

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي رِجَالِ الْوَعْدِ الْمُعْطَا

تَأليف
السيد محمد حسين الطباطبائي

ترجمته
مولانا حسين كاشغر

مطبعة مسكنة دار الفجر للتحقيق والنشر



٢١

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

رسالة التشيع

في العالم المعاصر

تأليف: السيد محمد حسين الطباطبائي

ترجمة: جواد علي كسار

الطبعة الاولى (رجب ١٤١٨هـ)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤسسة

الحمد لله الذي
جعل القرآن الكريم
سورة الفاتحة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يمثل الحوار الفكري بين اصحاب الاختصاص من المفكرين والفلاسفة جسراً مهماً للاتصال الثقافي بين ابناء الشعوب والأديان، ذلك لأن الفكر والحوار يستطيعان أن يتجاوزا الحدود الموهومة والمصنوعة بين ابناء الشعوب لكي يتمكنوا من التفاعل الفكري والثقافي فيما بينهم. واصحاب الاختصاص هم النخبة التي تعتمد عليها الأمم في اداء هذه المهمة «الحوار الفكري».

والسيد الطباطبائي بما يمتلكه من تخصص في المعرفة الإسلامية وعمق في الفلسفة الإسلامية وتسلط على تفسير القرآن الكريم وقدرة على فهم النص الشريف، هذه المؤهلات جعلت له الريادة في حوار مع الاستاذ هنرى كوربن المستشرق الفرنسي - استاذ الدراسات الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية - للتعريف بمذهب أهل البيت عليهم السلام لدى المجتمع الاوربي من خلال منهج الحوار الذي اتبعه مع محاوره.

ولأهمية هذا الحوار تضع «مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر» بين يدي القراء الكرام الاصدار الثالث من سلسلة ترجمة آثار العلامة الطباطبائي غير المعرّبة وهو كتاب «رسالة التشيع في العالم المعاصر» آملين من الله تعالى ان يوفقنا لإكمال ترجمة آثاره الكاملة للمساهمة في تقديمها للمكتبة العربية التي تفتقر الى وجودها.

مؤسسة أم القرى / للتحقيق والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

لهذا الكتاب -بجزأيه^(١)- قصة، من الطريف أن يقف القارئ على بعض فصولها. فقد كان يحلو للأستاذ هنري كوربان أن يزور إيران ليحيط عن قرب بكل ما يتصل بحقل اهتمامه، لاسيما وهو يشغل موقع مدير الدراسات الإيرانية في باريس.

وفي زيارته لطهران صيف عام ١٩٥٨ - يبدو أنه كان يزورها منذ سنة ١٩٤٥، ثم استمر على ذلك بمعدل ثلاثة أشهر سنوياً، إلى سنة قبل وفاته في تشرين الأول عام ١٩٧٨ - بدا للأستاذ كوربان أن يحاور علمياً، أحد علماء إيران، في خمسة أسئلة كانت تلح على ذهنه حول التشيع.

أُرشد الأستاذ كوربان للتعرف على العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي كي يكون محاوره، بتأثير ودفع واضحين من قبل مجموعة من المثقفين واساتذة الجامعات

(١) صدر الجزء الأول تحت عنوان: «الشيعية: نص الحوار مع المستشرق كوربان» فيما صدر

الجزء الثاني تحت عنوان: «رسالة التشيع في العالم المعاصر» وهو هذا الكتاب الذي بين

أيدينا.

كان في طليعتهم د. حسين نصر، د. معين، د. جزائري والمهندس مهدي بازرگان. تمّ الحوار فعلاً - في طهران - بين الاستاذين الطباطبائي وكوربان عام ١٩٥٨، واستمر بعد ذلك بينهما عبر الرسائل المتبادلة التي استغرقت اشهرًا من عام ١٩٥٩، لتكون ثمرته الاولى كتاباً طبع للمرة الاولى عام ١٩٥٩ (٣٨٠ صفحة) تحت عنوان «مذهب التشيع». ثم اعاد السيد الطباطبائي النظر في الطبعة الاولى، فاضيف لها تحت عنايته مجموعة واسعة من الهوامش التوضيحية وضعها تلميذاه السيد هادي خسروشاهي والشيخ علي احمدي ميانجي لتصدر مجدداً (وبالفارسية ايضاً) بخمسمئة صفحة^(٢). في عام ١٩٦١ تجدد الحوار مرة أخرى بين الاستاذين، ودار حول رسالة التشيع في العصر الراهن. وكان طبيعياً أن ينبع كتاب آخر لنشره قصة عجيبة لم تنته فصولها الا مؤخراً.

ذكرنا قبل لحظة أنّ الجزء الاول من الحوار، نشر مباشرة عام ١٩٥٩ ليضم الجزء الاكبر منه. بيد أن الجزء الثاني لم ير النور الا بعد ثلاثين سنة كاملة، حين كان الاجل قد وافي الاستاذين كليهما.

ولكن كيف حصل ذلك؟

يذكر السيد هادي خسروشاهي الذي عني بجمع المتفرق من تراث الطباطبائي، ان العلامة سلمه القسم المتبقي من الحوار في نفس عام ١٩٦١ طالباً منه ان يقوم بنشره، فما كان من خسروشاهي الا ان استأذن الطباطبائي بنشره اولاً على فصول في مجلة «مكتب اسلام» (بالفارسية) التي كانت تطبع بمدينة قم، ليكون ذلك اوقع في جذب

(٢) اعتمدنا على هذه الطبعة المزيّدة في ترجمة كتاب «الشيعية» الى العربية، الذي احتل الرقم اثنين في هذه المجموعة، التي تصدر عن مؤسسة ام القرى تباعاً.

القراء اليه ، وليتوفر على وقت كاف يعد خلاله بعض الهوامش التوضيحية حول النص .
وافق العلامة الطباطبائي على اقتراح السيد هادي خسروشاهي ، بيد انه سرعان
ما اعترض على الطريقة التي تم بها النشر فعلاً ؛ وهو الاعتراض الذي قاد بالتزامن مع
ظروف طارئة حلت في إدارة المجلة ، إلى ان يتوقف نشر الفصول المختارة من الحوار .
لقد أدى هذا الاربك الى ضياع النسخة الاصلية للحوار . وعندما ذكر السيد هادي
خسروشاهي ذلك للعلامة الطباطبائي ، اقترح الطباطبائي عليه أن يتصل بالدكتور
حسين نصر الذي كان يحضر اللقاء بين الاستاذين ، علّه يحتفظ بنسخة من الحوار .
كانت مفاجأة سارة أن يحصل خسروشاهي على نسخة للحوار من د . نصر ، قام
بتقديمها فوراً للسيد الطباطبائي الذي دَوّن عليها بعض الملاحظات ، واعادها للسيد
خسروشاهي جاهزة للطبع !

بيد ان الحظ لم يحالف خسروشاهي في نشرها لظروف ارتبطت يومذاك بالوضع
السياسي والامني في ايران ، مما أدى الى الانتظار الى ان لاح النصر المؤزر للثورة
الاسلامية في ايران بتاريخ ١١ شباط ١٩٧٩ ، وعندئذ عين السيد خسروشاهي سفيراً
لايران في الفاتيكان .

اصطحب خسروشاهي نسخة الكتاب معه الى الفاتيكان على امل أن يجد
الفرصة المناسبة في اعدادها للنشر . بيد انه اكتشف - كما يذكر - ان الظرف الخارجي لم
يكن اقل وبالأعلى العمل الثقافي من الظرف الداخلي !

وهكذا تبدد الامل وضاعت الفرصة ، لتعود النسخة المخطوطة لحوار عام
١٩٦١ ، مرة اخرى الى ايران بعد خمس سنوات امضاها السيد خسروشاهي في اوروبا ،
انتقل أثناءها الطباطبائي الى جوار ربّه .

تعرضت نسخة الحوار للضياع مجدداً في المطبعة، وهو الامر الذي افضى لتأخر
اصدارها عامين اضافيين، الى ان ظهرت في الاسواق اخيراً لتنضم الى الجزء الأول
الذي سبقها في الصدور بثلاثين عاماً^(٣)

التشيع في دائرة الضوء

ليست ايران وحدها، بل العالم الاسلامي برمته اصبح بعد انتصار الثورة
الاسلامية تحت دائرة الرصد الغربي. وقد شملت دائرة الرصد الحركات الاسلامية،
المرجعيات والحوزات، المفكرين والعلماء والمثقفين وجميع القوى المؤثرة فكرية
كانت أم حركية أم اجتماعية.

واذا شئنا ان نتحدث بموضوعية وصراحة اوفر؛ فإن ما أصبح في دائرة الرصد
اكثر، هو الوجود الشيعي في اطره الحوزوية والمرجعية، وفي فكره العقائدي ومتبنياته،
وفي مكوناته الحركية النشطة وجميع ما يمت بصلة للشيعية والتشيع.

لقد تكتفت الاضواء جميعاً حول هذه الطاقة الهائلة التي استطاعت ان تفجر
ثورة بدت مستحيلة في المقاسات المادية. وكان التشيع محور الأسئلة جميعها؛ فما هو
التشيع عقيدة وفكراً، ومن هم الشيعة وجوداً؟

خلق هذا الجو الذي طرأ اثر الانتصار ظروفاً ممتازة لامتداد مذهب اهل البيت
(عليهم السلام) في العالم الاسلامي، ساهم في اضطراده النهج الوحدوي للامام آية الله
الخميني، وحرصه على المسلمين جميعاً بصرف النظر عن لون الانتماء المذهبي

(٣) تنظر تفاصيل القصة كاملة في مقدمة الطبعة الفارسية الاولى لكتاب «رسالة التشيع في العالم
المعاصر» التي صدرت سنة ١٩٩١.

والجغرافي .

إزاء ذلك ولدت حركة معاكسة تسعى ان تعوّق امتداد حركة الولاء لاهل البيت (عليهم السلام) من خلال استحضار خلافات التأريخ وعناصر الفرقة فيه؛ وعبر سعي منهجي منظم لتشويه مرتكزات المعتقد الشيعي .

وقد ساهم في هذا السياق المنهجي المعوّق، باحثون ومراكز دراسات في الغرب وفي بعض البلاد الاسلامية، كان هدفهم وما يزال استنزاف طاقة جميع الاطراف عبر ايقاعها بمعركة ردود الافعال . ومع ذاك جاء فعل اليقظة والوعي اكبر من فعل التشويه والانجرار لمعارك لا جدوى منها، حيث بقي الجهد في حركته الاساسية يتحرك صوب الفعل الايجابي التأسيسي .

من مظاهر المنحى الايجابي مؤسسات الوحدة، وفكرها الذي راح يتدفق عبر دوريات وكتب اختارت ان تنحو المنحى التأسيسي في التعريف بمذهب اهل البيت . وقد ساهمت في اغناء هذا المنحى اصوات غيرة انطلقت من ارجاء العالم الاسلامي، وهي تنصر الانطلاقة الجديدة لخط الولاء . حصل ذلك في كتابات بعضها مهم، أطلّت علينا من المغرب العربي والعراق ومصر والشام والسودان وشبه القارة الهندية .

حين اختفى الغث وذهب الزبد جفاء وبقي ما ينفع الناس، انفتحت الساحة للاعمال الايجابية التي تستعيد بلغتها العلمية والصورة الرفيعة التي تعكسها في ادب الحوار والاختلاف، اسمى ما كانت شهادته الحياة الاسلامية في تأريخها من مظاهر الحوار الفكري والعقائدي المنضبط في اطار شرعية الاختلاف وآدابه .

في جو مثل هذا أطلّت على الساحة اعمال تأسيسية مهمة كتلك التي تركها كبار

من امثال السيد محسن الامين العاملي والسيد عبد الحسين شرف الدين العاملي والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والشيخ عبد الحسين احمد الاميني والشيخ محمد رضا المظفر والسيد محمد باقر الصدر والسيد محمد حسين الطباطبائي والشيخ مرتضى مطهري ، والسيد محمد تقي الحكيم واخذت تستحوذ جل الاهتمام في منهجها العلمي وما تتسم به من ادب رفيع .

برز المنهج كمقولة اولى في كتابات هؤلاء ؛ كما في كتابات الماضين من اساطين البحث العقائدي . فالوضوح المنهجي يمنحنا الدقة في تقرير مواطن الاختلاف ، كما تتوقف عليه طريقتنا في التفكير واسلوبنا في النقاش .

ويبدو ان الذي افتقده البحث العقائدي في المحاولات التي سقطت في هوة الاصطراع المذهبي ، او تلك التي قدمت محاولات هشة في التأسيس العقائدي ، هو المنهج حضوراً ووضوحاً وتماسكاً .

فعلى قدر غياب مقولة المنهج أو عدم وضوحها وتماسكها ، تفقد تلك الدراسات اهميتها ، بل قد تنقلب الى ضدها فتعود باضرار على الساحة الفكرية ما كان اغنانا عنها .

الغرب ومشروع التشيع الميسر

اعادني مطالعة احدث كتاب صدر عن الطباطبائي^(٤) ، الى مشروع كان العلامة

(٤) واعني به الكتاب الممتع النافع : «جرعهائ جانبخش : فرازهاي از زندگي علامه طباطبائي» [الجرع الروية : ملامح من حياة العلامة الطباطبائي] غلام رضا كلي زوارة ، منشورات حضور ، قم ، ١٩٩٦ ، ٤٣١ صفحة .

قد تنبأه بداية الستينيات لتقديم الشيع ميسراً باللغات الأوروبية ، كي يكون بمقدور الباحثين والمهتمين ؛ بل وحتى الشباب الغربي أن يتوفر على اطلالة سهلة وأمينه لمذهب اهل البيت . ومنطلق العلامة الطباطبائي في هذا المشروع ان جل الدارسين الغربيين - ان لم يكن كلهم - لم يفتحوا على دنيا الاسلام الا من خلال مصادر اهل السنة في الكلام والتفسير والحديث والسيرة والتاريخ ، وبالتالي بقي الوجه الآخر (الشيعي) محجوباً مع ما ينطوي عليه من كنوز المعارف وثمارها ^(٥).

لقد تأكدت ملاحظة الطباطبائي هذه ، بل وتجسدت امامه عملياً عندما جلس اليه هنري كوربان للمرة الاولى عام ١٩٥٨.

ولكن يبدو ان جهود الطباطبائي في الحوار لم تقتصر على كوربان وحده ، بل امتدت لتشمل مستشرقاً غربياً آخر هو البروفسور الاميركي كنت موركان الذي امضى شطراً من حياته في الشرق ، وكانت له صلات مع علماء واساتذة بارزين من جميع الاديان .

زار موركان ايران صيف عام ١٩٦٤ ، فاصطحبه احد تلامذة الطباطبائي وهو د. حسين نصر الى استاذة الذي كان يمضي الصيف في قرية «دركه» شمال غربي طهران . يصف د. نصر اللقاء بين الرجلين بقوله : «منذ اللحظة الاولى هيمن العلامة الطباطبائي على البروفسور موركان بحضوره المعنوي والروحي ، فاحس الاستاذ الاميركي بالالفة والانس ، وادرك للفور انه بمحضر انسان تجاوز في العلم والحكمة مرحلة الفكر الى

(٥) تنظر رؤية بهذا الشأن في : مهر تابان [الشمس الساطعة] السيد محمد حسين الطهراني ،

العمل، وانه قد تذوق ما يقوله وطواه عملياً وسلوكياً»^(٦).

بعد ذلك اللقاء مع كوربان وموركان توطدت عزيمة السيد الطباطبائي على كتابة مشروع ميسر لتعريف الغربيين، الباحثين بالدرجة الاولى ثم عموم افراد المجتمع، بالتشيع.

تباحث العلامة الطباطبائي مع د. حسين نصر في انجاز المشروع بحيث يُعنى د.نصر بترجمة ما يكتبه الطباطبائي الى الانكليزية.

وهذا ما كان. ففي غضون ثلاث سنوات انصرف الطباطبائي لاعداد حلقات هذا المشروع، الذي صدر اول جزء فيه، تحت عنوان: «الشيعية في الاسلام» الذي ترجم الى الانكليزية والعربية، ثم اعقبه بالجزء الثاني الذي جاء بعنوان: «القرآن في رؤية الشيعة» ثم تحوّل اسمه الى: «القرآن في الاسلام» وترجم ايضاً الى الانكليزية والعربية. اما الحلقة الثالثة في هذا المشروع فقد كان المفترض ان تتألف من كتاب يحتوي مختارات من كلمات ائمة اهل البيت ونصوصهم.

وهكذا نلمس ان جهود العلامة الطباطبائي التي مارس فيها الدعوة عبر الحوار مع كوربان وموركان، اثمرت شيئاً غير يسير على الصعيد الفكري والثقافي (اربعة كتب). بالاضافة الى البصمات القوية التي تركها على محاوريه، بحيث دفعهما لبذل ما يقويان عليه من جهود في التعريف بالتشيع علمياً، حتى قال الطباطبائي عن كوربان مرة: «انها من الطاف الله أن تشاع المعارف الاسلامية في الغرب بواسطة هذا الاستاذ وزملائه؛ اذ لهم في فرنسا مجلة راحت تعرض معارف الشيعة وتبين علومهم»^(٧).

(٦) شيعه در اسلام [الشيعية في الاسلام] مقدمة الطبعة الفارسية، بقلم د. حسين نصر، ص ٦-٧.

(٧) جرحه های جانبخش (بالفارسية) مصدر سابق، ص ٢٨٩.

ثمة باحث إيراني آخر قدّر له أن يحضر بعض جلسات ذلك الحوار، استطاع أن يرسم تفاصيل الجلسات التي حضرها، ويوغل في الوصف^(٨)، ثم ينتقل ليكتب: «استطعنا بمساعدة العلامة الطبائبي أن ندشن تجربة فريدة في إيران، تمثلت ببحث تطبيقي مقارنة بين مختلف أديان العالم، تمت بإشراف العلامة الشيعي»^(٩).

موقفان من الحوار

ما يعيننا من حوار الطبائبي - كوربان هو تأسيس العلامة للمنهج قبل أن يلج الموضوع. ففي ضوء وضوح المنهج ودقته وتماسكه قطف الحوار ثماره، وعاد بأغنى النتائج على محصلته؛ بعكس تلك المحاولات التي يصدر أغلبها بنوايا حسنة ويندفع بحماس مخلص، بيد أنها تعجز عن التأسيس في البحث العقائدي أو عن قول شيء

(٨) اعني به داريوش شايفان - الذي لا أرتاح لفكره ولا آنس بتقلباته - إذ اغرق في وصف تلك الجلسة التي يباهي بحضورها، ووصف المكان، والرجلين الذي قال عنهما انهما من لوازم الشرق والغرب، وطبيعة الحوار، واجواء الجلسة، وكيف كان الطبائبي يتحدث وكيف كانت تتم الترجمة وغير ذلك من التفاصيل التي تلامس المشاعر وتستحضر تأريخ الواقعة بدقة.

ينظر: هانري كرين، آفاق تفكير معنوي در اسلام إيراني [هنري كوربان: آفاق التفكير المعنوي في الاسلام الايراني] داريوش شايفان، الترجمة الفارسية واصل الكتاب بالفرنسية، ص ٤٢-٤٥، طهران، ١٩٩٤.

وكذلك: زير آسمانهای جهان [تحت سماوات العالم] حوار مع داريوش شايفان، الترجمة الفارسية واصل الكتاب بالفرنسية، ص ١٣٣-١٣٥.

(٩) هنري كوربان، داريوش شايفان، مصدر سابق، ص ٤٤-٤٥.

مفيد في مضمواره ، وربما عاد بعضها باضرار اكثر مما يحققه من نفع .

ترى ما الذي انتهى اليه الحوار من نتائج وماذا كانت المواقف منه ؟

في الواقع يمكن ان نشير الى موقفين متعارضين ، فقد حمل بعضهم بشدة على العلامة الطباطبائي لقبوله فكرة الحوار مع مستشرق اوروبي مسيحي ، حتى وصموه بضروب التهم ، بل تجاوز بعضهم ذلك للتشكيك بولاء السيد الطباطبائي للتشيع وصدق انتمائه اليه ، ووصلوا الى حد كتابة نقض على حوار حواره حاول التوصل بلغة العلم وان لم ينس سوق التهم والافتراءات .

وقد اجاب الطباطبائي على هذا الرد في رسالة غنية يحتاج كل انسان يشغله الهم الديني ان يعود اليها ويقرأها ، ليلمس عن قرب ما لقيه هذا الرجل من شدائد في هذا المجال ، وكى يستلهم منها عزيمة على العمل الديني أشد ، وغيره اكبر على دين الله . وفي الطرف الآخر تفاعلت صفوة اهل العلم والفكر مع الحوار ، لاسيما مع ما عاد به من نتائج على هنري كوربان الذي قدّم اربعة كتب عن التشيع باللغة الفرنسية ، بالاضافة الى ترجمة الكثير من الميراث المكتوب باللغة الفارسية ، الى الفرنسية في اطار مشروعه عن المكتبة الايرانية الذي يعدّ واحداً من طليعة واهم المشاريع الغربية حيال التشيع .

أما على الصعيد الشخصي فقد تأثر كوربان باجواء الحوار واندمج بمناخه واستطعم مادته الفكرية ، بحيث سجّل في ذلك شهادات كبيرة اشرنا لبعضها في غير هذه المقدمة^(١٠) ، كان في طليعتها ما ذكره حيال حيوية التشيع وخصوبته انطلاقاً من

(١٠) انتهى كوربان في تقييمه الاخير الى حيوية التشيع واستمرار دوره ليس في حياة المسلمين

إيمانه بالولاية بالذات المتمثلة الآن بالامام المهدي (عليه السلام).

وبشأن تأثير الحوار على الايمان الشخصي لهنري كوربان ، ينقل السيد محمد حسين الطهراني رأي استاذ الطباطبائي في كوربان ويذكر أنه اقترب من التشيع كثيراً ، بحيث شهدت شخصيته تحولاً كبيراً ، بل انقلاباً عظيماً اثر ايمانه العميق بالامام المهدي (عليه السلام) ^(١١).

اما الطباطبائي نفسه فيصف كوربان نصاً : كان غالباً ما يقرأ ادعية الصحيفة المهدوية وهو يبكي . وقال عنه في نص آخر : كان رجلاً سليم النفس يتسم بالموضوعية والانصاف ، وهو يعتقد بانتهاء مهمة جميع اديان العالم ومذاهبها (السماوية) وتوقفها عن التكامل ، باستثناء التشيع الذي بقي متجدداً حياً يقطر بفعل رابطة الولاية والمهدي ^(١٢).

وحسب ، وانما في حياة البشرية اجمع ، وذلك لما يقوم عليه من ايمان حي يقظ وحركي بالامام المهدي (عليه السلام) وبالولاية التي تقوم على دوام علاقة الهداية بشكل مستمر فيما بين الله والخلق .

لقد وجد كوربان ان قضية الولاية والمهدي ، هي التي ابقت التشيع حياً ، وأهله الى دور إنساني شامل في حياة البشر ، يكون بسعة العالم ، بما اقامته من صلة حية دائمة بين الخلق والهداية الالهية ، بين المسلمين والامام ، بين الارض والسماء ، وبتعبير كوربان : «في اعتقادي ان مذهب التشيع هو المذهب الوحيد الذي استطاع ان يحفظ علاقة الهداية الالهية بين الله والخلق دائماً ، وأحيا مفهوم الولاية بصورة مستمرة وثابتة» .

ينظر : الشيعة ، نص الحوار مع المستشرق كوربان ، الذي قدمناه في إطار الرقم اثنين من

هذه المجموعة ، مقدمة المترجم ، ص ١٨ .

(١١) مهر تابان (بالفارسية) ، مصدر سابق ، ص ٤٧ .

(١٢) المصدر السابق ، ص ٤٧-٤٨ .

اما الجانب العلمي الذي ترتب على الحوار فللطباطبائي فيه دور مهم. لقد انطلق العلامة الطباطبائي في حوار مع الاستاذ كوربان من تصوّر فحواه ان الاسلام ومعارف اهل البيت لم تتلمس سبيلها الى اوروبا واميركا؛ ذلك ان رؤية جميع المستشرقين التي اخذوها عن الاسلام والتشيع، عكست بعداً احادياً في تشكيل صورتهم الذهنية عنهما، من خلال اعتمادهم على مصادر فريق واحد واهمالهم للفريق الآخر^(١٣).

والذي حصل اثر ذلك ان صورة التشيع لدى اولئك لم تزد - بحسب الطباطبائي - عن كونه فرقة منشقة عن المجرى الاصلي للاسلام، اختلفت مع الاكثرية على قضايا سياسية في طليعتها موقفها من الخلافة والحكم^(١٤).

لقد أضعاف هذا التصوّر حقيقة التشيع وايمانه بالامامة التي هي امتداد للنبوة من دون رسالة ووحى، فالامامة لا تعكس في معناها العميق نظرية في الحكم والنظام السياسي وحسب، بل هي قبل ذلك تعبير عن استمرار الامامة بمهمة الحفاظ على الشريعة من جهة (المرجعية العلمية المعصومة والمؤتمنة على الاسلام) والنهوض بعبء الولاية من جهة اخرى. أما الحكم فهو نتيجة طبيعية من نتائج الايمان بالامامة لا أنه يساوي الامامة؛ اي هو شأن من شؤونها.

هذا المعنى عن التشيع هو ما حرص على ايصاله الطباطبائي الى كوربان، الذي زاول عدداً واسعاً من النشاطات العلمية عن التشيع في اوروبا، وبدأ بنشر كتب لعلمائه ورجاله من خلال تعاونه مع بعض الباحثين من بينهم السيد جلال الدين آشتياني الذي

(١٣) تنظر رؤية الطباطبائي حيال هذا الموضوع تفصيلاً في: مهر تابان (بالفارسية) ص ٤٥، مصدر سابق.

(١٤) ينظر: الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، الطباطبائي، ص ٥٥، فما بعد.

ما يزال يواصل نشاطه العلمي.

لقد قدّم آشتياني مقالاً وصفيّاً عن الجهود العلمية التي بذلها كوربان على مدار (٣٥) عاماً، جاء مثقلاً بقوائم من الكتب والآثار، من بينها مشروع المنتخبات الفلسفية الذي اشتغل به آشتياني وكوربان بشكل مشترك، وكان يفترض ان ينتهي في ستة مجلدات تتوفر على رصد عيون الفكر الفلسفي منذ الميرداماد حتى العصور الاخيرة، بيد أنّ الاجل لم يمهل كوربان لتقديم المشروع بالفرنسية كاملاً، اذ توفي بعد أن صدرت منه ثلاثة مجلدات^(١٥).

وعلى ذكر المؤيدين للحوار، كان من بين من تحمّس لحوار استاذة مع كوربان الشهيد مرتضى مطهري تلميذ الطباطبائي، الذي جاء على ذكر بعض نتائجه وما تمخض عنه في كتابه «الامامة». بيد ان مترجم كتاب «ارض الملكوت» يشير الى ان كوربان كان له حوارات ولقاءات مع مطهري ايضاً كما مع الطباطبائي^(١٦).

لا يعنينا من هذه القضية سرد وقائعها؛ بل يعنينا ما ترشد اليه هذه الوقائع من منهج واضح ومتين، انطلق منه الطباطبائي لممارسة البحث العقائدي والتاريخي،

(١٥) تراجع الندوة التي عقدها مركز البحوث الدولية التابع لوزارة الخارجية الايرانية بشأن الدراسات الاستشراقية والغربية عن ايران. يتحدث مقال السيد جلال الدين آشتياني عن جهود كوربان في بحوث الندوة، وقد ذكر فيه ان كوربان كان يستحثه على اتمام العمل لكي ينشره في العالم لما يخدم التعريف بالتشيع.

ينظر: مجموعة مقالات انجمن واره بررسي مسائل ايران شناسي (بالفارسية) وقائع الندوة، ص ٢٧-٣١.

(١٦) ينظر: ارض الملكوت، هنري كوربان، الترجمة الفارسية وأصل الكتاب بالفرنسية، ترجمة ضياء الدين دهشيرى، الطبعة الاولى، طهران ١٩٨٠، مقدمة المترجم، ص ١٠.

والدعوة الى التشيع .

ومع ان حوار الطباطبائي يعبر عن مثال انطلق في اوضاع غير مؤاتية ، الا انه عاد علينا بشمار مهمة . اما الآن فان الاوضاع تحكي شروطاً افضل بكثير مما كان عليه الحال في الماضي ، والارضية مناسبة اكثر من السابق ، والعالم الاسلامي ، بل العالم اجمع يعيش ظمأ الى معارف اهل البيت ، ويتوق الى معرفة التشيع بمرتكزاته العقائدية الاصيلية .

وما هو مطلوب ، أن يحمل فكر الولاء الى العالم الاسلامي ، والى العالم ، عبر منهج وضاء متفتح يعرف من اين يصدر وماذا يريد أن يقول .

هل أسلم؟

الانسان ينفر بطبعه ممن يبلغ الحقيقة ولا يتقيد بلوازمها ، والالتناء الى الاسلام ؛ والى التشيع خاصة هي النتيجة الطبيعية للمقدمات التي تحكي حال الرجل وتقضه ؛ فهل أسلم هنري كوربان ؟

ينقل السيد عبد الباقي - النجل الاكبر للعلامة الطباطبائي - عن والده انه التفت اليه يوماً وحدثه بحيوية خاصة ، من دون أن يسأله : أصبح البروفسور كوربان مؤمناً بالاسلام (التشيع) بيد انه لا يصرح باسلامه وتشيعه .

يذكر السيد عبد الباقي انه لم تمر سوى أيام قلائل على هذا الكلام ، واذا بكوربان يفجر ضجة كبيرة من خلال محاضرة ساخنة ومثيرة ألقاها عن الامام المهدي ، وكان مما ذكره فيها انه كاد أن يدفع مركزه العلمي بضغط من الكنيسة كثمان لبحثه حول الاسلام وبلوغه هذه الحقائق .

عندما اطلع ابي على الواقعة - يضيف نجل الطباطبائي - قال : ألم اقل ان البروفسور كوربان اضحى مؤمناً بالاسلام (التشيع) بيد انه يمتنع عن التصريح بذلك^(١٧).

ومما حدث به الشيخ حسن زاده آملّي عن استاذ الطباطبائي ، قوله : كنا في احدى الليالي عند العلامة الطباطبائي وكان عائداً للتو من لقاء حوارّي عقد في طهران مع هنري كوربان قبل يوم واحد من تلك الليلة . حدثنا العلامة : حل علينا في جلستنا بطهران تلك ، ضيف كريم ، والضيف الكريم هذا هو فرنسي مسلم وامامي ، فقد ذكر من خلال مترجمه ، انه مسلم شيعي اثنا عشري ، معتقد بسرّ الامامية .

يضيف الطباطبائي : سألته ؛ هل عائلتك في فرنسا من الشيعة الامامية ؟ اجابني : كلا ، بل اهتديت شخصياً الى الاسلام من خلال دراستي للاديان وبحثي في المذاهب والملل والنحل ، كما اهتديت في الاسلام الى التشيع الامامي والمذهب الجعفري ، وأنا معتقد بسرّ الامامية ايضاً .

يقول العلامة الطباطبائي ، سألته : وماذا تعني بسرّ الامامية ؟ قال في جوابي : وجود إمام الزمان المهدي الموعود^(١٨).

اما مترجم كتاب هنري كوربان الموسوم «أرض الملكوت» فيذكر اسلام كوربان بصراحة ويسوق ذلك كحقيقة لا مجال للشك فيها^(١٩).

وعندما تنتقل الى السيد جلال الدين اشتياني زميل كوربان في مشروع انتخابات

(١٧) جرعه هاي جانبخش ، مصدر سابق (بالفارسية) ص ٢٩٨ .

(١٨) المصدر السابق ، ص ٢٧٨ .

(١٩) ارض الملكوت ، الترجمة الفارسية ، مقدمة المترجم ، ص ١١ .

فلسفية ، حيث دامت زمانتهما سنوات طويلة ، نراه يترحم عليه ويذكره بهذه الكلمات :
«امضى كاتب هذه المقالة سنوات متمادية في برنامج عمل منظم مع الفيلسوف الفرنسي
المشهور المغفور له هنري كوربان» .

ثم يذكر ان كوربان كان يردّد حال وفاته : «السلام على صاحب الدعوة النبوية ،
والصولة الحيدرية ، والعصمة الفاطمية ...» كما يذكر عنه حالات وجد خاصة عند ذكره
للامام المهدي (٢٠) .

تبقى ملاحظة عرض لها كاتب إيراني ، وذكر انه سمع عن بعض الافاضل ، انه لم
يكن للمرحوم كوربان موقف جيد حيال الثورة الاسلامية (٢١) . وما أودّ أن أذكره هنا أنّ
كوربان توفي في ٧ تشرين الاول / ١٩٧٨ في حين ان الثورة انتصرت في ١١ شباط
١٩٧٩ ، وبالتالي لا معنى لتلك الملاحظة الا ان تصرف - اذا ثبتت - لموقفه من ارهاصات
الثورة وأحداثها قبل الانتصار .

إقصاء فوق الاقصاء!

للباحث المغربي د . محمد عابد الجابري دراسة حيال رؤية المستشرقين
للفلسفة الاسلامية قدّم فيها شيئاً عما تنضوي عليه تلك الرؤية من مكونات وما يتحكم
بمضمونها ومناهجها من دوافع ونزعات على رأسها تأكيد المركزية الاوروبية واعطاء
طابع الاستمرار للفكر الاوروبي وإن جاء ذلك على حساب تأريخية الفلسفة

(٢٠) مجموعة مقالات انجمن واره بررسي مسائل ايران شناسي ، مقال جلال الدين اشتياني ،
ص ٢٧ ، ٣٠ .

(٢١) غلام رضاكلي زواره ، جرحه هاي جانبخش ، ص ٢٩٨ .

الاسلامية^(٢٢).

لا شك أن القارئ يستفيد من دراسة الجابري تلك لاسيما وانها جاءت حافلة بنماذج تطبيقية بارزة من دراسات المستشرقين ، وينتفع من معطياتها وقد عززتها ادوات نقدية من الطراز الذي يتحلى به الجابري .

ولكن عندما يصل الى كوربان يبدو ان الرجل قد استفزه وهو يتجه صوب الفكر الفلسفي الشيعي ، لذلك يحمل عليه بلا هوادة ؛ على منهجه ، وعلى محتويات الدراسة تبعاً للمنهج ؛ وعلى دوافعه كذلك .

وفي عنوان غضبه يستكثر الجابري على الفكر الشيعي أن يحوز في دراسة كوربان (٥٦) صفحة على حين تتراجع حصة المعتزلة الى (٨٠) صفحات . ويرفض ان يكون في محاولة كوربان شيء من تصحيح المسار الذي أمعن في إقصاء الفكر الشيعي تحت وطأة تحالف السلطة والمعرفة (السلطان وكاتب السلطان) تأريخياً ، وتأثير مناهج المستشرقين ونزعات التعصب المذهبي والالغاء تحت طائلة الاقصاء المذهبي والقومي في العصر الحاضر .

لا ريب ان الجابري يحتاج الى مسوغ «علمي» لهذه الحملة ضد كوربان ، أو لنقل ضد المسمى الذي يريد ان يتجاوز لغة الاقصاء والاهمال لما هو شيعي ، لكي لا يظهر امام اعين الناس وكأنه ضد المظلوم الذي تحالف على ظلمه الاقارب والاباعد؛ التأريخ

(٢٢) الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية : طبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية ، د . محمد عابد الجابري ، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية ، ج ١ ، ص ٣٠٧-٣٣٨ ، تونس ١٩٨٥ . كذلك ينظر البحث ذاته في : التراث والحداثة دراسات ومناقشات ، د . عابد الجابري ، بيروت ١٩٩١ ، ص ٦٣-٩٤ .

والحاضر إلا ما ندر.

يعثر الجابري على الذريعة التي ينشدها بما يذهب اليه من ان الحقيقة وتصحيح المسار ورد الاعتبار لم تكن بحسبان كوربان، بل كل مشروعه يتحرك بدافع «تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب»^(٢٣)، وما أفضت اليه هذه التناقضات من احساس بالازمة النفسية عاشته اوروبا وبالقلق المصيري الذي راحت تعاني منه، لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية.

في ضوء ذلك راح كوربان الذي: «انخرط في الصراعات الفكرية التي عرضتها فرنسا»^(٢٤) يسعى في فلسفة المشرق لاكتشاف ما يلامس قضايا العقل الاوروبي، فتوحد مع التيار العرفاني تبعاً لموقفه الفكري في الغرب المناهض لمركزية العقل ومسطوته، وعلى اساس هذا المنظور قدم قراءته لتاريخ الفلسفة الاسلامية.

يبقى من الامانة ان نشير الى ان الجابري لا يستوحي النتائج أعلاه من قراءة مباشرة لمشروع كوربان الذي يتجاوز محض كتاب «تأريخ الفلسفة الاسلامية» بحيث لا يعدّ بجزأيه سوى حلقة صغيرة من مشروعه، بل يرجع في تسجيلها الى كتاب لاحد مريدي كوربان عدّ بمنزلة العصا السحرية التي اتكأ عليها في سوق نقده. وهذه الحصيلة جاءت متعارضة مع منهجه مع الآخرين (ديبور وامثاله) حيث كان يستعرض نصوصهم ويقف على مشاريعهم بشكل مباشر.

ولنهب الآن ان الفكر الفلسفي الشيعي هو قطعة متجانسة من لون واحد هو العرفان بحيث لا يتخللها اي خيط برهاني - وهو بالتأكيد ليس كذلك - ثم جاء دارس

(٢٣) مناهج المستشرقين، مصدر سابق، ص ٣٣١.

(٢٤) المصدر السابق، ٣٣٢-٣٣٣.

غربي من طراز كوربان يحمل على اكتافه ازمة مجتمعه وحضارته، ووجد في هذا الفكر ضالته، فما الذي يضرّ الجابري؛ بل والحضارة الاسلامية من ذلك وهي تقدم لقطاع من بني البشر حلاً لبعض مشكلاتهم من خلال إنجاز نهض به بعض ابنائها؟

قد يرد الجابري انه لا اعتراض له على ذلك - وهو قد اعترض - بل ما يؤخذ عليه كوربان هو قراءته لتاريخ الفلسفة الاسلامية عبر هذا اللون من الفكر الفلسفي. وعندئذ نسأل الجابري: وأي قراءة هذه هي التي تخلو من هواجس الحاضر واسقاط حاجاتها وذاتياتها؟ على ان الجابري يرتكب مغالطة مكشوفة هي غاية في الوضوح. فكوربان لا يقرأ تاريخ الفلسفة الاسلامية عبر «العرفان الشيعي» كما يقول، لان محاولته ببساطة تتألف من جزأين الاول بعنوان: «تأريخ الفلسفة الاسلامية منذ الاصول الى وفاة ابن رشد» أما الثاني فهو بعنوان: «تأريخ الفلسفة الاسلامية منذ ابن رشد الى ايامنا». والذي فعله كوربان في هذا المسار المفتوح على الفكر الفلسفي الاسلامي انه اعاد للانتاج الشيعي فيه حظه في تأريخية ذلك الفكر بدلاً مما كان يفعله غيره من القدماء والمحدثين - ومن بينهم الجابري - من طمس لمعالمه وعيونه ورجاله.

