول) —

روي عن عبد الله بن عمر مرفوعاً: «يكون بعدى اثنا عشر خليفة: أبو بكر الصديق لا يلبث بعدى إلا قليلاً، وصاحب رحى دارة العرب، يعيش حميداً ويقتل

شهيداً، عمر، وأنت يا عثمان سيسألك الناس أن تخلع قميصاً كساك الله عزّ وجلّ إيه، والذي نفسي بيده لئن خلعته لا تدخل الجنة حتّى يلح الجمل في سمّ الخياط»^(٢٩).

روى عبد الله بن عمر أيضاً عنه قال: «يكون على هذه الأمة اثنا عشر خليفة: أبو بكر أصبتهم اسمه، عمر الفاروق قرن من حديد أصبتهم اسمه، عثمان بن عفان ذو النورين قتل مظلوماً أوتي كفلين من الرحمة، [ثم] ملك الأرض المقدسة معاوية، وابنه، ثم يكون السفاح، ومنصور، وجابر، والأمين، وسلم، وأمير العصب لا يرى مثله ولا يدرى مثله»^(٣٠). ورواه ابن عساكر بإبدال المهدي بـ جابر، وإضافة أنهم «كلهم صالح»^(٣١).

ويردُ على الحديث الأول مناقشتان:

المناقشة الأولى: وهي المناقشة السنديّة، حيث ورد في سند الرواية عبد الله بن صالح الكذاب؛ وربيعة بن سيف الذي قال عنه البخاري: عنده مناكير^(٣٢)، وذكره الذهبي من طريق يحيى بن معين، وقال: (إني أتعجب من يحيى مع جلالته ونقده كيف يروي مثل هذا الباطل، ويستكث عنده، وربيعة صاحب مناكير وعجائب)^(٣٣). هذا مضافاً إلى إرسال الحديث، وكونه مرفوعاً.

المناقشة الثانية: وهي المناقشة الدلالية، حيث إنّ السؤال الذي يطرح نفسه بشكلٍ تلقائي هو: إنه لماذا ذكر ثلاثة من الخلفاء، وأمسك، ولم يذكر الجميع حتّى يبيّن ذلك للأمّة؟ بل الأنّكى من ذلك أنه لم يذكر حتّى الخليفة الرابع، وهو الإمام على عليه السلام، مع أنه رابع الخلفاء عندهم؟

ويرد على الحديث الثاني مناقشتان أيضاً:

المناقشة الأولى: وهي المناقشة السنديّة، حيث يظهر ضعف السند بالإرسال.

مضافاً إلى كون نعيم بن حمّاد كان يضع الحديث في تقوية السنة^(٣٤).

المناقشة الثانية: وهي المناقشة الدلالية:

أولاً: كيف يدخل هؤلاء الطفاة . من أمثال: معاوية وولده الفاجر والسفاح والمنصور . في زمرة الخلفاء الذين يصفهم لفظ ابن عساكر بأنهم كلهُم صالح لا يرى مثله؟ نعم لا يرى مثل هؤلاء في الإجرام والجحود.

ثانياً: كيف لا يدخل الإمام علي عليه السلام في هذه الخلافة، مع أنه الخليفة الرابع بالإجماع؟

ثالثاً: كيف تقطع الخلافة ما بين يزيد سنة ٦٤ هـ إلى السفاح سنة ١٢٢ هـ، 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، وسلمان، وأمير العصب، فلا ندري هل هؤلاء هم من أمراء الجن أم الانس أم الشياطين؟! فعلى شرّاح السنة لدى الجمهور أن يشرحوا لنا هذه الألغاز، ويبينوا ذلك للامة، أو يسقطوا هذه الأحاديث المنكرة من الاعتبار، وينزّلوا ساحة البيان النبوّي الكريم من هذا الماء الذي لا طائل منه.

المحاولة الخامسة، لابن حبان (٥٣٥) وجماعة —

إن المراد بهؤلاء الخلفاء عبارة عن: الخلفاء الأربع، ومعاوية، ويزيد، وعواد بن يزيد، ومروان بن الحكم، وعبد الملك، والوليد بن عبد الملك، وسلامان، وعمر بن عبد العزيز، الذي كانت وفاته على رأس المائة، وهي القرن الفضل وخير القرون، وكان الدين في غاية العزة، ثم وقع ما وقع^(٣٦).

ويمكن المناقشة فيها بما يلي:

المناقشة الأولى: إن ما المقياس في اختيار هؤلاء الخلفاء دون غيرهم؟ فإنه يمكن تصوّر المقياس في أحد الأمور التالية:

المقياس الأول: هو توّلي الحكم حتى وإن قصرت مدته، كما في ولاية معاوية بن يزيد، الذي لم يحكم إلا أربعين يوماً، وقيل: شهرين أو ثلاثة، لم يفعل فيها شيئاً، لمرضه، حتى مات وله عشرون سنة^(٣٧).

وينقض على هذا المقياس بعدم ذكر الإمام الحسن بن علي عليه السلام، الذي حكم ستة أشهر وبضعة أيام^(٣٨)، ولا سيما أن خلافته قد تمت بالبيعة، وليس بتوريث، كما في معاوية بن يزيد. هذا فضلاً عن فضائله، ككونه سبط لرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه وريحانته

وسيد شباب أهل الجنة ومن أهل آيتها التطهير والماهلة وسورة الدهر، أم أن هذه هي التي أخرجته عند ابن حبان وأضرابه؟^٦
المقياس الثاني: هو العدالة والاستقامة الظاهرية.

وينقض هذا المقياس بذكر مثل: يزيد بن معاوية والوليد بن يزيد بن عبد الملك المعنين بالفسق، وكذلك عبد الملك، الذي لو لم يكن فيه إلا ما ذكره فيه السيوطي لكتفي، حيث قال فيه: (لو لم يكن من مساوى 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 رحمة الله ولا عفا عنه).^(٣٩)

هذا، مضافاً إلى أنه بناءً على هذا المقياس (العدالة الظاهرية) لماذا لم يعذّ الإمام الحسن عليه السلام في هؤلاء الخلفاء؟ أم أن أمثال يزيد والوليد أكثر عدالة من ابن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه وسيد شباب أهل الجنة؟^٦

المقياس الثالث: هو الفسق، وأن المراد بالحديث ذكر فسقة الخلفاء الذين تصدوا للخلافة بعد النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه.

ويرد عليه: إنه بناءً عليه لا يصح أن يسوّى بهم غيرهم ممن يعتقد بعدلته من الخلفاء الأربع.

والحاصل أنه لم يعلم المقياس المعتمد في اختيار هؤلاء المذكورين، وتفسير كلام رسول الله بهم.

المناقشة الثانية: أي عزة للدين وقد ابْتُلِي الدين بحاكم مثل: يزيد، الذي هتك الدين واستباح الحرمات جميـعاً، حرمة الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه وأهل بيته وعترته وأحد سبطيه، وحرمة البيت الحرام والشهر الحرام والنفـسـ الحرام، ومدينة الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه؟ هل كان في غـایـةـ العـزـةـ مع كلـ هـذـهـ الجـرـائمـ وـالـفـطـائـعـ؟ـ فـمـاـ لـكـمـ كـيـفـ تـحـكـمـونـ؟ـ هلـ صـرـفـ الـحـدـيـثـ عـنـ أـهـلـهـ عـنـ دـيـنـهـ حـبـانـ وـأـضـرـابـهـ يـسـتـدـعـيـ كـلـ هـذـاـ التـرـزـلـ وـالـرـضاـ بـجـرـائـمـ الـظـالـمـينـ وـالـمـفـسـدـينـ؟ـ وـلـاـ نـدـريـ أـيـ خـيـرـةـ يـفـيـ ذـلـكـ الـقـرـنـ وـقـدـ اـرـتـكـتـ فـيـ أـبـشـعـ

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 ثُنَّ ثلث حروب مدمرة على الدين والخلافة الشرعية والمجتمع الإسلامي؟ ألم يقتل معاوية الأبرار من الصحابة، ويستبيح سبّهم، بل ويعلن به فوق المنابر، ويخرج على إمام زمانه، مستبيحاً دمه ودماء الصحابة الأبرار معه؟ ألم يستخف بالأمة وشخصياتها ورجالها باستخلاقه ولده يزيد عليهم، وكأنه عقّ النساء عن أن يلدن إلا مثله؟ فهل كان جاهلاً بحاله أم عالماً؟ فإن كان جاهلاً فهو غير معذور؛ لأن اللازم عليه أن يخبر ولده ويعده لهذا الأمر الخطير والمسؤولية الكبرى؛ وإن كان عالماً فلماذا أقدم على ذلك مجازفاً بأمر الأمة؟ أم أن يزيد كان على درجة من التقوى والصلاح في حياة أبيه ثم انقلب من بعده فخفي عليه أمره؟ لا شك إن معاوية بهذا الاستخلاف قد شارك ولده يزيد في كل جريمة اقترفها بحق هذه الأمة؛ إذ لم يكن أمره خافياً عليه، كما لا يخفى أمر كل ولد على والده، حيث يعرف جميع دخلائه وسجاياه.

هذا، مضافاً للروايات الدامنة لمعاوية، ونحن نقتصر على ذكر رواية واحدة تعكس الانطباع العام عن شخصيته. فقد روى مسلم، عن عبد الرحمن بن عبد رب 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 بِيَتْكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تَجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، قال: ثم سكت ساعة، ثم قال: أطعه في طاعة الله، واعصيه في معصية الله»^(٤٠).

ومن هنا لا ينقضي العجب من ابن حجر كيف جعل هذه المحاولة أفضل الوجوه في تفسير الحديث، مع كل هذه العلل فيها، أم أن حبّ القوم قد أشرب في قلبه؟^(٤١). ولا ينحصر الأمر بمعاوية ويزيد، بل الأمر سار في الحكماء الأمويين كافة، وقد تقدّم الكلام في بعضهم. وزيدة القول فيهم ما رواه الترمذى من حديث (سفينة)

عندما سأله سعيد بن جمهان فقال: (إنّ بني أمية يزعمون أنّ الخلافة فيهم، فقال سفينة: كذبوا بنو الزرقا، بل هم ملوكُ، وشرُّ ملوكٍ)^(٤٢).
 أجل، لم يسمح سفينة باستغلال لفظ الخلافة وإطلاقه على مثل: بني أمية، بل اعتبرهم ملوكاً، شرّ ملوكٍ.

المحاولة السادسة، للبيهقي (٥٨٤هـ)^(٤٣) والقاضي عياض (٤٤٥هـ)^(٤٤) وابن حجر (٥٢٨هـ)^(٤٥) – آخرين

وهي عبارة عن احتمال أن المراد أنهم يكونون في مدة عزة الإسلام وقوه الخلافة واستقامة الأمور. وقد وجد هذا العدد في من اجتمع عليه الناس، إلى أن اضطرب أمر بني أمية، ووقدت 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، عمر، وعثمان، وعلى، ومعاوية، ويزيد، عبد الملك، وأولاده الأربع: الوليد، ثم سليمان، ثم يزيد، ثم هشام، والثاني عشر هو الوليد بن يزيد بن عبد الملك^(٤٧).
 ونوقش في هذه المحاولة بما يلي:

المناقشتان الأولى والثانية: ما ذكرناه في المناقشتين السابقتين على المحاولة السابقة، فإنها يرداها هنا أيضاً.

المناقشة الثالثة: النقض عليه بما ذكره نفس ابن حجر في شرح حديث أبي هريرة عنه عليه السلام، الذي قال فيه: «هلكة أمتي على يد غلمة من قريش»، فقد قال فيه ما نصه: (في رواية أبي شيبة: إن أبا هريرة كان يمشي في السوق، ويقول: اللهم لا تدركني سنة ستين، ولا إمارة الصبيان. وفي هذا إشارة إلى أن أول الأغيلمة 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 الفتنة. وقد وقع الأمر كما أخبر عليه السلام. وأما قوله: لو أن الناس اعتزلوهم مخذوف الجواب وتقديره لكان أولى بهم، والمراد باعتزالهم أن لا يداخلوهم، ولا يقاتلوهم معهم، ويفرّوا

بدينهم من الفتنة^(٤٨).

إذا كان يزيد ومنْ هو على شاكلته من أحداث بني أمية الذين تولوا الأمر من غلمة قريش الذين تكون هلكة الأمة على أيديهم، وحضر الرسول ﷺ منهم، وأمر باعتزالهم وعدم الدخول معهم، فكيف يكونون في عدد الاثني عشر الذين لا يزال الإسلام عزيزاً منيعاً بخلافتهم؟!

المناقشة الرابعة: إن العدد إلى عمر بن عبد العزيز هو ثلاثة عشر، لأنَّ منْ ولِي حقيقةَ هم: الخلفاء الأربع، 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 سلَّكه البيهقي، وقد وافقه عليه جماعةٌ، 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 مسلكٌ فيه نظر). وبيان ذلك: إن الخلفاء إلى زمن الوليد بن يزيد هذا أكثر من اثنى عشر على كل تقدير. وبرهانه أنَّ الخلفاء الأربع: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، خلافتهم محققة بنص حديث سفيينة: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»، ثم بعدهم الحسن بن علي كما وقع؛ لأن علياً أوصى إليه وبايده 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، فهو لاء خمسة عشر، ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك؛ فإنَّ اعتبرنا ولاية ابن الزبير قبل عبد الملك صاروا ستة عشر، وعلى كل تقدير فهم اثنا عشر قبل عمر بن عبد العزيز. فهذا الذي سلَّكه على هذا التقدير يدخل في الاثني عشر يزيد بن معاوية، ويخرج منهم عمر بن عبد العزيز، الذي أطبق الأئمة على شكره وعلى مدحه، وعدوه من الخلفاء الراشدين، وأجمع الناس قاطبةً على عدله، وأن أيامه كانت من أعدل الأيام، حتى الرافضة يعترفون بذلك. فإنَّ قال: أنا لا أعتبر إلا منْ اجتمعت الأئمة عليه لزمه على هذا

القول أن لا يعدّ عليّ بن أبي طالب، ولا ابنته؛ لأن الناس لم يجتمعوا عليهمما، وذلك أن أهل الشام بكمالهم لم يبايعوهما^(٤٩).

المناقشة الخامسة: إنّ معنى اجتماع الأمة عليهم يعني الرضا ببيعتهم طوّعاً، وهذا ما لم يتحقق في عهد عثمان، حيث خرج عليه منْ خرج من بعض ولاياته. وكذلك الإمام علي^{عليه السلام}، حيث خرج عليه منْ خرج في ثلاثة 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 تمت 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 إلاّ 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 منْ اجتمعت عليه الأمة، بدءاً بالخلفاء الأربع وانتهاء بوليد بن يزيد^(٥١).

المحاولة السابعة، لابن أبي العزّ(٥٢) —

وهي عبارةٌ عن المحاولة السابقة، مع تغيير بعض الأسماء. فقد أضاف صاحب المحاولة عمر بن عبد العزيز بدأ الوليد بن يزيد بن عبد الملك، ولم يستدلّ عليها بشيء.

ويردُ عليها ما ورد على أخواتها^(٥٣).

المحاولة الثامنة، لابن الجوزي أيضاً(٥٤) —

وهذه المحاولة عبارةٌ عن احتمالٍ آخر غير ما تقدّم عن ابن الجوزي في المحاولة الثانية، وحاصلها أن النبي^{صلوات الله عليه وسلم} أشار إلى ما يكون بعده وبعد أصحابه، وأنّ حكم أصحابه مرتبطٌ بحكمه، فأخبر عن الولايات الواقعة بعدهم، فكانه أشار إلى عدد

الخلفاء من بنى 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 صحبه، أو لأنه تغلب بعد اجتماع الناس على ابن الزبير . صحت العدة^(٥٣).

ويؤيد هذا الاحتمال ما أخرجه أبو داود من حديث ابن مسعود: «تدور رحى الإسلام لخمس وثلاثين أو ست وثلاثين أو سبع وثلاثين، فإن هلكوا فسبيل من هلك، وإن يقم لهم يقُم لهم سبعين عاماً»^(٤٤)، فيشبه الحديث أن يكون إشارة إلى مدّة بنى أمية في الملك، وانتقاله عنهم إلى بنى العباس، فكان ما بين استقرار الملك لبني أمية وظهور الوهن فيه نحوً من سبعين سنة^(٥٥).

ويمكن المناقشة فيه بما يلي:

المناقشة الأولى والثانية: ما تقدّم من المناقشة الأولى والثانية في المحاوّلتين السابقتين.

المناقشة الثالثة: ما ذكره ابن حجر من أن الفترة ما بين استقرار ملك بنى أمية بتولّي معاوية سنة إحدى وأربعين إلى زواله . في أوائل سنة اثنين 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 بإمامية اثني عشر من بنى 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 بنى أمية ليسوا من الخلفاء بالاتفاق، وأنهم ملوك، وشرّ ملوك.

وإذا وصل الأمر إلى اقتراح مثل هذا الاحتمال لصرف الكلام عن ظاهره؛ حذراً عن إثبات مذهب أهل الحقّ، فلا خصوصية لبعض دون بعض، وحينئذٍ تكثر الاحتمالات؛ فيحتمل أن يكون إشارة إلى مَنْ بعد عبد الملك، وكان مراده من «من بعدي» بعد عبد الملك؛ ويحتمل أن يكون إشارة إلى مَنْ بعد هشام؛ ويحتمل أن يكون

ستة منهم من بعد يزيد بن عبد الملك، وستة منهم من بني العباس؛ ويحتمل أن يكون المراد بعد بني أمية؛ ويحتمل أن يكون إشارة إلى منْ بعد السفّاح أو المنصور أو غيرهما من بني العباس؛ أو يكون بعضهم من الأمويين الذين ملكوا الأندلس، وبعضهم من الفاطميين الذين حكموا بمصر مثلاً؛ إذ لا مرجع للاحتمال الذي ذكروه 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 يصح تزييل هؤلاء الجبابرة الفجّرة منزلة نقباء بنى إسرائيل وحواريّي عيسى عليهما السلام في هذه الروايات الكثيرة؟^(٥٧).

المحاولة التاسعة، للسيوطى (٥٩١١) —

نقل السيوطى هذه المحاولة عن بعضهم، من غير تسمية له. والظاهر أنّ مراده نفس أصحاب المحاولة الثانية، وهم: ابن كثير والتوربشتى وابن تيمية. إلا أنّ أصحاب تلك المحاولة لم يذكروا الأسماء، ولذا أدرجنا محاولتهم في المحاولات الكلية. لكن السيوطى ذكر الأسماء فقال: (وقيل: إن المراد وجود اثنى عشر خليفة في جميع مدة الإسلام إلى يوم القيمة، يعملون بالحق، وإن لم تتوال أيامهم. وبؤيد هذا ما أخرجه مسدد في مسنده أنه قال: لا تهلك هذه الأمة حتى يكون اثنا عشر خليفة، كلهم يعمل بالهدى ودين الحق)^(٥٨)، ثم قال معلقاً على هذا القول: (وعلى هذا، فقد وجد من الاثني عشر: الخليفة الأربع، والحسن، ومعاوية، وابن الزبير، وعمر بن عبد العزيز، وهؤلاء ثمانية، ويحتمل أن يضم إليهم المهتدي من العباسين؛ لأنّ فيهم كعمر بن عبد العزيز، وكذلك الظاهر؛ لما أُوتى من العدل، وبقي الاشان المنتظران؛ أحدهما المهدي؛ لأنّه من آل بيت محمد عليهما السلام).^(٥٩)

ويمكن المناقشة في هذه المحاولة بما يلي من المناقشات:

المناقشة الأولى والثانية: ما تقدّم من المناقشتين الأولى والثانية على المحاولات الثلاث السابقة.

المناقشة الثالثة: ما أورده المحقق الصافي من أن دلالة كثیر من الروايات على

انحصر الخلفاء في الاثني عشر، بل بعضها نص في ذلك، كرواية ابن مسعود المقدمة. كما أنها تدل أيضاً على اتصال زمانهم واستمرار وجودهم^(٦٠)، فقد روى الشعبي عن مسروق قال: (كنا جلوساً عند عبد الله بن مسعود، وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن، هل سألكم رسول الله ﷺ كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ فقال عبد الله بن مسعود: ما سألكني عنها أحدٌ منذ قدمتُ العراق قبلك، ثم قال: نعم، ولقد سألنا رسول الله ﷺ فقال: «اشا عشر، كعدة نقباء بني إسرائيل»^(٦١).

المناقشة الرابعة: إنّ ما نقله عن أبي الجلد موهون بوقوفه عليه، وعدم رفعه إلى المعصوم، وعليه فهو أعمّ من كونه رواية أو اجتهاداً منه ورأياً خاصاً به. وقد تقدم ذلك سابقاً في مناقشة المحاولة الثانية.

المناقشة الخامسة: إنه لم يعلم المقاييس 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 بمحاجة اختيارهم لا على سبيل التوالي.

ولكن يمكن النقض عليه بوجود مثل: معاوية وابن الزبير، ويكتفي الأول ابتداعه في الإسلام باستبدال البيعة للخلافة بنظام الوراثة أولاً، وتوريثها أفسق الخلق من بعده ولده يزيد، وهو عالم به؛ لأن أهل البيت أعلم بمَنْ فيه، ثانياً.

المعيار الثاني: هو القرابة من النبي ﷺ، كما يلاحظ ذلك في تعليله لذكره المهدى بأنه من آل البيت ﷺ.

ولكن يرد عليه: إنه إنْ كان هذا هو المعيار فلماذا لم يعلّم دخول أمير المؤمنين والحسن عليهما السلام بالقرابة، مع أنهما من سادات أهل البيت عليه السلام بنص آية التطهير؟! بل لماذا لم يدخل باقي آل البيت عليهم السلام إنْ 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 المتبّع في اختبار الأسماء المذكورة في هذه المحاولة.

المناقشة السادسة: ما علّق به الشيخ أبو رية على كلام السيوطي، من أنه لم يذكر المنتظر الثاني، ثم قال: (ورحم الله منْ قال في السيوطي: إنه حاطب ليل)^(٦٢).

المحاولة العاشرة، لابن أبي واصل —

قال ابن أبي واصل: (قد جاء في الصحيح أنه قال [عليه السلام]: «لا يزال هذا الأمر قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليهم اثنا عشر خليفة»، يعني قرشياً). وقد أعطى الوجود أن منهم منْ كان في أول الإسلام، ومنهم منْ سيكون في آخره. وقال [عليه السلام]: «الخلافة بعدي ثلاثون أو إحدى وثلاثون أو سنت وثلاثون»، وانقضاؤها في خلافة الحسن وأول إمرة معاوية، والسابع عمر بن عبد العزيز، والباقيون خمسة من أهل البيت من ذرية علي عليه السلام. ويؤيد قوله: «إنك لذو قرنيها» يريد الأمة، أي إنك خليفة في أولها، وذریتك في آخرها^(٦٣). فالمحاولة إذن هي حاصل انضمام حديثين، كما هو واضح.

لكن يمكن المناقشة في هذه المحاولة بما يلي:

المناقشة الأولى: اشتتمالها على التناقض في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: 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»، ظاهر في التوالي وعدم خلو الزمان منهم. وهذا يتنافى مع ما ذكره من حديث: «إنك لذو قرئها»، الذي فسره بتولي خمسة من ذرية علي عليه السلام آخر هذه الأمة، فإن لازمه خلو الزمان منهم وعدم قيام الدين طيلة هذه المدة المتخللة بين عمر بن عبد العزيز (آخر المائة الأولى) وبين هؤلاء الخمسة المذكورين، أي بما يزيد عن ثلاثة عشر قرناً حتى الآن، وإلى ما لا يعلمه إلا الله سبحانه من أمد هذه الأمة!

الموضع الثاني: إن ما أورده من حديث: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة» يعني انقطاع

الخلافة بعد هذه المدة. وهذا يتناهى مع استمرارها بمقتضى حديث الاثني عشر. فكان على صاحب المحاولة معالجة التعارض بين الحديثين أولاً، ثم تطبيق حديث الاثني عشر ثانياً.

الموضع الثالث: إنه إنْ كان يلتزم بالخلافة الثلاثينية، طبقاً للحديث، فلماذا يدخل عمر بن عبد العزيز المتأخر عنها بما يقرب من سبعين سنة؟ وإنْ كان لا يلتزم بها فلماذا حصر عدد الخلفاء من ذرية عليٰ في آخر الزمان بالخمسة؟ فإنَّ من الممكن ذكر مَنْ هو قبل عمر بن عبد العزيز أو بعده مَنْ يُسمَّى بالخلفاء حتى تكتمل العدة، ثم ختمهم بواحدٍ من ذرية عليٰ، كالمهدي عليهما السلام، مثلاً، تطبيقاً لحديث: «إنك لذو قرنها»، الذي تمسَّك به.

إلا أن يكون إنصاف الرجل هو الذي حجزه عن ذكر أحدٍ من هؤلاء، حيث لم يوجد فيهم عدلاً واحداً غير عمر بن عبد العزيز. وإنْ كان يمكن النقض عليه حينئذ بذكره مثل: معاوية، الذي لا يمكن تبرير ما صدر منه . من قتال إمام زمانه، وإعلان لعنه على المنابر، وقتل الصحابة . بالاجتهاد.

المناقشة الثانية: إنَّ ما استدلَّ به من حديث: «إنك لذو قرنها»، الذي يقتضي بظاهره بدء الخلافة بعليٰ، لا ينطبق على خلافته التي تأخرت أكثر من خمس وعشرين سنة، ولم تكن في بداية أمر الأمة، بل كانت خلافة غيره أولاً.

المناقشة الثالثة: المنع من دخول مثل: معاوية في خلافة النبي عليهما السلام؛ لما تقدم من القبح فيه، ولما سيأتي في أن الأميين كانوا ملوكاً، وليسوا خلفاء، بتصرير أعلام القوم.

المناقشة الرابعة: إنَّ أغرب ما في هذه المحاولة جعل أولاً إمرة معاوية داخلة في الخلافة الثلاثينية، وما بقي منها . وهو الأكثر . خارجاً منها، ومع ذلك عدَّ من الخلفاء، فكيف يعقل تشقيق إمرة شخص واحد شقين: شقٌّ يمثُّل الخلافة الشرعية والإسلامية عن الرسول عليهما السلام؛ وشقٌّ منها لا يمثُّل ذلك؟! هذا أولاً.

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 قوية على عدم دخوله فيها واستحقاقه لها؟! إذ لو كان مستحقاً ملأَ الرسول ﷺ الخلافة أكثر من ثلاثين سنة؛ كي تشمله، ولا يحرم من هذا الشرف والاستحقاق! وإنما لحقه بذلك، وحاشاه عن الظلم.

المناقشة الخامسة: إنّ 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 عليؑ، لا بالاسم، ولا بالصفة، فتكون المحاولة مجملة وكلية بهذا الاعتبار.

المحاولة الحادية عشر، ابن هبيرة—

وهي ما نقله ابن تيمية عن ابن هبيرة أن المراد بالحديث أن قوانين المملكة تقوم باثنى عشر، مثل: الوزير والقاضي ونحو ذلك. وعلق عليه ابن تيمية بأنه ليس بشيء^(٦٤).
أقول: إن هذا التفسير هو أسفخ ما قيل في تفسير الحديث. ولا أدري في أي قاموس أو معجم لغوي وجد ابن هبيرة تفسير الخليفة بالقاضي والوزير والشريطي ونحوهم؟ وكيف يطبق العدد اثنا عشر على هؤلاء؟ فهل هؤلاء هم خلفاء الرسول؟ فتبأ لكم وتعساً. وقد قيل: إذا لم تستح فافعل ما شئت، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

المحاولة الثانية عشر، للشبراوي (١١٧١ـ)^(٦٥)—

ذكر الشيخ عبد الله الشبراوي أن أول الأئمة الاثني عشر هو الحسين بن عليؑ، والثاني: زيد بن الحسن بن عليؑ، والثالث: الحسن بن الحسن بن عليؑ، والرابع: علي بن الحسين زين العابدينؑ، ثم باقي الأئمة من أئمة الشيعة، لكن المراد بالمهدي الثاني عشر منهم هو غير محمد بن الحسن العسكري^(٦٥).

والجواب:

أولاً: إن كان مبني هذه المحاولة هو مبني الزيدية في اختيار الإمام. وهو فيamate بالسيف . فلا تستقيم إمامية بعض المذكورين فيها ممن لم يقم بالسيف؛ وإن كان

مبناها رأي أهل البيت عليهم السلام فهم معروفون، ولا معنى لدخول غيرهم فيهم.

ثانياً: إن مبني هذه المحاولة غامضٌ، فهل أنها تبني على أن هذه الروايات صادرةٌ على نحو الإنشاء، فلا بدّ حينئذ من النصّ عليهم، أو أنها صادرة على نحو الإخبار، وحينئذ فالواقع الخارجي لا يصدق ذلك، حيث لم يحكم الأفراد المذكورون فيها.

المحاولة الثالثة عشر، بعض علماء الحجاز المعاصرين —

نقل الشيخ مكارم الشيرازي عن بعض علماء الحجاز ممنْ 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 تجتبها التمثُّل في تطبيق النصوص على حكام الدولتين الأموية والعباسية، الذين لا تطبق عليهم، لا من حيث العدد، ولا من حيث المواصفات المذكورة لهؤلاء الخلفاء، الذين بهم يكون اعزاز الدين وظهوره، إلا أنها لا تخلو من غرابة وضعف؛ وذلك لبعض ما تقدّم من المناقشات السابقة، التي نقتصر على ذكر بعضها، وهي:

المناقشة الأولى: إنها على خلاف النصوص الظاهرة في التوالي وعدم خلو زمان منهم، وأنّ عزة الإسلام منوطه بهم، كما سبق بيانه.

المناقشة الثانية: إنها في شطرها الثاني - الذي تحدّث عن الخلفاء الذين سيظهرون فيما بعد - تشبه المحاولات الكلية السابقة، التي لم تحدد شخصية هؤلاء الخلفاء كي تعرفهم الأمة، وعليه فما فائدت الإخبار عنهم إذا لم تعرفهم الأمة؛ لتبّعهم إنْ كانوا صالحين، أو تحذرهم إنْ كانوا فاسدين؟

المحاولة الرابعة عشر، بعض المتنورين المحدثين —

وهي ما نقله الشيخ الصافى عن بعض المتأولين، حيث قال: (ما ذكره بعض معاصرينا ممنْ يسلك بعض المسالك المستحدثة برعاية المستعمرين، فزاد في الطنبور

نفمةً أخرى، فحمل الأحاديث بزعمه على حكام المسلمين، وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى عليهما السلام، ومعاوية، ثم عبد الملك، وذكر أسماءبني أمية إلى مروان، وقال: ثم انتقلت الإمامة إلى بنى العباس، ومنهم المنصور، ثم ابنه المهيـ، ثم هارون الرشيد إلى منْ بعدهم، وعد عmad الدين الزنكي ونور الدين وصلاح الدين، ثم قال: ولا ينبغي أن نبخس هؤلاء حقهم.

أقول: على هذا فالموصوفون بالخلفاء في هذه الأحاديث هؤلاء الذين أكثرهم من الملوك والحاكمين على المسلمين بالقهر والغلبة والتسلط، وعدتهم تزيد على الاثنين عشر بكثيرٍ. فإذا كان الحديث يجوز أن ينطبق على كل واحدٍ من هؤلاء على السواء فلماذا نبخس الباقين حقهم، ونقتصر على الاثنين عشر منهم؟! وما فائدة الكلام الصادر عن مثل نبينا الأعظم ﷺ!

ولا بدًّ لهذا القائل أن لا يبخس سائر الملوك من الأندلسين والعثمانيين، وحتى الحكام في عصمنا، الذين تعرفهم شعوبهم بالخيانة للإسلام! فوالله ما أدرى ما أقول مثل هذا الكاتب، الذي يعد نفسه من أهل الثقافة العصرية، من الذين يقولون في ستة الرسول ﷺ .^(٦٧)

نظرة تقويمية عامة للمحاولات السابقة —

ما تقدم كان عبارة عن قراءة تقويمية مفصلة في المحاولات أو القراءات المقدمة من قبل مدرسة الخلافة في تفسير أحاديث الاثنين عشر.

وقد لاحظنا أن شيئاً منها لم يتم في المقام. إلا أنه استتماماً للبحث نقدم تقويمياً آخر غير ما تقدم، نذكر فيه الملاحظات المشتركة والكلية، التي يمكن تسجيلها على المحاولات المقدمة، جميعها أو بعضها.

الملاحظة الأولى: تجرد هذه المحاولات عن الدليل القطعي الدال على، 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 التبرعي منه إلى الجواب العلمي أو الاستدلالي؛ إذ غاية الاستدلال فيها إما 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 جمیعاً مبنیة على دعوى مسبقة، ألا وهي دعوى أن هذه الأحاديث هي في مقام الإخبار، لا الإنشاء. وهذا أول الكلام. وعليه فلا بد 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»^(١٩)، الظاهر في الحكم بالفعل بعد النبي ﷺ، ولم يحكم بالفعل غير هؤلاء الذين حكموا بعده.

والجواب: إن مثل هذه التعابير أعمّ من الإخبار والإنشاء، فهي تتسم مع كلا الأمرين معاً، ولا معين لأحدهما إلا القرائن. فلفظ الأمير وال الخليفة يمكن أن يكون للحاكم بالفعل، ويمكن أن يكون للحاكم بالشأن. وكذلك التعبير بالملك في الفقرة المنقوله. ويشهد لذلك قوله ﷺ في حديث آخر: «إن هذا الأمر يملكه بعدي اثنا عشر إماماً، تسعه من صلب الحسين...»^(٢٠)، فإن المقصود بالأمر فيه هو أمر الدين الذي كان بيد الرسول ﷺ، لا الحكم، كما هو واضح.

ولو سلمنا ظهور مثل هذه الألفاظ في الإخبار، وفي الحكومة الفعلية، لا الشائنية، فإنه لا بد من مخالفة مثل هذا الظهور؛ وذلك لعدم انطباق الموصفات المأخوذة في هؤلاء الحكام، من العدد، ودوم حكمهم القرشي إلى قيام الساعة وحصول الهرج والمرج، واعتزال الإسلام بحكمهم، وغير ذلك مما تقدمت صفتة وشرطيتها.

الملاحظة الثالثة: إن أهل السنة لا يطلقون لفظ الخليفة ولا يستعملونه إلا في الخلفاء الأربع، دون غيرهم من الحكام الأمويين والعباسيين^(٢١)، ولهذا لم يجرِ

الاصطلاح بإطلاق لفظ الخليفة الخامس أو السادس وهكذا على من جاء بعد الأربعة الأوائل.

قال ابن حبان: (إن من بعد الثلاثين عاماً . وهي خلافة الأربعـة . يُقال لهم: خلفاء على الاضطرار، وإن كانوا ملوكاً على الحقيقة)^(٧٣).

قال العظيم آبادي، شارح سنن أبي داود: (أمراء بنـي أمـية وإنـصارـوا خـلفـاء مـتـغـلـبـينـ، لـكـنـ لـيـسـواـ أـهـلـاـ لـهـ، وإنـماـ هـمـ الـأـمـرـاءـ الـظـالـمـونـ، لـاـ الـخـلـفـاءـ الـعـادـلـونـ)^(٧٤).

وقال المناوي بعد حديث سفينـةـ: «الخلافـةـ فيـ أـمـتـيـ ثـلـاثـونـ سـنـةـ، ثـمـ مـلـكـ بـعـدـ ذـلـكـ»^(٧٥) : (أـيـ بـعـدـ اـنـقـضـاءـ زـمـانـ خـلـافـةـ النـبـوـةـ يـكـوـنـ مـلـكـاـ: لأنـ اـسـمـ الـخـلـافـةـ إـنـماـ هوـ مـنـ صـدـقـ عـلـيـهـ هـذـاـ اـسـمـ بـعـلـمـهـ لـلـسـنـةـ، وـالـمـخـالـفـونـ مـلـوكـ، لـاـ خـلـفـاءـ، وـإـنـماـ تـسـمـوـ بـالـخـلـفـاءـ لـخـلـفـهـمـ الـمـاضـيـ)^(٧٦).

وقد تقدم نقل موقف (سفينة) وردة فعله تجاه زعم بنـي أمـيةـ أنـ الـخـلـافـةـ فـيـهـمـ، حيث قال سفينـةـ: (كـذـبـواـ بـنـوـ الزـرـقاـ، بـلـ هـمـ مـلـوكـ، وـشـرـ مـلـوكـ)^(٧٧).

وقد وافق القاضي عياض والبيهقي على أنـ ماـ دـلـ مـنـ الـأـخـبـارـ المـتـقـدـمـةـ عـلـىـ كـوـنـ الـخـلـافـةـ ثـلـاثـينـ سـنـةـ الـمـرـادـ بـهـ هوـ خـلـافـةـ النـبـوـةـ، وـقـدـ جـاءـ ذـلـكـ مـفـسـرـاـ بـعـضـ الـرـوـاـيـاتـ، مـثـلـ: مـاـ رـوـيـ: «خـلـافـةـ النـبـوـةـ بـعـدـ ثـلـاثـونـ سـنـةـ، ثـمـ تـكـوـنـ مـلـكـاـ»^(٧٨).

وعـلـىـ هـذـاـ فـإـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ إـطـلـاقـ لـفـظـ الـخـلـيفـةـ عـلـىـ الـمـلـوكـ الـأـمـوـيـنـ وـالـعـبـاسـيـنـ؛ لـسـيـرـتـهـمـ الـفـاسـدـ وـظـلـمـهـمـ الـفـاحـشـ. وـأـمـاـ مـاـ ذـكـرـهـ الـمـنـاوـيـ مـنـ إـطـلـاقـ الـخـلـفـاءـ عـلـيـهـمـ لـخـلـفـهـمـ الـمـاضـيـ فـغـيرـ تـامـ. إـنـ أـرـادـ بـهـ التـسـمـيـةـ الـوـارـدـةـ بـيـنـ أـحـادـيـثـ الـاثـنـيـ عـشـرــ؛ وـذـلـكـ لـلـزـومـ استـعـمـالـ الـلـفـظـ بـيـنـ مـعـنـيـنـ يـقـيـدـ بـيـنـ آـنـ وـاحـدـ، وـهـوـ باـطـلـ.

الملاحظة الرابعة: لقد عـرـفـواـ الـخـلـافـةـ بـأـنـهاـ (خـلـافـةـ الرـسـولـ فـيـ إـقـامـةـ الدـينـ، بـحـيثـ يـجـبـ اـتـبـاعـهـ عـلـىـ كـافـةـ الـأـمـمـ)^(٧٩)، أوـ (نيـابةـ عنـ صـاحـبـ الشـرـيعـةـ فـيـ حـفـظـ الدـينـ وـسـيـاسـةـ الدـنـيـاـ)^(٨٠). وقد اـشـتـرـطـواـ فـيـ الـخـلـافـةـ الـاجـتـهـادـ فـيـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ أـوـلـاـ، وـالـعـدـالـةـ ثـانـيـاـ، وـكـلاـهـماـ مـنـتـفـيـ فـيـ الـأـمـوـيـنـ، وـكـذـلـكـ فـيـ الـعـبـاسـيـنـ؛ لـاجـتـهـادـهـمـ فـيـ الـفـسـقـ وـالـفـجـورـ وـالـظـلـمـ، دونـ الـاجـتـهـادـ فـيـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ. وـعـلـيـهـ فـاعـتـارـهـمـ خـلـفـاءـ خـرـقـ لـمـاـ التـزـمـوـهـ مـنـ شـرـوطـ الـخـلـافـةـ.

الملاحظة الخامسة: إنّ هذه التفسيرات، وكذلك حديث الاثني عشر المرويّ عن طريق الجمهور، مبتلاةً جمِيعاً 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.

