

# نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفکر الديني المعاصر

العدد العشرون، السنة الخامسة

خريف ٢٠١٠، هـ ١٤٣١

## البطاقة وشروط النشر

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

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

المدير العام

علي باقر الموسى

الم الهيئة الاستشارية (أبجدية)

زكي الميلاد السعودية

عبدالجبار الرفاعي العراق

كامل الهاشمي البحرين

محمد حسن الأمين لبنان

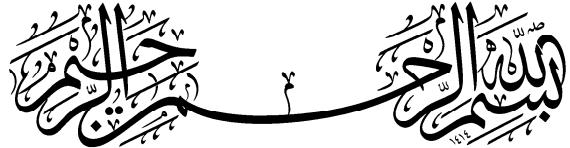
محمد خيري قيرباش أوغلو تركيا

محمد سليم العوا مصر

محمد علي آذر شب ايران

تنضيد و إخراج

مركز الثقلين



## فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

### □ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

**www.nosos.net**

البريد الإلكتروني: info@nosos.net

### □ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب. خلف

المركز الثقافي اللبناني. بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس: ٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

### □ وكلاء التوزيع

❖ لبنان، بيروت، الضاحية، شارع الرئيس، دار المحجة البيضاء، هاتف: ٢٨٧١٧٩ (+٩٦١٢).

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

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

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

❖ المغرب، الشركة الشرقية للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٢٢٤٠٠٢٢٣.

❖ العراق، بغداد (الكافمية)، مكتبة أهل البيت / البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء، النجف، سوق الحوش، مكتبة الفدير.

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

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

<http://www.neelwafurat.com> ❖ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com> ❖ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom ❖ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:  
London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

## محتويات

العدد العشرون - خريف ٢٠١٠، هـ ١٤٣١

الإصلاح الديني، التغرات، الإلحاد، والإشكاليات / الحلقة الثالثة	5	حيدر حب الله
--	---	--------------

## ملف العدد: الإمامية، قراءات جديدة ومنافحات عديدة / ٢

القراءة الزائفة للتاريخ التشيع، نقد مقالة «القراءة المنسية» لكديور	١١	أ. محمد جواد رضائي ترجمة: فرقـد الجزائـري
--	----	---

الإمامـة في السـيـرـورة التـارـيـخـية، تـطـورـات نـظـرـية الإمامـة	٤٠	الـشـيخـ: محمد صـفـرـ جـبـرـائـيلـ تـرـجمـةـ: السـيدـ حـسـنـ مـطـرـ
--	----	---

الإمامـة في الكتاب والسنـةـ، نـقدـ نـظـرـيةـ كـديـورـ	٥٨	أـ.ـ مـهـديـ نـصـيرـيـ تـرـجمـةـ: حـسـنـ الـهـاشـمـيـ
---	----	---

مـكـوـنـاتـ الإمامـةـ، مـطـالـعـةـ نـقـدـيـةـ فيـ أـطـرـوـحةـ كـديـورـ	٧٨	دـ.ـ بـهـزادـ حـمـيـدـيـةـ تـرـجمـةـ: السـيدـ حـسـنـ الـهـاشـمـيـ
--	----	---

الـغـلوـ، تـعـرـيفـهـ وـالـمـسـؤـلـيـةـ تـجـاهـهـ	١٠٨	الـشـيخـ حـسـينـ عـلـيـ مـنـتـظـريـ تـرـجمـةـ: السـيدـ حـسـنـ الـهـاشـمـيـ
---	-----	--

ميـثـولـوجـياـ نـقـدـ الـحـدـيـثـ فيـ تـيـارـ التـنـوـيرـ	١١١	دـ.ـ بـهـزادـ حـمـيـدـيـةـ تـرـجمـةـ: السـيدـ حـسـنـ مـطـرـ
---	-----	---

الـولـاـيـةـ مـنـ الصـوـفـيـةـ إـلـىـ الصـفـوـيـةـ، بـيـنـ التـصـوـفـ وـالـتـشـيـعـ	١٢٠	أـ.ـ مـحـمـدـ دـهـقـانـيـ تـرـجمـةـ: عـلـيـ الـورـديـ
---	-----	---

## **دراسات**

### **منهج البحث التاريخي، معايير الدراسة وأخطاء المؤرخين**

حوار مع: الشيخ محمد هادي اليوسفي الغروي ..... ١٢٩

### **مفهوم الإيمان، دراسة مقارنة بين الطباطبائي وابن تيمية**

د. أعظم بويا زاده ..... ١٤٥

### **الوحي: الظاهرة والمفهوم، نقد مقولات د. سروش / القسم الأول**

السيد محمد علي أيازى      ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي ..... ١٧٠

### **مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران/ القسم الثاني**

الشيخ محمد تقي سبحانی      ترجمة: السيد حسن مطر ..... ١٩٠

### **مشروع تجديد الفكر الديني، ملاحظات نصية ومنهجية**

د. السيد صادق حقيقة      ترجمة: على آل دهر الجزائري ..... ٢٢٩

### **العلاقات الاجتماعية بين إيران والعثمانيين في العصر الصفوی**

د. أبو الفضل عابدینی ..... ٢٤٤

### **الضرائب الإسلامية، آثارها على الاستثمار والاستهلاك**

د. الشيخ حسن آقا نظري ..... ٢٦١

### **نهضة النشر العربي المعاصر، بين اللبناني والمصرية**

د. حميد أحmediان / أ. علي سعيداوي ..... ٢٦٩

## **قراءات**

### **الإمامية في مصادرها الأولى، دراسة نقدية في «دلائل الإمامية» للطبری**

د. نعمة الله صفری فروشانی      ترجمة: نظیرة غالب ..... ٢٨٣

# **الإصلاح الديني**

## **الثغرات، الإخفاقات، والإشكاليات**

### **- الحلقة الثالثة -**

جدير بـ الله

#### **٦-الازدواجية بين الفكر والممارسة—**

من الطبيعي أن دعوة التغيير في المجتمع ينطلقون من مجموعة من الأفكار والقيم والمثل التي يطروهنها، مدعين أن بإمكانها تغيير الوضع الاجتماعي إلى ما هو الأحسن. وفي المراحل الأولى، ولاسيما عندما تكون حركات التغيير هذه دينيةً، نجد ممارسة قوية من طرف أصحاب الدعوى. لكن المشكلة أن الأمور تسير بالتدريج ناحية قدر من الازدواجية بين المثل والقيم المنشودة وبين الواقع الذي تجري ممارسته ميدانياً. قد يعود سبب ذلك أحياناً إلى أن المثل والقيم كانت غير واقعية من البداية، وتم اللهو خلفها بتصور أنها قابلة للتطبيق، وستجرّ خير الدنيا والآخرة، وحصل أن اختبر المقدس ولم يتبيّن شيء من ذلك، أو تبيّن بقدر دون الحد المنشود.

وقد يكون السبب شعور أنصار التغيير بقدر من التعب والإرهاق الذي نجم عن مسلسل التضحيات، فتتعالى الأصوات مطالبةً بقدر من الرأفة بحال المناصرين، بل والذات أيضاً، فتظهر ازدواجية خطيرة هنا حيث تبقى المثل كما هي، وبديل تغييرها، بمعنى إجراء تعديل ما فيها تكيناً مع الأمر الواقع، يظل هناك إصراراً عليها نظرياً ومقولياً، لكن واقع الحال يحكى عن قناعة بقدر جيد من التعديل، فتظهر هذه الازدواجية.

وقد يكون السبب أن دعوة التغيير ليسوا مؤهلين للارتفاع إلى مستوى القيم التي ينادون بها ويريدون تغيير المجتمع في ضوئها، فلما يسروا عورتهم هذه تظهر هذه الازدواجية بين النظرية والتطبيق، بين العلم والعمل.

مثلاً: رأينا العديد من الذين طالما نادوا على الدوام بالتعددية وحرية الرأي يصابون

بالهستيريا من تعرّضهم للنقد، ويتعاطون مع الرأي الآخر من موقع أحادي انعزالي. ورأينا الكثير من منادٍ الديمقراطي لا يمارسونها، لا على المستوى السياسي، ولا على المستوى الاجتماعي، ولا حتى داخل مؤسساتهم الاجتماعية والثقافية والتربوية والدينية. ورأينا من يريد أن يعمّ منطق النقد البناء في المؤسسة الدينية، ويكتب ويقول في هذا المضمار، لكنه وأنصاره على أرض الواقع لا يعبرون عن عشر معاشر هذا الطرح الذي يثيرونـه، بل يستخدمون منطق الغوغاء في مواجهة من يريد تطبيق أطروحتهم نفسها. إله شيء من النفاق على المجتمع، لا يبشر بالخير الكثير.

## ٧- عدم تحول المفاهيم الإصلاحية إلى جزء من النسيج الاجتماعي —

ليس هذا الأمر فكريًا بقدر ما هو تربوي، فواحدة من أهم مشاكلنا أن بعض حركات التغيير في العالم العربي والإسلامي لم تشرّب مقولاتها نفسها بوصفها جزءاً من المكوّن الذاتي للشخصية. وهذا معلم خطير ينذر بسوء. فعندما أطرح مقولـة ما، ثم لا أكون ممّن تربى عليها، أو ربّي نفسه عليها، فمن الطبيعي أن تظهر حالة النفاق هذه. عندما تظلّ المقولات منفصلةً مخارجةً للذات، وتكون العلاقة معها علاقة عقلية، وليسـ تربوية ونفسية وسلوكية..، فسنقع في مثل هذه المشاكل. يقولون: إن صحابة النبي الأكرم ﷺ كانوا يتعلّمون عشر آيات من القرآن الكريم، ثم لا يتعلّمون ما بعدها حتى يطبقوها على أرض الواقع. في عالم القيم والمثل هذه لا معنى للوقوف عند حدود التعقل والتعقيل، بل الأهم من ذلك هو العيش والإحساس بهذه القيم، ثم الانقال من مرحلة تحمل آلامها إلى مرحلة الشعور بالسعادة واللذة في عيشها وممارستها، بحيث تصدر بالسجية. وما قاله علماء الأخلاق هنا ليس مجافياً للصواب، ولا شأنـاً فردياً شخصياً، بقدر ما يصلح لمارسته على المستوى الاجتماعي أيضاً.

ولعلـ هذا الأمر انعكس على صدقـة التجربـة أيضـاً. ففي بعض تجارـب الوعي الإسلامي وجدـنا هـوـة بين خطـاب النـخبـة والـقـادـة ووـاقـعـ الجـماـهـيرـ لقد عـجزـ النـخبـةـ والـقـادـةـ عن تحـويلـ مـقولـاتـهـمـ إلىـ جـزـءـ منـ النـسيـجـ الـاجـتمـاعـيـ للـحـيـاةـ الـتيـ يـمـلكـونـ مـفـاصـلـهـاـ وـقـرـاراتـهـاـ. فالـنـاسـ فيـ وـادـ وـهـمـ فيـ وـادـ آخرـ. وـرـغـمـ كـلـ الإـمـكـانـاتـ لـمـ تـرـتـقـ مـفـاهـيمـهـمـ إـلـىـ

أن تصبح جزءاً من التركيبة الاجتماعية، وعنصراً لا ينفك عن العقل الاجتماعي للقاعدة العامة؛ ولعل السبب في ذلك هو التركيز على خطاب بعيد عن هموم الناس، وهو يتلقى بهمومهم، لا بهموم القاعدة الجماهيرية؛ ولعل السبب أيضاً هو عدم اتباع السبيل الصحيحة في ترسیخ المفاهيم في الحياة الاجتماعية، فقد يتبعك الناس ويصفقون لك، لكن هذا لا يعني أنهم يتمثلون أفكارك. هذا مؤشر بالغ الأهمية يدعو للتفكير أكثر فأكثر.

## —٨-الإصلاح بين الفعل ورد الفعل —

ليس غريباً أن يبدأ الإصلاح بوصفه رد فعل على واقع قائم، فهذا أمر طبيعي متربّ، يعبر عن حالة صحية سليمة، لكن ما هو غريب أن تظل بوصلة الإصلاح لا تتحرّك إلا بتأثير الخارج، لتعبر دوماً عن رد فعل لحدث ما، ولا تصل إلى مستوى الفعل نفسه. ما أعتقد هو أن حركات الإصلاح والتغيير يجب أن تتحرّك وفقاً لشائئي الفعل ورد الفعل معاً. ففياب حالة رد الفعل معناه أن الإصلاح لا يحاكي الواقع ولا ينظر في مشاكله، لكن غياب الفعل أيضاً لا يعبر إلا عن مراوحة الإصلاح في دائرة ما يفعله الغير ويقوله، فالآخر يلقي المفاهيم فيما حركة الوعي تقوم بنقدتها، والآخر يرمي بالمقولات فيما حركة الوعي تدور حولها. لماذا الوقوف على هامش الآخر؟!

العكس صحيح هنا، حيث المطلوب أن تلقي حركة الوعي مفاهيمها ليدور الآخر حولها. ومهما قدر الآخر على إحداث ضرر في المفاهيم هذه إلا أنّ السعي لإيقائها في وسط الحلبة سيكون بنفسه جهداً عظيماً، يعتمد مراكمة المقولات الملقاة ووسط الحلبة لتمكّن فيما بعد في اجتماعها من إيجاد رحمة ما. إنّ هذا يعني أنّ المسك بزمام الوضع الثقلاني هو تيار الوعي، فهو الذي يلقي الأفكار ليدور الآخرون حولها، وليس العكس. وهذا في حد نفسه نقطة تقدم تسجل في هذا المضمار.

## ٩- حلول العناصر الأخرى مكان العنصر الديني في عقد جمان الجماعة —

تعتمد الحركات الدينية النهضوية على القيم الدينية عنصراً رئيساً في تكوين تماسك الجماعة وانعقاد جمانها المنضود، فتظهر مقولات ضابطة ومحكمة تستطيع نصوص معاصرة. السنة الخامسة - العدد التاسع عشر - صيف . ٢٠١٤ م . هـ ١٤٣١

إيجاد التماسك واللحمة بين أفراد الجماعة، ويعتمد الخطاب الديني على هذه المقولات دوماً؛ لكي يحول دون انفراط العقد.

والإشكالية التي تحصل هنا أنَّ هذه الجماعة عندما تشق طريقها نحو الأمام، وتغدو قوَّةً فاعلة في المجتمع، تجد عناصر تماسك أخرى يمكن توظيفها لتحقيق هذا الهدف، سواء كانت هذه العناصر نبيلةً في حد نفسها أم غير نبيلة. فنجد مثلاً أنَّ قوَّة المال بإمكانها أن توفر غطاء قوياً، وأن توجد تماسكاً عجيباً يشكل قوة مغناطيسية تربط الأطراف بالمركز ربطاً محكماً؛ أو نجد مفهوماً قومياً أو وطنياً نبيلًا يمكنه هو الآخر أن يوفر هذا التماسك والالتفاف حول المركز. والخطورة التي تحصل هنا ليس في دخول هذه العناصر؛ فلا يوجد ما يفرض جعل العنصر الديني هو الضامن الوحيد لتماسك الجماعة المؤمنة، وإنما في ضمور وانطفاء شعلة القيم الدينية بوصفها عنصراً للوحدة. هنا تتبع مفاهيم الأخوة الدينية، المرجعية الدينية (بالمعنى العام)، والطاعة، وغيرها من المفاهيم التي تساهم في مرحلة الانطلاق في تعاضد الجماعة، كما حصل مع المؤاخاة التي قام بها النبي في المدينة المنورة عقب الهجرة.

إنَّ تراجع العناصر الدينية بوصفها عنصراً فاعلاً في تماسك الجماعة يؤدي بمرور الأيام إلى ضعف تأثير هذا العنصر في هوية الجماعة نفسها؛ لأنَّ هذه الهوية الجمعية ستأخذ مبررات وجودها من منافذ أخرى ومنابع مختلفة. وهنا مكمن الخطر على الحركة الإسلامية الناهضة.

## ١٠- المرحلية أم صدم الواقع:

يمكن عدَّ هذا الموضوع من أكثر الموضوعات خلافاً داخل حركة الوعي والنهوض في خياراتها واحتياطاتها. فعلى الدوام انقسم رواد الوعي الإسلامي إزاء هذا الموضوع إلى فريقين: أحدهما: كان يفضل المراحل التدريجية في العمل التغييري، وهو الفريق الذي كان يؤمن أيضاً بالتغيير غير المباشر؛ وثانيهما: كان يعتقد بالعمليات القيصرية حلًّا للمشكلات القائمة. وأحد أمثلة هذا الخلاف -في بعض صوره ووجوهه على الأقل- ما حصل بين السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده.

يب JR الفريق الداعم لفكرة الصدم والعمل الجراحيرأيه بأنَّ الواقع لا يتغير

بلمسات ناعمة إلا عندما نكون في مجتمعات مستقرة تختلف حول التفاصيل فقط، لا حول الخيارات الإستراتيجية التي ينبغي أن تتبعها الأمة وتعتمدتها. ففي مثل بلدانا في العالم الثالث لا يمكن إيجاد تغيير بطيء؛ لأنّه سيتطلب وقتاً كبيراً جداً. وفي هذا الوقت تكون عجلة الحياة قد أكملت مسيرتها المسرعة، بحيث إنّ حركة التغيير المرحل الذي قمنا به لن يمكنها مجدداً اللحاق بالهدف المنشود وتأمين عنصر المراقبة. من هنا كان لابدّ من صدم الواقع وهزّه هزاً عنيفاً . على حدّ تعبير العالمة المغفور له السيد محمد حسين فضل الله .. إنّ هذا الصدم، وإن جاء قاسياً في مراحله الأولى، لكنّه سيفرض نفسه على الواقع ضمن فترة قصيرة نسبياً. ومن هنا يرى هؤلاء أنّ الأسلوب المباشر الصريح والجريء والشفاف سبيلٌ أفضل لحل مشاكلنا، بدل المماطلة، والمراوغة، والتستر، والتعمية، والتغطية على الأمور، وعدم مقاربتها بصورة مباشرة وواضحة ومحاسبة.

وقد يجد هذا الفريق في التجربة النبوية عموماً ما يوفر له شكلاً من أشكال الشرعية الدينية، أو مرجعاً يستأنس به في مواقفه الدينية التي يراها. إنّ القرآن الكريم قدّم الأنبياء على أنّهم يعملون بأسلوب الصدم، فقد طرحوا على مجتمعاتهم . وبصراحة ووضوح . ما يعدّ هدماً مباشراً لأكبر شعار في هوية تلك المجتمعات، أي إنّهم هزّوا ركائز البنيان الاجتماعي الذي تقوم عليه مصالح الجماعة، ولاسيما الملاّمنهم، أليس هذا استخداماً لأسلوب الصدم؟ أليس هذا هزاً للواقع الاجتماعي، رغم أنّ الكثير من الأنبياء لم يتمكّن من حشد الأنصار من حوله، بل ظلّ عنوان **«وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَتْلُه»** (هود: ٤٠) هو الحاكم على أغلب تجارب الأنبياء عبر التاريخ، كما يحدّثنا الكتاب العزيز؟ أليس المطلوب الاهتداء بنهج الأنبياء **«أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فِيهِمَا هُمْ أَفْلَقُهُمْ...»** (آل عمران: ٩٥) أمّا الفريق الآخر فيعتمد في وجهة نظره على أنّ أسلوب الصدم المباشر قد يؤتي ثماره على بعض الصعد، لكنّه يعني من مجموعة مشاكل ينبغي التتبّع لها. فهناك . مثلاً . مشكلة الانتحار، وذلك لأنّه عندما تقوم بجرح المجتمع جرحًا نرجسيًا كبيراً قد يفضي ذلك إلى انتقام المجتمع منك، مما يسبّ في قتل حركة التغيير في مراحلها الجنينية الأولى. يجب تحديد حجم قدرتك على التغيير قبل الشروع في مرحلة الصدم، وإلا ارتدّ ارتاج الهزّ علينا، بحيث يكون تأثيره هنا أكبر من تأثيره هناك.

ويعزّز هذا الفريق موقفه بأنّ الأساليب غير المباشرة تترك تأثيراً كبيراً في النفوس،

وقد باتت معتمدةً في مناهج التربية والتعليم والإعلام وغيرها؛ نظراً لفاعليتها وقدرتها على الحفر في أعماق الوعي بطريقة لا تثير أماكن أخرى في العقل الإنساني، بل تأخذ طريقها إليه لتتكرّس أمراً واقعاً في منظومات التفكير والذوق والإحساس معاً.

وقد يجد هذا الفريق أيضاً في التراث الديني ما يدعمه، ولا سيما في مدرسة أهل البيت النبوى، التي طرحت التقىة بمعناها الواسع الشامل لتقىة الخوف وتقىة المداراة معاً، فإنّ هذا النهج الذي اتبّعه أئمّة أهل البيت عليهم السلام في الغالب يكرّس ضرورة التعامل مع الواقع بطريقىة مرنة حمايةً للجماعة والمشروع والرؤية معاً.

وفي ظنّي أنّ وجهي النظر المذكورتين صحيحتان بقدر. ولا مانع من توسيع الأدوار وتعدد الخيارات باختلاف الأزمنة واللحظات التاريخية المفصلية، وباختلاف موقع القوّة والنفوذ هنا أو هناك. لهذا لا أفضل تبني خيار واحد في هذا المجال، بل تبني الخيارين معاً، كلّ بحسب موقعه ومناخه وسياقه. إنّ الإفراط في أسلوب الصدم قد يضعنا أمام المجتمع والعامة من الناس؛ والإفراط في أسلوب المرحلية قد يضع مشروعنا في الثلاجة، ويفقده عنصر التأثير الفاعل. فالموضوع موضوع لحظة تاريخية؛ وموضوع مجتمع هنا يتحمل هذا الخيار وهناك لا يتحمله؛ وموضوع ملفات يمكن اختيار أسلوب الصدم في أحدها، دون الثاني، تبعاً للحظة، وانصياعاً لمدى تأثير هذه الملفات على صنع ردّات فعلٍ تقف لصالحنا أو لا.

أمّا التجربة النبوية فلا نعدم وجود عناصر فيها يتحرّك من خلالها الأنبياء تحت إطار التذكير بموروث الجماعات التي يواجهونها، ليكون موروث الآخر مرجعاً، كما كان يحصل مع بنى إسرائيل. وكذلك الحال في تجربة أهل البيت عليهم السلام، فإنّها لا تحصر في الشكل الذي أُبدي، بل تتقدّم توسيع تجربة الإمام الحسين من جهة؛ والإمام الحسن من جهة ثانية؛ والإمام الصادق من جهة ثالثة؛ والإمام الرضا من جهة رابعة. إنّ توسيع الأساليب بعد وعي الواقع يبقى ضرورة لسلامة المشروع التغييري في الأمة. وقد تضيي الحركة الناهضة على نفسها باتّباع سبيل من السبيلين، والتقوّع داخله، كما رأينا في أكثر من مفصل هنا وهناك.

- يتبع -

# القراءة الراهنة للتاريخ التشيع

## نقد مقالة «القراءة المنسية» لكديور

أ. محمد جواد رضائي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: فرقـد الجـازـانـي

### تمهيد —

نشر في العدد الثالث من مجلة «مدرسة» مقالة حول القراءة المنسية، للدكتور الشيخ محسن كديور. ادعى كاتب المقال أنّ هدفه منها «إعادة قراءة نظرية العلماء الأبرار»<sup>(١)</sup>، ونفى غبار ألف عام من النسيان عن «التصور الأولى للإمامية لدى الإسلام الشيعي». وهو هدف مطلوب بحد ذاته، ويستحق التقدير، بغض النظر عن آليات تحققه. لكن ما حدث هو أنّ الكاتب تتصل من موقعه كمحقق محايده، وتمسك بشتي الذرائع الواهية؛ لإثبات مدعاه، وهو ما نريد تسليط الضوء عليه في هذا المقال. وأودّ أن يُهدِّيني الصديق القديم الدكتور كديور، وكل ذي رأي حريص، أخطائي؛ في سبيل كشف الحقيقة.

### بيان الموضوع والمدعى —

هذا المقال نقد لمقال «القراءة المنسية». وقد ادعى كاتبه أن الشيعة في القرون الثالث والرابع والخامس لم يعتقدوا بعصمة الأنبياء، أو تمعنهم بعلم لدني، أو أنهم منصوبون من قبل الله، أو أنّ هناك نصاً على إمامتهم، وقد نسب الغلاة كل ذلك إليهم. وعلى الرغم من معارضته للأئمة وعلماء الشيعة، وخاصة مشايخ قم، لهذا المعتقد، إلا أنه انتشر، وأصبح المعتقد الرسمي للتبيع منذ القرن الخامس، بعد دخول بعض التعديلات

(\*) باحث في علم الكلام الإسلامي.

الكلامية عليه. وقد تذرّع المؤلف بمقاطع من كتابات العالمة المامقاني والشيخ وحيد البهبهاني والشهيد الثاني، وجاء بها شاهداً على مدعاه، واستنتاج منها مراده. في حين أنهم من المؤمنين بنظرية الأئمة المعصومين. وقد عدّ الكاتب في الختام ابن الغصائري وابن الجنيد، وحتى مشايخ قم، كأبرز المعتقدين بنظرية العلماء الأبرار أو الأئمة غير المعصومين.

وبما أتى من المعتقدين بصحة نظرية الأئمة المعصومين، وأرى علماء الشيعة في تلك الفترة أيضاً مؤمنين بها، أجد نظرية العلماء الأبرار خاطئة وسقيمة من نواحٍ عديدة. وأسعي في هذا المقال إلى إيضاح أن الشواهد والدلائل المقدمة في إثبات ذلك المدعى غير منطقية، وأن المؤلف قد وقع في شرك سوء الفهم والمغالطة.

إذاً لستُ في هذا المقال في مقام الإثبات التاريخي لاعتقاد عامة الشيعة آنذاك بعصمة الأئمة، وعلمهم اللدني، أو تصسيبهم الإلهي.

### **منهج البحث —**

لإثبات المدعى، أي سقم دلائل المؤلف واستنتاجاته في ذلك المقال، ندرس المدعى واستدلالاته واحداً تلو الآخر، ثم نناقش علاقة الأدلة بالمدعى على أساس منطقية، ومن ثم ننقدها.

### **الدراسة والنقد التفصيليان —**

يطرح المؤلف في ذلك المقال نظريتين حول أئمة الشيعة. وينسب إحداها إلى الشيعة في القرون الثالث والرابع والخامس، ويعزو الأخرى إلى الغلاة والمفوضة في تلك الفترة، وعموم الشيعة منذ القرن الخامس.

### **تبين نظريتي «العلماء الأبرار»<sup>(٣)</sup> و«الأئمة المعصومين» —**

تشترك هاتان النظريتان في الاعتقاد بالله ونبوة الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه، وأفضلية أئمة الشيعة عليه السلام، ووجوب اتباعهم. لذلك لا يمكننا عدّ أيّ من هذه الأمور من مختصات إحدى هاتين النظريتين.

يصرّ المؤلف أنَّ الاختلاف بينهما يكمن في أمور ثلاثة: التصنيف الإلهي للأئمة؛ علمهم اللدني أو غير الاكتسابي؛ وعصمتهم. إذاً يعتقد المؤمنون بنظرية الأئمة غير المعصومين -وهم يدعون ضرورة من التشيع- بأنَّ الأئمة غير منصوبين من قبل الله، ولم يتمتعوا بالعلم اللدني أو غير الاكتسابي، كما أنَّهم غير معصومين، وأنَّ العصمة بين البشر تختص بشخص النبي فحسب». وفي المقابل يعتقد المؤمنون بنظرية الأئمة المعصومين بأنَّ الأئمة الاثني عشر منصوبون من قبل الله، وهناك نص من الرسول يدلُّ على ذلك؛ وأنَّهم يتمتعون بالعلم اللدني؛ وأنَّهم معصومون مطلقاً عن الخطأ والمعصية، كبيرة كانت أو صغيرة، عن عمد كانت أو عن سهو».

### مدعى كديور في مسألة الإمامة —

يدعى كديور أنَّ غالبية الشيعة حتى القرن الخامس كانوا لا يعتقدون بتصنيف أئمة أهل البيت عليه السلام من قبل الله؛ ووجدوا أنَّ علمهم اكتسابي، كالآخرين، وأنَّهم لم يتمتعوا بعلم لدني أو غير اكتسابي؛ وأنَّهم أتقياء، لكنهم كسائر الناس معرضون للزلل.

### الشواهد المؤيدة للادعاء —

يأتي المؤلف بأقوال ثلاثة عن علماء الشيعة: لدعم مدَّعاه، ويسعى لاستخراج تأييدات من ثياتها.

#### ١- اعتدالاليوم غلو الماضي —

الشاهد الأول: من كتاب تقييم المقال للمامقاني، حيث يقول: «إنَّ أكثر ما يعدُّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلو»<sup>(٣)</sup>.

يستند المؤلف إلى عبارة المامقاني هذه، والتي أطلقـت في موضوع مختلف تماماً، ولهدف آخر، ويخرج باستنتاجات، بعضها ليس ذا صلة ببحثنا. أما ما يرتبط به فهو:

١- «يراد بالغلو، على وجه الدقة، ما ينسب إلى الأئمة من أوصاف فوق بشرية،

نحو صفات معاصرة». السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١٤ م . ١٤٣١ هـ

وبالطبع لا ينضوي تحتها الخلق والتدبير والتصرف المستقل في التكوين والتشريع، بل كلها فضائل خارقة وتفويضات لهم ياذن من الله تعالى (أي ما أطلقتنا عليه الغلو والتقويض غير المفرط). ومن البديهي أن المؤمنين بالغلو والتقويض المفرط كانوا يحسبون خارج دائرة الإسلام من قبل كافة المسلمين<sup>(٤)</sup>.

٢- «كان هناك اختلاف جذري عميق، وجداً حادّ، بين العلماء حول أوصاف الأئمة في القرون الخمسة الأولى، حتى اتّهم بعضهم الآخر بالغلو والتقويض، أي كان المتّهّمون من المؤمنين بالفضائل فوق البشرية للأئمة عليهم السلام، والمتّهّمون من المنكرين لهذه الأوصاف»<sup>(٥)</sup>.

٣- «تدل عبارة: «ما يعدّ اليوم من ضرورات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام» على غلبة هذا الرأي على معتقدات الشيعة في الألفية الأخيرة. ويدلّ القول: «كان يعدّ الاعتقاد بهذه الأمور غلواً في العهد السابق» على أنّ الرأي المعارض لتمتع الأئمة بفضائل فوق بشرية، المؤيد لصفاتهم البشرية، كان الرأي السائد في القرون الأولى، وظلّ كذلك لمدة قرنين بعد الغيبة، حتى أصبح سمة الفكر الشيعي»<sup>(٦)</sup>.

## دراسة ونقد —

بما أنّ المؤلف دمج بين إثبات نظرية «الإمامية غير المعصومة» والاختلاف التاريخي لعلماء الشيعة في ما يخص «الغلو» و«القصير» في حق النبي ﷺ والأئمة المعصومين علية السلام؛ وعدّ أتباع المدرسة الحديثية في قم وابن الفضائلي، الذين اعتبروا نسبة بعض الفضائل للنبي والأئمة غلواً، من مصاديق المؤمنين بتلك النظرية، وقد أكد ذلك في الشاهد الثاني، كما في المرحلة الثالثة من بحثه، أي «معرفة العلماء المعتقدين بنظرية العلماء الأبرار»، وجدتُ من الضروري شرح اختلاف القدماء ونزعهم على الغلو والتقصير، ثم مناقشة استنتاجات المؤلف ونقدتها.

## اختلاف المقدمين في الغلو والتقصير —

من البديهي أنّ من يجد النبي أو الإمام متصرفًا ببعض الفضائل لا يحيز الاعتقاد بما دونها أو ما فوقها، وبعد الأول منكراً لشأنهم الحقيقي، ومقصراً في معرفتهم، ويعتبر نصوص معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف .٢٠١٤ هـ .١٤٣١

الثاني مغالياً. وذلك هو الحال دائماً.

وقد شَكَّل ذلك أساس اختلاف القميين والبغداديين في القرنين الثالث والرابع. فقد أنكر القميون بعض الدرجات والفضائل والكمالات المنسوبة للنبي والأئمة، وعدوا القائل بها مغالياً، وروياته ضعيفة. وفي المقابل أنكر البغداديون ذلك على القميين، ووصفوهم بالقصرين. ومن تلك الأمور: سهو النبي، الذي أجازه القميون، وأنكره البغداديون<sup>(٧)</sup>.

وقد اختلف حتى الذين ذكرهم المؤلف كمؤيدین لنظرية الأئمة المعصومين عليهما السلام فيما بينهم حول أوصاف النبي والأئمة.

فمثلاً: يعتقد الشيخ المفيد<sup>(٨)</sup> والسيد المرتضى<sup>(٩)</sup> أنَّ النبي والأئمة يمتلكون بعلم لدنيٍّ، لكنهم لا يعلمون تفاصيل الأمور وجزئيات الحوادث، إلا ما شاء الله.

وفي المقابل نجد عدداً من المتكلمين وعلماء الشيعة يعتقدون بعلم النبي والأئمة المعصومين الفعلي بما كان وما يكون وما هو كائن، وإن كان غير ذاتي لهم، بل رشحة من غيب الله، مستدين في ذلك إلى روایات صحيحة ومحبطة. ويؤيدهم في ذلك أغلب علماء الشيعة المتأخرين، كالعلامة الطباطبائي، والشيخ المظفر.

ومما يجدر الانتباه إليه أنَّ كلاً التيارين يستشهدون بروايات الأئمة عليهما السلام. وهناك روایات في كتابنا الحديثية تدلُّ على علم الأئمة الشأنى، في حين تشير أخرى إلى علمهم الفعلى<sup>(١٠)</sup>.

ونجداليوم أيضاً من يعدون الاعتقاد بعلم الأئمة الفعلي ضرورةً من الغلو، في حين أنهم معتقدون بنظرية الأئمة المعصومين عليهما السلام. وعلى سبيل المثال: يصرَّ الشيخ صالح النجف آبادي، مؤلف كتاب «شهيد جاوید» (الشهيد الخالد): «إنَّ النبي والإمام، عدا علمهم بالأحكام، يمتلكون بأصناف من علم الغيب بموهبة من الله تعالى، وليس لأحد غور أعمق هذا العلم الموهوب، أو إدراك كنهه. فعلمانا أمامة كقطرة من البحر. لكن علم المعصوم مع كل عظمته حدَّاً ينتهي إليه، فلا يطُلُّ على ما بعده»<sup>(١١)</sup>.

يتفق الشيخ النجف آبادي مع عامة علماء الشيعة في ذلك. وكل ما في الأمر أنَّ العلامة الطباطبائي، والعلامة رفيقي القزويني، وأمثالهما، يعتقدون أنَّ للنبي والأئمة علمًا بأمور، كوقت موتهم أو استشهادهم، بينما يعدهُ الشيخ صالحـي ذلك من الأمور التي لا

يعلمها إلا الله، ولا علم للنبي أو الإمام بها<sup>(١٢)</sup>.

يرى الشيخ صالح النجف آبادي أنَّ أمثال العالمة الطباطبائي، على الرغم من إيمانهم بمحدودية علم النبي والإمام، وأنَّ لله علماً يختص به، ولا يطلع عليه ملك مقرب أو نبي مرسل، قد سقطوا في شرك الغلو؛ لاعتبارهم أموراً كالعلم بوقت موتهم، أو موت الناس، في نطاق علم النبي والإمام. وفي المقابل يعتبر أولئك الشيخ النجف آبادي مقصراً في معرفة مكانة و شأن النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليةما أحل<sup>(١٣)</sup>.

إن نفس هذا الجدل كان دائراً في الفترة الممتدة بين القرنين الثاني والخامس، والتي يشير إليها الكاتب. فقد وصف بعض الرواة المعتقدين بفضائل خاصة للأئمة بالغالين من قبل من لا يؤمنون بها. وفي معرض الحديث عن ذلك يقول المامقاني: لا يخفى على المتبع لأخبار السلف، وخاصة القيمين، أنهم كانوا يتهمون الراوي لأدنى سبب، وما إن يجدوا روایة في كتابه تدل على الانحراف في فرعيات أصول الدين حتى يصفوه بالمنحرف. فعلى المجتهد في علم الرجال دراسة هذا الموضوع، وإن ثبت أنَّ راوياً شيعياً وثقة بشهادة ذوي الاختصاص، كالشيخ النجاشي والشيخ الطوسي والعلامة الحلي، فعليه رفض التهم المنسوبة إليه في فروع أصول المذهب والدين<sup>(١٤)</sup>.

يدرك المامقاني هنا أحمد بن محمد بن نوح السيرافي كشاهد على من وثقهم علماء معتمدون، كالشيخ الطوسي وابن شهرآشوب والعلامة الحلي، لكن اتهمه أناس غير مؤمنين. ويتابع المامقاني موضحاً أنَّ احتمال الخطأ في توثيق الراوي أقل بكثير من جرمه، ثم يقول: من يمعن النظر في أقوال علماء الرجال ويتبادر سيرتهم يجد أنَّهم لا يوتقون أحداً إلا أن يكون في أعلى مراتب العدالة. لكن في جرمه يتمسكون بأدنى ملاحظة عليه. في حين أن الخطأ في الجرح قد يقع لأسباب عديدة؛ إذ إنَّ كثيراً مما نعتقد به اليوم في شأن النبي والأئمة كان القائل به في الماضي منهماً بالغلو والإفراط<sup>(١٥)</sup>.

ويقول في موضع آخر مدافعاً عن محمد بن سنان في ما اتهم به من غلو: وقد بيّنا مراراً عديدة أنه لا وثيق لنا برميهم رجلاً بالغلو؛ لأنَّ ما هو الآن من الضروري عند الشيعة في مراتب الأئمة كان يومئذ غلواً. حتى أنَّ مثل الصدوق علیه السلام عذر نفي السهو عنهم غلواً، مع أنَّ نفي السهو عنهم اليوم من ضروريات مذهبنا<sup>(١٦)</sup>.

وجدير بالقول أنَّه لم يتحقق على تحديد ضروريات المذهب في أي زمن. وليس هناك

اليوم إجماع عليها من قبل العلماء، ولم يُحدَّد أصلًاً تعريف لضروري المذهب. إذاً قد يكون اليوم أمر ما ضروريًا في رأي عالم شيعي، في حين لم يكن بالأمس ضروريًا عند عالم آخر، بل في عصرنا، وفي كل عصر، قد يعتبر بعض العلماء أمورًا، ومنها: أوصاف الأنبياء أو الأنمة، من ضروريات المذهب، ولا يعدها آخرون من الضروريات، أو قد ينكرونها من الأساس، فكيف يثبت ذلك أنَّهم يعتبرون الأنمة أناسًا مثلهم، معرضين للزلل، وفاقدين للعلم اللدني، وغير منصوبين من قبل الله تعالى؟!

### **مدى دلاله هذا الشاهد على مدعيات الكاتب —**

**أولاً:** الاستجاجان، الأول والثاني، مقبولان تماماً. فإذاً إلى الماقاني صرَّ بها كثير من علماء الرجال. أما نحن فنخطو خطوة أخرى لنقول: استمر هذا الاختلاف، وإن بشكل أقل حدة، في القرون العشرة الأخيرة أيضًا، وبقي الاختلاف بين أصحاب نظرية الأنمة المعصومين في ما يخص مراتب فضلهم وكمالاتهم. ومن الطبيعي أنَّ من يعتقد بدرجة من الفضل والكمال للأئمة يعتبر من يتجاوزه في ذلك مغالياً ومفرطاً. لكن هذا الغلو يختلف جذرياً عن الغلو في الذات، الذي يكون القائل به كافراً. ولا يختص ذلك بالشيعة، بل يشمل سائر المذاهب والأديان أيضاً.

**ثانياً:** لم يتوصل الكاتب إلى النتيجة الثالثة بطريقة سليمة. وقد وقع في مغالطتين:  
 أ. لا يمكن، بأي شكل من الأشكال، الاستجاج من «أنَّ أغلب ما نعتقد به اليوم من ضروريات المذهب كان يعتبره البعض غلوًا» أنَّهم الأغلبية في ذلك الزمان. يصرَّ الكاتب نفسه أنَّ «القميين» كانوا على هذا الرأي. وحتى لو كان جميع القميين يعدُّون الاعتقاد بالفضائل المختلفة عليها غلوًا فكيف لهم أن يكونوا أغلبية الشيعة في العالم الإسلامي؟ هل كانت مدارس المدينة وسامراء والكوفة وبغداد وغيرها أقلية في قبال مدرسة قم؟

إذاً، خلافاً لتصور الكاتب، لا تدلَّ عبارة «عدَّ الاعتقاد بها غلوًا» على طغيان ذلك الرأي، وإنما تدلَّ على أنَّ منكري تلك الفضائل كانوا يعدُّون المعتقدين بها غلاة، بغض النظر عن كونهم أكثريَّة أو أقلية في المجتمع ولا يمكن استجاج ذلك من هذه العبارة، بل يجب مراجعة المصادر التاريخية.

ب . علمنا في الفقرة الماضية أن الكاتب انتهى مغالطة «التعيم المجحف»، ولم ينته بالغالطة عند هذا الحد. وخطأ الأساسي هو أنه يعتبر هذا القول شاهداً على مدعاه. وقد أدعى أن غالبية الشيعة حتى القرن الخامس كانوا يعتقدون بأن آئمة الشيعة غير منصوص عليهم، ولا يتمتعون بالعلم اللدني، وهم معرضون للزلل كسائر الناس، فكيف استشف من هذا القول أن الأمور المذكورة من الأمور الخلافية؟ ألم يصرّ بأن الشيخ الصدوقي من الذين عدوا إنكار سهو النبي والإمام غلواً وتجاوزاً، وفي المقابل اعتبر الشيخ المفيد جواز سهو النبي والإمام من مصاديق التقصير في حقهم؟ وألم يعتقد كلاهما بنص صريح أن آئمة منصوص عليهم، ومنصوبون من قبل الله تعالى، ويتمتعون بالعلم اللدني والعصمة؟ وقد أيد الكاتب ذلك.

وسواء كانت الأكثريّة مع المفيد أو الصدوقي، وكلاهما من التابعين لنظرية الآئمة المعصومين، فما علاقة الأمر بتأييد نظرية الآئمة غير المعصومين؟ والحق أن نزاع القميين والبغداديين، وإن عكر الماء، لا يدع الكاتب أن يصطاد ما يشاء. وقد وقع الكاتب هنا في مغالطة «وضع ما ليس بعلة علة»<sup>(٧)</sup>؛ إذ عد إثبات النزاع حول سهو النبي إثباتاً للنزاع حول التصنيف الإلهي، والعلم اللدني، والعصمة. مما يحتاجه الكاتب لإثبات رأيه لا يمكن استبطاطه منطقياً من تلك الأقوال.

## ٢- اضطراب المتقدمين في درجات الغلو والتقصير —

**الشاهد الثاني:** نقل الكاتب شاهده الثاني لإثبات مدعاه عن الوحيد البهبهاني، حيث قال: «إن الظاهر أن كثيراً من القدماء، ولا سيما القميين منهم (وابن الغضائري)، كانوا يعتقدون للأئمة علية منزلة خاصة من الرفعة والجلالة، ومرتبة معينة من العصمة والكمال، بحسب اجتهادهم ورأيهم، وما كانوا يجوزون التعدي عنها، وكانوا يعدون التعدي ارتفاعاً وغلواً حسب معتقدهم، حتى أنهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم غلواً، بل ربما جعلوا مطلقاً التفويض إليهم، أو التفويض الذي اختلف فيه كما سند ذكر، أو المبالغة في معجزاتهم، ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الإغرار في شأنهم، وإجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقصان، وإظهار كثيرة قدرة لهم، وذكر علمهم بمكونات السماء والأرض، ارتفاعاً أو مورثاً للتهمة به، ولا سيما أن الغلاة كانوا مختلفين في الشيعة

مخلطين بهم مدلسين. (وبالجملة) الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأصولية أيضاً. فربما كان شيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً، غلواً أو تفويضاً أو جبراً أو تشبيهاً أو غير ذلك، وكان عند آخر مما يجب اعتقاده، أو لا هذا ولا ذاك<sup>(١٨)</sup>.

## دراسة ونقد —

قبل مناقشة ما استنتاجه الكاتب من كلام الشيخ وحيد البهبهاني تجدر الإشارة إلى أمرين:

أـ- تبدأ عبارة البهبهاني بـ «إن الظاهر...»، في حين أسقطتها الكاتب في ترجمته لها. وقد نقلها بشكلها الصحيح بعد عدة أسطر حين عاد إليها. وتكون أهمية ذلك في دلالتها على أنَّ الشيخ البهبهاني لم يمتلك دليلاً خاصاً يستند إليه. وهو، كالمامقاني والخوئي وسواهما من علماء الرجال، يستند إلى الشواهد والقرائن المتوفرة لديه. إذاً هذا الموضوع أساساً، كما الشاهدين الأول والثالث، لا يتعدى كونه رأياً، وإن كان صائباً، وتمتع بقبول عام في القرون المتأخرة.

بـ- يصدق الجزء الأخير من كلام الشيخ البهبهاني، أي اختلاف العلماء في أصول العقائد، على كافة العصور، ولا سيما عصرنا الحاضر، ولا يختص بالقدماء. وقد وجدنا من كبار علماء الشيعة ومراجعهم من اختلفوا في الأصول، وحتى في أهم أصول معتقدات الموحدين، وهو توحيد الباري تعالى. فقد اعتبر البعض وحدة الوجود الشخصية، التي جاء بها ابن عربي وأتباعه في آثارهم، كفراً وإلحاداً، وفي المقابل عد بعض العلماء تلك النظرية توحيداً محضاً، وأطلقوا عليها توحيد خاص الخاص، كما اعتبروا إنكارها «تقصيراً» جلياً في التوحيد، وأرجعوا إلى القصور في الإدراك. لكن في نفس الوقت يؤمن كلا الطرفين بوحدانية الله، ويرى الآخر في مراتب عالية من الإيمان، ويفيده ولا تؤدي هذه الخلافات بأنَّ أحدهم موحد، والأخر منكر للتوحيد.

وكذلك هو حال علماء الشيعة الإمامية الذين اختلفوا في كمالات الأئمة المعصومين وفضائلهم، فجمعهم مؤمن بتتصيبيهم من قبل الله تعالى، وتمتعهم بالعلم اللدني، والعصمة، لكنهم اختلفوا في سعة هذا «العلم اللدني»، ومدى «قدرتهم». وهو ما يشير إليه الشيخ البهبهاني في ما ذكر من خلاف.

## استنتاجات الكاتب من كلام الشيخ البهبهاني —

**الاستنتاج الأول:** «كان رأي المتقدمين (علماء الشيعة حتى منتصف القرن الخامس) مختلفاً بشأن الأئمة. فما نسبه القدماء للأئمة كان أقل مما نسبه أخلاقفهم، حتى عدوا الاعتقاد بأكثر من ذلك غلواً وإفراطاً في المذهب».

لقد وقع الكاتب في استنتاجه هذا في مغالطة «التعيم المصحف». يقول الشيخ البهبهاني: «كثيراً من المتقدمين...»، لكن الكاتب عَمِّ ذلك، فقال: «المتقدmine (علماء الشيعة حتى منتصف القرن الخامس)...». إذاً هذا الاستنتاج باطل منطقياً.

وإن قيل: إن عبارة الشيخ كديور هذه قضية مهملة، وليس موجبة كلية، والمهملة في حكم الجزئية، إذاً ليس هناك مغالطة في الأمر. **أجبت:** إننا لو فرضناها مهملة، وفي حكم الجزئية، فلا تؤدي غرضه؛ لأنَّ الجزئية تصدق بتحقق أحد مصاديقها.

ويجب التبيه أيضاً إلى أنَّ «كثيراً من المتقدمين...»، لا تعني «غالب المتقدمين...»، أو «أكثُر المتقدمين...». ولعلَّ هذه الصيغة تستعمل للدلالة على عدد لا يتجاوز الأصابع. فمثلاً: إن قيل: كثيرون من المتقدمين كانوا علماء فلا يدل ذلك أبداً على أنَّ غالباً المتقدمين كانوا علماء، بل إنَّ عدد العلماء الذي اعتبر «كثيراً» يكون قليلاً إن قيس بعدد غير العلماء.

**الاستنتاج الثاني:** «ممثلو الشيعة في القرون الأولى، أي المتقدمين، لم يسمحوا بتجاوز حدود معينة في أوصاف الأئمة. وكثير من الأوصاف فوق البشرية، التي تتحدث عنها، تقع خارج الدائرة التي حدّوها. هذا الرأي كان غالباً في عصره». لقد تكررت مغالطة «التعيم المصحف» هنا أيضاً، فقد قال في الختام: «هذا الرأي كان غالباً في عصره». ومن الواضح أنه لا يمكن الاستنتاج من كلام الشيخ البهبهاني غلبة معتقد القميين وابن الغضائري من القرن الثاني وحتى القرن الخامس، أو في عام ما، إلا بتعيم مصحف. ولانسى أنَّ «كثيراً من المتقدمين» لا تعني «غالب المتقدمين» إطلاقاً، كي تستنتج غالبيتهم.

**الاستنتاج الثالث:** «كان مشايخ قم . وسوف نتطرق لتعريفهم بشكل مستقل . وأحمد بن الحسين البغدادي، المشهور بابن الغضائري (٤٥٠ هـ)، من منتقدي المعقد الذي ينسب صفاتٍ فوق بشرية للأئمة».

وهنا نقول: إن أراد بـ«منتقدي المعقد الذي ينسب صفاتٍ فوق بشرية للأئمة» من لا يعتقدون بتصحيب الأئمة من قبل الله ، والنصل على ذلك ، وتمتعهم بالعلم اللدني والعصمة ، فذلك ما لا يمكن استنتاجه من كلام الشيخ البهبهاني حول مشايخ قم وابن الغضائري ، وحينئذ يكون الاستنتاج مبنياً على مغالطة وضع ما ليس بعلة علة ، وهي كاذبة منطقياً . وإن أراد بذلك من يعتقدون بنظرية الأئمة الموصومين ، لكن يخالفون الغلو والتقويض حسب فهمهم ، فهذا كلام صحيح ، ولكن لا علاقة له بمدعاه .

**الاستنتاج الرابع:** «إنَّ محاور الخلاف في صفات الأئمة ، كما يرويها البهبهاني ، هي: إمكان حدوث السهو ، تفويض الأمور إلى الأئمة ، العجزات ، الأمور الخارقة ، شأن الأئمة ، تزييهما عن كثير من النواقص ، علم الغيب ، قدرة الأئمة . وتشترك جميع هذه المحاور في الأمور فوق البشرية المنسوبة للأئمة».

وهنا نقول: صحيح أنَّ القميين والبغداديين اختلفوا في هذه الأمور ، لكن ينبغي الالتفات إلى أنَّه في بعضها ، كحدوث السهو أو التقويض ، كان الاختلاف على السلب أو الإيجاب . في حين أنَّ الخلاف في أخرى كان على الشدة والضعف . كما أنَّ القميين لم ينكروا معاجز الأئمة ، ولذلك قال البهبهاني: «المبالغة في معاجز الأئمة» ، ولم يقل أصل الإعجاز . وكذلك هو الأمر بالنسبة للقدرة ، وخرق العادة ، والعلم .

**الاستنتاج الخامس:** «لم تذكر صفة العصمة في تقرير الشيخ البهبهاني من الموارد الخلافية . فقد اعتبر المتقدمين مؤمنين بدرجة متدينية من العصمة . فهل العصمة من الأمور المشككة ، ولها مراتب ، أم أنَّ الأمر متواطئ ، ويدور بين النفي والإثبات (فإما أن يعتقدوا بعصمة الأئمة أو لا)؟ لا يبدو هذا الأمر صائباً في تقرير البهبهاني ، كما سند ذكر في الشاهد الثالث ، إذ شمل الخلاف العصمة أيضاً».

وهنا نقول: خلافاً لرأي الكاتب فإن العصمة أمر مشكك ذو مراتب . فجمهور متكلمي الشيعة ينزعُون النبي والأئمة عن أية معصية أو خطأ أو نسيان . في حين أنَّ جماعة أخرى ، كبعض القميين ، يجوزُون الخطأ والنسيان في الأمور التي لا تتعلق بتلقي الوحي ،

**نحو صورة معاصرة . السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١٣ م . ١٤٣١ هـ**

أو حفظه، أو إبلاغه، أو تفسيره في ما يخص النبي، وما عدا تلقيه في ما يخص الأئمة؛ إذ يختص النبي بذلك. فحتى لو لم يصدق القول تاريخياً، وقد صدق، فقد أخطأ كديور في عدم تعدد مراتب العصمة، وتحطئة الوحيد البهائي؛ إذ إن الأمر متصور.

### **٣- موقف الشهيد الثاني ومعيارية الإيمان —**

نقل الكاتب مقاطع من كتاب «حقائق الإيمان»، للشهيد الثاني، وعدّها شاهداً على مدعاه. فقد بدأ بتساؤلات الشهيد الثاني حول الإيمان بالنبوة، قائلاً: وهل يعتبر في تحقق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياء، بمعنى أنه لا نبي بعده، وغير ذلك من أحکام النبوات وشرائطها؟

يظهر من كلام بعض العلماء ذلك، حيث ذكر أن من جهل شيئاً من ذلك خرج عن الإيمان، ويتحمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها إجمالاً.

ويقول محققاً: «إن الشهيد الثاني يميل إلى الإجابة الأخيرة، أي الاكتفاء بالتصديق الإجمالي، وعدم وجوب التصديق التفصيلي، كشرط للإيمان». ثم ينقل كلام الشهيد حول الأصل الرابع الذي يتوقف عليه الإيمان، حيث يقول: «الأصل الرابع: التصديق بإمامية الاثني عشر صلوات الله عليهم أجمعين. هذا الأصل اعتبره في تتحقق الإيمان الطائفية المحققة الإمامية، حتى أنه من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنه عندهم من الفروع. ثم إنه لا ريب أنه يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم؛ إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم أئمة».

ثم يتساءل الشهيد عما إذا كان التصديق التفصيلي بعصمته، والنص عليهم، وعلمهم اللدني، وكونهم محدثين، وأمثالها، ضرورياً في تتحقق الإيمان، أو يكتفى بالاعتقاد الإجمالي بإمامتهم ووجوب طاعتهم؟ ثم يقول مجيماً: فيه الوجهان السابقان في النبوة. ويمكن ترجيح الأول بأن الذي دل على ثبوت إمامتهم دل على جميع ما ذكرناه، خصوصاً العصمة؛ لثبوتها بالعقل والتقليل. وليس بعيداً الاكتفاء بالأخير، على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم؛ فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار. يعرف ذلك من تتبع سيرهم

وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو الكشي جملة مطاء على ذلك، مع أنَّ المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم، بل عدال لهم<sup>(١٩)</sup>.

### استنتاجات كديور مطالعة وتقويم —

وقد استنتج الكاتب أموراً غريبة من كلام الشهيد:

أـ. يرى الشهيد الثاني أنَّ من يعتقد بالإمامية، ويلتزم باتباع أوامر الأئمة ونواهيهم، لكن لا يؤمن بتفاصيل، كالعصمة، والنص الإلهي عليهم، وتمتعهم بالعلم اللدني، لا يستبعد إيمانه وتشيعيه. إذاً قد يكون شخص ما شيعياً، ومعتقداً بالإمامية، بمعنى أن يتبع في الفكر والعمل الأئمة، دون أن يعتقد بصفات فوق بشرية لهم. فليس الاعتقاد بعصمتهما، وتمتعهم بالعلم اللدني، والنص الإلهي عليهم، من ذاتيات التشيع؛ إذ لا يستبعد التشيع والإيمان المذهبي من لا يعتقد بها.

إن ما قاله الكاتب ينم عن سوء فهم لكلام الشهيد الثاني. ولاستبانة رأي الشهيد ينبغي مراجعة كلامه حول النبوة في نفس الفصل، والذي لم يترجمه كديور.

يدرك الشهيد في مستهل نفس الفصل أنَّ ثالث أمر يجب الإيمان به هو تصديق نبوة محمد صلوات الله عليه وآله وسلام، وجزئيات تعاليمه المعلومة بتفصيل، وإجمال ما هو معلوم مجملًا. ثم يقول: لا يستبعد أن يجزي التصديق الإجمالي لكل ما أتى به لتحقيق الإيمان. وإن أمكن للمكلف تحصيل العلم التفصيلي به فعليه ذلك في ما يتعلق بالعمل.

لكن كيف الأمر في ما يتعلق بالمبداً والمعاد، اللذين أخبر عنهما الرسول، كالسؤال في القبر، والمعاد الجسماني؟ هل يشترط في تحقيق الإيمان التصديق التفصيلي بها؟

يقول الشهيد الثاني: صرَّ بعض العلماء بوجوب التصديق التفصيلي بها، لكن يبدو أن التصديق الإجمالي بها مجزٍ، بمعنى أن يؤمن المكلف بكل ما أتى به النبي، وحيثما اتضح لديه تفصيل أمر عن النبي يؤمن به، وإن لم يسمع به من قبل. وما يؤيد هذا الرأي أنَّ المسلمين في الصدر الأول لم يعرفوا تفاصيل تعليم النبي، بل تعلَّموها تدريجياً، وعلى الرغم من ذلك عدُّوا مسلمين. فلو اشترط العلم التفصيلي لخرج هؤلاء جميعاً من دائرة الإسلام.

ثم يطرح الشهيد الثاني نفس السؤال الذي أورده كديور، فيتساءل عما إذا اشترط التصديق التفصيلي بعصمة النبي وطهارته وخاتميته، أو اكتفى بالتصديق الإجمالي؟ يميل الشهيد . كما يقول كديور . إلى الوجه الثاني، أي الاكتفاء بالتصديق الإجمالي. لكن هل يتبيّن لنا ذلك الاستنتاج بأنّ الشهيد لا يعتبر الاعتقاد بعصمة النبي وخاتميته من شروط تحقق الإيمان، فيمكن . حسب رأي الشهيد الثاني . الاعتقاد بعدم عصمة النبي وخاتميته، وتحقق الدخول في الإسلام؟

كل ما يسعنا قوله هنا علينا قوله عن عصمة الإمام، والنص عليه، وعلمه اللدني؛ إذ أجاب الشهيد صراحة، حين السؤال عن وجوب التصديق التفصيلي بهذه الأمور: «فيه الوجهان السابقان في النبوة»، أي وجه لزوم الاعتقاد التفصيلي، ووجه كفاية التصديق الإجمالي. ثم قال: يؤيد البعض الوجه الأول، ولا يستبعد أن يجزي الوجه الثاني. ولا نغفل أنّ الشهيد يرى الإيمان أمراً مشككاً ذا مراتب<sup>(٣٠)</sup>. ويُتضح من بيانه هذا أنه يجد الاعتقاد الإجمالي بالنبوة ولوازمها، والإمامنة ولوازمها (أي الصفات التي تحدث عنها)، مرتبة دانية من الإيمان. فعلى حد تعبيره: لا يستبعد أن يتحقق الإيمان بالتصديق الإجمالي لإمامتهم. فهل تدلّ عبارة «لا يستبعد» على أنه يجد لها مرتبة عالية من الإيمان، أو تكشف عن تشكيكه في أصل تحقق الإيمان، وإن لم يكن شكّ في أصل تحقق الإيمان فقد اعتبرها أدنى مراتب الإيمان، أي على حدّ عدم الإيمان.

بـ . كان لدى كثيرون من عاصروا الأئمة انتباعاً بشرياً عنهم، ولم يتصوروا أموراً فوق بشرية لهم. وقد نزعوا إلى التشيع من بين التصورات المختلفة عن الإسلام: لأنهم وجدوا الصيغة العلوية، والمنطوبة عن باقي الأئمة، أتقن وأفضل. كما وجدوا الأئمة أسوة عملية للإسلام الحقيقي.

من الواضح أنّ التعامل مع العلماء الأبرار لم يكن تعبدياً، ولا تقليداً أعمى، بل تعاملأً عن وعي وتمحيص. يمكن مناقشة العالم البار، وحتى نقده ومساءلته، والأخذ برأيه بعد الاقتضاء.

هؤلاء الشيعة، وإن عدّوا أئمتهم أعلم وأفضل، لكن لم يَتبعوهم لتمتعهم بأوصاف فوق بشرية، بل لأنهم وجدوهم على حق نظرياً وعملياً، فاقتدوا بهم. وهذه هي ملامح التشيع الأول.

وفي سياق تقييمنا لهذا الكلام نقول: هل يُستبطط هذا الدفاع الحداثوي عن نظرية الأئمة غير الموصومين حقاً من كلام الشهيد؟! ألا يمكن الدفاع عن الاعتقاد بعدم عصمة النبي بنفس الطريقة؟ وهل أن اتباع النبي والأئمة الموصومين تقليد أعمى، لكن التعامل مع العلماء الأبرار عن وعي وتحمّص؟ لسنا في معرض الحديث عن هذا الموضوع، لكن هل يفهم هذا الرأي (في تعريف التشيع الأول) من كلام الشهيد؟!

إضافة لذلك، فإن الشهيد الثاني - وحسب قول الكاتب - يعتبر كتاب الكشي مصدره في قوله، وكتاب الكشي موجود بين أيدينا. إذاً التقرير التاريخي الذي نقله الشهيد يساوي في اعتباره الشواهد الموجودة في كتاب الكشي على هذا المدعى. فرأي الشهيد الثاني في هذا الموضوع، حتى وإن دلّ على ما يدّعيه الكاتب، لا قيمة له بحد ذاته. إذاً، الشاهد الثالث - وخلافاً لتصور الكاتب - ليس أفضل من الشاهدين السابقين.

### العلماء المؤيدون لنظرية «العلماء الأبرار» —

خصص الكاتب شطرًا من بحثه لتعريف العلماء البارزين المعتقدين بنظرية «المنسية». وبناء على ما مضى لا يعتقد هؤلاء بتصييب الأئمة من قبل الله تعالى، ولا بتمتعهم بالعلم اللدني، والعصمة. فإن تمكّن الكاتب من تقديم أدلة ومستندات معتبرة على ذلك علينا القبول بأنهم يعتقدون بنظرية الأئمة غير الموصومين، وإلا فإن مدعاه كدعوى منْ عَدَّ الحلاج شيوعيًا. أما هؤلاء العلماء، فهم:

#### — ١- ابن الفضائي —

أول من عده كديور من المعتقدين بنظرية الأئمة غير الموصومين هو ابن الفضائي. يقول الكاتب: إنّ ابن الفضائي «كان يدرس نص الروايات المنقوله عن كل راوٍ، فإن وجدها تتجاوز الحد المتعارف في الاعتقادات، وتبلغ حد الارتفاع والغلو، حسب مبنائه، ضعف الراوي، واتهمه بالكذب ووضع الحديث».

ثم ينقل رأي جماعة من علماء الرجال في ابن الفضائي، ويقول: ما نستتجه من كلام العلماء عن ابن الفضائي، وتأييده مراجعة كتابه، أن اعتقاد ابن الفضائي بالأئمة يختلف جوهريًا عن الاعتقاد السائد منذ القرن الخامس...، وإن لم يسعنا الحديث بجزم نصوص معاصرة. السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١٤ م . ١٤٣١ هـ

عن رأيه في «حدود الاعتقاد المعتدل حول صفات الأئمة»؛ لعدم وصول أغلب كتاباته إلينا، لكن يمكننا القول بثقة: إنّه من المنقدين المهمين لنسبة الأمور فوق البشرية للأئمة. كما أنه من أشد علماء الشيعة غيرة وحرصاً على القول بالمنحى البشري في الإمامة، أو نظرية العلماء الأبرار.

إن مطالعة كتابه، وإمعان النظر في آرائه الاجتهادية، والتي تعتمد على رؤيته الاعتقادية الخاصة بالأئمة - والتي أشار إلى مبنيتها بإيجاز -، ي Sidd أى إبهام في هذا الخصوص.

## نقد وتعليق —

ترد على هذا الكلام عدة ملاحظات:

**الأولى:** منْ كان دأبه نقل النصوص مطولة عن الشهيد الثاني والوحيد البهبهاني؛ للتثبت بأضعف شاهد، لو وجد أقل مؤيد من كلام ابن الغضائري لنقله، ولم يكتفي بادعاء أنّ «إمعان النظر في الآراء الاجتهادية لابن الغضائري ي Sidd أي إبهام في هذا الخصوص»، بدل تقديم الدليل عليه.

إلى هنا يمكن للطرف المقابل أيضاً الادعاء بثقة أنّ ابن الغضائري لم يكن من المنقدين الأساسيين، أو حتى غير الأساسيين، لنظرية النص على الأئمة من قبل الله، وتمتعهم بالعصمة، والعلم اللدني.

**الثانية:** يكشف التأمل في كتاب ابن الغضائري، الموجود بين أيدينا، أنّه لم يتم لهم الرواة بالغلو بسبب نقلهم فضائل أهل البيت، بل إنّ الاتهام بالغلو في كلامه جاء من سخن الاتهام بالغلو في الذات.

**فأولاً:** من الرواة الذين وثقهم محمد بن أورمة القمي. وهو من رواة فضائل أهل البيت. فلو كان يعتبر هذه الفضائل غلواً لما وثقه.

**وثانياً:** إن روایات الفضائل التي يعتبرها الكاتب صفات فوق بشرية قد وردت بكثرة في كتب «الكافي»، و«بصائر الدرجات»، و«كامل الزيارات». وهي من الكتب التي كانت في متناول ابن الغضائري. فلو كان يتم لهم الرواة بالغلو بسبب نقل أمثال هذه الروایات لاتهم كثيراً من هؤلاء.

**وثالثاً:** لو كان ابن الغضائري يتهم الرواة بالغلو؛ لنقلهم روايات الفضائل، كان لزاماً عليه اتهام جميع الرواة في سلسلة السنن، لا بعضهم فقط. في حين أنه يتهم بعض الرواة من أول السنن، وبعض من الوسط، وآخرين من نهايته. وهذا دليل على أنه لم يتهمهم لنقلهم هذه الروايات. فلعله وجد أموراً عندهم تكشف شكلًا من أشكال الغلو في الذات لديهم.

وفي نفس الوقت قد يكون ابن الغضائري وقع في نوعين من الخطأ: الأول: تشخيص مفاد الرواية، وهل أنها تعكس الغلو في الذات، أو الغلو في الصفات؟ فمثلاً: إن سب علم الغيب في الرواية إلى الأئمة المعصومين، وفهمت على أنها علم الغيب الذاتي والمطلق، عدّت من صنع الغلاة؛ في حين لو فهمت بمعنى علم الغيب الم لهم والمحدود، وكان السنن صحيحاً، عدّت صحيحة. الثاني: إن ابن الغضائري لم يلتقط إلى أنّ الغلاة الوضاعين، كالغيرة والخطابية، الذين كانوا يضعون الحديث مع سنته، قد ينسبون أحاديثهم الموضعية إلى الرواية الذين اتهمهم.

**الثالثة:** لنفترض أنّ ابن الغضائري اتهم البعض بالغلو؛ بسبب نقل بعض الروايات في فضائل الأئمة، فهل يدل ذلك على إنكاره عصمة الأئمة وعلمهم اللدني؟ ألم يذهب الشيخ الصدوقي مذهب أستاذه ابن الوليد في أنّ منكر جواز سهو النبي والإمام غالٍ، فهل كان منكراً لعصمة الأئمة وعلمهم اللدني؟ وكذلك هو الحال بالنسبة لابن الغضائري.

## — ٢- ابن جنيد الإسکافي —

إن ثانٍ من نسب له كديور نظرية الأئمة غير المعصومين هو ابن الجنيد. ودليله في ذلك رأي ابن الجنيد في علم الأئمة، وهو أنّ «كلام الأئمة يمثل آراءهم».

ويستشهد كديور؛ لإثبات هذا المدعى، بأمرتين: **الأول:** كلام الشيخ المفيد؛ **والثاني:** كلام السيد المرتضى. وقد استخرج الكاتب من كلامهما أن ابن الجنيد أنكر علم الأئمة اللدني. إذاً هو لا يعتبرهم معصومين.

**الشاهد الأول من كلام الشيخ المفيد:** يشير الشيخ المفيد في رسالة «المسائل السروية» إلى المسائل المصرية لابن الجنيد، قائلاً: وأجبت عن المسائل التي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقبها بـ«المسائل المصرية»، وجعل الأخبار فيها

نحو ص معاصرة. السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١ . م ١٤٣١ هـ

أبواباً، وظنَّ أنها مختلفة في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمة عليهم السلام فيها بالرأي<sup>(٢١)</sup>.

ولتقييم هذا الشاهد ينبغي الالتفات إلى أمرين:

**أولاً:** إن ابن الجنيد من المعدودين الذين اختلف العلماء فيهم، وقد وردت آراء متاقضة حوله. أما اختلاف القميين معه فأمر طبيعي؛ إذ إنه من أصحاب مدرسة بغداد. لكن البغداديين، كالشيخ المفید<sup>(٢٢)</sup>، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي<sup>(٢٣)</sup>، لم يبالوا به أيضاً، ولم يعتبروا آرائهم الفقهية المخالفة مخلة بانعقاد الإجماع<sup>(٢٤)</sup>، وكان مذهبهم الفقهي مهملاً إلى القرن السادس. ثم منذ هذا القرن قام بعض العلماء بتوثيقه وتبرئته من القول بالقياس، كابن إدريس، والعلامة الحلي، والسيد بحر العلوم<sup>(٢٥)</sup>، والعلامة المامقاني<sup>(٢٦)</sup>، والسيد الخوئي<sup>(٢٧)</sup>، والسيد السيستاني<sup>(٢٨)</sup>. وعلى الرغم من ذلك ما زال بعضُ من كبار العلماء في هذه الفترة لا يعدون آرائهم الفقهية المخالفة مخلة بالإجماع<sup>(٢٩)</sup>.

**ثانياً:** لقد شكَّ بعض المختصين في انتساب رسالة المسائل السروية إلى الشيخ المفید.

يقول السيد الخوئي: إن النجاشي والطوسي، اللذين استقصيا تأليفات المفید، لم يذكرا هذا الكتاب. ثم إن كلَّ هذا الجدل واللغط الذي أثير حوله كان بسبب رأيه في القياس، وهو من مسائل أصول الفقه، فكيف يمكن أن يغفلوا مسألة أساسية كهذه، أي نسبة الرأي للإمام، والتي يسبب القول بها الخروج من المذهب؟<sup>(٣٠)</sup>. إذاً تتفي هذه النسبة من الأساس.

ثم هل تجوز نسبة اعتقاد كهذا إلى شخصية كابن الجنيد دون توفر وثائق عنه أو عنأشخاص غير منحازين يررون مباشرة عنه أو عن كتاباته، والحكم عليه معتمدين في ذلك على كلام شخص واحد، وإن كان عادلاً وثقة؟ فإن اعتبرنا الناقل معصوماً جاز الاعتماد عليه، وإلا فلا يمكننا ذلك.

وقد يقول الكاتب: إنه لم يحکم بالاعتماد على كلام شخص واحد، بل لديه شاهدان عادلان. لكن الحقيقة أن الشاهد الآخر يشهد ضده، وليس ضد ابن الجنيد.

**الشاهد الثاني من كلام السيد المرتضى:** عد السيد المرتضى رأي ابن الجنيد ضرباً من الاجتهاد والاستباط، فرفضه. ثم قال في بيان خطأ ابن الجنيد: «ووجدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة غير محصل؛ لأنَّه لم يكن في هذا دلالة، ولا إليه دراية،

يفرق بين علم النبي بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه. وهذا غلط منه؛ لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف، فعلم كل عالم بمعلوم بعينه كعلم كل عالم به.

ولو شهد النبي ﷺ أو الإمام علي عليهما السلام أو خلفائه حدوث الجريمة المسببة للحد الشرعي فعلمهم جمِيعاً على حد سواء في الاعتبار. ثم ينقل السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على بطلان الحكم بالعلم لغير النبي كما يلي: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً، أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدین، كالمواريث، والمناكحة، وأكل الذبائح. ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله ﷺ على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، فكان يعلمه، ولم يبيّن ﷺ أحوالهم لجميع المؤمنين، فيمتعون من مناكحتهم وأكل ذبائحهم.

إذاً يختلف علم النبي عن علم الأئمة والقضاة من حيث المنشأ، فينبغي أن تختلف آثاره الفقهية.

يعد السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد في اختلاف علم النبي عن عامة المؤمنين غير تام؛ إذ يرفض من ناحية أن الله أطلعنبيه على نفاق المنافقين، ومن ناحية أخرى يعتبر إسقاط حقوق، كجواز النكاح، والإرث، وأكل الذبائح، مختصاً بمن يعلن كفره وارتداده، ولا يشمل من يضمراه في قلبه<sup>(٣١)</sup>.

و قبل أن أشرع في بيان الموضع التي أختلف فيها مع فهم الدكتور كديور للنص الذي استشهد به أرى من الضروري توضيح أمر حول موضوع البحث. يقول السيد المرتضى في «الانتصار»: «ومما ظنَّ انفراد الإمامية به، وأهل الظاهر يوافقونها فيه، القول بأنَّ للإمام والحكام من قبله أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثناء، سواء علم الحاكم ما علمه وهو حاكم، أو علمه قبل ذلك، وقد حكى أنه مذهب لأبي ثور»<sup>(٣٢)</sup>.

ثم ينقل السيد الأقوال التسعة لأبناء العامة، ويضيف: «فإن قيل: كيف تستجيبون ادعاء الإمامية في هذه المسألة، وأبو علي بن الجنيد يصرّ بالخلاف فيها، ويذهب إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق والحدود. قلنا: لا خلاف بين الإمامية في هذه المسألة. وقد تقدم إجماعهم ابن الجنيد، وتأنّر عنه، وإنما عوّل ابن الجنيد فيها على ضرب من الرأي والاجتهاد. وخطأه ظاهر»<sup>(٣٣)</sup>.

ثم يذكر السيد شواهد من حياة النبي ﷺ والإمام علي علیه السلام. وهي مشهورة لدى الإمامية، فلا تخفي عن ابن الجنيد، وهو غير معذور في تفرّد وخروجه على إجماع الإمامية.

وبتابع السيد المرتضى قائلاً: «والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، زائداً على الإجماع المتردد، قوله تعالى: ﴿الرَّازِيَةُ وَالرَّازِيُّ فَاجْلَدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَة﴾ (النور: ٢)، قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُلُوْا أَيْنِيَهُمَا﴾ (المائد: ٣٨). فمن علمه الإمام سارقاً أو زانياً، قبل القضاء أو بعده، فواجب عليه أن يقضي فيه بما أوجبته الآية من إقامة الحدود»<sup>(٣٤)</sup>.

ثم يصرّح السيد بأنّ هاتين الآيتين تحملان على علم القاضي أو الحاكم، لا على الشهادة أو الإقرار. فلو أقرّ أحد بالزنا أو السرقة، أو شهد عليه جماعة، لا يمكن اعتباره زانياً أو سارقاً، بل إن تفتيذ الحدود في هذه الموارد من باب اتباع حكم الشارع. أما الزاني أو السارق الحقيقي فهو من يقوم بهذه الأفعال في العالم الخارجي<sup>(٣٥)</sup>.

ويقول السيد متابعاً: «ووُجِدَت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة غير محصل، لأنّه لم يكن في هذا دلالة، ولا إليه دراية، يفرق بين علم النبي ﷺ بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه. وهذا غلط منه؛ لأنّ علم العالمين بالمعلومات لا يختلف، فعلم كلّ عالم بمعلوم بعينه كعلم كلّ عالم به. وكما أنّ النبي ﷺ أو الإمام علي علیه السلام إذا شاهدا رجلاً يزني أو يسرق فهما عالمان بذلك علمًا صحيحاً، فكذلك من علم مثل ما علماه من خلفائهم، والتساوي في ذلك موجود. ووُجِدَت على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين، كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح، ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله ﷺ على من كان يبطّن الكفر ويظهر الإسلام، وكان يعلم، ولم يبيّن ﷺ أحوالهم لجميع المؤمنين، فيمتعون من مناكحتهم وأكل ذبائحهم. وهذا غير معتمد؛ لأنّا...»<sup>(٣٦)</sup>.

إنّ الصيغة المنطقية لاستدلال ابن الجنيد كما يلي:

- أ. جعل الله بين المسلمين حقوقاً، كالإرث والزواج، ولم يجعلها بينهم وبين الكفار.
- بـ . كان هناك من يظهر الإسلام ويبطّن الكفر، وعرف الله نبيه بهم، لكن النبي لم يعلم بعلمه اللدني، ولم يطلع المسلمين على ذلك، فكان المسلمون يأكلون

ذبائحهم، ويناكحونهم.

والنتيجة: علم القاضي لا حجية له، وإن كاننبياً.

ويرى السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على عدم اعتبار علم القاضي وحجيته خطأً، ولا يؤيده في أن الله أطلعنبيه على نفاق المنافقين. ثم يحصر إبطال بعض الحقوق، كجواز الزواج والإرث وأكل الذبائح، بمن أشهر كفره، لا من أضمره في قلبه<sup>(٣٧)</sup>.

اتضح مما مضى أن السيد المرتضى ادعى الإجماع في أن القاضي، سواء كاننبياً أو إماماً أو من القضاة المنصوبين من قبلهم، يمكنه الحكم بموجب علمه. وفي المقابل - وبناء على نقل السيد في هذا الكتاب - يرى ابن الجنيد عدم جواز ذلك مطلقاً.

إذاً، خلافاً لما تصور وادعى كتاب، لم يختلف السيد وابن الجنيد، لتمييز الأخير بين علم النبي والأئمة، وإنكار علم الأئمة اللدني، بل إن خلافهم هو حول حجية علم القاضي بشكل عام. وهناك ثلاثة قرائن عليه:

أ- سياق النص: إن موضع الخلاف. كما رأينا . هو حجية علم القاضي بشكل مطلق، حيث يعتقد السيد بحجيته، ويدعى انعقاد الإجماع على ذلك. وبناء على نقل السيد فإن ابن الجنيد يرفضه مطلقاً.

يقول السيد محاججاً ابن الجنيد: كما أن النبي أو الإمام لو شاهداً أمراً يكون علّهما به معتبراً فكذلك هو الأمر بالنسبة للقضاة المنصوبين من قبلهم.

فهل من الممكن أن يجاج السيد ابن الجنيد بهذا الأسلوب لو كان الأخيريري فارقاً أساسياً بين منشأ علم النبي والإمام؟ من الواضح أنه لا يمكنه ذلك. إذاً لم يفهم السيد من كلام ابن الجنيد أنه ينكر علم الإمام اللدني، أو يميّز بين علمه وعلم النبي. ولذلك لم يسع السيد لإثبات أن علم الإمام لدني، كعلم النبي. بل سعى لإثبات أن علم القاضي غير المعصوم حجة في أمر القضاء، كما هو الحال بالنسبة لعلم النبي والإمام.

ولو لم يقتطع كتاب عن الفقرة المكملة لما اقتطعه من استدلال السيد المرتضى، وتدرك فيها، لما أساء فهمها، ولما أوردها شاهداً على مدعاه.

ب- يؤيّدني تفسير العلماء لهذه العبارات على مدى القرون. ففي حين طرح عشرات الفقهاء المسألة كما يبيّنها<sup>(٣٨)</sup> لم يروها أحداً منهم كما جاء بها كتاب.

ج- المؤيد الآخر للبيان المشهور، الذي أوردته، هو التعارض الذاتي لقراءة كتاب.

**فأولاً:** لقد أخطأ كديور في ترجمة عبارة السيد المرتضى. وقد تكون هذه الترجمة الخطأة هي منشأ التفسير الخاطئ الذي قدّمه؛ إذ قال السيد المرتضى في بيان استدلال ابن الجنيد، نقاًلاً عنه: «ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله ﷺ على من كان يطن الكفر ويظهر الإسلام، وكان يعلم، ولم يبيّن ﷺ أحوالهم لجميع المؤمنين». ومن الواضح أنّ فاعل (أطلع) هو الله، لكن فاعل (لم يبيّن) هو النبي. لكن الشيخ كديور عدّ الله فاعلاً لكلا الفعلين في ترجمته. وقد أدى هذا الخطأ، وكذلك الفهم الخاطئ لمجموع القضية، إلى استنتاج خاطئ بأنّ علم النبي يختلف من حيث المنشأ عن علم الأئمة والقضاة، ولذلك تكون آثاره الفقهية مختلفة أيضاً.

**وثانياً:** بناء على ترجمة كديور فقد ميز ابن الجنيد من ناحية بين علم النبي وعلم الأئمة، وأعطى النبي علماً لدنياً، دون الأئمة. ومن ناحية أخرى رفض السيد المرتضى رأي ابن الجنيد، وأنكر علم النبي اللدني بمناقف المنافقين. إذاً ينبغي أن لا يعتقد السيد المرتضى بالعلم اللدني للإمام، ولا حتى للنبي. ولو التفت كديور إلى ذلك لاتخذه شاهداً أقوى على شيوع القراءة البشرية للإمامامة لدى الشيعة في تلك العصور، قراءة تكر الصفات فوق البشرية للنبي أيضاً، وخاصةً أنّ أحداً لم يشكّ في اعتبار السيد المرتضى.

إضافة لكل ذلك فإن هناك مصدراً مهماً آخر يكشف أنّ رأي ابن الجنيد حول علم القاضي كان على نحو آخر؛ إذ ينقل الشهيد الثاني في كتابه «مسالك الأفهام» رأي ابن الجنيد الوارد في كتابه «فقه الأحمدي» كما يلي: «يحكم الحاكم في ما كان من حدود الله عزّ وجلّ بعلمه، ولا يحكم في ما كان من حقوق الناس إلا بالإقرار أو البينة»<sup>(٣٩)</sup>.

وبعد أن نقل الشهيد هذا الرأي، وما نسبه السيد المرتضى في «الانتصار» إلى ابن الجنيد، تابع قائلاً: «فلعل ابن الجنيد ذكر ذلك في كتاب آخر. وهذا القول الذي نقلناه عنه من كتابه لم يذكره الأصحاب عنه، وإنما نقلوا عنه القول بأنّ الحاكم لا يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود. وهذا نقل ثالث عنه»<sup>(٤٠)</sup>.

إذاً هناك رأيان منسوبان لابن الجنيد؛ فقد عده السيد المرتضى قائلاً بعدم جواز الحكم استناداً لعلم القاضي بصورة مطلقة؛ واعتبره الشهيد الثاني قائلاً بالتفصيل بين الحدود والحقوق، بمعنى أنه يقبل القضاة استناداً لعلم القاضي في الحدود، لكنه يرفضه

في الحقوق.

فهل يمكن نسبة ما ادعاه كديور لابن الجنيد، والخروج بذلك النتائج؟!

## — ٢- مشايخ قم —

ادعى كديور في الختام أنَّ «مشايخ قم كانوا من منكري نسبة الأوصاف فوق البشرية للأئمة، ومن القائلين بالنزعة البشرية في الإمامة».

لكن ولإثبات هذا المدعى عليه الإتيان بوثائق تدل على عدم اعتقاد مشايخ قم بتمتع الأئمة بالعصمة والعلم اللدني، والنص عليهم. لكنه أشار إلى كلام المامقاني والبهبهاني الذي مر ذكره، ثم قال: «مراجعة الكتب الرجالية، كرجال النجاشي، أو رجال الكشي، واستخراج أسماء الرواة الذين هم في عدد غير الموثوق بهم من قبل مشايخ قم، يكشف التباين الأساسي بين مبانيهم الكلامية والاعتقادية وبين المعتقدات الشائعة لدى الشيعة منذ القرن الخامس».

ثم دخل عالم البحث والتمحیص، ونقل شواهد عن الشيخ الصدوق والشيخ المفيد: لإثبات مدعاه.

وفي ما يلي أنقل شواهده وما خرج به من نتائج:

أ- **الشيخ الصدوق:** أول شاهد نقله كديور عن الناطق باسم القميين وممثلهم، الشيخ الصدوق، وهو بدوره رواه عن أستاذه ابن الوليد، كما يلي: «أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ﷺ، ولو جاز أن ترد الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن ترد جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة<sup>(٤١)</sup>».

وبعد أن نقل الكاتب نصين آخرين عن الشيخ الصدوق، وأقرَّ بأنَّ «الشيخ الصدوق هو من المعتقدين بالأوصاف فوق البشرية للأئمة، ومنها: العصمة، والعلم اللدني، والنص الإلهي، والمعجزة، و...»<sup>(٤٢)</sup>، قال: نظراً لتقرير الشيخ الصدوق يمكننا القول بأنَّ الأمور الثلاثة التالية كانت مقبولة لدى القميين في القرنين الثالث والرابع:

- ١- أجاز الشيعة السهو على النبي خارج دائرة التبليغ والنبوة. فمن الأولى أن يجيئوه للأئمة. وهذا الأمر متفرع على المنحى البشري بالنسبة للأئمة.
- ٢- لم تكن الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة غير معروفة لدى الشيعة في هذا

العصر فحسب، بل كانوا يعتبرون القائل بها من المفوّضة والغلاة.

٣. كان رأي مشايخ قم في تقابل تمام مع رأي المفوّضة. فمن اتهم مشايخ قم بالقصير في حق الأئمة، ولم يُقرّ باعتدالهم العقائدي، وعدّ للأئمة أوصافاً لم يقولوا لهم علّة بها، كان في عداد المفوّضة.

إن نزاع المفوّضة مع مشايخ قم، وقد سماه المفوّضة نزاع الشيعة مع المقصّرة، يكشف عن وجود رؤيتين مختلفتين لأوصاف الأئمة؛ فيعتقد المفوّضة بتمتع الأئمة بأوصاف فوق بشرية؛ بينما ينكر مشايخ قم هذه الأوصاف.

وتجدر الإشارة إلى عدة نقاط حول تقييم هذه الاستنتاجات:

١. من لوازم الاستنتاج الأول كون مشايخ قم من منكري الأوصاف فوق البشرية للنبي ﷺ، كالوحى والعصمة؛ فإنهم لم يقولوا بجواز السهو للأئمة فقط، بل عنوان القضية هو جواز «سهو النبي» أو «سهو النبي والإمام». فإن كان الاعتقاد بإمكان سهو الإمام «متفرعاً على المنحى البشري للإمامية» فكذلك الحال بالنسبة للاعتقاد بإمكان سهو النبي؛ إذ يكون متفرعاً على المنحى البشري للنبوة.

٢. كيف يلزم الاعتقاد بإمكان السهو في غير تبليغ الدين وتبينه إنكار النص الإلهي والعلم اللدني والعصمة؟! نعم، يتفاوت القول بإمكان سهو النبي أو الإمام مع عصمتهم من السهو في غير مجال تبليغ الدين، الذي كان القميون يعتقدون به، لا مع العصمة بصورة مطلقة. وقد أشرنا في ما سبق إلى أن اختلاف القميين عن الآخرين في درجة العصمة، والشدة والضعف، لا السلب والإيجاب.

٣. لا صلة للاستنتاج الثاني، أي فتوى الشيخ الصدوق حول الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة، بالموضوع إطلاقاً.

٤. بناء على المقطع الأخير من كلام كديور، حيث قال: «اعتقد المفوّضة بتمتع الأئمة بصفات فوق بشرية، وأنكر مشايخ قم مثل هذه الصفات»، ينبغي اعتبار الشيخ الصدوق من المفوّضة. فقد أقرّ كديور بنفسه أنّ الصدوق «من المعتقدين بالصفات فوق البشرية للأئمة». ولكي ندفع هذا الاتهام عن الشيخ الصدوق فإنما أن لا نعدّه من مشايخ قم، وهو منهم؛ أو نعتبره غير معتقد بتمتع الأئمة بأوصاف فوق بشرية، وهو معتقد بها!

ب - الشيخ المفيد: ينقل كديور في هذا المقطع «أكثر التقارير صراحة عن آراء

مشايخ قم» عن الشيخ المفيد، حيث يقول: «وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقتصرن تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة عليهم عن مراتبهم، ويذعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكمت في قلوبهم. ورأينا من يقول: إنهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعّون مع ذلك أنهم من العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه»<sup>(٤٢)</sup>.

ثم يستنتج من هذا التقرير أن ميزات مشايخ قم الاعتقادية هي:

١. كانوا ينكرون تتمتع الأئمة بالعلم اللدني، ويعتبرون علمهم اكتسابياً، كسائر الناس، وأنهم يسعون للحصول على الحكم الشرعي من خلال التصورات والظنون المعتبرة.
٢. أنكروا جماعة أخرى من مشايخ قم تتمتع الأئمة بالعلم اللدني من زاوية أخرى. فهم يعتقدون بأنّ الأئمة كانوا يجهلون كثيراً من الأحكام الشرعية قبل أن يلقى العلم على قلوبهم. وقد يتم هذا الإلقاء من خلال إلهام إلهي، بواسطة الوحي أو من دونه، أو الاكتساب البشري. لكن ضميرهم قبل إلقاء العلم خالٍ من هذه العلوم، كسائر البشر.
٣. تكشف نسبة الغلو لمنكري سهو النبي والإمام عن نزوع بشري لهذه القضية. فهم بلا ريب كانوا من منكري الأوصاف فوق البشرية للأئمة.

وقبل تقييم هذه النقاط أود الإشارة إلى أنّ الشيخ كديور أخطأ في ترجمة كلام الشيخ المفيد. فعبارة المفيد كانت «...ورأينا من يقول...»، وهي تدل على المفرد، لكن كديور ترجمها بصيغة الجمع. فينبغي الالتفات إلى هذا الأمر.

## نقد وتقدير —

ويرد على ما ذكره:

- ١- لا تستتبع النتيجة الأولى من كلام الشيخ المفيد . إذا وُجد شخصٌ واحدٌ يحمل هذه العقيدة الباطلة. فكيف للكاتب الاستنتاج بأنّ مشايخ قم أو جماعة منهم كانوا يعتقدون بذلك؟!
- ٢- تفند النقطة الثانية رأي الكاتب أكثر مما تؤيد: إذ تقول بأنّ الأحكام الدينية تلقى من قبل الله سبحانه وتعالى على قلوب الأئمة. وهذا علم لدني، وليس باكتسابي، وإن كان ضميرهم قبل ذلك خالياً من هذه المعارف.

ومن الواضح أننا لا نناقش صحة الفكرة أو سقمها، بل الكلام عن ثبوت مدعى الكاتب أو بطلانه.

٣- أشرنا سابقاً إلى أن القول بسهو النبي أو الإمام يلزمه إنكار العصمة وسائر صفات النبي والأئمة فوق البشرية المذكورة. ولا يمكن استناداً لهذا الرأي اعتبار مشايخ قم من منكري عصمة النبي والأئمة وعلمهم اللدني.

اقتصرنا في بحثنا هذا على مناقشة دعاوى الشيخ كديور، وإثبات عدم وفاء حججه بدعاه؛ إذ يمكن دراسة هذا الأمر من زاوية أخرى، وهي إثبات اعتقاد مشايخ قم بعاصمة الأئمة عليهم السلام. ولدينا من الشواهد والقرائن ما هو كفيل بالأمر، لكن ضيق المقام يحول دون ذلك.

ونكتفي بالإشارة إلى أن نظرة في الروايات التي تتحدث عن وجود النص على الإمامية، والتصيب الإلهي للأئمة، وتمتعهم بالعلم اللدني والعصمة، يزيل أي شك وريب في الأمر.

وقد وردت هذه الروايات في كتب كـ: «الكافي»، للكليني؛ و«بصائر الدرجات»، محمد بن حسن الصفار القمي؛ و«كامل الزيارات»، لجعفر بن محمد بن قولويه القمي؛ و«الإمامية والتبرّة»، لابن بابويه القمي؛ و«كمال الدين وتمام النعمة»، للشيخ الصدوق؛ و«كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر»؛ لعلي بن محمد الخراز القمي؛ و...، وقد وقع القميون في سلسلة سند كثير من رواياتها. وكذلك فإن ما أورده سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمي عن اعتقاد الشيعة بأئمة أهل البيت عليهم السلام في كتاب «المقالات والفرق»<sup>(٤)</sup>. يكشف جلياً بأن مشايخ قم شيعة سليمو العقيدة، ومعتقدون بأنّ الأئمة يتمتعون بالعلم اللدني والعصمة، وأن هناك نصاً على إمامتهم.

مِحْصَلُ الْكَلَام —

ادعى الشيخ كديور في مقاله «القراءة المنسية» أن غالباً الشيعة منذ القرن الثاني وحتى منتصف القرن الخامس كانوا معتقدين بنظرية الأئمة غير المعصومين، ولا يقرّون بتمتعهم بالأوصاف فوق البشرية، كالعلم اللدني، والعصمة، وتصنيفهم من قبل الله تعالى. وكان علماء الشيعة يرفضون هذه العقائد تحت مسمى الغلو.

وقد نقل الكاتب؛ لإثبات مدعاه، نصوصاً من العلامة المامقاني، والوحيد البهبهاني، والشهيد الثاني، والشيخ الصدوق، والشيخ المفید، والسيد المرتضى. لكن لم يدلّ أيٌ منها على مدعاه. فإذا أنه قد أخطأ في فهمها ونقلها؛ وإنما أنه قد غالط في الاستنتاج منها.

## المواضيع

- (١) جميع العبارات الموضوعة داخل قوسين «...»، ولم يذكر لها مصدر، منقولة من المقال الذي ناقشه، وهو «القراءة المنسية»، لمحسن كديور، مطبوع في مجلة «مدرسة»، العدد الثالث: ٩٢ . /١٣٥٨ هـ ش. ١٠٢
- (٢) بما أنّ جميع الشيعة يعتقدون بأنّ الأئمة علماء أبرار فالعنوان الذي وضعه الكاتب لتمييز الذين لا يعتقدون بعصمة الأئمة غير مناسب. إذًا من الأفضل أن نسميهما نظرية «الأئمة غير المعصومين»، في قبال نظرية «الأئمة المعصومين». ولذلك سوف نشير إليها بهذا الاسم في بحثنا.
- (٣) تقييم المقال: ٢١٢ - ٢١١.
- (٤) النتيجة الثانية للكاتب.
- (٥) النتيجة الثالثة للكاتب.
- (٦) النتيجة الرابعة للكاتب.
- (٧) راجع في هذا الخصوص: آراء الشيخ الصدوق في «من لا يحضره الفقيه»، والشيخ المفید في «تصحيح اعتقادات الإمامية». وقد نقل الشيخ كديور نفسه هذه الخلافات في مقالته.
- (٨) الشيخ المفید، أوائل المقالات: ٢٧، تحقيق: إبراهيم الأنصاری الزنجانی الخوئینی، دارالمفید، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- (٩) السيد المرتضى، الانتصار: ٢٤٣، المطبعة الحیدرية، النجف، ١٣٩١ هـ.
- (١٠) كشاهد على ذلك راجع: الكافي، كتاب الحجة، باب «أنّ الأئمة عليهم السلام إذا شاؤوا أن يعلموا علموا»، وباب «أنّ الأئمة عليهم السلام يعلمون ما كان وما يكون وما هو كائن»، وبابان بعده.
- (١١) نعمة الله صالحی النجف آبادی، عصای موسی یا درمان ییماری غلو: ٥٥، أمید فردا، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.
- (١٢) المصدر نفسه: ٥٥ - ٥٦.
- (١٣) راجع: النقد الذي ورد على بحث علم الإمام في كتاب «شهيد جاوید»، ونقل بعضه الشيخ النجف آبادی في كتاب «عصای موسی».
- (١٤) عبدالله المامقاني، تقييم المقال: ٢٠٨، النجف، ١٣٥٠ هـ.

- (١٥) المصدر نفسه.

(١٦) تقيق المقال: ٢ - ١٢٥.

The fallacy of Ignoratio Elenchi (١٧)

(١٨) الفوائد الرجالية، الفائدة الثانية: ٣٨؛ التعليقة على منهاج المقال: ٢١.

(١٩) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٤٩ - ١٥١، تحقيق: سيد مهدي رجائی، مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفي، قم، ١٤٠٩هـ.

(٢٠) المصدر نفسه: ٩٧.

(٢١) سلسلة مؤلفات الشيخ المفید، المسائل السروية: ٧ - ٧٥.

(٢٢) يقول الشيخ المفید عن عمل ابن الجنید بالقياس: «ولذلك أهمل جماعة من أصحابنا أمره، وطرحوه، ولم يلتفت أحد منهم إلى مصنف له، ولا كلام» (المسائل الصاغانية: ٥٩).

(٢٣) يقول الشيخ الطوسي: «محمد بن أحمد بن الجنید، يکنی أبا علي، وكان جيد التصنيف حسنه، إلا أنه كان يرى القول بالقياس، فترك لذلك كتبه، ولم يعول عليها» (الفهرست: ١٢٤).

(٢٤) راجع: السيد المرتضى، الانتصار: ٧٨، ٨١، ٨٣، ٢١٨ - ٢١٧، ٢٢٧، ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢٥) راجع: بحر العلوم، الفوائد الرجالية: ٢ - ٢١٣، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران، ١٣٦٣هـ.

(٢٦) راجع: المامقاني: تقيق المقال: ٢ - ٦٧.

(٢٧) راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث: ١٥ - ٣٣٧، ١٤١٣هـ.

(٢٨) راجع: السيد منير الخباز، الرافد إلى علم الأصول (قريرات بحوث السيد السيستانی) ١: ١١.

(٢٩) راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية.

(٣٠) الخوئي، معجم رجال الحديث: ١٥ - ٣٣٧.

(٣١) الانتصار: ٢٢٦ - ٢٤٣.

(٣٢) الانتصار: ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) الانتصار: ٢٤١.

(٣٥)

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) رفض العلماء المتأخرین ردود السيد المرتضى على ابن الجنید، وردّوا عليه بدورهم فائلين:

  ١. ما علاقة هذا الكلام بباب القضاة؟ السؤال المطروح هو هل علم القاضي حجة أم لا؟ وتجيب بأنّ علم النبي لم يكن حجة في غير باب القضاة!
  ٢. قد عمل النبي على هذا النحو مراعاةً لبعض المصالح.
  ٣. علم الغيب ليس معياراً للتکلیف، ولا مناطاً له، بل ما يحصل من الطرق الاعتیادية يكون مداراً للتکلیف.

(٣٨) راجع: العلامة الحلى، مختلف الشيعة: ٨ - ٣٨٨ - ٣٨٩، مؤسسة النشر الإسلامي؛ الشهید الثاني،

مسالك الأفهام إلى تقييم شرائع الإسلام: ١٣: ٣٨٤، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٦هـ؛ الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام: ٤٠: ٧٧ - ٧٨؛ الميرزا حسن الآشتiani، كتاب القضاء: ٥١، دار الهجرة، قم، ١٣٦٢هـ.

(٣٩) مسالك الأفهام إلى تقييم شرائع الإسلام: ١٣: ٣٨٤، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٦هـ.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣٦٠، ذيل الرواية: ١٠٣١.

(٤٢) رسالة الاعتقادات: ٩٥، باب: ٣٥.

(٤٣) تصحيح الاعتقاد: ١٣٦.

(٤٤) المقالات والفرق: ١٠٢ - ١٠٦.

# الإمامية في السيرورة التاريخية

## تطورات نظرية الإمامية

الشيخ: محمد صقر جبرائيلي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: السيد حسن مطر

### مقدمة —

ليس هناك في العادة علم ينشأ من الفراغ، بل يكون لظهوره علل وعوامل، وقد يحدث من خلال علة ما أو ظهور أرضية أن يواجه مشكلة أو يدخل في مرحلة جديدة. وهذا هو شأن علم الكلام أيضاً، فهو - كغيره من العلوم التاريخية - قد قطع مسيرته التاريخية الخاصة، وتجاوز مراحل عديدة. وقد أغفل المتكلمون وعلماء المسلمين هذه المسيرة التاريخية، رغم إنجاز بعض الأمور في العقود الخمسة الأخيرة. ولكن المهم أن الغفلة عن مسار البحث ومسائل الكلام الإسلامي قد عرضت - في بعض الموارد - كلَّ هذا العلم أو بعض مسائله وبحوثه إلى المشاكل. ونحن نسعى في هذا المقال إلى بيان الجانب التاريخي من علم الكلام، وخصوصاً (الإمامية)، بشكل إجمالي وعام، استناداً إلى المصادر المعاصرة، والمدعومة طبعاً بالمصادر الأولى، وقد تمت الاستفادة من آراء الشخصيات غير الحوزوية أو المتكلمين أيضاً.

إن هذا المقال عبارة عن نقد لمحاضرة «إعادة قراءة الإمامية في ضوء الثورة الحسينية»<sup>(١)</sup>، حيث تعرضت لها باختصار ونظرة تاريخية عابرة. للأسف الشديد فإن الغفلة عن المسار التاريخي للرأي الفكري والعقائدي قد أدت إلى عدم الفهم أو النسبة الصحيحة لبعض المؤلفات إلى الأشخاص أو المذاهب.

(\*) أستاذ مساعد في معهد الثقافة والفكر الإسلامي، باحث متخصص في علم الكلام والمذاهب والفرق.

ومما يؤسف له أكثر أن الكثير من مؤلفات الشيعة قد تلفت أو فقدت، ولم تصل إلينا.

فلو أنها لم نحرم من المؤلفات الكلامية لعلي بن إسماعيل بن ميثم التمار، وهشام بن الحكم، ومؤمن الطاق، وكتاب «الرد على القرامطة»، للكليني، «التببيه في الإمامة»، لأبي سهل النوبختي، و«الإنصاف» و«المستثبت»، لابن قبة الرزاي، لأمكنا الحكم بشأن تطور بحث الإمامية من زاوية الفكر الشيعي بشكل أفضل.

ولكن الضغوط السياسية والاجتماعية التي تعرض لها الشيعة، وأدت إلى إبعاد أهل البيت عليهم السلام واقصائهم، وما تبع ذلك من تشتت في الأفكار، وخلو الساحة للمخالفين، بل وحتى الجاهلين، ودخولهم معركة البحوث العلمية والفكرية، وكذلك ضيق الأفق والجمود، وتعصب البعض وربما الكثير من الحكام، وما إلى ذلك من الأسباب، تظاهرت بأجمعها على منع ظهور وانتشار علوم أهل البيت عليهم السلام، بل واحتفاء المدار القليل الذي ظهر منها.

ونذكر لذلك مثلاً السلاجقة، حيث هاجموا البوهيميين في عام ٤٧٤هـ، وبعد سيطرتهم على بغداد عمدوا إلى مكتبة الشيخ الطوسي فأحرقوها، وهدموا داره، وأخرجوه من المدينة<sup>(٢)</sup>.

## النزعية التاريخية —

إن النظام وقواعد العقائد والبحوث في علم الكلام تاريخية. وقد تكونت عبر الأزمنة والمعطفات التاريخية، فكل جيل يضيف إلى ما أتجه الجيل السابق عليه فكرة كلامية جديدة، وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح من خلال التتبع التاريخي في الكتب العقائدية والكلامية. لاشك في أن قراءة البحوث الكلامية بعيداً عن ملاحظة مسارها التاريخي قد يعرض العقائد الكلامية إلى المخاطر، ويحرمنا من معرفة العلوم الكلامية بشكل صحيح<sup>(٣)</sup>.

إن بعض التعاليم الكلامية إذا لم يلحظ تاريخها تواجه عقبات كبيرة. ومن هذا القبيل: البحث في صفات النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسالم عليه والإمام عليه السلام، كعلم الغيب، والمعاجز، والعصمة، وما إلى ذلك.

## قابلية التحول —

إن علم الكلام - كغيره من الفروع العلمية، الأعم من الدينية وغيرها - قابل للتحول والتطور من الناحية الكمية والكيفية.

ويختص التحول الكمي بمسائل ومواضيعات العلم التي تضاف إليه بشكل تدريجي، ولهذا النوع من التحول في العلوم وتيرة تكاملية وتصاعدية.

وإن الحقائق التاريخية تشهد على أن العلوم البشرية في بداية الأمر كانت تتكون من المسائل المحدودة، ثم ازداد حجمها بالتدرج<sup>(٤)</sup>. وإن هذا النوع من التحول في العلوم غير الآلية، مثل: علم الكلام، ليس له حد يقف عنده، وإن كان في العلوم الآلية، كعلم المنطق والأدب، قد بلغ غايته إلى حد ما.

وأما التحول الكيفي فقد يتحقق في مسائل العلم ومبانيه ومبادئه أو أساليبه، ومن الطبيعي أن التحول في البعد الثاني والثالث غالباً ما يؤدي إلى تحول في الرؤى، مضافاً إلى أنه من الممكن أن تضاف مسألة جديدة إلى ذلك العلم مع تبدل الأزمنة والظروف.

إن نظرة إجمالية على مؤلفات المتكلمين منذ القدم وإلى يومنا هذا تثبت وجود كلا نوعي التحول الكمي والكيفي، كما تحققت في النوع الثاني جميع أبعاده

الثلاثة<sup>(٥)</sup>.

وتظهر هذه الحقيقة من خلال مقارنة إجمالية بين كتاب «الإيضاح»، للفضل بن شاذان (٣٦٠هـ)، و«أوائل المقالات»، للشيخ المفيد (٤١٢هـ)، و«كمال الدين وتمام النعمة»، للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، و«الغيبة»، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، و«النكت في مقدمات الأصول»، للشيخ المفيد (٤١٣هـ)، و«الذخيرة» أو «شرح جملة العلم والعمل»، للسيد المرتضى (٤٣٦هـ)، والمؤلفات الكلامية للشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي، و«نهج الحق وكشف الصدق»، للعلامة الحلي (٧٢٦هـ)، وجميع المؤلفات الكلامية التي كتبت في القرون الرابع والخامس والسادس للهجرة، و«تجريد الاعتقاد»، للخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ).

## تدوين الكلام الشيعي —

يرى المحققون عدة مراحل للكلام الشيعي ويدّهبون إلى أن مرحلة (التدوين) قد

نطّق معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - فريف . م ١٤٣١ هـ

تزامنت مع حلول القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة. وفي ما يلي نستعرض آراء عدد من المحققين من خارج دائرة الحوزة وخارج دائرة المتكلمين الشيعة، بل ومنتقديهم: لقد تم تقسيم التاريخ المذهبي للشيعة الاثني عشرية في كتاب «دانشنامه إيران وإسلام» إلى أربع مراحل على النحو التالي:

١. مرحلة حضور الإمام إلى نهاية الغيبة الصغرى (١١ - ٣٢٩ هـ).
٢. من بداية الغيبة الكبرى إلى زمن الخواجة نصير الدين الطوسي (٣٢٩ - ٦٧٢ هـ).
- ٣- منذ عصر الخواجة نصير الدين الطوسي إلى تجديد حياة التشيع في العصر الصفوی.

٤. منذ العصر الصفوی إلى وقتنا الحاضر.