وأما الشق الثاني من المغالطة فهو ما يفترضه الجابري؛ بل ويرميه رمي المسلمين، من ان الفكر الفلسفي الشيعي هو عرفاني باجمعه. وهذا ما يخالف واقعه ويوحي بجهل صاحبه ان اصّر عليه.

ثم هب ان كوربان اختزل الفكر الفلسفي الاسلامي بالنتاج الشيعي وحده، وخصّ الاخير بالفكر العرفاني الذي وجد فيه ملاذه، فما الذي يضر في ذلك والجابري نفسه يصدر من قناعة يصرح فيها بحق كل مفكر باختياره الفكري. يقول في حوار اظهر فيه الكثير من التعالي: «ادافع في كتابي (نقد العقل العربي) وفي جميع كتبي عن

(العقلانية). وهذا اختيار فكري لا يجوز وضعه موضع السؤال، تماماً مثلما لا يجوز لي أن اضع موضع السؤال اختيارك للعرفانية»^(٢٥).

هكذا بالنص يخاطب الجابري محاوره. وإذا كان الامر كذلك، كيف اجاز لنفسه وضع اختيار كوربان في دائرة السؤال، حتى لو سلمنا ان الاخير يصدر من خيار عرفاني؟

وبشأن شواغل الواقع وحاجاته كمحرك لانتاج الفكر وتسطير الرؤى والمشاريع، ألم يصريح الجابري مراراً ان شاغله في «نحن والتراث» و«نقد العقل العربي» هو البحث في السياقات التاريخية لذلك الفكر عما يمكن ان يشكل منصات انطلاق للحاضر، مركزاً بالذات على استحضار ابن حزم وابن رشد وابن خلدون، واستلهاهم عقلانياتهم بالذات، واهمال ابن سينا ومجمل ما يطلق عليه بالتيار العرفاني الغنوصي، على اساس ان الاول يمثل للامة في الحاضر جانب التواصل مع الماضي (التراث) والثاني جانب القطيعة معه؟ فلماذا تحل للجابري، هذه القراءة المحمومة بشواغلها وذاتياتها وتناقضات واقعها وتحرم على غيره؟

أخيراً ننهي هذه المناقشة بالملاحظتين التاليتين:

اولاً: لا يحق لصاحب «نحن والتراث» و«نقد العقل العربي» ان ينقد الآخرين بما تحدث به، وهو الذي ضرب استمرارية الفكر الاسلامي (الذي يسميه العربي) تارة تحت ذريعة التفارق المعرفي (القطيعة الاستمولوجية) بين المشرق والمغرب، وتارة اخرى من خلال نصبه «ثوابت» كالعقلانية وتمسكه حذ السذاجة بنزعة معيارية ثابتة سلفاً، يصب تأريخ الفكر من خلالها، ويقتنص منه ما يؤكدها ويلغي بقية تعبيراته تحت

(٢٥) معهم حيث هم: لقاءات فكرية، تأليف د. سالم حميش، ص ١٨٤-١٨٥.

هذه الذريعة وتلك .

يكتب عنه احد ناقديه انه يقوم: «بتمجيد التأريخ في صالح ثوابت معرفية»^(٢٦).
وشبهه ناقد ثانٍ - لشدة تزمته وتعصبه واقصائه الشائن لمساحات كبيرة من ثمار
عقول المسلمين - برينان^(٢٧).

وقد رأى ثالث في أنّ قراءة الجابري للماضي عبر المعايير التي اختارها لم تنتج
شيئاً: «لأن مثل هذه القراءة لن تبرهن الا على ما تريد البرهنة عليه ولن تلمس الا
فرضياتها، واذن فهي تؤول الى نفي الماضي»^(٢٨).

ربما نعطي للجابري أزيد مما يستحق عندما ننسب قراءته - أو ينسبها هو - الى
«العقلانية» كاختيار، وهذا ناقد آخر يكتب بالنص بأن الجابري لا يبرر وقوفه: «مع ابن
رشد ضد ابن سينا على نحو عقلائي، اي لأن الاول عقلائي والثاني غير عقلائي، بل
يبرره بدافع قومي عصبوي غير عقلائي؛ اي لأن ابن رشد عربي وابن سينا غير
عربي»^(٢٩).

اذا كان الامر كذلك هل ننتظر من الجابري ان تغمره موجة من الفرح مثلاً، بقراءة
كوربان لتأريخ الفلسفة وما ظهر فيها من اعادة نصاب للنتاج الشيعي، وعلى الساحة
الايرانية بالذات؟

(٢٦) التراث بين السلطان والتأريخ، عزيز العظمة، الطبعة الثانية ١٩٩٠، ص ١٣٤.

(٢٧) من الاستشراق الغربي الى الاستغراب الشرقي: مناقشة لبعض افكار الدكتور محمد عابد

الجابري، طيب تيزيني، مجلة العربي الكويتية، العدد ٣٥٠، يناير ١٩٨٨.

(٢٨) مداخلات، علي حرب، دار الحداثة، ١٩٨٥، ص ٣٥.

(٢٩) النص والحقيقة (١)، نقد النص، علي حرب، طبعة ١٩٩٣، ص ١٢٢.

ثم اذا كان الجابري يحمل على مشروع كوربان لانه يتحرك في اطار دوافع ذاتية تتعلق بكوربان نفسه ، فهذا ناقد آخر يقرأ مشروع الجابري القراءة ذاتها ، اذ يكتب على قاعدة كما تدين تُدان : «وكأنني به [الجابري] يفتح على ما يفتح عليه لا لعقلانية ذاتية موجودة فيه ، بل لاسباب تتعلق بالجابري نفسه . وتفسير ذلك عندي ان الذات المتمركزة على نفسها تحتاج دوماً الى آخر ترى فيه المغايرة الكلية وتقوم بنبذه»^(٣٠).

ثانياً : لقد جرّتنا مناقشة الجابري لما قد يوحي ان المرحوم هنري كوربان قدم معجزة عجز عنها الاولون والآخرون ، او اننا نؤيد بالمطلق جميع رؤاه وافكاره وما كتبه في تاريخ الفلسفة وسواه . والحال ان الامر لا هذا ولا ذاك ، بل الذي قدمه هو قراءة من القراءات . وسواء أكان هاجسه ان يوحد بين غرب هايدجر (استاذة) وحكمة الاشراق المشرقية (بالذات عند السهروردي) ويكون جسراً بين الاثنين^(٣١) ، أو انه اندفع ببواعث علمية تحولت نتيجة إسلامه وتشيعه الى بواعث إيمانية ، فان القراءة التي قدمها تتميز على غيرها انها نجحت في كسر أسوار الحصار المفروضة على النتاج الفلسفي الشيعي من كل جهة ، بتأثير الموروث التاريخي ، ومناهج المستشرقين ومن اختطّ مسارهم ، مضافاً الى ما يصدر عن تيارات التعصب والالغاء .

هذا كل ما في الامر ، ولم يكن يستحق من الجابري - وغيره - هذه الغضبنة التي تأتي إقصاءً فوق الإقصاء ، بل كان جديراً بالتقدير وحافزاً للآخرين على الانصاف !

(٣٠) المصدر السابق ، ص ١٢١ . كما يحسن ان نشير هنا الى النقد الجذري الذي وجهه جورج طرايشي لمشروع الجابري اولاً في كتابه «مذبحة التراث» وثانياً في كتابه الثاني الذي صدر بعنوان : «نقدُ نقدِ العقل» .

(٣١) كما ذهب لذلك داريوش شايعان في كتابه : هنري كوربان ، بالفارسية ، مصدر سابق ، ص ٤٢ .

منهج العمل

مع هذا الكتاب نكون قد انجزنا المجلد الثالث في هذه المجموعة ، وربما اغلب ما لدينا من ملاحظات حيال الترجمة وشؤونها كنا قد ذكرناه في الكتابين السابقين ، ومع ذلك من المفيد ان نمرّ على ما يلي :

١- الجزء الاول من الكتاب المتمثل برسالة هنري كوربان الى الطباطبائي التي اراد لها ان تكون محور الحديث بينهما ، مكتوب اصلاً بالفرنسية ، ثم ترجم للفارسية ، وكان عليّ ان اترجمه للعربية . فعلت ذلك للوهلة الاولى فجاء النص مضطرباً مفككاً غير واضح المعاني والمرامي تماماً تبعاً للنص الفارسي الذي فيه حرفية مبالغ فيها ، تطمس المعاني وتشوّه الافكار . إزاء ذلك قررت العودة الى الاصل الفرنسي مباشرة ، وهذا ما كان ، مستعيناً بجهود الدكتور عباس البستاني الذي بذل معي جهداً صبوراً ، حتى خرجت ترجمة هذا الجزء بما هي عليه الآن ، فله مني الشكر واحسن الله له ولوالديه .

٢- واجهت في ترجمة الهوامش التوضيحية التي وضعها على متن الكتاب السيد هادي خسروشاهي والشيخ علي احمدي ميانجي ، نفس ما كنت واجهته في هوامش الكتاب الثاني ، من اضطراب في الاحالات وعدم دقة في النقل والاحالة الى المصدر الاصيلي باكثر من واسطة في اغلب دون الاشارة لذلك مما كلفني مزيداً من الجهود ووقتاً كبيراً دام اشهرًا بذلتها في تدليل هذه الصعاب .

٣ - الترجمة هي بيان المعنى وتفسيره بامانة ، لذلك احتجنا لادوات الربط والجمل التوضيحية التي اضفناها كي يتسق المعنى على سوقه ويستوي . وقد ميزنا معظمها بوضعها بين قوسين أو شارحتين . والمهم الذي نوّد تأكيده اننا نستل كلمات

التوضيح من الفكرة نفسها التي يروم الطباطبائي بيانها ، ولا تأتي بفكرة مضافة من الخارج ، كما نستعين بالسياق وأحياناً بكتب الطباطبائي الأخرى .

٤- هذه اللغة التبسيطية السهلة التي نلمسها في عرض أفكار الإسلام ، والتأكيد في كلام الطباطبائي حين يذكر القرآن مثلاً - على أنه الكتاب الإلهي لرسالة الإسلام - هي مما يقتضيها جو الحوار ومناخه مع الآخر غير المسلم ، كي يغذيه المعرفة بهذا الدين خطوة فخطوة ، يأخذ بيده برفق وهو يوغل به إلى العمق ولكن بيسر .

اربعة كتب في كتاب

تبقى ملاحظة أخيرة ، فهذا الكتاب ليس كتاباً واحداً بل صمم ابتداءً ليضم أربعة اجزاء . فهو في الحقيقة أربعة كتب مضمومة في كتاب واحد .

والكتب الأربعة التي نعينها ، هي :

الكتاب الأول : ويتكون من نص الرسالة التي بعث بها هنري كوربان إلى الطباطبائي كي تكون محوراً للحديث بينهما .

الكتاب الثاني : ويؤلفه نص السيد الطباطبائي فيما أجاب به على رسالة كوربان واسئلته واثاراته ، وهو يقع في خمسة فصول .

الكتاب الثالث : ويتكون من الهوامش التوضيحية التي وضعها على المتن تلميذاً الطباطبائي خسرو شاهي وميانجي ، على منوال ما فعلاه في الكتاب السابق الذي مثل الجزء الأول من حديث الطباطبائي - كوربان .

الكتاب الرابع : وهو الذي قمت باعداده بعنوان : «العلامة الطباطبائي : ملامح في السيرتين الشخصية والعلمية» لبواعث توفرت على ذكرها مفصلاً في مقدمته .

الاهداء

قبل سنتين قدمت للكتاب السابق من هذه المجموعة : «الشيعة : نص الحوار مع المستشرق كوربان» ذاكراً الظروف الصعبة التي نعمل فيها . وبوذي ان اسر القارئ ان تلك الاوضاع مازالت مستمرة، مع فارق أنها صارت الى اسوأ.

الذي يتأكد لي يومياً ان السهام تستهدف العاملين؛ وتسعى لاعادتهم الى حظيرة البطالة الجاهرة - لا المقنعة - التي تضرب بجرانها جلّ مواقعنا . واذا اردت ان اسجل كلمتي للتاريخ فمن الامانة ان اقول انّ العراقيّ مستهدف كفرد وكمجتمع ، داخل بلده وخارجه .

ومع اني ابغض لغة التآمر والاحالة الى طرف ثالث أو مجهول ، الى ان الشواهد تتعرّز بما لا يترك مجالاً لادنى شك ان ثمة تواطؤ ضدّ الانسان والمجتمع العراقي يتحالف فيه التاريخ مع الجغرافيا وتلتقي عليه السلطة المحلية مع الاجنبية دولية واقليمية ، حتى كالتبتنا الايام ورمتنا عن قوس واحدة .

واوجع ما في ذلك هو ظلم الاقارب .

وظلم ذوي القربى اشدّ مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند

ولا ادري بماذا سيعتذر هؤلاء ، عند ما يستفيقون في ضحى الغد!

أمرتكم امري بمنعرج اللوى فلم تستبينوا النصيح الا ضحى الغد

ولكن لماذا نذكر ذلك ، وما شأن القارئ به ؟

لا تحرك الكلمات هذه في دائرة الشكوى او العتاب ، بل منطلقها مسؤولية القلم في ان يسجل كلمته للتاريخ ، وصاحب القلم مؤتمن ، لاسيما وان من صلب تعاليم

ديننا؛ قول الرسول الاعظم (صلى الله عليه وآله) : «خيانة الرجل في العلم أشد من خيافته بالمال».

ليست هي اذن شكوى مبتذلة ولا سهوة من سهوات القلم، بل موقف ينبغي ان يسجل، لنضع حداً للدبار وللهمزة المغروسة في النفوس، بالصبر والايمان والرجاء: «فما نزداد على كل مصيبة وشدة الا ايماناً ومضياً على الحق، وتسليماً للامر، وصبراً على مضض الجراح» كما يقول مولانا امير المؤمنين.

ليس من مات فاستراح بميت
انما الميت من يعيش كثيراً
انما الميت ميت الاحياء
كاسفاً باله قليل الرجاء
اما الاهداء فما احلاه والكلمات تيمم وجهها خاضعة صوب علي بن ابي طالب.
في هذا الكتاب والذي سبقه عشنا شيئاً من معاناة ابن عم النبي، فإلى الوصي امير المؤمنين، ارفع جهدي في هذا الكتاب طامعاً بالشفاعة، وتكفيني من الامام ابي الحسن لفتة عناية في العقبات الكؤود.
وأخردعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

جواد علي كسار

(خالد توفيق)

٢٤ / ربيع الثاني / ١٤١٨ هـ.

الكتاب الأول

ما هي بشارة التشيع إلى البشرية ؟

هنري كوربان

ملاحظات للبحث في

بشارة التشيع للعالم المعاصر

لقد استوحيثُ الأفكار التي دار حولها البحث في الجلسة السابقة (٢٧ / تشرين الأول / ١٩٥٩) من حوار لي مع إحدى الشخصيات العربية الأردنية البارزة. وذلك الحوار وإن داخلته الأبعاد السياسية، إلا أنه ليس من الضروري أن نعبأ بتلك الأبعاد، بل يعيننا أساساً الوضع المعنوي والديني - المستوحى منه والمترتب عليه - *.

* تمثل مادة هذا الفصل نص المذكرة التي بعث بها المرحوم هنري كوربان إلى السيد الطباطبائي كي تكون محوراً للحديث بينهما عن طبيعة الرسالة التي يمكن أن ينهض بها التشيع في العالم المعاصر. وسنرى أن محتويات الكتاب - فيما أجاب به الطباطبائي على إثارات كوربان - دارت بأجمعها حول النقاط التي تضمنتها المذكرة. ولكن المشكلة أن الترجمة الفارسية لها، شابها الغموض في بعض الجمل والكلمات فاختلف الربط بين الأفكار واضطرب الأداء العام للفكرة، مما دفعنا للعودة إلى نصّها الفرنسي لرفع الغموض، وقد استعنا بالخبرات الممتازة للدكتور عباس البستاني الذي قدم لنا عوناً ملموساً، فله الشكر على ما فعل. [المترجم]

وبشكل عام أرى أن ما تجب العناية به ، هو السؤال التالي : لا تكمن المسألة في أن نبحث موقف الإسلام مما يطلق عليه اليوم بـ «التقدم» وفيما اذا كانت نظرتة حياله ايجابية أم سلبية . فالمفهوم الآخر - يعني التقدم - صار هو أيضاً موضع شك عند كثير من الغربيين . وبالتالي لم يعد من الضروري أن نسأل أنفسنا كيف يمكننا أن نواكب حركة تقدم مُفترض ، لننسجم معه ، بل أضحي من الواجب علينا أن نسأل أنفسنا : كيف نستطيع أن نواجه مصيبة معنوية عظيمة أحاطت - فيما يبدو - جزءاً كبيراً من البشرية ، والآخرون معروضون لها وهي واصله إليهم حتماً ؟

إنَّ الباعث الذي أملى الحديث عن هذه الشخصية الأردنية ، كونه يمثل النموذج البارز للانسان الشرقي الذي تجلت في وجوده تلك المصيبة ، التي احتاجت في الغرب لعدة قرون حتى تظهر ، في حين إنها لم تحتج لكي تبرز في هذا الانسان أكثر من عدة سنوات .

هذه الأزمة الضاربة في المعنويات ، هي نتيجة لطريقة الغربيين في تصوّر الحقائق المعنوية ، وثمره لطبيعة علاقتهم المتجسدة معها .
إنَّ السيطرة على الطبيعة وقهرها كان من الممكن جداً أن يقترن بتزايد القوى المعنوية .

فسيطرة البشر على الطبيعة وما حققه الانسان من نجاحات ضدَّ عالم الروح (والمعنى) بحيث بلغ به الامر إلى درجة نفي مفهوم الروح وإنكاره ، أفضى إلى تبلور المسألة التالية : هل ننظر إلى ذلك المسار على أنه كان أمراً حتمياً لا مفرّ منه ؟ أم يمكن مواجهة - الأزمة هذه - بطاقات معنوية وروحية متفوقة ؟

هذا هو السؤال الذي أضعه بين يدي معنوية الاسلام، ولا سيما معنوية التشيع وحالته الروحية.

إذا استطعنا أن نصوغ هذا السؤال ونبلوره بحيث يغدو سؤالاً حياً فاعلاً معاشاً، فستكون بين أيدينا عندئذ فرصة كبيرة للتفوق على قوى الجمود والركود فيما يصف بعض المنتقدين به الاسلام، لموقفه من «التقدم» و«التطور» في الغرب* . وبهذا الشأن أثير النقاط التالية :

١ - مفهوم «الحلول» و «التقدم» كمثال :

لقد صرّحت الشخصية الأردنية التي أشرت إليها بما مفاده : لكوني مسلماً سنياً، فأنا أنطوي على إيمان عميق بالطريقة التقليدية [السلفية الموروثة] التي حلّت [تجسدت] راهناً في «الملك» . ولكن، لأنني أعيش عصري ونشأت شخصيتي على طريقة التعليم الغربي والتربية الاوربية، فإني لا أرى إمكاناً للتقدم إلا خارج إطار التقاليد الدينية !

* لا يشذ هذا النص لكوربان عن اسلوب اللغة الفرنسية وادائها، حيث يكون لكل منطوق أكثر من معنى، بالإضافة إلى ما يكتنف النص من غموض والتواء وعدم وضوح، وبرغم مراجعتنا للنص الفرنسي للاستعانة به في فهم الترجمة الفارسية، إلا أننا لم نفلح في تذليل جميع الصعوبات .

وما يريده كوربان من الفقرة أعلاه أن بعض المنتقدين يرمي الاسلام بالجمود حيال موقفه من التقدم الغربي، وعليه فهو يتساءل : هل يمكن أن تأتي طاقة الإسلام المعنوية وطاقة التشيع على وجه الخصوص لتكون معادلاً موضوعياً لتلك الانتقادات المزعومة، فتوازن مسيرة التقدم الغربي بما تحتاج إليه من احياء للروح وعالم المعنى ؟ [المترجم]

في هاتين الجملتين يتجلى « الغرب » كاملاً في هذه الشخصية العربية ، فقد بلغ من انغماره في أفكار الغربيين وذوبانه بها ، ما يشهد عليه تبنيه للغة الغربيين ومصطلحاتهم . وبإزاء ذلك تبرز النقطتان الآتيتان * :

أ : في بادئ الامر ينبثق هذا السؤال : ما هو يا ترى معنى « الحلول » بالنسبة للشخصية الاردنية تلك ؟

لا شك أنّ المعنى عنده هو نفسه الذي عند الغربيين . وفي نتيجة تبعث على الدهشة ، تراه يقارن بين حالتين ؛ بين الإرادة القاطعة التي تصنع الرموز المرئية التي تربطنا بالماضي ربطاً كاملاً ، وبين ثورة قتلة « العائلة الهاشمية » وهياجهم . أي هو يرادف ذلك الشعور بالنشوة الجامحة التي تمثلها القتلة « الرعاع ، الحفاة » من الجمهوريين المتطرفين الذين قتلوا لويس السادس عشر إمبراطور فرنسا . ومن خلال هذه المقارنة يدرك معنى الحلول .

ليس ثمة شك في أنّ معنى الملك في فرنسا القديمة قام على أساس مفهوم « الحلول » . وذلك في المعنى الذي يكون فيه الملك « مقدساً من قبل الله ! » ** وقد حلّت الالوهية فيه ، لكي نتبين كيف أنّ أعضاء المجلس الوطني الفرنسي ، كانوا يعتقدون بفكرة الحلول بشكل عميق .

وهكذا كان يعتبر موت الملك ، انقطاعاً لهذا الحلول الالهي في المجتمع .

* هذه الجملة أضفناها للربط ، وسنلجأ لذلك حيثما استدعاه السياق . [المترجم]

** يشير معنى النص إلى نظرية أن الملك هو ظل الله في الأرض ، التي كانت سائدة في القرون

الوسطى . [المترجم]

ولكن كان من المستحيل ان يبرز هذا الطراز من التفكير، من دون الاستفادة من التعاريف الرسمية للمحافل الدينية المسيحية بعد القرن الرابع، حيث دمجت تلك التوصيفات الطبيعتين «اللاهوتية» و «الناسوتية» في شخص إنساني - ألوهي واحد هو السيّد المسيح (عليه السلام).

وهذا هو النهج الذي رفضه الاسلام دائماً ووقف في مواجهته أبداً.
واذا اتضح كيف يفضي الهبوط بمفهوم ديني وإسباغ الطابع الدنيوي عليه، إلى كارثة عظيمة، فعندئذ يمكن التساؤل:

أولاً: ألم يكن هذا الخطر موجوداً في المفهوم الديني ذاته منذ البداية؟
ثانياً: هل كان على أولئك الذين لا يؤمنون بذلك المفهوم، ان يكتفوا من معارضتهم بالاذعان والتسليم وحسب، أم كان عليهم أن يواجهوه وينهضوا لمعارضته؟

بيان تلك الفكرة، نستطيع أن نقول باجمال أن «علم الإمامة الشيعي» يمكن أن يكون هنا موضع تفكير، وهو يوحي لنا بالتأمل العميق، أفليست الرؤية الشيعية - في الامامة - صراطاً مستقيماً بين التوحيد الانتزاعي* (الرؤية التوحيدية المجردة) للاسلام السني، والحلول المسيحي الذي تذهب إليه الكنائس الرسمية؟

وبهذا الشأن يمكن أن يوجّه اقتراح لعلماء الشيعة الشباب في الوقت

* نفهم من السياق أنه التوحيد الذي يقيم فاصلة بين الله والانسان ولا يعترف بواسطة الهداية بينهما، كما تعتقد الشيعة بهذا الدور للإمام. [المترجم]

الراهن يفضي لايجاد أرضية معطاءة في البحث، يتمثل بتوجههم لقراءة الأعمال الاوربية حيال تأريخ العقائد الكنسية ودراساتها، ليتأكد - لهم - أن الامامة عرفت المشاكل نفسها التي واجهتها المسيحية، ولكنها توفرت على حلّها بطريقة تختلف تماماً عن الطريقة الرسمية التي اختارتها الكنائس؛ ومشابهة لطريقة العرفاء الذين لهم صلة بالمسيحية.

وخلاصة الفكرة تتمثل بما يأتي: اخذت المجتمعات الغربية كلها تبحث عن الاتصال بالله، من خلال الواقعة التاريخية التي فهمتها بصيغة الحلول. في حين عبّر الاسلام الشيعي عن تلك الصلة بـ «التجلي والظهور، ومظهرية الحق» وهو ما يستدعي معارضة لصيغة «الحلول» الرسمي.

واذا كانت لهذه العقيدة - الحلول - دخل في الأزمة الراهنة التي يعيشها الوجدان الغربي، أفلا يملك التشيع أفكاراً جديدة يمكن أن يثبتها في هذا المجال، مغايرة لأفكار الاسلام السني؟

فكما أن المسيحية من دون «المسيح» غير ممكنة، فكذلك لا يمكن تصوّر التشيع من دون «الامامة». واذا تخلّى الناس في الغرب عن المسيحية، فان التقصير في ذلك يقع على عهدة اسلوبهم في معرفة المسيحية، وإن المنهج المعرفي هو الذي يتحمل ذلك. (أو يكون لجهة أن الغربيين احتذوا طريق أشخاص كانوا لقرون متمادية يؤمنون بضرب من «الحلول المعنوي» الذي يُعدّ قريباً كثيراً من «التجلي»).

واذا حصل لمسلم سني أن وقع تحت تأثير أفكار الغربيين، فإن ذلك يكون

لافتقاده إلى « الامامة »، لأن الامامة تعبر عن المنهج الصواب لتصور الصلة والعلاقة بين الله والانسان؛ وهي الاسلوب الصائب لمواجهة اللادرية والحيرة!

ب: لقد ذكرت الشخصية الاردنية المذكورة، انها « تعيش عصرها » (أو انها متعصرة!) ولكن للأسف، فإن هذا المصطلح هو من أكثر المصطلحات تداولاً في الغرب، وهو في الوقت ذاته أكثرها حماقة. فالشخصية القوية ليست مضطرة أن تعيش زمانها، بل يجب أن تكون هي معياراً لزمانها حاكمة عليه*. والشيء البديهي أن هذا الموضوع يتطلب بحث ومعرفة قضايا الزمان ومعنى الزمن والتاريخ ومعنى التأريخ.

لقد طرحت هذه الأفكار في الغرب من قبل، فمنه انطلق أشد المنتقدين المعارضين لـ « التطور » و « أصالة التأريخ » و « أصالة المجتمعات ».

ما نعينه بمبدأ « أصالة التأريخ » هو الاتجاه الذي يعتقد أن الفلسفة بتمامها وجميع الالهيات يجب أن تُبين [تفسر وتعلل ثم تُدرك] بواسطة - ملاسبات وعناصر - اللحظة التي ظهرت بها على خط التأريخ. وفي ضوء فهم كهذا، لا يبقى عندئذ شيء غير الماضي.

أما ما نقصده بمبدأ « أصالة الاجتماع » فهو الاتجاه الذي يقرأ [يفسر

* يقع التمييز في الحالتين، بين شخصية متميعة تذوب مقوماتها في مكونات عصرها بحيث تكون تابعة لما هو موجود، وأخرى صلبة تتحكم بما حولها وتصنع عصرها كما تريد، فتندو هي الحاكمة على العصر لا العكس. وبتعبير آخر أن الشخصية القوية لا تنساق للحدثة الجارية بل هي التي تصنع الحدثة، وهذا دأب الشخصيات الاحيائية والتغيرية التي تقود ولا تنقاد.

ويعلّل ويدرك [الفلسفة بتمامها بواسطة البنية الاجتماعية، التي نشأت هذه الفلسفة في أحضانها.

فاذا كانت الصور المعنوية هي مجرد «بنية فوقية» للحظة تأريخية مضت، أو تعبير عن بنية اجتماعية، فمن الطبيعي أن لا تكون لها بعدئذ أية قيمة معرفية، ويكون مآلنا إلى ضرب من اللأدرية ومصيرنا إلى حال اللأدرين.

أريد أن أذكر ببحث نشرته بشأن نقد جميل وجهه علاء الدين السمناني لمفهوم الزمان. فالسمناني عندما يتحدث عن آية: «سريهم آياتنا» * يميّز بين الزمان الانفسي والزمان الآفاقي، وإذا كان بالمقدور متابعة اشارات مشابهة أخرى وردت في كلام هذا العارف الكبير وتوظيفها والاستفادة منها، فيمكن عندئذ أن نواجه سفسطة تعارض «التقدم» مع «السنة الدينية» (الدين) لأن هذه السفسطة غيرت هذين المفهومين وتريد في الوقت ذاته أن تضعهما في سطح واحد، مع أن هذين المفهومين يرتبطان بمراتب مختلفة.

ولكن الذي لاشك فيه أن أحد مفاهيم «السنة الدينية» (الدين) هو المسؤول عن هذا الضرب من التسطيح.

٢ - التراكيب الممتنعة:

لاشك أن الذي حمل تلك الشخصية الأردنية على قبول هذا التسطيح

* قوله تعالى: «سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق...» فصلت: ٥٣.

والتسليم له دون نقده يعود إلى ما يشعر به من أنه ازاء تركيب ممتنع وامتزاج غير ممكن. وعلى حدّ تعبيره: « حينما اشرع بالتفكير أعيش كبقية إخواني العرب والمسلمين قصة قاسية مريرة. فهل يمكن ان نحفظ بإيماننا بالله ونحن نتحرك باتجاه فصل الدين عن نظام اجتماعي محكوم بالتقدم الفني والرقي العلمي الجديد؟ الدين والمجتمع مندمجان ببعضهما في الاسلام، بحيث ان وجود أحدهما يستلزم وجود الآخر، ولا يمكن ان يكون لاحدهما وجود، إلا باتحاده الذي لا انفكاك له مع الآخر. فهل يمكن أن نصير حداثيين تجديديين من دون أن نلعن أنفسنا؟ »*.

★ من النتائج البشعة التي خلفها مشروع التحديث الغربي في العالم الاسلامي على نفسية الانسان المسلم، هو هذا الشعور بالتعاسة الذي يسكنه، مهما بلغ من مظاهر التحديث، بل نجد ان هذا الشعور يتفاقم كلما ازداد انحراط الانسان المسلم في مظاهر مشروع التحديث الغربي، حتى صار هذا القطاع إلى حالة خطيرة من الاختلال والاضطراب النفسي. واذا كانت دائرة نقد آثار مشروع التحديث الغربي قد اتسعت الان لتشمل مختلف الاتجاهات حتى بعض الاقلام العلمانية الجادة، فإن من الأمانة والعرفان أن نستعيد في لحظة الحوار هذه بين كوربان والطباطبائي، لحظة أخرى كان فيها المفكر والفقيه الشهيد محمد باقر الصدر يسجل في سنة الحوار نفسها - ١٩٦٠ - التبعات الباهضة التي تركها وما يزال يتركها مشروع التحديث الغربي على الضمير المسلم، في صحته وسلامته وتوازنه، والانفصام النفسي الخطير بين معتقده الديني والنموذج القيمي الغربي الذي اجتاحت الساحة على صارية مشروع التحديث الغربي، فضلاً عن إخفاقاته المتتالية في أرض الواقع وما انتهى إليه من تعميق التخلف.

ينظر: اقتصادنا، مقدمة الطبعة الثانية، ص ٧-٢٥. ثم عاد الصدر لتناول المسألة على نحو

والذي اقترحه للتفكير حول هذه الأمور، مايلي:

أ: من العجيب لمسلم أن يشعر انه مهدد بأفكار تمثلت في صيحة « نيتشه » في القرن الماضي . أي نداؤه عن « موت الله » . هذا النداء الذي ربما عمت أصداؤه الغربيين بأجمعهم !

إن البحث في الفارق بين باطن هذه المسألة وظاهرها ؛ أي البحث فيها من الوجهة الظواهراتية أو علم الظواهر ، هو أمر يبدو أكبر من أن يُستوعب في هذا المجال ، ولكن - ما يمكن أن يقال - أن رؤية « نيتشه » هي نتيجة للاعتقاد بالحلول ، كما تؤمن به الكنيسة (أي اتحاد اقنومي الانسان والالوهية) .

أما عندما لا يكون هناك حلول ولا تجسد ، بل يحكم « التجلي » كل شيء ويبسط ظلاله عليه ، عندها كيف يمكن : قتل الله أو الاعلان عن موته ؟

إن هذه الجملة لا معنى لها عند أي عارف مسيحي ، ولكن هذا الرجل الاردني ، لم يشم في أي وقت من الاوقات حتى رائحة العرفان - فضلاً عن أن يطلع عليه - .

ب: البعد الآخر يتمثل بامتزاج اللاهوت والناسوت في الواقع المسيحي والكنيسة الكاثوليكية ، وانتقاله بسلسلة المراتب في المؤسسة ، وتجسده من خلال البابا والأساقفة .

وبهذا الشأن تجب دائماً استئناف مطالعة واقعة الاستجواب الكبرى

لمحاكمة رجل الدين المسيحي في قصة دستوفسكي «الاخوة كارامازوف» لإدراك هذا المعنى. فالدين المتمثل بالكنيسة، صار أداة للاستحواذ على السلطة، ورؤساء الكنيسة وضعوا أنفسهم في موقع الالهام السماوي، وطوقوا أرواح الناس وحبسوها في إسار سلطتهم. فما لم يعرف الانسان ظاهرة الكنيسة ويدركها، لا يستطيع أن يفهم اليوم ظاهرة «المجتمعات الدكتاتورية».

فالمجتمعات الدكتاتورية هذه، هي تعبير عن البعد الديني والعُرفي في التنظيم الكنسي، وبينهما شبه عجيب في اللغة واسلوب التعبير والاداء. وهذا ما نعينه حين نقول ان «الحلول الالوهي» استبدل بـ «الحلول الاجتماعي».

فهل هناك شبه بين هذه الظاهرة التي تجعل الدين والكنيسة وجوداً واحداً، وبين الاسلام، وذلك في المعنى الذي تصورته تلك الشخصية الاردنية من ان «الدين والمجتمع امتزجا ببعضهما»؟ وهل يمكن أن نصير حدثيين تجديديين من دون أن نلعن أنفسنا؟

إذا أردنا أن ننظر إلى هذا الموضوع في إطار المسيحية المعنوية في الغرب التي تتعارض مع المسيحية الكنسية وأولئك الذين يذهبون إلى اجتماعية الدين (امثال سنت يوخيم، فلورا، بوهمه، سويدن بورغ واستانير) نستطيع القول، ان «خطر اللعنة» و «موت الله» ينبثقان بشكل جلي من الخلط بين الدين والمجتمع واعتبارهما شيئاً واحداً، لا من اختراق هذين الاخيرين والتمييز بينهما.

في عصرنا هذا، نجد في الغرب إصراراً متزايداً حول أهمية «الشهود الاجتماعي»، حتى إن الكاثوليك يدبجون الكلام - بالذات وقبل كل شيء - عن

الايمان بالكنيسة، ويخلطون خطأً بين اليقظة الدينية والسياسة الكنسية. والذي أراه أن هذا الخلط هو أكبر خيانة وتكرار لعالم المعنى لا يضارعه شيء. فليست الكنيسة هي التي تمنح الايمان والحياة الأبدية، مهما كانت تلك الكنيسة، ومهما كانت الفرقة التي على رأسها.

عندما يتحدث ذلك الشخص الاردني عن التركيب الممتنع والجمع المستحيل، يمكن أن نقول له: أجل، إن هذا التركيب غير ممكن، بيد أن المشكلة لا تكمن هنا، ولا يجب أن تبذل المساعي لتحقيق الجمع بين الدين والمجتمع*.

٣- الرسالة الجديدة المستلهمة من معنوية التشيع:

الذي أراه أن فكرة هذه الرسالة تنبثق مما كان قد مرّ. فبإزاء المفاهيم التي مرّ ذكرها بالدراسة والتحليل، يمكننا أن نشهد قدر استطاعتنا مسار ظهور تلك الفكرة.

نستطيع أن نسعى للبحث في ثنايا الفكر الشيعي عن رؤية واضحة ونهج معنوي؛ رؤية تتفوق على الإحباط واليأس الذي يساور البشرية اليوم، وتزيلهما. وبهذا الشأن يمكنكم ملاحظة ما يلي:

* سيناقش السيد الطباطبائي وجهة النظر هذه عند رده على مذكرة الاستاذ كوريان، ويشير إلى إمكانية الجمع بين الدين والمجتمع دونما حاجة للوقوع في أطروحة «الجمع المستحيل» كما سيجيء ذلك فيما بعد. [المترجم]

أ: لا تواجه النبوة، والامامة في الرؤية التي صاغها التشيع حول شخصية الائمة الاثني عشر، لا «حلولاً» يستبطن «هبوط الاله» في مضمار التاريخ التجريبي، ولا عقائد لأدرية تضع الانسان في عالم تركه الله واعتزله، كما لا تستتبع «التوحيد الانتزاعي المجرد في الإسلام السنّي» الذي يتسبب بوضع فجوة لا نهاية لها بين الله والانسان.

ان واقع عالمنا المعاصر يحثنا على التفكير مرة أخرى بـ «الصراف المستقيم» بين «التشبيه» و «التعطيل». ولا يكون ذلك إلا باعادة طرح قضايا الحقيقة والمفاهيم البسيطة المتعالية بأسلوب بكر وجديد، كما كانت عليه قبل أن تُسقط في هوة الطرق والتدخلات المنحرفة التي أشرنا إليها. فتلك الحقائق المتعالية أضحت سبباً لدمار روح البشرية المعاصرة، بعد أن حلت بها الانحرافات المذكورة.

إنكم تعرفون أفضل مني وتدركون العناصر الأولية التي تستقر بها المعالم الحقيقية والمعنوية للرسول الاكرم والائمة الاطهار.

وأمامكم الآن تجربة روحية جديدة وعميقة، إذا كنتم على استعداد لإعادة قراءة تلك المعالم الأولية البكر، من خلال إدراك نمط من الفكر الغربي وما يستتبعه من قضايا ومسائل تطرح في هذا الباب، لاسيما وأن هذا الفكر يحمل معه تلك الصور المعنوية في كل مكان، حتى في الشرق والروح الشرقية التي كانت مصدراً لها.

أما إذا اختارت الرموز والمقامات المسؤولة عن الفلسفة الالهية

الاسلامية، ان تحبس نفسها في سجن التعصب وحصار حلقات الافكار الضيقة المتحجرة، بحيث تمتنع عن طرح المسائل الجديدة، ولا تنفتح على تلميذ الفلسفة الغربية الذي ينظر إلى تلك المقامات والرموز بعين الحب وبوشيجة العلاقة الباطنية الصميمة، ولا تقف إلى جواره وهو يبذل جهده ويسعى آملاً لحل تلك المشكلات، أفلا يستدعي ذلك أن تجري على هؤلاء أحكاماً قاسية وغير مستساغة، مهما كان نوعها؟

ب - مفهوم الغيبة: لم يؤخذ أصل « الغيبة » وحقيقتها، أبداً على نحو التفكير العميق في إطار احتياجات العالم المعاصر. ومن المناسب تماماً أن يلتفت إلى الحقيقة المذكورة آنفاً، مع التأكيد الخاص على النقطة التي ذكرها « المفضل » حين قال :

« لقد أسدل الستار على الباب الثاني عشر واستتر وراء حجب الغيب والخفاء، إثر غيبة الامام الثاني عشر ».