وإليك الروايات المعارضة المرويّة في مصادر مدرسة الخلافة:

١. ما رواه أبو داود من حديث سفيينة، الذي صحّحه ابن حبّان^(٨٠): «الخلافة في أمتي ثلاثة سنّة، ثم ملأ بعده ذلك»^(٨١).
٢. وأيضاً ما رواه أبو داود: «تدور رحى لخمس وثلاثين سنّة أو ستّ وثلاثين أو سبع وثلاثين، فإن يهلكوا فسبيل من هلك، وإن لم يقم لهم دينهم يقُّم لهم سبعين عاماً»^(٨٢).
٣. ما رواه مسلم، عن أبي هريرة، عنه قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلكنبي خلفهنبي، وإنه لا يجيء بعدي، وستكون خفاء فتكثرا، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوه حقهم، فإن الله سائلهم عمّا استرعاهم»^(٨٣). ووجه التعارض هو أن هذا الحديث وصف الخلفاء بالكثرة، وظاهر حديث الاثني عشر الحصر بعد معين، فكيف التوفيق بينهما؟
٤. ما رواه البخاري من قول النبي ﷺ للأنصار: «سترون بعدي أثرة، فاصبروا حتى تلقوني»^(٨٤). فإذا كان منْ ولِي الأمر بعد الرسول ﷺ بخلافة شرعية فلماذا التعبير بالأثرة؟ ولماذا المواساة لهم، وأمرهم بالصبر حتى يلقوه؟!
٥. ما رواه البخاري عنه قال: «هلاك أمتي على يدي أغبلمة سفهاء»^(٨٥). فالحديث يحدّر من خلافة هؤلاء الأغبلمة، وهم بنو أممية وبنو مروان^(٨٦).
٦. ما رواه مسلم من قول النبي ﷺ: «ستكونن أمراء، فتعرفون وتتقرون، فمن عرف بريء، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع»^(٨٧).
٧. ما رواه مسلم من قول النبي ﷺ: «يكون بعدي أمّة لا يهتدون بهداي، ولا يستتون بستّي، وسيقوم فيهم رجال قلوب الشياطين في جثمان إنس، قال قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير، وإن

ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسماع وأطع^(٨٨).

٨ ما رواه مسلم من حديث حذيفة بن اليمان قال: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكانت أسأله عن الشرّ؛ مخافة أن يدركني، فقلتُ: يا رسول الله: إنا كنّا في جاهليّة وشرّ، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شرّ؟ قال: نعم، قلتُ: فهل بعد ذلك الشرّ من خير؟ قال: نعم، وفيه دَخْنٌ^(٨٩)، قلتُ: وما دَخْنَه؟ قال: قوم يستثنون بغير سنتي، ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتتكرر...»^(٩٠). ووجه تقريب المعارضة فيه وفي سابقيهما من حديث الأغيلمة.

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 المتقدّمة على كون الخلافة ثلاثة سنّة المراد به هو خلافة النبوة، وقد جاء ذلك مفسراً في بعض الروايات، مثل: ما رُوي: «خلافة النبوة بعدى ثلاثة سنّة، ثم تكون ملكاً»، ولم يشترط هذا الشرط في حديث الاثني عشر، فيتمّ الجمع^(٩١).

والجواب: إنه قد تقدّم مراراً - حسب روايات الاثني عشر - ضرورة تواصل خلافة الاثني عشر إلى قيام الساعة، وليس إلى ثلاثة سنّة. وهذا مؤشر قويٌّ. إن لم يكن دليلاً قطعياً على أن هذه الأخبار - بقرينة حديث الخلافة ثلاثة سنّة - هي في مقام النصب والإنشاء، لا الإخبار، وإنما لو كانت في مقام الإخبار فلا معنى للتقييد بالثلاثة.

الملاحظة السادسة: لقد دلت هذه الروايات الواردة في الاثني عشر على استمرار الخلافة القرشية حتى قيام الساعة. وهذا ما نصّت عليه أيضاً بعض الروايات التي روتها الشیخان 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 الحكام بعد العباسيين إلى اليوم ليست بيد القرشيين، كما هو معلوم، مما يدل على خطأ التفسيرات التي تبنتها هذه المحاولات. وهو مؤشر قوي وقرينة دامغة على عدم واقعيتها.

الملاحظة السابعة: ماذا نصنع بالروايات الواردة في ذمّبني أمية والتحذير من فتنة حكمهم؟ فكيف نوفق 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 الداممة لبني أمية:

١. قال ﷺ: «هلاك أمتي على يدي أخبلمة سفهاء»^(٩٥).

٢. وروى أبو سعيد الخدري أنه ﷺ قال: «إنّ أهل بيتي سيلقون من بعدي من أمّتي قتلاً وتشريداً، وإنّ أشدّ قومنا لنا بغضّاً 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 حسنٍ. كما قال - عن رسول الله ﷺ: «شرّ العرب بنو أمية وبنو حنيفة وبنو مخزوم»^(٩٨).

الملاحظة الثامنة: إنه لو صرفاً النظر عن روايات الذمّ لبني أمية فما هو المقياس في اختيار هذه الأسماء، دون غيرها من حكام الدولتين الأموية والعباسية، على كثرتهم؟ فكيف تمّ اختيارهم؟ وعلى أي 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 النبي ﷺ قال: «إن هلكة أمتي على يد غلامة من قريش»^(٩٩). قال القسطلاني في شرح الحديث، عن أبي هريرة، رفعه: «أعوذ بالله من إمارة الصبيان، قالوا: وما إمارة الصبيان؟ قال لآي النبي: إن أطعتموه هلكتم، أي في دينكم؛ وإن

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 الأغilmة كان في سنة ستين، وهو كذلك؛ فإن يزيد بن معاوية استخلف فيها، وبقي إلى سنة أربع وستين، فمات، ثم ولد معاوية، ومات بعد أشهر^(١)).

الثاني: الواقع الموضوعي المتحقق في الخارج بعد وفاة الرسول ﷺ، فإنه الأساس الصالح لتفسير هذه النصوص؛ وذلك لأنّ الرسول ﷺ قد أخبر عن تحقق هذا الواقع وقد تحقق في الخارج. فالحديث منصرفٌ إليه، وهو أكبر دليلٍ على صحة هذا التفسير، فلذا يتكون للفظ الخلفاء ظهورٌ في ذلك.

أقول: الظاهر من جميع هذه المحاولات التعويل على الأساس الثاني، دون الأول، بل بعضها صرّح بذلك، كما في المحاولة الأولى. ويؤيد هذا ما ذهب إليه ابن كثير، حيث استدلّ على انصراف حديث الاثني عشر عن أهل البيت عليهم السلام بعدم تسلّمهم الحكم، حيث كانوا من الرعية، حسب تعبيره، عدا أمير المؤمنين والإمام الحسن عليهما السلام، حيث تسلّما الحكم، مما يعني صرف لفظ الخلافة الوارد في الحديث إلى الخلافة الفعلية المتحققة في الخارج^(٢).

وقال البيهقي: (معقول لكل من خطب بما رويانا عن النبي ﷺ في اثنى عشر خليفة، وفي بعض الروايات: اثنى عشر أميراً، أنه أراد خلفاء أو أمراء تكون لهم ولادة وعدة وقوّة وسلطنة، والناس يطعونهم، ويجري حكمهم عليهم، فأما أناس لم تقم لهم راية، ولم تجُز لهم على الناس ولادة، وإن كانوا يستحقون الإمارة بما كان لهم من حق القرابة والكافية، فلا يتناولهم الخبر؛ إذ لا يجوز أن يكون الخبر بخلاف الخبر)^(٣).

ولكن يتجوّه على الأساس الثاني هذا عدّة مناقشات:

المناقشة الأولى: إن القبول بهذا الأساس يستلزم التسليم بقضيتين:

القضية الأولى: التسليم بأن الخلافة والإمامية هي بالانتخاب، لا بالنص.

ووجه الاستلزم هو أنه لو قلنا بمبدأ النصّ لما كان وجه لإلخار عن غير من

تناوله النص أو يُنْصَب للخلافة. فإذا استبعدنا فرضيّة النص كان للإخبار وجهٌ معقول. وسيأتي المناقشة في هذه القضية، وأن الصحيح هو ثبوت الإمامة بالنص.

القضية الثانية: التسليم بكون النصوص في مقام الإخبار، لا في مقام الإنشاء. فما لم يتم الفراغ من ذلك لا يمكن التسليم بهذا الأساس، وهذا ما لم يتم إثباته، بل تم افتراضه في جميع المحاولات السابقة.

المناقشة الثانية: إننا نمنع أساساً من انطباق لفظ الخلافة. في قوله: أثنا عشر خليفة. على جميع المذكورين؛ لأنّ أهل السنة لا يطلقون لفظ الخليفة على غير الأربعة الأوائل.

المناقشة الثالثة: إن مفهوم الإمامة والخلافة عام يشمل الإمامة في الدين والدنيا معاً، وعليه فلا يصح تفسير الخلافة في هذه الأحاديث بالإمامنة السياسية فقط؛ كي يطبق على الحكام الفعليين آنذاك.

إن قلت: ينتقض هذا بأهل البيت عليهم السلام، فإنهم وإن كانوا أئمة في الدين، ولكنهم لم يملكو، 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 إمامنة أهل البيت عليهم السلام على نحو الشائنية، لا الفعلية. فإذا توفرت الظروف تحققت إمامتهم بالفعل، ومعلوم أنه مع وجود المانع لا يمكن تحقق إمامتهم السياسية، وإن تحققت إمامتهم الدينية بالفعل.

المناقشة الرابعة: إن ما ذكره النبي صلوات الله عليه وآله وسالم من أمر هؤلاء الاثنين عشر هل هو إضافة إلى الإخبار. على وجه المدح لهم، من باب أنهم خلفاؤه المرضيّين لديه، وإن لم يكن بنحو التنصيب، أم هو على سبيل الإخبار المُحْض؟

فإن كان على سبيل المدح لهم والرضا عنهم كان ممنوعاً؛ من جهة دخول غير المرضيّين فيهم، كيزيد وأضرابه. وإن كان مقصوراً على خصوص المرضيّين والعدول كان ترجيحاً بلا مرجح، كما سبق.

وإن كان على سبيل الإخبار المُحْض فلا خصوصية لهؤلاء حتى يخبر عن

خصوص حکمهم، دون أمثالهم، فما الفرق بين حکمهم و حکم غيرهم حتى يخصهم بالإخبار؟!

وبعبارة أخرى: إن كان إخباره يكشف عن رضاه فقد ترضى عن بعض المجرمين، كيزيدي؛ وإن لم يكن عن رضاه فما الفائدة من هذا الإخبار؟ هل المقصود أن تحذرهم الأمة أم تتبعهم؟
إن قلت: إن في حکم هؤلاء كان عزة الإسلام واجتماع الأمة، كما نطقت به الأخبار.

قلت: قد كان في حکم غيرهم عزة الإسلام أيضاً، بناءً على مبانيهم. هذا إذا لم نقل بأن حکم غيرهم أكثر عزة، إذا ما قسناه بحکم أمثال: معاوية ويزيد.
المناقشة الخامسة: ما ذكره بعض علماء الحنفية، حيث قال: إنه (لا يمكن أن يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من أصحابه؛ لقلتهم عن اثنى عشر، ولا يمكن أن يحمل على الملوك الأمويين؛ لزيادتهم على الاثني عشر، ولظلمهم الفاحش، إلا عمر بن عبد العزيز، ولكونهم غيربني هاشم... ولا يمكن أن يحمل على الملوك العباسيين؛ لزيادتهم على العدد المذكور، ولقلة رعايتهم الآية: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» (الشورى: ٢٣) ^(١٠٣).

الملاحظة التاسعة: إن جميع هذه المحاولات . باستثناء محاولة السيوطي وابن كثير في تفسيره، وكذلك أبو داود في سنته، الذي أثبت الحديث في مفتاح (كتاب المهدي)، والظاهر أنه رأي غيره من مخرجي هذه الأحاديث، كما صرح به ابن كثير ^(١٠٤). قد حللت من ذكر الإمام المهدي عليه السلام، مع أنه مصريح بكونه من الخلفاء، وقد ورد تسميته بال الخليفة أو خليفة الله المهدي على لسان النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، فقد روى ابن ماجة، بسنده صحيح، عن ثوبان، عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، في حديث بشأن المهدي عليه السلام، قال: «إذا رأيتموه فباعوه، ولو حبوا على الثلث؛ فإنه خليفة الله» ^(١٠٥).

الملاحظة العاشرة: ماذا قصد النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه بإخباره هذا؟ هل أراد اجتماع الأمة على هؤلاء الخلفاء، كما ورد: «كلهم تجمع عليهم الأمة» ^(١٠٦)؟ فإن كان هذا مراده ولم يعين أسمائهم كان نقضاً للغرض، وتأخيراً للبيان عن مورد الحاجة؛ وإن لم يُرد ذلك

فهو لغوًّاً أولاًً، ومداعاة للتداخّل والتتازع في معرفتهم بين الأمة . كما هو حاصل اليوم . ثانياً.

الملاحظة الحادية عشر: إن حجم النصوص الواردة في كل قضية يدل دلالة واضحة على أهمية تلك القضية . وعليه فهل يعقل أن كل هذا الكم الهائل من الروايات الواردة لدى الفريقين وصحابهم . بما يقرب من الثلاثمائة رواية . هو لمحض الإخبار عن وجود هؤلاء الاثنين عشر، من دون تعين أسمائهم وتصنيفهم؟!

الملاحظة الثانية عشر: إنه لم يُؤثِّر عن أحد من الصحابة والتابعين، وكذا الخلفاء الأربعه ومن تلاميذه من الأمراء في الدولتين الأموية والعباسية، دعوى مثل هذه التفاسير والوجوه المذكورة إطلاقاً، رغم مساس الحاجة منهم إليها؛ لدعم حكمهم وإضفاء المشروعية عليه.

إن قلتَ: قد تقدَّم في حديث سفينة محاولة الأمويين تفسير الخلافة الواردة في حديث النبي ﷺ: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملكُ بعد ذلك»^(١٠٧) بما يناسب حكمهم.

قلتُ: إن الأمويين إما تمسَّكوا بحديث سفينة المذكور، وهو غير حديث الخلفاء الاثنين عشر محل البحث، حيث لم يرد تمسُّك أحدٍ منهم به.

إن قلتَ: إن أئمة أهل البيت ع لم يُؤثِّر عنهم أيضاً تفسير أحاديث الاثنين عشر بهم.

قلتُ: سيأتي الجواب على ذلك عند استعراض رأي الإمامية في تفسير هذه الأحاديث، وذكر الأحاديث الواردة عن أهل البيت ع في ذلك.

الملاحظة الثالثة عشر: إنه قد ورد في صحيح البخاري عنه ﷺ قال: «إن الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كَبَّه 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: كلهم من قريش». وقد أجمعوا الوجوه المذكورة أو كادت على إدخال معاوية وولده يزيد في الاثنين عشر. ولا شك في عداوة علي وحسين ع عليهما السلام ومن كان في معسكرهما من صحابة الرسول ﷺ . كعمار وغيره من

البدريين - معاوية وابنه، حتى بلغت العداوة بينهما الحرب، فهل يتلزم أحدٌ من الأمة بانطباق الحديث الأول عليهم وعلى الصحابة معهما، وأن الله تعالى يكبهما إلا والصحابة في النار على وجوههم . والعياذ بالله؛ لأنهم عادوا معاوية وابنه يزيد؟ ونفس البيان يتوجّه على بعض الوجوه التي ذكرت ابن الزبير وموان في الثانية عشر. فهذا أكبر برهان وأسطع بيان على وهن هذه الوجهة، وتلقيقها تلقيقاً لا يستند إلى أي أساسٍ علمي.

الملاحظة الرابعة عشر: إن المحاولات التي ورد فيها أسماءبني مروان قد لعنهم مروان نفسه، كما ورد ذلك في حديث البخاري، عن عمر بن يحيى بن سعيد، عن جده قال: (كنتُ جالساً مع أبي هريرة في مسجد النبي ﷺ، ومعنا مروان، قال أبو هريرة: سمعتُ الصادق المصدوق يقول: «حلكة 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 جدي إلى بني مروان حين ملكوا بالشام، فإذا رأهم غلماناً أحداً قال لنا: عسى هؤلاء أن يكونوا منهم، قلنا: أنت أعلم)^(١٠٩). وعلق ابن حجر في شرحه للحديث قائلاً: (يتعجب من لعن مروان الغلمة المذكورين، مع أن الظاهر أنه من ولده، فكان الله تعالى أجرى ذلك على لسانه ليكون أشد في الحجة عليهم؛ لعلهم يتعظون. وقد وردت أحاديث في لعن الحكم والد مروان وما ولد، أخرجها الطبراني وغيره، غالباً فيه مقال، وبعضها جيد. ولعل المراد تخصيص الغلمة المذكورين بذلك)^(١١٠). وأولاد مروان من نسل عبد الملك هم: الوليد وسلامان ويزيد وهشام.

الملاحظة الخامسة عشر: إنه قد ورد في بعض روایات الجمهور ما يدل على وقوع ضجة أو إرباك وتشویش بعد أن بين النبي ﷺ حديث الثانية عشر، فقد ورد في بعضها: «ثم تكلم بكلمة لم أفهمها، وضج الناس»^(١١١)، وفي بعضها: «ثم لفط الناس، فتكلموا، فلم أفهم قوله بعد (كلهم)، فقلت لأبي: يا أبا태، ما بعد قوله كلهم؟ قال: كلهم من قريش»^(١١٢)، وفي بعضها: « يجعل الناس يقومون ويقعدون»^(١١٣)، وفي بعضها: « فصرخ الناس، فلم أسمع ما قال»^(١١٤)، وفي بعضها: « فكبّر الناس وضجّوا»^(١١٥). فهنا يثار سؤال حول السبب في هذا (الصرخ) أو (الضجيج) أو (اللطف) أو (التكبير)؟ وهذه

ظاهره يندر وجودها في مجمل حديث الرسول ﷺ، فهل أنه ﷺ قال ما لا يطيقون حتى صاروا يقومون ويقعدون ويصرخون ويضجون؟ ويؤيد هذا الاحتمال ما رواه القنديزي الحنفي من حديث جابر بن سمرة قال: كنْتُ مع أبي عند رسول الله ﷺ فسمعه يقول: «بعدي اثنا عشر خليفة»، ثم أخفي صوته، فقلتُ لأبي: ما الذي أخفى صوته؟ قال: قال: «كَلَّمُهُمْ مِنْ بْنِ هَاشِمٍ»^(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 النبوّي، 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 المكره والمشقة والجزع»^(١١٧).

وقال النووي، نقلًا عن جابر بن سمرة: «فقال كلمة صمتها الناس، أي صمّوني عنها، فلم أسمعها؛ لكثرة الكلام. ووقع في بعض النسخ: (صمتها الناس)، أي سكتوني 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 أنّه 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 تعينهم، حتى تتبعهم الأمة؟ فما فائدة ذكر العدد دون ذكر المعدود، ولا سيما مع كونه مثاراً للاختلاف، بدأ أن يكون مثاراً للاجتماع؟ أليس هذا نقضاً لغرض الذي دعا به لفكرة الاثني عشر؟ وإذا لم يذكرهم النبي ﷺ فلماذا لم يسأله الصحابة عن مثل هذا الأمر الهام، ولا سيما أنّهم سألوا عن

الأقل أهمية من ذلك، حيث سألوا عمّا يحدث بعد هؤلاء الاثني عشر من وقوع المرج والمرج؟ أم أنه عَلَيْهِ الْكَفَافُ بين ذلك . كما تقتضيه طبيعة الحال، ووردت به روايات أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ . ولكن دعَت الدواعي للإخفاء، أو سُئل الصحابة ودعَت الدواعي إلى إخفاء سؤالهم عن الأجيال اللاحقة.

الملاحظة السابعة عشر: إن ما تقدّم من المحاولات قد فسر الخلافة والإمامية بالإمامية السياسية، لذا كان التركيز في تلك المحاولات على الجانب السياسي في شخصية هؤلاء الخلفاء، في حين أن مفهوم الخلافة والإمامية . 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 (ال الخليفة) فقط، بل ورود فيها لفظ (الإمام) و(القييم) أيضاً.

الملاحظة الثامنة عشر: إنه بناءً على حمل الروايات على الإخبار . كما فعل الجمهور . يلزم منه كذب مثل هذا الإخبار منه عَلَيْهِ الْكَفَافُ؛ وذلك لتأخر الخبر عنه في الواقع، لعدم انطباق شيء من الخصوصيات الواردة للخلفاء الاثني عشر على المذكورين في الواقع؛ فإن الخصوصيات الواردة تعتبر قرينةً متصلة تحول دون انطباق الحديث على هؤلاء المذكورين. وهذه الخصوصيات سنذكرها قريباً، عند البحث عن موقف مدرسة أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ في دلالة الحديث عند الإمامية. ولكن من أوضح تلك الخصوصيات هو خصوصية العدد، حيث لا تطبق على الخلفاء الأربع، ولا على الأمويين، ولا على العباسيين، وكذلك خصوصية صلاحهم واعتزال الدين بهم، وخصوصية اجتماع الأمة عليهم كلهم، كما ورد في حديث أبي خالد الأحمسى، حيث كانت خلافة هؤلاء الخلفاء بالغلبة والقهر، ولم تكن بارادة الناس واجتماعهم عليهم باختيارهم، وهذا ما لا ينطبق على المذكورين بحال البتة ^(١١٩).

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 الأمارة.
- (٨) سنن أبي داود ٢: ٣٠٩ ، كتاب المهدى، ح ٤٢٧٩ .
- (٩) انظر: فتح الباري ١٣: ١٨١ .
- (١٠) هو الإمام المقرئ الحافظ، أبو الحسين، أحمد بن جعفر بن المحدث محمد بن عبد الله المنادي البغدادي، صاحب التواليف. سير أعلام النبلاء ١٥: ٣٦١ .
- (١١) فتح الباري ١٣: ١٨٤ .
- (١٢) صحيح مسلم ٦: ٣ ، كتاب الأمارة.
- (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 . والتوربشتى هو فضل الله بن أبي سعيد بن الحسن التوربىشى، فقيه محدث من أهل شيراز، له كتاب (المعتمد في المعتقد) في شرح مصايح البغوى، وهو شرح حسن السبكى، 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 الأجرى لأبي داود ١: ١٨٩ .
- (٢٥) كنز العمال ١٢: ٢٢ ، رقم ٣٣٨٥٩ .
- (٢٦) سنن أبي داود ١١: ٢٤٥ .
- (٢٧) صحيح مسلم ٦: ٣ .
- (٢٨) منتخب الأثر ١: ٢٨٨ ، بتصرُّفٍ 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) الغدير ٥: ٥٤١.
- (٣٥) الغدير 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 أرداً الوجوه في تفسير الحديث وأهونها، وإن قال ابن حجر: إنه أرجحها)، ثم ذكر كلاماً مفيدةً في نقاده، فليراجع.
- (٤٢) صحيح مسلم، ج ١٨، كتاب الإمارة، باب ٦٣، ح ٤٥٧٣.
- (٤٣) دلائل النبوة ٦: ٥٢٠؛ فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢، ١٨٠: ٢٤٩.
- (٤٤) البداية والنهاية ٦: ١٨٢، ١٨٠: ١٢، فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢.
- (٤٥) فتح الباري ١٣: ١٨٢، ١٨٠: ١٨٢.
- (٤٦) البداية والنهاية ٦: ٢٤٩؛ فتح الباري ١٣: ١٨٢، ١٨٠: ١٨٢.
- (٤٧) البداية والنهاية ٦: ٢٦٩؛ فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢: ١٨٢.
- (٤٨) فتح الباري ١٣: ٨: ١٨٢.
- (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: ٢٢٥.
- (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 ١٢: ١٨٠.
- (٦٩) مسند أحمد ٥: ٩٣.
- (٧٠) كفاية الأثر: ١٦٥، باب ٢٤، ح ٢.
- (٧١) الأربعين في إمامية الأئمة الطاهرين: ٣٦٢.
- (٧٢) صحيح ابن جبّان ١٥: ٣٧.
- (٧٣) عون المعبد 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 المعبد شرح سنن أبي داود ١٢: ٢٦٠.
- (٧٨) المصدر نفسه.
- (٧٩) مقدمة ابن خلدون: ١٩١.
- (٨٠) صحيح ابن جبّان 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 ١٢: ٨.
- (٨٧) صحيح مسلم ٦: ٢٢.
- (٨٨) صحيح مسلم ٦: ٢٠.
- (٨٩) أي فساد باطن، قوله: ما دَخَنْهُ أَيُّ وَمَا فَسَدَهُ؟ (كما في هامش صحيح مسلم ٦: ٢٠).
- (٩٠) صحيح مسلم ٦: ٢٠.
- (٩١) صحيح مسلم بشرح النووي ١٢: ٢٠١؛ وانظر: عون المعبد 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 الصحيحین: ٤: ٤٨٧.

(٩٧) المستدرک على الصحيحین: ٤: ٤٧٩.

(٩٨) تطهیر الجنان: ١٢٤، ١٤٤.

(٩٩) النکت الاعتقادیة: ٣.

(١٠٠) فتح الباری: ١٢: ٢٥.

(١٠١) البداية والنهایة: ٦: ٢٥٠.

(١٠٢) دلائل النبوة: ٦: ٥٢٢.

(١٠٣) انظر: یتابع المودة: ٤٤٦.

(١٠٤) البداية والنهایة: ١: ١٨.

(١٠٥) سنن ابن ماجة: ٢: ١٢٦٧.

(١٠٦) المعجم الكبير: ٢: ٢٢٨، ح ١٨٤٩.

(١٠٧) صحيح البخاری: ٤: ١٥٥.

(١٠٨) مقدمة ابن خلدون: ١٩١.

(١٠٩) صحيح البخاری: ٨: ٨٨.

(١١٠) فتح الباری: ١٣: ٨.

(١١١) مسند أحمد: ٥: ٩٣.

(١١٢) المعجم الكبير: ٢: ٢١٤، ح ١٧٩٥٠.

(١١٣) الملحم لابن المنادی: ١١٢.

(١١٤) کمال الدین: ١: ٢٧٢، ب ٢٤، ح ٢١.

(١١٥) سنن أبي داود، كتاب المهدی، ح ٤٢٧٢.

(١١٦) یتابع المودة: ٤٤٥، باب ٧٧.

(١١٧) عون العبود شرح سنن أبي داود: ١١: ٢٤٨.

(١١٨) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢: ٢٠٢.

(١١٩) قال المحقق الصافی في ذکر مثالب هؤلاء المسمین بالخلفاء: (ونحن نترك الكلام في نسب بنی أمیة وعدم صحة انتسابهم إلى قريش، مع أنّ هذه الأحادیث مصّرحة بكون الأئمّة الاثنی عشر من قريش، ولكن نقول: كيف يصحّ حمل هذه البشائر التي صدرت على سبيل المدح وإطلاق الخليفة على معاویة الذي حارب أمیر المؤمنین عليه السلام، الذي قال فيه سید النبیین عليه السلام: «حربك حربی»، وأعلن بسببه على المنابر، ودسّ السمّ إلى الحسن عليه السلام سید شباب أهل الجنة؟

وعلى مثل: یزید بن معاویة، قاتل الحسن عليه السلام، والفاقد المعلن بالمنكرات والکفر، والمتمثل بأشعار ابن الزبیر المعروفة: فرحاً بحمل رأس ابن بنت رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه إليه، وهو الذي أمر مسلم بن عقبة أن یبيح أهل المدينة ثلاثة، فقتل خلقاً من الصحابة، ونهبت بأمره المدينة، وافتضلت في هذه الواقعه ألف

عذراء، حتى قيل: إنّ الرجل من أهل المدينة بعد ذلك إذا زوج ابنته كان لا يضمن بكارتها، ويقول: لعلّها قد افتضت في واقعة الحرة، 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].

وحكى عن الواقدي أنّ عبد الله بن حنظلة الفسيلي قال: والله ما خرجنا على يزيد حتّى خفنا أن نرمي بالحجارة من السماء، إلهه رجلٌ ينكح أمّهات الأولاد والبنات والأخوات، ويشرب الخمر، ويَدَع الصلاة [تاريخ الخلفاء: ٢٠٩]، وهو الذي أمر بغزو 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: تتقدّل أمير المؤمنين، وأمر به فضرب عشرين سوطاً. [الصواعق المحرقة: ٢١٩؛ تاريخ الخلفاء: ٢٠٩].

وذكر في الصواعق أنّه قيل لسعد بن حسان: إنّ بني أمية 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 مساوى عبد الملك إلا الحجاج وتوليه إياه على المسلمين وعلى الصحابة، يهينهم ويذلّهم، قتلاً وضرأً وشتماً وحبساً، وقد قتل من الصحابة وأكابر التابعين ما لا يُحصى، فضلاً عن غيرهم، وختم في عنق أنس وغيره من الصحابة ختماً، يريده بذلك ذلّهم، فلا رحمة الله ولا عفا عنه. [تاريخ الخلفاء: ٢٢٠].

أم كيف يطلق الخليفة على الوليد بن يزيد بن عبد الملك الفاسق، الشرّيب للخمر، الهاتك لحرمات الله تعالى، وهو الذي أراد الحجّ ليشرب الخمر فوق ظهر الكعبة، فمقته الناس لفسقه. [تاريخ الخلفاء: ٢٥٠؛ تاريخ الطبرى: ٧: ٢٠٩]، وهو الذي فتح المصحف، فخرج **﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَارٍ عَنِي﴾** [سورة إبراهيم: ١٥]، فألقاه ورماه بالسهم، وقال:

تهـدـدـنـي بـجـبـارـعـنـيـدـ
فـهـاـأـنـاـذـاكـجـبـارـعـنـيـدـ
إـذـاـمـاـجـئـتـرـبـكـيـوـمـحـشـرـ
فـثـلـلـ:ـيـاـرـبـ،ـمـزـقـنـيـالـوـلـيدـ

فلم يلبث بعد ذلك إلا يسيراً حتّى قتل. [مروج الذهب: ٣: ٢١٦].

أهذا معنى عزة الإسلام، وخلافة رسول الله ﷺ؟

ونقل أنه لما ولّي 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 البرد: أنّ الوليد أخذ في شعر له ذكر فيه النبي ﷺ، فمنه:

تـلـعـبـبـالـخـلـافـةـهـاـشـمـيـ
بـلـاـوـحـيـأـتـاهـوـلـاـكـتـابـ
وـقـلـلـلـهـيـمـنـعـنـيـشـرـابـيـ

[مروج الذهب ٢: ٢١٦].

وفي العقد الفريد: قال إسحاق بن محمد الأزرق: دخلت على منصور بن جهور الأزدي، بعد قتل الوليد، وعنده جاريتان من جواري الوليد . إلى أن قال : قالت إحدهما: كثا أعز جواريه عنده، فتنجح هذه، وجاء المؤذنون يؤذنونه بالصلوة، فأخرجها وهي سكري جُبَّةً متأثمةً، فصلَّى بالناس. [العقد الفريد ٢: ٢٩٠].

وأخرج السيوطي في تاريخ الخلفاء عن مسند أحمد حديث: «ليكونن في هذه الأمة رجلٌ يقال له: الوليد، فهو أشدُّ على هذه الأمة من فرعون لقومه». تاريخ الخلفاء: ٢٥١ . فالصواب تسمية هؤلاء بالفراعنة، لا الخلفاء، وتشبيههم بالملائكة والكتار، لا بحواري عيسى ونبياء بنى إسرائيل.

وإن شئنا لأشبعنا الكلام في مساوىء بنى أمية، ولكن 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، وأن الأمة لا تهلك ما لم يمضوا، وأنهم بمنزلةنبياء بنى إسرائيل؟! تاريخ الخلفاء: ٢٥١ .

وأعجب من ذلك إخراجه الحسن رض من الحديث، مع أنه خليفة بنص جده رسول الله ﷺ، وإدخاله يزيد ومعاوية وبني العاص، الذين لعنهم رسول الله ﷺ في هذه الأحاديث! ثم لماذا لم يُعد منهم عمر بن عبد العزيز؟! . كفاية الأثر ٢: ٢٨٣ .

التراثية النقدية الدينية

نظريّة لصلاح الفكر الديني في الإسلام^(١)

. القسم الأول .

د. آرش نرacci^(*)

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 وتجدیده إن لزم الأمر. لكن أرقّ الحذر دوماً المهتمين بالأمر في السير على الحافة بين الإفراط والتفریط، أي «البدعة» و«التّحجّر». ويبدو أنه في أيامنا يتّأرجح مسار إصلاح الفكر الديني بين: التوجّه التقليدي غير النّقدي؛ والتوجّه الحداثي.

وأريد بـ«الإصلاح الحداثي» إصلاح الفكر الديني انطلاقاً من العقلانية الناقدة الخارج دينياً؛ إذ يشعر الإصلاحيون الحداثيون بضرورة إصلاح الفكر الديني، ويسعون لإعادة بناء الاتجاهات العقلية والأخلاقية للفكر الديني من خلال إعادة قراءة الفكر الديني في ضوء العقلانية الخارج دينياً. لكنهم يندفعون أحياناً وراءها، فيهمّشون العقلانية الدينية، ويهمّلون جزءاً من التعاليم المحورية للفكر الديني دون براهين واضحة، أو يعيّدون النظر فيها بشكلٍ جذري^(٢).

كما أريد بـ«الاتجاه التقليدي غير النّقدي» التوجّه 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 بتاتاً أيّ تغيير يطأ على الفكر الديني بإيعازٍ منها. لذلك يسعى رافضو النقد التقليديون لإصلاح الفكر والحياة الدينيين دون الأخذ بنظر الاعتبار تلك العقلانية^(٣). فهل من الممكن اتخاذ نهج وسطٍ 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 الخارجية دون التهاون بالعقلانية الدينية؟ أودّ أن أقدم في هذا المقال مخططاً عاماً لهذا التوجه، الذي يتخد «التراث» أساساً في إصلاح الفكر الديني، وهو بذلك «تقليدي»، ويتلقّى النقد المتأتي من خارج الدين بيايجابية، وبذلك يكون «نقدياً». ولذلك يمكن تسميته بـ«التراثية النقدية».

وقد دون المقال في قسمين أساسين: القسم الأول: اللاهوت؛ والقسم الثاني: القانون. يقترح القسم الأول نموذجاً للعقلانية النظرية يقوم بإعادة إصلاح معقولية منظومة المعتقدات الدينية، وفق علاقة محددة بين العقلانية الدينية والعقلانية الخارجية الدينية. ويقدم القسم الثاني نموذجاً من العقلانية العملية يقوم بإعادة إصلاح معقولية القانون الديني على أساس علاقة محددة بين القانون والأخلاق.

القسم الأول: اللاهوت —

معقولية منظومة المعتقدات الدينية —

في إطار نموذج «التراثية النقدية» تُعدّ معقولية منظومة المعتقدات الدينية نتاج معقوليتين: المعقولية الخارجية الدينية؛ والمعقولية الدينية. أي إن المقبولية العقلية لمنظومة المعتقدات الدينية رهينةً بمعقوليتها خارج إطار الدين وداخله. فبإمكان تسمية هذا التوجه بـ«المنحى الإيماني العقلاني». وأودّ هنا تبيين فهمي من هذين الشرطين للمعقولية.

أ. المعقولية الخارجية الدينية —

١. للمؤمن المتعقل تصديق تعاليم الدين إذا ما كانت «مقبولة عقلاً» من المنظور

الخارج ديني. لكنَّ السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هنا هو: في ضوء أي شروط يكون تصديق المؤمن لأمرٍ ما مقبولاً عقلاً من المنظور الخارج ديني؟ لكنْ يلفَ 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 (كالملحدين أو اللاادرين). ففي هذه الحالة عليه إقامة البرهان، أي لا بدَّ له من منطلق المعرفة والعلم الإثباتي ببراهين قاطعة وقرائن شافية لتبيين المقبولية العقلية للتعاليم الدينية التي هو في صددها. وبالإمكان تسمية هذا النمط من العقلانية بـ«العقلانية النقدية القصوى»، أو اختصاراً: «العقلانية القصوى». في هذه الحالة شرط «المقبولية العقلية» لاعتقادِ ما هو شرط المقبولية القصوى: المعتقد (أ) (من المنظور الخارج ديني) مقبولٌ عقلاً إذا . وفقط إذا . أيدَه برهانٌ أو فرينة محكمة.

الموضع الثاني هو حين يواجه المؤمن التساؤل عن المقبولية العقلية (من المنظور الخارج ديني) لاستمرار اعتقاده بأمرٍ ديني ما. وبعبارة أخرى: في هذا الموضع يدعى المخالفون أن اعتقاد المؤمن بأمر ديني ما غير مقبول عقلاً، وعليه الرجوع عنه بحكم العقل (وبشرط خضوعه للزمات العقل). في هذه الحالة تقع مهمة إقامة البرهان على المخالفين الذين يدعون عدم المقبولية العقلية (الخارج دينية) لذلك الأمر الديني، أي عليهم تقديم القرائن وال Shawāhid على عدم مقبوليته العقلية. في هذه الحالة اعتقادُ المؤمن بذلك الأمر الديني موجَّه عقلاً فقط إذا ما تمكَّن من دَحْض الأدلة والقرائن التي يقدمها المخالفون، أو يبين عدم صحة أحدى مقدمات استدلالهم على أقلِّ تقدير، أو إن أصابوا في المقدمات يرعن على عدم صحة استنتاجهم. وبالإمكان إطلاق اسم «العقلانية النقدية الدنيا»، أو باختصار: «العقلانية الدنيا»، على هذا النمط من العقلانية. وبتعبير آخر: شرط «المقبولية العقلية» لمعتقدِ ما في هذا الموضوع هو شرط المقبولية 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» كاذبٌ؛ أو (٢) إن صدقت جميع المقدمات لا تنتج ادعاء المعارضين بعدم مقبوليته العقلية.

لكنْ ما «البرهان القاطع» أو «القرينة المقنعة» هنا؟ لنفترض أني أريد الإتيان بـ«برهان قاطع» على معتقد ديني، كـ«وجود الله»؛ لفرض دعوة الملحدين أو محاججتهم، يكون حينئذٍ برهاني «قاطعاً» إنْ تمكّنَ من إقناع مخاطبين مثاليين حياديين تماماً تجاه موضوع وجود الله. أو لنفترض أن معارضي «الاعتقاد بوجود الله» جاؤوا ببرهان الشرّ لدحضه، ففي هذه الحالة الحجة التي تدعم الاعتقاد وتنقض برهان الشرّ تكون «قاطعةً» إذا ما تمكّنت من إقناع مخاطبين مثاليين حياديين تجاه الاعتقاد بوجود الله بعدم صدق إحدى مقدمات برهان الملحدين، أو مغایرة حصول النتيجة المدعّاة للمنطق، إنْ صحت تلك المقدمات (أي إن برهانهم غير منتج).

والمقصود هنا بـ«المخاطب المثالي» شخصٌ في قمة الذكاء والفطنة، ويتمتع بمعرفةٍ منطقية وفلسفية فدّة، وأمينٍ في إدراكه العقلي (أي يبذل ما بوسعه بأمانة وصدق لفهم البرهان وتقييمه)، ولا يحده الوقت في الخروج بنتيجةٍ من عملية الفهم والتقييم. وبالطبع إن للملحدين أيضاً الوقت لنقد مواقف المؤمنين لدى المخاطبين المثاليين.

كما أريد بـ«المخاطب المحايد أو اللاأدري» منْ ليس له موقفٌ سلبيٌ أو إيجابيٌ تجاه صدق المعتقد القائل بـ«وجود الله» وعده، ولا يميل لأيٍّ من الاتجاهين بتاتاً^(٤). إذن من منظور «العقلانية الخارج دينياً» «البرهان» القاطع وـ«القرينة» المحكمة المقبولةن بما يجدهما المخاطبون المثاليون المحايدون أو اللاأدريون قاطعين ومحكمين، أي إن الحكم هم المتلقّون المثاليون اللاأدريون أو المحايدون تماماً.

وتجرد الإشارة هنا إلى ما يختلف فيه نوعاً «القرينة الناقضة»: «القرينة النافية» (undercutting defeater)؛ وـ«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: «سُطِّطَ اليوم مجموعة من

للصوص على المصرف الذي يقع في واجهة المعتبر، وبناء على ذلك يحصل لي اعتقاد بأنه قد «سَطَّ» اليوم مجموعة من اللصوص على المصرف الذي يقع في واجهة المعتبر. هنا كلام على قرينة لاعقادي بحدوث السطو على المصرف الواقع في واجهة المعتبر. لكنْ لنفترض أن يأتي شخص بقرينة قاطعة تدلّ على أن عليه كذاب متمرّس، والكذب صفة متجلّة فيه. هذه القرينة قد لا تتفّق خبر السطو على المصرف ضرورةً لكنها تسقط مصداقية شهادة عليّ، أي إن كلامه يفقد موقعه كقرينة لاعقادي بحدوث السطو على المصرف، بدلالة القرينة الأخيرة. لذلك يمكن عدّها «قرينة نافية» لشهادة عليّ.