والمرحلة الثانية تختص بتأليف المصنفات الشيعية الحديثة الكبرى، وتدوين ثوابت المذهب الشيعي. وقد بدأ تدوين أصول المذهب الشيعي بالشيخ الكليني (٣٢٩ هـ)، حيث تم في هذه الفترة إرساء علوم الفقه والأصول والكلام الشيعي<sup>(١)</sup>.

ويرى الدكتور جعفر شهیدي أن التشيع قد قطع أربع مراحل في مسیرته الفكرية:

١. بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ إلى بداية الغيبة الصغرى (١١ - ٣٢٩ هـ).
  ٢. من بداية الغيبة الكبرى إلى دخول السلجوقية مدينة بغداد (٢٢٩ - ٤٤٧ هـ).
  ٣. من سيطرة السلجوقية إلى ما قبل الخواجة نظام الملك (٤٤٩ - ٤٨٥ هـ).
٤. منذ سلطة نادر شاه إلى بداية النهضة العلمية الحديثة في البلاد الشيعية.
- ويرى شهیدي أن المرحلة الأولى هي من أهم هذه المراحل الأربع: إذ تم فيها التأسيس للأصول الفكرية والاعتقادية، وإن لم تكن بشكل مدون وكان يعزّزها الترتيب المنطقي، إلا أن الروايات الكثيرة المروية عن الأئمة علیهم السلام، وكذلك الاحتجاجات الكثيرة التي قام بها تلامذة الأئمة في حواراتهم ومناظراتهم مع المخالفين، شكّلت حجر الأساس للأصول العقائدية القائمة على الأقیسة المنطقية.

وشكّلت المرحلة الثانية مرحلة إرساء المذهب الفكري الكلامي بالاستعانة بظواهر القرآن الكريم والروايات المأثورة عن الأئمة علیهم السلام، حيث تمكّن علماء الشيعة من

نطouch معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف ٢٠١٤ هـ ١٤٣١

تأسيس مذهب لم يكن مسبوقاً حتى ذلك الحين استناداً إلى النصوص والروايات، وقد رسموا الدعائم والأصول الاعتقادية والعملية لهذا المذهب. وقد كتب له معها الحياة والحيوية على طول التاريخ، وأصبح قادراً على تقديم الحلول على جميع المشاكل الاجتماعية<sup>(٧)</sup>.

وقد قال السيد حسين نصر، ضمن تقسيمه البحوث الكلامية إلى خمس مراحل: إن مرحلة التدوين كانت منذ بداية القرن الثاني إلى نهاية القرن الخامس، حيث خضعت جميع أبعاد علم الكلام للبحث والتدوين، وفي المرحلة الأولى - القرن الأول والسنوات الأولى من القرن الثاني - كانت المباحثات تدور حول المسائل الكلامية المختصة، والتي تظهر فيها مختلف العقائد على هيئة انتماءات، وإن لم تكون في صورة متکاملة<sup>(٨)</sup>. كما تحدث الدكتور حميد عن انتشار بـشكل خاص عن بحث الإمامة، والخصوصيات التاريخية لأسس نظريات الشيخ، وصرّح بأن تدوين هذه النظريات قد استغرق فترة القرون الثلاثة التي أعقبت بداية التاريخ الإسلامي<sup>(٩)</sup>.

وقد تعرض مجهد شبستری إلى بيان وظائف المتكلمين. وقسمها إلى ثلاثة وظائف، وهي: التبيين؛ والإثبات؛ والدفاع. ورأى أن الوظيفة الأولى تعود إلى صدر الإسلام، حيث اضطلع بدورها القرآن الكريم والنبي الأكرم ﷺ والإمام علي علیه السلام. وصرّح بأن تدوين هذه الأصول يعود إلى السنوات اللاحقة. وقد كانت في بدايتها مجملة ومختصرة، ثم تطورت فيما بعد بـشكل تدريجي<sup>(١٠)</sup>.

كما قسم الدكتور محسن كديور الحوار الغالب في عصر الغيبة إلى أربعة أقسام: أولها: (عصر تكوين الهوية الشيعية المذهبية)، والتي يرى أنها بدأت منذ أوائل القرن الرابع واستمرت إلى القرن العاشر<sup>(١١)</sup>.

ويتضح من خلال هذا التقرير أن بداية التدوين المنهجي لـالكلام الشيعي تعود إلى القرن الثالث، ويستمر إلى القرن الخامس للهجرة.

وكما تمت الإشارة إليه وباحث في محله بـشكل تفصيلي فإن علم الكلام هو علم إسلامي مئة في المئة، حيث ضرب جذوره في الكتاب والسنة، وإن أثرت فيه بعض العوامل الخارجية، كالثقافات الأخرى، وترجمة الكتب الفلسفية، واتساع رقعة الإسلام من الناحية الجغرافية<sup>(١٢)</sup>. وعليه فإن تدوين الكلام الشيعي في القرن الرابع والخامس لا

يشكل دليلاً على عدم قدم البحوث الكلامية؛ إذ كما ذكرنا سابقاً فإن الكلام في هذه المرحلة قد تم تدوينه بالاستناد إلى الآيات القرآنية والروايات. ومن الجدير بالذكر أن ما هو المهم ليس هو أصل التدوين، وإنما هو التدوين المنهجي، وإلا فإن التدوين البدائي، وحتى الموضوعي، قد كتب له التحقق في بعض الموارد والبحوث. وفي الواقع فقد عمد المتكلمون من القرن الثالث إلى القرن الخامس إلى تقرير آراء أصحاب الأئمة في القرنين الأول والثاني<sup>(١٣)</sup>.

## أسباب عدم تدوين الكلام الشيعي في القرنين الأول والثاني —

إن لعدم تدوين الكلام بشكل منهجي ومستقر قبل القرن الثالث أسباباً<sup>(١٤)</sup>، نشير

بعضها على النحو التالي:

### ١- حضور الإمام علي عليه السلام

في عصر الحضور كان الإمام علي عليه السلام يتولى مهمة السهر على المذهب، وصيانته من أن يشأ بالانحراف والباطل، فكان عليه السلام هو البوصلة الموثوقة التي يهتدي بهديها<sup>(١٥)</sup>. وعليه ما دام الإمام موجوداً بين الناس كانت الأخطاء سريعة الزوال، حيث كان الإمام يعمل على بيان تلك الأخطاء في المقاطع الحساسة، وكان الذي يسعى إلى كشف الحقيقة هادئ البال؛ إذ سرعان ما يعثر على حل مشكلته من مظلتها<sup>(١٦)</sup>. وبعد الغيبة الصغرى (٣٢٩هـ) ألت أمور المسلمين إلى علماء الطائفة، حيث تم تدوين وتهذيب الفقه والأحاديث المرورية عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، وتم على يدهم أيضاً تقرير المسائل العقائدية وفقاً للموازين العقلية والنقلية<sup>(١٧)</sup>.

### ٢- الضغوط ضد الشيعة —

لقد صرخ الكثير من العلماء والمحققين بتأثير هذه الضغوط في تأخير تدوين الكلام الشيعي.

يرى الدكتور حميد عنایت أن سبب هذا التأخير يعود من جهة إلى التغيرات السياسية العامة في المجتمع الإسلامي، وإلى الواقع الخاصة التي عاشها التشيع من جهة نصوص معاصرة. السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

آخر. فمنذ استشهاد الإمام علي عليه السلام، واستيلاء الأمويين على السلطة، إلى منتصف القرن الهجري الرابع، كان الشيعة على الدوام يعانون من المطاردة والتعذيب والقتل والتشريد على يد الخلفاء وعماليهم، ولم تكن لهم حرية في إظهار عقائدهم. وقد جعل الأمويون العداء لأهل البيت عليهما السلام على رأس سياستهم العامة. كما حكم العباسيون بعدهم السيف بحق أهل البيت وشيعتهم، ومارسوا نفس سياسة العنف والكبت التي سار عليها الأمويون قبلهم. وبعد سيطرة البوهيميين في إيران ( حوالي عام ٣٢٠هـ) تغيرت الأمور لصالح الشيعة، وتمتعوا بحرية كافية لبيان معتقداتهم<sup>(١٨)</sup>.

كما أكد السيد حسين نصر على هذه الحقيقة، قائلاً: رغم الجهد الذي بذلها أئمة الشيعة في الدعوة إلى التفكير الحر والفلسفي والعقائدي، وتأكيدهم المستمر على العقلانية والاستدلال، إلا أن المؤسسات الحكومية كانت في الأصل مناهضة للتشيع، وكانت تعمل على تقويض إنجازات الشيعة على مدى قرون<sup>(١٩)</sup>. ولكن بالرغم من ذلك واصل الشيعة جهودهم، وتمكنوا من المحافظة على أصولهم وعقائدهم.

إن الضغوط السياسية والاجتماعية التي مارستها الحكومات الأموية والعباسية ضد الشيعة كانت بحيث لم يتمكن الإمام من بيان أهم المسائل الفكرية والعقائدية، حتى لأصحابه.

إن إبعاد الناس عن الأئمة عليهم السلام، وابتعادهم عن المعارف الخالصة لأهل بيته النبي عليهما السلام، أدى بالمجتمع الإسلامي، وحتى الشيعي، إلى الجمود والضعف الفكري والثقافي، بحيث اضطر الإمام الكاظم عليه السلام أن يأمر العلماء والمفكرين من أصحابه - من الذين لم يبلغ عددهم بطبيعة الحال عدد أصابع اليد - بمداراة الناس (الشيعة)، وعدم إخبارهم بكل ما يعلمون من حقائق مذهب أهل البيت عليهما السلام؛ لعدم تمكنهم من فهمها وهضمها بشكل صحيح، ومنها: قوله عليه السلام: «دارهم؛ فإن عقولهم لا تبلغ»<sup>(٢٠)</sup>؛ وكذلك قوله عليه السلام: «إن كلامك يدق عليهم»<sup>(٢١)</sup>.

ومن الضغوط التي كان يعانيها الإمام الرضا عليه السلام ما رواه الرواية حيث قال: كنا عند أبي الحسن الرضا عليه السلام، وعنه يونس بن عبد الرحمن، إذ استأذن عليه قومٌ من أهل البصرة، فأوْمأ أبو الحسن عليه السلام إلى يونس أن ادخل البيت، وإياك أن تحرّك حتى يؤذن لك، فدخل البصريون، فأكثروا من الواقعة والقول في يونس، وأبو الحسن عليه السلام مطرق،

حتى لما أكثروا فقاموا وودعوا وخرجوا أذن ليونس بالخروج، فخرج باكيًا، فقال: جعلني الله فداك، إني أحامي عن هذه المقالة، وهذه حالي عند أصحابي، فقال له أبو الحسن عليه السلام: يا ليونس، فما عليك مما يقولون إذا كان إمامك عنك راضياً<sup>(٢٢)</sup>.

### **موقع الإمامية وأهميتها —**

تعتبر الإمامية من أهم مسائل علم الكلام الإسلامي، بحيث تأتي في الدرجة الثانية من الأهمية بعد إثبات الله تعالى بين علماء المسلمين، ولم يقتصر النزاع حولها على الأقلام والحووزات العلمية الجادة فقط، بل تعداها إلى سفك الدماء في سوح القتال والأرقنة والشوارع<sup>(٢٣)</sup>.

فقد ذهب جميع أتباع المذاهب الإسلامية، سوى ما كان من أحد تلاميذ أبي هذيل العلاف (٢٣٥ - ٢٣٧ هـ)، والخوارج، إلى ضرورة ووجوب نصب الإمام<sup>(٢٤)</sup>، وإن كان هناك اختلاف حاد وعميق بينهم في تحديد مصداق الإمام، وكيفية انتخابه. وقلما نجد بين أتباع المذهب الشيعي الإمامي كاتبًا لم يتعرض للإمامية. كما بحثوا هذه المسألة ضمن المباحث الكلامية الأخرى، وبشكل مستقل، وأحياناً في رسالة أو كتاب مستقل قد يستغرق عدّة أجزاء<sup>(٢٥)</sup>.

### **قدم البحث الشامل والمنهجي حول الإمامية —**

إن البحث عن أصل الإمامة وشرائطها ومكوناتها من البحوث القديمة لعلم الكلام الإسلامي. وقد تم طرحها إلى جانب المسائل الكلامية والعقائدية، من قبيل: الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، التي طرحت في بداية الأمر، وخصوصاً بعد رحيل النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، وكانت من أكثر المباحث التي احتمم النزاع والخلاف حولها، وألفت الكتب في إثباتها أو ردّها.

ربما أدى عدم تدوين المباحث الكلامية، وخاصة (بحث الإمامة)، بشكل جامع ومنهجي في فترة زمنية إلى عدم فهم بعض الشيعة الإمامية وشرائطها بشكل شمولي<sup>(٢٦)</sup>، بل ربما طالبوا الإمام أحياناً بإقامة الدليل على كلامه<sup>(٢٧)</sup>. كما كان هناك نزاع بينهم حول بعض شرائط الإمامة<sup>(٢٨)</sup>، أو كان هناك تفاوت حول فهم علم الإمام<sup>(٢٩)</sup>، أو يرون

الأئمة . كسائر الفقهاء في ذلك العصر . يجتهدون في المسائل، أو يلجأون إلى العمل بالقياس<sup>(٣٠)</sup>. وحتى النوبختيون، مثل: أبي سهل إسماعيل (٢١١هـ)، وأبي محمد موسى (٣١٠هـ)، ورغم دورهم الملحوظ في إرساء بحث الإمامة في الفكر الشيعي<sup>(٣١)</sup> ، أبدوا آراءً خاصة حول الأئمة<sup>(٣٢)</sup> ، كاستحالة صدور العاجز (الكرامات) عنهم<sup>(٣٣)</sup> ، أو عدم إمكان اتصالهم واتصال الأنبياء بعد موتهم بالناس<sup>(٣٤)</sup> ، في حين كانوا يعتقدون من جهة أخرى بمعرفة الأئمة بجميع فنون ولغات العالم<sup>(٣٥)</sup> . وربما كان لاتباعهم للعقل<sup>(٣٦)</sup> ، وبعدهم عن النصوص، وعدم حصولهم أحياناً على الروايات، دورٌ في ظهور هذه الآراء بينهم: إذ لم يكن هناك آنذاك مصدر جامع ومدّون ومنظم للروايات. فقد ألف الكليني (٢٢٩هـ) كتاب الكافي في بعد وفاتهما أو في أواخر عمرهما. كما أن المصادر الموسوعية الروائية الأخرى، مثل: «التوحيد»، و«الغيبة»، و«من لا يحضره الفقيه»، وغيرها، تعود إلى ما بعد النوبختيين.

والشاهد الآخر على هذه المسألة عدم وجود تعريف جامع للإمامية في مؤلفات الشيخ المفيد والسيد المرتضى. فإن أول تعريف شامل للإمامية في الأمور الدينية والدنيوية أفاده الشيخ الطوسي<sup>(٣٧)</sup> ، رغم أن ابن قبة (قبل عام ٢١٩هـ) ، وأفضل منه الشيخ المفيد والسيد المرتضى، قد سبقوه في بيان مقومات الإمامة وشرائطها.

## **المتكلمون حماة الفكر الخالد —**

رغم جهود المخالفين من أجل محو فكر الإمامة من التفكير الشيعي فقد نجح المتكلمون من أتباع مدرسة أهل البيت<sup>(٣٨)</sup> في الدفاع عن الإمامة، والتأسيس لها بوصفها فكرة خالدة وباقية إلى الأبد. كما عمدوا إلى تثبيتها وترسيخها بأدلة مسندة ومحكمة ومتقدمة، وأسس ثابتة، وأساليب عقلية. وفي ما يلي نستعرض على نحو عابر بعض الموارد في هذا الإطار:

### **١-تأليف الكتب وتدوينها —**

ذكرنا سابقاً أن المتكلمين والمفكرين الشيعة منذ السنوات الأولى لطرح بحث الإمامة إلى يومنا هذا قد ألف كل واحد منهم في هذا الموضوع، حتى بلغت مؤلفاتهم من نصوص معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف ٢٠١٤ هـ .

الكثرة عدداً لا يستهان به. ونلاحظ ذلك من خلال الرجوع إلى ثلاثة من الفهارس القديمة، كفهرست ابن النديم (٢٨٥هـ)، والشيخ النجاشي (٤٥٠هـ)، والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وغيرها من المصادر المتأخرة والمعاصرة، مثل: «تأسيس الشيعة»، للسيد حسن الصدر، و«طبقات المتكلمين»، بإشراف الشيخ جعفر السبحاني، حيث نقف على الحجم الكبير لمُؤلفات متكلمي الشيعة منذ القرن الثاني وحتى القرن الخامس، والتي أخذت وتيرة تصاعدية مع تقدم الزمن.

وتعد سابقة التأليف الفردي لعلماء الشيعة حول الإمامية إلى أصحاب الأئمة عليهما السلام. ويمكن الإشارة من بينهم إلى عيسى بن روضة (١٣٨هـ)، وابن رئاب (٤٨هـ)، والخليل بن أحمد (١٧٠هـ)، ومحمد بن النعمان (مؤمن الطاق) (١٦٠هـ)، وهشام بن الحكم (١٩٩هـ أو ١٨٩هـ)، وغيرهم.

وفي القرن الثالث اتسع مسار التأليف في هذا الموضوع، حتى يمكن العثور على قرابة أربعين شخصاً ممن كتب في عنوان (الإمامية)، ومنهم من له أكثر من مؤلف في هذا الخصوص، وقد عبر عنها بـ(الكبير) وـ(الصغرى)<sup>(٣٧)</sup>. ويمكن الإشارة من بينهم إلى إبراهيم بن محمد الثقفي (٢٧٣هـ)<sup>(٣٨)</sup>.

وفي القرن الرابع، ومع بداية الغيبة في عام (٣٢٩هـ)، وتعرض الشيعة لأشغالات وشبهات المخالفين والمعاندين، وما تبع ذلك من اضطراب وحيرة، وكذلك ظهور الفرق المنحرفة داخل المذهب<sup>(٣٩)</sup>، انطلق علماء الشيعة في بحث الإمامية بشكل أوسع وأشمل، وقد ألف الكثير منهم كتاباً عديدة في هذا الموضوع.

فقد ألف ابن قبة الرازي (قبل عام ٣١٩هـ) «الإنصاف»، وـ«المستثبت»، وـ«المسألة المفردة في الإمامية»، وـ«نقض الإشهاد في الإمامة»<sup>(٤٠)</sup>.

كما قدم النوبختيون، وخاصة أبو سهل إسماعيل (٣١١هـ)، بالإضافة إلى المباحثات والمناظرات، مؤلفات عديدة في بحث الإمامة<sup>(٤١)</sup>.

وقد تعرض أبو إسحاق الكليني (٣٢٩هـ) في موسوعته القيمة والخالدة «الكافيين»، وفي بحث الاعتقادات وأصول الدين، إلى بحث الإمامية بتفصيل أكثر، ومع ذلك صرخ بعدم كفاية ووفاء المدار الذي قام به من البحث، وأنه يسعى إلى تأليف كتابٍ مستقل أكثر تفصيلاً وأكمل مما ذكره في مباحث الحجة والإمامية من كتاب «الكافيين»<sup>(٤٢)</sup>.

وقد ألف علي بن بابويه (٣٢٩هـ)، والد الشيخ الصدوق، رغم كونه فقيهاً، كتاباً في الإمامة تحت عنوان «الإمامية والتبصرة من الحيرة». وألف الشيخ الصدوق، ذو النزعة الروائية، «كمال الدين وتمام النعمة». وإن مقدمته التفصيلية والعلمية مفعمة بالبحوث العقلية والاستدلالية في أصل الإمامة وشرائطها.

وفي القرن الرابع والخامس بادر الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، وهو مؤسس الكلام الشيعي العقلي، مضافاً إلى ردوده الكثيرة على المعتزلة في ما يتعلق ببحث الإمامة، إلى تأليف كتاب مستقل تحت عنوان «الإنصاف».

وألف السيد المرتضى (٤٣٦هـ) شبه دائرة معارف في بحث الإمامة تحت عنوان «الشافي»، وكانت الأولى من نوعها في رد ونقد آراء القاضي عبد الجبار المعتزلي. وألف الشيخ الطوسي «تلخيص الشافي»، و«المفصح»، و«الغيبة».

وفي هذه الفترة اتخد الكلام الشيعي في مجال الإمامة حالة من الاستقرار والثبات.

## —٢- عرض البنية التحتية للإمامية: قاعدة اللطف —

ومن جملة ما قام به المتكلمون في مجال بحث الإمامة هو التأسيس لمبانٍ متقدنة ومحكمة لبيان وتشييد هذه الرؤية في الفكر الشيعي. وقد استمرت هذه الجهود وتطورت عبر الأزمنة؛ تلبية لمواجهة الإشكالات والشبهات. فمثلاً: قيل عن دور الخواجة نصير الدين الطوسي في هذا المجال: إن أدلة الخواجة في كتاب «تجريد الاعتقاد» التي أقامها على إمامية أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمَ وَغَيْرِهِ من الأئمة من القوة والإحکام بحيث عجز شراح التجريد عن أن يشكلوا على أداته المتقدنة في باب الإمامة، مكتفين بالقول: «أجيب عنه»، أو «قد أجيب بما ذكره». ومما ينقل عن العلامة قطب الدين الشيرازي، شارح «حكمة الإشراق»، وهو من تلاميذ الخواجة، ومن كبار علماء أهل السنة، أنه اقترح عليه أن يتصدّي لمناقشة الخواجة في بحث الإمامة، فأجاب قائلاً: إن قدرة الخواجة الفكرية ودقة نظره تذهل العقول وتدهش الأنبياء<sup>(٤٣)</sup>.

ومن جملة الأصول والقواعد المهمة في الكلام الإمامي (قاعدة اللطف)، التي تأتي في الأهمية بعد قاعدة الحسن والقبح العقلي، حيث أثبتت المتكلمون من العدلية (الإمامية،

والمعزلة) الكثير من التعاليم والعقائد الدينية على أساسها، ومنها: وجوب التكاليف الدينية، ولزوم بعث الأنبياء، ووجوب عصمتهم، والوعد والوعيد الإلهي، ووجوب الإمامة. وقد أطبقت غالبية المتكلمين من العدلية على صحة (قاعدة اللطف). وقد ألفوا فيها منذ البداية. ويمكن أن نذكر من باب المثال: كتاب «الألطاف»، لهشام بن الحكم (١٧٩هـ أو ١٩٩هـ)<sup>(٤٤)</sup>.

وقد استعملت كلمة (اللطف) في اللغة بمعنى العطف والإكرام والقرب. كما أنها في مصطلح المتكلمين عبارة عن أنه يجب على الله أن يبيّن للمكافئين جميع ما يقرّبهم من طاعته ويبعدهم عن معصيته<sup>(٤٥)</sup>.

إن قاعدة اللطف قد تم التأسيس لها؛ لإثبات ضرورة التكاليف الشرعية وإثبات النبوة. وقد عمد المتكلمون من الإمامية إلى تبريرها إلى موضوع الإمامة<sup>(٤٦)</sup>. ولكن مع بداية غيبة الإمام<sup>(٤٧)</sup> لم يعد الاستدلال بهذه القاعدة، التي تعد الرئاسة الدينية لطفاً، وأن وجود الإمام من مصاديقها، منسجماً مع الاعتقاد بغيبة الإمام<sup>(٤٨)</sup>، مما أدى إلى طرح تساؤلات واعتراضات شديدة، حيث قال المخالفون: طبقاً لهذه القاعدة فإن اللطف واجب على الله، ومع غياب الإمام<sup>(٤٩)</sup> يكون الله قد أخلّ بهذا الواجب. الأمر الذي دعا المتكلمين من الإمامية - الذين أطبقوا على قيام الإمامة على هذه القاعدة - في الإجابة عن هذا الإشكال إلى التصرف في مصداق هذه القاعدة.

فقد تبنى الشيخ المفيد قاعدة اللطف، واستند إليها في إثبات الإمامة، وقال: إن اللطف الواجب على الله هو اختيار الإمام ونصبه، وأما التحقق الخارجي وسط يده في الأمور فهو رهن بإرادة الناس، فإن تكروا لاختيار الله لم يتحقق بسط ليد الإمام؛ بسبب تقصير الناس وسوء اختيارهم<sup>(٤٧)</sup>.

ورأى السيد المرتضى بسط يد الإمام وتصرفه لطفاً، وذهب إلى أن اللطف في الإمامة على قسمين: أحدهما: واجب على الله؛ الثاني: واجب على الناس، وهو رهن بسلوكياتهم<sup>(٤٨)</sup>.

وذهب الشيخ الطوسي، خلافاً لما ذهب إليه الشيخ المفيد، إلى أن تصرف الإمام<sup>(٤٩)</sup> لطف، وأن وجوده واجب من باب المقدمة<sup>(٥٠)</sup>.

### —٣- التبيين العقلاني للإمامية —

قيل في محله: إن الكلام الشيعي في عصر حضور الأئمة يتمتع بالصبغة العقلية والنقلية، وإن طفت عليه: لأسباب معينة، في السنوات الأخيرة من عصر الحضور، وحتى فترة قصيرة من عصر الغيبة، الصبغة النقلية<sup>(٥٠)</sup>. إلا أن متكلمين عقلائيين، مثل: ابن قبة الرزاي، والنوبختي، والشيخ المفید، والسيد المرتضى، وغيرهم، قد تمكنا من بيان عقائد الشيعة بشكل عقلي، فدفعوا الشبهات والتهم الباطلة، وأثبتوا العقائد الصحيحة والخالصة. ويمكن أن نمثل لذلك بأبي سهل إسماعيل النوبختي، حيث دافع عن العقائد التي دونها قبله عدد من المتكلمين الإمامية بمصادقة من الأئمة عليهم، وتلقاها جمهور الإمامية بالقبول، وأضفى عليها أسلوباً عقلياً أكثر من سبقه، وخلص مذهب الإمامية من بعض التهم في باب الرؤية والتشبيه والتجسيم وغيرها من التهم التي تعرض لها المتكلمون الأوائل، وصرح بانحيازه إلى استحالة رؤية الله تعالى، وحدوث العالم، وخالف الجبرية في باب الخلق والاستطاعة.

وقد اتبع هذا الأسلوب في بحث الإمام الذي يحظى بأهمية كبيرة عند الإمامية، وأثبت وجوب الإمامة وأوصاف الإمام بالطرق الاستدلالية والعقلية، وإن كان أحياناً يدعم أدلته العقلية بالمضامين والنصوص النقلية<sup>(٥١)</sup>.

وقد أثبت بهذه الطريقة العقلية ضرورة الإمام المنصوص عليه، حيث قال: «إنما تكلمنا في ما توجبه العقول إذا مضى النبي ﷺ، وهل يجوز أن لا يستخلف وينصّ على إمام بالصفة التي ذكرها؟<sup>(٥٢)</sup>».

ثم أجاب الذين يقرّون بأصل الإمام المنصوص عليه بهذه الطريقة، ثم يسألون عن مصداقه، فقال: «إذا أثبتت ذلك بالأدلة فعلينا وعليهم التفتیش عن عین الإمام في كل عصر من قبل الأخبار»<sup>(٥٣)</sup>.

وقال في دفع شبهة أن تكون هذه العقيدة وهمية؛ بسبب بعض الأحاديث المختلفة: إن الشيعة هم وحدهم من بين المسلمين الذين يذهبون إلى كون إمامهم منصوصاً عليه من قبل الله. وبالالتفات إلى أنه لم تكن لهم دولة أو سلطة لم يكن لديهم دافع لاختلاق الأحاديث وروایتها، وخاصة أنهم بلغوا من الكثرة حالياً بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب<sup>(٥٤)</sup>.

#### ٤- دفع الشبهات ومساجلة الخصوم —

هناك الكثير من الماناظرات التي خاضها المتكلمون في عصر الحضور. وبلغت هذه الماناظرات ذروتها في القرنين الرابع والخامس، وخاصة في بغداد، ومن بعدها في الرّي. وقد تم توثيق هذه الماناظرات في كتب الفهارس.

وقد غطت كتب، مثل: «الاحتجاج»، للطبرسي، و«الفصول المختارة»، للشيخ المفید، والمقدمة التفصيلية لكتاب «كمال الدين وتمام النعمة»، للشيخ الصدوق، جانياً من تلك الماناظرات.

يضاف إلى ذلك أن الردود التي كتبها المتكلمون الشيعة منذ القرن الثاني وإلى القرن الخامس وحتى يومنا هذا من الكثرة بحيث تجد للمتكلم الواحد منهم أكثر من رد، وقد تجد ردًا على متكلم مخالف. وربما كان أول رد هو كتاب تحت عنوان «الرد على من أبى وجوب الإمامة بالنص»، لأحد المعاصرین لهشام بن الحكم<sup>(٥٥)</sup>.

إن الواقعة التي يرويها المتكلم الكبير محمد بن يشر الحمدوني السوسنجردي<sup>(٥٦)</sup> عن ابن قبة الراري تحمل في طياتها العبر، حيث قال: «بعد زيارته الإمام الرضا عليه ذهب إلى بلخ، والتقييت بأبي القاسم البلاخي (٣١٩هـ)، وكانت لي به معرفة سابقة، فأعطيته كتاب ابن قبة، فقرأه، وكتب عليه ردًا بعنوان «المسترشد»، فعدت إلى الري، ودفعت الرد إلى ابن قبة، فكتب «المستثبت» في رده، فعدت به إلى أبي القاسم، فكتب في نقهde كتاب «نقض المستثبت»، فعدت إلى الري، فوجدت أبو جعفر ابن قبة قد فارق الحياة<sup>(٥٧)</sup>.

كما يعدّ نقد أبي الحسين البصري على كتاب «الشافع»، للسيد المرتضى، تحت عنوان «نقض الشافع» نموذجًا آخر. وقد ردّ عليه أبو يعلى سلار بن عبد العزيز في كتابه «نقض النقض»<sup>(٥٨)</sup>.

#### ٥- مواجهة ثلاثي: التفويض والغلو والتقصير —

لو أن شخصاً نسب إلى النبي والإمام أكثر مما ورد بشأنهما في الشرع فهو (غالٍ)، وإن ترَّزَّل بهما عما ثبت لهما في الشرع فهو (مقصر)، وإن اعتقد أن بيدهما الخلق والرزق فهو (مفوض). وإن كلامًا من الغلو والتقويض يعني تشبيه الإنسان بالله تبارك وتعالى، إلا أن الغلو تشبيه في الذات، والتقويض تشبيه في الصفات.

وقد بدأ الغلو منذ عهد الإمام علي عليه السلام، واستمر إلى الغيبة الصغرى وما بعدها، وأدى إلى أضرار فادحة في مذهب التشيع، وكان من نتائجه إضعاف موقع الأئمة، وظهور الاختلاف بين أصحابهم.

وكان لأئمة الشيعة جهود حثيثة ومشهودة في مواجهة الغلاة<sup>(٥٩)</sup>. كما لم يأل علماء الشيعة المخلصون جهداً في القضاء على هذا التفكير واجتثاثه، وألّفوا كتبًا كثيرة في نقد الغلو ورده<sup>(٦٠)</sup>.

والملفت أن المتكلمين الشيعة في كلتا المدرستين الكلاميتين آنذاك: بغداد؛ وقم، عملوا في هذا الاتجاه، وإن أدى الاختلاف في تحديد الغلو للأسف الشديد إلى مشاكل من جهة أخرى؛ فقد ذهب مشايخ قم (الشيخ الصدوق وغيره) إلى غلو من ينكر سهو النبي عليه السلام؛ في حين كان الشيخ المفيد وغيره من مشايخ مدرسة بغداد يذهبون إلى تقصيرهم<sup>(٦١)</sup>.

## أسئلة واستفسارات —

إذا لم يتم تعريف الأئمة بمفاهيم، من قبيل: العصمة، والنصب، والنصل، من قبل الشيعة الأصلاء، مثل: أبي بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم، وغيرهم، فماذا يعني أن يحمل كتاب عنوان «الرد على من أبى وجوب الإمام بالنص»، وكتابه معاصر لهؤلاء الثلاثة المذكورين، مضافاً إلى أن هذا الكتاب لم يرد ذكره في الفهارس الشيعية، وإنما ذكره ابن النديم، وهو من المصادر السنوية<sup>(٦٢)</sup>.

وما هو المقصود من عبارة: «هو من فتن الكلام في الإمامة»، التي قيلت بحق هشام بن الحكم (١٧٩ أو ١٩٩هـ)<sup>(٦٣)</sup>.

وماذا تعني كل هذه المؤلفات التي كتبت في موضوع (الإمامية) من قبل المتكلمين في القرن الثاني، وردودهم على المخالفين، والمناظرات التي احتدمت بينهم؟ ولو كان الهدف من ذلك مجرد ذكر الفضائل فقد ذكر أصحاب الفهارس، إلى جانب كتب (الإمامية)، كتاباً . وإن لم تكون بتلك الكثرة . تحت عنوان «الفضائل»، ونسبوها إلى بعض أصحاب الأئمة وتلاميذهم، ومع هذه الكثرة يمكن القطع بوجود موارد منها في القرنين الثالث والرابع، كما يمكن العثور حالياً على بعضها، وإن كانت

ناقصة. وعليه يمكننا أن نتساءل: لماذا لم يتطرق أحد من الشيعة إلى هذا التحول والتغير والانحراف؟

ولو كان مثل هذا الانحراف موجوداً لذكره، وخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار الأسفار الكثيرة التي قام بها الشيخ الصدوق والشيخ الكليني، واستماعهما لمختلف الآراء. ولو تواطأ الشيعة على التكتم، لسبب من الأسباب، لكن بإمكان المخالفين للشيعة الإمامية، كالمعتزلة، والزيدية، التعرض إلى ذلك، وخاصة أن فيهم المدققين والمحققين من المتكلمين، الذين كانوا يسعون إلى التغلب على الفكر الشيعي الإمامي من خلال ذكر التفريعات والإشكالات الدقيقة. ولحسن الحظ لازال التراث الشيعي يحتوي على نماذج كثيرة منها. ويمكن الإشارة من بينها إلى المقدمة التفصيلية للشيخ الصدوق في كتابه «كمال الدين وتمام النعمة»، و«الفصول المختارة»، للشيخ المفيد، و«الشافي»، للسيد المرتضى، و«الغيبة»، للشيخ الطوسي، وكذلك «الغنى»، للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

## الخوامش

- (١) راجع: محسن كديور، صحيفة (شرق)، العددان: ٧١٣ و ٧١٤ .
- (٢) العسقلاني ٥: ١٤٠ .
- (٣) فرامرز قراملکی، هندسه معرفتی کلام جدید: ٢٢ .
- (٤) الإمام الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٣٥ - ٣٧ .
- (٥) الرباني، تحول وتجدد در کلام، مجلة قبسات، العدد ٣٨: ٥٤ - ٥٥ .
- (٦) داشنامه إیران واسلام ٩: ١١٧٥ .
- (٧) شهیدی، از دیروز تا امروز (مجموعه مقالات وأسفار): ١٤٤ .
- (٨) السيد حسين نصر، تاريخ الفلسفة الإسلامية ١: ١٤٠ - ١٤١ .
- (٩) حميد عنایت، نمادها و آندیشه ها در إیران واسلام: ١٣٧ - ١٣٩ .
- (١٠) نقد تکیر سنتی در کلام اسلامی، کیان، العدد ١٠: ٨ .
- (١١) کدیور، حکومت ولایتی: ١٢ .
- (١٢) راجع: مقال (کلام اسلامی، عوامل و زمینه های بیدائی)، للكاتب، مجلة (قبسات)، العدد ٣٨ .
- (١٣) حسين نصر، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٣٤ .

- (١٤) من العوامل الأخرى التي ربما أمكن ذكرها شيع أسلوب اتباع النص، والمعارضة الشديدة من قبل الحكومات الأموية وبعض حكام أهل السنة للعقل، والتشكيك في علم الكلام والبحوث الكلامية، ومنع تدوين الحديث، وما إلى ذلك.
- (١٥) مدرسي طباطبائي، مقدمه اي بر فقه شيعه، كليات وكتاب شناسی: ١٥٠ - ١٥٤.
- (١٦) جوزيف فان أوس، ساخت منطقی کلام إسلامی، مجلة التحقيقات الإسلامية، العدد ٢: ٢٩؛ حميد عنایت، المصدر السابق: ١٣٩.
- (١٧) حسين نصر، المصدر السابق: ١: ٢٢٧.
- (١٨) حميد عنایت، المصدر السابق: ١٣٧ - ١٣٩.
- (١٩) حسين نصر، المصدر السابق: ١: ٢١٩.
- (٢٠) رجال الكشي: ١٨٨، رقم ٩٢٩.
- (٢١) المصدر السابق، رقم ٩٢٨.
- (٢٢) المصدر السابق: ٤٨٧، رقم ٩٤٤.
- (٢٣) جعفر شهیدی، المصدر السابق: ٢٢.
- (٢٤) جعفر شهیدی، المصدر السابق: ٢٤.
- (٢٥) آغا بزرگ، الدررية إلى تصانيف الشيعة: ٢: ٣٢٠.
- (٢٦) خلافاً لما تم التعارف عليه في القرون الأخيرة من تعقيب كلمة الإمام أو اسمه بعبارة (عليه السلام) لم يكن هذا الأمر متداولاً في القرون الأولى، بل وحتى في القرنين الرابع والخامس، كما نلاحظ أن الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) يذكر في «تهذيب الأحكام» اسم الإمام في الكثير من الموارد دون تعقيبه بهذه العبارة، إلا في ما ندر.. (من إفادات الفقيه والرجالى المتبع السيد موسى شبيري الزنجانى).
- (٢٧) الكليني، الكافي: ٣: ٣٠. وراجع: مدرسي طباطبائي، المصدر السابق: ٣٥.
- (٢٨) المصدر السابق: ١: ٤٠٩ - ٤١٠.
- (٢٩) رجال الكشي: ١٧٢، ١٤٨، ١٥٨.
- (٣٠) المفيد، سلسلة المصنفات، أوائل الاعتقادات: ٥: ١٣٦.
- (٣١) راجع: عباس إقبال آشتینانی، خاندان نونحتی: ٢: ١٠١ - ١٠٣.
- (٣٢) المفيد، المصدر السابق: ٤: ٦٨.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٧٣ - ٧٢.
- (٣٤) المصدر نفسه: ٦٧.
- (٣٥) أحمد باكتجي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مقال الإمامية: ١٠: ٣٢٤؛ نقد ونظر، العددان: ٤٣: ٢٢٢.
- (٣٦) راجع: الطوسي، الرسائل العشر: ١٠٣.
- (٣٧) راجع: رجال النجاشي: ١٧، ١٢٣، ١٥٧، ٣٦، ٣٠٦، ٣٠٧.
- (٣٨) المصدر نفسه: ١٧.

- 
- (٣٩) عباس إقبال، المصدر السابق: ١٦١ - ١٦٥.
- (٤٠) رجال النجاشي: ٣٧٥ - ٣٧٦.
- (٤١) عباس إقبال، المصدر السابق: ١١٦ - ١١٧.
- (٤٢) الكليني، المصدر السابق: ١: ٩.
- (٤٣) الأشتباني، نصيبي بر تهافت الفلاسفة للغزالى: ٨٧.
- (٤٤) الطوسي، الفهرست: ٢٥٩.
- (٤٥) الlahيжи، سرمايه إيمان: ٧٩؛ الرباني، عقائد استدلالي: ٢٩٠.
- (٤٦) المرتضى، الشافى في الإمامة: ٤٠. وراجع: حسن طارمی راد، تاريخ عقائد وأراء كلامي (كراسة تعليمية): ٣٩ - ٣٣.
- (٤٧) المفید، المصدر السابق: ١: ٤٥.
- (٤٨) السيد المرتضى، المصدر السابق: ٤١٥.
- (٤٩) الطوسي، تلخيص الشافى: ١: ٧٩.
- (٥٠) مدرسي طباطبائى، المصدر السابق: ١٧٣.
- (٥١) المرتضى، الشافى في الإمامة: ١: ٩٨.
- (٥٢) الصدقوق، کمال الدين وتمام النعمة: ٨٩.
- (٥٣) المصدر نفسه.
- (٥٤) المصدر نفسه.
- (٥٥) ابن النديم، الفهرست: ٢١٩.
- (٥٦) رجال النجاشي: ٣٨١ - ٣٧٦.
- (٥٧) المصدر السابق: ٣٧٦.
- (٥٨) أبو القاسم الكرجى، تاريخ فقه وفقهاء: ١٦١.
- (٥٩) راجع: نعمة الله صفرى فروشانى، غاليان کاوشى در جريانها وبر آيندها: ٢٧ - ٢٩.
- (٦٠) راجع: المصدر السابق: ١٦٩ - ١٧١.
- (٦١) المفید، المصدر السابق: ٤: ١٣٥.
- (٦٢) ابن النديم، المصدر السابق.
- (٦٣) المصدر نفسه.

# الإمامية في الكتاب والسنّة

## نقد نظرية كديور

أ. مهدى نصيري<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن المهاشمي

### تمهيد —

بادرت صحيفة (شرق)، بتاريخ ١٤١٥ و ١٣٨٤ هـ، إلى نشر محاضرة الشيخ محسن كديور تحت عنوان: «إعادة قراءة الإمامية في ضوء الثورة الحسينية». وقد اشتغلت على أمور تدعو إلى التأمل حول موضوع الإمامية. وقد وعد الشيخ كديور في تلك المحاضرة بالتوسيع في هذه البحوث في المستقبل. لقد تعرض السيد كديور في محاضرته إلى عقائد التشيع في ما يتعلق بموضوع الإمامية. ودعا إلى تقديم تفسير جديد حولها.

واني إذ أتجنب الخوض في بعض المسائل السياسية والهامشية التي وردت في هذه المحاضرة أبدأ بذكر خلاصة لأهم المطالب التي ذكرها حول موضوع الإمامية، ومن ثم أعرض لها بالتفصيل:

١. إن تقبل مجتمعنا للإمامية قد خضع للتغيرات جادّة، حيث أخذ مفهوم الإمامة منذ القرن الأول إلى يومنا هذا بالتطور نحو الشدة والصعود في بعض أبعاده، بينما تعرضت أبعاده الأخرى إلى الفتور والضعف. والذي اشتد هو نوع تقديس في مجال الإمامة، في حين لم يلاحظ لهذا التقديس في القرون الأولى إلا خيط ضئيل جدًا. إن سيرة الإمام علي والأحاديث المعترفة الواردة عن الأئمة عليهم السلام تؤكد على بشريتهم. إن الذي أكدوا عليه هو نوع أفضلية في المجال العملي وال بصيرة والتهذيب وطهارة النفس وما يتمتعون به من عقل

---

(\*) باحث إسلامي.

الدرایة في قبال عقل الروایة، ولكن لا يحضرنا أن سید الشهداء أو الإمام علی وسائل الأئمة علیهم السلام قد استندوا إلى الجهات الميتافيزيقية في التعريف بأنفسهم. ويکفي في ذلك الرجوع إلى نهج البلاغة، وخطب الإمام الحسین علیه السلام، وأدعية الصحيفة السجادية، وغيرها من المصادر الدينية المعترفة.

٢. لم أعثر في كتاب أن الإمام الحسین أجاب عن سؤال: (من هو الإمام؟) قائلاً: «الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوص من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم بالغيب». وهي الأمور التي تشكل الأبعاد المرجعية للإمامية في الكلام عندنا، فإن العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنص من قبل النبي، هي الركائز الأربع التي بدأ المتكلمون من الشيعة منذ القرنين الثالث والرابع فما بعد يستندون عليها في استدلالاتهم. وكلما تقدم الزمن أخذت بالاتساع والنضج أكثر.

٣- إن هذه المفاهيم لم ينطق بها الأئمة في القرون الأولى إلا قليلاً. وإن الشيعة الأوائل، من قبيل: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وعمار، وكميل، ومالك الأشتر، وأبي بصير، وزرار، ومحمد بن مسلم، وغيرهم، لم يعرفوا الأئمة على الصورة التي رسمها المتكلمون لهم. فهل كان المسلمين في صدر الإسلام، والشيعة الأوائل، يتعاملون مع الأئمة طبقاً لهذه المفاهيم، أم طبقاً للمفاهيم القرآنية والمعارفة؟

٤. يجب علينا حالياً أن نبحث في تبديل «المعارف الدينية الأصلية»، وتحولها إلى نظم كلامية . فقهية خاصة، وكيف أن تلك النظم الكلامية الفقهية قد تریعت على عرش تلك المباحث الدينية الأصلية. ففي القرون الأولى والنصوص المعترفة كانت تطرح مسائل مختلفة حول الإمامة، وكانت تتظر إلى الهدایة إلى الله وإقامته الدين وحقوق العباد.

٥. إنما يمكن للناس التأسي بالأئمة إذا كانت هناك مسانحة ومشابهة بين الإمام والمأموم، وأما إذا كانت صفات الأئمة على النحو الذي يراه المتكلمون فسوف ترتفع عنهم صفة التأسي.

٦. لا أروم القول بأن هذه المفاهيم خاطئة، إنما الذي أقوله أن محاور الإمامة كانت في بدايتها شيئاً آخر، ثم تحولت تدريجياً إلى التنصيب، والنص، والعصمة، وعلم الغيب.

٧. إن الإمام علی علیه السلام يعبر عن نفسه في قوله: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارروا على كثرة ظالم، ولا سفه مظلوم»

بالعالم، ولم يتمسّك بعلمه لغيب، كما يذهب المتكلمون في صفة الأئمة.

٨- عندما عايش الناس الأئمة عليهم السلام، وشاهدوا ظهرهم وعظيم أخلاقهم، عمدوا على الطريقة الشرقية . إلى المبالغة في وصفهم، واعتبروهم خلقاً آخر، وبدأوا بالحديث عن مناقبهم وفضائلهم، حتى بلغوا بذلك حدّاً اضطر معه الأئمة إلى التدخل والاعتراض بأن ما يقال فيهم خارج عن حدودهم. وقد عرف هؤلاء بالغلاة. وبادر الإمام علي عليه السلام إلى مجازة بعضهم، وإقامة الحد عليهم.

٩. الشعبة الأخرى من الغلاة هم المفوّضة، القائلين بأن الله قد فوّض خلق العالم، وأمر الدين، والتدبّر، ورزق الخلائق، إلى النبي صلوات الله عليه، وبعده إلى علي عليه السلام والأئمة من بعده. ورووا في ذلك أحاديث كثيرة، لا تزال موجودة في مصادرنا الحديثية.

١٠- هناك من المفوّضة من قال بتقويض خلق العالم إلى الأئمة. وقد صرّح بعض العلماء بشركهم، فانفخوا عن التشيع تدريجياً، حتى لم يعد بين الشيعة من يحمل هذا النمط من التفكير. وأما مراتب التقويض الأخرى، كالتفويض في أمر الدين، فبنيت على حالها، بمعنى أن الله تعالى قد فوّض أمر دينه إلى النبي صلوات الله عليه والإمام عليه السلام، فهو لا يرتضون غير الله، ولكن بإمكانهم تحليل أو تحريم أي شيء تبعاً لما يرون من المصالح؛ أو بمعنى الاعتقاد بأن شروق الشمس وهطول الأمطار إنما يحصل بإذن الأئمة وبركة وجودهم.

١١. هناك في الجزء الخامس والعشرين من كتاب «بحار الأنوار» أكثر من مئة صفحة استوعبت روایات في نفي الغلو والتقويض، حتى بلغت المسألة في القرن الرابع حدّاً قال معه الشيخ الصدوق: «المفوّضة والغلاة كفار ومشركون، وأضلّ من كافة أهل الضلال».«.

١٢. كان علماء قم آنذاك يتشددون على الغلاة والمفوّضة، ويطردون من بلدتهم أي شخص يتجاوز الحد في وصف الأئمة عليهم السلام.

١٣. اتجه التقويض نحو الاعتدال، حتى تحول إلى سيادة الفكر الشيعي. ومرادي من التقويض المعقول هو الذي لا يثبت الألوهية للأئمة، أو تقويض خلق العالم إليهم، إلا أنه مع ذلك يحتفظ بثلاثة محاور من التقويض، وهي: أولاً: تدبّر العالم؛ وثانياً: تقسيم أرزاق العباد؛ وثالثاً: في الشريعة والدين. وهذا من البديهيّات في مذهب التشيع. وبعد ذلك لم يعد

يعرف القائل بذلك من المفوضة، وإنما هو من صميم التشيع. هذه هي معالم المذهب التي تم تضخيمها.

٤- حينما نجري مقارنة بين الأدعية الشيعية فسوف نجد سنتين من الأدعية والزيارات: **السنتخ الأول**: يعود إلى (التشيع الأول)؛ **والسنتخ الثاني**: يعود إلى (التفويض المعتمد). ومن الأدعية التي هي من السنتخ الأول: دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة، حيث لم يرد في هذه الأدعية **كلمة واحدة** حول الاعتماد أو التوسل بغير الله.

٥- هناك تشيع تحدد معالمه بخطبة سيد الشهداء في يوم عاشوراء، وخطب نهج البلاغة، ودعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة؛ وهناك تشيع آخر يتحدد بالتوسل والاستشفاف بالأئمة، بدلاً من الذات الربوية.

وهنا سنعرض إلى توضيحات بشأن الادعاءات المقدمة التي ذكرها الشيخ كديور؛ لنتعرف على مدى صحتها وقوتها وصدقيتها ومتانتها:

١. إن كديور، وإن أعرب عن عدم قصده إلى إنكار وجود خصائص، من قبيل: النصب من قبل الله، والنصل من قبل رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه، والعصمة، وعلم الغيب عند الأئمة عليهم السلام، إلا أن السياق العام لبحثه يثبت أن هذه الصفات لم تثبت استناداً إلى أقوال الأئمة أنفسهم، وإنما هي حصيلة تدخل من قبل المتكلمين والفقهاء، وإنما في الإمام الحسين عليه السلام لم يذكر هذه الحال الأربع في وصف الإمامة.

كما يفهم من كلامه أن وجود تيارات، مثل: الغلو والتقويض، بين الشيعة وأغلب علمائهم كان له دخل في عرض مثل هذا التصور. ولا زلنا عرضة لتيارات الغلو والتقويض. ولحسن الحظ فقد استند الشيخ كديور في تأييد أقواله إلى بعض العلماء، ومن بينهم: الصدوقي، والمجلسي، وكذلك بعض نصوص نهج البلاغة، والصحيفة السجادية، ودعاء عرفة، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأذعن بأنها بعيدة عن الغلو والتقويض، وأن موقفها من الإمامية يختلف عن الموقف الكلامي والفقهي منها. وقد تحدث طبعاً عن النصوص المعتبرة مراراً. وكنا نتمنى لو أنه أتى على ذكرها؛ لتفصيل المسألة بشكل أوضح.

## **خصائص الإمامة في الكتاب والسنة —**

سوف نثبت من خلال هذه الكتب التي أشار إليها أن منشأ ما تقدم من الخصال الأربع للأنمة ليس سوى النبي الأكرم ﷺ والأئمة علية السلام أنفسهم، وليس من ابتكارات المتكلمين أو الفقهاء، مضافاً إلى أن هناك آيات من القرآن الكريم تشير إلى هذه الخصائص في محل بحثنا.

### **أ- العصمة —**

ذكر الشيخ الصدوق عليه السلام، في باب (معنى عصمة الإمام)، من كتاب «معاني الأخبار»، ثلاثة أحاديث في إثبات عصمة الأئمة علية السلام :

- ١- عن الإمام موسى بن جعفر علية السلام، نقلأً عن الإمام الصادق علية السلام، عن الإمام الباقر علية السلام، عن الإمام السجاد علية السلام، أنه قال: «الإمام من لا يكون إلا معصوماً، وليس العصمة في ظاهر الخلقة، فيعرف بها؛ ولذلك لا يكون الإمام إلا منصوصاً لمن ينصّ إلهي أو نبوي أو إمام سابق»، فقيل: يا بن رسول الله، فما معنى المعصوم؟ فقال: هو المعتصم بحبل الله، وحبل الله هو القرآن، لا يفترقان إلى يوم القيمة، والإمام يهدى إلى القرآن، والقرآن يهدي إلى الإمام، وذلك قول الله عز وجل: **«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلّٰتِي هِيَ أَقْوَمُ»** (١٠١ آل عمران).
٢. وفي الرواية الأخرى: عن حسين الأشقر قال: قلت لهشام بن الحكم: ما معنى قولكم: «إن الإمام لا يكون إلا معصوماً»؟ فقال: سألت أبي عبد الله علية السلام عن ذلك، فقال: المعصوم هو المتمتع بالله من جميع محارم الله، وقال الله تبارك وتعالى: **«وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ»** (آل عمران: ١٠١).

وقال الشيخ الصدوق بعد ذكره لهذه الأحاديث: «الدليل على عصمة الإمام أنه لما كان كل كلام ينقل عن قائله يحمل وجهاً من التأويل، وكان أكثر القرآن والسنة، مما أجمعوا الفرق على أنه صحيح لم يغير ولم يبدل، محتملاً لوجوه كثيرة من التأويل وجب أن يكون مع ذلك مخبر صادق معصوم من تعمّد الكذب والغلط، منبهٌ بما عنى الله ورسوله في الكتاب والسنة على حق ذلك وصدقه؛ لأنَّ الخلق مختلفون في التأويل، فلو كان الله تبارك وتعالى تركهم بهذه الصفة من غير مخبر عن كتابه، صادق فيه، لكان

قد سوّغ الاختلاف في الدين، ودعاهم إليه: إذ أنزل كتاباً يحتمل التأويل، فلما استحال ذلك على الله عز وجل وجّب أن يكون مع القرآن والسنة في كلّ صرٍ من يبيّن المعاني التي عنها الله عز وجل في القرآن بكلامه، ويبيّن المعاني التي عنها رسول الله في سنته وأخباره، دون التأويل الذي تحتمله ألفاظ الأخبار المروية عنه، وإذا وجّب أنه لابد من مخبرٍ صادق وجّب أن لا يجوز عليه الكذب تعمداً، ولا الغلط في ما يخبر به<sup>(٢)</sup>.

**وأضاف الصدوق رضي الله عنه:** «ولذا ثبت ذلك، وأن الإمام يجب أن يكون معصوماً، لم يكن بدّ من أن ينصّ النبي ﷺ عليه: لأن العصمة ليست في ظاهر الخلق، فيعرفها الخلق بالمشاهدة»<sup>(٣)</sup>.

كما نقل الشيخ الصدوق في «علل الشرائع» الرواية الآتية عن الإمام علي علّيَّ، حيث قال: «إنما الطاعة لله عز وجل، ولرسوله ﷺ، ولولاة الأمر علّيَّ، وإنما أمر بطاعة أولي الأمر؛ لأنهم معصومون مطهرون، ولا يأمرُون بمعصيته»<sup>(٤)</sup>.

وقد نقل العلامة المجلسي في كتاب «بحار الأنوار»، في ذيل باب بعنوان (عصمتهم ولزوم عصمة الإمام علّيَّ)، ثلاثة وعشرين حديثاً حول عصمة الأئمة علّيَّ، وختم هذا الباب بذكر كلام للشيخ الصدوق في باب عصمة الأئمة علّيَّ، حيث يقول: «اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة علّيَّ أنهم معصومون مطهرون من كلّ دنس، وأنهم لا يذنبون ذنباً صغيراً ولا كبيراً، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، ومن نفى العصمة عنهم في شيءٍ من أحوالهم فقد جهلهم»<sup>(٥)</sup>.

## بـ. النصب الإلهي —

وأما الأدلة التي تدل على نصب الأئمة من قبل الله فهي:

### — ١- الآيات القرآنية —

١. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطْلِعُوا اللَّهَ وَأَطْلِعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ هُمُ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩): وقد قام إجماع الشيعة على أن المراد من أولي الأمر هم الأئمة المعصومون علّيَّ، وقد بلغوا هذه المنزلة بحكم هذه الآية بأمر الله ونصبه لهم، فأصبحت طاعتهم مفروضة.
٢. ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ

**يَغْصِمُكُمْ مِنَ النَّاسِ** (المائدة: ٦٧) : اتفق الشيعة وأجمعوا على أن مفاد هذه الآية والنصب الإلهي ليس سوى التعريف بالإمام عليه السلام بوصفه خليفة لرسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه إماماً للMuslimين.

٣- **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَثْمَنْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا** (المائدة: ٣) : وقد أجمع الشيعة هنا أيضاً على أن إكمال الدين واتمام النعمة من قبل الله لم يكن إلا بحسب على عليه السلام إماماً، و الخليفة لرسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه.

٤- **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا يُقْبِلُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ** (المائدة: ٥٥) : اتفقت كلمة المفسرين على أن المراد من (الذين آمنوا) في هذه الآية، والذي نصب من قبل الله بوصفه ولـي المؤمنين، إلى جانب ولاية الله ورسوله، ليس سوى الإمام على عليه السلام؛ إذ لم يتصدق أحد من المسلمين أشاء ركوعه غيره، حيث تصدقـ وهو في صلاتـهـ بخاتمه على فقيرـ.

وقد روى الصدوق عن الإمام الباقر عليه السلام: «إن رهطاً من اليهود أسلموا، فأتـوا النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، فقالـوا: يا نـبي اللهـ، إن موسى عليه السلام أوصـى إـلى يـوشـعـ بنـ نـونـ، فـمنـ وـصـيـكـ يا رسولـ اللهـ؟ وـمنـ وـلـيناـ بـعـدـكـ؟ فـنزلـتـ هـذـهـ الآـيـةـ»<sup>(١)</sup>.

## ٢- السنة الشريفة

- ١- روـيـ الشـيخـ الصـدوـقـ فيـ «ـمـعـانـيـ الـأـخـبـارـ»ـ عنـ الإـمـامـ الـبـاقـرـ عليـهـ السـلامــ،ـ عنـ أـبـيهـ،ـ عنـ جـدـهـ،ـ قـالـ:ـ «ـلـمـ أـنـزـلـتـ هـذـهـ الآـيـةـ عـلـىـ رـسـوـلـ اللـهـ:ـ **وَكُلُّ شـيـءـ أـحـصـيـنـاهـ فـيـ إـمـامـ مـبـيـنـ**ـ»ـ قـامـ أـبـوـ بـكـرـ وـعـمـرـ مـنـ مـجـلـسـهـمـاـ،ـ فـقاـلاـ:ـ يـاـ رـسـوـلـ اللـهــ،ـ هـوـ التـوـرـاـةـ؟ـ قـالـ:ـ لـاـ،ـ قـالـ:ـ فـهـوـ إـنـجـيـلـ؟ـ قـالـ:ـ لـاـ،ـ قـالـ:ـ فـهـوـ الـقـرـآنـ؟ـ قـالـ:ـ لـاـ،ـ قـالـ:ـ فـأـقـبـلـ أـمـيـرـ الـمـؤـمـنـيـنـ عـلـىـ عليـهـ السـلامــ،ـ فـقاـلـ:ـ رـسـوـلـ اللـهـ صلوات الله عليه وآله وسلامهـ:ـ هـوـ هـذـاـ،ـ إـنـهـ إـلـاـ إـمـامـ الـذـيـ أـحـصـيـ اللـهـ تـبارـكـ وـتـعـالـىـ فـيـ عـلـمـ كـلـ شـيـءـ»ـ.
- ٢- روـيـ الشـيخـ الصـدوـقـ فيـ «ـمـعـانـيـ الـأـخـبـارـ»ـ عنـ الإـمـامـ الرـضاـ عليـهـ السـلامــ،ـ أـنـهـ قـالـ:ـ «ـإـنـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ لـمـ يـقـبـضـ نـبـيـهـ صلوات الله عليه وآله وسلامهـ حـتـىـ أـكـمـلـ لـهـمـ الدـيـنـ،ـ وـأـنـزـلـ عـلـيـهـ الـقـرـآنـ فـيـ تـقـصـيـلـ كـلـ شـيـءـ..ـ،ـ فـأـنـزـلـ فـيـ حـجـةـ الـوـدـاعـ،ـ وـهـيـ آخرـ عـمـرـ صلوات الله عليه وآله وسلامهـ:ـ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَثْمَنْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**ـ،ـ فـأـمـرـ إـمـامـةـ مـنـ تـامـ الدـيـنـ...ـ إـنـ إـلـمـامـةـ أـجـلـ قـدـراـ،ـ وـأـعـظـمـ شـائـناـ،ـ وـأـعـلـىـ مـكـانـاـ،ـ وـأـمـنـعـ جـانـبـاـ،ـ وـأـبـعـدـ غـورـاـ،ـ مـنـ أـنـ يـلـغـهاـ النـاسـ بـعـقـولـهـمـ،ـ أـوـ يـنـالـوهـاـ بـأـرـائـهـمـ،ـ أـوـ يـقـيمـواـ إـمـامـاـ بـاختـيارـهـمـ.ـ إـنـ إـلـمـامـةـ خـصـ اللـهـ بـهـاـ

ابراهيم الخليل عليه أسلحته بعد النبوة؛ ثم أكرمه الله بأن جعلها في ذريته أهل الصفة والطهارة، فلم تزل في ذريته يرثها بعض عن بعض، قرناً فقرناً، حتى ورثها النبي عليه أسلحته، وكانت له خاصة؛ فقلدها رسول الله عليه أسلحته بأمر الله عزوجل، فصارت في ذريته الأصفياء<sup>(٧)</sup>.

٣- عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام: بم يُعرف الإمام؟ فقال:  
 بخصالٍ أولها: نصٌّ من الله تبارك وتعالى عليه، ونصبه علمًا للناس، حتى يكون عليهم  
 حجّة؛ لأنَّ رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه نصب علياً عليه السلام، وعرفه الناس باسمه وعينه، وكذلك  
 الأئمة عليهم السلام، ينصب الأول الثاني».

٥. قال الإمام الصادق عليه السلام: «ثلاثة لا يكلّهم الله، ولا ينظر إليهم يوم القيمة، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم»: من أنبت شجرة لم يبنّيه الله، يعني من نصب إماماً لم ينصبه الله؛ أو جحد من نصبه الله؛ ومن زعم أن لهذين سهماً في الإسلام، وقد قال الله: ﴿وَرِبِّكَ يَحْلُفُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ (القصص: ٦٨) <sup>(٩)</sup>.

٦. قال أبو بصير: «كنت عند أبي عبد الله، فذكروا الأوصياء، وذكر إسماعيل

- [[بن الإمام الصادق ع عليهما السلام]] فقال: لا والله يا أبا محمد، ما ذاك إلينا، وما هو إلا إلى الله عزوجل، ينزل واحداً بعد واحد»<sup>(١٠)</sup>.
٧. عن عمرو بن الأشعث، قال: «سمعت أبا عبد الله ع عليهما السلام يقول: أترون الأمر إلينا نضعه حيث نشاء؟ كلا والله، إنه لآي عهد الإمامة لعهد من رسول الله ع عليهما السلام إلى رجل فرجل، حتى ينتهي إلى صاحبه»<sup>(١١)</sup>.

### ج. النص —

١. ذكر المجلسي، في الجزء الثالث والعشرين من كتاب «بحار الأنوار»، خمسة وعشرين حديثاً في باب تحت عنوان (الإمامية لا تكون إلا بالنص، ويجب على الإمام النص على من بعده).
٢. وقد نقل الشيخ الصدوق في كتاب «كمال الدين وتمام النعمة» الكثير من الأحاديث في النص على الإمام الحجة ابن الحسن ع، وأنه الإمام الثاني عشر، على النحو التالي:

١. نص الله تعالى على الحجة القائم ع: أربعة أحاديث.
٢. نص رسول الله ع عليهما السلام على القائم ع: سبعة وثلاثون حديثاً.
٣. نص أمير المؤمنين ع عليهما السلام على القائم ع: تسعة عشر حديثاً.
٤. نص السيدة فاطمة ع على القائم ع: حديث واحد.
٥. النص على القائم ع في اللوح الذي أهداه الله تعالى لنبيه، وأعطاه النبي إلى فاطمة ع، وأودعته فاطمة الزهراء عند جابر بن عبد الله الأنصاري، ودفعه جابر إلى الإمام الباقي ع.
٦. نص الإمام الحسن ع عليهما السلام على القائم ع: حديثان.
٧. نص الإمام الحسين ع عليهما السلام على القائم ع: خمسة أحاديث.
٨. نص الإمام السجاد ع عليهما السلام على القائم ع: ثمانية أحاديث.
٩. نص الإمام الباقي ع عليهما السلام على القائم ع: سبعة عشر حديثاً.
١٠. نص الإمام الصادق ع عليهما السلام على القائم ع: سبعة وخمسون حديثاً.
١١. نص الإمام الكاظم ع عليهما السلام على القائم ع: ستة أحاديث.

١٢. نص الإمام الرضا عليه السلام على القائم عليه السلام: ثمانية أحاديث.

١٣. نص الإمام الجواد عليه السلام على القائم عليه السلام: ثلاثة أحاديث.

١٤. نص الإمام الهادي عليه السلام على القائم عليه السلام: عشرة أحاديث.

١٥. نص الإمام العسكري عليه السلام على القائم عليه السلام: سبعة أحاديث<sup>(١٢)</sup>.

ويجدر بنا التذكير بأن أكثر هذه الأحاديث قد تعرضت إلى ذكر أسماء سائر الأئمة، مضافاً إلى ذكر الإمام الحجة ابن الحسن القائم المنتظر عليه السلام.

٣- وذكر الكليني في أصول الكافي، في ذيل باب بعنوان (نص الله عزوجل رسوله عليه السلام على الأئمة واحداً فواحداً)، سبعة أحاديث، وفي الأبواب الأخرى عشرة أخرى أحاديث في نص الإمام السابق على اللاحق<sup>(١٣)</sup>.

#### د. علم الأئمة عليهم السلام بالغيب —

هناك أحاديث كثيرة أكدت على علم الأئمة بالغيب. وقد أعطى لهم هذا العلم بطبيعة الحال من قبل الله تعالى، دون أن يكون لهم أي استقلال في ذلك. وإن علمهم للغيب ليس مطلقاً، فهناك أمور خافية عليهم لا يعلمها إلا الله تعالى، ومنها: قيام الساعة. قال الإمام علي عليه السلام: «إن الله علمنا: عمما استأثر به في غيبه، فلم يطلع عليه نبياً من أنبيائه، ولا ملكاً من ملائكته، وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْهُ عِلْمٌ السَّاعَةُ وَيَنْزَلُ الْفَيْضَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْضِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّا تَكْسِبُ غَدَاءً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾؛ وله علم قد أطلع عليه ملائكته، فما أطلع عليه ملائكته فقد أطلع عليه محمدًا وآلها، يعلمه الكبير منا والصغرى إلى يوم القيمة»<sup>(١٤)</sup>.

وقد ورد في القرآن أنه يخص بعض الناس بعلمه للغيب، قال تعالى: ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا \* إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ (الجن: ٢٦) [أو إمام يجتبه]. وقد خوطب الأئمة في الزيارة الجامعة الكبيرة بالقول: «وارتضاك لغيبه، واختاركم لسرره»<sup>(١٥)</sup>.

وأما الروايات الدالة على علم الأئمة بالغيب فهي:

١- تبأ الإمام علي عليه السلام، في خطبة من نهج البلاغة، بالأحداث المأساوية القادمة، وسطوة الحاج بن يوسف الثقفي، واصفاً ذلك بعلمه للغيب، حيث قال: «لو تعلمون ما

**نصوم معاصرة.** السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١ . م ١٤٣١ هـ

أعلم، مما طوي عنكم غيبه، إذاً لخرجتم إلى الصّعدات، تكون على أعمالكم، وتلتذمون على أنفسكم، ولتركتم أموالكم لا حارس لها، ولا خالف عليها... أما والله ليس لسلطان عليكم غلام ثقيف، الذيال الميال، يأكل حضرتكم، ويذيب شحمتكم»<sup>(١٦)</sup>.

٢. ذكر الإمام علي عليه السلام أنه من مصاديق قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ من الآية المقدمة، التي تخص بعض الناس بعلم الغيب، وقال: «أنا ذلك المرتضى من الرسول الذي أظهره الله عز وجل على غيبه»<sup>(١٧)</sup>.

٣. وقد ذكر الإمام علي في نهج البلاغة كلام رسول الله بشأنه، حيث قال: «إنك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى، إلا أنك لستبني»<sup>(١٨)</sup>.

ويتضح من هذه الرواية أن الإمام عليه السلام كان يعلم الأخبار الغيبة التي ينزلها جبرائيل عليه السلام على النبي الأكرم عليه السلام.

٤- دهش رجل من أصحاب الإمام حين سمعه يخبر عن الغيبيات، فقال: «لقد أعطيت يا أمير المؤمنين علم الغيب؟!»، فضحك الإمام عليه السلام، وقال للرجل وكان كلبياً: «يا أخا كلب، ليس هو بعلم غيب [فالغيب يختص الله بعلمه]، وإنما هو تعلم من ذي علم، وإنما علم الغيب علم الساعة، وما عدده الله سبحانه بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَنْهُ عِلْمٌ السَّاعَة﴾... الآية. فهذا علم الغيب الذي لا يعلمه أحد إلا الله، وما سوى ذلك فعل علمه الله نبيه، فعلمانيه، ودعا لي بأن يعيه صدري، وتضطّم عليه جوانحي»<sup>(١٩)</sup>.

٥. قال الإمام علي عليه السلام: «إن رسول الله علمني ألف باب من الحلال والحرام، مما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة، كل باب منها يفتح ألف باب، حتى علمت علم المنايا والبلايا، وفصل الخطاب»<sup>(٢٠)</sup>.

٦. قال الإمام علي (ع): «والله لو شئت أن أخبر كل رجل منكم بمخرجه ومولجه وجميع شأنه لفعلت، ولكن أخاف أن تكفروا في رسول الله عليه السلام»<sup>(٢١)</sup>.

٧. قال الإمام علي عليه السلام: «والذي نفسي بيده، إني لأعلم علم النبي عليه السلام، وعلم ما كان وما هو كائن في ما بيني وبين قيام الساعة»<sup>(٢٢)</sup>.

٨. قال الإمام علي عليه السلام في وصف الإمام المقصوم عليه السلام: «هو روح الله، فمن أعطاه الله هذه الروح علم ما كان وما يكون، وعلم ما في الضماائر والقلوب، وعلم ما في السماوات والأرض»<sup>(٢٣)</sup>.

٩. إن مصادرنا الروائية المعترضة مفعمة بعلم الأئمة بالأمور الغيبية والمستورّة، ومنها:  
الجزء السادس والعشرون من «بحار الأنوار»، من بدايته وحتى الصفحة ٢٢٦.
١٠. ذكر الشيخ الصدوق في كتاب «عيون أخبار الرضا»، في باب مغيبات وأخبار الإمام الرضا عليه السلام، أربعة وأربعين حديثاً في الأمور الغيبية.

إلى هنا اتضح أن خصائص الإمام الأربعة المهمة: النصب الإلهي، والنصل من قبل رسول الله عليه السلام، وعلم الغيب، والعصمة، ليست من مبتكرات المتكلمين والفقهاء في القرنين الثالث والرابع، وإنما كانت منذ البداية في صلب كلمات وأحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام أنفسهم.

لقد تجاهل الشيخ كديور في انتقاده بعض الأبعاد الوجودية والشخصية للأئمة المعصومين عليهم السلام، والتي قد تكون صحيحة في بعض الموارد، وهو لم يكن بحاجة إلى التشكيك أو إضعاف أبعادهم الشخصية الأخرى.

٢. قال: إن الشيعة الأوائل الأصلاء، من قبيل: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وغيرهم، لم يعرفوا الأئمة على الصفة التي ذهب إليها المتكلمون. ويبدو أن السيد كديور قد جانبه الصواب في هذا المورد أيضاً، فقد نقل الطبرسي في كتاب «الاحجاج» رواية عن الإمام الصادق عليه السلام، عن آبائه، أن سلمان ألقى خطبة في جماعة من الناس بعد ثلاثة أيام من دفن رسول الله عليه السلام، وقال فيها: «أيها الناس، اسمعوا قولي، وتدبروا فيه، قد أعطيت علمًا جمًا من قبل رسول الله، حتى لو أنني ذكرت لكم ما أعلمه من فضائل أمير المؤمنين لرماني ببعضكم بالجنون، ولقال بعضكم: رحم الله قاتل سلمان... اعلموا أن عند علي علم المنايا والبلايا، والميراث والوصايا [العلوم الغيبية]، ولو أنكم قبلتم ولاية علي لأكلتم من فوقكم ومن تحت أرجلكم، ولو أنكم دعوتם الطير في السماء لاجابتكم، وخفت إليكم الحيتان في جوف البحار».<sup>(٤)</sup>

٣. إن لوزام كون الأئمة عليهم السلام أسوة لأتباعهم أن تكون هناك سنخية ومشابهة بين الإمام والمأمور من جميع الجهات، وليس المطلوب هو بلوغ المأمور مرتبة الإمام عليه السلام، وإنما هو التأسي في الصفات والأخلاق الحسنة وفقاً لسعة الأفراد وظروفتهم. ويمكن في هذا الإطار ملاحظة كتاب الإمام علي عليه السلام إلى عامله على البصرة عثمان بن حنيف: «ألا وإن لكل مأمور إماماً يقتدي به، ويستضيء بنور علمه، ألا وإن إمامكم قد اكتفى من

دنياه بطمرية، ومن طعمه بقرصيه، ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهد، وعفة وسداد لمقدار قدرتكم»<sup>(٢٥)</sup>.

٤. وأما تيار الغلو والتغويض<sup>(٢٦)</sup> فهو - كما تقدم - تيار ظهر في زمان الإمام علي عليه السلام، حيث أخذ البعض يفلو في مناقب الأئمة عليهم، حتى بلغوا بهم أحياناً إلى درجة الريوبية، ونسبوا إليهم أفعالاً، مثل: الخلق والرزق، على نحو الاستقلال، وقد عرف هؤلاء بالمفوضة<sup>(٢٧)</sup>. وقد عارضهم الأئمة بشدة، ولعنوهم، وكفروهم، ونسبوهم إلى الشرك. وقام الإمام علي بإحراق بعض الغلاة الذين أصرروا على غيّهم<sup>(٢٨)</sup>.

### الإمامية بين الغلو والتغويض —

ولكي تتضح أبعاد مسألة الغلو والتغويض لا بد من التذكير بالأمور التالية:

١- تقدم أن الأئمة جمِيعاً كانوا يواجهون الغلو والتغويض بحزم وقوّة، ويلعنون الغلاة، ويرأون منهم، ويسمّون بعضهم؛ كي لا يقع الشيعة وأصحابهم في شرك حبانهم. وفي رواية عن الإمام الصادق عليه السلام ذكر فيها أسماء سبعة من الغلاة: «هم سبعة: المغيرة، وبيان [أو بنان]، وصائد، وحمزة بن عمارة البريري، والحارث الشامي، وعبد الله بن الحارث، وأبو الخطاب»<sup>(٢٩)</sup>.

إن هذا المنهج من قبل الأئمة كان أولاً: يحول دون وقوع سائر الأصحاب والرواة في محذور الغلو؛ ثانياً: يُحدّد للرواية طريقة تمييز الروايات الصحيحة من الروايات المشوبة بالغلو.

٢- مضافاً إلى تعريف الأئمة الغلاة بأسمائهم وشخوصهم فقد حددوا أيضاً ملائكت الغلو وحقيقةه؛ إذ هناك في مقابل الغلو خطر الواقع في إخراج الأئمة عن مراتبهم التي ربّهم الله عليها، فيتم إنكار فضائلهم الحقيقة.

ومن هذه الروايات ما يلي:

١. عن علي عليه السلام: «إياكم والغو فينا، قولوا: إنا عبيد مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم»<sup>(٣٠)</sup>.

٢. قال الصادق عليه السلام: «يا كامل، اجعل لنا ربّاً نؤوب إليه، وقولوا فينا ما شئتم»<sup>(٣١)</sup>.

٣. قال الباقر عليه السلام لأبي حمزة الشمالي: «يا أبا حمزة، لا تضعوا علياً دون ما وصفه

الله، ولا ترفعوه فوق ما رفعه الله». .

ويفهم من ذلك أن الغلو والتقويض إنما يكون في تأليه الأئمة، أو جعلهم شركاء لله على نحو الاستقلال، وأن تسب لهم صفات تخرجهم عن حد العبودية إلى مستوى الربوبية. وأما إذا جعلت فضائلهم على نحو طولي، وكونها ناشئة عن قدرة وإفاضة الله تعالى، لم تكن من الغلو والتقويض أبداً. عليه لا تكون لخاصٍ من قبيل: العصمة وعلم الغيب والنصر والنصب من قبل الله أية صلة بالغلو والتقويض. وقد عمد بعض العلماء، الذين أقرّ الشيخ كديور بحساسيتهم تجاه الغلو، كالشيخ الصدوق والمجلسي، إلى نقل العديد من الروايات التي تثبت للأئمة عليهم السلام هذه الخصال الأربع.

ولا بأس هنا بالإشارة إلى كلمة جامعة قالها العلامة المجلسي، بعد ذكر عشرات الروايات في ذم الغلو والتقويض، وشرح فيها مفهوم وحدود الغلو والتقويض، حيث قال: اعلم أن الغلو في النبي والأئمة عليهم السلام إنما يكون بالقول بألوهيتهم، أو بكونهم شركاء لله تعالى في العبودية، أو في الخلق والرزق، أو أن الله تعالى حلّ فيهم أو اتحد بهم، أو أنهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى، أو بالقول في الأئمة عليهم السلام أنهم كانوا أنبياء، أو القول بتنازع أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأن معرفتهم تغنى عن جميع الطاعات، ولا تكليف معها بترك العاصي.

والقول بكل منها إلحاد وكفر، وخروج عن الدين، كما دلت عليه الأدلة العقلية والآيات والأخبار السالفة وغيرها. وقد عرفت أن الأئمة عليهم السلام تبرأوا منهم، وحكموا بکفرهم، وأمرروا بقتلهم، وإن قرع سمعك شيء من الأخبار الموهمة لشيء من ذلك فهي إما مأولة؛ أو هي من مفترىات الغلاة.

ولكن أفترط بعض المتكلمين والمحدثين في الغلو؛ لقصورهم عن معرفة الأئمة عليهم السلام، وعجزهم عن إدراك غرائب أحوالهم، وعجائب شؤونهم، فقد حموا في كثير من الرواية الثقات؛ لنقلهم بعض غرائب المعجزات، حتى قال بعضهم: من الغلو نفي السهو عنهم، أو القول بأنهم يعلمون ما كان وما يكون، وغير ذلك، وورد «أن أمرنا صعب مستصعب، لا يحتمله إلا ملك مقرب، أونبي مرسل، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان».

فلا بد للمؤمن المتدين أن لا يبادر برد ما ورد عنهم من فضائلهم ومعجزاتهم ومعالي

أمرهم، إلا إذا ثبت خلافه بضرورة الدين، أو بقاطع البراهين، أو بالآيات المحكمة، أو الأخبار المتوترة.

وأما التفويض فيطلق على معانٍ: بعضها منفي عنهم عليهم السلام؛ وبعضها مثبت لهم.

**فال الأول:** التفويض في الخلق والرزق والتربية والإماتة والإحياء، فإن قوماً قالوا: إن الله تعالى خلقهم، وفوض إليهم أمر الخلق، فهم يخلقون ويرزقون ويميتون ويحيون. وهذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يقال: إنهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم، وهم الفاعلون حقيقة. وهذا كفر صريح، دلت على استحالته الأدلة العقلية والنقلية، ولا يسترب عاقل في كفر من قال به.

وثانيهما: إن الله تعالى يفعل ذلك مقارناً لإرادتهم، كشّق القمر، وإحياء الموتى، وقلب العصا حية، وغير ذلك من المعجزات، فإن جميع ذلك إنما يحصل بقدرته تعالى، ومقارناً لإرادتهم؛ لظهور صدقهم، فلا يأبه العقل عن أن يكون الله تعالى خلقهم وأكملهم وألهمهم ما يصلح في نظام العالم، ثم خلق كل شيء مقارناً لإرادتهم ومشيئتهم. وهذا، وإن كان العقل لا يعارضه، لكن الأخبار السالفة تمنع من القول به، في ما عدا المعجزات، ظاهراً، بل صراحةً، مع أن القول به قولٌ بما لا يعلم؛ إذ لم يرد ذلك في الأخبار المعتبرة في ما نعلم.

وما ورد من الأخبار الدالة على ذلك، كخطبة البيان وأمثالها، فلم يوجد إلا في كتب الغلاة وأشباههم. مع أنه يحتمل أن يكون المراد كونهم علة غائبة لإيجاد جميع المكونات، وأنه تعالى جعلهم مطاعين في الأرضين والسماءات، ويطيعهم بإذن الله تعالى كل شيء، حتى الجمادات، وأنهم إذا شاؤوا أمراً لا يردد الله مشيئتهم، ولكنهم لا يشاؤون إلا أن يشاء الله.

وأما ما ورد من الأخبار في نزول الملائكة والروح لكل أمر إليهم، وأنه لا ينزل ملك من السماء لأمر إلا بدأ بهم، فليس لمدخلتهم في ذلك، ولا الاستشارة لهم، بل له الخلق والأمر تعالى شأنه، وليس ذلك إلا لتشريفهم، وإكرامهم، وإظهار رفعة مقامهم.

**الثاني:** التفويض في أمر الدين. وهذا أيضاً يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فوض إلى النبي والأئمة عليهم السلام عموماً أن يحلوا ما

شاؤوا ويحرموا ما شاؤوا، من غير وحي وإلهام، أو يغيّروا ما أوحى إليهم بآرائهم. وهذا باطلٌ لا يقول به عاقل، فإن النبي ﷺ كان ينتظر الوحي أيامًا كثيرة لجواب سائل، ولا يجيبه من عنده، وقد قال تعالى: **﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾** (النجم: ٤ - ٣).

**ثانيهما:** أنه تعالى لما أكمل نبيه ﷺ، بحيث لم يكن يختار من الأمور شيئاً إلا ما يوافق الحق والصواب، ولا يحل بباله ما يخالف مشيّته تعالى في كل باب، فوض إلىه تعين بعض الأمور، كالزيادة في الصلاة، وتعيين النوافل في الصلاة، والصوم، وطعمة الجد، وغير ذلك، مما مضى وسيأتي؛ لإظهاراً لشرفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعين إلا بالوحي، ولم يكن الاختيار إلا بإلهام، ثم كان يؤكّد ما اختاره ﷺ بالوحي. ولا فساد في ذلك عقلاً. وقد دلت النصوص المستفيضة عليه.

ولعل الصدوق رحمه الله إنما نفى المعنى الأول، حيث قال في «الفقيه»: وقد فوض الله عز وجل إلى نبيه ﷺ أمر دينه، ولم يفوض إليه تعدد حدوذه. وقد روى كثيراً من أخبار التفويض في كتبه، ولم يتعرض لتأويلها.

**الثالث:** تقويض أمور الخلق إليهم، من سياستهم، وتأديبهم، وتمكيلهم، وتعليمهم، وأمر الخلق بإطاعتهم في ما أحبوا وكرهوا، وفي ما علموا جهة المصلحة فيه وما لم يعلموا.

وهذا حقٌّ: لقوله تعالى: **﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**، وغير ذلك من الآيات والأخبار. وعليه يحمل قولهم رحمه الله: «نحن المحலلون حلاله، والمحرمون حرامه»، أي بيانهما علينا، ووجب على الناس الرجوع فيهما إلىينا.

**الرابع:** تقويض بيان العلوم والأحكام بما رأوا المصلحة فيها بسبب اختلاف عقولهم، أو بسبب التقية، فيفتون بعض الناس بالواقع من الأحكام، وبعضهم بالتقية، ويبينون تفسير الآيات وتأويلها، وبيان المعرف بحسب ما يتحمل عقل كل سائل، ولهم أن يبينوا، ولهم أن يسكتوا.

والتفويض بهذا المعنى أيضاً ثابتٌ حقٌّ؛ بالأخبار المستفيضة.

**الخامس:** الاختيار في أن يحكموا بظاهر الشريعة، أو بعلمهم وبما يفهمهم الله من الواقع ومن الحق في كل واقعة.

وهذا أيضاً معنى صحيح، وثبت في الأخبار.

٥- ذهب الشيخ كديور إلى تقسيم الأدعية الشيعية إلى قسمين: التشيع الأصيل؛ والتشيع التفويضي. وعد دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة، من القسم الأول. وقال: لا يوجد في هذه الأدعية كلمة واحدة في التوكل والتسلل بغير الله، وإن كل ما فيها اتصال مباشر مع الله تعالى. وقال أيضاً: إن هناك تشيع يتمثل في أدعية من قبيل: دعاء الإمام الحسين في يوم عرفة، وغيره؛ وتشيع آخر يتمثل في التوسل وشفاعة الأئمة، بدلاً من التوكل على الله. ولسنا في هذا المقال في معرض البحث في التوسل والشفاعة، وبيان أدلةهما القرآنية والروائية، ولكننا نقول: إن دعوى عدم وجود كلمة واحدة في التوكل والتسلل بغير الله في هذه الأدعية، وأنه لا يوجد فيها توسل واستشفاف بمحمد وآل محمد هي دعوى غير صحيحة. وإليك بعض الأمثلة:

أ. إن الإمام زين العابدين ع يعمد في أكثر أدعية الصحيفة السجادية إلى الصلاة على محمد وآل محمد في بداية الدعاء ووسطه ونهايته. ومن باب المثال: إن عشر فقرات من مجموع مئة وثلاث وثلاثين فقرة من دعاء عرفة، للإمام السجاد، تختص بتمجيد وتكريره محمد وآل محمد، وصحابهم، وأوليائهم، والثاء عليهم. وإليك واحدة من تلکم القرارات: «اللهم وصل على أوليائهم يعني: أولياء محمد وآل محمد ع، المعترفين بمقامهم، المتبعين منهجمهم، المقتفين آثارهم، المستمسكين بعروتهم، المتمسكين بولاتهم..».

وجاء في الفقرة السادسة والخمسين من دعاء عرفة: «وجعلتهم الوسيلة إليك».

وجاء في نهاية الدعاء الثاني من الصحيفة السجادية، الخاص بالصلاحة على رسول الله ع: «وعرّفه آلي: محمد ع في أهل الطاهرين، وأمتهم المؤمنين، من حسن الشفاعة أجل ما وعدته».

وجاء في الفقرة ما قبل الأخيرة من الدعاء الثالث عشر من الصحيفة السجادية، والخاص بطلب الحوائج: «وصل على محمد وآل محمد صلاة دائمة نامية، لا انقطاع لأبدها، ولا منتهي لأمدها، واجعل ذلك عوناً لي، وسبباً لنجاح طلبي».

وإن الفقرة الأخيرة منها، والتي تقرأ حال السجود كالتالي: «فضلك آنسني، وإنسانك دلني، فأسألك بك، وبمحمد وآلله صلواتك عليهم، أن لا ترددني خائباً».

وجاء في الفقرة الأخيرة من الدعاء الحادي والثلاثين: «اللهم صل على محمد وآله كما هديتنا به، وصل على محمد وآله كما استقذتنا به، وصل على محمد وآله صلاةً تشفع لنا يوم القيمة، ويوم الفاقة إليك».

وجاء في الفقرة ما قبل الأخيرة من الدعاء التاسع والأربعين: «اللهم فإني أتقرّب إليك بالمحمدية الرفيعة، والعلوية البيضاء، وأنوّجه إليك بهما».

ب - قال الإمام الحسين في فقرة من دعاء عرفة: «اللهم إنا نتوجه إليك في هذه العشية، التي شرفتها وعظمتها بمحمد نبيك ورسولك، وخيرتك من خلقك، وأمينك على وحيك، البشير النذير، السراج المنير، الذي أنعمت به على المسلمين، وجعلته رحمة للعالمين، اللهم فصل على محمد وآل محمد كما محمد أهل لذلك منك، يا عظيم، فصل عليه وعلى آله المنتجبين الطاهرين أجمعين، وتغمّدنا بعفوك عنا».

ج - إن المناجاة الشعبانية تبدأ بالصلاحة على محمد وآل محمد، وتنتهي بها، مما يعني التوسل بأهل البيت عليه السلام .. وقد ورد في جملة أعمال شعبان، ضمن المناجاة الشعبانية، الصلوات المروية عن الإمام السجاد عليه السلام، وهي تحتوي على مضمون سامي في وصف الأئمة عليهم السلام، ويبدا بهذه الكلمات: «اللهم صل على محمد وآل محمد، شجرة النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعدن العلم، وأهل بيت الوحي».

د - في دعاء أبي حمزة الثمالي يسأل العبد ربّه في موضعين أن يرزقه زيارة قبر نبيه عليه السلام، وفي موضع واحد زيارة قبور الأئمة عليهم السلام. وقد ورد فيه أيضاً: «وبحب النبي الأمي القرشي الهاشمي العربي التهامي المكي المدنى أرجو الزلفة لديك».

ـ وأما ما قيل بشأن تشدد مشايخ قم على من يقول بالغلو والتقويض، وأن الذين يغلون في حق الأئمة عليهم السلام يطردون وينفون من المدينة، فهو، وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا يعكس إلا جزءاً من الحقيقة، وليس الحقيقة كلها. وأما واقع المسألة فهي أن أحمد بن محمد بن عيسى القمي، أحد المشايخ والرواة الكبار في قم، كان قد أساء الظن بأحمد بن محمد بن خالد البرقي، صاحب كتاب «المحاسن»، واتهمه بالرواية عن الغلاة، وتبنيه للغلو؛ فأبعده من قم، إلا أنه وقف على خطئه فيما بعد، وعلم أن نسبة الغلو إليه لم تكن صحيحة، فبادر إلى إعادةه إلى قم، واعتذر له. ولما توفي البرقي خرج أحمد بن محمد بن عيسى القمي إلى تشيع جنازته حافياً حاسراً؛ ليبرئ نفسه مما قد ذكره به <sup>(٣٢)</sup>.

إن حقيقة الأمر في ما يتعلق بالقمينين لدى أكثر علماء الشيعة، ومنهم: المفید، والمجلسی، أنهم قد بالغوا في معارضتهم للغلو والتقویض، ومالوا إلى التقصیر. ومن هنا فقد ردّ جمع غفير من علماء الشيعة وفقهاهُم نظرية الصدوق وأستاذه في مسألة سهو النبي ﷺ، واستدلالهما بأنه لوم نقل سهو النبي (وذلك طبعاً في مورد خاص يرى الصدوق أنه لحكمة من قبل الله) ستدخل في دائرة الغلاة، وأنكروها بشدة.

وأما النقطة المهمة فهي أن الشیخ الصدوق والقمينین لم يتعرضوا إلى أمور، مثل: العصمة، وعلم الغیب، مما أثار حفيظة الشیخ کدیور. ومن هنا فقد عمد الشیخ الصدوق إلى إثبات الزيارة الجامعة الكبیرة في كتابه «من لا يحضره الفقيه»، دون أن ینکر شيئاً من مضامينها السامة في التعريف بمقامات الأئمة علیهم السلام ومراتبهم. في حين ذهب أحد المستيرین في الآونة الأخيرة إلى اعتبار هذه الزيارة دستور غلاة الشيعة.

وفي الختام لا بد من الإشارة إلى أن إشكال الشیخ کدیور حول ما نراه حالياً من نسبة بعض الأمور المبالغ بها إلى الأئمة علیهم السلام في بعض التعزیزات والمجالس الحسينية، أو إغفال بعض الأبعاد الوجودية للأئمة علیهم السلام، واردٌ وصحيحٌ وقد صدرت مؤخراً من مراجع الدين والخطباء ردود فعل شديدة بـإزائها. ولكن لم تكن هناك ضرورة في الاعتراض على بعض الكلمات الخاطئة إلى التشکیک بكلٍ هائلٍ من الأحادیث الصحيحة والمتفقـة.

## المواضیع

- (١) الصدوق، معانی الأخبار: ١٢٢، انتشارات جامعة المدرسین، ١٣٦١ هـ ش.
- (٢) معانی الأخبار: ١٣٤.
- (٣) المصدر السابق: ١٣٦.
- (٤) علل الشرائع: ١٢٣.
- (٥) بحار الأنوار: ٢٥: ٢١١، نقلًا عن اعتقادات الصدوق: ١٠٨ - ١٠٩.
- (٦) أمالی الصدوق: ١٨٦.
- (٧) معانی الأخبار: ١٠٢.
- (٨) الطبرسی، الاحتجاج: ١: ٣٤٤.
- (٩) تحف العقول: ٣٢٩.

- (١٠) الكافي ١: ٢٧٦؛ بحار الأنوار ٤٨: ٢٥.
- (١١) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٢٢٢.
- (١٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٢٥٠ - ٢٨٤.
- (١٣) ردّ الشيخ المفید نسبة العلم المطلق بالغیب إلى الأئمّة، قائلاً: إنّ هذَا مَا علیه جمیع الإمامیّة، عدا مَا شدّ منہم مِن الداخلين فی زمرة المفووضة (أوائل المقالات).
- (١٤) بحار الأنوار ٢٦: ١٠٢.
- (١٥) من لا يحضره الفقيه: بحار الأنوار ٩٩: ١٢٩.
- (١٦) نهج البلاغة، الخطبة ١١٦.
- (١٧) بحار الأنوار ٤٢: ٥٣.
- (١٨) نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٢.
- (١٩) المصدر السابق، الخطبة ١٢٨.
- (٢٠) بحار الأنوار ٢٦: ٣٠.
- (٢١) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٥.
- (٢٢) بحار الأنوار ٢٦: ١١٠.
- (٢٣) المصدر السابق: ٥.
- (٢٤) الاحتجاج: ١٥١.
- (٢٥) نهج البلاغة، الكتاب ٤٥.
- (٢٦) الغلو لغةً يعني تجاوز الحد. والتقويض يعني تخويل الآخر حرية التصرف في الأمور. وهو هنا بمعنى نسبة أفعال الله إلى الأئمّة عليهما السلام.
- (٢٧) كما يعرف المعتزلة بالمفوضة: لقولهم أن الله فوض الأمور إلى العباد بعد أن خلقهم، ولم يعد له أي دور في أعمالهم.
- (٢٨) وفقاً لبعض التقريرات في الكتب الروائية: ورد على عليّ بعد حرب البصرة سبعون شخصاً من الزط (قوم من نسل نور الهند، ممن هاجر إلى إيران والعراق)، فسلموا عليه، فأجابهم الإمام بلغتهم، وحاورهم، فعرضوا عليه تأليهه؛ فعارضهم بشدة، وقال لهم: إنما أنا عبد الله، إلا أنهم أصروا على تأليهه، فلما عجز الإمام عن استتابتهم هددتهم بالقتل، فلم ينفع معهم، فقام بحرقهم (دانشنامه إمام علي ٢: ٤٠٩).
- (٢٩) بحار الأنوار ٢٥: ٢٧٠.
- (٣٠) الخصال: بحار الأنوار ٢٥: ٢٧٠.
- (٣١) بحار الأنوار ٢٥: ٢٨٣.
- (٣٢) المحسن ١: ١٢، من المقدمة.

# **مكونات الإمامة**

## **مطالعة نقدية في أطروحة كديور**

د. بهزاد حميديه<sup>(\*)</sup>

ترجمة: السيد حسن مطر الماشمي

### **مقدمة —**

ألقى الدكتور محسن كديور محاضرة حول (المسائل المعرفية في الإسلام الحسيني). وقد ضمّنها آراءه حول الإمامة<sup>(١)</sup>. وقد أشار في محاضرته إلى الأبعاد المتعددة لثورة الإمام الحسين. وعدّ من بينها بعد مقارعة الظلم، وبعد الإصلاح الديني. وقد أشار في ما يتعلّق بالبعد الثاني إلى مفهوم الإمامة. وذهب إلى أنه قد تعرض إلى تغييرات كبيرة طوال الزمن. لقد رأى الدكتور كديور من واجبه -تأسيياً بالهدف من واقعة كربلاه - أن يقوم بالإصلاح الديني، وتوضيح مفهوم الإمامة وما طرأ عليه من الانحراف لجميع الناس، حيث قال في موضع من محاضرته: «إن لإصلاح مفهوم الإمامة من الأهمية ما يساوي أهمية القضية التي خرج الإمام الحسين من أجلها». وبذلك يكون الدكتور كديور قد قام بإنجازٍ ضخمٍ يعادل في أهميته الإنجاز الحسيني!

إن مفهوم الإمامة يحظى بأهمية قصوى عند الشيعة الاثني عشرية، حتى عدّوه أصلًاً من أصول الدين. وبذلك تميّزوا عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى. وبما أن الدكتور كديور قد طرح الإمامة بنحو مغاير ومخالف لمفهومها السائد كان من الواجب أن نتناول بالنقاش جميع المسائل المطروحة في هذه المحاضرة. ومن هنا سيكون مقالنا هذا على قدرٍ من التفصيل.

### **تحليل النقطة المحورية في أطروحة كديور —**

يرى الدكتور كديور أن التغير الخاطئ الذي طرأ على مفهوم الإمامة طوال

---

(\*) باحث في علم الكلام والدراسات الإسلامية.

التاريخ عبارة عن تضخيم في جانب واضعاف في جانب آخر. أمّا ما تم تضخيمه فهو عبارة عن نوع من التقديس في مجال الإمامة لم يكن موجوداً في القرون الأولى. وعند بسط الموضوع يتضح أن الذي تم تقدسيه في رأي الدكتور كديور عبارة عن أربعة عناصر تكون مفهوم الإمامة في علم الكلام، وهي: العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنصل من قبل النبي. ويرى الدكتور كديور أن هذه العناصر الأربع قد أبدعها المتكلمون في حدود القرنين الثالث والرابع، لتسع وتتضخم فيما بعد بالتدرج.

### **ملاحظات وانتقادات —**

إن أدنى إلمام بعلم الكلام الإسلامي يثبت أن الدكتور كديور قد ارتكب مغالطة منطقية، حيث بين مفهوم الإمامة على نحو مقلوب. فهو يعلم أن مفهوم الإمامة الشائع في علم الكلام عبارة عن (الرئاسة العامة في الدين والدنيا). وقد جاء هذا التعبير بحرفيته أو قريباً منه في كلام السيد المرتضى في «الحدود والحقائق»، والشيخ الطوسي في كتبه المختلفة، والخواجة نصیر الدین الطوسي في «الفصول النصيرية»، وابن میثم البحراني في «قواعد المرام»، والعلامة الحلي في «نهج المسترشدين»، والفضل المقداد السيويري في «اللوامع الإلهية»، وعبد الرزاق اللاهيجي في «گوهر مراد»، والنوري في «كافایة الموحدین»، والمیرزا احمد الاشیتاني في «لواقع الحقائق». ومن بين المعتزلة من علماء أهل السنة نجد تعريف القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة» يعود إلى هذا المعنى تقريباً. وقد وافق على هذا التعريف من الأشاعرة علماء، مثل: الماوردي في «الأحكام السلطانية»، والتفتازاني في «شرح المقاصد»، والمیرسید شریف الجرجانی في «التعريفات»<sup>(۲)</sup>. وفي هذا التعريف لا نجد أيّ أثر للعناصر الأربع التي أشار إليها الدكتور كديور، من العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنصل من قبل النبي، حيث تعد هذه العناصر من أعراض الإمامة دون ذاتيتها. وبعبارة أخرى: إن هذه العناصر الأربع لم تؤخذ في الكلام الإسلامي بوصفها من مقومات مفهوم الإمامة، لا في بدايات نشوء علم الكلام، ولا في الكلام المعاصر. وعليه إذا قام بحث الدكتور كديور على عناصر عرضية للإمامية، بعد تصورها من الذاتيات، فإنه سيكون باطلًا جملةً وتفصيلاً؛ وأمّا إذا قام على نوع تغيير في الأعراض فهو، وإن كان يدعو إلى التأمل، ولكنه قليل الأهمية.

فمثلاً: إذا تغير مفهوم الصلاة من الأفعال والأذكار المعهودة سيكون هناك تغيير كامل معنّى به، وتحريف واضح؛ وذلك لتغيير ذاتيات الصلاة، من الركوع، والسجود، وغيرهما من الأفعال والأذكار الخاصة، وأما إذا تم التأكيد في فترة على أعراض الصلاة، كما لو تم التأكيد على تعقيباتها أو مقدماتها، كالوضوء، والطهارة الجسدية، أو المزايا الأخلاقية، أو بواطن الصلاة العرفانية، أو تم التأكيد على إقامتها جماعة، أو رعاية التدبر فيها، فهو، وإن كان يمكن البحث تاريخياً في جميع هذه الموارد، إلا أننا لن نحصل على شمار كثيرة من وراء هذه البحوث؛ وذلك لاشتراك الجميع في ذاتيات الصلاة، وليس هناك اختلاف فيها.

إن البحث في التغيرات الحاصلة في الأعراض إنما يكتسب أهمية عندما يتم حذف بعض الأعراض الضرورية، وإدخال أعراض أجنبية. وهذا ما صرّح الدكتور كديور بعدمأخذته في موضوع محاضرته، حيث قال: «لا يدور محور البحث حول أصل علم الأئمة بالغيب، وإنما الكلام يدور حول شرطيته». فهو لا ينفي أصل وجود ذلك العلم، وإنما في كونه شرطاً في تحقيق الإمامة.

إن شرطية علم الغيب في تحقيق الإمامة من الأمور المتأخرة، والتي تم تضمينها من قبل المتكلمين في القرن الرابع فما بعد. وبعبارة أخرى: إذا كان الكلام الدكتور كديور يدور حول عدم وجود علم الغيب، والعصمة، والنصب الإلهي، والنص من قبل النبي، وأنها لم تكن موجودة في صلب الشريعة الإسلامية كصفات للإمام، وإنما دخلت بعد ذلك بفعل التحريف والدسّ، لكن كلامه جديراً بالاهتمام. إلا أن كلامه يُظهر أن هذه العناصر كانت موجودة في القرنين الأول والثاني، وكانت تعتبر من صفات الإمام، ولكن تم تضخيمها في القرون التالية، وعندها لا يكتسب هذا الكلام أهمية كبيرة؛ لأنّه خاضع للتغيرات الثقافية، وتكامل مستوى علم الإلائيات. وهو أمر يبدو طبيعياً.

ويبدو أن الشيخ كديور لم يكن لديه دليل خاص على انتخاب هذه العناصر الأربع، دون غيرها من العناصر الأخرى، مثل: القرابة، وصلة الأئمة النسبية بالنبي الأكرم صلوات الله عليه، أو العلم اللدني، سوى الترجيح بلا مرجح. مضافاً إلى أن العنصر الرابع الذي أشار إليه الدكتور كديور، أي النصّ من قبل النبي، لم يذكر في الكلام الإسلامي بوصفه عنصراً مستقلاً عن النصب الإلهي. كما يبدو أن الدكتور كديور قد

نسبي في خضم بحثه عنصر العصمة، والنصب الإلهي، حيث ركز على علم الغيب فقط، وسعى من خلال القرائن التاريخية إلى إثبات أن هذا المفهوم ومفاهيم ميتافيزيقية أخرى من هذا القبيل، كخوارق العادات والكرامات، لم تكن موجودة في البداية بين الشيعة الأوائل، وإنما أدخلها المتكلمون المتأخرون؛ استناداً إلى الأكاذيب والروايات المختلفة، وعملوا على تضخيمها.

إن الشيعة الثانية عشرية، منذ البداية وإلى يومنا هذا، لم ينكروا ولم يشكوا في النصب الإلهي والعصمة أبداً. وأكبر دليل على ذلك انحصر الأئمة في اثنين عشر إماماً، لا أكثر ولا أقل. ويبدو أن الدكتور كديور - من دون إدراك التبعات النظرية المترتبة على كلامه، ومنها: نفي انحصر الأئمة بعدد محدد - يذهب إلى قابلية انتباط العناصر المفهومية للإمام على أي إنسان آخر.

### دراسة أدلة الدكتور كديور —

لقد عمد الدكتور كديور من خلال الرجوع إلى الأدوار الأولى لظهور مفهوم الإمامة والفهم الذي كان سائداً عنها آنذاك إلى تقييع مفهوم الإمامة على أساس ذلك الفهم؛ إذ يقول: إن هذه المفاهيم، أي العصمة، والنصب الإلهي، ونصّ النبي، وعلم الغيب، لم ترد في كلمات الأئمة إلا نادراً. وإن الشيعة الأوائل، من قبيل: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وعمار، وكميل، ومالك الأشتر، وأبي بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم، وآخرين غيرهم، لم يكونوا ليعرفوا الأئمة بالصفات التي أضافها المتكلمون إليهم.

ويرد عليه:

**أولاً:** لا بد من الالتفات إلى أن كلمة «نادراً» تشير إلى أن المفاهيم المذكورة قد وردت وجرت على لسان الأئمة <sup>عليهم السلام</sup> بوصفها من صفات الإمام. وهذا مغاير للنتيجة التي كان الدكتور كديور بقصد الوصول إليها. وسيأتي شرحها ونقدها فيما بعد.

**ثانياً:** لإثبات هذه الدعوى فإن الدكتور كديور بحاجة إلى تحديد نسبة الروايات التي تتحدث عن العناصر الأربعية، من العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنبوى، إلى الروايات التي تعرّف الإمام بالهدایة إلى الله، وإقامة الدين وحقوق الناس، والأفضلية العلمية، والبصيرة، والتهذيب، وطهارة النفس، وعقل الدرایة <sup>في</sup> قبال عقل

الرواية، ومقارنة كلا الطائفتين ببعضها.

وهناك مسألتان جديرتان بالبيان:

**الأولى:** إن روایات الطائفة الثانية لا تعارض روایات الطائفة الأولى؛ فإن طهارة النفس لا تتأتى في العصمة، كما أن الأفضلية العلمية لا تتفى علمهم لغيب، إلا إذا تم التصریح في روایات الطائفة الثانية بأن العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، ليست من شروط الإمامة، وإنما الشرط في الإمامة هو مجرد الأفضلية العلمية. لقد أشار الدكتور كديور - كما سنبين - إلى كلام أمير المؤمنين علیه السلام في الخطبة الشقصية، حيث وصف نفسه كواحد من (العلماء)، ولكن من الواضح أن هذا لا يعني عدم عصمة الإمام وعلمه للغيب، بل ليس فيها إشارة إلى عدم أهمية وشرطية هذه الأمور بالنسبة للإمام. كما أن كون النبي عباداً: ﴿إِنَّمَا عَبْدُ اللَّهِ﴾ (مریم: ٣٠)، لا ينفي أهمية الخصوصيات الميتافيزيقية التي يتمتع بها هذا العبد، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَسَاحَرْنَا مَعَ دَأْوَدَ الْجَبَالَ يُسَبِّحُنَّ وَالظَّيْرَ﴾ (الأنبياء: ٧٩)، وقوله تعالى: ﴿وَلِسَلِيمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾ (الأنبياء: ٨١).