إن معنى هذا الامر - الغيبة - فيما أؤمن به، هو بذاته منبع لا ينضب من المعاني والحقائق المتدفقة أبداً دون أن تعرف النهاية أو الانقطاع. وهو في الحقيقة الدواء الشافي (الترياق) في مواجهة سموم « الاشتراكية » و « المادية » وتسطيع الحقيقة المعنوية وأصلها؛ كما هو علاج ناجع لذلك المرض الذي أبرزناه مطلع المقال.

حقيقة الغيبة في عقيدة هذا المتواضع [إشارة إلى نفسه] هي الأساس والقاعدة الأصلية التي تقوم عليها بنية المجتمع الاسلامي، ويجب التعاطي معها

كقاعدة معنوية وغيبية ، ووقايتها من كل أشكال التبدل والتحول والتجسم بصور مادية واجتماعية مندرجة في البنى والهيكل الاجتماعية*.

كذلك ، فإن الحقيقة المذكورة تعدّ دواءً شافياً (ترياقاً) لظاهرة الكنيسة (المؤسسة الروحانية في الغرب) وما تبديه من ميول لجهة تمظهر الحقيقة الالهية وتجسمها الاجتماعي ، مع جميع العواقب التي يستتبعها هذا النمط من التفكير ويجرّ إليها .

وبالدرجة نفسها يكون بمقدور هذه الحقيقة أن ترفع اضطراب زميلنا وصديقنا الأردني وتساهم بإزالة قلقه ، وحل المشكلة التي طرحها ، لأنّه هو الآخر تعاطى مع الاسلام على أساس الخلط بين « الدين والمجتمع » وما يفضي إليه من إيهام .

والذي أراه أن « الغيبة » تنطوي على حقيقة هي من الوضوح والجلاء ، بحيث لا تدع أبداً فرصة لمثل هذا الإيهام والالتباس الفكري ، كما انها يمكن أن تكون علاجاً لمثل هذا الاضطراب والتشوش إذا ما وقع .

وينظري أن « معنوية الاسلام » تستطيع أن تعيش وتدوم وتنمو من خلال « التشيع » فقط . وهذا هو المعنى الذي يستطيع الصمود في وجه أي تحوّل وتغيير قد تبثلي به المجتمعات الاسلامية .

★ أي الحفاظ عليها في أصلها كحقيقة معنوية والحؤول دون تحولها وتجسدها وصيرورتها أشكالاً مادية واجتماعية مندرجة في الهيكل الاجتماعي لأنها لو تحولت مادياً فقدت قيمتها كمرجع معنوي ، وصارت عرضة للتبدل الدائم . [المترجم]

ج - إمام الزمان : وهذا مفهوم مكمل لمفهوم الغيبة ، بيد أنه يرتبط ارتباطاً كاملاً بشخصية الامام الغائب .

بالنسبة لي شخصياً ، رحلت أدرك مفهوم « الامام الغائب » واحسّه - مع روعي الغريبة - على نحو جديد وبكر ، ألهمني وألقى في روعي بأنّ له صلة حقيقية بالحياة المعنوية للبشر ، حتى كأنّ هذه الصلة أخذت لها مستقراً حقيقياً مكيناً في خاطري .

هذه الحقيقة هي بمنزلة دستور باطني وبرنامج معنوي يعتبر كلّ مؤمن ، مع الامام قريناً به ؛ ويستعيد سلسلة الذخائر المعنوية ومظاهر الفتوة الضائعة ، ولكن بشرط أن نوفق بينها (أي تلك الحقيقة) وبين الشروط والإمكانات الروحية اليوم .

والذي أراه أنّ هذه الصلة (والعلاقة) الخاصة للارواح مع الامام الغائب ، هي لوحدها الترياق الأعظم لمواجهة تشويه حقيقة الدين .
انّ حيثية الامام والايمان به ، هو أمر معنوي بالكامل كأصالة حياته . وكذلك الحال في التزامنا بتعاليم الائمة الذين ظهروا ، وهم اليوم يعيشون في عالم المعنى .

من الثابت أنّ المستشرقين الذين نظروا إلى التشيع كمذهب مستمر مركز [فردى] واستبدادي ، ضلّوا واجترحوا خطأ عظيماً ، حيث نفذت هذه الفكرة إلى اذهانهم وعقولهم بقرينة فكرية مستوحاة من نمط تفكيرهم حيال مفهوم الكنيسة والكهنوت المسيحي .

إنّ ما يلفت الانتباه عند عرفاء الشيعة أكثر من غيره ، - كما هو الحال مع

حيدر الآملي * - هو هذا التشبيه بين الامام الغائب و «فارقليط» واستشهاده؛
بانجيل يوحنا (الانجيل الرابع) حيث لم تقم سابقة في التلاقي الفكري
والمعنوي ، بمثل هذا الوضوح قبل ذلك أبداً . وعند هذه النقطة يظهر مايلي :

١ - يجب عليّ أن أشير وأبين بأن مفهوم « فارقليط » بمعنى المنقذ
والمنجي ، خاصّ بالمعتقدات المسيحية التي ازدهرت على هامش الكنيسة
والكهنوت . [أي خارج اطارها] .

٢ - إنّ المفهوم أعلاه حاكم على مشهد من « المعاد » الذي يعدّ عنصراً

★ السيد حيدر بن السيد علي الذي ينتهي نسبه إلى الامام علي بن الحسين زين العابدين (عليه
السلام) وُلد كما هو المرجح سنة ٧١٩هـ في مدينة آمل من مدن شمال شرقي ايران ، تقلد بعد
انهاء دراسته الشرعية مجموعة مناصب لحكام عصره وصحبهم حتى قال : « حصل لي من
الجاه والمال فوق التصوّر ببركة صحبتهم » . ثم شهد انقلاباً قال في وصفه : « واستمر الامر
على هذا المنوال حتى غلب في باطني دواعي الحق وكشف الله لي فساد ما أنا فيه من الغفلة
والجهل والنسيان » .

يعد من البارزين في خط العرفان الاسلامي بمذاقه الشيعي ، وهو من بين ابرز من اهتم
المرحوم هنري كوربان بإحياء آثاره . ومن بين مؤلفاته التي تفت على العشرين ما بين كتاب
ورسالة يشار إلى : مجمع الاسرار ومنبع الانوار ، رسالة الوجود في معرفة المعبود ، رسالة
المعاد في رجوع العباد ، الاصول والاركان في تهذيب الاصحاب والاخوان ، رسالة العقل
والنفس ، رسالة العلم بطريق الطوائف الثلاث من الصوفي والحكيم والمتكلم ، رسالة الامامة
الالهية في تعيين الخلافة الربانية ، رسالة النفس في معرفة الرب ، ورسالة اسرار الشريعة
وانوار الحقيقة .

ينظر: تصوّف الشيعة: نظرة إلى حياة السيد حيدر الآملي وعقايدّه، محمد جواد جوهرى،

مشاركاً بين المسيحيين المعنويين والمعتقدين المخلصين بالتشيع، ولا يعنينا في هذا الباب تلك الحوادث التي ستقع في الازمنة المديدة الآتية وطوال قرون متوالية، بل نقصد مرحلة من الانقطاع والقطيعة والفراق مع عالم من الرياء وعمى الباطن.

إنّ مفهوم «المعاد» هو عنصر يقطع في كلّ لحظة مساره وجهته التاريخية. وينظري أنّ حياة وحضور الإمام الغائب، هو بمعنى نداء النفي المطلق الذي يتعزّز عمودياً وصعودياً، ويأخذ موقعه مقابل جميع مظاهر الرياء والعمى الباطني للبشر، وما هم عليه من نسخ الحقيقة المعنوية ونفيها.

٣ - أعتقد أنّ من المناسب للمتعلّمين والدارسين الشباب في المذهب الشيعي، أن يطالعوا الاتجاهات المعنوية في الغرب منذ القرون الوسطى حتى اليوم؛ أي أن يطلّوا على الكتابات والحقائق التي تدخل كلياً وبشكل عام تحت ما عرف بالمذهب الباطني.

إنّ مثل هذه الدراسة مفيدة فيما أراه، وهي تتسق مع المناظرات والأحاديث القادمة حول «المعاد» حيث سيصار لطرح هذا الموضوع وتناوله بالفكر العميق والدراسة الدقيقة.

لاشك أنّ الرموز والكنيات والإشارات التي تستخدم في الأدبيات العرفانية من أجل بيان الحقائق المعنوية، أضحت دائماً في معرض التلاشي وتضائل قدرتها البيانية، واضمحلال قوتها في تبين تلك الحقائق؛ على أن مسؤولية إحيائها والإبقاء عليها معطاءة دائماً، يقع على عاتق المؤمنين والمسلمين الحقيقيين.

والقضية؛ ان ما يكون غرضاً للشيخوخة والاضمحلال هو أرواح البشر، وليس أصل الرموز والكنائيات والإشارات التي تنهض بدور المبيّن للحقيقة، المبشّر بها.

لقد رشحت الافكار أعلاه وتمخضت عن رجل غربي، بيد أن ذلك صدر منه، لأنه - من جهة ثانية - الباحث الغربي المشتاق، المأخوذ بالحقائق المعنوية للتشيع وما يكتنفه من بشارات، حتى أُشرب بها ذوقه ونفذت إلى أتون فلسفته. من هذه الجهة بالذات يستطيع أن يكون شاهداً موثقاً يصدر من نظرة ثقة واطمئنان وإيمان بالامكانات الحية والمكونات النابضة في التشيع.

اطلب العذر في أن أطرح هذا السؤال طالباً منك أن ترشدني:

هل للتشيع الإمامي بشارة وحقيقة يحملها لإنقاذ العالم المعاصر أم لا؟
وهنا أستمحك عذراً في أن أضيف:

ان «اجتهادنا» كباحث في العلوم، ممتزج مع «تكليفنا المعنوي»*

* العبارة الأخيرة تتسم بكثير من الغموض، وقد ترجمتها مرّات حتى أخذت صيغتها هذه، ويبدو أن مراد المرحوم كوريان هو رفض النهج السائد في الغرب، القائم على أساس الفصل عملياً واجتماعياً بين العلم التجريبي والمعرفة المعنوية، ونقد الاتجاه المتمثل بعزل الممارسة العلمية عن التكليف المعنوي. وربما كان مراده هو نقد المنهج المعرفي (الابستمولوجي) الذي يأخذ على مسؤوليته الكشف والوصف دون الحكم، على اعتبار أنّ الفصل في الامور هو من شؤون النهج الأيديولوجي. فهو يريد أن يقول: إنّ البحث المعرفي في القضايا وان انفصل في المنهج الآ انه يجد ثمرته في الالتزام العملي وامثال التكليف والآ غدا عبثاً من دون طائل. [المترجم]

كانسان من دون افتراق* . فليس ثمّ فرق في الحبّ بين « الخانقاه»** و«الخرابات»***، فأينما يكن يكن شعاع الحبيب.

هنري كوربان، طهران ١٩٦٠/١١/٨ .

★ انطوت المذكرة على أدب جم في لغة التخاطب ، إذ كان كوربان يعبر عن نفسه دون تضخم ويتجنب استخدام الضمير « أنا » إلا للضرورة ، ممّا يدلّ على شدة تواضعه ، ولكننا استخدمنا الضمائر المناسبة نزولاً عند ضرورات السياق واسلوب الاداء في اللغة العربية . [المترجم]

★ الخانقاه هو المحل الذي يجتمع فيه المتصوفة للذكر كالمساجد . يذهب الكاشاني إلى ان أصله يعود إلى « الصُفّة » التي اتخذها فقراء الصحابة على عهد رسول الله في المدينة المنورة . أي انه امتداد في اعراف الصوفية لصفّة المدينة . اما جلال الدين همامي فيرى انّ الخانقاه معرب « خوانگاه » بمعنى المطعم أو المنزل . والاصل فيه أن يكون مأوى يلوذ به فقراء الصوفية في اي مدينة يدخلونها ومحلّاً لطعامهم وسكناهم ينفق عليه من الموقوفات . ومن اعراف الخانقاه أن يصل إليه الصوفي قبل الليل ؛ فيصلّي ركعتين ثم يصافح جميع الحاضرين ، واذ كان عازماً على المكوث اكثر من ثلاثة ايام فعليه ان ينهض باداء خدمة معينة . معجم المصطلحات والتعبيرات العرفانية ، د . سيد جعفر سجادي ص ٣٣٨ - ٣٤٠ . [المترجم]

★★★الخرابات في الاصل مكان خارج المدينة يجتمع فيه اهل السكر والشراب بعيداً عن انظار الناس . وقد قيل في منشأ اللفظ انه ناتج مما يلحقه الشراب من خراب في نفس الشارب ، كما قيل لانها مكان لتناول الطعام والشراب وهي من اصل « خور آباد » . أما في الادب العرفاني فهي تطلق على الانسان الكامل الذي تصدر منه المعارف الالهية دون اختيار بعد أن تخرب صفاته البشرية ويفنى وجوده الجسماني . كما قيل فيها ايضاً انها عبارة عن خراب الاوصاف النفسانية والعادات الحيوانية والقوى الغضبية والشهوية والعادات والرسوم وتبذل الاخلاق المذمومة . اما اللاهيجي فقال انها اشارة لوحدة الاسم أعم من الوحدة الالهيّة والصفاتية والذاتية . واول مراتبها هو مقام فناء الافعال والصفات حيث تمحى الافعال وصفات جميع الاشياء في الافعال والصفات الالهية ، وآخرها مقام الذات الذي تُمحى فيه الذوات وتنطمس في ذات الحق « وإليه يرجع الامر كلّ » . المصدر السابق ، ص ٣٤٢ - ٣٤٣ . [المترجم]

الكتاب الثاني

جواب العلامة المطب طبائي

على مذكرة الاستاذ كورجان

سبل إرشاد الإنسان

كلمة شكر

أرى من واجبي قبل كل شيء أن أسدي مراتب الثناء والشكر الجزيل لكل الأساتذة الأفاضل الذين استفدنا من مقامهم العلمي في هذا الحوار، أخص منهم الاساتذة الجامعيين، السادة المحترمين الدكتور جزائري والمهندس مهدي بازركان والدكتور معين والدكتور نصر.

وأشكر زملائي في هذا الحوار الشيخ علي أحمددي والسيد هادي خسروشاھي اللذين تحملاً مشاقَّ كبيرة في كتابة التوضيحات وتنظيم الاسانيد من المصادر التاريخية والروائية ذات الصلة ببحوث الكتاب، فأثمرت معارف نفيسة ألحقت به كهوامش توضيحية. فلهما شكري العميق*.



انّ واحدة من الخصائص الباهرة التي يتحلّى بها الدين الاسلامي المقدّس ، هي الصيغة التي صُمِّمت عليه تعاليمه بحيث تكون قابلة للهضم والتمثل بالنسبة للمجتمع الانساني ، من أي جهة كانت . وما نحتاج إليه لدرك مفهوم هذه المسألة وطبيعة النتائج المترتبة عليها ، هو أن نبذل مزيداً من التأمل ونتوفر على قدر كبير من التعمق .

بيد أنّنا مع ذلك نحسّ بأنّ كثيراً من أولئك الغارقين في الأفكار المادية ، والبعيدين عن الحياة المعنوية كل البعد ، ينظرون إلى كلامنا هذا من قبيل نظرتهم إلى الافكار الشاعرية التي تفتقد - بنظرهم - لاية قيمة واقعية ، كما ينظرون النظرة ذاتها إلى أي حديث يدور عن عالم المعنى ، ويشيد بالحياة الدينية .

طبيعي أنّ هؤلاء لم يتعرفوا على الدعوة الاسلامية عن قرب وبشكل مباشر وما يدّخره هذا الدين من معارف فياضة بالحقائق . بل غاية ما لديهم من معلومات لا يتعدى ما سمعوه عن المفكر الالماني نيتشه ، انه قال « لقد مات الله ! » ؛ أو أنّ مفكراً مادياً آخر قال : الدين جزء من الماضي ؛ من بقايا عهد الأساطير ، أو العهد الذي تلا عصر الاسطورة !

وحينئذ علينا أن لا ننتظر من هؤلاء السادة نظرة أفضل أو أعمق مما هم عليه ، أو نأمل منهم طريقة في التفكير تأتي أكثر وضوحاً واشدّ تماسكاً من الوجهة المنطقية مما يبدوونه فعلاً .

وإذا كانت وجهة نظرنا حقاً ، فهي اذن لا تحتاج إلى حكم (موافق) من أولئك السادة ، كما لا تحتاج إلى تأييدهم . اذن من الافضل ان نترك أولئك السادة

المغرورين لحالهم. «دعهم حتى الموت في ألم الأنانية وعبادة الذات» *.

نعود إلى ما كنّا فيه من أنّ الاسلام أرسى تعاليمه المنيفة بصيغة قابلة للهضم بالنسبة إلينا، أيّاً كان سبيل الارشاد، سواء كان عن طريق «الارشاد المولوي» أو عن طريق «الاستدلال والبيان المنطقي» أو عن طريق «الولاية والكشف».

والجلي الواضح الذي لا ريب فيه، أنّ الانسان لا يملك غير هذه الطرق الثلاثة للادراك وتعلّم أي شيء؛ مثله تماماً كمثّل المريض الذي يراجع الطبيب، فهو إما أن يأخذ وصفة الدواء من الطبيب المؤهل الذي تجب اطاعته، أو أن يدرك العلاج عن طريق الاستدلال اذا كان مؤهلاً لذلك، وإما ان يلمس ذلك من خلال المشاهدة، ان كان لمس قبلاً تأثير مثل هذه الوصفة بشكل عملي إزاء المرض الذي ابتلي به.

الامر نفسه ينطبق على حال انسان يبتغي أن يتعلم - مثلاً - لغة ثانية غير لغته الام، إذ أمامه أحد طرق ثلاثة، فهو إما أن يتلقاها من استاذ مؤهل، أو أن يأخذها عن طريق قواعد اللغة، أو من خلال احراز دلالة أي مصطلح بمعناه المتداول بين أهل اللغة، وكما هو عليه بينهم. وهكذا تطرّد هذه القاعدة لتشمل أي مُدرّك يحتاج إليه الانسان. فالانسان المُدرّك بمقدوره أن يُدرّك أي شيء قابل للادراك بواسطة هذه الطرق الثلاثة (واحدة منها أو أكثر). فنحن ننال ما نبغي ادراكه عن طريق العيان والمشاهدة اذا كان ذلك ممكناً، اما اذا كان غائباً فننهج طريق الاستدلال بالمنطق الذي وهبه الله لنا، لنصل إلى ما نريد، والآفتبع

رأي الانسان الذي استطاع أن يتوفر على الامر الذي نبغيه، عن طريق المشاهدة والعيان أو القياس والاستدلال. فاذا قدّر لانسان ان احرز الادراك بامر ما بأحد طريقي العيان والمشاهدة أو القياس والاستدلال، فلنا أن نأخذ بنظره (وفي مثل هذه الحال علينا أن نثبت أهلية رأيه الصادر عن طريق المشاهدة أو الاستدلال وإن تعدّر علينا ان نثبت - ما ثبت لديه - عن طريق المشاهدة أو الاستدلال).

هذه هي الطرق - الثلاثة - التي يسير عليها الانسان، بما هداه إليها نظام التكوين وجهاز الوجود.

إمضاء الاسلام لقيمة الطرق الثلاثة

يدلّ القرآن الكريم - وهو الكتاب الالهي لرسالة الاسلام - صراحة على أن دعوته الحقّة، التي هي الدعوة الاسلامية، صمّمت على أساس نظام الوجود، وارسيت على بنية الخلق. وما يدعو الاسلام الانسانية إليه، من معارف اعتقادية أو عملية، ما هي سوى الاشياء والاتجاهات التي يهدي إليها نظام الوجود نفسه وتغذّ إليه العلاقات المترتبة على طبيعة صلة الانسان بالعالم. فنظام الخلق والوجود يوجب بنفسه أشياء واتجاهات يهدي الانسان إليها، ولا مفرّ للمجتمع الانساني من أن يبلغها ويعمل بها عاجلاً أم آجلاً.^(١)*

تأسيساً على هذه النقطة بالذات، أمر القرآن الكريم باتباع العلم (الإدراك القطعي) ونهى عن اتخاذ غير سبيله^(٢)، وحذّر عن أي قول (فكر) أو عمل

* تراجع مادة الهوامش السبعين في باب «الهوامش التوضيحية» الذي يلي هذا الجزء من الكتاب. [المترجم]

(سلوك) لا يقوم على أساس العلم، بحيث يستلزم اتباع الظن والهوى، والميل مع العواطف وأهواء النفس^(٣).

قيمة الطرق المعرفية الثلاثة في الاسلام

طريق الارشاد المولوي

يخاطبنا الله (سبحانه) في كتابه الالهي مباشرة فنحن عبيده وموضع خطابه المباشر. فهو يخاطبنا، ويوضح موقعه الالوحي وصفاته، ويبين كليات نظام الخلق والوجود، التي خلقها ويقوم عليها عليمًا وناظرًا، وشاهدًا على - بديع - صنعه، ويشير إلى بداية الوجود والتكوين - فهو مدبره ومديره - وإليه مآله ومصيره وعاقبته.

فهو (سبحانه) يبين في كتابه السماوي الأوامر والنواهي التي يجب أن تجري في العالم الانساني وفقاً لذلك النظام التكويني.

وهذا الضرب من البيان الذي يظهر في النصوص الدينية؛ أي في آيات القرآن الشريف وأخبار النبي الاكرم وأهل بيته السررة يصدر فقط من جنبه «الارشاد المولوي»؛ وانه يجب على هذا الانسان الضعيف أن يحني رأسه لساحة كبرياء خالقه العظيم خضوعاً وتذلاً. وكما عليه أن يطيع أمره التكويني، فعليه أيضاً أن يطيع أمره التشريعي وينقاد إليه.

والذي لا شك فيه أن هذا النحو من البيان قابل أن يهضم من لدن اتباع الاسلام الحقيقيين وتلامذة مدرسة القرآن، الذين لمسوا حقائق الاسلام، وأن ما في هذا الكتاب هو كلام الله، عن طريق العلم واليقين.

فمن جهة نجد أن مقام الالوهية هو الذي أبدع كل ضروب السؤال وأوجد نظام العلة والمعلول، ومن ثم فلا يكون محكوماً لما صنعه بنفسه.

عندما نقول لشخص: لماذا قمت بذلك العمل؟ ولماذا قلت ذلك الكلام؟ فالتنا نسال عن العلة، وهذا معناه: ما هي العلة والسبب الخارجي الذي منحك حق ما فعلت وقلت؟ وطبيعي أن هذا السؤال والاعتراض يصح بشأن إنسان محكوم بالعلة الخارجية، مفتقر في تحليله لحق ما، إلى فعالية سبب خارجي وتأثيره. أما بالنسبة إلى مقام ينتهي فيه مفهوم الحاجة والحق الموهوب وتأثير السبب الخارجي، إلى أن يكون جزءاً من ابداعاته ومما أوجده بنفسه وأدنى - من أن ينال ويحط - بساحة ذاته المتعالية، فلا معنى لمثل هذا السؤال أو الاعتراض بشأنه أبداً.

إن كل ما يقوله إذا كان أمراً «تكوينياً» فإن وجوده الخارجي هو عين كلامه من دون مغايرة^(٤) [وبتعبير الامام علي: قوله فعله] وأما إذا كان أمراً «تشريعياً» فهو الصلاح والفساد الخارجي الذي يأتي بصيغة الأمر والنهي^(٥) (الرجاء الانتباه لهذا المعنى جيداً) ومن الطبيعي أن هذا شيء يمكن أن يهضم.

ومن جهة ثانية، إن الاسلام دين فطري صممت أصوله الاعتقادية وعناصره العملية على أساس الخلقة والتكوين، وهو يدعو إلى اشياء ينسجم معها التكوين الانساني وله معها نسبة توافق واتساق؛ فقد جهزت البنية الوجودية للانسان بقابليات وقوى وأدوات، هي نفسها التي تحتاج إليها متطلبات الدعوة الدينية. وطبيعي أن هذا لا يحتاج إلى ممارسة الاستدلال التفصيلي.

على سبيل المثال لا يحتاج الانسان المزود بجهاز التغذية إلى استدلال شخص يوصيه بتناول الطعام، كما لا يمتنع الانسان الذي زود نصف بدنه بجهاز الولادة والتناسل من قبول سنة الزواج اذا كان سوياً نفسياً غير مصاب بانحراف مزاجي، ولا يحتاج إلى استدلال تفصيلي في هذا المجال.

والشيء البديهي أن الاجهزة التكوينية ذاتها تضع متطلباتها حيال موضوع كل جهاز من أجهزتها، في موقع قابل للهضم والقبول، وذلك في الحالة التي لا تنحرف فيه عن مجراها التكويني بعروض آفة عليها.

هذا الطريق؛ أي طريق الارشاد المولوي المشهود في بيانات القرآن الشريف، هو واحد من السبل الثلاثة المشار لها آنفاً. وطبيعي أن توضيحنا الاجمالي لهذا الطريق، كان خارج إطار هذا البحث، لأن المقصد الاصلي هو بيان ما يمنحه الدين الاسلامي المقدس من قيمة واعتبار للطريقين الآخرين، يعني طريقي الاستدلال والكشف؛ والاساس في هذين الطريقين، يتجه نحو «المشاهدة والكشف» أي حياة الاسلام المعنوية، التي أطلق عليها محاورنا المحترم في مقاله «علم المعاد الاسلامي».

طريق الاستدلال المنطقي

لا يمكن الشك في أن البحث عن العلل، والتدقيق في أسباب الحوادث، والبيان الاستدلالي للنظريات المشكوكة وغير الثابتة، هي واحدة من الشؤون الغريزية للانسان ومن خواصه الفطرية. ان الانسان يدرك أموراً (لا يعينها أيأ كان منشأ ذلك الادراك) ويقبلها اضطراراً (بصيغة جبرية) ولا يسعه الإغضاء عنها،

وهو إلى ذلك يدرك بأن ادراك أي شيء ذي علل ، منوط بادراك علله واسبابه .
لذلك تراه كلما يفكر بادراك شيء ، يبادر أولاً للبحث في علله والتفتيش
بدقة عن أسبابه ، حتى يستطيع في المحصلة الاخيرة أن يدرك ذلك الشيء ، من
خلال ادراك تلك الاسباب والعلل .

الانسان واقعي أبداً بطبيعته التي أودعها الله فيه ، ومادام حياً فهو لا يخرج
من حصار الفكر لحظة واحدة ، وكل ما يجنيه هو هذا الفكر . بيد انه في الوقت
ذاته لا يريد الفكر [نفسه] بل ما وراء الفكر وما يأتي به ، والآن فالانسان لم يمنح
الفكر « موضوعية » أبداً بحسب اصطلاحنا [بل عدّه طريقاً] وهو يسعى دائماً
وراء الواقعية الخارجية المستقلة عن الفكر .

مثله كمثل الانسان الذي ينظر إلى صورته في المرآة ، فمع أنه يعرف أن
المرآة تدخل تغيّرات على صورته - تعكسها أو تجعلها أكبر أو أصغر مما هي
عليه في الواقع - إلا أن هّمّه يبقى متوجّهاً إلى صورته ، وليس إلى الصورة الوهمية
المتغيرة المستقرة في بطن المرآة .

وفي كل الأحوال ، فإن الانسان يبقى واقعياً فطرياً وغريزياً ، وذلك ينطبق
حتى على الاشخاص الذين يميلون عن هذه العقيدة وينحرفون عنها ، عن طريق
البحث أو بدواعي عوامل أخرى ، ويتخبّون مسلك السفسطائيين أو الشكاكين ،
فهؤلاء أيضاً حين تجمع محصلة أفكارهم في عبارة واحدة ، تراهم يقولون :
« نحن نشك في كلّ شيء » أو « نشك في كلّ ما يقع خارجنا » أو « ليس لدينا غير
أفكارنا » وعندما ندقق في كلامهم ، نجدهم يوصلون إلينا هذه العبارات على انها
خبر علمي وقطعي ، ويعرضونها لأهداف واقعية ؛ علاوة على أن هؤلاء يمارسون

حياتهم اليومية مثلنا، ويتعاطون بأفكارهم تعاطياً واقعياً، فهم يغذون السير صوب المواطن التي تحقق لهم منافعهم في الخارج، ويجتنبون تلك التي تعود عليهم بالضرر، ولا يتعاملون مع هذه المواقع أبداً بأفكار ذهنية خالية من صفة الواقعية. وفي المحصلة الأخيرة تراهـم يؤكـدون واقعيتهم عملياً.

وحتى أتباع مدرسة «أصالة العمل» [البرغماتية] الذين ينزعون عن الأفكار قيمتها الواقعية، ويعتقدون فقط بقيمتها العملية، فهم أيضاً حينما يطلعوننا على خلاصة رؤيتهم، تراهـم يقولون: «للفكر قيمة عملية»؛ والملاحظ أنهم يغذوننا القناعة بهذا الفكر ويلقنونا إياه من خلال القيمة الواقعية. إذ من الجلي الواضح أنهم يريدون أن نؤمن أن للفكر واقعاً، قيمة عملية. أما إن كان منظورهم القيمة العملية لهذا الفكر، فسيكونون في عداد اللأدريين والشكاكين، وعندئذ تراهـم يؤمنون - كالشكاكين - بالقيمة الواقعية للفكر قولاً وفعلاً من طريق آخر.

وهكذا يتبين - كما مرّ - أن لا مفرّ للانسان ولا مهرب من الواقعية. ولكن لا يجب الاستنتاج خطأً من مسألة «واقعية الانسان» أن أي فكر يخطر على ذهن الانسان، هو فكر مطابق للواقع من دون أن يداخله الخطأ. أو أن أي ضرب من الفكر الصواب، حتى المحسوسات التي لدى الانسان، مطابق للواقع تماماً، وأنه عين المعلوم الخارجي من دون أن يجري عليه الجهاز الإدراكي للانسان أي تصرف. بل المقصود أن ما بين الانسان والعالم الخارجي ليس مسدوداً بشكل كلي، بل ان لواقعية الخارج طريقاً مفتوحاً إلى ذهن الانسان بشكل عام. (التفاصيل الاخرى في هذه المسألة موكولة إلى محلّها).

هاتان المسألتان المتمثلتان بكون الانسان كائناً واقعياً، وأنّ الشعور الاستدلالي فيه من خصال الفطرة وجبلة التكوين، جذبا إليهما اهتمام الاسلام؛ وهو الدين الذي شُيّد على أساس الخلقة والتكوين. فكما أبان تعاليمه عن طريق الوحي المجرّد (طريق الارشاد المولوي الذي مرّ) سلك في تحقيق المقصد ذاته نهج الاستدلال الحر أيضاً، وحثّ أتباعه ورغّبهم باتخاذ هذه الطريقة، وأوصى بها بشكل مؤكد.

فمن بين أكثر من ستة آلاف وستمئة آية، من الآيات القرآنية الكريمة، يمكن العثور على آيات كثيرة أبانت المعارف العقيدية والعملية في الاسلام بنهج استدلاي وبأسلوب احتجاجي عقلي. فهذه الآيات عرضت مقاصدها على غريزة الانسان في «الواقعية» و«الادراك الاستدلالي»، بدلائل وحجج كافية. لم ترد أي واحدة من تلك الآيات للانسان ان يذعن لمرادها من دون سؤال وتقاش، ثم ينصرف بعد ذلك - بعد التسليم لمراد الآية - لممارسة الاستدلال كضرب من ضروب التفنن أو لاي هدف آخر، بل خاطبت الانسان بأن ارجع بحرية [مختاراً] إلى عقلك السليم، فإن صدّق مرادي بما يرافقه من دلائل وشواهد (وسيصدّقه جزماً) فاقبله.

وهذا نفسه هو نمط التفكير الفلسفي والاستدلال الحر.

وفي القرآن الكريم ثمة آيات كثيرة تذمّ الجهل والركود والجمود، وتمتدح العلم والفهم، وتأمّر الانسان بالتعقل والتفكير والتدبّر والاعتبار، والبحث في كلّ زاوية من زوايا عالم الوجود، ومعرفة الآفاق والأنفس. (هذه الآيات من الكثرة والوضوح بحيث لا نرى حاجة لذكرها). وحتى بشأن عدد من الاحكام العملية

التي صدر بها الامر بطريق مولوي، مثل هذه الجملة: «ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون»^(٦) فالذي يظهر ان هذه الآية وآيات أخرى، تأمر بالتعقل والتفكير والتدبر، وهي تفيد بأن من اللازم على أي انسان مسلم أن يدرك كليات الاحكام عن طريق تعقل المصالح والمفاسد، وان كانت جزئيات تلك الاحكام وخصوصياتها خارجة عن مدار ادراكه.

وفي السنة النبوية واحاديث أهل بيته الكرام (عليهم السلام) يمكن العثور على مئات الروايات التي تؤكد هذا المعنى.

النتائج المباشرة وغير المباشرة لاعتبار الطريق العقلي في الاسلام

ان الثمرة التي تعود من هذا النهج، على تعاليم الاسلام المنيقة، هي:
١- ان التعاليم الاسلامية التي تأتي عن الطريق العقلي والاستدلال المنطقي، تكون سائغة وقابلة للهضم بالنسبة للانسان الذي ينطوي على غريزة التفكير الفلسفي والتعقل الاستدلالي.

٢- يمثل منهج التعقل، بالاضافة إلى طريق الوحي المجرد، دعامة أخرى تحفظ تعاليم الاسلام وتبقيها حيّة دائماً بالنسبة للبشر جميعاً، وهي إلى ذلك تجعل مقاصد هذا الدين الحنيف عن طريق الاستدلال أكثر جدّة وخلوداً.

ان بقاء هذا الباب مفتوحاً بعد انقطاع الوحي وختم باب النبوة، لا يدع التعاليم الدينية تتسم في أي وقت من الاوقات بالغموض والإبهام، بحيث تكون في صفّ الذكريات التاريخية والاطلال القديمة التي تأخذ مكانها في المتاحف.

ولكي تتضح أفضل ، النتائج بالغة الاهمية التي يثمرها هذا المنهج الاسلامي الجلي ، ينبغي البحث والتدقيق أكثر في زوايا واطراف التعاليم الاسلامية ، ولا سيما مسألتى « اللاهوت » [الله] و « علم المعاد » الاسلامي ، فهما يتطلبان البحث بدقّة أكبر .

يرسم الاسلام عن الطريقتين كليهما (الوحي والعقل) معالم لربّ الكون تكون فيها حياته وعلمه وقدرته مطلقة ولا متناهية ، ويمسي فيها عالم الوجود في أصل وجوده وفي جميع شؤون الوجودية ، مستنداً لوجوده [سبحانه] تابعاً إليه اتباع الظل للشاخص ، مفتقراً إزاء غناه اللامتناهي ، محتاجاً إليه بنحو مطلق .
 يدهي أن هذا الوجود اللامتناهي ، يجب أن يكون واحداً ، لا يمكن تصوّر ثانٍ له ^(٧) ، ومن هذه الزاوية استندت كلّ ظاهرة من الأجزاء المحسوسة أو غير المحسوسة في عالم الوجود إلى وجوده غير المتناهي ، كما اتكأت بمجموعها في وجودها المحدود إلى وجوده المطلق اللامحدود .

فهو [سبحانه] مشهود في كلّ زاوية من زوايا وجود الاشياء ، موجود في كلّ طرف من اطرافها ، واذا أضلّه - على سبيل الفرض - وافتقده موجود من الموجودات ، فسيكون قد فقد وجوده وتلاشى ، وغطس في ظلام العدم والفناء ، تماماً كما يتلاشى الظل بغياب شاخصه ، ويفنى بافتقاده للجسم الذي يرمي عليه بالظلال .

ولكي لا يخبط عامة الناس هذه الحقائق بأفكارهم الساذجة البسيطة ، ولا يتصوّروا أنّ القيمومة الحقيقية للاهوت [لله] على هذا العالم ، تكتسب شكل « الحلول » وتأتي على نحو الاختلاط والامتزاج الوجودي الذي تختص به

الأجسام، ترى أن نصوص أئمة أهل البيت (عليهم السلام) عبّرت عن المسألة بنفي «التشبيه» و «التعطيل»، حيث ذكروا أن الله حياة لكن لا مثل حياتنا، وله علم لا كعلمنا، وله قدرة ولكن ليست كقدرتنا، وهكذا ساروا على هذا المنوال. يمكن القول ان كلمة: «الله أكبر» في الاسلام هي بمنزلة الشعار للحفاظ على هذه الحقيقة، التي طرأ عليها التغير في أذهان الناس، ووقايتها كي لا تأخذ صيغة الحلول والاتحاد، ولا يفقد «اللاهوت» في المحصلة الاخيرة صفته في كونه مطلقاً غير محدود ولا متناه. وفي هذا المجال نجد أن الصورة الذهنية لللاهوت [الله] في أفكارنا حتى لو جلّته على نحو الحق والصواب، فإن ذات الله المقدسة ستبقى أكبر من ذلك المعنى المتناهي المحدود.

على هذا الاساس يسجل القرآن الكريم بمنتهى الصراحة: «الأنه بكل شيء محيط»^(٨) فهو غير متناه؛ محيط بكل شيء؛ لا يحيط به شيء، كما أن الملك والحكومة المطلقة له وحده ومن مختصاته؛ لا شريك له في الخلق والايجاد؛ ولا شريك له في التدبير وادارة العالم؛ وفي مصدرية الحكم^(٩).

وقانون العلية العام، وان كان يربط وجود الاشياء بعضها ببعض، ويجعل المعلول مفتقراً في وجوده لعلته محتاجاً إليها؛ والمعارف الاسلامية بدورها وإن جاءت تؤمن بهذا المعنى الذي ينطوي عليه قانون العلية والمعلولية وتصدّقه، بيد انها لا تعطي العلل استقلالاً تاماً في عملها أبداً، بل الله الذي أوجد رابطة العلية والمعلولية، وجعل تفوقاً على معلولها، هو الذي يحكم فوق الجميع.

ان نظام الوجود في حركة دائمة، بحيث ينتج عن الارتباط والاتحاد الكائن بين الاشياء بعضها ببعض، نظام متقن؛ ولكن الله هو الذي أوجد هذا النظام

المتمخض من وراء الارتباط الذي يحكم الاشياء، وهو الذي صممه ودفعه وحركه. وعلى أثره يُساق كل شيء صوب مقاصده التكوينية الخاصة المتسقة مع خلقته.

ليس بمقدور الحياة الاجتماعية للبشر أن تستمر من دون مجموعة أحكام وضوابط قابلة للدوام والاستمرار، ولكنه حكم الله (عز وجل) وحده الذي يطاع بنظر الاسلام، لانه المالك الحقيقي، ولا سبيل لاحد غيره أن يحكم بالتصرف في مخلوقاته، الا باذنه.

اذن يجب ان يكون كل حكم صادر عنه، أو نفّذه وأمضاه «واجب القبول» والّا فهو «واجب الرد».