من ناحية 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 يرهن الخبر (ب) على الخبر (أ). ولنفترض مثلاً في المثال السابق - أن يأتي شخص مؤمن آخر (حسن مثلاً)، ويخبر بأنه «يأتي الآن من المصرف الواقع في واجهة المعتبر، ولم يحدث أي أمرٍ خارج المألف هناك». شهادة حسن هذه تؤيد أن «اليوم لم تحدث عملية سطو على المصرف الواقع في واجهة المعتبر». وبذلك تكون شهادة حسن «قرينة داحضة» لخبر عليّ.

إن القرائن الناقضة، نافية كانت أو داحضة، توفر أدلة يؤدّي اتباعها إلى الكف عن التمسّك بأمور كنا نعتقد بها. لكن «القرينة الناقضة الداحضة» تقدم، إضافةً إلى ذلك، أدلةً على صدق نقىض ما كنّا نعتقد به. فمثلاً: إن كنت قد اعتقدت بـ«حدوث سطو على المصرف اليوم» بناءً على الخبر الذي أتي به على يتوفر لدى دليل بعدم التمسّك بهذا الاعتقاد بعد أن أدركتُ بأن عليّ لا يوحّد بكلامه (دون أن أجزم بعدم وقوع السطو). لكن شهادة حسن دليل يؤدّي بي إلى قبول نقىض ذلك الاعتقاد، أي «اليوم لم تقع حادث سطو في المصرف الواقع في واجهة المعتبر»^(٥). أما في هذا المقال فالمقصود بـ«القرينة الناقضة» كلتا القرینتين: النافية؛ والداحضة.

٢. وينبغي الالتفات إلى عدة نقاط في ما يخص العلاقة بين العقلانية القصوى والعلقانية الدينية:

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 يرهن على تعاليم دينه بطريقة تمكّنه من إقناع المخاطب المثالي المحايد تماماً أو اللاؤذري. فهاتان العمليتان وإن اختلفتا لكن من الممكن جمعهما^(١).

ثانياً: إن ابتكاء أحد التعاليم الدينية على العقلانية القصوى ليس شرطاً لازماً لتمتّعه بالعقلانية الدنيا. فقد لا يكون المؤمن في صدد إقناع غير المعتقدين بالدين (وقد لا يَتَّخِذُ منحى «هجومياً» إطلاقاً)، أو تبوء جميع مساعيه لإقناعهم بالفشل، لكن لا يؤدي ذلك لزوماً إلى دَحْض العقلانية الدنيا للتعاليم الدينية التي يعتقد بها، فلا يمنع عقلاً من الاستمرار بالتمسك بمعتقداته الدينية. وبعبارة أخرى: إقناع غير المعتقدين (أو ببيان أدقّ: المتلقّين المثاليين اللاؤذريين أو المحايدين تماماً) أو عدم التمكّن من إقناعهم بمعتقدات الدينية ليس شرطاً لازماً لمقولية الاستمرار باعتقاد المؤمن بتعاليمه الدينية. وبالطبع إن هذا الأصل المعري في عام، ولا ينحصر بالتعاليم الدينية. فعدم التمييز بين الموضعين ضربٌ من المغالطة، يمكن تسميتها بـ«مغالطة خلط مراتب العقلانية». وإيضاح الاختلاف بين هذه المراتب لنلاحظ هذا المثال. لنفترض بأنني في منطقة نائية أسير في الغابة، وفجأة أرى نمراً أبيضاً بين أشجار الغابة الكثيفة (وعندى معرفة بالنمور تمكّنني من التعرّف على ما أرى بالتحديد)، ولم يسبق أن شوهد نمر أبيض في هذه المنطقة، لذلك فإن وجود هذا النمر في هذه المنطقة حدثٌ فريد، لكنني لا أملك كاميرا لالتقط صورة له، ولم يمر أحدٌ من هناك ليصبح شاهداً على وجود النمر، فإن عدتُ إلى البيت بعد عدة أيام، وأخبرت أصدقائي بوجود نمر أبيض في غابات تلك المنطقة، لا يكون لديّ دليلٌ أثبت به ادعائي 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 التمنع بشرط «المقولية القصوى» لاعتقادٍ ما لا يعني لزوماً فقدانه لـ«ال المقولية الدينية».

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 عامّة عن المعتقدات الدينية، ومنها: العقلانية الدنيا لتلك المعتقدات. ويرتكز جانبٌ من هذا الاستدلال على مغالطة «الإثبات على أساس فقدان الدليل»^(٧). ومن الممكن تبيينه كالتالي (أبین هنا هذا الاستدلال في نفي معتقد ديني واحد، وهو القائل بأن «الله موجود»):

- (١) ليس هناك من دليلٍ يثبت وجود الله.
- (٢) إذن إن الله غير موجود.
- (٣) إن كان الله غير موجود فالاعتقاد به مرفوضٌ عقلاً.
- (٤) إذن الاعتقاد بوجود الله مرفوضٌ عقلاً. (النتيجة حاصلة من المقدمات (٢) و(٣)).

إن «الدليل» في المقدمة الأولى من هذا البرهان من النماذج التي تتج عن «العقلانية القصوى»، أي إنه برهانٌ لو قدم ملائقٌ مثالى لأدري أو محابٍ تماماً لأقنعته بصدق الاعتقاد القائل بـ«وجود الله»، أو وضعه في الكفة الراجحة لديه. وفي (٤) حين تنفي العقلانية عامّة عن الاعتقاد بالله إنما يُراد بها (ضمّنياً، وعلى وجه الخصوص العقلانية الدنيا، أي يدعون بأن اعتقاد أيٌّ كان، وحتى المؤمنين بالله، لا يمكن أن يكون مقبولاً عقلاً). لكن في هذا البرهان استنتاج المقدمة الثانية من الأولى ليس بمنطقىٌ، والانطلاق من المقدمة (١) للانتهاء إلى (٢) من مصاديق مغالطة «الإثبات على أساس فقدان الدليل». فمثلاً: ليس من المنطقى 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 تتوفرْ

الدلائل المقنعة والقرائن الكافية (كما في «العقلانية القصوى»).

(٣) إذن «الاعتقاد بوجود الله» ليس بمقبولٍ عقلاً. (ما يستخرج من المقدمات (٢) و(٣)) (يفترض هنا أن يستوجب هذا الحكم نفي «العقلانية الدنيا» عن خبر: إن الله موجودٌ أيضاً).

لنفترض أن (١) و(٢) صادقتان (يمكن مناقشة هذا الفرض في محله) فحينئذ يمكن الخلل الأساسي في هذا الاستدلال الانطلاق من (٢) والانتهاء إلى (٣)، حيث جاءت هذه الحركة بناءً على الأصل التالي:

احتمال أن يكون الخبر P على أساس القرينة E صادقاً ضئيل. إذن الاعتقاد بصدق الخبر P غير مقبول عقلاً.

لكنَّ هذا الأصل العام كاذب؛ إذ لا يستخرج 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» تابعةً للقرينة)، أي إن وجود القرينة أو عدم وجودها شرطٌ لازم وكافٌ ليكون اعتقاداً ما مقبولاً أو غير مقبول). وذلك ما يسمى في الإبستمولوجيا بالدليلية (Evidentialism)^(٨).

ولنأت بمثالٍ لتبيين هذا الادعاء: احتمال ظهور حياة ذكية على كوكب الأرض (P)، بناءً على مجموع القرائن الفيزيائية والكيميائية المتاحة (E)، ضئيل. لكنْ لا يستخرج من هذه العبارة (وهي صادقةٌ 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 موجودةٌ على كوكب الأرض!). إذن استنتاج (٣) من (٢) ليس منطقياً. وبالطبع إذا أضفنا المقدمات (i) و(ii) المساعدة للبرهان يزيد من فرص قبوله. لكنْ إثبات هذه المقدمات عمل شاقٌ تماماً^(٩).

٣. الشرط اللازم لعقلانية المعتقدات الدينية هو تمنعها بشروط «العقلانية الدنيا»، لا «العقلانية القصوى». وبتعبيرٍ آخر: إذا لم يتحقق معتقدٌ ديني شروط «العقلانية الدنيا» لا يكون الالتزام به مقبولاً عقلاً. لكنْ 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: يدعى معارضو الدين وناددوه بأن منظومة المعتقدات الدينية أو جزءاً منها غير صادق، إذن الاعتقاد بها (أو الاستمرار في التمسك بها) غير مقبول عقلاً، فينبغي أن يتركها المتدينون الملزمون بالعقل والحكمة. في هذه الحالة إما أن ينفي المتدینون الأدلة التي تقضى معتقداتهم، فتصبح بذلك معتقداتهم (أو استمرار تمسكهم بها) مقبولة عقلاً؛ وإما أن يفشل المتدینون 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 ينفي للمتدينين فعله من حيث اعتقادهم بالدين ليس إثبات براءة معتقداتهم، بل نفي التهم الموجهة إليها، أي إن على من يرفضون الدين تقديم برهان ينقض المعتقدات الدينية، وقرينة تدل 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 تقضى المعتقد الديني (أ) صحيحة ومعتمدة فلا بد أن يكف المؤمن المتعقل عنها أو يعيد النظر فيها^(١٠).

٤. في هذا النموذج من العقلانية يتعارض العقل وال تعاليم الدينية فقط إذا قدم العقل قرينة تقضى أحد التعاليم الدينية، ولا يمكن المؤمنون من نفيها. فوجود قرينة ناقضة لا يمكن نفيها للمعتقد الديني (أ) يضع المؤمن على مفترق ثلاثة طرق: (الأول) يغضّ عن القرينة الناقضة التي لم تُنْفَى، ويلتزم بإيمانه التزاماً تاماً، أي يكفّ عن الالتزام بالعقلانية الدنيا، ويخرج من مشروع العقلانية، وبيني معتقده على أساس الإيمان المطلق، يجعل من محتوى الإيمان خلفية للنقد والإصلاح العقلاني. (الثاني) أن يهتمّ بالقرينة الناقضة التي لم تُنْفَى، ويكتفّ عن اعتقاده الديني تبعاً لإملاء العقل. (الثالث) أن يهتمّ بالقرينة الناقضة التي لم تُنْفَى، ويكتفّ عن الاعتقاد بالمفهوم المتعارف

لتعاليم الدين تَبَعَاً لما يملئه العقل، ويسعى لتبني تفسير للتعاليم الدينية لا تناهه يد النقض تلك.

ويُعد ابن رشد في التراث الإسلامي (على الأقل وفقاً لبعض التفاسير) من المؤيدين للمنحي الثالث. ويبيّن موقفه على المقدمة الأساسية القائلة بأن الحقائق (ومنها: الحقائق العقلية والدينية) متوافقة. فبناءً على رأي ابن رشد إنْ أثبت البرهان العقلي الأمر (أ) فالدين. الشريعة إما لديه رأيٌ فيه أو لا. إنْ سُكِّت الدين عنه فحينها ينسجم موقف الدين مع العقل في خصوصه. لكنْ إنْ كان للدين رأيٌ فيه؛ فإنما أن يؤيد ذلك الرأي حكم العقل؛ أو لا. إذا أيدَه فالاتفاق حاصل؛ لكنْ إنْ لم يتتفقا وتعارضاً فينبغي تأويل موقف الدين. ويراد بالتأويل أن تعتبر دلالة الدين عليه دلالة مجازية، بدأ أن تكون حقيقة^(١).

بـ. المعقولية في إطار الدين —

سؤال مهم يطرح نفسه هنا: ما الذي يستند عليه المؤمنون في تصديق التعاليم الدينية؟ توفر أي شروط يجعل الأمر (أ) مقبولاً من قبل المؤمنين داخل منظومة المعتقدات الدينية؟ ويمكن طرح هذا السؤال تحت مسمى شروط «المعقولية في إطار الدين».

فيشكل عام 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: إن التصديق العملي أو الحمل على القبول قبل أي شيء هو فعلٌ، أو بتعبيرٍ أدق: فعلٌ ذهني. فالتصديق العملي لقضية (أ) فعلٌ، أي إن أحدهم «يتقبلها»، و يجعلها ضمن القضايا التي يستند إليها في العمل والرأي. إن الذي «يتقبل» (أ) ليس ملتزماً

بصدقه ضرورةً، لكنه يجعله مقدمة لاستدلالاته وبراهينه، وفي العمل يتبعن سبيلاً على ضوء ذلك الأمر، ويقيّم أفعاله بناءً 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 ويرجح 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 أيٍ ظرفٍ كان تقبلاً أيٍ أمرٍ إذا أردنا ذلك. لكن في ظروف محددة، حيث لا يمكننا انتظار قرائنا بینة تحدد صدق الأمر (أ) من عدمه، يمكن قبول الأمر (أ) ورفضه باختيارٍ تام. لكن غالباً ما يكون الاعتقاد أو التصديق النظري وراء عملية الاختيار هذه. فلا يمكننا (على الأقل مباشرة) أن نجرِ أنفسنا على تصديق الأمر (أ)، أو نمنع أنفسنا من تصديقه. فمثلاً: حين أدخل إلى الغرفة، وأرى شخصاً فيها، يتشكل لدى لا إرادياً اعتقاداً بأن «أحدهم في الغرفة». هذه العملية النظرية تقع خارج سيطرتنا وإرادتنا، ولا يمكننا التحكُّم بها، وإنْ كان بالإمكان التأثير بشكٍّ غير مباشر، في ظروفٍ خاصة، على ما نتلقّاه ونعتقد به^(١٢).

إن التصديق العملي قد يتحقق في صور مختلفة. فمثلاً: في بعض الأمور يتصرف الفرد و«كان» الأمر (أ) صادق، أي يستند في عمله على «افتراض» صدق الأمر (أ)، دون أن يلزم نفسه بصدقه. وبتعبيرٍ آخر: يعدّ الأمر (أ) «فرضية»، ويستند في أعماله وتصرّفاته عليها، ثم يختبر النتائج عملياً ونظرياً، ويقيّمها. في بعض الأحيان يعتبر الفرد الأمر (أ) «أصلاً مسلماً به» في منظومة معتقدات ما، أي إنه لا يغير صدق ذلك الأصل أو كذبه اهتماماً بقدر ما يشغله تاغمه مع باقي الأصول لتلك المنظومة، ومواءمة الدلالات النظرية والعملية لتلك الأصول ككلٍ منسجم. كما قد «يتقبل» أحدُ الأمر (أ) بمعنىٍ خاصٍ (ومن الممكن اعتبار هذا «التقبُل» نوعاً من «التصديق القلبي» بإزاء «التصديق العقلي»). في هذا المعنى الأخضر «قبول» الأمر (أ) يتضمن 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، لكنه يطبع في صدقه، وبيني عليه عمله وفكرة.

إن «التصديق القلبي» في نطاق الحياة الدينية ظاهرة ذات معنى ومتعارف عليها. فمثلاً: شخص حمل الاعتقاد بالإسلام في صميمه منذ صباح، يؤدّي مناسكه الدينية بحماسٍ، وتتوفر له حياته الدينية السكينة والتعالي المعنوي، ويعطيه تمسّكه بالدين معنى وإيجابية في الحياة. لكنه يفقد يقينه المحكم في كهولته، ويحدث له شكٌ، ولا يمكنه الجزم بصدق تعاليم الإسلام الأساسية، وبعبارة أخرى: لا يوجد القرائن المتوفرة محكمة كفاية لتدفعه إلى «الإيمان» بتلك التعاليم. مع ذلك من الممكن تصوّر شروط يقرّ 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 صلةٌ أو تعلقٌ، لكن في ظروف عصيبة يأتيه نداء القرآن شافياً لمواجسه الداخلية التي تقلق حياته، فيندفع وراء تلك التعاليم دون أن يعتقد بصدقها لزوماً، فـ«يقبلها قلبه» إطاراً للحياة، وبيني عليها أفكاره وحياته. في مثل هذه الحالات هناك بارقة أمل تدفع الفرد إلى قبول الدين (أو تعاليمه الأساسية)، أو الخضوع له، وقد ينبع من هذا الإيمان في خطوات تعاليه التالية اعتقادٌ جَدْري ومحكم بتعاليم الدين.

٢. التصديق النظري —

الاعتقاد أو التصديق النظري، كما أشرنا، موقفٌ فكري إيجابي تجاه أمرٍ ما يدفع بصاحبها 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 يبتيء الاعتقاد أو التصديق النظري، في بعض الأحيان، على تجربة مباشرة لصاحب الاعتقاد. أي في هذه الحالة يعتقد فردٌ بقضية (أ)، لكنْ لم يأتِ اعتقاده هذا

نتيجة قضايا ومعتقدات أخرى من منظومة معتقداته، بل ينبع مباشرة من تجربته الشخصية. يمكن تسمية هذه المعتقدات المعتقدات «المبتكية على التجربة» (وبإذائها المعتقدات «المبتكية على التصديق»). قد تكون المعتقدات المبتكية على التجربة مبررة عقلاً في بعض الظروف. فلنفترض، على سبيل المثال، أن أمي تعيش في طهران، وتتصل صباح أحد الأيام بي بيتي في شيراز. حين أرفع سماعة الهاتف أسمع صوتاً يقول: «سلام عليك عزيزي، أنا أمك». بمجرد سماع هذه العبارة يتولد لدى اعتقاد بـ«أني أتكلّم مع أمي». وهذا الاعتقاد ليس وليد مقدمات واستنتاج. ما إن أسمع الصوت حتى أعرف بأنني أتكلّم مع أمي.

وبالطبع، قد يحصل هذا الاعتقاد بطريقه أخرى. لنفترض أن عماء الاستخبارات يستمعون إلى اتصالاتي الهاتفية. يرنّ هاتف منزلي، وصوت يقول لي: «سلام عليك عزيزي، أنا أمك». إن العميل الذي يستمع إلى محادثتنا لا يستنتج مباشرةً أن «فلاناً يتحدث مع أمّه»، بل عليه الاستناد إلى عدة قرائن، والخروج منها بذلك الاعتقاد. إن اعتقادي في هذه الحالة «مبنيٌ على التجربة»، لكنَّ اعتقاد عميل الاستخبارات بنفس القضية «مبنيٌ على التصديق»، أي يبني 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 المبني على التجربة بـ«أني أتكلّم أمي» مقبولٌ عقلاً.

كذلك بعض التعاليم الدينية معتقداتٌ مبنية على التجربة، على الأقل بالنسبة لعدد من المتدينين. فإنْ كانت قواهم المعرفية التي أنتجت تلك المعتقدات تحظى بالقبول والاعتماد، ونشأت تلك المعتقدات في ظروفٍ مناسبة لعمل تلك القوى المعرفية، حينها تكون المعتقدات المبنية على التجربة، التي تنشأ في تلك الظروف، مقبولةً عقلاً^(١٣). فمثلاً: يجد بعض المتدينين أنفسهم مخاطبين من قبل الله مباشرةً، وعلى أساس هذه التجربة ينتهيون إلى الاعتقاد بـ«أن الله يكلّمهم». هذا الاعتقاد المبني على التجربة مقبولٌ عقلاً في ظروف معينة.

لكنْ قد يدعى هنا بأن هناك بُوناً شاسعاً بين الاعتقاد بـ«أني أتكلّم أمي»

والاعتقاد بـ«أن الله يكلّمني»؛ فكُلّما قلَّ احتمال وقوع أمرٍ ما زادت ضرورة الالتجاء إلى قرائن تدعّمه (على فرض تماثل سائر ظروف وقوعها). فكلامي مع أمي عبر الهاتف، ومعرفتي صوتها، أمرٌ متعارف ومتكرّر، ويعلم الجميع ذلك؛ لكنَّ تكُلُّم موجودٍ متعال، كَالله، أمرٌ غير متعارف، وإنْ حصل فهو نادر الحدوث.

قد يكون تصديق الأمور المتعارفة المبنية على التجربة، التي تحصل في الحياة اليومية مراراً وتكراراً، مقبولاً عقلاً، وقابلًا للتبرير. لكنَّ تصديق الأمور غير المتعارفة، وـ«العجبية والغربيّة»، 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: يدعى صديقي بأن لديه سيارةً تطير، فكيف يجب أن تكون ردّة فعله إزاء ذلك؟ غالب الظنَّ أنني مباشرةً أجد كلامه غير مقبول، فهو (مثلاً) إما أن يكذب، أو يمزح، أو أصابه وهمٌ. والدليل هو أن لدى أدلة وقرائن محكمة تجعلني أعتقد بأن السيارات لا تطير. إذن «السيارة الطائرة» ظاهرةٌ غير مألوفة وعجبية وغريبة. وإنْ ادعى أحدٌ بأنها موجودة لا بدَّ أن يأتي بأدلة وقرائن بيّنة على مدَّعاه.

وبعبارة أخرى: في مواجهة الظواهر غير المألوفة والعجبية والغربيّة تلزمها أخلاق الاعتقاد بالالتزام بـأصل التحقق من القرائن. فأيُّ اعتقادٍ (وعلى أقل تقدير الاعتقاد بالأمور غير المألوفة والعجبية والغربيّة) لا يكون مقبولاً عقلاً، إلا إذا استند إلى قرينةٍ ودليلٍ مُحْكَمٍ. ولذلك ظواهر كـ«وجود الله»، أو «تحدُّث الله»، من الأمور «غير المألوفة» وـ«العجبية والغربيّة»، والاعتقاد بها غير مقبول عقلاً، إلا إذا توفرت قرائن وأدلة مُحْكَمة عليها.

لكنَّ سؤالاً هاماً يُطرح هنا: ما الأصل المستند عليه في اعتبار وجود الله أو تحدُّث الله أموراً «غير مألوفة» وـ«غربيّة وعجبية»؟ يبدو أن ما يريده المنتقدون بالأمور «غير المألوفة» وـ«العجبية والغربيّة» هو الظواهر التي يستحيل حدوثها ووجودها، أو ينعدم احتمال حدوثها ووجودها. فمثلاً: ظهور «السيارة الطائرة» ليس «محالاً» من الناحية المنطقية والميئافيزيقية، لكنَّ مما يتوفّر من معلومات عن الطبيعة وتقنية

صناعة السيارات احتمال ظهورها ضئيل جدًا. 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 أدعى أحد ما ادعاء صاحبي لا يكون مدعاه «غير مألف» و«عجبياً وغريباً».

على هذا الأساس، اعتبار وجود الله وكلام الله أموراً غير مألوفة وعجيبة وغريبة مبرر في إطار خلفية فكرية خاصة. لكن ما هي تلك الخلفية؟ ومن يمتلكها؟ يبدو أن الاعتقاد بوجود الله وحديث الله يعدان «غير مألفين» و«عجبين وغريبين» لما تقتضيه الخلفية المعرفية لدى الطبيعيين. إن رؤية هؤلاء تتلخص ابتداءً من افتراض عدم وجود الله، وبديهي أن يكون الحديث عن الله، وحديث الله، «غير مألف» و«عجبياً وغريباً» بالنسبة لرؤيتها ليس فيها مكان لله.

لكن لماذا يجب أن يلزم المؤمنون أنفسهم برؤية غير المؤمنين؟! لم تتمتّع 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 يعدونه أمراً «غير مألف» و«عجبياً وغريباً». لكن هذا الافتراض بناءً على رؤية المؤمنين الدينية ليس ممكناً فحسب، بل متوقعاً ومألف. لم يترك المؤمنون خلفيتهم المعرفية ليفسحوا المجال أمام الخلفية المعرفية للأنداد، ويقيّمون معتقداتهم بالمعايير الضيقة التي يقدمها هؤلاء؟! إن غير المؤمن الذي يجد الاعتقاد بالله أمراً «غير مألف» و«عجبياً وغريباً» قد وقع في المصادر على المطلوب، أي افترض 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 ضربٌ من المحال، ولذلك هو «غير مألف».

لكن المهم في الأمر هو موقف المؤمنين، لماذا يجب أن يعتبروا رأي هؤلاء ملزماً لهم في معتقداتهم؟! لنأت بمثالٍ؛ لإيضاح الأمر: نفترض أن هاتف منزلي يرن. هذه المرة يجب صديقي علي على الهاتف. لم يتحدث علي من قبل مع أمي، ولذلك حين تقول

أمي: «السيد علي، سلام عليكم، أنا أم آرش» لم يتمكن من التعرف على صوت أمري بمجرد سماعه. لكن ما علاقتي بعدم مقدرة علي على التعرف على صوت أمري بمجرد سماعه؟ فعلي لا يعرف أمري، لذلك ليس لديه تجربة مسبقة؛ ليتمكن من التعرف على صوت أمري مباشرة. وبالطبع هو يتمتع بـ«القدرة» على التعرف، لكن لا يمتلك «مؤهلات» الازمة في عالم الواقع. لكن عدم توفر المؤهلات لدى علي في التعرف على صوت أمري مباشرة لا يعني أن تعرفي على صوت أمري مباشرة، واعتقادي بأنني «أتكلم مع أمري» بمجرد سماع صوتها، غير مقبول عقلاً؛ لأن علياً لا يمتلك المؤهلات الازمة للتعرف على صوتها مباشرة.

ولنفترض الآن أن علياً يعلم بوفاة أمّه العام الماضي. ويرن هاتف منزله صباح اليوم، ويقول أحدهم: «سلام عليك عزيزي علي، أنا أمك». في هذه الحالة كيف لعلي أن يتلقى هذا الاتصال؟ فلنفترض بأنه يذكر جنازة أمّه ومأتمها جيداً، وكان قد صور كل المراسيم، وأمه متوفية، والموتى لا يتصلون بأحد! ثم يأتيه صوت امرأة، كصوت أمري، وتعرف نفسها بأنها أمري، في هذه الحالة أول ما يخطر ببال علي هو أنه «من المحال أن أكون أتحدث إلى أمري». إن اعتقاده هذا، في هذه الظروف، «مبني على التجربة»، أي إنه لا يستخرج هذا الاعتقاد من مقدمات، بل بمجرد سماع الصوت يظهر لديه اعتقاد بأن أمر «حديسي مع أمري الآن» أمر كاذب. إذن، للخلفية المعرفية لدى الفرد دور مؤثر في صياغة معتقداته «المبنية على التجربة». وعلى هذا الأساس، إذا كان الاعتقاد بوجود الله كاذباً فإن ادعاء وجود الله، أو كلام الله، مرفوض وأمر «غير مألف». لكن إن كان الاعتقاد بوجود الله صادقاً فإن من المرجح أن يكون هناك طرق معرفته أودعها في الإنسان، وسبل للاتصال به. فإن كان الله موجوداً فتجربة معرفته ليست ظاهرة «غير مألفة» أو «مرفوضة» بتاتاً. وللمؤمنين أن يعدوا جزءاً من معتقداتهم عن الله «مبني على التجربة»، ومحبولة عقلاً. إذن، لا يمكن للملحدين أن يطالبوا بشبكة دلالية لمعتقدات المسلمين «المبنية على التجربة»، بحججة أنها «غير مألفة» و«عجبية وغريبة»، ويشكّون بذلك بقيمتها العقلية، إلا إن أثبتوا مسبقاً أن الاعتقاد بوجود الله أمر كاذب (أو محال على أقل تقدير)^(١).

الاعتقاد أو التصديق المبني على القرائن الخبرية —

ليست جميع معتقدات المتدينين من نوع المعتقدات «المبنية على التجربة». فكثير من المعتقدات الدينية «مبنيّة على التصديق»، أي استنجدوها من معتقداتهم الأخرى. وبتعبير آخر: تصدق هذه المعتقدات بينى على القرائن، أو بتعبير أدق: القرائن الخبرية. والمراد بالقرينة هنا خبرٌ لو افترضنا صدقه يكون تصديق خبر آخر في ضوئه مقبولاً عقلاً، أو يتيح حجّة على صدق الخبر الثاني أو رجحانه.

ويمكن تصنيف القرائن المتعلقة بالمعتقدات الدينية في نوعين: القرائن العامة أو الخارجية عن نطاق الدين؛ والقرائن الخاصة أو المبنية 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) إنْ تمَّ تصديق هذا الخبر (أو القرينة) يكون الإذعان بصدق الخبر الديني ذي الصلة به «مقبولاً عقلاً»، أو يتيح حجّة لتصديقه أو رجحان صدقه. فمثلاً: يبني كثيرون من المؤمنين المتعقلين اعتقادهم بوجود الله على براهين فلسفية (إذا افترضنا ثبوت مصادقيتها) لا تتبع في إثبات مصادقيتها المعتقدات الدينية ومصادر توثيقها. ويمكن اعتبار هذا النوع من البراهين مصاديق لـ«القرائن العامة». إذن، «القرينة العامة» فاعلةٌ كقرينة لدى المؤمنين وغير المؤمنين.

لكنَّ «القرينة الخاصة» لخبرٍ دينيٍّ ما هي خبرٌ يثبت مصادقيته 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، وتبرر قبول الأخبار الدينية من منظور ديني، وداخل جماعة المتدينين فقط.

وفي هذا السياق ينبغي حمل العبارة: «مقبول عقلاً» على معنىٍ خاصٍ، وهو أن يتلقى فردٌ من منظور ديني «دليلًا» على صدق خبر ديني ذي صلة به، أو رجحان صدقه. فمثلاً: إذا سُئل مسلِّمٌ: هل الصوم واجب؟ تكون آية من القرآن تتحدث عن وجوب

الصوم على المسلمين «دليلًا» و«قرينةً» له (بمعنى «القرينة الخاصة»)، يبني عليه اعتقاده بوجوب الصوم. في مثل هذه الحالة لآلية القرآن فاعلية القرينة فقط للMuslimين الذين يعتقدون بحجية القرآن في مقام التشريع، ويمكنها أن تكون «دليلًا» لهم للتصديق بوجوب الصوم. لكنْ 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». وأسعي 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 الصحيحه الحجية الدينية، أي إذا تبيّن أن الخبر (أ) ورد من القرآن أو السنة الصحيحة فيكون له بذلك دور الإلزام والقرينة الملزمة لدى المسلمين. فاما 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 «دليلًا» على صدق معتقد ما، أو رجحان صدقه؟

يبعد 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 اتّخذ أمر الله وحكمه أساساً لحياته الدينية ابتداءً إذن الأحكام والأراء المأخوذة عن القرآن والسنة الصحيحة حجة مقبولة لديه.

لكنْ يحتاج هذا الادّعاء إلى مزيدٍ من التدقيق: يبعد أن فكر المسلم وحياته الدينية (بما أنه مسلم) ينتظمان على أساس عدة افتراضات مهمة:

(١) يوجد ربُّ قادرٌ، خبيرٌ، ومصدرٌ للخير.

(٢) الإنسان ملزم باتباع إرادة هذا ربٍّ وحكمه.

(٣) إرادة هذا ربٍّ وحكمه قد انعكسا في كلامه (القرآن) والسنة

الصحيحة لنبيه، بشكل مباشر أو غير مباشر.

من يتقبل العبارات الماضية لا بد أن يؤمن بحجية كلام الله وأحكامه الواردة في القرآن والسنة الصحيحة. وإن تبين أن الخبر (أ) في نص القرآن أو السنة النبوية الصحيحة يدعم الاعتقاد بالخبر (ب) يكون لديه قرينة أو دليل ملزم لتصديق الخبر (ب) أو رجحان صدقه.

لكن من الناحية الإبستمولوجية الأخبار المذكورة من (١) إلى (٢)، ليست في نفس المستوى؛ فالخبر (١) خبر ميتافيزيقي، والاعتقاد بصدقه (مع افتراض وجود رب كذلك) مقبولًا . ولو ابتداء . على أساس الإدراك (التجربة الدينية) أو الاستدلال (براهمين إثبات وجود الله). إن كان الله موجوداً، وفيه كل كمال، فائي حكم وأمر من قبيله يحتل مكانة خاصة، أي يُعد عين الصدق والخير.

لكن حتى إذا اعتبرنا «أمر» الله عين الصدق والخير لا يعني ذلك أن اتباع أمر الله وإرادته «لازم»، أي إن أمر الله؛ لمجرد كونه صادرًا عنه، وبما أنه (كما افترضنا) عين الصدق والخير، ليس له شأن الإلزام والتکليف. ففي الحقيقة ما يعطي «أمر الله» طابع الإلزام هو تصديق الخبر (٢)، الذي لا يستترج منطقاً من الخبر (١)، أي من الممكن أن يؤمن أحد بوجود الله القدير والخير ومنبع الخير، لكن لا يجد نفسه ملزما بأوامره. فمن هذا الخبر: (أ) الله موجود، وهو قادر وخير ومنبع للخير، لا يمكن من حيث المنطق استنتاج أن (ب) أوامر الله القدير والخير ومنبع الخير ملزمة.

ومن ناحية أخرى واضح أن ليس بالإمكان الإذعان بضرورة اتباع أمر الله على أساس حجية أمره. فتصديق أمر الله على أساس أنه صادر من الله دور باطل. وإن لم يعتقد أحد بأنه ملزم باتباع أحكام الله لا يمكن إزالته بها. إذن، يكون لأمر الله (أو اختصاراً: ما ورد في نص القرآن والسنة الصحيحة) شأن القرينة والدليل الملزم إذا ما كان الفرد يعتقد بالخبر (٢) مسبقاً، دون الاستناد إلى مصادر الحجية الدينية.

وبعبارة أخرى: ما يضفي على «أمر الله» طابع التکليف والإلزام ليس كونه صادرًا من الله، بل الإذعان الحرج من قبل الإنسان لأمر الله. ولذلك خاصة، لا حجية لأمر الله مَنْ لا يقبل الخبر (٢)، ولا يمكن اعتباره قرينة أو دليلاً لتصديق خبر ما أو

رجحان صدقه. إذن «القرينة الخاصة أو الدينية» تجد أثراً لها بعد أن يتجاوز الفرد مرحلة «التسليم» والإذعان، ولها شأن الحجّة والدليل فقط في دائرة من تخطّوا هذه المرحلة، والتحقوا بمجتمع المدينين.

إذن، يرقى الخبر (١) بأمر الله إلى مكانته المرموقة.

ويبدل الخبر (ب) على مقام التوجيه والتکلیف الملزم لأمر الله.

أما الخبر (٣) فينتقل بحجّية أمر الله، بعد مرحلة الإذعان والتسليم، إلى نصوص ومصادر تاريخية خاصة، كالقرآن والسنة الصحيحة، أي يلبس أمر الله في مقام الإلزام والتکلیف الملزم لباس التاريخ، ويربطه بمصادر وأحداث خاصة (وهي هنا القرآن والسنة الصحيحة). وبمجرد أن يحصل هذا الاقتران يصبح مضمون القرآن والسنة الصحيحة لل المسلم (بما أنه مسلم) «قرينة خاصة دينية»، ويكون بذلك أساساً وديلاً لتصديق اعتقاد محدد أو رجحانه على معتقدات أخرى.

لَكُنْ مَا هُوَ الدِّلِيلُ فِي تَصْدِيقِ الْخَبَرِ (٣)؟ كَيْفَ يُمْكِنُ لِفَرِيدٍ مَا اعْتَبَرَ نَصًّا تَارِيْخِي خاصًّا (كالقرآن) مُعْبِرًا عَنْ أَمْرِ اللَّهِ وَحْكَمَهُ؟ مَا هُوَ الأَسَاسُ إِبْسِتِيمُولُجِيٌّ فِي هَذَا التَّصْدِيقِ؟

في رأيي إن أهم أساس إبستيمولوجي في هذا الموضوع هو حجّية «النقل» أو شهادة الراوي (الصادق). إن ثبتت هذا الادّعاء فحجّية «النقل» أو شهادة الراوي (الصادق) شرط لازم لظهور «قرينة خاصة أو دينية» (في صورته العينية والتاريخية).

وبعبارة أخرى: شهادة الراوي (الصادق) - مثلاً: شخص النبي - تنتهي بنا في ظروف خاصة إلى المعرفة أو الاعتقاد المقبول (مثلاً) بأن القرآن كلام الله. وعلى هذا الأساس يصبح لما يأتي به هذا النص (أي القرآن) دور القرينة (الخاصة) أو الدليل الملزم لدى المسلم.

لَكُنْ هَلْ يُمْكِنُ أَسَاسًا أَنْ يَصْبُحَ «النقل» أَوْ شهادة الراوي (الصادق) دليلاً على تصديق اعتقاد معين (كاعتبار القرآن كلام الله) من ناحية إبستيمولوجية؟ من المفيد ابتداءً مناقشة الدور المعرفي لـ «النقل» أو «شهادة الراوي» بشكلٍ عامٍ وخارج الفضاء الديني. فهل يُعدُّ 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 (المتلقى) معرفة في شكل خبر. إذن، يتشكل «النقل» من أربعة عناصر أساسية، هي: (١) الناقل أو الراوي، أي من رأى حدثاً ما مباشرةً، ويخبر عنه، أو سمع خبراً من أحد وينقله بدوره إلى آخر؛ (٢) المنقول، أي محتوى الخبر أو المعلومة التي من المفترض أن ينقلها الناقل؛ (٣) المتلقى أو مستمع الخبر، أي من يتلقى شهادة الناقل؛ (٤) الأرضية أو الخلفية المعرفية في انتقال المعلومات، أي الخلفية المعرفية التي ينقل الراوي الخبر إلى المتلقى في إطارها.

فالسؤال الأساس هو: هل شهادة الراوي أو ناقل الخبر تُعدّ قرينةً أو دليلاً مقبولاً للمتلقى أو المستمع، في تصديق محتوى ذلك الخبر أو رجحانه؟ هل يَسْعَنِي تصدق خبر ما بمجرد سماعه من الشخص (أ)؟ وهل يكون اعتقادي به مقبولاً، لأنّه في منظومة معتقداتي؟

ولتسهيل المناقشة نحدّد البحث في سلسلة الروايات التي تحوي عنصرين فحّسب: متحدث أو راوٍ؛ ومستمع أو متلقٍ. لنفترض أنني أسأل عابراً في الطريق عن الوقت، ويجيبني: «الساعة الثالثة وعشرون دقيقة مساء». في هذه الحالة بمجرد أن يخبرني العابر يظهر لدى اعتقاده بأن «الساعة الثالثة وعشرون دقيقة مساء». فهل اعتقادي هذا مقبولٌ عقلاً؟ يبدو في «الظروف الاعتيادية» أن الجواب إيجابي. لكنَّ 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 بمعرفةٍ كافية عن الخبر الذي ينقله، والمستمع أو المتلقى في وضعية يمكنه تلقي الخبر بشكلٍ صحيح، كأنْ يتمتع بالقابلية الذهنية والفكرية الضرورية لذلك، وتدعم منظومة معتقداته محتوى الخبر، وتتسجم معه. في المثال الأخير ليس لدى أي دليلٍ لأظنّ أن العابر يريد خداعي. كما يبدو أنه يمكن من قراءة الوقت بشكلٍ صحيح من ساعته اليدوية. أنا أيضاً في حالة طبيعية، فمثلاً: لا أستعمل أي مادةٍ مخدرة، وسمعي بحالٍ جيدة، وجواب العابر ينسجم وسائر

معتقداتي، كأن يكون لدى علم مسبق بمرور عدّة ساعات من الظهر. وبالطبع ليس بالضرورة أن يكون اعتقادي مستنداً من المعتقدات في خفيتي الفكرية لذلك الأمر. فبمجرد أن سمعت جواب العابر ظهر لدى اعتقاد بأن «الساعة الثالثة وعشرين دقيقة مساء». وبالطبع لو راجعت خفيتي الفكرية؛ لأني سبب كان، في وقت تلقي الجواب لوجدت الطرف «اعتيادياً». إذن، في هذه الظروف اعتقادى الذي ظهر على أساس شهادة ذلك العابر مقبول عقلاً. لكن إن توفرت (مثلاً) قرائن تشكيك بصدق العابر أو بصلاحيته، أو بقدرتى على التشخيص، أو التاقضى بين معتقداتي وادعاء العابر (كأن أعلم بأن الوقت صباح، وليس مساء)، تكون هناك أدلة مقبولة لاعتبار أن الظروف ليست «اعتيادية». وإن عدّت الظروف «غير اعتيادية» على المستمع أو متلقى النقل اعتماد معايير أكثر صلابة في تصديق مضمون الخبر، كأن يتحقق توفر الشروط الازمة لقبول ما نقله الرواوى في الموضوع المعين؛ فإن تبيّن توفرها حينذاك يكون اعتقادى بمحتوى ما نقله الرواوى استنتاجياً، وليس تلقائياً. فقد تحققت ابتداء من صدقه مثلاً، ثم تقبلت ما نقله نتيجة لذلك.