**الثانية:** إن آية التطهير وآية الولاية، اللتين تشيران إلى عصمة الأنمة ووجوب اتباع أوامرهم، وكذلك الأحاديث المشهورة والمتداولة في صدر الإسلام، كحديث الثقلين، المتفق عليه بين الفريقين، وحديث الغدير، الدال على النصب الإلهي لأمير المؤمنين علیه السلام، وكذلك الأحاديث الدالة على حصر الأنمة في اثنى عشر إماماً، تدل بأجمعها على أن فهم الشيعة الأوائل، كسلمان ومالك الأشتر، للإمامية كان متضمناً للعصمة، والنصب الإلهي. وكانوا يرون أن توفر هذه العناصر الأربعية هو الشرط في تحقق الإمامة، وليس الأوصاف الباهتة والهامشية. قال الشيخ المفيد، في النصف الثاني من القرن الرابع: «إن الأنمة القائمين مقام الأنبياء في تفہیز الأحكام وإقامه الحدود وحفظ الشرائع وتأدیب الأنام معصومون كعصمة الأنبياء... وعلى هذا مذهب سائر الإمامية، إلا من شدّ منهم»<sup>(٣)</sup>. ويتبين من هذه العبارة أن الإمامية كانوا يحملون فهماً خاصاً عن الإمام، يتجلّى في تفہیز الأحكام و.... وهذا ما لا يمكن الوصول إليه إلا بالنصب الإلهي والعصمة. وإن هذه الخصائص من لوازم الإمامة؛ لأن الإمام - وفقاً للتعریف المتقدم، وخصوصاً بالنسبة لصفة حفظ الشريعة - لا يمكن تعینه من قبل الناس الذين يفتقرن إلى العلم التام بالنسبة إلى

الشريعة، كما أن الإمام إذا لم يكن معصوماً لا يسعه حفظ الشريعة. كيف يمكن الافتئاع بأن الإمامية في القرنين الأولين لم يعرفوا الإمام بالنصر والعصمة، ثم بادروا بأجمعهم إلى تغيير معتقدهم في تحول سريع وعميق، وأنه بعد مضي حوالي مئة وخمسين سنة (أي في النصف الثاني من القرن الرابع) لم يكن لدى الشيخ المفيد أدنى رؤية عن فهم الإمامية في القرنين الأولين، الأمر الذي أدى إلى دعوى إجماع الإمامية على عصمة الأئمة؟!

**ثالثاً:** يتعين على الدكتور كديور أن يستند إلى أقوال وكلمات سلمان وأبي ذر وغيرهما من الشيعة الأوائل؛ لبيان نوع إدراكيهم للإمامية. وعليه أن يتبيّن المواطن التي يختلف فيها فهُمُهم عن فهم المتكلمين. والمفتاح أن السيد كديور قد أشار إلى عدم توفر آثار ومؤلفات من القرن الأول والثاني، حيث قال: «للأسف الشديد فإن أكثر الكتب التي بين أيدينا، أو جمعوها، يعود إلى الفترة التي ساد فيها التيار الذي ظهر بعد القرن الثاني». وهنا يحقّ لنا أن نسأل: كيف حكم بضرس قاطع بأن سلمان وأبا ذر وأمثالهما كانوا يحملون رؤية وفهمًا مختلفاً عن رؤية وفهم المتأخرين في ما يتعلق بالإمامية؟ يستند الدكتور كديور؛ لإثبات التحرير الحاصل في مفهوم الإمامة، إلى كلمات الأئمة أنفسهم، حيث يقول: «تؤكد النصوص الواردة عن الإمام علي وسائر الأئمة عليهما السلام على بشريتهم... ولا أذكر أن سيد الشهداء والإمام علي وغيرهما من الأئمة قد استنادوا في تعريفهم بأنفسهم إلى الصفات الميتافيزيقية. ويكفي للتأكد من ذلك الرجوع إلى نهج البلاغة، وخطب الإمام الحسين، وأدعية الصحيفة السجادية، وسائر النصوص الدينية المعبرة».

قال الشيخ كديور: «إنه لا يذكر». ولذلك لا بد من تذكيره بالخطبة رقم ١٨٩ من نهج البلاغة، الذي اعتبره من النصوص المعتبرة. وسيجد هناك هذه العبارة التي تقول: «سلوني قبل أن تفقدوني، فأنا بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض». ألا تعتبر هذه الصفة خارجة عن قدرة الإنسان العادي، وتعدّ من الأمور التي تتكرّها العقلانية الحديثة؟! يبدو أنَّ الجهود الحثيثة التي بذلها الشيخ كديور في تطهير الشريعة ومبثِّت الإمامة من الصفات الميتافيزيقية، التي يأباهَا العقل المتحضر، ويراهَا من الخرافات والأساطير، لم تؤت ثمارها.

لسنا ننكر قلة النصوص الدالة على الخصائص الأربعـةـ .ـ التي ذكرها الدكتور كديورـ .ـ فيـ نـهـجـ الـبـلـاغـةـ وـالـصـحـيـفـةـ السـجـادـيـةـ ،ـ وـلـكـنـ منـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ فـإـنـ كـلـمـاتـ أمـيرـ المـؤـمـنـينـ وـغـيـرـهـ مـنـ الـأـئـمـةـ غـيـرـ مـنـحـصـرـةـ بـهـذـيـنـ الـكـتـابـيـنـ .ـ وـمـنـ جـانـبـ آخـرـ لـمـ يـأـخـذـ كـدـيـورـ بـنـظـرـ الـاعـتـارـ الـجـهـاتـ السـيـاسـيـةـ (ـتـضـيـيقـ الـخـنـاقـ عـلـىـ الشـيـعـةـ وـالـأـئـمـةـ عـلـيـهـ)،ـ وـالـقـاـفـيـةـ (ـالـضـعـفـ الـفـكـرـيـ الـذـيـ حـالـ دـوـنـ إـدـرـاكـ النـاسـ لـحـقـيـقـةـ الـإـمـامـةـ،ـ وـهـيـمـنـةـ فـكـرـ الـعـامـةـ عـلـىـ الـمـجـتمـعـ)،ـ وـغـيـرـهـاـ مـنـ الـجـهـاتـ التـارـيـخـيـةـ .ـ

وهـنـاكـ تـسـاؤـلـ آخـرـ يـفـرـضـ نـفـسـهـ مـنـطـقـيـاـ،ـ وـهـوـ إـذـ كـانـتـ هـذـهـ الصـفـاتـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ ثـابـتـةـ لـلـأـئـمـةـ فـهـلـ تـتـحدـدـ أـهـمـيـتـهاـ مـنـ خـلـالـ كـمـيـتـهـاـ يـفـيـ رـوـاـيـاتـ الـأـئـمـةـ عـلـيـهـاـ؟ـ وـقـدـ تـقـدـمـ مـنـ الـدـكـتـورـ كـدـيـورـ قـوـلـهـ:ـ «ـلـاـ ذـكـرـ أـنـ سـيـدـ الشـهـادـاءـ وـالـإـمـامـ عـلـىـ وـغـيـرـهـاـ مـنـ الـأـئـمـةـ قـدـ اـسـتـدـواـ يـفـيـ التـعـرـيفـ بـأـنـفـسـهـمـ إـلـىـ الـصـفـاتـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ»ـ .ـ

يـضـافـ إـلـىـ إـشـكـالـاتـ الـمـتـقدـمـةـ عـلـىـ هـذـهـ الـعـبـارـةـ إـشـكـالـ آخـرـ،ـ يـتـاـولـ وـصـفـ هـذـهـ الـخـصـائـصـ بـالـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ .ـ فـعـلـيـ الـدـكـتـورـ كـدـيـورـ أـنـ يـوـضـعـ سـبـبـ وـصـفـهـ الـعـصـمـةـ وـالـنـصـ الـإـلـمـيـ وـعـلـمـ الـغـيـبـ وـنـحـوـهـاـ بـالـأـمـرـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ .ـ فـمـاـ هـوـ الـمـائـزـ بـيـنـ الـصـفـاتـ الـطـبـيـعـيـةـ وـالـصـفـاتـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ؟ـ تـوـقـفـ الـإـجـابـةـ عـنـ هـذـاـ السـؤـالـ عـلـىـ مـوـقـفـ الـمـجـيبـ مـنـ تـعـرـيفـهـ لـلـإـنـسـانـ .ـ إـذـاـ اـعـتـرـنـاـ إـلـىـ إـلـيـانـ هـوـ (ـالـوـجـودـ وـالـكـيـانـ الـجـامـعـ)،ـ الـذـيـ يـأـمـكـانـهـ .ـ خـلـافـاـ لـلـمـلـائـكـةـ وـالـحـيـوانـاتـ .ـ أـنـ يـسـلـكـ سـيـرـاـ صـعـودـيـاـ أـوـ نـزـولـيـاـ،ـ فـيـكـونـ يـفـيـ سـيـرـهـ الـصـعـودـيـ أـفـضـلـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ،ـ كـمـاـ يـمـكـنـهـ أـنـ يـغـدوـ أـسـوـأـ مـنـ الـحـيـوانـاتـ إـنـ هـوـ تـخـبـطـ وـاخـتـارـ سـيـرـاـ نـزـولـيـاـ،ـ فـأـيـةـ غـرـابـةـ لـوـ تـمـتـ الـأـئـمـةـ بـصـفـاتـ تـفـوقـ صـفـاتـ الـمـلـائـكـةـ؟ـ وـلـاـذـاـ نـسـتـبعـدـهاـ عـنـهـمـ،ـ وـنـلـقـيـهـاـ يـفـيـ مـتـاهـاتـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـاـ؟ـ

يـبـدـوـ أـنـ السـيـدـ مـحـسـنـ كـدـيـورـ لـمـ يـتـوـصـلـ إـلـىـ نـتـيـجـةـ حـاسـمـةـ وـقـطـعـيـةـ وـدـقـيـقـةـ يـفـيـ ماـ يـتـعلـقـ بـعـنـىـ الـإـمـامـةـ .ـ لـذـلـكـ نـجـدـهـ يـفـيـ بـعـضـ عـبـارـاتـهـ يـقـرـبـ مـنـ عـقـيـدـةـ الشـيـعـةـ الـإـمامـيـةـ أـحـيـاـنـاـ،ـ بـيـنـماـ يـقـرـبـ يـفـيـ عـبـارـاتـهـ الـأـخـرـىـ إـلـىـ معـانـ مـخـتـلـفـةـ .ـ فـمـثـلاـ:ـ قـالـ يـفـيـ مـوـضـعـ:ـ «ـلـقـدـ تـمـ يـفـيـ الـقـرـونـ الـأـوـلـىـ وـنـصـوـصـنـاـ الـمـعـتـرـبـةـ بـيـانـ مـعـانـ مـخـتـلـفـةـ لـمـحاـوـرـ الـإـمـامـةـ،ـ وـهـيـ يـأـجـمـعـهـاـ نـاظـرـةـ إـلـىـ الـهـدـاـيـةـ إـلـىـ اللـهـ،ـ وـإـقـامـةـ الـدـيـنـ وـحـقـوقـ الـنـاسـ»ـ .ـ بـيـنـماـ تـحـدـثـ يـفـيـ مـوـضـعـ آخـرـ عـنـ أـفـضـلـيـتـهـمـ الـعـلـمـيـةـ،ـ وـتـهـذـيـبـ الـنـفـسـ،ـ وـالـعـقـلـ،ـ كـمـحـاـوـرـ لـلـإـمـامـةـ .ـ وـلـوـ تـجـاـوزـنـاـ عـنـصـرـ (ـإـقـامـةـ الـدـيـنـ)ـ فـإـنـ سـائـرـ الـأـوـصـافـ الـأـخـرـىـ قـابـلـةـ لـلـانـطـبـاقـ عـلـىـ الـمـعـنـىـ الـلـغـوـيـ لـلـإـمـامـ كـ (ـقـائـدـ

ورئيس للمجتمع). وفي النتيجة كأن الدكتور محسن كديور يريد أن يقول: إن على إمام المجتمع وقائده أن يكون شخصاً توفر فيه الأهلية لاستيفاء حقوق الناس، وأن يكون عالماً، وما إلى ذلك، دون أن تكون هناك ضرورة إلى تنصيبه من قبل الله، أو أن يتمتع بأوصاف ميتافيزيقية، لا يمكن للإنسان بلوغها بما هو إنسان، من قبيل: علم الغيب، والعصمة، وإن كان بعض مصاديق الإمام، أي الأئمة الاثني عشر، كانوا معصومين، لا بسبب إمامتهم. ولذلك يمكن لكل شخص آخر أن يكون إماماً.

وأما في ما يتعلق بصفة إقامة الدين التي ذكرها الدكتور كديور بوصفها من محاور الإمامة فعلينا أن نسأل: هل يمكن لهذه الصفة أن تتحقق من دون عصمة؟ كيف يمكن من هو عرضة للخطأ والانحراف أن يغدو بوصلة تهدي الآخرين إلى الدين الإلهي؟ قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُبَيِّنَ أَمْنَ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾. وإذا كانت العصمة شرطاً في إقامة الدين فهل هناك من طريق إليها غير النصب الإلهي، حيث إن الله هو الوحيد المطلع على السرائر وما تحفي الضمائر؟

وهذا هو الإبهام العميق الذي يمكن العثور عليه في تفكير الدكتور كديور، وهو إبهام في مفهوم الإمامة، حيث إنه لم يكن مفهوماً ورؤياً واضحةً عن المعنى الاصطلاحي للإمامية. فبعض ما يذكره للإمامية يتداعى منه المعنى اللغوي للإمامية من قيادة المجتمع وزعامته؛ وبعض ما يذكره من جهة أخرى يفيد المعنى الاصطلاحي عند الشيعة، والذي لا ينطبق إلا على الأئمة الاثني عشر المعهودين. وعليه إذا كان هو نفسه لم يتضح له معنى الإمامة فكيف يريد توضيح التحريرات التي طرأت على هذا المفهوم في التاريخ؟! والقاعدة المعروفة تقول: «فائد الشيء لا يعطيه».

ونتطرق الآن إلى الأدلة الأخرى التي ساقها الدكتور كديور لإثبات تحرير المفهوم المعاصر للإمامية عند الشيعة.

يقول الدكتور محسن كديور: قال الإمام علي عليه السلام في الخطبة الثالثة من نهج البلاغة: «أما والذى فلق الحبة وبرا النسمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحاجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كيظة ظالم، ولا سفب مظلوم، لألقيت جبلها على غارتها»، حيث عرف الإمام نفسه بوصفه عالماً، ونحن لا نراه عالماً فحسب، بل هو أعلم العلماء، ولكن الذي يهمنا هنا هو أنه عليه السلام انطلق من كونه عالماً،

ويمكن لآخرين أن يكونوا علماء أيضاً، إلا أنه مع ذلك تبقى للإمام على الله ميزة اللصوق برسول الله أكثر من غيره. يضاف إلى ذلك تهذيب النفس، وظهور أصول الدين والمعارف الدينية له أكثر من الآخرين. ومهما كان فإن أصل علمه بالغيب لا يشكل محور بحثنا، وإنما يتمحور البحث حول شرطيته.

### **هل الإمامة بالنسب أم الانتخاب؟ —**

إن النقاط المحورية في هذه الكلمات هي عدم مدخلية النصب الإلهي في تعين الإمام، وإنما يتم نصب الإمام من خلال انتخاب الناس. ولنا هنا أن نتقدم بالأسئلة التالية:

١. كيف يمكن الجمع بين عبارة «لولا حضور الحاضر» وقوله في بداية هذه الخطبة: «وأنه ليعلم أن محل القطب من الرحى، ينحدر عنى السبيل، ولا يرقى إلى الطير»؟ ألا يعني الجمع بينهما وجود تمييز بين المقبولية والمشروعية؟ ألم يحظ الإمام بالشرعية من خلال النصب الإلهي في غدير خم، ومع حضور الناس أضيفت المقبولية إلى هذه الشرعية؟

٢. ما هو محتوى واقعة الغدير من وجهة نظر السيد كديور؟ هل مفاد «من كنت مولاه فهذا على مولاه»، وهذا النصب الإلهي، هو الحب والمودة، أو الولاية التامة، سياسياً ودينياً؟

٣. ما هو دور (الأعلمية) التي ذكرتموها للإمام على الله في بحث الإمامة؟ هل هي شرط فيها أم لا؟ وإن كانت شرطاً فيها . كما يلوح من العبارات المتقدمة . فرأى دور سيكون لنصب الناس؟ فلو استخلف غير الأعلم بواسطة آراء الناس كان (إماماً)، وإذا لم يحصل الأعلم على آراء الناس لا يكون (إماماً)! إذا كان الأمر كذلك فهل يكون الخليفة الأول بما حصل عليه من خلال البيعة الصورية إماماً؟ وهل يجب علينا تجريد الأئمة الآخرين الذين افتقدوا آراء الناس من صفة الإمامة؟

٤. ألا تومنون بالعبارة المنطقية الشهيرة التي تقول: «إن إثبات شيءٍ لشيءٍ لا ينفي عنه ما عداه»؟ إذا كنتم تومنون بها فلماذا تستتجون من وصف الإمام نفسه بكونه من العلماء أنه لا يشترط أمراً آخر في الإمامة أكثر من العلم الاعتيادي؟ وإضافة إلى ذلك ما هو الدليل الذي يحملكم على تفسير العلماء بالمعنى العريفي والعادي، دون العلماء الذين

يعلمون الغيب؟! والحقيقة أنه كما تم حمل (العلماء) في قوله تعالى: «إِنَّمَا يَعْلَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» على علماء بخصوصهم نالوا العلم الحقيقي؛ وذلك لأننا نشاهد الكثير من العلماء في مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية لا يتصرفون بالخشية، يمكن كذلك حمل العلماء في عبارة: «وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ» على علماء حقيقيين بخصوصهم نالوا أسمى العلوم، بما في ذلك علم الغيب.

٥. هل ترى في مبحث علم الأساليب إمكان الحكم من خلال الاستدلال المتقدم على الواقع التاريخية؟ إن تساول العبارة المذكورة من نهج البلاغة، والتي لم نعثر على الكثير منها . مضافاً إلى توجّه الإشكالات المتقدمة على دلالتها . ، وتجاوز الروايات الكثيرة الناقضة لفرضيتكم، لا تعني إلا الاستدلال المتقدم، بمعنى اعتبار كل رواية تدعم نظرتي، وكل رواية لا تؤيدها فهي غير موثوقة، ورواتها مدسوّن وغلاة، دون أن تكون هناك حاجة إلى البحث التاريخي والتحقيق الرجالـي!

### **هل تطور مفهوم الإمامية عند الشيعة؟**

يدّعي الدكتور كديور أنه «منذ القرن الأول إلى القرن الرابع حصل تحول جاد في المذهب. وللأسف الشديد فإن أكثر الكتب التي بين أيدينا، أو جميعها، تعود إلى ما بعد هيمنة هذا التيار. فليس هناك تراث مكتوب من القرنين الأول والثاني، ولكن هناك آثار لذلك الفكر الذي تم القضاء عليه، واتهم بالتقسيـر في النصوص القديمة».

وقد ذكر في إثبات مدعاه أموراً، منها: كلام الإمام الحسين عليه السلام في خطابه لأهل الكوفة؛ وكذلك جوابه لأهل مكة: «فلعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب، والأخذ بالقسط، والدائن بالحق، والحايس نفسه على ذات الله». وهذه الأوصاف الأربعـة قابلة للتعـيمـ، وكل مسلم يمكنـه التحلـي بهذه الصـفاتـ. وقد عـرفـ الإمام نفسه بمحـاورـ العـدـلـ والارـباطـ بالـقرآنـ.

ويرد عليه:

**أولاً:** من الواضح أن عبارته الأخيرة تطفيفـيةـ، حيث اكتفى بذكر صفتـينـ من الصـفاتـ الأربعـةـ.

**ثانياً:** إن هذه الرواية تؤيد ما اعتبره كديور من الصـفاتـ المـيتـافيـزـيقـيةـ، والتي لا

**تصـوصـ معـاصرـةـ.** السنة الخامـسةـ . العـدـدـ العـشـرونـ . ذـريـفـ . ٢٠١١مـ . ١٤٣١هـ

يراهـا شرطاً في الإمـامة، من قـبيل: عـلم الغـيب، والعـصـمة، والنـصب الإـلهـي، وأنـ العمل بالـقرآن يـفتـقر إلى العـلم اللـدنـي بالـباطـن وتأـوـيل القرآن: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْم﴾**. مـضـافـاً إلى أنه لا يوجد من يـعلم بـواطن النـاسـ النفسـية غـير اللهـ، وـعلـيهـ فـمن يـمـكـنهـ أنـ يـكـونـ مـرجـعاًـ فيـ تحـديـدـ صـفـاتـ منـ قـبـيلـ: «الـحـابـسـ نـفـسـهـ عـلـىـ ذاتـ اللهـ؟!ـ وـباـختـصارـ: هلـ هـنـاكـ مـنـ طـرـيقـ يـمـكـنـ تصـوـرـهـ لـتـعـيـنـ الإـمامـ غـيرـ النـصبـ الإـلهـيـ؟ـ إنـ دـلـلةـ الصـفـةـ الـأـخـيـرـةـ عـلـىـ العـصـمةـ أـمـرـ مـفـرـوغـ مـنـهـ، ولاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ تـوـضـيـحـ.

**ثالثـاًـ:** إنـ سـعـيـ الدـكـتـورـ كـدـيـورـ فيـ تـبـسيـطـ مـفـهـومـ الإـمامـةـ، وجـعـلـهـ أـمـرـ عـرـفـياًـ مـيـسـورـاًـ لـلـجـمـيعـ، وـاعـتـبارـ الإـمامـةـ مـنـصـباًـ كـسـائـرـ المـنـاصـبـ الـاجـتمـاعـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ الـأـخـرـيـ، سـعـيـ مـحـبـطـ لـلـغاـيـةـ. فـهـوـ يـقـولـ: «إـنـ هـذـهـ الصـفـاتـ قـابـلـةـ لـلـتـعـيمـ، وـيـمـكـنـ لـكـلـ مـسـلـمـ أـنـ يـتـحـلـ بـهـاـ». فيـ حـينـ أـنـ صـفـةـ مـثـلـ: (الـحـابـسـ نـفـسـهـ عـلـىـ ذاتـ اللهـ) لـيـسـتـ مـنـ الصـفـاتـ الـهـيـنةـ الـتـيـ يـمـكـنـ لـلـجـمـيعـ التـحـلـيـ بـهـاـ. لـاـ شـكـ فيـ أـنـ إـمـكـانـ كـلـ فـردـ بـلـوغـ الـكـمـالـ بـاـخـتـيـارـهـ، وـفيـ حدـودـ اـسـتـعـادـهـ الـذـاتـيـ. وـهـذـاـ مـاـ يـجـمـعـ عـلـيـهـ الـمـتـكـلـمـونـ. إـنـ عـمـدةـ الـمـتـكـلـمـينـ الشـيـعـةـ يـرـونـ الإـمامـةـ تـفضـلاًـ مـنـ اللهـ، يـعـطـيـهـ لـمـ يـعـلـمـ فـيـهـ الـأـهـلـيـةـ لـهـاـ. وـعـلـيـهـ لـاـ يـكـونـ الدـكـتـورـ كـدـيـورـ قدـ جـاءـ بـشـيءـ جـديـدـ؛ إـذـ يـرـىـ الـمـتـكـلـمـونـ أـيـضاًـ أـنـ كـلـ مـنـ يـمـكـنـهـ بـلـوغـ درـجـةـ الـكـمـالـ لـلـإـمامـةـ فـإـنـهـ سـيـنـصـبـ لـلـإـمامـةـ. وـهـذـاـ كـلـهـ فيـ مـقـامـ الـإـثـبـاتـ وـالـإـمـكـانـ الـعـقـليـ. أـمـاـ عـلـىـ مـسـتـوـيـ الـثـبـوتـ وـالـإـمـكـانـ الـوـقـعـيـ فـهـذـاـ مـاـ لـمـ يـكـتبـ لـهـ التـحـقـقـ إـلـاـ لـاثـنـيـ عـشـرـ إـمامـاًـ مـعـهـودـاًـ. وـمـنـ خـلـالـ النـصـ عـلـيـهـمـ مـنـ قـبـلـ رـسـولـ اللهـ يـتـضـحـ أـنـ سـوـفـ لـاـ يـسـعـ أـيـ شـخـصـ آخـرـ التـحـلـيـ بـوـصـفـ (الـحـابـسـ نـفـسـهـ عـلـىـ ذاتـ اللهـ). وـعـلـيـهـ يـكـونـ الدـكـتـورـ كـدـيـورـ قدـ وـقـعـ فيـ خـطـأـ فـاحـشـ إـذـ ذـهـبـ إـلـىـ إـمـكـانـ تـحـقـقـ الإـمامـةـ (لـكـلـ مـسـلـمـ)، وـالـذـهـابـ بـالـإـمامـةـ إـلـىـ مـصـيرـ عـرـيفـ وـمـبـتـذـلـ.

يـبـدـوـ أـنـ الغـاـيـةـ وـالـغـرـضـ الـذـيـ هـيـمـنـ عـلـىـ تـفـكـيرـ الدـكـتـورـ كـدـيـورـ قدـ أـدـىـ بـهـ إـلـىـ نـفـيـ مـسـلـمـاتـ بـحـثـ الإـمامـةـ. وـذـلـكـ الغـرـضـ يـتـلـخـصـ فيـ (عـقـلـةـ) بـحـثـ الإـمامـةـ. وـرـبـماـ أـمـكـنـ تـلـخـصـهاـ بـ (نـفـيـ الـخـرـافـةـ) عنـهاـ. وـعـلـيـناـ هـنـاـ تـذـكـيرـ الدـكـتـورـ كـدـيـورـ بـأـنـهـ لـمـ يـرـاعـ التـاسـبـ بـيـنـ الـأـدـوـاتـ وـالـغـایـيـاتـ فيـ بـحـثـهـ؛ فـإـنـ مـشـروعـ مـحـوـ الـخـرـافـةـ لـاـ يـتـمـ إـلـاـ بـالـنـفـيـ التـامـ لـعـلـمـ الغـيـبـ، وـالـنـصـبـ الإـلهـيـ، وـالـعـصـمةـ، وـالـشـفـاعةـ، وـتـكـلـيمـ الـمـلـائـكـةـ، وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ، فيـ حـينـ أـنـهـ كـانـ يـرـميـ إـلـىـ مـجـرـدـ نـفـيـ شـرـطـيـةـ هـذـهـ الـأـمـورـ فيـ الإـمامـةـ. فـمـعـ وـجـودـ هـذـهـ الصـفـاتـ

في سماء نبوة الأنبياء وإمامية الأئمة الاثني عشر لا تتحقق العقلانية الدينية التي تشدونها. ولذلك يجدر بكم سلوك طريقة أصح لعقلنة الدين ومحو الأساطير عنه. وبعبارة أوضح: إذا كان الهدف عقلنة الدين فإن نفي شرطية الصفات المذكورة عن الإمامية لا يجدي شيئاً؛ وإذا لم يكن يهدف إلى ذلك فإن الشرطية أو عدم الشرطية المذكورة لن يجعل البحث يحظى بأهمية ملتصقة ديني مثل: الدكتور كديور. وبعبارة أخرى: «ما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد».

### **فكرة الأسوة ونظرية الإمامة —**

وقال كديور في بيان دليل آخر؛ لإثبات مدعاه حول مفهوم الإمامة: إنَّ الإمام الحسين عليه السلام قال في خطبة له مهمة، ألقاها في كربلاء قبيل استشهاده: «ولكم في أسوة». والأسوة إنما تكون إذا كانت هناك مسانحةً ومشابهةً بين الإمام والمأمور، حتى يتمكن المأمور من بلوغ مرتبة الإمام. وإذا كانت صفات الإمام على النحو الذي بينه المتكلمون فإن الأسوة سترتفع عنهم.

ولو أننا أردنا بيان استدلال الشيخ محسن كديور في صورة منطقية لخرجنا بالقياس المركب التالي:

١. إن جميع الأئمة أسوة.

٢. وكل أسوة يمكن بلوغ مرتبتها من يتأسى بها.

٣. صفات الأئمة في الكلام الإسلامي لا يمكن لأي فرد بلوغها.

٤. إذاً يمكن للجميع بلوغ مراتب الأئمة، وإن الصفات الواردة للإمام في الكلام الإسلامي غير صحيحة.

وهنا نقول:

١. إن المقدمة الأولى غير صحيحة على إطلاقها؛ فإن التأسي بالأئمة إنما يكون في جميع مقاماتهم ومراتبهم، من قبيل: الفضل، والعلم، والعدل، وما إلى ذلك، إلا مقام الإمامة. فهناك مغالطة في الإطلاق والتقييد.

٢. إن المقدمة الثالثة تتضمن تعريفاً خاطئاً عن (الأسوة)؛ إذ يمكن تفسير الأسوة بالتشبه والميل إلى صفات الإمام، سواءً أمكن بلوغها أو لم يمكن بلوغها بشكل كامل.

**نحوص معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١٢م - ١٤٣١هـ**

فمثلاً: في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْنَةٌ حَسَنَةٌ﴾ نجد أن ختم النبوة يقتضي عدم تمكن أحد من بلوغ مقام النبوة. وعليه يبدو أن هذه الأسوة . بحسب الظاهر . أعم من التفسير. والمعنى الذي تبناءه الدكتور كديور مغالطة التعريف بالأحسن.

٣. إن المقدمة الثالثة غير صحيحة بذاتها. فربما كان عدم بلوغ الآخرين مقام الأئمة . ولو بأوصافهم الميتافيزيقية . عائداً إلى أمور خارجية ، كعدم سعي الآخرين إلى بلوغ تلك المراتب، لا لاستحالة المسألة ذاتاً، وذلك لأن الإنسان كيان جامع يمكنه بلوغ مراتب الملائكة. وعليه فإن أوصاف الأئمة الميتافيزيقية قابلة لنيل الجميع بالإمكان العقلي ، دون الإمكان الواقعي ، كما تقدم توضيحه. في حين ذهب الدكتور كديور إلى عدم إمكان بلوغها مطلقاً . وهذه مغالطة الإطلاق والتقييد.

٤. إن كيفية الاستنتاج مخدوشة. فلكي نتمكن من الاعتقاد بالمقدمات الثلاث معاً هناك تقاطع طرق رباعي، يتمثل في: نفي إطلاق الأسوة؛ نفي إطلاق إمكانية بلوغ كمالات الشخص المتأسى به؛ نفي إطلاق عدم إمكانية بلوغ الصفات الميتافيزيقية؛ نفي صحة الصفات الميتافيزيقية المذكورة من قبل المتكلمين. وهنا لم يذكر السيد كديور مرجحاً لاختياره الطريق الرابع، وتجاهله للطرق الثلاثة الأولى. وهذه مغالطة الترجيح بلا مرجح.

## **كديور وظاهرة الغلو —**

أشار الدكتور كديور في التبيين المفهومي الذي يراه عن الإمامة، ولا يشترط فيه الصفات الميتافيزيقية، إلى تيار الغلاة والغلو. واعتبره نتيجة مفهوم الإمامة الذي ساد منذ أواخر القرن الثاني، حيث قال: عندما شاهد الناس هذه الوجودات المهدية العالمة انساقوا نحو المبالغة في حقهم على الطريقة الشرقية، واعتبروهم نسيجاً وحدهم. وبدأوا باختلاق الأحاديث في مناقبهم وفضائلهم، حتى بلغ بهم الأمر أن استدعى تدخل الأئمة أنفسهم، واعتبار هؤلاء الأفراد غلاة. وقد نهاهم الإمام علي عليه السلام عن ذلك، وذكرهم بعبوديته، وتوعدهم بالعقوبة إن استمروا على شركهم، فلم يستجيبوا له، فعاقبهم.

ويرد على ذلك:

**أولاً:** إن حادث معاقبة الغلاة على يد أمير المؤمنين عليه السلام، وخاصة أسطورة حرقهم

**نحو صورة معاصرة.** السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف ٢٠١٤ . هـ ١٤٣١

أحياءً، تحتوي على إشادات تاريخية جمة. وقد كشف العلامة السيد مرتضى العسكري على مواطن إشاداتها بالتفصيل، وبمنهجية علمية.

**ثانياً:** هناك تضارب تاريخي في عباراته؛ فمن جهة يرى أن الغلو قد شاع في نهاية القرن الثاني؛ ومن جهة ثانية يتحدث عن عقوبتهما على يد الإمام علي عليه السلام.

**ثالثاً:** علينا أن نسأله: ما هو معنى (المبالغة الشرقية)؟! يبدو أنه نسي الغلو الذي ساد الغرب، سواء في مرحلة سيادة المذهب الميترائي السابق للمسيحية أو فترة السيادة المسيحية بعد قسطنطين. إن الغلو الذي سلكه الغرب في عصمة البابوات والقديسين ليس بأقل مما شاهده في البلدان الشرقية.

ولنتذير في الاستفادة التي أراد الدكتور كديور أن يتواхما من الإشارة إلى تيار الغلاة. فهناك افتراضان يمكن تصوّرهما:

١. أن يكون مراده أن الصفات الميتافيزيقية، من العصمة، والنصب الإلهي، وعلم الغيب، إنما هي حصيلة الوضاعين من الغلاة، وأن الأئمة لا يتمتعون بمثل هذه الصفات. وفي هذه الصورة يكون أولاً: قد انحرف عن موضوع محاضرته؛ لأنه قال في مقطع منها: «إن أصل علمهم للغيب لا يشكل محور بحثه». **وثانياً:** قد ارتكب تناقضاً، حيث قال في موضع منها: إن هذه المفاهيم (العصمة، والنصب الإلهي، ونص النبي، وعلم الغيب) قلماً وردت على لسان الأئمة في القرون الأولى، مما يدل دالة واضحة على أن الأئمة صرحو باتصافهم بهذه الأوصاف، ولو بشكل نادر. **وثالثاً:** إن نفي هذه الصفات المذكورة بقول مطلق يساوق نفي حصر الأئمة باثنى عشر إماماً، وتاويل آية التطهير، وحديث الثقلين، وحديث الغدير، وأمثالها، على نحو غير عقلائي. وكذلك إسقاط جزء كبير من كتب الشيعة الروائية، مثل: الكافي. وكذلك إسقاط الأحاديث الكثيرة حول مناقب أهل البيت الميتافيزيقية الواردة على ألسنة أهل السنة، وخاصة في «شرح نهج البلاغة»، لابن أبي الحديد المعتزلي، وكتاب «قادتنا، كيف نعرفهم»، للسيد الميلاني، وهو موسوعة قيمة في سبعة أجزاء، يشتمل بأجمعه على أحاديث أهل السنة في مناقب الأئمة عليهما السلام، وإسقاط القسم الأكبر من كتاب «مفاسد الجنان»، وإسقاط موسوعة «الغدير»، للعلامة الأميني، إلى غير ذلك من أمهات الكتب الأخرى. والأهم من كل ذلك أن هذا يساوق الهرج والمرج في علم الرجال؛ إذ ينبغي إسقاط الكثير من الرواية؛ بتهمة

## الغلو!

٢. أن يكون مراده أن هذه الصفات الميتافيزيقية، وإن كانت ثابتة للأئمة، إلا أن الغلاة هم الذين بالغوا فيها في أواخر القرن الثاني، وجعلوها من شروط الإمامة. وفي هذه الصورة هل كانت جريرة الغلاة قد بلغت درجة استحقوا معها القتل على يد الإمام؟! فإن كل ما فعلوه هو أنهم بالغوا في صفة موجودة، فهل يكون وزرهم أثقل من وزر الذي أنكر أصل إمامته عليه السلام!<sup>١٦</sup>

هناك كلمة للعلامة المجلسي ذكرها بعد سرده روایات عديدة ومختلفة حول الغلو، وهي جديرة بالاهتمام، حيث جاء فيها: «اعلم أنّ الغلو في النبي والأئمة عليهم السلام إنما يكون بألوهيتهم، أو بكونهم شركاء الله تعالى في العبودية، أو في الخلق والرزق، أو أن الله حلّ فيهم، أو اتحد بهم، أو أنهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى، أو بالقول في الأئمة عليهم السلام أنهم كانوا أنبياء، أو القول بتناصح أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأن معرفتهم تغنى عن جميع الطاعات، ولا تكليف معها بترك المعاصي. والقول بكل منها إلحاد، وكفر، وخروج عن الدين، كما دلت عليه الأدلة العقلية، والآيات، والأخبار السالفة، وغيرها»<sup>(٥)</sup>.

والحقيقة أن الغلاة هم الذين أشركوا؛ لقولهم بألوهية الأئمة، أو جعلهم شركاء مع الله في الخلق والأمر، إلا أن الدكتور كديور يخلط الأوراق، وينكر كل أنواع رفع درجات الأئمة، ويرى القائل بذلك مستحقةً للعقاب. وبذلك يكون قد ارتكب مغالطة (العلة الجعلية)، حيث ذهب إلى أن إنكار صفات الأئمة الميتافيزيقية سببه غلو الغلاة، في حين أن الغلو الاصطلاحي لا يربط له بالأوصاف الميتافيزيقية مورد البحث.

كما أنه بعد بحثه عن صلة بين الغلو الاصطلاحي، الذي هو نوع من الشرك، وبين الأوصاف الميتافيزيقية التي ينكرها داخل في بحث التفويض. في حين يذهب جميع المتكلمين من الإمامية إلى أن أوصاف الأئمة، من قبيل: العصمة، وعلم الغيب، والشفاعة، وأمثال ذلك، إنما هي في طول قدرة الله وإرادته، وليس لها أي ارتباط بالشرك والتقويض الشركي. فما هي الصلة بين البحرين؟!

ولكي يثبت الدكتور محسن كديور أن مفهوم الإمامة قد تعرض للتحريف في التاريخ الشيعي بادر إلى إقحام تيار الغلاة. ولكي يوجد صلة للغلاة ببحثنا فقد أشار إلى

جماعة من الغلاة يعرفون بالمفوّضة، وقال: المفوّضة هم الذين يقولون بتفويض خلق العالم تكويناً أو تشريعاً للنبي، ومن بعده الأئمة. والمفوّضة شعبة من الغلاة مولعون بالبالغات. وقد صدرت عنهم الكثير من الروايات. ولا زالت موجودة في مصادرنا الروائية تحت عنوان (باب تفويض الأمر من الله إلى النبي والأئمة بعده).

وفي ما يلي نشير إلى بعض النقاط:

١. كما ذكر السيد محسن كديور فإن المفوّضة شعبة من الغلاة. وبالالتفات إلى ما تقدم من العلامة المجلسي في بيان خلاصة عقائد الغلاة الشركية يتضح أن المفوّضة الذين هم مورد بحثنا قد ذهبوا في تفويضهم إلى استقلالية الأئمة في خلق العالم من الناحية التكوينية أو التشريعية، وجعلهم في عرض الله في ذلك. وأما إذا كان التفويض إلى الأئمة بمعنى منحهم قدرة في طول قدرة الله فلن تكون هناك مخالفة للتوحيد، ولا يوجد في الدين أمر استثنائي؛ إذ إن كل عمل في الوجود تؤدي دوراً تفويضياً. فإذا كانت النار تحرق، والدواء ييرئ، فإنما ذلك بسبب التفويض الذي فوّضه الله إلى النار والدواء، من دون أن يكونا مستقلين في الإحراء والإبراء، مضافاً إلى أننا في الشفاعة. كما هو صريح القرآن، حيث يرد ذكرها في مواطن مختلفة، منها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَّمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَفَاسْتَغْفِرُوهُ اللَّهُ وَاسْتَغْفِرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَابًا رَّحِيمًا﴾، وفي أمره تسخير الرياح والجن لسليمان عليه السلام، حيث يقول تعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْتُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، وما إلى ذلك. نواجه تفويضات للأنبياء، دون أن يكون هناك شرك في البين.

٢. قال الدكتور كديور في وصف المفوّضة بأنهم مولعون بالبالغات. ونقول: أولاً: لا بد من الالتفات إلى أنه ليس كل مبالغة تصب بالضرورة في الغلو المصطلح. ولكن يبدو أنه يحاول اعتبار كل صفة ميتافيزيقية تتساقي مع العقلانية الحديثة مبالغة ناتجة عن الغلو؛ ليستفيد من المعنى السلبي لمفردة الغلو في الوصول إلى غايته. وهذه مغالطة اصطدام في المياه العكرة.

ثانياً: من الذي يمتلك صلاحية تحديد المبالغة والقصور؟! إذا كانت الوسطية تعني العقلانية الحديثة، التي ترسم للإنسان صورة مادية وأرضية، وتعتبر كل صفة معنوية وإلهية من أساطير الأولين التي تدعو إلى الضحك والسخرية، فعندها يمكننا الوصول إلى النتيجة الحاصلة في محاضرة السيد كديور التي ألقاها في شهر محرم. وأما إذارأينا

الوسطية في اعتبار الإنسان كائناً شموليًّا يمكنه التفوق حتى على الملائكة فعندما لا نطلق على التفويض غير القائم على الشرك تسمية المبالغة.

٣. قال الدكتور كديور: وقد صدرت عن الغلاة روايات كثيرة.

وتعود هذه التهمة التاريخية (اختلاق الحديث) للشيعة والعلماء الكبار، مثل: الشيخ المفيد، والكليني، وغيرهما من أعلام الشيعة؛ بسبب تضمن كتبهم الروائية - مثل: الكافي - باباً تحت عنوان (تفويض الأمر من الله إلى النبي والأئمة بعده) جفاء لا يفتر. ولسنا نشك في صدوره سهواً أو زلة لسان من الدكتور كديور. وهو قطعاً لم يلتفت إلى هذه اللوازم الطبيعية، **«ومَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرُهُ»**.

وبعد أن أشار الدكتور كديور إلى انقسام العلماء في القرن الثالث إلى قسمين: مقصورة؛ ومفتوحة، قال: هناك مراتب مختلفة للتقويض، فمنها: التقويض في الخلق، والتقويض في تدبیر العالم، والتقويض في الرزق، والتقويض في أمر الدين والشريعة، والتقويض في الاختيار (في قبال الجبر، والحالة المتوسطة بينهما: لا جبر ولا تقويض، بل أمر بين أمرين). وفي بداية الأمر أنكر العلماء جميع هذه المراتب، ولكن ظهرت فيما بعد بعض التوجيهات والمحامل لكل واحدة من هذه المراتب بالتدريج..، فتم القضاء على المقصورة وإخراجهم من الأوساط الشيعية، وتحول التقويض بعد اعتداله إلى القوة الفكرية الغالبة والمهيمنة لدى الشيعة. ومرادي من التقويض الاعتدالي هو التقويض الذي لا يذهب إلى تأليه الأئمة، ولا يفوض إليهم أمر خلق العالم، إلا أنه يحتفظ مع ذلك بثلاثة محاور من التقويض، وهي: تدبیر العالم، واعطاء الرزق، والتقويض في الشريعة والدين. وعليه يكمن الفرق بين التقويض الأصولي والتقويض المعتدل في إثبات أو نفي تأليه الأئمة. إذا باعتقاد الدكتور كديور فإن المتكلمين منذ القرن الرابع لم يعودوا يسمون أنفسهم بالمفتوحة، وإنما يعتبرون أنفسهم الشيعة الأصلاء، وإن الذي تم تغييره وتضخيمه هو معلم المذهب.

## تنويعات أخيرة —

١. جعل الدكتور كديور التقويض في الاختيار قسماً للمراتب الأخرى (التقويض في الخلق،...)، في حين يبدو أن التقويض في الاختيار لا ربط له بموضوع البحث؛ فإن هذا نصوص معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - فريف .٢٠١٤ هـ .١٤٣١

التفويض لا ربط له بالأئمة عند من يقول به، ليتم طرحه في موضوع بحثاً؛ فإن التفويض في الاختيار من خصائص الكلام عند بعض المعتزلة، وليس له موقع بين الإمامية.  
 ٢. كان يجدر بالدكتور كديور أن يبين منذ البداية المرحلة التي يعنيها. مضافاً إلى ضرورة أن يقدم قائمة موثقة بالعلماء الذين أنكروا جميع مراتب التفويض، أو أن يعرف واحداً منهم في الأقل. ولا بد من الإذعان بأن التفويض إذا كان منافياً للتوحيد، بأية مرتبة من مراتبه، فهو موضع إنكار جميع المتكلمين من الإمامية. ويمكن فهم الاختلاف الواقع حول روایات التفويض على هذا الأساس. فالذين يرون التفويض المشار إليه في الروایات في طول الإرادة الإلهية - وهو الذي يصنفه الدكتور كديور ضمن التفويض المعتمد - يقبلونه ببعض مراتبه، أو بجميعها. ولا خلاف بين علماء الإمامية من هذه الجهة.

٣- لم يُشرِّد الدكتور كديور إلى مراده من (التوجيهات) في عبارته، حيث يقول: «ولكن ظهرت فيما بعد بعض التوجيهات والمحامل لكل واحدة من هذه المراتب بالتدرج». وبذلك سيفهم القارئ من سياق محاضرة الدكتور كديور أن المفوَّضة الذين تحولوا إلى التيار الشيعي الغالب، والذين يشكلون حالياً جميع الشيعة، أو غالبيتهم، قد قبلوا مراتب التفويض من خلال تبريرها بأمور غير مبررة. وبعبارة أخرى: تم قبول التفويض الباطل بنوع من التدليس والتمويه وإظهاره بلباس الحق. ونحن نرجو من الدكتور كديور أن يبيّن لنا توجيهها واحداً من هذه التوجيهات التي أشار إليها، مع بيان ضعف هذا التوجيه وقصوره وبطلانه؛ ليتضمن لنا هل هذه التوجيهات هي التي وقع فيها التدليس والتمويه أم محاضرته التي ألقاها في شهر محرم الحرام؟!

٤. يتحدث الدكتور كديور عن المعالم الأصلية للمذهب، وأن هذه المعالم قد تم القضاء عليها من قبل المفوَّضة على مسار التاريخ، ولكن برغم ذلك بقيت آثار هذا التفكير، الذي تم إقصاؤه بعد اتهامه بالتقسيز زوراً وبهتاناً، في النصوص القديمة. في حين لا ينسب التقسيز في علم الكلام إلى جماعة بعينها لها عقائدنا وأفكارها المحددة. وإنما كان الغلاة يعمدون في الدفاع عن أنفسهم بسب المخالفين لهم، واتهامهم بالتقسيز عن معرفة مقام الأئمة الإلهي على حقيقته. ولكن من جهة أخرى فقد نقل الشيخ المفيد في «تصحيح الاعتقاد» عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد، وهو من مشايخ قم، قوله:

**نصوص معاصرة** - السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١٢م - ١٤٣١هـ

«أول درجات الغلو نفي السهو عن النبي والإمام». وبذلك عدّ الشيخ المفید محمد بن الحسن بن الولید مقصراً، أي إن كل من يعتقد سهو النبي فهو مقصراً. وقد ذكر الشيخ المفید أيضاً أن جماعة وردوا إليها من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة عليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنهم عليهم السلام كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينکت في قلوبهم... ورأينا فيهم من يقول بأن الأئمة ملتجمون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعون مع ذلك أنهم العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه. ومن هنا نلاحظ أن (المقصرة) يشكلون طيفاً واسعاً يتكون من النافدين للغلو، والقائلين بسهو النبي، والذين يتهمنون الأئمة بعدم معرفة الأحكام الدينية. فهل يمكن العثور على معاالم الشرعية الأصلية على النحو الذي يدعى إليه الدكتور كديور وسط هذه الاختلافات الفكرية؟ وهل يسعى الدكتور كديور؛ بسبب شح الأدلة، التي تبين ضعفها في هذا المقال، إلى البحث عن المقصرة وإخراجهم من أدراج التاريخ للتعریف بمذهبهم بوصفه المكوّن لمعالم المذهب؟ إنه يدرك أن (القصير) يطلق على طيف واسع من العقائد، فهل يؤيد تفكير تلك الفئة من المقصرة الذين لم يعارضوا صرف الغلو الشركي فحسب، وإنما آمنوا في الوقت نفسه بمتافيزيقية صفات الأئمة، ويراه معتبراً عن معاالم المذهب، أو المقصرة الذين يعتقدون بسهو النبي، أو الذين يفتون بحسب الرأي والظنون؟ من الواضح أنه إذا التزم بالشق الأول فإنه سوف يسير على نفس الطريق الذي سلاكه سائر الأئمة إلى يومنا هذا، وهو نفي تأليه الأئمة، واشتراكهم مع الله في الخلق والرزق، ونحو ذلك، مع الاعتقاد بوجود بعض الصفات الميتافيزيقية الأخرى، وسيحظى بدعم كافة الأدلة الكلامية لعلماء الشيعة الكبار؛ وإنما إذا اختار الشق الثاني فإنه سيفتقر إلى أدلة قوية ومحكمة لإثبات رأيه. ويجب أن يتفوق في أداته على أدبيات المتكلمين الإمامية الواسعة. وهذا دونه خبط القتاد.

وعليه يكون التفصيل واللف والدوران الذي قام به الدكتور محسن كديور في مسألة الغلو أجنبياً عن مسألتنا، وإنما ساقه للتهويل وتكثير الأقوال. فمثلاً: يقول: هناك في الجزء الخامس والعشرين من بحار الأنوار أكثر من مئة صفحة في نفي الغلو والتقويض. وقال الشيخ الصدوق في القرن الرابع: «المفوضة والغلاة كفرة ومشركون، وهم من أهل الضلال بـأجمعهم..». يا له من سعي عقيم، حيث يحاول إثبات أمرٍ أجنبيٌّ من

طريق الإطناب الممل!

ثم ذكر أن الشيخ المفید اعتراض في «تصحیح الاعتقاد» على الشیخ الصدوق، وأنکر عليه بعض الأمور التي يؤمن بها المفوّضة، أي إنه يرى المفید مفوّضاً إذا ما قيس إلى الشیخ الصدوق، أو أنه أكثر تقویضاً منه. وهنا لابد من الإشارة إلى حقيقة المسألة تاريخياً.

قال الشیخ الصدوق في كتاب «الاعتقادات»، بعد ذكر عقائد الغلاة وردّها: «علامۃ المفوّضة وأصنافهم نسبتهم مشايخ قم وعلماءهم إلى القول بالقصیر». وقد بادر الشیخ المفید إلى نقد هذا الكلام. ولكن لابد من الالتفات إلى أن مشايخ قم يذهبون إلى سهو النبي والأئمة، ويرمون بالغلو كل من ينکرس هو النبي. وقد ألف إسحاق بن حسن البکران كتاباً في الرد على الغلاة. وعلى الرغم من ذلك «اتهم بالغلو؛ مجرد نفيه السهو عن النبي<sup>(١)</sup>. وقيل عن أبي العباس الرازی: «اتهم بالغلو بسبب كتاب له تحت عنوان كتاب الشفاء والجلاء في الغيبة»<sup>(٢)</sup>. وروى المامقاني عن الفاضل الحائري: «رمي القميین بالغلو وإخراجهم من قم لا يدل على ضعف أصلًا؛ فإن أجل علمائنا وأوثقهم غالٍ على زعمهم، ولو وجدوه في قم لأخرجوه منها لا محالة»<sup>(٣)</sup>.

وقد عمد الدكتور كديور إلى نقل مخالفة مشايخ قم للغلو والتقویض، دون الإشارة إلى سهو النبي. وذكر أن الشیخ الصدوق كان يرى رأيهم. وقد أشكل الشیخ المفید عليه: لأنه من المفوّضة. وحيث إن القارئ يجهل معقد القميین الخاص بشأن سهو النبي فإنه سيدع عن بوجود نزاع جاد بين الشیعہ في القرن الرابع، وقد انتهى هذا النزاع إلى تضعیف المقصّرة بعد أن كانوا يشكلون تیاراً قویاً أو أنهم كانوا يشغلون مدینة هي من أهم المدن الشیعیة. ولكن يجب تذکیره بأن هذه القضية التاریخیة لا تخدمه؛ لأن تقصیر مشايخ قم والشیخ الصدوق إنما كان في مسألة سهو النبي فقط، ولم يذهبوا إلى عدم نصب الإمام من قبل الله، أو عدم عصمته، أو عدم علمه بالغیب، ولو على نحو محدود. وبکفى في ذلك مراجعة كتب الشیخ الصدوق، الذي يراه الدكتور كديور مدافعاً عن التقصیر. ومهما كان لابد من الالتفات إلى أن النزاع التاریخی بين الفئات الشیعیة . وليس في ضمنهم الغلاة المشرکون<sup>(٤)</sup> - كان جزئياً وفي بعض المسائل الہامشیة، دون الأصول والمبانی، التي وحدت الفئات الشیعیة عبر العصور، ومن جملة تلك الأصول: النصب

الإلهي، والعصمة.

وندخل في استدلال آخر أقامه الدكتور محسن كديور لإثبات أن الصفات الميتافيزيقية التي يسود الاعتقاد بها حالياً لم تكن شرطاً في أصل الإمامة، حيث تسأله في بحث التفويض قائلاً: لو ذهبنا إلى تفويض كل ما للنبي من الصفات بعينها إلى الإمام علي بن أبي طالب وأبنائه فعندما يطرح هذا التساؤل نفسه: أين يكون موضع الوحي من الإعراب؟

وقد تعرض إلى الرواية المستفيضة التي تقول: «ما فوض إلى النبي ﷺ فهو مفوض إلينا»، الواردة في «بصائر الدرجات»، المنسب إلى أحد أصحاب الإمام العسكري عطّاله، وقد تم تأليفه في أواخر القرن الثاني. كما وردت في «أصول الكافيين»، للكليني، وفي «الاختصاص»، للمفید، وتفسير علي بن إبراهيم القمي، وتفسير فرات الكوفي. وقال الدكتور كديور نفسه: هناك من الروايات الكثير مما يشاكلاها، دون أن يأتي بدليل رجالي أو تاريخي على ردّها، وبيان عدم انتسابها إلى الأئمة المعصومين عطّاله. ومع ذلك أوحى بفرضها متسائلاً: «إذاً أين يكون موضع الوحي الرسالي من الإعراب؟!».

ولو أن الدكتور كديور قد لاحظ هذه الروايات المستفيضة، التي أشار إليها ضمن أصل خاتمية النبي الأكرم عطّاله، لحكم بأن هذه الخاتمية، بل وجميع مختصات النبي الأخرى، مثل: عدد الزوجات، تشكل قرينة متصلة في الروايات المذكورة على عدم دخولها ضمن ما ينتقل إلى الإمام من صلاحيات النبي عطّاله؛ وذلك بالجمع العري في المعرفة في علم أصول الفقه. ومع الأخذ بنظر الاعتبار تبحّر السيد كديور في مباحث التعامل والتراجيح لم نعرف سبب تجاهله ما يعلمه، فتصور الرواية التي أشار إليها (ما فوض إلى النبي...) مطلقة. ولتعارضها مع الوحي حكم بكونها مختلفة. إلا إذا كان قد وضع قاعدة أصولية جديدة، وعندما لا بد من إهمال ظنّي السنّد المطلق بواسطة قطعيّ السنّد المقيد!

وبعبارة أوضح: إن الوحي الرسالي لم يرد في كلمات الأئمة، ولم يخطر في ذهن الإمامية، فلا يكون إلا من خصائص الأنبياء. إذا وردت رواية عن الأئمة بالضمون المقدم فإن العرف، وأي سامع، سيفهم استثناء مسألة الوحي الرسالي. وإنما لم يذكر صراحة؛ لوضوحه.

مضافاً إلى أن كلمة (نبي) في الرواية تعتبر قيداً في الرواية، حيث أذعن بها الإمام

دون أن يدرج نفسه تحت عنوانها. فمثلاً: لو أن موظفاً في إحدى الدوائر الرسمية أعلن أن المدير قد خوله جميع صلاحياته فهل يفهم من كلامه انتقال عنوان المديرية إليه أيضاً؟! كلا، وإنما يُفهم منه أنه لا يزال موظفاً، ومسؤولاً، وأن له مديراً خوله جميع الصلاحيات، باستثناء الإدارة، وإن لم يصرّح بهذا الاستثناء؛ لوضوحه.

ولكي نجاري أقوال الدكتور كديور نقول: يحتمل أن يكون مراده أن تقويض جميع صلاحيات النبي إلى الأئمة يجعل منهم وجودات شبيهة بالنبي، وعندها يفقد الوحي أهميته، ولا يكون هناك مائز مهم بين خاتم الأنبياء وغيره. فإذا كان الأمر كذلك يعود كلام الدكتور كديور إلى ما قاله الدكتور عبد الكريم سروش من أن الشيعة تذهب إلى المساواة بين الإمام والنبي في الشخصية، حتى أن هذه الرؤية تقوض مفهوم خاتمية النبي ﷺ.

وهنا نسأل كديور وسروش: كيف يلتزمان بامتياز النبي عن الإمام بالوحي، ومع ذلك لا يرون هذا الامتياز كافياً في إثبات الفرق بين النبي والإمام، ويأخذان بالمطالبة بفوارات أكثر؟! فإن هذا الكلام بنفسه استهانة بالوحي؛ حيث إن مقام الوحي الذي يختص به النبي ﷺ يجعل من الأئمة أتباعاً للنبي، وممثلين عنه، ولا يمكن المقارنة بين الأصيل والبديل، فالائمة مفسرون ومبيّنون للشريعة والطريقة والحقيقة التي نزلت من قبل الله على رسوله بالأصلية؛ لإبلاغها إلى الناس، وإن ما وصل إلى الأئمة إنما انتقل إليهم من رسول الله ﷺ. ولو فرض أن لم يكن هناكنبيٌّ لما كان هناك إمام ولا إمامية. أفلًا يكفي هذا الفرق، ولابد من السعي إلى نفي مراتب الأئمة وصفاتهم الميتافيزيقية، لنحصل على فارق كبير بين النبي ﷺ والأئمة عليهما السلام؟! نعود ونكرر: أليس في هذا استهانة بالوحي؟!

## مزعومة كديور أن الشيعة تجاهلوا القرآن وأخذوا بالروايات —

وقد اكتشف الدكتور كديور في معرض حديثه حول مفهوم الإمام ودعوى التحريرات العميقة التي تعرضت لها هذه المفردة، حتى أدت إلى تغيير معالم المذهب، سراً آخر، وهو أن الفكر الشيعي المعاصر يرفع من شأن الروايات، في حين لا نرى ذلك الاهتمام بالقرآن، وقال: لطالما تساءلت: لماذا لا نعترض بالقرآن بالمقدار الكافي؟ وما هو مقدار اهتمام الحوزة العلمية بالقرآن؟ وكم يبلغ عدد الآيات التي تتلى على المنابر؟ وما هو

**نطروح معاصرة**. السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١٣م . ١٤٣١هـ

عدد الآيات التي يحفظها كل واحد منا؟

وهذا الكلام يحتوي على دعويين:

**الأولى:** الداعوى التجريبية، بمعنى أن العناية بالقرآن متذرية للغاية، وأن العناية بالروايات مرتفعة للغاية. وهنا لابد من التدقير في كلمة (الغاية) في كلا الفقرتين.

**الثانية:** الداعوى التبيينية، بمعنى أن سبب إهمال الشيعة للقرآن يعود إلى شدة اهتمامهم بمراتب الأئمة.

أما الداعوى التجريبية فلا يمكن إثباتها بأي واحد من الأمثلة التي ذكرها؛ إذ بإمكاننا عكس الأمثلة التي ساقها بكل سهولة، فنقول: لماذا لا نعتني بالروايات بالمقدار الكافي؟ وما هو مقدار اهتمام الحوزة العلمية بالروايات؟ وكم يبلغ عدد الروايات التي تتم قرائتها على المنابر؟ وما هو عدد الروايات التي يحفظها كل واحد منا؟ أرأيت كيف تسنى لي بهذه البساطة إثبات تدني الاهتمام بالروايات؟!

وإذا نظرنا إلى المسار الفقهي والاجتهادي لوجدنا أن الفقهاء يبدأون في كل بابٍ من أبواب الفقه باستعراض آيات الأحكام أولاً، ثم يستعرضون الروايات ولا يوجد في حوزة قم درس خاص في علم الحديث يزاحم درس الشيخ جوادی آملی في التفسير. وفي المنهج الدراسي الذي تمت المصادقة عليه في شورى إدارة الحوزة العلمية في قم، ويتم العمل به في غالبية حوزات البلاد، نجد أن دروس التفسير، والتجويد، وحفظ القرآن، وإعراب القرآن، وعلوم القرآن، أكثر بكثير من الدروس المتعلقة بالحديث. وقد بذلت جهود كبيرة للترويج لقراءة القرآن وتلاوته وحفظه وفهم معانيه وما إلى ذلك في مختلف الفئات السنوية، من الصغار واليافعين والشباب، وفي الجامعات والحوظات العلمية، وحتى مختلف طبقات الناس. وقد أقيمت المسابقات ورصدت الجوائز في هذا الشأن، بحيث يمكن القول بأن عشر هذا المجهود لم يبذل في الحديث.

وإذا التزمنا جدلاً بما قاله الدكتور كديور من اهتمام الشيعة بالروايات وقلة اهتمامهم بالقرآن فنقول: ربما تكون الروايات قد حظيت بما تستحقه من المكانة بين الشيعة، أما القرآن فلم يتم الاهتمام به بالدرجة التي يستحقها. وفي مثل هذه الحالة لابد من تضاؤل الجهود من أجل إعادة القرآن ورفعه إلى مكانته اللائقة، لأن ندعو إلى إنزال الأحاديث عن مكانتها. وعليه لا يمكن القول بأن السر في الحطّ من القرآن ورفع

الروايات في الفكر الشيعي يعود إلى التعاليم المتعلقة بالعصمة والنصب الإلهي وعلم الأئمة للغيب، وإنما لابد من البحث عن السبب الحقيقي في ابعاد المجتمع وجده بمرتبة القرآن الطبيعية.

مضافاً إلى أنه طبقاً لحديث الثقلين، الذي لا يمكن للدكتور كديور نفيه؛ لإبطاق الشيعة والسنّة على تواتره، فإن القرآن والعترة متلازمان، ولا يمكن التفكير بينهما. ولذلك لا تصح نظرية الدكتور كديور في ضرورة تقديم القرآن على الرواية قطعية الصدور عن الأئمة علیهم السلام. فالروايات هي التي تفسر وتشرح القرآن، وهي حجّة في بيان جزئيات الأحكام والعقائد والأخلاق. يقول الدكتور كديور: « واضح أننا عندما نقول: لا يوجد كل شيء في الكتاب، إلا أن الأصول موجودة فيه، ويجب علينا في الكثير من الجزئيات مراجعة الروايات. وعندما تصل الروايات إلى درجة من الأهمية العملية، حتى تحل محل القرآن حقيقة». ولست أدري لماذا يستكر الدكتور كديور استدلال الشيعة في ضرورة الرجوع إلى الروايات في الأمور الجزئية التي لم يتعرض القرآن إلى ذكرها؟ فإذا كان يرى عدم الحاجة في الرجوع إلى الروايات لبيان الجزئيات؛ مخافة أن تغدو الروايات أهم من القرآن، فيجدر به أن يتحفنا بطريقة جديدة نستبط منها عدد ركعات الصلاة، وكيفية العبادات الواجبة والمستحبة، وكميتها. وليس هناك من طريق غير (الكشف والشهاد) أو (العقل). ولكن لقائل أن يقول عندها: لا يخشى الدكتور كديور عندما يحل هذين الضيفين المتطللين محل الروايات أن يكتسبا بدورهما أهمية تفوق القرآن، وتكون المسألة عوداً على ما فرّ منه؟!

إن الدكتور كديور، من خلال رفضه لحجية الروايات (بشرط تقييّح صدورها ودلالتها)؛ بحجة أن لا تزعزع مكانة القرآن بين الشيعة، ولا يغدو دون الروايات من حيث الأهمية، سيملا الفراغ الذي سيحصل لا محالة في المعرف والأحكام والأخلاق بواسطة العقلانية، وهي مفردة في غاية الإبهام. في حين أن هذا الأمر سيفضي بذاته إلى الحط من مكانة القرآن. وسننينا في الخلاصة الختامية كيف تضر عقلانية الدكتور كديور بمكانة الشريعة بأجمعها.

## التشكيك بالتوسل!!—

والمسألة الأخرى التي فرّعها الدكتور كديور على بحثه حول الإمامة<sup>(١٠)</sup> هي التشكيك بمنزلة التوسل، حيث قال: «لدينا سنخان من الأدعية والزيارات: السنخ الأول: يعود إلى التفكير الشيعي القديم؛ والسنخ الثاني: يعود إلى التفكير الشيعي للتشيع (التفويض العتدل). ويتمثل السنخ الأول في دعاء كمبل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة. وكل ما هنالك هو اتصال مباشر بالله تبارك وتعالى. وهذه هي صورة التشيع الناصعة التي نصبو إليها. وقد كتب بذلك عن دعاء التوسل ودعاء الفرج ودعاء التدبّة بوصفها من أدعية السنخ الثاني، التي تدور على محور التوسل والاستشفاف بالأئمة، بدلاً من التوكّل على الذات الريوبوية.

وهنا نشير إلى أمور:

١. من الواضح أن الدكتور كديور يقوم هنا أيضاً باستدلالات تقوم على أحکام مسيقة، ويدعي تلويناً أن السنخ الثاني من الأدعية مختلف، وغير صادر عن الأئمة<sup>عليهم السلام</sup>. في حين يحتاج هذا الأمر إلى تحقيق تاريخي ورجالي، ولا يمكن إصدار الأحكام انطلاقاً من الظنون والأوهام.
٢. إن موضوع كل دعاء يختلف عن الموضوع في الأدعية الأخرى. ومن الطبيعي أن يبرز الموضوع في كل دعاء بشكل أكثر من غيره. وهذا أمر طبيعي جداً. فمثلاً: نرى مضمون مناجاة الخائفين يختلف عن مضمون مناجاة الراجين ومناجاة الشاكرين. كما أن طبيعة دعاء السمات هي في تركيزه على الخوف والتوبة والإنبابة. وفي الزيارة الجامعة يتم التركيز على صفات الأئمة وخصائصهم. وفي دعاء التوسل يتم التركيز على الاستمداد من الله من خلال التوسل بالأئمة. وهذا الاختلاف الطبيعي بين مضمونين الأدعية لا يؤدي بالضرورة إلى النتيجة التي توصل إليها الدكتور كديور. فإنه إن كان يؤمن بأصل الشفاعة والتوكّل، وكان إشكاله يدور حول مركزيتهما فقط، فعليه أن يجري إحصائية في جميع الأدعية مرة واحدة، ليتضح ما إذا كان مضمون التوسل فيها هو الغالب أو التوكّل، فإذا كانت مضمون التوسل هي الغالبة فعندما يتحقق له أن يستشكل، لا أن يخضع دعاء واحداً لهذا المعيار والميزان؛ وذلك لما تقدم من أن مضمونات الأدعية مختلفة، وقد يطغى موضوع على موضوع آخر في بعض الأدعية.

فمثلاً: لا يمكننا أن ننظر إلى مناجاة الخائفين على حدة، وندعى أنها مخالفة للرجاء. وهكذا لا يمكن أن ننصر النظر على دعاء التوسل لاعتبره مخالفًا للتوكيل. إن في اختلاف مضمونين للأدعية إشارة إلى مختلف حالات الشخص المؤمن؛ فهو تارة يفتقر إلى مناجاة الخائفين؛ وتارة أخرى يحتاج إلى مناجاة الشاكرين؛ بينما يحتاج في زمان آخر إلى الزيارة الجامعة الكبيرة.

٣. إن عبارة الدكتور كديور القائلة: «إن التوسل والشفاعة بأهل البيت عليهم السلام بدلًا من التوكيل على الله تعالى» تثبت نوعاً من سوء الفهم لعقائد الشيعة. فإن التوسل والشفاعة إنما تقع في طول التوكيل على ذات الله تعالى، ولا تحل محل التوكيل في رؤية الشيعي الأصيل. فالآئمة آنسات متكاملون، وهم مظاهر وتجليات كاملة لأسماء الباري تعالى وصفاته. عليه يكون التوسل بهم عين التوكيل على الله؛ وذلك لأنهم - طبقاً للأسانيد القطعية التاريخية والروائية - قد تجردوا من أنايتيهم، وملئوا بتجليات الله. وحذر أن يفهم الدكتور كديور معنى الحال من هذا الكلام!! ، بحيث إنهم لا يريدون ولا يقولون إلا ما يريد الله أو يقوله. فهل يمكن العثور على من هو أفضل من أهل البيت لاعتبارهم وسيلةً وطريقاً واجب الابقاء، حيث قال تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾؟ إن الفكر الشيعي يرى أن الآئمة عليهم السلام إنما كانوا وسيلة لبلوغ رحمة الله ولطفه؛ لما يتخلون به من الأوصاف. ولم يحصلوا على هذه المنزلة بشكل اعتباطي. وهذا ما نجده في نهاية الزيارة الجامعة الكبيرة: «اللهم إني لو وجدت شفاء أقرب إليك من محمد وأهل بيته الأخيران الآئمة الأبرار لجعلتهم شفاعي».

٤. لا يوجد في دعاء الفرج توسل أو استشفاع. ويبعد أن الدكتور كديور قد ذكره سهواً.

لقد جرد الدكتور كديور مفهوم الإمامة عن العصمة، وعلم الغيب، والشفاعة، والنصب الإلهي. ونسب بروز هذه الأمور الميتافيزيقية كشرط في الإمامة إلى تحريف تاريخي. وقد قمنا بنقد أدلة بشكل تفصيلي. وهنا سنقوم ببحث دراسة علة أخرى وجدها سبباً في تشديد توجه الشيعة إلى مثل هذا التحريف، حيث قال: «وللأسف الشديد فقد أسهم التصوف بدوره في انحراف معنى الإمامة أيضاً. فإن نظرية الإنسان الكامل السائدة بين المتصوفة أنتجت بالتدريج هذا الفهم الثاني عن الإمامة عند الشيعة (الإمامية في

التفويض المعتمد). إن من جملة آفات المذهب نوعاً من التصوف. ولا يعني بالتصوف ذلك المعنى العرفاني الأصيل الذي يُعرف كمحور للمذهب، وإنما يريد به ذلك العرفان الذي يرى عدم خلو الأرض من حجة الله، وإن كان الله لا يعرفه، ومع ذلك تثبت له اختيارات تطال حتى الاختيارات الربوبية. وإن هذا الحجة الذي يُعرف عندهم بالإنسان الكامل والقطب تم فيما بعد تطبيقه على مفهوم الإمام، واستمر في طريقه قدماً.

وبناءً على هذه العبارة يرى الدكتور كديور أن هناك نوعان من التصوّف والعرفان: الأول: هو نوع من التصوّف يعدّ آفة المذهب؛ والثاني: هو العرفان الأصيل الذي هو عماد المذهب. ولابد من التذكير بأن الدكتور كديور، وفي محاضرة ألقاها عام ١٣٨٠هـ، تحت عنوان: (من الإسلام التاريخي إلى الإسلام الروحي)، لخص الإسلام الروحي الهدف في أربع نقاط، وكان رابعها: «في هذا الاتجاه تتقلص حوزة الفقه والشريعة بالتدرج»<sup>(١)</sup>.

وكذلك أشار، في محاضرة له تحت عنوان: (لماذا نحن شيعة؟)، إلى ثلاثة محاور للتشيع، وهي: العقلانية، والعدل، والعرفان. والعرفان يعني - باعتقاده - (بطن الدين) المخالف للسطحية والسلفية والتزهد<sup>(٢)</sup>. ويمكن تلخيص عرفن الدكتور كديور الأصيل على النحو التالي:

١. العرفان المجرد عن الشريعة، أو مع الحد الأدنى من الشريعة.
٢. المنسجم مع العقلانية الحديثة، ولا يخالفها.
٣. لا وجود فيه لمبحث القطب والإنسان الكامل.
٤. لا وجود فيه لصفات الأئمة الميتافيزيقية.

في حين أن العرفان الإسلامي، كما هو عند العرفاء المسلمين الكبار، يقوم على عدة أصول مهمة، ومن أهمها:

- ١- وحدة الوجود، التي لها تأصل منقطع النظير في العرفان الإسلامي، خلافاً للتصوّف المسيحي واليهودي، الذي يغلب عليه طابع التفكير الشوي.
- ٢- أنوار تجلّي ذات الخلق تعالى التي تجذب السالك. بشرط فقره ومحو أنايته . نحو الكمال بشكل تدريجي.
٣. الكمال الإنساني، الذي هو رهن بالفناء في الله، والبقاء بالله، والوصول إلى

مقام الخلافة الإلهية والولاية.

٤. نفي الاعتماد على العقل المادي؛ لكونه عرضة للوهم والخيال.

## العرفان عند كديور—

نلاحظ أن عرفان الدكتور كديور لا يؤدي إلى محو الأنانية وإظهار الفقر في السالك، من خلال النفي التدريجي لأحكام الشريعة وعدم التعبد الكامل لله تعالى. يضاف إلى ذلك أن الاعتقاد الكامل أو النسبي بالعقلانية الحديثة، التي ترفض الصفات الميتافيزيقية في الأئمة؛ لمجرد مخالفة العقل المادي، لا يمنح قيمة للعقل مجرد. كما يرفض الفناء والبقاء ومقام الخلافة الإلهية من خلال نفي الإنسان الكامل. ونستبعد أن يكون هناك موضع لوحدة الوجود في منظومة العرفان عند كديور؛ لعدم إمكان إدراكها بالعقل الحديث.

وهنا نتساءل: في أي مقطع تاريخي، وعن أي عارف مسلم، وفي أي مؤلف عرفاً، يمكن العثور على مثل هذا العرفان الذي يصفه بكونه عماد المذهب؟! وعن أي باطن للشريعة يتحدث عرفان كديور؟! وأساساً بعد غياب المباحث العرفانية الأساسية المقدمة فآية مباحث يمكن لعرفان الدكتور كديور أن يتحدث عنها؟

وكذلك فإن حديث الدكتور كديور عن عقائد التصوف، كحديثه عن عقائد التشيع، يحتوي على سوء الفهم. إن عليه أن يستشهد بمؤلفات المتصوفة، ويبثت أنهم يذهبون إلى حجة الله الذي يتمتع باختيارات متساوية لاختيارات الله، وإن كان الله لا يعرفه.

إن النبي والولي في عرف العرفان الإسلامي هو التجلّي التام لذات الله تعالى، ويتمتع بجميع الاختيارات الولائية، ولكن ليس بالاستقلال، بل بإذن الله، وفي طول قدرته تعالى. وعليه لا يمكن الحديث عن اختيارات مقابل الاختيارات الربوبية؛ إذ كيف يمكن المقارنة بين أفعال الفاعل بالقصد مع أفعال الفاعل بالتجلّي؟! وأنّى لممكن الوجود أن يحاكي واجب الوجود تعالى، والله تعالى يقول: **(يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ)**؟!

إن نفي الإنسان الكامل يستلزم نفي العصمة عن جميع أفراد الإنسانية. وهذا ما يظهر في الفلسفة الإنسانية على ما هو موجود في المؤلفات الفلسفية والعلمية لأشخاص

مثل: فولتير، وروسو، ومونتسييو، وديدررو، ودامبر، ولوك، وهيوم، وكندورس، وكانت، حيث ترى هذه الفلسفة أن عظمة الإنسان ليست تابعاً لجذوره الإلهية، وإنما هي تابع لطاقاته العقلية وجوده الأرضي. فإنما يمكن إدراك الإنسان بشكل صحيح إذا نظرنا إليه على أنه نسيج من العقل والحرية لتحقيق نفسه وشكوكه المتأصلة<sup>(١٢)</sup>. إن العقلية الكاشفة تستخرج من النقد والتشكيك، حيث يمكن تكذيب كل شيء، وليس هناك من يتمتع بمكانة خاصة، وليس هناك مرجعية لتعيين الحقيقة، وليس هناك أي شخص أو جهة في هذه الفلسفة يمكنها أن تدعى العصمة من الخطأ.

إن الفلسفة الإنسانية لا تقنع ممن يؤمن بمبادئها أن يتركها في منتصف الطريق. فإذا أراد الدكتور كديور أن ينتمي إلى هذه المدرسة فهو مضطر إلى نفي وجود الإنسان الكامل بقول مطلق. وعليه أن ينفي حتى عصمة رسول الله. وعليه فإن نفي الدكتور كديور العصمة عن الإمام علي عليه السلام، ونفي كماله وحجيته وولايته، هو مشروع غير مكتمل، وسيبقى ناقصاً نقصاناً غير مبرر ما دام هو لم يتلزم بتسريرته إلى أنبياء الله. وبذلك يتضح أن الدكتور كديور عالق في بربخ بين الحداثة والتقليد، وبين الفلسفة الإنسانية ونظرية الإنسان الكامل. علينا أن ننتظر خطوته القادمة.

## المفهومات

- (١) صحيفة (شرق)، العددان ٧١٣ و٧١٤: ١٨. والعبارات المنسوبة عن الدكتور كديور مأخوذة من هذا المصدر.
- (٢) راجع مقال (الإمامية)، لأحمد فرامرز قراملکی، في مجلة (دانشگاه علوم إسلامی رضوی) التخصصية، العدد ٣ (ربيع عام ١٣٨١): ١٣٥ فما بعد.
- (٣) المفید، اوائل المقالات في المذاهب والمخاترات، انتشارات دانشگاه طهران، عام ١٣٧٢ هـ ش.
- (٤) قد نقلت هذه العبارة، وغيرها من العبارات التي تقوّه بها الدكتور كديور، من صحيفة (شرق)، في العددین ٧١٣ و٧١٤: ١٨.
- (٥) بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٦.
- (٦) رجال النجاشی ١: ٢٠٠، رقم ١٧٦ (نقلًا عن مقال: غلاة أز دیدگاه شیخ مفید / .(www.seraj.ir).
- (٧) المصدر السابق، رقم ٢٣٨.
- (٨) تقييح المقال ١: ٣٣٤ (نقلًا عن مقال: غلاة أز دیدگاه شیخ مفید).
- (٩) قد نوّه بعض كبار المتكلمين الشيعة إلى ضرورة عدم عد الغلاة من فرق الشيعة. وقد ذكر الشيخ جعفر السبحاني هذه الحقيقة في الجزء السابع من (الملل والنحل)، وانتقد بعض المؤرخين، مثل: النويختي؛ لعدّه إياهم ضمن الفرق الشيعية.
- (١٠) صحيفة (شرق)، العددان ٧١٣ و٧١٤: ١٨.
- (١١) (سنت وسکولاریسم)، مقالات لعبد الكريم سروش ومحمد شبستري ومصطفى ملكيان ومحسن كديور: ٤٣٠ - ٤٣١، طهران، مؤسسة فرهنگی صراط.
- (١٢) صحيفة (شرق)، العدد ٦٢٢: ١٨.
- (١٣) ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY" EDWARD CRAIG JOHN C. LUIK "ROUTLEDGE, HUMANISM, IN 532, NEW YOURK, ROUTLEDGE, 1998, 4. VOL, (528 PP) GENERAL ED

# الغلو

## تعريفه والمسؤولية تجاهه

الشيخ حسين علي منتظری<sup>(\*)</sup>

ترجمة: السيد حسن المهاشمي

بعد التحية والسلام

فقد اخترت بحث الغلو لمؤتمر درس المعارف. وكما تعلمون فإن الغلو بعد أن كان مقصوراً على العامة فقد أخذنا نسمعه حالياً من أفواه الخاصة، مما يدعونا إلى الدهشة والعجب، ولذلك أتقدم إليكم بوصفكم أستاذًا لي أن تفضلوا عليّ بتوجيهي ومساعدتي في هذا الاتجاه.

مع الشكر الجزيء

باسمك تعالى

بعد السلام والتحية

إن الإجابة التفصيلية ليست مقدورة لنا، ولكننا نقول إجمالاً: يستفاد من الروايات والتاريخ أن (الغلاة) هم الذين يشركون الأئمة عليهم السلام مع الله في العبودية والخلق والرزق، أو يعتقدون أن الله تعالى قد فوض إليهم أمر تدبير العالم، أو أنه تعالى قد حل في وجود الأئمة أو أحدهم، أو أنهم يعلمون الغيب من غير طريق الإلهام، أو أن الأئمة عليهم السلام أنبياء، أو تناسخ أرواح بعضهم إلى البعض الآخر، أو أن معرفتهم عليهم السلام تغنى العارف عن جميع التكاليف. وللمزيد يمكن الرجوع إلى بحار الأنوار ٢٥: ٢٦١، باب نفي الغلو في النبي والأئمة صلوات الله عليهم.

---

(\*) أحد مراجع التقليد في إيران، ويعدّ من أبرز فقهاء الحركة الإصلاحية الدينية، له مساهمات في الفقه الإسلامي، توفي عام ١٤٣١ هـ.

وهذا ما اضطر الأئمة الأطهار عليهم السلام إلى التصدي لهذا الانحراف. ومن ذلك قولهم: «احذروا على شبابكم الغلاة لا يفسدوهم.. الغلاة شرّ خلق الله.. يصغرون عظمة الله.. يدعون الريبوبيّة لعباد الله.. والله إن الغلاة شرّ من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا»<sup>(١)</sup>.

كان الغلاة يسعون عالين أو جاهلين إلى تشويه الوجه الناصع للأئمة الأطهار عليهم السلام والشيعة الأبرار، والقضاء عليهم داخلياً، حيث أدت أفكار الغلاة إلى أن تذهب الفرق الإسلامية الأخرى إلى تصوير الشيعة بوصفهم متهاوين في فروع الدين وأحكامه، حتى أمر أبو حنيفة أصحابه بعدم روایة حديث الغدير، فقال له هيثم بن حبيب الصيرفي: ألم يُروَ لك حديث الغدير؟ فقال أبو حنيفة: «بلى، ولكنك تعلم أن الناس قد غلا منهم قوم». ولكن لحسن الحظ فقد عالج الأئمة الأطهار، وخصوصاً الإمام الصادق عليه السلام والإمام الحسن العسكري عليه السلام، الموقف بشكل صحيح، وساندوا الشيعة الحقيقيين من الوقوع في خطر الغلو والانحراف. وطبعاً لابد من الالتفات إلى أن الأئمة الأطهار عليهم السلام يتمتعون بمراتب ومقامات عالية من العلم والإيمان لا يسع عامة الناس إدراكتها، ولذلك نجد بعض كبار الأصحاب في عهد الأئمة وبعدهم بقليل كثيراً ما يتهمون بالغلو؛ بسبب القول بتلك المراتب والدرجات للأئمة عليهم السلام.

قال السيد البروجردي: «كان السبب في ذلك يعود إلى القصور الفكرية والعقائدية لبعض الشيعة، فكانوا لذلك ينسبون ذوي المعرفة الكاملة والعقائد الصحيحة من الشيعة إلى الغلو والإفراط»<sup>(٢)</sup>.

وقال العلامة المامقاني بشأن محمد بن سنان، الذي ضعفه أغلب الرجالين، متهمين إياه بالغلو: «وقد بینا مراراً عديدة أنه لا ثائق لنا برميهم رجلاً بالغلو؛ لأنّ ما هو الآن من الضروري عند الشيعة في مراتب الأئمة عليهم السلام كان يومئذ غلواً، حتى أن مثل الصدوق عَدَ نفي السهو عنهم غلواً، مع أن نفي السهو عنهم اليوم من ضروريات مذهبنا»<sup>(٣)</sup>. وفي الختام أذكر بمسؤولية المتمكنين علمياً ومادياً في بذل الجهد الشاملة في مجال العقائد؛ بغية إظهار الوجه الناصع والشرق لمذهب أهل البيت عليهم السلام وعرضه لأهل العلم والثقافة وسائل الأمم والمذاهب، ليكونوا بذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُلْفَغُونَ رِسَالَاتَ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهُ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (الأحزاب: ٣٩).

أَسْأَلُ اللَّهَ لَكُمُ التَّوْفِيقَ وَالنَّجَاحَ، وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ.

## **المفواشم**

- 
- (١) الطوسي، الأمازي: ٦٥٠: بحار الأنوار ٥: ٢٦٥.
  - (٢) البدر الراهن: ٢٩١.
  - (٣) تقييح المقال ٣: ١٢٥.

# مِثُولُوجِيَا نَقْدُ الْحَدِيثِ فِي تِيَارِ الْتَّنَوِيرِ

د. بهزاد حميدية<sup>(\*)</sup>

ترجمة: السيد حسن مطر

## تطورات الإمامة مؤخرًا —

أقيم مؤتمر (مكافحة التحجر والغلو في الدين): إحياءً لذكرى الشيخ صالح النجف آبادي، في الكلية الطبية في جامعة طهران. وقد تحدث فيه عدد من الشخصيات المستيرة في المسائل الدينية. ويمكن عدّ هذا المؤتمر موصلة للنهج الذي بدأ بمحاضرة الدكتور عبد الكريم سروش في نهاية شهر تير من عام ١٣٨٤ هـ، في جامعة السوربون الفرنسية، وردوده على الانتقادات التي وجهت إليه؛ وكذلك محاضرتـي الدكتور محسن كديبور في ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان المبارك، وشهر محرم الحرام.

وفي هذا النهج الجديد - الذي يبدو أنه سيشتـد في المستقبل - يتم الخدش بمفهوم الإمامة عند الشيعة عن طريق التأكيد على النبوة والخاتمية. ومن خصائص هذا النهج تقديم بديل للإمامـة قريب من مفهومها عند أهل السنة (نفي النصب الإلهي للإمام)، ودعوى التحريف التاريخي لمفهوم الإمامـة عند الشيعة. وكان المستـيرـين في هذا النهج قد عثروا على اكتشاف جديد فهـبوا بأجمعـهم لـ مؤازـرة الدكتور سروش في مكافحة الغلو، فأخذـوا يهـاجـمون الصـفاتـ المـيتـافيـزـيقـيةـ لـلـائـمةـ، من قـبـيلـ العـصـمةـ، وـعـلـمـ الـغـيـبـ، وـالـشـفـاعـةـ، وـالـتوـسـلـ، وـحـجـةـ اللـهـ، وـالـإـنـسـانـ الـكـامـلـ وـالـقـطـبـ، وـذـهـبـواـ إـلـىـ كـوـنـهـاـ مـنـ الغـلوـ، وـقـدـ اـخـلـقـهـاـ الـمـخـلـقـونـ وـالـوـضـاعـونـ. وـعـلـيـهـ يـمـكـنـ تـقـيـيمـ الـإـمـامـ عـلـىـ مـاـ هـوـ عـلـيـهـ مـنـ الصـفـاتـ الـطـبـيعـةـ الـتـيـ هـيـ بـمـتـاوـلـ الـجـمـيعـ، مـثـلـ الـعـقـلـانـيـةـ، وـالـعـدـالـةـ، وـمـاـ إـلـيـهـ.

---

(\*) باحـثـ فيـ عـلـمـ الـكـلـامـ وـالـدـرـاسـاتـ الـإـسـلامـيـةـ.

إن ما تحظى به الإمامة من الأهمية الإلزامية في علم الكلام، وما تقتضيه من التبعات المصيرية في الشؤون السياسية في الإسلام، تفرض علينا أن نقوم ببحثٍ نقديًّا لكتاب محسن كديور ومحمد تقى فاضل مبidi.

تعرض الدكتور كديور في هذا المؤتمر إلى الإشادة بالمنزلة العلمية للشيخ النجف آبادي في نقد الغلو، وقال: «إن الانتقادات التي وجهها الشيخ صالح النجف آبادي إلى آراء العلامة الطباطبائي جديرة بالاهتمام للغاية. وقد كانت الدقائق التي أشكل فيها على «الميزان» من السعة والدقة والعمق بحيث أثارت دهشة العلماء. وكذلك النقد الذي وجهه إلى مؤلفات الأستاذ مطهری»<sup>(١)</sup>. وطبعاً دون أن يذكر نموذجاً واحداً لهؤلاء العلماء المندهشين.

### **نقد الحديث عند المتأخرین —**

وإذا أعرضنا عن ذكر الشيخ النجف آبادي وأفكاره ومؤلفاته فإن ما يحظى بأهمية في هذا الشأن عند الدكتور كديور هو «أن صالح النجف آبادي قد تعرض لنقد الروايات بملك القرآن والعقل.. وأن تفسيره لم ينشر.. وأن على أسرته واجب القيام بطبع مؤلفاته، ومن بين مؤلفاته التي لم تنشر تفسير آية التطهير. وأن صالح سيد نقد الحديث.. وقد زرته قبل أسبوع من وفاته، وقد تحدثنا عن مؤلفاته في الغلو، فقال متحمساً: يجب مواصلة هذا البحث، وأكمل على ضرورة العمل على هذه المسألة في الظروف الراهنة... لقد كان نقد الحديث محور نشاط الشيخ النجف آبادي.. وإن علومنا الحوزوية علوم حديثية.. وإن محور التفكير الإسلامي الشيعي المعاصر يدور حول روایات الأئمة عليهما السلام... كان إبداع الشيخ صالح في تحديد الروايات المختلفة التي تبدو سليمة من حيث السند.. إن خبرة الشيخ صالح في مجال الإمامة تفوق خبرة غيره».

نلاحظ أن نقد الحديث في رأي محسن كديور أمر مستحسن للغاية، وهو حالياً غير معمول به في الحوزة العلمية للأسف الشديد. مضافاً إلى أنه لا ينبغي في نقد الحديث الاكتفاء بحدود معالجة السند، بل لابد من الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، واعتبار بعض الأحاديث موضوعة، حتى مع تمامية سندها. والملالك في ذلك عند الدكتور كديور هو القرآن والعقل.

إلى هنا يبدو أن الدكتور كديور لم يأت بشيء جديد؛ إذ إن الرواية المخالفة لنص القرآن يضرب بها عرض الجدار، حتى عند علماء الحديث التقليديين. كما أن الرواية إذا كانت صحيحة السند، وخالفت حكمًا عقليًا قطعياً، كما لو أجازت اجتماع النقيضين، فليس هناك من علماء الحديث من يتربّد في رفضها. فـأين هو التجديد والإبداع في فكر الدكتور كديور؟!

كما صرّح الشيخ محمد تقى فاضل ميدبى بهذه الحقيقة البديعة، حيث قال: « علينا الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أن علينا؛ لإثبات صحة الروايات، أن نخضعها لروح القرآن. وروح القرآن هي العدل. وعليه كل ما يخالف روح القرآن لابد من ضرره عرض الجدار. فمثلاً: إذا كان جعل دية المرأة نصف دية الرجل يوماً ما عدالةً فعلينا حالياً أن نقيس هذا الموضوع وفقاً للعدالة الراهنة»، حيث اعتبر العدالة مفهوماً عرفيًّا وتغييرًا<sup>(٢)</sup>. ومن خلال هذا الكلام يتضح أن العقل المعاصر هو الملاك في صحة وسقم الروايات في نقد الحديث عند المتأولين. وبذلك يعود الحكم المطلق إلى العقل، ولا دور للقرآن في البين إلا مجرد التسمية.

### **هل يصح الاستناد إلى العقل لنقد الحديث؟**

ومن هنا علينا أن نرى هل أن للعقل البشري المستقل عن مضمون الوحي أن يدرك الواقع دائمًا دون الوقوع في الخطأ؟ إن الاستناد المسرف إلى العقل الحديث هو من الفرضيات التوييرية غير الثابتة، والتي زعزعت كل أبحاثهم. إن خلاصة ما يقوله كديور وفاضل ميدبى هو أنه لو كانت الرواية صحيحة السند، وقالت بأن دية المرأة نصف دية الرجل مثلاً، فلا بد من تجاهل مثل هذه الرواية؛ وذلك لمخالفتها للعقل المعاصر؛ لأنه يرى العدالة في المساواة بين الرجل والمرأة في الدية. والسؤال الذي يتعين على المستثير أن يجيب عنه هو: لماذا يحصر العدل في المساواة، ولا يفسّره بأنه إعطاء كل ذي حق حقه؟ مضافاً إلى أنه لو كان العدل يعني المساواة عند العقلاء فلماذا لم يصدر الإسلام مثل هذا الحكم قبل خمسة عشر قرناً؟ لو كان الجواب يستند إلى اختلاف الظروف في ذلك الزمان يرد التساؤل الآخر، وهو: ما هي الظروف الخاصة التي كانت سائدة في صدر الإسلام وحالت دون الحكم بمساواة دية المرأة ودية الرجل؟ ألم يُلغِ الإسلام كثيراً من

القوانين الظالمة والمحجفة في حق الإنسانية ضد المرأة، من قبيل: وأد البنات، ومنعهن من التملك، وأقام بدلاً منها قوانين جديدة تتوافق وروح العدالة الإسلامية؟ إذا لم يقدم المستيريون إি�ضاحاً عن الوضع التاريخي الذي حال - بزعمهم - دون الحكم بالمساواة بين دية المرأة والرجل فإنهم سيتهمون بالإسقاطية، وإصدار الأحكام المسبقة.

والمسألة الأخرى: إنه بناءً على التفسير المستير لـوأن روح القرآن (العدالة) تعارضت مع نص القرآن فما هو العمل؟ فمثلاً: اختلاف الإناث عن الذكور في الإرث لا يتاتغّم والعقل المعاصر، ولا تقرّه الدول الغربية والقوانين العلمانية، ومع ذلك فقد صرّح القرآن به، فهل نعمل نفس طريقة الاتجاه المستير في نقد الحديث على القرآن أيضاً، ونعتبر ما جاء فيه، رغم اعتباره وقطعيّة صدوره، من التراث القديم المنتهية صلاحيته، والتضخيّة به على اعتاب العقل الظني المعاصر، والذي هو مفعّم بالوهب والخيال؟

إضافة إلى ملوك القرآن والعقل في (نقد الحديث) فقد أشار الشيخ محمد تقى فاضل ميبدي إلى ملوك ممتع آخر، ضمن استعراضه لأفكار صالح النجف آبادى، ونقد آراء المتقدمين، المعصومين منهم وغيرهم، وقال: «إن صحة السنّد في الأحاديث والبحوث الاستدلالية كان من الأساليب النقدية القديمة، أما حالياً فقد ظهرت أساليب جديدة في النقد، ومنها: النقد التطبيقي لنص الحديث»<sup>(٣)</sup>. وقد أشار الشيخ فاضل ميبدي إلى حرمة القضاء على المرأة، وقال: «لا إشكال في هذه المسألة من حيث السنّد والبحث الاستدلالي، ولكن ينبغي في نقدها أن نأخذ بنظر الاعتبار إمكانية تطبيقها في المجتمع المعاصر؛ إذ ينبغي للدين أن يلبي حاجات المجتمع. وإذا لم ي عمل على تلبيتها فسوف لن يكون مجدياً إلا لليلة القبر». وقال ضمن بيانه أن كل شيء قد يكون له تعريف صحيح في زمان، ولا يكون هذا التعريف صحيحاً في زمان آخر: «إن جميع المفاهيم، ومنها: المفاهيم الشرعية، آخذة في التغير والتطور».

يجب الإقرار بأن (النقد التطبيقي للنص) على النحو الذي تقدم به الشيخ فاضل ميبدي من المفاهيم المبهمة والغامضة، التي يجب أن تقطع مشواراً طويلاً من التحول والتطور والتكامل ليتضح معناها. إن الإبهام العميق لهذا المفهوم يمكن بيانه ضمن عدة أسئلة: هل أن مجرد انتقاء تطبيق النص يشكل ملكاً لتركه أو أنه رهن بامتياز التطبيق واستحالته؟ ألا توجد أية أهمية لمعرفة سبب انتقاء تطبيق النص؟ هل انتقاء تطبيق النص

يؤدي بنا إلى إلغاء الحكم الأولى أو أنه يتعين علينا حينها المصير إلى الحكم الثاني؟ فلو تم حظر الحجاب في مجتمع، كما حصل في عهد رضا خان بهلوي المشؤوم، هل نحكم حينها بإلغاء حكم الحجاب الذي نصّ عليه القرآن؛ لأن حكم الحجاب ليست له أية جدواوية لذلك المجتمع، ولا ينفع إلا في الليلة الأولى من القبر؟!

مضافاً إلى أنه كان على الشيخ فاضل ميبدي أن يدقق أكثر في أن (النقد التطبيقي) لا يمكن إجراؤه على كل نصٍ؛ فإن تطبيق هذا النوع من النقد على الدين يؤدي إلى نظرة براغماتية للدين، وهو عبارة أخرى عن علمنة الدين، وإنزاله من مرتبة التجريد والوحى والسلطة على الإنسان، ليغدو ألعوبة بيد الإنسان، ليفصله على مقاسه كيف شاء. لقد حاول الشيخ فاضل ميبدي أن يدخل الرؤية البراغماتية في تفكيره، دون أن يتذمر في جذور النزعة البراغماتية. هذا في حين أنها نسبت أن يذهب الشيخ ميبدي إلى عدم الإيمان بالوحى في الدين.

### **الغلو وعلم الإمام الحسين بشهادته —**

قال الدكتور كديور في مؤتمر (مكافحة التحجر والغلو في الدين) حول ثورة الإمام الحسين عَلَيْهِ الْكَلَّا: «أراد الشيخ النجف آبادي أن يثبت أن الإمام الحسين كان يريد القيام بعمل معقول. وعليه فإننا ننكر علمه للغيب، حيث إن الإمام عندما يريد اتخاذ القرار لا يتخدنه انطلاقاً من العلم اللدني، وإنما انطلاقاً من العقل. وهنا يدخل الشيخ صالحى النجف آبادي في إشكال جاد مع العلامة الطباطبائى»<sup>(٤)</sup>.

لقد دافع الشيخ صالحى عن النظرية القائلة بأن الإمام الحسين عَلَيْهِ الْكَلَّا، وإن كان يعلم مسبقاً بأنه سوف يستشهد، ولكنه لم يكن على علم بأن استشهاده سيكون في هذا السفر إلى كربلاء. وإن هذه المسألة، التي أثارت جدلاً كبيراً في وقتها، لم تبلغ حدّ إنكار علم الإمام للغيب مطلقاً. لقد ركز الشيخ صالحى نجف آبادي في أبحاثه على كل من الحكومة الإسلامية كهدف للإمام الحسين عَلَيْهِ الْكَلَّا، وعلى بحث علم الإمام. ولكن بما أنه كان يبحث أيضاً في مجال الغلو يبدو أنه كان يُظهر لمسألة علم الإمام عَلَيْهِ الْكَلَّا حساسية أكبر، وخصوصاً أنه كان يرى أنه من دون ذلك لا يمكن إثبات البحث الأول، وهو سعي الإمام من خلال ثورته إلى إقامة الحكومة الإسلامية؛ إذ لا يمكن تصور شخص

يسعى إلى إقامة حكم وهو يعلم أنه سوف يستشهد.

ونقول في الإجابة عن هذه الشبهة: من الواضح أن الإمام في ثورته كان يؤدي ما هو مفروض عليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسعى إلى إقامة الحكومة الإسلامية، كمقدمة لهذا الفرض، رغم علمه أنه سوف يؤدي به ذلك إلى الشهادة؛ لأنه يتوجه أداء الواجب، دون تحقيق النتائج.

ومهما كان فالذي يهمنا هنا هو الإشارة إلى العناصر التي شكلت الأسس الفكرية للشيخ النجف آبادي، وأثرت في الإطار الفكري للدكتور كديور، فعمل على توسيعها. إن الدكتور كديور؛ بتجاهله للنقوذ الكثيرة التي تعرض لها الشيخ النجف آبادي<sup>(٥)</sup>، استفاد من بحوثه حول نفي العلم الجزئي للإمام الحسين علیه السلام في ما يتعلق بحادثة استشهاده؛ بغية دعم وتأييد أفكاره، وعمل على توسيعها إلى الحد الذي يعبر عنها بالميتافيزيقية. وقد سبق في كتاباتي، التي نشرت في ثلاثة عشر عدداً من صحيفة (رسالت)، أن انتقدت مدعيات الدكتور كديور، وأثبتت بالأدلة والأسانيد عدم صحة الأدلة التاريخية والعلقية التي أقامها على نفي الصفات الميتافيزيقية للأئمة علیهم السلام<sup>(٦)</sup>، وأن ما نقله عن المامقاني، من أن أكثر العقائد الشيعية الراهنة من الغلو، غير صحيح ومحرف تماماً.

كما قال الدكتور كديور في المؤتمر المذكور: «ليس هناك حالياً من يقول: إنه غالٍ، أو متجرّ. فلا بد من تحديد ذلك. وقد أثبت الشيخ صالح النجف آبادي في مؤلفاته أن الفكر الحقيقي في مجال الإمامة لو تجاوز الخط الذي وقف عنده سيغدو غلواً».

وطبعاً لم يتضح سبب ذهاب الشيخ صالح النجف آبادي، وبتبنته الدكتور كديور، إلى القول بأن نفي علم الغيب، والنصب الإلهي، وما إليهما، مائز بين الغلو وغيره. وربما استدلا لذلك بالعقلانية المعاصرة التي تسود العالم، فنقول: إن هذه العقلانية محل بحث ونقاش واسع.

وقال الشيخ محمد تقى فاضل ميبدي في هذا المؤتمر: «إن أساس الإسلام هو العقل. ويرى الشيخ صالح النجف آبادي أن الغلو هو آفة العقل. ويقول: إن الذوبان في شخص يؤدي إلى تعطيل العقل، والسقوط في شرك الغلو والعصبية، وهي مسألة تسود

العالم الثالث أكثر من غيره». وضمن إشارته إلى تحكيم العقل، والنقد المضموني، الذي ذكره ابن خلدون كأحد أساليب النقد، قال الشيخ فاضل ميدبي: «يمكن إدخال هذا المدعى في النصوص الدينية أيضاً». وأضاف: «إن الشيخ صالح يرى أن الدين الموجود حالياً عندنا مشوب بالأخطاء، وبحاجة ماسة إلى تصفيته من الشوائب. وإن كتاب «شهيد جاويد» كان أول مؤلف علمي في هذا الاتجاه». وقال: «لا ينبغي لعالم الدين أن يعترف بخطوط حمراء ترسم حول البحث العلمي»<sup>(٤)</sup>.

إن (العقل) في كلام الشيخ فاضل ميدبي يفتقد إلى الوضوح. فالعقل في النصوص الدينية هو (ما عبد به الرحمن، واكتسب به الجنان). وفي كتاب العقل من «الكتاب» عُرِّف العقل بأنه المطيع للباري تعالى محضاً. ومن جهة أخرى فإن العقل الحديث هو الذي يرتب الوسائل المادية على أفضل شكل؛ للوصول إلى الأهداف المادية. فعلينا هنا أن نرى ما هو العقل الذي يكون أساس الدين؟ أجل، إن العقلانية المنطقية البحتة، وغير المتزجة بالأوهام والظنون، والتي تؤدي إلى الانقياد لله تعالى، ولا تنظر إلى المعتقدات الحديثة نظرة انتقادية، بل نظرة انتقادية، هي التي تكون أساس الاعتقاد الديني.

كما أن الغلو الذي يعد آفة العقل منهم أيضاً؛ فإن الغلو الذي ظهر في برهة من التاريخ تهمة كان يستخدمها الخصوم سلاحاً ضد بعضهم. الواضح هو أن الغلة هم الذين أشركوا؛ بتاليهم الأئمة، أو إشراكهم مع الله في الخلق والأمر<sup>(٥)</sup>. ولكن هناك من نسب الغلو إلى كل من يثبت للأئمة صفة غير اعتيادية. فمثلاً: نقل الشيخ المفيد في «تصحيح الاعتقاد» عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد، أحد مشايخ قم، قوله: «إن أول مراتب الغلو نفي السهو عن النبي والإمام». وعليه يجب على الشيخ فاضل ميدبي أن يوضح مراده من الغلو، حتى لا يتهم عامة الشيعة الاثني عشرية، الذين يذهبون إلى عصمة الأئمة، وعلمهم الغيب، والنصب الإلهي، وظهور الكرامات على أيديهم، بالغلو، الذي هو آفة العقل.

إن عبارة الشيخ فاضل ميدبي، التي تعاطف بها مع الشيخ صالح نجف آبادي، حيث قال: «إن الذوبان في شخص يؤدي إلى تعطيل العقل، والسقوط في شرك الغلو والعصبية»، قريبة من العبارة القائلة: «حب الشيء يعمي ويصم». ولو أردنا أن ندقق في هذا المعنى فعلينا أن نفصل بين نمطين من الحب، أو نوعين من (الذوبان): الحب المستند إلى

العقل؛ والحب الأعمى، القائم على العواطف والأحساس، وغير العقلاني. فلو أن العقل أوجب علينا حبَّ الكمال لم يعد هذا الحبْ يعمي أو يصمّ، ولم يؤدِّ إلى تعطيل العقل، ولا إلى العصبية. فحبَّ الله، الذي هو الجمال المطلق، ليس له حدود، وليس فيه آفة؛ لقيامه على العقل. وعليه فمجرد مشاهدة حماس شخص في حبه لا يسيغ لنا أن نتسرع في إصدار الحكم عليه، واتهامه بالغلو المعطل للعقل. ولا يمكن اتهام الشيعة بالغلو وانعدام العقل بسبب حبِّهم لأهل البيت<sup>١</sup>، لا باعتبارهم علماء وأتقناء (وهو ما يراه الكثير من أهل السنة) فحسب، بل لكونهم منصوبين من قبل الله، والذين يجب حبِّهم بأمر الله تعالى، حيث قال: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَنِيهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى﴾. إذا كان القرآن حقاً وصادقاً، وقد ذكرت فيه آية التطهير: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَهِّبَ عَنْكُمُ الرُّجْسَ أَهْلُ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا﴾، فعندما نجد مَنْ يرى عدم عقلانية حبَّ هؤلاء المطهرين مرتکباً لما يخالف العقل، إن هؤلاء يذوبون أحياناً هياجاً بفلسفه التشكيك . على النمط الغربي والعلماني - إلى حد العصبية والغلو. وإن مقوله: إن عالم الدين ينبغي أن لا يعترف بأي خط أحمر في دائرة البحث العلمي هي بحد ذاتها خط أحمر يهدّد العلم والدين ويحدّدهما؛ إذ إن تجاهل هذين الخطين الأحمرتين، المتمثلين بالمنطق والوحى، يؤدي إلى الانغمس والذوبان في قيم الحركة التويرية.

## المواضيع

(١) نقلأً عن وكالة أنباء الجامعيين الإيرانيين (isna)، القسم السياسي، ٢٣ / ٢ / ١٣٨٥ هـ ش.

(٢) نقلأً عن وكالة أنباء العمل الإيرانية، ٢٢ / ٣ / ١٣٨٥ هـ ش.

(٣) نقلأً عن وكالة أنباء العمل الإيرانية، ٢٢ / ٣ / ١٣٨٥ هـ ش.

(٤) نقلأً عن وكالة أنباء الجامعيين الإيرانيين (isna)، الخدمة السياسية، ٢٣ / ٣ / ١٣٨٥ هـ ش.