نصل من مجموع البحوث التي مرّت إلى نتيجة مفادها: لما كان وجود الله لا متناهياً؛ له احاطة تامة بعالم الممكنات، فإن ارتباط اللاهوت [الله] بعالم الخلقة والتكوين والوجود، لا يمكن أن يقوم على صيغة الحلول أو الاتحاد أو الانفصال. بل ان أقرب ما يعبر عن هذه المسألة، وأنسب صيغة يمكن العثور عليها - إلى حدّ ما - هي لفظ «التجلّي والظهور» الذي استخدمه القرآن الكريم أيضاً، وورد على لسان أولياء الدين ولاسيما أول أئمة الشيعة، الذي تكرر هذا التعبير في كلماته.

انّ الربّ العظيم الذي يعدّ وجوده المقدس لا متناهياً، وله احاطة وجودية من كل جهة بعالم الخلقة والوجود، لا يمكن أن يقال فيه: انه حلّ في جزء من اجزاء العالم، وأضحى مقيداً حبساً بين جدران الوجود المحدود؛ أو انّ هويته الواجبية تبدلت بهوية أحد الممكنات، فصار عين واحد من مخلوقاته.

كما لا يمكن القول أنّ هذه الذات اللامتناهية، المحيطة على الإطلاق، اختارت لنفسها منزلاً في زاوية من زوايا عالم الخلقة والتكوين، وأضحت في عرض مخلوقاتهما، وأخذت تحكم كما يحكم أحد الملوك المطاع في عالم الصنع والايجاد. بل كلّ ما يمكن ان يقال في توجيه رابطة اللاهوت [الله] بهذا العالم أنّ وجود الحق (عزّ اسمه) غير المتناهي والمحيط بكلّ شيء على الإطلاق يري نفسه ظاهراً متجلياً في كلّ شيء دائماً، من دون أن تتداخل ساحة كبريائه بالمادة والمكان والزمان.

فبرغم ما بين الاشياء من اختلافات فاحشة من جهة الوجود، إلا ان كل واحد منها بمثابة مرآة تشير إلى وجوده [سبحانه] بحسب اهليتها واستعدادها الخاص الذي تنطوي عليه. والشيء البديهي عندئذ أنّ كلّ محدودية تظهر، تكون من ناحية «المرآة» لا «المرئي»، وكلّ نقص يبرز فهو من «المجلي» لا من «المتجلي»؛ من «المظهر» وليس من «الظاهر»^(١٠).

من الواضح أنّ هذا النظر - الرؤية - لا يستتبع لا الحلول والاتحاد، ولا الانفصال والانعزال، وكلاهما مستلزمان للمحدودية والجسمية.

فالموجودات ليست متحدة بالله ولا منفصلة عنه. فلو كانت نظرية الحلول والاتحاد صحيحة، لم يكن هناك فرق بين الله والخلق، وفي الحقيقة لم يكن هناك شيء باسم (الله). أما لو كانت نظرية الانفصال صحيحة، فسيفضي ذلك لظهور بُعد غير متناهٍ بين الله والخلق، وعندئذ لا يكون هناك مكان لله أيضاً - كما في الحالة السابقة - لعروض المحدودية على اللاهوت [الله] والانقطاع الحتمي للعلاقة. (سنعود إلى هذه الفكرة مجدداً).

المظاهر الكلية للمتجلي في الاسلام

ان من يغضي الطرف عن أفكار المسلمين وأعمالهم، ولا سيما مسلمي الصدر الاول، ويرجع بذهن خال إلى كتاب الله ونصوص النبي الاعظم واهل بيته الكرام فقط، فسيفهم بأجلى صورة، أنه ليس للاهوت [الله] بحسب التعاليم الاسلامية أي حلول، أو شكل من أشكال الامتزاج الاخرى، من جهة ذاته وشؤونه الذاتية، مع عالم الخلق والتكوين، ومن بينها العالم البشري.

فنصوص القرآن والحديث، تذكر بمنتهى الصراحة أن لا شأن للانبياء الكرام - وفي مقدمة الصف منهم نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام - غير العبودية، وليس ثمة أدنى بينونة في خصائص البشرية بين هؤلاء وبقية البشر.

وفي ضوء ذلك فإن أي قدرة تبرز من جهاز النبوة أو أي علم يظهر منها، ما هما سوى قدرة الله وعلمه، وإن أي حكم يصدر عن المؤسسة النبوية، هو حكم صادر عن مصدر العزة، ولا شأن لمؤسسة النبوة أكثر من انها واسطة تنهض بتبليغ رسالة المصدر، من دون أن يكون لها «استقلال في تشريع الحكم» وإصداره.

الفرق الوحيد الذي يمكن العثور عليه بين الانبياء وغيرهم هو أن للانبياء شرف كمال العبودية. وبتقرير آخر أقرب إلى ما تهتم به هذه المقالة وتعنى بدراسته؛ أن الانبياء بحسب الحياة المعنوية، واقعون في درجة الكمال، فيما الآخرون ناقصون - عن حد تلك الدرجة - وللامام في هذا المضمار حكم الانبياء.

تبعات الحلول الكنسي

بذل الاسلام كل مساعيه في طريق الدفاع عن مبدأ توحيد الالهية [بمعنى الله] وعدم تناهيه ، واحاطته بعالم الوجود ، بحيث لم يهب العالم الانساني أية استقلالية في الوجود والمصدرية والمطاعية في الحكم ، ولكن مع ذلك وجدنا أنّ الكنيسة أشادت تعاليمها على أساس الحلول (بالمعنى المشار إليه في الكتابات السابقة) منذ اليوم الاول الذي مسكت فيه القدرة بين يديها ، وبسطت نفوذها في عالم المسيحية .

والذي لا شك فيه أنّ هذا المعنى المساق (للالهية) «أياً كانت طبيعته) يُحدّد بالوجود المادي المحدود لشخص السيد المسيح ؛ وحينئذ يكون القدر المتيقن فيه ، أنه يستطيع ان يكتسب هوية إنسان مادي ، ويحمل خواصّه وآثاره ، سواء استطاعت «الالهية» ان تنفصل عن الانسان أو لم تستطع .
ومن حسن الصدف ان نلمس مواطن كثيرة في «التوراة» الموجودة ،

المتداولة في الايدي، تؤيد هذا المعنى، كما هو مشهود في قصة خلق آدم والقضايا المتصلة بنوح وابراهيم ولوط ويعقوب، وغيرها أيضاً.

تستبطن هذه النظرية - حلول الالهية في الانسان المادي - في طياتها إنكار ما وراء المادة. فحين تكون مسألة الالهية في الدين هي من المسائل الاساسية؛ وهي في الحقيقة منبثق جميع المسائل الدينية الاعتقادية والعملية، فعندئذ سبتدّم ومن موقعها هذا بالذات، المسائل الدينية الاخرى التي تبتني على أساس البعد المعنوي وجانب المعاد، وتتجاوزها وتسحقها، وتقوم بتوجيه كلّ قضية معنوية على أساس مادي.

لقد شاعت هذه العقيدة واستقرت في العالم المسيحي. طبعاً كان لاتباع هذا الدين - وهم أكثرية تشير الدهشة آنئذ - سابقة قريبة بالوثنية؛ وكانت مسألة التثليث الوثنية من أكثر عقائدهم الدينية رسوخاً وتجذراً، ولذلك لم يكن بالامكان محو الآثار الروحية والحياتية لهذه العقيدة، من عقولهم بسهولة.

ومن طرف آخر كانت الوثنية تهيمن على جماعة عظيمة من سكان الكرة الارضية. وقد كان من خصائص الوثنية وأوليائها اشتغالها على عقيدة التثليث والحلول وجميع العقائد الفرعية الاخرى الملحقة بهما (كما يظهر من تأريخ الاديان والمذاهب الذي يعدّ خير شاهد على ذلك)، والذي حصل في الحقيقة، هو أن نفذت الوثنية بما تشتمل عليه من خصائص وأليات إلى المسيحية بعد أن غيرت من شكلها فقط.

أجل، يمكن أن يقال ان موطن الاختلاف الوحيد بين الوثنية والكنيسة كان يتمثل بقصة النبوة - ونظرتهما المتغايرة لها - ^(١١).

طبيعي لسنا هنا بشأن الدخول بمحاكمة دينية مع المؤيدين للكنيسة،
ولسنا في مقام مناظرة دينية، بل نسعى نحو هدف خاص، يدفعنا لذكر قسم من
الحقائق التاريخية ذات الصلة بالاسلام والمسيحية، والتذكير بها.

اذن، قد تظافرت عدّة عوامل واجتمعت في غرس بذرة مادية محضة في
عالم المسيحية جاءت على الضد تماماً من المعنويات وعالم المعنى، وهذه
العوامل التي استحكمت هذه البذرة المادية من خلالها تمثلت بأساس
«الحلول» الذي أقامته الكنيسة وآمنت به في تعاليمها الروحية، ثم تلاقي
الحلول الكنسي وتواشجه مع عامل قرب عهد المسيحيين الذين آمنوا
بالمسيحية للتو والتفوا حولها، إلى عقيدة «الوثنية» و«التثليث»، وما لقيه هذا
النزوع من تأييد عام في «التوراة» المتداولة بأيدي الناس، فيما أظهرته من ميل
إلى التجسيم؛ مضافاً لكل ما مرّ، طبيعة العلاقة العالمية التي كانت تربط آنذاك
بين عالم المسيحية والعالم الوثني. وقد تظافرت جميع هذه العوامل فيما بينها
وتعاضدت على انتاج غرس مادي، زرع في قلب العالم المسيحي، وجاء
متعارضاً مع عالم المعنى بالكامل.

منذ ذلك اليوم، بالذات تظهر للعيان ملامح مادية مظلمة مشؤومة أطلّت
على حياة عالم المسيحية.

لم تكتف الكنيسة ولم تقنع بذلك القدر من حلول الالوهية الذي قالت به
بالنسبة للسيد المسيح (عليه السلام) بل عادت مرة ثانية لتطبّق هذا الحلول على
نفسها، وتفرضها بذلك بدلاً عن السيد المسيح، وتضع نفسها في موقع المصدر
المطلق للحكم، لتكون بمقتضى ذلك، الحاكم المفترض الطاعة، الذي يطاع دون

نقاش . علاوة على ذلك مضت في ممارسات من أمثال « العشاء الرباني » لتقول بحلول دم المسيح ولحمه (أي واقعية اللاهوتية) في جميع الافراد .

لقد اكتسبت الكنيسة قوة استثنائية لا قبل لأحد بمعارضتها ؛ ومن خلال هذه القوة التي اكتسبتها فرضت الحصار على « الاناجيل » المسموح بتداولها ، وفرضت سيطرة على العقائد ورقابة على الافكار ، ومنعت البحث الحر في التعاليم الدينية . لقد عبثت محاكم التفتيش لقرون عديدة في أموال الناس وأرواحهم ، وقد مارست ذلك باستبداد عجيب ، حتى راحت دماء الملايين من بني البشر هدرًا ، إثر تنفيذ أحكامها الملزمة وغير القابلة للنقض .

علاوة على ذلك منحت الكنيسة لسلطين تلك العصور والمتجبرين ، جنبة أو بعداً « تقديسياً » . وكانت تقبل توبة من تشاء ، وتمنح لمن تشاء « صكوك الغفران » ! وكان بيدها ان تمنع وللأبد من تشاء من نعمة السعادة المعنوية والجنة الالهية !

لقد بشر السيد المسيح (عليه السلام) من خلال نصوصه المشحونة بالمفاهيم المعنوية ، بأن دينه ورسالته التي جاءت في امتداد من سبقه من الانبياء الكرام (عليهم السلام) ستبقى حيّة إلى الابد ، لن تمحى من الارض . وقد ظنّت الكنيسة - بايحاء من نصوص المسيح تلك - انها ستحتفظ بقدرتها مادامت الدنيا ، رغم انها استبدلت الدين المسيحي المعنوي بنظام حلولي مادي ، مأخوذة في ذلك بقدرتها المتزايدة وما بعثته هذه القوة من نشوة وغرور !

والذي فات أولئك وغفلوا عنه أن أي نسق أو طريقة أو نظام (حتى ان كان دينياً) لا يلبث أن يدخل بحكم الضرورة في مسار الأشياء وتحكمه قوانين الطبيعة

في اللحظة التي يتلبس الخاصية المادية ويتباهى بها. وحينئذ يكون له عمر محدد كسائر الظواهر الاخرى في عالم المادة، وتكون له حالات مختلفة يطويعها بدءاً من الطفولة فالشباب ثم الكهولة، ثم يؤول إلى الموت في يوم آت ولا بد. إن ما يظل راسخاً ويدوم في العالم هو المعنى المنزّه عن المادة، الخارج عن سلطة الطبيعة وسلطان قوانينها. فعالم المعنى والمعنويات، هي التي لا تعرف الموت والاندثار، وهو الباقي أبداً، مع الانسانية يرافقها، سواء قلّت أم كثرت. لقد مضت الكنيسة قروناً (والقرون في حركة التأريخ لا تعدو أن تكون شوطاً محدوداً لا أكثر) في طريقها وهي تواصل نهجها في الحكم المستبد، وتسيطر على الافكار وتضعها تحت سلطتها في الظاهر، وتسحق الفكر المخالف والادراك الذي ينطوي على الاعتراض، إلى أن صارت إلى الهزيمة أمام تنامي الادراك الوجداني المقاوم للناس، وفقدت قوتها وسلطتها بشكل كامل. (طبيعي أن السادة يستحضرون تماماً تفاصيل قصة المسيحية من بداية نفوذها إلى امبراطورية الروم العظيمة، ثم ما صار إليه النفوذ الكنسي تاريخياً منذ بدايته إلى صعوده فانقراضه).

لقد تلاشت القوة المدهشة التي كانت تملكها الكنيسة وفقدتها بالمرّة، وكل ما كان بقي لابتثاً في ذاكرة الشعوب الغربية من تلك الحقبة الآفلة، هو: أنّ الدين لا يعدو أن يكون أكثر من قوة مادية غامضة (كناية عن القوة والسلطة) يدور في مصلحة عدة من الاقوياء، ويتحكم بالمحرومين والأتباع ويتحرك ضدهم. ما بقي في أذهانهم ومطاوي ذاكرتهم انّ الدين هو مجموعة من العقائد غير المفهومة التي لا ينتظمها أي رابط منطقي يوجهها؛ وأنه يعني سلسلة من

الأفكار التقليدية التي لا يحق لأحد البحث والتأمل فيها. وأنه مجموعة من الأقوال والأفكار المفروضة بالقوة، التي يرفضها ضمير الانسان ووجدانه، ويجبر اللسان على قبولها والتسليم لها اضطراراً - بحكم ابتنائها على القوة المفروضة - .

أخيراً لا يعدو الدين أن يكون مجرد سنة طبيعية ظهرت في مرحلة من مراحل التأريخ الانساني، وبعد أن استنفدت في عصرها، تركت مكانها إلى سنة طبيعية أكمل وأفضل منها!

طبيعي، انه برزت عدة اتجاهات كردّ فعل على هذا المنحى. فعدد من المؤمنين بالكنيسة اختاروا الابتعاد عنها؛ في حين ظل عدد آخر وفياً لها. بيد أن علاقة الطاعة غير المشروطة التي كانت تربطهم بها في السابق، عادت لتستبدل بعلاقة تقديس فارغ واحترام جاف لا معنى له ولا محتوى فيه، اذ لم يعطوا الكنيسة أكثر من كونها «مركزاً تشريفاتياً» [شكلياً وهامشياً].

لقد دفعت القوة التي حصل عليها الناس من خلال غلبتهم على الكنيسة، وذلك الحرمان - من مزايا الحياة - الذي تجرّعه طوال قرون حين كانوا تحت ضغط سلطتها، إلى اختيار طريقة في الحياة الاجتماعية، والمضي فيها، تقع تماماً في النقطة المقابلة للطريق المعنوي، حتى أصبحوا كلما يصلون إلى منطقة تتصل بالروحانية وعالم المعنى، تراهم ينكفئون عنها ليغطسوا في مستنقع المادية، بجريرة أن تلك المساحة هي المسلك والقناة التي تستفيد منها الكنيسة! ثم أن التربية والتعاليم المادية الحلولية التي مارستها الكنيسة طوال قرون، نبتت جذورها في أعماق أفكار الناس، بحيث لم يعودوا أصلاً يعرفون طريقة

التفكير المعنوي. كما نسوا تدريجياً ما كانوا قد توارثوه بهذا القدر أو ذاك من المعنويات عن طريق العادات والتقاليد. وحيث لم يعد لديهم لا هذا ولا ذاك، برز عامل آخر مؤثر تمثل هذه المرة باشتغال علماء القوم بالعلوم المادية (التجريبية) التي أخذت تنمو متزامنة مع التقدم الصناعي، واستعمار البلدان الذي اقترن باستخدام سلاح الدعاية المضادة للدين. فهذا العامل كان له دوره المؤثر ضد العقائد الدينية والأفكار المعنوية.

ومن الطبيعي حين يهيمن على مناخ أفكار الناس أن عالم الوجود لا ينطوي على أي شيء آخر سوى المادة وقوانينها، فإن الدين يجب أن يكتسب معناه من خلال القول: انه ليس سوى ظاهرة اجتماعية ظهرت حين كان الانسان في العصر البدائي، أو في العصر الذي برزت فيه ارهاصات التقدم (العصر نصف المتقدم)؛ أو يجب أن يقال: ليس الدين أكثر من ظاهرة فكرية لم تشغل أكثر من قطعة من تاريخ الانسانية.

وحين يكون من الطبيعي في مسير تكامل المادة، أن تستتبع أية قطعة مفترضة، قطعة أفضل وأكثر تكاملاً منها، بحيث تترك الأولى مكانها للثانية كي تحلّ به، فإن النتيجة الأخيرة - التي نصل إليها خلال هذا المنطق - أن يترك عصر الدين مكانه إلى عصر أفضل منه وأكمل، يعطي البشارة للانسانية بسخاء!

من المسؤول عن هذا الوضع المفجع؟

ان المدقق في الحوادث التاريخية التي ترافقت مع بداية ظهور المسيحية، إلى الوقت الراهن - أوائل النصف الثاني من القرن العشرين المسيحي - أو

المتأمل في الوضع الحاضر للعالم الغربي الذي يُعرف بأنه مهد المدنية في العالم المعاصر، بحيث يستحضر تلك الوقائع بين يديه ويمارس تحليل الحوادث، ثم يرجع إلى الوراء لمعرفة الجذور والاسباب القريبة والبعيدة؛ لن يشك في أنّ الكنيسة وتعاليمها هي المسؤول الاصيل عن جميع ضروب الانحطاط الاخلاقي، وما صارت إليه المعنويات الانسانية من اهمال؛ بحيث طغت الحياة المادية الكاملة، واخذت محلها مكان الحياة المعنوية.

لقد حمل القرآن الكريم في نصوصه صراحة، مسؤولية الخلل الديني وما ساد الحياة الانسانية من اختلافات واضطراب، على عاتق «علماء أهل الكتاب» وحملة المعارف الدينية^(١٢)؛ كما أشار صراحة إلى أنّ مسألة التثليث والقول إنّ «المسيح ابن الله» هي من صناعة الكنيسة، التي دفعت بها بثوب العقيدة الدينية ودسّتها بين المعارف الالهية لرسالة السيد المسيح (عليه السلام) وروّجت لها على أساس كونها من أصول الدعوة العيسوية^(١٣). ثم انعطفت بعد ذلك لتقول بحلول الالهية في الكنيسة نفسها وفي رجالها؛ وتحول «العالم - الروحاني» [القس - الراهب] إلى رجل مسموع الكلمة مفترض الطاعة من دون قيد وشرط، حيث استطاعت بذلك أن تؤمّن أهدافها المادية^(١٤).

علاوة على ما مرّ، أمر الله (سبحانه) رسوله الاكرم أن يدعو أهل الكتاب ليلتقوا مع المسلمين على كلمة سواء ويشتركوا معهم في الجهد، لتحقيق هدفين: الأول: أن تكون الالهية من اختصاص الله الأحد، وألا يعبدوا إلهاً غيره. الثاني: ان تنحصر الربوبية به (سبحانه) وأن لا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً، فهم متساوون عموماً ولا ترجيح في النوع والبشرية لأحدهم على آخر، لذلك

لا معنى لاتقياد بعضهم إلى بعض واتخاذهم رباً يطاع من دون الله. على هذا النهج تلتقي حياتهم وتنسق مع نظام الوجود؛ ذلك النظام الذي خلق البشر جميعاً، وهم أولو شعور وإرادة، يتوقون لإسعاد حياتهم، من دون أن يوشم أي انسان منهم بعلامة تشریف تميّزه عن الآخرين، دونما جهة تمييز^(١٥)!

وصية الاسلام لأتباعه

انطوى الاسلام على وصايا مؤكدة وعميقة ساقها لأتباعه في مواجهة عقيدة «الحلول والاتحاد» أو مقاومة هذا النهج الذي اتخذته الكنيسة، وكان سائداً قبل ذلك في الوسط اليهودي، والاكثر من ذلك أنه كان يهيمن على عالم الوثنية، ويبرز هناك بشكل أوضح. ومن جهته أوصى القرآن الكريم المسلمين أن يرسخوا وجودهم في عقيدة التوحيد، ويتحرّوا العبودية باخلاص، وحثّهم على أن يكونوا قلباً واحداً ويأخذوا بالكتاب والسنة، وأوصاهم بمعالجة ما يعرض عليهم من اختلاف فكري عن طريق الكتاب والسنة، وان لا يتصرفوا بأحكام الدين من عند أنفسهم أبداً، ولا يحكموا - في أحكام الله - ما يروه صواباً وصالحاً بنظرهم الخاصة^(١٦).

كما أوصى القرآن الشريف المسلمين أن يمتزجوا روحياً بالداخل الاسلامي، المتمثل بالمجتمع الاسلامي؛ مجتمع التقوى ومعرفة الله، فهذا هو جوهر الخاص. ومنعهم بتاتاً من أن يمتزجوا روحياً ويميلوا بالموادة إلى المجتمعات غير الاسلامية؛ مجتمع الشرك والوثنية، ومجتمع أهل الكتاب (النصارى، اليهود، والمجوس) لما يستوجبه ذلك الميل من تأثير في أسلوب

الحياة؛ أي تأثير في رابطة الولاية^(١٧).

لقد ذكر القرآن الشريف المسلمين في أماكن متعددة، بالنتائج والتبعات المترتبة على مثل هذا الامتزاج الروحي وإقامة رابطة الولاء مع تلك المجتمعات، وقد فعل ذلك بأسلوب التصريح والتلويح.

يخاطب القرآن المسلمين بأن كنتم (في عهد النبي الأكرم) تواجهون الخطر من كل جهة من قبل المجتمعات غير الإسلامية، وكان يتهدّد سيادتكم واستقلالكم الديني في كل لحظة، أما اليوم فقد يؤس الكفار من ضرب مجتمعكم الديني وتدميره، فاطمئنوا ولا تخشوهم، فلن يستطيعوا بعد الآن أن يسلبوا من أيديكم هذه النعمة الماثلة بمعتقدكم الديني - أو أن يطفئوا نور الله - وينالوا من نهجكم الإسلامي.

لا تخشوا الكفار ولا تهابوهم، بل اخشوا الله وخافوه. فان تخلّيتم عن هذا النهج (نهج الاتفاق على العمل بالكتاب والسنة) وتكتبتم طريقه، لتميلوا إلى نهج الآخرين وتتخذوه سبيلاً، فإن الله (سبحانه) سيعاملكم كما عامل الآخرين - من الأمم والأقوام - حيث سلبهم نعمة السعادة المعنوية والرفاه في الحياة الدنيوية، وأوقع بينهم الخلاف وأنزّل فيهم ضروب العذاب، وأفقدهم بذلك السيادة والاستقلال الصوري والمعنوي^(١٨).

كما أشار القرآن تلويحاً في نبوءاته (وهذه يجب أن تحسب في عداد ملاحم القرآن وإخباراته الغيبية) إلى أنّ أبناء المجتمع الإسلامي، سيتخلّون عن أحكام القرآن واحداً بعد آخر، ويصطنعون لذلك الذرائع والمسوّغات، إثر العلاقات التي يقيمونها مع الآخر؛ مع المجتمع غير المسلم، فباستحكام تلك

العلاقات - التي تقوم على أساس المودة والتجانس الروحي وعلاقة الولاء - سيترك كتاب الله ويغدو مهجوراً^(١٩).

وعلى أثر هذا الامتزاج الروحي والولاء الذي وُجد مع العالم المسيحي انقلبت السنن وتغير النهج الاسلامي، حتى أضحي المعروف منكراً والمنكر معروفاً، وجعلوا أحكام الدين ومضامينه في عداد الخرافات، وأمسى التمسك بالدين والتزام جانبه علامة - في المقياس المقلوب - على السفاهة وغياب العقل! ويوم يكثر الفساد ويمتد في البر والبحر، ستنزل المحن مطردة يتلو بعضها بعضاً؛ وربما بهذه الوسيلة تنتبه الانسانية إلى النتائج السيئة المترتبة على الفساد والابتذال والابتعاد عن الله، فتملّ وتتعب، وتؤوب إلى دين الفطرة، وتعرف له قيمته ومكانته^(٢٠).

ظهور آثار الحلول الكنسي بين المسلمين

الذي يعيننا في هذا المقال هو بحث المظاهر التي تجسدت على أرض الواقع متمثلة بتلك الوقائع التي تجلّت في حوادث عصر صدر الاسلام (وهي الفترة التي تمتد تقريباً بين وفاة النبي الاكرم حتى انقضاء القرن الهجري الثالث) واستتبع من ورائها وقائع أخرى، ترابطت فيما بينها كترابط حلقات السلسلة، وان كان مسار هذه الاحداث قد اكتسب - من الوجهة الموضوعية - مدىً أوسع وعمقاً أكبر بمرور الأيام، وكلما طرد الزمان بعيداً عن نقطة البداية.

أما ما يتعلق بالمسؤولين الاوائل عن تلك الحوادث، وفيما اذا كانوا قد صدروا عن رؤية إصلاحية حسنة، أم تحركوا من موقع يستهدف التخريب؟ أو

فيما اذا كانوا أشخاصاً صالحين أم فاسدين طالحين؟ فتلک جميعها أمور لا تشكل هدفاً لهذا البحث، وهي بعيدة عن الغرض المنشود.

ولكن مادمنّا في وضع خاص، تستدعينّا دراسته الحقيقية ان نهض بمهمة تجزئة وتحليل الجذور الاولى لكي نتوفر على أوليات الحدث، نجد أنفسنا مضطرين للعودة إلى المقاطع الاولى من تأريخ الاسلام، علّنا نعثر من خلال ذلك على ضالّتنا. وبديهي أن الانسان الذي يسعى وراء الحقيقة بصدق وجدّ لا ينبغي أن يغمض عينيه عن الحقائق التي يدركها ويطمسها بالحجب، بل لا يستطيع ذلك، كما لا ينبغي له أن يقلب ما يفهمه ويعيده معكوساً في وعيه وإدراكه الخاص.

توضيح أكثر

نعود مجدداً لتوضيح الفكرة المشار لها آنفاً، فنقول: نحن الآن نعيش وضعاً مشابهاً لما يعيشه الغربيون، من زاوية ما يعتورنا من خلل في نسق الحياة المعنوية ونظمها، ومن جهة الانحطاط الاخلاقي والاضطراب في الجانب الروحي الانساني، وان كنّا بحسب قول محاورنا المحترم البروفسور كوربان، لم نذق مثل الغربيين حتى الآن طعم «التجديد» وما يزال فينا رمل، بحيث لم يأخذنا بعد السيل الجارف الذي أخذ المعنويات في الغرب، ولم يصل الدمار في الجانب المعنوي عندنا إلى مستوى ما بلغه في الغرب.

أجل، نحن في وضع مشابه لما عليه الغربيون في خسران الحياة المعنوية والانحدار إلى الانحطاط الاخلاقي، بيد أن الذي لا يُنكر أن هذا الوضع لم يأت

ثمرة لابتكارنا الخاص، كما حصل بالنسبة للغربيين، وانما كان لذلك مسار آخر. ففي اليوم الذي أقبلت فيه علينا « الحضارة الغربية » تراها جاءت بمظهر خداع أخاذ، وظهرت بكامل زينتها، وتحركت نحو مشتريها وطلّابها من الشرقيين عامة، ونحن المسلمين خاصة، فحلّت أولاً كضيف عزيز! ثم سرعان ما حلّت في وسطنا الاجتماعي بعنوان كونها صاحب المنزل (والسلطان) المقتدر الذي له الكلمة الاولى. وقد استطاعت إثر ممارستها للدعاية النافذة المؤثرة أن تلقي في عقولنا بأننا أناس ليس لنا شعور ونفتقر إلى الارادة الانسانية اللازمة، ولما كان الامر كذلك، فعلياً إذاً أن نترك شعورنا وارادتنا الذاتيين، ماداماً غير نافعين في الحياة، ونقتفي الطريق الذي أرشدنا الاوربيون إليه وعلمونا إياه، ولا نبادر لعمل شيء إلا ما أرادوه لنا؛ أي علينا أن نتخلى عن جميع خصائصنا الذاتية ونتركها، ونكون متغربين (متأوربين) قولاً وفعلاً، وظاهراً وباطناً!*

★ يشير السيد الطباطبائي في جملة الاخيرة إلى مقولة مشهورة لثقي زاده (١٨٧٨-١٩٦٩) الذي يعدّ من ابرز رموز التغريب في ايران. لقد برز التيار التغريبي واضحاً في الحياة الايرانية بين صفوف النخبة واهل الصفوة السياسية والاجتماعية منذ اواسط العهد القاجاري، على اثر انفتاح البلاط على اوربا. وبشأن الموقف من الغرب برزت في ايران - شأنها شأن بقية اقاليم المسلمين - تيارات متعدّدة كان من بينها تيار يقف على رأسه ثقي زاده يدعو لتغريب ايران في كلّ شيء « ظاهراً وباطناً » من اللباس وآداب الطعام وقواعد السلوك الفردي والاجتماعي إلى مناهج التفكير مروراً بنظم السياسة والادارة والاقتصاد والاجتماع.

ترك ثقي زاده وراءه آثاراً ثقافية واسعة، طبع منها حتى الآن اثني عشر مجلداً، بالاضافة

تبعاً لهذا الإحياء الذي استقر في وعينا والعقيدة التي انطوينا عليها، أمسينا حينما نريد التجديد في حياتنا الراكدة القديمة التي تبعث على الملالة، نقضي حياة الغريبيين ونسعى فقط لتقليد حياتهم بشكل أعمى، ونجهد في تطبيق أوضاعنا الحياتية على حياتهم، وذلك من دون أن نميز من خلال قوة العقل بين النافع والضار، والدواء والسم. وسبب هذه الحال التي أننا إليها، هو أننا افتقدنا استقلالنا الفكري وأضعناه في الخطوة الأولى.

وعادت علينا نتيجة هذا المنحى بالضرر المزدوج؛ فأى وضع غربي يشتمل على مادة الفساد، تراه يزيد مجتمعنا فساداً على فساد، وأى وضع غربي ينطوي على الإصلاح والاصلاح، تراه أيضاً يجلب علينا الفساد والانحلال ولا يأتي بالنتيجة المرجوة، بسبب افتقارنا إلى النمو الكافي الذي يؤهلنا لقبول ذلك الجانب الإصلاحي، وافتقارنا للاستعداد الذي يستلزمه.

على هذه الخلفية نستطيع القول إلى حد ما، بأن وضعنا الراهن هو نتيجة لتقليدنا الغريبيين تقليداً أعمى من دون بحث ونقاش.

ولكن علينا أن نشير في الوقت نفسه، إلى أنه لو لم تكن أرضيتنا السابقة متفسخة رديئة ميتة، لما كنا قد قبلنا هذا الفساد والانحلال بهذه السهولة، ولكننا قد دافعنا عن أفضل رصيد في وجودنا (متمثلاً بالحياة المعنوية والفضائل

→ إلى مجلد ضخيم يناهز الالف صفحة سجل فيه يومياته تحت عنوان دال: «ذكريات عاصفة» .
يبقى ان نشير لمفارقة مذهلة في حياة تقي زاده تشمل غير واحد من قادة التغريب في ايران ، اذ بدأ حياته منخرطاً في سلك الدراسات الحوزوية ، وقطع فيها شوطاً كبيراً ، قبل أن يخلع العمة ويتحول إلى داعية من ابرز دعاة التغريب . [المترجم]

الاخلاقية) ولظهرت من جانبنا ردود فعل لائقة، بحيث لا نسمح لعقلنا المفكر (لولا اننا قد فقدناه) أن يُغلب ويروح ضحية منطق التقليد الأعمى الخاطئ، من دون بحث ونقاش.

وعليه فنحن مضطرون لكي ندرك الجذر الأساسي لوضعنا الراهن، الذي يبعث على الاسف، ونتلمس العامل أو العوامل الأولية المتسببة فيه، ان نعود الفقهري في سير معكوس، كي نتأمل الوضع العام للمجتمع الاسلامي في القرون السابقة، ونتوفر على دراسة وقائعها وما تخللها من الأحداث، ثم نمضي في المسار المعكوس إلى القرون الاولى في تاريخ الاسلام، حتى نستقر على نقطة لها أهلية أن تكون العلة التي نشأ على اساسها - ومن توالدها - الوضع الراهن الفاسد!

حينما نضع أقدامنا على أولى خطوات هذا الطريق، سرعان ما ندرك حقيقة ان الوضع العام للعالم الاسلامي، بقي طوال اثني عشر قرناً تقريباً (منذ سنة ستين للهجرة، حتى قبل مئة عام من الآن تقريباً، حينما فتحت المدنية الغربية طريقها تدريجياً إلى البلاد الاسلامية) وضعاً متشابهاً ينطوي على الخمول الروحي والانحطاط الاخلاقي، ويعيش حالة من الرتابة. والداخل الاسلامي وإن كان يشهد بين الحين والآخر نوعاً من التذبذب في خط الهبوط والصعود بحسب دوران حركة التاريخ، إلا انه كان دائماً في حالة انحدار وانحطاط، ولم يكن شبيهاً لما كان عليه الوضع المتألق في عصر النبي الاكرم. على أساس هذه الرؤية يجب علينا أن نجزّ أدوات البحث ووسائل التحليل إلى تاريخ الصدر الاول من الاسلام؛ عصر حكومة الصحابة

وحاكميتهم، وعلينا أن نفتش عن ضالتنا ونبحث عنها في ثنايا ذلك العهد. ولكن ينبغي أن نعيد التأكيد مرة ثانية، بأننا نسعى إلى أن نحقق للبحث هدفه المنشود، ولا يعنينا البحث في الشخصية الدينية لرجال الصدر الأول من تأريخ الاسلام؛ كما لا يعنينا أن نكتب تفاصيل حياة كبار الصحابة، ولكن مع ذلك لا مفر من ذكر مجموعة من الوقائع التاريخية ذات الصلة بالبحث.

مسار الخلافة بعد النبي

نعود في مطلع الكلام إلى أول البحث. فالتعمق بالوضع الذي آل إليه الاسلام بعد رحيل النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) كان يشير إلى وضع يبرز بين الصحابة، مشابهاً تماماً وقريباً لحال الروحانيين المسيحيين [القسس والرهبان] وكنيستهم المقتدرة القوية. فما برز من آثار وعلائم بين الصحابة، يذكر بما كان قد برز منها في الأيام الاولى لظهور الكنيسة في وسط الرهبان المسيحيين.

صحيح أن عقيدة «الحلول والألوهية» التي تقول بها الكنيسة بحق السيد المسيح (عليه السلام) لم تلق رواجاً بين رجال الاسلام في الصدر الأول، اذ لم يقل أحد بعقيدة (الحلول والالوهية) بحق الرسول محمد (صلى الله عليه وآله) ولم تظهر الا في موطن أو موطنين (في غزوة أحد، ويوم وفاة النبي) حيث شهر بعضهم سيفه وأخذ يهتف «انّ محمداً لم يموت، ولا يموت»^(٢١) [بل ذهب إلى ربّه وسيرجع!] والذي حال دون رواجها أن الاوضاع لم تكن مشجعة، كما أن القرآن

استأصل صراحة جذور هذه الدعوى من الاساس ، حين نصّ على أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) كسائر البشر سواء في الموت والحياة ، ومن ثم اختفت هذه النعمة سريعاً ، واندثرت ولم يبق لها في المجتمع الاسلامي أي أثر .

انما برز موطن التشابه بين الكنيسة وما مرّ به العالم الاسلامي بعد وفاة النبي الاعظم صلى الله عليه وآله ، من جهة أخرى غير جهة القول بعقيدة «الحلول والالوهية» على مستوى شخص النبي . فالكنيسة بعد السيد المسيح قالت ، كما مرّت الاشارة سابقاً ، بما اصطلحنا عليه بـ «حلول الالوهية بالكنيسة» نفسها . وقد أعطى هذا النوع من الحلول الكنيسة معنى الحكم المطلق بحيث أضحي لها حق الحاكمية والطاعة بدون قيد وشرط ، حتى فرضت سلطانها على الدين والدنيا معاً ، وتحولت إلى سلطة «مطلقة» تمارس «استبداداً» على الناس بكل معنى الكلمة .

ظهر هذا المعنى في دنيا الاسلام ، في الأيام الأولى لوفاة النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) اذ تجسّد أولاً في موقع «الخلافة» وتجسّد بعدئذ بجماعة الصحابة .

ظهرت هذه المسألة وتبلورت بادئ الأمر ببيان بسيط جداً ومفهوم يبدو معقولاً نسبياً ، فقد قال الخليفة [الاول] في بداية تسنمه لموقعه ، وفي معرض بيانه لبرنامج العام ، أمام الناس : «إنما أنا مثلكم وإني لا أدري لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله ، ان الله اصطفى محمداً على العالمين وعصمه من الآفات»^(٢٢) . [وفي نص تاريخ الخلفاء ، ص ٧١ : ولئن أخذتموني بسنة نبيكم ما أطيقها ، إن كان لمعصوماً من الشيطان ، وان كان لينزل عليه الوحي من السماء] ولازمة هذا

الكلام أنّ الخليفة سيمارس «الاجتهاد» ويعمل بما يراه صواباً .
ثم أردف الخليفة مضيفاً: «وما أنا إلا كأحدكم، فاذا رأيتموني قد استقمت فاتبعوني، وان زغت فقوموني» (٢٣).

هذا الكلام ينطوي على ظاهر بسيط وطبيعي جداً، وقد تعاطى الناس آنئذ مع معناه الظاهري، وأثنوا على الخليفة بادرته. بيد أنّ الاطلاع على الحوادث اللاحقة، ومتابعة مجموعة من التحركات التي تلت تجعلنا في شك من معنى النص، وتدفعنا للتعمق فيه أكثر. أجل، ما هو المعنى الذي يراد من القول؛ إن رسول الله كان مسدداً بالوحي، وإني لا أطيق سنة نبيكم لأنني لست معصوماً؛ ولذلك سأعمل باجتهادي وما أراه؟ وما هي الأمور التي كان رسول الله يعتمد فيها على الوحي وحده، دون أن يتدخل برأيه الخاص، في حين يجب على الخليفة أن يعمل فيها باجتهاده لافتقاره إلى الوحي الذي كان ينزل على النبي من السماء؟

هل تريد مؤسسة الخلافة من ذلك الأحكام الإلهية التي لا تقبل التغيير والتبديل أبداً، بنص القرآن الكريم (٢٤)؟

أو تعني تنفيذ تلك الأحكام التي لا يجوز التساهل فيها مطلقاً بنص القرآن أيضاً (٢٥)؟ أم إنّ المراد الأحكام القضائية لرسول الله، التي كان يفصل من خلالها بقضايا المتخاصمين؟

وبشأن المسألة الأخيرة هذه، فمن الواضح الجلي أنّ نظر رسول الله (صلى الله عليه وآله) في هذه القضايا ينطوي على الحجية بنص القرآن الكريم، وقد كان يقضي بحسب الظاهر ولا صلة للوحي بذلك أبداً.