يبدو أنه في «الظروف الاعتيادية» هناك أصلان مهمان في خفيتي المعرفية يمكنني بناء عليهما اعتبار اعتقادى المبني على نقل الرواوى 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 الرواية عقلاً، والاعتقاد بها، إلا إذا نقض دليل ذلك.

وعلى هذا الأساس يمكن صياغة الأصل الإبستمولوجي التالي (ولنسمه «أصل حجية النقل»):

أصل حجية النقل: يمكن للفرد (أ) الاعتقاد بالأمر (ج) بناءً على شهادة الرواوى (ب)، واعتقاده هذا مقبول عقلاً، فقط إن لم تتوفر قرينة غير قابلة للدحض، لتتقبض ذلك.

وتتجدر الإشارة هنا إلى أن نقل الرواوى الصادق أو شهادته ليسا مصدراً معرفة

جديدة بحد ذاتهما. فالدور الأساسي لما ينقله الراوي الموثوق أو شهادته «انتقال» المعرفة، وليس «إنتاجها». وبعبارة أخرى: ينبغي أن تحصل المعرفة على أساس آخر (كالإدراك الحسي أو الاستدلال العقلي)، ثم يأتي دور الراوي الموثوق لينقلها من شخص إلى آخر. من هذه الناحية يشبه النقل أو الشهادة «الذاكرة»، فالذاكرة بحد ذاتها ليست مصدراً لإنتاج المعرفة الجديدة، فدور الذاكرة هو «حفظ» المعرفة، لا «إنتاجها». فمثلاً: إنْ لم يعلم أحدهم أمراً ما لا يمكن للذاكرة توفير المعرفة به لوحدها، لكنْ إنْ حصل على معرفةٍ من خلال طرق أخرى، بعيداً عن الذاكرة (كالإدراك الحسي 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 المتلقّي في حال نقله الراوي أو شهد به^(١٦).

لكنْ هل ما ينقله الراوي الأمين أو شهادته دليلاً مقبولاً لتصديق معتقدٍ ما أو رجحانه، حتى إنْ لم يكن الراوي نفسه على دراية واعتقاد مقبول بمضمون الخبر؟ يكفي هنا توفر دليل لدى مستمع الخبر أو متلقّيه على صدق الراوي وكونه ثقةً، حينذاك يكون اعتقاد المتلقّي المبني على نقل الراوي اعتقداً مقبولاً، وإنْ لم يتوفّر فيه عنصر المعرفة ضرورةً. ولنفترض مثلاً أنني أسأل عابراً عن الوقت، فينظر إلى ساعته اليدوية، ويقول: «الساعة الثالثة وعشرون دقيقة مساء». لكنْ في الحقيقة ساعته اليدوية معطلة، وقد أطلعني على الوقت بناءً على حَدْسه. في هذه الحالة «لا علم» للعابر بالمعنى الدقيق للكلمة بأن الساعة الثالثة وعشرون دقيقة. إذن اعتقادي المبني على نقل العابر أو شهادته (أي اعتقادي بأن «الساعة الثالثة وعشرون دقيقة» ليس مصداقاً للمعرفة. لكنْ لنفترض أن لدى دليلاً يدفعني إلى الاعتقاد بأن غالبية العابرين في هذا الطريق جديرون بالثقة، وقد التقيتُ مرات عدّة بنفس هذا العابر وسألته عن الوقت، وكان جوابه دقيقاً. على هذا الأساس تفیدني شهادة ذلك العابر قرينة لتصديق أن «الساعة الثالثة وعشرون دقيقة مساء». وبالطبع ليس لهذا الاعتقاد في ظل الشروط المذكورة مصداقية المعرفة، لكنه مقبول، وإنْ كان كاذباً، أي حتى وإنْ لم تكون الساعة في ذلك

الوقت المحدد الثالثة وعشرين دقيقة. إذن، لستمع الخبر أو متلقّيه اعتماده على أساس صدوره من الراوي، ويكون اعتقاده به مقبولاً، بشرط توفر دليلٍ لديه على صدق الراوي، وأنه محل ثقة، ولا تبقى قرينةٌ ناقضة لهذا الاعتقاد دون أن تُدْحَض. في هذه الحالة من الممكن أن لا يفيد هذا الاعتقاد المعرفة، لكنه (على الأقل بدأيةً) مقبول عقلاً^(١٧).

ولنفترض أن يأتيني صديقٌ ويطلعني بأنه رأى بعينه سفينة فضائية في السماء وهو في الطريق، فهل يمكنني التوصل من نقله وشهادته إلى الاعتقاد بأن «هناك سفناً فضائية حقيقة»؟ وإذا توصلت إلى هذا الاعتقاد بناءً على شهادته فهل سيكون اعتقادي مقبولاً عقلاً؟ ولنفترض أني 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 يتراقص محتوى الخبر الذي أتى به صديقي في إحدى العقدات المقبولة في منظومة أفكاري، وقد يؤدي هذا التراقص إلى ترددٍ في تصديق مضمون الخبر، أي قد تُعدّ الظروف «غير اعتيادية»؛ بسبب مضمون الخبر «غير المألوف». في هذه الحالة تصديق «وجود سفن فضائية» قدواجه ما ينقضه، وهو اكتشافات العلم الراهنة. إذن، في مثل هذه الحالة على التأكّد من توفر الشروط الضرورية لتصديق شهادة صديقي قبل الأخذ بها.

ولنفترض الآن أني أعرف الراوي منذ سنين، وأعلم بأنه ذو أخلاق، وبغاية الصدق، ولم يطرأ أي تغيير غير مألوف في تصرفاته وشخصيته الفردية والاجتماعية، وأعلم أنه عالمٌ باز في علوم الفضاء؛ ومن ناحية أخرى أعلم أن الاكتشافات العلمية الحديثة لا تتفق وجود سفينة الفضاء، لكنّها تستبعد احتمال وجودها في سماء الكرة الأرضية (وبعبارة أخرى: اكتشافات العلم الحديثة «قرينة ناقضة نافية» لادعاء الراوي، وليس «قرينة ناقضة معاكسة» له). كما أتّني على دراية بأن بعضًا من ذوي الخبرة قد ادعوا من قبل بأنهم رأوا سفينتين فضائيتين 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 مقبولاً، وإن ابتداءً.

كما نرى، إن حجية النقل تتبع إلى حدٍ كبير شخصية الراوي؛ إذ يستمدّ 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، و يجعلان الاعتقاد بما يدعوه مقبولاً عقلاً. يمكننا الآن الرجوع إلى سؤالنا الأصلي: على أيِّ أساسٍ يمكن اعتبار نصَّ تاريفي محدد (كالقرآن) متضمناً لـكلام الله وأمره؟ ما هو الأساس الإبستمولوجي في تصديق هذا الأمر؟

كما أشرتُ سابقاً، قد يكون أحد الأجوبة المقبولة هو حجية نقل الراوي الصادق أو شهادته. فلنفترض بأن هناك ربُّ، وقد دخل في علاقة حوارية (وحي) مع إنسانٍ. في هذه الحالة هل توفر تجربة الإدراك لدى ذلك الإنسان أو النبيِّ (في ظروف خاصة) له العلم بكلام الله معه (فهذا العلم بالنسبة للنبيِّ نوعٌ من الاعتقاد «المبنيُّ على التجربة»). ولنفترض الآن أن هذا الإنسان ينقل تجربته ومضمونها إلى شخصٍ آخر، ويطلعه على أن مجموعة أخبار (أ) (وهي هنا القرآن) كلام ربٍ معه، فهل في مثل هذه الظروف يحقُّ للمستمع قبول ادعاء صاحب التجربة؟ وهنا تلعب الخلفية المعرفية لتبادل النقل دوراً مهماً. يجدر بنا بحث الموضوع في حالتين:

الحالة الأولى: «الظروف الاعتيادية». وأهمُّ ما تمتاز به الخلفية المعرفية في «الظروف الاعتيادية» أن ظاهرة اتصال الإنسان بال مجرّدات، ومنها: الله، تشكّل جزءاً من المعتقدات السائدة بين المخاطبين. وبالإمكان في مثل هذه الحالة أن يسمع أحدُّ ادعاء النبيِّ، ولما لم يكن لديه دليلٍ على عدم صدق النبيِّ وأمانته يصدق ما ادعاه النبيِّ تلقائياً، دون استنتاج، أي بالنسبة لهذا الشخص يعمل الأصلان: «أصالة الصدق» و«أصالة سهولة التصديق». ولذلك بناء على أصل «حجية الوثوق بالنقل» يعتقد بأنَّ «القرآن كلام الله» على أساس شهادة الراوي (أي شخص «النبيِّ»)، ويكون اعتقاده هذا مقبولاً عقلاً، ما لم تكن هناك قرينةٌ ناقضة لم تُدْخَل.

الحالة الثانية: «الظروف غير الاعتيادية». و«الظروف غير الاعتيادية» حين يكون مضمون الخبر «غير مألوف»، ويثير «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.

لَكُنْ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ يَقِنُ الظَّرْفَوْنَ غَيْرَ الْاعْتِيَادِيَّةِ أَيْضًا يَمْكُنْ لِلْمُخَاطِبِ الْأَنْتَهَى إِلَى الْاعْتِقَادِ بِأَنَّ «الْقُرْآنَ كَلَامَ اللَّهِ» (بِطَرِيقَةِ الْاسْتِنْجَاجِ) عَلَى أَسَاسِ شَهَادَةِ الرَّاوِيِّ، وَيَكُونُ اعْتِقادُه مُقْبُلًا عَقْلًا. فَإِنْفَرَضَ مثلاً أَنَّ شَخْصًا يَتوَصِّلُ إِلَى أَنَّ مُحَمَّدًا بِغَايَةِ الصِّدْقِ وَ«الْأَمَانَةِ» عَلَى أَسَاسِ تَجْرِيَتِه الشَّخْصِيَّةِ وَبِشَهَادَةِ الْمُجَمَّعِ، وَهُوَ مِنَ النَّاحِيَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ إِنْسَانٌ حَسَّاسٌ، وَذُو مَعْرِفَةٍ وَتجَرِيَّةٍ بِالسُّلُوكِ الْمَعْنَوِيِّ الْفَرْدِيِّ. وَمِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى تَكُونُ لَدِيِّ الْمُسْتَمِعِ أَدَلَّةٌ عَلَى أَنَّ اخْتِبَارَ وَجُودَ اللَّهِ وَالْاسْتِمَاعَ إِلَى كَلَامَه ظَاهِرَةٌ لَا يَتَوَقَّعُ حَدُوثُهَا، لَكِنَّهَا مُمْكِنَةٌ، وَقَدْ تَكُونُ لَهُ بَحْدَ ذَاتِهِ تَجَارِيَّةٌ مَعْنَوِيَّةٌ فِي حَيَاتِهِ الْخَاصَّةِ. وَيَبْدُو فِي هَذِهِ الْحَالَةِ أَنَّ نَقْلَ الرَّاوِيِّ الصَّادِقِ أَوْ شَهَادَتِهِ (أَيْ مُحَمَّدَ الْأَمِينَ) يَصْبِحُ دَلِيلًا لِتَصْدِيقِ أَوْتَرْجِيَّةِ الْاعْتِقَادِ بِأَنَّ «الْقُرْآنَ كَلَامَ اللَّهِ».

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: إِنْ اعْتَدَ أَحَدٌ بِأَنَّ «الْقُرْآنَ كَلَامَ اللَّهِ» بِنَاءً عَلَى مَا يَنْقُلُ مُحَمَّدًا أَوْ يَشْهُدُ عَلَيْهِ يَكُونُ اعْتِقادُه مُقْبُلًا عَقْلًا، وَلَوْ فِي بَادِئِ الْأَمْرِ (مَا دَامَ لَمْ تَظْهُرْ قَرِينَةً نَاقِضَةً لِهَذَا الْاعْتِقَادِ لَمْ تُدْحَضْ).

وَبِالطبعِ إِنْ لَمْ يَكُنْ الرَّاوِيُّ عَلَى «عِلْمٍ» وَدَرِيَّةً بِمَحتَوِيِّ ما يَنْقُلُهُ (عَلَى سَبِيلِ المَثَالِ: يَكُونُ قَدْ أَخْطَأَ فِي فَهْمِ تَجْرِيَتِهِ، فَأَصْبَحَ مَضْمُونُ مَا نَقْلَهُ كَاذِبًا) لَا يَفِيدُ مَا يَنْقُلُهُ وَيَشْهُدُ بِهِ الْمَعْرِفَةُ، أَيْ لَا يَمْكُنْ لِلْمُخَاطِبِ الْحُصُولُ عَلَى مَعْرِفَةٍ بِمَا يَدْعُيهُ عَلَى أَسَاسِ نَقْلِهِ أَوْ شَهَادَتِهِ. لَكِنْ حَتَّى فِي هَذِهِ الْحَالَةِ أَيْضًا الْاعْتِقَادُ الَّذِي يَنْشَأُ عَلَى أَسَاسِ شَهَادَةِ الرَّاوِيِّ فِي عَقْلِ الْمُخَاطِبِ يَكُونُ مُقْبُلًا عَقْلًا، إِنْ تَوَفَّ لَدِيِّ الْمُخَاطِبِ دَلِيلٌ عَلَى صَدَقِ الرَّاوِيِّ وَأَمَانَتِهِ.

إِذْنَ، بِالنَّسَبَةِ لِلْمُتَدَيِّنِينَ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِصَدَقِ النَّبِيِّ وَأَمَانَتِهِ، شَهَادَتِهِ حَجَّةٌ مُقْبُلَةٌ، وَيَمْكُنُ اعْتِبارُهَا قَرِينَةً أَوْ دَلِيلًا دَاعِمًا لِمَا يَدْعُيهِ. فِي هَذِهِ الْحَالَةِ شَخْصِيَّةُ النَّبِيِّ هِي الدَّاعِمُ لِرَسَالَتِهِ. وَلَذِكَ إِنْ قَالَ النَّبِيُّ الصَّادِقُ بِأَنَّ «الْقُرْآنَ كَلَامَ اللَّهِ»، وَاعْتَدَ الْمُؤْمِنُونَ بِأَنَّ «الْقُرْآنَ كَلَامَ اللَّهِ»، يَكُونُ حِينَذَاكَ اعْتِقادُهُمْ مُقْبُلًا عَقْلًا عَلَى أَسَاسِ هَذِهِ الشَّهَادَةِ.

ويصبح بذلك نصًّا تارِيحيًّا محدَّدًا مظهراً لِكلام الله وأحكامه (بطريقة مقبولة عقلاً) بالنسبة إلى مجموعة من الناس، وتنقل بذلك حجَّيَةُ أمر الله وَكَلامَه إلى ذلك النص التارِيحي المحدَّد (أي القرآن) من منظور هؤلاء المؤمنين. في هذه الحالة يصبح مضمون نصٍّ تارِيحيًّا محدَّدًا، أي القرآن، «قرينة خاصة دينية» تتمتَّع بالحجَّيَة لمجتمع متدينٍ محدَّدٍ، ويُضطَّلُّ بدورِ مهْمَّ في تصديق أو رجحان تعاليم الدين.

وبالطبع لا حجَّيَة لهذا النص بالنسبة إلى من لا يعتقد بوجوب اتّباع إرادة الله وحكمه، أو لا يؤمن بصدق النبي وأمانته، ولا يَتَّخِذ أولئك هذا النص قرينةً. لكن عدم حجَّيَة القرآن والسنَّة الصحيحة لغير المسلمين والكافرين لا يدلُّ إطلاقاً على عدم حجَّيَة 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 المتدينون معتقداتهم الدينية بطرق مختلفة:

١. في بعض الأحيان تكون المعتقدات الدينية «مبنيَة على العمل»، أي تصاغ عملياً أو من خلال الممارسة. فعلى سبيل المثال: على الرغم من عدم توفر الأدلة والقرائن النظرية الكافية والقاطعة لتصديق المعتقد الديني، إلا أنَّ المتدين يأخذ نفسه به، ويصدقه بقلبه، ويَتَّخِذ منه منظوراً للنظر إلى العالم، وأساساً يبني عليه حياته الدينية، آملاً صدق ذلك المعتقد.
٢. في بعض الأحيان تكون المعتقدات الدينية «مبنيَة على التجربة»، أي تحصل نتيجة التجارب الخاصة (أو «القرائن غير الخبرية»).
٣. وأحياناً تكون المعتقدات الدينية «مبنيَة على الاعتقاد»، أي تبني على معتقدات الفرد (أو «القرائن الخبرية») الأخرى. وقد يكون لهذه القرائن الخبرية تصدِيق عام خارج إطار الدين («القرينة العامة»)، وقد تتحدد حجيتها داخل إطار الدين («القرينة الخاصة»).

- ❖ يير اضطلاع «القرائن الخاصة الدينية» بدور القرينة في نصّ دين محدّد على أساس الحجّية المعرفية لـ«النقل» أو «شهادة الراوي الصادق».
- ❖ إن المصادر والأسس الدينية الضالعة في ظهور المعتقدات الدينية، في ظروف محدّدة، تجعل تلك المعتقدات مقبولةً عقلاً، وإن ابتداءً على أقلّ تقدير، أي تتمّع المعتقدات الدينية الناتجة عن المصادر والأسس الدينية بالمعقولية داخل إطار الدين.
- ❖ تكفي المعقولية الدينية لـ(استمرار) التزام المتنبّين بمعتقداتهم الدينية، إذا لم تكن هناك قرينةً ناقضة لتلك المعتقدات لم تُدْحَض (شرط المعقولية الدينية).
- ❖ بعبارة أخرى: تبني المعتقدات الدينية على أساس القرائن والمصادر داخل إطار الدين. وفي ظلّ ظروف محدّدة تكون مقبولةً عقلاً (أي تتمّع بالمعقولية داخل إطار الدين). وهذه المعقولية مقبولة إذا تمّت هذه المعتقدات بالمعقولية الكامنة خارج إطار الدين، أي أن يتمكّن المؤمنون من دَحْض ما يثار لنقض معتقداتهم الدينية بشكلٍ مقبول، ويكون ردّهم مقنعاً للشهود المثاليين المحايدين أو اللاأدرين.
- ❖ إنْ تمكّن المؤمنون من دَحْض ما يثار لنقض معتقداتهم الدينية بشكلٍ مُرضٍ ومقبول سيكون استمرارهم في التمسّك بمعتقداتهم مقبولاً عقلاً.
- ❖ وإنْ لم يتمكّن المؤمنون من دَحْض ما يُثار لنقض معتقداتهم الدينية بشكلٍ مُرضٍ ومقبول فإنما أن يكفوا عن التمسّك بمعتقداتهم بحكم العقل؛ أو أن يقدموا تفسيراً جديداً لمعتقداتهم لا تطاله يد ذلك النقض، إنْ أمكنهم ذلك (التوجّه المنسوب إلى ابن رشد).

- يتبع -

المواضيع

(١) أودّ هنا شكر الصديق الفاضل السيد ياسر ميردامادي، الذي قرأ المقال بدقة قبل نشره، وأتحفني بآرائه القيمة.

(٢) من الممكن اعتبار نموذج إصلاح الفكر الديني لدى محمد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش مصاديق لـ «الإصلاح الحداثي».

(٣) قد يُعدّ نموذج مواجهة الفكر الديني لدى السيد حسين نصر من مصاديق «المنحى التقليدي الرافض للنقد». ومن المفيد أن أؤكد هنا بأنني استخدم تعبير «المنحى التقليدي» في معنى مختلف عن «الإنسان التقليدي»؛ فإني أجد أن الذي يتّخذ «المنحى التقليدي» يتجه إليه عالماً بالحداثة، أي إن منحاه نحو التقليد ضربٌ من التفاعل أو ردود الأفعال تجاه ما تقتضيهحداثة، لكن «التقليدي»، يغوص في التراث بعيداً عن الحداثة، أي إنه لا يحمل أي تجاوبٍ أو رد فعل أو تفاعل تجاه الحداثة. فبناء على ذلك من الممكن تصنيف كثير من علماء المسلمين، كالشيخ صافي الكلبايكاني أو الشيخ وحيد الخراساني، كعلماء «تقليديين». لكن السيد حسين نصر عالمٌ «ذا منحى تقليدي».

(٤) للتوسيع أكثر في هذا الموضوع راجع:

Van InWagen, Peter, The Problem of Evil, Oxford University 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 Natureof Defeaters», Oxford University press, 2000, pp. 358-365.

(٦) للاطلاع على بحثٍ جيد حول إمكانية اجتماع هاتين العقلانيتين راجع:

Sudduth, Michael, «Reformed epistemology and Christian apologetics», Religious Studies39, 299-321.

(٧) الشكل العام لمغالطة الإثباتات على أساس فقدان الدليل (Appeal to ignorance) هو تقريباً كما يلي: «ليس هناك دليل أو قرينة لإثبات الموضع (أ)، إذن هذا الموضع منتفٍ ولا وجود له».

(٨) للتعرف على «الدلائلية» في نطاق الفكر الديني، وأهم ما جاء من نقديٍ 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 المتندين أيضاً لا يلتقطون إلى الاختلاف بين مراتب العقلانية، ويجعلون من العقلانية القصوى ملائكةً لتقدير معتقداتهم الدينية. فإن لم تتوفر معتقداتهم الدينية على تلك المعايير يجدونها غير مقبولة عقلاً، (دون أي ضرورة عقلية) يترونها 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 بشرى (عقلى - تجريبي) لإثبات أن القرآن كلام الله». ويقول في موضع آخر: «لكن ليس هناك ما يدلّ على أن القرآن كلام الله، وحسب فهمي لا يمكن أن يوجد يوماً مثل هكذا دليل». (أكبر گنجي، «إمكان وامتناع إثبات كلام الله»،

٢٦/آذر/١٤٨٧، موقع راديو زمانه، (<http://zamaaneh.com/idea/2008/12/post444.html>) . وبناء على هذه المقدمة: ليس هناك سبيل بشرى (عقلي - تجربى)، 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 المتأتية من خارج نطاق الدين، ومستهلكة لها (ويجب أن يكون كذلك)، أو يرون أن فهم القرآن على أساس لا يؤيدها منكرو الدين ليس بهم. ويمكن اعتبار آراء كهذه مصاديق على خلط مراتب العقلانية من قبل المتدينين.

(١٠) هذا النموذج من العقلانية يشبه من جوانب مهمّة الدور الذي جعله كثيرٌ من المتكلمين المسلمين من الأشاعرة، وفي مقدمتهم أبو حامد محمد الغزالى، للعقل في نطاق الدين (أو علم الكلام). فمثلاً: يرى الغزالى في المنقد 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 تجلّيه في علم الكلام) هو الدفاع عن ساحة الدين وصونها من الشبهات، من خلال تبيين التناقضات والالتباسات في موقف المخالفين في ندهم لتعاليم الدين؛ أو كما يقال اليوم، وورد في هذا المقال، واجب المتكلمين الجوهرى هو نفي القرائن والأدلة الناقضة لتعاليم الدين. وقد كتب عن ذلك الغزالى في مواضع مختلفة، منها:

أبو حامد محمد بن محمد الغزالى، المنقد من الضلال والموصى إلى ذي العزة والجلال: ١٠، اعنى به: محمد إسماعيل حزین وشذى رائق عبدالله، نشر موقع الفلسفة الإسلامية. لكنَّ النموذج الذي يطرحه هذا المقال أكثر إيجابية تجاه النقد الخارجى. 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 بدّ له، أن يعمل كمصفاة على تمييز منظومة المعتقدات الدينية من التعاليم الكاذبة، وتشذيبها من تلك التعاليم، وأن يكون فعالاً في إصلاح إدراكتنا من التعاليم الدينية وتهذيبها.

من بين الإبستيمولوجيين الدينيين المعاصرين يؤيد ألفين بلانتينغا ونيكلاس ولترستورف هذا النموذج من العقلانية في نطاق الدين. فمثلاً: يرى ألفين بلانتينغا أن المعتقد المقبول أو warranted معتقد لا يبقى له قرينة ناقضة إلا نفيت. ويسعى في كتابه Warranted Christian Belief أن يدافع عن معقولية المعتقدات الدينية ومقوليتها بنفيه ما ورد من النقد والنقض عليها. وللتعرف على هذا الفهم من المقبولة أو warrant، وإدخالها في نطاق معتقدات الدين، راجع:

Plantiga, Alvin, Warranted Christian 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 نيكلاس ولترستورف في هذا المجال راجع:

Wolterstorff, Nichols, «can belief in God be rational if it has no foundations?» in Faith

and Rationality: Reason and Belief in God, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstroff, (eds), pp. 164-172.

أيضاً راجع:

Sudduth, Michael, «reformed epistemology and Christian apologetics».

(١١) ابن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشرعية والحكمة من الاتصال: ٢٥، قدم له وعلق عليه: الدكتور أليبر 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 HowardSynder (eds.) , Faith and Rationality, Rowman and Littlefield Publishers, 1996, ch. 1, pp. 3-12.

أيضاً راجع:

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.

ولتتعرف على نقد موقف آلستون في هذا الخصوص راجع:

Vahid, Hamid, «Alston on Belief and Acceptance in Religious Faith», The Heythrop Journal, (2009), pp. 23-30.

(١٣) للاطلاع الأدق على الشروط التي تجعل المعتقدات المبنية على التجربة مقبولة وموثقة (warranted) راجع:

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 راجع:

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, Wiliam P., «Religious Experience and Religious Belief», Nous 16 (1982).

Plantinga, Alvin, «Is Belief in God Properly Basic?», Nous XV (1981).

Pargetter, Robert, «Experience, Proper Basicality, and Belief in God», Philosophy of Religion 27 (1990).

(١٥) في ما يخص هذين الأصلين راجع:

Reid, Thomas, Inquiry and Essays, R. Beanblossom and K. Lehrer (eds.), Indianapolish: Hackett, 1938, pp. 94-95.

(١٦) راجع 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 يخص الاختلاف بين دور النقل أو الشهادة في انتقال المعرفة (knowledge) والارشاد (justification) راجع:

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 استشهاده

بين الحدث والواقع

د. محمد كاظم رحمتي^(*)

ترجمة: د. نظيره غالب

رغم مرور ما يقارب من سبعة قرون على شهادة شمس الدين محمد بن المكي الجزياني العاملبي (٧٨٦هـ)، المعروف بالشهيد الأول، إلا أن الإبهام والتناقض لا زال يكتفي التقريرات التي طرحت حول أسباب هذه الشهادة، وكيفيتها؛ فشح المصادر والمعلومات حول مجريات هذه القضية دفع بالمحققين إلى إعمال الحدس والتخمين انطلاقاً من تحليل بعض آرائه الفقهية، وتحميلها في معظم التقارير فوق ما تطبيق. في هذا المقال سنحاول إعادة قراءة هذه البيانات والتقريرات، 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 قلة المصادر، بل ما يزيد الأمر صعوبةً تناقض المعلومات والتقريرات، بحيث تكون مستعصية عن الجمع حول الحوادث التاريخية التي تم تدوينها في القرون التي أتت بعدها. وربما؛ ولغرض إضفاء نوع من المعقولة على تلك التقارير، تم إضافة عناصر أخرى لها^(١). ومسألة شهادة الشهيد الأول نموذج بارز لهذه المعضلة في تاريخ التشيع. بل إن ما زاد من تعقيد

(*) باحث متخصص في التراث والدراسات القرآنية والحديثية والتاريخية.

الأمر هو محاولة بعض التقريرات التي تمت لهذه القضية في العقود القليلة الأخيرة، والتي سعّت إلى إلباس هذه القضية لبوساً سياسياً، ومحاولات قراءتها ضمن التجاذبات السياسية، وكان الإصرار على القراءة السياسية لكثير من الحوادث المشابهة في تاريخ التشيع. وبناءً على هذه القراءة تم طرح عدة نظريات حول حادثة استشهاد الشهيد الأول. في دائرة الفقه السياسي تم الحديث عن دور سياسي متميّز للشهيد الأول، كان الادعاء فيه قائماً على أساس أن الشهيد الأول كان له تفسير خاص لمفهوم «نائب الإمام»، وأشار فيه إلى الشهيد الأول بأنه أول فقيه شيعي تناول مفهوم «نائب الإمام» في مفهومه العام، عدا المفهوم الخاص الذي له استعمالات في الفقه الشيعي، وأنه فسره بحيث يساوق في كلّياته مفهوم «الفقيه الجامع للشرائط» (المدعى الأول). وفي استكمال الاستدلال على المدعى المتقدّم تسبّب إلى الشهيد الأول مساعٍ أخرى وتفسيرات أخرى؛ ففي مسألة التصرّف في الحقوق الشرعية، من خمس و ZX ونحوهما، طرحت نظريات بحيث يفهم منها أن الشهيد أرادها معيناً له في تحقيق أهدافه السياسية. الواقع أنه تسبّب إلى الشهيد الأول نظريات ادعى فيها بأنه أول فقيه شيعي ادعى أن للفقيه التصرّف في الحقوق الشرعية في زمن الغيبة الصغرى. وفي استكمال المعطيات، حيث لا بدّ من أرضية اجتماعية خاصة تثبت تحركات الشهيد الأول وفعاليته، وضمن هذه التحقيقات تسبّب إلى الشهيد الأول فعاليات علمية على مستوى منطقة جزّين، هذه الفعالities 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 سنبيّن في هذا البحث، ليس هناك ترجمةً تامةً ودقيقة للشهيد الأول، لكن بعض المعلومات الدقيقة المترفرقة تبين بصرامةً أن الشهيد الأول قضى قسماً عظيماً من حياته بمدينةحلة، ولم يغادرها إلاّ 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 التقريرات والأخبار الجديدة. وفي الختام ننتقل إلى مناقشة آخر ما ورد حول هذه الحادثة، والبحث في خصوص ما تُسبّب إليه من فعاليات علمية واجتماعية في منطقة جرين، انطلاقاً من دراسة ترجمته، وفق المعلومات التي لم يسلط 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 السنة، والتي تقسم بدورها إلى: رواية ابن الجزري (٨٣٣هـ)؛ ورواية الطاهر بن حبيب (٨٠٨هـ)، ورواية البعض ممن قام بالتأليف بين الروايتين الأخيرتين، أو اكتفى بذكر واحدة منهما.

تقرير الجزري، على رغم صغر حجمه، يشكل مادةً دسمة باللحاظ المعلوماتي. فقد كان للجزري صحبة قديمة مع الشهيد الأول، ورغم أن الشهيد الأول كان قد نفسه له على أنه شافعيٌ، إلا أن الجزري ما فتئ يعرفه بأنه شيخ الشيعة والعالم المجتهد في المذهب الإمامي، وتتابع في عرض معلومات مكثفة عن دراساته العلمية ومستواه العلمي العالي. وفي إشارة لشهادته، ومن دون أي تفصيل، اكتفى الجزري بالقول: «...صاحبني مدةً مد IDEA، فلم أسمع منه ما يخالف السنة؛ ولكنْ قامت عليه البينةُ برأيَه، فعقد له مجلس بدمشق...، فحكم بإراقة دمه، فضررت عنقه تحت القلعة بدمشق، وكانت 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 البينةُ على الشهيد الأول، والتي حكم على إثرها بالإعدام، لكنْ ما نوع هذه البينة؟ ومنْ أقامها؟ كلّها نقاط لم

يفصل فيها الجزمي. كلّ ما فهمناه من كلامه أن هناك مجموعة قامَتْ بإلقاء شواهد وأدلة ضدّ الشهيد الأول حكم عليه بموجبها بالقتل.

التقرير الثاني المؤرّخي أهل السنة، والذي كان أساساً للتقارير الأخرى التي أتتُ بعده، هو تقرير طاهر بن حبيب(٨٠٨هـ)، ضمنه كتابه تكملة درة الأسلام(٣)، وتمّ بعد ذلك تكرار نفس هذا التقرير من طرف باقي مؤرّخي أهل السنة، ملتفين إليه بعض التهم الأخرى؛ محاولة منهم لإضعاف الشرعية على إعدام الشهيد الأول، ولتبسيط ذمة القائمين بذلك(٤). ابن حبيب قبل أن يخوض في شرح مجريات وملابسات حادثة إعدام الشهيد الأول أسلبه في ذكر فهرست كامل لعوائق 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 شهبة(٨٥١هـ) استند في قسم منه إلى تصريحات وتقريرات الجزمي، لكنْ أضاف إليه نقاطاً أخرى، يتضح من خلالها أنه على الظاهر كان شاهد عيان على حادثة استشهاد الشهيد الأول، أو أنه أخذها من مصادر أخرى مرتبطة بشكلٍ مباشر بالقضية. وفي ختام تقريره أتى على ذكر اسم أحمد بن حجي بن موسى الحسبياني الدمشقي(٨١٦هـ)، والذي يبدو أنه نقل عن كتابه(٦). يشتمل تقرير ابن شهبة على بعض الموارد الجديدة، فقد كتب حول الشهيد الأول قائلاً: «...وأثبتت في حقه محضر عند قاضي بيروت يتضمن رفضه، وإطلاقه في عائشة وأبيها وعمر... عبارات منكرة، بل مكفرة، 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 التقريرات حول شهادة الشهيد الأول ما كتب في تراجم الشيعة، والقائم أساساً على تقريرات الفاضل المقداد السيوري(٨٢٦هـ)(٨). نقل الحرّ

العاملي تقرير الفاضل المقداد بصورة خلاصة، وفي ختام كلامه ذكر أنه قد سمع هذا التقرير من بعض مشايخه، ورأه بخط يد أحدهما، وأخبره هذا الشيخ أن التقرير بخط الفاضل المقداد السوري. نفس التقرير أورده العلامة المجلسي، لكنه فصل أكثر في مصدره^(١). قال المجلسي: إنه رأى هذا التقرير لدى شخص باسم السيد عز الدين بن حمزة بن محسن الحسيني، قال في ضمنه: إن التقرير حول شهادة الشهيد الأول رأه بخط الفاضل المقداد السوري^(٢). وفي الواقع لا يوجد دليل معين يثبت أن الفاضل المقداد السوري كان شاهد عيان في حادثة استشهاد الشهيد الأول، ويحمل بشكل كبير أن يكون تقريره قائماً في أساسه على بعض مسموعاته^(٣).

وفي الأخير التقرير المفصل الذي يحتمل أن يكون كاتبه هو محمد بن علي بن وحيد البتديني العاملي، والذي صنف كتاباً في ترجمة الشهيد، تحت عنوان (نسيم السحر)، خلاصته تحت تصرفنا، بقلم: شرف الدين محمد مكي بن محمد العاملي (كان حياً في القرن ١٢ الهجري)، من أحفاد الشهيد الأول، وسوف نتعرض له لاحقاً ضمن التقريرات الجديدة حول استشهاد الشهيد الأول.

بعض التقريرات الشيعية حول حادثة شهادة الشهيد الأول مختصرة، ولا تشتمل سوى مطالب قليلة، من جملتها: خبر قصير، نقل عن ابن الشهيد الشيخ علي الجزياني، قال فيه: إن والده، وبعد أن أُعدم، تم حرق جثمانه في يوم الخميس التاسع عشر من جمادى الأولى لسنة ٦٨٦ هـ، عند سفح قلعة رحبة في مدينة دمشق^(٤). ولا توجد في هذا التقرير سوى إشارة إلى أن الشهيد الأول قبل شهادته قد سُجن لمدة عام في ثلاثة أبراج بالقلعة^(٥).

بين كل تلك التقريرات يبقى تقرير الفاضل المقداد، أحد تلامذة الشهيد الأول، أكثر التقريرات تفصيلاً للحادثة؛ حيث أشار فيه إلى بعض أسباب شهادة الشهيد الأول. ذكر الفاضل المقداد السوري أن الشهيد الأول بقي في السجن سنة كاملة؛ بسبب وشاية شخص باسم تقى الدين الجبلى الخيمى. وبعد قتل هذا الأخير، قام شخص آخر من أتباعه باسم يوسف بن يحيى بالوشایة بالشهيد الأول مرة أخرى، وألب عليه جماعة بالشهادة ضده ضمن رسالة حملوها إلى قاضي صيدا، ثم رفعوها

إلى بيروت، ثم دمشق. وفي دمشق تقدم القاضي الشافعى عبّاد بن جماعة بالطلب من القاضي المالكى بإصدار حكم الإعدام في حق الشهيد الأول، رغم أن الشهيد الأول قد قام في جلسة المحاكمة بتقنيد وتكذيب كل الاتهامات التي وجهت إلى شخصه، حتى أنه لكي يدفع عن نفسه تهمة الرفض ادعى أنه من ضمن علماء الشافعية، لكن القاضي والجلاد لم يقبل دفاعه، وحكم عليه بالقتل، وكان من المحرّضين على حرق جثمان الشهيد شخصً باسم محمد بن ترمذى. هذا التقرير الأخير كان مورداً قبل المصادر الإمامية، فقد تناقلته معونة إيهـ: بيان حول حادثة استشهاد الشهيد الأول^(٤).

النقطة الملفتة في تقرير ابن شهبة وتقرير الفاضل المقداد وجود نصّ الرسالة التينظمها 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 تقصر 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، تسلط الضوء على جوانب جديدة في الحادثة وعللها.

وكلما أشرنا آنفًا، فالإبهام والغموض الذي اكتفى موضوع استشهاد الشهيد الأول كان باعثاً على الإقدام على تحليلات وتقريرات مصدرها التخمين والحدس، وكان الطابع الغالب عليها سعيها الحيث إلى إعطاء الأمر صبغة سياسية^(٥). مصدر هذا التحليل وجود عبارة في تقرير الفاضل المقداد السعدي(١٤٢٦هـ) 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 يجمع الحقوق الشرعية. انطلاقاً من هذا المعنى ذهب البعض إلى أن الشهيد الأول كان أول عالم شيعي أدخل البعد السياسي للفقيه في العُرف الشيعي، ولديهم في هذا المدعى ما عبر عنه الشهيد الأول نفسه حول «الفقيه» بأنه «نائب الإمام»، مع سعيهم لإثبات

التحرّكات السياسية للشهيد الأول في منطقة جبل عامل، وبالأخص في جزين. ومن الذين اعتمدوا هذه التفسيرات استيفن فينتر، ففي تحليله لأسباب شهادة الشهيد الأول وأشار إلى هذه الخصوصية في كتب وأثار الشهيد الأول، وأكّد على عبارة في كتاب البيان في باب جمع الخمس وإجراء الحدود في عصر الغيبة ضمن شروطٍ بواسطة الفقيه^(١٦)، لكنَّ الأمر الذي غفل عنه هؤلاء المحققون هو أن رأي الشهيد الأول حول دور الفقيه في التصرُّف في الحقوق الشرعية هو نفس رأي باقي الفقهاء في المذهب الإمامي^(١٧). وكذلك رأي الشهيد حول إجراء الفقيه الجامع للشرائط للحدود الشرعية والتعزيرية ليس مقتضياً على الشهيد الأول، بل هو نفس رأي فقهاء الإمامية في الحلة، وناقشها المحقق الحلبي في كتابه، كما ناقشها فقهاء الإمامية الآخرون^(١٨).

كان تعبير «نائب الإمام» رائجاً في الموروث الفقهي الإمامي زمن الشهيد الأول، وإلى مدّةٍ بعد شهادته، ولم يكن استعمال مصطلح «الفقيه الجامع للشرائط» رائجاً في تلك الفترة، والظاهر أنَّ أول من استعمل نائب الإمام بمعنى الفقيه الجامع للشرائط هو المحقق الكركي^(١٩) (٩٤٠هـ) وفقهاء آخرون بعده^(٢٠).