(٥) وهي انتقادات كثيرة، من قبيل: نقد الشيخ رفيعي القزويني في صفحتين، والعلامة الطباطبائي في رسالة (بحث مختصر حول الإمامة)، والشيخ الفاضل، والشيخ الإشراقي في كتاب «پاسداران وحي»، والسيد أحمد الفهري الزنجاني في كتاب «سالار شهیدان»، والسيد محمد مهدي المرتضوي في كتاب «يك تحقیق عمیق تر در موضوع قیام امام حسین»، ورضا الأستاذی في كتاب «بررسی قسمتی از کتاب شهید جاوید»، والشيخ الصافی الگلبائیکانی في كتاب «شهید آکاھ»، والسيد محمد

النوري الموسوي في كتاب «پرتو حقيقة»، والشيخ محمد الكرمي في رسالة ضمها إلى الجزء الثاني من شرحه لنهج البلاغة، ومحمد تقى صديقين الإصفهانى في كتاب «حسين وپذيرش دعوت» (المنشر سنة ١٣٥١ هـ)، ومحمد حسين الأشعري، وحسين الكريمى، والسيد حسن آل طه في كتاب «يك برسى مختصر پیرامون قیام مقدس شهید جاوید حسین بن علی علیه السلام»، والشيخ علي الكاظمى في «راه سوم»، (قم، ١٢٩١، في ١٢٨ ص٥٦)، والميرزا أبو الفضل الزاهى القمى في كتاب «مقصد الحسين»، (قم، ١٢٥٠، ص٥٦)، ومحمد علي الانصارى في كتاب «دفاع أز حسین»، وعبد الصاحب محمد مهدي المرتضوى اللنكرودى في كتاب (جواب أز كتاب أ)، والشيخ علي پناه الإشتهرادى في كتاب «هفت ساله چرا صدا در آورده». كما كتب الشيخ الأستاذ مطهري انتقادات مختصرة على هامش نسخة من كتاب «شهید جاوید» طبعت فيما بعد، وقد كتب الشيخ صالحى النجف آبادى ردوداً على تلك النقود. كما ذكر الشيخ اليزدى فى مذكراته أن شطرًا من كتاب «حسین بن علی را بهتر بشناسیم» يختص بالرد على هذا الكتاب.

(٦) طبعاً ذكرت في ذلك النقد أنه لا ينفي هذه الصفات صراحة، وإنما غاية ما يريد قوله: إنه وبمعزل عن صحة أو سقم تلك الصفات فإن الإمامة لا تدور مدارها، وإنما هي تدور مدار العقلانية، والعدالة، والشجاعة، والصفات الاعتبادية الأخرى، الموجودة عند سائر الناس، إلا أنه من الناحية العملية يتطرق إلى أمور تؤدي بالضرورة إلى نفي هذه الصفات.

(٧) نقلأً عن وكالة أنباء العمل الإيرانية، ٢٢/٣/١٣٨٥ هـ.

(٨) يجدر في هذا المجال ملاحظة التلخيص الذي قام به العلامة المجلسى، فإنه بعد نقل الروايات الكثيرة والمختلفة حول الغلو قال: «اعلم أنَّ الغلو في النبي والأئمة علية السلام إنما يكون بألوهيتهم، أو بكونهم شركاء لله تعالى في العبودية، أو في الخلق والرزق، أو أنَّ الله حلَّ فيهم، أو اتحد بهم، أو أنهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى، أو بالقول في الأئمة علية السلام: إنهم كانوا أنباء، أو القول بتناصح أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأنَّ معرفتهم تعنى عن جميع الطاعات، ولا تكليف معها بترك المعاصي (بحار الأنوار ٢٥: ٢٤٦).

# الولاية من الصوفية إلى الصفوية

## بين التصوف والتشيع

(\*) أ. محمد دهقاني

ترجمة: علي الوردي

### مدخل —

يشكل مفهوم «الولاية» محور المنظومة الفكرية لدى المتصوفة. فالكثير من المكونات يمكن إقصاؤها من دون أن تسبب في أضرار على جوهر المنظومة، بينما لو أقصينا عنصر الولاية، وعلاقة المرید بالمراد، فسوف لن يبقى من التصوف شيء. ولمفهوم «الولاية» في الفكر الصوفي ذات الأهمية التي لمفهوم «الإمامية» في التشيع. والتشيع - الذي يعني الاتباع - مبنيٌ على الطاعة المطلقة للإمام، ومنْ أنكر «الإمامية» فقد بات منكراً لحقيقة التشيع.

وما تدور حوله فقرات هذه الدراسة هو استعراض لعنصر الولاية في التصوف، ومقارنته بعنصر الإمامة في التشيع، لنصل في النهاية إلى النتيجة التي تم خضت عن دمج هذين العنصرين، ليتبلاورا في دولة ستشهد لها إيران لاحقاً، عرفت بالدولة الصفوية.

### الولاية عند المتصوفة —

من وجهة نظر الصوفية فإن «الولي» هو قطب عالم الإمكان، ولو لاه لساخت الأرض والسماءات ومنْ عليها، ولتداعي الكون برمتّه. ولذلك فإن تصور الكون حالياً من الولي يعد لدى الصوفية من المحالات.

---

(\*) باحث إسلامي.

و«الولي» عندهم هو الإنسان الكامل الواعظ إلى الحق، والبالغ مرتبة روحية لا يداريه فيها أحد من الناس المعاصرين له. ويطلقون عليه «القطب»؛ لاعتماد الكون عليه. فلو فني القطب فني معه الكون بأسره. ولهذا اعتقدوا بأن الأرض لا تخلو من «قطب» أو «ولي»، فإذا ارتحل الولي حل محله (مباشرة)ولي آخر.

ويتميز الولي بالخفاء، فهو لا يعلن عن شخصيته أو يجاهر بها، وإنما يزاول حياته كشخص عادي، ويختلط الناس كأي فرد منهم.

ومع أنه يحمل عبء هداية الناس وإرشادهم إلا أنه لا يمتلك صلاحية دعوة الناس إلى نفسه، والترويج لها جهاراً.

وتعتقد المتصوفة أن الأولياء مخفيون، لا يعلم أمرهم إلا الله، ولا يعرفهم غيره؛ ويستبدون في ذلك إلى الحديث القدسي المشهور عندهم: «أوليائي تحت قبابي، لا يعرفهم غيري»<sup>(١)</sup>.

وإذا كان هذا هو حال الولي فكيف يتمنى له القيام بمهمة هداية الناس وإرشادهم؟

إن مهمة «الولي» الإرشادية ليست مهمة عامة تشمل جميع الناس، وإنما تحصر مهمته في خصوص منْ طلب الهدایة والإرشاد، وعندئذ يتبنى الولي هذا الشخص، ويعتني به، ويتولى مهمة إعداده الروحي.

و«الطلب» من المفاهيم الصوفية المهمة. وما لم يتحصل هذا «الطلب» لدى المرء فليس بإمكانه معرفة الطريق إلى الحقيقة. وهذا ما قصده مولانا الشاعر جلال الدين الرومي.

عندما ذكر أن «العطش» أهـم من «الماء» فقال: «لا تطلب الماء واطلب العطش، حتى يفيض عليك الماء من كل صوب، من فوق رأسك، ومن تحت قدميك».

ويصور مولوي هذا الموضوع في كتابه «فيه ما فيه» بقوله: «بمجرد أنك وجدت نفسك تمتلك رأس المال، أي الطلب، فلا تقف عنده، وحاول جاهداً أن تضيف إلى طلبك طلباً كثيراً. ففي الحركة بركة، وإن لم تفعل فإنك تخسر ما عندك من رأس المال. وأنت لست أدنى مرتبة من الأرض. فالأرض تتحرك وتتهزّ، وتقلب بالمعنى، وبذلك تبت وتعطي من كل زوج بهيج، لكنها إن تركت ولم تحرث ستتصلب وتشتد. فإنك إن وجدت في نفسك الطلب فجد بالسعي ذهاباً وإياباً، ولا تُقل: ما الفائدة من وراء هذا

السعي؟ فالفائدة سوف تظهر تباعاً من خلال ذهابك وإيابك<sup>(٢)</sup>. لكن السؤال المهم هو كيف يتبلور عنصر «الطلب»، الذي هو في الحقيقة العنصر الذي يأخذ بيد السالك نحو «الولي»، كيف يتبلور ويظهر في صاحبه؟ في غالب الأحيان ينشأ «الطلب» من خلال طرق خفية؛ فأحياناً ينشأ من خلال الإلهام الباطني؛ وفي أحيان أخرى ينشأ نتيجة حوادث وأمور خارجية تقع للسالك، فتوجد فيه نوعاً من التحول أو التبدل conversion. وبحول الله وقوته ولطفه وعنایته يتسى لـ السالك العثور على «الشيخ» أو «المراد»<sup>(٣)</sup>.

ويُعدّ مفهوم «العنابة» من الركائز الأخرى التي يتکئ عليها الفكر الصوفي. والمراد من «العنابة» هو اللطف الأزلی المقدر من قبل الله سبحانه، الذي يختص بطائفة من الناس ولا يشملهم جميعاً.

والتوفر على هذا العنصر، أي «العنابة»، لا يخضع إلى منطق أو سلوك محدد، أو على الأقل هو خارج عن نطاق السلوك والمنطق البشري. ولذلك يعبر عنه الصوفية بـ «العنابة غير المعللة» ويريدون بذلك خلوّها من العلل، وعدم معرفة السبب من شمولها لبعض الخلق وعدم شمولها لآخرين<sup>(٤)</sup>.

وعلى كل حال فعندما تشمل «العنابة» الإلهية أحداً من الناس سوف يقع في طريق الهدایة، ويتحول بشكل لا إرادي إلى حلقة في سلسلة الهدایة، التي يتصل أحد طرفيها بـ «الولي»، ليكون هذا الشخص من الآن فصاعداً خاضعاً لتربية وإعداد الولي نفسه. ومن ميزات «الولي» المهمة هي اطلاعه على مكنونات ضمائر أتباعه ومريديه الذين يشرف على تربيتهم، فهو ملمٌ بما في نفوسهم، ولا تخفى عليه بواطنهم. وهذا يمكنه من العمل على هدایة كل واحد من مريديه، بقدر استعداده، وبقدر ما يملكه من مقومات.

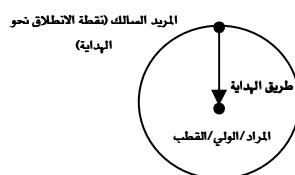
إذاً فالهدایة التي يقوم بها الولي تتم بصورة فردية، وليس هناك ثمة دستور أو منهج يسير عليه كافة المريدين؛ ليهتدوا من خلاله، أو يصلوا عبره إلى طريق الهدایة، وبالتالي إلى غاياتهم ومقصودهم النهائي.

ومما تقدم يمكننا حصر خصائص الولاية الصوفية بالأمور التالية:

1. إن «الولي» لديهم شخص مخفىٌ، لا يجاهر بنفسه، ولا يدعوا لها بشكل علني.

- ٢- الحاجة / الطلب يوجد انجذاباً في قلب السالك يجره ويهديه باتجاه المراد / الولي.
٣. يقوم الولي بالهداية بصورة فردية، آخذاً بنظر الاعتبار استعداد كل واحد من مريديه.

ويمكن تصوير نموذج الولاية الصوفية من خلال الرسم البياني التالي:



فالمسافة بين كل واحد من المريدين وبين مصدر الهدایة، الذي هو الولي، غير متساوية. يعني لو فرضنا أن «الولي» تحيط به مجموعة من الدوائر المتداخلة، وكل سالك استقر على محيط أحد هذه الدوائر، وبدأ حركته من النقطة التي استقر عليها باتجاه مصدر الهدایة، الذي يشكل قطب الدوائر كلها، أي الولي، فسوف يقطع كل سالك أو مرید (أو طالب هداية) شعاعاً مختلفاً ينطلق من محيط الدائرة المتعلقة به إلى المركز، وبذلك تتعدد الأشعة، وتختلف الطرق التي يسلكها كل واحد من المريدين، ولا ينطبق أحدها على الآخر، فلا يسلك مریدان طریقاً واحداً أو مسلكاً مشتركاً، فكل مسلك باتجاه مصدر الهدایة يختلف عن المسلك الآخر في الطول والنوع، وربما يتقلص هذا الاختلاف إلى درجة يصعب التمييز بين المسلكين، إلا أن ذلك لا ينفي وجود التفاوت بينهما.

وبعد أن يجتاز السالكون هذه الطرق المختلفة فإنهم يصلون في النهاية إلى مقصد واحد، وهو مركز الدائرة، أي «الولي». ومن هنا ذهب المتصوفة إلى أن «الطرق إلى الله بعد أنفاس الخلائق».

وبهذه الصورة التي نشاهدتها أعلاه نستطيع أن نجزم بأن الاتجاه الصوفي لا يتمتع بعدد اجتماعي، وإنما هو يركز بصورة أكبر على الفرد بشكل مستقل.

## **الولية في المذهب الشيعي. مقارنة ومقاربة —**

لكن لو تحولنا إلى الولاية لدى الشيعة لوجدنا أن «الولي» أو «الإمام» تتسع ولايته

**نصوص معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - ذري ف . ٢٠١٢م - ١٤٣١هـ**

لتشمل كافة المسلمين. فهو يعلن عن نفسه للجميع، ويعرفها لهم. فهو . على حد قوله .  
يتمتع بـ«الظهور»، وأحكامه سارية على الجميع، والكل ملزم بتنفيذها. كما على كل واحد من الشيعة معرفة إمام زمانه، ومن ثم اتباعه.

إذاً مسألة «الطلب» هنا . أي لدى الشيعة . غير مطروحة، ويحل محلها «التكليف» وـ«الوظيفة». ونقطة الانطلاق نحو الهدایة هي ذات «الولي» أو «الإمام». والهدایة هنا تتم بصورة جماعية وفردية على السواء، فعندما يصدر الإمام حكمًا ما فالجميع ملزم بتنفيذ هذا الحكم.

ويمكن رسم نموذج الولاية لدى الشيعة على النحو التالي:



ونلاحظ من خلال هذا المخطط أن الولاية لدى الشيعة هي اجتماعية أكثر من كونها فردية، خلافاً لما وجدناه لدى المتصوفة. ففي هذا النموذج تحتل «الطاعة» مجالاً أوسع بكثير مما تحتله «الإرادة». وهذا أمر يبدو طبيعياً جداً إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الهدف الذي تتبعه الولاية الشيعية تحقيقه، وهو إقامة الدولة العالمية؛ فإن أكثر ما تحتاجه الدولة هو «الطاعة».

أما نظرية الحكم أو «الدولة» في نموذج «الولاية» الصوفية فهي غائبة تماماً.  
الفرق الجوهرى الآخر بين المودجين هو في علاقة «الولي» بالله سبحانه من جهة، وبالناس من جهة أخرى، لدى كلٍّ منها.

فـ«الولي» عند المتصوفة غير مصون من الخطأ، وليس هناك ضمان يقيه في نفس المرتبة القريبة من الله سبحانه. فهو في علاقته بالله محاطاً ومحذراً جداً؛ فإن من شأن أقل انحراف عن جادة الصواب إقصاءه من مقام القرب والولاية. ولذلك فإن كثيراً من الأعمال المباحة، أو حتى المستحبة لآخرين، تُعتبر مكرهةً لـ«الولي»، وربما تعد لديه من السيئات. وعندهم بهذا الصدد روایات وأحاديث كثيرة. اشتهر من بينها: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»<sup>(٩)</sup>.

لَكُنْ «الولي» أو «الإمام» لدِي الشيعة مصوّنٌ من الخطأ، ويصطلحون عليه بـ«العصوم». وَاضافَةً لِذَلِكَ فَإِنَّهُ مطلَّعٌ على خزانة علم الله اللامتاهي، فَلَا يَمْكُنْ أَنْ تتصور وقوع الخطأ مِنْهُ، سُواهُ فِي القولِ أو الفعلِ. فَكُلُّ قولٍ أو فعلٍ يُصَدَّرُ عَنْهُ فَهُوَ عَيْنُ الحقيقة والصواب، وَلَا يَحِقُّ لِلعقل البشري المحدود الاعتراض عَلَيْهِ.

وَبِنَاءً عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ عَلَاقَةَ «الإمام» بِالنَّاسِ - لدِي الشيعة - تَتَبَلَّوْرُ فِي ولَيْتِهِ المطلقة عَلَيْهِمْ، سُواهُ الْوَلَايَةِ التَّكَوينِيَّةِ أَوِ التَّشْرِيعِيَّةِ، فَلَهُ الْحَقُّ فِي التَّصْرِيفِ بِأَرْوَاحِ النَّاسِ وَأَمْوَالِهِمْ.

وَعَلَى الرَّغْمِ مِنِ التَّصْرِيفِ الَّذِي تَقْرَهُ الْمَتَصُوْفَةُ لـ«الولي» فِي رُوحِ وَمَالِ «المرِيد» إِلَّا أَنْ ذَلِكَ التَّصْرِيفُ لَيْسَ تَصْرِيفًا قَهْرِيًّا، وَإِنَّمَا يَخْضُعُ لِإِرَادَةِ «المرِيد» نَفْسَهُ، وَعَلَى «المرِاد» مَرَاعَاةُ كُلِّ جُوانِبِ الْحِيَةِ وَالْحَذَرِ فِي ذَلِكَ<sup>(١)</sup>.

وَبِالإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ فَإِنَّ تَصْرِيفَ «المرِاد» بِرُوحِ وَمَالِ «المرِيد» إِنَّمَا هُوَ مِنْ أَجْلِ تَرْبِيَةِ الْمَرِيدِ، أَيِّ التَّرْبِيَةِ الْفَرْدِيَّةِ فَحْسَبٌ، وَلَيْسَ لِهَذَا التَّصْرِيفِ غَايَةً اِجْتِمَاعِيَّةٌ أَوْ سِيَاسِيَّةٌ عَلَى الإِطْلَاقِ.

وَمِنْ هَذَا الْمَنْطَلِقِ يَنْطَلِقُ الْمَتَصُوْفَةُ فِي تَكْرِيسِهِمْ لِلْعَزْلَةِ وَالرِّياضَةِ الرُّوحِيَّةِ وَالابْتِعَادِ عَنِ الدُّنْيَا وَمَلَائِكَهَا (الَّتِي مِنْ أَبْرَزَهَا الْمَشَاغِلُ السِّيَاسَةِ وَالْمَنَاصِبُ الْحُكُومِيَّةِ).

وَالحاصلُ أَنَّ نَمْوَذْجَ الْوَلَايَةِ الصَّوْفِيَّةِ لَمْ يُصْنَعْ وَلَمْ يُعَدْ مِنْ أَجْلِ إِدَارَةِ الدُّولَةِ وَمَمارِسَةِ الْحُكْمِ، بِخَلَافِ مَا عَلَيْهِ نَمْوَذْجَ الْوَلَايَةِ الشِّيعِيَّةِ، الَّذِي يَهْدِي لِإِقْامَةِ حُكْمَوَةٍ عَالَمِيَّةِ شَامِلَةً، تَحْقِيقَ السُّعَادَةِ لِلفردِ وَالْمَجَمِعِ عَلَى السُّوَاءِ.

وَمِمَّا يَجُدُّرُ ذِكْرَهُ أَنَّ كُلَّا النَّمْوَذِجَيْنِ قَدْ يَوظِفَانِ تَوْظِيفًا سَيِّئًا مُخَالِفًا لِمَا يَبْتَغِيَانِهِ، وَذَلِكَ إِذَا تَحُوّلَا مِنِ النَّظَرِيَّةِ إِلَى التَّطْبِيقِ.

فَعَلَى الرَّغْمِ مَا تَهْدِي إِلَيْهِ نَظَرِيَّةُ الْوَلَايَةِ الشِّيعِيَّةِ مِنْ تَحْقِيقِ الدُّولَةِ الْعَالَمِيَّةِ الشَّامِلَةِ، الَّتِي تَسُودُ كَافَةَ أَرْجَاءِ الْأَرْضِ، إِلَّا أَنَّهَا إِذَا مَا خَرَجَتْ إِلَى حِيزِ التَّطْبِيقِ فَإِنَّهَا تَتَمَظَّهُرُ بِصُورَةِ الْمَعَارِضِ لِلدوَلَةِ، وَالْمَنَاهِضِ لِنَظَرِيَّةِ الْحُكْمِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشِّيعَةَ يَخْصُّونَ الْوَلَايَةَ بِالإِيمَانِ الْغَائِبِ، الَّذِي لَا يَتِيسِرُ ظَهُورُهُ فِي الْوَقْتِ الْحَاضِرِ، كَمَا لَا يَعْلَمُ إِلَى مَتِّي سَيِّدُومُ غِيَابَهُ، وَكُلُّ حُكْمَوَةٍ تَقْنَمُ فِي زَمْنِ الْغَيْبَةِ فَإِنَّهَا تَعُدُّ «غَاصِبَةً»، وَعَلَى أَبْنَاءِ الشِّيعَةِ الْوَقْفُ فِي وُجُوهِهَا وَالْتَّصْدِيِّ لِهَا، وَفِي حَالٍ خَافُوا الضررَ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَوْ مَا لَهُمْ فَلِيْسُ عَلَيْهِمْ

سوى مداراتها ومسايساتها، عملاً بمبدأ التقية، إلى أن تزول. أما نظرية «الولاية» لدى المتصوفة فبالرغم من أنها لم تُصَع لادارة البلاد وإقامة الحكم فيها إلا أن واقعها التطبيقي يمنع «الشيخ» أو «الولي» صلحيات واسعة جداً، بحيث تمكّنه من إنشاء الحكومة وإدارتها بكل سهولة<sup>(٣)</sup>. وهذا ما حدث بالفعل؛ إذ شهد تاريخ إيران قيام دولتين صوفيتين، هما: دولة الفدائين (سريداران)؛ والدولة الصوفية. والجدير بالذكر هو أن الدمج بين «ولاية» المتصوفة و«ولاية» الشيعة قد تجسد إلى حد كبير في الدولة الصوفية. فالشاه فيها يمثل «المرشد الكامل»<sup>(٤)</sup>، الذي يقع على عاته هداية الناس وارشادهم نحو الخير والصلاح. وهذا الجانب يتطابق مع الولاية الشيعية. أما الولاية الصوفية فتتجسد في شخص الشاه من ناحية كونه لا يرتجي من الناس «الطاعة» فحسب، وإنما التحول إلى مریدين له.

ومنذ ذلك الحين أصبحت الولاية الظاهرية على الخلق، التي يبتهن إليها الفقه الشيعي ويقومها في الوقت نفسه، والولاية الباطنية، التي هي محور الفكر الصوفي، تتجسدان في شخص الشاه، وتمنحانه نفوذاً واسعاً، وسلطةً لا حصر لها. ونظراً للنموذج الصوفي للولاية فإن على الشاه الذي يسعى ويحرض على هداية الناس أن يكون مطلعاً على ضمائر وبوطن الناس، الذين هم رعيته ومریدوه في الوقت نفسه.

ولكي يبرهن على ولايته الروحية والباطنية فلا بد أن يكون الشاه «جاسوس القلوب»؛ وذلك أن هذه الفقرة كانت من المعتقدات السائدّة لدى المتصوفة، وكانوا يعبرون عن ذلك بـأن الأولياء «جواسيس القلوب»<sup>(٥)</sup>.

ومن أجل أن يثبت الشاه أنه من جملة الأولياء الموسومين بـ«جواسيس القلوب» كان لابد له من بث جواسيسه بين الناس، وكان يلزمهم أن يطلعوا على أدق تفاصيل حياة الناس، وقد يصل به الأمر أحياناً ليقوم هو بنفسه بالتجوال ليلاً متكرراً. وقد أثار ذلك فضول العامة، بحيث بدأت الأساطير والقصص تحاك حول سلوك الشاه الغريب هذا<sup>(٦)</sup>. ومن جهة أخرى فقد كان من العسير على الشاه القيام بهداية الناس كلّ على حدة وبشكل منفرد، فكان لابد للجهاز الحاكم للدولة الصوفية من إيجاد الحل لهذه المشكلة، وقد توصل أخيراً إلى حلّ مفاده أنّ الناس يسيرون بشكل جماعي. من حيث

يشعرون أو لا يشعرون - نحو الحقيقة التي ينشدها الشاه.

وبذلك كانت الروحانية الصفوية تُعدُّ الذراع الإرشادي الأيمن «المرشد الكامل»

لله Shah، وتعينه على إرشاد الناس وهدايتهم.

ومنذ ذلك الوقت أقصى عنصراً الطلب وال الحاجة، ولم يعد لهما دور في مسألة

الهداية.

فقد كان الشاه يقف على رأس الهرم، ويرمي بشباك الهداية في بحر المجتمع؛

ليصطاد السمك التائه، الذي هو الرعية الضالة وال العامة من الناس؛ ليسو قهم نحو الحقيقة

التي يبتغيها هو.

وعلى هذا النحو تمكنت الدولة الصفوية من تفريغ نموذجي الولاية: الشيعي؛

والصفوي، من محتواهما، وبالتالي توظيفهما في عكس ما كانا يهدفان له.

فلقد أصبح التشيع، الذي عارض التوقيت، ولم يحدد وقتاً لدولة العدل والقسط

المتعلقة بالإمام الغائب؛ وذلك من أجل معارضة كل حكومة تقام قبل الغيبة، مساهماً في

دعم واسناد حكومة دنيوية، على خلاف الهدف الذي كان ينشده.

أما التصوف، الذي كانت دعوته تصبُّ على تربية الإنسان وتهذيبه وإعداده روحيًا

بوصفه فرداً محدداً، فقد تحول الآن إلى مشروع لهداية المجتمع بأسره.

لقد تمكنت الدولة الصفوية من خلال توظيف هذا الدمج بين النموذجين أن تصمد

لقرنين من الزمن، لكن النهاية البائسة أثبتت مرة أخرى بأن الخلط والدمج بينهما على

هذا النحو من شأنه جرّ الولايات على الدول والحكومات التي توظفه براغماتياً.

## المفهومات

- (١) حول شهرة هذا الحديث لدى الصوفية راجع: باقر صدرى نيا، موسوعة التراث الصوفى: ١٦٦، سروش، طهران، ١٣٨٠ هـ ش (فارسي).
- (٢) مولانا جلال الدين محمد البلخي، فيه ما فيه: ٢٤٧، تصحيح: بدیع الزمان فروزانفر، الشركة الخاصة لناشري الكتب الإيرانية، طهران، بي تا.
- (٣) «وبمجرد أن وضع المرید الصادق قدمه على طريق الطلب، وأقبل على جذبات العناية، وأدار ظهره لما لوفات الطبع ومستلزمات النفس، واتجه بكله لجناب العزة، عنده يفيض عليه جناب العزة جمال الشيخ الكامل الواصل، لينعكس في مرايا قلبه» (نجم الرازى، مرصاد العباد: ٢٤٠، باهتمام: محمد أمين رياحي، مؤسسة النشر العلمية والثقافية، طهران، الطبعة الثانية: ١٣٦٥).
- (٤) فيه ما فيه: ٢١٢ - ٢١٣. وبهذا الصدد يقول نجم الدين الرازى، في مرصاد العباد: «في البدء تكون الهدایة، لكن ليس بواسطة الأنبياء، ولا بالاستعانة بالشيخ المراد، وإنما جوهرها الطلب، الذي يمكن في بواسطن القلوب، والذي يتكون بواسطه العناية» (مرصاد العباد: ٢٢٧).
- (٥) موسوعة التراث العرفاني: ٢٢٠.
- (٦) راجع بهذا الصدد: عز الدين محمود الكاشانى، مصباح الهدایة: ٢٢٠ - ٢٢٨، تصحيح: جلال الدين هماي، هما، طهران، الطبعة الخامسة: ١٣٧٦.
- (٧) لقد قرن مشايخ الصوفية منذ البدء إمكانياتهم وقدراتهم الروحية بما يتمتع به الملوك والزعماء من النفوذ والسيطرة. وقد عملوا جاهدين على تحقيق مثل ذلك النفوذ. وكثيراً ما طمحوا لذلك. وأبرز ملامع ذلك الطموح هو ما نجده من إطلاق اسم الملك أو السلطان على مشايخ الصوفية المتأخرین.
- (٨) سیوري، راجر، ایران در عصر صفوی (ایران في العهد الصفوی): ٢، ٩٠، ٩٧، ترجمة: کامبیز عزیزی، منشورات المركز، طهران، الطبعة العاشرة: ١٣٨١.
- (٩) نقرأ في كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذی (١٣٨٠ھـ)، نقاً عن أبي عبد الله الأنطاكي: إذا جالستم أهل الصدق فجالسونهم بالصدق: فإنهم جواسيس القلوب، يدخلون في أسراركم، ويخرجون من هممكم (الكلاباذی، التعرف لمذهب أهل التصوف: ٢٤، المكتبة الثقافية الدينية، مصر، بي تا).
- وقد اطّرد ذكر هذا القول في كتب المتصوفة. واعتبره البعض من جملة الأحاديث. ويجد في هنا أن أبعث بشكري وتقديري لصديقي العزيز السيد شهروز خنجرى الذي مكنتني من العثور على مصدر هذا القول.
- (١٠) لقد كان تجوال الشاه عباس في شوارع وأزقة مدينة إصفهان متذمراً في الليل مثاراً لفضول العامة، ومصدراً لحكاياتهم وأساطيرهم التي راجت كثيراً، والتي لازال البعض يتداول نقلها إلى يومنا هذا (ایران في العهد الصفوی: ٩٩).

# منهج البحث التاريخي

## معايير الدراسة وأخطاء المؤرخين

حوار مع: **الشيخ محمد هادي اليوسفي الغروي** (\*)

### التاريخ واليقين —

❖ هل هناك يقين في التاريخيات أم أن الدراسات التاريخية لا تتجزأ سوى مجموعة معطيات ظنية على أحسن حال؟

⌚ إن الأمور التاريخية لا تؤدي إلى يقين إلا بمقدار ما يعطيه حساب الاحتمالات، حسب تعبير الشهيد الصدر.

طبعاً، حين نقول: الشهيد الصدر فإننا نقصد ما أدخله الصدر في الدراسات الحوزوية، وإنّ حساب الاحتمالات يعود لـ«پاسكال»، الفرنسي المعروف. وعليه يصح حتى في المسائل التاريخية إعمال حساب الاحتمال، بمعنى تجميع القرائن، مما قد يؤدي إلى اليقين.

ولكي نعطي مثلاً نقول: في مسائل القضاء الإسلامي ثمة مسألة تدور حول كفاية علم القاضي في الأمور القضائية. فبناءً على المعروف المشهور من كفاية علم القاضي في هذه المسائل، سواء الحقيقة منها أو الجزائية، كثيراً ما يحصل هذا العلم بتجميع القرائن، أي من تجميع القرائن يصل القاضي إلى مستوى العلم العادي، وهو علمٌ يكفي في كثير من الأمور والحالات.

والامر كذلك في المسائل التاريخية، أي أحياناً يحصل للمتبوع الممارس من تجميع القرائن ظلٌ متاخم للعلم أو العلم العادي. إلا أنّ هذا لا يجري في المسائل التاريخية كافة،

---

(\*) مؤرخ، صاحب «موسوعة التاريخ الإسلامي»، ناقد ومحقق في سيرة النبي ﷺ وأهل البيت ع. وقد أجرى هذا الحوار وأعدّه: مهدي الأمين، حيدر حب الله، أحمد أبو زيد، زين العابدين شمس الدين، علي عباس الموسوي.

بل إن تجميع القرائن إنما يكون في مواضع متعددة أو مختلفة.

### سقطات البحث التاريخي —

﴿ هل توجد ملاحظات منهجية أو بيانية على السائد في الكتابات التاريخية الموجودة دعتكم إلى القيام بمشروع موسوعة التاريخ الإسلامي؟ وما هي النقاط التي حاولتم تلافيها في موسوعتكم التاريخية هذه؟ ﴾

آخر النتاجات الحوزوية في مجال التاريخ كان محاولة لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي أو صياغته من المنظار الشيعي تقريباً، وليس من منظار أشمل. وقد لاحظنا أن هذا النتاج الحوزوي لم يكن كافياً للاعتماد عليه والاستاد إليه حتى في هذا الإطار. وفي كتابتي للموسوعة التاريخية لاحظت جملة من الإشكاليات المنهجية والبيانية.

### ١- مع العلامة المجلسي رحمه الله —

لنبدأ أولاً من المجلسي رحمه الله في موسوعته الكبرى «بحار الأنوار». فقد حاول المجلسي ملء الفراغ التاريخي حسب إمكاناته في وقته، إلا أن الأوضاع الكتابية والتأليفية لم تبق على تلك الحال التي كانت عليها في عصره. فقد تغيرت الكثير من الأمور؛ نتيجة ظهور مستدارات ومصادر وكتب عديدة لم تكن قد بلغتها يد المجلسي. ومن هنا نرى أن محاولة المجلسي قابلة للتجديد، بل ينبغي تجديدها. وقد كان المجلسي مهتماً بأن تكون مصادره شيعية في كثير من الأحيان. ولهذا وجده يملاً الفراغ بكتب يراها أقرب إلى المناخ الشيعي، رغم أنها قد لا تكون الأقدم أو الأقوم، أي إنها مصادر ثانوية تقل بالواسطة عن المصادر الأولية.

وهنا أعود وأؤكد على المستجدات التي طرأت، عنيت ظهور كتب كانت مفقودة، وقد غدت اليوم متوفرة محققة. إذاً فقد اختلف الوضع كثيراً من حيث المصادر. إضافة إلى ذلك نحن نرى أن الفراغ التاريخي يمكن أن يملاً بنحوين: تارة عبر النظرة التاريخية الدقيقة، أي عبر التسلسل التاريخي؛ وأخرى عبر التبوب التاريخي. والذي يبدو أن العلامة المجلسي رحمه الله لم يعتمد النظرة التاريخية التسلسلية، أي التاريخ الحولي، ويعني به الأحداث السنوية المتالية بحسب الواقع.

ولا بدّ أن نضيف نقطة أخرى هنا، وهي أنّ العلامة المجلسي، حيث استخدم الطريقة التبويبيّة، اعتمد على المصادر التفسيريّة الشيعيّة، وجملة من منقولاتها، وإن كانت هذه المنقولات غير شيعيّة بالأصل أحياناً. وهذه نقطة جديرة بالاهتمام واللاحظة؛ إذ سدّ بها العلامة فراغاً.

وقد لاحظنا أنّ علماء السنة قد استخدمو هذه الطريقة عندما رجعوا إلى تفسير «مجمع البيان»؛ إذ يكثر النقل التاریخي فيه عن التابعين. ولذلك طبعت مشيخة الأزهر هذا الكتاب ثلاث مرات حتّى الآن.

## **٢- العرش ثم النقش، توثيق التاريخ ثم تحليله —**

وهناك ملاحظة أخرى أساسية، وهي أن السائد من البحث التاریخي هو التاريخ التحليلي، أي ذلك التاريخ المبنيّ على النقل. ومن هنا تظهر إشكالية أنه لا بد من تثبيت العرش، ثم الشروع في النقش. فتحن بحاجة ماسة في البداية إلى نص مختار، تتركز عليه في المرحلة التالية عمليات التحليل.

وقد لاحظنا أن كثيراً من الأقلام المتأخرة - بما فيها الأقلام الشيعية - لم تقدم كتاباً مسلسلاً أو موسوعة شاملة، وإنما كتاباً مورديّة أو مقطعيّة، تعالج بحثاً من البحوث التاریخية، سواء منها تاريخ السيرة النبوية أو تاريخ صدر الإسلام أو ما يلحق بالسيرة النبوية في عصور أئمة أهل البيت<sup>ع</sup>. فهذه الدراسات كانت تأخذ الجانب التحليلي، دون أن تستند إلى نصوص محققة مختارة. فقد كانت عملية اختيار النص لأجل ممارسة التحليل. وهذه نقطة ضعف يجب تلافيها، أي لا بد من سدّ فراغ النصوص المختارة.

إنّ الكتابة بلغة العصر أو قلمه أمر جيد، إلا أنّا في البحث التاریخي نريد استحضار المصادر نفسها، أو لا أقل مع ممارسة نوع من التلخيص والاختصار، بحذف المقدار الخارج عن محل الشاهد فيها، دون ممارسة نقل بالمعنى.

## **٣- إقحام النقد، الخلط بين التاریخي والكلامي —**

ومن الملاحظات إقحام النقد التحقیقي في محاكمه النصوص المنقوله، بل إدخال نصوص معاصرة. السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١٢م . ١٤٣١هـ

المحاكمات الكلامية والعقائدية، وكان المؤرخ قد نسي أنه بقصد ممارسة درس تاريخي، فخلط بين المقال التاريخي والمقال الكلامي.

#### **٤- تطويل النص المختار —**

إن هذه الإطالة تعيق كثيراً من الناس عن مراجعة هذا النص. دع النص المختار لا يخرج عن إمكانية المراجعة، فلا يغدو الكتاب التاريخي متروكاً في غياب المكتبات و...، بل نحن نريده أن يتحول إلى مرجع يلتجأ إليه الباحثون والمحققون.

#### **٥- النص في التتابع والاستقصاء —**

ومن الملاحظات على المحاولات الحوزوية الأخيرة عدم التزامها بالنصوص المختارة، أي إن ما كان يحصل هو انتقاء مجموعة نصوص، ونقلها بالمعنى، ثم ممارسة شيء من النقد والتحقيق. ونعني بذلك أنه لم يكن هناك تتابع واستقصاء كافيان للوصول إلى أقدم النصوص المتوفرة والميسرة.

وقد أدى ذلك إلى بروز ظاهرة الخلط بين المصادر الأقدم وتلك اللاحقة لها، مما يجعل تكثير المصادر بمثابة عطف اللاحق على السابق. وقد بلغ الحال في تكثير المصادر حدّاً أن غدت نصف صفحة أو ربعها كمّاً متراكماً من المصادر المتالية، دون أن تراعي حتى عملية تقديم المصادر الأقدم ذكرًا على تلك التي تأخرت عنها زمانياً، بل كان يحصل نوعٌ من الجمع بين الأصل والفرع، وهو أمرٌ يعرف أهل العلم أنه غير علمي ولا فني؛ فإن ضمّ الفرع إلى الأصل ليس إضافة على ذاك النقل السابق، وليس شيئاً جديداً. وهكذا وجدنا حالة من عدم التمييز بين المصادر الشيعية وأخرى غير الشيعية، أي حصل نوع من الامتزاج بين هذين النوعين من المصادر.

**وخلاصة الكلام:** لم يجرِ الالتزام بأقدم المصادر وأقومها.

#### **٦- الاستعانة بالمصادر السننية —**

ومن الملاحظات تقديم المصادر الشيعية على غيرها، إلا في الحالات الاستثنائية، وذلك فيما إذا تعسر علينا الجمع بين وصفي (الأقوم) والأقدم، أي يكون أقدم دون أن

**نطّوش معاصرة** - السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف ٢٠١٤ . هـ ١٤٣١

يكون من حيث النص أقوم، أو يكون نصاً شيعياً لكن نجد في مصادر غير شيعية ما هو أقرب إلى الموازين وإلى التفاصيل المطلوبة في الحديث، فيما يكتفي النص الشيعي بالإشارة أو الإيماء.

وهنا يمكن الاستفادة من الاثنين، لكن يجعل المصادر الشيعية هي الأصل والمنت، ثمَّأخذ التفصيات الأخرى من أقدم المصادر غير الشيعية، التي تلوح منها علائم الصدق، فتجعل المصادر غير الشيعية متکفلاً لتفصيل ذلك الإجمال المشار إليه في المصادر الشيعية.

## ٧- عدم إقحام المناقشات —

ومن الملاحظات تدوين النصوص المختارة، دون إقحام المناقشات أو المحاكمات فيها، أي أنْ نفرد هذه النصوص، ونؤخر مقارنتها أو استجلاء قرائئن وترجيحات فيها إلى مرحلة أخرى، إلا ما شدَّ وندر، كالخطأ الفاضح الذي ينبغي إلفات النظر إليه. هذه مجمل الملاحظات التي حاولنا تلقيها في موسوعتنا.

## طرق الإثبات التاريخي وقيمة الروايات —

ما هي طرق الإثبات التاريخي التي تعتمدون عليها؟ وما قيمة الإسناد الروائي لإثبات الواقع التاريخي؟ فهل الإسناد الروائي حجة في الإثبات التاريخي، كالفقه؟

إنَّ محاولة الوصول إلى أقدم النصوص وأقوامها تتطلب مقارنة النصوص المتوفرة في الموضوع، وملاحظة المرجحات التي تصر نصاً على آخر، أو خلو نصٍّ من الكثير من نقاط الضعف دون النص الآخر. وهذا معناه أنه لا بد من ممارسة المؤرخ لعمليَّات مقارنة ونقد فاحض؛ لكي يحصل على النص المختار.

إنَّ النظر إلى السند الروائي في البحوث التاريخية يجرّني إلى ملاحظة تطال الحوزويَّين عامَّة. إنَّ الاعتناء بالأمور التاريخية معدوم أو شبه معدوم في أوساطنا. ويمكنني القول: إنه يقرب من درجة العدم. إنَّ قلة ممارسة البحث التاريخي، وكثرة ممارسة البحث الفقهي والتعامل مع النصوص والمستدارات الفقهية، أدى ويؤدي إلى مطالعة المصادر التاريخية بنفس الآليات التي تطالع بها النصوص الفقهية.

وهذا هو. من باب المثال. ما دعاني إلى دراسة وقعة الطف. فقد لاحظت أنَّ رواية

**نصوص معاصرة**. السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١ . م ١٤٣١ هـ

الطبرى عن الكلبى، عن أبي مخنف، هي أول جامع لأخبار مقتل الإمام الحسين عليه السلام. لا يجدر مناقشة الموضوعات التاريخية بآليات النقد السندي الفقهية، ولا سيما أخبار كربلاء، فإذاً إذا أردنا مناقشتها بهذه الكيفية فلن يسلم فيها شيء، ولن يبقى إلا الموضوع الموثق به، كأن يقال: قُتل الحسين في يوم عاشوراء أو عصره عطشاناً في أرض كربلاء. وهذا ما يحرّك في نفس أي حوزوي، بل أي شيعي يعتقد بقضية الإمام الحسين عليه السلام.

وكلنت أرى أنه إما أن يفتح الباب على مصراعيه، فقل ما شئت وكيفما أردت، وإما أن نصف اعتبار كل الأخبار، وتبقى هذه الكلمة: «قتل الحسين عليه السلام عطشاناً في عصر كربلاء».

كان أحد المحققين في النجف قد انتهى إلى نفي رؤيا الإمام الحسين لجده في المدينة، مستدلاً بأدلة خمسة، وقد دفع بي هذا الأمر إلى التحقيق في المسألة شخصياً، وقد أدى بي ذلك إلى المصادقة على ما توصل إليه مضيقاً عشرة أدلة.

وقد حملت ذلك إلى السيد عبد الرزاق المقرم، صاحب (المقتل) المعروف، وكان رجلاً كبيراً في السن، والتقيت به في بيته، وعرضت عليه مقالتي، وعندما انتهيت ظلّ ساكتاً، فسألته عن رأيه، فقال: «تريدنا أن نبحث أخبار كربلاء بهذا الشكل، إذا بحثنا بهذا الشكل فلن يبقى شيء».

وقد ذكر لي السيد المقرم أن الداعي إلى تأليف المقتل هو أن الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء كان قد أعدّ مقتلاً يقرأه في اليوم العاشر؛ التزاماً بوفيقية دار جده الشيخ جعفر الكبير، ثم طبعه ونشره. وقد رأيت أن هذا المقتل الصغير لا يتاسب مع هذه القضية الكبيرة، فقلت في نفسي: أنت صغرتها أكثر فأكثر.

ومن هنا عرفت الوجه في تقسيم السيد المقرم مقتله إلى ثلاثة أقسام: الأول: في دفع الشبهات المثارة حول ثورة الإمام الحسين، وشبهة التباكي، واللطم، وحمل العيال...؛ الثاني: في المقتل؛ والثالث: في المراثي. وكان هدفه من ذلك هو إيجاد الحجم المناسب مع واقعة كربلاء.

ونحن إذا أردنا أن نسير في أخبار كربلاء على الطريقة الحوزوية فإنّ أمّا مخفف - وهو جامع الكتاب، وليس الرواية [المباشر] - يعتمد على الوسائل، وبالتالي فإنّ ذلك يعني

وجود أخبار مجهولة، أو في رواتها منْ هو من أصحاب ابن سعد. ولكننا نجد أَنَّه من غير الصحيح أن نتعامل مع روایات كربلاء كما نتعامل مع الروایات الفقهية، التي ت يريد أن تثبت حكمًا أو تتفقىء. أما في المقام فيكفي أن يكون موجًّا للوثوق. وهذا ما حمل النجاشي على التعبير بـ«يرکن إلى روایاته». والوثوق يحصل عبر تجمیع القرائين، التي تترافق، وتؤدّي؛ بحساب الاحتمالات، إلى الاطمئنان العريفي والوصول بهذا الشخص الراوي إلى درجة الاعتماد. وهذا هو المطلوب في الروایات التاريخية.

﴿ قلتم إِنَّه من الضروري اختيار النص الذي نريد أن نعتمد عليه في دراسة التاريخ. وقلتم أيضًا: إن المفترض بالمؤرخ أن لا ي quam تحليلاته في مرحلة انتقاء النص... والآن تقولون: إِنَّه يجب على المؤرخ تقييم المصادر ومقارنتها وملاحظة المرجحات المتوفرة فيها... وسؤالنا: كيف يمكن ذلك للمؤرخ من دون أن يكون قد مارس مسبقًا نقدًا لمصادر التاريخ؟! ﴾  
 ◇ هذا صحيح، لكن ما قلته هو أن يبقى هذه التقييمات مضمورة. وقد كان مقصودي عدم إدخالها في النص المدون. فإن المرحلة الأولى تتطلب جمع النص المختار، وهذه الانتقادات والتقويمات إذا دخلت في هذا النص أخذت حيزاً كبيراً منه.

### هل الخوف من انهيار التاريخ مبرر للأخذ بالروایات الضعيفة؟! —

﴿ يبدو أنَّ الذي دفعكم إلى عدم تبني الآليات الفقهية في تقييم الأحاديث هو قلقكم من أن يزول التاريخ، فهل هذا الأمر مبررٌ معرفياً وعلمياً؟ ﴾  
 ◇ في الأحكام الفقهية يبحث عن الحجَّة الشرعية؛ لأنَّه يراد نسبتها إلى الحجج الإلهية عليهما السلام، بينما في الأحداث التاريخية تكون طرق إثبات الواقع التاريخي هي المقاييس العرفية القائمة على حساب الاحتمالات.

ومن هنا يظهر أنَّ لكلٍّ من المسائل الفقهية والمسائل التاريخية طريقة خاصة يتم التعامل بها معها. ومنشأ الإشكال المتقدم هو إعمال الطريقة الفقهية في الأخبار التاريخية. وهذا خلطٌ بين المباديين.

أذكر أنَّ السيد مدني التبريزى أشار علىٰ مرَّةً بمقدمة كتاب «نفس المهموم»، للشيخ عباس القمي، وذكر أنَّ أباً مخنف رجل معتبر في كلٍّ المصادر الرجالية، ولكن

المقتل المتداول في الأسواق غير معتبر.

وعند مراجعتي لكتاب الشيخ القمي وجدت أن المستشرق س. مارجيليوس يعتبر في كتابه «دراسات في التاريخ والمؤرخين» أن أبا مخنف هو أول مؤرخ فتى، وصاحب كتاب موثوق ومعتبر. ووجدتهم يعبرون عنه في المصادر الرجالية بأنه شيخ أصحاب الأخبار بالكوفة، ووجههم، وكان يركن إلى ما يرويه.

﴿إِذَا جَاءَتْ رَوْاْيَةً صَحِيحةً السُّنْدُ عَلَى الْمَنَاهِجِ الْفَقِيْهِ، وَلَكِنَّهَا لَا تَطْبِقُ عَلَيْهَا تَلَكَ الْقَرَائِنَ وَالشَّوَاهِدَ الَّتِي بُنِيَّتُمُوهَا، هَلْ تَرْفَضُونَهَا إِذَا لَمْ يَكُنْ الْمَعيَارُ هُوَ الْمَعيَارُ الْفَقِيْهِ؟﴾

﴿لَعَلَّ نَعَمْ، لَمْ لَا.. وَلَكِنَّ هَذَا الْأَمْرُ الَّذِي فَرَضْتُمُوهُ لَهُ بَعْضُ الْمَصَادِيقِ، لَا مِنَ الْأَخْبَارِ الصَّحِيحةِ، بَلْ عَلَى بَعْضِ الْأَخْبَارِ الْحَسَنَةِ أَوِ الْمُعْتَرَبَةِ. إِذَا كَانَ الْخَبَرُ بِالْمَقَايِيسِ الرَّوَائِيَّةِ الْحَدِيثِيَّةِ مُعْتَرِّبًا، وَلَكِنَّهُ اصْطَدَمَ مَعَ مُسْلِمَاتِ تَارِيْخِيَّةٍ، أَوْ مَا يَكَادُ يَكُونُ مِنَ الْمُسْلِمِ حَسْبَ تَجمِيعِ الْقَرَائِنِ، فَلَا مُفرٌّ مِنْ أَنْ لَا تَعْتَرِبَهُ، أَوْ إِذَا نَقَلْنَاهُ نَبْهَ إِلَى نَقْطَةِ الاصْطَدَامِ مَعَ الْمُسْلِمِ التَّارِيْخِيِّ عَلَى خَلَافَةِ وَقْدَ اسْتَخَدَمْتُ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ فِي كِتَابِيِّ﴾.

## مصادر التاريخ والطابع الأسطوري —

﴿رِبَّمَا لَا يَخُلُّ مَصْدَرٌ تَارِيْخِيٌّ مِنْ نَقْلِ بَعْضِ الْخَوارِقِ وَالْأَحْدَاثِ الْفَرِيْبِيَّةِ، بَلْ ثَمَّةِ مَصَادِرٌ تَارِيْخِيَّةٌ يَغْلِبُ عَلَيْهَا الطَّابِعُ الْأَسْطُورِيُّ، فَيَمَّا امْتَازَتْ أُخْرَى بِمَقَارِبِهَا لِلْوَاقِعِ وَانسِجَامِ مَقْولَاتِهَا مَعَ الْعُقْلِ الْبَشَرِيِّ. هَلْ هُنَاكَ تَقْيِيمٌ يُمْكِنُهُ أَنْ يَكُونَ مَعيَارًا لِهَذِهِ الْمَصَادِرِ؟ وَمَا هُوَ مَوْقِفُ الْمُؤْرِخِ مِنَ النَّقْلِ الْأَسْطُورِيِّ؟﴾

﴿لَعَلَّ دُعَنا - بِدَائِيَّةً - نَأْخُذُ الْعَالَمَةَ الْمَجْلِسِيَّ مَثَلًا. فَفِي مَا يَتَعَلَّقُ بِانْعِقَادِ نَطْفَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ اعْتَدَ الْمَجْلِسِيُّ عَلَى كِتَابٍ «الْأَنْوَارِ»، لِبَكْرِيٍّ. وَالَّذِي يَبْدُو أَنَّ الْمَجْلِسِيَّ تَصَوَّرَ الْبَكْرِيَّ هَذَا أَحَدُ أَسَاتِذَةِ الشَّهِيدِ الثَّانِي غَيْرِ الشِّيَعَةِ، حِيثُ كَانَ لِلشَّهِيدِ أَسَاتِذَةً مِنَ الشِّيَعَةِ وَغَيْرِهِمْ. وَحِيثُ أَنَّ الْبَكْرِيَّ سَنِيٌّ الْمَذْهَبُ فَمِنَ الْبَعِيدِ جَدًّا أَنْ يَسْكُنَ الشَّهِيدَ الثَّانِي إِلَيْهِ إِذَا كَانَ نَاصِبِيًّا مَعَانِدًا، مَمَّا يَعْنِي إِمْكَانِيَّةِ الاعْتِمَادِ عَلَى نَقْولَاتِهِ.﴾

وَكِتَابُ الْبَكْرِيِّ يَشْتَمِلُ عَلَى الْكَثِيرِ مِمَّا وَصَفْتُمُوهُ فِي سُؤَالِكُمْ بِالْخَوارِقِ وَالْأَحْدَاثِ الْفَرِيْبِيَّةِ. مِنْ هُنَاكَ أَحْسَنُ الْعَالَمَةِ الْمَجْلِسِيِّ الظَّنُّ بِهِ، وَنَقْلُ عَنْهُ فِي أَوَّلِ الْمَجْلِدِ

الخامس عشر، بحسب الطبعة الأخيرة للبحار، ما يقرب من سبعين صفحة. وقد علّق المحقق الرياني الشيرازي رحمه الله تعليقة قيمة هنا<sup>(١)</sup>، حينما أكد على أنّ البكري المنقول عنه في «البحار» متقدّم على البكري أستاذ الشهيد الثاني رحمه الله، وأنّ الأول منها موصوف لدى كلّ من تعرض لحياته بأنه رجلٌ قصاصٌ وضاعٌ، فكتابه لا يعدّ كتاب تاريخ، بل كتاب أسطورة، وإنّما صنفه لتلك المجالس التي راجت تدريجياً في العالم السنّي حول مولد النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، حيث كانوا يحيون سابقاً الأيام العشرة لموعد النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، لا سيما في الأوساط الصوفية.

إذاً فالعلامة المجلسي رحمه الله أحسن الظنّ بهذا الرجل؛ لسبعين:

**الأول:** عده من مشايخ الشهيد الثاني.

**الثاني:** اشتغال كتابه على كثير من الخوارق.

وعصارة ما يمكن قوله: إنّ جعل الملائكة في النقل التاريجي ما كان أقرب إلى العاجز والكرامات خطأً واشتباه.

ولعلّ تساءل: لماذا كانت الأقربية إلى العاجز والكرامات معياراً عند العالمة المجلسي؟

والجواب: اصطدام المذهب الشيعي بصبغة معجزية. ومن ثم نلاحظ أنّ المذهب الشافعى أقرب المذاهب السنّية إلى الشيعة من هذه الزاوية، وإن كان في المجال الفقهى يمكن أن يكون أبعد من الحنفى في بعض الموارد. ولعل ذلك هو ما دفع العالمة المجلسي رحمه الله إلى الاعتقاد بشافعية مؤلف كتاب «الأنوار».

وأنتم تلاحظون أنّها ترجيحات بسيطة جداً لا يمكن اعتمادها.

وفي ملاحظتنا على العالمة المجلسي نقول: إنّ المعجزة على العكس من ذلك تماماً؛ ذلك لأنّها مفارقة للنظام الطبيعي. فإذا أردت أن تثبت شيئاً مختلفاً مع النظام الطبيعي فمن المنطقي أن تكون خطوتك هذه أكثر صعوبةً وعسراً مما لو أردت إثبات شيء غير خارق منسجم مع الطبيعة. إذاً العاجز لا يثبت إلا بدليل قطعى أو مقاربٍ للقطعى، أي المتواترات أو ما يمكن الاعتماد عليه من النصوص المستفيضة. وهذا معناه أنّه لا يمكن الاعتماد في مثل العاجز على أخبار الآحاد، فكيف نجعل كثرة ذكرها عنصراً مقرّباً؟!

### **هل العقلية الشيعية عقلية معاجزية؟ وما المشكلة في ذلك؟ —**

﴿ أشرتم في مطاوي كلامكم إلى نقطة في غاية الأهمية، وهي أن العقلية الشيعية عقلية معاجزية إن صح التعبير. وهذا معناه أن تقويم المصادر التاريخية يتبع طبيعة انتماء الباحث إلى هذا المذاق المعاجزي الشيعي سلباً أو إيجاباً. عليه كيف يمكن لباحث من داخل الجو الشيعي أن يتم كتاباً بالأسطورة؛ لروايته الكثير من الكرامات، فيما تعزّ الأبحاث الكلامية الشيعية قيمة مثل هذه الكرامات، ومن ثم هذه الكتب؟ ﴾

﴿ لا يوافق علماؤنا علمياً على الكثرة العددية والكمية للمعاجز. نعم، إذا ثبتت المعجزات بدليل معتبر فلا يتكلّرون لها، وإن كانت كثيرة. فالملاك ليس صرف الكثرة، حتى تكون شيئاً لصحة المصادر التاريخية، وإنما العكس هو الصحيح. ينبغي نقد نصوص المعاجز نقداً علمياً، حتى لا تُنسب معجزة إلا بدليل معتبر، ولا ينبغي علينا التأثر بهذا الجو. ﴾

نعم، حيث كان عدد الموصومين عليهم السلام عند الشيعة أكبر منه عند السنة كان من الطبيعي أن تتكاثر المعاجز من الناحية الكمية عمّا هو الحال لدى السنة، رغم أن بعض التيارات السنّية، وخصوصاً الصوفية، قد أكثرت من ذكر المعاجز والكرامات.

### **هل تظهر العقلية المعاجزية عند المتأخرین أكثر من المتقدمین؟ —**

﴿ ذكرت في مقدمة موسوعتكم التاريخية أن المصادر القديمة كانت أقل ذكراً للخوارق من مثيلاتها المتأخرة. وقد جعلتم المدرك في ذلك معتقدات المؤرخ ومبانيه الفكرية. ﴾

أولاً: ما هو السر في كون المصادر المتقدمة أقل ذكراً للمعاجز والخوارق؟

ثانياً: ما هو مبنائكم الخاص في هذا المجال؟

﴿ الظاهر أن البعض يحب أن يأتي بشيء جديد. فمثلاً: بالنسبة إلى مقتل الحسين عليه السلام يأتي قراء السيرة كل يوم بأخبار جديدة، غير معتبرة، ما سمعنا بها في آياتنا الأوّلين، لا شيء إلا لأنّه يرى أنه لو اقتصر على المعروف من السيرة فلن يؤدي ذلك إلى تحريك المستمعين، كما يقول الشهيد مطهري رحمه الله. فقراء السيرة أصحاب مهن، يرغبون في تسخين قضيتهم. ومرجع هذا كلّه إلى الرغبة في التقديس؛ إذ كلّما مرّ الزمان

تضاعفت هذه الهالة القدسية حول قضایا التاريخ، فالشهید محمد باقر الصدر يذكر في مقدمة الحلقة الأولى أن ليس هناك ما يستدعي الالتزام بالكتب الدراسية الحوزوية السابقة سوى حالة التقديس التي أضفت عليها، فكلّ ما غدا قدیماً غدا مقدساً. والشيء الذي يحدث أنَّ الخبر الجديد الذي يظهر بجري تلقّيه عن حسن نية بوصفه مسماً من المسمومات. ومن هنا نلاحظ بعض القضایا المنقوله مليئة بالإضافات المعاجزية والخوارقية في المصادر التاریخية المتأخرة، دون القديم منها. وهذا ما من شأنه أن يشكل لنا قرینةً على حصول إضافات أو زيادات بمرور الوقت والزمن.

### بين العقدي والتاریخي —

❖ ما هي العلاقة بين العقدي والتاریخي؟ وهل يجب أن يكون الباحث متكلماً، ثم مؤرخاً، أو أن اللازم تناول التاریخي بشيء من التجرد عن العقائد الدينية؟

❖ لا داعي للتجرد عن العقائد الدينية. فلسنا مرددين بين طرفين؛ إما تجرّد الباحث التاریخي عن العقيدة؛ أو إقحامه العقيدة في التاریخ. إنما الراجح الالتزام الظني بالبحث التاریخي دون أن يساوئ ذلك التخلّي عن المتبنيات العقائدية.

وبناءً عليه فإذا ما واجه المؤرخ مستدلاً تاریخياً يضاد المفردات العقائدية التي قام الدليل عنده عليها فلا يخلو أمره من:

**أولاً:** أن يتخلّى عن البناء العقائدي الذي كان التزم به سابقاً، حيث ينكشف له . بالشواهد التاریخية وعبر كثیر من القرآن - بطلانه وفساد أدله. ومن ثم لا تكون هناك مصاددة بين العقيدة الصحيحة والتاریخ؛ إذ قد كشف التاريخ لنا زيف عقيدة كتنا قد تبنيتها سابقاً. فهي صورة عقيدة، وليس عقيدة.

**ثانياً:** أن يكون المدرك العقائدي سليماً بالقطع واليقين، بحيث لا يقع المستند التاریخي على درجة واحدة معه، بحيث لا يكافئه أو يضارعه. وهنا لا بد من الأخذ بالمعتقد كمرشد ودليل، ويجعل هذا المعتقد مؤشراً على ضعف النقل التاریخي.

وحسب تجربتي الشخصية يغلب وقوع مثل هذا الأمر عندما يعارض خبر ما فكرة عقائدية، سواء كانت من الأصول أو الفروع. وقد لاحظت أنَّ المعارف العقائدية بشكل عام مستدلٌ ومبرهنٌ عليها بالدليل القاطع، الأعمّ من العقل وغيره، مما يكون عندي

مؤشرًا على ضعف الخبر، فأسعي للتفتيش عما يؤيد هذا الضعف من هنا أو هناك.

## هل يمكن كتابة تاريخ بمصادر شيعية فقط؛ إشكاليات على العالمة جعفر متضى العاملي —

﴿ هل يمكن تدوين التاريخ الإسلامي وفق مصادر تاريخية شيعية؟ وهل نملك فعلاً مصادر من هذا النوع أم أن المؤرخ الشيعي غير قادر على تجاوز المصادر السننية في قراءته ل التاريخ الإسلام؟ وما هي المصادر الأوثق في الوسط السنوي التي يمكن للمؤرخ الشيعي الاعتماد عليها؟ ﴾

إننا نعترف بأنه قد تم تجاوز المصادر السنوية أحياناً. ونعرف بوجود حلقات مفقودة. والذي نلاحظه أن كثيراً من المدونات التاريخية - بما فيها المدونات الشيعية الحوزوية - لم يستفرغ الوسع. ولا أحب التصريح بأسماء، إلا أنني لا أمانع من ذكر اسم أخيها العالمة السيد جعفر متضى العاملي؛ إذ كثير من الإشكاليات التي أثرتها آنفًا ينطبق على تجربته في كتاب «ال الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ». وطبعاً إنني أقدر هذه الجهود المشكورة، وأقول كما قال الشاعر حافظ إبراهيم: إن المناقشة والنقد العلمي لا يفسد في الود قضية.

يعتذر صاحب كتاب «ال صحيح » في مقدمة الكتاب بأنه قد كتب مدوناته التاريخية بوصفها دراسات هامشية جانبية، فاختفت حسب اختلاف الفرص والظروف؛ فقد تقصير الفرصة وقد تطول. وهذا ما جعل كتابه لا يسير على نمط واحد، إذ تجده مطبباً حيناً؛ وموجزاً حيناً آخر. وقد اعترف هو نفسه بذلك. كما اعتذر المؤلف عن قلة التتبع والاستقصاء.

أما محاولتي الشخصية فلم تكن على هذا النسق؛ إذ لم أكن على عجلة من أمري، بل في راحة وفسحة. وقد قيل: إن العجم أكثر جلادة وأشد صبراً. لهذا لم أستعجل، ولم أرفع يدي عن بحث إلا بعد استقراره الواسع، حتى ألتئم إذا عثرت على موضع قد اعتمدنا فيه على مصدر غير شيعي فيإمكانك الاطمئنان بعدم وجود شيء حول الموضوع في المصادر الشيعية. وهذا أمر هام وقيم لا يمكننا التصريح به في المقدمة، وإنما يضمراً إضمراً.

مثلاً: من جملة الإشكاليات العامة في أخبارنا التاريخية أن أكثرها خرافية وشبه أسطوري، أو غير موافق للمسلمات التاريخية، وهذا ما يضاعف مسؤولية المؤرخ لاستخراج النقاط السلبية في تلك الأخبار. ومن ثم فالمؤرخ الشيعي غير قادر على تجاوز المصادر السنوية تجاوزاً مطلقاً، بل لا بد له من ملء الفراغ الذي يصطدم به أحياناً بتلك المصادر نفسها. طبعاً، إن مصادرنا من هذا النوع ليست كثيرة، بل هي قليلة. كما أنها متاثرة تحتاج إلى جهد كبير لجمعها.

وقد تسأل: لماذا لم يُصر إلى هذه المحاولة من قبل؟

والجواب: إن من حق جماعة الباحثين أن يتركوا الجهد واستقراغ الوسع. فأنا أحياناًأشعر بارتباك كبير واضطراب شديد في بعض الموضوعات بالغة التعقيد؛ إذ تجد بعضها متداخلاً متشابكاً، بحيث تسأل نفسك: من يقدر على أن يرفع رأسه سالماً في هذا الخضم؟!

فمشاجرات عثمان ومحاصرته من الموضوعات المعقدة جداً والمتشابكة. وفي كثير من الأحيان يقول: كان الله في عنون من يريد البحث في هذا الموضوع. نعم، إنه معذور لعدم متابعته له.

لو أراد العلامة المجلسي أن يستقرغ الوسع في «بحار الأنوار» لما تنسى له كتابة هذه الموسوعة. نعم، لقد كان مضطراً لتجاوز هذا الأمر بشكل أو باخر. وعلى أيّة حال لقد سعيت في هذا الكتاب أن أجعله في أصغر حجم ممكن؛ إذ يغدو بذلك أقرب إلى التداول. وقد أخذنا هذه العبرة من تجربة مؤلف «الصحيح». أما في ما يتعلق بالمصادر الأوثق في الوسط السنوي فيمكن القول من حيث المبدأ بأنّ العبرة بالأقدم زمناً، إلا ما خرج بالدليل، أي لو عثرنا على نقاط ضعف في المصدر الأقدم انتقلنا إلى غيره وفقاً للمرجحات نفياً وإثباتاً؛ والسبب في ذلك أنّ المصادر المتأخرة يزداد فيها احتمال الإضافة والدس، أمّا المتقدمة فالامر فيها على العكس من ذلك؛ لقلة الوسائل.

ومن هذه المصادر الأقدم ما كتبه محمد بن إسحاق، وهذبه ابن هشام. وكذلك مجازي الواقدي. ثم يستعان بعد ذلك بال اختصارات. لكن على أيّة حال لا مفرّ من تاريخ الطبرى، ذلك الكتاب الجامع؛ فإنه ضروري على ما فيه من علالات.

ولستُ أخفيكم أنَّ السَّيِّدَ أَحْمَدَ الْحُسَينِيَّ كَانَ يَقْصُدُ قَبْلَ اِنْتِصَارِ الثُّوْرَةِ الإِسْلَامِيَّةِ فِي إِيْرَانَ أَنْ يَأْخُذَ مَنِّيَّ كِتَابَ «وَقْعَةَ الطَّفِّ»، الَّذِي اسْتَخْرَجَهُ مِنْ تَارِيخِ الطَّبَرِيِّ. وَفِي تَلْكَ الْفَتَرَةِ كَانَ الْعَلَمَةُ السَّيِّدُ مُرْتَضَىُ الْعَسْكَرِيُّ قَدْ جَاءَ حَدِيثًا إِلَى إِيْرَانَ، فَدَعَاهُ السَّيِّدُ الْحُسَينِيُّ إِلَى بَيْتِهِ، وَدَعَانِي مَعَهُ. وَقَدْ طَرَحَتِ الْفَكْرَةُ عَلَيْهِ؛ بِوَصْفِهِ الْأَكْثَرُ تَخْصِّصًا فِي تَارِيخِ الطَّبَرِيِّ فِي أَوْسَاطِنَا، فَاسْتَحْسَنَ الْعَمَلِ. وَقَدْ كَانَ الْمَحْدُثُ الْقَمِّيُّ، بِتَبَعِ أَسْتَاذِهِ الشَّيْخِ حَسَنِ النُّورِيِّ، وَزَمِيلِهِ آغاً بَزْرَگَ الطَّهْرَانِيِّ، وَمَعَاصرِهِمَا السَّيِّدُ مُحَمَّدُ الْأَمِينُ الْعَالَمِيُّ، وَكَذَلِكَ السَّيِّدُ عَبْدُ الْحُسَينِ شَرْفُ الدِّينِ، قَدْ أَشَارُوا جَمِيعًا إِلَى أَنَّ الْأَخْبَارَ التَّارِيخِيَّةَ الْمُعْتَبَرَةَ فِي مَقْتَلِ الْإِمَامِ الْحُسَينِ عَلَيْهِ لَأَبِي مُخْنَفٍ مُوْجَودَةٌ فِي تَارِيخِ الطَّبَرِيِّ، إِلَّا أَنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ لَمْ يَلْتَفِتْ إِلَى ضَرُورَةِ اسْتِخْرَاجِ هَذَا الْمَقْتَلِ مِنْ «التَّارِيخِ».

وَالْمَلَاحِظُ هُنَّا أَنَّ الشَّيْخَ الْمَفِيدَ كَانَ قَدْ اعْتَمَدَ عَلَى عَيْنِ مَا اعْتَمَدَهُ الطَّبَرِيُّ، أَيِّ أَهْمَاهُ اعْتَمَدَ مَعًا عَلَى مَقْتَلِ هَشَامِ الْكَلَبِيِّ، الَّذِي يَعْدُ وَاسْطَةَ النَّقلِ عَنْ أَبِي مُخْنَفٍ. غَايَةُ مَا فِي الْأَمْرِ أَنَّ الْمَفِيدَ قَدْ حَذَفَ الْأَسَانِيدَ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمَا احْتَجَنَا إِلَى الطَّبَرِيِّ قُطُّ. إِلَّا أَنَّهُ حِلَّ فَعْلُ ذَلِكَ غَدَّ كِتَابَ الطَّبَرِيِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا الْكِتَابُ الْوَحِيدُ الْمُتَبَقِّيُّ فِي أَخْبَارِ كَرِبَلَاءِ، وَمِنْ دُونِهِ كَانَتْ هَذِهِ الْأَخْبَارُ مُبْتَوِرَةً لَا أَصْلَ لَهَا.

لَقَدْ سُئِلَ رَئِيسُ كُلِّيَّةِ الْآدَابِ وَالْعُلُومِ الإِنْسَانِيَّةِ فِي طَهْرَانَ، أَشَاءَ مَقْبَلَةَ صَحْفِيَّةَ مَعَهُ، عَنْ أَسْطُوْرِيَّةِ أَخْبَارِ كَرِبَلَاءِ، وَأَنَّهَا لَا تَمْلَكُ اعْتِبَارًا تَارِيْخِيًّا، فَكَانَ جَوابُهُ: إِنَّ هَذِهِ الْمَوْلَةَ كَانَ يُمْكِنُ الْأَخْذُ بِهَا قَبْلَ صُورَ كِتَابِ «وَقْعَةَ الطَّفِّ» الْمُسْتَخْرَجِ مِنْ تَارِيخِ الطَّبَرِيِّ. وَكَانَنِي أُتَيْتَ فِي هَذِهِ الْكِتَابِ بِشَيْءٍ جَدِيدٍ، فِيمَا الْأَمْرُ لِيُسَكَّنَ كَذَلِكَ أَبَدًا. فَأَنَا مُجَرَّدُ شَارِحٍ وَمُتَرَجِّمٍ لِكُلِّ رَأِيٍّ وَمَعْنَى لِلْطَّبَقَاتِ.

هَذِهِ هِيَ حَقْيَقَةُ أَخْبَارِ كَرِبَلَاءِ وَعَلَاقَتُهَا بِالْطَّبَرِيِّ.

إِنَّ السَّيِّدَ الْعَسْكَرِيَّ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ بِالْإِمْكَانِ اتَّهَامُ الطَّبَرِيِّ بِشَيْءٍ فَمِنْ غَيْرِ الْمُمْكِنِ اتَّهَامُهُ بِسُوءِ الْأَمَانَةِ أَوْ ارْتِكَابِ الْخِيَانَةِ.

نَعَمْ، لَقَدْ مَارَسَ الطَّبَرِيُّ اِنْتِقَاءً مُزِيفًا لِلنَّقلِ التَّارِيْخِيِّ، إِلَّا أَنَّ مَا نَقْلَهُ لَنَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ تَزَيِّفٌ.

## العلاقة بين التاريخ وسائل العلوم الدينية —

❖ هل هناك علاقة بين التاريخ والعلوم الدينية عامّة؟ وكيف يمكن أن يخدم

نحوص معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف ٢٠١٤٢١ هـ

**الدرس التاریخي العلوم الدينية؟ وما هي الدائرة التي تدور فيها هذه العلاقة؟**

إنَّ الدراسات التاریحية تخدم بلا شكَّ العلوم الدينية، بل لا غنى لتلك العلوم عنها. إنَّ الحوزة العلمية لا غنى لها اليوم عن دراسة التاريخ الإسلامي. والذي يؤكِّدُ كلامنا هذا بعض الزلاطات التي وقع فيها بعض علمائنا، لا لشيءٍ إلَّا عدم ممارستهم فنَّ التاريخ.

فعلى سبيل المثال: ما وقع فيه السيد كاظم الحائري عندما نقل روايةً حول بعض الأحداث الكربلائية، التي تشمل على كلمة (بنجر)، فقرأها (بالبحر)، ثمَّ أخذ يتعجب من الكلمة؛ انطلاقاً من عدم مناسبتها. ولما نبهته إلى هذا الأمر عاد وكرر المسألة مرة أخرى، مشيراً إلى التبيه، ومقرراً بخطئه. فهذا مجتهدٌ عالمٌ فقيهٌ مطلقٌ فاته مثل هذا الأمر.

ومثال آخر: ما أثاره الشيخ علي كوراني من ملاحظات أخيرة على الشهيد الصدر، وترتبت عليه بعض ردَّات الفعل. إنَّ كلامه في الأصل صحيح؛ فإنَّه لمعتوبٍ على الشهيد الصدر ما ذكره في بعض بياناته الثورية من حمل علي عليه السلام السيف تحت لواء الخلفاء. إنَّ الشهيد الصدر لا يشكُّ في تشييعه، إلا أنَّ قلة الاعتناء بالتاريخ يفضي إلى مثل هذه الاشتباكات.

ومن النماذج الأخرى التي وقع فيها السيد الصدر ما ذكره في كتاب «فدىك» من أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يستشهد بحادثة غدير خم إلَّا في قضية (الرحبة). نعم، إذا لم يكن هناك في المصادر السنوية ما يشير إلى استشهاد الأمير عليه السلام بحادثة الغدير فإنَّ في مصادرنا مثل ذلك. وقد غفل التحقيق الأخير للشيخ عبد الجبار شراره عن هذا الأمر أيضاً؛ وسبب ذلك كله ضعف الاهتمام بالتاريخ. إنَّ الحوزة تعتبر التاريخ درساً جانبياً. وهذا خطأ؛ فإنَّ تجاهل الدرس التاریخي يضرُّ ضرراً فاحشاً وكبيراً، بل يطال حتى الشخصيات الكبيرة. ويجدر أخيراً أن نشير إلى أنَّ الحوزة الإيرانية قد اهتمَّت مؤخراً بالدراسات التاریحية، وجعلتها واحداً من التخصصات.

## التاريخ وعشوراء —

✿ باعتبار أنَّ قصة عاشوراء من الأحداث التي لها مكانة خاصة في تاريخنا، مما

نصول معاصرة. السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريٍف . ٢٠١٢م . ١٤٣١هـ

يجعلها محطّ أنظار العامة والخاصة، هل هذا الواقع يجعل لها خصوصية في البحث التاريخي أم أن منهج بحثها يخضع للضوابط العامة في البحث التاريخي؟ وما هي المصادر المعتبرة لهذه السيرة من وجهة نظركم؟

أمّا بالنسبة للمصادر المعتبرة في السيرة الحسينيَّة فإنَّ ما عدا أخبار أبي مخفف مشكوكُ فيه حتّى تثبت صحته. وأنا أعتقد أنَّ في أخبار أبي مخفف غنى وكفاية.

﴿أليس هناك روايات متفرقة في المصادر الحديثية، كـ (وسائل الشيعة)، يمكن

أن نرجع إليها في موضوع عاشوراء؟﴾

﴿إنَّ في «أمالٍ» الشيخ الصدوق مجلسين فقط. وهذا مقتلٌ مختصر. على أنَّها بحاجة إلى الكثير من الإثبات التاريخي؛ إذ تتصادم مع العديد من الأخبار المعتبرة. وقد قام بعضهم مؤخرًا - وهو السيد سرديبodi - بجمع الأخبار الروائية الشيعية الواردة حول الإمام الحسين ع. ولو أنَّه استشارني لأنشرت عليه بعدم فعل ذلك. وقد دعوني كثيراً لتعريب كتاب «الملحمة الحسينية»، للشهيد المطهري، فتوسلتُ إليهم أن لا يترجموه قربةً إلى الله تعالى، إلا أنَّهم ترجموه مع الأسف، فأحدث العديد من المشاكل. وعمدة الخلل في هذا الكتاب أنه ليس تأليفاً، بل خطابة.﴾

﴿نشكركم على إتاحتكم الفرصة لنا بهذا اللقاء الكريم.﴾

## المواضيع

(١) بحار الأنوار ١٥: ٢٦، هامش رقم ١.

# **مفهوم الإيمان**

## **دراسة مقارنة بين الطباطبائي وابن تيمية**

(\*) د. أعظم بويا زاده

### **مقدمة —————**

للامان ثلاثة ميادين، هي: العلم، النفس، والعمل. والمسألة المثيرة للبحث هنا هي كيفية الانتقال من ميدان العلم إلى ميدان العمل. وقد طرح كل واحد من المتألهين نموذجاً لذلك.

فالسيد محمد حسين الطباطبائي وابن تيمية قاما بخطوة كبيرة في هذا المجال. السيد الطباطبائي دخل إلى مفهوم الإيمان من خلال الالتزام العملي والعقد القلبي؛ أما ابن تيمية فدخله من خلال العمل القلبي. وكلا المفهومين - الالتزام العملي والعقد القلبي - يتعلكان بالنفس. وقد حل كل منهما مشكلة العبور من ساحة العلم إلى ساحة العمل على طريقته الخاصة.

الإيمان مفهوم انتكأ على سنة قديمة وقوية. وهي سنة كافة الأديان السماوية. وهذا المفهوم كان ولا زال محطة أنظار السنن قبل الأديان، والسنن غير الدينية. وأيضاً هو موضع اهتمام الأديان التي جاءت فيما بعد.

ويكفي في بيان أهمية مفهوم الإيمان أن هناك بعض الأديان قد ظهرت، وهي عاجزة عن إثبات وجود الله سبحانه والمعاد، ولكنها لم تستطع أن تغمس عينها عن الآثار والنتائج الدينية في الحياة البشرية، لذا فإنهم يسعون بكل جدهم لحفظ الدين. ومن جملة هذه الأديان: النحل القائلة بعدم إمكانية إثبات وجود الله عقلانياً<sup>(١)</sup>.

إن حال مفهوم الإيمان حال بقية المفاهيم المطروحة على الساحة دائماً، مثل: الجبر والاختيار، وغيرها من المفاهيم الفكرية المهمة والحياتية. وكان مفهوم الإيمان يقف

---

(\*) أستاذة مساعدة في جامعة طهران.

مقابل الفهم القطعي، مدعياً البقاء في عرصه الفكر البشري.

ورغم أن الغايات الأصلية للإيمان هي: النجاة، والفلاح، وشفاء البشر، لكن كما يقول أحد متألهي المذهب الوجودي المسيحي (پل تيليش)<sup>(٢)</sup> فإن الإيمان نفسه يحتاج إلى العلاج؛ لوجود معركة آراء دائمة. فالإيمان يخلق الشك أحياناً، وأحياناً أخرى يخلق التعصب، وأخرى الهيجان والحب.

وهذا الأمر أدى بالمتألهين إلى السعي من خلال السنن الدينية إلى إيجاد معيّر في تحليل مفهوم الإيمان، بحيث يكون جسراً يُشير الجوانب الغامضة في ذلك المفهوم. وعندما نظر على آثار الإلهيين الإسلاميين في القرون الأولى نجد أن مركز توجّهم هو الإيمان، بل يمكن القول: إن النظام الكلامي للمسلمين في ذلك الزمان يدور ويتمحور حول الإيمان.

وقد كان للإيمان دور هام وأساسي في مجتمع علماء المسلمين، حيث وُجدت فرقاً ومذاهب متعددة، كما يقول الحنبلي (ابن تيمية)<sup>(٣)</sup>. إن البحث في الكلمتين (الإيمان والإسلام) أدى إلى ظهور أول خلاف بين المسلمين، حيث قسمُهم إلى ملل ونحل مختلفه. وهذه النقطة تبيّن أهمية هذا الموضوع في الكلام الإسلامي. حيث ظهرت هناك آثار كثيرة في ذلك الزمان، مليئة بالبحوث المختلفة، ومحورها مفهوم الإيمان. ويمكن ملاحظة هذه الحال في الأديان السماوية الأخرى.

كما كان البحث في مفهوم الإيمان هو المحور الرئيسي في بحوث المتكلمين المسيحيين في القرون الأولى أيضاً. وقد ظهرت آنذاك فرق مسيحية اختلفت فيما بينها حول تبيّن مفهوم الإيمان.

وقد حفظ هذا المفهوم مكانته في الكلام والسنن المسيحية في القرون الأولى. أما في زماننا المعاصر فيمكن ملاحظة (نجل) كلامية جعلت الإيمان محورها، بحيث إننا نواجه الآن فلسفتين، هما: المذهب الوجودي؛ والذين يؤمنون بمحورية الإيمان. أما في القرن الثامن وما بعده فقد قلل اهتمام المسلمين بهذا الموضوع، بل يمكن القول: إنه لم يظهر أي نظام كلامي يتمحور حول الإيمان في تلك الفترة.

وعلى أية حال لاشك أننا في القرون الأولى للإسلام في مواجهة مسألة كلامية قوية في باب الإيمان، تسعى إلى إظهار بحث نظري حول مفهوم الإيمان، مستفيدةً من التحليل

المعنائي للمفهوم، ورغم ذلك فإننا نشاهد من جانب آخر أحد الميول الوجودية نحو الإيمان، ويجب البحث عنه في التصوّف أو العرفان الإسلامي. وفي عالمنا المعاصر أيضاً، ورغم أننا لسنا في مواجهة كتابات مستقلة حول الإيمان، لكن يمكننا أن نستتّج آراء علماء المسلمين من خلال كتاباتهم. وهذه المقالة تتفحص المفاهيم الموجودة في مسألة الإيمان في الثقافة الإسلامية، وتعطي الجانب التصويري لتلك المفاهيم. وكذلك توضح العيوب الموجودة في ذلك الجانب من قبل العلماء المسلمين. وهي تدور حول آراء السيد محمد حسين الطباطبائي وأحمد عبد الحليم ابن تيمية، وتشير أيضاً إلى بعض نظريات علماء المسلمين في هذا المضمار.

ومن المقرر أن نستخرج آراء السيد الطباطبائي في باب الإيمان من كتابه «الميزان في تفسير القرآن»، وللاحظ تعريفه للإيمان في ذلك التفسير، وكان «الميزان» يقوم بتوضيح أجزاء التعريف بشكل واضح. أما ابن تيمية فتُطرح آراؤه من خلال كتابه «كتاب الإيمان». وبعد ذلك نقوم بمقارنتها مع آراء وأفكار السيد الطباطبائي.

وبصرف النظر عن الاختلافات بين هذين العالمين الإلهيين، سواء في المذهب الفقهي أو المذهب الكلامي، فإن تدقيقهما حول الإيمان قد رفَدَ الثقافة الإسلامية بالباحثات التي لها ارتباط بـ(الإيمان).

### **هل يمكن أن نعرف الإيمان بتعريف واحد؟**

حسب الظاهر لا يمكن أن نعرف الإيمان تعريفاً منطقياً بالمعنى العقلي والفلسفي. وقد تعرض الإلهيون إلى أوصاف الإيمان، وليس إلى تعريفه المنطقي. وقد كتب (yaroslav bilykan) في مقالة له كتبها في «دائرة المعارف الدينية»<sup>(٤)</sup> حول الإيمان يقول: «رغم أن المفاهيم التي نستعملها في تعريف الإيمان لا تعطينا تعريفاً منطقياً، ولكن يمكن أن نحصل على وصفٍ مضغوطٍ، وليس تعريفاً له».

وإذا ألقينا نظرة على ما قاله المتقدّمون، أمثال: الشريفي الرضي، ابن تيمية، محمد الغزالى، وآخرين من علماء المسلمين، وما قاله فلاسفة الدين الجديد، أمثال: جان هيك، بُل تيليش، وكى برگفور، نخرج بنتيجة أن ما قاله (bilykan) فيه الكثير من الحقيقة. وقال بعضهم: إن ماهية (الإيمان) تشبه ماهية (العشق)، حيث إنها حادثة وجودية،

لَكُنْهَا غَيْر قَابِلَةٍ لِلتَّعْرِيفِ الْمَنْطَقِيِّ. وَكَمَا قَالَ پُلْ تِيلِيشُ: «إِنَّ الْعُشُقَ حَالَةً عَاطِفِيَّةً لَا يَمْكُنْ تَعْرِيفَهَا، وَلَكِنَّ يَمْكُنْ شَرْحَهَا مِنْ خَلَالِ رَؤْيَا آثَارِهَا وَتَجَلِّيَّاتِهَا. وَهِيَ مِنَ النَّوْعِ الَّذِي يَمْكُنْ أَنْ يَقُولَ وَيَحْدُثُ»<sup>(٥)</sup>.

وَكَلَامُ تِيلِيشِ حَوْلِ الْعُشُقِ هُوَ نَفْسُ كَلَامِ بْلِيْكَانِ حَوْلِ الإِيمَانِ فِي أَنَّهُ لَا يَمْكُنْ تَعْرِيفَهُ، وَلَكِنَّ يَمْكُنْ وَصْفَهُ. إِذَا فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ يَمْكُنْ أَنْ نَرَى الْمَسْحَةَ الْوَجُودِيَّةَ عَلَى كَلَامِ الَّذِينَ يَنْظَرُونَ إِلَى الإِيمَانِ بِمُنْظَارِ فَلْسُوفِيِّ أَوْ عَقْلِيِّ. وَهَذَا مَا نَرَاهُ أَيْضًا فِي كَلَامِ السَّيِّدِ الطَّبَاطِبَائِيِّ، حِيثُ يَجْعَلُ الْقَارئَ فِي شُكٍّ وَتَرْدِيدٍ، هَلْ أَنْ نَظَرَتِهِ لِلْإِيمَانِ نَظَرَةً وَجُودِيَّةً أَمْ عَقْلِيَّةً؟

فَإِذَا لَمْ نَسْتَطِعْ أَنْ نَعْرِفَ الإِيمَانَ فَمَا الَّذِي تَأْوِلُهُ الْعُلَمَاءُ حَوْلِ الإِيمَانِ؟ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّهُمْ تَأْوِلُوا بِالشَّرْحِ وَالْوَصْفِ مَفْهُومَ الإِيمَانِ، وَمَتَعْلَقُ الإِيمَانِ، وَآثَارَ الإِيمَانِ، وَعِلْمَ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، وَمَوَاضِيعَ أُخْرَى. وَاعْتَدُوا أَيْضًا عَلَى الْكِتَابِ السَّمَاوِيِّ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَلَمْ يَتَخَذُوا الْعُقْلَ أَسَاسًا فِي ذَلِكَ.

لَذَا فَإِنَّ لِفَظَةَ (الْإِيمَانِ) أَيْنَمَا جَاءَتْ فِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ فَإِنَّا لَا نَرِيدُ بِهَا التَّعْرِيفَ الْمَنْطَقِيِّ.

## المعنى اللغوي للإيمان —

أَصْلُ اسْتِقَاقِ لِفَظِ (الْإِيمَانِ) فِي الْعَرَبِيَّةِ هُوَ مِنْ (أَمْنٍ). وَالْمَعْنَى الَّذِي جَاءَ بِهِ الرَّاغِبُ الْأَصْفَهَانِيُّ حَوْلَ (أَمْنٍ) هُوَ (طَمَانِيَّةُ النَّفْسِ وَزِوَالُ الْخَوْفِ). يَقُولُ: إِنَّ (أَمْنًا) فَعْلٌ مَاضٍ مِنْ مَصْدَرِ الْأَمْنِ، الَّذِي يَمْكُنُ أَنْ نَسْتَعْدِمَهُ بِاعتِبَارِهِ لَازِمًاً أَوْ مَتَعْدِيًّا. أَمَّا مَعْنَاهُ الْمُتَعْدِي فَهُوَ (آمِنَتِهِ)، أَيْ: جَعَلَتْ لَهُ الْأَمْنَ، وَمِنْهُ قِيلَ لِلَّهِ: مَؤْمِنٌ؛ وَمَعْنَاهُ غَيْرُ الْمُتَعْدِي (صَارَ ذَا أَمْنًا). فَالْعَرَبُ عِنْدَمَا يَقُولُونَ: «ثُمَّ أَبْلَغَهُ مَأْمَنَهُ» يَقْصِدُونَ مِنْهُ (مَنْزِلَهُ الَّذِي فِيهِ أَمْنَهُ)<sup>(٦)</sup>.

وَيَرِى الرَّاغِبُ أَنَّ هَنَاكَ تَعَارِضًا قَدْ وَقَعَ فِي الْمَعْنَى الْلُّغُوِيِّ لِـ(الْأَمْنِ) فِي سُورَةِ النَّسَاءِ، آيَةَ (يُؤْمِنُونَ بِالْجَبْتِ وَالْطَّاغُوتِ): لِأَنَّ الشَّيْءَ الْوَحِيدَ الَّذِي يَمْنَحُ الطَّمَانِيَّةَ - فِي رَأْيِهِ - هُوَ الْحَقُّ الَّذِي يَزِيلُ الْخَوْفَ مِنَ الْقَلْبِ، بَيْنَمَا تَشِيرُ الْآيَةُ إِلَى أَنَّ مَعْنَى (الْجَبْتِ وَالْطَّاغُوتِ) هُوَ الَّذِي يَمْنَحُ الْأَمْنَ وَيَزِيلُ الْخَوْفَ. فَهُوَ يَجِيبُ عَنِ السُّؤَالِ الْمُقْدَرَ: لِمَذَا صَارَ الْجَبْتُ وَالْطَّاغُوتُ مَفْعُولًا لِـ(يُؤْمِنُونَ)؟ وَيَقُولُ: لِفَظِ (يُؤْمِنُونَ) اسْتُعْمَلَ بِعِنْوَانِ الدُّمْ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَأْنِ الْقَلْبِ أَنْ

يطمئن إلى الباطل<sup>(٧)</sup>. ووصف الإيمان بالله أنه تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح<sup>(٨)</sup>.

وبما أن أصل الكلمة (الإيمان) في اللغة العربية والعبرية واحد<sup>(٩)</sup> (mn) (الأمن)، فمن الأفضل أن نتعرّف على هذه الكلمة من خلال اللغة العبرية، ونسلط الضوء على استعمالاتها في العهد الجديد.

استعملوا في العهد القديم والجديد كلمة «believe» و«faith» لبيان مفهوم الإيمان. فكلمة «faith» هي ترجمة للكلمة العربية ('emet 'e'munah)، والتي يعادلها في اللغة الإنجليزية المعنى غير المشهور (fidelity).

وكلمة (believe)، التي تستعمل أحياناً بمعنى (faith)، وأحياناً تكون توضيحاً لها، هي ترجمة للكلمة العبرية (he'e' min) في الكتاب المقدس. علماً أن كلمة (faith) أصلها من الكلمة العبرية (mn).

أما في اللغة اليونانية فإن معادل الكلمة (pistis) هو (pistis). و(pistuein) يعدلها الكلمة (believe). والارتباط الحاصل بين اللفظتين اليونانيتين هو نفس الارتباط بين اللفظتين العبريتين. ومعنى هاتين اللفظتين (faith) و(believe) في اللغة العبرية هو الاستحكام (firmness)، وفي اللغة اليونانية نوع اعتقاد (persuasion)<sup>(١٠)(١١)</sup>.

ومن الجدير ذكره هنا أن (faith) اسم و(believe) فعل. فالمتظر من الكاتب أن يكتب (belief)، بدلاً عن (believe)، لكنه رجح كتابة المعادل الفعلي على المعادل الاسمي؛ وربما يكون دليلاً على ذلك وجود مفهوم (action) في الإيمان الذي يمكن أن يوجد في الكلمة (believe)، لا الكلمة (belief).

وبما أن مفهوم الإيمان له دور مهم في الأديان السماوية الأخرى يبدو أن له معنى مشترك واسع في كل الأديان. وإن دراسة أصول ومعاني الإيمان في الأديان له أهمية وفائدة كبيرة. وسوف نتعرض إلى معنى واحد من هذه المعاني يشمل كل الأديان.

فمثلاً في اللغة الإنجليزية لفظ (believe) شامل لكلا المعنيين. الرأي غير القطعي (opinion uncertain)؛ والاعتقاد الراسخ (strong conviction). وقد جاء ذكر المعنى الثاني في الإنجيل<sup>(١٢)</sup>.

ونشاهد هذا المعنى في كلام القديس بولس، حيث قال: «الإيمان» هو الاطمئنان

بالأشياء التي يمكن أن تصل إليها الأيدي، وهو أيضاً الاعتقاد الراسخ بـ«الأشياء غير المئية»<sup>(١٢)</sup>.

وقد جاءت كلمة (الإيمان) ومشتقاتها في القرآن ٨١٢ مرة. وذكرت أيضاً في الكتب السماوية الأخرى مرات ومرات، فقد جاءت في المزامير ٨٤ مرة، وفي التشية ٢٣ مرة، وفي أشعيا ٣٤ مرة، وفي أرميا ٢١ مرة<sup>(١٣)</sup>.

### **الإيمان في رأي السيد الطباطبائي —**

يحيى الإيمان مجموعة من المفاهيم المرتبطة فيما بينها، لكنّها في نفس الوقت ليست واحدة. فإذا أردنا تعريف الإيمان يجب أن نؤكّد على المفاهيم المعنائية له لوقف ذكرنا سابقاً أن ليس مرادنا التعريف المنطقي، فبعض هذه المفاهيم تأتي باعتبارها مرادفة للإيمان، وبعضها موضحة له. وعلى أية حال فإنّها بمجموعها تدلّنا على مواصفات الإيمان. كما يمكن ملاحظة هذه النقطة في الكتابات حول الإيمان عند المسلمين، ويمكن ملاحظتها أيضاً بين كتابات أتباع الديانات السماوية الأخرى.

### **مفاهيم الإيمان عند العلامة الطباطبائي —**

لابأس أن نلقي نظرة على المفاهيم التي استخدمها العلامة الطباطبائي في وصف الإيمان. وهذه المفاهيم في رأيه عبارة عن:

الهدوء والسكون العلمي (Intellectual Pecefulness)، الالتزام العلمي (practical commitment)، التصديق (affirmation/assent)، الطاعة (Obedience)، الاطمئنان (Assurance)، اليقين (Certainty)، الخوف (awe)، الحب (Love)، العقد القلبي (Faithfulness)، الوفاء (Mental relatedness)، التوكل (Trust)، العمل (Work/action)، العمل الصالح (Good deed)، ... وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه المفاهيم لها دور أساسي أيضاً عند علماء الأديان الأخرى.

والسؤال هنا: كيف استطاع العلامة الطباطبائي أن يجمع كل هذه المفاهيم ويضمّ بعضها إلى البعض الآخر بهذا الشكل؟ وعلى أيّ واحد من هذه المفاهيم تتمحور؟

**نصوص معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف ٢٠١٤ - هـ ١٤٣١**

وكيف استطاع أن ينظم تلك الشبكة من المفاهيم؟

وقد عرّف العلامة الطباطبائي في تفسير «الميزان» (الإيمان) بعده تعريفه، منها:

١. «الإيمان سكونٌ علميٌّ خاصٌّ من النفس بالشيء، ولازمه الالتزام العملي بما آمن به، والفسق هو الخروج عن الالتزام المذكور»<sup>(١)</sup>.

٢. «الإيمان هو رسوخ العقيدة في القلب. وأصلها جاء من مادة (آمن)، فيكون معناه منح الأمان»<sup>(٢)</sup>.

٣. «الإيمان هو الإذعان والتصديق بشيء بالالتزام بلوارمه، طبعاً الإيمان الذي يتبعه العمل، لا أنه لا يتبعه شيء، ولذا نجد القرآن كلما ذكر المؤمنين بوصف جميل أو أجر جزيل شفع الإيمان بالعمل الصالح، كقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنَحْسِنَهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (النحل: ٩٧)<sup>(٣)</sup>.

ويضيف السيد الطباطبائي: «وليس مجرد الاعتقاد بشيء إيماناً به حتى مع عدم الالتزام بلوارمه وآثاره، فإن الإيمان علم بالشيء مع السكون والاطمئنان إليه، ولا ينفك السكون إلى الشيء من الالتزام بلوارمه»<sup>(٤)</sup>.

٤. «الإيمان هو العلم بالشيء مع الالتزام به، بحيث تترتب عليه آثاره العملية»<sup>(٥)</sup>.

٥. «الإيمان بمعنى الالتزام بما يقتضيه اليقين، وهو هبة»<sup>(٦)</sup>.

٦. «فمجرد العلم بالشيء والجزم بكونه حقاً لا يكفي في حصول الإيمان واتصاف من حصل له به، بل لابد من الالتزام بمقتضاه، وعقد القلب على مؤداته، بحيث يتربّب عليه آثاره العملية ولو في الجملة»<sup>(٧)</sup>.

لقد أظهر العلامة الطباطبائي بعض المفاهيم المهمة في تعريف الإيمان، ومنها: أنه نوع من السكون والاطمئنان النفسي، رسوخ العقيدة في القلب، منح الأمان والأمان، السير على النهج العملي، العلم بالشيء مع السكون والاطمئنان.

ويمكن ملاحظة مفهومين أساسين ومحوريين في تعريف العلامة الطباطبائي للإيمان، بحيث إن بقية المفاهيم موضحة لهذين المفهومين المهمين، وهما: العلم؛ والعمل - الالتزام العملي - والعلم هو الحائز على الدرجة الأولى في الأهمية؛ لأنّه يقول كما تبيّن سابقاً: أجعلوا العمل إلى حد ما مواكباً للعلم، وعبارة (إلى حد ما) تشير إلى التقليل من أهمية العمل بالنسبة للعلم. وفي مكان آخر يقول: ليس الإيمان هو العلم فقط؛ لأن بعض

الآيات تخبرنا عن أشخاص انحرفوا بواسطة العلم، كما في سورة محمد، الآية ٢٥<sup>(٢١)</sup>. إذاً المؤمن - حسب رأي السيد الطباطبائي - يجب أن «يلتزم بمقتضى علمه، وينعقد قلبه وفق ذلك المؤدى، بحيث تبرز آثار ذلك العلم عليه»<sup>(٢٢)</sup>. وعلى أيّة حال دعونا نبحث مفهومي (العلم) و(العمل).

### **مفهوم العلم عند السيد الطباطبائي —**

يوضح الطباطبائي نفسه لنا معنى (العلم)، ففي كثير من العبارات، التي سنوردها لاحقاً، يتبيّن أن العلم أولاً: يجب أن ينتهي بنا إلى العقيدة والالتزام بها؛ ثانياً: يكون ذلك العلم مصاحباً للسكون والطمأنينة.

يمكن استخلاص مفهوم العلم عند العلامة الطباطبائي من عباراته السابقة. فقد قال: (الإذعان والتصديق) في عبارته «الإيمان بمعنى الإذعان والتصديق بالشيء...»، (الاعتقاد) في عبارته «الإيمان ليس مجرد الاعتقاد...»، و(العقيدة) في عبارته «اليقين علم مئة في المئة، لا يشوبه شك ولا ترد». فهذه مجموعة من المفاهيم توضح لنا (العلم) عند العلامة الطباطبائي.

ومعرفة ثمرة هذه المفاهيم واضح تماماً، وهو أن العلم هو نفسه المعرفة الذهنية. ربما يمكن أن نناقش (اليقين)، حيث إن العلامة الطباطبائي استفاد في كلامه من ألفاظ الهدوء، السكون، الطمأنينة والنفس أيضاً، وهذه المفاهيم تعطي معنىًّا نفسياً، لا معنىًّا علمياً. وقد قلنا: إنه جاء في «الميزان»: (الإيمان سكون علمي في النفس). فإذا كانت هذه المفاهيم تدور في دائرة النفس فإن المفاهيم المذكورة سابقاً حول اليقين ستكون يقيناً نفسياً.

والذي مكّنا من أن نأخذ هذه اللحظة (اليقين) بمعناها العلمي وجود ألفاظ مثل: الإذعان والتصديق، الاعتقاد، العقيدة والعلم.

وكلما ذكر العلامة (السكون والطمأنينة العلمي) أمكننا أن نعبر عن (النفس) بمعنى الذهن، وتستخدم الثقة الإسلامية (النفس) بمعنى (الذهن). علمأً أن العلامة الطباطبائي لم يوضح هذه المعاني وضوحاً تماماً، ولم يفكك بينها...

ويمكن أن يكون للفاظ اليقين، العلم، السكون والاطمئنان، معنى علمي يشير إلى المعرفة العلمية، ويمكن أن يكون لها معنى نفسي أيضاً. والمعنى العلمي هو أن العلم بمعنى الاطلاع الحاصل في الذهن، وإذا كان هذا الاطلاع مئة في المئة يتحول إلى يقين ذهني، ونتيجة هذا اليقين الذهني هو السكون والاطمئنان الذهني، يعني عدم الشك.

أما في دائرة النفس فإن الاطلاع يظهر أيضاً، لكنه يعني الشعور العاطفي، الذي يفهم الإحساسات ويدركها. عندما يكون الشخص في مواجهة حادث أو شيء معين تظهر عليه حالة نفسية تحكي نوعاً من الاطلاع، وهو اطلاع نفسي يتبعه يقين نفسي. وهذا اليقين يكون مواكباً للهدوء والسكون والاطمئنان.

### **دور العمل في الإيمان —**

جاء مفهوماً (العمل) و(الالتزام العملي) مرّات عديدة في تعريف العالمة الطباطبائي (لإيمان). فقد جاء في أحد تفسيراته: «الإيمان عبارة عن العلم، مضافاً إلى الالتزام به»<sup>(٢٣)</sup>. ويقول في مكان آخر: «ليس الإيمان هو مجرد الاعتقاد بالشيء، إلا أن نعتقد بلوازم ذلك الشيء، ونقبل آثاره»<sup>(٢٤)</sup>. وقال أيضاً: «إن الذي يخرج عن هذا الالتزام العملي بما أمن فهو فاسق»<sup>(٢٥)</sup>.

ومن خلال ما مرّ من أقوال يمكن أن نقول: إن السيد الطباطبائي يقول بالتفاوت بين (العمل) و(الالتزام العملي)، لكنه لم يبيّن ذلك بشكل واضح؛ لأن القارئ سيكون متربّداً في مراد العالمة من هذين المفهومين، وهل أن مراده واحد أم لا؟

من الواضح أن (الالتزام العملي) له ارتباط بالنفس، والواقع أن العزم على العمل مرتبط بالعلم، و(العمل) مرتبط بالأعضاء والجوارح. والتكميك بين هذين المفهومين له تأثير كبير وحياتي في مفهوم الإيمان، وسوف نتطرق إليه فيما بعد.

ومن المواضيع الضاربة في القدم دور العمل في الإيمان، حيث كان موضعًا للبحث بين كبار الإلهيين المسلمين.

فمثلاً: نفى المرجئة<sup>(٢٦)</sup> دور العمل في الإيمان، وقالوا: إن الإيمان هو أمر قلبي فقط. وتقسم عقائد هذه المجموعة إلى قسمين: قسم يعتقد بأن الإيمان هو علم أو معرفة؛ وقسم

يعتقد أنه إقرار لفظي فقط. ولا نشاهد أثراً (للعمل) في تعريف الإيمان لدى القسمين. وتأتي أهمية بحث دور العمل في الإيمان من خلال معرفة دور المعصية في الإيمان، وكيف تؤثر المعصية فيه. من الواضح عند أمثال المرجئة أن المعصية ليس لها دور في الإيمان؛ أما أمثال الطباطبائي، الذين قالوا بتأثير العمل في الإيمان، فإنه سيكون للمعصية حتماً تأثير على الإيمان أيضاً.

وهنا سؤال يطرح نفسه: هل أن المعصية ليس لها دور في الإيمان العلمي، أو أن تأثيرها في الإيمان النفسي، أم أن تأثيرها بشكل خاص يكون في العمل؛ الذي هو أحد جوانب الإيمان؟ هذه المسائل يجب أن يكون لها بحث مستقل.

وعلى آية حال فإن هناك مجموعة تقول بأهمية دور العمل، أمثل: المعتزلة، وهي الطائفة التي عرفت الإيمان حسب الطاعات، أي أداء التكاليف الدينية، فالذى يغفل عن أداء الطاعات غير مؤمن في رأيهم. أما الأشاعرة فعندهم ستة آراء مختلفة تعبّر عن جماعات مختلفة من المعتزلة حول الإيمان. ورغم التفاوت والاختلاف بين هذه الجماعات لكنها تتفق في نقطة مشتركة، رغم اختلافهم في دائرة الذنب وحدوده، وهي أن المعصية تؤثّر في الإيمان.

فهذا مثلاً هشام الفرطى، وهو أحد المعتزلة، يقسم الإيمان إلى قسمين: إيمان بالله؛ وإيمان الله. فيعدّ الإيمان بالله كفراً، أما الإيمان لله فهو عبارة عن أداء بعض الفرائض، مثل: الصلاة، والزكاة، والتي إذا تركها العبد يعتبر فاسقاً<sup>(٢٧)</sup>.

ويعتبر الزمخشري أيضاً من المعتزلة، وهو يقول في تفسير آية «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ» (يونس: ١٠): إن الإيمان يكون هادياً إذا صحبه العمل الصالح<sup>(٢٨)</sup>.

أما الشيخ المفيد فيقول: إن الأعمال لا تدخل في تعريف الإيمان. وإن مرتكب الكبيرة مؤمن مذنب<sup>(٢٩)</sup>.

ومن الجدير ذكره أن الزمخشري لم يكن مفرطاً من هذه الجهة.

وعلى آية حال فقد ظهرت مجموعة تمثل الإفراط في نفي دور الإيمان في العمل، من قبيل: المرجئة؛ ومجموعة ثانية تمثل التقريط في إعطاء الإيمان دوراً مهماً في العمل، أمثل: المعتزلة؛ وهناك مجموعة ثالثة تمثل الحالة المتوسطة بين المرجئة والمعتزلة في اتخاذ الإيمان

العلمي، وتوكّد أيضًا على الجنبة العملية للإيمان.