أم إن المراد هي تلك الأحكام والامور التي كانت تصدر عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في الامور العامة؛ في الحرب والسلم، بعد أن يمارس المشورة مع اصحابه؟ اذا كانت هذه القضايا هي المقصودة، فهي ترتبط بالمشورة، ثم يتخذ النبي القرار، دون أن يكون ثمة دخل للوحي بذلك.

أم إن مراد الخلافة أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يأخذ نصوص الاحكام وقوانين الفقه الاسلامي من الوحي مباشرة من دون حاجة لإعمال نظر؛ في حين نحتاج - في الخلافة - إلى إعمال «الاجتهاد» في استنباط الحكم من الكتاب والسنة؟

صحيح أن رسول الله، كان يأخذ الاحكام الإلهية عن طريق «الوحي»، في حين يحتاج الآخرون إلى طريق «الاجتهاد» في تحصيلها، ولكن الصحيح أيضاً أن هذا المعنى لا يختص بمركز الخلافة وحدها، بل بمقدور كل انسان من أبناء هذه الامة، يملك قوة الاستنباط واهليته، أن يستخرج الحكم الفقهي باجتهاده. مضافاً إلى أن هذا المعنى - لو كان هو المنظور من قبل الخلافة - فإنه لا دخل له بالبرنامج العملي للخلافة وما يناط بها من وظائف^(٢٦).

عوداً إلى بدء؛ ما هو مراد الخلافة من الكلام المار آنفاً؟ وما هي القضايا المعنية بنص الخليفة في أن رسول الله كان مسدداً فيها بالوحي، في حين لا يملك الخليفة وهو محروم من نعمة الوحي إلا ممارسة اجتهاده وإعمال رأيه فيها؟ يبدو أن المعنى الذي كانت تبغيه الخلافة معقد إلى حد ما. ولكن حركة الأحداث فيما بعد، أبانت المعنى وكشفت عنه، إذ اتضح أن الخلافة كانت تريد أن توصل للامة هذا المعنى: إن الاجتهاد وإعمال النظر الخاص سيمارس في كل

شيء، ويطبق على جميع القضايا، بما في ذلك دائرة تنفيذ الأحكام الإلهية والقوانين الدينية [الثابتة]، وأن الخلافة ستأخذ مصلحة الأمة بنظر الاعتبار وتطبق الأحكام بما تراه متطابقاً مع المصلحة في كل وقت. بمعنى أن كفة الأمور ستدار بواسطة المصلحة وبمعيارها.

وحينئذ سيكون معنى هذا الكلام: أن الأحكام والقوانين الدينية - التي بين أيديكم - جاءت لحفظ مصلحتكم، إذاً فالأحكام تابعة دائماً للمصالح المتغيرة في كل وقت؛ مع فارق أن تقدير المصلحة في زمان رسول الله (صلى الله عليه وآله) وعصره كانت مناطة بالوحي، في حين ستناط بعده (صلى الله عليه وآله) حيث انقطع الوحي، بيد «الاجتهاد». فعلى أساس ممارستنا للاستنباط نميز الصالح عن الفاسد. وما نشخصه صلاحاً، سننفذه!

ثمة شواهد كثيرة من أعمال الخليفة الأول وممارساته تؤكد هذا المعنى وتدلل عليه، مع أن الخليفة لم يتبوأ الخلافة إلا فترة قصيرة من الزمن^(٢٧). وعندما آل الأمر إلى الخليفة الثاني بدرت منه تغييرات كثيرة في الأحكام، لا يمكن أن تحمل إلا على ما كان يراه صلاحاً، وما يقدره في هذا المجال بنظره^(٢٨).

أما في زمن الخليفة الثالث فقد اتضحت المسألة أكثر، وأسفر هذا النهج عن نفسه بالكامل، بحيث لم يعد هناك أي غموض في نهج تغيير الأحكام بحسب المصالح الزمنية^(٢٩). وعندما انتهت مرحلة الخلفاء، وبدأ سلطان بني أمية وملكهم، حين استولى معاوية على المجتمع الإسلامي، أضحت هذه المسألة من الواضوح، بحيث لا يمكن التخفي عليها، وطمسها بأي حجاب.

لقد رفع هذا المعنى - وهذا النهج - «الخلافة» إلى مستوى كونها رديفاً

لمركز « النبوة والرسالة » ومتساوية معها. فكما كان النبي الاكرم بموجب « النبوة والرسالة » مصدراً للاحكام ولقوانين الشريعة الاسلامية، ومديراً وقائداً للمجتمع الاسلامي، كذلك أضحي خليفة المسلمين مصدراً للاحكام والقوانين؛ ومصدراً لولاية أمور المسلمين، ولكن مع فارق؛ فقد كان للنبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) صلاحيات في نطاق إدارته للمجتمع الاسلامي، بحيث يأمر بما يراه مناسباً حسب المصلحة، من دون أن يكون له أدنى حق بالتصرف في متن الأحكام والقوانين الالهية نفسها. أما الخلافة فقد كان لها صلاحيات واسعة وحرية في ابداء النظر في متن الاحكام ونصوص شرائع الاسلام؛ وفي مجال إدارة أمور المسلمين معاً، اذ كانت تتصرف بكل ما تراه لازماً في ضوء تقديرها ونظرها الخاص لمصلحة المجتمع الاسلامي!

لقد مضى هذا النهج في بادئ الامر على أن يأخذ مصلحة الاسلام والمسلمين معياراً للتسوية والتوجيه، بيد أنه انتهى بعدئذ إلى أن يضع مصلحة الخلافة والسلطان بدلاً من مصلحة الاسلام والمسلمين، حتى آل الأمر في النتيجة إلى تضييع السيرة الاسلامية للنبي الاعظم (صلى الله عليه وآله) كما أدى في الوقت ذاته إلى أن يُنَاط تنفيذ الاحكام والشرائع الاسلامية بشكل كامل، بما تراه الخلافة من صواب وبما يقع موافقاً لنظرها!

لقد قال الخليفة الثاني في جوابه على من أحس أنه يعترض على « تحريمه » حج التمتع ونكاح المتعة وأموراً أخرى، أجاب بقوله أولاً: « أنا زميل محمد »! ثم علل له نهيه والتغيير الذي أدخله في هذه الاحكام على أساس المصالح الزمنية لعصره (٣٠)؟!

وفي قصة الستة أعضاء الشورى الذي أمرهم الخليفة الثاني بتعيين الخليفة من بعده، كثر الكلام بين أصحاب الشورى وتراددوا فيه، إلى أن دار أمر الخلافة بين اثنين، عثمان وعليّ. فما كان من عبد الرحمن بن عوف - وكان معيّناً من قبل الخليفة الثاني، يختار من أصحاب الشورى للخلافة من يشاء - إلا أن مديده وبسطها لعلي (عليه السلام) كي يبايعه بالخلافة على شرط العمل بسيرة الشيخين! فرفض عليّ (عليه السلام) وذكر أنه يمضي على كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله) فتركه عبد الرحمن وبسط يده لعثمان على الشرط نفسه، فقبل عثمان، وانتهى بهذا النحو أمر البيعة، وكسب عثمان موقع الخلافة^(٣١)!

ومن الجلي الواضح انا لا نتبين فرقاً بين سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وسيرة الشيخين، إلا في كون الشيخين تصرفا في تنفيذ أحكام الله وتدخلاً في تطبيق سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله) طبقاً للاجتهاد وتبعاً لما شخصاه من المصالح الزمنية لعصرهما. كما كان من الجلي الواضح أيضاً انهما لم يقتصرا - في التغيير والتبديل - على السيرة العملية وطريقة إدارة النبي الأعظم للدولة، بل امتد نهجهما ليشمل متون الأحكام والقوانين الدينية نفسها.

لنا أن نختار للتدليل بامثلة على هذا النهج، مجموعة من الوقائع ننتخبها من بين مئات غيرها. ففي حروب أهل الردة كان الخليفة الأول قد بعث بخالد بن الوليد مع جيش للقتال، فلما حلّ الاخير ضيفاً على مالك بن نويرة، استغفله وغرّره وقتله، ثم نزا على امرأته من ليلتها وهي لا تزال في العدة! حين اطلع الخليفة عل فعل خالد المخجل، لم يردعه بالقصاص والعقوبة التي يستحقها، وعندما أكثر عمر بن الخطاب على أبي بكر في أمر خالد، عاد الخليفة ليجيبه: لا

يا عمر لم أكن لأشيم سيفاً سلّه الله على الكافرين^(٣٢)!!

وحين نهى الخليفة الثاني عن «نكاح المتعة» تراه توعدّ من يخالف أمره بالرجم^(٣٣). وهو نفسه أسقط فصلاً من الأذان، هو قول «حيّ على خير العمل» لكي لا ينصرف الناس عن الجهاد، وزاد في أذان الصبح فصلاً، هو «الصلاة خير من النوم». ومن فعّاله أنه أمر بضرب عنق من لا يبايع من الستة أصحاب الشورى، كما أمر بقتل الأقلية التي تختلف مع الأكثرية وتتخلف عن رأيها في البيعة^(٣٤).

وعندما بادر غلام فارسي للمغيرة بن شعبة، بقتل الخليفة الثاني، رأينا ابن الخليفة [عبيد الله بن عمر] يبادر بقتل الهرمزان، وهو أمير فارسي كان قد أسلم توأماً، بذريعة أن له دخلاً باغتيال الخليفة، وحينما آل أمر القصاص إلى الخليفة الثالث، أسقطه عنه معتذراً بقوله: قُتِلَ عمر أمس ويقتل ابنه اليوم^(٣٥)!

وصل معاوية إلى كرسي الخلافة، فادّعى زياداً وألحقه به بحجة أن أباه أباسفيان كان قد زنى بأمّ زياد في الجاهلية، فما كان منه إلا أن دعاه إليه في الشام وادّعاه علناً وألحقه بأبي سفيان وأعلنه أخاً له بشكل رسمي، وقد جرى ذلك كلّه خلافاً لصريح نصّ القرآن.

إن ما يبعث على الأسف هو أنّ التأريخ يحفل بكثير من مثل هذه القصص والوقائع، التي تدلّ على أنّ الخلفاء قدّموا المصالح الزمنية لعصرهم على أحكام وقوانين إسلامية ثابتة. وما فعله قدماء علماء الكلام أنهم وجّهوا هذه الممارسات بتوجيهات غير تامة، وحاولوا تطبيقها بالقوانين الدينية - كي يسبغوا عليها الصحة الشرعية - بيد أنّ بعض متأخري علماء السنة عاد ليعترف

بصراحة أن بعض الخلفاء الراشدين، قدّموا أحياناً مصلحة الأمة على تنفيذ الثابت من أحكام الدين وقوانينه^(٣٦).

استكمال استقلال الخلافة

فتبين ممّا مرّ آنفاً أن الخلافة أضحت في ذلك العهد مصدراً للحكم، وأصبح من صلاحياتها في اصطلاحنا المعاصر، وضع وتغيير بعض مواد الدستور، كما كان من صلاحياتها وضع القوانين الفرعية وتنفيذها. ولكن هذا الاستقلال كان ينطوي على نقص ويحتاج إلى تتمّة وترميم كي يكتمل. وهذا النقص يتمثل بما كان يحتاج إليه أولياء الامر والماسكون بالأزمنة، من حصانة.

فالخليفة كمصدر للتنفيذ كان يحتاج والعاملون معه إلى هذه الحصانة والمصونية. كانوا يحتاجون إلى حكم يسبغ عليهم الطاعة غير القابلة للردّ دينياً، كي يتوفّروا من خلال ذلك على حصانة دينية، لا يكون معه للامّة حق الاعتراض على أعمالهم وأقوالهم وفعالهم، بأيّ وجه من الوجوه، فهم صحابة، وهم الأعلّم والأدرى!

لقد توفرت لهم هذه الحصانة الدينية المبتغاة، من خلال كونهم صحابة، وبواسطة تلك الاحاديث التي نقلت عن النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) من أن صحابة الرسول مجتهدون، فإذا اجتهد أحدهم وأصاب الواقع فهو مأجور، وإذا اجتهد وأخطأ فهو أيضاً مأجور - لاجتهاده - ومعدور - لخطأه - في الوقت نفسه^(٣٧)!

وهكذا زالت النقيصة التي كانت الخلافة تنتظر زوالها لاستكمال استقلالها.

ثمة روايات أخرى نُقلت عن النبي الاكرم في مناقب الصحابة وفضائلهم، أصبح صحابة الرسول بمقتضاها مغفوراً لهم، وأن الله راضٍ عنهم، بحيث لا يؤاخذون من قبل الله على ما يصدر منهم من طاعة أو معصية^(٣٨). جاءت هذه الروايات تؤكد التي سبقتها (رواية أن الصحابة مجتهدون وهم مأجورون على ما يصدر منهم) وتزيد من امكانيات الصحابة في العمل، بحيث يغدون أحراراً في النظر والعمل من دون أن يحدهم قيد أو شرط. وبين هذا وذاك، تأمنت الحصانة الكاملة لأصحاب النبي بنحو تام.

النتيجة المباشرة للاستقلال والحصانة

كانت النتيجة المباشرة للاستقلال الذي تمتعت به الخلافة، والحصانة الدينية التي اكتسبها الصحابة - وهم الماسكون بأزمة الخلافة - أن عادت أمور المجتمع الاسلامي الدينية والدنيوية لتجتمع في قبضة الخلافة. فلا اعتبار للاحكام (الشرعية الالهية) ولا قيمة للقوانين الدينية سواء أكانت عبادية أو معاملاتية، إلا من وجهة الأفكار الاجتماعية القائمة على الحس. وأضحت القوانين العملية، بل وحتى المعارف الاعتقادية للاسلام، مجرد ظواهر تقوم على أساس إدراك الناس لها وفقاً لمتطلبات حياتهم المادية. وهكذا تنزلت الحياة المعنوية في الاسلام من مركزها العالي وموقعها الواقعي لتدخل مرحلة المجتمع، ولتكون حبيسة في اطار المادة (وبحسب قول

محاورنا الاستاذ البروفسور كوربان: حلتّ الالوهية في المجتمع الاسلامي أو في كرسي الخلافة ومن يدور حوله!!).

وكان المآل الطبيعي لذلك أن يصبح نور الاسلام الذي تألق في عصر النبي الاكرم (مايين البعثة والوفاة) جزءاً من التاريخ. (الرجاء تأمل هذه النقطة جيداً). كانت هذه تبعات قاهرة (حتمية لازمة الظهور) لتدخل الاجتهاد في الأحكام الالهية، بحيث لا مهرب ولا مفرّ من ظهورها، من دون أن يكون ثمة صلة لظهور هذه النتائج بطبيعة (نوايا) المتسببين الاوائل الذين أرسوا القواعد الاولى ومالوا إلى اسلوب الخلافة الانتخابية؛ ونوع دوافعهم؛ وفيما اذا كانت تصدر عن علم أو عن جهل.

علينا ان نقول بحق أن كثيراً من أبناء المجتمع آنذ، بل وحتى الذين جاءوا في الأجيال اللاحقة، لم يدركوا ماهية الحدث على حقيقته، ولم يحيطوا بعواقبه الوخيمة.

حينما ننظر إلى التاريخ، نجد أنّ الذين عارضوا نهج الخلافة الانتخابية واعترضوا عليها منذ اليوم الأوّل، وانفصلوا عن الاكثرية وعُرفوا باسم « الشيعة » لم يكونوا يزايدون في بادئ الامر على عدة أشخاص، بيد أنهم عادوا في أواخر أيام الخلافة، ليشكّلوا جماعة ملحوظة تلفت النظر.

وكذلك نرى، أنّ أكثر علماء السنة لا يجيزون الاجتهاد في مقابل النص؛ في حين لا يمكن بأي حال توجيه أعمال وممارسات خلفاء صدر الاسلام بدون القول بهذا النهج.

النتائج المباشرة لاستقلال الخلافة في الحكم

قام البرنامج العام والنهج العملي للخلافة على أساس تنفيذ أحكام الاسلام وقوانينه، بنحو يكون الاجتهاد والرأي فيه هما الهاديان. وبعبارة أخرى قام نهج الخلافة على أساس حفظ المصالح العامة للمجتمع الاسلامي بالتوافق مع الكتاب والسنة، حيثما كان ذلك ممكناً؛ وتقديم المصالح الزمنية على الكتاب والسنة، في المواطن التي لا يكون فيها التوافق ممكناً.

وهذا المعنى أفضى كما عرفنا، إلى أن تكتسب الحياة المعنوية في الاسلام - وهي الواقع المبرراً عن المادّة المنزّه منها - قالب نظام اجتماعي مادي خاص، وتحلّ فيه. وحينئذ لن تشذ عن أية ظاهرة مادية أخرى، بل ستكون حالاتها تبعاً للحالات العامة لاي موجود مادي، وهي تقبل التقلّب بين الطفولة والفتوة والكهولة والشيخوخة؛ تماماً كما شبّه الخليفة الثاني، الإسلام بالبعير الذي يقطع حالات مختلفة ويتقلب شوطه على مرّ السنين بين القدرة والعجز^(٣٩)!

وهذا النهج هو غير النهج الاسلامي غير القابل للتغيير، الذي كان على عهد الرسول الاكرم، بل هو نهج كان يقترب إلى حد ما من الطريقة الديموقراطية (وفي الوقت نفسه لم يكن يعبر عن الطريق الديموقراطي بالكامل، اذ لم ترع فيه ولم تطبق - كما لا يخفى - الاصول الثابتة في المنهج الديموقراطي). ومن هذه الزاوية بالذات يُعلل ما انطوى عليه من خلل واضطراب، جاء مغايراً للشبّات والانسجام الذي تتسم به السنّة الاجتماعية الثابتة. فللمتأمل أن يلحظ أنّ الخلفاء الاربعة الأوائل، وصلوا إلى الخلافة بأربعة أساليب مختلفة، كما انّ

الخليفة الاول والثاني كانا يتشابهان في سيرة خاصة، في حين كان لكل من
الخليفة الثالث والرابع سيرته الخاصة. أما معاوية فقد استولى على الخلافة
الاسلامية باسلوب يغاير السبل التي سلكها «الخلفاء الراشدون» ثم أرسى من
بعده النهج الوراثي في السلطة، قبل أن تستبدل الخلافة وتتحول بعدئذ إلى ملك
عضوض وسلطة مستبدة*^(٤٠).

ومن هذه الجهة أيضاً ينظر إلى الحكومة الاسلامية الفتية التي سرعان ما
اكتسبت شكل الامبراطوريات المعاصرة لها، من قبيل امبراطورية الروم،
وفارس. وكانت النتيجة:

أولاً: اختفى التقارب الطبقي الذي أرسى الاسلام قواعده بكل تلك الآلام
والمشاق التي تحملها، وعادت الطبقات المختلفة تطلّ برأسها في توزيعات من
قبيل: الرئيس والمرؤوس، المولى (السيد) والعبد، المخدوم والخادم، المرأة
والرجل، العرب والموالي، الصحابي وغير الصحابي، المهاجري والأنصاري،
حيث اتسعت الشقة بين هذه التوزيعات وسرعان ما غدت عميقة.

ثانياً: بذل النظام كل ما يملكه من طاقة في الفتوحات وفي توسعة مدار
الحكومة! حتى أن الخليفة الثاني عمد من أجل دفع الناس وترغيبهم في الجهاد،
إلى اسقاط «حي على خير العمل» من الاذان، حتى لا ينصرف الناس بالصلاة
عن الجهاد^(٤١).

★ نوصي بقراءة الكتاب النفيس لمولانا أبي الأعلى المودودي، بعنوان «خلافة أم ملوكية» إذ
تحدّث فيه عن تحوّل الحكومة الاسلامية، على عهد معاوية إلى ملوكية [خسرو شاهي].

وكان من تبعات هذا النهج أن بقيت مقاصد الاسلام الرفيعة التي تتصل بتربية الناس وتهذيبهم، تتوارى خلف الحجب. طبيعي لا يمكن الشك في أنّ الجهاد يمثل أحد التعاليم المهمة في الاسلام، وأنه وسيلة لمواجهة الشرك وسبيل إلى توسعة مدار شعار التوحيد. بيد أنّ البديهي أيضاً أن نهج الاسلام في الجهاد ليس نهجاً «اسكندرياً» كما أنّه ليس نهجاً «جنكيزياً» [نسبة إلى جنكيزخان]. فإذا كان الاسلام منح المسلمين الإذن بممارسة الفتوحات، فقد أعطاهم إلى جواره ملاكات إدارة العالم أيضاً. ومن واضحات نصوص القرآن، أن هدف الاسلام من توسيع دائرة نفوذه، إحياء كلمة الحق وبسط العدل الاجتماعي والتربية المعنوية للبشر، وليس تشكيل امبراطورية قيصرية وكسروية، وجمع العبيد والحصول على الغنائم الحربية التي لا حدّ لها، وتراكم الكنوز الثمينة!

لقد شاع منهج اكتناز المال والثروات وراج إلى الحدّ الذي انبرى فيه أبوذر الصحابي الصادق وحبيب النبي، في زمن الخليفة الثالث، لمجاهدة الكائنات، إلى أن انتهى به الأمر إلى أن يقدم نفسه فداءً لهذا الطريق^(٤٢).

وحين رغب الخليفة الثالث برفع الاختلاف في المصاحف، وجمع المسلمين على مصحف واحد متفق عليه، أصرّوا على حذف «الواو» من أول آية الكنز، إلى أن هدّد أبي بن كعب القائمين على الأمر بإشهار السيف والقتال في سبيل إبقاء «الواو» في محلّها^(٤٣). ومع ذلك بقي معاوية يصرّ حتى النهاية على أنّ المراد بالتحريم في آية الكنز، هم أهل الكتاب وليس المسلمين!

وكان هذا طبيعياً من معاوية لأنّ التأريخ يشهد بأنّ ما من فتنة أو فساد أراد

معاوية والعاملون معه أن يجترحوها، إلا وكان ذلك يتمّ لهم بقوة المال وبركة الاجتهاد^(٤٤).

وفي كلّ الاحوال، لم يكن هدفنا ممارسة تحليل هذا المقطع من تأريخ صدر الاسلام، وانما قادنا مسار البحث إلى هذه النقطة بصورة طبيعية، لذلك نعود إلى مقصدنا الأصلي من هذا المقال، أي بحث المعاد الاسلامي من وجهة نظر الشيعة.

المعاد في الرؤية الشيعية

ترك استقلال الخلافة في مصدرية الأحكام وامتنياز الصحابة بحق الاجتهاد الذي حصلوا عليه في تلك الأيام، تأثيرات فائقة في شكل ظهور المعارف والاحكام الاسلامية، كما كان لهما آثار مباشرة في طرق الهداية الثلاثة (طريق الوحي المجرد، وطريق العقل والاستدلال المنطقي، وطريق الولاية والمعاد) التي عرضنا لذكرها في مطلع هذا المقال، اذ تمّ تكييف هذه الطرق الثلاثة مع الاوضاع التي كانت قائمة .

وفيما يلي نشير إلى تأثيرات ذلك على هذه المجالات الثلاثة، وآثار التكيف مع الوضع القائم، الذي اقترن بها، من خلال هذه النقاط :

١- التأثير في مجال المعارف وقوانين الشريعة

إنّ ما نفهمه من متون الآيات القرآنية ونصوصها أنّ المعارف الاعتقادية والقوانين العملية التي انطوى عليها هذا الكتاب الالهي، جاءت من أجل الجميع،

وشرّعت كي تكون دائمة لجميع الاعصار، بحيث لا تكون عرضة للتغيير والتبديل أبداً. ولكن لما كانت محتويات القرآن من الاحكام والشرائع (القوانين) أموراً كلية وخطوطاً عريضة عامة^(٤٥)، فقد أعطيت الحجية، بنص القرآن، لبيان النبي الاكرم (سنته) وأوضحت تفاصيل الاحكام التي يبينها واجبة الاتباع، وهي بمنزلة آيات الوحي وبحكمها.

من واضحات التاريخ، أنّ الصحابة وبقية المسلمين، دونوا كل ما كان يصدر من فم النبي الاكرم، وقيدوه حرفاً بحرف، وتناقلوه فيما بينهم حتى انتشر، ثم أعطى النبي (صلى الله عليه وآله) بيانات أهل بيته الكرام وما يصدر عنهم (من سنة) نفس الحجية والاعتبار الذي تتحلّى به سنته، بحيث أضحي بيانهم وما يصدر عنهم (من فعل أو تقرير)، في محلّ ما كان يصدر عنه في حياته^(٤٦). من هذه الجهة اعتبرت جميع القوانين والتشريعات القرآنية، وما وصل عن النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) من تفاصيل أحكام الشريعة (سنة النبي) بمنزلة الدستور الثابت في الاسلام، غير القابل للتغيير والتبديل.

أجل، استثنى من ذلك مجموعة القرارات المؤقتة التي كان يتخذها «ولي أمر المسلمين» بما كان يراه من مصالح زمنية ومكانية، في اطار رعاية احكام الشريعة (الثابتة) وطبقاً لما له من صلاحيات. هذه الاحكام هي وحدها التي يجوز تغييرها وتبديلها، لانها تحمل صفة القوانين الفرعية المؤقتة، وتكون حية تبعاً للمصالح المؤقتة للمجتمع الاسلامي. (كانت هذه الولاية منصرفة في حياة النبي الاعظم إلى شخصه ومنطقة على موقعه، كما تمّ الحديث عن هذه النقطة

مفصلاً في حوار العام الماضي)*

وبعد وفاة النبي وغيابه عن الساحة، كانت أغلبية الصحابة والامة، تعتقد بهذه المسألة، ولديها هذا الايمان إزاء أحكام الاسلام وشرائعه؛ بيد أن الخلافة كما عرفنا، قامت على أساس قواعد نظرية أخرى، مؤداها أن القوانين الاسلامية التي يجب أن تسود المجتمع التوحيدي وتطبق فيه، هي أحكام الهية نزلت طبقاً لمصالح زمنية وجاءت تبعاً لها. وحينئذ يكون من الطبيعي لهذه الاحكام والشرائع أن تتغير وتتبدل مع تغير مصالح الامة الاسلامية وتبدلها.

وبلغتنا المعاصرة يمكن أن نعبر عن تلك النظرية بأن مؤسسة الخلافة كانت تعتقد بأن للسنة الاسلامية [أي: الحياة الاسلامية] قانوناً أساسياً (دستوراً). أما تلك المجموعة من الاحكام الالهية التي نزلت على الرسول الاعظم (صلى الله عليه وآله)، وروعت فيها مصلحة المجتمع الاسلامي، فهي واجبة التنفيذ بشكل عام، إلا اذا رأى ولي أمر المسلمين أن مصلحة المجتمع تأتي بخلاف هذه الاحكام [فحينئذ يغيرها أو يبدلها أو يعطلها].

ثم ذهبت نظرية الخلافة للإيمان بأن إدارة المجتمع والأمة الاسلامية واقامة الدين بعد النبي -الذي كان ولياً للامة قد اختارته السماء - تعود إلى الامة نفسها، فللأمة أن تختار لنفسها من تريد، كي يجلس على مقعد الخلافة، بشرط مراعاة جانب المصلحة في هذا الانتخاب، وبعدئذ تقع على الخليفة مسؤولية

* يراجع كتاب « الشيعة » الذي قدمناه مترجماً إلى العربية، وصدر تحت الرقم (٢) من هذه

تشخيص المصالح من المفاسد، وما تشخصه الخلافة يعبر من جهة عن تشخيص المجتمع نفسه كون الخليفة ممثلاً له، ويحمل من جهة ثانية قيمة خاصة - ترفعه إلى مستوى العمل والتطبيق -، وما تتصرف به الخلافة في الاحكام، وما تجريه من تغيير وتبديل في القوانين (الشرائع) السائدة، يُعدّ جائزاً وناظراً.

هذه النظرية لا تعنى كما هو واضح، إلا بالقوانين والأحكام الالهية في القرآن الكريم، اذ تتعامل معها كما يتعامل النهج الديموقراطي مع المواد الاصلية في الدستور، التي تتحلى بثبات واستحكام نسبي. أما الاحكام والقوانين التشريعية التي وردت على لسان الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله) خصوصاً تلك التي ليس لها جذر قرآني، فيُنظر إليها، من قبيل النظرة إلى الاحكام المؤقتة والقوانين التشريعية الفرعية (التي تصدر عن النبي بوصفه حاكماً للمسلمين، وهذه قابلة للتغيير والتبديل كما ذكر) ويتم التعاطي معها بالكيفية نفسها التي يتم التعاطي فيها مع السيرة العملية لرسول الله (صلى الله عليه وآله) [كحاكم] وما يصدر عنه من أوامر مؤقتة جزئية ذات طابع محلي خاص [يرتبط بدائرة ممارسة الحكم في ذلك المجتمع].

وفي أقل التقادير لا ينظر إلى الاحكام التي تنطوي عليها سنة النبي، في درجة الثبات والاستحكام، كما ينظر إلى الاحكام والتشريعات القرآنية، اذ تقيّد الاولى بسهولة بالمصالح التي كانت في عصر النبي الاكرم.

وما يدل على هذه الوجهة، ما ورد في أحاديث الفريقين في قصة الكتف والدواة، حين طلب رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهو في مرضه الذي توفي فيه، أن يُحضروا له الدواة والقلم كي يكتب للأمة من بعده كتاباً جامعاً تعمل به،

فما كان من الخليفة الثاني إلا أن قال: «إنَّ الرجل ليهجر»! وقال أيضاً: «حسبنا كتاب الله». فالجملة الثانية تفيد بما لا يقبل الالتباس والشك، انه مع وجود كتاب الله لا حاجة إلى سنّة النبي، وهذا الكلام لا يمكن توجيهه إلا في سياق النظرية المشار إليها آنفاً^(٤٧).

وعن الخليفة الثاني ايضاً، انه قال في احدى نصوصه لمنع حج التمتع، مخاطباً الناس: «إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء، فأتمّوا الحج والعمرة» اي خذوا بأول آية «حج التمتع» ولا شأن لكم بآخرها؛ اي بعمل النبي وسنته^(٤٨).

وهذا الواقع بالذات هو الذي يفسّر الاهتمام الذي أولاه الخلفاء لحفظ القرآن وقراءته، فقد عني بهذا الجانب عناية فائقة في عصر الخلفاء الراشدين، في حين لم يعنَ بسنة النبي الاكرم مثل هذه العناية، ولم تعط مسائل نقل أحاديث الرسول ورواية سنته، وحفظ تفاصيل ما صدر عنه (صلى الله عليه وآله) بشأن أحكام الفقه الاسلامي، أهمية تذكر^(٤٩).

والمفارقة التي حصلت في هذا الشأن أنّ الصحابة في زمن النبي الأعظم كانوا يولون غاية اهتمامهم في حفظ أحاديث النبي وكتابة ما يصدر عنه من سنن وأحكام فقهية^(٥٠)، بيد أن الذي حصل هو نهْي - الخلافة - عن تدوين أحاديث النبي وتقييد سننه، حيث استمر النهي إلى أواخر عهد خلفاء بني أمية^(٥١)، حتى أن الخليفة الأول كان قد دوّن عدداً كثيراً من الأحاديث، إلا أنه عاد ليحرقها^(٥٢). أما الخليفة الثاني فقد تجاوز النهي عن التدوين والكتابة، إلى منع الصحابة من نقل الحديث وروايته^(٥٣).

الموطن الوحيد الذي يلفت الانتباه حول مسألة ترويح الحديث وإشاعته، حصل في طوال مدة النهي، على عهد معاوية. فبعد أن وصل الأخير إلى مركز الخلافة واستولى على حكومة المسلمين، أعلن في الناس بياناً عاماً، أن من يأتي بحديث في فضائل الخلفاء الثلاثة الأوائل ومناقبهم يُكافأ بجائزة، أما من يأتي بذكر خبر في مناقب علي بن أبي طالب وفضائله، فقد برئت منه الذمة وعرض نفسه لبطش السلطة وأجهزتها.

على أثر بيان معاوية وكتابته إلى عماله وولاته في الأمصار بالحث على ترويح الأحاديث في فضائل الثلاثة ومناقبهم، وتخصيصه جوائز من بيت المال لمن يفعل ذلك، ظهر تيار جارف في نقل أحاديث المناقب^(٥٤)!

ان ما ترتب عملياً على هذا النهج، هو أن كثرت الأحاديث في غير باب الاحكام الفقهية، ولا سيما فيما له صلة بمناقب الخلفاء الثلاثة وفضائل سائر الصحابة، حيث اتسع تيار الرواية في هذا الجانب، في حين أهملت الاحاديث التي تتصل بالتشريعات الدينية واحكام الفقه الاسلامي ولم يعنَ بها، حتى أخذت تتضاءل وتنخفض قيمتها إلى حدٍ يشير العجب.

فالانسان تملكه الحيرة وتصيبه الدهشة من الحال التي آل إليها وضع الصحابة وقصتهم مع الحديث النبوي. فحينما يعيد المرء لذاكرته، أن علماء الرجال وأهل السير استطاعوا أن يضبطوا في كتبهم أسماء ومواصفات ما يقارب الاثني عشر ألف صحابي تشرفوا بقاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) وامتدت حياتهم طوال ما يناهز القرن بعد الهجرة، حيث نالوا الحظوة ومنتهى الاحترام من قبل خلفاء زمانهم والمسلمين عموماً، لا لشيء الا لأن متاعهم هو الحديث

النبي الذي يتحلى في دنيا الاسلام بقيمة خاصة، تصيبه الصدمة وهو ينظر إلى الحصىلة، اذ لم يزيد مجموع ما نقله هؤلاء الأعزة - من أحاديث نبيهم - فيما يرتبط بالفقه الاسلامي والتشريع الديني، شيئاً يزيد على (٥٠٠) حديث، بحيث تكون الحصىلة حديثاً واحداً لكل أربع وعشرين صحابياً^(٥٥)!

علاوة على هذا النقص المريع، جاءت حصىلة بعض المسائل الدينية التي تضمنتها هذه الاحاديث، وهي تنطوي على الغموض والتشابه أو التعارض، حتى أضحت أحكام كان ينبغي لها أن تكون في عداد الضروريات وفي صف البديهيات؛ لكثرة الابتلاء بها، جزءاً من المجاهيل العصىة على الحل!

يمكن أن نذكر مسألة الوضوء من باب المثال. فقد بين رسول الله (صلى الله عليه وآله) مسائل الوضوء وعلمها المسلمين تفصيلاً، ثم أمضى أكثر من عشرين عاماً وهو يتوضأ عدة مرات بين المسلمين يومياً، ثم آلت الحصىلة بعد كل ذلك إلى واقع الجهل بكيفية غسل النبي ليديه أثناء الوضوء، وفيما إذا كان يغسل من الأعلى (المرفق) إلى الأسفل، أم من الأسفل إلى الأعلى. وهذا مجرد مثال!

وهذا الجهل يقع في كيفية وضوء النبي، مع ان التأريخ يذكر في وقائعه المدونة، أن المسلمين كانوا يندفعون صوب النبي وهو يتوضأ، يتنازعون فيما بينهم [وفي بعض مصادر التأريخ - كما سيرد في الهوامش التوضيحية - انهم يكادون يقتتلون على غسالة وضوء نبيهم] حتى لا تسقط منه إلى الارض قطرة^(٥٦)!

ومما يدخل في الامثلة التي تساق في هذا المجال مسائل إرث العمة

والخالة، وكذلك مسألة « العول » في فرائض الإرث^(٥٧).

الخلاصة التي انتهت إليها النظرية المشار إليها سابقاً، تمثلت باندراس أحكام وقوانين الفقه الاسلامي. ومن الطبيعي أن يفتح الباب إثر ذلك للقياس والاستحسان كي يأخذا مكانهما محلّ النصوص الاسلامية.

٢- التأثير في مجال البحث والاستدلال المنطقي

يدرك البشر من خلال الغريزة التي وهبهم الله إياها، أن مفتاح سعادته وهنائه في الحياة يتمثل في الثقافة، وأنّ التقدم الحياتي توأم للتقدم الثقافي. وبدوره لا يمكن للتقدم الثقافي ان يتحقق من دون الاستدلال المنطقي والبحث الحر. وإذا كانت هذه المسألة لم تكتسب وضوحاً كافياً في عصر (غابر) من العصور التي مرّ بها المجتمع الانساني، بتأثير عوامل مظلمة أحاطت به، أو عناصر غير طبيعية ألّمت به، فإنها عادت لتكون في عصرنا الراهن في عداد البديهيات، بحيث لم يعد يكتنفها أي غموض.

والذي ثبت بوضوح من خلال البحث، وعن طريق التجربة أيضاً، أنّ الانسان اذا لم تمنعه وتحول دونه عوامل غير طبيعية، فانه ينهض بالبحث الحر ويقوم بالتفكير المنطقي وتبرز - كينونته وذاتيته من خلالهما - بفعل الغريزة التي وهبها الله له.

وهذا التجلي الذي يبرز في الانسان بدافع الغريزة ومن خلال البحث الحر والتفكير المنطقي، يكتسب خصوصيته في مجتمع كالمجتمع الاسلامي الذي ينقاد إلى دين يقوم على أساس الاستدلال، وينهض كتابه الالهي بتحريضه على

سلوك طريق العقل ، وترغيبه بالتفكير المنطقي ، وترويج هذه الممارسة وإشاعتها من دون أقل تساهل في هذا المضمار . ولكن مع ذلك رأينا أن مرحلة تأريخ صدر الاسلام ، وبالذات في عهد الخليفين الاول والثاني ، حيث برز صوت الاسلام عالياً ، وأخذ المجتمع الاسلامي بالامتداد والانتشار ، شهدت ضмор الثقافة الاسلامية ، حيث لم يسجل أي تقدم للثقافة الاسلامية حَقَّقته عن طريق البحث والدراسة . والذي ينبغي الاعتراف به ببالغ المرارة والأسى ، أن المجتمع الاسلامي لم يسجل في تلك البُرْهة من التأريخ شوطاً جهادياً منظوراً في هذا المجال ولم تسجل له آثار تذكر ، حتى انه يمكن القول انه لم يبذل ما نسبته (واحد في المئة) على طريق تحقيق التقدم الثقافي ، إلى ما كان بُذل في سبيل الجهاد .

فأصول المعارف - مثلاً - كانت تُتلقى بفهم عام بسيط ، برغم كل ما كانت تنطوي عليه من مسائل دقيقة وحقائق علمية ؛ وان دائرة التعليم والتعلم لم تكن تتعدى في ذلك العصر ، كما تشهد على ذلك الاحاديث ، أكثر من مرحلة الحس والمادة ، ولم تتجاوز ذلك إلى مرتبة أعلى .