في عصر الشهيد الأول وإلى ما بعده بمدةٍ كان استعمال مصطلح «نائب الإمام» في النصوص الفقهية بمعناه البسيط، بحيث لم يكن يتعدَّ مفهوم المأمور والمكلَّف من طرف الإمام، ولم يكن من شروطه أن يكون فقيهاً. ويلاحظ أنه في كل الموارد التي استعمل فيها الشهيد الأول مصطلح نائب الإمام مباشرةً ينتقل للحديث عن الفقيه الجامع للشرائط الذي له كلَّ تلك الخصائص، وهو ما يعني أن «نائب الإمام» لم يكن يعني عنده إلزاماً للفقيه. وفي الواقع إن مصطلح «نائب الإمام» في العُرف الفقهي المتداول في نفس زمن الشهيد الأول استعمالاتٍ ومعانٍ أخرى، حيث كان يراد به النائب الخاصُّ عن الإمام والمكلَّف (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 تحقُّقها. وفي بحثه حول شروط نائب الإمام ذكر المنصوب من طرف الإمام، والواضح أنه لم يكن يرى نائب الإمام

مرادفًا للفقيه الجامع للشرائط^(٢١). وعلى ما يبدو إن استعمال نائب الإمام في النصوص الفقهية كان في مرحلة خاصة، وفي زمان الغيبة الفقيه الجامع للشرائط منصب بالتحبيب العام، وهو ما يفهم منه الترافق 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 المنصب 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 ولد، 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 تتطق في مفهومها بأن الشهيد الأول لم يكن يرى لزوماً أن يكون الحاكم السياسي فقيها^(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. فقيها^(٢٣). رغم أن الشهيد الأول كان يرى أن تصدّي 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 يتصدّوا لها من باب الأولى، حيث كتب قائلاً: «ولأن الفقهاء حال الغيبة يباشرون ما هو أعظم من ذلك بالإذن، كالحكم والإفتاء، وهذا 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 تحول فيها معنى عبارة «نائب الإمام» إلى معناه الجديد «الفقيه الجامع للشرائط» جد مبكر، 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

يكلّفون في حضوره، وأن الفقهاء مكلّفون 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 بالتصيب العام، والمرادف للفقيه. ومما قاله مير مخدوم شريفي في إشارته إلى هذه النظرية، ودور المحقق الكركي في طرحتها: «...قولهم بتعطيل الأحكام الإلهية قالوا: إنما الحكم للإمام أو نائبه. والنائب عندهم قسمان: النائب الخاص، ويريدون به مَنْ ولَاهُ الإمام حال حضوره بإقلِيمٍ أو بلَدٍ معين؛ والنائب العام، وهو الذي بلغ درجة الاجتهد والإمام غائب، ولم يوجد... أعلم منه، فهو قائمٌ مقام الإمام في كل شيء، وليس لأحد غير المجتهد المزبور أن يحكم أو يفتى بنقير أو قطمير، لصغرٍ أو كبرٍ، في زمان الغيبة. ولا قول للميت عندهم باتفاقهم. وادعى ابن عبد العال فيه الشهرة التي قلنا: إنها في الحجية كالإجماع لديهم. (ادعى) زين الدين العجمي فيه الإجماع...»^(٢٦).

بحسب القراءة السياسية لآراء الشهيد الأول، والتي أدّعت أن تعيينه لوكلاً وإرسالهم لمناطق تواجد الشيعة في جبل عامل كانت بمثابة المقدّمات التي أوجدت تصادماً بينه وبين الماليك، وانتهت بالحكم عليه بالإعدام. وعلى ما يبدو إن أول من طرح هذا كان الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ضمن كتابه المحنّة، حيث تحدث عن أن الشهيد الأول كان أول فقيه شيعي أقدم على إجراء تحول في المرجعية الشيعية على المستوى العملي: «...إن هذا الوضع الموجود للمرجعية فعلًا أنا لا أعرف تطبيقاً أسبق من الناحية التاريخية له من تطبيق الشهيد الأول... قام بهذا التطبيق في لبنان وسوريا، وعيّن الوكلاً، وفرض جبائية الزكاة والخمس على القواعد الشعبية من الشيعة، وبذلك أنشأ كيانًا قوياً للشيعة مترباطاً لأول مرة في تاريخ العلماء. وكان إنشاؤه لهذا الكيان هو من أهم الأسباب التي أدّت إلى مقتله رضوان الله عليه، في قصة لا مجال الآن للتوسيع فيها»^(٢٧).

للأسف الشهيد محمد باقر الصدر لم يبيّن المستندات والمصادر التي استقى منها معلوماته في هذا التقرير. والواقع أن التحول الأصلي في مرجعية العلماء ونظام

المرجعية أخذ صورته في كتابات العلامة الحلي (١٤٠١هـ)، وبحثه ضمن مبحث ضرورة الارتباط المباشر أو بالواسطة مع المجتهد الحلي^(٢٨). ويحتمل 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 لفقيئه المجتهد^(٢٩).

وفي العقدين الآخرين انطلق الشيخ جعفر المهاجر العاملي، في تحليله لشهادة الشهيد الأول، مؤكداً على القراءة السياسية بشكل كبير^(٣٠).

المبحث الآخر الذي تم استباقه وفق القراءة السياسية لشهادة الشهيد الأول تصنيفه لكتاب اللمعة الدمشقية، والذي صنفه بطلب من أمير حركة السريداريون (Sarbedaran) (السريداريون اسم لحركة ثورية شعبية جمعت بين المتصوفة والشيعة في شمال غرب إيران، وتحديداً في مدينة سبزوار؛ تعبيراً عن سخط الجماهير من ظلم وتعديات الحكم المغولي الأليخاني آنذاك) علي بن مؤيد (كانت حكومته ما بين ٧٦٦ - ٧٨٣). ويشار هنا إلى أن كتابة كتاب بطلب من أمير أو جواباً لطلب أحد من الرجالات العلمية أو السياسية كان رائجاً في تلك القرون، بل كان من الأمور التي حررت بها العادة خلال تلك القرون. لكن ما يهمنا هنا هو أن عنوان الكتاب (اللumenة الدمشقية) دالٌ على أن الشهيد قد صنفه في فترة تواجده بدمشق^(٣١).

من الأدلة الأخرى التي أشارت إليها بعض التقريرات 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 المتأخرة، حيث ذكرت شهرة الشهيد الأول في دمشق بشيخ ومرجع الشيعة . وهو أمرٌ بعيد ، كما تحدّثت عما كان يعنيه من منافسة من كبير علماء الشافعية في زمانه في دمشق. كما ادعوا أن هذا الفقيه الشافعي كان رفيقاً للشهيد في الدرس. وهو كلام لا أساس له من الصحة، ولا يعدو أن يكون من صنع المتأخرین.

ومن الروايات الأخرى التي نتجت عن القراءة السياسية لحادثة استشهاد الشهيد الأول ما قيل حول الفعاليات العلمية للشهيد الأول في منطقة جزئ من جبل عامل، والتي قالوا عنها: إنها كانت بمثابة تمهيد لفعالياته العلمية والسياسية في المنطقة.

وتجرد الإشارة بعد كلّ هذه الروايات إلى أن هناك قسماً مهماً من تاريخ حياة الشهيد الأول لم يُلْتَفِتْ إليه بعنایةٍ، مع أنه لو قرئ بشكلٍ علمي و موضوعي لكشف عن الجوانب الموضوعية لهذه القضية. و نقصد بذلك التاريخ الجزء المشتمل على الإجازات المتبقية عن الشهيد الأول، وبعض آثاره التي تحدّث فيها بنفسه عن محل سكناه وبعض المحطّات في حياته و فعالياته، والتي تُعدّ بحقّ مصادر مهمّة في هذا البحث.

إن تحليلًا 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 مشاريحة، هاجر إلى دمشق، وهو ما يبيّن عدم صحة ما ادعى من إقامته و فعالياته العلمية في منطقة جرَّين بجبيل عامل.

الشهيد الأول، حياته العلمية —

هو شمس الدين محمد بن المكي الجزياني العاملی. ولد بقرية جزین، إحدى قرى جبل عامل، وذلك بعد سنة ٧٢٠هـ^(٣٣). وبها، وعلى يدي والده المكي بن محمد بن حامد، تلقى دروس المقدّمات الأولى للعلوم الدينية^(٣٤). ورغم أن الكثير قد ذهب إلى أن ميلاده كان سنة ٧٣٤هـ^(٣٥)، إلا أن مختاری^(٣٦) ومهاجري بيّنا، وفق مجموعة من الأدلة، أن هذا التاريخ لم يكن صحيحاً.

وقع اختلافٌ بسيطٌ في المصادر حول أسماء آبائه وأجداده. لكنَّ المشهور أنه ابن المكِّي بن محمد بن حامد الجَزِيني^(٣٧). والدته كانت من السادات العلويين منبني معية، وهي ابنة السيد محمد الحسني بن معية، ولهذا كان الشهيد الأول يلقب في بعض المصادر بـ(الشريف)، نسبةً إلى أمه الشريفة العلوية. كتب شرف الدين المكِّي، وهو من أحفاد الشهيد الأول، ومن علماء الإمامية في القرن الثاني عشر، أن سبب شهرة الشهيد الأول بـ(الحارثي الهمданى الخزرجي)؛ لأنَّه كان وحارث الهمданى يرجعان معاً إلى نسبٍ واحدٍ. وأما شهرته بـ(الخزرجي) فلنسبة العائد إلى سعد بن عبادة الخزرجي. كما اشتهر بـ(الحانيني الجَزِيني) نسبةً لسكناه وأهله بقرية حانين وجَرَّين^(٣٨). وبما أننا لم نعثر في مختلف المصادر عن شيءٍ يربطه بنسبة القرابة بحارث

الهداياني فالظاهر أن الأمر إنما يتعلق بعقد الولاء، كما أن شهرته بـ(الجزيني) نسبة إلى قرية جزّين. وأما شهرته بـ(الحانيني) فلربما يكون أسلامه في الأصل من قرية حانين^(٣٩). وعلى أي 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 مكي مرحلة المقدمات، والظاهر أنه درسها جميعها عند والده، الذي كان على قيد الحياة إلى أواخر سنة ٧٢٨هـ، سافر بعد ذلك إلى العراق؛ متابعة دراسته^(٤٢)، رغم أنه لا يوجد لدينا أي معلومات حول سفره إلى العراق، وحضوره مجالس فقهاء ومشايخ الحلة، وكل 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 تحدثت عن تواجده في سنة ٧٥٠هـ بمدينة الرسول ﷺ، وأنه صنف بها جزءاً من مجموع مصنفاته المشهورة، فيحتمل أن يكون قد سافر إلى الحجاز بقصد الحجّ والزيارة سنة ٧٥٠هـ، وفي طريق عودته عرج على حاضرة الحلة، التي كانت تُعدّ آنذاك واحدةً من أهمّ الحواضر العلمية الشيعية^(٤٤).

معلوماتنا حول إقامة محمد بن المكي بالحلة قليلة. وأصل المستند في هذه المعلومات مستبطنٌ من المقالات المصحّح بها في الإجازات الحديثية التي كانت له، أو بعض الأمور التي ذكرت ضمن القيام باستتساخ بعض مصنفاته. لكنّ أهم مصدر لترجمة الشهيد ما أودعه ضمن كتابه الأربعون حديثاً، والذي انتهى من تأليفه في ١٨ من شهر ذي الحجة الحرام من سنة ٧٨٢هـ. وهو لحسن الحظّ من المصادر الموجودة لدينا. في ظهر العشرين من شعبان لسنة ٧٥١هـ نال إجازة من فخر المحققين^(٤٥) في بيته بالحلة^(٤٦). في الرابعة والعشرين من شعبان من سنة ٧٥١هـ أخذ إجازة روایة الحديث من شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي المعالي الموسوي. ورغم عدم ذكر مكان أخذها لهذه الإجازة لكنّ الظاهر أنه أخذها في الحلة^(٤٧). سافر في

نفس السنة، برفقة عميد الدين ابن أخت العلامة الحلي، إلى كربلاء، وفي التاسع عشر من رمضان أخذ منه إجازة الرواية^(٤٧). اشتغل الشهيد الأول طوال فترة إقامته بالحلة بالدرس وقراءة النصوص الفقهية عند فقهاء الحلّة. وفي سنة ٧٥٢ هـ، وبعد أن قرأ المجلد الأول من كتاب تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي، أخذ إجازته من عميد الدين^(٤٨). واستمرت إقامته في الحلّة إلى سنة ٧٥٦ هـ^(٤٩). وفي مدة إقامته تلك أخذ الإجازة من كبار علماء الشيعة بها، مثل: جلال الدين أبي محمد حسن بن نما الحلي، الذي أخذ منه الشهيد الأول الإجازة بتاريخ ربيع الثاني من سنة ٧٥٢ هـ^(٥٠). في سنة ٧٥٤ سافر قاصداً الحجّ، وفي ٢٢ من ذي الحجّة في نفس السنة أخذ من قاضي قضاة مصر عز الدين عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم ابن جماعة الكناني الشافعي(٧٦٧ هـ) الإجازة في رواية كتب أهل السنة^(٥١). وهذا يوضح سبب ادعائه الشهيد الأول أنه شافعي في جلسة الحكم عليه بالإعدام^(٥٢). وكان انفتاحه على علماء السنة كبيراً، فخالفت علماءهم ودرس كلّ متونهم الفقهية والعقائدية. وأخذه للاجازات من علماء ستة آخرين خير دليل على المستوى الذي وصلّته هذه العلاقة^(٥٣).

في طريق عودته من الحجّ إلى العراق عرج على فلسطين، قاصداً زيارة المسجد الأقصى، ثم الشام^(٥٤). والمعروف أنه أخذ في الثالث من جمادى الأولى سنة ٧٥٦ هـ إجازة الرواية من فخر الدين في بيته في الحلّة^(٥٥)، وفي الخامس من شوال سنة ٧٥٦ هـ أتم كتابة الجزء الأول من كتاب إيضاح الفوائد^(٥٦). ومشهور أن الشهيد الأول قبل هذا التاريخ قد قرأ هذا الكتاب عند أستاده فخر المحققين. 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 المحققين في الحلّة^(٥٨). وبالجملة فما هو مؤكّد في كلّ ما سلف من ترجمة الشهيد الأول ما قبل سنة ٧٥٠ هـ أنه كان ساكناً في جزّين، وفي سنة واحدة بعد سنة (٧٥٧ هـ) في الثانية عشرة من شعبان أعطى الشهيد الأول إجازة قراءة كتاب علل الشرائع، للصدق، لمجموعة من العلماء الذين قرأوه عليه^(٥٩). في هذه السنة كان الشهيد الأول في الحلّة منشألاً بتحصيل علم الفقه وأصول الفقه عند كبار علماء الشيعة، أمثال:

فخر المحققين محمد نجل العلامة الحلي (٧٧١هـ) وعدد آخر ممن تلذموا على العلامة الحلي، نذكر من جملتهم: أبا عبد الله عميد الدين عبد المطلب بن الأعرج الحسيني (٧٥٤هـ)، تاج الدين محمد بن القاسم المشهور بابن معية الحلي (٧٧٦هـ)، وآخرين^(٦٠). ويبقى كلام الشهيد الأول في كتابه الدليل الوحيد في كشف أهم مشايخه وأكثراهم 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 الرازى في دمشق، وأخذ منه إجازة^(٦٤). ويفهم من بعض الكتابات أن الشهيد الأول ما بين سنة ٧٧٠ إلى سنة ٧٧٦هـ كان مقيناً بالحلة، ونظراً لمكانته العلمية العظيمة بين الشيعة فقد كانت له شبه مرجعية بهذه المنطقة، رغم أنه لم يصرّح بهذا في المصادر المعتمدة. في شهر ربيع الثانى لسنة ٧٧٦هـ أنهى الشهيد الأول استتساخ كتاب فهرست منتجب الدين بالحلة^(٦٥). تاج الدين ابن معية، وقبيل وفاته بمنطقة 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 سكانه، وأخذ منه الإجازة في روایة كتب أهل السنة^(٦٩). وفي سنة ٧٨٠هـ بدأ الشهيد الأول تصنيف كتابه الدروس الشرعية^(٧٠). 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^(٧١). هذا الشاهد هو ما تحدث عنه ابن الجزري (٨٣٣هـ) في ترجمته الموجزة للشهيد الأول من الرفقية التي كانت تجمعه بالشهيد لمدة مددة. 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). أنه الشهيد الأول سنة ٧٨٢ هـ في دمشق تصنيف كتابه اللمعة الدمشقية. والمستد الوحيد الذي اعتمدنا عليه في تحديد تاريخ انتهاء الشهيد الأول من تصنيف هذا الكتاب هو ما أورده الشهيد الثاني في بداية كتابه (الروضة البهية) في أن الشهيد الأول قد صنف الكتاب المذكور في سنة ٧٨٢ هـ. أما المعلومات الأخرى حول مكان تصنيف هذا الكتاب فهي مأخوذة من نفس كلام الشهيد الأول، حيث تحدث عن كونه قد منح الإجازة لابن خازن الحائرى، وذلك في الثاني عشر من رمضان سنة ٧٨٤ هـ، 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 صنفه الشهيد في تاريخ قبل سنة ٧٨٤ هـ. وما اشتهر من أن كتاب اللمعة كان آخر تأليفات الشهيد الأول ليس صحيحاً^(٧٢); بدليل أن الشهيد قبل هذا التاريخ كان مقيناً في دمشق. وفي الحادى عشر من شهر صفر لسنة ٧٨٤ هـ أتم الشهيد الأول تأليف الجزء الأول من كتابه الذكرى^(٧٣). وفي شهر ربيع الثانى من نفس السنة أنهى تأليف الجزء الأول من كتابه الدروس. وفي شهر رمضان من نفس السنة منح الشهيد الأول الإجازة لابن خازن الحائرى بدمشق. وللأسف فقد غاب عنا جزء آخر من حياة الشهيد لما كان مقيناً بدمشق، حيث لم يتحدث أي كتاب عن ذلك، كما لم تذكر المصادر^(٧٤) شيئاً محدداً عن مشايخه الذين درس عندهم طيلة هذه الفترة. وكلّ ما نعلمه أن دمشق كانت في تلك الفترة من الحواضر العلمية الكبرى، كما أن قربها 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 يحدد ما إذا كانت هذه المرجعية مطلقة أو مجتزأة) في مدة إقامته ببلاد الشام. ومنح الشهيد الأول في الثالث عشر من رمضان لعام ٧٨٤ هـ، وفي أثناء إقامته في دمشق، إجازة طويلة لابن خازن^(٧٦). في عام ٧٨٤ هـ، وبالضبط في الواحد والعشرين من شهر صفر لنفس السنة، أتم الشهيد الأول كتابه الجزء الأول من كتابه الذكرى،

وفي نفس السنة وفي ربيع الثاني أنهى الجزء الأول من كتابه الدروس، وبالطبع في الثانية عشرة من رمضان منح في دمشق إجازة لابن خازن الحائز^(٧٧). في جمادى الأخيرة من سنة ٧٨٥ هـ تم اعتقاله، وأودع سجن دمشق، بعد وصول الشكاوى ضده إلى قاضي دمشق، وبعد عامٍ وزيادة من سجنه، وذلك في التاسع من جمادى الأولى لعام ٧٨٦ هـ، نفذ فيه حكم الإعدام، ثم حرق جثمانه.

كما يلاحظ من تتبع سنوات عمر الشهيد الأول أن الشهيد قد قضى معظم أيام حياته في الحلة ودمشق. وقد يكون قرب جرّين من دمشق دليلاً على أنه قد سكن بعض 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 الحلة ودمشق، وهو استنتاج جديد له مكانة كبيرة في تحديد الخطوات اللاحقة من هذا البحث^(٧٨).

تقريرُ جديدٌ حول أسباب استشهاد الشهيد الأول —

رسالة نسيم السحر تقرير يحمل في طياته مستجدات عن مجريات حادثة استشهاد الشهيد الأول. رغم أن معلوماتنا حول هذا الكتاب، سواء في ما يرتبط بتاريخ كتابته أو هوية مؤلفه، ليست تامة، لكن المرجح أن شخصاً باسم محمد بن علي بن وحيد بيدّين العاملمي هو من صنف هذا الكتاب، وكان من علماء جبل عامل من أهالي قرية بيدّين، والتي يطلق عليها اليوم قرى بيدّين اللقش، تقع بالقرب من جرّين^(٧٩). والأمر الثابت في حق الكتاب أنه كُتب قبل القرن الثاني عشر، وأن نسخته الكاملة كانت لدى محمد مكي بن محمد بن حسن (كان سنة ١١٨٦ هـ 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 أوردها بشكلٍ مجمل في بداية الخلاصة. الشاهد على أصالة روایة بيدّين الروايات الدقيقة التي تضمنها حول ما عرضه السيوري وابن شهبة حول كتابة العريضة التي تضمنت اتهامات ضد الشهيد الأول في بيروت . ثم إن قيام حميد الشهيد الأول بتلخيص نص الكتاب المذكور هو

شاهد آخر على أصالة هذا الكتاب، فلو كانت رواية البِيْتِيْني غير صحيحة أو كانت مكذوبة مبدئياً كان حفيد الشهيد سيشير إلى عدم اعتبار المتن في مقدمة تلخيصه أو في خاتمه.

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 جرّين، وظلّ بها إلى أن توفي والده، الذي كان أستاده الأول بها.

تكمّن أهميّة كتاب نسيم السحر في كونه تقريراً مفصلاً حول المجريات والأسباب التي أدّت إلى إعدام الشهيد الأول، وهي الحقائق التي لم تذكرها كلّ المصادر التي تحدثت عن هذه الحادثة.

ذكر بِيْتِيْني أن أحد قضاة الشافعية بدمشق، ويُعرف باسم عبّاد بن جماعة^(٨٠)، كان يكن العداء للشهيد الأول ويحسده على علو شأنه، وخصوصاً بعدما رأى من اتساع أمر الشهيد الأول، وقدرته على التأثير في الأوساط العلمية والدينية والاجتماعية، فكان يخاصمه ويظهر له العداء، ويسعى بكل الوسائل لأن يوقع به. ورغم أنه كان سبباً في إدخال الشهيد الأول لمدة في السجن، إلا أن الشهيد استطاع أن يحصل على حرّيته، ورجع بعد خروجه من السجن إلى جرّين^(٨١). في أثناء إقامته في جرّين قام فرد في برج يالوش باسم محمد بن تقى الدين خيّامي (الراجح أنه تصحيف يالوشى) بادعاء النبوة، واستطاع أن يستقطب العديد من سذج الناس وجذبهم إليه. لما وصل الخبر للشهيد الأول؛ ولأجل أن يقضي على هذه البدع، ويطفئ نار هذه الفتنة، ألف مجموعة من أربعين شخصاً أرسل معهم ابنه ضياء الدين علي إلى يالوشى، حيث أمروه بالرجوع عن ادعائهم الباطل، واتهموه بالسحر والشعودة، لكن يالوشى قام بقتل تلك المجموعة، ولم يُقِّل منها إلا على خمسة أشخاص، كان ضياء الدين علي من جملتهم، وطلب منه أن يوصل رسالة إلى أبيه مفادها أن يتركه وشأنه. فلما أدرك الشهيد الأول أنه غير قادر وحده على وأد هذه الفتنة التي بدأت تتسع أكثر فأكثر قرر الاستعانة بحاكم الماليك بدمشق بيديمر، فأرسل معه بيديمر جيشاً استطاع بمساعدته أن يخمد نار هذه الفتنة، ويقضي على يالوشى، الذي قُتل في هذا

الحادي^(٨٢) وجمع ممّن معه.

بعد هذا الحادث برب شخص باسم يوسف بن يحيى، الغالب أنه كان إمامياً ثم ارتد، ويحتمل أن يكون أحد تلامذة اليالوشي، فكان يتحرك ضد الشيعة عامّة، وضد الشهيد الأول بشكل خاص. يوسف بن يحيى، الذي يحتمل أن يكون قد فقد مصالحه بمقتل اليالوشي، عمل على الوشاية بالشهيد الأول والإيقاع به، وذلك باتهامه بسب الصحابة وإهانة معتقداتهم. ومن جهة أخرى كانت العداوة التي كان يبيدها الفقيه الشافعي عبّاد بن جماعة، والذي كان يتحين الفرصة للقضاء على الشهيد الأول، قد أوجدت الأرضية لتجدد اتهامات يوسف بن يحيى موقعها، واستمر يوسف بن يحيى في الدس والمكر، حتى استطاع أن يأخذ بعض الفقرات من بعض آثار الشهيد استدل بها على تشيع الشهيد الأول، وكتب بمساعدة القاضي عبّاد بن جماعة عريضة تشمل على مقالات شنيعة في حق الشهيد الأول.

توسّل هؤلاء إلى بيدمر، واستمرروا في تحريضه ضد الشهيد الأول، واستمرّت تلك التحرّكات في التصعيد إلى أن انتهت بإصدار بيدمر، الذي كان يتحوّف من الشهيد الأول؛ لما رأى من مكانته لدى الناس، أوامرها باعتقال الشهيد الأول، وتقديمه للمحاكمة لدى عبّاد بن جماعة الشافعي. وكان شارك في كتابة عريضة التّهم ضد الشهيد القاضي المالكي برهان الدين التاذلي^(٨٣). وقد حاكم القاضيان الشهيد الأول وفق كيلٍ من التّهم، أبطلها الشهيد الأول وبين كذبها وتلفيقها، وخصوصاً تهم الارتداد والزندة. ووفق قواعد الفقه الشافعي الذي يستتاب فيه المتهم لمدة سنة قرر عبّاد بن جماعة أن يودع الشهيد الأول في السجن لأكثر من سنة. بعد ذلك أعيدت محاكمة الشهيد مرة أخرى، لكن الشهيد أكد مرّة أخرى على براءته من كل التّهم الموجّهة إليه، لكن القضاة المذكورين لم يقبلوا دفاعه. وبتاريخ يوم الخميس التاسع عشر من جمادى الأولى سنة ٧٨٦هـ قضى القاضي المالكي بإعدام الشهيد، حيث تم شنقه ورجمه حتى الموت، ولم يكن إعدامه ليكفي الحاقدين والمعادين له، بل تمادي بهم الأمر إلى سحب جثته في عصر نفس اليوم وجراها في الأسواق، وبعد ذلك إحراقها بالنار.

خاتمة—

المعلومات الجديدة التي تم الحصول عليها ضمن كتاب نسيم السحر سلطت الضوء على جوانب مهمة في حادثة إعدام الشهيد الأول، وكشفت أن منازعته وصراعه مع الجماعات الخارجية عن التشيع في جبل عامل، وسعيه للانتقام من الشهيد، وقد بعض وجهاء المذاهب الأخرى، كان هو السبب وراء إعدام الشهيد الأول وإحراق جثمانه.

تحدّث كتاب نسيم السحر حول الأساليب المختلفة التي اتبّعها المخالفون للشهيد الأول في تحضير عارضة الاتهامات في مبحثٍ مهمٍّ. أما ما مدى أصلية هذه المعلومات؟ في الحد الأدنى عقلانية رواية يتدّيني تفرض علينا قبول هذه الرواية. وعليه فإن غياب رواية كتاب نسيم السحر جعل العديد من المحققين في قضية الشهيد الأول يتجهون إلى القراءة السياسية وإلى الحَدْس والتَّخمين، فقالوا: إنه قتل بيد المالكى نتيجة علاقته بعلي بن المؤيد، الذي كان من حركة سربداران، التي قامت ضد المغول، وخصوصاً مع ثبوت أن علي بن المؤيد كان يعمل على نشر التشيع الفقهي ليوقف مدّ الاتجاهات الصوفية^(٨٤).

اشتداد وتيرة النزاع والخلاف بين المالكى والمغول وجَدَه بعض المحققين أهم الأسباب التي أدّت إلى استشهاد الشهيد، حيث اتّهم الشهيد بالعلاقة بالمغول وبحركة سربداران، بينما الواقع التاريخي يؤكّد أن الصراع بين المالكى وإيلخونان المغولي وهزيمة إيلخونان كان قبل استشهاد الشهيد الأول بعقود كثيرة^(٨٥).

وكما بيّنا سابقاً فتقرير كتاب نسيم السحر بين بوضوح أن السبب الكامن وراء استشهاد الشهيد كان العداوة الشخصية لبعض علماء السنة للشهيد، والوشایة المغرضة لبعض من تبقي من التيار المنحرف لليالوشي، الذي ادعى 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 عارضةٍ كانت في حقيقتها مؤامرةٌ 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 حبل المشنقة، ورجمه حتى الموت، وحرق جثمانه، وكان حقد قلوب هؤلاء لا يطفئ لهيبه إلا رماد جثة الشهيد الأول.

الهوامش

(١) هذا المسير في وضع بعض المعلومات غير الواقعية وإضافتها للتقارير التاريخية نلاحظه في ما أدى به العُرُّ العامل في حول شهادة الشهيد الثاني رغم قرب زمانه بعصر الشهيد الثاني. فمن خلال عدة تقاريرات حول الشهادة العينية لشهادة الشهيد الثاني تبين أن تلك التقاريرات حول شهادة الشهيد الثاني مجعلة و مختلفة. 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 ١٢٥١ - ١٢٥٢هـ). 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 مختارى، الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١١٢ - ١١٣، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية (١٤٣٠هـ). كتاب تكملة درة الأسلاك لم ينشر بعد، وما نقله مختارى أخذه من نسخة موجودة بمكتبة المرعشى النجفي في قم تحت رقم ٦٢٨٠. بخصوص العُرُف المذكور في هذه النسخة لا تتوفر لنا تفصيلات. والظاهر أن المؤرخين الملوكيين: للإساءة إلى سمعة الشهيد الأول، نسبوا له علاقة بالعرفة.

(٤) انظر: أحمد بن عليّ المعروف بابن حجر العسقلاني، إحياء الغمر بأنباء العمر ١: ٣١١؛ ٢: ١٨١، إعداد: السيد عبد الله بن أحمد المديح العلوى الحسيني العضرمي، حيدر آباد دكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية (١٢٨٧هـ): الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١١٢ - ١١٥.

مستفيدين من تُنُّ المسلمين من معتقدات النصيرية كانت الكثير من الكتب تَنَاهُم الشيعة الإمامية بالمعتقدات النصيرية، وتسبّهم إليها. وجانب التفريق بين معتقدات النصيرية والإمامية يمكن في الجانب الفقهى. ولمزيد من المعلومات حول استغلال بعض التبليغات في عصر الملوكيّة لاتهام 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 Lovanensis Periodica, vol 4 (1973)

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 «الرافض والنصيرية». انظر: محمد بن أحمد بن عبد الهادي(١٢٥٦)، العقود الدرّية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: ١٨٢، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة الحجازي.
- (٦) ابن حجي عالمٌ ومؤرخٌ 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 الدمشقين وأثارهم المخطوطة والمطبوعة: ٢٢٩ - ٢٢٠، بيروت، دار الكتاب الجديد (١٢٩٨هـ/١٩٧٨م).
- (٧) التقرير القصير لعليّ بن داود الصيرفي الجوهري(٩٠٠هـ) لم يفصل في هذه النقطة، واكتفى بالقول «وفيها قتل ابن مكيّ كبير الراضاة بدمشق؛ لإظهاره الرفض، وضررت عنقه تحت القلعة». انظر: عليّ بن داود الجوهري، نزهة النفوس والأبدان في تواريχ الزمان ١: ٨٨، تحقيق: حسن جبشي، القاهرة، مطبعة دار الكتب (١٩٧٠م).
- (٨) الحرّ العاملی ، أمل الآمل ١: ١٨٢ - ١٨٣، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، بغداد، مكتبة الأندلس (١٢٨٥هـ/١٩٦٥م) - (١٩٦٦م). محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٤: ١٠٤ - ١٨٦، ١٨٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي (١٤٠٣هـ): عبد الله أفتدي، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٥: ١٨٦ - ١٨٧، تصحيح: السيد أحمد الحسيني، قم، مطبعة الخيام (١٤٠١هـ); يوسف بن أحمد البحرياني، لؤلؤة البحرين: ١٤٥، ١٤٨، حقّقه وعلّق عليه: السيد محمد صادق بحر العلوم، النجف (١٩٦٦م)؛ الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١٠٠ - ١١٢.
- (٩) المجلسي، بحار الأنوار ٤: ١٠٤ - ١٨٦ - ١٨٤.
- (١٠) بخصوص الحسيني انظر: آغا بزرگ الطهراني، طبقات أعلام الشيعة: الضياء اللامع في القرن التاسع: ٣٠ - ٣٢، تحقيق: علي النقلي، المتروي، 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 الشافعی، 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 التفريشي(٤٤٠هـ) في كتابه نقد الرجال عن الشهيد في سطور، وهي نفس المطالب التي أعاد ذكرها محمد بن علي الأردبیلی(١١٠١هـ) في كتابه جامع الروا، وهي غير مرتبطة بالأسباب التي أدت إلى إعدام الشهيد الأول. انظر: السيد مصطفى بن حسين الحسيني التفريشي، نقد الرجال ٤: ٣٢٩، تحقيق ونشر: مؤسسة أهل البيت للإحياء التراث، قم (١٤١٨هـ); محمد بن علي الأردبیلی الغروي الحائری، جامع الروا وإزاحة الاشتباكات عن الطرق والإسناد ٢: ٢٠٣، بيروت، دار الأضواء.
- (١٢) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١٠١.
- (١٣) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١٠٢ - ١٠١.

- (١٤) الشهيد الأول، حياته وآثاره: ١٠٢ - ١٠٧ .
- (١٥) تشوش الأخبار حول شهادة الشهيد الأول ليس وليد اليوم، ولكنّه كان منذ القدم. وقد صرخ في كتاب نسيم السحر، الذي اعتنى بترجمة الشهيد من ولادته إلى شهادته: «واشتبه على قوم كثيرة صفة قتله؛ لأنّ المحب الصادق لم يرضَ فلم يحضر ذلك». انظر: جعفر المهاجر، الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها (١٤٣٠هـ). طُبع ضمن كتاب (الشهيد الأول، حياته وآثاره): ٢٠٣ (الملحق ١)، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية.
- (١٦) 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: ٨١٢ - ٨١٠ . تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي (١٤١٠هـ); محمد بن الحسن الشيخ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتوى: ٣٠٣ - ٣٠١ . بيروت، دار الكتاب العربي (١٣٩٠هـ): أبو جعفر محمد بن منصور المشهور بابن إدريس الحلبي، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى: ٢٤ - ٢٧ . قم، مؤسسة النشر الإسلامي (١٤١٠هـ): جعفر بن حسن الحقّ الحلبي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: 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: ٣٥٦ - ٣٥٦ . قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).
- (١٩) 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 بدلًا عن الظهر بشرط الإمام أو نائبه، وفي الغيبة تجمع الفقهاء مع الأمان». الدروس الشرعية في فقه الإمامية: ١: ١٢٩، «ويجب دفع الزكاة إلى الإمام أو نائبه مع الطلب، والإستحب، وفي الغيبة إلى الفقيه المأمون...». المصدر السابق: ١: ١٩٩؛ وفي مورد واحد حين أراد الشهيد الأول التصريح بالنيابة العامة للفقهاء عن الإمام المعصوم استعمل تعبير «نائب الغيبة، وهو الفقيه العدل الإمامي الجامع لشريط الفتوى». المصدر السابق: ١: ٢٢٠.
- (٢١) راجع: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ٤: ١٠٤ - ١٠٠ .
- (٢٢) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ١: ٣٠٣ .
- (٢٣) الدروس الشرعية في فقه الإمامية: ١: 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 شريفي، النواقض لبنيان الروافض، نسخة خطية، مكتبة بريطانيا، الورقة ٩٢ ألف.

- وقد كان المهاجر يرى الشهيد الثاني أول فقيهً أماميًّا قال بأن نائب الإمام يعني الفقيه الجامع للشريائط. انظر: جعفر المهاجر، الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوی: النتائج السياسية والثقافية: ٢٢ - ٢٢، بيروت، دار الروضة (١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م).
- (٢٧) السيد محمد باقر الصدر، المحبة: ٢٢ - ٢٢، بيروت، دار التعارف (١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م).
- (٢٨) حسن بن يوسف الحلي، أجوبة المسائل المنهائية: ١٠١، تحقيق: محبي الدين المامقاني، قم، مطبعة الخيام (١٤٠١ هـ).
- (٢٩) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ١: ٤٣ - ٤٤.
- (٣٠) راجع: أحمد الترابي، الشهيد الأول، أول شهيد طريق الفقاهة، قم (١٢٨٨ هـ).
- (٣١) ضمن المعلومات الجديدة الأخيرة يعني مصدر نسيم السحر تحدث فيه على أن الشهيد قد صنفه في فترة إقامته بدمشق. الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٩٠.
- (٣٢) مجالس المؤمنين ١: ٥٧٩؛ محمد بن سليمان التنکابني، قصص العلماء: ٤٣٩، بمساعي: محمد رضا بزرگ الخالقی وعفت کرباسی، طهران، الناشر انتشارات علمی وفرهنگی (١٢٨٢ هـ.ش).
- (٣٣) انظر: غایة النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٦٥؛ الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١٩ - ٢٩؛ الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٨٦؛ الشهيد الأول: نحسنين شهید راه فقاہت: ٢٦.
- (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: ٣٢ - ٣١.
- (٤٠) انظر: أمل الأمل ١: ١٨٥.
- (٤١) انظر: الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٨٥. ويحتمل أن تكون شهرة والد الشهيد الأول والشهيد الأول بالجزيئي من العادات الجارية حول نسبة الشخص لأشهر مكان قريب من مكان ولادته. وقد كانت جزئين سنة كتابة التراجم الشيعية اللاحقة مشهورة ومعروفة، فأثبتت لوالد الشهيد وابنه الشهيد الأول هذه الشهرة. وكون الشهيد قد اشتهر كذلك بـ (حانيني) فالاحتمال القوي 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: pdhiji, Nehvi K w44 P hgaid] hgH,g: uwvi K sdvji K Hulhgj, lh 1 ;e lkih K w189-190.

- (٤٥) محمد بن المكي، الأربعون حديثاً: ٢، ح٢، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية (١٤٣٠هـ).
- (٤٦) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة: ٩، ٧١، حققه وأخرجه: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف (١٤٠٣هـ/١٩٨٢م).
- (٤٧) الأربعون حديثاً: ١، ح١.
- (٤٨) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل ومستبطط المسائل: ٢٠، ٤٠٠، إعداد ونشر: مؤسسة آل البيت للإحياء 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 المجلس 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 يَرَدَ الحلة كان مطلعاً على الفقه؛ لأنَّه في الحلة درس المتون العالية في الفقه عند كبار فقهاء الحلة ومشايخها.
- (٥٠) الأربعون حديثاً: ٣، ح٣.
- (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: A Daynasty of ShafiYeDjursits in the Mamluk Period», *studia islamica* 9, pp 97-109.
- (٥٢) انظر: بحار الأنوار: ١٠٦: ٧١ - ٧٠.
- (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، ح٣٩.
- (٥٦) محمد تقى دانش پژوه (١٢٢٥هـ.ش)، فهرست المكتبة التي أهدتها السيد محمد مشكوة لكتبة جامعة طهران، ج٢، القسم الثالث: ١٧٨٧ - ١٧٨٨، طهران، الناشر جامعة طهران.
- (٥٧) السيد جعفر الحسيني (١٣٨٤هـ.ش/١٤٢٦هـ)، فهرست النسخ الخطية لمكتبة مدرسة صدر بازار (أصفهان - إيران) ٢: ٧٠٧، قم مجمع الذخائر الإسلامية.
- (٥٨) الأربعون حديثاً: ١٢، ح٢١. 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 مستوى العلمي، وكان يُغدق عليه عبارات مدحه، 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 يستقىده من الشهيد الأول لما له من الفضيلة والفكر الثاقب (...وحقق وأفاد كثيراً من المسائل المشكلات بفكه الصائب وذهنه الثاقب). وتتابع أنه ناول الشهيد الأول إجازة عامة لكلّ ما كان لديه من الروايات.