ويمكن تصنيف السيد الطباطبائي ضمن المجموعة الثالثة، التي بين المرجئة والمعتزلة، فهو يعتقد بتأثير العمل في الإيمان، لكن عبارته «إلى حد ما» تشير إلى جعلها بعد رتبة المعرفة. ويقول: «والإيمان هو الإذعان والتصديق بشيء بالالتزام بلوازمه... ولذا نجد القرآن كلما ذكر المؤمنين بوصف جميل أو أجر جزيل شفع الإيمان بالعمل الصالح، كقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ (النحل: ٩٧)﴾.<sup>(٣٠)</sup>

ما هو معنى عبارة «إلى حد ما»؟ وما هي الأعمال التي تشتملها؟ سؤالان سوف نغوص في أعماق تفسير السيد الطباطبائي للبحث فيهما.

وهناك نقطة جديرة بالتبّه لها، وهي أن الظاهر من رأي الطباطبائي أن (العمل) الذي هو نفسه (العمل الصالح) ليس جزءاً من ذاتيات الإيمان؛ لأنّه جاء في تفسير الآية الكريمة ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيُسْتَحْفَلُنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (النور: ٥٥)؛ «من تبعيضة، لا بيانية، والخطاب لعامة المسلمين، وفيهم المنافق والمؤمن، وفي المؤمنين من يعمّل الصالحات ومنهم من لا يعمّل الصالحات، والوعد خاص بالذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات محضاً»<sup>(٣١)</sup>.

يقسّم العلامة الطباطبائي في هذه العبارة المؤمنين إلى مجموعتين: إحداهما: ليس لديها عمل صالح، وهي ضمن المؤمنين، لكن لا يشملهم الوعيد الإلهي ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. وبالتالي فإن دور الإيمان في العمل ليس ذاتياً، بل هو عرضي. وهذا المطلب يمكن تأييده من خلال إلقاء نظرة سريعة على بعض الآيات الحاوية على خطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، حيث تأمر المؤمنين بالقوى، وإقامة الصلاة، والجهاد، والإبعاد عن الriba، كما تدعوهم للأعمال الصالحة. فإذا كان العمل من ذاتيات الإيمان فلا معنى لخطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بالنسبة إلى الذين لا يعملون الصالحات.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَبُو كَثِيرًا مِّنَ الطَّنَّ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوّي وَعَدُوّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى﴾.

**﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخُرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ﴾.**

وهناك آيات أخرى تصب في هذا المضمون، مثل: آية ٦٩ من سورة مريم: **﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾**. وهذه الآية من أوضح الآيات التي تحكي عن وجود الذنب عند الأشخاص المؤمنين؛ لأنها تقول: **﴿لَنُكَفِّرَنَّ﴾**، أي **﴿نُعَطِّلُ﴾** سيئات المؤمن.

إذاً أين هو موقع العمل؟ وما هو الدور الذي يمكن أن يلعبه في الحياة الإيمانية للمؤمن؟ وهل يمكن في الواقع أن يكون الشخص مؤمناً، ولا يكون لهذا الإيمان أثر على العمل الذي يقوم به؟

### العمل نتيجته النجاة —

من الأفضل أن نبحث مسألة دور العمل في الإيمان في باب درجات ومراتب الإيمان، التي سوف نعرض لها في ما بعد. ولكن عندما يبرز الإيمان في العمل، ويجد الإنسان نفسه متوجهاً صوب الإيمان، فإن ذلك الشخص المؤمن الذي فيه هذه الصفات سوف يصل إلى درجة تؤهله للنجاة والفلاح. وعلى هذا سوف تكون نتيجة الإيمان والعمل الصالح في القرآن (الحياة الطيبة): **﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُعَيِّنَهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾** (النحل: ٩٧)، ولكن شرط الحياة الطيبة أن يكون العمل الذي يوصل إليها ناشئاً عن الإيمان. يقول السيد الطباطبائي حول هذه الحياة الطيبة: «الإحياء إلقاء الحياة في الشيء وإفاضتها عليه. فالجملة بلفظها دالة على أن الله سبحانه يكرّم المؤمن الذي يعمل صالحاً بحياة جديدة، غير ما يشاركه سائر الناس من الحياة العامة»، وليس المراد به تغيير صفة الحياة فيه، وتبدل الخبيثة من الطيبة، معبقاء أصل الحياة على ما كانت عليه. ولو كان كذلك لقيل: **«فَلَنُطَبِّقَنَ حَيَاتَهُ»**<sup>(٣٢)</sup>، يعني أن المؤمن يولد لحياة جديدة تختلف خصوصياتها عن الحياة العامة.

وعلى المؤمن أن يسير في طريق الإيمان صوب الحياة الطيبة. وهذا الطريق لا يمكن سلوكه إلا من خلال (العمل). فالذي يؤمن ويعمل الصالحات ستشمله المغفرة **﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ﴾**<sup>(٣٣)</sup>، وسوف يوفّون أجورهم بالتمام والكمال **﴿فَيُوَفَّيْهِمْ أُجُورَهُمْ﴾**<sup>(٣٤)</sup>، ويدخلهم الجنة **﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ﴾**<sup>(٣٥)</sup>، وكذلك **﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْزَنُونَ﴾**<sup>(٣٦)</sup>، وإن

الخطأ البسيط لا يؤثر على حياتهم ﴿لَجْزِيَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَائِنُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(٣٧)</sup>، وإنهم يدخلون في رحمة الله ﴿فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ﴾<sup>(٣٨)</sup>، وتعطى لهم أعلى الدرجات ﴿لَهُمْ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى﴾<sup>(٣٩)</sup>، وهم خلفاء الله في الأرض ﴿لَيَسْتَخِفْنَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(٤٠)</sup>. وكل هذه المفاهيم تدل على الفلاح والنجاة. وفي الواقع إن سعي المؤمن في الوصول إلى الفلاح والنجاة لا يكون إلا بالعمل.

إلى هنا توصلنا إلى أن الإنسان يمكن أن يكون مؤمناً من دون عمل، ولكن لا يمكنه الوصول للنجاة إلا بالعمل. وهذا المطلب يحتاج إلى بحث أكثر، وسوف نبحثه في درجات ومراتب الإيمان).

### **الالتزام العقلي —**

الالتزام العقلي والعقد القلبي مفهومان من مجموعة مفاهيم يمكن ملاحظتها عند السيد الطباطبائي. ويمكن أن نصفهما ضمن دائرة النفس. وقد تكلمنا كثيراً حول الالتزام العملي، ولكن العقد القلبي الذي ورد في كلام السيد الطباطبائي هو في الواقع المعادل للالتزام العقلي. ويدرك الفلاسفة أن (Intellectual commitment) مقابل (Commitment Practical).

لم يبين السيد الطباطبائي أي تحليل حول هذا المفهوم، ولم يبين هل هو داخل في مجموعة مفاهيمه أم لا؟ ولا يظهر في تعاريفه بشكل واضح سوى الإيمان. ويُشتمّ من هذين التوأميين - العقلي؛ والعملي - مفهوم التعهد والعزم، ولكن أحدهما تعهد عملي؛ والآخر تعهد علمي. وبعبارة أخرى: إن لمفهومي التعهد والعزم وجهين: الأول: اهتمام في دائرة العلم والاعتقاد؛ والثاني: يؤكّد على ساحة العمل، عمل على أساس العلم والاعتقاد.

المعرفة، ثم الالتزام العقلي، ثم الالتزام العملي، ثم العمل.

### **الالتزام العملي جسر بين العلم والعمل —**

إذا لم يكن (الالتزام العملي) في رأي السيد الطباطبائي إلا (العمل) فإن العلم الذي هو يقين منه في المئة - حسب رأيه - سوف ينجر إلى العمل بشكل آلي - أوتوماتيكي -،

**نحو صورة معاصرة.** السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١ . م ١٤٣١ هـ

ويؤثر على سلوك الإنسان بشكل فوري. وهذا غير ممكّن. والظاهر أن السيد الطباطبائي كان متّبهًا إلى هذه المشكلة؛ لذلك قال: يجب أن يكون هناك جسرٌ يربط بين العلم والعمل. فقد قال في «الميزان»: «إذا لم يتّزم التزاماً عملياً، عمل خلاف ما آمن به، فإنه فاسق»<sup>(٤١)</sup>، بمعنى أنه يدور مدار هذا الالتزام من حيث وجوده أو عدمه، فيؤدي إلى أن يكون المؤمن يعمل وفق إيمانه أو خلافه.

ومن ناحية أخرى فإن هناك آية قرآنية تشير إلى امكانية العمل خلاف العلم واليقين، وهي: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَأَسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعَلُوًا﴾ (النمل: ١٤). لذا يجب أن يكون هنالك شيء ما؛ كي ينجر العلم واليقين مئة في المئة (حسب رأي السيد الطباطبائي) إلى العمل. وعلى أية حال فإن السيد الطباطبائي يمر على هذه المسألة من دون أن يبيّنها.

### **دور العمل في الإيمان حسب رأي الشيخ ابن تيمية —**

يبدو بشكل عام أن العبور من مرحلة الذهن والعلم إلى مرحلة الجوارح يحتاج إلى جسرٍ أو معبر روحي. سوف نذل جهداً لإظهار ذلك المعبر من خلال آراء بعض الإلهيّين المسلمين. ويمكن الإشارة مثلاً إلى ابن تيمية.

من أجل إثبات أن العمل من جملة الأجزاء الأصلية والمهمة لفهم (الإيمان) أدخلَ مفهوم (العمل القلبي) أو (الفعل النفسي) في البناء المعرفي للإيمان.

فنندما يتكلّم ابن تيمية حول محلّ الإيمان في وجود الإنسان يقول: إن القلب هو محل الأصلي للإيمان<sup>(٤٢)</sup>. ويخصّ كل واحد منهم بوظيفة معينة: إحداها: الوظيفة الذهنية (العلم)، الذي يعتبر أنه (الصدق)<sup>(٤٣)</sup>; والأخرى: الأعمال الخاصة بالقلب نفسه، وهي عبارة عن محبّة الله ورسوله، والخوف منه سبحانه، والعداوة لكل من يعادى الله ورسوله<sup>(٤٤)</sup>. وكان ابن تيمية يعتبر التوكل من جملة أعمال القلب، التي يقول: إن الله ورسوله يعتبرانها من الإيمان.

وبعدها يقول: إذا كان في القلب العلم والإرادة فإن هناك تأثيراً قطعياً على كل أجزاء البدن، ولا يمكن أن يختلف البدن عن إرادة القلب<sup>(٤٥)</sup>.

## **العمل القلبي هو حلقة الوصل عند ابن تيمية —**

أدخل ابن تيمية مفهوم (العمل القلبي) بعنوان حلقة الوصل بين التصديق الباطني وبين العمل الظاهري أو البدني، من ناحية أدائه وعدم أدائه. ومن خلال دخول هذا المفهوم قام ابن تيمية بالرد على القائلين بعدم دخول العمل ضمن الإيمان، ومن جانب آخر فإنه قد يُبين ووضّح انتقال العلم إلى العمل.

وقد نسب ابن تيمية الفهم إلى القلب، وذلك من خلال قسم من الآيات القرآنية، وليس على أساس التحليل العقلائي لها. ويأتي بشواهد قرآنية تقول بإطلاق اسم العقل على القلب<sup>(٤٥)</sup>.

والنقطة الأخرى التي يمكن استخلاصها من كلام ابن تيمية هي الإشارة إلى دور الإرادة في العبور من العلم إلى العمل، وذلك في كتابه المعروف «كتاب الإيمان»، وهي مجرد إشارة.

ولو قام ابن تيمية بتحليل هذه النقطة الحساسة والمصيرية لتوصّل إلى رد الفجوة الحاصلة من خلال العبور من العلم إلى العمل. وبعبارة أخرى: كيف استطاع الفكر الإسلامي أو الثقافة الإسلامية أن تحل مشكلة العبور من ساحة المعرفة والعلم إلى ساحة العمل؟

وعلى أية حال فإن مفهوم (العمل القلبي) أو (الإرادة) تبيّن سعي ابن تيمية في تبيين الجسر الرابط بين المعرفة (العلم) والعمل. وهو في الواقع خطوة نحو الأمام. ويمكن أن نلاحظ هنا تشابه وجهات النظر بين السيد الطباطبائي ابن تيمية حول الجسر الرابط بين العلم والعمل، وأن العمل القلبي في رأي ابن تيمية هو في الواقع (الالتزام العملي) عند السيد الطباطبائي وكما أسلفنا كثيراً فإن السيد الطباطبائي يشير بـ (الالتزام العملي Practical Commitment)، ويشير ابن تيمية بـ (العقد القلبي)، إلى الجسر الرابط بين المعرفة والعلم وبين العمل.

وفي بعض الأحيان يمكن ملاحظة هذا المفهوم عند فلاسفة الدين الجديد. فمثلاً: عندما يتكلم (أنتوني كوني) بالتفصيل عن معاني عبارة (الاعتقاد بالله) يقول في المعنى الثالث: «إن هذا الاعتقاد أكبر من الصدق بالقضايا الاعتقادية باعتبارها وحىً فقط، فيجب أن نلتزم بها التزاماً عقلياً صرفاً». ويضيف في مكان آخر: «إن لازم هذا الاعتقاد

أن الإنسان بعض الأحيان يصمم في قضايا معينة، ثم يقوم بالعمل وفق هذا التصميم<sup>(٤٦)</sup>. وفي الواقع فإن (أنتوني كني) في تعبيره عن معنى (الاعتقاد بالله) يقوم برأس الصدع والفجوة بين العلم والعمل، فيملاها بالتصميم/العزم (Resolution) في العمل بمقتضى الاعتقاد.

وقد استفاد في البداية من لفظة (الالتزام العملي / Pratical Commitment)،

ثم عرج على لفظة (التصميم/العزم) للاستفادة منها في توضيح مراده. تبيّن ماهية الإرادة وأليتها لماذا تميل الإرادة الشخصية إلى إنجاز العمل تارةً، وإرادة شخصية أخرى على خلافها - عدم إنجاز العمل. وهذه مسألة تشغل الذهن هل أن الإرادة في بعض آليات علم النفس هي أن النيات تتبدل إلى حركات جسمية؟ هذا الرأي يعتبره بعض الفلاسفة أسطورة، أمثال: (أي. جي. آير)<sup>(٤٧)</sup>، وجيلبرت رايل، الذي يسمّيها بـ (المحفّزات المخفية)<sup>(٤٨)</sup>.

منذ زمن القديس توماس أكوانس طُرِح في العالم الغربي مفهوم الإرادة في مفهوم الإيمان بشكلٍ كأنه فتح الطريق أمام ذوي الإرادة<sup>(٤٩)</sup>.

وقد سعى المفكرون الثلاثة المذكورون: ابن تيمية (من مفكري القرن الأولية)، والطباطبائي (من مفكري المسلمين المعاصرين)؛ وأنطوني كني (فيلسوف ديني غير متدين معاصر)، في تحليل كيفية العبور من ساحة العلم إلى ساحة العمل، حيث استفادوا بشكل أو باخر من مفاهيم متشابهة، وكلها مرتبطة بساحة النفس.

وقد قيل كلام كثير حول دور الإرادة في الإيمان في فلسفه الدين الجديد، بل ظهرت مذاهب فكرية محورها (الإرادة) في هذا المجال.

ويمكن الإشارة إلى كتاب (بيل تيليش) «بحث حول الإيمان» (Dynamics of Faith)، الذي يعتبر من أبرز الكتابات التي كتبت حول قضية الإرادة ودورها في الإيمان.

وخلاصة المطلب - ووفقاً لما قيل سابقاً - في مسألة حصول الإيمان هو حصول المعرفة الذهنية أولاً، ثم في الساحة النفسية نلتزم العمل بتلك المعرفة. أو بعبارة أخرى: يأخذ التصميم بالعمل شكله وفق المعرفة، ثم يسري وينتقل إلى الأعضاء والجوارح.

## علاقة العلم بالالتزام —

كما هو واضح فإن الالتزام يأخذ شكله الذهني والعملي في ساحة النفس، وهو مبني على تصميم واحد، ويمكن أن يتّخذ هذا التصميم ويطبقه أو يتّجّبه؛ لذا يمكن أن نسمى الإيمان بأنه أمر فعال لا منفع.

أما عند السيد الطباطبائي فإنه يعرف العلم بشكل من الصعب أن تستخرج العلاقة بينه وبين الالتزام. وكما أسلفنا كثيراً فإن السيد الطباطبائي يقول بأن الإيمان هو الاستقرار والهدوء العلمي، الذي لا شك فيه ولا تردّيد.

ومن جانب آخر فإنه يقول في مكان آخر: «إذا آمن أحد في أمانة أو دعاه عنده، أو عهِدَ عاهَدَهُ، وقطع على ذلك، استقرَّ عليه، ولم يتزلزل بخيانة أو نقصٍ»<sup>(٥٠)</sup>. ويضيف السيد الطباطبائي أيضاً: «الإيمان هو ثبات العقيدة في القلب»<sup>(٥١)</sup>.

إذا ضمَّمنا العبارات الثلاث إلى بعضها نخلص بنتيجة مفادها أن العقيدة هي اليقين العلمي الحاصل في القلب، أو في داخل الإنسان؛ لحصول الاطمئنان والسكون النفسي. وبالنتيجة سوف لا يتزلزل الإيمان، وإنْ سوف يُصاب بالترزّل.

وهنا أسئلة تطرح نفسها: كيف يمكن لليقين العلمي مئة في المائة أن يكون غرضاً للتزلزل؟ وهل يمكن لهذا اليقين مئة في المائة أن يتزلزل؟ وكيف يمكن الرجوع للدرجة العليا إذا ما حدث هذا التزلزل وهذا النزول؟

نعم، نحن في مواجهة تعارض لم يبيّنه السيد الطباطبائي في حديثه. وإذا أردنا إعادة هيكلية كلامه بشكل أو باخر يجب أن نقول: من المحتمل أن يكون في أعماق تفكير السيد الطباطبائي أن اليقين العلمي مئة في المائة في محله، لكن التزلزل الواقع هو في دائرة الاستقرار والاطمئنان في الداخل، الذي هو ضمن الحدود النفسية التي لها ارتباط بالالتزام العملي، ويظهر ذلك من قوله: «ومن هنا يظهر بطلان ما قيل: إن الإيمان هو العمل؛ وذلك لأن العمل يجامع النفاق، فالمนาافق له عمل، وربما كان ممّن ظهر له الحق ظهوراً علمياً، ولا إيمان له على أية حال»<sup>(٥٢)</sup>.

والذي يجعل الصعوبة والمشقة في مسألة إعادة النظر هذه هو أن السيد الطباطبائي يقول: إن الاطمئنان والسكون الحال في القلب بعد اليقين العلمي أمرٌ قهريٌّ وقطعيٌّ؛ لأنه يقول: إن اليقين الحاصل في القلب مستقر وساقن، ولا يمكن أن يزللـه شيء، فإذا

حصل هذا الاطمئنان في القلب قهراً فلا يبقى هناك مكان للتصميم والالتزام بعد ذلك. وعلى أية حال فإن السيد الطباطبائي أكد على النواحي الثلاث: العلم؛ والنفس؛ والعمل، لكنه لم يبيّن ولم يبحث تركيبة الإيمان في هذه النواحي. والحقيقة أنه لم يكن في حسابه أن يقدم طرحاً حول النظام المواقف (Consistent) للإيمان.

### **منزلة الإخلاص في الإيمان —**

الوفاء، الأمانة، البقاء على العهد أو البيعة، كلها تشير إلى معنى واحد. وسوف تواجهنا هذه المفاهيم في المواضيع التي كُتبت في باب الإيمان. ويكتفي في بيان مفهوم الوفاء أن بعض المحققين جعلوه من المعاني الأساسية للإيمان، بل إن بعضهم عرّف الإيمان بالوفاء (الإخلاص)، لا أنه من أجزاء الإيمان. ولأهمية الموضوع دعونا نبحث في موضوع (الوفاء) بعض الشيء، ونبذل بحثاً حول الألفاظ.

(وفي) معنى أَتَمْ، وأوَفِيتُ الْكِيلَ بِمَعْنَى مَلَأْتُ الْمَكِيَالَ. أما معنى العمل بالقول والوعد فإنه يأتي بشكل تركيبي (وفي بعده)<sup>(٥٣)</sup>. ولفظة (وفي) جاءت في القرآن حول المعنى المراد بشكل مركب مع لفظة (عهد) أو (نذر): **﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِيَ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ﴾** (البقرة: ٤٠)، **﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾** (التمل: ٩١)، **﴿وَالْمُؤْفَنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾** (البقرة: ١٧٧)، **﴿يُوفُونَ بِالْأَيْمَنِ﴾** (الإنسان: ٧)، والألفاظ المعادلة لهذه الكلمة في اللغة الانجليزية (Fealty, Loyalty) (الكلمة الإنكليزية مأخوذة من اللفظة الفرنسية في القرون الوسطى (Fide litas)، و (Fidelity) دائمًا تحمل معنى (تحقق القول المُعطى) يعني (الوفاء بالعهد). وقد جاء هذا المعنى - مفهوم الوفاء - في قسم من الأديان غير السماوية، ففي تلك الأديان يرسمون على أجسامهم علامات تدل على اعتقادهم الديني، فتكون هذه النقوش بمثابة البيعة للدين الجديد، وتلعب دوراً في تذكير ذلك الشخص بمعنى أنه سيكون وفياً لمن بايعه، يعني قبول الدين الجديد والبقاء وفياً ومخالساً له<sup>(٥٤)</sup>.

وكلمة الوفاء تشتمل قسماً من ألقاب الأباطرة<sup>(٥٥)</sup>، ونحن نعلم أن الأباطرة يقومون بدور الآلهة. ويمكن الإشارة إلى أن وصف الأباطرة في ذلك الزمان له جنبتان، وهذا الوصف يدل على أنهم قد وفوا باليبيعة مع الناس، وبالقول الذي قالوه لهم. فمثلاً: إذا نظرنا

إلى لقب الإمبراطور (أنتونيوس بيوس Antoninus Pius) نشاهد أن لفظة (Loyalty) (الوفاء) اللاتينية بمعنى (الوفاء) (٥٦).

### **الارتباط بين الوفاء والالتزام العملي —**

يمكن ملاحظة مفهوم الوفاء أو الأمانة في كلام السيد الطباطبائي، وكذلك عند المتألهين للأديان الأخرى، حيث نظم مفهوم (الالتزام العملي). ويمكن القول بأن مفهوم (الوفاء) الذي يقصد به الوفاء بالعهد يحمل الطرح التالي:

١. قبول أن التصميم على العمل أكثر مقبولية في المحيط العلمي.
٢. الإقدام على العمل وفق هذا التصميم.
٣. الإصرار على حفظ التصميم الأولي - القرار ..

ولا يخفى أن (التصميم على العمل أكثر مقبولية في المحيط العلمي) هو نفسه (العهد) الذي يعتبر مقدمة (لـالوفاء)، والحقيقة أن الوفاء يبدأ من (المبادرة إلى العمل بذلك التصميم)، وسوف يستديم مع (الإصرار على حفظ التصميم الأولي).

في الواقع إن عبارة (الوفاء بالعهد) مفهوم يتضمن مفهومين أو عهدين: أحدهما:

التصميم على العمل؛ والأخر: الإصرار والتصميم على حفظ ذلك التصميم. والأول كأنه (العهد)، والثاني كأنه (الوفاء)، وهو مفهوم سِيَّال؛ لأنَّه يحمل داخله التكرار. وقد صار واضحًا أنه كيف يمكن لمفهوم الوفاء أن يستقر بجانب مفهوم (الالتزام العملي). ففي الواقع يمكن القول: إن الالتزام العملي هو نفسه (العهد)، الذي هو مقدمة لمفهوم الوفاء، الذي يستقر بجانب مفهوم (الالتزام العملي). ويمكن القول: إن الالتزام العملي هو نفسه (العهد)، الذي هو مقدمة لمفهوم (الوفاء).

وكما أسلفنا سابقاً فإن هذا المفهوم حول الله سبحانه قد استعمل في كافة الأديان، وقيل: إن الوفاء والأمانة تبدأ من الله سبحانه، ثم بعد ذلك يأخذ الإنسان من ذلك الوفاء في حياته اليومية. يقول السيد الطباطبائي: «إذا آمن أحد في أمانة أودعها عنده، أو عاهده، وقطع على ذلك، استقر عليه، ولم يتزلزل بخيانة أو نقص»<sup>(٥٧)</sup>.

وقد طرحت هذه المسألة المهمة في دائرة المعارف الدينية أيضاً، وطرحت كذلك في بقية الأديان<sup>(٥٨)</sup>. ولكن يجب أن نأخذ بعين الاعتبار التفاوت بين الله وبين مخلوقاته.

و النقطة التي تستحق الوقوف عندها في كلام السيد الطباطبائي أن حصول الاستقرار والسكون والاطمئنان في قلب المؤمن منوطٌ باليقين بأنَّ الله لا يخون مطلقاً، ولا يكسر العهد. وبعبارة أخرى: «بعد رؤية الوفاء عند الله سبحانه».

«الطمأنينة والاطمئنان سكون النفس بعد انزعاجها واضطرابها، وهو مأخذ من قولهم: اطمأنَّت الأرض، وأرضٌ مطمئنة إذا كان فيها انخفاض يستقر فيها الماء إذا سال إليها، والحجر إذا هبط إليها»<sup>(٥٩)</sup>.

السكون والاطمئنان هو نفس المعنى الذي يعطيه المفهوم القرآني للسكينة. ويقول حوله السيد الطباطبائي في مكان آخر: «إن السكينة روح إلهي، أو تستلزم روحًا إلهيًّا من أمر الله تعالى يوجب سكينة القلب واستقرار النفس وربط الجأش»<sup>(٦٠)</sup>.

والسؤال الذي يقفز هنا: أين مكانة الوفاء الإلهي في مسألة الإيمان؟ قلنا: إن وفاء المؤمن يبدأ من المبادرة بالعمل بما صممَه هو، والإصرار على حفظ ذلك التصميم بشكل دائم. علينا أن نبحث الوفاء الإلهي في (التصميم على حفظ التصميم الأولي). فعندما يشاهد الشخص المؤمن الوفاء الإلهي سوف يحصل له الاطمئنان، لأن قوة التصميم الأولي في اختياره كامنة في فطرته.

علماً أن السيد الطباطبائي يعتبر شرط تحقق الإيمان الوفاء<sup>(٦١)</sup>، يعني أن الإيمان يتحقق بواسطة الاطمئنان والسكون. ومن هنا يمكن أن نستلهم ما يعطيه الإيمان من معنى الموهبة والعطية.

## الإيمان عطية إلهية

تشير إحدى التعليمات الدينية إلى الإيمان بأنه موهبة إلهية. وهنا سؤال يطرح نفسه: إذا كان الإيمان هبة إلهية فما هو دور الإنسان في اختيار الإيمان؟ وهل له إرادة في ذلك؟ يجيب السيد الطباطبائي في «الميزان» بالقول: «الإيمان الواقعي ولوازمه عطية وفضل من الله سبحانه»<sup>(٦٢)</sup>، ويضيف في مكان آخر: «الإيمان بمعنى الالتزام بمقتضى اليقين [يعتبر] من الموهبة الإلهية»<sup>(٦٣)</sup>. ويبدو أن وفاء الله سبحانه يمكن أن يكون مفتاحاً لحل الكثير من الأمور. وكأنه يوجد هناك ارتباط قوي بين الوفاء الإلهي وبين الهبة الإلهية للإيمان. وإظهار الله سبحانه للوفاء بوعده يضفي على المؤمن الهدوء والاطمئنان متراجعاً مع الأمل

والرجاء، وهذا الأمل بمثابة مصدر قوة للوقوف عند التصميم الذي يتخذه. والمقصود من هبة الإيمان هو الهدوء والسكينة التي يمنحها الله سبحانه وتعالى للعبد ويلقيها في قلبه بعد كل تصميم، فيمنحه الأمل في أن يُقدّم على التصميم مرة ثانية، وكأنه يقول له: إن عزتك لم يذهب هباءً.

«التلوث بالكفر وأمثاله يخرجه الله سبحانه من قلوب المؤمنين شيئاً فشيئاً، حتى لا يبقى في قلوبهم إلا الإيمان، ويكون خالصاً لله سبحانه»<sup>(٤)</sup>. وهذه هي الموجبة التي يحصل عليها الإنسان من الطمأنينة والهدوء المتكرر الذي يحصله المؤمن بعد كل وفاء. وهناك آية أخرى تبيّن موهوبية الإيمان بشكل واضح، وهي: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرْزَادُهُمْ إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ» (الفتح: ٤). يعتقد السيد الطباطبائي أن معنى زيادة الإيمان من قبل الله سبحانه هو أن «الله الذي أوجد الثبات والاطمئنان الذي هو لازم من لوازم مرتبة من مراتب الروح يلقيها في قلوب المؤمنين، ليشتد به الإيمان الذي كان لهم قبل نزول السكينة، فيصير أكمل مما كان قبله»<sup>(٥)</sup>. يبدو أن تأثير الله سبحانه في مسألة الإيمان تأثير مستمر يرد بعد كل تصميم يتخذه الشخص. من الواضح أن الوقوف والثبات على التصميم الأولي سوف يحقق الاستمرار في اتخاذ التصميم الذي يليه. وهذه التصميمات لها نتائج لا حصر لنهايتها.

وهناك ارتباط جدي - ديكتيكي - مستمر بين وفاء الله المتعاقب وبين التصميمات المتعاقبة للمؤمن في الوفاء بعهده. وهذا هو المعنى الحركي - الديناميكي - للإيمان.

وهنا تعيش في نفس المؤمن حالتان؛ فهو إما أن يكون فعالاً أو منفعلاً. ففي الحالة التي يكون فيها فعالاً تكون تصميماته معقدة وملتوية بعض الشيء، وأما حين يكون منفعلاً فيستقر في الاطمئنان حتى يحصل له الإحساس بوفاء الله سبحانه. وهذه كلها تشمل قسمين من الإرادة في ساحة النفس: أولها: الإحساسات والعواطف؛ والثاني: قسم الإرادة.

فالسكون والاطمئنان مرتبط بالقسم الأول، أما التصميمات المتعاقبة ففي القسم الثاني.

ومن الجدير ذكره أن مواجهة الإنسان مع الله ومواجهة الله سبحانه مع الإنسان

**نحو صفات معاصرة.** السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١٣ م . ١٤٣١ هـ

تدور في هذه الدائرة.

أحد أسماء الله (المريد). والمريد بمعنى الذي يريد أن يفعل شيئاً. والإنسان أيضاً يمكن أن نسميه (مريداً): لأنه يريد شيئاً، ثم يقوم بفعله.

ومن الجدير ذكره أن إرادة الله سبحانه لا يمكن أن نفهمها كإرادة الإنسان، ولكن معنى الإرادة والعزم مشترك بينهما. فعندما (يريد) الله فما هو مراده؟ يرى (مولوي) أن مُراد الله هو الإنسان، يعني أن الله يصنع إرادة الإنسان، والإنسان عنده العزيمة للذهاب باتجاهه.

إذاً في دائرة النفسية كلُّ من إرادة الله وإرادة الإنسان مطلوبٌ ومؤْتَرٌ، ونتيجهنما السكون والاطمئنان اللذان يحصلان بشكل مكررٍ و دائم، وهذا معنى النشاط الإيماني. وهذه النظرة متفاوتة تماماً مع رأي تيليش بالنسبة إلى النشاط الإيماني، لكنه لا يتواجه معه.

والنقطة المهمة في دائرة النفس هي أنها غير عمياء، ولا ضالة، بل إنها حاوية على العواطف والأحاسيس. وأفضل مصدق على ذلك هو الفرح والحزن اللذان نعلم بهما، ولكن هذا الاطلاع ليس ذهنياً.

وهكذا يمكن أن يظهر سؤال آخر: هل أن الإيمان فعل أم انفعال؟ قد استقرّت مسألة الإيمان على أنه فعل وانفعال نفسيٌّ. وهذا الكلام لا يتافق مع الذين يقولون: إن الإيمان هو الفعل؛ لأنهم يؤكّدون على الإرادة التي هي مقابل اليقين النفسي مئة بالمئة، وهو أمرٌ انفعالي. والمقصود من الفعل والانفعال هنا أن كليهما في دائرة النفس.

وهكذا شاهدنا كيف أن مفهوم (الأمل/الرجاء) دخل في مُحصّل الإيمان. وهو المفهوم الذي جاء به القديس بولس في تعريفه للإيمان. وعلى أية حال يمكن تبيين الخوف، والحب، والتوكّل، وغيرها من المفاهيم الدينية، في دائرة النفس وحول محور (الالتزام).

## المفهوم

- (١) non - realism in religion: وهي نحلة تعتقد بعدم إمكان إثبات وجود الله سبحانه عن طريق العقل. ولكن بما أن الآثار الدينية لا يمكن تجاهلها لذا يجب حفظها. وهذه النحلة تعرف الله والدين بأنه غاية (براغماتية). ومن جملة قادة هذا التيار وهذه النحلة (دان كيوبت)، الذي يعتبر كتابه «بحر الإيمان» من أهم الكتب، وقد ترجم إلى الفارسية.
- (٢) ولد پل تيليش (Paul Tillich) عام ١٨٨٦ في ألمانيا. وفي سنة ١٩٣٣ أخرج من جامعة فرانكفورت، فذهب إلى أمريكا. وصار أستاذ الإلهيات وفلسفه الدين في جامعات أمريكا. أهم آثاره وأشهرها حول إلهيات البروتستانت كتابه «بحث حول الإيمان»، والإلهيات.
- (٣) أحمد بن عبد الحليم (ابن تيمية)، صاحب الكتاب المهم «كتاب الإيمان».
- (٤) Encyclopedia Of Religion, Mircha Eliade, (Faith, Jaroslav pelican), p: 3
- (٥) Love, Power and Justice, paul Tillioh, 1954, oxford university press, p: 3
- (٦) مفردات ألفاظ القرآن: ٢٢.
- (٧) المصدر نفسه: ٢٣.
- (٨) المصدر نفسه: ٢٤.
- (٩) persuasion: المعنى المتداول لهذه الكلمة في اللغة الإنجليزية هو الترغيب. وهو المعنى الرسمي للاعقاد.
- (١٠) لاكاستا، دائرة المعارف الإلهية المسيحية، ١: ٥٤.
- (١١) المصدر نفسه.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) الميزان في تفسير القرآن ١٦: ٤١٤.
- (١٥) المصدر نفسه ١: ٥٥.
- (١٦) المصدر نفسه ١: ٥٥.
- (١٧) المصدر نفسه ١: ٥٥.
- (١٨) المصدر نفسه ١٨: ٤٠٩.
- (١٩) المصدر نفسه ١٥: ٣٢٥.
- (٢٠) المصدر نفسه ١٨: ٤٩.
- (٢١) المصدر نفسه ١٨: ٤١١. والآية هي: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ هُدًى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾.
- (٢٢) المصدر نفسه.
- (٢٣) الميزان ١٨: ٤٠٩.
- (٢٤) المصدر نفسه، النحل: ٩٧.

(٢٥) المصدر نفسه: ٤١٤ : ١٦.

(٢٦) المرجئة: من الإرجاء بمعنى (التأجيل) والإمهال. فصار اسمهم المرجئة: لأنهم كانوا يؤخرن العمل عن النية والعقد. ويعتقدون أن المقصية لا تضر الإيمان، وكذلك لا تقيد الطاعة مع الكفر. ومن أجل الاطلاع أكثر حول هذه الفرقة راجع كتاب «الفرق بين الفرق»، للبغدادي، وكتاب «الملل والنحل»، للشهرستاني.

(٢٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المسلمين: ٣٠٣.

(٢٨) الزمخشري، الكشاف عن حقائق الأقاویل في وجوه التأويل: ٢٢٦ : ٢.

(٢٩) أندیشه های کلامی شیخ مفید: ٤٧٧.

(٣٠) الميزان.

(٣١) الميزان: ١٥ : ٢١٤.

(٣٢) الميزان: ١٢ : ٥٢١ - ٥٢٢.

(٣٣) ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٩).

(٣٤) ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفَّىٰهُمْ أُجُورُهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الطَّالِبِينَ﴾. (آل عمران: ٥٧).

(٣٥) ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ﴾ (النساء: ١٢٢).

(٣٦) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزُنُونَ﴾ (المائدة: ١٩).

(٣٧) ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَرِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَتَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت: ٧).

(٣٨) ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخَلُهُمْ رَبِّهِمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾ (الجاثية: ٣٠).

(٣٩) ﴿وَمَنْ يَأْتِيَهُ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى﴾ (طه: ٧٥).

(٤٠) ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْفِفُنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْفَفَ الَّذِينَ قَبْلَهُمْ﴾ (النور: ٥٥).

(٤١) الميزان: ١٦ : ٤٤.

(٤٢) ابن تيمية، كتاب الإيمان: ١٣٧.

(٤٣) المصدر نفسه: ١٣٦.

(٤٤) المصدر نفسه: ١٣٦.

(٤٥) بعض الآيات التي استند إليها ابن تيمية في حديثه هي: ﴿يَا شَعِيبُ مَا نَفِقْتُهُ كَثِيرًا مُّمَّا تَنَوَّلَ﴾ (هود: ٩١)، و﴿وَأَوْلَوْ عِلْمَ اللَّهِ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ (الأنفال: ٢٣)، ﴿وَلَنَدَ ذَرَانًا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسَنِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَقْهُونَ بِهَا...﴾ (الأعراف: ١٧٩).

(٤٦) كني، ما هو الإيمان: ٤؛ (What is Faith, A.J Ayer , P.155).

What is faith, A.J. Ayer , P. 155 (٤٧)

- 
- (٤٨) Gilbert Ryle , The concept of Mind , p. 67
- (٤٩) كيفية فتح هذا الطريق تجده مكتوبًا باختصار في «نظرية الإيمان، ونقد آل مكي عليها».
- (٥٠) الميزان ١٥ : ١٤ .
- (٥١) المصدر نفسه ١٨ : ٤١٥ .
- (٥٢) المصدر نفسه ١٨ : ٤١٥ .
- (٥٣) انظر: مفردات ألفاظ القرآن.
- (٥٤) انظر: دائرة المعرف الدينية: ٢٥٠ .
- (٥٥) جمع إمبراطور.
- (٥٦) انظر: دائرة المعرف الدينية: ٢٥٠ .
- (٥٧) الميزان ١٥ : ١٤ .
- (٥٨) بليكان، دائرة المعارف الدينية: ٢٥٠ .
- (٥٩) الميزان ٢ : ٤٠٧ .
- (٦٠) المصدر نفسه: ٤١١ .
- (٦١) المصدر نفسه ١٨ : ٤٧٦ .
- (٦٢) المصدر نفسه ١٦ : ١٦١ .
- (٦٣) المصدر نفسه ١٥ : ٣٢٥ .
- (٦٤) المصدر نفسه ٤ : ٥٢ .
- (٦٥) الميزان ١٨ : ٤٠٩ - ٤١١ .

# الوحي، الظاهرة والمفهوم

نقد مقولات د. سروش

(القسم الأول)

(\*) السيد محمد علي أيازي

ترجمة: السيد حسن مطر العاشمي

## تمهيد —

لقد عمل الحوار حول موضوع الوحي النبوي في الآونة الأخيرة على إثراء البحث الكلامي، ومنح الدراسات الإسلامية رونقاً وصبغة جديدة. وهذا ما تؤكده البحوث التي أثيرت قبل وبعد طرح الدكتور سروش لنظريته. فمنذ القرن الثالث فما بعد، حيث أخذ المعتزلة وبعض الاتجاهات الباطنية بنشر فكرة بشرية ألفاظ الوحي، ربما لم تتجاوز الكلمات التي قيلت في هذا الرأي ورده وإثباته بجموعة صفحات. في حين بلغ عدد ما قيل في نقد نظرية سروش أكثر من ثلاثة صفحات من القطع الكبير. والمهم أن هذه البحوث اشتغلت على مختلف الآراء، مما وفر مناخاً مناسباً واسعة للبحث وإثراء هذه الأفكار الأساسية والحساسة، مما يبشر بانبعاث علم الكلام من ركوده، وإيقاظه من سبات أعقب مرحلة كانت تعرف بالعصر الذهبي لعلم الكلام.

وإنه لمما يدعوا إلى التفاؤل والبهجة أن نرى هذا الكم الهائل من النشاط الشامل في الحوزة العلمية في قم، واغتنام الفرصة للإجابة عن هذه الشبهات والإشكالات. ويمكن تقييم هذا الاتجاه في مجموعة، وهذا الحوار، على أنه علميٌّ ومنطقٌ ومقولٌ، واعتباره بالقياس إلى البحوث السابقة أكمل وأكثر استيعاباً، وإن كنا نأمل أن تتصف الردود

(\*\*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وأحد أبرز الباحثين القرآنيين، لديه أكثر من ثلاثين كتاباً في الدراسات القرآنية وغيرها، كانت له مساهمات جادة في موضوعات قرآنية إشكالية، من رموز الفكر التجديدي في إيران.

بالعلمية البحثة، والجدال بالتي هي أحسن، وتحمل الرأي الآخر، بعيداً عن سياسة التكفير والتفسيق؛ فإنه أجدى للحفاظ على رونق الدين والعلم.

لقد بين الله تعالى للمسلمين قبل ما يقرب من خمسة عشر قرناً كيفية الدعوة إلى الدين، والهداية إلى الله بشكل واضح جداً، حيث قال: **﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾** (النحل: ١٢٥). ولا شك في أن هذه الطريقة هي الوحيدة التي يمكن من خلالها التعرف على الآراء والأفكار المختلفة، والمقارنة بينها، و اختيار الأحسن منها: **﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ \* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَبَيَّنُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾**. كما قال تعالى من جهة أخرى: **﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾** (النساء: ٩٤). أي لا يحق لكم تكفير الرجل اعتباطاً.

بعد هذا المدخل نذهب إلى البحث في ما ذكره الدكتور سروش في رسالته الثانية التي أرسلها إلى الشيخ جعفر السبحاني. وهي في رأيي تستدعي التأمل والمناقشة. إن ما نسعى إليه من هذه الكلمات هو مواصلة الحوار حول حقيقة الوحي النبوي وأصدائه في المنهج المقارن: بغية إيضاح الحقيقة، وتوفير مناخ للمقارنة بين الأفكار والرؤى.

ومنذ البداية، حيث بادر الدكتور سروش إلى مواصلة هذه البحث على هذه الشاكلة في كتابه «القبض والبسط في الشريعة، وبسط التجربة النبوية»، كانت هناك مسألتان بارزتان على نحو واضح، حيث كان يسعى - من جهة - إلى تفسير للشريعة يمكنه أن يتاسب وحاجة الدين في المرحلة المعاصرة؛ ويحاول - من جهة أخرى - حل مشكلة التعارض بين العلم والدين بطريقته الخاصة.

وإن الاختلاف بين منهجه ومنهج غيره من المفكرين، من أمثال: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، في هذا المجال يكمن في أن هؤلاء لم يوظفوا المباحث الفلسفية والعرفانية لحل انتحلها أشخاص، مثل: ابن عربي، وصدر الدين الشيرازي، وأن تحاليلهم وتفسيراتهم استندت بشكل كبير إلى مباحث الفلسفة اللسانية والهرمونوطيقا في المرحلة المعاصرة. ولذلك نجده يسعى إلى تقديم وصف فلسفـي وعرفـاني عن الوحي، مضـافاً إلى تلك المباحث المستـدة إلى المباحث الفلسفـية والعرفـانية في الحـكمـة المـتعـالـية، بـأسـلـوب تـحـليـي وـتـوصـيفـي نـاظـرـاً إـلـى تحـديـد رـقـعة عـلـاقـة إـلـاـنـسانـاـنـ.

بخارقه.

وعلى أية حال فإن انطلاقتنا في نظرية الوحي النبوى لا تكمن في تقديم وصف فلسفى وعرفانى عن الوحي، وعقلانة مساره، بل إنه يكمن في استنتاج الحلول من النظريات. ولتوسيع محل النزاع في هذه الدعوى سنخوض البحث في مقولتين، وإن كنا سنتناول في تضاعيف البحث بعض المسائل الجانبية التي صدرت عنه:

**أولاً:** إن الوحي النبوى عبارة عن إدراك وفهم يهبط من الأعلى على الأسفل، وبأسباب وعلل غير مادية، ومنتقاة وغير متوقعة. وإن هذا النمط من التفكير لا يسير في فالك نفي العقل، ولكن في الوقت نفسه لا يرى ملازمة بين العقل وإمكان المعجزة؛ وذلك لأن الإنسان يصادف في حياته على الدوام الكثير من الأمور الروحية والمعنوية غير المتوقعة، والمستعصية على الفهم، والخارقة للعادة، ويمكن في ضوئها تفسير الكثير من الظواهر، كالتى حدثت لسيد كاظم الكريلاي، الذى أفاق من نومه ذات يومٍ فوجد نفسه حافظاً للقرآن، وغداً يامكانه أن يقرأ القرآن، رغم أنه لم يكن له عهد بالقراءة أو الكتابة.

**ثانياً:** إن الوحي النبوى في اتصاله وارتباطه بالملأ الأعلى وإدراك العلوم لا يرى فرقاً بين العلوم ومعارف ذلك العالم وهذا العالم؛ وذلك لأن مسائل من قبيل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وعالم الغيب، ومسائل هذا العالم، والمجتمع الإنساني، لا تختلف من حيث إخبار الوحي بها. فالنبي لم يكن على علم بها قبل هذا، وإنما حصل له علم بها من خلال إخبار الوحي واتصاله به. وكما أن إدراكه للمعارف الغيبية لم يكن بتأثير من الأمور الخارجية فإن إدراكه للحقائق، وحاجة المخاطبين والأجيال الآتية، لم تكن من الأمور الخارجية، وإنما هي من الأمور التي نزلت عليه من قبل الله تعالى في قالب ألفاظ استغلق فهمها على الناس.

وحيث إن الدكتور سروش، في رسالته الأخيرة بتاريخ (١٣٨٧/٢/١١)، تحت عنوان: «البيباء والنحل»، عمد إلى نقد الآراء المشهورة. وقد صرّح بأن الوحي النبوى هو كالوحى إلى النحل، حيث قال: «أما المثال الذي أصرّيه أنا فهو ما يذكره القرآن من النحل. فبناءً على تعاليم القرآن إن التركيبة البيولوجية والبيوكيميائية للنحل هي عين

نطْقُ معاصرة». السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف .٢٠١٤٢١ هـ

الوحى الذي يوحى إليه، ويملاً خليته بالحلوة والعسل».

## حقيقة الوحي —

أما الطرح الذي أراه للوحى النبوى، والذى سأعرضه في البحوث القادمة، فهو أن حقيقة الوحي أبعد من مقوله وحي النحل وببغاء سدرة المنتهى. وطبعاً لا يمكننا إنكار صعوبة إدراك وتفسير حقيقة الوحي. وإنما أقصى ما يمكن قوله هو إشارات تقريبية للحقيقة النبوية، وليس الوحي نفسه. من هنا لا مندوحة لنا في بيان الوصف سوى الإشارة إلى آثار الوحي، ولوارزمه، وعوارضه، وأوصافه، وبعض خصائصه السلبية المعروفة.

قيل في تعريف الوحي: إنه عبارة عن الإشارة السريعة والخفية، والتي لا يمكن للإنسان أن يدركها أو يشاهدها. إلا أن الأهم هو أنه يتمتع بخصائص تختلف عن الوحي في التجارب البشرية. لقد استعمل الوحي في القرآن سبعاً وثمانين مرة، وهو في أكثرها مستعمل في معناه الملكوتى والسماوي.

وأما في المصطلح القرآني فالوحى يعني إلقاء الكلام إلى الأنبياء بشكل خاص، وقوات محددة. وإن هذا الإلقاء مهما كان خفياً وسريعاً وعلى رسله، فهو يمتاز عن سائر الروابط الكلامية، مثل: الكشف، والشهود، والتربة العرفانية. ففي الوقت الذي يكون الوحي النبوى استعلائياً ومعنىًّا فإن الوحي النحلي استزالياً وحيوانياً غريزياً. وعليه لا يمكن أن يكون مثلاً مناسباً لسخن الوحي الإلهي؛ إذ صحيح أنه في الوحي النحلي، حيث يتحول رحيم النبات إلى عسل في مسار مادي غير عاقل، يتأثر ذلك النحل في هذه العملية بالفضاء الخارجي، وأن طعم شهده يؤخذ من طعم الأزهار الموجودة في الطبيعة وعالم المادة، وأن الله تعالى يعبر عن هذا النشاط الغريزي والمادي بالوحى، إلا أن الوحي النبوى وحي في إطار السير والسلوك، وفي ظروف غير طبيعية وغير مادية. فالوحى النبوى إنما هو نحل العالم القدسى، وليس نحل الطبيعة. وهو إدراك باطنى وفهم خاص يلقى على الأنبياء بشكل مختلف عن الإشارات الغريزية والطبيعية. وهو شعور خاص وإدراك للواقع يتجلى من مرتبة عليا على بعض الصالحين، من الذين تتسع أفقتهم لتحمل تلك الكلمات، وتتنزل عليهم. وإذا كان نتاج النحل القدسى يهبط من العالم الأعلى فأى ضير يصيب النتاج الناسوئي!

إنّ من أهم خصائص الوحي النبوى هو إدراك الموحى إليه صحة وأحقية ما أوحى

نحوص معاصرة. السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١ . م ١٤٣١ هـ

إليه، وصيانته من الخطأ، بمعنى أنّ بإمكانه أن يتعرف على ماهيته، وأنّ مصدره رحماني، وليس شيطانياً، وأنّ ما يتلقاه واضح غير مهم، ولا يتطرق إليه الخطأ، ولا يأتيه الباطل أبداً<sup>(١)</sup>، وأنه - باختصار - كما عبر عنه تعالى: ﴿لَا رَبِّ فِيهِ﴾<sup>(٢)</sup>.

وعليه يردُّ على قول القائل: أليس نحل العسل، الذي يتغذى على الأزهار والنباتات المحيطة به، ثم يحوّلها إلى الشهد والعسل، أبلغ تصوير لما عليه واقع الأنبياء، الذين يوظفون المواد التي توفر لديهم في الزمان والمكان الذي يعيشون فيه، ويستخدمونه في تجربتهم المعنوية، في تحويل التراب إلى ذهب؟ إنّ هذا التشبيه جيد لتقريب الفهم من بعض وجوه الوحي، إلا أنه ليس أبلغ تصوير عن الوحي النبوى النازل على الأنبياء؛ ولما تقدم من أنّ الوحي النبوى ليس من جنس الوحي الطبيعي والحيواني، الذي عليه واقع النحل.

كما أنّ الوحي النبوى ليس من سخ ما عليه كلام الببغاء، الذي يقلد ما يلقى على سمعه من الكلمات، دون أن يعي ماذا تعني تلك الكلمات، فلا يكون إلا واسطة في نقل الكلمات. ففي مثل الببغاء يتم تعليم هذا الحيوان من قبل الآخرين، وأما في ما يتعلق بالوحي النبوى فإنه يعود إلى العالم والأفق الأعلى، والذي يكون النبي منه قاب قوسين أو أدنى، فيحصل على العلوم والمعرفة بمثل هذه الآلية، فهو يعيش الوحي بجميع تفاصيله، فلا يكون مجرد مستقبل للألفاظ، دون أن يعي مدلاتها ومramيها.

ومن جهة أخرى فإنّ الوحي النبوى ليس من سخ الإلهامات التي تطرأ على الأذهان، أو التجارب الباطنية والعرفانية ذات القنوات المعروفة من السير والسلوك، التي تحصل لبعض الأفراد أحياناً، والتي يذكرها القرآن في مرتبة عادية، والتي أثبتها القرآن لأمّ موسى ومريم العذراء<sup>عليهما السلام</sup>، وذلك لأنّ ما ألقاه الله على أمّ موسى في الحفاظ عليه، حيث قال: ﴿وَأَوْحَيْتَا إِلَى أُمّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتَ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْرِزْنِي إِنَّ رَادُّهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (القصص: ٦)، أو تكليم الملائكة للسيدة مريم: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرِيمُ إِنَّ اللَّهَ يُشَرِّكُ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ أَسْمَهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرِيمَ﴾ (آل عمران: ٤٥)، ليس من سخ الوحي إلى الأنبياء. وطبعاً من الممكن أن يحصل جميع ذلك من طريق آلية سريعة، ومن دون قالب لفظي، وفي إطار من الإلهام المعرفي والإحاطة بالموضوع، فيحصل الناس على الكثير من التجارب من طريق إدراكاتهم الباطنية.

وعليه فإنَّ مثل هذا الوحي النبوي ليس غريزياً، كما أنه ليس خارجاً عن الاختيار والوعي. ولم يتمَّ حصوله عبر قنوات عادية أو أسباب مادية، وإنْ كان بالإمكان فهم هذه الأسباب والعلل، ويمكن تفسيرها على نحو أفضل في المستقبل. وهي خارقة وغير متوقعة، من قبيل: معاجز الأنبياء، التي تتم عبر أسباب انتقائية وغير متوقعة، وتتم عبر قنوات لم يعهدنا الناس. فبالنسبة إلى معجزة موسى لم تكن هناك أسباب مادية وطبيعية معهودة يتمُّ فيها تحويل العصا إلى أفعى، أو يقوم المخلول على قدميه في معجزة عيسى، أو بالنسبة إلى معجزة صالح حيث توفر الناقة لبناً مدينة بأكملها، فكل هذه الأمور لم تتم عبر القنوات المألوفة.

وعليه فإنَّ اختيار الله لنبي يتكلم من طريقه إلى جميع عباده ليس من قبيل الوحي الغريزي إلى النحل، فليس كل إنسان يمكنه أن يحظى بهذه المكانة مهما بذل في السير والسلوك، فإنَّ اصطفاء الأنبياء له آلية خاصة التي لا يعلمها إلا الله، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا اصْنَطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرَسَالَاتِي وَبِكَلَامِي﴾ (الأعراف: ١٤٤). وقال أيضاً: ﴿Qُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْنَطَفَتِي﴾ (النمل: ٥٩). وقال أيضاً: ﴿اللَّهُ يَصْنَطِفُ فِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ (الحج: ٧٧٥).

إنَّ للنبي آشاء تلقى الوحي وعيَا شمولياً، فلا يستولي عليه الشك أبداً، ولا يقع في الاستبهان، ولا يمكنه أن يضيف إلى كلام الله شيئاً من نفسه، قال تعالى: ﴿Qُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنَّ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ (يوحنا: ١٥). إنَّ من أهم خصائص الوحي علم الموحى إليه بأحقية وصحة ما يوحى إليه، فهو ليس من قبيل الإلهامات التي قد يقع فيها الملمح في الخطأ.

إنَّ طريق الوحي ليس طريقاً فكريأً اكتسابياً، ليتم حصوله من خلال المدركات الخارجية، ومن طريق التعليم والتعلم. ويمكنه أن يدرك جيداً أنه ليس من قبيل الخواطر الشيطانية. كما أنه لا يمت إلى المعلومات والمعتقدات السائدة المحاطة به بصلة؛ وذلك لأنَّ الكثير من الأمور لم يكن على علم بها قبل الوحي. وقد صرَّح القرآن بهذه الحقيقة في الكثير من الآيات وال سور، منها: (آل عمران: ٤٤)، و(هود: ٤٩)، و(يوسف: ١٠٢)، و(القصص: ٤٤ و٤٥ و٤٦)، و(العنكبوت: ٤٨)؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢). وأحياناً

تخالف الآيات معلومات العصر وعاداته وثقافاته.

وعليه فإنّ ما قاله هو أنّ هذه النظرية تسعى إلى فتح آفاق وحلّ لعصابات (كلام الباري) عن طريقة مقبولة من الناحية العقلية، وتبين السهم الناسوتى والبشري لشخصية محمد ﷺ، والتي أكّد عليها القرآن كثيراً، وأغفلت من قبل الناقدين، في مسار الوحي لا أكثر ولا أقل. وقد عزّزها الكثير من العرفاء وال فلاسفة المسلمين. وإنني لأعجب كيف يتصور هذا الكلام سهواً أو عمداً على أنه نفي لـكلام الباري تعالى؟!

نعم، من المحتمل أن تكون هذه النظرية بصدق حل العقد، إلا أنّ نقد هذه النظرية في اعتقادى لا يكمن في أنها تسعى إلى فهم كلام الله، أو أنها توظف أسلوباً مقبولاً من الناحية العقلية لـكلام الباري تعالى، بل في أنها تؤدي إلى تحطّة هذه الإدراكات، وتقطيع أوصال الجهات المفهومية منها (الفوارق بين المعارف الإلهية والأحكام الاجتماعية)، ومخالفه الكثرة الكاثرة من العرفاء وال فلاسفة المسلمين.

إنّ تحديد المقدار الناسوتى والبشري لشخصية محمد ﷺ، والذي يتحدد بتبييه وتذكير النبي بما كان عليه قبل الوحي، إنما هي للتذكير بموقع الوحي وصيانته النبي. وهو بالنسبة دليل على أنه يتمتع بهوية مستقلة عن ما يتلقاه، وأنّ الوحي قد أثر فيه، ولكنه لم يكن متأثراً بأمور خارجية. فحيث يتكلّم النبي على لسان الوحي يكون تجيّلاً للحق وـكلام الفيض الأقدس، وسامعاً للأسماء والصفات الإلهية. وفي هذا التجلي يكون المتكلّم هو الذات المقدسة للحق والواحد الأحد. وإن الشخصية الناسوتية للنبي ليست بمعنى أنها كانت تؤدي إلى وقوعه في الخطأ، والتأثر بثقافة العصر، أو أنّ كلامه قابل للخطأ، أو أنّ ألفاظ القرآن كانت من انتقاء النبي، أو أنه عمد إلى عصرنة المعلومات الواردة فيه؛ وذلك:

**أولاً:** إنّ حقيقة الوحي النبوى تعنى الكشف المحمدى الممتاز، وأنه كان في طريقة الكشف نوع من التفكير للذات، وفناء في ذات الله، والتفكير للعلاقات الخارجية، وهو يسند إدراكه إلى مصدر غيبى هو الحق تعالى، وأنّ هذه الحقيقة المكتشفة لم تستند إلى إعمال مجهد عقلى، ولم يكن له أي اختيار فيها، وقد تزلّت وأنزلت عليه من الأعلى إلى الأسفل.

**ثانياً:** إنّ كلّ ما يلقى على النبي ﷺ يكون مفهوماً بمجرد إلقائه؛ لأنّ ما يلقى وما

يفهم عبارة عن شيء واحد وحقيقة واحدة. ومن هنا قال أهل المعرفة: إنَّ تكلم الحق تعالى عبارة عن تجلي الحق، وإنَّ هذا التجلي ثمرة تعلق القدرة والإرادة بإيجاد وإظهار ما هو كامن في الغيب<sup>(٣)</sup>.

**ثالثاً:** لو أنَّ الله أراد أن يفهم الناس بأنَّ هذا الكتاب سماوي، وأنَّ ألفاظه وحي إلهي، ولم يتأثر بالأمور الخارجية، وأنَّ الوحي النبوى ليس إدراكاً دنيوياً، بل هو إدراك علوي، وأنَّ النبي لم يكن له أي دور في اختيار ألفاظه وأحكامه، فكيف كان ينبغي أن تكون الصيغة التي يبين بها هذه الحقائق؟ وهل هناك تعبير أبلغ من الكلمات التي صرَّح من خلالها بهذه الحقيقة؟

### القرآن وظاهرة الوحي —

ألم يوظف الله تعالى لبيان هذه الحقيقة، ورفع هذا التوهُّم، كلاًً من آيات سورة النجم، والفرقان، والشعراء، والقيامة. وقد تمَّ التأكيد فيها على محور نزول القرآن على قلب النبي، وأنَّ جبرئيل هو الذي أنزلها، وأنها كلام الله، وأنها تنزل من الأعلى إلى الأسفل؟ وإنَّ الشاهد على ذلك استعمال ألفاظ من قبيل: (قُلْ) نقلًا عن الله تعالى. وإنَّ قوله تعالى: ﴿سَتَقْرِئُكَ فَلَا تَسْعَ﴾ شاهد آخر على أنَّ النبي كان في مستهل الوحي يخشى أن تفوتة بعض آيات القرآن، وأنَّ الله هنا يضمن له عدم حدوث شيءٍ من ذلك، ويضمن له صيانة القرآن من أن ينسى، وتأكيد على حفظ القرآن، وتبثيت للوحي الإلهي<sup>(٤)</sup>.

أولاً يكون ذلك شاهداً على نزول قوله تعالى: ﴿سَتَقْرِئُكَ فَلَا تَسْعَ﴾ أولاً، لينزل بعدها قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسِّرْنَاهُ لِسَائِنَكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ﴾، ومن ثم قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَائِنَكَ لِتُعْجِلَ بِهِ﴾، و﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبُّ زِدْنِي عِلْمًا﴾؛ وكلَّ هذه الآيات تأكيد على أنَّ الوحي كان على شكل ألفاظ وكلمات عربية. وهكذا يتم ختم القرآن في منتهائه بقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ لَتُبَثِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَئَنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان: ٣٢).

ونكرر ثانياً أنَّ هذه الآيات شواهد على أنَّ هذه الكلمات تجليات للحق، ونزولها من الجهة العليا على الجهة السفلية، وأنَّه لا مسار ماديًّا لها، وأنَّ هناك فرقاً بين الوحي القرآني وما قاله النبي في بيان وتفسير، ويسمى بالسنة النبوية: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ

**بِالْحَقِّ لَئِنْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكُمُ اللَّهُ** (النساء: ١٠٥).

وكذلك من الشواهد التي تثبت سماوية كلمات القرآن بأجمعها أنه كان يحدث تأخير في نزول الآيات أحياناً، ويبقى النبي ينتظر نزوله ويتربقه، وكان النبي يُنهى عن التعجل بقراءة القرآن قبل أن يُقضى إليه وحيه، كما لم يُعط الحق في تغيير آيات القرآن أو تبديلها، مما يُثبت أنّ الوحي النبوى لم يكن من سُنْخ الوحي الغريزي المادي والحيواني، ولم يكن متأثراً بالأمور الأرضية والبشرية، وأنه كان خارقاً للعادة وغير متوقع، ومعصوماً عن الخطأ.

إنّ جميع هذه التأكيدات إنما هي لإثبات ملوكوتية الوحي النبوى، وأنه وحي سماوي وإلهي، وأن لا تأثير للجانب الناسوتي والنبوى في حقيقته ومرتبته وجواهره على جميع الأصعدة.

وأما ما قيل من أنه: ما الضير في أن نقول بأنّ القرآن نازل على قلب النبي، وأن الجائى به هو جبرئيل، وأنه كلام الله، وأنه في الوقت نفسه ثمرة كشفٍ، وتجربة إنسان مرسلاً ومؤيداً واستثنائي، وأن كلامه مؤيد من قبل الله، وأن كشفه ثمرة لحظات من التجربة العرفانية السامية الخالصة؟

**فجوابه:** إنّ عدم انسجام وتقاغم هذا الكلام ليس من حيث إنه ثمرة كشفٍ خاص، وتجربة إنسانٍ مبعوثٍ ومؤيدٍ واستثنائي، بل لوجود التعارض بين صدره وذيله؛ حيث إنه إذا كان الجائى به هو جبرئيل، وهو كلام الله، عند ذلك تكون له هوية مستقلة عن النبي، وأنه ليس باختياره، فلا يعلم متى ينزل؟ وما الذي سيتّم إنزاله؟ وعليه لن يكون هناك معنى للحديث عن تطرق الخطأ إلى هذا الوحي، واعتباره حصيلة تجربة خالصة.

وحيث إنّ هذه النظرية بصدق حصر رسالة هذا الكلام وتضييق نطاقه، وإعطاء أحكام شريعة القرآن صفة تاريخية وتراثية، فعندما سوف لا ينسجم مع كلام الباري من جهة نزوله لهداية العالمين. وإنّ هذا الكلام جيد بالنسبة لفهم الوحي النحلي، دون الوحي النبوى.

**يقول الدكتور سروش:** لست أدري ماذا يقول الناقدون في باب ظاهرة الموت والمطر؟ فقد تكرر في القرآن مراراً أنّ الله هو الذي يتوفى الأنفس: **«اللَّهُ يَتَوَفَّ الْأَنْفُسَ** حين

**مَوْتَهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا** ﴿الزمر: ٤٢﴾، أو أن ملك الموت هو الذي يتولى هذه العملية: **﴿قُلْ يَتَوَفَّكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾** ﴿السجدة: ١١﴾، أو أن ذلك من فعل الملائكة: **﴿تَوَفَّهُ رُسُلُنَا﴾** ﴿الأنعام: ٦١﴾، ومع ذلك ليس هناك من تمايز بين التحليل الطبيعي والمادي للموت واستيفاء الأرواح من قبل الله وملك الموت. أفليس الله هو الذي ينزل المطر: **﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُغَصِّرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا﴾** ﴿النَّبِيَّ: ١٤﴾ . وقد ورد في بعض الروايات أنَّ الله يوكل ملائكة بكل قطرة من المطر: «والهابطين مع قطر المطر إذا نزل»<sup>(٥)</sup>. فهل يؤدي تفسير ظاهرة نزول المطر على الأساس الطبيعي إلى جعل يد الله مغلولة؟ وهل يخرجه ذلك من رقعة الطبيعة، ويجعل إسناد نزول المطر إلى الله فاقداً للمعنى؟!

طبعاً ليس هناك أي تمايز بين التحليل الطبيعي والمادي للموت، بمعنى استيفاء الأنفس من قبل الله وملك الموت، وبين تفسير الفلاسفة المسلمين لهذه الظاهرة. ولكن الكلام في الاستفهام القائل: هل جميع أنواع الحياة والموت التي نسبت في القرآن إلى الله تحمل تفسيراً واحداً لمسار الحياة والموت؟ وهل جميع نزولات القرآن من سنسخ واحد؟ وهل أعطيت الحياة لعيسى بن مريم كما أعطيت لجميع الناس، أو أن حياته مختلفة، ولها علل وأسباب أخرى، وأن ذلك كان من طريق إرسال الروح، كما أنَّ الوحي من طريق إرسال الروح أيضاً: **﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَّرًا سَوِيًّا﴾** ﴿مريم: ١٧﴾.

المسألة الأخرى هي أنكم من خلال هذا التحليل لا يمكنكم الوصول إلى طبيعية الوحي النبوي وما دمه. وإن مسار الوحي النبوي يختلف عن نزول المطر، واستيفاء الروح، والوحي النحلي. وإن أقصى ما يمكنكم إثباته هو أن للوحي أسباباً وعللاً خفية، أو أن الآلية التي نزل بها المطر أو الشياطين، حيث قال تعالى: **﴿يَا بَنِي آدَمَ فَدَّ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِيَاسَاً يُوَارِي سَوَّاتِكُمْ وَرِيشَاً وَلِيَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾** ﴿الأعراف: ٢٦﴾، يختلف عن نزول الروح ونزول السكينة الإلهية على المؤمنين، كما قال تعالى: **﴿إِنَّمَا أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا﴾** ﴿التوبه: ٢٦﴾. فهل نزول القرآن في قوله تعالى: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ \* وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ \* لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ الْفَيْشَرِ﴾** (القدر: ١ - ٣) مساوٍ لنزول المطر؟ وهل نزول القرآن يساوي نزول الوحي غير النبوي في جميع المستويات؟ وهل أن لجميع هذه النزولات تفسير واحد أو أن هناك تفسيرات ومراتب مختلفة، بل ومتباينة؟

إن الاختلاف القائم بين نزول المطر ونزوّل الوحي هو أن نزول المطر والثياب والحديد يقوم على قاعدة «أبى الله أَنْ يُجْرِي الْأَمْرُ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا»، وأن لَهَا أَسْبَابًا وعلاقًا مادية طبيعية؛ وأما نزول الوحي فإنّ أسبابه، وإن كانت يتم لها التحقق بشكل خفي ومجهول، ولكنها لا تستمد من الأمور العادلة والطبيعية والسفلى، بل إنّ سيرها بعدًا استعلائيًا، كما هو الحال بالنسبة إلى المعجزات التي هي من خوارق العادة، إلا أنها لا تخلو من سبب يدعو إلى تحقّقها.

**يقول سروش:** أتصوّر أحياناً أننا عدنا إلى العصور التي كان فيها بعض المدينين يذهبون إلى أن الاعتقاد بدور البحار والشمس والرياح في نزول المطر لا ينسجم مع القول بمشيئة الله، وكانوا ينسبون نزول المطر إلى الله مباشرة. وهنا نستخدم نفس القضية المنطقية في ما يتعلق بنزول الوحي، حيث إننا لا نفصله عن العلل الطبيعية، من نفس النبي، والمجتمع، والعصر الذي عاش فيه، والعلم واللغة التي تعلمها، وما إلى ذلك. إلا أن البعض يسير على ذات النهج الذي سار عليه أولئك المدينون، فاعتبروا أن هذا الاعتقاد يتافق ودور الله، ويستندون مراراً وتكراراً إلى كلام الله، حيث يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾، في حين أن هذا التعبير وهذا الإنزال قد استخدم في القرآن في ما يتعلق بالرياح والمطر، وهذا هو عين الكشف الحمدي.

وكما ذكرنا سابقاً فإن نزول الوحي غير منفصل عن العلل الطبيعية، من نفس النبي، والمجتمع، والعصر، والعلوم السائدة، واللغة، وسائر الحاجات الأخرى، إلا أنه ليس من قبيل: نزول المطر. فالعلل الطبيعية تعود إلى المعدات. فإنّ بين نزول المطر ونزوّل الوحي نفس الفوارق الموجودة بين الفعل والانفعال الحاصل في عالم الطبيعة، والخوارق للعادة، التي يقوم بها الله تعالى؛ استجابة لدعاء، أو لإثبات كرامة، أو تحقق معجزة. وكل الأمرين يتحققان بإرادة الله ومشيئته، وكل منها أسبابه وعلله، ولكن أين تلك العلل من هذه العلل. فالمعجزة يتم انتقادها من قبل الله تعالى لتلائم العصر، ولكنها في الوقت نفسه غير متاثرة به، وإلا كان ينبغي أن تتحقق في رسالتها على ذلك العصر، فلا يبقى صوت الزمان يرددّها على مدى الدهور. وهذا هو القرآن لا يزال إلى يوم الناس هذا وكأنه نزل علينا وبين أظهرنا.

يقول العلامة الطباطبائي في بيان هذه الظاهرة التي يتمتع بها الوحي: «إن النبوة

ظاهرة غير عادية، وإنّ أسبابها خارجة عن النطاق الطبيعي، والحياة المادية والاجتماعية. إنّ الشعور بالوحى، وبلغ مرتبة النبوة، ليس أمراً اكتسابياً يحصل بتأثير الظروف الخارجية والثقافية»<sup>(٧)</sup>.

**يقول سروش:** إنه لما يدعوا إلى الدهشة أن يُحمل كلام الباري تعالى (النزول) على المعنى المجازى، بمعنى أن المراد ليس هو النزول من مكان أعلى إلى مكان أسفل (كما هو الحال بالنسبة إلى نزول المطر من الأعلى إلى الأسفل على نحو الحقيقة)، وإنما يعني النزول من مكانةٍ علينا إلى مكانةٍ سُفلى (أى من الملائكة إلى الملك، ومن الحقيقة إلى الرقيقة)، وأما الكلام نفسه فلا يُحمل على المجاز، وإنما يحمل على الحقيقة، وهي هذه الألفاظ البشرية.

فيما له من تحبّط واضطراب! فلماذا اللجوء إلى مسك العصا من الوسط؟! فإذاً أن يُحمل كلّ من النزول والكلام على المجاز، فتحلّ المعضلة؛ أو يحملان معاً على الحقيقة، لتوصلوا مسيرة الشقاء والضلال الذي لا حدّ له، ولا أمد لنهايته.

إننا إذا قلنا بأنَّ الكلام الذي هو صفة فعل الله من قبيل النزول على نحو المجاز فنقول بأنه ليس من قبيل نزول وتتكلم الإنسان، بحيث إذا أراد أن يكلم البشر فعليه - شاء أو أبى - أن يقطع سلسلة من العلل المترتبة على هذه الألفاظ؛ بغية التمهيم، فإنه مع ذلك لن نصل إلى حل العقد المعهود منكم ببيانها؛ وذلك لأنَّ هذا يتوقف على تعريفنا لماهية الـوحى. فإنَّ الـوحى لم يكن طريراً بشرياً اكتسابياً، ليحصل على كمالاته من العالم الخارجى. كما وأنه لا يتوقف أيضاً على المعلومات السائدة في عصر النبي، بل إنه يُلقى من الأعلى إلى الأسفل. ومن أبعاد ذلك أنه ينتقل من الملائكة إلى الملك، أو من الحقيقة إلى الرقيقة، إلا أنَّ بعده الآخر هو تجلي الحق. وعليه فإنَّ الذهاب إلى المجازية إنما هو للتفريق بين حقيقة الكلام الإلهي والكلام البشري، وليس تقسيم الكلام الإلهي إلى قسمين: ما يقبل الخطأ؛ وما لا يقبل الخطأ.

وإنَّ عدم كونه لغوياً وعبثاً، حيث قال تعالى: «قُلْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ الَّذِي يَعْلَمُ السُّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (الفرقان: ٦). يعني أنَّ ما يقوله يكون عن علم. كما أنه في الوقت نفسه ليس منفصلاً عن حاجة المخاطبين في طول الرسالة وعرضها، حيث إنه «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ». وعليه لا يعني ذلك أن يقول ما يخالف العلم الإلهي، أو أن يقول أموراً مخالفة

للقوانين التي أظهرها.

إذاً ما قيل من أننا إذا تجاوزنا النبوة فإن هذا يصدق أيضاً، حتى في مقام الحكم بحق الاكتشافات العلمية والفلسفية والرياضية. فإن كانت الجاذبية كشفاً بشرياً قام به العالم الشهير (إسحاق نيوتن) فليس لازم ذلك أنه لم يبذل مجهدواً، وأن يبقى منتظرًا تحقق الاكتشاف على نحو تلقائي، أو أن يصوغ تلك النظرية وفقاً لمشيئته، أو أن يقول تحت ذريعة الكشف كل ما يروق له، ويقوم بتمريره على الناس.

وإن الكلام لا يدور حول الرغبة في الكشف النبوى؛ لأنَّ الكلام حول احتمال الخطأ واللغوية في إرادة المعنى، والقول على خلاف الحقيقة، فقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ يشمل كلَّ باطل، سواءً كان ذلك الباطل ناتجاً عن رغبة، أو كان خلافاً للواقع، سواءً كان في الأمور الغيبية أو في الأمور الاجتماعية التي حصلنا عليها من طريق الوحي، وأقيمت عليه بواسطة القرآن؛ لأنها تكون حينئذ قد نزلت من لدن حكيم حميد: ﴿وَإِنَّهُ لِكَتَابٍ عَزِيزٍ﴾ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَزَيَّلُ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤١ - ٤٢).

وعليه يرد على ما قيل من أنَّ كلمات (قل) الواردة في القرآن هي من فنون الكلام، حيث يخاطب المتكلم نفسه أحياناً، في حين أنه يخاطب في الواقع أشخاصاً آخرين: كيف يتم تأويل هذا الكم الهائل من ألفاظ (قل)، واستعمالاتها في القرآن الكريم، وتغيير الخطاب من الغيبة إلى الالتفات، على أنه نوع من التفنن الكلامي، فإن هذا الكلام يلزم منه أن نقوم بتأويل جميع ألفاظ القرآن. فإذا كان يمكن مثل هذا التفنن<sup>(٣)</sup> فهل جميع هذه التحذيرات من باب التفنن أيضاً؟! وماذا نقول بشأن قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢)؟ فهل كان هذا الكلام من قبيل التفنن؟! أو أن ينقل القول، وذلك عندما يريد نفي مطالبة المشركين بأن يأتي لهم بالمعجزات، فيقول: ﴿وَقَالُوا لَنَّنُؤْمِنُ لَكَ حَتَّى تَفْجِرُ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبْوُعاً \* أَوْ تَكُونَ لَكَ جَهَنَّمُ مِنْ تَغْيِيلٍ وَعَنْبَرٍ فَتَقْبَرُ الْأَهَارَ خَلَالَهَا تَنْجِيرًا \* أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا رَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةَ قَبِيلًا \* أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ رُحْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقُبِكَ حَتَّى تَزَلَّ عَلَيْنَا كِتَابًا تَنْقِرَهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولاً﴾ (الإسراء: ٩٠ - ٩٣)؛ أو عندما تصب هذه

الكلمات في قالب من المدح: **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْنَةٌ حَسَنَةٌ﴾** (الأحزاب: ٢١)؛ أو في مقام التوبيخ: **﴿وَإِنْ كَادُوا لِيَفْتُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتُفْرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخْدُلُوكَ خَلِيلًا \* وَلَوْلَا أَنْ تَبْتَأَكَ لَقَدْ كَدِّتَ تَرْكَنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا \* إِذَا لَأَذْفَتَكَ ضَعْفَ الْحَيَاةِ وَضَعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾** (الإسراء: ٧٤ - ٧٦)؛ أو في مقام الإخبار، وأنك لم تكن تعلم ولم تكن موجوداً...، فكيف يمكن عدّ هذا المديح أو التحذير أو الإخبار من باب التقى في الكلام؟!

وهل الأوصاف الواردة عن النبي، من قبيل: شرح الصدر، في الآية الأولى من سورة الانشراح، وحنانه وشفقته على قومه، في الآية الثالثة من سورة الشعرا، وخلقه العظيم، في الآية الرابعة من سورة القلم، إلى غيرها من صفات النبي الأكرم ﷺ، كانت من صياغة النبي نفسه، وقد دعاه التقى إلى هذا النمط من كيل المديح لنفسه؟! كلا..، إن هذا إنما هو كلام الله الذي يمنحنبيه من الشاء ما يستحقه، وأما مدح الشخص لنفسه فغير لائق بحال، وفي ذلك يقول تعالى: **﴿فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ائْتَى﴾** (النجم: ٣٢).

هل كانت كلّ هذه الأساليب مداعبة حلوة مع المخاطبين؟! وعندما هي الغاية من وراء كلّ هذه الدعابات والتقى الذي يميّزه من سائر الكلمات؟ وما هي الضرورة التي دعت النبي إلى استعمال هذا الأسلوب بوصفه نبياً؟ أليس هذا من التأويل المتكلّف الذي لا ضرورة إليه، والذي حذر الآخرين من الوقوع فيه؟!

يقول سروش: إنّ الميزة الحوارية في القرآن تكشف النقاب عن هذا النوع من الفنون البلاغية بوضوح، وتثبت علاقة النبي قلباً وقالباً مع الناس وواقع المجتمع الذي عاصره، سواء في ذلك العبارات المسماة بـ **﴿يَسْأَلُونَكَ﴾**، أو تلك التي لا تستعمل فيها هذه المفردة. وكان القرآن عبارة عن حوار متواصل وشامل يدور بين الله والعالم البشري والطبيعي والتاريخي الذي كان محمد ﷺ يعيش فيه، وإجابة عن تساؤلات وتحديات العصر. وإن نفس هذه التساؤلات والتحديات التي جعلت النبي متحفزاً ونشيطاً، وملتهباً بنار المعرفة، التي بلغت به إلى مستوى الكشف والحصول على الأجوبة من (ملك الوحي)، وترجمة المعاني التي قدمها إليه الوحي بلغة مفهومة للناس.

ما الذي يريد سروش أن يثبته من وراء هذا التقى البلاغي، من هذا الصراع

الذهني والنفسي للنبي، (والذي انعكس على القرآن)؟ إن كان إجابة عن تساؤلات العصر فهذا ما لا ينكره أحد؛ وأما إذا كان المراد من ذلك أن تلك الألفاظ إنما هي ألفاظ النبي فليس كل القرآن عبارة عن هذه التحديات. بل إن بعض تلك التحديات لم يكن لها أي ربط بعصر النزول، وإنما هي إشارة مقتضبة تحمل في طياتها بحراً من المعاني والمفاهيم، ومن خلالها يتضح ما كان يريد الله إيصاله، حيث لم تكون الإجابات متناسبة ومدركات الناس في عصر النزول، أو أنها لم تكن على ذلك المستوى من الجدية بالنسبة لهم، وقد أراد الله من ورائها أن يحتفظ بطراوة القرآن إلى الأجيال القادمة.

ومن باب المثال: المواضيع الواردة في الآيات الأخيرة من سورة الحشر، وبداية سورة الحديد، والإخلاص.. فما هو التحدي الذي جعل هذه الآيات تتصرف بهذه الوتيرة من العمق والدقة؟ ومع ذلك لم يدرك المعاصرون عمق هذه الكلمات.

وفي ما يتعلق بالبعد العلمي التجريبي يجب القول: إن بعض الطالب العلمية الواردة في القرآن لم يكن مما تم التوصل إليه في تلك الحقبة الزمنية، كما في قوله تعالى: ﴿لَمْ اسْتَوِي إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾، التي لا يمكن تفسيرها في سياق تلك التساؤلات، ولا تناسب تلك المعلومات؛ فالدخان تعبر عن وجود النار أو الغاز. وإن سروش نفسه قال في موضع من كتاباته: إن سكان الجزيرة العربية لم يجرّبوا تحدياً عميقاً، ولا تساؤلاً مهماً، ولم يبلغوا مرحلة الإجابة عن تساؤل ذي بال، ولم يبلغوا يقين وشجاعة محمد النظرية والعملية. وعليه لا يمكن ربط مثل هذه التساؤلات والإجابات بالظرف التاريخي الذي تعامل فيه الله مع أهل ذلك العصر، بل حتى الأوصاف التاريخية لا يمكن تحديدها بذلك العصر.

**وقد كتب سروش أيضاً:** وبعد ذلك لن نندهش إذا وجدنا القرآن يجيب عن أسئلة ليست على أهمية عالية، ولا تستهوي غير العرب الذين عايشوا عصر النص، مثل: السؤال عن الأهلة، وعن ذي القرنين، وعن سن اليأس عند المرأة، وعن القتال في الأشهر الحرم، مما يعود إما إلى السابقة الذهنية والتاريخية لسكان شبه الجزيرة العربية؛ أو نمط حياتهم. مما يثبت بأجمعه أن جزءاً مما تم بيانه كان ناظراً إلى ظروف المخاطبين، والإجابة عن تساؤلاتهم، وتلبية لحاجاتهم. ولكن في السياق العام والمحور الأساس فإن الإجابات كانت موجهة لرفع المشاكل المعنوية للإنسان على طول التاريخ، وهو ما كان

يدخل في رقعة اهتمامات الأنبياء، حيث نستشعر ونرى في طياتها الإشارات العلمية بشكل غير مباشر<sup>(٨)</sup>.

**يقول سروش:** إنّ ما كان معجزة هو شخصيته، وأما الكتاب فقد اكتسب صفة الإعجازية تبعاً لاعجازية النبي نفسه.

إنّ ما هو واضح هو عدم وجود مثيل لهذا الكتاب، ومن خلال إعجاز القرآن نتوصل إلى إعجاز النبي. إنّ ما هو موجود حالياً هو حقيقة القرآن التي صنعت حضارة عظمى، وقد جرّت وراءها جمهوراً كبيراً من ملايين الناس. وإنّ ما نعرفه عن النبي إنما هو وصفه الوارد في هذا الكتاب، والتأثير الذي تركه على العالمين. وإن هذا الكتاب يدلنا على الدرجات العقلية والباطنية التي كان يتمتع بها النبي. وطبعاً فإن القرآن يعتبر شخصية عيسى معجزة، وأنه ليس هناك ما يضارع القرآن، فما هو الاختلاف بين عيسى ومحمد ﷺ، حيث يرى القرآن أن عيسى إنما هو قول الحق: **﴿ذلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلُ الْحَقِّ﴾** (مريم: ٣٤). وأية الحق: **﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّةً آيَةً﴾** (المؤمنون: ٥٠)<sup>(٩)</sup>. وأما في ما يتعلق بالنبي فإنه يعرف كتابه بوصفه آية الحق: **﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾** (هود: ١). وأنه نزل من عند الله: **﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عَنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾** (البقرة: ٨٩). فهل كان ذكر هذه الفوارق بين وصف عيسى ومحمد صدفة، أو أنه أمر مقصود ويحكى عن حقيقة هذا الاختلاف؟ يبدو أن تحليل سروش جدراً في رؤية الوحي العيسوي، وليس الوحي المحمدي، الذي يستند إلى الشخص دون الكلام، فإنّ الوحي القرآني حقيقة كلامية، وثمرة الوحي النبوى لكلام الله، وهناك بين هذين الوصفين بون شاسع.

**يقول الدكتور سروش:** ربما لو كان مؤلف هذا الكتاب شخصاً مثل أفلاطون لم يذهب أحد إلى إعجازه، وأما من مثل محمد فلم يكن هذا الخرق للعادة محتملاً. يبدو أن هذا الاحتمال من الدكتور سروش غير صحيح؛ فإنّ مثل هذا الكتاب الذي يتحدث عن عالم الغيب، ويخبر عن الماضي السحيق، والمستقبل المستور بحسب الغيب، إنما يبقى معجزة حتى إذا كان الجائي به أفلاطون؛ لأنّ حقيقة هذا الكتاب على حد تعبير الدكتور سروش نفسه - إنما هو ثمرة تجربة نبوية. فقد جاء في هذا الكتاب من العلوم والمعارف الدقيقة والعميقة ما تُعدّ - بغض النظر عن شخصية النبي -

معجزة، قال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لَبَغْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨). وقد وصف في روايات أهل البيت عليهم السلام بأنه: «بحر عميق لا يدرك قعره». وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن سبب ملل الإنسان عند قراءة الشعر والخطب أكثر من مرة، في حين لا يصدق ذلك على القرآن، حيث يحتفظ بطراوته وحالاته وقوته، بغض النظر عن كونه نازلاً على النبي الاكرم عليهما السلام، فقال عليه السلام: «فَكُلَّ طَائِفَةٍ تَلْقَاهُ غَضَّاً جَدِيداً، وَإِنَّ كُلَّ امْرَئٍ يَنْفَسُهُ مَتَى أَعَادَهُ وَفَكَرَ فِيهِ تَلْقَى مِنْهُ فِي كُلِّ مَرَّةٍ عِلْمَاءً غَضَّةً، وَلَيْسَ هَذَا كَلَهُ فِي الشِّعْرِ وَالْخُطْبَ»<sup>(١٠)</sup>.

وكذلك الأوصاف التي ذكرت لهذا الكتاب في القرآن، والتي ذكرها النبي وأهل بيته أيضاً حول هذا الكتاب، بصرف النظر عن الذي أتى به، وقد تم التحدّي بهذا الكتاب، وإن كل الأوصاف التي ذكرت لهذه الشخصية إنما كانت مقرونة بالوحى. يقول الدكتور سروش: لم يكن من العبث أن يقال بشأن معنى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا رَزَّنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأَنْتُمْ بِسُورَةٍ مِّنْ مُّتَّلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣). أي أن تأتوا بسوره من مثل شخص محمد عليهما السلام<sup>(١١)</sup>. ولم يكن من الصدف أن يذهب كبار العلماء من المعتزلة والشيعة إلى القول بإمكان المجيء بمثل هذا القرآن، ولكن الله يصرف من يحاول ذلك، وهو المعروف بمبدأ الصرفه<sup>(١٢)</sup>.

وفي ما يتعلق بنظرية الصرف هناك عدة تفسيرات. وإن المنقول عن النظام والسيد المرتضى، في (الموضح) وكتبه الأخرى، أن المراد من الصرف هو أن الله سبحانه وتعالى يحول دون حصول من يحاول المعارضة على علوم تساعدته في أن يأتي بمثل القرآن، وليس أنهم يستطيعون ذلك بالفعل، ولكن الله يصرفهم عن ذلك، أو يحول بينهم وبين فعل ذلك. وهذا هو أفضل ما قيل في تفسير الصرف. وأما في ما يتعلق بالتفسيرات الأخرى لنظرية الصرف فإنها تعرضت لردود وإشكالات، بحيث لا يبقى معه مجال للتمسك بهذه النظرية والدفاع عنها<sup>(١٣)</sup>.

يقول سروش: نعم، إذا نظرنا إلى ظاهر الآيات والروايات فإننا سنجد أن الله يتكلم أيضاً: ﴿وَكَلَمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، وأنه يمشي: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمَلُوا﴾ (الفرقان: ٢٣)، ويستولي عليه الغضب: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ (الزخرف: ٥٥).

ويجلس مثل الملك والسلطان على الكرسي: **«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»** (طه: ٥). ويستولي عليه التردد وعدم الحزم، ففي الحديث: «ما ترددت كترددي في قبض روح عبدي المؤمن»..، ولكننا إذا نظرنا إلى المعنى فإنه لن يصدق على الله شيء من ذلك. فإنَّ الذي يتكلم حقيقة هو محمد ﷺ، الذي يكون كلامه؛ من فرط قربه وأنسه، عينَ كلام الله، وإنَّ إسناد الكلام إلى الله من قبيل إسناد الأوصاف البشرية الأخرى إليه، فهو على نحو المجاز دون الحقيقة، والتشبث به دون التزمه.

**والجواب: أولاً:** إنَّ تكلم الله مع عباده إنما يكون من خلال الوسائل. ومن جهة أخرى إذا كان الواقع قائماً على تكلم موسى مع نفسه فيكون هو المتكلِّم نيابة عن الله، والمخاطب أصالة عن نفسه، إذاً يكون من العبث إقحام الشجرة في البين، حيث قال تعالى: **«فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَّ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِيِّ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنِّي مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»** (القصص: ٣٠). ولماذا تتتوسع طرق تكاليم الله لأنبيائه إذا لم يكن على الحقيقة: فتارة يكلمهم مباشرة من وراء حجاب، وأحياناً بتوسط الملك، أيصح تفسير ذلك على أنه من باب التفنن والتتوسع في أساليب الكلام؟ الصحيح أنه يخبر عن فوارق حقيقة في مراتب الأنبياء ودرجاتهم. صحيح أنَّ الكلام الناسوتِي يكُون بالفاظ مادية، إلا أنَّ كلام النبي قد يكون قرآنًا أحياناً، وقد يكون حديثًا شريفاً في أحياناً أخرى؛ وقد يكون حديثاً قدسياً، فليس هو على و蒂ة واحدة حتى ينسب بأجمعه إلى شخص واحد. وأما ما قيل من أنَّ كلامه؛ من فرط قربه وأنسه، عينَ كلام الله فلا يصح تأويلاً وتفسيراً لدرجات وأبعاد الوحى.

**ثانياً:** إنَّ إسناد بعض الأفعال إلى الله تعالى، من قبيل: الرزق، كما في الآية التاسعة عشرة من سورة الشورى، والآية الرابعة والستين من سورة النمل؛ والهدية، كما في الآيتين الثالثة عشرة والثانية والسبعين بعد المئتين من سورة البقرة؛ والضلالة، كما في الآية الثامنة من سورة فاطر؛ والرمي، والقتال، كما في الآية السابعة عشرة من سورة الأنفال، ونسبة بعض الأوصاف البشرية له عزوجل، إنما هي مجازية وطولية، ولبيان أنَّ ليس للإنسان إرادة مطلقة. ومع ذلك فإنَّ القول باختلافه عن التكلم، ومغايرته للوحى النبوى، وإرسال الرسل، والمعجزات، واعتبار مجازية التكلم وإلقاء العصا، لا يدل على

## إمكان الخطأ والتأثير بثقافة العصر.

**المواضيع**

- (١) وهذا ما تؤكده تعبيرات قرآنية كثيرة، من قبيل: المبين والنور، وأنه لا يأتيه الباطل، وما هو بالهزل.
- (٢) كما ورد هذا التعبير في الكثير من الآيات القرآنية، منها: ما في سورة البقرة، ويونس، والبسملة.
- (٣) الإمام روح الله الخميني، شرح دعاء السحر: ٥٦ - ٥٧.
- (٤) الميزان في تفسير القرآن: ٢٦٢ - ٢٦٧.
- (٥) الصحيفة السجادية؛ وتفسير الصافي.
- (٦) محمد حسين الطباطبائي، بررسى هاي إسلامي: ٢٤٦ - ٢٤٩.
- (٧) ألف في القرن السابع كتاب تفسيري باسم (بلايل القلالق)، في أربعة مجلدات، وهو من تأليف أبي المكارم قوام الدين الحسني، مما يؤكد سعة أبعاد معاني ألفاظ (قل) الواردة في القرآن، الأمر الذي استدعى تأليفاً مسلقاً بمثل هذا الحجم.
- (٨) من باب المثال: إذا قال تعالى في الآية الثانية من سورة الرعد: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ يَغْيِرُ عَمَرَ تَرَوْنَهَا﴾، والتي بحث فيها الفخر الرازي بعد مضي ستة قرون من نزولها بحثاً فلكياً، لبيان ما هو المراد من قوله ﴿يَغْيِرُ عَمَرَ﴾، وما معنى أن تحمل السماوات بغير عمدة؟ فلابد أن لا يكون ذلك من تقاء نفسها، (مفاتيح الغيب: ١٨ : ٢٢١ - ٢٢٢). ماذا كان يفهم من سقوط السماء على الأرض في عصر النص؟ وماذا نفهم منه حالياً؟ قد ينحصر فهمهم بأن الله يحفظ السماء بما فيها من أجرام على نحو ميتافيزيقي، وقد كان هذا النوع من الفهم بسيطاً وساذجاً وسطحياً (النيشابوري: ٥ : ٩٩). والنوع الآخر من الحفظ هو وجود قوة الجاذبية للسيطرة على السيارات، وهو فهم تفصيلي من قوله تعالى: ﴿يَغْيِرُ عَمَرَ تَرَوْنَهَا﴾، وقد أفاده الله تعالى على نحو إجمالي بسيط، بما يتاسب والفهم السائد والمدركات العلمية الشائعة في ذلك العصر، أما المفسر العلمي فيعمل على توضيحها وتفصيلها بشكل مغاير لما كان عليه الفهم في عصر النص.
- (٩) يتحدث القرآن بشأن موسى عليه السلام ذكر الكتاب، وأما في ما يتعلق بالنبي عيسى عليه السلام فيتم الحديث عن البيانات، مما يثبت أن شخصية عيسى دليل على النبوة والمحورية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ يَالْرُّسُلُ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتَ وَآتَيْنَاهُ يَرُوحَ الْقُدُّسَ﴾ (البقرة: ٨٧).
- (١٠) ابن عطية، المحرر الوجيز: ١ : ٣٦.
- (١١) تفاسير: الصافي، والميزان، ومفاتيح الغيب.
- (١٢) راجع: كتاب التمهيد في علوم القرآن: ٤ : ١٣٩ - ١٣٨، نقلًا عن الطراز: ٣ : ٣٩٢ - ٣٩١. وقد ذكر

- السيد المرتضى في كتاب «الموضع»، في معرض الحديث عن إعجاز النظم والفصاحة في القرآن: «إنما يسوع ادعاء خرق العادة لغير الصرف لمن جعل فصاحة القرآن متفاوتة لسائر كلام العرب، حتى أن أحداً منهم لا يمكن من مساواتها أو مقاربتها، من حيث لم يخصّوا بالعلوم التي تحتاج المعارضة إليها، أو قال في النظم مثل ذلك، وهذا قد مضى» (الموضع: ٥٠).
- (١٣) إذا لم يتم تفسير هذه النظرية بمعنى عدم تمكّن الإنسان من خصائص القرآن، وفسّرت على أنها بمعنى عجز الإنسان عن ذلك، ترتب على ذلك ما يلي:
١. لا يوجد في ذات القرآن ما يدلّ على نبوّة النبي، ولا يحتوي هذا الكتاب امتيازاً على سائر الكتب الأخرى، ولن يمكن الحديث بعد ذلك عن وجود إعجاز في ذات القرآن؛ لأنّ عجز الآخرين لا يعود إلى خصوصية في القرآن، وإنما للصرفة، بسبب عامل خارجي وأجنبي عن القرآن.
  ٢. إن اللازم من القول بالصرفة إثبات الجبر وسلب الاختيار عن الإنسان، حيث يقال له من جهة: يمكنك أن تأتي بمثل القرآن، ويحال دونه دون فعل ذلك من جهة أخرى.
  ٣. إن اللازم من القول بالصرفة هو تعجيز الإنسان، والاستفادة من قوّة قاهرة يعجز الإنسان عن الإتيان بمثلها، وهذا وإن كان يتاسب ومعجزات سائر الأنبياء، إلا أنها لا تمتاز عنها بشيء، فلا تكون في المسار التكاملـي للإنسان وإرسال الرسل، وانتخاب الدليل والشاهد على النبوّة.

# مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران

(القسم الثاني)

الشيخ محمد تقي سبحانی<sup>(\*)</sup>

ترجمة: السيد حسن مطر

## مقدمة —

كما تقدم في القسم الأول من المقالة فإن الغاية من طرح هذه المقالة قبل كل شيء عرض إطار نظري للتعریف بالأفکار الدينية الأساسية المعاصرة في إیران، مما يشكل مقدمة للتعریف بالفکر الدينی المعاصر. إن دراسة التیارات إنما هي في الأساس للتعرف بدقة على المواقف الفکرية والعملية للجماعات والشخصيات. في القسم الأول من هذه المقالة تعرفنا على ثلاثة تیارات أساسية في التفكير الدينی الاجتماعي، وفي هذا القسم سنعمد إلى تطبيق العناوین المتقدمة على الشخصيات والجماعات. ومن الواضح أن التحديد الدقيق لموقع بعض الشخصيات والجماعات في الاتجاهات المذکورة شاق جداً، الأمر الذي اضطررنا إلى ذكر موقع البعض منها بشكل متعدد؛ لما يكتفها من إبهامات وفقدان للوثائق والمعلومات الدقيقة. ومن هنا يجب التعامل مع هذه المقالة بوصفها طرحاً تفصيلياً، وسنعمل على تكميلها في البحوث القادمة إن شاء الله تعالى.

ونعمد؛ بغية إيصال بعض المطالب المتقدمة، وتوفیر الأرضية لتحقيق أوسع، إلى استعراض بعض المصادر، مع الإشارة الضمنية إلى الشخصيات والمراكز والتصنيفات المهمة في كل اتجاه. إن عرض هذه المصادر إنما كان لغرض التعريف الأولى للدخول في تحقيق معرفة التیارات، وإلا فإن التعريف الدقيق والعميق بهذه التیارات يستوجب الرجوع

---

(\*) مسؤول مركز الحضارة للتنمية الفكرية في بيروت، باحث مهم بقضايا المرأة.

إلى نصوص ومصادر أكثر أصالة في كل تيار من التيارات.

و قبل كل شيء لابد من التذكير بعدة نقاط:

**أولاً:** تم اختيار المصادر بحيث تقود الباحث إلى مصادر أهم منها. وكما تقدم فإن هذه التيارات كلما اقتربت من ظهور الثورة الإسلامية في إيران، والحوادث التي تلتها، تغدو أشدّ وضوحاً وأكثر تميزاً. وقد كان لنا تأكيد أكثر على المصادر والشخصيات المنتمية إلى العقود الأخيرة.

**ثانياً:** حيث استعرضنا الحركات الثقافية على شكل الطيف اللوني التدريجي فقد واجه تصنيف بعض الشخصيات والفئات الواقعة ضمن هذا الطيف صعوبات جمة، وستعمل البحوث الأكثر دقة على حل هذه العقد، وسوف تتخطى الأخطاء المحتملة.

**ثالثاً:** تم الاكتفاء بالمصادر الفارسية فقط؛ لتكوين الفائدة عامة للجميع. وفي السنوات الأخيرة ظهرت بحوث في هذا الخصوص بلغات أخرى، ولكن بعضها لم يترجم حتى الآن. وقد أحجمنا عن التعريف بالمقالات؛ وذلك لكثرتها؛ ولصعوبة الوصول إليها بالنسبة لغالبية الباحثين المبتدئين. إن الهدف من هذا البحث هو الإشارة إلى الموضوعات الأساسية والمعطفات التاريخية، قبل تحشيد المعلومات. ولتعويض هذا الأمر سنشير في نص التقرير إلى أهم المنشورات المهمة في كل مقالة، وفي الختام يتم التعريف بعدد من النشريات التاريخية التي تعنى بالأفكار المعاصرة.

وسنعدم في ذيل الكلام عن هذه الاتجاهات الثلاثة إلى التعريف باليارات التابعة لكل واحد منها، مع فارق واحد، وهو أننا قدمنا الكلام عن الاتجاه التجديدي؛ للأسباب المقدمة، على الاتجاه الشرعي. وقد خضنا في كل اتجاه - قبل البحث في المصادر والتيارات - في التعريف بالألفاظ والمصطلحات، وعرفنا العناوين المذكورة في باب كل اتجاه.

وفي ختام هذه المقدمة ننوه إلى أننا في هذه المقالة نذكر أسماء الشخصيات مجردة من الألقاب والأوصاف؛ رعاية للحياد العلمي، وفراراً من صعوبة الولوج في متأهبات انتقاء تلك الألقاب وما يناسب أو لا يناسب منها. ولذلك نفتئم الفرصة هنا ونعتذر من جميع أصحاب السماحة والفضيلة، سائدين الرحمة والغفران لجميع الراحلين منهم.

## التعريف بالتيارات والاتجاهات الثلاثة —

### أ- تيار التجديد الإسلامي —

إنّ عنوان التجديد الإسلامي يشمل كلّ الحركات الواقعة ضمن الإطار المقدم، سواء أشير لها تحت عنوان (التوير الدينى)، أو (التجديد الدينى)، أو (إعادة بناء الفكر الدينى)، أو أحياناً تحت عناوين من قبيل: (إصلاح الفكر الدينى)، أو (إحياء الفكر الدينى). والمصطلح الآخر (إحياء الفكر الدينى) أنساب بالتيار الثالث أي (الحضارية الإسلامية)، وهو ما أطلق في الغالب على هذا الاتجاه الفكري، ولكنه بالتدريج تحول إلى مشترك لفظي، واستعمل لكلا الاتجاهين على حدّ سواء. ويدو أنّ ترجمة عنوان كتاب (إقبال اللاهوري) هي التي فاقمت من توسيع رقعة الخطأ<sup>(١)</sup>. وأما في ما يتعلق بالمصطلح الأول، أي (التوير الدينى) و(التجديد الدينى)، فقد كان يطلق في السابق غالباً على المتجددين، إلا أنه أخذ يُطلق في السنوات الأخيرة على بعض جهود المتمدنين. وقد استعمل عنوان (نهاية الوعي الإسلامي) لكلا التيارين في مستهل سنواتهما الأخيرة. وقد استعمل هذا المصطلح للمرة الأولى في السيد جمال الدين الأسد آبادى وتلاميذه، ثم أخذ يُطلق على جميع الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي.

وتجنباً لهذا الخلط والإبهام فقد استقدنا من مصطلح (التجديد الإسلامي) الذي يصح إطلاقه إلى الآن على هذا التيار فقط. وقد استعملنا مصطلح (التوير الدينى) كمرادف آخر للمعنى السابق. وفي السنوات الأخيرة خضع مصطلح (التوير الدينى) للنقاش، واعتبر متناقضاً في نفسه. وهذه الشبهة لم يتعرض لها التجديد الإسلامي إلا نادراً. هذا مضافاً إلى أنّ هذا المصطلح يشير إلى المضمون والمحوى الفكري لهذه الجماعة، في حين أن (التوير) مفردة مرتبطة بشكل وأسلوب الأفكار.

ومهما كان فقد تمّ إرجاع هذا التيار المعاصر في إيران إلى ما بعد شهریور من عام ١٣٢٠هـ، ولكن يمكن تعقب جذوره إلى ما بعد الانقلاب العسكري الذي قام به رضا خان عام ١٢٩٩هـ.

إنّ تيار التجديد الدينى قد تكون إثر تفاعل بين تفكيرين سابقين عليه. إنّ النزاع بين علماء الدين والمستشرقين العلمانيين في بداية العصر القاجاري تحول بالتدريج إلى

اصطفاف شامل بين أنصار المذهب من جهة، وأعداء الدين والشريعة من جهة أخرى. وقد نجح التجددون في إظهار هذه المواجهة على أنها مخالفة المؤسسة الدينية لكل أشكال التقدم والتجديد. وبعد ظهور الفكر الماركسي والحركة اليسارية في إيران بدأت هذه المواجهة تأخذ أبعاداً أوسع، الأمر الذي زاد من الشعور بالحاجة إلى ضرورة الإجابة، والوقوف بوجه هذه التيارات الإلحادية التي بدأت هجومها بغضاء من المدنية والترقي. في خضم هذه الأجواء ظهرت على الساحة الإيرانية جماعة من الشباب المسلم الجامعي حاملة فكرة تقديم تفسير للإسلام منسجم مع الحضارة الجديدة، ويمكنه منافسة المدارس المادية المتّوّعة. وفي ظلّ هذه الأجواء، ومن رحم مثل هذا الجيل، ولد التویري الديني، وأنجح حزمة من الأفكار والتفسيرات الجديدة للدين.

وفي ما يتعلّق بالأرضية التاريخية للعلاقة بين الدين والتجدد في إيران يمكن للمصادر التالية أن تلقي بضوء كاشف على هذه المرحلة الفكرية:

- ١- نحسنين رویاروئی های آندهیشه گران ایران با رویه تمدن بورجوازی غرب (باقورة مواجهات المفكرين الإيرانيين للنهج الحضاري البرجوازي في الغرب)، لعبد الهادي الحائري، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٧٢ هـ ش.
- ٢- چالش سنت و مدرنیته در ایران از مشروطه تا ١٣٢٠ (تحديات التقليد والحداثة في إيران من الحركة الدستورية وحتى عام ١٣٢٠)، محمد سالار كسرائي، طهران، نشر مركز، ١٣٧٩ هـ ش.
- ٣- دین و روش‌نگران مشروطه (الدين والمستيرين في عصر الحركة الدستورية)، لغلام رضا كودرزي، طهران، نشر اختنان، ١٣٨٣ هـ ش.
- ٤- روش‌نگران ایران در عصر مشروطیت (المستيرون الإيرانيون في عصر الحركة الدستورية)، للطف الله آجوداني، طهران، نشر اختنان، ١٣٨٦ هـ ش.
- ٥- تجدد أمرانه، جامعه ودولت در عصر رضا شاه (عودة الدكتاتورية، المجتمع والدولة في عصر رضا شاه)، لتورج أتابکي، ترجمة: مهدی حقیقت خواه، طهران، انتشارات ققنوس، ١٣٨٥ هـ ش.

كما أن الكتب التالية تعد جزءاً من الظروف الثقافية لإيران في عصر ظهور **نحوص معاصرة**. السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١ . م ١٤٣١ هـ

التجديد الغربى في هذا البلد، وإنْ كان ييدو لنا عدم كفاية المصادر المتوفرة باللغة الفارسية في تحليل تلك المرحلة الثقافية بشكل دقيق، ولذلك فنحن بحاجة إلى تحقيقات أكثر حداة ومطالعة وثائق أكثر أصالة:

١- إیران ومدرنیته (ایران والعصر الصناعي)، لرامین جهان لو بکلو (محاور)، طهران، انتشارات گفتار، ۱۳۷۹ هـ.