فالذي كان سائداً بين الجميع ، والاعتقاد الذي كان راسخاً بين الخاصة والعامة ، أنه يكفي فهم نص القرآن الكريم في دائرة الاعتقاد والعمل ، بذلك الضرب من ضروب الفهم البسيط العادي الذي يتسق مع فهم عامة الناس . وعلى هذا الاساس مُنع اي بحث ينطوي على طابع النقد والدراسة الحرة المنفتحة في المسائل الاعتقادية ، وعدّت كل ممارسة من هذا القبيل بدعة في الدين !

والأنكى من ذلك ، كان البحث المنطقي الحرّ في المسائل الاعتقادية يجرّ

الولايات على مَنْ يجروْ على ممارسته ، ويكون سبباً في إنزال أشد العقوبات به ، كما حصل لذلك الرجل الذي جروْ وناقش الخليفة في مسألة ، فما كان من الخليفة إلا أن أشبعه ضرباً بالسوط (وبجريد النخل) حتى سالت الدماء من بدنه . وحصل في مجلس آخر أن تناول الخليفة معنى آية من آيات القرآن ، وأوضحه بما يظهر معنى « الجبر » ، فاعترض عليه رجل ، فغضب الخليفة عليه ، حتى وكأنه همّ بقتله ، إلى أن أطفأ بعض الحضار نائرة الخليفة وغضبه^(٥٨) .

ومن ذخائر الكتب التي كانت متراكمة قبل فتوحات صدر الاسلام في مكتبات مصر وايران ، لم يبق منها بعد الفتح أثر يذكر . وهذه من المؤشرات التي تؤكد بان مؤسسة الخلافة لم تكن تعتني بالتقدم الثقافي وحفظ الذخائر العلمية وإحياء البحث الاستدلالي^(٥٩) .

كما يدخل في هذه المؤشرات ، ما قاموا به من تدمير هذه الذخائر والقضاء عليها بأمر من الخلافة ، كما تشهد على ذلك قصة حرق مكتبة « الاسكندرية »^(٦٠) .

وفي الوقت نفسه لم يكن ثمة مهرب من التوفر على مجموعة من البحوث الاستدلالية في المعارف الدينية ، بسبب :

أ : توسع المجتمع الاسلامي إثر حركة الفتوحات الاسلامية ، حيث دخل في أوساط المسلمين علماء الملل والمذاهب المختلفة ، الذين شرعوا بطرح مجموعة مختلفة من البحوث في دائرة المعارف الاسلامية ، مما اضطر المسلمين إلى ممارسة البحث في هذه القضايا لتقديم الأجوبة اللاتقة بها .

ب : كان المجتمع الاسلامي قد ابتلي منذ اليوم الاول بحركة عدد من

المنافقين في داخله ، اهتموا بدسّ الشبهات وإثارة الاسئلة والإشكالات وإشاعتها بين المسلمين ، بالإضافة إلى دور الاقلية التي كانت تختلف مع الاكثرية في كثير من العقائد الفرعية ، وتبادر أحياناً إلى عرض البحوث والمداخلات العلمية .

إثر هذه العوامل [المتداخلة بين الخارج والداخل] اضطرّ المسلمون إلى ممارسة مجموعة من البحوث بـ «أسلوب علمي» انتظم فيما بعد بما عرف بـ «علم الكلام» . ورغم كراهة أو ممانعة الحكام من سريان هذه الروح في المجتمع ، إلا أن الامر آل في نهاية المطاف إلى أن يتخصص بعض المسلمين في مثل هذه البحوث ، حتى عاد الحكام والفقهاء آخر الامر للتظاهر بالرضا ، رغم موقفهم الذي اتخذوه ، وسعوا فيه بكامل قوتهم للحيلولة دون نشوء ونمو البحوث الاستدلالية^(٦١) !

لقد أشرنا في الحوارات التي جرت بيننا العام الماضي - التي نُشرت فيما بعد - بقدر معين إلى نهج البحوث الكلامية وطريقتها ، لذلك لا نجد حاجة للعودة إلى الموضوع ، إلا لإعادة التأكيد - مضطرين - على نقطة تَمَّت الإشارة إليها هناك ؛ فحواها أن علم الكلام يبحث في ضروب المعارف العقيدية في الاسلام ؛ وهذا العلم وان كان في نفسه فناً شريفاً ، إلا أنه يستبطن في قواعده التأسيسية وجذوره الاولى التي قام عليها ، فساداً عميقاً برز إثر القصور أو التقصير الذي رافق تنظيم مباحث هذا العلم منذ اليوم الاول .

وقد جرّ هذا الفساد الذي يستبطنه (الكلام) في جذوره التأسيسية ، إلى أن يفقد هذا العلم قيمته الواقعية كفنّ استدلالي ، من جهتين ؛ هما :

الاولى : انّ ما يتّضح بأفضل صورة من خلال آيات القرآن الكريم ، أن أصول المعارف الاسلامية هي مجموعة من الحقائق والامور الواقعية التي تعدّ أرفع من مستوى فهم عامة الناس ، وأبعد ما تكون عن متناول أيديهم . بيد أن الذي حصل - إثر إهمال المجتمع الاسلامي والماسكين بأزمة الامور في الصدر الاول ، للبحث العقلي الحر وعدم اعتنائهم به ، بل مخالفتهم له - أن عادت هذه العقائد البسيطة ، لتكون هي موضوع البحث . والاهم من ذلك ، تمّ التعبير عنها بوصفها الصيغة الاخيرة والنهائية لعقائد الاسلام الواقعية ، حيث أخذ يتمّ الدفاع عنها من خلال مجموعة من الافكار الاجتماعية المادية والحسية . والذي ترتب على هذا النهج أن عادت الالهية وعالم ما وراء الطبيعة بما ينطوي عليه من نظام منزّه ، ليحل في افكارهم ويتجسّد في أذهانهم ، بشكل وهوية نظام مادي يشبه عالم المادة .

ومن تداعيات هذا النهج أيضاً ، الايمان بأنّ العالم (المادي) المحسوس يخضع إلى نظام العلية ، وتنظيمه علاقة العلة والمعلول ، في حين راح عالم ما وراء الطبيعة يرتع - في ظلّهم - بالفوضى والاضطراب ، وهو يفتقر لأي نظام ثابت ! هذا علاوة على ما ذهبوا اليه من أنّ العالم المادي كائن في إطار الحس ، في حين يتوارى العالم غير المادي ، وراء حجاب الحسّ مع انه يشبه هذا العالم ، وسيصل ذلك اليوم الذي تنكشف فيه جميع اجزاء ذلك العالم - المتواري الآن - ومكوناته حتى ... [قطع السيّد العبارة وهو يعني على الأرجح ما يذهب إليه هؤلاء من إمكان رؤية الله في العالم الآخر] لتكون في إطار الحسّ وتحت لوائه ! الثانية : إثر الاتقياد إلى سنة النهي عن البحث الحر وطريقة - التفكير

الاستدلالي - عادت البحوث الكلامية لتقيّد بموافقة الشرع . وبهذا الاسلوب استطاعوا أن يفضلوا هذه الطريقة من البحث ويقدموها على منهج البحث العقلي الحرّ (البحث الفلسفي) الذي نزلت به الضربات وقللوا من شأنه حتى نزلوا به إلى الحضيض .

لقد التزم هذا - التيار - جانب الحق في الظاهر ، وعكس نفسه أمام الباحث المتشرع البسيط ، بصورة مقبولة تقترب بالخير وتنشد الرضا ، بيد أن حقيقة الامر كانت غير ذلك . ولتوضيح المسألة يجب ملاحظة أن الاستدلال على قضية والدفاع عن عقيدة ، بقيد موافقتها للشرع ، ليس له سوى معنى واحد ، هو : أن العقيدة التي يراد الاستدلال عليها لا تتبع في ثبوتها الاستدلال [لأنها شرط في ممارسة الاستدلال وإسباغ الشرعية عليه ، فهي إذن ثابتة في المرتبة الاولى وإلا لما كان يصلح أن تكون قيداً لغيرها] بل العكس هو الصحيح ، أي أن الاستدلال تابع للعقيدة في صحته .

وبعبارة أخرى ، تعدّ العقيدة في نفسها من المسلّمات - التي لا نقاش فيها - بعض النظر عما اذا كان الاستدلال صحيحاً ، وحقّق نوعاً من التقدم ، أم لا .
وحيث يكتسب مثل هذا الاستدلال جنبه صورية شكلية ، ولا يبقى للعقيدة التي يراد الاستدلال عليها من أصل للاثبات ، سوى التقليد ، بعد أن تحوّل الاستدلال إلى لعبة .

ومن هذه الزاوية ، كان أقوى حجج أهل الكلام وأمضى حربة في أيديهم هي « الاجماع » (لا يعني الاجماع حتى في محصله أكثر من الحجة الظنية) . والذي فعلوه لصياغة هذا الاجماع وإسباغ الأصالة عليه ، لكي يتحوّل إلى حجة

ومعيار، انهم تمسكوا أولاً برواية نقلوها عن النبي الاعظم تقول: (لا تجتمع أمتي على خطأ) فعدّوا إجماع الأمة حجة، ثم وضعوا أهل الحل والعقد أو علماء الأمة مكان الأمة، ثم أجلسوا بدلاً من علماء الأمة بأجمعها علماء تيار وطائفة واحدة من قبيل الأشاعرة أو المعتزلة، ثم منحوا (سلطة الإجماع) لعلماء كلام طائفة معينة من الطوائف، بدلاً من علماء تلك الطائفة بأجمعهم!

على هذا المنوال تنزّلوا بالإجماع، حتى رأينا في المحصلة الاخيرة أن أقوى حجة يتمسك بها المتكلم الأشعري مثلاً، أنه يحتاج في اثبات عقيدة من عقائد الاشاعرة، بإجماع متكلمي الأشاعرة عليها!

من هذا المنطلق، كثيراً ما نجد في البحوث الكلامية، أن حجة المدّعي تتم عن طريق القرآن أو السنة أو العقل، بيد انها تُردّ ويُعرض عنها، لكونها مخالفة لإجماع علماء ومتكلمي ذلك المذهب.

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه نرى:

أولاً: أن مخالفة أهل مذهب من المذاهب الاسلامية لواحدة من العقائد التي يختص بها مذهب آخر، لا يضرّ بالإجماع المنعقد في صفوف المذهب الثاني. وكأنّ أهل أي مذهب من المذاهب الاخرى لا يدخلون في ملّة الاسلام بحسب اعتقاد المذهب الآخر!

ثانياً: اذا قدرّ لانسان وان قبل أصلاً من الاصول المذهبية التي تختص بمذهب معين، فعليه أن يقبل بقية أصوله ويدّعن لها من دون بحث ونقاش، سواء توفر عليها الدليل الكافي أم لم يتوفر.

والأمر الواضح أنّ هذا النهج يقتل في المجتمع الاسلامي روح التفكير

الاستدلالي، ويأتي على الطريقة العقلية المنفتحة ليستأصلها من الجذور. واثـر التقليد يكتسب التعصب سلطة مطلقة وتكون له الهيمنة في جميع المسائل العقيدية.

ما يؤسف له في هذا الشأن، أن هذا النهج تجاوز المسائل الكلامية وأخذ يمتد إلى المعارف الاسلامية الأخرى كالـتفسير والفقه والاصول وغيرها، بل سرت هذه الروح وأثارت العاصفة حتى في العلوم الادبية مثل الصرف والنحو والمعاني والبيان. حتى اننا اذا قمنا بجولة في ربوع تلك العلوم لواجهتنا قـوالـب وتصانيف عجيبة مثل الحنفية والشافعية، الكوفيين والبصريين ونظائر ذلك، بحيث تبادر كل مجموعة لتوجيه عقائدها المذهبية الخاصة، وتأويل حجج الآخرين وأدلتهم.

ثالثاً: كان من نتائج هذا النهج (الاستناد إلى اجماعات طائفة معينة أو مذهب خاص) أن فقدت الادلة اللفظية؛ أي الكتاب والسنة، قيمتها الواقعية، بحيث اكتسبت طابعاً شكلياً وجنبية تشريفية [شكلية وهامشية]. على أساس ذلك نفسر ما يذهب إليه ابناء كل مذهب من هذه المذاهب، وهو يستدل في اثبات عقائده الخاصة، باجماع قومه أولاً، وبالكتاب والسنة ثانياً، ثم يقوم بعد أن يتمسك باجماعات أهل مذهبه، ليقـلـل من أهمية أدلة الكتاب والسنة التي يسوقها الآخرون، وهو يؤولها ضراحة ودون محاباة - كي يهرب من حجيتها وما تلزمه به -. وقد سرت هذه السليقة حتى في أوساط علماء الادب، اذ تراه يصرف أدلة الذين يخالفونه من شعر أو نثر عربي، بتأويلها وحملها على التقدير وما إلى ذلك.

قد لا ينتبه الباحث، لاسيما وهو مشغول ببحثه، لهذه الظاهرة وهي تواجهه في موطن أو موطنين، ولكن اذا قدّر للمرء أن يطوف بين العلوم الاسلامية المتنوعة ويقف على مسائلها الخلافية وما أُلّف فيها من كتب ورسائل، بحيث يدرس المجموع - بنظرة فاحصة - تراه تتجمع بين يديه مئات وألوف التأويلات المختلفة، بحيث يلمس عملياً ويدرك بشكل مُباشر أن الكتاب والسنة لا يتجاوزان في حجيتهما - لدى القوم - أكثر من كونهما موقعاً شكلياً تشريفاً، وليس لهما قيمة حقيقية واقعية. فكل باحث يتمسك بالآية أو الرواية الموافقة، ويهمل بالتأويل - والتوجيه - ما يبدو مخالفاً في الظاهر، والعكس هو الصحيح، حيث يأتي الذي يختلف مع الأول فيتمسك بالآية أو الرواية التي أهملها الاول وأسقطها عن الحجية بالتأويل، فيستدلّ بها، ثم يذهب إلى تأويل الآية والرواية التي استدلّ بها خصمه.

والحصيلة التي ينتهي إليها هذا النهج هو إسقاط جميع الآيات والروايات - بالتأويل والتأويل المعاكس - عن اعتبار الحجية، بحيث لا تكون مقبولة إلا في حالة واحدة، حيث يكون لها الاعتبار عند عدم التأويل. والشئ الذي لا يسبق التأويل أبداً في هذا النهج من التفكير هو الإجماع القطعي للطائفة على مسألة من المسائل الدينية.

لقد بلغ من عظيم شيوع هذه الظاهرة ورواجها بين المسلمين، انها تجذرت حتى سرت أخيراً إلى متكلمي الشيعة. ومع أن الشيعة يتفقون في «أصول الادلة» مع أكثرية السنة؛ وبرغم أن احتجاجات أئمة أهل البيت - وهم مرجعية الشيعة وسندهم - لم يعطوا الحجية في أصول المعارف إلا للكتاب والسنة

والعقل، من دون أن يعتنوا بالإجماع، قبل بعض متكلمي الشيعة هذه الطريقة العامة، فاتخذوا من الاجماع حجة.

تبعات إلغاء البحث المنطقي والفقر الثقافي

بعد أن مضى قرن من الجهل الذي أحاط المجتمع الاسلامي، وعلى أثر تماس المسلمين القهري (بعد الفتوحات) مع المجتمعات العلمية والثقافية في العالم آنئذ، أحسّوا بحاجتهم الشديدة والمتزايدة إلى العلوم الفلسفية والاستدلالية.

ولما كانت سجية التقليد قد ألقت في روعهم ورسخت في وعيهم أن نصوص القرآن والسنة تفتقر إلى المعارف الحقيقية والمنطقية، فقد عادوا ليمدّوا يد الحاجة إلى الآخرين.

بدأت أواخر سلطنة بني أمية وأوائل سلطنة بني العباس، حركة ترجمة إلى العربية من اليونانية والسريانية واللغات الاخرى، وترجمت كتب كثيرة في المنطق والفلسفة والرياضيات وغيرها.

استقبل المجتمع الاسلامي هذه العلوم التي وفدت إليه، بشغف وشوق كبيرين، ترافقا مع حماية كاملة من خلفاء تلك العصور. بيد أن الذي حصل خلافاً لما كان متوقعا، هو عودة النزاع مجدداً بين المتكلمين والفقهاء، من خلال اصطدام الفلسفة الالهية مع بعض المسائل الاسلامية الاعتقادية التي كانت قد صيغت قبل ذلك من خلال النهج الكلامي السائد ووجّهت بطريقته. لقد ازداد أوار الصراع وقوي بفعل ميل عامة الناس واحترامهم [للفقهاء] في مقابل أهل

الفلسفة، حتى آل الامر أخيراً إلى أن تُهمل الفلسفة بجريرة كونها تمارس البحث الحر، أو صارت بحكم المهمل، في حين تقدم الكلام، بسبب المزية التي تقول أن بحوثه تمارس بقيد موافقتها للشرع.

لقد أوضحنا جوانب هذه المسألة إلى حد ما، في حوارات العام الماضي، لذلك لا ندخل في تفصيلها مرة أخرى، بعد أن نشرت البحوث.

٣- التأثير في مجال السير المعنوي والمعاد

إذا قُدِّرَ للانسان التوفّر على قراءات كافية للحياة المعنوية والسير والسلوك العرفاني؛ قد عرف المقاصد الحقيقية لهذه المجموعة من العلوم، فإنّه يستطيع أن يدرك بشكل جيّد أن اسلوب هذا السير الباطني والحياة المعنوية، يقوم على حقيقة مؤدّاها؛ أنّ الكمالات الباطنية والمقامات المعنوية للانسان، هي مجموعة من الواقعيّات الحقيقية التي تقع خارج واقعية الطبيعة، وأنّ عالم الباطن الذي يعد موئل المعنوية وموطنها، هو أكثر اصالة وواقعية وسعة من عالم المادة والحس.

المقامات المعنوية هي واقعيّات ومواقع حياتية أصيلة بالنسبة للانسان، وهي ليست أبداً من قبيل المفاهيم الشكلية التشريفية؛ ولا من قبيل المقامات والمناصب والعناوين الوضعية والنتيجة عن عقد اجتماعي. [أي هي ليست من الامور الاعتبارية التي تواضع المجتمع عليها].

فأشياء من قبيل: الملك، الشحاذ، المستطيع، الدرويش، الكبير، الصغير، السيد، الخادم، الحاكم، المحكوم هي كلها مجموعة من المعاني والعناوين

والشخصيات الوضعية، التي وُضعت لمجموعة من المقاصد الاجتماعية، وقد أُعطيت لهذا وذاك على أساس موازين اجتماعية خاصة، من دون أن يقود إلحاق الصفة بالموصوف، من قبيل إلحاق المُلك بالملك، أو صفة الاستجداء بالمستجدي (الفقير) إلى حدوث تأثير في الطبيعة الخارجية أو طرء تغيير في وجوده. فالثروة حينما تأتي - للثري - لا تدخل جزءاً في بدنه ووجوده، كما أن افتقاد المال لا يعني أن شيئاً من الانسان قد نقص أو قلّ.

كما أن الرابطة بين أي عمل من الاعمال الاجتماعية وبين النتيجة التي تترتب عليه حسنة كانت أم سيئة، لا تعدو كونها علاقة اعتبارية وضعية. ولذلك كثيراً ما نرى أن عملاً ما يستوجب في يوم من الأيام الجزاء الحسن، يعود في يوم آخر ليرتّب عليه العقاب، أو أن يلغى من الاصل ولا يترتب عليه أثر.

المراكز والعناوين الاجتماعية هي عموماً أمور اعتبارية تابعة للوضع، كما أن العلاقة بين هذه المقامات والعناوين وبين الاعمال المترتبة عليها؛ وكذلك العلاقة بينها وبين النتائج والآثار التي تترتب عليها في المجتمع، هي جميعها أمور اعتبارية وتعهّدت (أمور متفق عليها) موضوعة.

اما العلاقة بين الاعمال والافعال الانسانية وبين الحالات والملكات التي توجد في النفس الانسانية؛ وكذلك العلاقة بين هذه الحالات والملكات وبين المقامات والمدارج الباطنية التي يسير فيها الانسان؛ ثم العلاقة بين هذه المقامات والمراحل الباطنية وبين العالم الذي تنطوي عليه هذه المراحل، هي جميعها من قبيل الموجودات الأصلية الواقعية، الخارجة عن سلطة المادة وحكومة الطبيعة.

الخلاصة التي ننتهي إليها: أنَّ الحياة المعنوية والمعاد [حيث تكشف الحقائق وتستبين على ما هي عليه] مبنية (بأي شكل كانت) على أساس اصالة عالم المعنى.

وحينما نعود إلى نظرية الخلافة الانتخابية يتضح انها بنيت على ذلك الاساس؛ الذي بمقتضاه عُرِفَت السُنَّةُ الاسلامية، كسُنَّة اجتماعية، تمثلت قواعدها الاصلية بالمصالح الحياتية التي يمكن دركها بالافكار الاجتماعية. ونظرية الخلافة هذه لا تتناسب أبداً ولا تتوافق مع السير المعنوي والمعاد، ومن المحال أن يتم التوفيق والمصالحة فيما بينها وبين المعاد [المساوق كما ذكرنا آنفاً لانكشاف الحقائق كما هي]، ويعود ذلك إلى التقابل القائم بين المادية المحضة والمعنوية الصرفة، بحيث يؤول الاقتراب من أحدهما إلى الابتعاد عن الآخر.

من هذا الموقع نطلّ على عالم الصدر الاول من الاسلام، فنراه يفتقر إلى النهج الباطني واسلوب السير والسلوك الذي كان غائباً، ألا من عدد من الزهاد والعباد الذين عُرِفوا بالعمل الصالح، بحيث لم يتظاهر أي انسان بعنوان آخر، ودام ذلك حتى أوائل السلطنة العباسية.

ظهور السير المعنوي والعرفان

منشأ ظهور السير المعنوي

مضى وضع الاكثرية الغالبة من المسلمين في الصدر الاول من الاسلام، على الصورة التي مر ذكرها. وكان من نتائج ذلك، أن أخذت المعارف الاسلامية العقيدية والعملية تنحدر وتتضاءل (قيمتها) يوماً بعد آخر؛ بحيث غابت في وادي النسيان طرق ادراك هذه الحقائق ونموها؛ أي طريق البحث الحر، والسير المعنوي.

بيد ان الذي حصل من جانب آخر، هو أن نهضت الاقلية الشيعية التي عارضت نهج الاكثرية منذ الايام الاولى، ولكنها أغضت عن الاستمرار في نهج المقاومة الايجابية العامة، لعدم توافر القوة الكافية التي يمكن من خلالها ضرب الاوضاع القائمة آنئذ وإعادة الامور إلى ما كانت عليه في عصر رسول الله (صلى الله عليه وآله)، كما تمت الإشارة لذلك في حوارات العام الماضي.

لما رأت الشيعة عدم إمكانية إعادة الوضع العام إلى سابق عهده في عصر

النبي، نفضت يدها اضطراراً عن نهج المقاومة الايجابية العامة لقلّة إمكانياتها، واخذت تمارس دورها عن طريق آخر تمثل بالحفاظ على المعارف الاسلامية العقيدية والعملية وصيانتها وتدوينها، والحفاظ عليها حيّة عبر السبل المشروعة المتمثلة بمنهج البحث الحرّ وطريقة السير المعنوي.

لقد اتجه الشيعة إلى أئمة أهل البيت (عليهم السلام) طبقاً لوصية رسول الله (صلى الله عليه وآله) التي نصّب أهل بيته الكرام بموجبها حفظة لمعارف الاسلام ومبيّنين لها، وجعلهم أيضاً أئمة للمسلمين في الجانب المعنوي^(٦٢). وكان التفاف الشيعة حول أئمة أهل البيت محفوفاً بالمخاوف والمخاطر، ولكنهم مع ذلك توسّلوا بكلّ اسلوب ممكن في تحصيل المعارف الدينية وضبطها عن أئمة أهل البيت^(٦٣).

لقد تصدّى أول أئمة الشيعة خلال السنين الخمسة والعشرين التي أمضاها في عزله والسنوات الخمس من خلافته [تقريباً] المملوءة بالمحن، لنشر معارف الاسلام وبيان أحكامه، بلغة جذابة وبلاغة خارقة للعادة، يشهد الصديق والعدو أنها لا تُعارض ولا تنافس، وفتح أمام الامة من خلال ذلك الابواب إلى أفضل البحوث المنطقية الاستدلالية الحرّة، وربّى ثلة من رجال الله، من الصحابة والتابعين، أمثال سلمان [الفارسي] وكميل النخعي وأويس القرني ورشيد الهجري وميثم الكوفي وغيرهم.

والشيء الطبيعي، أن وجود هؤلاء بما كانوا يحملونه من علوم وذخائر معرفية، وبما لهم من نهج معنوي، لم يمرّ في المجتمع الاسلامي دون تأثير يذكر، وفي النتيجة لا بدّ وأن يكونوا قد أثروا في المجتمع.

بعد استشهاد أول أئمة الشيعة، بدأ عهد سلطنة بني أمية، الذي اكتسى طابعاً من الخوف مهولاً، وظهر بمنتهى الاستبداد. وفي هذا العهد انبرى معاوية وولاته وعماله، وسائر سلاطين بني أمية وملوكهم من بعده، لمواجهة الشيعة وضربهم بأقصى ما يملكون من طاقة، بحيث لم يوفروا ذرة من جهدهم في هذا السبيل، فأخذوا يطاردون الشيعة - بل شملت المطاردة حتى المتهمين بالتشيع - ويضربون فيهم كل عرق ينبض، ويستأصلونهم من الجذور، بحيث كان الضغط يشتد، والامور تسوء وتزداد وخامة يوماً بعد آخر.

ولكن مع ذلك لم يتوان أئمة الشيعة الثاني والثالث والرابع [الحسن والحسين وعلي بن الحسين عليهم السلام] في إحياء الحق والحفاظ عليه نابضاً، فأخذوا يواصلون جهادهم في محيط مملوء بالمحن والشدائد، ويعملون تحت ظلال السيوف والأسواط والقيود، حتى غدت حقيقة التشيع تتسع يوماً بعد آخر، وروح الحق تنمو وتنتشر.

إن أفضل شاهد يؤكد هذه الحقيقة هو ما حصل في زمان الامامين الخامس والسادس [الباقر والصادق عليهما السلام] فما إن ضعفت السلطة الأموية وأخذت تأذن بالانحدار والفناء، ولم تكن السلطة العباسية قد نضجت وتكاملت قوتها بعد، حتى أحس الشيعة خلال فترة قصيرة من الزمن بانحسار نسبي في الضغط الموجه ضدهم، وأخذت تتراخي القبضات المسلطة على رقابهم، وحينئذ خفف العلماء والمحدثون، وهرعوا إلى هذين الامامين الهمامين كالسيل ينهلون منهم العلوم والمعارف الاسلامية. والشيء الطبيعي أن هذا السيل من الرجال الذي انحدر تلقاء الامامين، لا يمكن أن يكون غير شيعي ثم تشيع

على يد الامامين ، ثم أخذ ينهل منهما العلوم والمعارف ؛ بل (المنطقي) ان هؤلاء كانوا من الشيعة ، بيد أنهم كانوا يعيشون حياتهم (معتقدهم) في الخفاء و وراء حجاب ، وحين سنحت لهم أول فرصة ، تراهم مزقوا الحجب وظهروا (بمعتقدهم) إلى العلن .

والشيء الطبيعي أيضاً أن هذه الروح المتنامية لم تكن عديمة الأثر في النفوذ إلى اطار أكثرية المجتمع والتأثير فيه ، ولم تكن بعيدة في تجلية شيء من الحق والحقيقة ، في وعيهم ، كثر ذلك أم قل .

أجل ، لقد استطاعت تلك الروح أن تجلّي الحق والحقيقة في وعي الاكثرية بهذا القدر أو ذاك ، واستطاعت أن تلقي في آذان الجميع حاجة الفطرة الانسانية إلى الدين الفطري وإلى البحث الحر ؛ كما أكدت - لدى الاكثرية - حاجة الانسان المتدين إلى السير المعنوي ، بذوق ومحبة .

طريق آخر يُساهم في نمو أفكار الشيعة

ثمة طريق آخر جاءت معطياته لتساهم في تأكيد نهج الشيعة . فلقد ضربت الأوضاع المظلمة المجتمع وأخذت تجتاحه من كل جانب ، حيث ازدادت وخامة الاوضاع يوماً بعد آخر . فالظلم في تزايد ، والتهتك والانحلال يرمي بظلال مكثفة على ولاية السلطة وعمّالها ، خلال سنوات من خلافة الخليفة الثالث ، واستدام في جميع عهد بني أمية .

هذه الجوانب التي سادت المجتمع عادت لتؤكد للامة أن أساس الدين ليس له أية مصونية وحرمة من قبل الجهاز الحاكم ، كما لا يمكن أن تعطى أزيمة

أحكام الدين وتشريعاته بيد الخلافة ، ولا يمكن أن يناط تنفيذها بـ « الاجتهاد »
ويكون تبعاً لما يراه خليفة العصر وما يبيده من نظر . فأتضح للجميع أن جهاز
الخلافة لا يعمل إلا لمصلحته ، وليس لما يحقق النفع للامة وللمجتمع الاسلامي !
إثر ذلك أضحي من المسلّمات أن أحكام الدين وقوانينه غير قابلة
للتغيير ، وهي حيّة دائماً وإلى الابد ، وأنه لا يصحّ « الاجتهاد في مقابل النص » .
وغاية ما حصل إزاء ثبوت هذه المعطيات واتضاها أمام الجميع ، هو
الامتناع عن توجيه النقد إلى الخلفاء الثلاثة الأوائل ومعاوية ، وذلك نظراً للمحبة
الخاصة التي كان يكتنّها عامة الناس للجيل الأوّل ، ولتعبدتهم بالروايات التي
تمجّد الصحابة وتضفي التصديق على اجتهادهم . ومع أنّ خلافة الثلاثة ومعاوية
كانت تقوم بشكل مكشوف على أساس النظرية المشار إليها سابقاً ، وأن سيرتهم
تدلّ على هذا المعنى وتشهد عليه ، إلا أنه تمّ تسويغ تدخلهم في الاحكام
والتشريعات الاسلامية ، وحُملت على محامل صحيحة .
وفي بعض الاحيان كانوا يظهرون الانصاف ، فيمارسون البحوث الحرّة ،
وينتقلون أيضاً إلى الجانب المعنوي في الاسلام .

ظهور النهج المعنوي والسلوك الباطني

التقت مجموعة من العوامل وشكلت باعثاً لميل عدّة صوب المجاهدات
الباطنية وتصفية النفس . أول هذه العوامل نفوذ التعاليم المعنوية لأهل البيت
(عليهم السلام) وامتدادها ؛ وفي الطليعة منها النصوص العلمية والنهج التربوي
العملي لأول أئمة الشيعة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) . ثم

جاءت المحنة العامة والمشكلات التي عصفت بالامة، لتكون عاملاً مساعداً باتجاه تحقيق هذا المقصد؛ مضافاً إلى ذلك أنه كانت على طول الخط مجموعة من أهل الله، تربّوا في هذه المدرسة، وعاشوا بتستر وخفاء بين الناس، حيث كانت تتوفر لهم كوة تسنح لهم من خلال الفرص المناسبة يعرضون فيها ما يحملونه (وما يعرفونه) من الحق والحقيقة.

مجموع هذه العوامل وتلاقيها قاد إلى أن تميل عدّة من صف الاكثرية الاسلامية، في القرن الهجري الثاني للاشتغال بالمجاهدات الباطنية وترغب بتصفية النفس، فحطّت رحالها في خط «السير والسلوك» [الطريقة الباطنية]. وبإزاء هذه العدّة نهضت جماعة أخرى من بين عامة الناس، تأثراً بهؤلاء وتبعاً لنهجهم.

لقد ابتليت حركة هذه المجموعات في أوائل ظهورها بمواجهة شديدة، تحملوا إثرها ألوان الضغوط من قبيل القتل والحبس والتعذيب، ولكنهم لم يركنوا ولم يستسلموا، ولم ينفضوا أيديهم عن الاستمرار بالمقاومة، إلى أن آل الامر بعد قرنين أو ثلاثة، إلى أن تمتدّ جذورهم في جميع البلاد الاسلامية، بحيث أوجدوا جماعات كثيرة (من المريدين والمؤيدين) تثير الدهشة.

إن أفضل دليل من بين الشواهد الدالة على أن ظهور هذه الجماعة [أصحاب الطرق] كان بتأثير تعاليم أئمة الشيعة وبلاستمداد من نهجهم في التربية، هو أن جميع هذه الطوائف [من الصوفية] باستثناء طائفة واحدة (يصل عدد فرق الصوفية وطوائفها إلى ٢٥ طائفة وفرقة، وكل منها تتشعب بدورها إلى فروع متعدّدة أخرى) تعود لتنسب نفسها وطريقتها في الارشاد إلى امام الشيعة

الاول.

وليس بين أيدينا دليل يدفعنا إلى تكذيب هذه النسبة؛ ثم انّ المفسد والنقائص والعيوب التي ظهرت بين هذه الطوائف وشاعت في أوساطها، لا تدعونا إلى تكذيب أصل الانتساب، أو أن نحمل المنتسبين إلى الادّعاء، وذلك للسببين التاليين:

أولاً: ان سراية الفساد وشيوعه بين طائفة من الطوائف والفرق المذهبية، لا يعدّ دليلاً على بطلان أصل انتسابها. وإذا كان المدار على بطلان الاصول الاولى لكل طائفة وفرقة هو شيوع الفساد فيها، فسُنْظَرُ لأن نضع علامة البطلان على جميع المذاهب والاديان، وان نحكم بالبطلان أيضاً على الفئات والاتجاهات المختلفة، ونحملها جميعاً على الادّعاء والرغبة في فتح الدكاكين - من خلال تأسيس الفرق - وممارسة الخديعة التي تتطلي على عامة الناس.

ثانياً: حينما نعود إلى العوامل التي ترافقت مع ظهور تلك المجاميع وانتشارها، نجد انها ولدت في أوساط الاكثريّة السنية، وأخذت تتنامى طوال قرون متوالية وتتقدم في ذلك الوسط. والذي كانت عليه عقيدة الاغلبية المطلقة من أهل السنّة، التي تصل إلى ما يشبه الاجماع، هو إيمانها بالخلفاء الثلاثة الأوائل أكثر من اعتقادها بالخليفة الرابع والامام الاول من أئمة الشيعة. فهؤلاء كانوا يؤمنون على صعيد العقيدة بافضلية الثلاثة الأوّل على الخليفة الرابع، كما كانوا يكتّون لهم اخلاصاً أكبر على الصعيد العملي.

وحينما ننظر إلى الاوضاع من جانب آخر، نجد انه لم تكن تربط جهاز الخلافة والماسكين بازمة الامور في المجتمع، علاقة مودة وصلة حسنة بأهل

البيت (عليهم السلام) طوال هذه المدة، بل كان الضغط والتعذيب ينزل بساحة محبيهم والمنتسبين إليهم، حتى أضحى حبّ أهل البيت ذنباً لا يغتفر.

والآن نعود إلى تلك الطوائف والفرق لتعرف على دواعي انتسابها - إلى أئمة الشيعة والامام الاول بالذات - فاذا كان غرضها من ذلك أن تجذب قلوب أولي الامر وعامة الناس وتجذبها لنفسها، فلا يصح لها أن تترك الخلفاء وهم موطن ولاء الدولة والامة، خصوصاً الخليفين الأول والثاني، وتلتصق بإمام الشيعة الاول، أو تنسب نفسها مثلاً إلى الامام السادس [الصادق] أو الامام الثامن [الرضا].

في ضوء ذلك يكون من الافضل أن لا نعترض على أصل الانتساب، وانما نبحث عن جواب المسألة في مجال آخر. والمجال الذي نعينه ان الجماعة المحدودة التي كانت تتبع هذه الطائفة، انبثقت من صف الاكثرية السنية، وكانت تعيش حياتها في وسطها، وبالتالي لم تكن تتصور نهجاً وطريقة غير النهج والطريقة العامة السائدة في المجتمع، المتمثلة بطريق التسنن نفسه.

لقد اتصلت تلك الفئة بالمدرسة المعنوية لاهل البيت (عليهم السلام) وتعرفت عليها للمرة الاولى، ولاحت لها إلهامات من أنوار أول أئمة الشيعة، ولكن لانها لم تكن تعتقد أبداً، بل ولم يخطر بذهنها أيضاً، ان لإمام المعنوية ورائدها - الذي كان بنفسه أحد الخلفاء الاربعة ومستخلفاً لمن سبقه - باعاً ونظراً في معارف الاسلام العقيدية والعملية، وراء ما لدى الآخرين؛ تراها اتخذت لنفسها منطلقاً من ذات الارضية العقائدية والعملية الموجودة المتمثلة بالنهج السني، وراحت تشرع بالعمل من الذخيرة العقيدية والعملية التي بين يديها،

وتأخذ منها زاداً وراحلة عامة لمشوارها في هذا الطريق .

انتهى هذا النهج إلى بروز نواقص من جهتين في نتائج الطرق التي مضوا عليها، وفي ثمرة المجاهدات المعنوية التي اعتمدوها . والجهتين هما :

أولاً: شكلت النقاط المظلمة التي تنطوي عليها معارفهم الاعتقادية والعملية حجاباً منع من أن تنكشف لهم وتتجلى أمامهم مجموعة من الحقائق الناصعة ، فتأتي محصلة أعمالهم مجموعة منسجمة ومتسقة خالية من التضاد والتناقض . والذي له معرفة بكتبهم يتأكد له صدق كلامنا ويراه رأي العين ، إن هو قام بمراجعة متمعة دقيقة لتلك الكتب . فهو يعثر في تلك الكتب على مجموعة من المعارف الخاصة بالتشيع ، مما لا أثر ولا وجود له في غير كلام أهل البيت (عليهم السلام) ويرى إلى جوارها أفكاراً أخرى لا تقبل الاتساق مع تلك المعارف أبداً .

كما يستطيع المدقق في تلك الكتب أن يلمس فيها روح التشيع وهي تتحرك في الافكار العرفانية التي تضمها . بيد أن هذه الروح تكون وكأنها حلت في جسد مصاب بآفة ، بحيث لا تستطيع أن تحرر بعض كمالاتها الداخلية وتظهرها كما يجب . ولكي تقترب الصورة أكثر ، يمكن أن يضرب لها مثال من واقع مرآة يعثورها عيب في الصناعة ، اذ ترى سطحها الصقيل ينطوى على العقد والانكسارات ، وحينئذ فإن هذه المرآة تعكس الصورة التي أمامها ، بيد أن الصورة المعكوسة لا تتطابق تماماً مع الأصل .

ثانياً: لما كان نهجهم في البحث ودراسة المعارف الاعتقادية والعملية في الكتاب والسنة ، هو النهج العام نفسه (الذي ألفته الاكثرية) ؛ ولما لم يكونوا قد

تربوا في اطار المدرسة العلمية لائمة أهل البيت (عليهم السلام)، تراهم عجزوا عن اكتشاف طريقة معرفة النفس وتصفية الباطن من النصوص والبيانات الشرعية، ولم يتوفروا على اكتشاف التعاليم الكافية التي يضمها الكتاب والسنة في هذا المضمار. وفي الوقت نفسه اضطرتهم الحاجة لطبي المراحل المختلفة من السير والسلوك، ومنازل السالكين المتنوعة، إلى أخذ مختلف التعاليم التي تصدر من مشايخ الطريقة، واخذوا بأساليب لا سابق لها بين تعاليم الشرع الاسلامي.