وتعابير مماثلة نلاحظها عند ابن معين في حق 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. لكن العجيب أنه ليس هناك حديث حول مشايخ الشهيد الأول قبل هذه الفترة. والى جانب دقة الشهيد الأول في ذكر أسماء أساتذته، كما رأينا في الحلقة، فالظاهر أن الشهيد الأول قبل سفره إلى الحلة لم يكن له أستاذٌ مهمٌ في الفقه، والغالب أنه درس الفقه لوحده، وما وصل إليه من تبحر 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 نقی منزوی، بيروت، دار الكتاب العربي (١٩٧٥م). حول متن الإجازة انظر: الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٧٣ - ٧٢.

(٦٠) غایة النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٥٦؛ أمل الآمل ١: ١٨٢ - ١٨١؛ الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٦٨ - ٧٣ - ٧٦.

(٦١) استعمل الشهيد الأول عبارات المدح في حق فخر المحققين، وقال فيه: سلطان العلماء، خاتم المجتهدين، الشيخ الأعظم. وعبر عن السيد المرتضى بعبارات: عميد الدين، شيخ أهل البيت في زمانه، وفتیه أهل البيت. وهذه العبارات تكشف عن أن الشهيد الأول في حياته العلمية كان عارفاً بالفقه لأساتذین عظيمی الفضل الكبير والدور الكامل، وهما: فخر المحققين والسيد المرتضى عمید الدين. انظر: الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٧٣ - ٧٥. العبارة التي نقلها السيد محسن الأمین في (أعيان الشيعة ٥: ٣٩٧)، وتقلاً عنه في بعض المصادر الأخرى، حول ما قاله فخر المحققين بخصوص الشهيد الأول: (استندتُ منه أكثر مما استفادتُ منه)، هي عبارة غير صحيحة، كما بيّنها مختاری (الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٧٤)، وتبين الفكرة الرائجة آنذاك في جبل عامل حول المقام العلمي العالی للشهيد الأول.

(٦٢) أشير لهذا المطلب في نهاية النسخة من كتاب غایة المراد برقم ١٤٠٧ في مكتبة المرعشی النجفي.

(٦٣) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٣٨٧ - ٣٨٩.

(٦٤) بحار الأنوار ١٤١ - ١٤٠: الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٤٦ (الهامش ٥).

(٦٥) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٤٧ (الهامش ١).

(٦٦) المیرزا حسین التوری (١٤٢٠ - ١٤٠٧)، مستدرک الوسائل ومستبیط المسائل: ٣١٢، إعداد ونشر: مؤسسة آل البيت.

(٦٧) فهرست مكتبة آقا السيد محمد مشکوہ، التي أهدتها مكتبة جامعة طهران ٣، القسم الثالث: ١٠٨١.

(٦٨) حول ترجمة الكرمانی انظر: عبد الحی بن عماد الجنبي (بدون تاريخ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٦: ٢٩٤، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة.

(٦٩) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٣٢١.

(٧٠) غایة النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٦٥. قال إستوارت: إنه يتحمل قويًا أن الشهيد الأول قد

قضى أواخر عمره في دمشق أو في جزين بعد أن خادر الحلة، استبسط هذا من قول القاضي شهبة (تاریخ ابن قاضی شهبة ١: ١٣٤ - ١٣٥) أن الشهید الأول قبل اعتقاله واستشهاده أقام بجزین. انظر:

Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Respon Sunni Legal System, p 81.

(٧١) أشار ابن الجزري لصاحبته للشهید الأول بقوله: «صحبتي مدة مد IDEA...». حول ترجمة ابن الجزري واقامته في دمشق انظر: أحمد پاتجي(١٣٦٩هـ.ش)، «ابن الجزري» دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٣: ٢٢١ - ٢٣٤. طهران، مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية الكبرى.

(٧٢) بخصوص البحث حول تاريخ تصنيفه للمعنة انظر: الشهید الأول، حياته وآثاره: ٣٧٧ - ٣٧٠.

(٧٣) محمد تقی دانش پژوه(١٣٣٩هـ.ش). فهرست المکتبة المركبة لجامعة طهران ٨: ٥٢١ - ٥٢٢، طهران، الناشر منشورات جامعة طهران: الشهید الأول، حياته وآثاره: ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٧٤) ابن الجزري، غایة النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٦٥، ومن دون أن يذكر التاريخ المحدد قال: إن الشهید درس القراءات عن أصحاب عبد الله بن مؤمن بن وجيه الواسطي(٧٤٠هـ)، الذي كان من كبار القراء في العراق في زمانه. غایة النهاية في طبقات القراء ٢: ٧٢ - ٧٣. حول ابن مؤمن انظر: غایة النهاية في طبقات القراء ١: ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٧٥) كما قال ابن لبّان الدمشقي(٧٧٦هـ) لابن الجزري: إن الشهید الأول قد درس عنده عدّة سنوات علم القراءات. (غایة النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٦٥). والسؤال المطروح هنا: في أيّ فترة درس الشهید 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 الشهید قد حصلها في مرحلة الابتدائي، لكنّ بالحظ أن علماء الشيعة لم يكن لديهم آنذاك اهتمام بهذا العلم؛ لما هو ثابت لديهم من عدم صحة العديد منها، فيكون الشهید الأول قد حصلها فيما بعد، أي في مرحلة متقدمة من حياته العلمية، ولعلها صادفت مرحلة إقامته بدمشق. وتتابع ابن الجزري عن ابن لبّان أنه كان مراافقاً للشهید الأول مدةً طويلة، ولم يرَ منه ما يخالف طريقة أهل السنة. غير أن هذا الأمر منتفٍ؛ لأن قوله: (صحبتي) يرجع لابن الجزري، وليس لابن لبّان. انظر: الشهید الأول، أول شهید على طريق الفقاهة: 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 الآخرين تمّ إرجاع الضمير إلى ابن لبّان. وعلى أيّ حال فالكلام يقودنا إلى معرفة أن الشهید قضى أواخر عمره بدمشق.

(٧٦) أمل الآمل ١: ١٨١.

(٧٧) حول متن الإجازة راجع: بحار الأنوار ٤: ١٠٤ - ١٨٦ - ١٩٢؛ الشهید الأول، حياته وآثاره: ٤١٤ - ٤٢٠.

(٧٨) لم يهتمّ كثيراً وينترب بهذا المطلب، ولم يُشيرْ كثيراً إلى أن الشهید الأول قد أنهى دراسته بالحلة، وإلى اهتمامه الخاصّ بأثار العلامة الحلي. كما أنّ وينتر لم يدرك جيداً أن التقارير التي تحدثت عن تدریس الشهید الأول بجزین متقدمةً كثيراً، ولا يقوم لها شواهد تاريخية ثابتة. وحيث تحدث عن

إقامة مدة بالحلة ودمشق ظالمرجح أنه كان منشغلاً فيهما بالتدريس. كما أنّ ما أورده العُرُّ العامل ي حول حضور سبعين عالماً وجتهداً شيعياً تشيع جثمان الشهيد الأول أمرٌ يفتقد إلى الدليل، والظاهر أنه مجرد كلام لا صحة له تاريخياً. انظر:

«Shams al . Din Muhammad ibn Makki / al . shahid al . awwal», (d,1384) and the Ahī`ah of Syria Mamluk Studies Review, Volume 3 (1999), pp 156-159.

(٧٩) نعم هناك شك قليل حول كون يتيّبني هو مؤلّف هذه الرسالة. أساس هذا الشك ما جاء في مكان فيها أن مكّي أشار إلى أنه رأى متن نسيم السحر ضمن مجموعة كتبها اليتّبني. وهي النقطة التي أشار إليها كذلك يوسف طباجة في: شرف الدين مكّي، مختصر نسيم السحر، تحقيق: يوسف طباجة (١٤٢٠هـ)، ضمن: الشهيد الأول، حياته وأثاره: 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 شهبة: ٢٤٨ - ٢٥١. كان من كبار قضاة الشافعية وممتازاتهم في دمشق ما بين تاريخ ٧٧٣هـ إلى تاريخ وفاته في ٧٩٠هـ. صحف اسمه في مصادر الشيعة إلى عباد. وهو غير صحيح. وأما حول ما ذكرته بعض المصادر الشيعية حول خصومته والشهيد الأول فالظاهر أنه غير صحيح، وليس له أساس تاريخي. للتعرف على ترجمة ابن جماعة انظر: تاريخ ابن قاضي شهبة ١: ٢٤٨ - ٢٥١.

وهناك تردیدٌ كثير حول صحة 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 وإعلانها، حيث تكررت أكثر من مرة في هذه الرسالة.

(٨٢) أورد مؤلّف نسيم السحر أن الشهيد الأول كان يتعرّض لمشاكل كثيرة في تدریسه، وكان تدریسه للشيعة يتم 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 وأثاره: 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، ٤١ - ٣٣، بيروت، الغدير (١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

(٨٥) المصدر السابق: ٦١ - ٧٩.

إشارات حول شخصية محيي الدين ابن عربي

د. الشيخ حسين توفيقی (*)

ترجمة: حسن علي الطاشرمي

تنوية —

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 . حتى في المستقبل ، إلى الشاء والتجريح . ويُسعي كاتب هذا المقال إلى مناقشة أفكار الشهيد مرتضى مطهرى بشأن ابن عربي ، مع بيان بعض آراء الموافقين والمخالفين .

ولد الشيخ الأكبر محيي الدين أبو بكر محمد بن علي الحاتمي الطائي (المعروف بابن عربي) سنة ٥٦٠ هـ، في مدينة مُرسية في الأندلس، وتوفي في دمشق الشام سنة ٦٣٨ هـ، ليُدفن في سفح جبل قاسيون المعروف.

يُعدّ محيي الدين من بين العرفاء الكبار، ولا تزال جاذبته ودافعته القوية . حتى بعد ثمانية قرون من وفاته . تدعو الكثير من المدافعين الأشدّاء عنه والأعداء الألدّاء له على السواء إلى اتخاذ مواقف متناقضة بشأنه؛ في بينما ذهب كبار العلماء من الشيعة وأهل السنة إلى اعتباره واحداً من أولياء الله؛ ذهب آخرون إلى رميه بالكفر والزندقة . فهو الذي قال عنه الإمام الخميني رض، في رسالته المعروفة التي بعث بها إلى (ميخائيل غورياتشوف) آخر رئيس لاتحاد السوفياتي: «لن أطيل عليكم أكثر من

(*) أستاذ حوزوي وجامعي بارز، متخصص في الأديان المقارنة، مترجم أهم النصوص المسيحية إلى الفارسية .

ذلك، فلا أتطرق إلى كتب العارفين، ولا سيّما محيي الدين بن عربي، فإذا أردتم الاطلاع على مباحث هذا العظيم فيمكنكم أن تختاروا عدداً من خبرائكم من الأذكياء الذين لهم باع طويلاً في أمثال هذه الأبحاث، وترسلوهم إلى مدينة قم؛ ليتعرفوا - بعد التوكّل على الله، وبعد سنوات 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 مطهرى رحمه الله: «يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأن الإسلام لم يشهد عالماً كتب سطراً واحداً مثل محيي الدين [ابن عربي]^(٢)».

هذا نموذجان من آراء المواقفين لمحيي الدين بن عربي. يُبَدِّلُ أنَّ كلمات المخالفين له . في المقابل. لا تقلَّ حدَّةً عن كلمات المواقفين، وسوف نشير إلى بعضها في هذه المقالة.

لقد عمدتا الطائفتين من المواقفين والمخالفين لابن عربي . في مؤلفاته ومقالاتهم الكثيرة . إلى مناقشة ومحاكمة كلماته وآرائه. وقد تعرّض الدكتور محسن جهانغيري، في كتابه (محيي الدين بن عربي)، إلى بعض هذه المناقشات والمحاكمات.

ويفي هذا المقال نسعي إلى دراسة رأي الشهيد مرتضى مطهرى رحمه الله بشأن ابن عربي . والذي لم يُذْكُر في هذا الكتاب . مع الإشارة إلى عدمِ من المسائل الأخرى في هذا الشأن.

١. دور ابن عربي في تكامل العرفان الإسلامي —

لقد تعرّض الشهيد الكبير الشيخ مرتضى مطهرى رحمه الله في الكثير من آثاره القيمة للإشادة الكبيرة بشخصية محيي الدين بن عربي لأكثر من مرّة. وإليك بعض كلماته في الثناء على هذا العارف الكبير، وبيان دُوره في تكامل العرفان الإسلامي:

«لا شك في أن محيي الدين . الذي اشتهر بـ (ابن عربي) . هو من أكبر العرافاء

في الإسلام، فلم يبلغ شأنه أحد ممَّن سبقه أو جاء بعده، ولذلك لقب أيضاً بـ(الشيخ الأكبر)... لقد تكامل العرفان الإسلامي منذ بدايته عبر القرون بشكلٍ 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 ممَّن جاء بعد ابن عربي على فتات مائته. ومضافاً إلى ذلك، فقد كان ابن عربي أعجوبة زمانه، حتى تضاربت الآراء فيه؛ فرفعه بعض إلى درجات الأولياء الكاملين، وووجهه قطباً من الأقطاب؛ بينما خفضه آخرون، وهبتوه إلى حضيض التكفير، ونعتوه بألقاب من قبيل: «مميت الدين»، و«ماحي الدين»... وقد كان صدر المتألهين الفيلسوف الكبير ونابغة الإسلام العظيم يجله ويحترمه كثيراً، ويفضلُه حتى على الفارابي وابن سينا^(٣).

وفي ما يلي نتناول ما ذكره الشهيد مرتضى مطهري آنفاً بمزيدٍ من التوضيح:
 «إن العرفان النظري يمثل في الواقع ركيزة للرؤية العرفانية التي يعبر عنها البعض بـ(العرفان الفلسفى). لقد بدأ العرفان النظري منذ أن تم تدوين العرفان على شكل فلسفة وبيان ورؤيه بشأن الوجود. وقد سبق لنا أن شهدنا ذلك إلى حدٍ ما - بطبيعة الحال - وعلى نحوٍ متفرقٍ في كلمات العرفاء منذ صدر الإسلام، يَبْدَأُ أن الذي يلُور العرفان على شكل علمٍ، وعمل على فلسفة العرفان، وحوَّله إلى مدرسة في مقابل الفلسفه، وعمل على الإزراء بالفلسفه، وترك تأثيره عليهم، حتى لم يوجدُ الفلسفه اللاحقون أمامهم غير العناية بنظرياته، لم يكن سوى محبي الدين بن عربي. ومن هنا فإننا لا نشك في أن أعجوبة الدهر «محبي الدين بن عربي» كان هو الأب المؤسس للعرفان النظري في الإسلام».

«لقد كان محبي 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 محبي الدين بن عربي هو أول من فلسف العرفان، بمعنى أنه أول من أخرجه على شكل مذهب منظم. فإن بحث مسألة وحدة الوجود - التي تمثل محور العرفان - إنما ظهرت للوجود أول الأمر على يد محبي الدين بن عربي. إن العرفان النظري بوصفه علماً مدوناً يبدي رأيه في المسائل بشكلٍ فلسفياً، وإن كانت له سابقةً بشكلٍ آخر، إلا أن الذي قام بتدوينه في المرحلة الإسلامية هو محبي الدين بن عربي الطائي الأندلسي».

«إن العرفان النظري السابق على محبي الدين بن عربي يشبه المنطق السابق على أرسطوطاليس. والذي يمكن القول: إنه كان موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه. فهو موجود لأن الناس بفطرتهم يطّبعون القواعد المنطقية في حياتهم العملية إلى حد كبير. ولكنّه معدوم أيضاً بمعنى أنه لم يكن مدوناً على شكل علمٍ مبوب 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: بيّنَ أنَّ الذي أخرجه أول مرّة على شكل علم موضوعه ذات الحق تَعَالَى هو محبي الدين بن عربي. لقد كان ابن عربيشيخ العرفاء. سواء في العرفان النظري أو العرفان العملي». وبذلك استحق لقب (الشيخ الأكبر).

«وبعده اكتسب العرفان لوناً ونكهةً جديدة. فإن الشهرة التي نالها ابن عربي في العرفان، والتي جعلته شيئاً في هذا الفن على الإطلاق، إن لم تكن أكثر من الشهرة التي جعلت من ابن سينا «شيحاً» في الفلسفة، وجعلت من الشيخ الطوسي «شيحاً» مطلقاً في الفقه بين القدماء، ومن الشيخ الانصاري في الفقه والأصول في القرن الأخير، وجعلت من الشيخ (عبد القاهر)^(٤) «شيحاً» مطلقاً في فن الفصاحة والبلاغة، فهي ليست أقلّ منها».

«لقد أثار محبي الدين بن عربي عاصفةً 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 الدين القيصري، وعبد الرزاق الكاشاني، والمولوي البلخي، ومحمود الشبيستري، وحافظ

الشيرازي، والجامى، كلهم من تلاميذ مدرسته^(٥).

وقال العلامة الشهيد [مطهرى] بشأن تأثير محى الدين بن عربي على الفلسفة والفلسفه الإسلاميين: «بطبيعة الحال يجب علينا القول هنا: إن العرفاء كان لهم هنا إبداعاً فدّ، وإن هذا الإبداع الكبير يُعزى إلى ابن عربي. وفي الأساس إن هذا النوع من الإبداعات يأتي من قبيل محى الدين بن عربي. إن هذا الفكر الذي صدّع به ابن عربي متقدّم جداً على كلمات الفلاسفة، ثم وجد طريقه إلى أقوال الفلاسفة لاحقاً»^(٦).

وأشار في موضع آخر إلى بعض العرفاء، معتبراً في الوقت نفسه - محى 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، والشبلبي، وجنيد البغدادي، وذوي النون المصري، وأبي سعيد أبو الخير، والخواجة عبد الله الأنصارى، وأبى طالب المكي، وأبى نصر السراج، وأبى القاسم القشيري، ومحى الدين بن عربي الأندلسى، وابن الفارض المصرى، والمولوى الرومى. بيّن أن المظهر والممثل الكامل للعرفان الإسلامي، والذي أخرج العرفان على شكل علم منظم، وكلّ من جاء بعده كان متأنّراً به، إنما هو (محى الدين بن عربي)»^(٧).

بل إنه يرى حتى المولوى، الذي كان معاصرًا لمحى الدين بن عربي - والذي توفي في بعده بأربع وثلاثين سنة -، «قد تأثر إلى حدّ كبير» بـ«أبى العرفان الإسلامي» محى الدين بن عربي. ويقول في ذلك: «لقد كان المولوى على صلة بمحى الدين بن عربي من طريق صدر الدين [القونوى]. فقد كان هؤلاء معاصرين، وكانوا في الوقت نفسه أصدقاء ورفاق... وإن ما نجده من مصطلحات محى الدين بن عربي في كلمات المولوى إنما هي في الواقع مقتبسة من عرفة ابن عربي. فإن مصطلح «ما عدم هايم هستي نما - تو وجود مطلق وهستي ما» [وترجمته: نحن أعدام تحاكي الوجود، وأنت الوجود المطلق، وأنك الموجد لنا] إنما هو في الأصل لمحى الدين بن عربي. فهذه المصطلحات قد وصلت إلى المولوى من محى الدين بن عربي. صحيح أن المولوى كان في حد ذاته نابغةً وشخصية استثنائية فدّة في شرح الحقائق وتجمسيتها من خلال السرد

القصصي وذكر الأمثال، ولكنّه في الوقت نفسه كان شديد التأثير بعرفان محبي الدين بن عربي. وفي الأساس فإن كلّ ما جاء في العالم الإسلامي بعد ابن عربي كان متأثراً به إلى حدّ كبير، ويجب في الواقع أن نعدّ محبي الدين بن عربي أباً للعرفان الإسلامي^(٨).

وقال بشأن المشوي، الذي اكتسب شهرةً عالمية، وهام فيه الكثير من الناس: «إن المشوي في الأساس يدور حول محور وحدة الوجود، التي صدّ بها الشيخ محبي الدين بن عربي»^(٩).

وإليك في ما يلي نموذج آخر من كلمات هذا الفيلسوف الإلهي في الثناء على محبي الدين بن عربي، إذ يقول: «لقد كان محبي الدين أعجوبة، وكذلك صدر المتألهين أيضاً. إن محبي الدين بن عربي مثل الكثير من النوايحة والعباقرة 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. فتارةً تراه في القمة والذروة العليا، وتارةً 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 سقّ واحد أبداً. ومن هنا تتضارب الآراء بشأن هؤلاء الأشخاص. وليس هناك من تناقضت الآراء بشأنه مثل محبي الدين بن عربي؛ فهناك من يراه وليناً من أولياء الله، ويصفه بالإنسان الكامل، والقطب الأكبر؛ وفي المقابل يذهب آخرون إلى القول بتکفيري وارتداده. فهذا هو أسلوبه، وهذا 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 لأحدٍ كما خضعوا لمحبي الدين بن عربي، بمعنى أن صدر المتألهين لا يُعدّ أمثل: ابن سينا شيئاً في مقابل محبي الدين بن عربي. أو العلامة الطباطبائي الذي يعتقد بعدم وجود شخص بين المسلمين كتب سطراً واحداً مثل الذي كتبه محبي الدين بن عربي»^(١٠).

تقطيع كلام الشهيد مرتضى مطهري —

في الأعوام الأخيرة جازف الأستاذ محمد رضا الحكيمي - شارح المدرسة التفكيكية .. واعتبر جماعةً من مشاهير الفلسفة ابتداءً من صدر المؤلفين^(١) إلى الدكتور علي شريعتي^(٢)، معتبراً إياهم من القائدين بالتفكير 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.

ولكي يظهر الأستاذ الحكيمي الشهيد مرتضى مطهري متاغماً مع أنصار المذهب التفكيكى في نبذ محى الدين بن عربي يعمد إلى النص الطويل السابق ويختار منه عبارة ذات شقين، ويختار من بينهما الشق الأول المشتمل على عبارة «ربما»، وي العمل على تعميمها وإشاعتها في مؤلفاته^(٣) :

فهو يختار العبارة القائلة: «ربما كانت بعض كلماته التي سمعت منه هي من أكثر الكلمات انحطاطاً»، دون الإشارة إلى المقطع الثاني المشتمل على العبارة «القاطعة» والحازمة التي يقول فيها: «وفي المقابل سمعت عنه أيضاً أكثر الكلمات رقياً وارتفاعاً وسمواً».

إن هذا الانتقاء «التقطيري» و«الجائز» من العبارة الطويلة المتقدمة هو من قبيل:

اجتزاء لا إله من آية الكرسي!

ولكي يثبت الأستاذ الحكيمي تناغم العلامة الطباطبائي مع التفكيكيين في طرد محى الدين بن عربي يختار من بين كتبه العبارة «المترددة» التالية^(٤): «كيف يمكن عدّ محى الدين [بن عربي] من أهل الطريقة وهو يعتبر المتوكّل [العباسي] من أولياء الله؟»^(٥).

ولكنه لا يشير أبداً إلى الدفاع «القاطع» للعلامة الطباطبائي عن محى الدين بن عربي في نهاية النص المتقدم، الذي نقله عالمٌ فدّ 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 محبي الدين بن عربي وغيره من الناحية الاستدلالية على قدم المساواة. [فهو] في بداية أبحاثه قد ذكر بعض القصائد التافهة والفجة، ولكنّه بعد ذلك يطرح . للإنصاف . مسائل في غاية الرّوعة والإبداع»^(١٦).

٢. مذهب ابن عربي —

إن الشخصية السامية لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بحيث إنها من جهة جعلت أتباع التشيع والتسنن (ومختلف المذاهب والمشارب من كلا المدرستين من فلاسفة وعرافاء وفقهاء وأخباريين ومعتزلة وأشاعرة ومن أهل الحديث والسلفية وغيرهم) يعتبرونه منهم؛ ومن ناحية أخرى ذهب الخارج والنواصب إلى البراءة منه. إن عظمة مولى المتقين جعلت فمه أمراً مستصرياً؛ ومن هنا فقد ذهبت طائفة إلى تأليهه؛ وذهب طائفة أخرى إلى تكفيه. إن جاذبة أمير المؤمنين قد استقطبت إليه محبي بالغوا في محبته، كما أن دافعه قد خلقت له أعداء بالغوا في بغضه ومناوأته.

وعلى الرغم من استحالة مقارنة أحدٍ من المسلمين بشخصية هذا الإمام المعصوم، إلا أن الاختلاف بشأن محبي الدين بن عربي قريب الشبه من الاختلاف بشأن هذا الإمام الهمام. فقد ذهب بعضٌ 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 المواقفين للعرفان يعتبرونه شيعياً.
٢. السنة من المواقفين 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.

بـ. ابن عربي باحثٌ عن الحقيقة.

جـ. إذن كان ابن عربي على مذهبنا.

وأما منطق المجموعة الثالثة والرابعة المخالفة للعرفان فيقوم على القياس التالي:

أـ. لقد انتخبنا مذهبنا على أساس البحث عن الحقيقة.

بـ. لم يكن ابن عربي باحثاً عن الحقيقة.

جـ. إذن لم يكن ابن عربي على مذهبنا.

ثم عمدت كلتا المجموعتين إلى جمع الشواهد والأدلة من المصادر. وحيث كان ابن عربي يتمتع بشخصية متقاضة جعلته يطلق كلمات مشابهة فقد رجع الجميع وجعبته ملأى بما يشتهي.

ويقـ. ما يتعلـق بالمعتقدات والمصادر لا بـدـ من الالتفات إلى أن الإنسان لا يختبر معتقداته بميزان المصادر أبداً، وإنما يعمل قبل كلـ شيء على تحكـيم العواطف والمشاعر فيـ ما يعتقد، وبعد ذلك يعمل على تفسير المصادر وتـأويلها على طبق معتقدـه. ومن هنا فإن جميع الناسـ حتى أصحابـ التعـددـيةـ منهمـ مغرمونـ بماـ يعتقدونـ بهـ، ويـتمـنـونـ لـوـ آمنـ جـمـيعـ النـاسـ بماـ يـؤـمـنـونـ بهـ، وـكـماـ يـقـولـ الشـاعـرـ:

أـناـ حـنـبـلـيـ مـاـ حـيـيـتـ وـإـنـ أـمـتـ فـوـصـيـّـيـ لـلـنـاسـ أـنـ يـتـحـبـلـواـ

تشـيـعـ ابنـ عـربـيـ

إن المـفـكـرـينـ، منـ أمـثلـ: الإمامـ الخـمـينـيـ عليـهـ السـلامــ والـشـهـيدـ مـرـتضـىـ مـطـهـريـ عليـهـ السـلامــ، منـ الـذـينـ كـانـواـ يـرـوـنـ أـنـ النـاسـ يـكـسـبـونـ مـعـقـدـاتـهـمـ بـالـورـاثـةـ، وـمـنـ الـبـيـئةـ الـتـيـ يـعـيشـونـ فـيـهـاـ. وـقـدـ ذـكـرـتـ كـلـمـاتـهـمـ فـيـ هـذـاـ الشـائـرـ فـيـ مـقـالـ لـيـ مـنـشـورـ فـيـ العـدـدـ الـخـامـسـ عـشـرـ مـنـ مـجـلـةـ «ـهـفـتـ آـسـمـانـ»ـ ..ـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ اعتـبارـهـمـ ابنـ عـربـيـ شـخـصـيـةـ كـبـيرـةـ، إـلـاـ أـنـهـمـ لـمـ يـتـخـذـواـ أـيـ خـطـوةـ فـيـ إـثـبـاتـ تـشـيـعـهـ.

وـعـنـ الـعـلـامـ الطـبـاطـبـائـيـ عليـهـ السـلامــ .ـ بـحـسـبـ نـقـلـ لـاـ يـتـمـنـ بـدـقـةـ كـبـيرـةـ .ـ أـنـهـ قـالـ:ـ لـقـدـ كـانـ مـحـيـيـ الدـينـ قـرـيبـاـ جـداـ مـنـ التـشـيـعـ^(١٧)ـ.ـ فـقـدـ كـانـ مـسـأـلـةـ التـشـيـعـ فـيـ الصـدرـ الـأـوـلـ وـالـأـزـمـنـةـ السـابـقـةـ صـورـةـ أـخـرىـ،ـ حـيـثـ كـانـ أـغـلـبـ الـعـلـمـاءـ وـالـعـرـفـاءـ هـمـ مـنـ الشـيـعـةـ فـيـ

واقع الأمر، ولكنهم كانوا يضطرون إلى إخفاء ذلك بداعي التقى، وكانوا يسعون إلى كتمان تلك الحقيقة بما لا يصطدم مع الموضع الخارجية، فكانوا لذلك يتصرفون على عقيدتهم ولا يشيعونها، إلا من خلال الرموز والإشارات والكلنيات^(١٨). ويمكن لبيان الشيخ الشهيد مرتضى مطهري رحمه الله في هذا الشأن أن يفسّر هذا الكلام من العلامة الطباطبائي؛ إذ يقول: «إن من بين أهل السنة هناك طبقة من الصوفية هي وحدها التي تقبل بهذا المفهوم [الحجّية والإنسان الكامل]، ولكن بألفاظ أخرى. ومن هنا نرى أن الصوفية من أهل السنة، رغم انتسابهم إلى التسنين»^(١٩)، يؤمنون بمسألة الإمامة في بعض كلماتهم، على نحو إيمان الشيعة بها. لقد كان محيي الدين بن عربي أندلسيًا، والأندلس من الأراضي التي يغلب على أهلها طابع التسنين، بل كانوا من المعاندين للتشيّع، وتفوح منهم رائحة النصب. ويعود السبب في ذلك إلى أن الأندلس قد فتحت أول الأمر على يد الأمويين، واستمرّت خلافة الأمويين عليها بعد ذلك لفتراتٍ طويلة. وقد عرف الأمويون بعادتهم لأهل البيت، ولذلك كان عموم علماء أهل السنة 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 أندلسيًا، ولكنه حيث كان يتصف بالذائقه العرفانية، واعتقاده باستحالة أن تخلو الأرض من الولي والحجّة، فقد ذهب في هذا الشأن إلى ما يذهب إليه الشيعة، ويأتي على ذكر أسماء الأئمة عليهم السلام، وصولاً إلى الحجّة المنتظر، ويدعى أنه قد التقى محمد بن الحسن العسكري بعد سنة ستمائة [للهجرة] في موضع كذا. وبطبيعة الحال فإن بعض كلماته [الأخرى] تناقض هذا الكلام، وتثبت أنه سني متعمّص للذهب التسنين]. إلا أن ذوقه العرفاني في الوقت نفسه. كان يدعوه إلى القول بأن الأرض لا تخلو من الولي، على حد تعبيره (والحجّة، كما يقول أئمتنا)، بل كان يدعى المشاهدة، حيث يقول: لقد التقى الإمام محمد بن الحسن العسكري، الذي تجاوز عمره القرن الثالث، ويعيش متخفياً^(٢٠).

وفي تأييد كلام الشهيد مرتضى مطهري رحمه الله، القائل بأن محيي الدين بن عربي قد أخذ مذهبه . بطبيعة الحال . من بيته الجغرافية في الأندلس، يجب القول: إن

الأندلس الإسلامية التي حضرت ابن عربي(١٢٤٠م) ضمن رياض العرفان الإسلامي، قد تحولت سنة ١٤٩٢م إلى إسبانيا المسيحية، ولم تُعدْ تحتضن العرفاء المسلمين. ومنذ ذلك التاريخ أخذت تلك الأصقاع تشهد نشوء العرفان المسيحي، وكان «إغناطيوس دي لوبيلا»^(٢١) واحداً من هؤلاء العرفاء. ومن البديهي أن إسبانيا لو أضحت يوماً ما أرضاً وثيّة فإنها ستتتجـ لا محالة. عرفاناً وثيّة^(٢٢).

الرجيبون —

لقد ذكر محبي الدين بن عربي بشأن بعض «الرجيبين»، 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 نص تقرير ابن عربي في هذا الشأن:

«ومنهم . رضي الله عنهم . الرجيبون . وهم أربعون نفساً في كل زمان ، لا يزيدون ولا ينقصون . وهم رجال حالمهم القيام بعظمة الله . وهم من الأفراد . وهم أرباب القول الثقيل من قوله تعالى : ﴿إِنَّا سَنُنْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (المزمول: ٥) . سُمُّوا (رجيبون)؛ لأن حال هذا المقام لا يكون لهم إلا في شهر رجب ، من أول استهلال هلاله إلى انصاله ، ثم يفقدون ذلك الحال من أنفسهم ، فلا يجدونه إلى دخول رجب من السنة الآتية . وقليلٌ مَنْ يعرفهم من أهل هذا الطريق . وهم متفرقون في البلاد ، ويعرف بعضهم بعضاً؛ منهم مَنْ يكون باليمن وبالشام وبديار بكر ، لقيت واحداً منهم بـ «دُنيسir» - من ديار بكر . ما رأيت منهم غيره ، وكانت بالأسواق إلى رؤيتهم؛ ومنهم مَنْ يبقى عليه في سائر السنة أمر ما مما كان يكشف به في حاله في رجب؛ ومنهم مَنْ لا يبقى عليه شيء من ذلك ، وكان هذا الذي رأيته قد أبقي 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: تُبْ إلى الله ، فإنك شيعيٌّ رافضيٌّ ، فيبقى الآخر متعجباً من ذلك ، فإنْ تاب وصدق في توبته رأه إنساناً ، وإنْ قال له بلسانه: تُبْ وهو يضمّر مذهبة لا يزال

يراه خنزيراً، فيقول له: **كذبْتَ في قولك**: «تبُّتُ»، وإذا صدق يقول له: صدقتَ، فيعرف ذلك الرجل صدقه في كشفه، فيرجع عن مذهبه ذلك الراضاي. ولقد جرى لهذا مثل هذا مع رجلين عاقلين من أهل العدالة من الشافعية، ما عرف منها قط التشيع، ولم يكونوا من بيت التشيع، أدّاهما إليه نظرهما، وكانا متمنّين من عقولهما، فلم يظهرا ذلك، وأصرّا عليه . بينهما وبين الله ..، فكانا يعتقدان السوء في أبي بكر وعمر ويتفاولون في عليٍّ، فلما مرّا به، ودخلوا عليه، أمر بإخراجهما من عنده، فإن الله كشف له عن بوطنهما في صورة خنازير، وهي العالمة التي جعل الله له في أهل هذا المذهب، وكانا قد علموا من نفوسهما أن أحداً من أهل الأرض ما اطلع على حالهما، وكانا شاهدين عدلين مشهورين بالسنة، فقالا له في ذلك، فقال: أراكما خنزيرين، وهي عالمة بيسي وبين الله في من كان مذهبها هذا، فأضمرما التوبية في نفوسهما، فقال لهما: إنكم الساعنة قد رجعتما عن ذلك المذهب، فإني أراكما إنسانين، فتعجبًا من ذلك، وتابا إلى الله...»^(٢٣).

وهذا نصٌ واضح وصريح. يُبَدِّل أن بعض الشيعة من أنصار ابن عربي شكّوا في صحته سندًا ودلالة، وقالوا:

١. لقد مدح ابن عربي أهل البيت **عليهم السلام** كثيراً. وعليه يستحيل أن يجري على لسانه مثل هذا الكلام بحقّ شيعة أهل البيت **عليهم السلام**.

والجواب عن ذلك: إن أهل السنة يفصلون بين الشيعة وأهل البيت **عليهم السلام**; فهم يشون على أهل البيت **عليهم السلام**; وفي الوقت نفسه يعتبرون الشيعة رافضة، وينتقدونهم^(٢٤).

٢. إن مؤلفات ابن عربي لم تخلُ من التحريف، وإن هذا النص هو من إضافات الآخرين.

والجواب عن ذلك: إن هذا النص موجود في طبعة «الفتوحات المكية» التي حقّقها الدكتور عثمان يحيى والدكتور إبراهيم مذكر على مخطوطه بخط المؤلف، فلا مورد للشك من هذه الناحية.

٣. إن المراد من «رافضة الشيعة» في هذا النص هم الخارج، دون الشيعة.

وجوابه: إن النص المتقدم يعتبر أن «الرافضة من الشيعة» هم المحالفون

للسیخین، والغلاة في حبّهم للإمام علی‌الله. وهذا لا ينطبق على الخارج. ثم إن مفردة «الرافضی» ذات المدلول السلبی قد شاع إطلاقها على الشیعه من ذھر الأئمّة الأطهار علی‌الله، ولذلك ورد بابٌ في بحار الأنوار عنوانه: «باب فضل الرافضه، ومدح التسمیة بها»^(٢٥).

ثم إن الإمام الخمینی علی‌الله، في معرض دفاعه عن حیاض الشیعه، لم يتمسّك بمثل هذه الأمور الضعیفة، وبين المسائلة على النحو التالي: «قد يشاهد السالک المرتاض نفسه وعيشه الثابتة في مرآة المشاهد؛ لصفاء عین المشاهد، كرؤیة بعض المرتاضین من العامة الرافضه بصورة الخنزیر بخياله، وهذا ليس مشاهدة الرافضه کذا، بل لصفاء مرأة الرافضي رأى المرتاض نفسه التي هي على صورة الخنزیر فيها، فتوهم أنه رأى الرافضي، وما رأى إلاّ نفسه»^(٢٦).

الشیعه الإمامیة في کلام ابن عربی —

إن التعليقات السطحية الصادرة من بعض المواقفین والمخالفین لابن عربی في مسألة «الرجیبون» تعکس أن أحكامهم قد صدرت منهم دون الرجوع المباشر إلى نص العباره الواردة في كتاب «الفتوحات المکیة»، ولذلك لم يطلعوا على الاستناد القطعی لذلك الكتاب إلى مؤلفه وكوته بخطّ يده^(٢٧). وعليه لا غرابة في أن يغیب عن أنظارهم النصّ التالي في الفتوحات بشأن الشیعه الإمامیة، ولا يشيرون إليه في مؤلفاتهم. وهذا النصّ بدأوره يؤید رؤیة الشیخ الشهید مرتضی مطہری علی‌الله بشأن مذهب محیی الدین بن عربی؛ إذ يقول: «وأکثر ما ظهر ذلك في الشیعه. ولا سیما في الإمامیة منهم. ، فدخلت عليهم شیاطین الجنّ أوّلاً بحبّ أهل البيت، وإفراط الحبّ فيهم، ورأوا أن ذلك من أنسی القریات إلى الله، وكذلك هو لو وقفوا ولا يزیدون عليه، إلاّ أنهم تَعَدُّوا من حبّ أهل البيت إلى طریقين:

منهم مَنْ تعدّى إلى بُغض الصحابة وبسبِهم، حيث لم يقدمُوه، وتخیلوا أن أهل البيت أُولى بهذه المناصب الدنيوية، فكان منهم ما قد عرف واستفاض.

وطائفه زادت إلى سبّ الصحابة القدح في رسول الله علی‌الله، وفي جبريل علی‌الله، وفي

الله - جل جلاله .. حيث لم ينصوا على رتبهم وتقديمهم في الخلافة للناس، حتى أنسد بعضهم: «ما كان منْ بعث الأمين أميناً!» وهذا كله واقع من أصلٍ صحيح، وهو حبّ أهل البيت، أنتج . في نظرهم . فاسداً؛ فضلوا وأضلوا، فانظر ما أدى إليه الغلو في الدين، أخرجهم عن الحدّ، فانعكس أمرهم إلى الضد...»^(٢٨).

المتوكل أحد الأقطاب! —

من بين الأمور التي يأخذها الشيعة المخالفون لابن عربي، وينتقدونه عليها، وصفه المتوكّل الخليفة العباسي بأنه قطبٌ من الأقطاب؛ إذ يقول: «ومنهم منْ يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة . كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام .. كأبي بكر وعمر وعثمان وعليٍ والحسن ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكل؛ ومنهم منْ له الخلافة الباطنة خاصةً، 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 الظاهر لسيّد الشهداء^(٣٠)؛ ليغ菲 بذلك أثره، ويمحو ذكره^(٣١).

إن إدراج اسم المتوكّل ضمن قائمة الخلفاء الراشدين والصالحين يأتي من أنه خالف مذهب الاعتزال، وقام بدعم مذهب أهل الحديث، حتى لقب بـ «محبي السنة». إن علماء أهل السنة ينظرون إلى المتوكّل من هذه الزاوية، ولا ينظرون بعد ذلك إلى موقفه من زيارة قبر سيّد الشهداء^(٣٢)، وسعيه إلى إعفاء مرقده الظاهر ومحو آثاره، بل ربما اعتبروا ذلك من فضائله ومحاسن أعماله. وعليه من الطبيعي أن ينظر محبي الدين بن عربي (الستي) إلى المتوكّل العباسي بوصفه محبي السنة، ويرى له هذه المنزلة الرفيعة، ويعتبره لذلك قطباً من الأقطاب. وهذا يؤيد رأي الشيخ الشهيد مرتضى مطهري^(٣٣) بشأن مذهب محبي الدين بن عربي.