٢- چالش های عصر مدرن در ایران عهد قاجار (تحديات العصر الحديث في ایران إبان العهد القاجاري)، محمد علي أكبری، طهران، انتشارات روزنامه ایران، ۱۳۸۴. وفي هذا السياق؛ وبغية التحليل النقدي لأسلوب مواجهة المتجمدين للديانة في مستهل هذه المرحلة التاريخية، يمكن الرجوع للكتاب التالي:

- تجدد ودين زدائی در فرهنگ وهنر منور الفكري آز أغازتا عصر قاجار (التجديد ومحو الدين في الثقافة والفن التوسيري، منذ البداية وحتى العصر القاجاري)، محمد مدد پور، طهران، نشر سالكان، ۱۳۷۳ هـ.

إن التجديد الإسلامي في الدول العربية والإسلامية يعود إلى جذور تاريخية أكثر عراقة. وقد أثر في الغالب على فكر التوسيري الدين في إیران. وللتعرف على هذه الخلفية التاريخية يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

١- پیشکامان مسلمان تجدد گرائی در عصر جدید (طلائع التجديد من المسلمين في العصر الحديث)، لأحمد أمين، ترجمة: حسن يوسفی إشكوري، طهران، انتشارات علمی وفرهنگی، ۱۳۶۷ هـ.

٢- آندیشه سیاسی در اسلام معاصر (الفکر السياسي في الإسلام المعاصر)، لحميد عنایت، طهران، انتشارات الخوارزمي، ۱۳۸۲ هـ.

٣- آندیشه إصلاحی در نهضت های إسلامی (الفکر الإصلاحی في الحركات الإسلامية)، محمد جواد صاحبی، بی جا، الطبعة الثالثة، ۱۳۷۶ هـ.

٤- مدرنیته وعصر مشروطیت / مجموعه مقالات (الحداثة وعصر الحركة الدستورية، مجموعة مقالات)، قم، انتشارات مؤسسة آموزشی وپژوهشی إمام خمینی، ۱۳۸۴ هـ.

وفي الكتب التي ذكرت أخيراً لم يتم الفصل بين التجديد والمدنية وفقاً لمصطلحنا.

**نحو صفات معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - فريف . ٢٠١٤ - هـ ١٤٣١**

ومن الصعب جداً القيام بهذا التصنيف للمرحلة الأولى من حركة الوعي الإسلامي، فهي بحاجة إلى تحديد معايير أدق وأبحاث أوسع، ولكن مع ذلك ليس من المستحيل التعرف على بعض المصاديق البارزة لكل من هذين التيارين في تلك الأعوام الأولى. ويمكن لكتابي (حميد عنایت) اللذين مرّ ذكرهما أن يلقيا بضوئهما على هذه المرحلة. كما لا يمكننا أن نغفل مؤلفات عبد الهادي الحائرى في هذا المجال.

ومضافاً إلى كتاب (باقورة مواجهات المفكرين الإيرانيين) الذي تقدم ذكره  
يرجع إلى الكتاب التالي أيضاً:

تشييع ومشروعية (التشييع والحركة الدستورية)، عبد الهادي الحائري، طهران،

انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲ ه. ش.

إذا تجاوزنا الخلفية التاريخية للتلوير بشكل عام فهناك الكثير من الكلام حول تاريخ تأسيس تيار التلوير الديني (أو التجديد الإسلامي) في إيران، ومنْ هي الجماعات الأولى من المجددين المسلمين في إيران؟ ولم تقلل أية واحدة من هذه التحقيقات من دور وأهمية (حركة المؤمنين الاشتراكيين)، ومؤسسها (محمد نخشب)، في دعم وتنظيم هذا التيار في عقد الثلاثينات والأربعينات. فقد سعى هذه الجماعة إلى تفسير الإسلام في ضوء المبادئ الاشتراكية، وسعوا إلى إقامة حكومة اشتراكية في إيران، من خلال تأسيس (حزب الأمة الإيرانية). وكان الكثير من المتلويرين أعضاءً في هذه الجماعة؛ أو كانوا على علاقة بها من الناحية الفكرية. ويبدو أنّ تأسيس (اشتراكية دينية) من النوع الشيعي قد حصل أول مرة في هذه الحلقة، ثم ترك تأثيراته على سائر الجماعات الإسلامية. وللتعرف على هذه الجماعة راجع المؤلفات التالية:

۱- خدا پرستان سوسیالیست نخستین تشکل سیاسی مذهبی پس از شهریور ۱۳۲۰، سوسیال دموکراتی دینی (المؤمنون الاشتراکیون اول کیان سیاسی دینی بعد شهریور ۱۳۲۰، الاشتراکیة الديمقراطيّة الدينية)، مرتضی کاظمیان، طهران، انتشارات کوبر، ۱۳۸۳ هـ.

٢- التيارات والمنظمات الدينية . السياسية في إيران (١٣٥٧ - ١٣٢٠) ، رسول جعفريان ، الطبعة السادسة ، بي جا ، ١٣٨٥ هـ .

وأماماً تكوين وانتشار التجديد الديني ومراكزه الناشطة فيمكن تعقبه من خلال

الطبعة الأولى - طبعة ثانية - طبعة ثالثة - طبعة رابعة

الكتب التالية، التي هي منحازة في غالبيها:

١- تأملي در مدنیته، بحثی در باره گفتمان های روشنفکری وسیاست مدنیزاسیون در ایران (إطلاة على التجديد، بحث حول حوارات التویر والسياسة والحداثة في إيران)، لعلی میرسپاسی، ترجمة: جلیل توکلیان، طهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۴ هـ.

إن أهمية هذا الكتاب تعود إلى بيان مفهوم التجديد في الغرب، وعلاقته بالتویر الديني وأحداث الثورة الإسلامية.

٢- روشنفکران ایران وغرب (المتصرون في ایران والغرب)، لمهرزاد بروجردی، ترجمة: جمشید شیرازی، طهران، انتشارات فرزان روز، ۱۳۸۴ هـ.

وتعود أهمية هذا الكتاب إلى شمولیته واستیعابه للتویر الديني والعلماني من جهة، ورؤیته النظریة للموضوع من جهة أخرى.

٣- بازسازی آندهش دینی در ایران (احیاء الفكر الديني في إيران)، لفردين قریشی، طهران، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۴ هـ.

ويعد هذا الكتاب واحداً من التحقیقات القيمة؛ بسبب اهتمامه بالأبعاد النظریة، وكذلك بسبب الحوارات العالمية التي تسود المتصورین المسلمين.

كما أن قراءة الكتب التالية نافعة لتكامل المؤلفات المتقدمة:

١. روشنفکران دینی ومدنیته در ایران پس از انقلاب (التویر الديني والحداثة في ایران ما بعد الثورة)، لسعود بدرام، طهران، نشر کام نو، ۱۳۸۲ هـ.

٢. اسلام دموکراسی ونوگرائی دینی در ایران از بازرگان تا سروش (الإسلام، الديمقراطية، والتجدد الديني في إيران، من بازرگان إلى سروش)، لفروغ جهان بخش، ترجمة: جلیل پروین، طهران، نشر کام نو، ۱۳۸۳ هـ.

وفي المقابل فإن الكتب التالية قد تعرضت لتاريخ التویر بالتحليل والنقد، ومن بينها: التویر الديني في هذه المرحلة:

١. روشنفکری وسیاست، بررسی تحولات روشنفکری در ایران معاصر (التویر والسياسة، دراسة منعطفات التویر المعاصر في إيران)، لجهان دار أمیری، طهران، انتشارات مرکز إسناد انقلاب إسلامی، ۱۳۸۳ هـ.

٢. روشنفکری دینی و انقلاب إسلامی (التویر الديني والثورة الإسلامية)، لفرهاد شیخ قرشی، طهران، انتشارات مرکز إسناد انقلاب إسلامی، ۱۳۸۳ هـ . وقد قارن الكتابان التاليان بين معرفة تيار هذا الاتجاه وبين الاتجاهات الأخرى بعد الثورة الإسلامية:

- ١- جريان شناسی فرهنگی بعد از انقلاب إسلامی إیران ۱۳۷۵ - ۱۳۸۰ (معرفة التيارات الثقافية بعد الثورة الإسلامية في إيران ۱۳۷۵ - ۱۳۸۰)، بإشراف: السيد مصطفى ميرسلیم، طهران، نشر مرکز بازنثناسی ایران وإسلام، ۱۳۸۴ هـ.
- ٢- تحولات سیاسی اجتماعی بعد از انقلاب إسلامی إیران، ج ١ (التطورات السياسية والاجتماعية بعد الثورة الإسلامية الإيرانية، ج ١)، طهران، انتشارات عروج، ۱۳۸۴ هـ.

وأما في ما يتعلق بالتعرف على المفاهيم السائدة في حوارات التجديد من وجهة نظر المتورين وبعض الناقدین، وعلى الخصوص مفردات من قبيل: الحداثة، والتقلید، والتجدد، فيمكن الرجوع إلى الكتابين التاليين:

- ١- مدرنیته، روشنفکری، ودیانت (الحداثة، التویر، والتدين)، مجید ظهیری، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم إسلامی رضوی، ۱۳۸۱ هـ.
- ٢- سنت، مدرنیته، وست مدرن (التقلید، الحداثة، وما بعد الحداثة)، لأکبر کنجی (محاور)، طهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۵ هـ.

إنّ الحوارات المدونة في الكتب التالية مناسبة إلى حدّ ما لبيان الإشكالات الأساسية بشأن التویر في الأعوام الأخيرة. إنّ من النقاط الملفتة طوال العقدين الأخيرين الانسجام الحاصل بين التویر الديني والتويیر العلماني في مجال انتقاء المسائل والمشاكل، وحتى التشابه في نوع الإجابات والاقتراحات البديلة. وهذا ما يمكن الشعور به على الخصوص من خلال قراءة الكتاب التالي:

- ایران در جستجوی مدرنیته (إيران تبحث عن الحداثة)، لرامین جهان بکلو، طهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴ هـ.

وإذا تجاوزنا الكتب التحليلية والعامّة فإنّ أفضل المصادر للاطلاع على آراء التجديد الإسلامي في ما يتعلق بالنسبة بين الدين والمجتمع هو الرجوع إلى مؤلفات **نحویں معاصرة**. السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف . ۲۰۱۴ م . ۱۴۳۱ هـ

الشخصيات الأساسية، وتحليل محتوى تلك المؤلفات. ولحسن الحظ فقد تمت إعادة طباعة أكثرها في السنوات الأخيرة.

### **مهدى بازركان —**

ومن بين المستشرقين الدينيين قبل الثورة الإسلامية يشار في العادة إلى شخصيتين تتميzan إلى نزعتين في التجديد الإسلامي، وهما: المهندس مهدى بازركان، والدكتور على شريعتى. فقد ترجم الأول مشروع (التجديد العلمي) داخل الحوار الديني، بينما عمد الثاني إلى نشر (التجديد الاجتماعي). وقد بادرت هاتان الشخصيتان إلى التأكيد على رابطة الدين والسياسة في إيران المعاصرة، وأرادا للإسلام حضوراً فاعلاً في مسرح تلبية حاجات الإنسان والمجتمع الحديث. وإن كان بازركان متاثراً في رؤيته الاجتماعية بالأفكار الأوروبية في عصر التوسيع، بينما كان على شريعتى متاثراً في نهجه الفكري بالنزعة الاشتراكية، حيث سادت هاتان الإيديولوجيتان المحافل العلمية والجامعية، ولكن على الرغم من ذلك لا ينبغي التقليل من شأن تأثير هذين العلمين في ما يتعلق بأسملة ثقافة جيل الشباب وأدبياته في تلك المرحلة الزمنية.

ينبغي تصنيف مهدى بازركان في عدد المواصلين لمسيرة إحياء الفكر الديني، من أمثال: جمال الدين الأسدآبادى، ومحمد عبده، إلى المودودى، وإقبال اللاهوري، وغيرهم في القرون الأخيرة، ممن تصوروا أن بإمكانهم - من خلال الاستناد إلى المصادر الأصلية، وخاصة القرآن الكريم - تجديد قراءة الفكر الديني، وتزييه الثقافة المسلمين من الانحرافات. فقد سعى من خلال كتاباته ومقالاته إلى إثبات تساغم الدين مع العلم التجريبى، وكذلك إظهار الجانب الاجتماعى والحضارى للإسلام إلا أنَّ الذى يدعو إلى وضع بازركان في إطار تيار التجديد الدينى اتخاذ المباني والقيم الحديثة، والسعى إلى مواهمتها مع الدين، بدلاً من الاستناد إلى الفكر القرآنى والإسلامى، وبيان حلٌّ مستقلٌ لمعضلات المجتمع المعاصر قائِمٌ على الأسس الدينية.

وقد عمد مهدى بازركان بعد الثورة، وفي أواخر حياته المفعمة بالمعطفات، إلى إبداء بعض الآراء التي رأى فيها الكثيرون تغيراً لرأيه السابقة، بينما وجدها آخرون تطوراً طبيعياً لتلك الآراء<sup>(٣)</sup>. وبناء على إطارنا التحليلي في هذه المقالة فإننا نرى أنَّ ما صدر عن

مهدي بازرگان في السنوات الأخيرة، مثل: كتاب (الله والأخرة، الهدف من بعث الأنبياء)، لا يعود أن يكون تطويراً طبيعياً لأفكاره السابقة في إطار النزعة التجديدية، مع الأخذ بنظر الاعتبار اختلاف الظروف في تينك المرحلتين. وللوقوف على أفكار بازرگان في ما يتعلق بباب (العلاقة بين الدين والمجتمع) تراجع رسالاته ومقالاته في أعماله الكاملة في المجلدات التالية:

- ١- راه طی شده، مجموعه آثار، ج ١ (نهاية الطريق، الأعمال الكاملة، ج ١)، طهران، انتشارات قلم، ١٣٧٧ هـ.
٢. بعثت، مجموعه آثار، ج ٢ (البعثة، الأعمال الكاملة، ج ٢)، طهران، انتشارات قلم، ١٣٧٧ هـ.

٣- مباحث علمي، اجتماعي، إسلامي، مجموعه آثار، ج ٨ (البحوث العلمية والاجتماعية والإسلامية، الأعمال الكاملة، ج ٨)، انتشارات قلم، ١٣٧٨ هـ. وأما في ما يتعلق برأيه بعد الثورة الإسلامية فيمكن الرجوع إلى الكتابين التاليين:

- ١- انقلاب در دو حرکت (الثورة في حركتين)، مهدي بازرگان، بي جا، ١٣٦٣ هـ.
٢. خدا وآخرت، هدف بعثت أنبياء (الله والأخرة، الهدف من بعث الأنبياء)، مهدي بازرگان، طهران، انتشارات رسا، ١٣٧٧ هـ.

ولفهم ظروفه الفكرية والاجتماعية يمكن الرجوع إلى الكتاب التالي:

- زندگینامه سیاسی مهندس مهدي بازرگان (السيرة السياسية للمهندس مهدي بازرگان)، لسعید زرین، طهران، نشر مرکز، ١٣٧٤ هـ.
- وأما في ما نحن فيه فلا يخلو الكتاب التحليلي التالي من فائدته:
- در تکابوی آزادی (الكافح من أجل الحرية)، لحسن يوسف إشكوري، طهران، انتشار قلم، ١٣٧٦ هـ.

## علي شريعتي —

واما على شريعتي فكان في خصوص التنظير في ما يتعلق بالنسبة بين الدين  
خصوص معاصرة. السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف . ٢٠١٤٣١ هـ

والمجتمع أكثر سعياً وانسجاماً من مهدي بازرگان. واستحق بذلك لقب المفكر الاجتماعي. كان على شريعتي في شبابه عضواً في حركة (نهضة عباد الله الاشتراكيين). فرع مشهد، وكان يطالع كتابات مهدي بازرگان، وبيدي إعجابه بها، وإن لم يكن عضواً رسمياً في نهضة الحرية والجان السياسية التابعة لبازرگان. فقد أخذ بداياته الدينية والاعتقادية من والده السيد محمد تقى شريعتي، ومركز نشر الحقائق الدينية. وأثناء فترة الدراسية في فرنسا - التي استمرت حتى عام ١٤٤٣هـ - تعرّف على المذاهب الفلسفية والاجتماعية السائدة في الغرب، وخاصة الاشتراكية والوجودية، بشكل أعمق وأدق. وقد تعاون مع حركات التحرر في أمريكا اللاتينية وشمال أفريقيا، وخاصة الثورة الجزائرية، حيث كانت ناشطة في فرنسا آنذاك. وفي مناخ العقددين الرابع والخامس، حيث كانت الجماعات اليسارية ناشطة في إيران، وهي ترفع لواء الماركسية، وكان الشباب المسلم محروماً من إيديولوجية إسلامية صالحة للمواجهة الفاعلة مع تلك الظروف السياسية الخاصة، بادر على شريعتي إلى رسم تفسير جديد للمفاهيم الإسلامية، ملبياً هذه الحاجة من خلال تسليط ضوء كاشف على تاريخ النضال والمقاومة الشيعية طوال التاريخ. ومن هنا حصل على شعبية واسعة بين جمهور الشباب. كان على شريعتي يسعى منذ البداية إلى إحداث تغيير اجتماعي قائم على تحريك الأسس الثقافية والإيديولوجية، ولكن مع ارتفاع وتيرة الكفاحسلح للمنظمات اليسارية والإسلامية في أواخر العقد الرابع وبداييات العقد الخامس انتقلت العدوى إلى جهوده أيضاً، فاتخذت منحى ثورياً وراديكالياً.

إن اختلاف علي شريعتي عن مهدي بازرگان يعود إلى اختلاف الظروف السياسية في إيران، وتصاعد النزاع بين الإسلاميين والنظام البهلوi، وكذلك اتساع رقعة الحركة اليسارية. كما يعود ذلك الاختلاف من جهة أخرى إلى اختلاف الظروف الثقافية بين جيل شريعتي، ومن ذلك ظهور التساؤلات الاجتماعية في مقابل الدين، خلافاً لجيل بازرگان الذي كانت التساؤلات عنده تدور حول التعارض بين الدين والعلم. وطبعاً لا يمكن تجاهل اختلاف التخصص الجامعي لهذين العلمين في هذا السياق. ومن بين مقالات علي شريعتي التي جمعت في أعماله الكاملة، البالغة حوالي أربعين مجلداً، يمكن في هذا الإطار الرجوع إلى العناوين التالية:

**نحو صورة معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - فريف .٢٠١٤٢١ هـ**

١. جهان بيني وإيديولوجي، مجموعه آثار، ج ٢٣ (العقيدة والإيديولوجية، الأعمال الكاملة، ج ٢٣)، طهران، انتشارات إلهام.
- ٢- بازگشت، مجموعه آثار، ج ٤ (العودة، الأعمال الكاملة، ج ٤)، طهران، انتشارات إلهام.
٣. شیعه، مجموعه آثار، ج ٧ (الشیعة، الأعمال الكاملة، ج ٧)، طهران، انتشارات إلهام.
- ٤- چه باید کرد؟، مجموعه آثار، ج ٢٠ (ماذا نفعل؟ الأعمال الكاملة، ج ٢٠)، طهران، انتشارات إلهام.
- ویژگی های قرون جدید، مجموعه آثار، ج ٣١ (خصائص القرون الحديثة، الأعمال الكاملة، ج ٣١)، طهران، انتشارات إلهام.
- بازگشت هویت ایرانی - اسلامی، مجموعه آثار، ج ٢٧ (عودة إلى الهوية الإيرانية الإسلامية، الأعمال الكاملة، ج ٢٧)، طهران، انتشارات إلهام.
- وينبغى القول: إنه طبقاً لمعايير النزعة الدينية، التي أشرنا إليها في المقال المنقدم، فإنّ علي شريعتي يمتنع إلى حدّ كبير بعض خصائص هذا الاتجاه، وهذا ما يميّزه عن غيره من المتصورين الدينيين. ومن هنا فقد ذهبت جماعة من المحققين الغربيين إلى اعتبار شريعتي إلى جانب الإمام الخميني من قادة (الراديكالية الإسلامية) في إيران. وعليه فقد اتهمه بعض المفكّرين الدينيين مؤخراً باعتقاده رؤية عقائدية. ولكن لو تعمقنا ودققنا في مجموع أفكار علي شريعتي فسوف نضعه في معسكر دعاة التجديد الديني.
- ومهما كان فلا تزال أفكار شريعتي لم تأخذ حقها من التحليل والنقد الحيادي في إطار تاريخي منظم. ومن هنا نجد إفراطاً وتقريراً في الأحكام الصادرة له وعليه. وللإطلاع على آراء الآخرين بشأن شريعتي يمكن الرجوع إلى الكتاب التالي، وإن لم يستوف جميع آراء المخالفين التقليديين والناقدين للعلمانية:

  - دكتور علي شريعتي أز دیدگاه شخصیت ها (الدكتور علي شريعتي في عيون الرجال)، لجعفر سعیدی (بجوم)، طهران، انتشارات سایه، ۱۳۸۰ هـ. ش.
  - ومن بين الكتب المطبوعة حتى الآن في بيان آرائه يجدو الكتاب التالي نافعاً ومفيداً:

- مجموعه مقالات همایش بازشناسی آندیشه های دکتر علی شریعتی (مجموعه مقالات مؤتمر التعريف بأفكار الدكتور علي شريعتي)، ثلاثة مجلدات، مشهد، انتشارات جامعة فردوسی، ١٣٨٠ هـ.

## **التيارات السياسية للتجديد الديني، نهضة الحرية ومجاهدي خلق**

— و —

تكونت داخل تيار التجديد الديني مختلف الفئات السياسية، ومن أهمها: (نهضة الحرية في إيران)، و(منظمة مجاهدي خلق). وقد تكونت نهضة الحرية في بداية العقد الرابع داخل الجبهة الوطنية في إيران، رافعةً شعار الوطنية الإسلامية والنضال السياسي في إطار القانون الأساسي في إيران، وبقيت وفية لهذا الشعار حتى النهاية. وقد تأسست هذه الحركة التي لعبت أكثر أدوارها في العقد الرابع وسط المناخ الديني في الجامعات الإيرانية، على يد شخصيات من قبل: مهدي بازرگان، ويد الله سحابي، والسيد محمود الطالقاني، وإن السيد الطالقاني، وإن كان يبدي افتراكاً من تيار التجديد الديني من الناحية الفكرية والسلوكية، إلا أن أنسسه المعرفية وتوجهاته الدينية كانت أقرب إلى المتحضرين. وقد صرّح بازرگان فيما بعد بأن السيد الطالقاني لم يكن من المؤسسين لنهضة الحرية، وإنما دُعي إليها ليكون عضواً عادياً فيها؛ لتحصل النهضة على سمعة طيبة. ومهمماً كان في بعد اعتقال الكادر المؤسس لنهضة الحرية عام ١٣٤٢ هـ ش توقف نشاط هذه الحركة عملياً، إلا أن أفكارها بقيت مؤثرة بعد ذلك لسنوات طويلة.

وفي عام ١٣٥٥ هـ ش استعادت نهضة الحرية نشاطها، مستفيدةً من المناخ السياسي المفتوح، وأثرت في إعداد الفضاء الجامعي للثورة. وبعد تصدر كادر النهضة للمؤليات السياسية في الحكومة المؤقتة بعد الثورة، واستقالتهم المبكرة في أعقاب اقتحام السفارتين الأمريكية من قبل الجامعيين السائرين على خطى الإمام، رمت نفسها في أتون التحديات السياسية، فلم تقدم في أبعادها النظرية كثيراً، وبغض النظر عن بعض البيانات والمؤتمرات ربما كان أهم نشاط نظري قامت به هذه الحركة بعد الثورة هو إصدارها لصحيفة (إيران الغد)، برئاسة عزت الله سحابي. ورغم أنها لم تكن اللسان الرسمي الناطق باسم الحركة، إلا أنها في الغالب كانت تعكس توجهات هذه الحركة.

وأما منظمة مجاهدي خلق الإيرانية التي كان أبناؤها الأوائل - وخاصة محمد حنيف نجاد - من جيل الشباب في نهضة الحرية، وكانت أفكارهم بادئ الأمر مستوحاة من مؤلفات مهدي بازرگان، وخاصة كتابه (نهاية الطريق)، إلا أنهاأخذت فيما بعد تتجزج في الغالب إلى الماركسية، فهي تعد من النماذج الملفتة للانتباه في ما يتعلق بتيار التجديد الديني. إن ارتقاء وتيرة الكتب السياسي وضرورة مكافحة النظام الشاهنشاهي بشكل جاد، وتصاعد نمو الجماعات الثورية اليسارية في إيران من جهة، وانعدام التنظيم والتنظير للنضال في أوساط القوى الإسلامية من جهة أخرى، أدى بعد من الشباب المؤمن والمتهم إلى التفكير في تأسيس مجاميع ثورية إسلامية<sup>(٣)</sup>. وحيث كانت هذه المنظمة تؤمن بالكفاح المسلح فإنها كانت تتقد كل نشاط ثقافي وإيديولوجي لا يؤدي مباشرة إلى القيام بالأعمال الثورية. ولذلك فإنهم لم ينفصلوا عن أفكار مهدي بازرگان فحسب، بل كانوا يمانعون من حضور أفرادهم وتواجدهم في حسينية إرشاد لسماع خطب علي شريعتي. وطبعاً أدرك قادة هذه المنظمة بعد الاعتقال أن أكثر الأعضاء قد انتسبوا إلى المنظمة متأثرين بأفكار شريعتي. وفي المقابل كان شريعتي في بداية الأمر يخالف الكفاح المسلح، وكان يؤكد على ضرورة النشاط الإيديولوجي؛ بغية إعداد المجتمع ثقافياً لقبول تغيير سياسي جذري، ولكن في بدايات العقد الخامس، ومع تصاعد نضال المجاهدين، وجد نفسه مضطراً لقيادة وتوجيه هذه الحركة<sup>(٤)</sup>.

كان القادة الأوائل في المنظمة يرجعون إلى السيد محمود الطالقاني؛ بوصفه مرجعاً للحصول على أجوبة استفتاءاتهم الشرعية، والوثوق بفهمهم للقرآن ونهج البلاغة. ولم يدخل السيد الطالقاني في المقابل بحمايتهم ودعمهم وتشجيعهم<sup>(٥)</sup>. ويبدو أن حنيف نجاد في بداية الأمر قد راجع بعض المفكرين من علماء الدين المحسوب على التيار الحضاري، مثل: السيد محمد حسيني بهشتی؛ بغية رسم إيديولوجية التنظيم، إلا أنه لم يحصل على إجابة جاهزة<sup>(٦)</sup>.

إلا أن افتقار التنظيم إلى أسس دينية نظرية أدى منذ البداية بهذا التنظيم إلى أحضان الإيديولوجية الماركسية<sup>(٧)</sup>. وبعد مقتل القادة الرئيسيين لهذا التنظيم عام ١٣٥٤ هـ ش عمد الكادر فيه إلى تغيير إيديولوجيته، وتحول رسمياً إلى منظمة ماركسية. ويمكن؛ للوقوف على سيرة هذا التيار، والتعرف على مصادر في هذا المجال، الرجوع إلى

الكتاب التالي:

- جريان ها وسازمان های مذهبی - سیاسی در ایران (التيارات والمنظمات الدينية - السياسية في إيران)، لرسول جعفريان، الطبعة السادسة، بي جا، ١٣٨٥ هـ.

وقد نشر الكتاب المذكور نفسه مؤخراً تحت عنوان (الإعلان عن المواقف الإيديولوجية)، مع ذكر بعض الشروح والتوضيحات. ولكن يبدو أن أكثر الكتب شمولية في هذا الخصوص، والذي يقدم وثائق وشرح تحليلية مناسبة في ما يتعلق بتأسيس وتطورات هذه المنظمة على المستوى الفكري، هو الكتاب التالي:

- سازمان مجاهدين خلق، پیدائی تا فرجام (منظمة مجاهدي خلق، التأسيس والمصير)، مؤسسة مطالعات وپژوهش‌های سیاسی، مجلدان، ١٣٨٤ هـ.

إن الكتاب التالي يمثل مذكرات حسين أحمدي روحاني، وهو من المؤسسين الأوائل للمنظمة، وهو كاتب كراس المعرفة، وقد أصبح شيوعاً عام ١٣٥٤ هـ. وبعد الثورة عمل بمساعدة آخرين إلى تأسيس (منظمة الكفاح من أجل تحرير الطبقة العاملة). وإن الكتاب التالي هو واحد من التقارير المهمة للتطورات التي حدثت داخل هذه المنظمة:

- سازمان مجاهدين خلق (منظمة مجاهدي خلق)، لحسين أحمدي روحاني، طهران، انتشارات مركز وثائق الثورة الإسلامية، ١٣٨٤ هـ.

وبعد أن تحررت قلول منظمة مجاهدي خلق من السجون في مستهل انتصار الثورة بادرت بزعامة مسعود رجوي إلى إقامة مجموعات تحت عنوان (حركة المجاهدين الوطنية)، وأصدرت نشرة (المجاهد)، وسلسلة أخرى من النشرات الواسعة. وإن من أهم إصداراتهم الإيديولوجية سلسلة (بيان العالم). وإن المصير المشؤوم والأسود لهذه المنظمة لا يخفى حالياً على أحد، ولكن لا تزال جذورها الفكرية، وأسباب ظهورها وسقوطها اجتماعياً، يستحق التحقيق والبحث من زاوية التعرف على هذه التيارات.

وهناك مجموعة أصغر من أعضاء المنظمة بمحورية لطف الله ميثمي عمدت بعد الثورة إلى تأسيس (نهاية المجاهدين)، وكانت من جملة إنتاجاتها الفكرية نشرة (سبيل المجاهد)، وفي الأعوام الأخيرة شهرية (افق إيران). ومن خصائص هذه الجماعة نقد حركة مجاهدي خلق، وإعادة النظر فيها منذ البداية، والسعى إلى إصلاح الفكر الاجتماعي والثوري الإسلامي.

وهنا يجب التذكير بجماعة (حركة المسلم المجاهد) أيضاً. فقد قامت هذه الحركة بعد الثورة على يد (حبيب الله بيمان)، وقد تحولت من خلال نشرها لأسبوعية (الأمة) إلى واحدة من أهم المراكز الفكرية لـ(الإسلام اليساري). وقد كان حبيب الله بيمان قبل انتصار الثورة عضواً في جماعة (عبد الله الاشتراكيين)، ومن المقربين من علي شريعتي، الذي كان يشرح الرؤى الاشتراكية الإسلامية في مجال الاقتصاد والتاريخ. وقد سعى هو وعلي شريعتي في عامي ١٣٥٥ و١٣٥٦هـ إلى تدوين (إيديولوجية الإسلام الثوري)، ولكن بعد مغادرة شريعتي إلى أوروبا، واغتياله فيما بعد، فإن هذا المشروع لم يكتب له النجاح<sup>(٨)</sup>. وقد ألف كتبًا ومقالات عديدة في مجال الفكر الاجتماعي في الإسلام.

وأما حركة (المسلم المجاهد) فلم تدم طويلاً، وأعلنت انحلالها بالتزامن مع الأزمات السياسية عام ١٣٦٠هـ. وبعد ذلك أخذ بيمان ونزر سير من أعضاء هذه الحركة يمارسون نشاطهم السياسي والإيديولوجي بصورة غير رسمية. وللوقوف على شيء من مواقف وأسباب انحلال حركة المسلم المجاهد يمكن الرجوع إلى العدد الأخير من نشرة (الأمة)، المؤرخ في العشرين من شهر مهر عام ١٣٦٠هـ. ويمكن مطالعة تاريخ وموافق هذه الجماعة في كتاب «الأحزاب والتيارات السياسية»، لعياس شادلو، طهران، نشر گستره، ١٣٧٩هـ.

وبعد انتصار الثورة انفتح فضاء جديد أمام التویر الدينی (التجديد الإسلامي). ولا شك في أنّ الأفكار الثورية التي صدّع بها علي شريعتي كان لها دور كبير في تأجيج لهب الثورة. وكان لأعمال شخصيات من قبيل: مهدي بازرگان، وجلال آل محمد، وحبيب الله بيمان، ويد الله سحابي، تأثير على النخب ولكن على الرغم من ذلك فإنّ الحضور الناشط لعلماء الدين في الساحة السياسية، وتحول الصراع السياسي إلى حالة جماهيرية، قد أدى إلى تراجع دور المتصورين الدينيين، وعدم حصولهم على موقع في الساحة الثقافية والاجتماعية لسنوات طويلة بعد انتصار الثورة. وقد ظهر التویر الدينی بعد الثورة من خلال تأسيس الجماعات اليسارية، مثل: منظمة مجاهدي خلق، وحركة المسلم المجاهد، وكذلك صعود الشخصية السياسية لأبي الحسن بنی صدر، إلا أنّ غلبة المناخ السياسي على هذه التيارات سرعان ما أدى إلى أفال أفكارها الاجتماعية. وبعد عام ١٣٦٠هـ لم

يبقى أي أثر لهذه الجماعات تقريباً، واختفى مشروع التویر الدینی لقرابة عقد کامل من الزمن. وبعد انتهاء الحرب المفروضة، وبدء مرحلة البناء والإعمار، أخذ المناخ الفكري بالانفتاح، الأمر الذي سمح لتيار التجديد الإسلامي في إيران بالعودة إلى ساحة التفكير الاجتماعي ثانية. وقد تم إحياء التجديد الإسلامي أواخر العقد السادس من جديد من خلال جهود عبد الكريم سروش وغيره.

## **سروش وشبستري وحركة التجديد ما بعد الثورة —**

وكما ذكرنا فمن بين شخصيات التجديد الإسلامي بعد الثورة الإسلامية كان عبد الكريم سروش ظهور أكثر من غيره، ويأتي بعده في الدرجة الثانية محمد مجتهد شبستري. وكذلك يمكن تصنیف مصطفى ملکيان في هذه المجموعة، وإن كانت ندرة مؤلفاته في ما يتعلق بنسبة الدين والمجتمع تجعلنا نشك في هذا الحكم، مضافاً إلى رفض ملکيان لمفهوم التویر الدينی وعمله الخاص من الأساس.

إن من بين أعمال سروش الكثيرة، والتي هي في غالبيها تقيیح لخطبه، يمكننا تصنیف الموارد الآتية . بعد شيء من التسامح . في خانة الفكر الاجتماعي:

١. راز داني وروشنفرگري وديناري (كشف الأسرار والتويير والدين)، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٠ هـ ش.

٢. قبض وبسط تئوريك شریعت (القبض والبسط النظري في الشريعة)، طهران، انتشارات صراط، الطبعة الثالثة، ١٣٧٣ هـ ش.

٣- فربه تراز ايديولوجي (أرقى من الإيديولوجية)، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٢ هـ ش.

مدارا ومديریت (المداراة والإدارة)، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٦ هـ ش.

صراط های مستقیم (السبيل المستقیمة)، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٧ هـ ش.

وأما بالنسبة لمحمد مجتهد شبستري فيمكن لمن يريد التعرّف على أفكاره

الاجتماعية الرجوع إلى مؤلفاته التالية:

١. نقدی بر قرائت رسمي آز دین (نقد القراءة التقليدية للدين)، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٧٩ هـ ش.

٢. هرمونوتيك كتاب وسنت (هرمونوطيقا الكتاب والسنة)، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٧٥ هـ ش.
٣. تأملاتي در قرائت إنساني آز دین (تأملات في القراءة الإنسانية للدين)، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٨٣ هـ ش.

ومن الجدير بالذكر أنّ شبستري، ومن خلال إصداره إحدى أوائل نشرات النظرية الدينية بعد الثورة، تحت عنوان (التفكير الإسلامي)، التي صدر عددها الأول في شهر مرداد من عام ١٣٥٨ هـ ش، قد حاز قصب السبق في مواصلة مشروع التوسيع الديني بعد الثورة لنفسه. إلا أنّ هذه النشرة لم يكتب لها البقاء طويلاً، وهو نفسه لم يطرح نفسه بوصفه متوراً دينياً إلا بعد طرح سروش لبحوثه وآرائه المثيرة للجدل في الدين. إنّ سروش وشبستري، اللذين أخذَا ينظران إلى الدين، لا من الزاوية العلمية والاجتماعية (وهو ما كان عليه الأمر بالنسبة إلى بازركان وشريعتي)، بل من الزاوية المعرفية والهرمونوطيقاً، وبدلًا من النموذج الماركسي أو الوجودي (الذي كان سائداً بين الجيل المعاصر لشريعتي) كانوا يفكرون على أساس من الليبرالية الديمقراطيّة والفلسفات التحليلية والتفسيرية، قد أوجدا جيلاً جديداً من المتورين الدينيين، وأدّيا إلى ظهور الكثير من الجهود الفكرية والسياسية في الأوساط الموافقة والمخالفة للتجدد على السواء.

وقد ظهر هذا التيار التجديدي الإسلامي في الأعوام التي أعقبت الحرب المفروضة ورحيل الإمام الخميني، وذلك بعد نشرها لبعض المقالات في صحيفة (كيهان فرهنگی) منذ عام ١٣٦٧ وحتى عام ١٣٦٩ هـ ش. وقد كانت الكتابات الأولى تحكي عن بعض الإشكالات الجذرية والنظرية، وكانت تدعو إلى الأمل في أن يبادر المتورون هذه المرة إلى ملء الفراغ المعرفي والاعتقادي لديهم. وقد تحولت هذه الجماعة بعد تأسيس مجلة (كيان) إلى تيار قوي بين التحّبّ، حتى أخذ البعض يدعو أنصار هذه النظرية بـ(حلقة كيان). وطبعاً قبل هذا ينبغي أن نشير إلى اجتماع عدد من المؤلفين الشباب في (مركز التحقيقات الإستراتيجية)، التابع لرئاسة الجمهورية وإدارة محمد موسوي خوئييها، الذي كان له دور مهم في تسييق وتوحيد جهود هذا التيار، وتأسيس الدعائم الفكرية لهذه الحلقة. وفي تلك السنوات كان هذا المركز يُدار من قبل حسن روحاني، وهو من المؤيدين فكريًا

لأكابر هاشمي رفسنجاني، الذي كان رئيساً للجمهورية في حينها. وبعد أن بادر مركز التحقيقات الإستراتيجية إلى تأسيس معاونية التفكير الإسلامي في مدينة قم بإدارة محسن كديور، قام بتوسيع نشاطه والوصول به إلى حوزة قم. ويمكن القول: إنّ نفس الجماعة التي تجمعت في مركز التحقيقات الإستراتيجية قد شكلت فيما بعد النواة الفكرية لحلقة كيان بمحورية عبد الكريم سروش. وفي السابق كانت أسبوعية (راه نو)، وشهرية (افتاب)، ومنشوران آخران، هما: مدرسه، وأئمّ، من بين المنشورات النظرية التي تعكس آراء هذا التيار. كما أنّ انتشارات صراط، وطرح نو، ونشرني، من بين أهم دور النشر التي كانت تنشر أفكار سروش وشبيستري وأنصارهما. كما كانت دار نشر شرکت سهامي انتشار، وقلم، ورسا، تنشر أفكار حركة الحرية وعلى شريعتي.

ومن بين الفئات التي ساهمت في بلورة فكر التجديد الديني بعد الثورة تجب الإشارة إلى (منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية). إنّ هذه المنظمة التي تكونت بعد انتصار الثورة من خلال ائتلاف سبع مجموعات ثورية صغيرة تكونت قبل الثورة<sup>(٩)</sup>. وسرعان ما وجدت نفسها موطئ قدم في الفراغ الموجود آنذاك بوصفها جماعة فكرية وسياسية. وكما سيأتي في إنّ هذه المنظمة في مرحلتها الأولى كانت تعداد واحدة من أهم المراكز الفكرية ومجاميع المتحضرين، ولكن سرعان ما تحول الخلاف الاقتصادي إلى خلاف سياسي ونظري بين الأعضاء، وانسحب مخالفو ممثل الإمام (حسين رasti كاشاني) من المنظمة. وفي عام ١٣٦٥هـ ش ألغى التنظيم، وتُحلَّ حلَّ بشكل كامل<sup>(١٠)</sup>. ولكن أعيد نشاط التنظيم في عام ١٣٧٠هـ ش بجهود عدد من الكوادر الأصلية، التي كانت قد انسحبت، وكان لها ميل تویرية. إنّ هذه الجماعة الجديدة بمحورية بهزاد نبوی الناشئة من تبني الأفكار العادلة، والتي بدأت عملها من خلال إصداراتها صحفة (عصربنا) منذ عام ١٣٧٣هـ ش،أخذت تقدم تقريراً جديداً عن التجديد الإسلامي. وبالالتفات إلى ميل سروش وشبيستري نحو الأفكار الليبرالية فإنّ ظهور هذه القوة الجديدة التي تحمل أفكاراً يسارية كانت تفاصي في خلق أجواء النقد والحوار الجاد داخل بيت التویر الديني. إلا أن هذه المواجهة لم تدم طويلاً، فسرعان ما تحولت إلى التماهي فيما بينها بالتدريج، واقتربت آراء هذه الجماعة من اللغة المهيمنة للتلویر الديني، بزعامة سروش وشبيستري، وأخذت هذه الجماعة بالضعف والأفول على الصعيد العملي. ولمطالعة تقرير عن مواقف

هذه الجماعة انظر: الأحزاب والتيارات السياسية، لعباس شادلو، طهران، نشر گستره، ١٣٧٩ هـ.

وراجعوا شرحاً مختصراً لظروف ظهور وتطور منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية في الكتاب التالي:

- تحولات سياسي اجتماعي بعد آذ انقلاب إسلامي إيران (التطورات السياسية والاجتماعية بعد الثورة الإسلامية في إيران)، طهران، انتشارات عروج، ١٣٨٤ هـ.

ومن بين الجيل الجديد لتيار التویر الدينی بدأ الكثیر منهم في السنوات الأخيرة بالكتابة في الصحف. وعليه يجب التعرف عليهم وتصنيفهم من خلال أعمالهم وكتاباتهم. وكانت أكثر أعمال ونشاطات المؤلفين الدينيين طوال السنوات الأخيرة تمحور في قالب المنشورات والصحف (وهي التي عرفت بالصحف المتسلسلة). وفي الوقت نفسه فقد كانت هناك على الدوام مؤسسات ومراكز عديدة لطرح وبيان آرائهم.

لقد تمحور نشاط تيار التجديد الإسلامي خلال الأعوام الأخيرة في الجامعات. كما وحظى هذا التيار بدعم بعض الطلاب في الحوزة العلمية خارج الإطار الرسمي والاتجاه السائد في الحوزة العلمية. وقد عمل على نشر أفكاره في هذا الاتجاه. وإن بعض هؤلاء المؤلفين الحوزويين كان له تعاون وثيق مع جامعة المفید في مدينة قم المقدسة، رغم أنه لا يمكن تصنيف هذه الجامعة، التي تأسست برئاسة السيد عبد الكريم الموسوي الأربيلي (وهو من تلاميذ الإمام الخميني، والأصدقاء المقربين من السيد محمد حسيني بهشتی) ضمن هذا التيار بشكل كامل. وقد كان لهذه الجامعة، بالإضافة إلى النشاطات البحثية. التعليمية العالية في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية، نجاحات في النشاطات البحثية. وكانت نشرة (نامه مفید)، وانتشارات الأعمال العلمية والتخصصية في مجال العلوم الإنسانية، وإقامة سلسلة (مؤتمرات الإسلام وحقوق الإنسان)، من أهم النشاطات البحثية لجامعة المفید.

وقد نجح تيار التجديد الديني في عقد السبعينات (الإيراني)، من خلال تقريره من مجمع العلماء المجاهدين (بمحورية مهدي كروبي) وحزب کوادر البناء (المقرب من أكبر هاشمي رفسنجاني)، في التأسيس لدعوة الإصلاح والتنمية السياسية في البلاد، الأمر الذي أدى فيما بعد إلى تطورات الثاني من خرداد عام ١٣٧٦ هـ - ١٩٩٧ م، أي انتخاب

**نحو ص. معاصرة . السنة الخامسة - العدد العشرون - ذريـف . ٢٠١ . م ١٤٣١ هـ**

السيد محمد خاتمى رئيساً للجمهورىة، وما تلا ذلك من الحوادث. ولا شك في أنه في هذه المرحلة تعد حركة تأمين النفط من أكبر النجاحات التي حققتها تيار التجديد الدينى على الساحة السياسية في إيران. وعلى الرغم من بعض أوجه الشبه لا ينبغي التصور أن لهذا الائتلاف السياسي (جبهة الثاني من خرداد) جذوراً في الأسس الفكرية المشتركة بين جميع هذه التيارات بالضرورة.

وللتعرف على أفكار هذه التيارات يمكن الرجوع إلى كتب الأحزاب والتيارات السياسية التي تقدم ذكرها.

إن تيار التوير الدينى الذى وظف أكثر طاقاته طوال عقد السبعينات في الساحة السياسية قد تأثر سلبياً، فقد الكثير من رصيده؛ بتوقف صحفه ومجلاته وإغفال مراكزه على يد السلطات القضائية والأمنية من جهة، وانفراط شمل ائتلافاتهم السياسية من جهة أخرى، والخسارة التي حاقت بهم في انتخابات رئاسة الجمهورية في الثالث من شهر تیر عام ١٣٨٤ هـ في نهاية المطاف، الأمر الذي أدى به في الآونة الأخيرة إلى أن يعيش تجربة النقاوة والعزلة السياسية.

وطبعاً لا ينبغي اعتبار هذه العزلة والسكوت الراهن نهاية لتيار التجديد الإسلامي في المجتمع الإيراني. ويجب القبه إلى وجود الأرضية المعرفية التويرية، وخلاف العقلانية الشاملة التي تلبى التحديات الماثلة أمام التفكير الدينى تجاه التيارات الاجتماعية المتقدمة، ومع ذلك من المتوقع أن يعاود تيار التجديد الدينى ظهوره بنموذج جديد على الساحة الثقافية في إيران. وهذا ما يمكننا مشاهدته وإحساسه منذ الآن. وطوال السنوات الأخيرة كانت الأزمات الاجتماعية والأخفاقات في إدارة نظام الجمهورية الإسلامية تشكل على الدوام أرضية خصبة لظهور ونشاط التوير الدينى.

## **ب - تيار المتشرعة. الاتجاه المدرسي —**

كان هذا التيار يُعد في بعض مقاطع التاريخ الفكري المعاصر بوصفه تفكيراً دينياً سائداً، كما أنه لا يزال يحتفظ بحضوره كتيار قوي في الحوزات العلمية وبين المتبنيين في إيران. ولا زال الغموض والإبهام يلفان الخطوط العريضة والمفردات الرئيسية المتعلقة بهذا التيار. ويعود هذا الغموض في السنوات الأخيرة إلى الأحكام السياسية

الخطأة الصادرة بحق هذا التيار أحياناً، وإلى الخلط بين هذا التيار الفكري وبعض ممارسات العامة التي قد تجد لها تشجيعاً من قبل بعض المعممين والمتدبرين. ومن باب المثال: نسمع أحياناً إطلاق كلمات من قبيل: المتحجرّين، والمتقدّسين، والمتزّمّتين، على بعض المشرّعين. وهو، مضافاً إلى خطئه، بقوّة الحكم أيضاً. وعلى أيّة حال لا ينبغي الخلط بين الممارسات الخرافية عند بعض المتدبرين وبين ما نحن بصدده بحثه، والذي يدور حول الاتجاه المعرفي السائد بين الشخصيات العلمية الكبيرة. إن تيار المتشرعة في بعض مفاهيمه، والذي تقدم في القسم الأول من المقال، يفيد تفسيراً خاصاً لمساحة الدين، والنسبة بين الدين والمجتمع في عصر الغيبة، وخاصة في العصر الراهن. وطبعاً هناك من يطلق على هذا التيار مصطلح (الأخبارية)، والحال أنّ هذا التعبير، مضافاً إلى كونه أحد يعد سبّة في الآونة الأخيرة، لا يعبر عن هذا التيار؛ وذلك لأنّ الكثير من أصحاب هذه الآراء هم من أبرز العلماء الأصوليين الشيعة. أجل، ربما أمكن القول: إنّ التيار الأخباري يخلق أرضية مناسبة لنموّ مثل هذا الاتجاه.

ومن الجدير بالذكر أنه يتمّ التعبير عن هذا التيار حالياً في المحافل الأدبية العالمية بـ (الأصولية) (fundamentalism)، ويعرّفونه من خلال تيارات من قبيل: (الإسلام السياسي)، و(الراديكالية الإسلامية) الذي يطلق على التيار (الحضاري) الثالث. إنّ مصطلح (الأصولية) أطلق للمرة الأولى على جماعة مسيحية تقليدية دعت إلى العودة إلى الآداب والتقاليد القديمة، ومن ثمّ أطلق هذا المصطلح على التيارات السلفية عند أهل السنة (من قبيل: الوهابية؛ والحركات السلفية)، وأخيراً أخذ يُطلق على تيار المتشرعة في الفكر الشيعي أيضاً<sup>(١)</sup>.

من هنا ينبغي التأكيد على التمييز بين المشرّعين الشيعة وبين الأصوليين من النصارى والسنّة؛ إذ إنه، على الرغم من أوجه الشبه بينهما، هناك الكثير من أوجه الاختلاف والتمايز الأساسية بينهما. فبعد ظهور القاعدة والظاهرة الطالبانية واتضاح عمق الإيديولوجية السلفية عند أهل السنة يمكن التعرف على الهوة الكبيرة والحقيقة بين السلفية السنّية وبين النزعة التقليدية عند الشيعة. وإننا؛ تجنباً لمحذور هذا النوع من الخلط، لجأنا إلى مفردة (المتشرعة)؛ لنجفظ الشخصيات التي تفرد بها هذه النزعة الفكرية في المجتمع الشيعي المعاصر. وربما أمكن استعمال مفردة (التدّين) كعنوان

مشير إلى هذا التيار الفكرى.

إن غياب الدراسات الدقيقة حول تيار المتشرعة، وكذلك عدم تدوين الكثير من أفكار المنتمين لهذا التيار، أدى إلى عدم توفر مصادر كثيرة للتعرف على هذا التيار بشكل كامل. إن المتشرعين يُشيرون إلى أفكارهم الاجتماعية في الغالب ضمن إطار آرائهم الفقهية بشكل مقتضب، أو أنهم أظهروها ضمن مواقفهم وسلوكياتهم السياسية، وعلى كلتا الحالتين فإن استبطاط الأفكار من خلال تلك الفتوى والمواضف في غاية الصعوبة والتعقيد، الأمر الذي يقتضي الحذر والاحتياط في تكوين الآراء وإصدار الأحكام. ومن هنا فإننا نسعى في حدود المستطاع إلى العثور على رؤوس أقلام تساعدنا على التحقيق بشأن هذا التيار.

وكما ذكرنا فإن هذا التفكير، بوصفه نزعة أساسية، موجود في الحوزات العلمية الشيعية منذ ما يقرب من قرنين من الزمن قبل (آي بعد انهيار الصفوية). وهذا قرنان اقتنانا بالاضطرابات السياسية، وأفول حضارة المجتمع الإيرانى، وتغلغل القوى الغربية والثقافات الأجنبية في إيران.

إن النزعة المتشرعة، وإن ظهرت أحياناً كرد فعل اجتماعي في قبال إخفاق المؤسسة الدينية على الساحة السياسية في إيران، ولكنها في الحقيقة ذات جذور عميقة في تفكير وتاريخ التشيع، ويجب عدم تجاهل أسسها ومبانيها المعرفية.

شرحنا في بداية هذا المقال الخصائص في اتجاه المتشرعة. وإذا أردنا تطبيقها على ظروف المرحلة المعاصرة لتوصلنا إلى الخصائص التالية: الخصائص التي تعطي طيفاً متواعاً من الأذواق والمشارب، ولكنها تحتوي على محاور مشتركة أيضاً. وعلى آية حال فإن هذا التوجه قد ظهر طوال القرنين المنصرمين على الساحة الفكرية والعمل الاجتماعي من خلال الخصائص التالية: التأكيد على الجوانب الفقهية؛ وقلة الاهتمام بالفلسفة الاجتماعية والسياسية للإسلام؛ ومنح الأولوية لصيانة الكيان المذهبى والمجتمع الشيعي بالقياس إلى مسألة الوحدة الإسلامية ومصلحة الشعوب المسلمة؛ وتقديم النشاط التربوي والثقافي على المواجهة السياسية ضد الحكومات؛ وارتفاع منسوب التوجّس من النفوذ المذهبى للأجانب وانحراف المجتمع عن الموازين الدينية والشرعية مقارنة بأضرار الاستبداد الداخلي وتبعة الحكومات السياسية والاقتصادية للدول الأجنبية؛ وعدم

التدخل الفاعل في الشؤون الإدارية والسياسية في المجتمع؛ والاعتقاد بخطأ أو العجز عن إقامة حكومة دينية في عصر الغيبة؛ والاهتمام الجاد بالبعد والإعلام الاعتقادي السليّ؛ وضعف الاهتمام بالانحطاط الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع؛ والاعتقاد بالفقه الفردي وضرورة العمل بالتكاليف الإلهية في حدود السلوكيات الشخصية؛ وعدم الحاجة في تطبيق الدين والشريعة إلى تأسيس منظمات اجتماعية ومدنية جديدة وما إلى ذلك.

وطبعاً كما ذكرنا في معرض الحديث عن أسس النزعة المتشرّعة فإنَّ هذا التيار يُظهر نفسه في طيفٍ من الآراء. إنَّ هذه الخصائص غالباً ما تظهر على شخصيات ترفض في الأساس قيام حكومة دينية في عصر الغيبة، وتذهب إلى فصل الدين عن السياسة؛ أو تظهر أحياناً في أشخاص يقبلون أصل قيام الحكومة الدينية، ولكنهم لا يذهبون في تعريف الحكومة الدينية إلى أكثر من تطبيق الأحكام الدينية البسيطة على يد الفقهاء. وقد ذكرنا في القسم الأول من هذا المقال أنَّ الرؤية الأخيرة تدرج في النهاية ضمن الرؤية الغالبة على تيار المتشرّعة، وتدرج معها في إطار واحد.

وكما هو واضح فإنَّ تيار المتشرّعة يتمتع بأسسه وأداته الخاصة، وقد أقام أفكاره وسلوكياته أبداً على النصوص الدينية، والسيرورة العملية لأولياء الدين، وكذلك على مصالح الدين والأمة. وهو يعمل على تبريرها من خلال الالتفات إليها. ويبدو أنَّه يجب البحث عن جذور هذا التوجّه في القرون المنصرمة في أسس المعرفة الدينية والماضي السياسي. ومن وجهاً نظر هذه الجماعة فإنَّ إمامية الشيعة - التي تتکفل بقيادة الدين والدنيا في مختلف المجالات - لا يمكنها أن تبقى بعد غيبة إمام العصر عليه السلام بنفس السعة؛ وذلك لأنَّ الخلافة السياسية بجميع شؤونها إنما تتحقق في ظلّ دولة المعصوم عليه السلام وزمن حضوره وظهوره. ومن وجهاً نظر هذه الجماعة فإنَّ الولاية الاجتماعية للدين في عصر الغيبة تقتصر على الموارد الضرورية التي لا يرضي الشارع بتعطيلها (الأمور الحسبية). ومن جهة أخرى فإنَّ بعض هؤلاء الكبار من العلماء ضمن تلوّيهم بإخفاق كفاح الشيعة عبر التاريخ، وعدم مساعدة أهل البيت عليهم السلام في هذه الحركات الكفاحية بعد ثورة الإمام الحسين عليه السلام، يشيرون إلى روایات تصرّح بفشل كل حركة أو ثورة قبل قيام دولة قائم آل محمد عليه السلام.<sup>(١٢)</sup>

وأما من ناحية بعد السياسي فيجب الالتفات إلى أنَّ تاريخ تأسيس الدولة الشيعية

في إيران بشكل رسمي يعود إلى العصر الصفوي، وهي دولة تدين في وجودها . بعد مرحلة طويلة من الضغوط والحرمان المفروض ضد الشيعة . إلى التسقيف المشترك بين ملوك الصفويين وعلماء الشيعة. إن هذه المرحلة الطويلة نسبياً من (الحكم المزدوج بين الملوك والفقهاء) في العصر الصفوي أخذت بالتدريج منحىً إيديولوجيًّا غير رسمي، تضطلع فيه السلطة بحفظ شوكة المسلمين سياسياً، وبإدارة شؤون المجتمع، وأما المؤسسة الدينية فتقوم بإضفاء الشرعية على السلطة الحاكمة، بتسيير أمور المجتمع الدينية في حدود الاستطاعة وبسط اليد<sup>(١٣)</sup>.

وطوال القرنين الأخيرين، حتى عندما لم يتم التصريح بتأييد هذه الرؤية من قبل علماء المتشرعة من الزاوية الفقهية، تم تطبيقها بوصفها الخيار الوحيد في ظل الظروف السياسية والثقافية المضطربة. وللاطلاع على الخلفية التاريخية يمكن الرجوع إلى الكتب التالية:

١. ساختار نهاد وأنديشه ديني در إيران صفوی (بنية المؤسسة والتفكير الديني في إيران في العهد الصفوي)، منصور صفت گل، طهران، انتشارات رسال، ١٣٨١ هـ.
٢. نخستین رویاروئی های آنديشه گران ایرانی (باکورة المواجهات بين المفكرين الإيرانيين)، لعبد الهادي الحائری، طهران، انتشارات أمیر کبیر، ١٣٧٢ هـ.
- ٣- کاوش های تازه در باب روزکار صفوی (دراسات جديدة حول التاريخ الصفوی)، لرسول جعفریان، طهران، نشر آديان، ١٣٨٤ هـ.
٤. دین و دولت در إیران (الدين والدولة في إيران)، لحامد الغار، ترجمة: أبو القاسم سري، طهران، نشر توس، ١٣٦٩ هـ.

ومضافاً إلى العاملين المتقدّمين، أي المعرفة الدينية؛ والماضي السياسي، في تحليل تيار المتشرعة في الحقبة الإيرانية المعاصرة لابد من الالتفات إلى عامل آخر، وهو وجود المنافسة الشديدة بين الحكومات الإيرانية (بوصفها الدولة الشيعية الوحيدة) وبين القوى المنافسة الأخرى، أي الدولة العثمانية وبعدها الحكومتان الروسية والإنجليزية. إن هذه المنافسة، والخوف الشديد من تضييف القوة الشيعية في المنطقة، كانا من الأسباب التي دعت علماء الشيعة إلى التعاطي بحذر، وفي بعض الأحيان إلى الدعم للحكومات الفاسدة في الغالب والمستبدة في إيران المعاصرة.

## **الجيل المتقدم للاتجاه المدرسي —**

وعند التعرّض لعلاقة العلماء المتشرّعين من الشيعة مع الحكومات الإيرانية المعاصرة يتم ذكر شخصيتين مهمتين، وهما: الميرزا القمي، والشيخ جعفر كاشف الغطاء. إن التحقيق في شخصية هذين العلمين، وتحليل أفكارهما وموافقتها في قبال شخصيات من قبيل: الملا أحمد النراقي، والسيد محمد المجاهد، من الذين كانت لهم نشاطات فاعلة في سياسات عصرهم توفر لنا أرضية خصبة للتحقيق في تيار المشرعة والتحضر في المرحلة مورد بحثنا. ومن الطبيعي أن هذا التفريق بين الشخصيات المذكورة بحاجة إلى تحقيق أكثر. وللابلاغ على آرائهم في ولاية الفقيه، وحدود تدخل الفقه في المجتمع، يمكن الرجوع إلى الكتاب التالي:

- حكومت إسلامي در آنديشه فقيهان شيعه، ج ٢ (الحكومة الإسلامية عند فقهاء الشيعة، ج ٢)، محمد كاظم رحمن ستايش وآخرون، طهران، نشر مركز تحقیقات إستراتيجي، ١٣٨٣ هـ.

وكنموذج لتيار المشرعة بين المرجعية الشيعية في المرحلة المعاصرة يمكننا الإشارة إلى الشيخ مرتضى الأنصاري. إن حياة وعصر هذا الفقيه، الذي لُقب بحق أكبر فقهاء الشيعة في العصر الحاضر، لا تزال بحاجة إلى تحقيق أكثر. إن موافقه ورؤيته في باب ولاية الفقيه، التي يحصرها في الأمور الحسبية<sup>(١)</sup>، وموافقه في خصوص المسائل الاجتماعية والسياسية في عصره، وطريقة تعامله مع حكومة ناصر الدين شاه، وعدم تدخله في حادثة احتلال الجنوب الإيراني على يد الإنگлиз، وحتى امتناعه عن مواجهة تيار البابية والبهائية، على الرغم من مرجعيته القوية والمطلقة والاستثنائية وعيشة في برهة زمنية خطيرة وحساسة للغاية، هي من الأمور التي يجب دراستها في هذا الإطار. وفي هذا الصدد لا ينبغي تجاهل إخفاق التجربة التي خاضتها المؤسسة الدينية، بقيادة أستاذيه: السيد محمد المجاهد؛ والملا مهدي النراقي، في قضية الحرب بين إيران وروسيا. كما ينبغي التذكير بأن الميرزا حسن الشيرازي، الذي عُرف بزعيم ثورة التباک، كان من بين تلاميذ الشيخ الأنصاري البارزين. وفي الكتاب التالي؛ بالاستاد إلى تلمذ الميرزا الشيرازي على الشيخ الأنصاري وأدلة من هذا القبيل، ظهرت جهود حثيثة تحاول عرض صورة سياسية كاملة عنه. ومن هنا بدأ يُنظر إلى جميع علماء الشيعة - قديماً وحديثاً - بوصفهم

من القاعدين الأبطال:

- تراز سياسة (معيار السياسة)، على أبو الحسنى، المؤتمر العالمى للشيخ الأنصارى، ١٣٧٣هـ.

كما يتعرض الكتاب التالى إلى الظروف الاجتماعية لعصر الشيخ الأنصارى، ويعالج المواقف التي صدرت عنه:

- زندگى نامه أستاد الفقهاء شيخ أنصارى (سيرة أستاد الفقهاء الشيخ الأنصارى)، لضياء الدين سبط الشيخ، المؤتمر العالمى للشيخ الأنصارى، ١٣٧٣هـ.

إن التحليلات المذكورة في مجموعها لا تخلو من الأحكام السياسية السابقة لبيان انسجام شخصية الشيخ الأنصارى مع الأفكار الاجتماعية السائدة في المجتمع الإيرانى المعاصر.

## حركة المشروطة

ومهما كان يبدو أن أول ظهور لتيار المشروطة كان في حادث الحركة الدستورية، والذي يُعبر عنه بالمشروطة، ومواجهة المجموعة التي طالبت بالمشروع في قبال مجموعة أخرى من علماء الشيعة الذين طالبوا بالمشروطة في كل من النجف وطهران. إن تفكير المشروطة اقترب بشخصيتين مهمتين في هذه المرحلة، وهما: الشيخ فضل الله النوري (في طهران)، والسيد محمد كاظم اليماني (في النجف). وللتعرف على التيارات الفكرية والسياسية في هذه المرحلة يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:

١. تشیع ومشروطیت در ایران (تشیع ومشروطه في إيران)، عبد الهادي الحائري، طهران، انتشارات أمير كبار، ١٣٦٤هـ.

٢. چالش مذهب ومرنیسم وسیر آنده شه سیاسی مذهبی در ایران (تحديات الدين والتقدم ومسار الفكر السياسي الدينی في إيران)، مسعود کوهستانی نجاد، طهران، نشرني، ١٣٨١هـ.

أما في ما يتعلق بالشيخ فضل الله النوري فهناك الكثير من الاختلاف في الآراء؛ فهناك من يرى أن اختلافه مع علماء المشروطة ناتج عن الاختلاف في المبنى الفكرية؛ وهناك من يذهب إلى العكس، ويرى أن هذا الاختلاف يكمن في تحديد المصاديق

والظروف العينية للمشروطة. وللتعرف على الرؤية الأولى، مضافاً إلى ما تقدم، يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

١. مباني نظري حكومت مشروطه ومشروعه (الأسس النظرية لحكومة المشروطة والمشروعة)، لحسين آبadian، طهران، نشرني، ١٣٧٤ هـ.

٢- رسائل مشروطيت (رسائل المشروطة)، بجهود: غلام حسين زركر نجاد، طهران، انتشارات كوير، ١٣٧٤ هـ.

٣- رهيافتی بر مباني مكتب ها وجنبش های سیاسی شیعه در صد ساله آخر (مدخل إلى أسس المذاهب والحركات السياسية الشيعية في القرن الأخير)، لظفر نامدار، طهران، پژوهشگاه علوم إنسانی وطالعات فرهنگی، ١٣٧٦ هـ.

وفي المقابل يمكن التعرف على رؤية الجماعة الثانية في المصادر التالية:

١- پایداری تا پایدار (الثبات والثابت)، لعلی أبو الحسنی، مؤسسه تحقیقاتی وانتشاراتی نور، ١٣٦٨ هـ.

٢. شیخ فضل الله نوری در رویاروئی دو آندیشه (الشیخ فضل الله النوری فی مواجهة فکرین)، لمهدی الانصاری، طهران، انتشارات امیرکبیر، ١٣٦٩ هـ.

٣- تاریخ تحولات سیاسی ایران (تاریخ التطورات السیاسیة فی ایران)، لموسى النجفی وموسى فقیه حقانی، طهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ١٣٨١ هـ.

٤- مشروطه، فقیهان، واجتہاد شیعه، مجموعه مقالات (المشروطة والفقهاء واجتہاد الشیعه، مجموعه مقالات)، قم، انتشارات مؤسسة آموزشی وپژوهشی امام خمینی، ١٣٨٣ هـ.

وحتى إذا لم نؤمن باختلاف الشیخ فضل الله النوری المبناي مع أنصار المشروطة، فإنه في ما يتعلّق بغيره من أنصار المشروعة، أو العلماء الذي اختاروا السكوت تجاه المشروطة، لا يصحّ هذا الحكم<sup>(٥)</sup>. كما أنّ المقالة الطويلة التي نشرت في الأعداد من ١٣٤ إلى ١٣٧ من مجلة الحوزة (حوزه)، تحت عنوان (أهم التحدیات الفقهیة لعلماء عصر المشروطة)، تعكس جانباً من الاختلافات بين تيار المتشرعة والمحضرين.

وأما في ما يتعلّق بالسيد کاظم الطباطبائی فإنه - مضافاً لما تقدم - يمكن الرجوع إلى مقالة (آیة الله السيد کاظم الطباطبائی البیزدی والمشروطة) والمصادر التي يذكرها

(والمحض موجودة في كتاب المشروطة والفقهاء واجتهاد الشيعة، المذكور سابقاً). وفي هذا الإطار هناك وثيقة غير منشورة، وهي تحتوي على رسالة بعثها السيد اليزدي إلى الحاج حسين القمي قبل ثلاث سنوات من التوقيع على وثيقة المشروطة عام (١٣٢١هـ)، ويبين فيها قلقه من الأوضاع الجارية في البلاد<sup>(١)</sup>.

### **الشيخ عبد الكريم الحائري والتأثير الجديد —**

وفي متابعة تيار المتشرعة نصل إلى شخصية مهمة أخرى لها تأثيرها على الساحة الإيرانية المعاصرة، ونعني بذلك الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي. وقد ظهر بوصفه مؤسس الحوزة العلمية في قم المقدسة عام ١٣٤٠هـ ، فاكتسب شهرة واسعة، ويزرت في الفكر الفقهي و برنامجه العملي في طول حياته بوصفه مرجعاً متشرعاً. وقد توصل في دراسته حول ولاية الفقيه إلى عدم تمثُّل الفقهاء في عصر الغيبة بالولاية السياسية والاجتماعية، ولا يمكن إعطاء مثل هذا المنصب للمرجعية الشيعية. وقد بين سماحته رأيه حول ولاية الفقيه في كتابه التالي، ولكن عدم الناشر إلى حذف الفقرة التي يذكر فيها رأيه بصراحة:

— كتاب البيع (تقريرات: درس الشيخ عبد الكريم الحائري)، ج ٢، قم، انتشارات مؤسسه در راه حق، ١٤١٥هـ.

وفي الكتاب التالي، الذي ألفه مقرر الكتاب السابق، وذكر الرأي الصريح للأستاذ:

— المكاسب المحمرة، لمحمد علي الأراكى، قم، انتشارات مؤسسه در راه حق، ١٤١٣هـ.

وللإطلاع أكثر في هذا الخصوص راجع العدد الخاص لمجلة الحوزة (حوزه) (العدد: ١٢٥ و ١٢٦)، حول الشيخ عبد الكريم الحائري، وخاصة: مقابلة السيد علي محقق داماد.

وقد واصل الشيخ الحائري سياساته هذه في مواقفه السياسية. حيث عاد إلى إيران عام ١٣١٨هـ، بعد سنوات من حضوره درس الشيخ فضل الله النوري، والسيد محمد

**نصوص معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف .٢٠١٤٢١ هـ**

الفشاركي، والآخوند الخراساني. وبعد ارتقاء وتيرة أحداث حركة المشروطة في إيران ترك مسقط رأسه دراسته (أراك) عام ١٣٢٤هـ قاصداً النجف الأشرف، فوجدها هي الأخرى متأثرة بأجواء وأصواء المشروطة أيضاً، فتركها متوجهاً إلى مدينة كربلاء وأقام هناك. وبعد عودته إلى إيران للمرة الثانية، وتأسيس الحوزة العلمية في قم عام ١٣٤٠هـ، لم يُجاري أية واحدة من الحركات السياسية بقيادة العلماء في إيران، بل ونهى عنها في بعض المناسبات، وردع عنها بشدة، أو أنه اتبع سياسة المصالحة بين العلماء وحكومة رضا خان. ويمكننا في هذا السياق الإشارة إلى مواجهة الشيخ محمد تقி بافقی لأسرة رضا خان في الحرث المطهر للسيدة فاطمة المعصومة، وهجرة علماء البلاد؛ تعبيراً عن اعتراضهم على قانون التجنيد الإجباري، وخاصة حركة علماء إصفهان بقيادة الآغا نور الله الإصفهاني، وكفاح السيد حسن المدرس ضدّ رضا خان، ونفيه إثر ذلك، وحادثة نزع الحجاب وما إلى ذلك. ففي هذه المدة انصبّت جهود الشيخ الحائرى على تعزيز وحفظ الحوزة ونشر ثقافة التشیع. وللوقوف على الظروف التاريخية وشخصية الشيخ عبد الكريم الحائرى يمكنكم الرجوع إلى المصادر التالية:

١- مؤسس حوزه (مؤسس الحوزة، مجموعة مقالات)، قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٣هـ ش.

٢- تاريخ شفاهي انقلاب إسلامي (التاريخ الشفهي للثورة الإسلامية)، في جزأين، لغلام رضا ڪرياستشي، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٠هـ ش. أما الكتاب التالي الذي كتب عن الشيخ عبد الكريم الحائرى فإنه يرجع مواقفه السياسية إلى طبيعته الحذرة، ويقدم تحليلاً سيكولوجيًّا عن حقيقة الأمر:

- حاج شيخ عبد الكريم حائرى (الحاج الشيخ عبد الكريم الحائرى، مؤسس الحوزة العلمية بقم)، لعماد الدين فياضي، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٧٨هـ ش.

وفي الكتاب التالي عمد المؤلف من خلال تعريف (السياسة) بمعناها العام، الذي يعني (إدارة الأمور العامة وشؤون الناس)، إلى تفسير جميع مواقفه الاجتماعية والحوزوية تفسيراً سياسياً:

- بررسی عملکرد سیاسی آیة الله حاج شیخ عبد کریم حائری (تحلیل المواقف

**نحویں معاصرة**. السنة الخامسة - العدد العشرون - ذریف . ٢٠١ . م ١٤٣١ هـ

السياسة لآية الله الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري)، لفرزانه نيكو برس، شركت چاپ ونشر بين الملل، ١٣٨١ هـ ش.

وقد سار أبناء الشيخ عبد الكريم الحائري على نهجه. فقد كان الشيخ مرتضى الحائري من الفقهاء البارزين في الحوزة قبل وبعد الثورة الإسلامية، وكان من أوائل الشخصيات التي دعاها الإمام الخميني عام ١٣٤٢ هـ ش للنضال ضد نظام الشاه (وانّ عقد الاجتماعات الأسبوعية بين الإمام وعدد من العلماء والإعلان الذي ضمّ تسع شخصيات أشهر من الأمور المعروفة)، إلا أنه فضل الاهتمام بالتدريس وتربية العلماء وإعدادهم روحياً، وهو من هذه الناحية يُعدّ شخصية كبيرة التأثير. وفي الأعوام التي تلت انتصار الثورة كان في رؤيته الناقدة لسلوك المسؤولين في الجمهورية الإسلامية موافقاً لرؤيه المنشرّعة أيضاً<sup>(١٧)</sup>. كما قام ابنه الآخر، وهو الشيخ مهدي الحائري، باتخاذ نفس الموقف، حيث كتب في آخر عمره كتاب (الحكمة والحكومة)، ونظر فيه لفصل الدين عن الدولة من الناحية الفلسفية<sup>(١٨)</sup>.

### امتدادات التيار المدرسي —

وعلى الرغم من انتشار نشاط التيار الفكري المنافس، والمتمثل في التيار المتحضر، في فترة زعامة ومرجعية السيد محمد حسين البروجردي، ولكن تيار المنشرّعة ظلّ هو التيار السائد في الحوزة العلمية في مدينة قم، إلى حين ظهور حركة الخامس عشر من خرداد من عام ١٣٤٢ هـ ش.

ولدراسة تيار المنشرّعة طوال العقدين الرابع والخامس يجب قبل كل شيء الرجوع إلى آراء بعض مراجع التقليد الكبار، وتأثيرها في الأوساط الدينية في تلك الفترة. ومن بين هؤلاء يمكن الإشارة إلى مرجعين كان لهما التأثير الأكبر من بين مراجع التقليد في الفترة الأخيرة، وهما: السيد أحمد الخوانساري (في إيران)، والسيد أبو القاسم الخوئي (في النجف). فقد قدما، بالإضافة إلى المبانى الفقهية، نماذج متكاملة نسبياً عن رؤية المنشرّعة في السلوكية السياسية والاجتماعية، وتركا تأثيراً ملحوظاً على الثقافة الدينية للمجتمع الإيراني.

درس السيد أحمد الخوانساري في النجف على يد الأخوند الخراساني، والسيد

**نطوش معاصرة** - السنة الخامسة - العدد العشرون - فريف . م ٢٠١٤ . هـ ١٤٣١

كاظم الطباطبائي اليزيدي، ثم عاد بعد ذلك إلى إيران، ودرس في أراك وقم على يد الشيخ عبد الكريم الحائرى، ودرس في الوقت نفسه الفلسفة في قم على يد الميرزا علي أكبر اليزيدي. وقد توجه عام ١٢٣٠ هـ إلى طهران بطلب من السيد محمد حسين البروجردي، ولم يتم بأي تحرك سياسي طوال عقد من الزمن. وفي العقد الرابع أصدر في ما يتعلق بحادث (منظمات الولايات والولايات) بياناً دون التعرض لهذا الحادث، ودعا فيه الناس إلى مساجده؛ للمشاركة في مجلس عزاء بمناسبة استشهاد السيدة فاطمة الزهراء عليه السلام، والاستماع إلى موضوع مذهبي هام. وقد انتقد الإمام الخميني هذا التعاطي الحذر في التعامل مع نظام الشاه في رسالة بعثها إلى محمد تقى فلسفى<sup>(١٩)</sup>.

وبعد عام واكب السيد الخوانساري المراجع الكبار في قم، من قبيل: السيد محمد رضا الگلباکانی، والسيد كاظم شريعتداري، والسيد شهاب الدين المرعشى النجفي، في تحريم التصويت على مشروع الثورة البيضاء، والاعتراض على سجن الإمام الخميني. وبعد ذلك لم يواكب السيد أحمد الخوانساري الحركة السياسية للمؤسسة الدينية، والتزم بنهجه السابق في تعليم الشريعة والمرجعية الدينية والمعنوية للمجتمع، وتكتفى بنهج الوساطة في المسائل السياسية للبلاد، وحل مشاكل الساسة، ونصح نظام الشاه برعاية الحدود والأحكام الشرعية. ويمكن الاطلاع على جانب من المعلومات والوثائق المرتبطة بالسيرة الشخصية والاجتماعية للسيد الخوانساري في الكتاب التالي:

- آية الله سيد أحمد خوانساري به روایت آسناد (آية الله سید احمد الخوانساري في وثائق)، لعبد الله متولي، طهران، انتشارات مركز آسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٣ هـ.

لا شك في أن السيد أبا القاسم الخوئي؛ لما يتمتع به من شهرة علمية واسعة في مجال الفقاهة وتحريج الكثير من العلماء الكبار واتساع رقعة مرجعيته العامة، قد ترك تأثيراً كبيراً على الساحة الدينية. ومضافاً إلى ذلك فقد تمكّن من عرض مفهوم المرجعية التقليدية بلغة معاصرة من خلال توسيع النشاطات الثقافية ونشر التشيع فيسائر البلدان، مستفيداً في ذلك من أحد ث الإمكانيات اللغات بما يتاسب والظروف الجديدة، فأعطتها روحًا جديدة. وعلى الرغم من الجهود العظيمة التي بذلها في هذه الجهات، وتقديم الكثير من الإنجازات الثقافية والخدمات الاجتماعية الكبيرة، إلا أنه لم يتدخل في السياسة

والإدارة الاجتماعية. وقد كان هذا الموقف متاغماً مع مبناه الفقهي في ولاية الفقيه وحصرها بالفتوى والقضاء والأمور الحسبية<sup>(٣)</sup>، وهو يحاكي بذلك مواقف الشيخ الأنصارى. إن إجراء مقارنة بين النهج الفكري والمواقف الاجتماعية للسيد أبي القاسم الخوئي والسيد محمد باقر الصدر، الذي كان معاصرًا له، وتلميذه في الوقت نفسه، يمكنه أن يساعد على معرفة الفوارق بين تيار المتشرعة والتيار المتحضر. هناك من يذهب إلى تأثر السيد الخوئي في مواقفه بأستاده الميرزا الثنائى، حيث اختار اعتزال السياسة في أواخر حياته بعد إخفاق المشروعية. وبالمقابل فقد ظهر مؤخراً تقرير، قيدطبع في انتشارات بوستان كتاب قم، يتحدث عن ظهور تغيير في الرؤية السياسية لأبي القاسم الخوئي يجعله قريباً من رؤية الإمام الخميني، ولكن يجب النظر فيه بشيء من التمعن والتدقيق.

وعلى الرغم من ضعف الحضور الفكري لتيار المتشرعة في أوساط الحوزة العلمية في إيران بعد انتصار الثورة، إلا أن هذا التيار احتفظ ببعض الأنصار من بين علماء الدين والطبقات المتدنية، وخاصةً بعد تواجد عدد من تلاميذ السيد أبي القاسم الخوئي في الحوزات الإيرانية، وبذلك واصل هذا التيار الفكري حضوره في الحوزات. وبعد انتصار الثورة الإسلامية قام بعض المتشرعة، وفي فترات مختلفة، وبما يتاسب والمناخ السائد، بنقد رؤى المتحضررين وأداء الجمهورية الإسلامية. ويمكن الإشارة من بينها إلى المباحث المتعلقة بحدود خيارات ولاية الفقيه، ومصادرة الأموال والممتلكات، وتنفيذ إعدامات دون محاكمة، وقوانين منح الأراضي، وما إلى ذلك.

يجب دراسة الحوزات العلمية فيسائر المحافظات الإيرانية الأخرى في ضوء تيار المتشرعة أيضاً. ومن بين هذه الحوزات تحظى الحوزة العلمية في مشهد بمساحة أكبر. وفي قضية المشروعية تحولت حوزة مشهد إلى واحد من أكبر مراكز الصراع والنزاع بين أنصار المشروعية والمشروعية. فإن أنصار المشروعية، ومن بينهم: السيد علي السيستاني (تلميذ الميرزا الشيرازي)، رفضوا حركة المشروعية من الناحية الفقهية، ووجودها غير منسجمة مع الشريعة. فمن وجهة نظر السيستاني لم تكن هناك حاجة إلى التشاور في تطبيق الشريعة، وكان الاستناد إلى الأكثريّة لتدوين الدستور، والإحصاء، والتسعيرات، والمساواة بين الرجل والمرأة، والمسلم والكافر، وتدوين الأنظمة الداخلية للوزارات، مخالفًا

للشرع. وفي هذا الإطار راجع المصدر التالي:

- روحانيت ومشروعه (المؤسسة الدينية والمشروطة)، لعدد من المحررين في مجلة الحوزة (حوزه)، قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٥ هـ.

وبعد انقلاب رضا خان، وسعيه إلى إزالة المظاهر الدينية في إيران، تصاعدت وتيرة المعارضة ضده على يد عدد من كبار العلماء في حوزة مشهد، وخاصة بعد حادثة نزع الحجاب، حيث اتخذت هذه المعارضة أبعاداً أوسع. وكانت ريادة علمين من أعلام الحوزة في مشهد، وهما: الحاج حسين القمي، والميرزا محمد الكفائي (ابن الآخوند الخراساني) معروفة. وقد عمد رضا خان إلى نفي هاتين الشخصيتين، والقاء القبض على عدد كبير من العلماء، ثم انتهى به الأمر إلى ارتكاب الجريمة الدموية في مسجد (گوهر شاد)، وبذلك قضى عملياً على الحركة السياسية في مشهد، واستمر غياب النشاط السياسي إلى شهریور من عام ١٣٢٠ هـ. وللإطلاع على الأوضاع العامة في حوزات مشهد في تلك المرحلة وما بعدها راجع الكتاب التالي:

- گزارشي از سابقه تاريخي وأوضاع گنواني حوزه علميه مشهد (تقرير عن السابقة التاريخية والأوضاع الراهنة في حوزة مشهد العلمية)، للسيد علي الخامنئي، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٣٦٥ هـ.

وبعد شهریور من ١٣٢٠ هـ اصطف تياران في مواجهة بعضهما في مدينة مشهد. وفي هذا السياق أشار البعض إلى دور السيد حسن القمي، والسيد محمد هادي الميلاني، والشخصية الأخيرة - مضافاً إلى المرجعية الدينية - تتمتع بتأثير كبير على جيل الشباب في الحوزة والطبقات الثقافية في مشهد من جهة؛ ودور الميرزا أحمد الكفائي (الابن الآخر للأخوند محمد كاظم الخراساني)، الذي كان يقود تيار المشرعة في حوزة مشهد من جهة أخرى. وطبعاً فإنّ هذا التحليل والتبويب يستحق التأمل والتدقيق الأكبر.

### **مكانة المدرسة التفكيكية في الفكر الاجتماعي المعاصر —**

يسع الحديث هنا عن الميرزا مهدي الأصفهاني، الذي ترك التأثير العقائدي الأكبر في الحوزة العلمية في مشهد، فقد كان تلميذاً بارزاً عند الميرزا النائبي، وكان يؤمن بولاية الفقيه بمعناها الواسع<sup>(٢١)</sup>، إلا أنه مثل الكثير من العلماء في مشهد لم يسجل

**نحو ص معاصرة . السنة الخامسة . العدد العشرون - ذري ف ٢٠١ . م ١٤٣١ هـ**

حضوراً على الساحة السياسية، ولم يترك أي مؤلف مستقل في هذا الموضوع، لا نفياً ولا إثباتاً. وقد نقل عن بعض تلاميذه أنه في هذا المجال كان يتبنى نفس رأي الشيخ عبد الكريم الحائزى، ويعيد طريقته ونهايته. ونحن نعلم أن كلتا هاتين الشخصيتين قد درستا في حوزة النجف، وقد اقتربت هجرة الميرزا الأصفهانى إلى مشهد عام (١٣٤٠هـ) بهجرة الشيخ الحائزى من أراك إلى قم، وتأسيس الحوزة العلمية فيها. ويحتمل أن فضاء حوزة النجف بعد إخفاق المشروع قد ترك تأثيراً متساوياً على ذهنية هاتين الشخصيتين.

وطبعاً فإن الكثير من التلاميذ البارزين للميرزا الأصفهانى قد كان لهم فيما بعد نشاط واسع على الساحة السياسية والاجتماعية. ويمكن الإشارة من بينهم إلى الشيخ هاشم القزويني، والشيخ مجتبى القزويني، والشيخ جواد الطهراني، والشيخ محمود الحلبى. وقد كان الأخير تولى قيادة الحركة السياسية في مشهد في قضية تأميم النفط. وإن دعم الشيخ مجتبى القزويني لنهضة الخامس عشر من خرداد معروفة<sup>(٢٢)</sup>. وفي ما يتعلق بالشخصية السياسية والفكرية للشيخ هاشم القزويني، الذي يبدو أنه كان الفقيه الوحيد في حوزة مشهد الذي انتقد حكومة الشاه عليناً بسبب حادث استشهاد السيد نواب صفوي وأصحابه، فإن هناك الكثير من الذين تحدثوا عنه. وفي ما يتعلق بالميرزا جواد الطهراني فلا تزال الذكرة تحتفظ بموافقه الداعمة للثورة وجهات القتال (من باب المثال: راجع: (المدرس، التقى، والبصیر)، سيرة الحاج الشيخ هاشم القزويني، انتشارات آستان قدس رضوى؛ وخطاب قائد الثورة في جمع من علماء مشهد، بتاريخ ٢٦/٢/١٣٨٦هـ). وقد التحق الكثير من تلاميذ هذه المجموعة، من قبيل: محمد رضا الحكيمى، بالحركة السياسية للمؤسسة الدينية في مشهد، ومنهم من مال إلى تيار المتشرعة.

وبسبب الإخفاق السياسي الذي تعرضت له المؤسسة الدينية في حركة تأميم النفط، وبعد ذلك في ما يتعلق بالخامس عشر من خرداد، آخر بعض الناشطين السياسيين في مشهد . كما هو الحال بالنسبة إلى المحافظات الإيرانية الأخرى . اعززالسياسة بالتدريج، وجعلوا النشاط الثقافي على سلم أولوياتهم. ومن هؤلاء الشخصيات: الشيخ محمود الحلبى، الذي تخلى عن نشاطه السياسي القوى في قضية تأميم النفط بعد اتضاح بدايات فشل المؤسسة الدينية في تحقيق أهدافها، فانتقل إلى طهران، حيث حبس اهتمامه على ترويج الذهب، ومواجهة العقائد الضالة لفرقة البهائية التي كانت ناشطة آنذاك.

وقد قام بنشاط واسع من خلال تأسيس (جماعة الحجتية المهدوية)، وتعليم جماعة من الشباب المثقف، وتأسيس مراكز ناشطة وواسعة نسبياً في الترويج للثقافة المهدوية ومناهضة البهائية. وقد وضحت مؤسساته في أنظمتها الداخلية نفيها القاطع في أن يكون لأعضائها أي نشاط في المجالات السياسية<sup>(٣٣)</sup>، الأمر الذي أدى إلى تعرض هذا التيار ومؤسسسه إلى نقد من قبل أنصار الإسلام الثوري، وإطلاق عنوان (الحجتية) فيما بعد على أي شخص يؤمن بـ(فصل الدين عن السياسة). وطبعاً إنَّ أغلب ما كتب عن تيار الحجتية كان بأقلام متقدديها، وربما كان أولها وأكثرها تأثراً كتاباً (شناخت حزب قاعدين زمان)، مؤلفه عماد الدين باقي، وقد ألفه سنة ١٣٦٢ هـ، ومع ذلك فقد أشكل هذا المؤلف في الأعوام الأخيرة بشكل صريح على الكثير من آرائه السابقة. وأما آخر كتاب في هذا الموضوع فهو (جريان شناسی أنجمن حجتیة)، مؤلفه السيد ضياء الدين عليا نسب وأخرين، وقد تم فيه نقد هذا التيار ضمن التعرض إلى آرائه وموافقه مدرومة بالوثائق. وفي حدود علمنا لم تشر كتابات مستقلة وتفصيلية عن أنصار هذا التيار في بيان وشرح نشاطاتهم، والتعريف بأفكارهم الاجتماعية وموافقهم السياسية. وربما كان أول رد فعل من قبل المسؤولين في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية ضد تيار الحجتية يعود إلى انتقادات الشيخ أحمد جنتي في خطب صلاة الجمعة في مدينة قم، والتي تم تقطيعها على نطاق واسع في (صحيفة جمهوري إسلامي، بتاريخ ١٣٦٠/٨/١٠ هـ). وقد أجاب التيار المذكور عن تلك الإشكالات والانتقادات في (صحيفة كيهان واطلاعات، بتاريخ ١٣٨٦/٨/١٤ هـ). وقد صرحو رسمياً بعدم اختلافهم مع الثورة الإسلامية، مؤكدين إيمانهم بمبدأ ولاية الفقيه، ودعمهم للثورة الإسلامية وال الحرب المفروضة. وطبعاً فإنَّ أبا القاسم الخزعلி، وهو صديق عريق للشيخ جنتي، ومن الوجوه الثورية المعروفة، ومن أنصار الإمام الخميني، ظل مدافعاً عن هذا التيار إلى آخر مراحل حياته، وسعى على الدوام إلى التقرير بين وجهات النظر بين تيار الحجتية وآراء المسؤولين في النظام<sup>(٣٤)</sup>. ولا يخفى أنَّ الخزعلی هو الشخصية التي تولت عام ١٣٥٨ هـ، باقتراح الشيخ مرتضى مطهری، تمثيل الإمام في هذا التيار. وفي عام ١٣٦٠ هـ رفض الإمام الخميني تمثيل الخزعلی له. واقتراح المطهری على هذا التيار كتابة مقدمة على الدستور. وقد تعرضوا إلى بيان مقتراحهم بالنسبة لولاية الفقيه في كتيب<sup>(٣٥)</sup>. ويبدو أنَّهم أشاروا أيضاً

إلى موضوع ولایة الفقیه في موضع آخر<sup>(٢٦)</sup>. وقد نشر هذا الكتاب وثیقة مهمة تتعلق بلقاء جرى بين الحلبی والمیلانی في حوادث الخامس عشر من خرداد عام ١٣٤٢ هـ ش. وبعد انتصار الثورة الإسلامية جعل تيار الحجتية مواجهة الشیوعیة فکریاً على سلم أولویاته، ويبدو أنه قام في هذا الإطار ببعض النشاطات إلى حين إلغائه. وربما لهذا السبب كان حزب تودة الشیوعی يعمل في الخفاء على تشویه سمعة هذا التیار<sup>(٢٧)</sup>. وفي نهاية المطاف، وبعد توجیه الإمام انقاده غير المباشر لهذا التیار في خطاب عام سنة ١٣٦٢ هـ ش، أصدر هذا التیار بياناً أعلن فيه وقف أنشطته في كافة أنحاء البلاد<sup>(٢٨)</sup>. لا شك في وجود الاختلاف في أوجه النظر والمواقف بين المؤسسين لهذا التیار ونمط الفكر الاجتماعي لدى المتحضرين، حيث إنهم لم يعتبروا سياسة معارضه النظام الشاهنشاهي من الأولويات، كما كانوا يرفضون قیام دولة إسلامية في عصر الغيبة. وفي المجموع يمكن مشاهدة خصائص المتشرّعين التي تقدم ذكرها على تيار الحجتية أيضاً.

وبالالتفات إلى فقدان الرؤية الصريحة والسلوکية الاجتماعية الواضحة من قبل المیرزا مهdi الأصفهانی، واضطراب مواقف وتوجهات تلاميذه، لا يمكن تصنيفهم ضمن واحد من التیارات الفكرية الاجتماعية الدينیة، على الرغم من أنها من أكثر التیارات تأثیراً على واقع التفکیر الديني المعاصر في إیران<sup>(٢٩)</sup>.

## المفهومات

- (١) إنّ عنوان كتاب إقبال اللاهوتي في الإنگليزية هو: (Reconstruction of Religious Thought in Islam)، وقد ترجمه أحمد آرام إلى اللغة الفارسية بـ (إحياء فكر ديني در إسلام) (إحياء الفكر الديني في الإسلام)، طهران، انتشارات رسالت قلم، ١٣٤٦ هـ ش. وطبعاً صدرت فيما بعد ترجمة أخرى لهذا الكتاب، وكان عنوانها أدق من عنوان ترجمة أحمد آرام (محمد إقبال، باز سازی آندیشه، ترجمة: محمد بقائي (ماکان)، ١٣٦٨ هـ ش، ماکان).
- (٢) انظر: صحيفة كيان، العدد: ٢٣.
- (٣) انظر: من نهضة الحرية إلى منظمة المجاهدين، مذكرات لطف الله ميثمي.
- (٤) انظر: شريعيتی ثانية، محمد مهدي جعفری، انتشارات نگاه إمروز.
- (٥) انظر: منظمة مجاهدي خلق من الداخل، مذكرات محمد مهدي جعفری، انتشارات نگاه إمروز.
- (٦) انظر: من نهضة الحرية إلى منظمة المجاهدين، المصدر المتقدم.
- (٧) من باب المثال: راجع كراسات (المعرفة والتكامل)، وهما من أول إصدارات المنظمة.
- (٨) انظر: شريعيتی ثانية، مذكرات محمد مهدي جعفری.
- (٩) انظر: تاريخ المجتمع المكونة لمنظمة مجاهدي الثورة الإسلامية، من منشورات المنظمة، ١٣٥٩ هـ ش.
- (١٠) مذكرات مرتضى الويبي، حوزه هنري، ١٣٧٥ هـ ش.
- (١١) للتعرف على مصطلح (الأصولية) راجع مقال: سنت گرایی وبنیاد گرایی (التقليدية والأصولية)، لكتابها شهram بازوکی، في كتابه: خرد جاویدان (العقل الخالد)، جامعة طهران، ١٣٨٢ هـ ش.
- (١٢) من باب المثال: راجع هذه الرواية في مقدمة الصحيفة السجادية. وبالنسبة إلى الروايات الأخرى، راجع: الكافي: ٨: ٢٦٤.
- (١٣) للتعرف على الآراء الاجتماعية لعلماء الشيعة في هذه الحقبة التاريخية راجع: نجف لك زائی، چالش سیاست دینی ونظم سلطانی (تحديات السياسة الدينية وتنظيم الدولة)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ١٣٨٥ هـ ش.
- (١٤) مرتضى الأنصاری، كتاب المکاسب: ٢: ٤٧ فما بعد، مؤسسة النعمان.
- (١٥) من باب المثال: انظروا في رسائل أنصار المشروعة، في كتاب رسائل المشروطة الذي تقدم التعريف به.
- (١٦) انظر: التيارات الفكرية للمشروطة، مؤسسة مطالعات وپژوهشهاي سیاسی، ١٣٨٦ هـ ش.
- (١٧) إنه في مبحث صلاة الجمعة يستند في وجوبها التعيني إلى ولاية الفقيه، وظاهر العبارة يوحى بذهابه إلى ولاية الفقيه المطلقة، ولكن لا يمكن الاقناع بها لإثبات رؤيته حول ولاية الفقيه السياسية (انظر: صلاة الجمعة: ١٥٣، مؤسسة النشر الإسلامي).
- (١٨) للوقوف على جانب من مواقفه الفكرية والاجتماعية انظر: مذكرات مهدي الحائری البیزدی، طهران، نشر كتاب نادر، ١٣٨٢ هـ ش.

- (١٩) وقد ذكر هذا الأمر في رسالة للإمام الخميني بعثها إلى محمد تقى فلسفى، ويمكن ملاحظة الاختلاف بين هاتين الرؤيتين في هذه الرسالة بوضوح (صحيفة الإمام ١: ٨٥). وقد بين هذه الواقعية محمد تقى فلسفى نفسه (خاطرات ومبارات حجة الإسلام فلسفى: ٢٥٥، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي).
- (٢٠) التقيق في شرح العروة الوثقى: ٤١٩، دار الهادى، ١٤١٠هـ.
- (٢١) طرح هذا البحث في قسم الاجتهد والتقليد من تقريرات دروس أصوله غير المطبوعة، وطبعاً فإنه قد وضع للفقيه في هذا الفرض شرطلاً في غاية الصعوبة.
- (٢٢) راجع قصة سفره ولقائه بالإمام الخميني في الكتاب التالي الذي يعكس الواقعية مباشرة: خاطرات أبو القاسم خزعلى، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٢هـ. ومن الجدير بالذكر أنه لم يذهب إلى لقاء الإمام من مشهد سوى عالمين، هما: الشيخ مجتبى القرموطي، والسيد هادى الميلاني (انظر: نهضت إمام خميني، للسيد حميد روحانى، القسم الأول).
- (٢٣) جاء في الفقرة الثالثة من النظام الداخلى: «إنّ هذه الجماعة لا علاقة لها بأى واحدٍ من الأحزاب السياسية، وهي تمنع كل نشاط سياسى أو إعلامي داخل مؤسساتها، وهي لا تهدف إلا إلى نشر الحقائق الإسلامية، والتبلغ لل تعاليم الإلهية، والدعوة إلى مكارم الأخلاق، وإشاعة الثقافة والمعارف الإلهية، والوقوف بوجه الخرافات التي تشوه الوجه الناصع للدين الإسلامي الحنيف» (انظر: السيد حميد روحانى، نهضت إمام خميني، القسم الثالث: ٩٧٧).
- (٢٤) انظر: خاطرات أبو القاسم خزعلى، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي.
- (٢٥) إنّ غرابة هذه المسألة تبدو بشكل خاص في أنه إلى حين تشكيل مجلس الخبراء لم يكن أي واحدٍ من المسؤولين في النظام والمنتسبين للتيار المتحضر قد أشار إلى أصل ولاية الفقيه في الدستور (انظر: القسم المتعلق بتيار التحضر الإسلامي من هذه المقالة).
- (٢٦) انظر: جريان شناسى أنجمن حجتية: ٨٨ فما بعد.
- (٢٧) انظر: كتاب كجراءة (الانحراف)، مذكرة إحسان طبرى، وكذلك كتيب (ماهيت ضد انقلابي أنجمن حجتية را بشناسيم)، وهو من إصدارات حزب تودة غير الرسمية.
- (٢٨) وللوقوف على جانب من هذه الحادثة راجع: جريانها وسازمانهاى مذهبى - سياسى إيران، مؤلفه رسول جعفريان.
- (٢٩) لل الوقوف على المباني الفكرية لهذا التيار انظر: مذهب التفكيك، مؤلفه محمد رضا الحكيمى.
- (٣٠) في اللحظة الأخيرة التي سبقت نشر هذه المقالة، صدر كتاب بعنوان: (أز مدرسه معارف تا مكتب تفكيك وأنجمن حجتية)، قم، انتشارات مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٦هـ. وإنّ محتوى مقدمته بالالتفات إلى ما ذكر في نصّ الكتاب تدعوه إلى التأمل.

# **مشروع تجديد الفكر الديني**

## **ملاحظات نصية ومنهجية**

د. السيد صادق حقيقة<sup>(\*)</sup>

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

### **تعارض النص وغيره، اتجاهات في الفكر —**

عندما تتعارض الأدلة النصية (Textual reasoning) والأدلة ما وراء النص (Meta - textual reasoning) في خصوص المسائل الاجتماعية والسياسية ترى طائفة من المجددين الدينيين تقدم أدلة النوع الثاني بنحو تتفق الحاجة إلى الأدلة النصية والفقه السياسي. وفي هذه النظرية، حيث تتفصل ذاتيات الدين عن عرضياته، تصبح الأحكام الاجتماعية للشريعة زمانية . مكانية، ويفقد الفقه السياسي اعتباره، وتغدو العدالة وحقوق الإنسان . على سبيل المثال . أموراً ما وراء الدين، ولابد أن تتبين أحكامها قبل المراجعة إلى النصوص الدينية. وفي المقابل يميل التيار التقليدي والحوزوبي إلى تقدم الأدلة النصية. والأدلة النصية في الفكر الشيعي هي عبارة عن: القرآن؛ وسنة المعصومين عليهما السلام؛ بينما يستند إلى الأدلة ما وراء النصية قبل الرجوع إلى النص، وتشمل . في الأصل . الأدلة العقلية، المنهجية، والتجريبية. بعض الفقهاء التقليديين ذوو نزعة حديثة (Teaditionist)، يجعلون النص هو المحور، وبهمّشون دور العقل. ويعتقد أغلب الفقهاء التقليديين أن في الشريعة جواباً عن جميع الموضوعات، ومنها: المسائل السياسية. فهم أكثرثرون (Maximalist). وعلى العكس تجد المجددين المذكورين، وعلى ضوء توجه أقلية Minimalist approach»، يعتقدون أن الدين لم يشرع للإجابة عن القضايا السياسية

---

(\*) باحث في الحوزة والجامعة، حائز على دكتوراه في العلوم السياسية، عضو الهيئة العلمية في كلية الفكر السياسي الإسلامي، وأستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في جامعة المفید في قم.

والاجتماعية.

وفي مقابل هذين التيارين يمكن الإشارة إلى اتجاه ثالث يجعل مبناه النظري تلفيق (Confluence) الأدلة النصية وما وراء النصية<sup>(١)</sup>. في التوجه القائم على ضوء النزعة التقليدية تخلق الأدلة الدينية وغير الدينية: بتعامل بناءً، نتائجاً نسبية، وإن كانت الأدلة ما وراء النصية مقدمة من حيث الرتبة، لكن ذلك لا يعني انتقاء الحاجة إلى الأدلة النصية والفقه السياسي. وربما كان الاجتهد الأصولي والفقه السياسي قد تعرض إلى صدمات في طول التاريخ، ويمكن ترميمه بالاستعانة بالمناهج الحديثة، وحتى التقليدية، إلا أنه لا يزال معتبراً. ويبدو أن تلقيق الأدلة النصية وما وراء النصية له آثار مهمة في العلوم الاجتماعية. وربما اعتبرنا فدحة لنقد تجديد الفكر الديني. إن توجه نظرية التلقيق توجه ديني وتوجه لا ديني. لكن وخلافاً للنزعة التقليدية فإن تقدّها للأقلّيين يطرح من منظار منهجي. يرى سروش أن البحث عن حقوق الإنسان ليس بحثاً فقهياً ودينياً، بل هو بحث كلامي - فلسفياً، والأهم من ذلك أنه بحث خارج إطار الدين، كالبحث عن الحسن والقبح، والجبر والاختيار، والله والنبوة، المقدم على فهم وقبول الدين، والمؤثر في فهم وقبول الدين والخارج من مجال الدين<sup>(٢)</sup>. ويبدو أن حقوق الإنسان إذا لم تكون فقهية ودينية تماماً، وإذا كان للدين كلام حول هذه المسألة، فالنتيجة أن حقوق الإنسان لا تعتبر مسألة غير دينية بالتمام.

و قبل الدخول في التفاصيل لابد من التذكير ببعض النقاط: أولاً: لا تهدف هذه المقالة إلى تبيين النقاط الإيجابية لتيار تجديد الفكر الديني، وإنما تتولى نقد أحد أبعاده فحسب. ثانياً: النقد الحالي نقد ديني، لكنه ليس نقداً تقليدياً، بل هو نقد ديني منهجي. ثالثاً: لا نبحث هنا إمكان الجمع بين التصوير والدين، ونستعمل عنواناً مشيراً إلى طائفة يسمون «المجددين الدينيين». رابعاً: ليس المقصود كافة تيارات التجديد الديني الموجودة، وإنما المراد هو التيار الغالب الذي يعتبر الأدلة النصية غير مجدية في مجال الاجتماعيات. ويدخل عبد الكريم سروش ضمن ذلك التيار. خامساً: يتمحور البحث حول الفكر السياسي والفلسفة السياسية. إن مشروع الفلسفة السياسية للمجددين الدينيين لا تحظى بيننا بشكل منسجم، بل هي مسيئة بشدة. وعلى أية حال يمكن أن نتابع القضايا الأساسية للبحث بال نحو التالي:

**القضية الأولى:** توجد ثلاثة تيارات أساسية بالنسبة للأدلة النصية وما وراء النصية في ميدان الاجتماعيات: النظرية التقليدية (عدم فائدة العقل)؛ تيار التجديد الديني الغالب (عدم فائدة الأدلة النصية)؛ ونظرية التلفيق. واعتماداً على النظرية الأخيرة وبالرغم من تقديم الأدلة ما وراء النصية إلا أنها لا تعني عدم ضرورة الرجوع إلى الأدلة النصية. ويمكن التحري عن جذور هذا البحث في مسألة علاقة العقل والوحي، وإن كان يختلف من بحث الفلسفة السياسية والفقه السياسي.

### الفلسفة السياسية والفقه السياسي، أيهما المقدم؟ —

**القضية الثانية:** الأدلة ما وراء النصية متقدمة على الأدلة النصية. ومن أهم أسباب

تقديم الفلسفة السياسية على الفقه السياسي ما يأتي:

أ . الفلسفة السياسية . مثل علم الكلام أو الفلسفة . تهيئ الأرضية لفهم النصوص الدينية. فمن توصل إلى نتائج معينة في أبحاث الفلسفة السياسية، مثل: الحرية، والقدرة، والمساواة، والحكومة الصالحة، والعدالة، والمشروعية، فإنه يفهم النصوص الوحيانية والروائية . عن وعي وشعور أو لا عن وعي . بشكل معين. ولا يتحقق الاجتهاد وفهم النصوص بذهن خالٍ، وسيلاحظ بعض الاعتبارات والمفروضات في تلك العملية شاء أم أبى. و تستطيع الهرمونيطيقيا (Hermenutic) أن تثبت بنحو الموجبة الجزئية أن فهم وتفسير النصوص مبني على مفروضات (السوابق الذهنية) وتوقعات المفسّر . والفقـيـه الذي يتبنـي فـكـراً تحرـرياً في الفلـسـفة السـيـاسـيـة لا يـمـكـنـه فـهـمـ الـدـيـنـ بـوـجـهـ اـسـتـبـادـيـ وـتـوـتـالـيـتـارـيـ . إنـ الـفـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ وـالـدـلـلـاتـ الـعـقـلـيـةـ يـمـكـنـهاـ أـنـ تـمـهـدـ الـأـرـضـيـةـ لـفـهـمـ الـنـصـوـصـ الـدـيـنـيـةـ . كـمـ أـنـ الـفـقـيـهـ إـذـ كـانـ يـمـيلـ إـلـىـ الـجـبـرـ أوـ إـلـىـ الـاخـتـيـارـ فيـ عـلـمـ الـكـلـامـ إـلـيـهـ سـيـفـسـرـ الـنـصـوـصـ الـدـيـنـيـةـ فيـ هـذـاـ المـضـمـارـ .