ثم أضحت تترسخ بينهم تدريجياً هذه القناعة حتى أصبحت في عداد المسلمات، اذ اعتقدوا ان طريقة «معرفة النفس» وإن كانت في نفسها طريقاً لمعرفة الحق (عز اسمه) ونيل الكمال المعنوي، وانها بنفسها مرضية لله ورسوله، إلا أن بيانها لم يرد (للامّة) عن طريق شرع الاسلام المقدس.

إثر هذه العقيدة وتبعاً لها، قام كلّ شيخ من شيوخ الطريقة بوضع مجموعة من التعاليم والامور والنواهي التي تقود إلى تربية مردييه وتكاملهم. وعلى أساس هذا الاختيار الذي مضى فيه كلّ منهم في وضع التعاليم والامر بتنفيذها بين مردييه، انفتح الطريق لمزيد من الانشقاقات في هذه الطرق والفرق، إلى أن آلت هذه العقيدة (القناعة) وهذا النهج في العمل إلى توسيع الشقة يوماً بعد آخر بين الطريقة والشرعية، حتى أضحت الطريقة والشرعية على طرفي نقيض وفي نقطتين متقابلتين.

على أساس هذا النهج أثرت دعاوى من قبيل «سقوط التكليف»! واستبدلت العبادات الاسلامية الخالصة بالحلقات التي يضرب فيها بالدفوف

والمزامير، وتشهد الغناء والأنغام المثيرة والرقص والوجد. وقد احتضن هذه الظاهرة وشجعها مجموعة من الحكام والسلاطين والمتنفذين في الحكم وأهل النعمة ممن تدفعهم الفطرة إلى الميول المعنوية، ولكن في الوقت نفسه تربطهم بلذائذ المادة علة جامحة لا يقوون معها على قطع القلوب عنها، فقد اتبع جميع هؤلاء هذه الطائفة [المتصوفة] وبذلوا الشيوخ القوم ضروب الاحترام وما وسعهم من العون. وهذه العلاقة كانت بنفسها بذرة من بذور الفساد التي نشأت بين الجماعة ونمت.

وفي نهاية المطاف اختفى العرفان بمعناه الحقيقي (معرفة الله والمعاد) ولم يبق لدى القوم غير الشحاذة والدروشة والافيون والمخدرات والتغزل والحشيشة والغليون والمسكرات.

سراية هذه السليقة إلى الشيعة

مرّ الكلام إجمالاً عن كيفية ظهور العرفان والمآل الذي انتهت إليه طريقته. وهذه الحصيلة المستخلصة تتجلى للمحقق بأنصع صورة وأوضحها إن شاء أن يمارس دراسة القضية بشكل موضوعي محايد، من خلال العودة إلى الرسائل والكتب التي ألّفت في السير والسلوك، وكذلك كتب التذكرة والتراجم من قبيل «تذكرة الشيخ العطار» و«النفحات والرشحات» و«طبقات الاخيار» و«الطرائق» ونظائرهما مما ينطوي على بيان الجهات التاريخية للطريقة ورجالها.

واذا كان حديثنا قد تركّز على مسار طريقة العرفان بين أكثرية أهل السنة،

وأشار إلى ما انطوت عليه من جهات نقص وفساد، مما ابتلي به القوم، فإنّ الشيء الذي لا يمكن انكاره، هو أنّ الاقلية الشيعية امتحنت هي الاخرى بهذا البلاء، إذ ساق اتحاد المحيط واندماجه، الفساد نفسه بشكل جبري وحتمي، إلى داخل جماعة أهل الطريقة من الشيعة.

فكما انحرف المنهج الاجتماعي العام للاكثرية عن السيرة التي كانت جارية في عهد الرسول الاكرم، فقد عاد هذا النهج ليضع الشيعة في دائرة تأثيراته، بحيث لم يمنح الفرصة لسيرة رسول الله أن تأخذ طريقها إلى العمل والتنفيذ وسط الجماعة بعد الاستقلال.

واما السلائق (والطرائق) العلمية التي أخذها الشيعة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فمع كلّ الصفاء والسهولة التي كانت تتسم بها، عادت خلال فترة قصيرة لتخضع إلى تأثير السلائق العلمية للجماعة، وتكتسب منها ألواناً مشوّهة وقسمات غير مرغوبة.

وهكذا عادت طريقة العرفان [في وسط الاقلية الشيعية] لتضطرب هي الأخرى بلون طريقة الجماعة وتظهر بقسماتها، ثم ابتليت تقريباً بالمصير نفسه الذي أشرنا إليه آنفاً.

لقد أكدنا خلال الفصول السابقة إلى أن ما يظهر من ضروب الفساد والخلل في اسلوب طائفة من الطوائف وأعمالها - الطوائف والفرق التي تنشعب من مسلك عام كلي - لا يدلّ على فساد أصولها الاولى وبطلان تلك الطائفة. وبالتالي لا ينبغي للبحث في الاصول التأسيسية الاولى لتلك الطائفة أو الفرقة، أن ينصرف إلى دائرة الاسلوب والاعمال الفرعية لها، وانما يجب أن يتمّ الوجوه

صوب أصولها وموادها التأسيسية الاولى .

من هذه الزاوية بالذات سنبحث في طبيعة العلاقة بين الشريعة والطريقة ؛ وطبيعة القول في وجوب توافقهما أو عدمه ، انطلاقاً من الرؤية العامة للإسلام نفسه ، الذي يمثل منبثق التوحيد (بأيّ معنى فُرض) . وسنغض الطرف عن الرؤى والنظريات الخاصة التي تتبناها في هذا المجال مختلف المجاميع العرفانية .

مانحن بصده إذن ، هو موقف الإسلام عامة من طبيعة العلاقة بين الشريعة والطريقة ، بصرف النظر عن الرؤى الخاصة للاتجاهات العرفانية المختلفة .

وجوب موافقة الطريقة للشريعة

ليس ثمة شك في أنّ نهج السير المعنوي ومعرفة النفس ، إذا كان صحيحاً ، يكون طريقاً واضحاً إلى التوحيد (أو إلى المعاد بعبارة أخرى) . ولا ريب أن الانسان الذي يطوي هذا الطريق ويبقى مصوناً عن مخاطره ، ولا ينكص عنه ، سيتبدى له الحق و يبلغ الحقيقة . في ضوء ذلك هل يمكن تصوّر الإسلام وهو دين التوحيد ، والذي لا هدف له سوى تعليم التوحيد ، يهمل هذا الطريق ، ويلغي أفضل السبل التي تفضي إلى معرفة الله ، ثم ينزل إلى بيان طريق يعد أوطأ نسبياً من الطريق الاول ، ويهدي إلى منزلة أدنى من تلك المتحققة في الطريق الأول ؟ صحيح أنّ المعارف الحقيقية لا تسعها أفهام الصف العام من البشر ، وأنّ أسرار الوجود وخفايا الخلقة لا تُكشف لغير أهل الله المأخوذين بكبرياء الحق ، الذين لا يرون غير الله بيد أن ذلك لا يعني أبداً الانصراف عن بيان هذا الطريق

وتعليمه، بل يصار إلى ذلك بالاشارة والايماة التي تأتي في لفافة التلويح اللطيف، كمثّل الحديث وسط الحديث، حتى يوصل إلى أفهام الخاصة بأي نحو كان من دون خرق، وانما يعتمد مثل هذا الاسلوب ويلجأ إليه من باب رعاية حال أفكار عامة البشر، والحفاظ في الوقت نفسه على حقوق الخاصة.

ومثل هذا الرأي يصدقه العقل السليم وينهض بتأييده الكتاب والسنة. فالله عز اسمه يضرب في كلامه (سورة الرعد: ١٧) مثلاً لسننه الجارية في هذا المجال، من ماء السماء الذي ينهمر على البشر، وكذلك تنزل المعارف الحقيقية وتصل إلى وعي عباده وأفهامهم من خلال التعليم والتربية. فكما أن أمطار السماء تنهمر على الارض، وتجري فيها بأودية كلّ واد بقدره، فكذلك المعارف الحقيقية تتصرف للبشر على قدر أوعيتهم، ولا يمكث في نهاية المطاف إلا ما ينفع الناس، تماماً كماء السماء الذي يختلط فيه الزبد فيذهب جفاء، ولا يمكث في الارض إلا ما ينفع الناس، وهو الماء الخالص الذي يدّخر للانسان.

يدلّ هذا المثل القرآني، على أنّ النصوص الدينية نظمت بطريقة تجعل بمقدور جميع الافهام البشرية أن تستفيد منها وتنتفع بها، ولكن كلّ بحسب حاله وقدره. وثمة آيات أخرى في القرآن تدلّ على هذا المعنى أيضاً.

ومما يشير إلى هذا أيضاً حديث النبي الاكرم الذي ينقله الفريقان، اذ يقول (صلى الله عليه وآله) فيه: «نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم». والواضح الجلي أنّ الحديث ينظر في مراده إلى الكيفية لا إلى الكمية، فلا يعني أنّ النبي الاعظم يتحدّث مع شخص من أمته بمئة جملة، ومع الثاني بمائتي مسألة وهكذا، فالنصوص الدينية أُلقيت بين الجميع على حدٍ سواء في

الظاهر، وإنما مراد الحديث أن الفكرة واحدة، ولكن التعبير عنها يختلف من شخص إلى آخر، حيث تختص كل مجموعة بخطاب معين - ينسجم مع إدراكها - .

وحينما نعود إلى المسألة من جانب آخر، نجد أن القرآن الشريف دعا الناس في آيات كثيرة لاتباع سبيل الله، كما دعاهم أحياناً لاتباع سبيل رسول الله (صلى الله عليه وآله) أو سبيل المؤمنين، الذي هو تعبير عن سبيل الله نفسه . ثم توعّد المتخلف عن هذا الطريق، المبتعد عنه بالهلاك الابدي والعذاب الالهي . ولا يتصور أبداً أن لا يريد الحكيم المطلق من هذا، طريق الشريعة الذي أبانه في كلّ مكان وجعله طريقه وسبيله، ويهمله، ويدعو البشر بدلاً منه إلى طريق لم يدعُ إليه أبداً، وهو مجهول من قبل البشر ولا يعرفونه .

وحين ينتهي التقدير إلى أن الله أراد طريق الشريعة، وحثّ إليه باصرار ودعا لسلوكه والتزامه والعمل به بقوة، فستكون الحصيلة أن أي طريق آخر يستلزم طيّه والسير فيه إهمال الشريعة أو إلغائها، أو جزء منها، لا يعبر عن طريق الله، ولا يكون سبيلاً له، وهو يقيناً طريق غيّ وضلال .

بالإضافة إلى ما مرّ نجد أن القرآن يعرّف الاسلام ويصفه في الآية (٣٠) من سورة الروم، وآيات أخرى، بأنه دين الفطرة، ويوضح للانسان أن سعادته الحقيقية لا تتحقق الا من خلال دين خاص، ولا تؤمن الا بمنهج حياتي معين (أعمال حياتية خاصة)، يكون في تواؤم مع الجبلّة الخاصة للانسان وفي تطابق مع تكوينه . فالانسان مخلوق خاص، لكنه في الوقت نفسه جزء لا ينفكّ من نظام الوجود العظيم، وهو يسير إلى جوار هذا النظام الواسع الكبير (قافلة

الوجود) نحو الله . وحين يكون الانسان في سير وسلوك إلى الله ، فيجب أن ينتخب طريقاً ويختار في حياته نهجاً خاصاً يتسق مع مقتضيات الخلق وينسجم مع نظام الوجود والتكوين الذي هو جزء لا ينفك منه ، من دون أن يكون النهج المنتخب في تناقض أو تضاد مع النظام الوجودي وجهاز التكوين .

هذه الخصوصية ينطوي عليها منهج الشريعة الاسلامية المقدسة ، حيث جاءت بنودها العقيدية والعملية في تطابق مع خلقة العالم وتكوين الانسان ، بالشكل الذي تسوق فيه الانسان الخام* - وهو الانسان الذي أوجده النظام التكويني ووضعه في جادة السعادة وسبيل المعاد - وتضعه على الطريق بالاعتماد على رصيده الفطري والزاد والراحلة التي تهبه إياها فطرته ، وتهديه إلى آخر مراحل الكمال والسعادة .

لقد ربّى الدين الاسلامي الحنيف ، الانسان في اطار حالة اجتماعية وحرّم عليه مجموعة من الافعال والاقوال التي تلحق الضرر بموقعه التكويني ، وأوجب عليه في المقابل مجموعة من الافعال والاعمال وأمره بتنفيذها والعمل بها نظراً لما تحقّقه له من نفع في حياته الخالدة [الأخروية] . ومنهج الاسلام في ذلك يقوم على عدم تمييز أحد ، واستثناء فرد من الافراد ، كما لم يجز لاية طبقة أو فئة من الناس ان تختار نهجها في الحياة [بعد أن اختارت الشريعة للانسان الطريق المنسجم مع بنيته التكوينية ، والمتسق مع نظام الوجود الذي يعيش فيه]

* الانسان الخام هو الانسان الطبيعي الذي لم تلوّث فطرته بعد ، وقد مرّ في الكتاب الاول من هذه

السلسلة مراد الطباطبائي من الانسان الطبيعي . [المترجم]

أو أن تلجأ إلى أعمال وأفعال خاصة تكون خارج المنهج الاسلامي العام .
فليس الانسان حراً [في إطار النظرة الاسلامية] في اختيار الحياة الفردية
- بعد أن أقامت الشريعة حياته وربته على أساس اجتماعي - أو أن ينصرف عن
الزواج والتناسل [إلى الرهينة] أو يترك ممارسة العمل وما يتصل بدائرة المعاش ،
أو يعتبر أن بعض الواجبات تشغله عن الحق وتصرفه عنه فيسعى لإسقاطها
وتركها [نظرية إسقاط التكاليف عند فريق من المتصوفة] كما لا يجوز له أن يتخذ
من بعض المحرمات كالحب المحرم وشرب المسكر وهتك السرّ، وسيلة
للوصول إلى الحق، ويعدّها شرطاً في السير والسلوك، كما ليس له أن يعتبر
ممارسة الشحاذة والاستجداء وكل ما يهتك حرمة الانسان وينزل بكرامته
ووجاهته، سبباً في تهذيب الاخلاق !

وعلينا أن ننبه أن مبتغانا من هذا الكلام هو الاشارة إلى مجموعة الافعال
والاعمال المخالفة للشريعة التي دخلت جزءاً من الطريقة . ولكي يتضح المراد
بشكل أفضل نشير إلى هاتين النقطتين :

أولاً: لا نقصد من المخالفات الدينية التي أشرنا إليها، المعاصي التي
تصدر من الافراد لضعف الايمان وتتركب لعدم الاعتناء بأحكام الدين
وتشريعاته، فمثل هذه الممارسات عمّت جميع أنحاء العالم، حتى أضحت
الاكثرية الكاثرة من اتباع الأديان المختلفة لا تلتزم بما عليها من واجبات
وتكاليف، بل أخذت طريق الفساد والتهتك والانحلال .

ثانياً: لا يحمل بحثنا هذا أي بعد دعائي - تبليغي [تبشيري] فليس هدفنا
أن نحرض الرأي العام ونثيره ضدّ طائفة أو فرقة معينة . فقد بلغ السيل الزبي، وإذا

أردنا أن نضع اليد على أفعال وأعمال وممارسات أية فرقة أو طائفة، بحيث نأخذ عليها هذا الامر أو ذاك، ونحصى عليها اللوم، فسنجد أن في الطوائف والفرق الاخرى ما هو أسوأ وأشدّ انحذاراً!

بل غاية مرادنا أن نشير إلى مجموعة من الممارسات والافعال والاعمال، التي نفذت من خارج الشريعة الاسلامية، إلى مختلف التيارات العرفانية، بحيث أضحت جزءاً من الطريقة.

الجواب على إشكال

وما نخلص إليه أن النصوص الدينية كما تدلّ على أن طريق الكشف والشهود، هو أحد الطرق (المعرفية) للوصول إلى الحقائق الدينية والمعارف الالهية؛ فهي تدل أيضاً على أن زاد وراحلة هذا الطريق هي المواد العقيدية والعناصر العملية المبينة في الكتاب والسنة؛ وأنّ النافذة الوحيدة التي يمكن من خلالها أن ينكشف أمام الانسان فضاء الحقائق الناصعة وتتجلى له، يتمثل بالعمل بالشريعة وحدها.

قد يرد هذا السؤال: اننا نلتقي بكثير من أهل التعبّد والزهد والعبادة، من الذين لا يتوانون أبداً عن الطاعات والعبادات، الا اننا نجدهم مع ذلك، لم يتقدموا ولو خطوة واحدة على طريق معرفة الحقائق.

ما يجب أن ننتبه إليه في هذا المجال، هو أن البنية الداخلية (الباطنية) للانسان مختلفة تماماً كبنيته الظاهرية، وأن ما يُشهد من اختلافات في التركيبة الظاهرية للانسان له نظير من اختلاف تركيبته الباطنية. فكما أن هناك انحرافات

مزاجية مختلفة في طبائع الانسان، فكذلك هناك نظائر لها من الاعوجاجات الباطنية فيه. ويمكن أن تقترب صورة المسألة من خلال مثال الغذاء والدواء، فالمعروف أن الاغذية والاطعمة مأخوذة بجميع أنواعها من اجزاء الطبيعة، إلا أنها لا تتسق وتتوافق - جميعها - مع مزاج الانسان وطبعه. فتركيب معين قد يكون في مكان (لشخص) دواء، بينما يكون في الآخر غير قابل للهضم، وقد يكون شفاءً في موطن وسماً في موطن آخر.

هذا القياس والنسبة يصحان أيضاً على الاغذية والادوية الروحية، فالتعاليم العملية والاخلاقية للشريعة التي تستهدف اصلاح الروح الانسانية وتهذيبها، بما تنطوي عليه الارواح من اختلافات فاحشة بين البشر، لها حكم التعاليم الطبية في الاغذية والادوية.

ولدينا في شرع الاسلام، ادوية وسموم عامة تتمثل بما ينص عليه الفقه من واجبات ومحرمات عملية، تجب رعايتها - وامتنالها - (عملاً وتركاً) للحفاظ على مستوى الحد الأدنى من الصحة الروحية للانسان. ولكن ثمة أمام الانسان اذا أراد بلوغ مراتب أرفع ودرجات أعلى في طريق الكمال الروحي، خطوات أخرى عليه أن يخطوها في طريق الاصلاح وتنقية الحالات الروحية، وعليه أن يطوي مجاهدات دقيقة وعميقة اذا ابتغى تخلية قلبه عن غير ذكر الله، وأراد تحصيل اخلاص العبودية الكامل. وبلوغ هذا المستوى لن يكون بدون تنظيم دقيق للحالات الروحية على يد خبير عارف. وهذه في الواقع هي مجموعة من المسلّمات التي لا مجال أبداً للتردد فيها.

ومن هذا يتضح أنّ رعاية جانب المراقبة الكاملة في الاعمال الدينية من

خلال التزام الطاعات والعبادات، هي السبيل الوحيد الذي يثمر مرحلة التقوى الدينية العامة ولا غير. كما يتضح أيضاً أن السير في مراتب الكمال التي تلي مرحلة التقوى العامة، والارتقاء في المداير العالية للسعادة الباطنية تحتاج إلى دليل وقائد يقتفي الإنسان خطواته على الطريق إليها ويسير بتوجيهه ومن خلال هدايته وارشاده، حيث يأخذ بيده في هذا السبيل. ومما لا ريب فيه أن اطاعة الدليل فيما يصدره من تعليمات وضوابط للارشاد والتوجيه، لا يكون إلا في إطار الرعاية التامة لمتن الشريعة، وليس - للدليل - أن يعطي تعاليم وأوامر لا تجوز بحكم الشريعة، فيحلل حراماً ويحرّم حلالاً.

نحو الحياة المعنوية

في خاتمة البحث، وكخلاصات أخيرة، ينبغي القول أنّ مذهب الشيعة؛ أي ما يستخلص من معطيات الكتاب والسنة طبقاً لما نقل وروي عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، يشار إليه بما يلي:

١ - أنّ وراء عالم المادة والطبيعة وخلف حجاب الغيب، حقائق أصيلة ستكشف أمام الانسان آجلاً أم عاجلاً. فعلى مشارف الموت ويوم القيامة سيطلع الانسان على هذه الحقائق وتبدو مشهودة له مكشوفة أمامه.

٢ - مع أنّ الانسان سيدرك بالضرورة والجبر - أراد ذلك أم لم يردّه، ومن خلال مسير حياته الخاصة - حقيقة عالم الوجود عياناً، حيث سيبلغ في نهاية المطاف يوماً (المعاد) لا تبقى في ذهنه من ذلك أية شبهة وشك، إلا أنّ أمام الانسان في الوقت ذاته، طريقاً اختيارياً اكتسابياً، يكون بمقدوره اذا طواه أن يشاهد في النشأة الدنيوية هذه، الحقّ والحقيقة وينكشفان أمامه.

٣ - يتمثل هذا الطريق بنهج الإخلاص في العبودية للحق.

٤ - لما كان الحق (تعالى) قد حصر الطريق إليه بالإسلام بنسخ سائر الشرائع والاديان الاخرى ، فإنَّ الطريق إلى الحق والحقيقة ، وسبيل حيازة السعادة الحقيقية ، بات يتمثل بالاتباع الكامل للشريعة الاسلامية .
 وكنتيجه لذلك ، لن يفضي أي طريق لا يقوم على أساس الشرع ونظّم بعيداً عن عناصره ، إلى الكمال والسعادة الحقيقيين . كما لن يشير مسلك السير والسلوك الذي يتم عن طريق الشرائع الاخرى ، إلى السعادة الحقيقية للانسان .
 وهناك نقطة صغيرة في هذا الشأن ، ولكنها مهمة جداً في الوقت ذاته ؛ تتمثل في أنّ الاسلام يعذر جهل الانسان اذا كان عن عجز وقصور ، لا عن تقصير ، ولا يحكم على الذين جهلوا الحق ولم يعرفوه لعوامل اضطرارية ، بالهلاك الابدي ، ولا يدع هؤلاء طعمة لليأس من رحمة الله الرؤوف التي لا نهاية لها .

فكم من شخص ظلَّ يجهل شطراً من المعارف الحقّة ، أخذ بيده إلى طريق الاستقامة والهداية ، لما يتحلّى به من روح تحمل استعداد اتباع الحق والخضوع له والتسليم إليه ، حتى أضحى في النهاية في صفّ ارباب الكمال ، متوجّاً بشرف نيل السعادة الواقعية والابدية .

يقول تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سُبُلنا وإن الله مع المحسنين » (٦٤) .

ويقول الرسول الاكرم في كلامه المعجز : « مَنْ عمل بما يعلم رزقه الله علم ما لا يعلم » (٦٥) .

٥ - ثمَّ مسألة مصيرية أخرى ، مُقوّمة للمسائل الاربع السابقة ، اذ هي

القاعدة التي تقوم على أساسها تلك المسائل ، وهي الامامة ، التي تعدّ نظرية خاصة بالشيعة . وفحوى هذه النظرية ، أنّه كما هناك لظاهر الشريعة مُبيّن ومحامٍ فكذلك يلزم باطن الشريعة التي هي مرحلة الحياة المعنوية للانسان ومقامات القرب والولاية ، وجود حامل وحافظ وقائد يتقدم الركب والقافلة . وكما يوجد بإزاء البنية الظاهرية للشريعة بنية باطنية ، يوجد أيضاً في محاذاة مقام قيادة الظاهر مقام لقيادة الباطن .

إنّ الله (عز اسمه) يختار في كلّ عصر واحداً من أفراد النوع الانساني ، ليرشد بواسطته الآخرين إلى مختلف درجات هذا المقام .

والامام تنكشف له الحقيقة من وراء حجب الغيب بلا واسطة وبالتأيد الالهي فقط فيطوي درجات قربه وولايته ، والآخرون يهديهم الامام إلى مقاماتهم الكمالية المختلفة على قدر استعداداتهم المتفاوتة التي اكتسبوها . وقد سوّغت هذه النظرية (التي استفادها الشيعة من الكتاب والسنة عبر المنهج التعليمي لائمة أهل البيت) لبعض اتهامهم بالغلوّ في حق أئمة أهل البيت (عليهم السلام) .

وهؤلاء جماعة اتخذت موقفاً تحت تأثير « حلول الالوهية » الذي مرّ ذكره آنفاً ، وراحوا يفكرون بالحقائق الدينية بنمط التفكير المادي والمنطق الحسي . فكان مآلهم الاعتقاد أن لا شيء غير المادة في عالم التكوين والوجود ، وإنّ ارتباط الاعمال بالثواب والعقاب وكذلك الجانب المعنوي ومدارج القرب والولاية ، ما هي سوى مجموعة من المفاهيم الاعتبارية وغير الواقعية ، وبذلك اضطروا لأن يفترضوا أنّ ربّ الخلق هو وحده المجرد من المادة الذي يتحلّى

بالأصالة .

على هذا الاساس ذهبوا إلى أنّ الاصالة هي لله (عز اسمه) وللمادة فقط ؛
والشيء الطبيعي أنّ لازمة هذا النظر ستتمثل في أنّ اثبات اصالة أي شيء ما وراء
المادة ، من قبيل النفس الانسانية أو المقامات المعنوية والصلوات فيما بينها ، هو
شرك وغلوّ !

لقد درسنا في مواطن مناسبة هذا البحث وابتناً بوضوح فساد جميع هذه
الاصول والمقامات ، وفي هذا المجال نكتفي بالاشارات الاجمالية التي مرت
أوائل هذه المقالة ، وما ذكرناه خلال محادثاتنا العام الماضي .

تقمة البحث

يتّضح مما مرّ أنّ هذه الطريقة يمكن أن تسمّى بعلم معرفة الله [التوحيد]
وكذلك بعلم معرفة البعث [المعاد] كما يمكن ان تسمى أيضاً بعلم الامامة ^(٦٦) .

برنامج الاسلام الجامع في هذا المجال

في الرسالة التي نشرناها ملحقاً لمحادثات السنة الماضية سقنا بحوثاً
اجمالية نسبياً ، في اطراف الولاية والحياة المعنوية ، التي يدعو الاسلام العالم
الانساني إليها ، كما عرضنا للطرح الاصلاحى ؛ وبعبارة أبسط للبرنامج الشامل
الذي وضعه لإنقاذ البشر ، بحيث يؤمن من خلاله الحياة المعنوية لهم كما هي
وكما ينبغي أن تكون .

وما نبغيه الان في الواقع هو إعادة البحوث ذاتها ، ولكن بتغيير الاسلوب

وبتعبير أبسط وأوضح يتسق مع نمط البحث والحوار في هذه المقالة . ولكن لما كان هذا البحث هو أهم بحث يطرح في موضوع الوظائف الانسانية الكلية، ونظراً لسعته وامتداده حيث له ألوف المناشئ التي يصدر منها ومئات الالوف من الفروع، فتجب إذن رعايته بدقة أكمل واحاطته بتأمل أعمق .

ينشد الانسان بالفطرة التي وهبها الله له وبطبيعته المتطلعة الباحثة التي ينطوي عليها، الواقع دائماً ويتطلع اليه، ولا يبحث عن التصوّرات الخرافية الفارغة . والانسان يخضع إلى الواقع ويدعن إليه، لا إلى أي لهوٍ وعبث . والاسلام أيضاً الذي يعتبر نفسه ديناً فطرياً، لا يريد في أصول دعوته ووكلياتها أكثر من هذه الكلمة من الانسان: أن ينقاد إلى الحق ويتبعه طبقاً للميثاق الذي أخذه التكوين منه والذي استجاب بموجبه لنداء الحق والحقيقة . فاذا كان الحق والحقيقة اللذان أدركهما أمراً اعتقادياً فعليه أن يستقيم على تلك العقيدة، واذا كانا أمراً عملياً فعليه أن لا يتوانى عن تنفيذه .

اذا آمن الانسان بقيمة للحق والحقيقة ولم يعادِهما مُراعماً لحكم فطرته وطبيعته، ثم خطا الخطوة الاولى على هذا الطريق، فسيقبل الاصول الاولى للفطرة التي أدركها، والتي هي نفسها أصول الاسلام الثلاثة (التوحيد والنبوة والمعاد) .

وعندما يؤمن الانسان بالاصول الثلاثة بغريزته الحيّة المذعنة للحق، ويفهم عن طريق الايمان واليقين أنّ له إلهاً واحداً، وأن وجود الانسان الضعيف الذي تكتفه الحاجة من جميع جهاته، مفتقر من كلّ جهة إلى وجود الهه المطلق الذي لا حد ولا نهاية له، وعندما يدرك أنّ وجوده الضعيف المحدود المملوء فقرّاً

وفاقة ليس محصوراً في نطاق الحياة الدنيوية الدنيئة، وأنه غير مستغنٍ عن الحياة المعنوية والسعادة الروحية، وعندما يعرف أخيراً أنه لكي يؤمن سعادته الدنيوية ويكسب السعادة المعنوية يجب عليه أن يطوي طريق العبودية، عندها سيعمل بالآوامر والنواهي التكوينية والتشريعية لخالقه وبارئه.

طبيعي أن مثل هذا الانسان سيبذل جهداً لا يداخله النصب لأخذ المعارف الاعتقادية والعملية للدين وسيسعى دون تعب في ذلك. مثل هذا الانسان سيتحرك بنوع من الحب والعلاقة المفرطة، وستظهر عليه عن طريق الجذبة، المودة والمحبة لساحة خالقه المنزه، والذي لا يعدو أي جمال ونقاء إلا أن يكونا مثلاً محدوداً من نقائه وجماله المطلقين.

سيكون أكبرهم هذا الانسان أن يعرف من خلال حاجته وفقره، ربّه الغني بمشاهدة جماله وجلاله، الذي يخرج عن نطاق ادراك أي حسٍ ووهمٍ وعقل، لا سيما عندما يكون قد بلغه خطاب سماوي، فيه: «يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم»^(٦٧) وفيه: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله مع المحسنين»^(٦٨).

ولاجل تقريب الفكرة للذهن يمكن أن يضرب لها هذا المثال الحسي، وإن كان الحس لا يستطيع أن يحيط بالمعنويات أبداً، ولا يسعه أن يفهم حقها. لو افترضنا أن هناك حوضاً من الماء متصلاً بالبحر عن طريق الانبوب؛ فهذا الحوض وإن كان له شعور بوجوده وهويته الخاصة، ولكنه سيرى نفسه فيضاً من ذلك البحر، ورشحة من رشحاته غير المتناهية، وليس مجرد عدد من ألتار الماء المستقلة المنفصلة عن البحر. وعندئذ سيأخذ ادراك البحر والشعور به حيزاً

بديلاً من الادراك والشعور الجزئي للحوض .

عندما يرى الحوض نفسه [تجلياً] للبحر يكون قد حصل على واقعية البحر في نفسه ، وعندئذ سينكشف امامه وجود وهوية جميع الاحواض في العالم ، وستغدو امامه مظاهر محدودة وجزئية لنفسه . وعندئذ سينظر ذلك الحوض إلى نفسه بعين بحر ممتد لا أمد لشواطئه ، وليس بنظرة حاسرة قصيرة قريبة منه ، وسيرى نفسه في مقابل عالم الوجود الواسع الممتد ، من خلال حاجة البحر وافتقاره المطلق ، لا من خلال حاجته الجزئية المحدودة ؛ سينظر لنفسه عن ذاك السبيل إزاء عالم الوجود الفسيح الذي يحيط البحر من الداخل والخارج ، وستعتوره الدهشة حيال العظمة المذهلة لعالم الوجود فيمحي فيه ويفنى .

والانسان أيضاً سيدرك بملازمة بصيرته النافذة ومشاهدة حاجته وفقره الوجودي ، ان فقره يرتفع بسلسلة من الفيوضات المتصلة بفيض رحمة الحق غير المتناهية . ومن خلال ارتباط تلك الفيوضات بعضها مع بعض يتقوّم [ينبتق] ثم يبقى ويدوم [وجود] اسمه « الوجود الانساني » .

وبمشاهدة هذا الاتصال يتّسع الشعور الانساني ، وعندئذ تأخذ مشاهدة فيوضات الحق [جل علاه] ورحمته العامة مكانها بديلاً عن المشاهدة الجزئية المحدودة لذلك الانسان .

وعندئذ تنفتح عين بصيرة الانسان وبصره الباطني تلقاء العظمة الذاتية للحق ، هذه العظمة التي تتخطى كلّ وصف وبيان وتعلو عليها ، وسيقع متلاشياً ممحواً فانياً هو وكلّ شيء إزاء كبرياء الحق غير المتناهية واحاطته المطلقة ،

وسيدرك عياناً عجزه من الاحاطة العلمية بالحق سبحانه .

وهذا المثل وإن كان حسياً ، وقد مرّ أن لغة الحسيات أعيى وأصمّ من ان تستطيع أن تصف الواقعيّات المعنوية ، فان لم يكن فيها أي نقص وعيب فيكفيها نقصاً أنها تريد تجلية العيان بالبيان ، ولكنه على أي حال مثال يضيء إلى حد ما ذهن انسان باحث مفكّر .

ولا يخفى على أي باحث منصف أنّ هذا المعنى للمشاهدة والادراك الذي وصفناه بالمثل السابق ، يرجع في الحقيقة إلى نقطة كون الانسان متعبداً للحق مدعناً إليه [متعبداً للحق منساقاً إليه فطرياً وغريزياً] واذا ما قدر له الانقطاع عما سوى الحق ، فسيتمّ وجه الفاقة والحاجة تلقاء ساحة الحق [سبحانه] وسيشرف من نافذة التعبد للحق والاذعان إليه [فطرياً] على ساحة كبرياء الحق .
 بعبارة أبسط : إنّ هذه الصفة الباطنية المتمثلة بالانقياد للحق وعبادته ستكون كالمرآة تجلّي الحق للانسان . ومن هنا يتضح انّ ما يحصل للانسان من انواع الصفات والحالات الباطنية في سير العبودية ، والتي تأتية عن طريق الطاعات المختلفة والعبادات المتنوعة ، هي تماماً كالوصف المذكور لخصلة [فطرة] الاذعان للحق والتسليم والتعبد له ، اذ كلّ واحدة منها بمنزلة مرآة تنعكس منها مشاهد سماوية مختلفة وجميلة . ومردّد ذلك ان لكل واحد من أقسام الطاعات وضروب العبادات ، طريقاً يوصلها بساحة الحق الرفيعة المنزهة ، ويربطها به ، وفي النتيجة ستُصيّر في الانسان وتُظهر فيه حالة من الحضور والانجذاب الخاص ، بحيث تُريه من خلال توجهه إلى العالم الاعلى عن هذا الطريق ، مشاهد أجدّ . وهذه بذاتها حقيقة علمية ونظرية ذات قيمة ،

تعطي النتيجة التالية : انّ انحراف السليقة في الرياضات والمجاهدات المعنوية يستوجب انحراف المرأة الداخلية (الباطنية) للانسان (التي تُظهر له الحقائق). وبذلك فانّ أول وظيفة تجب مراعاتها على الانسان الذي له باع وتضلّع في هذا المضمار، هو أن يلزم في جميع الاحوال الدين الفطري؛ أي أن لا يضع قدمه خارج ظواهر الشريعة والسنة، وان يحترز من أي زيادة أو نقصان.

وبعطف النظر على الفكرة التي ذكرت في الفصل السابق في معنى «الامامة» يتبين انّ كمال هذه الحياة المعنوية والسعادة على نحو الاصاله هو لمقام الامام وللشخصية المعنوية لامام العصر [أي للامام الموجود في كلّ عصر] وهي على نحو الوراثة والتبعية غذاء معنوي للشيعه وأتباع الامام الذين انخرطوا في صراط الولاية، واحتذوا في مسار العبودية خطى الامام وساروا في دربه واتبعوا مسيره.

ذكرنا في بحوث السنة الماضية بهذا المعنى المتمثل في أنّ البحث الدقيق في الكتاب والسنة وتفحص نظام التكوين ودراسته بتأمل من وجهة نظر فلسفية، يفضيان إلى نتيجة مؤدّاه انّ مقتضى خلقه الانسان والعالم وتكوينهما، حيث يكون الانسان نوعاً اجتماعياً يتمييز على سائر الحيوانات بالتعقل والتفكير، هو وجوب ايمانه بدين الاسلام.

أي يجب على الانسان أن يأخذ مجموعة من العناصر العقيدية والعملية كبرنامج لحياته؛ وهذا البرنامج هو نفسه الذي يريده عالم التكوين من الانسان الواقعي وتمليه عليه بنيته الانسانية الخاصة. ونظام الخلقة والتكوين في العالم وبنية الانسان الخاصة انما يريدان من الانسان ذلك؛ لانّ سعاداته في الدارين لا

تتحقق، وحياته الصورية والمعنوية لا تؤمن، من دون ذلك البرنامج الحياتي .
 كما قلنا أيضاً أنّ التنبؤ النظري عن طريق منهج البحث الفلسفي، ومن
 خلال نصوص الكتاب والسنة أيضاً، يفضي إلى أنه سيكون لهذا الدين الفطري
 في المستقبل الغلبة والظهور التام، وسيأتي اليوم الذي يكون فيه دين التوحيد
 منتشراً بين البشرية، غالباً متّبِعاً، وسيظهر ما هو مدفون من الكمالات الانسانية
 في طبيعة البشر وجبلتهم.

ولمّا كان طبيعياً أنّ أفضل اشكال الكمال التوحيدي والديني وأجدرها
 قيمة، يتمثل بتخطي الانسان مرحلة الاعتقاد الفكري والايمان بالغيب، إلى بلوغ
 «العيان»، فلا يمكن عندئذ ان يتم الظهور التام لدين التوحيد من دون ظهور
 معنى «الولاية».

لقد ساق الكتاب والسنة هذه الحقيقة وبشّر المسلمين بها بلسان معبّر
 ناطق، وقد ذكروا في وصف ظهور ذلك اليوم أنه: عاش المؤمنون في عهد النبي
 الاكرم وتحت قيادته وفي ظلال ولايته، مجتمعاً صالحاً، كان صلاحه يكثر يوماً
 بعد آخر ويزداد نمواً. بيد أنّ الانحطاط الباطني والضعف في التقوى الدينية
 اللذين سيصابان بهما، سيجعل المحيط الديني الصالح الذي أخذ يزوي
 ويتلاشى، عرضة لفتن أكبر وتغييرات معنوية أعمق، وسيغدو العالم الديني أكثر
 اضطراباً وأدعى للفتنة يوماً بعد آخر* (٦٩).