٣. تراث ابن عربی —

قال الشیخ الشهید مرتضی مطھری ع بشأن تراث ابن عربی: «بلغت مؤلفات محیی الدین بن عربی أكثر من مئتي کتاب، وقد تم طبع الكثیر منها، وربما طبعت جميع کتبه الموجودة نسخها، والتي يبلغ عددها حوالي ثلاثين کتاباً، أهمها: «الفتوحات المکیة»، وهو کتاب كبير جداً، بل هو في الواقع دائرة معارف في العرفان؛ وکتاب «فصوص الحكم»، وهو برغم صغر حجمه من أدق النصوص العرفانیة وأعمقها، وقد كتبت عليه شروح كثيرة، وربما لم يفهمه سوى شخص أو شخصین في كل عصر»^(٣١).

ادعاء الكشف والشهود —

يعد الشیخ الأکبر في بداية كل من: «الفتوحات المکیة» و«فصوص الحكم» إلى إثبات حجّیة کلامه من خلال إسناده إلى رؤیته رسول الله صلی الله علیه وآله وسالم في المنام. وإن أتباعه يعتبرون هذه المنامات کشفاً وشهوداً، ومن هنا فإن داود القیصري - شارح فصوص الحكم - في بحث إيمان فرعون يلجم لسان كل معرض بقوله: «فلا ينکر على الشیخ ما قاله مع أنه مأمور بهذا القول؛ إذ جميع ما في الكتاب مسطور بأمر الرسول صلی الله علیه وآله وسالم، فهو معذور». كما أن المنکر المغرور معذور»^(٣٢).

كما ذهب مؤید الدین الجندي - أول شارح لکامل الفصوص - إلى القول بعصمة محیی الدین بن عربی. وعند العلامة السيد جلال الدين الاشتیناني إلى رد هذا الادعاء في الہامش، قائلاً: «وأما الشیخ الأکبر. مع جلالة قدره، وعلو مقامه . ليس من المعصومین؛ لکثرة وجود المھوات في فتوحاته وغيرها من آثاره، كما لا يخفى على أحد، وهو قد عد جماعة من الفسقة في زمرة الأقطاب، کالمتوکل وغيره من الفجّار»^(٣٣).

كما ذهب الإمام الخمینی ع إلى القول بتقاھة بعض کشوفات ابن عربی، وطعن فيها بقوله: «إلا أن کشف الشیخ يقتضي أن يكون داود، بل [جميع] الأنبياء المرسلون، مخطئین في أحکامهم، وقوم نوح وسائر الكفار، کفرعون، عرقاء

شامخين»^(٣٤).

ثم إن نفس محبي الدين بن عربي يقول في الباب رقم (٣٠١) من (الفتوحات المكية): «إذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء كان الرجوع إلى كشف الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ».

وعلى كل حال فإن لابن عربي مدعيات طويلة وعريضة. فعلى سبيل المثال: نجده في الباب (٥٥٥) من (الفتوحات المكية) يدعي أنه يعلم أسماء وخصائص جميع الأقطاب الذين سيأتون في المستقبل إلى يوم القيمة. ولكنه يحجم عن ذكر هذه الأسماء وتلك الخصائص في كتابه؛ حفاظاً على خصوصيات أصحابها؛ وإشراكاً على سائر المسلمين. وإليك نص كلامه في هذا الشأن:

«اعلم . وفقنا الله وإياك . أن الكتب الموضوعة لا تبرح إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وفي كل زمان لا بد من وقوف أهل ذلك الزمان عليها ، ولا بد في كل زمان من وجود قطب ، عليه يكون مدار ذلك الزمان ، فإذا سميتاه عيناه 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 أذأهم إلى الواقع فيه ، فينزع الله نور الإيمان من قلوبهم . كما قال رؤيم . وأكون أنا السبب في مقت الله إياهم ، فتركت ذلك؛ شفقةً مني على أمّة محمد ﷺ . وما أنا في قلوب الناس ، ولا في نفس الأمر ، ولا عند نفسي ، بمنزلة الرسول ، يجب الإيمان بي عليهم ، وبما جئت به ، ولا كلفني الله إظهار مثل هذا ، فأكون عاصياً بتركه»^(٣٥) .

وقال العالم الكبير الملا محسن الفيض الكاشاني رحمه الله^(٣٦) ، في رد مدعيات محبي الدين بن عربي: «هذا شيخهم الأكبر محبي الدين بن عربي ، وهو من أئمّة صوفيتهم ، ومن رؤساء أهل معرفتهم ، يقول في فتوحاته: «إنّي لم أسأل الله أن يعرّفني إمام زماني ، ولو كنت سأله لعرّفني». فاعتبروا يا أولي الأ بصار . فإنه لما استغنى عن هذه المعرفة مع سماحته حديث: «منْ مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليّةً» ، المشهور بين العلماء كافية ، خذله الله وتركه ونفسه ، فاستهونه الشياطين في أرض

العلوم حِيران، فصار مع وفور علمه ودقّة نظره وسيره في أرض الحقائق وفهمه للأسرار والدقائق لم يستقيم في شيء من علوم الشرائع، ولم يعرض على حدودها بضرس قاطع. وفي كلماته من مخالفات الشّرع الفاضحة ومناقضات العقل الواضحة ما يضحك منه الصبيان، وتستهزئ به النسوان، كما لا يخفى على من تتبع تصانيفه، ولا سيما الفتوحات، خصوصاً ما ذكره في أبواب أسرار العبادات. ثم مع دعاويه الطويلة العريضة في معرفة الله، ومشاهدة المعبود وملازمته في عين الشهدود، وتطوافه بالعرش المجيد، وفناه في التوحيد، تراه ذا شطح وطامّات وصلف ورعونات وتخليط ومناقضات تجمع الأضداد، وحيرة محيرة تقطع الأكباد. ويأتي تارةً 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 مسلم بحال^(٣٧).

وقد أشار العلامة المجلسي عليه السلام إلى ضرورة أن يكون للإنسان ملجاً في يوم القيمة، معتبراً على كشف وشهادته في أول الكتاب وأخره، والقائل: إن جمعاً من محبي الدين، وقد سمعت خزعلاته في أول الكتاب وأخره، والقائل: إن لما عرجت رأيت رتبة عليٌّ أولياء الله يرون الراضية على صور الخنازير. والقائل: إني لما عرجت رأيت رتبة عليٌّ أقل من رتبة أبي بكر وعثمان، ورأيت أبي بكر في العرش، فلما رجعت قلت لعليٌّ: كيف كنت تدعى في الدنيا أنك أفضل منهم، ورأيتك الآن في أدنى المراتب^(٣٨).

ابن عربي والمولوي —

لقد اعتبر الشيخ الشهيد مرتضى مطهري عليه السلام المولوي «متائراً إلى حدٍ كبير» بابن عربي. وقال بشأن المشاوي: «إن المشاوي في الأساس يدور حول محور وحدة الوجود، التي صدّ بها الشيخ محبي الدين بن عربي»^(٣٩).

وفي هذا المورد نذكر بمسألة، وهي أن محبي 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 المكية)^(٤٠) إلى القول بخلود فرعون في النار؛

بسبب ادعائه الألوهية. لقد اعترض المخالفون لابن عربي على ادعائه قبول توبه وإيمان فرعون بشدة، واثبتوها مخالفة هذا الادعاء لتصريح القرآن الكريم، ولكن لم تتضح الغاية من ذهاب ابن عربي إلى مثل هذا الادعاء. إن العرفان لا شأن له بظاهر الأمور، ويمكن لوحدة الوجود أن تجمع بين كفر وعناد فرعون وبين عبوديته وتسليميه (وهذا هو مكمن 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 لويئهما سيتحدّان في الشاكلة، ويسود السلام بين موسى وعدوّه^(٤١).

أجل، لقد تنزلَ ابن عربي في هذا الموضع من مستوى العارف إلى مستوى المتكلّم. ويا حبّذا 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 بسنواتٍ.

توظيف علم الحروف —

كما عمد محيي الدين بن عربي من أجل نشر أفكاره العرفانية إلى توظيف حتى علم الحروف أيضاً، وقد عرضها بتفصيم. فنراه في (الفتوحات المكية)^(٤٢) . على سبيل المثال - ينسب الأبجدية المشرقية^(٤٣) إلى «أهل الأنوار» (= أهل المشرق)، والأبجدية المغاربية إلى نفسه و«أهل الأسرار»^(٤٤). وقد تحدّث عن فضائل كل واحد من حروف المعجم، شعراً ونشرأً.

وبالإضافة إلى الخصائص العددية للحروف، هناك عنایة من ابن عربي بسائر الجوانب الأخرى في الحروف أيضاً. فهو . على سبيل المثال - يرى في الحروف المنفصلة لكلمة «داوود»، وعدم اتصالها ببعضها أول نعمٌ يمن بها الله سبحانه وتعالى على هذا النبي؛ إذ يقول: «فأول نعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسمًا ليس فيه حرف من حروف الاتصال، فقطعه عن العالم بذلك؛ إخباراً لنا عنه بمجرد هذا الاسم، وهي: الدال، والألف، والواو. وسمى الله محمدًا عليه السلام بحروف الاتصال والانفصال، فوصله به

لأي بالحق)، وفصله عن العالم، فجمع له بين الحالتين في اسمه، كما جمع لداود بين الحالين من طريق المعنى، ولم يجعل ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصاً لمحمد على داود - صلوات الله عليهما -، أعني التببيه عليه باسمه، فتم له لأي محمد^(٤٥) الأمر من جميع جهاته، وكذلك في اسمه أحمد، فهذا من حكمه الله^(٤٦).

وبالتالي فإنه يقترح في الفص الموسوي أن تؤخذ كلمة «مسجون» في الآية ٢٩ من سورة الشعرا لا من مادة «سجن»، بل من مادة «جن» (معنى «ستر»)، واعتبار السين فيها حرفًا زائداً.

وهذه نماذج من بين أكثر الكلمات التي قالها محيي الدين بن عربي انحطاطاً وتفاهة، على حد تعبير الشيخ الشهيد مرتضى مطهري.

المواضيع

- (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، ط٥، قم، ١٤١٣ هـ. ٢٠١٠ م.
- (٤) المراد هو عبد القاهر الجرجاني، وقد ورد في الأصل (عبد القادر) سهواً.
- (٥) انظر: تمثا راز: ٥٧ - ٥٥، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٥٩ هـ. ش (مصدر فارسي).
- (٦) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٩: ٣١٦ (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 حکمت متعالية): ٥، قم، انتشارات دليل ما، ١٣٨١ هـ. ش، التعبير بـ (إهداء إلى صدر المتألهين الشيرازي، الفيلسوف الكبير والتفسيري 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 إسلامی، طهران، ١٣٧٥ هـ. ش؛ متأله قرآنی، مقدمه الأستاذ: ٧٦، انتشارات دليل ما، قم، ١٣٨٢ هـ. ش (مصدر فارسي).
- (١٤) انظر: اجتہاد وتقلید در فلسفه: ٢٢١، دفتر نشر فرهنگ إسلامی، طهران، ١٣٧٨ هـ. ش؛ معاد

جسماني در حکمت متعالیه: ٢٢٤؛ مکتب تفکیک: ١٠٣ . ١٠٤؛ متأله فرقانی: ٧٦؛ عقل سرخ: ٧٤ (مصادر فارسیة).

(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 العلامه الطباطبائي . قدس الله نفسه . حول هذا الموضوع، حتى طال النقاش والجدل؛ إذ كان سماحته يقول: كيف يمكن اعتبار محبي الدين [بن عربي] من أهل الطريقة، وهو يعبر المتوكّل من أولياء الله؟! فقلتُ له: لو ثبت أنه قال مثل هذا الكلام، وأن كلامه لم يطّله التحرير. كما يدعى الشعراوی؛ إذ يقول: لقد تعرض كتاب (الفتوحات) لابن عربي إلى الكثير من التحريرات، مع اعتقادنا بأنه رجلٌ منصف، إذا انكشف له الحق لا ينكره .. عندما يجب اعتباره في ما يتعلق بهذا النوع من العبارات في زمرة المستضعفين! فابتسم سماحته باستغراب، وقال: وهل يمكن عدّ محبي الدين ضمن المستضعفين؟! فقلتُ: وأي ضير في ذلك؟...). السيد محمد حسين الطهراني، روح مجرد: ٤١، انتشارات حکمت، طهران، ١٤١٤هـ.

(١٦) مهر تابان: ١٧٣، انتشارات باقر العلوم (مصدر فارسي).

(١٧) في ما يتعلق بتشييع محبي الدين بن عربي ذكر الملا محمد صالح الخلخالي . في مقدمته على كتاب (مناقب محبي الدين)، الذي قام بشرحه . الكثير من الأدلة حول تشيعه.

(١٨) مهر تابان: ١٧٣، انتشارات باقر العلوم (مصدر فارسي).

(١٩) جاء في الأصل كلمة (متصرفه)، بدلاً من (التسلّن) سهواً.

(٢٠) مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٤: ٩٤٤. يمكن لهذا البيان الكامل بشأن مذهب محبي الدين بن عربي أن يكون ناظراً إلى الكلام المعروف للشيخ البهائي في كتابه (الأربعون)، ذيل الحديث رقم ٣٦.

(٢١) إغناطيوس دي لوبيلا (١٤٩١ - ١٥٥٦م): فارس إسباني من أسرة نبيلة باسكية، تنسّك وتكتئن ليصبح عالماً لاهوتياً، ثم أسس اليسوعية وأصبح أول قائد لها. (المغرب).

(٢٢) بشأن (العارف الوثني) في كلام العلامة الطباطبائي انظر: مجلة هفت آسمان، العدد ٧٩: ٢٢ (مصدر فارسي).

(٢٣) محبي الدين بن عربي، الفتوحات المكية ١١: ٢٨٥ - ٢٨٨، طبعة عثمان يحيى وإبراهيم مذكور.

(٢٤) إن فرية أن الرافضة يمسخون في قبورهم ختازير كانت شائعة بين أهل السنة قبل عصر محبي الدين بن عربي. وقد سبق للغزالى 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 علاماً على أنه مات على الرفض، فيستبشرون بذلك الروافض، وإن لم يقلب وجهه عند الموت يحزنون، ويقولون: إنه مات ستيأً. (انظر: الأميني، الغدير ٧: ٢٥٦، طهران، ١٣٧٢هـ).

(٢٥) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ٩٨ - ٩٩.

(٢٦) روح الله الموسوي الخميني، تعلیقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس: ٢٢١، مؤسسة پاسدار إسلام، قم، ١٤٠٦هـ.

(٢٧) وقد تسلّل هذا الأمر من كتاب (مستدرک الوسائل) ٢: ٤٢٢، مؤلفه المیرزا حسین التوری،

- طهران، ۱۳۲۱هـ.ش، إلى الكتب والمؤلفات اللاحقة، حيث نقل قضية الرجبيين من كتاب (محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار)، تأليف: محیی الدین بن عربی. والعجيب في البین أنتا بعد مراجعة كتاب محاضرة الأبرار: ۲۹۵ - ۲۹۶، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۲۲هـ، نجد الرجبيين يشاهدون الرواوض على (هيئة الكلاب)، وقد وردت (هيئة الخنازير) في الفتوحات المکیة. ولا يمكن الفنور على مفردة (المرتاض) و(الارتاض) في أيّ واحدٍ من هذين المصدررين، وإنما هما من إضافات (مستدرک الوسائل)، ومنه تسللت إلى المؤلفات اللاحقة.
- (۲۸) محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیة: ۴ - ۲۸۰، طبعة عثمان یحیی وابراهیم مذکور.
- (۲۹) المصدر السابق: ۱۱ - ۲۷۵.
- (۳۰) أما مسألة قطع أيدي زوار الإمام الحسین علیہ السلام، والتي تنسب إلى المتوكّل فهي مجرد إشاعة لا يؤيّدها التاريخ، ولم يكن يجوز للشيعة من الناحية الفقهية أن يستجيبوا لهذه السياسة؛ لمجرد الزيارة أو من أجل أيّ عبادة أخرى.
- (۳۱) مرتضی مطهّری، مدخل إلى العلوم الإسلامية (قسم الكلام والعرفان والحكمة المتعالية): ۹۱، تعریف: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، ط٥، قم، ۱۴۱۰هـ - ۲۰۱۰م.
- (۳۲) شرح القيصري على فضوص الحكم: ۴۵۳، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۲هـ.ش.
- (۳۳) انظر: مؤید الدین الجندی، شرح فضوص الحكم: ۱۱۴، انتشارات دانشگاه مشهد.
- (۳۴) روح الله الموسوی الخمينی، تعلیقات على شرح فضوص الحكم ومصباح الأنس: ۱۹۵.
- (۳۵) محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیة في معرفة الأسرار الملكية والمالکیة: ۶ - ۳۹۷.
- (۳۶) إن الملا محسن الفیض الكاشانی هو صهر وتلمیذ صدر المتألهین، وقد تقدم بیان تعلّقه بمحیی الدین بن عربی في کلام الشیخ الشهید مرتضی مطهّری.
- (۳۷) الملا محسن الفیض الكاشانی، بشارة الشیعة: ۱۵۰، طهران، ۱۳۱۱هـ.ش.
- (۳۸) محمد باقر المجلسی، عین الحياة: ۶۴۷، مؤسسة مطبوعاتی أمیر کبیر.
- (۳۹) مرتضی مطهّری، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة): ۹ - ۶۱.
- (۴۰) انظر: الفتوحات المکیة: ۴ - ۲۹۳، طبعة عثمان یحیی وابراهیم مذکور.
- (۴۱) المثنوي، الكتاب الأول، البيتان رقم ۲۴۶۷ - ۲۴۶۸. وقد ورد البيت الثاني في طبعة نیکلسون بصيغة أخرى.
- (۴۲) انظر: محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیة: ۱ - ۲۹۵ - ۳۶۱ (الباب الثاني).
- (۴۳) إن الأبجدية المعروفة هي الأبجدية المشرقة، ولكن هناك أبجدية مغربية أيضاً، وهي تنتمي إلى الأندلس ومراکش. وفي هذه الأبجدية المغربية نجد ترتيب (صعفص، قرسـت، ثـخذ، ظـفـش)، بدلاً من (سعفص، قـرشـت، ثـخذـ، ضـطـغـ). وعلى أساس ذلك فإن الأعداد من ۶۰ إلى ۱۰۰ تختلف في بعض الموضع عن الأبجدية المشرقة. انظر: محمد باقر المجلسی، بحار الأنوار: ۱۰ - ۱۶۴. وقد أثرت الأبجدية المغربية على ترتيب الأبجدية المتعارفة (أ، ب، ت، ث) في تلك الأصقاع أيضاً.
- (۴۴) لأن الأبجدية المغربية منزلة السرّ، وقلما يكون هناك مَنْ اطلع عليها.
- (۴۵) محیی الدین بن عربی، فضوص الحكم، الفصّ الداودی. وانظر أيضاً: الفتوحات المکیة: ۱ - ۱۱۰ - ۱۱۱، في ما يتعلق بأهمية الحروف المنفصلة (أ، و، ز، ر، د، ذ).

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 المزيدة والمنقحة هو ثمرة سنين من التأمل، ودراسة امتدت لسنٍ كاملة، قام بها الدكتور فهمي جدعان، الأستاذ في جامعة الأردن. ولد الدكتور فهمي جدعان سنة ١٩٤٠م، في بلدة عين عزال، وحاز على شهادة الدكتوراه في الآداب من جامعة السوربون في فرنسا. ثم درس الفلسفة والفكر العربي بعد ذلك في جامعة الأردن، وشغل كرسى الحضارة العربية في جامعة السوربون الحديثة. له الكثير من المؤلفات باللغتين العربية والفرنسية، ومن بينها: فلسفة السجستانى، والتأثير الرواقى في الفكر الإسلامي، والظروف الاجتماعية . الثقافية في الفلسفة الإسلامية، ومنزلة الملائكة في الالهوت المعرفى الإسلامي، والوحى والإلهام في الإسلام، والمحنة (بحث في جدلية الدينى والسياسي في الإسلام)، وفي الخلاص النهائى (مقال في وعود المسلمين والعلمانيين والليبراليين). يُعدّ الدكتور فهمي جدعان واحداً من المفكرين المسلمين المرموقين، حيث يسعى إلى تقديم فهّمٍ وتصوّرٍ واضحٍ ودقيقٍ عن الوضع والواقع الفكري والعملي للمسلمين، وأن يبحث عن حلولٍ للخروج من المنعطفات في ضوء التقاليد الدينية والنظرية للمسلمين^(٢).

(*) باحث بارز في الحوزة والجامعة.

ومن بين مؤلفاته العديدة يتمتع كتابه «أسس التقدُّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» بطبيعة وغايات خاصة. فقد صدر هذا الكتاب بعد سنوات من التأمل النظري والتحدي الفكري سنة ١٩٧٩م، بالتزامن مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران. وقد صدرت الطبعة الثانية المنقحة لهذا الكتاب بعد ذلك بعده من الزمن، وقد أشار في مقدمة هذه الطبعة إلى أصداء هذا الكتاب، وكانت له في الوقت نفسه إطلاعٌ مقتضبة على الثورة الإسلامية الإيرانية. وأما الطبعة الثالثة والمزيدة فقد صدرت بعد ثلاثة عقود من انتصار الثورة الإسلامية، وقد تعرّض المؤلّف في مقدمة هذه الطبعة إلى إيران ووقائعها، ولا سيّما أحداث ما بعد انتخابات عام ١٣٨٨هـ، وأثار بعض الأمور التي تدعو إلى التأمل. وعلى الرغم من ذلك لا نجد في هذا الكتاب بحثاً عن إيران ومفكريها، وليس هناك من ذكر للحركة الدستورية وثورة المشروطة أبداً. إلا أن هذا الأمر لا يقلّ من أهمية هذا الكتاب؛ لأن محوره الرئيس يدور حول تحالف المسلمين في العالم المعاصر، والحلول المقدمة من قبل مختلف العلماء للتغلب على هذه الأزمة. إن الجامعية التي يتمتع بها الكاتب، ورؤيته الثاقبة، ولغته الأكاديمية، وذهنيته المنهجية، قد تضافت لتجعل من هذا الكتاب مصدرًا ومرجعاً استثنائياً في مجال بحثه، ولا يزال محتفظاً بهذمكانة. إن التجوال بين كلمات المؤلف ودراسة الأفكار ومعرفة الطرق السالكة دون بلوغ الغايات تغنينا عن تجربة المجرّب، وتضع أمامنا أفقاً أوسع لنقد الذات، من خلال التدبّر في أحوال الآخرين، والنظر في مسائلنا من خلال التمعن في مرآة نظرائنا.

لقد عمد المؤلّف في المقدمة الأخيرة - التي أضافها إلى هذا الكتاب - إلى تبويب الطرق المقترحة من قبل المفكّرين المسلمين؛ للتغلب على الوضع الراهن في العالم الإسلامي، ضمن أربع مجموعات عامة، حيث يؤكّد كلّ واحد منها على عنصر خاص للتقدُّم. ويمكن إجمال هذه العناصر والعوامل على النحو التالي:

١. العامل الكلامي - الاعتقادي.
٢. العامل الاجتماعي - الاقتصادي.
٣. العامل الأخلاقي.

٤. العامل السياسي على أساس الشريعة.

وعلى الرغم من ذلك كله فإن الذين حملوا هموم إعلاء كلمة الإسلام طوال القرنين المنصرمين يختلفون بشكلٍ جوهري من جهات متعددة عن الإسلاميين المعاصرین، ولذلك يجب عدم تقييم أدائهم على أساس سلوك السلفيين المعاصرین. والفارق الأول بينهما يكمن في أن المفكّرين الطليعيين كانوا بعيدين كلّ البُعد عن الراديكالية والانفصال عن الواقع الراهن والعودة إلى الماضي. كما أنه لم يكن من منهجهم تكفير الفرق الأخرى. والأهم من ذلك كله أنهم يتمتّعون بالعقلانية والتأنويل، ومن هنا كانوا يعملون على تقديم صورة عن إسلام منسجم مع العالم المعاصر ومتناغم مع العلم. في حين أن بعض السلفيين المعاصرين يقدّمون صورةً عن الإسلام مناهضة للعلم، بحيث تثير سخرية الآخرين. وإن أنصار هذه الصورة يعملون على الترويج لإسلامٍ خرافيٍ يقوم على فتاوى من قبيل: «خلق السيدة حواء من ضلع آ尤ج، ورضاع الكبير، وطهارة بول النبي وكل إفرازاته، والحجر الدائم على النساء»، عبر «قوّات فضائيّة» لا يُعرف مصدر تمويلها ودعمها. إن هذه التيارات تؤمن بمرجعية النص إيماناً مطلقاً، ولا تعمل على توظيف العقل إلا في حدود البيان الخطابي والإقتصادي والجدل. وبذلك تكون 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 المفكّرين 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 التوир وبناء الحضارة. وهي تحتلّ القرون الهرجية الأربع الأولى، وقد اقتربتْ بازدهار الحضارة الإسلامية بشكلٍ 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، وتتبادر الصوفية المنعزلة عن الواقع، وتأخذ بالتوسُّع والانتشار، بالإضافة إلى مجموعة من الواقف السياسي كسقوط الخلافة العباسية في بغداد، والغزو التتاري والمغولي. وقد استمرّت هذه المرحلة حتى نهاية القرن الثامن الهجري.
٤. مرحلة اليقظة والنهوض، حيث تبدأ بابن خلدون، وسعّيه إلى فهم أسباب السقوط والانحطاط. وقد مثل مجاهد ابن خلدون حاضنةً لجميع المفكّرين الذين جاؤوا بعده.

وبهذه المقدمة يتعرّض الدكتور فهمي جدعان إلى تحليل آراء المفكّرين الإسلاميين بشأن أسباب التخلف والانحطاط في العالم الإسلامي. والمراد من المفكّرين الإسلاميين جميع الذين يطالبون بحضورٍ فاعلٍ للإسلام في مسرح الحياة، أيًّا كانت مشاربهم ومراميهم. وفي مقابل هؤلاء يقف المفكّرون المسلمين الذين لا يحملون مثل هذه الهواجس. والنقطة الأساسية في البين هي أن التعبير بمفهوم «التقدّم»، المساوِق للمفردة الإنجليزية (progress)، مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بمفهومين آخرين، هما: مفهوم التطور؛ ومفهوم التغيير. أما المفهوم الأول فهو وليد الفلسفة الداروينية بصورة خاصة، وهو أيضاً ذو طابع حياديٍّ من الناحية الأخلاقية؛ أما مفهوم «التغيير» فهو عارٍ عن كلّ مضمونٍ أخلاقي. إن مفهوم التقدّم قديم ومتقدّم على الثورة الصناعية وأمثالها، إلا أن هذا التعبير كان له في السابق مفهومٌ مثاليٌّ، في حين أن له في الوقت الراهن مفهوماً عيناً، وناظراً إلى الأمور المادية، ويتم قياسه بالمقاييس الكمية، وهو

اليوم يضاهي الجدوى التكنولوجية.

١. التراث الفكري —

لقد تعرّض الدكتور فهمي جدعان في الفصل الأول من هذا الكتاب، تحت عنوان: «ميتافيزيقاً التقدّم»، إلى بحث فكرة التقدّم عند المسلمين، حيث يرى أن الإسلام على الرغم من إحيائه روح التقدّم في قلوب المسلمين، إلا أن الأحداث المريمة التي أعقبت ذلك، والآخوات الروحية المتلاحقة التي مُنِي بها المسلمون، وتحول الخلافة الراشدة إلى ملاك عضوض سبق للإسلام أن جاء للقضاء عليه، دفع بال المسلمين نحو الواقع في مستنقع اليأس والقنوط، حتى أخذوا ينظرون إلى التقدّم بوصفه ضرباً من الخيال، بل ذهب الأمر ببعضهم إلى إنكار إمكانية التقدّم، ووضعوا على لسان رسول الله ﷺ أحاديث وروايات تحمل مضمون «خير القرون قرنٍ». وقد ترتب على ذلك تصوّرٌ مفاده أن الماضي خيرٌ من المستقبل، وأن النجاة من الواقع الراهن تكمن في العودة إلى الماضي، أو انتظار ظهور المنقذ.

والى جانب هذه الرؤية التي هيمنت على أهل السنة. وحتى الشيعة الذين وجدوا الحلّ في انتظار المنقذ؛ لحلّ جميع مشاكلهم، بدلاً من العمل على تغيير الواقع بأنفسهم. قال الفلاسفة عموماً بإمكانية التقدّم. بيدّ أن هذه الرؤية كانت تعاني من نقصين وافترين: الأولى أن هذه الجماعة كانت قليلة جداً، ولا تجد لأفكارها صدى مناسباً في المجتمع؛ والآفة الأخرى أن نظرتهم إلى التقدّم كانت تقتصر على التظير والتأمّل، دون أن تأخذ طريقها إلى الواقع العملي. وبطبيعة الحال كان أمثل: الفارابي وأبن رشد يرون أرسطوطاليس وأفلاطون قد ختما العلوم، وأنهما قالا كلمة الفصل في هذا الشأن، وأن مهمّة العلماء اللاحقين تقتصر على شرح ما قاله الأولون. في حين أن هذا النوع من التفكير يقف إلى الضدّ من التطور. 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 المشرافية إلى تجاوز مقوله المشائين، وأثبت أن الحقيقة لا تزال قابلةً للكشف والتوسعة، وأن هناك إمكانيةً لإخراجها من بين

القضبان الأرسطية والأفلاطونية. كما نرى هذه النّزعة التقدّمية عند ابن زكريا الرازي أيضاً؛ بحيث إنّه يرى إمكانية تقدّم الإنسان والوصول إلى الحياة العقلانية الكاملة. ومع ذلك كله اتسعت رقعة الاعتقاد بإمكان التقدّم، حتّى قام ابن خلدون في مقدّمه بفلسفة هذا الأمر، وعمل على تظهيره على شكل غياب «العصبة»، بوصفها أمراً ضروريّاً في عملية التقدّم.

٢. الحقيقة والتاريخ -

بعد هذه المقدّمات ينتقل الدكتور فهمي جدعان إلى الفصل الثاني، وهو بعنوان: «الحقيقة والتاريخ»؛ ليجعل من مؤلفات الماوردي وابن خلدون محوراً لبحثه حول انحطاط المجتمعات؛ إذ يرى أن كتاباً من قبيل: كتاب (أدب الدنيا والدين)، للماوردي، (ومقدّمة ابن خلدون)، لا تزال شديدة التأثير بين المفكّرين الإسلاميين. فقد ذهبت جماعة برؤية سلّفية إلى جعل تحليل الماوردي لجنوح الناس إلى الركود وتكميليه 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 مكمّلان لبعضهما، إلا أن الطبيعة الأخروية عنده أشدّ قوّة، وهي النّزعة التي تشتد في (إحياء علوم الدين) بشكل أكبر.

يدرك ابن خلدون خمس مراحل لإقامة الدول والحكومات، وهي:

المراحل الأولى: مرحلة القهر والغلبة والانتصار وتأسيس الدولة.

المراحل الثانية: الاستبداد، وإبعاد الأشخاص الذين كان لهم دور في إقامة الدولة، وتهيئة الظروف للقضاء على العصبية.

المراحل الثالثة: مرحلة الرفاه والرخاء واستقرار الدولة.

المراحل الرابعة: الرضا بالوضع القائم، والمحافظة على العلاقات الجيدة مع الدول والحكومات الأخرى.

المراحل الخامسة: مرحلة الإسراف والبطر و القضاء على جميع الإنجازات السابقة. وهذه المرحلة هي مرحلة شيخوخة وضعف الدول، واقترابها من الموت والأفول.

كما يذهب ابن خلدون إلى تقسيم الحكماء إلى ثلاثة أجيال على النحو التالي:
الجيل الأول: هو الجيل الذي وصل إلى السلطة متسلحاً بالأخلاقيات الشديدة، وهو الجيل الذي تغلب عليه البساطة في العيش وخشونة البداءة.
الجيل الثاني: هو الجيل الذي يتأثر بحياة المدينة ورفاهيتها، ويتسلى إليه الفساد شيئاً فشيئاً.

الجيل الثالث: ينقطع عن البداوة بالمرة، وينشأ على البطر والترف والنعيم، ويعد العدة للفناء والزوال.

إن المسألة الرئيسية 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 تحرّرنا من جميع الأوهام والخرافات. فمن هذه الناحية لم يبلغ مفكّر الشّاؤُ 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 أدى إلى إقبال المصريين على العلوم الحديثة. وقد سعى الشيخ حسن العطار - شيخ الأزهر في حينه - إلى التعرّف على علماء الفرنجية والاطلاع على العلوم الحديثة، وأرسل في هذا السياق وفداً إلى فرنسا، وكان تلميذه (رفاعة رافع الطهطاوي) واحداً من أعضاء هذا الوفد. ومن هنا بدأ نشاطٌ عملي في إطار نشر العلوم الحديثة في مصر منذ عام ١٨٠٥م، بإشراف من محمد علي باشا الحاكم المصري، الذي كان رغم أميّته 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، وتعلم اللغة الفرنسية. وقام لاحقاً بترجمة الكثير من الأعمال الفرنسية إلى اللغة العربية، ومن بينها: كتاب مونتسكيو، تحت عنوان «تأمّلات في أسباب

عنة الرومان وانحطاطهم». وقد عرض رفاعة الطهطاوي مشاهداته وتأملاته حول الشرق والغرب وقضية التقدم في كتابين أساسين له، وهما: «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز»، و«مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية». حيث يرى أن مرحلة كتابة الحواشى على أمثال: كتاب (الشفاء) قد طُويت، وأنه حان الوقت لتعلم العلوم الحديثة. وقد ذكر رؤيته في كتاب التلخيص حول التقدم وقال: إن التمدن ليس حالةً فطرية أو طبيعية للإنسان، وإنما هو جهدٌ وكَدْ وَكَدْ وحركةٌ وإقدام على ركوب المخاطر. كما أن للتمدن عنصرين: أحدهما: تهذيب الأخلاق بالأداب الدينية والفضائل الإنسانية؛ والآخر: وجود الثروات والمصادر الطبيعية.

أما خير الدين التونسي - وهو سياسيٌ تونسي ورئيسٌ للوزراء في العهد العثماني - فله كتاب بعنوان «أقوم المسالك في معرفة أحوال المالك»، ضمنه رؤية أكثر نضجاً في ما يتعلق 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 ركينين، وهما: العدالة؛ والحرية. كما أكد على ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ للحلولة دون وقوع الفساد. وأكَّد كذلك على مبدأ الشورى أيضاً.

يقوم مشروع خير الدين التونسي على التعريف بثلاث مشاكل رئيسة، والبحث عن حلولها، وهي:

مشكلة تقدم أوروبا وتأخر الشرق. وطريقة حل هذه المشكلة تكمن في ضرورة أخذ العلوم من الغرب.

وال المشكلة الثانية هي مشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي في الشرق. وحلها يكمن في ضرورة أن يستبدل بنظامٍ مقيد بالشرع والقانون والعدل.

وال المشكلة الثالثة هي مشكلة التخلف والانهيار الاقتصادي. وحل هذه المشكلة يكمن في توظيف نظامٍ جديد للاستثمار في العقارات والتجارة، وبناء نظامٍ شبيه بالنظام الليبرالي الاقتصادي.

وقد صادف أن اطلع السلطان العثماني (عبد الحميد) على كتاب خير الدين

التونسي، فدعاه إلى الأستانة، ليتولّ منصب رئيس الوزراء، ويباشر مشروعه الإصلاحي هناك.

حتى جاء جمال الدين في زمن التناقضات، زمن تحرير الأرقاء وأسارة الأحرار. فقد جاب جميع الأقطار الإسلامية، وأدرك أن الجذور الرئيسة لمشاكل الإسلام تكمن في انقسام المسلمين واحتلافهم وتفرقهم. وقد ذكر في خاتمة رسالته في الرد على «النيشيرية» أو الدهرية أربعة شروط لحصول الأمم على السعادة، وهي:
أولها: عقديّ، يقوم على تصفية العقول من لوث الأوهام وكدر الخرافات.
وثانيها: أخلاقيّ، يوجّه نفوس الأمم إلى بلوغ أعلى مراتب الكمال الإنساني.
وثالثها: عقلانيّ، يقضي بالتحرر من التقليد، وبالتعلق بالدليل والاحتكام إلى العقل.

ورابعها: تربويّ، يخلّص النفس من سلطان الشهوة، وبهذبها بالمعارف الحقة. لقد أصاب السيد جمال الدين في قوله: إن التمدن يقوم على ركنين رئيسين، وهما: الإيمان بالله؛ والمعاد. وهذا ما ينكره الدهريون. وبينكارهم هذا قد أنكروا أصل التمدن. ومن هنا كان جمال الدين يرى الدين هو العنصر الوحيد للتحرر. ولم يرق ذلك لبعض المتأثرين بالفلسفة الوضعية، من الذين كانوا يعيشون ضمن حدود الدولة العثمانية، وكانوا لذلك يطالبون بالمزيد من التبعية للغرب.

ـ التوحيد المحررـ

يدور الفصل الرابع من هذا الكتاب، وهو بعنوان «التوحيد المحرر»، حول بحث التوحيد المحرر في الفكر الإسلامي. لقد تم تأسيس علم الكلام للدفاع عن الدين، ولكنه تحول إلى علم جافًّا وانتزاعيًّا، ولم يكن للتوكيد الذي أفرزه أي دور في النشاط الاجتماعي. وقد ظهر في علم الكلام - الذي حقّق نجاحاً كبيراً في التغلب على الخصوم - اتجاهان، وهما: الاتجاه الإلهي المُحْض، الذي مثّله أهل السنة والجماعة؛ والاتجاه الإنساني، الذي تزعّمه المعتزلة. فكان الاتجاه الأول يقلل من قيمة الإنسان، ويرجع كلّ المسائل إلى الدائرة الإلهية؛ في حين كان الاتجاه الثاني يولي

أهمية كبيرة لمسألة اختيار الإنسان. يُبَدِّل أن كلا هذين الاتجاهين كانا يطرحان المسائل بشكلٍ انتزاعي، ولم يكونا ينفعان بنتائج التوحيد من الناحية العملية.

لقد دأبت الكتب الكلامية على مدى قرونٍ تعيد اجترار أقوال العلماء السابقين، دون أن نشهد ظهور كتابٍ حديث يحتوي على عناصرٍ كلامية جديدة، حتى انقلب الأمر كلياً عند صدور كتاب الشيخ محمد عبده، بعنوان: «رسالة التوحيد»، والذي كان في بدايته عبارة عن دروسٍ ألقاها على تلاميذه في بيروت.

وكانَت هذه الرسالة أَهمَّ كتاباً كلامياً يصدر في العصر الحديث، حيث قدَّم تفسيراً جديداً عن التوحيد، وأعاد للتوحيد روحه الأصلية. فقد سعى محمد عبده في هذه الرسالة - التي يبدو أثر ابن سينا والأشاعرة والمعتزلة عليها واضحاً - إلى تقديم صورةٍ جديدة عن مفهوم ودور التوحيد. فقد قام بتصوير التوحيد بحيث يتحول إلى طاقةٍ محرّرة. وبذلك كانت عناصر التوحيد من وجهة نظر محمد عبده عبارةً عن:

١. تطهير العقول من الأوهام والخرافات.

٢. ردّ الحرّية إلى الإنسان، وإطلاق إرادته من القيود، وتحريره من جميع المرجعيات الأرضية، وتقرير المساواة بين الناس.
٣. نفي جميع أنواع التقليد والتَّبعية العميماء وما إلى ذلك.
٤. ردّ الكثرة إلى الوحدة، والفرقة إلى الاتحاد والألفة والتجمّع.

وباختصارٍ فإنَّ محمد عبده يرى أنَّ التوحيد يقدِّم للإنسان أمرين عظيمين، وهما: استقلال الإرادة؛ واستقلال الرأي والفكر.