ب . إذا استطاع العقل أن يثبت امتياز قضية بشكل قطعي في الفلسفة السياسية فلا شك أنه مقدم على النقل، فإذا وجدت رواية أو آية في النصوص الدينية تخالف حكم العقل القطعي فإما أن نؤول لها أو نردها. وإنما يتمكن الدليل العقلي من إثبات قضية بشكل قطعي إذا انتمت بالدور أو التسلسل أو التناقض. ومن العلاقة بين العقل والنقل في الشريعة نقول: إذا كان الدليل العقلي يثبت مثلاً استحالة التجسيم على الله تعالى،

**نصوص معاصرة . السنة الخامسة . العدد العشرون - خريف . ٢٠١٤ . م ١٤٣١ هـ**

ووجدنا آية أو رواية<sup>(٣)</sup> على خلاف ذلك، فلا يندرج في المرتبة الأولى أن نقولها إذا كان سندها صحيحةً، وفي المرتبة الثانية إذا لم يكن ذلك فلا سبيل لنا سوى رد هذه الرواية. وفي الأبحاث الفقهية ربما نطرح الصور العقلية للمسألة قبل الرجوع إلى النصوص (الآيات والروايات)، فإذا ثبت عقلاً امتاع إحدى الصور فلا يندرج أن تحمل النصوص على الصورة أو الصور الأخرى للمسألة. وعلى سبيل المثال: عندما تطرح خمسة احتمالات لنظرية التنصيب (تنصيبي الولي الفقيه)، ويثبتت امتاعها العقلية، نحمل الروايات الواردة في باب ولاية الفقيه على نظرية الانتخاب<sup>(٤)</sup>.

والسؤال الذي ربما يطرح هنا: هل يمكن وجود حكم عقلي قطعي في الفلسفة السياسية، بحيث يمكن تقديمها على الآيات والروايات المعتبرة، أم أنها ليست سوى استحسانات وأمثالها؟ والجواب بالإثبات بنحو كلي. ونشير هنا إلى نماذج من تلك الأبحاث في الفلسفة السياسية، دون الخوض في الجزئيات، والنقض والإبرام لمصاديق المسائل.

يقدم مهدي الحائري اليزدي في كتابه «حكمت وحكومت»، وفي بحث «عدم إمكان التشريع في الجزئيات»، استدلالاً عقلياً؛ ليثبت استحالة جعل الولاية (السياسية) حتى للمعصومين عليهم السلام. ويمكن المقارنة بين هذا الاستدلال وبين الإثبات بنظرية النصب عن طريق برهان اللطف، فيعتقد الخواجة نصير الدين الطوسي أننا إن لم نصل إلى الواقع في جزئيات المسائل فهذا خلاف مقصود الشارع، إذاً لابد أن يكون قد نصب شخصاً. ويرى مهدي الحائري أن هذا البرهان ليس يمكن الخدش فيه فحسب، بل إن تنصيبولي الأمر في الأمور الإجرائية (التنفيذية) محال من الأساس. ويعتقد أن امتحال أو عصيان التكليف يمكن تصوره بعد وجوده الوضعي، والوجود الشرعي للتوكيل أيضاً مؤخر عن إرادة تشريع الحكم. إذاً الضامن لتنفيذ أي قانون يكون خارجاً عن وضع وتشريع القانون. فإذا أراد الله أن يبين الضمانة التنفيذية للقانون (الولاية السياسية) فلازمه تقديم الشيء على نفسه بمرتبتين، وسيُنبع الدور المضمر: «ومن النتائج الأخرى لهذه الدراسة أنه لا يمكن لحكم، مهما كان مهماً ومعيناً، أن يكون ناظراً لتنفيذها، وضامناً لامتحاله، أو مانعاً من تركه وعصيائه؛ لأن امتحال وعصييان أي تكليف وحكم إنما يتصور بعد الوجود الوضعي لذلك الحكم أو التكليف، وتصور أي حكم وتوكيل إنما يتحقق بعد الإرادة التشريعية للحكم. فيتضيّح من ذلك أن مرحلة امتحال أو عصيان التكاليف الشرعية من

قبل المكاففين تتأخر بمرتبتين من الإرادة التشريعية لذلك الحكم من قبل الشارع والحاكم. ولا يمكن إطلاقاً أن يكون امثال أو عصيان الأحكام من خصوصيات وشروط موضوع الحكم. والتي ستكون - بطبيعة الحال - مقدمة على نفس الحكم وإرادته التشريعية. والحاصل أن الضامن لتنفيذ أي حكم وقانون لابد أن يكون عوامل لا علاقة لها - على الإطلاق - بالحكم وقواه التقنية، وخارجية بالكلية عن مسار تشريع القوانين والأحكام الوضعية<sup>(٥)</sup>.

والحاصل من هذا الاستدلال أنه لما كان امثال التكليف أو عصيانه (المتعلق بالتنفيذ) متأخراً بمرتبتين عن الإرادة التشريعية فإن ضامن تنفيذ أي قانون لابد أن يكون خارجاً عن وضعه وتشريعه ، ولا يوجد أي قانون وضع ي يكون بنفسه القوة المنفذة له. وعلى هذا الأساس يمكن الادعاء أن القيادة السياسية للمعاصومين بالتالي أيضاً تكونت باختراع أتباعهم، إن المسؤولية التنفيذية تقع على عاتق المكاففين، وليس مقام النبوة أو الإمامة دور تشريعي في تنفيذ التكاليف. ويعتقد مهدي الحائرى اليزدي أنه لم يتقوه أي فقيه - سنى أو شيعي - عن حق الفقيه في الحكم والقيادة.

وكان غرضنا من نقل كلامه أن نبين إمكانية الاستدلال العقلي في مجال الفلسفة السياسية، وبالتالي تقدمه على ميدان الفقه السياسي (أدلة النصب والانتخاب)، وأن هناك أعلاماً كتبوا في هذا المجال. والحقيقة أنه يمكن الخدشة في استدلاله العقلي من ثلاثة جهات:

**الأولى:** بالرغم من تأخر التنفيذ عن الإرادة التشريعية بمرتبتين إلا أنه لا يوجد تأخر بين تشريع الشارع في مورد الجرائم وبين إرادته التشريعية. وفي الحقيقة فإن هناك خلطاً بين «نفس التنفيذ» و«تشريع الشارع في مورد الجرائم»؛ لأننا لو سلمنا أن نفس الامثال يتأخر بمرتبتين عن الإرادة التشريعية فلا يستلزم ذلك تأخر التشريع الإلهي في خصوص الإجرائيات. ولا يلزم من جعل الشارع حدوداً للإجراءات (كأن يقول: إن كذا مسألة بيد الفقيه أو ليست بيده) تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين، ولا غيره من الحالات<sup>(٦)</sup>.

وقد طرح هذا الانتقاد بعبارة أخرى: وقع خلط بين مسألة «النظام الحكومي» والامتثال وتنفيذ أفعال المكاففين، فالنظام الحكومي المبحوث عنه ظاهرة اجتماعية، ولها آثارها وأحكامها، والتي تكون مراقبة امثال المكاففين جزءاً منها أحياناً. و«النظام

الحكومي» كغيره من الأحكام الأولية الأخرى، والذي يتضمن مصلحة وفسدة، يمكن أن يدخل تحت التقنين، كالقانون الأساسي الذي يعين عقلياً من أجل كيفية إجراء القوانين نوع الحكومة وهيكلها. وينبغي أن لا يخلط بين مسألة الحكومة والهيكل الحكومي وبين لزوم الامتثال الذي هو حكم عقلي، فإن لزوم الامتثال أمر عقلي، أمر بنظام حكومي خاص، ولا يعادل الإلزام بالامتثال، لكي نقول: إن وجود الإلزام العقلي بالامتثال يعني عن الأمر بنظام حكومي خاص<sup>(٧)</sup>.

**الثانية:** لو غضبنا الطرف عن الجواب المتقدم فإن هناك جواباً آخر يستتبع من المسائل المشابهة في أصول الفقه. إن تقدم الشيء على نفسه إنما يلزم عندما يكون الشارع قد صد بأمر واحد تحديد الإجرائيات والتشريع في ذلك المجال. فإذا حدد الشارع الإجرائيات في أمر آخر لا يلزم تقدم الشيء على نفسه أو أي مجال آخر. والحال من إمكان الجعل والتشريع في الإجرائيات لزوم وضرورة الرجوع إلى الأدلة العقلية والنقلية لولاية الفقيه<sup>(٨)</sup>.

**الثالثة:** إنه في موارد الإجراء تلك يمكن القول: إن «منع الغير من الظلم» أو «إجبار الغير على امتثال الأوامر» هي بذاتها ذات ملاك بهذا التوضيح: إن مفسدة الظلم تتبع تكليفين: أحدهما: بالنسبة إلى فاعل الظلم (طبعاً قبل القيام بالفعل); والآخر: بالنسبة للآخرين. إذاً يتوجه إلى الظالم خطاب: «اجتب الظلم»، ويتجه إلى الآخرين خطاب: «وامنعوا من ظلم الظالم». وبعبارة أخرى: إن مقام الإجراء هنا غير «الأمر بالامتثال» أو «الإلزام بالامتثال» في الموارد الأخرى<sup>(٩)</sup>.

والاستدلال الآخر في مجال الفلسفة السياسية، الذي نشير إليه من باب تكثير المثال: الإثبات العقلي لحاكمية الشعب في بحث المشروعية السياسية. وملخص هذا الاستدلال، الذي ذكره عبد الكريم سروش، بهذا الشكل:

**المقدمة الأولى:** إن القدرة بلا سيطرة خطرة، وإن كانت في يد فرد عادل (القدرة - بالقوة - تؤدي إلى الفساد).

**المقدمة الثانية:** إن السيطرة الذاتية على القدرة (وهي: التقوى، والعدالة، ليست كافية. إذاً للناس الحق في مراقبة القدرة).

**المقدمة الثالثة:** كل فرد له الحق في المراقبة (والعزل)، فبطريق أولى له الحق في الحكومة أيضاً.

**النتيجة: للشعب الحق في الحاكمة (السياسية)<sup>(١٠)</sup>.**

ولاشك أن القبول بهذا الاستدلال يهدم نظرية النصب والانتخاب. إذا كانت الحاكمة حقاً للشعب فسوف لن تثبت الولاية بالنصب ولا بالانتخاب. وبعبارة أخرى: إذا كان هذا الاستدلال تماماً فلابد من حمل الروايات التي توهם النصب والانتخاب على وجه آخر.

وفي نفس الوقت فإن المقدمة الثالثة في الاستدلال المتقدم تواجه إشكالاً لأن يكون أحد الاحتمالات أن النصب (الولاية) والمراقبة (من الناس) يُبيّن من قبل الله تعالى. وبناء على ذلك فلا دليل على أن المراقبة حق لكل فرد، وتكون له الحاكمة بطريق أولى. والاحتمال الآخر أن أصل الولاية مشروط بإرادة الناس (الرعية). وعلى ضوء ذلك فإنما تتحقق الولاية في حالة إقبال الناس. ولا شك أن رأي الناس مؤثر حتى لفرض دوام الحكومة، فلو أرادوا يمكنهم عزل الحاكم. وعلى ضوء هذا الاحتمال ستكون ولاية الفقيه - حتى بشكل النصب (مشروعية برأي الناس) - قابلة للإثبات. ولا شك أن هذا الاحتمال يختلف عن الفرض المتقدم (حق الحاكمة السياسية للناس)<sup>(١١)</sup>. ومن الجدير بالذكر أننا لسنا هنا في صدد إثبات أو رد نظرية النصب والانتخاب، بل نريد فقط بشكل سلبي بيان عقم الاستدلال المتقدم الدال على المشروعية الشعبية (المشروعة المأخوذة من الشعب).

ج - إذا كان العقل (بما هو عقل) يحكم بحسن شيء أو قبحه فإن الشرع سيحكم به أيضاً، ومن باب الملزمه. فعلى سبيل المثال: يحكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، والشرع أيضاً يؤيد ذلك. وربما يطرح هنا هذا السؤال: هل أن حكم العقل يقتصر على حسن العدل وقبح الظلم؟ ونظرًا لسعة مفهوم العدل، وعدم جدواي حكم العقل في التشخيص الدقيق لمصاديقه، فهل أن حكم العقل (بما هو عقل) لا يفقد فاعليته؟ ربما أمكن القول في الإجابة عن هذا السؤال: إنه لا يوجد دليل على انحصر حكم العقل بالمورد المذكور (حسن العدل وقبح الظلم). وعلى سبيل المثال: إن العقل (بما هو عقل) يحكم بقبح جميع القدرة لشخص واحد، وحسن مشاركة الناس في الجملة في الأمور السياسية. ولما كان الفقه والتصوّص الدينية لم تأت بالجزئيات للحياة البشرية، ولما كانت بعض الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية قد أوكلت إلى العقل، فنحن لا

نجد دليلاً إلزامياً . بعد إثبات إمكان الرجوع إلى الأدلة الدينية . بعد الرجوع إلى الأدلة الروائية والوحىانية . وفي الحقيقة فإن الدين يرشدنا . هنا . إلى الإباحات الأصلية ، ويستطيع الناس اختيار طريق بحسب عقلكم وذوقهم . ومن البديهي أن العقل هنا لا يمنع من استبطاط الأحكام ، ولا يكون مشمولاً لقاعدة الملازمة (ما حكم به العقل حكم به الشرع) .

### **دنوية الفقه وتاريخية الشريعة —**

**القضية الثالثة:** إن الفقه السياسي والاجتهداد معتبر في مجال الاجتماعيات أيضاً . ومن وجهة نظر بعض المتصورين الدينيين أولاً: لا يمكن تأسيس النظام بالفقه ، ويمكن للفقه الإيجابية عن بعض الأسئلة فقط<sup>(١٢)</sup> . ثانياً: الفقه علم تابع ، دنيوي ، ويبين الحلية ، ويختص بالظواهر ، وبأخلاق ضعيفة ومستهلك ، وأقلّي ، ومتاثر ببنية المجتمع ، يتمحور على التكليف ، وسائل بالمصالح الخفية<sup>(١٣)</sup> . وعلى هذا الأساس فإن علم فقه المعاملات دنيوي بالكامل ، وتتابع للعقل الجمعي ، والمصالح الظاهرة . وهكذا أحكام سياسية واجتماعية يحدّها الزمان والمكان ، وتقيدها شروط خاصة: «لم يبعث الأنبياء إلاّ لغيرهم: نبي الإسلام ، لتفجير مستوى الناس ، ولا لتفجير مستوى معرفتهم ، وقد قال المؤرخون والفقهاء: إن تسعه وتسعين بالمائة من أحكام الإسلام الاجتماعية أحكام إمضائية...» ، وهذا ما نقوله: إن هذه اللامساواة من عرضيات الإسلام ، وناشئة من الظروف التي بُعث فيها النبي ﷺ ، ولا تعتبر من القيم الإنسانية المطلقة والمتعلالية ، ولهذا السبب يمكن أن تشملها الاجتهدادات المعاصرة ، وتترك محلها للأعراف والأداب والقيم الأخرى . وكما أنها تحفظ مقاصد الشارع<sup>(١٤)</sup> : إذاً يلزمـنا أولاً قبل الرجوع إلى القرآن والسنة مباشرةً أن نتعرف على مقاصد الشريعة بالتفريق بين الذاتي والعرضي (الأحكام الزمانية والمكانية)<sup>(١٥)</sup> .

ويوضح شبستري تاريخية النصوص ليس فقط بالهرمونيقيا ، بل بفلسفة اللغة أيضاً . فإن اللغة تكونت من عالم (sings) . والعالم . على خلاف الأسطورة . أمر تجريبي يحكمه الزمان والمكان . ولما كانت اللغة لها هيئة زمانية ومكانية إذاً فالنص يغدو تاريخياً ، أي إن للمفاهيم تاريخ ولادة وانتهاء<sup>(١٦)</sup> .

وعلى ضوء كون أحكام الشريعة «أقلية» فليس الرسالة الأساسية للدين تقديم برنامج للحياة الدنوية ، وإنما أوكلت تلك الأمور إلى العقل البشري . ونظراً للتغير الدائم في

هذه القضايا لا يمكن أبداً جعل أحكام أبدية لها<sup>(١٧)</sup>.

ولهذا السبب فالاصل الأولى عند مواجهة الشريعة وأحكامها هو التاريخية، وكونها أبدية استثناء، ويحتاج إلى دليل. ويعتقد سروش «أن الإسلام حركة تاريخية، وتاريخ مجسم لها ملهمة، والوسط التاريخي لتجربة نبوية تدريجية الحصول...، فالنبي هو إنسان، وتجربته إنسانية، وأتباعه أيضاً بشر».

ويتولد من مواجهة تلك العناصر الإنسانية بالتدريج دين إنساني يصلح لبني البشر، والذي يمثل إجابة لوضعهم الحقيقي. وقد ظهر الإسلام وسط هذا التعامل، وكان تكوّنه تاريخياً تدريجياً، وتكوين القرآن بالتدريج استجابةً للحوادث، أي أن الأحداث الزمانية كان لها حصة في تكوين الدين الإسلامي»<sup>(١٨)</sup>.

وبالرغم من أننا لا نتوقع من الفقه أن يكون لنا نظاماً، لكن ذلك لا يعني طرح الفقه جانباً في كافة الأمور الاجتماعية والسياسية، ولا تعني ضرورة إعادة النظر في المفروضات والمباني الفقهية عدم صلاحيتها بشكل تام. وكذلك فإن الاهتمام بمقاصد الشريعة مؤشر على اعتبار الفقه، لا عدم اعتباره. والذين طرحا فقه المقاصد، كالشاطبي، كانوا يرونون إصلاح هذا الحقل العلمي، ولم يقصدوا اقتلاعه من الأصل. وما تقدم في القضية السابقة لا يعني التقدّم التام وال دائم للفلسفة السياسية والأدلة ما وراء النصية على الفقه السياسي والأدلة النصية. الأصل . في الاجتهدـ هو دوام أحكام الشريعة. وعليه فالموارد التي تخصّص بزمان أو مكان هي استثناء<sup>(١٩)</sup>. ولا يمكن للعقل أن يدرك بنحو قطعي ماهي الحكمـ في حكم القصاص؟ وربما جعل الله تعالى في قصاص النفس مصلحة ثرثـها إحياء الحياة الاجتماعية: **«وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَئِنَّ الْأَلْبَابِ»**. ومن جهة أخرى فإن الدليل العقلي في أكثر الموارد له أحكام جدلية. الطرفـين. فالنزاع الطويل للشيوعيين والليبراليـين على طول التاريخـ كان من هذا القبيل. وكثيراً ما كان الرجوع إلى النصوص الوحيـانية مفتاحـاً للحلـ. وفي خصوص هذا المورد يبدو أن وجهـة النظرـ الإسلامية هي نحوـ من محوريـة العـدالة الاقتصادية مع أجواءـ سياسـية مفتوحةـ. ويعـتبر الشـهـيد مرتضـى مطـهـري النـظام المـطلـوب أـشبـهـ بالـنـظـام الاشتـراكـيـ الـديمقـراـطيـ<sup>(٢٠)</sup>. وربـما كانـ مـبنـىـ هـذـهـ النـظـرـيـةـ اـسـتـحـدـاثـ ظـاهـرـةـ الرـأسـمـالـيـةـ، وـآيـاتـ مـثـلـ: **«كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»** (الـحـشـرـ: ٧). وعلىـ هـذـاـ الأـسـاسـ فـإـنـ قـوـتـ

الفقراء لابد أن يؤخذن من أموال الأغنياء؛ لأن علة فقرهم أعمال الأثرياء الاحتكارية. وإن الله سبحانه سيسأل الأغنياء عن أموالهم يوم القيمة: «إن الله فرض في أموال الأغنياء قوت الفقراء»، و«ما جاع فقير إلا بما متع به غني، والله تعالى سائلهم عن ذلك»<sup>(٢١)</sup>. وإذا كان الله تعالى يعلم أن الحقوق المالية الواجبة على الأثرياء لا تكفي للفقراء لزاد الله سبحانه على ما فرضه: «إن الله فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم»<sup>(٢٢)</sup>. وعليه فحيث لم يوجد دليل خاص معتبر ويقيني (في الأدلة غير الدينية) على امتياز الرجوع إلى النصوص المقدسة في الأحكام السياسية والاجتماعية فلا يمكن الاستغناء عن الرجوع إلى الفقه السياسي. والغرض من الفقه السياسي هنا اصطلاحه العام، الذي يشمل كافة الأجرمية والمفروضات والمسائل التي يعرضها الإسلام حول قضايا الحقوق الأساسية والمفاهيم السياسية والحقوق الدولية، أما مسألة تأثير الزمان والمكان في الاجتهد فهي مسألة لابد من بحثها في نفس الاجتهد، وبملاحظة أساليبه وطرقه. والأحكام العقلية والقطعية في الفلسفة السياسية ليست من الوفرة بحيث تغنينا عن الرجوع إلى النصوص الدينية.

والآيات والروايات المتعلقة بالسياسة ليست بذلك المقدار من القلة في الكتاب والسنة، بحيث يمكن غض الطرف عنها. وتستطيع المناهج الجديدة أن تحدث تحولاً في الفقه، أما المستقلات العقلية الموجودة في الفقه السياسي عند الشيعة فليس لها أثر خاص. وعليه فلفرض التحول في مجال الفكر الاجتماعي والفلسفة السياسية تحتاج إلى إحياء العقل. «يعتقد بعض علماء الشيعة المتأخرین أن العقل مصدر بالقوة في الفقه الشیعی، بمعنى أنه بالرغم من أن العقل، وعلى أساس ضوابط علم أصول الفقه، يستطيع بمفرده أن يكشف الحكم الشرعي، ويرشدنا إلى الأحكام والتکالیف الدينیة، إلا أن ذلك لم يحصل في الواقع ولو في مورد واحد»<sup>(٢٣)</sup>. والحاصل أن كل ما قيل حول الفقه من قبل هؤلاء المجددين يثبت ضرورة إصلاح وإنتاجية أوفر للفقه، لا عدم جدواه وتركه جانباً.

### **التجمید الديینی والانتقال من المعاملات إلى العبادات —**

**القضية الرابعة:** إن تأملات المتورّين لم تقتصر على الاجتماعيات، وإنما سرتُ إلى العباديات أيضاً. وفي هذا الإطار فقد أشكّل على تقليد الأعلم<sup>(٢٤)</sup> بنحوٍ ما، وانتهى الأمر

بالتشكيل في أصل التقليد للمجتهددين في كافة المسائل، بل واعتقد البعض أن اليونانية والرياضيات الهندو-الهنود الحمر تصلح بديلاً عن العبادات الشرعية أو مكملاً لها. والحقيقة أن تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد ليس بنسبة واحدة في بابي العبادات والمعاملات. ففي باب العبادات؛ وبسبب عجز العقل البشري عن إدراك ملائكت الأحكام، سوف لن يكون للزمان والمكان تأثير حقيقي؛ أما في باب المعاملات فأولاً: إن تعين الموضوع موكول للعرف؛ وثانياً: إن أكثر مصاديق المعاملات إمضافية، وليس تأسيسية. لقد وضع الشارع المقدس العبادات، كالصلوة، بكيفية خاصة؛ لحكم خاصة ليست عللها ومناطتها بأيدينا. ويتساوى مكلفو اليوم مع المكلفين في صدر الإسلام في تلك الحكم، أو نفرض على الأقل بأن الأصل هو هكذا أمر. تطوي العبادات على علاقة الإنسان بالله تعالى، وقلاً تتأثر تلك العلاقة ذات الطرفين بالزمان والمكان، والمصاديق، والاقتضاءات المختلفة. وعلى العكس من ذلك فإن المعاملات، التي تكون إمضافية في الغالب، وكانت موجودة أيضاً قبل الإسلام؛ تتأثر بقوه وفقاً لاقتضاءات الزمان والمكان. ولا تتأثر في إمضافية المعاملات وتحديدها من قبل الشارع، علمًا أن احتمال التعرف على مناطقات الأحكام في المعاملات أقوى بكثير منه في العبادات<sup>(٢٥)</sup>.

## **التجديد والاسلام —**

**القضية الخامسة:** إن الأسلام إنما تصح في المفروضات (القبليات) فقط. والأسلام هي محور مشروع الإسلام السياسي، وإن كان هناك أشخاص - كالتقليديين - يقولون بمشروع الأسلام، لكنهم لا يشغلون موضعًا في الحوار الإسلامي. ومن وجهة نظر عبد الكريم سروش فإن «كل ما له ذات وماهية في نفسه لا يكون بذاته دينياً، لأن الشيء لا تكون له ذاتان وماهيتان. لذلك لا يمكن. مثلاً. أن يكون علم الاجتماع دينياً بذاته، أو أن تكون الفلسفة بذاتها إسلامية أو مسيحية. كما أنه لا يمكن أن تكون الحكومة بذاتها دينية، إلا بالعرض وفي مقام الوجود الخارجي. وهل يقول العلمانيون غير ذلك؟»<sup>(٢٦)</sup>. وإذا أردنا تعبيره هذا البحث إلى حقوق الإنسان أيضًا فيمكن القول: إنه لا يمكن أن تكون لدينا حقوق إنسان دينية أيضًا، إلا بلحاظ الوجود الخارجي، أو بطريق المجاز. وهذا ما يقبله العلمانيون. لكن ربما يمكن القول: إن هذه الأمور لكي تتصرف بأنها

«دينية» فلا يشترط أن تكون ذات الحكومة وأمثالها متحدة مع الدين، بل يكفي اتحادهما في مقام التحقق والوجود الخارجي، وهذا لا يجعل الاتصال مجازاً أو بالعرض. وبالإضافة إلى ذلك فليس من المهم بالنسبة لنا أن تكون لحقوق الإنسان، أو للأخلاق، ذات مستقلة أو لا، المهم أن يكون للدين بذاته نحو ارتباط بالأخلاق (وحقوق الإنسان). وليس البحث عن اتصاف هذه الأمور بكونها دينية، بل المسألة هي أنه هل يوجد في الدين الإلهي دستور أو أمر حول تلك المسائل أم لا؟<sup>(٢٧)</sup>.

وعلى أساس نظرية التلقيق فإن معنىً خاصاً من الأسلامة هو المقصود، ويصبح اتصاف الفلسفة السياسية بقيد «إسلامية» بلحاظ المفروضات (القبليات)<sup>(٢٨)</sup>. كما أن حقوق الإنسان يمكن إغناها عن طريق التعاليم الدينية. وقد بحث الكاتب في مقالة منفصلة إمكان إغفاء حقوق الإنسان الليبرالية الهرزلية. وتأتي سعة (وضخامة) حقوق الإنسان الدينية من حيث إن حقوق الإنسان الليبرالية النحيفة والأقلية يمكن إغناها بواسطة الدين الإسلامي، كما أن الاجتماعيين يعتقدون أن حقوق الإنسان والأخلاق الليبرالية تسع (وتتضخم) من خلال التقاليد والثقافة والدين الإسلامي. إن حقوق الإنسان النحيفة عامة وشاملة، بينما تكون حقوق الإنسان الدينية (حقوق الإنسان من وجهة نظر الدين) حجة على من يعتقد بها. وفي نفس الوقت فإن حقوق الإنسان النحيفة تعتمد على المبني والأخلاق الأقلية، وتحتاج لكي تسع إلى مصدر وحياني. وبالرغم من أن حقوق الإنسان حقوق للإنسان بما هو إنسان، لكن يمكن أن يكون كاشفها هو الإنسان المنقطع عن الوحي أو المصادر الوحيانية؛ وذلك بافتراض أن «حقوق الإنسان الإسلامية»، ليس أمراً متاقضاً<sup>(٢٩)</sup>. إن الأدلة النصية والأدلة ما وراء النصية تعامل فيما بينها في إطار الدين، وتتكلف الجمع بين حقوق الإنسان على مستوىين: حقوق الإنسان الأقلية أو النحيفة، التي تستعمل في علاقات أفراد مجتمع واحد، وفي علاقات الدول بشكل علمي؛ وحقوق الإنسان الأكثري أو المتضخمة (المتسعة)، التي تستند إلى الحقوق والفلسفة الدينية، والمعيار الذي تسعي الدولة الإسلامية لتحقيقه في مجال السياسة الخارجية والسياسة الداخلية. ويبدو أن للدين القدرة على تبيين حقوق أوسع (أضخم) من الحقوق المبنية على الأصول الليبرالية. ونظراً للمستويين المذكورين من الحقوق تجمع الدولة الدينية (الإسلامية) بين أصلي الواقعية والمبادئية.

فمع اهتمامها بالمبادئ الدينية تظر إلى أصل (التكليف بالمقدور) بشكل واقعي<sup>(٣٠)</sup>. ويبدو تفاوت هذا الكلام واضحاً عند المقارنة بمدعى الفقهاء التقليديين في مسألة حقوق الإنسان؛ لأن الكاتب يستعين بالدين في إطار تعميق وإغاء حقوق الإنسان، بدون إنكار حقوق الإنسان المعاصر أو حق الآخرين في التعريف بحقوق الإنسان، بينما يلخص ادعاء التقليديين بثلاث قضايا:

- أ. إلغاء حق الآخرين في التعريف بحقوق الإنسان وتعيينها.
- ب. رفض النظام الدولي لحقوق الإنسان المعاصر، المدون في الوثائق المعروفة دولياً.
- ج - عرض حقوق الإنسان الخاصة تحت عنوان حقوق الإنسان الإسلامية، وادعاء قدمها وأفضليتها، وربما تفردّها<sup>(٣١)</sup>.

ليس للأحكام الفقهية والنصوص الدينية نفس المدار في الأبواب المختلفة والفروع المختلفة للعلوم الإنسانية. وربما كانت وفرة الأحكام الفقهية في فروع العلوم الإنسانية بهذا الترتيب: الحقوق، الاقتصاد، السياسة، الإدارة، وعلم الاجتماع. بذلك ربما نجد أحكاماً فقهية في العلوم السياسية أقل مما هي في الاقتصاد، رغم أن الفقه السياسي أوسع (وأضخم)، وبحاجة إلى باشلوجيا، إلا أنه لم يفقد اعتباره.

والمحصل: لقد كان مشروع التجديد الديني إنجازات مهمة في إطار الجمع بين التراث والتجديد. ومن أهم نقاط قوة المجددين الدينيين أنهم استطاعوا أن يقدموا قراءة للدين تتماشى مع إنجازات الإنسان المعاصر. ومن جهة أخرى، ومن منظار منهجي، فإن هذا الاتجاه يواجه تحدي الإبهام في تقييم الأدلة النصية وما وراء النصية.

إن طرح الأدلة النصية في بعض القراءات لا يؤدي إلى إقصاء الفقه (أو الفقه السياسي). ويبدو أن الأدلة ما وراء النصية، وإن كانت متقدمة بلحاظ منطقي على الأدلة النصية، لكن بسبب إيهام أحكام العقل في بعض المجالات، أو بسبب كون بعض الاستدلالات جدلية الطرفين في بعض الحالات، فكثيراً ما فتح الباب للاستعانة بالأدلة النصية (القرآن والسنة). وتعتبر نظرية التلقيق بدليلاً مناسباً من النظريات المطروحة من قبل الاتجاه التجديدي، والتي ربما ميزت - بنحو خال من الإبهام - العلاقة بين الأدلة النصية والأدلة ما وراء النصية، واعترفت بمنزلة الفقه والفقه السياسي في هذا المضمار. وكان الفرض الذي قامت عليه نظرية التلقيق هو التعامل بين الأدلة الوحيانية والأدلة العقلية،

وكونها مكملة لبعضها. وتتكلف نظرية التفيف حل إحدى الإشكاليات المنهجية لمشروع التجديد الديني.

## الهوامش

- (١) راجع: سید صادق حقيقة، توزیع قدرت در آندیشه سیاسی شیعه، طهران، هسته نما: ۱۳۸۱ هـ؛ مسؤولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، طهران، مرکز تحقیقات استراتیژیک ۱۳۷۶ هـ؛ اهداف وأصول سیاست خارجی دولت اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی ۱۳۸۵ هـ؛ مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجدی أدلة برون دینی و درون دینی، مبانی نظری حقوق بشر، مرکز حقوق بشر، دانشگاه مفید ۱۳۸۴ هـ؛ در باب سنجدی دین و دموکراسی سروش آندیشه، السنة الثانية، العدد ٧ و ٨ (زمستان ۱۳۸۷ هـ)، وفي: محمد باقر خرم شاد (بعنایه)، مردم سالاری دینی، ج ١، طهران، نشر معارف، ۱۳۸۵ هـ.
- (٢) سروش، في: محمد بسته نگار، (بحث وتدوین) حقوق بشر از منظر آندیشمندان: ۲۸۱ - ۲۸۲، طهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰ هـ.
- (٣) مثل: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». وكالروايات التي يستدل بها السلفيون لإثبات رؤية الله تعالى يوم القيمة.
- (٤) راجع: حسين علي منتظری، دراسات في ولاية الفقيه: ٤٠٩ - ٤١٥، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٠٩.
- (٥) مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت: ١٦٥ - ١٦٦، لندن، شاوي، ۱۹۹۵ م.
- (٦) راجع: حقيقة، «نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام»، مجله حکومت اسلامی، العدد ٢ (شتراء ۱۳۷۵ هـ): ٩.
- (٧) صادق لاریجانی، دین و دنیا (٢)، مجلة حکومت اسلامی، العدد ٦ (شتراء ۱۳۷۶ هـ): ٧٤ - ٧٥.
- (٨) حقيقة، المصدر السابق.
- (٩) لاریجانی، المصدر السابق.
- (١٠) عبد الكريم سروش، تحلیل مفهوم حکومت دینی، مجلة کیان، العدد ٣٢.
- (١١) سید صادق حقيقة، توزیع قدرت در آندیشه سیاسی شیعه، طهران، هسته نما، ۱۳۸١ هـ.
- (١٢) محمد مجتبه شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت: ٥٢ - ٦٢، طهران، طرح نو، ۱۳۷۵ هـ.
- (١٣) عبد الكريم سروش، فقه در ترازو، کیان، العدد ٤٦، ۱۳۷۵ هـ.
- (١٤) سروش في: محمد بسته نگار، المصدر السابق: ٣٤٢ - ٣٤٣.
- (١٥) محمد مجتبه شبستری، نقدي بر قرائت رسمي از دین، بحرانها، چالشها، و راه حل ها: ٢٦٦ - ٢٧١، طهران، طرح نور ۱۳۷۹ هـ.

- (١٦) محمد مجتهد شبستری، مبانی فلسفی تاریخمندی نصوص، کلمة القيت في مؤسسة (جامعه دینی)، ٤/١٢٨١ هـ ش.
- (١٧) محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمي از دین، المصدر السابق: ١٧٠ - ١٧٨.
- (١٨) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوی: ٢٠ - ١٩، طهران، صراط، ١٣٧٨ هـ ش.
- (١٩) سید صادق حقیقت، «استنباط و زمان و مکان»، در: اجتهداد و زمان و مکان، ج ٣، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار إمام خمینی، ١٣٧٤ هـ ش.
- (٢٠) مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب إسلامی: ١٥٧ - ١٥٦، قم، صدراء، بلا تاریخ.
- (٢١) وسائل الشيعة ٦: ١٦.
- (٢٢) نفس المصدر، باب ما تجب فيه الزكاة، ح ٢.
- (٢٣) حسين مدرسی طباطبائی، مقدمه بر فقه شیعه: ١٢، ترجمه إلى الفارسیة: محمد آصف فکرت، مشهد، پژوهش های اسلامی، ١٣٦٨ هـ ش.
- (٢٤) عبد الكريم سروش، مجله إحياء، العدد ٥.
- (٢٥) حقیقت، المصدر السابق.
- (٢٦) عبد الكريم سروش، مدارا و مدیریت: ٤٣٨ - ٤٣٩، طهران، صراط، ١٣٧٦ هـ ش.
- (٢٧) راجع: صادق لاریجانی، دین و دنیا، مجله حکومت إسلامی، العدد ٦، شتاء ١٣٧٦ هـ ش: ٥٧ - ٥٩.
- (٢٨) صادق حقیقت، «حقوق بشر إسلامی: شرایط إمكان وامتناع»، حقوق بشر و گفگویی تمدنها: ٩١ - ١٠٢، قم، دانشگاه مفید، ١٣٨٢ هـ ش.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) سید صادق حقیقت: «إسلام و حقوق بشر نحیف و فربه»، مؤتمر «دین و حقوق بشر»، دانشگاه مفید، ١٣٧٦ هـ ش.
- (٣١) محمد حبیبی مجند، حقوق علیه حقوق، «نقده کوتاه بر رویکردی إسلامی به حقوق بشر»: ٣٠٣، مبانی نظری حقوق بشر، مرکز حقوق بشر دانشگاه مفید، ١٣٨٤ هـ ش.

# العلاقات الاجتماعية

## بين إيران والعثمانيين في العصر الصفوي

د. أبو الفضل عابديني<sup>(\*)</sup>

### مقدمة —

في السنتين الأولى من القرن العاشر الهجري، الموافق للقرن السابع عشر الميلادي، وقع تطوران مهمان قدر لهما بعد فترة طويلة أن يؤثرا تأثيراً كبيراً وواسعاً في تكامل الدولة والمجتمع العثماني: أحد هذين التطورين المهمين: وصول الدولة الصفوية الشيعية إلى سدة الحكم في إيران؛ والآخر: فتح الدول الغربية على يد الدولة العثمانية. وحتى بعد وصول الإمبراطورية العثمانية إلى أوجها، واستقلالها سياسياً، بقيت متأثرة بالثقافة التركية والإيرانية، التي مركزها الأصلي إيران وأسيا الوسطى.

تحظى العلاقات الاجتماعية بين الشعبين الإيراني والعربي بأهمية خاصة على مستوى العلاقات المذهبية القديمة، الأدبية، العرفانية، والاجتماعية. فقد لعبت هذه الأمور دوراً هاماً في استحكام العلاقة بين الشعبين الجارين المسلمين. ورغم أن هذه العلاقات تتعرض في بعض الأحيان لأزمات خفيفة لكنها لم تقطع أبداً. ويمكن القول: إن العلاقات الاجتماعية والثقافية لم تقطع أصلاً بين الشعبين حتى في أوج الأزمات العسكرية والسياسية التي كانت تقع بين الدولتين؛ وذلك للجذور الوجدانية للعلاقات التاريخية بين الشعبين، التي لم ولن تقطع أبداً، ولا زالت على حالتها الطبيعية الهدئة. إن أكثر المعاهدات التي أبرمت بين الدولتين كانت تؤكد على مسألة أمن الطرق؛ من أجل تأمين الذهب والإياب للناس. وعقدت معاهدة صلح بين الشاه طهماسب الأول والسلطان العثماني، وجاء في بنودها: أن تكون العلاقات السياسية دائمة بين

(\*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلمية، في جامعة طهران.

الدولتين؛ وتكون هنالك تسهيلات للزائرين الإيرانيين في أراضي الدولة العثمانية<sup>(١)</sup>. يكتب المؤلف جهانكشاي نادري: «أحد بنود رسالة السلام التي أرسلها نادر شاه من (دشت مغان) إلى السلطان العثماني هو: إن الحجاج الإيرانيين يسافرون كل عام عن طريق الشام إلى بيت الله الحرام، وهو طريق طويل، وإن المسؤولين في مصر والشام يضعون الجمال تحت تصرف العارفين بالطريق؛ لكي يصلوا حجاجهم إلى الكعبة المشرفة بسرعة...»<sup>(٢)</sup>.

إن أحد العوامل المهمة في العلاقات الاجتماعية والثقافية بين البلدين الجارين هو هجرة جماعات من الناس بين الدولتين، حيث كان مهاجرو إحدى الدولتين يعيشون ضمن أراضي البلد الآخر. يعتقد لويس أن العثمانيين قد اتكاوا على المهاجرين الإيرانيين، وكتب في ذلك يقول: «...السلاجقة، ومن بعدهم العثمانيون، لا زالوا تابعين وتلاميذ لمذهب الشرق في إدارة أمور الدولة والمؤسسات، في الفقه والكلام، وفي الأديبيات والفن، وكذلك اعتمدوا كثيراً على المهاجرين الذين جاءوا من الشرق، حيث كانوا يديرون مؤسسات الدولة...»<sup>(٣)</sup>.

وأشار بعض المحققين إلى الثروة الكبيرة التي يمتلكها السلاطين العثمانيين، وقالوا: إنها كانت سبباً آخر في هجرة بعض الجماعات الاجتماعية والعلماء والأدباء إلى ذلك البلد. كتب مؤلف كتاب «روابط إيران وعثماني» (العلاقات الإيرانية العثمانية): «...الثروة الواسعة للسلاطين العثمانيين، وسلطتهم على مناطق واسعة جداً من الدول الإسلامية، جعل بلاطهم مركزاً لاجتماع الكثير من العلماء اللامعين والأدباء من شتى أنحاء العالم. ومجموعة كبيرة من أولئك العلماء قد هاجروا من إيران منذ العهد الصفوي وما بعده...، وبقوا في أزمنة مختلفة في الدولة العثمانية، وألّفوا هناك الكثير من الكتب باللغة العربية والفارسية...»<sup>(٤)</sup>.

إن العلاقات الاجتماعية بين إيران والعثمانيين طويلة، وتحظى بأهمية خاصة، ورغم بعض التوترات التي تحصل بين البلدين من حين لآخر فإن العلاقات لم تقطع بينهما بشكل كلي أبداً. ويعتبر بعض المحققين المعاصرین أن الدين الإسلامي المبين هو أحد العوامل المهمة في الارتباط الوثيق بين الشعبين ثقافياً واجتماعياً، يقول: « صحيح أن هناك علاقات اجتماعية وثقافية بين الشعبين ترجع إلى قرون متعددة في القديم، لكن العامل

الأصلي في ذلك هو الاعتقاد المشترك بين الشعبين بتعاليم الإسلام، حيث إن تأثيره يبدو واضحاً في العرف والعادات الاجتماعية والتقلدية لدى الشعبين<sup>(٥)</sup>.

## **دلائل الهجرة القومية بين الشعبين —**

### **١- الإيرانيون يهاجرون إلى آسيا الصغرى —**

هاجر الإيرانيون من بلادهم عدة مرات في طول التاريخ، حيث التجأ الكثير منهم إلى الدول الأخرى؛ بسبب الظلم والعدوان الواقع عليهم. ففي الهجمة العربية التجأ العديد من الإيرانيين إلى الهند، وقد كانوا قبل ذلك يعانون من الظلم في العهد الساساني، حيث التجأ الكثير منهم إلى آسيا الصغرى إثر ظلم الموبذان الزرادشتية للمانوية والمزدكية، ثم هجوم العرب، وبعدها قتل الخرميون والفرق الأخرى على يد العباسيين، ويرجع نفوذ الفكر المأوي في الغرب إلى هجرة المأويين إليهم<sup>(٦)</sup>.

وكان هناك طريق قريب للهجرة، فآسيا الصغرى المجاورة لإيران، رغم أنها كانت عامرة وخضرة نضرة، لكن لم يكن فيها سكان كثيرون، مما ساعد وشجّع الإيرانيين أن يسكنوها؛ لأنها المكان المناسب لهم. أضف إلى ذلك عدم وجود جبال مرتفعة في الحدود الفاصلة بين الطرفين تمنع من تبادل الزيارات بينهما. وهذه المناطق خارجة عن سلطة الروم منذ زمان الساسانيين وحروب الروم وإيران. وسكان هذه المناطق هم من الأرمن والأكراد، ومن المحتمل أن يكون هناك أيضاً مجتمعات من الإيرانيين.

وبعد انهيار سور الروم المسيحي، الذي هدمه آل بـإسلام بمناسبة فتح ملاذغرد (٤٦٣هـ/١٠٧١م)، انحدر سيل من الإيرانيين يصاحبهم السلاجقة إلى آسيا الصغرى<sup>(٧)</sup>. وأخذ الإيرانيون بالتوجه إلى الروم أفواجاً أفواجاً، من عسكريين ومدنيين وتجار. «وكان من نتائج فتح حكومة ملاذغرد تأسيس حكومة تركية في آسيا الصغرى، وهجرة المسلمين الأتراك إلى الأناضول»<sup>(٨)</sup>.

ونشاهد في بعض الرسائل الكثيرة من أسماء الأماكن وقد جاء إلى جانبها أسماء أماكن أثرية على لسان أهلها القدماء (الهاليتين، واليونانيين)، أمثال: إسطنبول، الأناضول، بركم، والأسماء الفارسية مثل: (نيكده، آب بند، آب گرم، بندهاهي وچشهمه)<sup>(٩)</sup>.

إن أكثر الوزراء ورجالات الدولة كانوا من الإيرانيين، من قبيل: الوزير، الحاجب، المنشي، المستوفي، القاضي، الواعظ، والمدرس. وكل واحد منهم ينتمي إلى مدينة من مدن إيران، مثل: الإصفهاني، التبريزي، الخراساني، الراري، القرزوني، الهمداني، النجفوي، الخوئي، والمرندى...».

ولا تزال أسماء المعماريين شاخصة للعيان على الكثير من المباني الأثرية القديمة هناك. وقد بقيت آثار الفنانين الإيرانيين المبدعين قائمة حتى أوائل العصر العثماني، حينما كانت (بورسا) هي العاصمة. ويمكن قراءة العبارة التالية على أجمل مسجد في المدينة، المسماً مسجد سبز: «عمل أستاذ تبريز (عمل أستادان تبريز)؛ ونشاهد أعلى المحراب في مسجد آخر هذه العبارة: عمل الأستاذ محمد الأصفهاني (عمل أستاد محمد أصفهاني)»<sup>(١٠)</sup>. وقد هاجر إلى هذه المناطق مجموعات مهمة معروفة، ونقلوا معهم الأفكار والأداب والتقاليد الإيرانية، وأهمها: (الفتيان؛ والدراوיש)، الذين يشكلون الطبقة المحرومة والدنيا في المجتمع، وكان الكثير منهم يعيش في البلاط الرومي.

الفتيان أو الأذكياء في آسيا الصغرى كانوا يسمونهم (أخي ها)، أي الإخوة، وكان الجذور الإيرانية بين جوانحهم. وبعد ذلك اختلطت الفتوة مع الصوفية، وكتبوا فصولاً خاصةً في كتب الصوفية حول أصول الفتوة، ونقلوا حولها حكايات متعددة. الدراوיש يسمونهم في روما (الجواليق)، أي أصحاب الثياب الرثة. ورغم أن منشأ هذه الطريقة لم يقطع بأصله، لكن المحققين ينسبون هذه الطريقة إلى الإيرانيين، حتى أنهم يسمون اللباس الذي يلبسه هؤلاء الدراوיש (جامه إيرانيان وغان)، أي لباس الإيرانيين ورجال الدين الزرادشتين<sup>(١١)</sup>. وتشير بعض القرائن إلى أن أصل هؤلاء الدراوיש الذين وفدوا إلى روما يعود إلى خراسان أو ما وراء جيحون.

وكان لهجرة العوائل المتفقة وأصحاب العلم والفضيلة من إيران إلى آسيا الصغرى الأثر الكبير في توثيق العلاقات الثقافية والاجتماعية بين الشعبين. ويكتب مؤلف كتاب (بزم ورزم)، أي الحفل والقتال: «... أحد العوامل المهمة في نشر اللغة الفارسية والثقافة الإيرانية في آسيا الصغرى يعود إلى هجرة العوائل الإيرانية المعروفة بالفضل والعلم إلى هذه المنطقة، أمثال: بهاء الدين سلطان العلماء والد مولانا، نجم الدين الراري (دايه)، أوحد الدين الكرماني، فخر الدين العراقي، سراج الدين الأرموي، سيف الدين الفراغاني،

ناصر الدين ابن بي بي، و.... الأمان والجو العلمي السائد في بلاد الروم في القرن السابع ساعد علماء العالم الإسلامي في الإبداع في مجال الثقافة، والعرفان، والأدب. والتأليفات الفارسية في العلم والأدب، وبالأخص تصنيف كتاب (مشوي معنوي)، وجود الطريقة المولوية، أدت إلى الميل نحو نشر الثقافة واللغة الفارسية هناك...»<sup>(١٢)</sup>.

### **الهجرة في زمن التتار وما بعده —**

في زمن المغول؛ ونتيجة للوضع الأمني غير المستقر والهرج والمرج، اضطررت طبقات مختلفة من الشعب الإيراني للهجرة إلى ديار آسيا الوسطى؛ لأن العيش في إيران بات غير ممكّن؛ نتيجة لما أصابها من دمار وخراب، بحيث لم تعد صالحة للعيش فيها. إن انضمام آسيا الصغرى إلى إمبراطورية التتار، ووجود جماعات مختلفة من الإيرانيين في المناطق المختلفة من البلاد، كان سبباً لعدم إحساس الإيرانيين بالغرابة هناك، مما أدى إلى زيادة الرغبة في الهجرة إلى الروم. وكان من بين المهاجرين مجموعة من الصوفيين الذين ديدنهم السفر.

بدأ أوائل القرن السابع الهجري المصادف للقرن الرابع عشر الميلادي، نقل الناس المهاجرين من مناطق مركز الأناضول إلى المناطق النائية، وذلك عند نهاية عمر الدولة السلجوقية. فالذين كانوا يذهبون إلى المناطق الحدودية لم يكونوا فقط أهل الطرق الباطنية، بل كان المتصدرون السلاطقة، الذين واجهوا عدم اعتناء المغول بهم، ضمن المهاجرين أيضاً، وكذلك أهل المدن والقرى الذين لم يتحملوا عبء الضرائب الثقيلة التي فرضها المغول عليهم، أضيف إلى ذلك القبائل الرحّل الذين صاروا يخافون الغارات ونهب قطعانهم من الماشي، وكذلك الشيوخ والدراوיש الذين كان لهم تفوّد كبير بين الناس. كل أولئك كانوا من جملة المهاجرين<sup>(١٣)</sup>.

يقول مؤلف كتاب (تاريخ عالم آرای عباسی): «...اضطر الكثير من الإيرانيين، من أهل العلم والفقهاء والروحانيين، للهجرة إلى الدولة العثمانية أو الهند. وقد استمرت هذه الهجرة حتى عهد الملك عباس. وفي المقابل كان هناك هجرة أيضاً من الدولة العثمانية إلى إيران، حيث هاجر الكثير من المقاتلين الأتراك ورؤساء العشائر العثمانية الذين كانوا مكبّتين هناك. ومن ضمن أولئك المهاجرين مجموعة من رجال الدين الشيعة. فقد

قام السلاطين العثمانيون بقتل عام للشيعة، ففي رواية تقول: إن أكثر من ٤٠ ألف شيعي قتله السلطة العثمانية آنذاك، وصار الشيعة والروافض بحكم الملاحدة، وصار الصوفية بحكم أهل الضلال...»<sup>(١٤)</sup>.

قرر السلطان سليم؛ ومن أجل رفع خطر التفود الشيعي، أن يقاتلهم، فأخذ فتواً بذلك من شيخ الإسلام في ضرورة مقاتلة الشيعة، فقتل الكثير من شيعة الأناضول؛ استناداً إلى هذه الفتوى، وقيل: إن عددهم ٤٠ ألف شيعي. وكتب أبو الفضل بن إدريس البديليسي، صاحب كتاب «هشت بهشت» (ثمان جنات)، حول هؤلاء الأربعين ألف شيعي شعراً، فقال:

«فرستاد سلطان دارا رسوم دییران دانا به هر مرز و يوم...»<sup>(١٥)</sup>

أرسل السلطان سليم بعد انتصاره في حرب جالدران (٢٠ رجب عام ٩٢٠هـ) مجموعة من الشعراء والكتاب والفنانين الإيرانيين إلى إسطنبول. وكتب المرحوم نصر الله فلسيفي حول هذا الموضوع: «أرسل مجموعة من الفنانين والصناع الإيرانيين من تبريز إلى إسطنبول، فانتخب الشاعر والرسام والكاتب والصائغ وحائك السجاد والصحف وأمثالهم، وهم أربعون ألف شخص على اختلاف الروايات، وأرسلهم مع مجموعة من التجار والمقدرين الذين بلغ عددهم ألف عائلة، ترافقهم مجموعة من الجنود الأتراك، وكان ذلك يوم ٢٢ من شهر رجب إلى إسطنبول...»<sup>(١٦)</sup>.

حسين بن عبد الله الشرواني من جملة الذين صاروا تحت سلطة العثمانيين بعد أن أمسك الصوفيون زمام الأمور. وكان مقيناً في مدينة ماردین. وحسب ما جاء في ما كتبه عن نفسه<sup>(١٧)</sup> أنه دون رسالتين في هذه المدينة: (رسالة عدليه)؛ ورسالة (الأحكام الدينية في تکفیر قزلباش). - وقزلباش هي فرقة عسكرية في العهد الصوفي ..، ووجه الاتهامات الكثيرة في كلتا الرسالتين إلى قزلباش، وبالاخص الملوك الصوفيين. وأوجب على كافة المسلمين جهاد الصوفيين. وكتب حول طائفة قزلباش: «مع أنهم يلقون المصاحف في التبور يحرقونها، وبالقادورات يلوثونها . - نعوذ بالله .، ويضعونها تحت أقدامهم، ويهينونها كل الإهانة»<sup>(١٨)</sup>. وقال: إن القزلباش كفار ومشركون: «فحينئذ من قتل واحداً من هذه الطائفة الملعونة المشركة فكأنما قتل وغزا سبعين نفراً من أهل الحرب، بل أكثر»<sup>(١٩)</sup>، أي من قتل واحداً من الرافضة كمن غزا سبعين مرة.

كتب مؤلف التاريخ العثماني حول هجرة الخطاطين إلى الدولة العثمانية: «...علاوة على مذهب الشيخ حمد الله [الذي هو بارع بشكل خاص بخط الثلث والنسخ] هناك مذهب آخر أوجد خط التعليق، حيث جاؤوا به من آذربيجان إيران إلى إسطنبول. وعبد الوهيد المشهدى، أحد تلاميذ سلطان علي، كان أحد هؤلاء الخطاطين الذي حظى بحماية السلطان سليمان القانونى، وبقي في إسطنبول»<sup>(٢٠)</sup>.

## ٢- هجرة الأتراك الأناضوليين إلى إيران —

يُعد تشكيل الدولة الصفوية من أهم الحوادث المهمة في تاريخ الإسلام. والنتيجة المهمة لهذه الحادثة وجود مركزية جديدة في العالم الإسلامي، مركزها إيران. وُجِدت تحت اسم (مذهب التشيع). والنقطة المهمة والأصلية في هذا الموضوع هي مجيء شيعة الأناضول إلى إيران.

إن السياسة الخشنة التي اتبعتها الدولة العثمانية، والهجوم على العلوين، لم تكن سياسة صحيحة؛ لأن الاستمرار بهذه الطريقة يمكن أن يحول الكثير من مناطق الأناضول إلى أراضٍ ميّتة وخالية من سكانها اقتصادياً وعسكرياً، ومن ناحية أخرى فإن الكثير من العلوين كانوا منخرطين في السلك العسكري العثماني، بحيث إن بعض الثورات التي قام بها العلويون ضد العثمانيين في القرن السادس عشر الميلادي بسبب عدم وجود العدالة في المجتمع، دعَت أهل السنة أن يثوروا مع الشيعة ضد الحاكم العثماني، مما أجبرهم على الهجرة إلى إيران. وقد قامت الدولة العثمانية بمجازاة (قزلباش)؛ بسبب نشاطاتهم السياسية. يكتب فاروق سومر: إن كمال باشا زاده كتب في شعر حماسي مناسبة هجرة الأتراك الأناضوليين الرحّل، وتشكيل الدولة الصفوية:

تركلر ترك انديلر ديارلرين  
يوق باهايا ساتديلر داوارلرين

يعني: (الأتراك باعوا مواشيهم بحجّة واهية، وتركوا ديارهم).<sup>(٢١)</sup>

وكتب أحمد ياقى: «إيران مأوى الهاجرين من ظلم السلاطين العثمانيين. الشيعة انتفاضوا في آخر سنة من سلطنة بايزيد الثاني، فقاموا بقتل السلطان سليم، حيث بدأ باتباع سياسة العنف ضد الشيعة الساكنين في الدولة العثمانية، وفرقهم في شتى مناطق أوروبا». <sup>(٢٢)</sup>

إن أحد أهم العوامل التي أدت إلى انضمام الأتراك للطريقة الصفوية هو الشيخ جنيد، حيث تخاصم مع عمّه الشيخ جعفر من أجل الوصول إلى مقام (الشيخ)، وبسبب عدم توفيقه في الوصول إلى هذا المنصب اضطر إلى مغادرة أربيل صوب الأناضول، حاله حال كثير من الإيرانيين. وجد الشيخ جنيد أرضية مناسبة وغير متوقعة في الأناضول. فبينما كان يتجلو بين القبائل الرحّل والمزارعين واجه الكثير من أفراد الشيعة، أو الذين لهم استعداد لتقبّل المذهب الشيعي. أدت بلاغة الشيخ ولياقته إلى اجتماع الكثير من الرحّل والمزارعين حوله، بحيث استطاع أن يشكّل من هؤلاء أكثر من خمسة أو عشرة آلاف مقاتلاً مسلحاً. وذهب الشيخ مع هؤلاء المسلمين إلى أوزون حسن حاكم آق قوينلو، واستقبله حسن استقبلاً حاراً، حتى أنه زوجه أخته خديجة بيكم. بعد ذلك رجع الشيخ مع مريديه إلى أربيل، بعد أن قضى فترة في الأناضول، وبعد الشيخ جنيد وصل الشيخ حيدر بسهولة إلى مقام (الشيخ)، وأمضى الشيخ أوائل عمره في الأناضول من أجل تطوير تطبيقاته هناك.

كان لبعض مريدي الشيخ في الأناضول استعداد ذهني واسع، فبعد أن أدخلوا دورات خاصة لتطور معلوماتهم أرسلوا إلى البلاد الأخرى للتبلیغ عنوان (خلیفة)، ووظيفة الخلفاء<sup>(٢٣)</sup> التبلیغ للطريقة الصفویة، وجمع الأموال للشيخ وقد ازداد مریدو الشيخ حیدر في الأناضول إثر الدعاية الواسعة بشكل مستمر. هؤلاء المریدون يذهبون إلى أربيل حاملين الهدايا والنذور لزيارة شيوخهم، حيث صنعوا هناك (في مدينة أربيل) محلّة خاصة تسمى الأناضوليون<sup>(٢٤)</sup>.

والحقيقة أن أحد الأسباب المهمة في انتشار الطريقة الصفویة في الأناضول بشكل واسع وغير مألف هو عدم اعتناء السلطان بايزيد، وضعفه في إدارة بلاده، وانتشار الظلم في الدولة العثمانية. أما مقتل الشيخ حيدر في ميدان القتال فلم يُثْنِ عزيمة مريديه، بل ازدادت معنوياتهم في الوقوف أمام الحكماء، لذلك حافظوا على إسماعيل وإبراهيم وأخوهما في مكان آمن. بتاريخ ١٤٨٤هـ/١٩٠١م اختفى إسماعيل في محلّة الأناضوليين، وبعدها أرسله مریدوه إلى كيان خفية. أما مریدوه فلم يُسْوِه خلال هذه الفترة، فقد كانوا يأتون بالنذور والهدايا من مناطق الأناضول وقرجه داغ واهر، وغيرها؛ لزيارة مرشدهم<sup>(٢٥)</sup>.

كان الزمان يسير لصالح إسماعيل، حيث بدأ النزاع مرة ثانية بين أبناء آق قويينلو، واستمر من أجل الحصول على السلطة. وبينما كان النزاع مستمراً بين الإخوة، خرج إسماعيل من كيلان (أواسط محرم ٩٥٠هـ / أواسط أغسطس ١٤٩٦م)، وكان عمر إسماعيل آنذاك اثني عشر عاماً، وكان خروجه في ذلك الوقت موقفاً، فقد جاء من الدليل إلى منطقة طارم، وعلى ما نُقل فإنه اجتمع حوله ١٥٠٠ شخصاً من أهالي الأناضول وشاملو. ويكتب روملو: «... عندما تلقي نظرة على الجيش المنتصر شاهد ألفاً وخمسماة شخص من صوفيين الروم والشام ملازمين لقالة الظرف»<sup>(٣٦)</sup>.

وفي ربيع سنة ٩٥٠هـ / ١٥٠٠م، بعد زيارة [[الخانقاما]] في أردبيل، توجه إلى أطراف (گوگجه گول). وعند إقامته في المشتى أنفذ رسلاً إلى الأناضول من أجل إحضار مریديه من هناك<sup>(٣٧)</sup>.

ورغم أن الكثير من مریدي الشيخ كانوا حاضرين إلى جانبه فإن الشيخ الصفوی؛ خوفاً من حسن بيک أن يعتقه، فرّ ليلاً مع مریديه إلى نواحي (جخور سعد) [إیروان]. والتحقت به تسع مجموعات (دوقوز أولام). استمر إسماعيل في طريقه، فعبر قاغzman، أرز الروم، وترجان، حتى وصل ناحية (ساروقيه)، وأقام فيها عام ٩٥٠هـ / ١٥٠٠م. وحسب المصادر العثمانية فإن إسماعيل قادر بعد شهرين إلى (أرزنجان)، وإن أردبيل أوغلي (الشيخ الصفوی) قد عبر من طالش إلى أرزنجان من دون أن يحمل معه التجهيزات الكافية. وهذا المطلب يدل على عمق تشتت الأقويونلوين. أما مجيء إسماعيل إلى الأناضول فقد نشر الفرحة بين مریديه في المنطقة.

ويكتب مؤلف كتاب شاه إسماعيل: «بعد الوصول إلى أرزنجان فإن كبار الصوفية وأسرة الإمامة والخلافة، من الشام والروم وقرمان وحدود أرزنجان، وصلوا أزواجاً أزواجاً إلى قصر تلك سپاه. ويبعد يوماً بعد يوم أخذت أعداد مجموعه الغزاة بالازدياد...، وبعد وصول الصوفية إلى أطراف الممالك، من طوائف شاملو، وإستاجلو، وروملو، وتکلو، ذو القدر، وأپشار، والقاجار، ورساق...»<sup>(٣٨)</sup>.

وهكذاتحق الأترارك بإسماعيل جماعات جماعات من القبائل المختلفة، من سيواس، وأمامسيه، وتوقات، وغيرها. لقد كتب إسماعيل رسالة إلى بايزيد قبل حركته من أرزنجان يطلب فيها خروج أحد فروع قبيلة إستاجلو مع أموالهم وعوائلهم من الحدود

العثمانية<sup>(٢٩)</sup>. بعد ذلك تجمّع المریدون حول الشيخ الصفوی في أرزنجان تحت عنوان (قزلباش)، وتهيأ الجمع للحركة ضمن تلك الظروف. كان رجوع إسماعيل (أوائل عام ١٥١٠هـ / م ١٥٠٦م)، وكان هدفه الأول هو احتلال شيروان، والأخذ بثأر أبيه، وقد تحقق هذا الهدف بمقتل فرج يسار حاكم شيروان<sup>(٣٠)</sup>.

وفي النتيجة انتصر إسماعيل في (شرور) أطراف نخجوان على الوند آق قوينلو<sup>(٣١)</sup>. وبذلك هيمن إسماعيل على كل آذربيجان، فأصبحت تحت سيطرته تماماً. وجلس الشيخ الصفوی في تبريز على كرسي السلطنة، وخطب خطبة باسم الأئمة الاثني عشر، وضرب سکة، وأعلن الدولة الصفویة بشكل رسمي (١٥٠٧هـ / م ١٥١١م).

اتّحدت الدولة العثمانية تدابير من أجل الوقوف أمام هجرة أتباع الشيخ إلى إيران. فقد كان من الضروري اتخاذ هذا التصميم؛ لأن ضرائب المهاجرين الثقيلة سوف تقع على عاتق الأفراد الذين لم يهاجروا والمؤسسات الدينية. ومن جانب آخر فإن هجرة هؤلاء الأفراد سوف يلحق الضرر الكبير بأصحاب الأموال، بحيث إن هذه المسألة صارت مشكلة تؤرق الدولة<sup>(٣٢)</sup>.

في سنة (١٥١٦هـ / ١٥١١م) ثار بابا شاهقلي تكلو في الأنضول، وهو ابن حسن خليفة، من أهالي قرية (قزل قيه) منطقة تك، وكان رجلاً لائقاً وجسوراً وفعالاً. قام شاهقلي زاده بالثورة نتيجة تأثره بمشاهدة الدولة الصفویة والانتصارات المتكررة للشاه إسماعيل الصفوی، وعجز الإمبراطور العثماني بايزيد الثاني، وضعف وجور الحاكم، لذلك بدأ ثورته على أجهزة الدولة العثمانية. وقد كان تأثير ثورة شاهقلي كبيراً جداً، بحيث إن (شاهنشاه) بن بايزيد، الذي كان حاكماً لقرمان، التحق وصار ضمن زمرة قزلباش<sup>(٣٣)</sup>. كتب صاحب كتاب «تاريخ عثماني»: « Shahqoli bin Hasan Khilifeh كان من العلویین في الأنضول، ومن خلفاء الشيخ حیدر والد شاه إسماعیل، وكان يعمل تحت اسم (إسماعيل) في منطقة أنتاليا وما حولها، وكانت نشاطاته قد انتشرت من خلال أفراد إلى (الروم إيلي) (١٥١٥هـ / م ١٥٠٩م)<sup>(٣٤)</sup>. وبعد مقتل شاهقلي توجهت قواته صوب إیران. نور خليفة من الخلفاء [الداعین] لشاه إسماعيل من خلال مریدیه في الأنضول، وكانت نشاطاته قبل شاهقلي، وكان من العلویین الساکنین سیواس، توقات، آماسیة، وجوروم، وقد دعا إلى الوحدة والاتحاد باسم شاه [إسماعيل]<sup>(٣٥)</sup>. وحدثت ثورات أخرى تحت

**نصوص معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف . م ٢٠١٠ . ه ١٤٣١**

تحت اسم قزلباش في الدولة العثمانية، مثل: قدرى خوجه بابا، المشهور بـ(سولون) هـ٩٣٣/١٥٢٧م، وابنه شاه ولی، نهضت بابا ذو النون، نهضت جلبي، المعروف بـ(قلندر شاه)<sup>(٣٦)</sup>.

### **أسماء القبائل التي لعبت دوراً في تشكيل الدولة الصفوية —**

١. روملو<sup>(٣٧)</sup>: ابتداءً تشكلت هذه القبيلة من أهالي قزلباش، قرى قويول حصار (قويلاحصار)، وقراحصلار، القسم التابع لسيواس وسائر المناطق المُصلة بها، وكذلك توقات وآماسية. ومن الأمراء المعروفيين في هذه القبيلة نور علي خليفة، بيبي بييك، وديو سلطان. أرسل شاه إسماعيل نور علي خليفة روملو إلى الأناضول، وأمره أن يجمع كل الصوفيين الموجودين في تلك المناطق. واستطاع نور علي خليفة خلال فترة إقامته في قراحصلار أن يجمع حوله ثلاثة إلى أربعة آلاف عائلة من مناطق تركان، سيواس، آماسية، وتوقات. وقد كان لقبائل روملو دور مهم في تشكيل الدولة الصفوية. ونستطيع ذكر أسماء من قبيلة روملو أمثل: بادنجام (باتي جان) سلطان والي أردبيل، قراق<sup>(٣٨)</sup> السلطان، صوفية الخليفة، وإيقوود بييك<sup>(٣٩)</sup>. حسن بييك الروملوي كان مؤرخ حفييد أمير سلطان. حسن روملو ولد في قم عام هـ٩٣٧/١٥٣٠م، وقد اشتراك في الكثير من الحروب بسبب دخوله ضمن صنّاع الأسلحة<sup>(٤٠)</sup>.

٢. إستاجلو: يرجع نسب الإستاجلويون في الأصل إلى القبائل الساكنة في سيواس، آماسية، وتوقات، الذين انتشروا في المناطق المحيطة بـ(قيرشهر) على شكل مجموعات كبيرة باسم (أوليوروك). والكثير من مريدي الشيخ جنيد والشيخ حيدر يتسبون إلى هذه القبيلة. محمد بييك بن ميرزا بييك، الذي التحق بإسماعيل عام هـ٩٠٦/١٥٠٠م في منطقة أرزنجان مع مئتي نفر تحت إمرته، كان من قبيلة إستاجلو، وهذا الشخص هو نفسه محمد خان إستاجلو، الذي كان قائداً ميسرة الجيوش الصفوية في معركة جالدران. ومن قبيلة إستاجلو أيضاً محمد بييك سفريجي باشي شاه إسماعيل، الذي حصل على لقب (جايان السلطان) عام هـ١٥١٤/١٩٢٠م، وبهذا اللقب تُصب أميراً للأمراء. ويمكن أن نتعرّف على اسم جديد معروف من قبيلة إستاجلو هو ساروبيره قورجي باشي، الذي قُتل في معركة جالدران<sup>(٤١)</sup>. «حضر آغا إستاجلو، الذي أنقذ الشاه إسماعيل حينما أعطاه

فرسه في ساحة المعركة ففرّ ونجا<sup>(٤٢)</sup>، من هذه القبيلة أيضاً.

**٣- تکلو<sup>(٤٣)</sup>:** تکلويون من ولاية (تكه)، أو بعبارة أخرى: كانوا من أتراك تکه الساكنين منطقة (آنتاليه). عصيآن شاهقلي بابا<sup>(٤٤)</sup> في سنة ٩١٦هـ / ١٥١٠ - ١٥١١م، وهجرة ١٥٠٠٠ ألف شخص إلى إيران - علاوة على دور هذه القبيلة في تشكيل الدولة الصفوية . كان سبباً في استباب قدرة التکلويين أكثر فأكثر في إيران. كان لسارو علي تکلو دور مهم وقيم في تشكيل الدولة الصفوية، وقد وصل إلى شغل حامل الأختمان في جهاز الدولة، وفي عام ٩١٢هـ / ١٥٠٦م أُرسل إلى حرب صاريم كُرد مع عبدي بيك شاملو، ولكنهم خسروا الحرب، وقتل سارو علي<sup>(٤٥)</sup>.

وكان من جملة أمراء هذه الطائفة جوهه سلطان، يكن سلطان، رئيس بيك، وشرف الدين بيك. وكان التکلويون شاهقلي قبل هجرتهم إلى إيران في خدمة الشاه إسماعيل، حتى أن الشاه إسماعيل، وقبل أن يهاجر التکلويون شاهقلي إلى إيران، ومن أجل تعريف هؤلاء الأشخاص، أرسل جوهه سلطان أماهم إلى إيران<sup>(٤٦)</sup>. وفي هذا الوقت دخل بورون سلطان (أمير مشهد)، جوهه سلطان، قراجه سلطان (والى همدان)، أخي سلطان، وجركين حسن، وهم أمراء من الطراز الأول للتکلويين. ومن المحتمل أنهم دخلوا إيران قبل التکلويين شاهقلي<sup>(٤٧)</sup>.

**٤. شاملو<sup>(٤٨)</sup>:** كان الاسم العام للقبائل التركمانية في حلب زمن الدولة العثمانية هو شاملو. وكان هؤلاء يقضون الصيف في (أوزون يايلا) الواقعة جنوب سيواس، أما الشتاء فيقضونه في النواحي بين حلب وغازي عينتاب. وكان اسم الشاملويين معروفاً في الأناضول منذ زمن بعيد قبل الصفويين. صارت للشاملويين بعد الشيخ جنيد صارت لهم مكانة مميزة من بين المریدين القدماء للطريقة الأردبيلية. يعتبر حسين بيك، الذي هو من الشاملويين، من خلفاء الشيخ حيدر من الطراز الأول، وهذا الشخص كسب مقام أمير الأمراء في تشكيل الدولة الصفوية، وذلك عام ٩٠٧هـ / ١٥٠٢م.

وكان من بين كبار أمراء طائفة شاملو عبدي بيك، الذي التحق بشاه إسماعيل مع ثلاثة فارس كانوا تحت إمرته في منطقة أرزنجان. وقد وصل إلى مقام (تواجي باشي) في السلطة، وفي عام ٩١٢هـ / ١٥٠٦م قُتل في معركة صاريم كُرد، وله ولدان: دورميش خان؛ وحسين خان. وكان من أمراء طائفة شاملو زينل خان، الذي صار والي

إسترآباد في نفس التاريخ وقد حافظ الشامليون على اعتبارهم في السلطة كل هذه الفترة.

٥- ذو القدر: ذكرت المصادر الصوفية أن تعداد هذه القبيلة ثمانون ألف عائلة، وذكروا أنهم كانوا يسكنون نواحي ماراش وبوزوق (بوزقات). وكان من بين هؤلاء الطائفة (دده أبدال بيك)، الذي كان من المربيين المقربين جداً من الشيخ حيدر والد الشاه إسماعيل<sup>(٤٩)</sup>، حاله حال حسين بيك شاملو، الذي كان من بين المرشحين لعنوان (بيكي) لكنه أظهر نفسه أنه من الأشراف. وبعد تشكيل الدولة الصوفية شاهدناه وهو يرتقي إلى مقام (قورجي باشي)، ثم إلى مقام والي ساوجبلاغ والري. وقد عُزل عن مقامه عام ١٥١٥ - ١٥٠٩ هـ، لكنه بعد سنة من عزله صار والياً على مدينة مرو، التي استُعيدت من أوزبكستان. وفي سنة ١٥١٣ - ١٥١٤ هـ فرّ تاركاً مرو للأوزبكين، الذين هجموا على مرو واستعادوها منه. ونتيجة لارتكاب أبدال بيك هذا الخطأ أصدر الملك الصوفي أمراً بأن يلبس ملابس النساء، ويركب على حمار، ويُطاف به في المعسكر، لكنه لم يأمر بقتله؛ لما قدّمه من خدمة طويلة، ثم بعد ذلك أرجعه إلى شغله القديم<sup>(٥٠)</sup>. وبعد هذه الحادثة لم يأتِ ذكر (أبدال دده بيك) في التاريخ<sup>(٥١)</sup>.

٦. طائفة القاجار<sup>(٥٢)</sup>: طائفة القاجار منسوبة إلى قجر نويان، الذي كان أحد قادة المغول الذي عاش زمن غازان خان (من سنة ٦٩٤ هـ حتى ٧٠٣ هـ). وبعد انفراط دولة الإلخانيين تفرق الكثيرون منهم في البلدان، حيث اتخذوا أرمنستان والشام سكناً لهم، وصار حالهم حال القبائل التركية في الغارة والغزو. هجم أمير تيمور كوركاني على الروم (آسيا الصغرى)، وفي طريق عودته إلى إيران اصطحب معه مجموعة من الطوائف التركية التي كانت في الشام وأرمنستان وآسيا الصغرى، حيث كانوا من طوائف روملو والقاجار. رجع جمع من القاجاريين إلى تركستان، وسكنت مجموعة أخرى أطراف مدن كنجه وإيروان وحدود قره باغ. وبدأ شاه عباس الأول عمله بالمجيء إلى آذربيجان، والتحق بمريدي أبيه. والتحق به مجموعة من كبار القاجار، ودخلوا ضمن زمرة الصوفيين وقزليباش، حيث تسلّموا مناصب عالية في السلطة زمن الصوفيين.

٧- أفسار: وهم طائفة من الطوائف التركية، وكانوا يسكنون تركستان، لكنهم هربوا منها وتركوها عندما قام المغول بالاستيلاء عليها، واتّخذوا ولاية آذربيجان

سكنأ لهم. ومن هناك مال مجموعة من أبناء هذه الطائفة إلى الشيخ صفي الدين وأبنائه، وساعدوا الشاه إسماعيل في فتوحاته وإدارة بلاده. وقد انقسمت هذه الطائفة إلى قسمين كبار: أحدهما: قاسملو؛ والآخر: أرخلو أو قرقلو، وكان نادر شاه من ضمن شعبة قرقلو. وأجبر شاه إسماعيل طائفة قرقلو على الانتقال من آذربيجان إلى خراسان، حيث سكناً شمال هذه المنطقة أطراف أبيورد، من أجل أن يكونوا سداً منيعاً أمام هجمات الأزبك والتركمان.<sup>(٥٣)</sup>.

**٨ القبائل الأخرى:** علاوة على الطوائف السبعة المذكورة سابقاً هناك قبائل صغيرة أخرى كان لها دور في تشكيل الدولة الصفوية، وهناك بعض الشخصيات أيضاً لهم دور هام وحساس. فمن تلك الطوائف: ورساق، جيني، عربگيرلو، تورغودلو، بزجلو، أجيرلو، حنيسلو، جميشكزكلو، وقبائل أخرى<sup>(٥٤)</sup>.

## النتيجة —

كانت العلاقات حسنة دائماً على طول التاريخ بين الجارين المسلمين: إيران والعثمانيين. تدل البحوث والمطالعات على حسن الجوار بين البلدين، وذلك من خلال الاشتراك الموجود في الثقافة والتاريخ والاعتقاد بينهما، وبالخصوص الشريعة الإسلامية المقدسة، التي هي عنوان الدين المشترك بينهما. كل تلك الأمور أوجدت علاقة حميمة بين الجارين.

ومن العوامل المهمة للعلاقات الاجتماعية تردد الزوار والتجار، وال العلاقات الاقتصادية بين الناس، وحتى في زمن المناوشات السياسية والعسكرية بين البلدين لم تتأثر هذه العلاقات بين الشعبين.

ومن العوامل المهمة الأخرى الجديرة في ترسيخ العلاقات الاجتماعية والثقافية بين البلدين هي هجرة جماعات من الشعب إلى الدول المجاورة لبلادهم. فقد هاجر الإيرانيون، الذين من جملتهم: الأدباء، العرافاء، العلماء، والفنانين، إلى الدولة العثمانية؛ وذلك لاحترام السلاطين العثمانيين لهم، ووجود الأمان هناك، وبالخصوص بعد الهجوم الوحشي للمغول الذي قام بالإخلال بمنطقتهم، وقد كانت ثرواتهم العظيمة في الدول الغربية. وفي المقابل هاجر العثمانيون إلى إيران؛ نتيجة ظلم السلاطين العثمانيين وشتيّتهم، وبالخصوص

الشيعة، الذين كانوا يَخْذُون الملوك الصفوين بعنوان مرشدين لهم. ومن جملتهم: القبائل التسعة التركية الأناضولية المذكورة سابقاً، والتي ساعدت في إيجاد الدولة الصفوية. كل هذه العوامل أدت إلى إيجاد علاقة حميمة بين الجارين المسلمين على طول التاريخ.

## المواضـع

- (١) لاكمارت، انقراض الدولة الصفوية: ٢٥؛ يكتب سايكس أيضاً: «في سنة ٩٦١ هـ / ١٥٥٤ م يذهب سفير من إيران إلى الروم، وهو قائد الحرس السلطنتي الخاص، مطالباً بالهدنة بين الدولتين. وقد وافق السلطان على ذلك الاقتراح، وفي السنة التي بعدها أرسل سفيراً آخر من إيران إلى المعسكر العثماني، وهو يحمل رسالة سلام إلى هناك، طلب في هذه الرسالة السماح للحجاج الإيرانيين بالذهاب إلى الأماكن المقدسة في مكة والمدينة عن طريق الأرضي العثمانية. وكان السلطان سليمان قد ردّ على هذه الرسالة بالإيجاب حيث أمر المسؤولين على الحدود بحماية الزائرين الإيرانيين وحراستهم» (سايكس، تاريخ إيران: ٢٢٨).
- (٢) عبد الله أنوارف ميرزا مهدي خان إسترابادي، جهانكشای نادری: ٣٠٠؛ جعفر شهیدی، دره نادره: ٥٩٧؛ محمد كاظم مروي، عالم آرای نادری: ٢.
- (٣) برنارد لويس، إستانبول وتمدن إمبراطوري عثماني: ٤٢، ترجمة: ماه ملک بهار، طهران، علمي وفرهنگی، ١٣٦٥؛ وذیح الله صفا، تاريخ أدبيات در إیران ٥ (القسم الأول): ٤٥.
- (٤) رحیم رئیس نیا، روابط ایران وعثمانی: ٧٩٢.
- (٥) ذکریا طرمی، (سنن های دینی واجتماعی مشترک)، آشنا: ١ - ٤، السنة الأولى، رقم ٤، (شتماء ١٣٧٤).
- (٦) للتعرف على هجرة الإيرانيين راجع: بطرفسكي، إسلام در إیران: ٤٥؛ عبد الحسين زرين كوب، تاريخ مردم إیران: ٤٨٧ فما بعدها؛ زرين كوب، تاريخ إیران بعد از إسلام: ٣٧٢.
- (٧) انظر: إسماعيل حقی أوزون جارشی لی، تاريخ عثمانی: ١: ٣.
- (٨) عبد الكريم کلشنی، فرهنگ ایران در قلمرو ترکان: ٧ - ٥.
- (٩) محمد أمین ریاحی، زبان وآدب فارسی در قلمرو عثمانی: ١٠.
- (١٠) عبد الباقی کلباناری: ٧٢، نقلأً عن: محمد أمین ریاحی، المصدر السابق: ١٢.
- (١١) خطیب شیرازی، قلندرنامه: ١٥، تصحیح: حمید زرین کوب، طهران، انتشارات طوس، ١٩٦٢.
- (١٢) اردشیر إسترابادي عزيزي، بزم و رزم، تحت نظر: محمد فؤاد کوبولی زاده، إسطنبول، ١٩٢٨، نقلأً عن: مهدي درخشان، المصدر نفسه: ١٠١ - ١٠٢.

- (١٢) انظر: داور دورسون، دین وسیاست دولت عثمانی: ١٨٧، ترجمة: منصورة حسینی، داور وفائی، طهران، وزارت الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٨١ هـ.
- (١٣) إسكندر بیک روملو، تاریخ عالم آرای عباسی: ١٤٥.
- (١٤) انظر: إسماعيل أحمد ياققی، دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال: ٥٢، ترجمة: رسول جعفریان، قم، مرکز الحوزة والجامعة، ١٣٧٩؛ إدوارد براون، تاریخ أدبیات از ظهور قدرت صفوی تا عصر حاضر: ٨٢؛ إسماعیل حقی أوزون، جارشلی، تاریخ عثمانی ٢: ٢٩٤.
- (١٥) نصر الله فلسفی، جنگ جالداران: ١١٥، مجله دانشکده آداب، السنة الأولى، العدد الثاني؛ تاریخ اسلام: ٤٢٠.
- (١٦) حسين عبدالله شیروانی، الأحكام الدينية في تكفیر قزلباش: ٧٢٢، تحت نظر: رسول جعفریان، قم، میراث اسلامی ایرانی، المکتب الرابع، مکتبة آیة الله العظمی مرعشی نجفی، ١٣٧٦ هـ.
- (١٧) (١٧) حسین عبدالله شیروانی، الأحكام الدينية في تکفیر قزلباش: ٧٢٢، تحت نظر: رسول جعفریان، قم، میراث اسلامی ایرانی، المکتب الرابع، مکتبة آیة الله العظمی مرعشی نجفی، ١٣٧٦ هـ.
- (١٨) المصدر نفسه: ٧٢٥.
- (١٩) المصدر نفسه: ٧٢٨.
- (٢٠) مناقب هنروران: ٣٩ - ٤٠، نقلًا عن: التاریخ العثمانی ٢: ٧١٨.
- (٢١) فاروق سومر، نقش ترکان آناضولی در تشكیل و توسعه دولت صفوی: ٢ (مقدمة)، ترجمة: إحسان إشرافی، محمد تقی إمامی، تهران، نشر گسترده، ١٣٧١.
- (٢٢) إسماعیل أحمد ياققی، دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال: ٢٨، ترجمة: رسول جعفریان، قم، مرکز الحوزة والجامعة، ١٣٧٩.
- (٢٣) انظر: حسن بیک روملو، أحسن التواریخ: ١٠، تحت نظر: عبد الحسین نوائی، طهران، انتشارات بابک، ١٣٥٧؛ فاروق سومر، نقش ترکان آناضولی در تشكیل و توسعه دولت صفوی: ١٦؛ منوچهر پارسا دوست، شاه إسماعیل الأول: ٣٨٩، طهران، شرکة مساهمة انتشار، ١٣٧٥.
- (٢٤) أحسن التواریخ: ٥.
- (٢٥) انظر: تاریخ شاه إسماعیل، نقلًا عن: فاروق سومر، المصدر السابق: ٢٣؛ حسن بیک روملو، المصدر السابق: ١٤.
- (٢٦) حسن روملو، المصدر السابق: ٢٦.
- (٢٧) تاریخ شاه إسماعیل: ٤٩، نقلًا عن: فاروق سومر، المصدر السابق: ٢٦ (الحاشیة).
- (٢٨) تاریخ شاه إسماعیل: ٥٣، نقلًا عن: فاروق سومر، المصدر السابق: ٢٧ (الحاشیة).
- (٢٩) عبیدی بیک شاملو: ٢٤٣، فاروق سومر، المصدر السابق: ٢٧.
- (٣٠) انظر: حسن بیک روملو، المصدر السابق: ٦٥.
- (٣١) إسماعیل حقی أوزون جاشلی، تاریخ عثمانی ٢: ٢٥٦، ترجمة: وهاب ولی، طهران، مؤسسه مطالعات وتحقيقیات فرهنگی، ١٣٧٠.
- (٣٢) تاریخ اسلام: ٤١٦، تحقيق: جامعة کمبریج.
- (٣٣) حول ثورة شاهقلی انظر: أوزون جاشلی، المصدر السابق: ٢٥٨ - ٣٩٧؛ فاروق سومر، المصدر

السابق: ٤١ - ٤٢.

(٣٤) أوزون جارشلي، المصدر السابق: ٢٩٢، حسن بيك روملو، المصدر السابق: ١٦٤.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) انظر: أوزون جارشلي، المصدر السابق: ٣٩٨؛ فاروق سومر، المصدر السابق: ٤٤.

(٣٧) انظر: نصر الله فلسفى، زندگانی شاه عباس أول: ١: ١٦١.

(٣٨) اسم يطلق على الجندي الروسي، ثم أطلق على الجندي القاجاري.

(٣٩) انظر: فاروق سومر، المصدر السابق: ٤٤؛ إسماعيل حقي أوزون جارشلي، المصدر السابق: ٢٩٢.

(٤٠) شاه طهماسب صفوی، تذکره شاه طهماسب: ٢٤، حسن روملو، المصدر السابق: ٢٠٥.

(٤١) فاروق سومر، المصدر السابق: ٥٧؛ حسن بيك روملو، المصدر السابق: ١٨٨؛ نصر الله فلسفى،

المصدر السابق: ١٦٢.

(٤٢) حسن بيك روملو، المصدر السابق: ١٩٤.

(٤٣) انظر: نصر الله فلسفى، المصدر السابق: ١٦٣.

(٤٤) انظر: حسن بيك روملو، المصدر السابق: ١٦٤؛ إسماعيل حقي، المصدر السابق: ٢: ٢٩٤؛ فاروق

سومر، المصدر السابق: ٤١.

(٤٥) فاروق سومر، المصدر السابق: ٥٨.

(٤٦) تاريخ إيلجي نظام شام: ٤٠، نقلًا عن: سومر، المصدر السابق: ٥٩.

(٤٧) فاروق سومر، المصدر السابق: ٥٩.

(٤٨) نصر الله فلسفى، المصدر السابق: ١٦٢.

(٤٩) سومر، المصدر السابق: ٦٠.

(٥٠) انظر: حسن روملو، المصدر السابق: ١٥٢؛ خواندمير: ٨٠ - ٨١.

(٥١) حول طائفة ذو القدر انظر: نصر الله فلسفى، زندگانی شاه عباس أول: ١: ٦، طهران، انتشارات جامعة طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٥٢؛ التوضيحات والضمامئم: ١٦٤.

(٥٢) حول طائفة القاجار انظر: نصر الله فلسفى، زندگانی شاه عباس أول: ١: ٦٩، طهران، الطبعة الخامسة؛ التوضيحات والضمامئم: ١٦٥؛ فاروق سومر، المصدر السابق: ٦٩.

(٥٣) انظر: نصر الله فلسفى، زندگانی شاه عباس أول: ١: ١٦٤؛ فاروق سومر، المصدر السابق: ٦٧ - ١٢١.

(٥٤) انظر: فاروق سومر، المصدر السابق: ٦٢ إلى ٧٠؛ نصر الله فلسفى، المصدر السابق: ١٦١.

# **الضرائب الإسلامية**

## **أثرها على الاستثمار والاستهلاك**

د. الشيخ حسن آقا نظري<sup>(\*)</sup>

### **١- تأثير الضرائب الإسلامية على الاستثمار—**

يعتبر الادخار شرطاً ضرورياً لتكوين الثروة، فلابد أن يرغب المستثمرون بالاستثمار.

ومن هنا يتم تناول الضرائب وأثرها مرة أخرى.

ولعل التأثير الأصلي للسياسة المالية إنما يكون على تكوين رأس المال؛ وذلك لأن العمل إذا اعتمد رأس مال أكبر فسوف تكون الاستفادة أكبر أيضاً. وكاما كان السهم الداخلي، والذي يمثل الادخار والاستثمار، أكثر تبعه مستوى دخل المستقبل. إن السياسة المالية تؤثر على النمو الاقتصادي من خلال التأثير على هذا القسم.

والحقيقة أن المستثمر يرغب بزيادة سهمه أو سهمه من السوق إلى الحد الأقصى<sup>(١)</sup>.

إلا أن الدراسات النظرية للاقتصاديين المسلمين توضح أن بعض المستثمرين المسلمين لا يقدمون على الاستثمار للحصول على ربح أكبر وحسب، وإنما هناك دافع أخرى تدفعهم، من قبيل: رفع حاجات المسلمين، وخدمة المجتمع الإسلامي<sup>(٢)</sup>.

وسيتم دراسة موضوع تأثير الضرائب على الاستثمار من جهتي حصول الضرائب الإسلامية وإنفاقها.

### **١-١. تأثير الضرائب الإسلامية في مجال الحصول [التجمیع]—**

يتحدد تأثير الضرائب الإسلامية على الاستثمار في مجال حصول الضرائب، أو

---

(\*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلمية لمركز بحوث الحوزة والجامعة، متخصص في الاقتصاد الإسلامي.

التأثير على المسددين بشكل مباشر، من خلال دراسة تأثير الضرائب الإسلامية على الغلة النهائية لرأس المال والادخار . أهم مصادر الاستثمار ، فتأثير الزكاة والخمس على الادخار يمكن أن يكون كالضرائب، أي إن أثر الخمس (على الدخول) مبهم، إلا أن تأثير الزكاة (على الثروة) أمر سلبي، ويبقى من الضروري بيان بعض النقاط.

أ- لقد فرض الإسلام الضريبة على جميع الممتلكات، كالذهب والأموال المكتسبة، والادخار الراكد، والدخل. وهذا القبيل من الضرائب يحفز أصحاب الثروة على الاستفادة منها وتفعيلها في النشاطات الاقتصادية والاجتماعية؛ وذلك لأن قيمة الممتلكات ستقل في صورة عدم تفعيلها.

ولذا فإن من الأفضل لصاحب الثروة استثمار ماله للحصول على الربح، والمحافظة على قيمته من ناحية عقلانية. ورغم شموله بالضرائب في هذه الصورة ولكن لم يتم الحيلولة دون خفض قيمة المال وحسب، وإنما يزيد من قيمته، وذلك عبر الربح الحاصل<sup>(٣)</sup>.

ب- تميز الزكاة والخمس عن جميع الضرائب الموجودة في دول العالم؛ وذلك لصغرها النازل.

والنتيجة أن الغلة النهائية ستكون أكثر بالقياس إلى النظم الفعلية، ومن ثم الربح المتوقع في آخر المطاف.

ج- إن جميع الدخول المشمولة بالضريبة الإسلامية (الخمس) مشمولة بسعر واحد في نظام الضريبة على الدخل في الإسلام. وعلى هذا الأساس فلن يخل باختيار نوع الاستثمار من هذا المنظار. نعم، من الممكن أن تكون الضرائب الإسلامية في مجال الدخول الزراعية المشمولة بالزكاة بالقياس إلى المجالات الأخرى انحرافية إلى حد ما، ولها آثار سلبية على الاستثمار في هذا القطاع.

د- إن إعفاء المستوي الحيادي في الخمس يؤدي إلى انخفاض مستوى الدخل المشمول بالخمس. وفي النتيجة ينخفض مقدار الخمس، وتزداد الغلة والربح المتوقع بالنسبة إلى الضرائب المتعارفة.

ه- في الخاتمة يمكن الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أن الإسلام بما أنه فرض الضرائب على جميع الممتلكات، كالذهب والفضة المكتسبتين، والادخار الراكد، فإن وجود الممتلكات الراكدة لا تعد شيئاً، ويمكن غض الطرف عنها.

كما أن فرض الضرائب الإسلامية على الثروة الراكدة، وخلافاً للضرائب المتعارفة على الثروة المنتجة، لن يؤدي إلى انخفاض الاستثمار، كما لا يؤدي في النتيجة إلى انخفاض العمل والإنتاج، كما لا يسري رأس المال إلى النشاطات الأخرى<sup>(٤)</sup>.

## ١-٢-تأثير الضرائب الإسلامية على مجال النفقـة [دراسة الدوافع والأرضيات]

إن مصرف الضرائب الإسلامية، ولا سيما الزكاة، يؤدي إلى زيادة الاستثمار؛ وذلك من خلال توفر الأراضي والدوافع الضرورية. وليس هناك مانع ظاهراً في استثمار الزكاة والخمس، وخصوصاً مع ملاحظة اتجاه نظام الاقتصاد الإسلامي نحو بسط العدالة، ورفع المستوى المعيشي للطبقات قليلة الدخل، وتأكيد التعاليم الإسلامية على توفير أدوات العمل، بدلاً من التسديدات المباشرة.

إن دراسة أحكام الضرائب الإسلامية، ولا سيما مصارف الزكاة، يوضح الاتجاه المذكور قبل قليل كما يلي:

١- تؤدي الزكاة إلى زيادة الأدخار (مصدر التوفير المالي للاستثمار وتكوين رأس المال)؛ وذلك لأن مصرف الزكاة في الاستثمار في سبيل الله يزيد الدخل العام. ومن هنا، وعلى المدى البعيد، ونتيجة للتأثير الإيجابي للزكاة على الاستثمار، والاستفادة من القوة العاملة الفقيرة (والقوة العاملة على نحو عام)، سوف يزيد الأدخار العام.

٢- تؤدي الزكاة إلى نمو رأس المال الموجود؛ وذلك لأنه ومن خلال التأثير على زيادة الاستهلاك العام يمكن أن يؤدي إلى زيادة حجم السوق.

٣- إن أسعار الضريبة الإسلامية والأحكام المتعلقة بها ثابتة، فلا تغير بتغير الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ومن جهة أخرى فإن سعر الضرائب الإسلامية؛ بما أنها أقل بالقياس إلى النظم الأخرى، فإن احتمال الخطورة والضرر سينخفض في الاستثمار وسعر الربح المنظر، كما أن الغلة النهائية للثروة أعلى من النظم الأخرى، ومن هنا يزداد الاستثمار.

٤- يؤدي جمع الزكاة ومصرفها إلى زيادة استقرار الأوضاع الاجتماعية والسياسية، وهو الآخر يؤدي إلى انخفاض المخاطرة، وفي النتيجة زيادة الرغبة بالاستثمار.

٥. يؤدي مصرف الزكاة لغارمين - بشروط خاصة . إلى انخفاض احتمال الضرر في الاستثمار ، واستقرار سوق الاستقرار ، ومن ثم زيادة الرغبة بالاستثمار.
٦. يزيد مصرف الزكاة (سهم في سبيل الله) في الأمور العامة المنفعة ، كتأسيس المستشفيات ، ومؤسسات التعليم ، والجسور ، والطرق ، وخصوصاً البنية التحتية ، والإنتاجية ، والغلة النهائية للاستثمار.
٧. يتعلق الخمس بالدخل الذي يبدل إلى رأس مال أيضاً ، إلا أنه يعفى عن الخمس إذا أدى الخمس إلى الاختلال في إدارة شؤون حياة صاحب رأس المال ، أو الحط من مكانه ومستواه ، وبذلك تتم المحافظة على الأموال القليلة المعرضة للإنفاق فراراً من الخمس.
- ٨ . إن إحدى أشهر المقولات حول تأثير الزكاة على الاستثمار هو تحديد الكنز ، وترغيب المكافئين باستثمار أموالهم .  
 ففي زمن رواج النقد الحقيقي تعد زكاة النقاد عاملًا مؤثراً في حركة الاستثمار هذا النوع من النقود؛ لأن زكاة الذهب والفضة لا بد أن يدفع في كل سنة ، إلا إذا خرجا عن حد النصاب ، كما أن تبديل المسكون إلى غيره؛ بقصد الفرار من الزكاة ، يتربّ عليه نفقة ليست أقل من نفقة الزكاة ، رغم أن النقود المتداولة إذا زادت عن نفقات السنة تعلق بها الخمس .  
 ومع ما للزكاة من تأثير إيجابي على دوافع الاستثمار وإيجاد الأرضية ، إلا أن بعض النتائج ترتبط بنوع تخصيص عوائد الزكاة ومصرفها . وعلى هذا الأساس كلما أدى تفعيل الزكاة إلى زيادة النفقات الاستهلاكية العامة (يتم تخصيص سهم أكبر للفقراء والمساكين) انخفضت الأموال التي يتم توفيرها للاستثمار ، وسيكون أثر الزكاة سلبياً على الاستثمار .

وعلى أية حال يتوقف الأثر النهائي للزكاة على الاستثمار على أمرين:  
 أـ مقدار الاختلاف في الرغبة النهائية للاستهلاك بالنسبة لداعي الزكاة ومستحقيها ، أي مقدار قدرة تأثير الزكاة على استهلاك جميع أفراد المجتمع .  
 بـ هل أن التأثير الإيجابي للزكاة على دوافع الاستثمار أكبر أو أن تأثيره السلبي على الأموال الموفرة للاستثمار؟<sup>(٥)</sup>.

## ٢- تأثير الزكاة على الاستهلاك —

بما أن الضرائب الإسلامية ذات مصرف شخصي، من قبيل: مصرف المحتجين، فإن أثر الزكاة على الاستهلاك العام من أهم الموضوعات التي تعرض لها الباحثون المسلمين<sup>(٤)</sup>. وفي هذه الحالة، ونظراً لاختلاف الباحثين في ما يرتبط بالفرق بين الرغبة النهاية لاستهلاك الطبقات ذات الدخل الكبير وذات الدخل القليل، فإن تأثير الضريبة على الاستهلاك العام تقوم بصورة مختلفة.

يعتقد مختار متولي أن تطبيق الزكاة في المجتمع الإسلامي له أثران على نفقات الاستهلاك العام:

**الأول:** نظراً لوجوب الزكاة فإن الرغبة المتوسطة والنهاية للاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي أكثر بالقياس إلى الاقتصاد غير الإسلامي، والذي ليس لديهمبادرة مالية من هذا القبيل.

**الثاني:** نظراً لضريبة الزكاة فإن اختلاف الاستثمار في كل مستوى من الدخل في الاقتصاد الإسلامي أقل بالقياس إلى الاقتصاد غير الإسلامي.

إن تحليل متولي لأثر الزكاة على الاستهلاك في المجتمع الإسلامي يعتمد الفروض التالية:

١- لا تفرض الزكاة على الممتلكات القابلة للنمو فقط، وإنما على جميع أنواع الدخول.

٢- إن عدد مستلمي الزكاة (مستحقي الزكاة) قليل جداً.

٣- يفرض أن الزكاة تجمع في كل زمان - من دون ملاحظة ظروف البلد الاقتصادية .. وأن العوائد الداخلية أكثر من حد النصاب المحدد، إلا أن المفروض أن سعر الزكاة ومصارفها ثابتة.

٤- إن الرغبة النهاية للاستهلاك في مستلمي الزكاة أكثر بكثير بالقياس إلى مسددها.

٥- يتسم المسلمون بآيمان والتزام عاليين، فلا يحاولون التملص من دفع الزكاة، كما أن الدفع يطبق بشكل قانوني<sup>(٧)</sup>.

ويستنتج متولي أن الزكاة تزيد الاستهلاك العام.

وقد ناقش أحمد فؤاد درويش، ومحمد صديق الزين، الفروض المذكورة، وشكوا في نتائج متولى، واعتمدوا فروضاً أخرى لتحليلهم، منها:

١. ربما كان استهلاك الزكاة بصورة استثمار. فمثلاً: من أجل تشغيل الفقراء يتم توفير رأس مال. وفي هذه الحالة يؤدي استهلاك الزكاة إلى زيادة استهلاكهم.
- ٢- لا يعتبر بعض مستحقي الزكاة، كالعاملين على جمعها، والمؤلفة قلوبهم، والمقاتلين، من الفقراء. ومن هنا لا يتوقع أن تكون الرغبة النهاية للاستهلاك فيهم أكثر من الرغبة النهاية للاستهلاك بالنسبة للمسددين.
٣. إن الزكاة، وإن أدت إلى زيادة دوافع الاستثمار، وإن زيادة مستوى الدخل العام ومستوى العمل تؤدي إلى زيادة استهلاك الفقراء، ولكن لا يمكن اليقين بأن نسبة الاستهلاك للدخل أكثر بالقياس إلى ما قبل تطبيق الزكاة<sup>(٨)</sup>.

إن أنس زرقا، وإن لم يقبل الفروض السابقة، إلا أنه يعتبر زيادة الاستهلاك العام بسبب تطبيق الزكاة أثراً يمكن توقعه بصورة كاملة<sup>(٩)</sup>.

ويعتبر منور إقبال تلك الفروض أكثر انسجاماً مع الواقع في ظروف زمانية ومكانية محددة، ولكنه يعتقد بأن فروض متولي أكثر معقولية<sup>(١٠)</sup>.

ويذهب منذر قحف إلى أن تطبيق الزكاة مع زيادة رغبة مسددي الزكاة بالاستهلاك من مدخراتهم - في صورة فقدان فرض الاستثمار المريح - يؤدي إلى زيادة الاستهلاك؛ وذلك لأن المفروض أن الزكاة تؤدي إلى الانخفاض المستمر للمدخرات فيما لو حفظت ككنز. وهذه الحالة تؤدي إلى تغير سلوك المستهلك في تحصيص دخله؛ لأن الاستثمار غير مريح في هذه الصورة. وعليه فهو يرجح استهلاك المدخر على انخفاضه<sup>(١١)</sup>.

ومما يجدر ذكره أولاً: إن أهم الدخول مشمولة بالخمس وفقاً لفقه الإمامية، وتقتصر الزكاة على الدخول الخاصة في الزراعة والنقددين بشروط خاصة جداً، والغلات الثلاث. وعليه فإن توجيهات منذر قحف تكون محددة جداً من حيث الاستعمال.

وثانياً: إن مصرف الضرائب الإسلامية لا يقتصر على رفع حاجات طبقات المجتمع الفقيرة، وإنما هناك نفقات أخرى لوحظت في الضرائب يمكن للحاكم الإسلامي تغيير مقدار التسديدات التحويلية للطبقات محدودة الدخل وفقاً لحاجة المجتمع.

ومن خلال هذا الطريق يتم خفض زيادة الاستهلاك. وعليه لا يمكن الحكم

بصورة قطعية بزيادة الاستهلاك في صورة فرض الضرائب أيضاً، حتى إذا كانت الرغبة النهائية للاستهلاك في مستلمي الزكاة أكثر من الرغبة النهائية للاستهلاك في مسددي الزكاة. وإنما السياسة المتبعة من قبل الحاكم الإسلامي هي التي تحدد وضع الاستهلاك في النهاية<sup>(١٢)</sup>.

وأخيراً، وعلى فرض أن الزكاة تؤخذ في المجتمع الإسلامي فقط، ومعأخذ فروض متولى بنظر الاعتبار، فإننا ندرس تأثير الزكاة على الاستهلاك العام فيما إذا كانت وظيفة الاستهلاك خطية.

افتضوا أن وظيفة الاستهلاك العام لاقتصاد غير إسلامي (من دون الزكاة أو وسيلة مالية أخرى) بصورة استهلاك ثابت (حيث يوجد هذا المقدار من الاستهلاك وإن لم يكن هناك دخل) مع نسبة مئوية، أو مقدار من الدخل العام، وليس جميع الدخل العام. وفي هذه الصورة تساوي الرغبة المتوسطة للاستهلاك نسبة الاستهلاك الثابت للدخل العام بالإضافة إلى النسبة التي تستهلك من الدخل العام، والرغبة النهائية لاستهلاك هذا القبيل من المجتمع، نفس النسبة من الدخل والذي يخصص قسماً من الدخل للاستهلاك. وتبيّن ذلك ففترض أن مقدار الزكاة في الاقتصاد الإسلامي يشكّل نسبة معينة من الدخل، والذي يؤخذ من جماعة ويدفع إلى المستحقين، وفي هذه الصورة يتكون الدخل العام من سهرين غير متساوين، يمثل دخل مسددي الزكاة السهم الأكبر منه، وأما الباقي فهو دخل مستلمي الزكاة.

ومن هنا فإن وظيفة الاستهلاك العام في الاقتصاد الإسلامي تتكون من استهلاك أولي وثابت، بالإضافة إلى سهم من دخل مسددي الزكاة بعد خصم مقدار الزكاة، وسهم من دخل مستلمي الزكاة (والذي يشمل الدخل الحاصل من عملهم أو رأس مالهم، ومقدار الزكاة الذي يستلمونه).

ويتضح من خلال المقارنة أن الرغبة المتوسطة والنهاية للاستهلاك على فرض وجود الزكاة أكثر من الرغبة المتوسطة والنهاية للاستهلاك في صورة عدم وجود الزكاة.

ووفقاً لفرض متولى، القائم على أساس أن الرغبة النهائية لاستهلاك مستلمي الزكاة أكثر من الرغبة النهائية لاستهلاك مسددي الزكاة، فإن هذا الشرط قائم

دائماً.

وفي النهاية نشاهد أن الزكاة تزيد الاستهلاك العام.

## الهوامش

- (١) ريتشارد ماسجريو، ومانسجر يوبكي، مالية عمومي در تئوري وعمل: ٨٨٢.
- (٢) علي رضا لشكري، نظام مالياتي إسلام: ١٧٨.
- (٣) المصدر نفسه: ١٧٨.
- (٤) المصدر نفسه: ١٧٨.
- (٥) محمد إبراهيم سحيباني، أثر الزكاة على الطلب الملكي؛ منذر قحف، اقتصadiات الزكاة، البنك الإسلامي للتنمية: ٢١١.
- (٦) محمد إبراهيم سحيباني، المصدر نفسه: ٢١٢.
- (٧) Metowally, “fiscal Polisy of an Islamic Economic” P. 304
- (٨) Ibid, P.213
- (٩) محمد أنس زرقا، دور الزكاة في الاقتصاد العام والسياسة المالية، نقلأ عن: سحيباني، المصدر نفسه: ٢١٢.
- (١٠) سحيباني، المصدر نفسه.
- (١١) منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي: ١٣١ - ١٣٢، نقلأ عن: سحيباني، المصدر نفسه: ٢١١.
- (١٢) لشكري، نظام مالياتي إسلام: ١٧١.

# **نَهْضَةُ النَّثْرِ الْعَرَبِيِّ الْمُعَاصِرِ**

## **بَيْنَ الْلَّبَنَانِيَّةِ وَالْمَصْرِيَّةِ**

**د. حميد احمديان<sup>(\*)</sup>**

**أ. علي سعيداوي<sup>(\*\*)</sup>**

### **مقدمة —**

ألقى السلطان العثماني ستاره على كثير من البلدان العربية وظل قرونًا طويلاً يحوطها من كل جانب، ما سبب لها انحطاطاً واسعاً شمل كل جوانب حياتها، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والأدبية. وما يعنينا في هذا المقال هو الجانب الأدبي بشكلٍ عام، ومنه النشر بنحوٍ خاصٍ. أصيّب النشر في هذه الفترة الطويلة من حياة الأمة العربية - كغيره من الفنون الأدبية - بشلل شبهٍ تام، ولكن مع حلول القرن التاسع عشر، وإثر تحولات طرأت على العالم العربي، عادت الحياة تدبّ من جديد في النشر العربي، وأخذ يفيق شيئاً فشيئاً من سباته العميق، منطلاقاً نحو الأمام؛ متعرّضاً تارةً وقاهاً تارةً أخرى، حتى بلغ قمة ازدهاره في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. وهنا نتساءل: كيف تمّ هذا التحول للنشر العربي؟ وكيف تخلص مما كان فيه من شلل؟ ومن هنّ الشخصيات التي كان لها دور في هذا المجال؟ وهذا ما سنبيّنه في هذا المقال.

### **— ١- نَظَرَةٌ إِلَى تَارِيخِ النَّثْرِ الْعَرَبِيِّ —**

لم يصل إلينا من النشر الجاهلي - على كثرته - إلا ما علق في أذهان الرواة من نفائس الخطب والأمثال، وشيءٌ من سجع الكهان. ومن الواضح أن النثر أسبق من الشعر

---

(\*) أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وأدابها، جامعة إصفهان، إيران.

(\*\*) طالب دكتوراه، في فرع اللغة العربية وأدابها، جامعة إصفهان، إيران.

في الوجود؛ وذلك لأن النثر ليس إلا ترقيمًا لما يتداول بين الناس من كلام. إذاً لا نستطيع أن نرخص بسهولة لقول القائل: إن العرب لم يعرفوا النثر الفني قبل الإسلام، ولابد أنه كانت هناك استعمالات واسعة للنثر، ككتاب العقود، وتبادل الرسائل بين القبائل.

وعلى أية حال إنّ ما وصل إلينا من النثر الجاهلي لا يعود ما ذكرناه. ومن خصائصه أنه خالٍ من التائق والتعقيد، جارٍ مع الطبع البدوي الساذج، قويٌّ اللفظ، متين التركيب، قصير الجملة، موجز الأسلوب. وهذا ما حدا بالدكتور شوقي ضيف أن يسمّي هذا النوع من الكتابة بمذهب الصنعة. وإليك مثالاً من خطيب الجاهلية قيس بن ساعدة: «أيها الناس، اجتمعوا واسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آتٍ آت، ... آيات محكمات، مطر ونبات، وأباء وأمهات، وذاهب وآت، ضوء وظلام، وبرّ وآثام، ولباس ومركب، ومطعم ومشرب»<sup>(١)</sup>.

ولما ظهر الدين الخنيف ظهرت صفحة جديدة في النثر العربي. اتسعت الخطابة في العصر الإسلامي اتساعاً شديداً، متأثرةً بالحوادث الدينية والسياسية التي كانت قد طرأت على العالم العربي آنذاك. كما كثُر استعمال الكتابة الفنية في هذا العصر، وأخذت ترقى وتتضخّج؛ بفضل الدين الجديد، وامتزاج العرب مع غيرهم من الأمم. ولكن مع كل هذه التحولات ظل مذهب الصنعة مسيطراً على النثر العربي، ولم يتحلّ من قيوده، فانتظر إلى هذا المقطع من رسالة عبد الحميد الكاتب، ولاحظ أن خصائص النثر عنده لا تكاد تغدو النثر الجاهلي: «الحمد لله العلي مكانه، المنير برهانه، العزيز سلطانه، الثابتة كلماته، الشافية آياته، الذي قدر على خلقه بملكه، وعزّ في سماواته بعظمته، دبر الأمور بعلمه، وقدرها بحكمه على ما يشاء من خلقه»<sup>(٢)</sup>.

ظهرت في العصر العباسي طائفة من الكتاب تعنى بالمؤلفات الطويلة المفصلة؛ إما ترجمةً، كابن المقفع؛ وإما تأليفاً، كسهل بن هارون، والجاحظ، وقد التزم هؤلاء مذهب الصنعة أيضاً. ولكننا عندما ننتقل إلى كتاب الدواوين في هذا العصر نجدهم قد أبدعوا أسلوباً جديداً في الكتابة يعني عنایة باللغة بالزخرف والتائق، وأطلق الدكتور شوقي ضيف على هذا النوع من الكتابة مذهب التصنيع؛ لاعتماده بشكل كبير على السجع والبياع والمحسنات اللغوية. استحدث هذا المذهب ابن الحميد، وتبعه جماعة من الكتاب؛ لموافقته ذوق العصر العباسي الذي يتسم بالدعة والترف<sup>(٣)</sup>.

ومن هؤلا الكتاب ابن العميد، الذي تمّ هذا النوع من الكتابة على يده. وقد جاء في

**نصوص معاصرة** - السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف ٢٠١٤ - هـ ١٤٣١

رسالة له: «كتابي إليك وأنا بحال لو لم ينفعها الشوق إليك، ولم يرث صفوها النزوع نحوك، لعدتها من الأحوال الجميلة، وعددتُ حظي منها في النعم الجليلة، فقد جمعت فيها بين سلالة عامة ونعمه تامة»<sup>(٤)</sup>.

وظهر في أواخر القرن الرابع، وفقاً لما وصلت إليه الحضارة العربية من رقيٍّ وتعقيد، مذهب جديد في النثر العربي، يقوم على تصعيب طرق الأداء والتعبير وتعقيدها، حتى صار هذا النوع من الكتابة عند بعض الأدباء غاية تقصد لذاتها. ظهرت طلائع هذا المذهب، الذي سماه شوقي ضيف بمذهب التصنُّع، في كتابات الخوارزمي، وبديع الزمان؛ وبلغ أوجهه في مؤلفات أبي العلاء المعري<sup>(٥)</sup>. وإليك مثلاً من رسالة الغفران لأبي العلاء: «وقد وصلت الرسالة التي بحُرُوها بالحكم مسجور، ومن قرأها مأجور، إذ كانت تأمر بقبول الشر، وتعيب من ترك أصلًا إلى فرع، وغرقت في أمواج يدعها الراخمة، وعجبت من اتساق عقودها الفاخرة، ومثلها شفع ونفع، وقرب عند الله ورفع»<sup>(٦)</sup>. ظل مذهب التصنُّع يحتكر صناعة النثر في البلاد العربية والإسلامية، ولم يظهر إلى الوجود مذهب بعده، بل كل من جاء بعد أبي العلاء من الكتاب لم يكن إلا مقلداً لمن سبقوه، وحمدت جذوة الإبداع عند أدباء العرب، واستمر النشر ينتقل من أديب مقلد إلى آخر أسوأ منه، حتى وصل إلى الحضيض في العصر العثماني<sup>(٧)</sup>. هذا واقع النثر العربي في تاريخه الطويل، ولكن بالرغم من ذلك نرى كتاباً ظهروا في عصر الانحطاط قد خرجوا على الأطوار السائدة، وألَّفُوا كتبًا مرسلةً خالية من التعقيد والصناعات اللفظية، بل كانوا دعاءً لتجديد النثر. ومن هؤلاء الكتاب ابن خلدون، ومقدمته كلها تشهد له بالبيان والوضوح. ومن ثورته على هذا النثر المعقد ما جاء في مقدمته: «وقد استعمل المتأخرُون أساليب الشعر وموازينه في المنشور، من كثرة الأسجاع، والتزام التقافية، وتقديم النسيب بين يدي الأغراض. والمنشور إذا تأملته من باب الشعر وفنه، ولم يفترقا إلا في الوزن. واستمر المتأخرُون من الكتاب على هذه الطريقة، واستعملوها في المخاطبات السلطانية، وقصروا الاستعمال في هذا المنشور كله على هذا الفن الذي ارتضوه، وخلطوا الأساليب فيه، وهجروا المرسل وتناسوه، وخصوصاً أهل المشرق. وصارت المخاطبات السلطانية لهذا العهد عند الكتاب الفعلى جارية على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه، وهو غير صوابٍ من جهة البلاغة؛ لما يلاحظ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال، من أحوال المخاطب والمخاطب. وقد أدخل المتأخرُون في هذا الفن المنثور المقصى أساليب الشعر، فوجب أن تزه المخاطبات

السلطانية عنه؛ إذ أساليب الشعر تُباح فيها اللوذعية (الإتيان بالغريب)، وخلط الجد بالهزل، والإطناب في الأوصاف، وضرب الأمثال، وكثرة التشبيهات والاستعارات، حيث لا تدعوا لذلك كله ضرورة في الخطاب. إن التزام التقافية أيضاً من اللوذعة والتزيين، وجلاً الملك والسلطان عن خطاب الجمهور المملوك بالترغيب والترهيب يُنادي في ذلك ويبياًهُ، والمحمود في المخاطبات السلطانية الترسّل، وهو إطلاق الكلام وإرساله من غير تسجيل إلا في الأقل النادر، حيث تُرسِّلُهُ الملكة إرسالاً من غير تكلف له، ثم عطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فإن المقامات مختلفة، ولكل مقام أسلوب يخصه من إطباب أو حذف أو إثبات أو تصريح أو إشارة أو كناية أو استعارة<sup>(٤)</sup>. وهذه الأسجاع إن دلت على شيء لا تدل إلا على عجز الكاتب وبعده عن البلاغة، فيحاول الكاتب أن يعطي ضعفه بهذه الأسجاع، كما أشار إليه ابن خلدون: «وأما إجراء المخاطبات السلطانية على هذا النحو، الذي هو على أساليب الشعر، فمدحوم، وما حمل عليه أهله إلا استيلاء العجمة على أسلفهم، وقصورهم عن إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فعجزوا عن الكلام المرسل بعد أمده في البلاغة، وانفساح خطوطه، وولعوا بهذا المسجع، يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود، ومقتضى الحال فيه، ويجبرونه بذلك القدر من التزيين بالأسجاع والألقاب البديعية، ويفغلون بما سوى ذلك. وأكثر منْ أخذ بهذا الفن وبالغ فيه فيسائر أنحاء كلامهم كتاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد، حتى أنهم ليخلون بالإعراب في الكلمات والتصريف، إذا دخلت لهم في تجنیس أو مطابقة، لا يجتمعان معها، فيرجحون ذلك الصنف من التجنيس، ويبدئون الإعراب، ويفسدون بنية الكلمة عساها تصادف التجنيس»<sup>(٥)</sup>.

ومن هؤلاء الثوار على النثر المصنوع القلقشندي، صاحب «صبح الأعشى في صناعة الإنسا». تجنب القلقشندي الإسجاع والترصيع والولوع بالبديع، وتخلّى عن التعقيد، إلا نادراً. فكتابه «صبح الأعشى» أكثره مرسل، إلا النادر القليل، كمقدمة الكتاب التي جاءت مسجعة. فما نذكره دليلاً على إرساله وشاهد على أن النثر لم ينذر تماماً في هذا العصر كما يظن. قال: «لا مرمأة في أن اللغة هي رأس مال الكاتب، وأحسن كلامه، وكثير إيقافه؛ من حيث إن الألفاظ قوالب للمعنى التي يقع التصرف فيها بالكتابة، وحينئذ يحتاج إلى طول البناء، وسعة الخطو، ومعرفة بسائطها، من الأسماء والأفعال والحرروف، والتصرف في وجوه دلالتها الظاهرة والخفية؛ ليقتدر بذلك على استعمالها في

حالها، ووضعها في مواضعها اللائقة بها، ويجد السبيل إلى التوسيع في العبارة عن الصور القائمة في نفسه، فيتوسّع عليه نطاقُ النُّطْقِ، ويتوسّع له المجال في العبارة، ويُفتح له باب الأوصاف في ما يحتاج إلى وصفه، وتدعى الضرورة إلى نعمته، فيستظهر على ما ينشئه، ويحيط علماً بما يَدْرُه ويأتِيه؛ إذ المعاني، وإنْ كانت كامنةً في نفس المعتبر عنها، فإنما يقوى على إبرازها وإبانتها منْ توفر حظه من الألفاظ، واقتداره على التصرف فيها»<sup>(١٠)</sup>.

وحتى الأبيشيهي، صاحب كتاب «المستطرف»، بالرغم من الضعف الذي شاهده في تشره، كان أسلوبه مرسلاً واضحاً خالياً من التعقيد. وهذا يدل على أن النثر لم يندثر. فانظر إلى قوله في العدل: «اعلم - أرشدك الله - أن الله تعالى أمر بالعدل، ثم علم سبحانه وتعالى أنه ليس كل النقوص تصلح على العدل، بل تطلب الإحسان، وهو فوق العدل، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾. فلو وسع الخلاف العدل ما قرن الله به الإحسان. والعدل ميزان الله تعالى في الأرض، الذي يؤخذ به للضعف من القوي، والمحقّ من المبطل. وأعلم أن عدل الملك يوجب محبته، وجوره يوجب الافتراق عنه، وأفضل الأزمنة ثواباً أيام العدل. وروينا من طريق أبي نعيم، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، أنه قال: «عمل الإمام العادل في رعيته يوماً واحداً أفضل من عمل العابد في أهله مائة عام أو خمسين عاماً»<sup>(١١)</sup>.

ولكن للأسف الشديد يبدو أن هذه الأصوات المنادية بتحرر النثر لم تلق آذاناً واعية، واستمر النثر في انحداره، حتى وصل إلى ما وصل إليه في العصر العثماني.

## ٢- النثر في العصر العثماني —

تحولت مصر وكثير من البلدان العربية في هذا العصر إلى ولايات يحكمها سلطان الإمبراطورية العثمانية، بعد أن كانت دولاً مستقلة ذات قوة وسيطرة. وكان ذلك إثر حروب قامت بين دولة المماليك في مصر والدولة العثمانية، انتهت بسقوط الممالك، ودخول سليم الأول مصر فاتحاً عام ٩٢٢هـ (١٥١٧م). ولم يقف نصر العثمانيين عند السلطة السياسية، بل طال العلم والأدب أيضاً، حيث نقل السلطان سليم الأول بعد عودته إلى القسطنطينية كثيراً من العلماء والأدباء وأصحاب الحرف، كما حمل معه عدداً هائلاً من الكتب والمجلدات. وهكذا فقدت مصر والبلاد العربية استقلالها، وتحولت إلى ولايات عثمانية يحكمها الولاة الترك، الذين كانت لهم دواوين، واللغة الرسمية فيها هي

اللغة التركية لا العربية؛ لأن أمراء الدولة العثمانية لا يفهمون اللغة العربية، ولا يقدرونها قدرها، فلم يعد المجال مفتوحاً ليظهر أدباء أمثال: القاضي الفاضل، وابن الشحبياء، ومحيي الدين بن الظاهر، وغيرهم من الكتاب، الذين كانت تتشتهم الدواوين في العصور السابقة. فإذا كان النثر في العصر المملوكي والعصور التي سبقته فيه شيء من القوة والحيوية فقد أشرف على الموت والانعدام في العصر العثماني<sup>(١٢)</sup>.

لقد أصبح النثر العربي في هذا العصر تقليداً للأدباء السابقين فآل إلى الانحدار. وقد جرى الكتاب في رسائلهم الديوانية والإخوانية على نهج مَنْ سبقوهم، وغالباً في التقليد، دون إمعان في الفكر، فانحدرت الكتابة من علوّها يوم كانت على يد بديع الزمان، والخوارزمي.... فلما جاء كتاب هذا العصر ورثوا هذه الطريقة، وجرروا على أسلوبها، وبالغوا في التزامها، فظهر الاستكراه في قولهم، فكنت لا ترى إلا سجعة قلقةً، أو توريةً مستعصيةً، أو جمعاً وتفرقاً، أو لفّاً ونشرأً، أو غير ذلك من أنواع البديع، يجمعونها عامدين، وكأنما بينون كلامهم عليها، لا على المعنى الذي من أجله خلق التعبير، وقصدت الإبانة<sup>(١٣)</sup>.

إذا كان النثر يرسف في أغلال الصنعة في العصر المملوكي والأيوبي فهو بعيدُ عن الأخطاء النحوية والركاكة وضعف التأليف التي تشيع في مؤلفات العصر العثماني. وإليك أمثلة من النثر العثماني لنعرف على حالة النثر العربي في هذا العصر. يقول ابن إيس: «فلما وصلوا إلى باب الحوش كان صحبتهم كراسى حديد عالية، وقصدوا يجلسون عليها بحضرة السلطان، فما مكنوهم الرؤس نوب من ذلك. ووقع في أيام الأشرف قايتباي مثل ذلك، وطلعوا معهم بكراسي، فما مكنوهم من الجلوس عليها بحضرة السلطان. فلما وصل هذا القاصد إلى باب الحوش قبل الأرض، فلما وصل إلى أوائل البساط قبل الأرض هو ومن معه من أعيان الحبشة، ولم يدخل قِدَّام السلطان غير سبعة أنفس، والبقيّة لم يدخلوا، فلما قربوا من السلطان قبلوا الأرض بين يديه ثالث مرّة»<sup>(١٤)</sup>.

لا يخفى على كلّ من له إلمام باللغة العربية ما في هذا النص من أخطاء نحوية، وأن لغة ابن إيس أقرب إلى العامية منها إلى الفصحى. والشاهد التي يامكاننا أن نقدمها في هذا المجال كثيرة لا تقع في حيز العد والإحصاء. انظر إلى هذا القول من شهاب الدين العمري. وهو من كتاب العصر المملوكي. في حياة «داود بن نصير الطائي». وهو من متصرفه زمانه : «وصل إلى الغاية وبلغها، وتجنب الغواية وبلغها، تفقه ثم اعزّل، وتتبّه ثم

لم يَرِلْ، وقطع مدة البقاء على فرد قدم، وفرّ من الدنيا ولم يدخله ندم، وكان، وشبابه غريب، وجلباه ما علق بريح حبيبة ولا حبيب، مُجَدّ في العلم وطلبه، مجده بما يعلم دواعي طربه، يَسْعُ إلَيْهِ ولا يتكلّم، ويرعى ما يرد عليه ويتدبر، ثم لما اضططع من ذلك البحر الرواء انخلع من ذلك الرداء، ولبس رتق الفقراء، المبرأ من الرياء، وطمّ طمعه فانفطم، وأحب الخلوة فكان لا يفارق ظلّ أطم<sup>(١٥)</sup>.

والغريب أنّ شهاب الدين وأمثاله كانوا عارفين بالنشر المرسل، وقد اطلعوا على أعلامه، وقرأوا كثيراً من كتب المسلمين، ولكنهم بالرغم من ذلك قد زجّوا نشرهم في عمليات الأساجع. من يراجع هذا الكتاب وأمثاله يرى نوعين من النثر: الأول: النثر المسجّع المصنوع، وهو لصاحب الكتاب؛ والثاني: النثر المرسل، لمن نقله المؤلّف عن غيره من الكتاب. وعلى سبيل المثال: إن شهاب الدين عندما ذكر قصة «داود بن نصیر» المذكورة سابقاً نقل أقوال كثيرة من الكتاب في سيرة داود، ومنها: الحكاية التالية التي نقلها من كتاب «مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار»، لأبي عبد الله بن نصیر، المعروف بابن خميس الموصلي، المتوفّى سنة ٥٥٣ هـ، فيقول: «حَكَىٰ فِي «مناقب الأبرار» عَنْ سَفِيَّانَ بْنِ عَيْنَةَ رضي الله عنه». قال: قال لي الرشيد: أريد ألقى الفضيل بن عياض، لعل الله أن يحدث لي عظةً أنتفع بها، فقلت له: والله، إن ذلك لحبيب إلىي، ولكنه رجل أخذ نفسه بخدمة الله تعالى، فما لأحد فيه حظ، وأكرهه أن تراه متصوّفاً في بعض حالاته من عبادة ربه . عزّ وجلّ . فتوهم عليه جفاء، وإن كنت والله أعرفه الرجل الكريم العشّرة، الحسن الخلق، يُوهم من شاهده من لينه أنه داخل في حكم العامة، فقال لي: ما عزمت على لقائه حتى وطنت نفسي على احتمال مشاهديتي أخلاقه. ثم تهيا الرشيد، ولبس مبطنه، وطليساناً غطاءً لرأسه، ومعه مسرور الخادم وأنا، فدققتُ الباب، فنزل وفتح، ودخل، ودخلت معه، ووقف مسرور على الباب، فسلم عليه الرشيد قائماً، فشمّ منه رائحة المسك، فقال الفضيل: اللهم، إني أسألك رائحة الخلد التي أعددتها لأوليائك المتقين في جنات النعيم<sup>(١٦)</sup>. ولا أدرى لماذا لم يميّز هذا الكاتب بين هذا النثر المرسل الرشيق، الذي نقله عن غيره؟ ولماذا لم يقلده؟ بل زجّ نفسه وأدبه في تلك الأساجع المتعبه التي لا داعي لها.

### ٣- طلائع التطور في النثر العربي —

يرى كثير من مؤرّخي الأدب العربي أنّ الحملة الفرنسية بقيادة بونابرت على مصر نصوص معاصرة - السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف . ٢٠١٤ . هـ ١٤٣١ . م

أيقظت العرب من سبات الحكم العثماني، وأن مدافعاً هذه المهمة كانت سبباً في إشعال جذوة النهضة العربية الحديثة، بل يعتقد البعض أن حملة نابليون كانت علمية أكثر منها حرية<sup>(١٧)</sup>.

وهذا الرأي صائب بالنسبة إلى مصر؛ فإن الاحتلال الفرنسي كان سبباً في تأليف المجمع العلمي المصري على نظام المجمع العلمي الفرنسي عام ١٨٩٨م، الذي أنشأ لأغراض ثقافية وسياسية، وكان له الفضل الأكبر في إنشاء المدارس الحديثة، وإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، وإدخال المطبع، ونشر الجرائد.

لكننا عندما نمعن النظر في تاريخ النهضة العربية الحديثة، وحياة أدبائها في بداية مشوارها، نرى أن طلائع التحول في الأدب العربي ظهرت على أيدي الأدباء اللبنانيين، الذين لم تكون لهم أية صلة بما حدث في مصر إثر الحملة الفرنسية. ولا نافق الدكتور شوقي ضيف على قوله: «استطاعت مصر في العصر الحديث أن تنهض نهضة واسعة في النشر العربي. وقد بدأت هذه النهضة في القرن التاسع عشر، منذ أرسلت البعثة إلى أوروبا»<sup>(١٨)</sup>. ونحن لا نوافق أيضاً على أن الكتاب المعاصرين تعرفوا على النشر العربي بعد حملة نابليون؛ لدليلين:

**الأول:** ما ذكرناه سابقاً من أن النشر العربي لم ينذر تماماً تحت وطأه التصنيع والتقليد والتعقيد، بل كان هناك من يكتب بالنشر المرسل، بل وينادي بالتجديد، ويندد بالكتابة المصنوعة.

**الثاني:** إن الكتاب اللبناني هم الذين نهضوا بالنشر، قبل المصريين، وقبل حملة نابليون بسنوات. وهذا ما قصدناه في هذا البحث. ولكن قبل الولوج في صلب الموضوع؛ ورداً على ما قاله شوقي ضيف نقول: إن أول أديب مصري أنتجته هذه البعثات في مصر هو رفاعة الطهطاوي، وهو من مواليد عام ١٨٠١م، المتوفى سنة ١٨٧٣م. ومع أن رفاعة من سادة النشر المرسل الرشيق في مصر لكنه لم يحرز قصب السبق في تطور النشر العربي، ولم يسبق اللبنانيين في النشر، كما تصالح عليه كثير من الكتاب، ولا سيما المصريين منهم، الذين انحازوا لanhiazat غير علمية.

وها هو محمد عبده . مع سعة علمه وعدم تحizه . ينسب النهضة النثرية إلى مصر، ويعتقد أنها حدثت على يد جمال الدين الأفغاني. فهذا قوله في جريدة الملال المصرية: «وتقدم فن الكتابة في مصر بسعده (جمال الدين)، وكان أرباب القلم في الديار المصرية،

القادرون على الإجاده في المواضيع المختلفة، منحصرين في عدد قليل، وما كنا نعرف منهم إلا «عبد الله باشا فكري»، و«خيري باشا»، و«محمد باشا سيد أحمد»، على ضعف فيه، و«مصطفى باشا وهبي»، على اختصاص فيه. ومن عدا هؤلاء فإما ساجعون في المرسلات الخاصة، وإما مصنفون في بعض الفنون العربية أو الفقهية وما شاكلها. ومن عشر سنوات ترى كتبة في القطر المصري لا يشق غبارهم، ولا يوطأ مضمارهم، وأغلبهم أحداث في السن، شيوخ في الصناعة، وما منهم إلا من أخذ عنه أو عن أحد تلامذته أو قدّ المتصلين به، ومنكر ذلك مكابر، وللحق مدارب»<sup>(١٩)</sup>.

ونحن لسنا بمكابر ولا مدارب، ولكن نعلم أن الأفغاني ولد عام ١٨٣٩، ولم يدخل مصر إلا عام ١٨٧١م، كما يقول عبده في جريدة الهلال، فلا ندرى كيف تتلمذ كتبة مصر على يد جمال الدين، حتى أصبحوا تلامذته في الكتابة، وتركوا السجع بسببه؟ نحن نعلم أن جمال الدين قد سبقه أعلام الثورة التشرية بسنوات، مثل: الشدياق في لبنان، ورفاعي الطهطاوي في مصر. فعندما ولد الأفغاني كان للشدياق ٣٥ من العمر، وللطهطاوي ٣٨ من العمر، فكيف غاب هؤلاء الكتاب وجهودهم على محمد عبده؟

#### ٤. نهضة النثر في لبنان —

اتصل اللبنانيون بالغرب قبل الاحتلال الفرنسي لمصر بقرون، لكنه لم يكن اتصالاً يفضي إلى نهضة ثقافية شاملة تعم ذلك البلد؛ لأسباب، منها: إن اللغة العربية لم تصبح لغةً رسمية في لبنان إلا منذ القرن الخامس عشر<sup>(٢٠)</sup>.

اتخذ اللبنانيون اللغة العربية لغة رسمية بدل السريانية في القرن الخامس عشر؛ لكنهم بادئ ذي بدء كانوا يستخدمونها بشكل منحط، تكثر فيها الأخطاء، وضعف التأليف، وكانت عندهم أقرب إلى العامية منها إلى الفصحى. وهذا المثال من رسالة لسعد الخوري خير دليل على ذلك: «بلغكم أن سيدنا البطريرك متوجّه لهذه التواحي، وقلتم هذه تصريح قلقة وببلة للطائفة، وموسّعين الشرح بهذا المعنا. حضرة ساداتنا، ما هي عظيمة قد ما أتتم شاييفها، نحن ما معنا إلا نهار. هذا الثلاثة وصل أخونا بوعسّكر لهذا الطرف، وسألناه ما هو سبب مجيء سيدنا»<sup>(٢١)</sup>.

هكذا كانت اللغة العربية في لبنان، وأخذت تنمو نمواً تدريجياً بفضل التبادل الثقافي الذي كان بين أوروبا ولبنان، فعلم اللبنانيون الغرب لغات الشرق، كالسريانية،

والعربية، والبرانية، وتعلموا من لغاته اللاتينية، والطليانية، واليونانية، والفرنسية، وغيرها من اللغات الأوروبية. وظلّ هذا التبادل الثقافي متواصلاً حتى آتى ثماره ناضجة في العقود الأولى من القرن التاسع عشر<sup>(٢٢)</sup>.

ومن ثمار هذا التبادل الثقافي الأخرى حركة الاستشراق التي لعبت دوراً هاماً في النهضة الحديثة، وتوجيه الباحثين نحو الدراسات العلمية، والأخذ بأساليب البحث العلمي، وإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، ليعودوا إلى بلادهم بضاعة علمية وافرة، وإنشاء المطبعة العربية ولغات أجنبية، كاليونانية، واللاتينية، والإيطالية، والفرنسية، ومن أهمها: مدرسة عينطورة، ومدرسة عين ورقة، وهذه الأخيرة لقبها مارون عبود بـ«سوريون» الشرق، وقد أنشئت هذه المدرسة قيل احتلال فرنسا لمصر بسبعين سنوات، ومنها تخرج عملاق النهضة الأدبية الحديثة أحمد فارس الشدياق<sup>(٢٣)</sup>.

كان الطلاب الذين يتخرجون من هذه المدارس يكتسبون الكثير من القوالب البيانية الخاصة باللغات الأجنبية التي تعلموها، ثم أخذوا ينسجون الجمل العربية على منوالها، ويسعون إلى تهذيب لغتهم من التعابر الضعيفة الركيكة، حتى كان أحمد فارس الشدياق، ففك الأغلال، وحمل لواء التجديد في النثر العربي<sup>(٢٤)</sup>.

عندما ندرس حياة الأديب أحمد فارس الشدياق، ونقيسها مع من عاصره من الأدباء المصريين، وحتى اللبنانيين، نراه قد بزّهم جميعاً في تحرير النثر العربي من السجع والبداع بنثره الطريف وأسلوبه الظرف. ونذكر من الأدباء المصريين - على سبيل المثال - رفاعة الطهطاوي، الذي أوفد إلى أوروبا عام ١٨٣٦م؛ لدراسة العلوم، وبعد عودته من فرنسا عام ١٨٣١م ترجم «تلماك» بأسلوب مسجع غير متحرر من قيود النثر القديم، بينما عمل الشدياق عام ١٨٢٨م محرراً في جريدة «الواقع المصرية»، ودبيح فيها المقالات بأسلوب جديد لم يألفه المصريون قبل ذلك<sup>(٢٥)</sup>.

كما أن هناك أدباء لبنانيين كثيرون لعبوا دوراً هاماً في تطور النثر العربي، أمثال: ناصيف اليازجي، وبطرس البستاني. لكننا نلاحظ بعض المؤرخين عندما يعالجون تاريخ الأدب العربي العاشر يبخسون حق الأدباء اللبنانيين، وما لهم من فضل في النهضة الحديثة. فهذا عبد المنعم الخفاجي يقول: «ومحمد عبد رائد للأسلوب النثري الحديث بما دعا إليه من الثورة على السجع وعلى المحسنات، ومن الحرص على مساواة الطبع، والتعبير عن المعنى، ومن الصدق في هذا التعبير»<sup>(٢٦)</sup>.

هذا ما ذهب إليه الدكتور عبد المنعم الخفاجي. بينما ولد الإمام محمد عبد الشدياق في الـ ٢٥ من عمره، وهو في قمة نشاطه الأدبي، وربما نستطيع أن نعدّ ما قام به الإمام محمد عبد من إصلاح في النثر العربي استمراراً لحركة أحمد فارس الشدياق، وليس له فضل الريادة في هذا المضمار. هذا من جانب، ومن جانب آخر بإمكاننا أن نقول: إن الفضل الأكبر في ما وصلت إليه مصر من زعامة للبلاد العربية في النهضة الحديثة يعود إلى الأدباء الذين هاجروا من سوريا ولبنان إلى مصر؛ إما فراراً من الحكم العثماني، وما جرّه عليهم من اضطهاد؛ وإما ابتعاداً للنجاح الأدبي في مصر. ونذكر من هؤلاء الأدباء المهاجرين - على سبيل المثال لا الحصر - نجيب حداد، وإبراهيم اليازجي، ويعقوب صروف، وشبل شمائل، وجرجي زيدان، وكثيرين غيرهم. عندما استقرّ هؤلاء الأدباء راحوا ينشرون الجرائد، ويؤلفون الكتب والمقالات، وكانت لهم مشاركات قيمة في نموّ الجانب الثقافي في مصر.

فبعد كل هذا نستطيع أن نقول: إن بوادر التطور في النثر العربي ظهرت في لبنان، وكان ذلك نتيجة للتداول الثقافي الذي كان بين اللبنانيين والأوروبيين، الذي امتدّ لعدة قرون، لا الحملة الفرنسية وما أحدثته من تحولات في مصر.

## ٥- ازدهار النثر العربي المعاصر —

إن عجلة النهضة التي حركتها الحملة الفرنسية في مصر ظلت تسير إلى الأمام بطبيعة، ولكنها مستمرة، يمدّها الأدباء السوريون واللبنانيون، فازدادت قوّة وسرعة، حتى نرى ريادة الأدب العربي تتقدّم إلى مصر في منتصف القرن التاسع عشر<sup>(٢٧)</sup>.

وهنا نتساءل: لماذا حدث للنثر العربي بعد ذلك؟ وإلى أين اتجه به الأدباء في مصر؟ قبل أن أدلّي برأيي حول هذا السؤال أنقل رأي الدكتور شوقي ضيف في النثر العربي، حيث يقول: «نرى من ذلك أن مصر كان بها في أواخر القرن التاسع عشر أربع طوائف، وهي: طائفة الأزهريين المحافظين؛ ثم طائفة المجددين المعتدلين، الذين يريدون أن يعبروا بالعربية دون استخدام سجع وبديع؛ وطائفة المفرطين في التجديد، الذين يدعون إلى استخدام اللغة العامية؛ ثم طائفة الشاميين، التي كانت في صف الطائفة الثانية. وما تزال المعارك تشتد بين الطائفة الأولى والطوائف الأخرى حتى تتصرّف طائفة المجددين المعتدلين، فيعدل المصريون في كتابتهم إلى التعبير بعبارة عربية صحيحة، لا تعتمد على

زينة من سجع وبديع، وإنما تعتمد على المعاني ودقتها، على نحو ما نرى في ترجمات فتحي زغلول، وكتب قاسم أمين. وهكذا أتيح لمصر أن تخرج من هذه المعرك التي أقيمت فيها في أواخر القرن التاسع عشر حيال صياغة النشر بظفر محقق، إذ اعتمدت على اللغة العربية الصحيحة الحرة الحالية من قيود السجع والبديع، واتخذتها أداة للسانها في كتاباتها»<sup>(٢٨)</sup>.

ونحن نؤيد كلام الدكتور هذا. ولا نشك فيه؛ لأنَّ مَنْ يراجع كتابات الإمام محمد عبده في بدايات حياته الأدبية يرى فيها كثيراً من التكُلُّف في استخدام الصنعة، فانظر إلى هذا المثال من رسالة كتبها إلى بعض علماء الشام: «أما قومي فأبعدهم عنِّي أشدِّهم قرباً مني. وما أبعد الإنصاف منهم، يظنون بي الظنو، بل يتريصون بي ريب المنو، تسرعاً منهم في الأحكام، وذهباباً مع الأوهام، وولعاً بكثرة الكلام، وتلذذاً بلوك الملام»<sup>(٢٩)</sup>.

لكنه بعد فترة، وبإيعاز من أستاده جمال الدين الأفغاني، حرر قلمه من القيود اللفظية، وترسل في كتابته. وهنا سؤال يطرح نفسه، وهو أن النثر العربي كان قد تحرر من السجع والبديع قبل ولادة الإمام محمد عبده بأكثر من عشرين سنة على يد أحمد فارس الشدياق، فلماذا لم يَتَّخِذ الأدباء الذين جاؤوا بعده طريقته في الكتابة؟ وما هي الأسباب التي دعتهم إلى العودة إلى قيود لم يتحرر منها الأدب إلا بعد عقودٍ مديدة؟ لم نحصل على جوابٍ صريح لهذا السؤال من خلال مطالعتنا لكتب تاريخ الأدب، ولكن بإيمان في الحوادث السياسية والاجتماعية التي طرأت على مصر في القرن التاسع عشر، التي ذكر مؤرخو الأدب شيئاً منها، نستطيع أن نقدم بعض الاحتمالات جواباً على هذا السؤال. وأنا بدوري أرى ثلاثة إجابات محتملة لهذا السؤال:

**الأول:** وهو الأقوى، النكسة التي أحدثها عباس الأول في الحياة العلمية بعد توليه الحكم عقب وفاة محمد علي باشا. فبعد أن تولى عباس الحكم أغلق جميع المدارس إلا القليل منها، وألغى مدرسة الألسن، ونفي الشيخ رفاعة الطهطاوي إلى السودان.

**الثاني:** إن ما قام به الإمام محمد عبده وغيره من الأدباء الذين عاصروه من إصلاحات في النثر العربي كان امتداداً للحركة الشدياقية، وليس مستقلاً عنها.

**الثالث:** وهو يعود إلى الأزهريين وما لهم من سلطة سياسية وفكرية على الشعب المصري آنذاك، فهو لاء الأزهريون المحافظون لم يرتاحوا إلى الإصلاحات التي قام بها رجلٌ مارونيٌّ من بلده له علاقات حميمة مع الغرب، فلهذا تعصّبوا على طريقته ولم تشفع

بينهم.

فنحن إن أخذنا بالاحتمال الثاني فبامكاننا أن نقول: إن بوادر التطور في النثر العربي ظهرت في كتابات أحمد فارس الشدياق، وازدهر في مقالات الأدباء المصريين، وإن أخذنا بالاحتمالين الأول والثالث فيصير الفضل في كليهما لأحمد فارس الشدياق، لا غيره.

## النتائج —

- ١- إن جذور النهضة العربية تكمن في لبنان. وقد حصل ذلك من خلال اتصاله القديم بالغرب، وما كان بينهما من تعاون ثقافي.
- ٢- إن النهضة اللبنانيّة حدثت قبل مصر بسنوات، ولهذا استعان المصريون بكتاب لبنان ومفكريه لإشعال جذوة النثر عندهم.
- ٣- مع أنه لا نستطيع أن نجزم بأنّ قاد النهضة النثرية في لبنان، ولكن يبدو أنّ أحمد فارس الشدياق هو بطل هذه النهضة.
- ٤- لو أنّ اللغة العربية كانت سائدة في لبنان لربما لم يحدث ما حدث في العالم العربي من الانحدار، أو تقدمت النهضة الأدبية بسنوات أكثر مما كانت.
- ٥- لم ينذر النثر في العصر العثماني إلى حد الموت، كما يظن بعض الكتاب. وسبب هذه الظنون أنهم بالغوا في التمار الثقافية لحملة نابليون، كما بالغوا في قيادة مصر للأدب العربي.

## المواضيع

- (١) أبوعنان الجاحظ، البيان والتبيين: ٢٥٣، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٢م.
- (٢) عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي: ١، ٧٢٧، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٩م.
- (٣) شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي: ٣٨٩، مصر، دار المعارف، ١٩٦٠م.
- (٤) أحمد الهاشمي، جواهر الأدب: ٢، ١٤٨، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٤م.
- (٥) شوقي ضيف، المصدر السابق: ٣٩٠.

- (٦) شهاب الدين العمري، مسالك الأبصر في ممالك الأمسار: ٢٥، تحقيق: بسام محمد بارود، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ١٩٨١م.
- (٧) شوقي ضيف، المصدر السابق: ٣٩٠؛ أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي: ١٩٣، بيروت، دار الثقافة.
- (٨) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة: ٥٦٦، تحقيق: درويش الجويدى، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٩م.
- (٩) ابن خلدون، المقدمة: ٥٦٦.
- (١٠) أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا ١: ١٨٥، شرح: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.
- (١١) أبو الفتح الإبشيبي، المستطرف في كل فن مستطرف ٢: ٢٢٧، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.
- (١٢) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث: ١٦ - ١٧، دار الفكر، ١٩٥٠م.
- (١٣) جودت الركابي، الأدب العربي من الانحدار إلى الازدهار: ١٤٤ - ١٤٥، دار الفكر، ١٩٩٣م.
- (١٤) ابن إيس، بدائع الزهور في وقائع الدهور: ١١، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٤م.
- (١٥) شهاب الدين العمري، مسالك الأبصر في ممالك الأمسار: ٣٨، تحقيق: بسام محمد بارود، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ١٩٨١م.
- (١٦) مسالك الأبصر في ممالك الأمسار: ٣٨.
- (١٧) الدسوقي، المصدر السابق: ٢٢.
- (١٨) ضيف، المصدر السابق: ٣٩١؛ الزيات، المصدر السابق: ٤٩٦.
- (١٩) محمد عبده، الأسد التائر جمال الدين الأفغاني، مجلة الهلال: العدد ٢٨٤: ٢٥، دار الهلال، ١٩٧٣م.
- (٢٠) مارون عبود، صقر لبنان أو أحمد فارس الشدياق: ٥٧، بيروت، دار الثقافة، ط٢.
- (٢١) صقر لبنان أو أحمد فارس الشدياق: ٤٦.
- (٢٢) صقر لبنان أو أحمد فارس الشدياق: ٦٣.
- (٢٣) حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي الحديث: ١٠ - ١١، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٦م.
- (٢٤) صقر لبنان أو أحمد فارس الشدياق: ٥٩.
- (٢٥) الدسوقي، في الأدب الحديث: ١٠١.
- (٢٦) عبدالمنعم الخفاجي، دراسات في الأدب العربي الحديث ومدارسه: ٣٠٤، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢م.
- (٢٧) طه حسين، المجموعة الكاملة: ١٢٠، ١٩٨١.
- (٢٨) الفن ومذاهب في النثر العربي: ٣٩٢.
- (٢٩) تاريخ الأدب العربي: ٥٢١.

# الإمامية في مصادرها الأولى

## دراسة نقدية في «دلائل الإمامة» للطبرى

د. نسمة الله صفرى فروشانى<sup>(\*)</sup>

ترجمة: نظيرة غالب

### تمهيد —

إقامة الدلائل أسلوب في إثبات إمامية الأئمة الأثنى عشر عليهم السلام، انطلاقاً من ذكر العجزات والكرامات التي كانت تجري على أيديهم. وقد كان هذا المنحى سائداً خلال القرون الأولى للتبيع، واعتمده جمع من العلماء الأخباريين آنذاك. وقد كان محمد بن جرير الطبرى الآملى واحداً منهم، ورغم المجهود الكبيرة للعلماء، أمثال: آقا بزرگ الطهرانى في كتابيه «الذریعة» و«النابس»، وكذا العالمة التستري في كتابه «الأخبار الداخلية»، والعلامة المامقانى في كتابه «تقيق المقال»، في التعريف بمحمد بن جرير الطبرى، لا زال الفموض يكتفى بهذه الشخصية، كما لا زالت العديد من الروايات التي احتاج بها في كتابه «دلائل الإمامة» لإثبات إمامية الأئمة بحاجة إلى المزيد من التمحيق والمعالجة، سواء من جانب سندتها أو من جانب محتوى متها.

ويعدّ كتاب «دلائل الإمامة» أقدم متن شيعي ألف على طريقة «إقامة الدلائل على إمامية الأثنى عشر من خلال ذكر معجزاتهم وكراماتهم»<sup>(\*)</sup>. وهذا ما يوضحه القسم الأكبر من الكتاب الذي بقي إلى اليوم، حيث يلاحظ اختصاصه بذكر معجزات وكرامات سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام والأئمة الأحد عشر من نسلها.

### التعريف بابن جرير الطبرى —

أما في ما يرجع إلى صاحب «دلائل الإمامة» الشيخ محمد بن جرير الطبرى الآملى،

(\*) باحث متخصص في التاريخ والسيرة، مسؤول قسم التاريخ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية، له دراسات حول الغلو والغلاة وتاريخ الكلام الشيعي.

فإنه مما يؤسف له عدم توفر معلومات كثيرة عن هذه الشخصية، حتى أنه لا يعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته، وقد تضاربت المعلومات حوله حتى في نسختي كتاب «دلائل الإمامة»؛ فالنسخة الأولى تذكر أنه من علماء الإمامية في القرن الرابع؛ أما النسخة الثانية فتشير إلى أنه من كبار علماء القرن الخامس. ومما يزيد الأمر غرابة أنه في السنوات الأخيرة عرض له كتاب آخر بعنوان «نواذر المعجزات»<sup>(٢)</sup>.

كما أن البحث في كتب الرجال عن ترجمة محمد بن جرير ليست من الأمر الميسّر، بحيث إن كتب الرجال نفسها لم تعطِ ترجمة دقيقة عنه، فكل ما تجده هو ذكرها لأربع شخصيات علمائية تحمل الاسم نفسه عاشت ما بين القرن الثالث والقرن الخامس، فيغدو تحديد صاحب كتاب «دلائل الإمامة» أمراً صعباً<sup>(٣)</sup>. ويعتقد؛ لقرائنا، أنه قد وقع الخلط بين تلك الشخصيات الأربع في الأبحاث الرجالية نفسها<sup>(٤)</sup>. وهذه الشخصيات الأربع هي:

١- محمد بن جرير، من أصحاب الإمام الحسن العسكري عليهما السلام، حيث أشار إليه في بعض الروايات بـ«يا بن جرير»، وقد نقل العديد من معجزات الإمام العسكري<sup>(٥)</sup>.

ويشار إلى أن ابن إسفنديار في «تاريخ طبرستان» قد عده من أصحاب الإمام الرضا عليهما السلام، ونسب إليه كتاب «المسترشد»، في حين أن هذا الكتاب هو لمحمد بن جرير الثالث<sup>(٦)</sup>.

٢. أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبرى الآملى (٢٢٤ - ٢٣١٠ هـ)، المؤرخ والمفسر السنى المعروف، وصاحب كتاب «طرق حديث غدير خم»، وكتاب «غدير خم»<sup>(٧)</sup>.

٣. محمد بن جرير بن رستم الطبرى، صاحب «المسترشد». وقد ذكر لأول مرة في كتاب « رجال النجاشى» (٣٧٢ - ٤٤٥ هـ)، وتم توثيقه، وعده النجاشى من الشخصيات العلمائية الكبيرة، كما عرفه عن طريق اثنين من مشايخه<sup>(٨)</sup>. واستناداً إلى تعريف النجاشى الأخير رأى بعض الباحثين المعاصرین أن محمد بن جرير الطبرى من معاصرى الشيخ الكليني (٣٢٩ هـ)، وحسين بن رواح (٣٢٦ هـ)، و محمد بن جرير الطبرى المؤرخ العامى (٣١٠ هـ)، من حيث تقارب زمانه لزمن كل واحد من هؤلاء<sup>(٩)</sup>. كما أن الشيخ

الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) قد عرّفه بقوله: «دين فاضل»، ونسب إليه كتاب «المسترشد»<sup>(١٠)</sup>.  
 ٤- محمد بن جرير بن رستم الطبرى الآمنى، صاحب كتاب «دلائل الإمامة».  
 وانطلاقاً من دراسة سند روایات هذا الكتاب يلاحظ أن محمد بن جرير بن رستم قد روی  
 روایات كتابه عن شخصيات متعددة معروفة، ومن بين هؤلاء: محمد بن هارون بن موسى  
 التلوكى (توفي هارون سنة ٣٨٥ هـ، وكان محمد ابنه حياً إلى سنة ٤١٠ هـ)، وروى عن  
 محمد بن عبد الله المشهور بأبي المفضل الشيبانى (٢٩٧ - ٣٨٧ هـ)، وهو من مشايخ  
 النجاشي (٤٤٥ هـ)<sup>(١١)</sup>، وعن حسين بن إبراهيم، المشهور بابن الخياط، وهو من مشايخ  
 الطوسي (٤٦٠ هـ)<sup>(١٢)</sup>، كما نقل الرواية عن الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ) بواسطة تلامذته<sup>(١٣)</sup>،  
 كذلك نقل بعض الروایات عن أبي عبد الله حسين بن عبيد الله الغضايرى (٤١١ هـ)،  
 وكما هو معروف فإن الغضايرى من مشايخ النجاشي، بل عد الغضايرى من مشايخه هو  
 الآخر<sup>(١٤)</sup>.

وانطلاقاً من توافق زمان مشايخه وزمان مشايخ النجاشي والطوسي فإن هذا يجعلنا  
 نخلص إلى أنه عاصر كلاً من النجاشي والطوسي، وبالتالي توافق حياته العلمية وأواخر  
 القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس، وهذا ما تشير إليه تواريخ بعض روایاته في  
 كتاب «دلائل الإمامة». ومما يلفت النظر أكثر أنه قد روی بعض روایات كتابه عن  
 محمد بن جرير الطبرى صاحب «المسترشد» بواسطة واحدة أو بعدة وسائل<sup>(١٥)</sup>، وهذه  
 النقطة جدّ مهمة؛ لأنها تجعلنا نميز بين الشخصيتين ونفرق بينهما.

وأتباعاً لما توصل إليه الباحثون والرجاليون المعاصرؤن<sup>(١٦)</sup> فإنَّ كتب الرجال لم تعتبر  
 محمد بن جرير شخصية يكتتفها الفموض فحسب، بل شُكِّكت فيه، وشُكِّكت في  
 كونه صاحب «دلائل الإمامة»<sup>(١٧)</sup>. فقد كان أول من نسب إليه هذا الكتاب السيد ابن  
 طاووس (٤٦٤ هـ)<sup>(١٨)</sup>، الذي عمل في الكثير من الموارد على حذف السند، واكتفى في نقل  
 الرواية بقوله: «قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى»<sup>(١٩)</sup>. واستعماله لصيغة الغائب «قال  
 أبو جعفر...» كان وقتئذ أسلوباً شائعاً في التعبير عن أن الكتاب له. كما يحتمل أن  
 القسم الأول للكتاب - المفقود لدينا اليوم - قد كان عند السيد ابن طاووس، ولربما كان  
 حذف السند من الكتاب نفسه، وليس من فعل السيد ابن طاووس<sup>(٢٠)</sup>. وقد يكون السيد  
 ابن طاووس في نسبته كتاب «دلائل الإمامة» إلى محمد بن جرير قد استند إلى ما كتبه

ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) من أن الكتاب هو محمد بن جرير<sup>(٢١)</sup>، إلا أن هذا لا يعني أن نسبة الكتاب إلى ابن جرير لأول مرة كانت في القرن السادس، بل لربما نسب إليه الكتاب في فترة أقرب، ولكنه لم يصلنا.

وبناءً على عدم إتیان كتب الرجال - التي دونت بعد وفاة السيد ابن طاووس - بترجمة دقيقة لمحمد بن جرير، وعدم إفرادها لشخص باسم محمد بن جرير، واكتفائها بالإشارة إليه على أنه صاحب «المترشد»، وعدم حسمها القطعي في إسناد الكتاب إليه، يبقى أمامنا القول: إن صاحب كتاب «دلائل الإمامة» عاش في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس، وإن لديه كتاباً شمل الكلام عن معجزات وكرامات المعصومين عليهم السلام.

ورغم سيطرة الغموض على هذه الشخصية إلا أن العديد من الكتب قد عملت على نسبة كتب أخرى إليه، رغم أن كتابات النجاشي والطوسي والحلبي، وكذلك ابن داود، باعتبارها المنابع الأم في هذا الميدان، لم تنسب إليه سوى «المترشد».

ومن هؤلاء الذين نسبوا إلى محمد بن جرير كتاباً آخر ابن شهرآشوب. وبشكل لم يسبق إليه أحد نسب إليه ثلاثة كتب: «المترشد في إثبات الإمامة»؛ «دلائل الإمامة»؛ و«الفاضح»<sup>(٢٢)</sup>، والذي ذكره مدرس التبريزى بعنوان «الإيضاح في الإمامة»<sup>(٢٣)</sup>.

ونسب إلى السيد محسن الأمين العاملى؛ باستناده على بعض الكتب الأم الشيعية وبعض كتب العامة، ومنها: ميزان الاعتدال، ستة كتب، وهي: ١- «الإيضاح»، ٢- «المترشد في الإمامة»، ٣- «دلائل الإمامة»، ٤- «مناقب فاطمة وولدها»، ٥- «الرواية عن أهل البيت»، ٦- «نور المعجزات»<sup>(٢٤)</sup>.

ولم يقع السيد محسن الأمين في الخلط بين صاحب «المترشد في الإمامة» وصاحب «دلائل الإمامة» فحسب، بل جعل كتاب «مناقب فاطمة وولدها»، الذي هو نفسه «دلائل الإمامة»، كتاباً مستقلاً.

وخروجاً من هذه الدوامة نشير إلى أن هدف بحثنا بالدرجة الأولى هو البحث في سند ومتى روایات كتاب «دلائل الإمامة»، وليس الاستغراق في شخصية مؤلفه رغم أهميتها.

## — ١- الإشكالات الواردة على محتوى الروایات —

كما سبق أن أشرنا فإن هذا الكتاب قد ألف في مرحلة كان السائد فيها

**نحو صدور معاصرة** - السنة الخامسة - العدد العشرون - خريف ٢٠١٤ - هـ ١٤٣١

الاحتجاج على إمامية الأنمة من خلال ذكر ما جرى على أيديهم من معجزات وكرامات، وقد كان القرن الخامس أوج مرحلة هذا الاتجاه وازدهاره.

ما تبقى من هذا الكتاب هو القسم الثاني منه، وقد اختص بسيدة نساء العالمين فاطمة بنت النبي الأكرم ﷺ، كما اختص بالمعصومين من ولدتها ونسلها ؑ، ويحمل أن يكون القسم الأول منه، والذي لم يصل إلينا، قد اختص بالنبي الأكرم ﷺ وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب ؑ.

إن عنوان الكتاب يشير إلى كونه مختصاً في طرح المعجزات والكرامات، ولكن الاطلاع على محتوى الكتاب يظهر أن الأمر ليس كذلك. فقد طرح الكتاب - إلى جانب المعجزات - العديد من المواضيع المختلفة، ويلاحظ هذا بشدة في القسم المختص بالإمام الثاني عشر ؑ، وهو القسم الأكثر تفصيلاً بالمقارنة مع باقي الأقسام الأخرى. ومن بين المواضيع التي تعرض إليها في هذا القسم بالذات موضوع ضرورة وجود الحجة وعدم خلو الأرض منه (معرفة أن الله لا يخلو الأرض من الحجة)<sup>(٣٥)</sup>، وكذلك ناقش واستدل على وجود القائم ؑ ووجوب معرفته (معرفة القائم ؑ وأنه لا بد أن يكون)<sup>(٣٦)</sup>، ولادة الإمام (في معرفة الولادة، وفي آية ليلة وأي شهر وأين ولد؟)<sup>(٣٧)</sup>، معرفة الصحابة الذين تشرفوا برؤيته، سواءً في زمن والده الإمام الحسن العسكري أو في أشاء تواجده في سامراء وفي زمن الغيبة<sup>(٣٨)</sup>، وقد ذكر كذلك الروايات التي تتحدث عن غيبته بكل أنواعها، وخصوصاً الغيبة الكبرى (معرفة ما ورد من الأخبار في وجوب الغيبة)<sup>(٣٩)</sup>، وتعرض بالذكر للمناصرين له ؑ بعد ظهوره، من هم؟ ومن أي البلاد هم؟ (معرفة رجال مولانا صاحب الزمان ؑ)<sup>(٤٠)</sup>.

ومن المواضيع الملفتة للنظر ضمن القسم الأخير من الكتاب أنه ينقل روایات عن الإمام الصادق ؑ تقول: إن لديه في كتاب تعداد المناصرين لقائمه آل محمد ؑ، وكل ما يتعلق بهم، من نسبهم، وقبائلهم، وأماكنهم، بل إن الكتاب فيه أسماء جميع المناصرين للأنمة المعصومين، بدءاً من أمير المؤمنين ؑ إلى آخرهم الحجة ؑ، وما يتعلق بكل واحد منهم. وطبقاً لتلك الأحاديث، وأمام إصرار الصحابي الجليل أبو بصير، فإن الإمام الصادق ؑ أوضح عن عدد المناصرين للإمام الحجة ؑ في كل منطقة من العالم الإسلامي حسب خريطة ذاك الزمان، ويلاحظ فيها أن سهم منطقة خراسان الكبرى

كان الأوفر، كالتالى: من مرو الرود نفران (٢)، من مرو اثا عشر نفراً (١٢)، من طوس خمسة (٥)، من طالقان<sup>(٣)</sup> أربعة وعشرون (٢٤)، من غرو (تقع بين هرات وغزنة) ثمانية (٨)، من نيسابور ثمانية عشر (١٨)، من هرات اثا عشر (١٢)، من بوشنغ (مناطق في نواحي هرات) أربعة (٤)، وأخيراً من فارتياب (توجد في أفغانستان الحالية) نفران (٢). فيكون عدد المتصرين من منطقة خراسان الكبرى سبعة وثمانين نفراً (٨٧)، أي ما يعادل ٢٨ في المائة من مجموع ٣١٣ نفراً، وتكون طالقان أوفرها حظاً، ولربما يرجع هذا لكون طالقان من المناطق الشيعية الأولى في خراسان، وأما حصة قم فهي ثمانية عشر (١٨) مناصراً، والكوفة أربعة عشر (١٤).

والعجب في تلك الروايات التي نقلها عن الإمام الصادق ع عليه أنه ذكر أسماء هؤلاء المتصرين، وكانت كلها أسماء عربية تتوافق وأسماء ذاك الزمان، مما يعني أن الذي وضع تلك الروايات كان على معرفة بهم. فمع التطور الثقافي أصبحت مثل تلك الأسماء في منطقة خراسان نادرة. وكمثال على ذلك: فمن منطقة قم: غسان بن محمد بن غسان، عمران بن خالد بن كلبي، سهل بن علي بن صاعد، حسكة بن هاشم، الأحوص بن محمد بن إسماعيل، بليل بن مالك بن سعد بن طلحة، موسى بن عمران بن لاحق، عباس بن زخر بن سليم، مروان بن علابة، صقر بن إسحاق، الكامل بن هشام، علي بن أحمد بن برة بن نعيم<sup>(٥)</sup>. والمفت للنظر أكثر أن الروايتين اللتين أتى بهما لم تستطعا الوصول إلى العدد المعروف المشهور لدى الإمامية، ٣١٣ نفراً، بينما تقول الرواية الأولى: إن عددهم ٣٠٧ أنفار، وفي الرواية الثانية لا يتجاوز عددهم ٣٠٠ نفر.

ولكن رغم أن هذه الروايات . كغيرها من الروايات الكثيرة المتعلقة بعصر الظهور . تعانى من إشكالات وهفوات، سواءً من جهة السند أم من جهة المتن، التي تقوح منها رائحة الوضع، إلا أنه ربما نستطيع النظر إليها من زاوية أخرى، فالروايات التي ذكرناها عدلت أصحاب الحجة ومناصريه وذكرت مناطقهم في فترة كان العالم الإسلامي يمتد على مساحة من الاتساع والكبر، فقد كان يمتد من صقلية غرباً إلى الهند وسريلانكا شرقاً، ومن بلاد ما وراء النهر شمالاً إلى صناعة جنوباً، فكيف تستنى لهم معرفة تلك المناطق؟ ولماذا ذكرت تلك المناطق بالذات، ولم تذكر مناطق مهمة اليوم بلحاظ كثافتها الشيعية، كمناطق الترك في إيران وغيرها كثيرة وإن كان لهذا دلالة فإنما يشير إلى أن

هذه المناطق لم تكن تعرف كثافة شيعية يومذاك، بينما كان مناطق نائية جداً نصيّبُ  
مهمٌ في لائحة المتصرين.

وانطلاقاً من حياة أول إمام من الأئمة الثاني عشر فإن الكتاب ينفتح على مسائل  
تاريخية وبشرية لها أهمية كبيرة. ففي القسم التاريخي يعرض سيرة الأئمة، فيطرح تاريخ  
الولادة، النسب، والتعريف بأم كل إمام عليه السلام، ألقاب وأسماء أولادهم، ما نقش على خاتم  
كل واحد منهم، وأخيراً يذكر لمحه عن عصر كل واحد منهم.

ويلاحظ على المؤلف أثناء تسلسله في ذكر الأئمة إلى ما قبل الإمام الحسن  
ال العسكري عليه السلام أنه اعتمد على روايات منقولة عن الإمام العسكري عليه السلام، مما يعني أن  
سلسلة ذلك السند اختارت فقط بذكر تاريخ الولادة والوفاة ومدة عمر كل واحد منهم،  
أما باقي المطالب، كالمحيط السياسي والاجتماعي، فإن ذلك الإسناد لم يشمله.

ونظراً لوقوع ابن أبي الثلج البغدادي (٣٢٥هـ) في إسناد تلك الروايات، وبمقارنته لهذا  
القسم من الكتاب بكتاب «تاريخ الأئمة»، لابن أبي الثلح<sup>(٣٣)</sup>، نستطيع الجزم بالاقتباس  
والنقل الكامل منه. كما نلاحظ التشابه الكبير بينه - أي دلائل الإمامة - وبين «الأنوار»،  
محمد بن همام الإسکافي، الذي يوجد بين أيديينا جزءاً منتخبـاً منه بعنوان «منتخبـ  
الأنوار»<sup>(٤)</sup>.

ورغم انحصار أقسام الكتاب، وبالتحديد القسم التاريخي منه، في ما ذكرناه إلاـ  
أنه ذهب إلى طرح بعض المسائل التاريخية الأخرى، مثل «حديث فدك»<sup>(٣٥)</sup>، وخطبة  
الزهراء عليه السلام<sup>(٣٦)</sup>، وكذلك تناول كيفية خروج الإمام الثامن علي بن موسى الرضا عليه السلام من  
المدينة باتجاه مرو وما رافق تلك الهجرة من مشاهد التفاف الشيعة حول الإمام عليه السلام فيـ  
نقاط عديدة. وما يشير الغرابة فيـ هذا القسم هو تلك الروايات التي صيفت على شاكـة  
قصص وحكـيات كان التضخـيم والبالغـة فيها علامـة على وضعـها ابـداء<sup>(٣٧)</sup>، كماـ  
يلاحـظ فيها تـغـفل عـقـائد الفـرقـة الإـسـمـاعـيلـية، كـعـقـيدة الأـدـوار (الـمـراـحلـ الـزـمـنـيـةـ)  
الـسـبـعةـ<sup>(٣٨)</sup>، وما سـيـكونـ عـلـيـهـ الـعـالـمـ مـاـ بـيـنـ الـظـهـورـ إـلـىـ يـوـمـ الـقـيـامـةـ، بـحـيثـ سـيـعـمـ نـورـ  
الـإـلـمـ الـحـجـةـ<sup>(٣٩)</sup> أـرـجـاءـ الـمـعـمـورـةـ، وـسـتـصـبـحـ الدـنـيـاـ فيـ غـنـىـ عـنـ نـورـ الـشـمـسـ وـالـقـمـرـ، وإنـ  
الـشـرـورـ سـتـتـفـيـ وـتـخـقـيـ مـطـلـقاـ، حـتـىـ أـنـ الـمـؤـمـنـ سـيـنـعـمـ بـكـلـ مـلـذـاتـ الدـنـيـاـ مـنـ غـيرـأـيـ  
تضـيـيقـ وـمـزاـحـمةـ، وـسـتـرـتـاحـ الـبـشـرـيـةـ مـنـ وـسـوـسـةـ الشـيـطـانـ، حـتـىـ أـنـ الـأـشـجـارـ لـنـ تـعـودـ ذاتـ

أشواك<sup>(٣٩)</sup>، كنایة عن انتفاء الألم وكل ما من شأنه تعكير صفو الدعة والراحة لـكل المؤمنين، وهذه الاعتقادات هي عينها اعتقادات الإمامية.  
وفي الطرف النقيض لـكل تلك الروايات عن زمن الظهور توجد روايات أخرى تظهر الظهور على أنه مرحلة قاسية وخشنة، بحيث إن الإمام<sup>عليه السلام</sup> وفي أوائل ظهوره سيقتل خمسمائة وألفاً (١٥٠٠) قرشيًّا، بعد أن يتم سجنهم، وكذلك سيكون مصير خمسمائة أخرى من المعترضين عليه، وأنه بعد ذلك سيصل الكوفة، حيث سيقتل ستة عشر ألف شخص (١٦٠٠) من فرقـة البترية . وهي فرقـة زيدية<sup>(٤٠)</sup>. وقد ذكر رواية تعلـل كل هذا القتل وكل تلك الدماء، ونسبـها إلى الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup>، وفيها: (لأن الله بـعث محمدـاً<sup>عليه السلام</sup> رحمةً، وبيـعـثـ القـائمـ<sup>عليـهـ السـلامـ</sup> نـقـمةـ)<sup>(٤١)</sup>، حتى ينتقمـ ويأخذـ بالـثارـ.

وما يجب التأكـيدـ عليهـ من خلالـ هذهـ الروـاـيـاتـ الأـخـيـرـةـ،ـ التيـ تـتـحدـثـ عنـ القـتـلـ وـسـفـكـ الدـمـاءـ،ـ أـنـ الـبـوـنـ شـاسـعـ بـيـنـ مـهـديـ الإـمامـيـةـ،ـ الـذـيـنـ يـؤـمـنـونـ بـأـنـ القـائـمـ<sup>عليـهـ السـلامـ</sup>ـ تـجـلـ لـلـهـ،ـ مـنـ حـيـثـ كـوـنـهـ مـظـهـرـاـ لـلـرـحـمـةـ وـالـرـأـفـةـ،ـ وـبـيـنـ مـهـديـ الـفـرـقـةـ الإـسـمـاعـيـلـيـةـ وـالـجـارـوـدـيـةـ،ـ الـتـيـ تـرـىـ فـيـهـ مـظـهـرـاـ لـلـعـنـفـ وـالـقـتـلـ وـالـانـقـاطـ،ـ وـأـنـ نـقـمةـ إـلـهـيـةـ عـلـىـ آـهـلـ الـأـرـضـ،ـ وـلـعـلـ روـاـيـةـ «ـيـمـاـلـ الـأـرـضـ عـدـلـاـ»ـ تـعـبـيرـ جـلـيـ عنـ رـؤـيـةـ الإـمامـيـةـ وـاعـتـقـادـاتـهاـ فيـ مـهـديـ آـخـرـ الزـمـانـ<sup>عليـهـ السـلامـ</sup>ـ .ـ  
وـفـيـ الـكـتـابـ كـذـلـكـ أـبـوـابـ طـرـقـتـ لـذـكـرـ مـنـ تـشـرـفـ بـرـؤـيـةـ القـائـمـ<sup>عليـهـ السـلامـ</sup>ـ،ـ سـوـاءـ أـشـاءـ إـقـامـتـهـ فيـ سـامـرـاءـ<sup>(٤٢)</sup>ـ أوـ فيـ زـمـنـ الـغـيـبـةـ<sup>(٤٣)</sup>ـ،ـ إـلاـ أـنـ تـعـرـضـهـ لـلـوـكـلـاءـ كـانـ سـطـحـيـاـ وـبـاهـتاـ،ـ رـغـمـ أـنـ الـكـتـابـ قدـ كـتـبـ فيـ أـوـاـخـرـ الـقـرـنـ الـرـابـعـ أوـ أـوـاـلـ الـقـرـنـ الـخـامـسـ،ـ وـهـوـ الـزـمـنـ الـذـيـ كـانـتـ فـيـهـ ثـقـافـةـ الـوـكـلـاءـ،ـ وـالـسـفـرـاءـ الـأـرـبـعـةـ بـالـأـخـصـ،ـ وـدـوـرـهـمـ فيـ الـوـاسـاطـةـ بـيـنـ الـإـيمـانـ وـبـيـنـ الـمـؤـمـنـيـنـ رـائـجـةـ،ـ وـلـهـاـ مـكـانـةـ بـارـزةـ،ـ وـيـظـهـرـ هـذـاـ فيـ الـرـوـاـيـاتـ الـتـيـ نـقـلـهـاـ الـإـسـكـاـيـ(٤٤ـ)ـ ٢٣٦ـ هــ)ـ فيـ كـتـابـهـ «ـالـأـنـوارـ»ـ،ـ وـالـذـيـ نـقـلـ عـنـهـ مـحـمـدـ بـنـ جـرـيرـ فيـ هـذـاـ الـكـتـابـ الـكـثـيرـ<sup>(٤٤)</sup>ـ.ـ وـنـفـسـ هـذـاـ الـأـمـرـ بـالـنـسـبـةـ لـكـتـابـ «ـكـمـالـ الدـيـنـ»ـ،ـ لـلـشـيـخـ الصـدـوقـ،ـ حـيـثـ كـثـرـةـ الـرـوـاـيـاتـ الـتـيـ تـتـحدـثـ عـنـ السـفـرـاءـ الـأـرـبـعـةـ وـدـوـرـهـمـ الـمـهـمـ وـالـكـبـيرـ فيـ زـمـنـ الـغـيـبـةـ<sup>(٤٥)</sup>ـ،ـ بـلـ وـقـدـ تـعـرـضـ حـسـنـ بـنـ حـمـدـانـ الـخـصـيـيـ(٤٦ـ)ـ هــ)ـ فيـ كـتـابـهـ «ـالـهـدـاـيـةـ الـكـبـرـىـ»ـ لـلـسـفـرـاءـ الـأـرـبـعـةـ،ـ رـغـمـ اـخـتـلـافـ عـقـائـدـ الـإـمامـيـةـ،ـ حـيـثـ يـرـىـ فـيـهـمـ مـجـرـدـ وـكـلـاءـ فيـ إـجـرـاءـ الـأـمـورـ الـمـالـيـةـ وـالـتـقـيـيـدـيـةـ،ـ وـعـدـمـ إـيمـانـهـ بـأـنـ دـوـرـهـمـ يـتـعـدـىـ ذـلـكـ إـلـىـ أـمـورـ مـعـنـوـيـةـ<sup>(٤٧)</sup>ـ.ـ وـكـلـ هـذـهـ الـشـخـصـيـاتـ وـكـلـ تـلـكـ الـكـتـبـ.ـ كـمـاـ يـلـاحـظـ مـنـ تـارـيـخـهــ.ـ قـدـ

كتبت في فترة قريبة أو متزامنة لزمن كتاب «دلائل الإمامة». من هنا يصبح السؤال التالي غاية في الالاحاج: هل عدم تطرق «دلائل الإمامة» للوكلاء يرجع إلى عدم اطلاعه على خصوصيات المذهب الإمامي في ما يخص وكلاء الإمام الحجة، أم كان له رأي آخر في الوكلاء يخالف ما عليه المشهور في المذهب، أم أن غض طرفه كان سهواً، ولم يكن عن عمد أو لسبب من الأسباب؟ إن حقيقة تفسير هذا المنحى من صاحب «دلائل الإمامة» يحتاج إلى جواب حاسم ودقيق، ومن الصعوبة الخلوص إليه في غياب مصدر آخر!!

ومن المسائل الأخرى التي هي محل إشكال في الكتاب إدراجه لروايات متناقضة في ما يخص مدة حكمته ستكون: سبع<sup>(٤٧)</sup>، ثمان، تسعة<sup>(٤٨)</sup> سنوات، عشرون<sup>(٤٩)</sup>، أربعون<sup>(٥٠)</sup> سنة، وأخرى تتعدي ذلك إلى ثلاثمائة وتسع سنوات<sup>(٥١)</sup>، إلى غيرها من الروايات. وكذلك نجد أنه في الوقت الذي لم تعرض أي من الروايات التي ذكرت أسماء مناصري الإمام الحجة<sup>(٥٢)</sup> اسم أي من النساء، فإن الكتاب نفسه يتضمن روايات تقول: إن من بين المناصرين ثلاث عشرة امرأة، معظمهن من صحابيات الرسول الأكرم<sup>(٥٣)</sup>، سيرجعن إلى عالم الدنيا، وسيقمن بنصرة الحجة<sup>(٥٤)</sup>!!.

وكذلك هو عرضه لروايات مبهمة حول الإمام المهدي<sup>(٥٥)</sup> والمهدوية بشكل عام، ففي الوقت الذي توفر فيه روايات كثيرة حول صاحب الزمان، وحول غيبته الكبرى، تلقتها الأمة من فجر الإسلام وعبر جميع الأئمّة الاثني عشر، وعدت من المسائل الثابتة في المذهب، فقد طرحتها الكتاب - انطلاقاً من عرضه لبعض الروايات - بشكل جعل الغيبة موضع شك وتردد.

لم تحصر مشكلات الكتاب في طرحه لروايات ينافق بعضها البعض الآخر فحسب، بل نجد روايات كثيرة تحمل التناقض في نفسها، فعندما كان يتكلم حول علم الإمام «بما كان وما يكون وما هو كائن» ذكر أن الإمام الصادق<sup>(٥٦)</sup> كان وسط أصحابه فقال: «علينا عين؟ فالتفتوا يمنة ويسرة فلم نر أحداً، فقلنا: ليس علينا عين، فقال: ورب الكعبة، ورب البيت، ورب القرآن، لو كنت بين موسى والحضر لأخبرتهمما إني أعلم منهمما، ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما، لأن موسى والحضر إنما أعطيا علم ما كان، ولم يعطيا علم ما هو كائن إلى قيام الساعة، وقد ورثاه عن رسول الله<sup>(٥٧)</sup>».

وهذه الرواية تتحدث عن أمرتين متقاضتين؛ فإذا كان الإمام لديه العلم بما هو كائن، بل لديه العلم بما هو كائن إلى قيام الساعة، فكيف لم يعلم . حسب هذه الرواية . بعدم تواجد جاسوس بينهم، وهو ضمن العلم بما هو كائن؟!

ومن المأخذ الكبيرة على الكتاب ذكره لروايات تتحدث عن تحريف القرآن، كرواية أن الإمام الصادق عليه السلام سأله المفضل: كيف يقرأ أهل العراق هذه الآية **﴿يَسْتَعْجِلُ** **بِهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِهَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾** فقالت: أي المفضل :- يا سيدي، ليس كذلك نقرأ، فقال - أي الإمام :- كيف تقرأ؟ قال: **﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾**<sup>(٤٤)</sup>، فقال: ويحك، أتدرى ما هي...، والله ما هي إلا قيام القائم...، والله ما يسعجل به إلا المؤمنون، ولكنهم حرفوها حسداً لكم، فاعلم ذلك يا مفضلي<sup>(٤٥)</sup>. وهو ادعاء صريح يتعرض القرآن للتحريف، وقد أسبب زوراً وكذباً للإمام.

أما المزاعقات التاريخية فكثيرة، بشكل لا يمكن التغاضي عنها، كادعاته حضور كل من العباس وحمزة عمّي الرسول ﷺ زفاف فاطمة الزهراء ؓ، في حين أن كل الواقع التاريخية تؤكد أن الزواج كان في السنة الأولى أو الثانية للهجرة<sup>(٥٩)</sup>، ولم يحضر العباس إلى المدينة إلا بعد فتح مكة، أي في السنة الثامنة للهجرة، وقد استشهد حمزة في معركة أحد في السنة الثالثة للهجرة، مما يعني أنه لا يمكن أن يكون قد رافق العباس في المدينة. وكذلك فإن دعوى حضور عبد الله بن الزبير في مراسم الزواج غير مقبولة<sup>(٦٠)</sup>: لأن ولادة عبد الله بن الزبير كانت في السنة الأولى، فكيف سيكون له حضور فعال في تلك المراسم وهو مولود حديث؟ وهكذا هو

الإشكال بالنسبة لحضور جعفر بن أبي طالب رض في العرس، فإنه من المسائل التي تدحضا الواقع التاريخي، فقد كان من الذين هاجروا إلى الحبشة في السنة الخامسة للبعثة ولم يردد المدينة إلا بعد خير في السنة السابعة للهجرة، ليسارع في العودة إلى الحبشة مرة ثانية من غير أن يكون له أي حضور فعال في المدينة.

## ٢- الإشكالات الواردة على سند الروايات، والراجع التي اعتمد عليها

في هذا الكتاب —

### ١- إشكالات على السند —

رغم القول: ربما يكون كتاب «دلائل الإمامية» قد ألف على أيدي بعض الغلاة الجاهلين بطرق السند وبمصادر الروايات عند الإمامية<sup>(١)</sup> في حدود القرن السابع الهجري، إلا أن العلامة الطهراني<sup>(٢)</sup> يرى أن التدقيق في إسناد رواياته، ونظرية بسيطة إلى المصادر التي اعتمد عليها، تؤكد أن صاحب الكتاب كان في فترة القرن الخامس الهجري، وأنه كانت لديه معرفة بالأسانيد، ومعرفة بالمصادر المعتبرة لدى الشيعة الإمامية.

ومع ما خلصنا إليه في المرحلة المتقدمة من هذه المقالة حول مؤلف الكتاب، وبأنه مجهول لدينا، إلا أن الإمامان الدقيق في أسانيد روايات الكتاب تجعلنا نستبعد في الحد الأدنى كون الكتاب من تأليف الوضاعين؛ وذلك لأن أسانيد بعض الروايات معروفة في جوامع الحديث الشيعي<sup>(٣)</sup>، وضعف رجالها أمر غير خفي على أهل هذا الفن، ولو كان المؤلف من الذين يضعون الحديث للتجأ إلى أسانيد أكثر قبولاً في أوساط الحديث الشيعي.

ومن المسائل المهمة والمميزة في هذا الكتاب تواجد العديد من الرواية الذين ينتسبون إلى ما قبل القرن الخامس، والذين كانت لديهم كتب اهتمت بتاريخ الأئمة من جوانب مختلفة، وقد ظلوا مجهولين لدينا حتى الآن، لكن استطعنا بفضل هذا الكتاب التعرف عليهم، أو في الحد الأدنى التعرف على بعضهم، ومن بينهم: محمد بن الحسن الصفار (٢٩٠هـ)، صاحب كتاب «بصائر الدرجات»؛ جعفر بن محمد بن مالك الفزارى، صاحب كتاب «أخبار الأئمة ومواليدهم»<sup>(٤)</sup>، ومن شيوخ أبي غالب الززارى ومحمد بن همام الإسکا في؛ عبد الله بن جعفر الحميري (بعد ٢٩٠هـ)، صاحب كتاب «الدلائل»<sup>(٥)</sup>؛

محمد بن همام الإسکاپي (حوالى ٢٣٥ - ٢٣٦ هـ)، صاحب كتاب «الأنوار في تاريخ الأئمة الأطهار»<sup>(٦٦)</sup>; أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الله، المعروف بابن أبي الثلث البغدادي (٢٣٧ - ٢٢٢ أو ٢٢٣ أو ٢٢٥ هـ)، صاحب العديد من الكتب التاريخية، ومن جملتها: «تاريخ الأئمة عليهما السلام»<sup>(٦٧)</sup>; علي بن هبة الله بن عثمان، صاحب كتاب «الأنوار في تاريخ الأئمة الأبرار»<sup>(٦٨)</sup>; وأخيراً عرفاً على أكبر مؤرخ للشيعة خلال القرون الأولى، وهو عبد العزيز بن يحيى الجلودي (٢٣٢ هـ)، والذي كانت لديه كتب متعددة في التاريخ، وتاريخ التشيع والشيعة، وبالخصوص الشيعة الإمامية، وكذلك كانت لديه كتابات متفرقة خاصة بالأئمة الثاني عشر<sup>(٦٩)</sup>. كما وجد في هذه الأسانيد أسماء مجموعة من الغلاة الذين لديهم كتابات متعددة في مجال ذكر معجزات وكرامات الأئمة عليهما السلام، وذكر منهم على سبيل المثال: عبد الرحمن بن كثير الهاشمي، وهو من رواة القرن الثاني، وله كتب كثيرة، من بينها: كتابي «صلح الحسن عليه السلام»، و«فدل»<sup>(٧٠)</sup>; محمد بن علي بن إبراهيم القرشي، المعروف بأبي سمية، صاحب كتاب «الدلائل»<sup>(٧١)</sup>; ومن الغلاة الكبار أبو جعفر محمد بن علي الشلماغني (قتل سنة ٣٢٢ أو ٢٣٣ هـ)، له كتاب «الأوصياء»<sup>(٧٢)</sup>. وكذلك نجد ضمن أسانيد «دلائل الإمامة» مجموعة من الأسماء التي اهتمت بالغلو، كيونس بن طبيان<sup>(٧٣)</sup>، مفضل بن عمر الجعفي<sup>(٧٤)</sup>، محمد بن سنان الزاهري<sup>(٧٥)</sup>، داود بن كثير الرقي<sup>(٧٦)</sup>، صالح بن عقبة<sup>(٧٧)</sup>. والمهم في هذه الأسانيد هو تردد أسماء كعمار بن زيد<sup>(٧٨)</sup> غير المعروف في كتب الرجال إلا عن طريق عبد الله بن محمد البلوي، الذي كان يروي عنه، وكذلك فإن تواجده ضمن إسناد «دلائل الإمامة» كان عن طريق عبد الله بن محمد البلوي نفسه.

وقد ذكر البلوي في كتب الرجال مقيداً بأوصاف لازمته في أغلهما، كالوضاع، الكذاب، والضعف، مما يستخرج منها أن هذا الشخص ممن كانوا يؤلفون الأخذات وينسجونها نسجاً<sup>(٧٩)</sup>. وقد سُئل عن عمار، الذي كان يروي عنه، فأجاب: «عمّار رجل نزل من السماء، حدثي ثم عرج»<sup>(٨٠)</sup>، مما يقوى احتمال أن شخصية عمار لم تكن إلا من صنع خياله، ولا وجود خارجي لها.

إذا ما تم التدقيق في الروايات التي كان في سلسلة سندها عمار بن زيد يتضح أنها تعتبر واحدة من أكثر الروايات بعدها عن الواقعية، وأن أكثرها إغراقاً في الأسطورة والخرافة. ويعتبر كتاب «دلائل الإمامة» من أهم الكتب التي اعتمدت روایاته من بين

الكتب الأخرى التي كانت على نفس الطريقة. ومن كبار مشايخ عمار بلا واسطة أبو الفضل محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله الشيباني (٢٩٧ - ٢٨٧هـ)، والذي يلاحظ في روایاته مسلك القصة والحكاية، كما يحتمل أن روایاته أقرب إلى الوضع منها إلى الحقيقة، ويزداد هذا الاحتمال عمّقاً وشدة إذا راجعنا قول ابن الغضائري فيه: «وضاع، كثير المناكير، رأيت كتبه، وفيها الأسانيد من دون المتون، والمتون من دون الأسانيد، وأرى ترك ما تفرد به»<sup>(٨١)</sup>، لذا فإن كل ما قيل عنه، وما لوحظ في روایاته من الوضع والكذب، يدفعنا إلى ضرورة توخي الحيطة حتى في الشخصيات التي روى عنها، فإنه يحتمل أن تكون مجرد شخصيات مصنوعة لا وجود حقيقي لها، ولعل ما يعزز قولنا هذا وجود أسماء كأبي النجم بدر بن عمار الطبرستاني، الذي لم يُشرِّ إليه في كتب الرجال مطلقاً<sup>(٨٢)</sup>.

و في الجملة فإن رجال أسناد كتاب «دلائل الإمامية» إما غير معروفين في كتب الرجال؛ وإما أنهم معروفون، ولكن لم يكونوا من الثقات، أي إنهم كانوا ضمن لائحة المهملين أو المجهولين، وكلاهما من أقسام الضعيف.

أما عن شأن وجود الشخصيات الموثقة في سلسلة أسناد الكتاب، أمثال: علي بن هبة الله بن عثمان، سعد بن عبد الله الأشعري القمي، أحمد بن محمد بن عيسى، هارون بن موسى التلعكري، الشيخ الصدوق، الشيخ الكليني، أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وزارة، أبان بن تغلب، محمد بن مسلم، محمد بن أبي عمر، الحسن بن محبوب، هشام بن سالم، عبد الله بن مسكان، وأخرون، فإن الاحتمال القوي؛ بالنظر إلى محتوى الرواية، أنه قد تم وضع تلك الروايات، ونسبت عمداً إلى هؤلاء الأعلام للتغطية وإضفاء نوع من القدسية.

وتبقى الشخصية الأكثر حظاً في أسناد كتاب «دلائل الإمامية» هي محمد بن جرير الطبرى الكبير، صاحب كتاب «المسترشد في إمامية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام»، حيث تم إسناد العديد من الروايات إليه، وكثيراً ما يتم الإسناد إليه مباشرة، وبدون ذكر سلسلة السند، بل يشير إليه بقوله: «قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى»، أو بعبارة أخرى أقرب إليها، مما جعل الكثير من الباحثين يقعون في الخلط بينه وبين صاحب «دلائل الإمامية».

ومما لا يفوتنا ذكره أن نوعية المواضيع، والطريقة التي تم بها إسناد الروايات، أو التي تم بها عرض مطالب «دلائل الإمامة»، تجعله يختلف كمًا وكيفًا عن كتاب «المسترشد»، مما لا يترك المجال واسعًا أمام أي شك في تعدد الكاتب. فمثلاً: في كتاب «المسترشد» تم تخصيص عشر صفحات فقط من أصل سبعين صحفة للتحدث عن معجزات وكرامات الإمام علي عليه السلام، وكان أغلبها في ذكر علمه وعلمه بالغيب بشكل معقول ومقبول<sup>(٨٣)</sup>، مما يوحي لنا بأن شخصية محمد بن جرير، وكذا كتابه، كانت من الأهمية الكبرى، وخصوصاً أنه كان في فترة حساسة و مهمة، وهي فترة الغيبة الصغرى، كما أن الكتاب والكاتب كانت له أهمية في الأوساط الشيعية، وبالخصوص الإمامية، مما جعل المجال مفتوحاً أمام المشتغلين بالوضع، ليختلقوا روايات، وينسبوها إلى شخصه؛ لأغراض سيئة، مما جعل مكانته تتراجع في القرن الرابع. ولعل هذا ما يوضح كثرة استفادة صاحب «دلائل الإمامة» منه. وكما أشرنا فإن استخراج الروايات التي تمت نسبتها إلى محمد بن جرير - صاحب «المسترشد» - من كتاب «دلائل الإمامة»، ومقارنتها بكتاب «المسترشد» نفسه، تظهر بجلاء الاختلاف الماهوي بين الكاتبين.

وفي الجملة نستطيع الخلوص إلى أن نسبة أسانيد كتاب «دلائل الإمامة» التي تعتبر موثقة لدى علماء الرجال، أو الأسانيد التي تعد صحيحة، قليلة جداً، بل نستطيع الجزم بأن الروايات الصحيحة والمعتبرة التي تتحدث عن معجزات وكرامات الأئمة عليهم السلام تعد بالأصابع.

و مشاكل الإسناد في «دلائل الإمامة» لا تقف عند كل ما ذكرناه، بل هناك عيوب أخرى، كالتجاهله إلى عبارات مثل: عَمِّنْ حدثه، عَمِّنْ ذكره، رفعه إليه، بعض أصحابنا، عن رجل، وغيرها كثير، مما يجعل مسألة التعرف على الراوي صعبة، وفي الأغلب مستحيلة. كما أن إسقاط السندي والنقل المباشر عن الراوي، واستقاط بعض أفراد سلسلة السندي، أو تغيير أماكن الرواية<sup>(٨٤)</sup>، مما يزيد في لائحة المآخذ والتجاوزات غير العلمية على الكتاب.

## —٢-الأسانيد غير الإمامية —

قليلة هي الروايات التي نقلت عن الفرق الشيعية الأخرى، كالزيدية، الواقفية<sup>(٨٥)</sup>،

الفطحية<sup>(٨٦)</sup> ، والكيسانية<sup>(٨٧)</sup> .

ولعل وجود بعض الروايات ذات الإسناد الزيدي<sup>(٨٨)</sup> يرجع إلى كون هذه الفرقـة الأكثـر تصارعاً مع الإمامية، وخصوصاً أن أغلـب هذه الروايات هي روايات مضـادة ومناقـضة لعـقـدـات وأصـولـ الفـرقـةـ، ولـأنـ مـورـدـ الاستـفـادـةـ منـهاـ كانـ فيـ مـجـالـ الـاحـتجـاجـ والـردـ عـلـىـ الخـصـمـ فـإـنـ اـحـتمـالـ وـضـعـهاـ وـكـذـبـهاـ قـوـيـ، بلـ تمـ الـالـتـجـاءـ إـلـىـ وضعـ روـاـيـاتـ، وـنـسـبـتـ عـمـداـ وـكـذـبـاـ إـلـىـ كـبـارـ المـذـهـبـ الخـصـمـ؛ رـغـبـةـ فيـ التـفـوقـ وـتـسـجـيلـ الـانتـصارـ.

## ٢- الأسانيد غير الشيعية —

يعتـبرـ كتابـ «ـ دـلـائـلـ الـإـمامـةـ »ـ منـ أـقـدـمـ بـلـ منـ أـوـأـلـ الكـتـبـ التـيـ اـعـتـمـدـتـ فيـ إـثـبـاتـ منـاقـبـ وـفـضـائـلـ أـهـلـ الـبـيـتـ عـلـىـ أـسـانـيدـ غـيرـ شـيـعـيـةـ، وبـالـتـحـدـيدـ عـلـىـ أـسـانـيدـ لـأـهـلـ السـنـةـ، ليـتـبعـ نـفـسـ الـخـطـوـةـ وـيـسـتـمـرـ عـلـىـ هـاـيـهـ، وـلـكـنـ بـشـكـلـ مـوـسـعـ، اـبـنـ شـهـرـآـشـوبـ (ـ ٥٨٨ـ هـ)ـ فيـ «ـ مـنـاقـبـهـ»ـ .

وـقـدـ سـعـىـ اـبـنـ جـرـيرـ فيـ إـبـرـازـ العـدـيدـ مـنـ مـشـايـخـهـ بـدـونـ وـاسـطـةـ مـنـ أـهـلـ السـنـةـ، مـمـاـ يـشـيرـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ الـكـاتـبـ الـعـمـيقـةـ بـالـمـصـادـرـ الـأـمـ الـفـيـ الحـدـيـثـ لـأـهـلـ السـنـةـ، وـيـبـرـزـ مـنـ بـيـنـهـمـ:ـ أـبـوـ الفـرجـ الـمـعـافـيـ بـنـ زـكـرـيـاـ (ـ ٣٠٥ـ .ـ ٣٩٠ـ هـ)، الـذـيـ كـانـ طـبـقـ أـصـولـ مـذـهـبـ الـجـرـيرـيـةـ (ـ نـسـبـةـ إـلـىـ اـبـنـ جـرـيرـ الـطـبـرـيـ (ـ ٣١٠ـ هـ)ـ يـصـدـرـ الـفـتاـوىـ، وـقـدـ أـسـنـدـ إـلـيـهـ أـكـثـرـ روـاـيـاتـ الـكـتـابـ.ـ وـيـأـتـيـ بـعـدـ إـبـرـاهـيمـ بـنـ مـخـلـدـ بـنـ جـعـفرـ الـبـاقـرـخـيـ (ـ ٣٢٥ـ .ـ ٤١٠ـ هـ)، الـذـيـ كـانـ هـوـ الـأـخـرـ مـنـ عـلـمـاءـ مـذـهـبـ الـجـرـيرـيـةـ (ـ ٣٩٣ـ .ـ ٣٢٤ـ هـ)، الـذـيـ كـانـ يـصـدـرـ الـفـتـوـىـ طـبـقـ أـصـولـ مـذـهـبـ مـالـكـ (ـ ٤١١ـ هـ)، كـانـ هـوـ الـأـخـرـ مـنـ مـشـايـخـهـ بـلـ وـاسـطـةـ، وـقـدـ كـانـ لـهـ كـتـابـ بـعـنـوانـ «ـ الـمـنـاقـبـ»ـ (ـ ٤٢٢ـ هـ)، وـيـعـتـقـدـ أـنـهـ فيـ مـنـاقـبـ أـهـلـ الـبـيـتـ عـلـىـ هـاـيـهـ .

وـيـلـاحـظـ عـلـىـ صـاحـبـ «ـ دـلـائـلـ الـإـمامـةـ »ـ كـثـرةـ رـجـوعـهـ إـلـىـ أـسـانـيدـ أـهـلـ السـنـةـ فيـ ذـكـرـهـ مـعـجزـاتـ أـهـلـ الـبـيـتـ عـلـىـ هـاـيـهـ، بـشـكـلـ يـكـونـ السـنـدـ سـنـياـ بـشـكـلـ كـامـلـ، أوـ يـكـونـ تـلـفـيـقيـاـ، بـمـعـنىـ أـنـهـ يـجـمـعـ بـيـنـ الـشـيـعـةـ وـالـسـنـةـ فيـ السـنـدـ الـوـاحـدـ .

ولـعلـ فـكـرـةـ الـاستـفـادـةـ مـنـ أـسـانـيدـ أـهـلـ السـنـةـ كـانـتـ رـائـجـةـ فيـ ذـلـكـ الزـمـانـ.ـ وـمـمـاـ سـهـلـ الـأـمـ ذـهـابـ بـعـضـ أـعـلـامـ مـدـرـسـةـ الصـحـابـةـ إـلـىـ كـتـابـةـ كـتـبـ فيـ الـمـنـاقـبـ.ـ إـلـاـ أـنـ صـاحـبـ

نـصـوصـ مـعـاصـرـةـ .ـ السـنـةـ الـخـامـسـةـ .ـ الـعـدـدـ الـعـشـرـونـ .ـ خـوـيـفـ .ـ ٢٠١ـ مـ .ـ ١٤٣١ـ هـ

«دلائل الإمامة» لم تكن له الخبرة الكافية مثل هكذا كتابات، ويستنتج هذا بشكل واضح من تعدد وكثرة الإشكالات الواردة على سند ومن الروايات ففي ما يخص متن الروايات فإنه ربما ينقل عن أشخاص لم يكن من المعهود فيهم الدقة والالتزام بمعتقدات وأصول اتجاههم المذهبى، أو أنها قد نسبت إلى أشخاص من المستبعد أن تكون لهم.

أما عيوب السند فتجلّى أكثر في الھفوات التاريخية. فمثلاً: يذكر أن الأوزاعي (عبد الرحمن بن عمرو) قد التقى الإمام الحسين عليه السلام في مسيرته من مكة إلى الكوفة، بينما الشواهد التاريخية تؤكّد أن الأوزاعي لم يفتح عيناه على الدنيا إلاّ بعد مضي سبعة عشرة سنة من شهادة الإمام الحسين عليه السلام بكريلاء. ونقل أن الليث بن سعد قد سأله الإمام الرضا عليه السلام معيزة، وأن الإمام علي عليه السلام قد أجاب سؤاله، بينما التاريخ يصرّح بأن الليث بن سعد قد قضى معظم عمره في مصر، وتوفي فيها حوالي سنة ١٧٥ للهجرة<sup>(٣٣)</sup>، في حين أن الإمام الرضا عليه السلام لم تصرّ إليه الإمامة الفعلية إلاّ في سنة ١٨٣ أو ١٨٤هـ، يعني بعد ثمان أو تسع سنوات من تاريخ وفاة الليث.

وفي الختام فإن عدم نقل الكتاب لروايات أهل السنة من مصادرهم المعتبرة، وحتى عدم نقلها عن المصادر المعتبرة لدى الشيعة، بالإضافة إلى عيوب السند الكثيرة، وعدم توافقها وأصول علم الحديث لدى هذه الفرقـة، واعتماده على بعض الروايات المنسوبة إلى مخالفـي المذهب الشيعـي، يجعلـنا نقول: إنـ أغلـب تلك الروايات موضوعـة ومنسوبةـة كذباً وزورـاً إلى كبارـ أعلامـ الروايةـ فيـ المذهبـ السـنيـ، ولاـ يجبـ غـضـ الـ طـرـفـ عنـهاـ أوـ عـدـ إـخـضـاعـهاـ للـ رـقـابةـ الـ عـلـمـيةـ.

## المفهوم

- (١) للتعرف أكثر على منهج «إقامة الدلائل على إمامية الأئمة من خلال ذكر معجزاتهم وكراماتهم» يُرجع إلى كتاب «مدينة المعاجز» ١: ٤٠.
- (٢) نوادر المعجزات في مناقب الأئمة الدها، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- (٣) لفهم آراء علماء الرجال حول هذه الشخصية انظر: مقدمة كتاب «المسترشد في إمامية أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام» وكذلك «الطبريون: نظرة في المتفرق والمتفق»، لعلي موسى الكعبي، مجلة علوم الحديث، العدد ١٧: ١٠٧ - ١٣٧.
- (٤) هذه النتيجة تشبه خلاصة تحقیقات العلامة المامقانی في كتابه «تنقیح المقال» ٣: ٩١ في ذیل اسم محمد بن جریر.
- (٥) دلائل الإمامة: ٤٢٧؛ وكذلك راجع: كتاب «مدينة المعاجز» ٧: ٥٧٣ - ٥٧٦ للتعرف أكثر على تلك المعجزات.
- (٦) المسترشد، مقدمة المحقق: ٤٥، نقلًا عن: تاريخ طبرستان (ألف سنة ٦١٢هـ): ١٣٠. وقد أكد البعض نفس الاحتمال، وهو أن محمد بن جریر الثالث هو نفسه الأول الذي أدرك الإمام الحسن العسكري عليه السلام وروى عنه (انظر في هذا الصدد: كتاب «الطبريون: نظرة في المتفرق والمتفق»، مجلة علوم الحديث، العدد ١٧: ١١٦، نقلًا عن: «نوايغ الروایة»: ٢٥٣، لاقا بزرگ الطهراني).
- (٧) رجال النجاشي: ٣٢٢؛ الفهرست: ٢٢٩.
- (٨) رجال النجاشي: ٣٧٦.
- (٩) نوادر المعجزات: ٦ - ٧؛ ومقدمة محقق كتاب المسترشد: ٣٠.
- (١٠) الفهرست: ٢٢٩.
- (١١) قال في شأنه الشيخ النجاشي: «رأيت هذا الشيخ، وسمعت منه كثيراً، ثم توقفت عنه إلا بواسطة بيني وبينه» (رجال النجاشي: ٣٩٦).
- (١٢) الأخبار الداخلية: ٤٣ - ٤٤.
- (١٣) دلائل الإمامة: ٣١ (نقلًا عن: كتاب النايس في القرن الخامس: ١٥٥).
- (١٤) المصدر نفسه: ٥٤٥، والعبارة هي: «نقلت هذا الخبر من أصل بخط شيخنا ابن عبد الله الحسين الفضائري رحمه الله».
- (١٥) انظر: الأخبار الداخلية: ٤٤ وما بعدها.
- (١٦) الأخبار الداخلية: ٤٣ - ٤٦.
- (١٧) لم يصرح العلامة التستري بهذا التشكيك.
- (١٨) انظر: مكتبة السيد ابن طاووس: ٢٢٩ - ٢٢١.
- (١٩) الأخبار الداخلية: ٢٠.
- (٢٠) المصدر نفسه: ٣١.

- 
- (٢١) معالم العلماء: ١٠٦ .  
 (٢٢) المصدر نفسه.  
 (٢٣) ريحانة الأدب: ٤ : ٤٣ .  
 (٢٤) أعيان الشيعة: ٩ : ١٩٩ .  
 (٢٥) دلائل الإمامة: ٤٣٣ - ٤٤١ .  
 (٢٦) المصدر نفسه: ٤٤١ - ٤٨٩ .  
 (٢٧) المصدر نفسه: ٤٩٧ - ٥٠١ .  
 (٢٨) المصدر نفسه: ٥٠٥ - ٥٢٩ و ٥٣٧ .  
 (٢٩) المصدر نفسه: ٥٢٩ .  
 (٣٠) المصدر نفسه: ٥٥٤ - ٥٧٧ .
- (٣١) رغم أن طالقان اليوم اسم للعديد من مدن إيران وبعض نواحي طهران و قزوين، أما هذا الاسم في ذاك الزمان فكان يطلق ويراد به طالقان أفغانستان الحالية، والتي تقع بين مرو الرود وبليخ.
- (٣٢) المصدر نفسه: ٥٦٩ .
- (٣٣) راجع: المجموعة النفيّة: تاريخ الأئمّة: ٩ - ٢٧؛ تاريخ أهل البيت عليهم السلام. ومقدمة محقق الكتاب مفيدة في التعرّف أكثر على الكتاب.
- (٣٤) انظر: منتخب الأنوار.
- (٣٥) دلائل الإمامة: ١٠٩ - ١٢٥ .
- (٣٦) المصدر نفسه: ٣٤٩ - ٣٥٨ .
- (٣٧) كمثال: المصدر نفسه: ٩٥ - ١٠٠ ، ١٢١ ، ١٣٤ ، ٢٤١ ، ٢٢٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣٧٦ ، ٣٨٢ ، ٣٨٤ ، ٣٨٨ ، ٤٢٨ - ٤٣١ ، ٤٩٦ - ٤٨٩ .
- (٣٨) المصدر نفسه: ١٠٥ .
- (٣٩) المصدر نفسه: ٤٦٢ - ٤٦٣ .
- (٤٠) المصدر نفسه: ٤٥٦ - ٤٥٥ ، وراوي هذه الرواية هو أبو الجارود، زعيم فرقة الجارودية الزيدية، وهي فرقة تحالف بشكل شديد الفرقـة البترية الزيدية.
- (٤١) المصدر نفسه: ٤٨٦ .
- (٤٢) المصدر نفسه: ٥٢٩ - ٥١٩ .
- (٤٣) المصدر نفسه: ٥٣٧ .
- (٤٤) منتخب الأنوار: ٨٩ - ٩٢ .
- (٤٥) كمال الدين و تمام النعمة: ٤٨٢ - ٥٣٣ .
- (٤٦) الهدایة الكبیری (النسخة الخطیّة): ١٢١ .
- (٤٧) دلائل الإمامة: ٤٧٠ - ٤٨١ .
- (٤٨) المصدر نفسه: ٤٧٢ .

- (٤٩) المصدر نفسه: ٤٤١.
- (٥٠) المصدر نفسه: ٤٨٢.
- (٥١) المصدر نفسه: ٤٥٢.
- (٥٢) المصدر نفسه: ٤٨٤.
- (٥٣) المصدر نفسه: ٢٨٠.
- (٥٤) المصدر نفسه: ٤٥١.
- (٥٥) المصدر نفسه: ١٥٠.
- (٥٦) سورة المزمل، الآية: ﴿وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَّلَّ إِلَيْهِ تَبْلِلًا﴾.
- (٥٧) لسان العرب ١: ٣١١.
- (٥٨) المصدر نفسه، معجم مفردات ألفاظ القرآن: ٢٣ - ٣٤.
- (٥٩) انظر: موسوعة الإمام علي عليه السلام: ١: ٩٧ - ١٠٨.
- (٦٠) دلائل الإمامية: ٩٦.
- (٦١) الذريعة: ٨ - ٢٤٧.
- (٦٢) المصدر نفسه.
- (٦٣) من حسن الحظ فإن محقق كتاب «دلائل الإمامية» قد استطاع أن يقارن العديد من روایات الكتاب بروایات كتب الشیعیة الإمامیة ما قبل زمان المؤلف أو ما بعده.
- (٦٤) رجال النجاشی: ١٢٢٢.
- (٦٥) المصدر نفسه: ٢٢٠؛ الفهرست: ١٦٨.
- (٦٦) المصدر نفسه: ٢٨٠.
- (٦٧) المصدر نفسه: ٢٨١؛ الفهرست: ٢٣؛ الرجال: ٤٤٣.
- (٦٨) جامع الرواية ١: ٦٠٨.
- (٦٩) رجال النجاشی: ٢٤٤.
- (٧٠) المصدر نفسه: ٢٣٤ - ٢٣٥.
- (٧١) المصدر نفسه: ٣٣٢.
- (٧٢) انظر: «سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه عليهم السلام» (بالفارسی): ٦٧٠ - ٦٧٨.
- (٧٣) معجم رجال الحديث: ٢٠ - ١٩٢.
- (٧٤) المصدر نفسه: ١٧ - ٢٩٢.
- (٧٥) المصدر نفسه: ١٦ - ١٦٣ - ١٥١.
- (٧٦) المصدر نفسه: ٧ - ١٢٢.
- (٧٧) المصدر نفسه: ٩ - ٧٨.
- (٧٨) رجال النجاشی: ٣٠٣.
- (٧٩) جامع الرواية ١: ٥٠٤.
- (٨٠) رجال النجاشی: ٣٠٣.

- 
- (٨١) كتاب الرجال: ٩٨ - ٩٩.  
 (٨٢) كمثال: راجع دلائل الإمامة: ٣٠٧ . ٣٨٣ و ٤٠١ . ٤١٠.  
 (٨٣) المسترشد: ٦٦٤ - ٦٧٥.  
 (٨٤) انظر: الذريعة: ٨؛ ٢٤٧؛ دلائل الإمامة (مقدمة المحقق): ٢٣ - ٣٧.  
 (٨٥) دلائل الإمامة: ٤٢٣.  
 (٨٦) المصدر نفسه: ٢٦٣.  
 (٨٧) المصدر نفسه: ٤٧٩.  
 (٨٨) للمثال: راجع: المصدر السابق.  
 (٨٩) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء: ٤ : ٤٨١.  
 (٩٠) المصدر نفسه: ٤ : ١٢.  
 (٩١) المصدر نفسه: ٤ : ٧.  
 (٩٢) معالم العلماء: ٧.  
 (٩٣) موسوعة طبقات الفقهاء: ٢ : ٤٤٠.

## قيمة الاشتراك

### مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> مؤسسات	<input type="checkbox"/> أفراد
.....	اسم المشترك: .....
.....	العنوان الكامل: .....
.....	.....
.....	الهاتف: .....
.....	فاسكس: .....
.....	مدّة الاشتراك: .....
.....	ابتداء من: .....
.....	المبلغ: .....
.....	عدد النسخ: .....
.....	شيك مصرفي: .....
.....	نقداً إلى: .....
.....	التاريخ: .....
.....	التوقيع: .....

## الاشتراك السنوي

سائر الدول:  للأفراد ١٠٠ دولار  للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

## ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠ ل.ل  سوريا ١٥٠ ل.س  الأردن ٢٠٥ دينار  الكويت ٣ دينار  
 العراق ٣٠٠ دينار  الإمارات العربية ٣٠ درهماً  البحرين ٣ دينار  قطر ٣٠  
 ريالاً  السعودية ٢٠ ريالاً  عمان ٣ ريال  اليمن ٤٠٠ ريالاً  مصر ٧ جنيهات  
 السودان ٢٠٠ دينار  الصومال ١٥٠ شلنًا  ليبيا ٥ دنانير  الجزائر ٣٠ ديناراً  
 تونس ٣ دينار  المغرب ٣٠ درهماً  موريتانيا ٥٠٠ أوقية  تركيا ٢٠٠٠ ليرة  
 قبرص ٥ جنيهات  أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

# **Nosos Moasera**

**Th5 YEAR – NO. 20 , Autumn 1431 - 2010**

**Editor-in-chief:**

Haidar Hobballah

**Editor-in-Director:**

Mohamad Dohaini

**General Director:**

Ali Baqer AL-mousa

**Correspondence:**

**To the office of the Editor-in-chief**

**Lebanon P.O.Box: 25 \ 327 Beirut**

**E-mail: info@nosos.net**