لقد زعم جابريل هانوتو - السياسي الفرنسي المعاصر لمحمد عبده - أنَّ حالة التأخّر التي يعاني منها المسلمون ترتَّد في نهاية التحليل إلى العقيدة الإسلامية نفسها، في حين أنتجت المسيحية تقدِّماً علمياً، وساهمت في بناء المدنية الحديثة. وقد أرجع سبب تخلُّف المسلمين إلى عقیدتين رئيسيتين، وهما: أولاً: التوحيد الخالص؛ وثانياً: الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهيّين. أما عقيدة «التوحيد» فإنها بتقريرها للقدرة والعظمة اللامتناهيتين والعلوّ المطلق لله تضع الإنسان في درك الوجود. أما الاعتقاد بالقدر فإنه يلغى إرادة الإنسان، ويقتل فعاليته، ويردّ وجوده إلى العدم.

وقد ردّ محمد عبده في كتابه «الإسلام والردّ على منتقديه» ردّاً حاسماً وعنفياً على هانوتو، بالقول:
أولاً: ليس ثمة علاقة بين المدنية والدين المسيحي الداعي إلى الزهدة والانسلاخ من الدنيا.

وثانياً: لقد عاب القرآن صراحةً على أهل الجبر رأيهم، وأنكر مقالتهم، وأثبتت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية.
وثالثاً: إن التزيء الإسلامي والتوحيد الخالص لا يعني قطع الصلة بين العبد وربّه، وفي الإسلام يمكن للإنسان أن يتصل بالله مباشرة.
ورابعاً: ليس الإسلام ديانةً روحانية مجردة خالصة، وإنما هو أكثر من ذلك، فإنه وإنْ كان حيَاً روحانية وجودانية حقاً، إلا أنه وبالمقدار نفسه انخراطٌ في الزمان والدنيا؛ إذ يحثّهم على جلائل الأعمال الدينية والأخروية، وهذا هو ما أتاح لهم بناء مدنية شاملة، ارتقت بأربابها ارتقاء 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 وتهميشه.

كما أن الشيخ محمد عبده لا ينكر الدور العملي لعقيدة القضاء والقدر والجمود على الماضي؛ فإن هذا الجمود، ولا سيما في الحقل الديني، كان سبباً في احتدام الخلافات، وتکفير المسلمين لبعضهم، كما كان هو السبب في تقديم النقل على العقل. وتُعدّ الثورة على التقليد والجمود وإعادة الحياة إلى جسد الإسلام المتهاك من أهم إنجازات الشيخ محمد عبده، فقد أثبت أن الإسلام لا يحارب العقل والتقدم. بيّد 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 - بشكلٍ عامٍ، وعلى نحوٍ مثاليٍ - ليり تنافيًا بين الدين والعلم الحديث، إلا أنه كان يحجم عن الدخول في تفاصيل ذلك؛ بسبب عدم امتلاكه للخلفية المناسبة في هذا

المجال. ولعل له العذر في ذلك؛ لأن الذين ألزموا الخوض في هذه المسألة قد فرضاوا عليه ساعة المعركة، وحددوا لها مكانها وأسلحتها أيضاً. فكانهم، بدءاً من «فيكتور كوزان» و«إرنست رينان» وانتهاء بـ«فرح أنطوان»، قد وجّهوا سهامهم إلى الإسلام في التاريخ، وحملوه إثم انحطاط أهله، ولم يكتفوا بذلك، وإنما تعمدوا إثارة الضغائن بإدخال طرف آخر في الموضوع، وهو دفاعهم عن المسيحية. التي قدّموها بصورة لا تحفّ معارضتها لوقائع التاريخ المعروفة. على أنها حامية للعلم ومشجّعة للعلماء! ولذلك كان من الطبيعي أن يعجز محمد عبده. وهو الذي يمنح الوجдан دوراً أكبر من العقل. عن الصمود في هذا الميدان، وكان عليه إفساح المجال لشخص 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 كتابيه الرئيسيين: «الرسالة الحميديّة في حقيقة الديانة الإسلامية» و«حقيقة الشريعة الحميديّة»، و«الحسون الحميديّة لمحافظة العقائد الإسلامية»، وطّد حسين الجسر العزّم على أمررين أساسيين، وهما: أولاً: التصدّي للفلسفات الجديدة الوافدة من الغرب، والتي كانت تتجلى في الغالب على هيئة المادية الداروينية؛ صوّناً لعقيدة التوحيد الإسلاميّة؛ وثانياً: بيان عقلانية أمور، من قبيل: المعجزة والمعاد. وحيث كان حسين الجسر صوفياً معروفاً، من أهل الخلوة على طريقة الشعراوي، فقد عمد إلى تحليل العلوم الجديدة ومعطياتها ببساطة، وأثبت عدم وجود تضاد بين الإسلام ومعطيات العلم الحديث. وبذلك فقد دافع عن حياض الإسلام بوعيٍ واسع وروح جريئة، وتركت كتبه تأثيراً بالغاً وخالداً.

وقد كان منهجه في الفهم والتحليل قائماً على ثلاث مقدمات:

الأولى: إن النصوص الشرعية على نوعين: نصوص؛ وظواهر. والذي يمكن الاستناد إليه هو النص، دون الظاهر.

الثانية: لا يجب علينا - شرعاً - من الاعتقادات إلا ما قام عليه الدليل العقلي القاطع.

الثالثة: إن الشريعة الحميديّة 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 اسْسَمَت نزعته بالجراة 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 مرّة لحسين الجسر: إن جريدةكم (طرابلس) جمعت بين الكفر والإيمان، أقرأ في صفحاتها الأولى الحصن على الفضيلة والخير ومكارم الأخلاق، وفي باقي الصفحات ضربوا من التملّق والنفاق! فكان جواب حسين الجسر عن ذلك بالقول: لا يمكن للجريدة أن تستمر إلا من خلال انتهاج سياسة الرفق واللين ومجاملة الحكام ومداراتهم!

وهناك الكثير من الأعلام الذين تأثروا بكتابي «الرسالة الحميدية» و«الحسون» إلى حد كبير، وأظهروا اهتماماً كبيراً بالناحية العلمية من الإسلام. وفي ما يلي ذكر 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 بعيد 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 يُعد التوحيد مجرد نظرية فكرية وانتزاعية، وإنما هي وثيقة الصلة بالتمدن والرقي والتقدم.
٣. محمود شكري الآلوسي العراقي، حفيد شهاب الدين الآلوسي، صاحب تفسير روح المعاني. وقد ذهب بدوره إلى أن العقل والنقل يعوض 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 تحررت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد من البحوث الانتزاعية، وكان هناك سعيٌ حيث من قبل المفكرين إلى بيان دوره التحريري.

٥. دروب الفعل —

في الفصل الخامس يبحث الدكتور فهمي جدعان في «دروب الفعل»، أو طرق العمل؛ حيث يستعرض التقريرات العملية التي قدمها المفكرون المسلمين للتغلب على التخلف. هناك منْ أرجع أسباب تخلف المسلمين إلى البؤرة السياسية، وفيه هذا الشأن لا تجدي المساعي الرامية إلى فصل الإسلام عن السياسة شيئاً؛ إذ لا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال تقطيع أوصال النصوص. وقد كان السيد جمال الدين يرى أن جذور المأساة تكمن في تفرق المسلمين، ودعا إلى إقامة الاتحاد الإسلامي، واتفق في ذلك حتى مع السلطان عبد الحميد، مشترطاً عليه تعريب لغة الدولة، وإشراك العرب في الحكم إشراكاً فعلياً. وبعد أن أدرك عدم رغبة السلطان عبد الحميد الثاني في السير ضمن هذا المشروع تحلل من بيعته، وانفصل عنه.

وفي الوقت الذي ذهب السيد جمال الدين إلى طرح فكرة الاتحاد الإسلامي كان هناك منْ ينشر في جريدة الأهرام والمقطم أن هذا الاتحاد الإسلامي لا يؤدي إلى نتيجة، بل من شأنه أن يثير حساسية الغربيين وغير المسلمين من سكان البلدان الإسلامية، ويثير مخاوفهم. ومن هنا لا طريق أمامنا لتحقيق التقدم سوى التبعية للغرب. وذهب رشيد رضا إلى الادعاء بأن المراد من المجتمع والاتحاد الإسلامي ليس هو الاتحاد السياسي وإنما إمبراطورية إسلامية، بل هي دعوة إلى الاتحاد الأخلاقي وتعزيز روح الإباء.

وقد قام عبد الحميد الزهراوي - وهو من المحسوبين على المدينين - بنقدِ جاد 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 حتى تجاه صدّ الاجتياح المغولي

والصليبي لأرضهم. وعليه فإن هذه الجامعة مجرد رغبة ساذجة، ليس لها أدنى أثر. وطالب المسلمين 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 أدى 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 تقدم بخطوة كبيرة في الدعوة إلى توحيد المفهوم العربي الإسلامي رسمياً فهو المفكر العراقي عبد الرحمن البازار، حيث بسط أفكاره في مؤلفات من قبيل: «من وحي العروبة»، و«دفاع عن العروبة»، و«هذه قوميتنا»، و«أضواء على التفكير القومي». وادعى في الأساس أن الإسلام دينٌ عربي، بل ذهب إلى حد القول بأن الإسلام دينٌ خاصٌ بالعرب، شأنه في ذلك شأن الديانة اليهودية بوصفها ديناً خاصاً ببني إسرائيل. ليعود بعد ذلك لاحقاً وبعدّل من هذه الاندفاعة، ويقول: إن الإسلام دينٌ عربي، ولكنه لا يختص بالعرب. وعلى هذه الشاكلة خفتْ حدة الدعوة الإسلامية ما بين الحرين الكونيتيين، وازدهرتْ على حسابها الدعوات القومية. وعلى الرغم من ذلك عاد لجدوة الجامعة الإسلامية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية أوارها من جديد، حيث تأسست جماعة الإخوان المسلمين، وبلغ نجم شخصيات، من أمثل: أبي الحسن الندوبي، حيث ألف كتاباً بعنوان: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، وكانت له أصداء واسعة، وقد طالب فيه بعودة الإسلام إلى السلطة؛ ليفي بدأوره التاريخي.

وفي مقابل هؤلاء، الذين يرون الطريق إلى حل جميع المعضلات والمشاكل يكمن في إقامة الجامعة الإسلامية، كان هناك آخرون يرون جذور المشاكل في الاستبداد الداخلي، وطالبوها بتفعيل مبدأ الشورى في إدارة الحكم والدولة. ومن أهم الداعين إلى ذلك المفكر السوري عبد الرحمن الكواكبي. ومن بين الأساليب الدينية والأخلاقية والسياسية أعطى الكواكبي الأولوية للعامل السياسي، وذكر ذلك في

كتابيه: «أم القرى»؛ و«طبائع الاستبداد». وقد ذهب الكواكبى إلى اعتبار استبدال حكم الشورى والخلفاء الراشدين بالسلطنة الوراثية، وغياب الحرّيات، والاستبداد المطلق، من أسباب ضياع وتخلف المجتمعات الإسلامية. وعلى الرغم من قول البعض: إن الاستبداد السياسي وليد الاستبداد الدينى، يذهب الكواكبى إلى رفض هذا الكلام قائلاً: إنه لا ينسجم مع طبيعة الإسلام؛ إذ إن الكثير من تعاليم القرآن تدعى إلى وأد الاستبداد في مهده.

كما تُعد ظاهرة التغريب من أهم ظواهر ما بعد الحربين العالميتين، وكان محورها الرئيس في مصر، ويأتي بعدها لبنان بالدرجة الثانية. وطالعنا في هذا المجال أسماء شخصيات لامعة، من أمثال: أحمد لطفي السيد، وشبل شمائل، وسلامة موسى، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل، وعلي عبد الرزاق^(٣)، ومحمود عزمي، ومنصور فهمي، وإسماعيل مظہر. إن التغريبيين المصريين في الوقت الذي يوجهون إلى الإسلام انتقادات لا ترحم، قابلو ذلك باستسلام مطلق للغرب، ولم يمارسوا تجاهه ذات النقد العلمي والمنهج الديكارتي الذي ساروا عليه في تعاطيهم مع التعاليم الإسلامية...، وبذلك لا نشاهد توازنًا في أساليبهم. ويعود السبب في ذلك إلى أحد أمرىء؛ فهو إما أن يكون نتيجة لهزيمة نفسية ثقافية ولدتها الهزيمة السياسية، أو إن المغلوب يميل دوماً إلى تقليد الغالب؛ وإنما إلى أن تجربة هؤلاء المفكرين مع الغرب كانت ناقصة، من حيث إنهم حين اتصلوا بالغرب لم يتصلوا به إلا لفترة قصيرة، لا تكفي لتعريفهم على جميع وجوه هذه المدنية؛ بغية تقييمها ونقدتها. فعلى سبيل المثال: قام طه حسين بتأليف كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» سنة ١٩٣٨م، أي بعد سنتين من تحرر مصر رسمياً من الاحتلال، ودافع فيه عن الثقافة القبطية، معتبراً مصر وثيقة الصلة بالإغريق والجزء الغربي من الحضارة العالمية، دون الإسلامية، وطالب بتعريب المجتمع المصري بالكامل. كما كان التقليديون في مصر أو شيخ الأزهر؛ حيث يدافعون عن الماضي، يعانون من نقصٍ كبير، ولم يكونوا يتمتعون بالقدرة العقلية الكافية لفهم الغرب.

وبالتدرج تبلورت هذه الفكرة القائمة بضرورة الحصول على التكنولوجيا

الغربية، مع الحفاظ على القيم الأخلاقية والمعنوية للشرق والإسلام. وكانت هذه هي رؤية «لال الفاسي». يُيدَّ أنه لم يتم عملٌ دقيق بشأن هذه المفارقة والثانية، وإمكانية التعايش بين هذين العنصرين على المستوى التجريبي والعملي، ولم يتضح 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 تمثلت في مسألة العلاقة بين الدين والدولة، أو بين الشريعة والقانون (فصل الدين عن السياسة). وقد تجلَّت هذه القضية بأحد شكلين: الأول: التخلُّي عن المحاكم الشرعية والرُّضوخ للقوانين الوضعية؛ والثاني: وهو الأخطر، قد تمثل في الدعوة إلى التخلُّي عن الدين في مسرح الحياة العامة. وكان معظم المروجين لهذه الظاهرة . في بادئ الأمر . من غير المسلمين، من أمثال: سكوت (المستشار القضائي الإنجليزي في مصر)، وهانتو (السياسي الفرنسي)، واللورد كروم (المعتمد البريطاني في مصر). وربما بدا للوهلة الأولى أن ليس لهذه الدعوات أي أغراض سياسية؛ لأنها تعمَّد صراحةً استبعاد الاعتبارات الدينية من المجال السياسي، لكن الحقيقة هي خلاف ذلك تماماً؛ إذ إن التخلُّي عن الإسلام يمهُّد الأرضية المناسبة لتفُّل الثقافة والقيم الغربية.

وقد كانت حركة علي عبد الرزاق - الشيخ الأزهري وعضو حزب الأحرار الدستوريين - شديدة التأثير في الأوساط. وقد ألف 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؛ ثانياً: القول بأن الخلافة وأنظمة السياسية والحضارة الإسلامية لم تكن إسلامية. وبذلك كان يحصر الدين بالأمور الروحية والمعنوية؛ ليفتح الطريق أمام التقدُّم العلمي والتتطور الصناعي. وقد ادعى في هذا الكتاب أن الدين الإسلامي بريءٌ من تلك الخلافة التي عهد بها المسلمون على مدى القرون. لا شكَّ في أن أدلة علي عبد الرزاق التاريخية لا تقوى على الصمود أمام النقد الرصين. وإن روئيته المجافية للدنيا . إذ يقول: إن الدنيا أهون عند الله من أن يشغل بها . لا تكتسب قيمة إلا في الإطار الصوفي، وإن النبي

كان يمارس الكثير من الأنشطة الدينية. ومع ذلك فإن عبد الرزاق كان محقاً في نقد نظام الخلافة، والتصور المتطرف الذي يحيط الخليفة بهالةٍ من القوة والقدسية، وإظهار عدم قداستها.

ومع ذلك لا بدَّ في ما يتعلق بنظرية عبد الرزاق من الالتفات إلى نقطتين، وهما:
أولاً: إنه بسبب انتتمائه إلى حزب الأحرار الدستوريين كان على خلافٍ مع الخلافة ومسائلها. وقد انعكس هذا الرأي - الذي هو رأيُ حزبه أيضاً - بوضوح وعلى نحوٍ حاسمٍ في نظريته.

وثانياً: بعد سقوط الخلافة العثمانية أراد محمد عليٌّ باشا تنصيب نفسه خليفة على مصر، وقد وافقه عددٌ من علماء الأزهر على ذلك. وحيث لم يكن في وسع عليٍّ عبد الرزاق الدخول في مواجهة مباشرة مع محمد عليٍّ باشا، والتصريح بفقدانه صلاحية الخلافة، توجَّه إلى أصل الخلافة باعتبارها أمراً من صنع البشر، وأنها فاقدة للقدسية.

وكان عبد الحميد بن باديس - مؤسس «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» - من بين الذين انتقدوا الخلافة، وقال: إن هذه المؤسسة كانت صحيحةً في الأصل، ولكنها فقدت روحها حالياً، وانسلخت عن معناها الأصلي، ولم يبق منها سوى شبح وفزعٍ تخفيف الأوروبيين، ويتحذرون من ذلك ذريعة لقتال المسلمين. كما انتقد موقف بعض علماء الأزهر الذين طالبوا بالخلافة ملوك مصر. وعلى الرغم من أنه لم يكن يدافع عن الخلافة، ولكنه في الوقت نفسه لم ير فيها سبباً لجميل مأسى 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

الجماعة . يرى أن الهدف والغاية من حركته أحد أمرين: الأول: تحرير الشعب المصري؛ كي يحصل على استقلاله وسيادته؛ والثاني: بناء أمّة تسير نحو التقدّم والكمال. وقد كان يطالب بإقامة حكومة إسلامية، ولكنه لم يدافع عن الخلافة، ولا يراها منظومةً إسلامية بالضرورة.

وأما (عال الفاسي) فهو مفكّر اجتماعي، قبل أن يكون مفكّراً سياسياً، حيث كان يتمثّل برؤيّة شاملة. وقد عرض آراءه في كتابه «النقد الذاتي»؛ إذ يقول: «لا مسؤولية بغير حرّية، ولا حرّية بغير تفكير». وقد جعلت منه شخصيّته المعتدلة والناضجة مقبولاً من قبل الآخرين. وقد كان ينظر إلى الدين نظرةً ديمقراطية، ويدافع عن الديمقراطية المعدلة أو المقيدة، وكان يخالف رؤيّة أمثال عبد الرّزاق، الذي يعتبر الدين منفصلاً بالكامل عن السياسة والحياة الاجتماعية، وكان يصف أفكارهم بـ«الإسرائييليات الجديدة». إن العمل في الفضاء المعاصر وتعقيداته يصعب أن يكون منسجماً ومعتدلاً ودقيقاً. يبيّن أن الفاسي قد استطاع السّيّر فوق هذا الحبل الدقيق، في حين قام سيد قطب من خلال تأليفه كتاب «معالم في الطريق» (سنة ١٩٦٤م) بشنّ حملة شعواء على جميع النظم السياسيّة القائمة، ناعتاً إياها بالجاهليّة، وداعياً صراحةً إلى تكوين تكتّلات تلقي بها إلى الهاوية. وقد جاءت دعوة سيد قطب هذه في وقتٍ كانت السياسة المصرية تواجه أزمات داخلية وخارجية حادّة؛ فاتّخذت هذه الدعوة مسوّغاً لإجراءات قضائية أدّت إلى إعدام سيد قطب، الذي كان وقعه ثقيلاً على الطرفين.

٦. العودة إلى القيم

في الفصل السادس، وهو بعنوان «القيم»، يتّناول فهمي جدعان اهتمام المفكّرين بالقيم الأخلاقية في التقدّم. لقد اتّخذت مسألة الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين شكلاً آخر من خلال طرح المسائل الاجتماعية والرؤية المنهجية والاهتمام بالمجتمع والاتّجاه 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 اهتمَ بعض المفكِّرين المعاصرين بالتأمُّل 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 ل孽د الغربيين، ومن بينهم: لورد كرومِر، القائم على مخالفة الإسلام للتمدن، تأثيرٌ كبيرٌ على بلورة هذه الاتجاهات.

وفي هذه المرحلة شهدنا بضع نظريات تمدنية، من قبل أشخاصٍ من أمثال: مصطفى الغلاياني، 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 بالمفكِّرين الغربيين بشدة، ولكنه يعتبر في الوقت نفسه تلميذاً أصيلاً لعبد الرحمن بن خلدون. وقد كان ابن نبي يتجاذب الخوض في الأبحاث النظرية والكلامية بشأن تقدم الغرب، أو التأكيد على مسائل من قبيل: الاستعمار، والعلم والجهل، أو التوحيد، ويرى أن المفكِّرين الإسلاميَّين، بدلاً من الاهتمام بجذور الداء والمرض، قد تشتبثوا بأعراضه، وقد كتبوا الكثير من الوصفات دون تشخيص هذا الداء. إنَّ لكل حضارة ثمارها ومحاصيلها الخاصة، ومن هنا لا يمكن استيراد محاصيل الحضارات الأخرى وإدخالها في حضارة لا تتمي إليها بصلة. وفي رأي مالك بن نبي أن قضية الإنسان تتعدَّد بتوجيهه في دوائر عدَّة، وهي:

١. الدستور الأخلاقي.

٢. الذوق الجمالي.

٣. المنطق العملي.

٤. الصناعة أو التقنية.

وفي البداية انبهر المسلمون بتقدم الغرب، ولكنهم في القرن العشرين تنبهوا إلى النقص الأخلاقي والأزمة الروحية التي يعاني منها الغرب، وأخذوا يفكرون بين هذين الأمرين. ونحن مدينون في ذلك بالدرجة الأولى إلى المفكر العراقي عبد الرحمن البازار. وبالتدريج تبلورت المسالك القيمية 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 عبد القادر المغربي الدور الأكبر في المستوى الأول، بينما كان لقاسم أمين الدور الأكبر في بيان النقص الأخلاقي الموجود في العالم الإسلامي.

لقد توصل عبد القادر المغربي، بعد لقائه بالسيد جمال الدين في الآستانة، إلى نتيجة مفادها أن أساس التغيير الداخلي بفعل التربية. يقول المغربي: إنه سأله السيد جمال الدين مرةً عن الإصلاح، فأجابه بأن الإصلاح الديني حركةٌ شبيهة بالحركة اللوثيرية الدينية. ومن هذه الناحية كان السيد جمال الدين يطالب بالإصلاح العلمي والتعليمي الباحث. وقد قال السيد جمال الدين ذات مرةً: إن خير طريقة لجذب الأوروبيين إلى الإسلام تكمن قبل كل شيء في «أن ثبت للأوروبيين أننا غير مسلمين».

وإلى جانب هذه الأعمال الإيجابية، والتأكيد على الأمور الواجبة، عمد بعض المفكِّرين إلى وضع اليد على المشاكل والآفات الاجتماعية في العالم الإسلامي، وهي مشاكل من قبيل: حرية المرأة، والعبودية الاجتماعية، وتقليد الغرب، والنزعة الجبرية.

إن قضية المرأة في العالم الإسلامي قد مررت بثلاث مراحل أساسية، وهي:

المراحل الأولى: مرحلة الدعوة إلى تربية المرأة.

المراحل 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 ألف 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 الرد عليهم، وذهب فيه إلى مواقف بعيدة، حتى أنكر أن يكون الإسلام هو أسمى مراحل التمدن البشري، ودافع فيه عن الغرب بشدة، وانتقد العلماء.

ذهب الدوق الفرنسي داركور، في كتابه «مصر والمصريون»، إلى القول بأن الإسلام هو السبب الرئيس في تخلف المسلمين. إلا أن قاسم أمين قد ردَّ على هذا الكلام في كتاب له بعنوان «المصريون». يرى قاسم أمين أن الاستبداد السياسي قد اضطهد الرجال، فقام هؤلاء - بدُورهم - باضطهاد النساء. وقد انعكس هذا الاستبداد بين المسلمين بوجهٍ خاصٍ في مظهرتين 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 بيوتهن، فكان موجوداً قبل الإسلام، وأما الإسلام فقد أقرَّه دون أن يكون هو مَنْ وضعه أو شرَّعه. ولذلك عمد قاسم أمين إلى المطالبة بالتخلي عن الحجاب تدريجياً.

وفي مقابل الرؤية الليبرالية لقاسم أمين، الذي عمد إلى اجتناث قضية المرأة من التقاليد الإسلامية، يمكن لنا أن نتحدث عن مرحلة ثالثة تبدأ بالسيدة ملك حفني ناصف. واسمها المستعار «باحثة الباذية».. حيث لم تَرَ علاقة بين التقدّم والسفور، وفي الوقت الذي عملت على ضرورة إصلاح المرأة، بذلتْ سعيًا حثيثاً للحدّ من غلواء قاسم أمين. فقد عملتْ أولاً في بحث الحجاب والاختلاط إلى اتخاذ موقفٍ وسطٍ بين التقليد والتغريب، ثم قامَتْ بنقد مسائل الزواج، وفي الخطوة الثالثة أنكرتْ وجود علاقة بين

السفور والتقديم، وهي تدعو إلى تخفيف وطأة الحجاب عن الفتيات ما دمنَ لم يتزوجنَ؛ حتى يتسلّى للشباب رؤيتهنَ واختيار شريكَاهُم في الحياة. كما أنها ترى أن المصريات حتى لو كنَ سافراتٍ فإن هذا لن يحول دون استخفاف الغرب بمصر.

وعلى أثر فرض الحجاب من قبل السلطات في قبيل السلطات في دمشق نشرت (نظيرة زين الدين) كتاباً بعنوان «السفور والحجاب»، هاجمت فيه الحجاب. وقد استدعى هذا الكتاب ردّ فعل شديدة من الشيخ مصطفى الغلاياني، وسعى في كتابه «نظارات في كتاب السفور والحجاب المنسوب إلى الآنسة نظيرة زين الدين» إلى إبطال ادعاءاتها. وردت السيدة نظيرة بدورها على هذا النقد بعنفٍ في كتاب بعنوان «الفتاة والشيخوخة (نظارات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي)»، وضمنته العديد من الأدلة لصالح رؤيتها، مع ذكر شواهد تندّد مدعيات الغلاياني.

لقد كان من الطبيعي أن لا يغفل المفكرون المسلمين عن خطورة المشكلة الاجتماعية . الاقتصادية، بعد أن تراءى لهم شيئاً فشيئاً أن أقطارهم لا تملك البقاء خارج إطار الصراع؛ إذ لم يكن الاستعمار إلاّ نتيجة طبيعية للرأسمالية النامية الباحثة عن مصادر للثروة، ومرتكز للتسييق. وقد أدرك بعض المسلمين الفرق بين الاشتراكية والشيوعية بشكلٍ مبكرٍ، فأبدوا تساهلاً مع الأولى، بينما أبدوا مقاومةً نفسيةً وعملية تجاه الثانية، حتى عبر الشاعر المصري أحمد شوقي عن هذا الموقف العام بقوله في وصف النبي الأكرم:

الاشتراكيون أنت إمامهم لولا دماء 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. فاقتصر بعضهم أول الأمر عنوان: «النظام الإسلامي»، إلا أن هذه التسمية بدأ عامه جداً، ولا تعبر عن طبيعة التصور نفسه، مما دفع آخرين إلى تبني مصطلح «العدالة الاجتماعية» أو «الجماعية الإسلامية». يُيدَّ أن أكثر المصطلحات تعبيراً عن التصور الإسلامي لهذه المشكلة في رأي هؤلاء المفكرين هو من غير شكّ مصطلح «التكافل الاجتماعي»،

الذي كان أيضاً من أكثر المصطلحات استخداماً عند الكثير من المفكّرين للتعبير عن المشكلة الاجتماعية في العالم الإسلامي المعاصر. وكانت الطريقة السنوسية الصوفية هي أول من 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 المفكّر السوري رفيق العظم من أبرز المفكّرين 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 «تبنيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام».

كما سعى مصطفى الغلاياني إلى حلّ المشكلة الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية، من خلال تأليفه كتاب «حياة الأمم وموتها، أو التضامن والتكافل والتحاد والتوافق». فهو ينطلق من مقوله الإنسان مدنيٌ بالطبع، وهذا المبدأ يقوم على التكافل، وهو على نوعين: تكافل عامٌ تتعاون فيه جميع طبقات المجتمع فيما بينها لحل مشاكلها؛ وتكافل خاصٌ يختص بجماعة وفئة بعينها، وهذا الضرب من التكافل والتضامن لا يتحقق إلا 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 الربّا نوعاً من التفكير الاشتراكي. يرى عبد القادر المغربي أن ليس في الدين الإسلامي شيء يُسمى «البطالة»، وأن هذه الكلمة لم ترد 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 المبطّلين، وهي:

١. بطالة الصوفيين والمتسبّفين. وهي بطالة سلبية، يسعى أصحابها إلى التعويش

والتكتسبُ.

٢. بطالة طلبة العلوم الدينية (طلبة العلم).

٣. بطالة الذين يقنعون بحياة الكفاف، والذين يعرضون عن السعي والكدّ في طلب الرزق، استناداً إلى بعض الأحاديث؛ خشية أن ينسبوا إلى الخسنة والجشع والتکالب على الدنيا.

في حين يذهب عبد القادر المغربي إلى اعتبار العمل والنشاط جوهر الاقتصاد. بيده أنه يقف عند حدود البحث العام، ولا يذهب إلى أبعد من ذلك، ولا يشير إلى ظاهرة استغلال العمال.

كما سعى عبد الرحمن البزار إلى رسم نظام اقتصادي مختلف عن الرأسمالية والاشتراكية، وتخلى من عيوبهما، واحتمل على مزاياهما. وبيدلاً من استعمال مفهوم التكافل الاجتماعي أبدع مصطلح «النزعنة 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 الجمعة والزكاة والحجّ، ذات مظهر اجتماعي.

أما المفكّر الذي كان أبرز منْ عُني حديثاً بالمشكلة الاقتصادية في العالم العربي فهو سيد قطب، بتأثير من عبد القادر عودة.

وقد استند عبد القادر عودة في كتابه «الإسلام وأوضاعنا السياسية» إلى هدافية الخلق، وتسخير الطبيعة لخدمة الإنسان. كما أنه يرى أن الإنسان ليس مالكاً للمال، بل إن المالأمانة بيده، لا يملك منه إلا حق الانتفاع به، كما أن الآخرين حق الانتفاع به أيضاً، ويمكن للدولة أن تحدّ من دائرة هذه الملكية وتقيّدها.

وقد سعى سيد 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 مقوله اقتصادية هي مقوله إنسانية. وبذلك تكون أمام وحدة متكاملة تقوم على ثلاثة أركان، وهي:

١. التحرر الوجданى المطلق.
٢. المساواة الإنسانية الكاملة.
٣. التكافل الاجتماعي الوثيق.

وبالتالى فإن الإسلام يحرر الإنسان من جميع أنواع الذل، 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 تميّز بالدرجة الأولى بجرأته على إطلاق اسم «اشتراكية الإسلام» أو «الاشتراكية الإسلامية» على منظومته الاقتصادية المقترنة.

١٧. الإسلام والمستقبل —

في الفصل الأخير من هذا الكتاب يسعى الدكتور فهمي جدعان إلى ملمة 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 عدة نقاط ويركز عليها:

النقطة الأولى: لقد أثبت التاريخ أن الإسلام تمكن 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 مضطرب إلى التماهي مع الواقعيات الراهنة، وأن يتتجنب 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 النص القرآني، بحيث إن للعقل كلمة الفصل في كل مسألة ناظرة إلى الكون والإنسان. وقد كانت هذه الرؤية العقلية ولidea الفكر الأصولي والاجتهادي عبر التاريخ. وإلى جانب هذه الرؤية نلاحظ الاتجاه النقلي، الذي تبلور في

القرن الثالث الهجري من طريق الحنابلة. وتمحّض العرفان من صلب الزهد والتسلّك، وتجلّى عبر مؤلّفات بعض فلاسفة الإشراق. وظهرت الرؤية التجريبية بالتزامن مع تسلّل الفكر اليوناني إلى الثقافة الإسلامية، وأدت 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 السلفي؛ والآخر: الاتّجاه المتأثّر بمفكّري عصر النهضة. وإن السمة الهامة للتفكير السلفي تكمن في التشبت الراديكالي بالماضي، ومعارضة الأفكار الجديدة والإبداع في التفكير. ومن ناحية أخرى نشاهد في التيار الجانح نحو الإصلاح ثنائيةً مستعصية على الحلّ بين التقليد والحداثة، والإيمان والعقل، والعلم والعقيدة، والماضي والحاضر. وعلى هذه الشاكلة نرصد شطراً كبيراً من الطاقة الفكرية للمجتمع الإسلامي في طريقها إلى التأكّل بين هذين التيارين.

النقطة الرابعة: ناظرة إلى تحديات وهواجس المستقبل. إن كلّ محاولة في إطار الخروج من الوضع الراهن هي رهن بادرالذات بشكلٍ صحيح، ومعرفة مشاكلها الرئيسة. وإن هذه المشاكل تتلخص في: التخلف، ومعضلة التراث، والاغتراب، والعلم، والتغيير. وأما سائر المسائل الفرعية الأخرى فهي وليدة هذه التحديات والهواجس.

إن التخلف حقيقة لا يمكن إنكارها. ولكن حتى الآن لم يتم تقديم إجابة واضحة وكافية عن سبب هذا التخلف، حيث تترواح الإجابات ابتداءً من سقوط الدولة العثمانية إلى تحول الخلافة إلى ملك عضوض في عهد معاوية بن أبي سفيان. والمراد من التراث مجموعة الأمور التي ورشتها من الأسلاف. ولا يدرج القرآن والحديث ضمن التراث؛ لكونهما ليسا من المعطيات البشرية. بيد أن جميع العلوم الإسلامية جزء 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 متطرّفين، وهما: الأول: الاتجاه الفكري السُّلْفي، الذي ينكر الواقعية الراهنة، ويريد العودة بالناس إلى الماضي، ويعتبر العصر الحاضر عصر جاهليه؛ والآخر: الاتجاه الفكري الليبرالي العلماني، الذي يسعى بدوره إلى تجاهل الواقعية الراهنة لل المسلمين، ويريد منهم قطع الأواصر التي تربطهم ب الماضي. وقد مُني هذان التياران بالإخفاق والفشل.

وأما مسألة العلم فهي من المسائل الأصلية أيضاً. واليوم تحصر تلك التيارات الأربع المعرفية من الناحية العملية بتيارٍ واحدٍ نقلّ. ومن دون الاهتمام بالمعطيات العلمية الراهنة لا يمكن لنا الحديث عن التشريع والاجتهاد.

وأما مسألة العمل فهي من أهم مسائلنا، والمسلمون اليوم أمام تناقضين ومفارقتين: المفارقة الأولى: مفارقة الإيمان بالقيم غير المترجمة إلى ممارسة عملية؛ والمفارقة الثانية: مفارقة الدعوة إلى القوّة، دون العمل الفعلي من أجل تحصيلها.

كما أن التغيير عبارةٌ عن واقعية تحدث في العالم، دون أن تستعد 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 المعضلات القائمة والحركة نحو المستقبل. وفي هذا الشأن يذهب إلى الاعتقاد:

١. في ما يتعلق بمواجهة التخلف لا بدّ من الإيمان بضرورة التقدم، والتخلّي عن عقيدة الجَبْر والقدر.

٢. وفي ما يتعلق ببحث التراث يجب الاعتقاد بتاريخية التراث، وفصله عن نصوص الوَحْي، وإعادة صياغته من جديد، بحيث يلبي حاجة العصر.

٣. وفي ما يتعلق بالاغتراب تجب العودة إلى الذات، والإيمان بأن طريق التقدّم ينحصر بالتجذر في التراث، وتوظيفه في المضي إلى الأمام.

٤. في مقابل مسألة العلم يجب سلوك طريق الدمج المادي والاستقلاب المعنوي لمنتجات العلم، بحيث تصبح جزءاً عضوياً في بنية العقل، بأن يجعل من المعطيات العلمية والتكنولوجية جزءاً من وجودنا، أو أن تقوم بثورة علمية وتقنية، من منطلق

إيماناً بأن الإسلام يوافق العلم، وأن نعمل على طبق هذا الإيمان.

٥. وفي ما يتعلق بمسألة البطلة يجب المزج بين التكنولوجيا والعقل السياسي. وبَدَلًاً من التأكيد على الراديكالية، والإصرار على إقامة الدولة الإسلامية، يجب العمل على تطهير نموذج صالح للتفكير الإسلامي.

٦. وبالتالي فإن الطريق الوحيد في مسألة التغيير هو التكييف الواعي مع الوضع الطارئ.

إن الغاية من هذا التقرير لا تكمن في المناقشة، بل في تقديم صورة شاملة وجمعة نسبياً عن المهاجس التي شغلت أذهان المفكرين المسلمين في العالم العربي على مدى القرنين المنصرمين، حيث سعى كل واحدٍ منهم إلى إعطاء الدين حقه كما يجب، دون التغريط في حق العقل. وإذا كان الكاتب قد نجح في رسم صورة صادقة عن هذا الأمر فقد نال منه. إن الوقوف على آثار مكتوبة بقلم نزيه وأدب علمي رفيع، بعيداً عن الإغراء في الهواش والحواشي، وتقوم على دراسات منهجية واسعة، في عصرٍ شهد تخمةً في التأليف، يُعدّ غنيمةً نادرة. وهذا الكتاب هو واحدٌ من هذه الآثار النادرة. ومن هنا ليس من اللازم أن نوافق المؤلف على جميع مدعياته، أو أن نكون حتماً بصدده نقد مدعياته 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 بعينٍ أكاديمية، ونسعى إلى الاقتراب من التجارب المترافقمة في هذا الكتاب، والاستفادة منها، عملاً بقول الإمام علي عليه السلام، إذ يقول بحق: «العاقل منْ اَنْعَظَ بِغَيْرِهِ»^(٤).

المواهش

- (١) جولة في كتاب (أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث)، من ٦١٤ صفحة، مؤلّفه: فهمي جدعان، في طبعته الثالثة، الصادرة سنة ٢٠١٠م، عن دار الشبكة العربية للأبحاث في بيروت.
- (٢) للتعرُّف على المزيد من الأفكار والسجل العلمي للدكتور فهمي جدعان انظر: (تحديات التقدّم الفكري والقوّة، السجل الفكري للدكتور فهمي جدعان، في حوار أجراه معه: علي عميم)، ترجمته إلى الفارسية: مجید مرادي، نُشر في مجلة كتاب ماه دین، العدد ١١٤ - ٤: ٢١، بتاريخ: فروردین / خرداد، سنة ١٣٨٦هـ.ش.
- (٣) غالباً ما يذكر اسمه خطأ بـ (رزاق).
- (٤) عبد الواحد الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحكمة رقم ٤٥٧٠.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> مؤسسات	<input type="checkbox"/> أفراد
.....	اسم المشترك:
.....	العنوان الكامل:
.....
.....	الهاتف:
.....	مدة الاشتراك:
.....	البلغ:
.....	نقداً إلى:
.....	شيك مصرفي:
.....	التاريخ:

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

» لبنان ٥٠٠ ليرة » سوريا ١٥٠ ليرة » الأردن ٢,٥ دينار » الكويت ٣ دنانير
» العراق ٣٠٠ دينار » الإمارات العربية ٣٠ درهماً » البحرين ٣ دنانير » قطر
٧ ٣٠ ريالاً » السعودية ٣٠ ريالاً » عمان ٣ ريالات » اليمن ٤٠٠ ريال » مصر ٧
جنيهات » السودان ٢٠٠ دينار » الصومال ١٥٠ شلنًا » ليبيا ٥ دنانير » الجزائر
٣٠ ديناراً » تونس ٣ دنانير » المغرب ٣٠ درهماً » موريتانيا ٥٠٠ أوقية » تركيا
٢٠٠٠ 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