* يقدم المؤلف في هذه الجمل أوصافاً مختصرة لما جاء في القرآن والسنة عن اخبار هذه الامة

سُتُرك ظواهر الشريعة وتهجر، أو تكون في حكم المهجورة، وسيعرض
باطن الشريعة أكثر للهجران والترك من ظاهرها!
أنّه ليل مدّ لهم يرخي الظلام استاره عليه، ثم يسفر عن صبح مضيء
ومتألّئ يهب العالم الانساني الحياة.
وهذا اليوم الذي سيبدّد ظلمة ذلك الليل البهيم، هو يوم من أيام الله،
لا كالأيام الأخر، التي كانت من أيام الشيطان. هو يوم تفتّح فيه بظهور «المهدي
الموعود»، بصيرة أهل الارض، ويرمي فيه دين التوحيد بظلاله على المجتمع
البشري كاملاً، وتتجلّى فيه حقيقة الدين ومعنويته وتسفر للبشرية جمعاء^(٧٠).

→ في خط استقامتها أولاً، وانقلابها وتعرضها للفتنة بعدئذ، وما سيبلّي به الدين من فتن تدعه
غريباً، إلى ان تعود له غضاظته ثانية وتكون له الغلبة والظهور. [المترجم]

الكتاب الثالث

المواامش التوفيفية

السيد هادي خسرو شاهي

الشيخ علي أحمد ميانجي

شواهد قرآنية

(١): بدلالة الآية الشريفة: « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم » (الروم: ٣٠). وقد مرّ توضيح هذه المسألة في الحوارات السابقة (سنة ١٩٥٩) حيث يمكن بصدها مراجعة كتاب « الشيعة » الذي ضمّ تلك الحوارات.

(٢): بدلالة قوله تعالى: « إن يتبعون إلا الظنّ إن الظنّ لا يغني من الحق شيئاً » (النجم: ٢٨).

(٣): بدلالة الآية: « ان يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس » (النجم: ٢٣) وكذلك قوله تعالى: « ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (ص: ٢٦). وآيات كثيرة أخرى لها دلالة على الموضوع.

(٤): ليس كلام الحقّ (سبحانه) كلامنا نحن البشر يتألف من مجموع أصوات، تدلّ فيه الكلمات (اللغة) التي وضعها البشر وافقوا عليها، على معانٍ مقصودة. كما ان تكلمه (سبحانه) لا يشبه تكلم المخلوقين الذي لا يكون من

دون جسمية المتكلم، والحق (سبحانه) منزّه عن الجسمية، بل كلامه (جل وعلا) هو خلق شيء له دلالة على المعنى. ونتعلّم من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) أنّ: «قوله فعله».

(٥): الامر والنهي، وسائر الاوامر الاعتيادية هي نوع من الاعتبار الاجتماعي التي تصدر في الغالب بواسطة اللفظ أو الإشارة. وهي تحتاج من كل جهة إلى جسمية الأمر الناهي واجتماعيته؛ وشيء مثل هذا محال على الله (عز اسمه). بل أمره ونهيه هو أن يخلق شيئاً يدعو بوجوده (المخلوق) إلى الفعل أو الترك. [كما تدعو النار للحذر والابتعاد عنها والماء للاقتراب منه]

لقد أوضحنا معنى الامر والنهي في المقالة السادسة من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، كما بحثنا معنى الكلام مفصلاً في تفسير الميزان. [ينظر: ج ٢، ص ٣١٤، ٣٢٥].

(٦): التوبة: ٤١.

(٧): يمكن أن نستفيد هذه الفكرة بشكل واضح من خلال الآيات القرآنية وكلمات الامام علي (عليه السلام) أول أئمة الشيعة. وقد مرّت الإشارة إليها أيضاً في القسم الاول من الحوار (سنة ١٩٥٩)، إذ يمكن مراجعة كتاب «الشيعة» بشأن ذلك، كما يمكن مراجعة الجزء السادس من تفسير الميزان.

(٨): قوله تعالى: «ألا إنه بكل شيء محيط» (فصلت: ٥٤).

(٩): قوله تعالى: «ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو» (غافر:

٦٢). وكذلك قوله تعالى: «إن الحكم إلا لله» (يوسف: ٤٠).

(١٠): ورد في خطب أمير المؤمنين عليه السلام: «متجلّ لا باستهلال رؤية».

(١١): الأديان الوثنية لا تقول بالنبوة بمعناها الديني المتداول؛ أي أن الله

(سبحانه) يصطفي أحد أفراد البشر ويختاره بالوحي ويبعثه إلى الناس رسولاً بشرائعه وتعاليمه. وإذا كان الأمر كذلك، فإن إطلاق هذه الاتجاهات الوثنية اسم النبي على بعض الناس أحياناً، لا يراد منه النبي بالمعنى (الديني) المعروف، بل المراد منه الانسان الكامل الذي يدعو إلى الحقيقة.

بيد أن النصرانية قامت على أساس النبوة، وإن السيد المسيح، وإن قالوا أنه ابن الله، إلا أنه يبقى بنظرهم نبياً مبعوثاً.

(١٢): بدلالة قوله تعالى: «وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم» (آل عمران: ١٩).

(١٣): قوله تعالى: «وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل» (التوبة: ٣٠) وفي الآية ما يدل على تشبههم فيما ذهبوا اليه بالوثنية التي سبقتهم.

(١٤): قوله تعالى: «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو» (التوبة: ٣١). وكذلك قوله تعالى: «إن كثيراً من الأحرار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله» (التوبة: ٣٤).

(١٥): قوله تعالى: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله» (آل عمران: ٦٤).

(١٦): تمّ التوفر على بيان هذه المسألة في تفسير الميزان، خلال الحديث عن قوله تعالى: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا» (آل عمران: ١٠٣) والآية الكريمة: «يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات

الشيطان» (الأنعام: ١٤٢) وأماكن أخرى من التفسير يمكن مراجعتها لمن يطلب المزيد.

(١٧): قوله تعالى: «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين» (آل عمران: ٢٨). وثمة في كتاب الله آيات كثيرة تفيد هذا المعنى، وتنتهي بشدة عن الميل والتألف الروحي مع الملل غير الإسلامية.

(١٨): استفدنا هذه الفكرة واستوفينا البحث عنها مفصلاً في تفسير الميزان، من خلال تفسير قوله تعالى: «اليوم يؤس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون» (المائدة: ٣) وذلك بربط هذه الآية بآيات أخرى تناسب الموضوع.

(١٩): قوله تعالى: «وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً» (الفرقان: ٣٠).

(٢٠): أبناء مفصلاً في تفسير الميزان، في ظلال الآية الشريفة: «يا أيها الذين آمنوا من يرد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه» (المائدة: ٥٤).

النبي انساناً

(٢١): يؤكّد القرآن الكريم في آيات كثيرة أن النبي الأكرم هو عبد مخلوق، ليس له من الاستقلال الذاتي شيء. ففي سورة الأعراف (آية: ١٨٨) نقرأ قوله تعالى: «قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرراً إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون».

وقد أمرنا الله (تبارك وتعالى) أن نذكر نبيّه بالعبودية في تشهد كلّ صلاة حيث نقول: «أشهد أن محمداً عبده ورسوله» لكي يترسخ في قلوبنا معنى

عبودية رسول الله من خلال هذا الاعتراف. وقد روى عمر بن الخطاب عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه نهى عن الإفراط بإطرائه ومدحه والثناء عليه كما مُدح عيسى، بل ذكر قوله: بل قولوا عبد الله ورسوله. (سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٣٣٧).

وحين نعود إلى سيرة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) نجد أنه أثبت هذا المعنى وأكّده من خلال سلوكه وأقواله طيلة فترة البعثة، من دون أن يدع لشاكٍّ أدنى ريبة تدلّ على خلاف ذلك.

وقد كان (صلى الله عليه وآله وسلم) حريصاً على تجسيد معنى العبودية هذا في معاشرته وسلامه وطعامه ومفردات سلوكه على الأخصّ. ومن جهتها توفّرت كتب السيرة على بيان أخلاقه بصورة مفصلة، كما نلاحظ ذلك مثلاً في سيرة ابن هشام، السيرة الحلبية، سيرة زيني دحلان، ولا سيما في كتاب «الشفاء» للقاضي عياض [الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، ٤٩٦ - ٥٤٤ هـ.] وشرح «الشفاء» تأليف الملام علي القاري (ج ١، ص ٢٨٧ - ٢٩٤) وكذلك المجلد السادس من البحار [الطبعة القديمة] وسفينة البحار.

في ظلّ تعاضد جميع هذه الأدلّة (النظرية) والسلوك العملي، لا يبقى لأحد مسوّغ للقول بفكرة «الحلول والاتحاد». ولكن الذي حصل هو أن طفحت بعض الأفكار المترسبة من العهد الجاهلي وتجلّت في أقوال وسلوك بعض الناس لقرب عهدهم بالجاهلية، حيث لم تكن الأفكار الإسلامية وحقيقة التوحيد قد نفذت واستقرت في أعماق قلوبهم بعد.

وقد كان من تبعات مظاهر الجاهلية لدى هؤلاء أنهم تصوّروا أنّ الدين

والعقائد الاسلامية مرتبطة بوجود رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بحيث لا يملك الانسان بموته الا أن ينفذ يديه ويقرأ الفاتحة على الدين!
يمكن الاشارة إلى المظاهر الجاهلية هذه من خلال الوقائع التالية:

١ - لم يكن المرتدون في اليمامة والبحرين واليمن بعيدين عن هذا التصور، وان كانت الصورة الظاهرة لحركة الارتداد قد تلبست بدعوى النبوة، كما حصل للأسود العنسي في اليمن، ومسيلمة في اليمامة. فما أظهره هؤلاء من ادعاء النبوة، كان لبلوغ مقاصد مادية. أما من تابعهم من المرتدين، فقد ارتدّ عن الاسلام بالاستناد إلى تلك العقيدة التي تربط الدين بحياة النبي وديمومتها. لذلك ترى المرتدين في البحرين، قالوا: «لو كان محمد نبياً ما مات».

يراجع: الطبري، ج ٢، ص ٥٢٠؛ والكامل ج ٢، ص ١٤١؛ والبداية، ج ٦، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

٢ - اضطرب أهل مكة حين نزل بهم خبر وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وفكروا بالارتداد حتى انبرى لهم سهيل بن عمرو من أشرف خزاعة، وكلمهم بقوله: «من كان يعبد محمداً فإنّ محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإنّ الله حي لا يموت».

يراجع: الإصابة، ج ٢، رقم ٣٥٧٣؛ والاستيعاب، ج ٢، ص ٣٧١ - ٣٧٢؛ والبداية، ج ٥، ص ٢٧٩؛ وتأريخ أبي الفداء، ص ١٦٠؛ والدر المنثور، ج ٢، ص ٨١؛ والبخاري، ج ٣، ص ٥٤.

٣ - انهزم المسلمون يوم «أحد» الا عدّة قليلة آثرت أن تفدي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وتدافع عنه. وفي ذلك الموقف قصد ابن قميثة الليثي النبي ليقنتله، فحمل على مصعب بن عمير الذي كان يحمل اللواء ويقاقل دون

رسول الله، فقتله وهو يظن أنه قتل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ثم أخذ يصرخ: قتلْتُ محمداً. اضطرب المسلمون حين سمعوا هذا النداء المهول، فقال بعضهم وقد هرب إلى الصخرة: ليت لنا رسولاً إلى عبد الله بن أبي فيأخذ لنا أمانة من أبي سفيان! قال بعض: يا قوم إن محمداً قد قتل فارجعوا إلى قومكم. وفي بعض المصادر: إلى قومكم ودينكم!

وقال بعضهم: لو كان محمد نبياً ما مات!

في مثل هذا الجو المضطرب انبرى أنس بن النضر وقد رأى جمعاً قد جلسوا وألقوا بأيديهم، وهو يصيح: يا قوم إن كان محمد قد قتل فإن رب محمد لم يقتل. في أجواء هذا الموقف العصيب نزل قوله تعالى: «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم...» (آل عمران: ١٤٤)

ينظر: البداية، ج ٤، ص ٢٣؛ والكامل، ج ٢، ص ١٠٩؛ وتفسير الكشاف والبيضاوي والمنار في تفسير الآية المذكورة آنفاً (المنار، ج ٤، ص ١٦٠) والدر المنثور، ج ٢، ص ٨٠؛ والطبري ج ٢، ص ٢٠١ - ١٠٢.

وقد ذكر السيوطي في الدر المنثور (ج ٢، ص ٨٠) نقلاً عن ابن المنذر، عن عمر أنه قال: إن «آل عمران» نزلت في غزوة أحد؛ مبتغياً توجيه قوله في ذلك اليوم وتأويله. بيد أن ما قيل هو خلاف ظاهر الآية. فالآية الشريفة تقول إن ديمومة الاسلام لا تتوقف على وجود النبي واستمراره حياً، فهو رسول فقط.

يتضح من هذه المقدمة إجمالاً أن ثمة حضوراً للعقيدة التي تربط بين الدين واستمرار حياة النبي، لدى بعض الأشخاص.

٤ - بلغ الهيجان والإثارة التي مارسها هذا الاتجاه المناصر لهذه العقيدة،

ذروته يوم وفاة النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم). فهذا ابن كثير نقل في تأريخه (ج ٥، ص ٢٤٣) عن «الواقدي» انّ الناس شكّت في موت النبي، فبعضهم قال انه مات وبعضهم قال لم يمت.

أما ابو الفداء فيذكر ان الناس راحت تدخل حجرة النبي زرافات زرافات تنتظر لجنائزته، وتساءل: كيف يموت وهو الشاهد على اعمالنا؟ لا والله، هو لم يمت بل رفع إلى السماء مثل عيسى. ثم صاروا يضربون باب الدار، ويطلبون عدم دفن جثمان النبي (تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٦٠، ١٦٤).

من الطريف أن نعرف أن عمر بن الخطاب كان يؤكّد هذه المسألة أكثر من غيره، فلما توفي النبي انبرى وقال أن النبي لم يمت، بل توعدّ الناس بالقتل في ذلك [وصار ينسبهم إلى النفاق لقولهم بموت النبي، كما في نصّ الطبري] ولم يهدأ ويرجع عن قوله، حتى عاد أبو بكر من أرضه بالسنح، وقرأ قوله تعالى: «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضرّ الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين» (آل عمران: ١٤٤).

ينظر: البداية، ج ٥، ص ٢٤٣؛ الطبري، ج ٢، ص ٤٤٢؛ الكامل، ج ٢، ص ٢١٩؛ تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٦٦؛ كنز العمال ج ٣، الحديث رقم ٢٣٠٥؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ٩٥؛ الدر المنثور، ج ٢، ص ٨٠ عن الزهري وابن المنذر؛ طبقات ابن سعد، ج ٢، ص ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٢؛ حلية الأولياء، ج ١، ص ٢٩؛ سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٣٣٤ - ٣٣٥؛ البخاري، ج ٣، ص ٥٤؛ الغدير، ج ٧، ص ٧٤؛ ابن أبي الحديد، ج ١، ص ١٢٨، المواهب اللدنية وروضة المناظر على هامش الكامل، ج ٧، ص ١٦٤؛ شرح المواهب للزرقاني،

ج ٨، ص ٢٨؛ زيني دحلان على هامش السيرة الحلبية، ج ٣، ص ٧١ - ٧٤؛ الذكرى للحافظ الدمياطي، ص ٣٦؛ ودلائل البيهقي.

والذي يحتمله بعضهم أنّ عمر قال ما قال في عدم موت النبي وهدد وأصرّ على ذلك، لكي يبقى الناس في شك ولا يستيقنوا بموت النبي، فيوفرّ بهذا الاسلوب المزيد من الوقت حتى يعود أبو بكر من أرضه بالسنة (أطراف المدينة) ولا يتخلف عن السقيفة.

ولكن هذا الاحتمال لا يمكن القبول به بشكل قاطع والتسليم له من دون تردّد وتأمّل. وسبب ذلك أنّ عمر كان قد صدر منه مثل هذا القول في غزوة أحد (كما يفهم بوضوح من رواية الطبري للواقعة) وكأنّ عمر يؤمن أساساً بهذه العقيدة. ففي كلتا الحالتين ردّد القول نفسه واستدلّ عليه بالطريقة نفسها. (نقل ابن هشام في سيرته ج ٤، ص ٣٤٠ - ٣٤١ عذراً آخر عن عمر).

ما نخلص إليه في نهاية هذا التطواف أنّ نصوص القرآن الكريم وسيرة النبي الاكرم في سلوكه وأقواله ضرباً على أصول هذه الأوهام والأفكار غير الواقعية واستأصلاها من الجذور، بحيث لم تبق فرصة لمتوهم. ولهذا السبب، اختفت هذه العقيدة وماتت من تلقاء نفسها.

خطبة الخليفة

(٢٢): وردت هذه الخطبة في: الطبري، ج ٢، ص ٤٦٠؛ سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٣٤٠؛ تأريخ الخلفاء، ص ٤٧ - ٤٨؛ الإمامة، ج ١، ص ١٦؛ صفوة الصفوة لابن الجوزي، ج ١، ص ٩٩؛ البداية والنهاية، ج ٦، ص ٣٠٣؛ ابن أبي الحديد، ج ٢، ص ٨؛ الكامل، ج ٢، ص ١٢٩؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم

٢٢٣٥، ٢٢٣٩، ٢٣٠٧؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٦.

كما نقلها أيضاً صاحب الغدير، المجلد السابع عن مسند أحمد، ج ١، ص ١٤؛ الرياض النضرة، ج ١، ص ١٧٧؛ كنز العمال ج ٣، ص ١٢٦؛ طبقات ابن سعد، ج ٣، ص ١٥١؛ ابن أبي الحديد، ج ٤، ص ١٦٨؛ الطبقات، ج ٣، ص ١٣٩؛ المجتني لابن دريد، ص ٢٧؛ عيون الاخبار لابن قتيبة، ج ٢، ص ٢٣٤؛ تهذيب الكامل، ج ١، ص ٦؛ العقد الفريد، ج ٢، ص ١٥٨، إعجاز القرآن، ص ١١٥؛ السيرة الحلبية، ج ٣، ص ٣٨٨.

والجدير ذكره أننا استقيناه هذه المصادر عن كتاب «الغدير» الذي تحسن مراجعته لتحقيق المزيد من الفائدة في هذا المجال.

لقد اختلف المؤرخون في نقل نص هذه الخطبة، كشأنهم بالاختلاف في سائر الاشياء. ومن جهته نقل العلامة الاميني الخطبة في «الغدير» بأربع صيغ. وصيغة الخطبة كما نقلها ابن كثير، هي قول الخليفة: «يا أيها الناس انما أنا مثلكم واني لا أدري لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يطيق. إن الله اصطفى محمداً على العالمين وعصمه من الآفات، وانما انا مُتَّبِعٌ ولست بمبتدع، فان استقمتم فتابعوني وإن زغت ففقؤموني، وإن رسول الله [صلى الله عليه وآله وسلم] قبض وليس أحد من هذه الامة يطلبه بمظلمة ضربة سوط فما دونها، ألا وإن لي شيطاناً يعتريني فإذا أتاني فاجتنبوني» إلى آخر الخطبة.

أياً كانت صيغة الخطبة، فهي شاهد جيّد على أنّ الخليفة أعلن عن «اجتهاده» رسمياً، معلناً ضمن ذلك عن تواضعه، ليضمن بذلك رضى المسلمين عنه، ويسوق في الوقت نفسه تهديداً مضمراً.

لقد أعلن الرسول الاكرم بوضوح وهو على مشارف الموت في مرضه الذي

توفي فيه أن ليس له من الامر شيء وأنه لم يحلّ إلا ما أحلّه القرآن ولم يحرم إلا ما حرمه. قال (صلى الله عليه وآله): «أيها الناس سعرت النار وأقبلت الفتن كقطع الليل المظلم، وإني والله ما تمسكون عليّ بشيء، إني لم أحلّ إلا ما أحلّ القرآن، ولم أحرم إلا ما حرم القرآن» (سيرة ابن هشام، ج ٤، ٣٣٢). وقال: «ما من شيء يقربكم من الله إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يبعدكم عنه إلا وقد نهيتكم عنه» ينظر: الغدير، نقلاً عن كتاب العلم، لابي عمر بن أبي الحديد، ج ٣، ص ٣٦٥، في خطبة يوم أحد، وكذلك ترتيب المسند، ج ٢، ص ١٨٩. ولكن مع ذلك ترى الخليفة فتح باب الاجتهاد في الاحكام الالهية أمام المسلمين، طالباً العذر سلفاً ودفعاً واحدة، عن كلّ الاخطاء التي ستقع بعدئذ.

(٢٣): كما أشرنا في الهامش السابق، استطاع الخليفة أن يكسب بخطبته وجاهة أكثر ومنزلة بين الناس أكبر. فبليته وتواضعه جذب الناس إليه، وأبدى لهم - بلغة مصطلحات العصر - أن نهجه لا يقوم على شيء من الاستبداد، بل ينهض على الديموقراطية الخالصة والعدل المحض!

ولم ينس أن يتهذّبهم ضمناً ويخوّفهم من غضبه وسطوته، وهو يقول لهم: «إنّ لي شيطاناً يعتريني فاذا أتاني فاجتنبوني».

وفي الحقيقة كان الشيء المهم الذي أعلنه بين عموم المسلمين هو «اجتهاده» والحق الذي أعطاه لنفسه في ممارسة هذا الاجتهاد، في الاحكام وفي تنفيذها، وأخذ من الناس تأييداً عاماً مسبقاً لما سيقوم به فيما بعد، من دون أن يكون لأحد حقّ الاعتراض. وهذا ما حصل بعد ذلك، إذ مارس الخليفة عملياً نهجه في الاجتهاد، من دون أن يجد من يعترض عليه.

القرآن والاجتهاد

(٢٤): ثمة آيات قرآنيّة تصرّح بأنّ الأحكام الالهية غير قابلة للتغيير؛ من ذلك:

١ - قوله تعالى: «ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين» (الحاقة: ٤٣ - ٤٦).

٢ - قوله تعالى: «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه» (طه: ١١٤).

٣ - قوله تعالى: «قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك إن أتبع إلا ما يوحى إليّ» (الأنعام: ٥٠).

٤ - قوله تعالى: «وإذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها قل إنما أتبع ما يوحى إليّ» (الأعراف: ٢٠٣).

٥ - قوله تعالى: «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدّله، قل ما يكون لي أن أبدّله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربيّ عذاب يوم عظيم» (يونس: ١٥).

تدلّ هذه الآيات بوضوح على أنّ الأحكام الالهية غير قابلة للتغيير أبداً، وليس لاحدٍ من البشر الحقّ في أن يشرّع من نفسه تشريعاً وإن كان جزئياً، ويدرجه في متن الدين (الشريعة).

إزاء ذلك كلّ نجد أنفسنا مضطرين لسوق بحث مختصر حول «الاجتهاد» لكي يتضح المراد منه على نحو جليّ في مدرسة الخلفاء، ولدى أوساط علماء أهل السنة، ولدى علماء الشيعة.

الاجتهاد

الاجتهاد في لغة العرب هو بذل الوسع للقيام بعمل ما. وعليه يكون المقصود بالاجتهاد في المجال الذي نبهته هو بذل المجتهد لما وسعه من الجهد في طريق فهم الاحكام الالهية. بيد أن الذي حصل هو اختلاف كبير برز في ممارسة هذا المصطلح منذ صدر الاسلام حتى اليوم.

ويمكن أن نشير إلى هذا الاختلاف من خلال الحالات التالية:

١ - يُستخدم مصطلح «الاجتهاد» أحياناً في الدلالة على ما يبذله الانسان من جهد في فهم الاحكام الالهية [أي ممارسة الاستنباط] من الكتاب والسنة. وقد شوهدت هذه الممارسة منذ الصدر الاول، وهي الصيغة التي أخذ بها الشيعة، والتزموا العمل بها حتى الآن، وهم يرون ان هذه الصيغة تمثل المعنى الصحيح لممارسة الاجتهاد.

٢ - يُستخدم مصطلح «الاجتهاد» أحياناً في أوسع من الدائرة التي استعمل بها في الحال الاولى. فهو يُستخدم ويراد منه التدليل على ما يبذله الانسان من جهد في الحصول على حكم [استنباط] الهي لم يرد له ذكر في مسائل الكتاب والسنة. وهذا المعنى للاجتهاد هو الذي شاعت ممارسته بين علماء أهل السنة والصحابة، وكانت تستند ممارستهم في هذا المجال بالحصول على حكم المسألة عن طريق القياس أو الاستحسان.

لقد أمر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب شريح القاضي أن يمارس هذا الضرب من الاجتهاد (كنز العمال، ج ٣ الحديث رقم ٢٦٢٩، ٢٦٣٨) وشجع أبا موسى الاشعري ودفعه للعمل به أيضاً. (كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٦٣٣).

ومن الوقائع الدالة عليه ما حصل للقاضي عياض بن عبيد الله قاضي مصر، حين كتب إلى عمر بن العزيز في مسألة، فكتب إليه عمر انه لم يبلغني في هذا شيء، وقد جعلته لك فاقض فيه برأيك. (فجر الاسلام، ص ٢٣٦ نقلاً عن تأريخ القضاة للكندي، ص ٣٤٤).

٣ - لقد ظهر في دائرة عمل الصحابة معنى أوسع لممارسة «الاجتهاد» يشير العجب، اذ عدّ الاجتهاد فهم الحكم على هدي عقولهم ولو كان خلافاً للكتاب والسنة. فهذا القوشجي يقول في شرح التجريد في الاعتذار عن عمر وفي توجيه ما ذهب إليه من الحكم في «متعة النساء» و «متعة الحج» خلافاً لرسول الله، ما نصّه: «إنّ ذلك ليس مما يوجب قدحاً فيه، فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع»!

أما أحمد أمين، فيذهب في فجر الاسلام (ص ٢٣٨) إلى أنّ ممارسة الاجتهاد بهذا المعنى كان من انجازات عمر على هذا الصعيد، بحيث أضحي «اجتهاده» أصلاً للفقهاء من بعده. يقول: «بل يظهر ان عمر كان يستعمل الرأي في أوسع من المعنى الذي ذكرنا، ذلك انّ ما ذكرنا هو استعمال الرأي حيث لا نصّ من كتاب ولا سنة، ولكننا نرى عمر سار أبعد من ذلك، فكان يجتهد في تعرّف المصلحة التي لأجلها كانت الآية أو الحديث، ثم يسترشد بتلك المصلحة في احكامه». ثم ساق من الامثلة على ذلك امتناع عمر عن اعطاء المؤلفة قلوبهم من مصرف الزكاة، وامتناعه إقامة الحد بقطع يد السارق في عام المجاعة، وغير ذلك وعدّها من «الاجتهاد».

والذي يبدو أنّ هذا الضرب من الاجتهاد يختص بمركز الخلافة ومن يتصل بالخليفة. أما الآخرون فليس لهم الحق بممارسته، كما يدلّ على ذلك ما وقع

بين عمر وزيد بن ثابت، حين أخبر الخليفة أن زيداً يفتي الناس برأيه، فما كان من عمر إلا أن عَنّفه بشدة [قال له: أي عدوّ نفسه قد بلغت انك تفتي الناس برأيك؟]. يلاحظ: الغدير، ج ٦، ص ٢٦١.

أي معنى صحيح للاجتهاد؟

يُفهم من بعض كلمات علماء أهل السنة أنّ النبيّ الاكرم كان مجتهداً أيضاً؛ أي انه كان يحكم برأيه. فهذا أحمد أمين يكتب في (فجر الاسلام): «ويتصل بهذا النوع ما ارتضاه أكثر الاصوليين من أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم، كان يجتهد برأيه حيث لا يكون وحي، وانه كان أحياناً يخطئ في رأيه». ثم يذكر بعد ذلك بعض الامثلة على ما ذكره من خطأ النبي في الاجتهاد، فيضيف: «واستدلوا على ذلك بانه عوتب في اسرى بدر بقوله تعالى: «ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض»، وكان قد أشار عليه عمر بالقتل، ولو كان حكم بمقتضى الوحي ما عوتب» (ص ٢٣٣ وثمة امثلة أخرى يمكن مراجعتها في الكتاب). وحاصل ما عليه القول أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) اجتهد رأيه فأخطأ، في حين أصاب عمر الواقع، وقد كان رأيه خلافاً لرأي النبي الاكرم!

وقد رأينا القوشجي [علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ.] يصف النبي ويعرفه بأنه مجتهد (يلاحظ: المنار، ج ٧، ص ٤٢٩).

بيد أنا حين نعود إلى الآيات الكريمة التي مرّ ذكرها آنفاً، وأيضاً تلك التي لم نذكرها رعاية للاختصار، نجد انها جميعاً تدل بصراحة ان ليس من حق أحد ان يتدخل في دين الله، وما رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) إلا مبعوث، كلّ

ما ينطق به هو وحي من عند الله: «ما ينطق عن الهوى. ان هو إلا وحي يوحى»
(النجم: ٤٣).

ثم إن تاريخ البعثة يدلّ بوضوح، على أن النبي كان ينتظر الوحي حين يواجه بالوقائع، ولا يحكم بشيء من عنده*.

★ اعتادت ادبيات الفكر الاسلامي المعاصر ان تميز في شخصية النبي بين شأنين على الاقل احدهما بوصفه نبياً يبلغ وحي السماء إلى الارض، والآخر بوصفه حاكماً للدولة وقائداً للمجتمع، وولي أمر الامة. وفي ضوء هذا التمييز نفرق بين ما كان يصدر عنه في الدائرة الاولى من عناصر ثابتة، وما يصدر عنه في الدائرة الثانية من ملء منطقة الفراغ أو وضع العناصر المتحركة المستوحاة من المؤشرات العامة للإسلام والروح الاجتماعية والانسانية للشرعية المقدسة، انطلاقاً من حقه الذي نصّ عليه القرآن كولي للامر. وفي الحالة الثانية لا يعمل النبي بالرأي، بل يمارس صلاحياته في ضوء ثوابت التشريع واتجاهاته العامة ومصالح المجتمع والدولة.

ينظر في توضيح هذا التمييز وحدوده وضوابطه: اقتصادنا، محمد باقر الصدر، ص ٣٠١، ٤١٤، ٧٢٥-٧٢٨. وكذلك: الاسلام يقود الحياة، الحلقة الثانية؛ صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي، ص ٤٧-٥٠. وينظر ايضاً: مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعريب خالد توفيق، ص ١٦٦-١٧٠ اذ يميز بين الاحكام الشابتة التي يطلق على مجموعها اسم الشريعة، والاحكام المتغيرة التي تناط صلاحيتها بولي الامر (النبي في عهده ومن يشغل الموقع من بعده).

وفي ضوء هذا التمييز فرّق بين شأنين للنبي، الاول: كونه مبلغاً لوحي السماء والثاني: حاكماً اعلى للمسلمين وقائداً للدولة انيطت به مهمة اتخاذ الاحكام المتغيرة.

وممن استوفى بحث هذه النقطة الشيخ مرتضى مطهري، عندما ميّز في شؤون النبي بين ثلاث مسؤوليات، هي: تبليغ وحي السماء، القضاء، واخيراً الرئاسة العامة وقيادة المجتمع

وبشأن هذه المسألة نجد الامام الرازي يعترف بهذا المعنى اثناء تفسيره الآية (٥٠) من سورة الانعام، بل نجده يذهب بموجب هذه الآية إلى بطلان القياس، رغم كونه بنفسه من انصار القياس.

من جهة أخرى ثم اخبار كثيرة وصلتنا تنهى عن إظهار الرأي من دون دليل تلاحظ في: سنن ابن ماجه، ج ١، ص ١٤؛ منتخب كنز العمال على حاشية مسند أحمد، ج ٢، ص ١٩٢ - ١٩٣؛ البخاري، ج ٤، ص ١٦٨؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٢٠٦ - ٢٠٧. بل ثمة نهى عن العمل بالرأي وذمه صادر من الخليفة الثاني نفسه* (الغدير، ج ٧، ص ١٢٠، ج ٦، ص ٢٧٠؛ كنز العمال، ج ٥، ص ٢٣٢ - ٢٤١). هذا بالاضافة إلى وجود روايات كثيرة، تؤكد بأن لا طاعة للأمرء إذا أمروا بمعصية. وتدلل الروايات التي تنهى عن أمرء الجور أن لا حق لأحد أن يجتهد

→ والدولة . ثم أوضح مسؤوليات النبي في كل دائرة من هذه الدوائر . ينظر : الإمامة ، الشهيد مرتضى مطهري ، ترجمة جواد علي كسار ، مؤسسة ام القرى ، فقرة « شؤون النبي الاكرم » ص ٣٩ فما بعد . [المترجم]

* لم يذكر ماتنا الهوامش نصّ النهي العمري عن الرأي وذمه ، وبودّي ان لا تفوت الفرصة على القارئ دون أن يطلع على النص . قال عمر بن الخطاب : أصبح أهل الرأي أعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يعوها ، وتفلّست منهم أن يرووها فاشتقوا الرأي ، ايها الناس إن الرأي إن كان من رسول الله مصيباً لأن الله كان يريه ، وانما هو متا الظن والتكلف . الغدير ، ج ٧ ، ص ١٢٠ عن كتاب العلم لابي عمر ، ج ٢ ، ص ١٣٤ ؛ أعلام الموقعين ، ص ١٩ ومصادر أخرى . وفي صيغة أخرى للنص ، قال عمر في خطبة له : ألا إنّ أصحاب الرأي أعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها فأفتوا برأيهم فضلّوا وأضلّوا ، ألا وإنّا نقتدي ولا نبتدي ، ونتبع ولا نبتدع ، ما نضلّ ما تمسكنا بالأثر . الغدير ، ج ٦ ، ص ٢٧٠ نقلاً عن سيرة عمر لابن الجوزي . [المترجم]

خلافاً للكتاب والسنة. ينظر: كنز العمال، ص ٢٠١ - ٢٠٣، ١٧٠ - ١٧١، ١٦٧ - ١٧٢.

وهذا رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «إني لم أحلّ لكم إلا ما أحلّ القرآن ولم أحرم عليكم إلا ما حرم القرآن» ينظر: ترتيب مسند الامام الشافعي، ج ١، ص ٢٠؛ نهاية ابن الاثير لفظ «مسك»، وثمّ ما هو قريب من هذا المضمون في سيرة ابن هشام، ج ٤ ص ٣٣٢.

ومما يروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) نهيه معاذ بن جبل أن يقضي إلا بما يعلم؛ وأن يتوقف اذا أعضل عليه أمر والتبس ولا يقدم حتى يتضح أو أن يكتب به إلى النبي يسأله التكليف فيه. (ينظر: سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٥). كما رووا عنه (صلى الله عليه وآله) ما مفاده: انما انا بشر مثلكم، فاذا أمرتكم في الدين فاعملوا، واذا أمرتكم من رأيي، فانا بشر؛ اي لا تعملوا به. (الحديث بالمضمون وينظر في مصدره: المنار، ج ٧، ص ٥١١، عن صحيح مسلم بطريقتين).

يتضح من الآيات والروايات أن النبي لم يكن مجتهداً، وكلّ ما يبينه كان وحياً من عند الله. يقول تعالى: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً. ليعلم ان قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كلّ شيء عدداً» (الجن: ٢٦ - ٢٨). ثم علينا أن ننتبه إلى مسألة فحواها؛ انه اذا كان الدين يخضع إلى نظرية البشر ويدار برأيهم، فما هو الفرق حينئذ بين الدين وبين القوانين البشرية؟ وما هو الاثر الذي يمكن أن يكون لاحكام والقوانين التي ترشح من الفكر المادي المتغيّر للبشر، في تكامل المجتمع؟ وإذا كانت ألوف المشكلات تكتنف البشر وألوف

الموانع تحيط بهم فيكف يكون بمقدورهم ان ينظموا القوانين لدين الله ؟
 نخلص في ضوء ما مرّ معنا من آيات وروايات انه لا قيمة للاجتهاد بمعناه
 الثالث، الذي نُسب إلى الخلفاء، وعمل بعض على مقتضاه وتحوّل إلى امتياز
 لهم، ولا تعدّ ممارسته صحيحة. اما الاجتهاد بالمعنى الثاني الذي يعتقد به أكثر
 مجتهدي أهل السنة، فهو الآخر غير صحيح، وتعدّ ممارسته خلافاً للقرآن
 والحديث. يقول تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء» (الانعام: ٣٨)، ويقول
 تعالى في وصف القرآن: «تبياناً لكل شيء» (النحل: ٨٩) وحينئذ لا يبقى معنى
 لاستنباط الحكم من خلال الرأي والعقل الخاص. [المقصود بالعقل هنا التفكير
 الشخصي وليس الدليل العقلي المشار إلى مصدريته في مدارك الاحكام]

يقول الامام عليّ (عليه السلام) في ذمّ هذه الرؤية في الاجتهاد: «تردّ على
 أحدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه، ثم تردّ تلك القضية
 بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي
 استقضاهم، فيصوّب آراءهم جميعاً، وإلّهم واحداً ونبيّهم واحداً وكتابهم واحداً»
 ثم يقول (سلام الله عليه): «أفامرهم الله (سبحانه) بالاختلاف فأطاعوه! أم
 نهاهم عنه فعصوه! أم أنزل الله (سبحانه) ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه!
 أم كانوا شركاء له، فلمهم أن يقولوا، وعليه أن يرضى؟ أم أنزل الله سبحانه ديناً
 تاماً فقصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلّم) عن تبليغه وأدائه؟» (نهج
 البلاغة، الخطبة رقم ١٨، ص ٦٠ - ٦١ صبحي الصالح).

يبقى الاجتهاد بمعناه الأول، وهو الذي تعتقد به الشيعة، وهو في الواقع
 مقتضى الدين ولازمه. فعلى الانسان أن يفهم أولاً معنى الدين حتى يعمل به،
 ومن المحال فهم الدين من دون فهم القرآن والسنة. ثم إنّ القرآن الكريم حسناً

على الفكر والتدبر بآياته وساق صوب ذلك. (يراجع في بحث الاجتهاد مفصلاً الكتاب الاول الذي ضمّ الجزء الاول من الحوار، وصدر بعنوان «الشيعة»).

ان ما كانت تريده الخلافة من المعنى الثاني والثالث للاجتهاد، هو أنّ على الخليفة ان يعمل في الوقائع التي لا حكم لها في الكتاب والسنة - أو التي لها حكم منصوص ولكن الخليفة لا يجد من المصلحة العمل به - بما يراه من مصلحة عصره. طبعي أنّ الخليفة الاول لم يتوسع كثيراً كالآخرين، في ممارسة هذا اللون من الاجتهاد، بل أبدى حيالها احتياطاً - إلى حد ما - وبادر للمشورة في أطراف المسألة.

لقد كان موضوع بحثنا حتى الآن هو ممارسة الاجتهاد في دائرة احكام الدين. اما الاجتهاد بالموضوعات، فلا شأن له بمركز النبوة والخلافة، بل يرتبط الامر بمعرفة الافراد (المكلفين) انفسهم. فلو أنّ الله (سبحانه) نصّ على حرمة شيء أو حليته، فان معرفة موضوع الحكم هو أمر يرتبط بالانسان المكلف نفسه ولا شأن لمركز النبوة والخلافة به.

اذا نصّ الحكم الالهي مثلاً على أن الدم حرام، فان معرفة الدم (موضوع الحكم) هو أمر يقع على عهدة المكلفين ويكون من شأنهم.

وكذلك الحال في الاحكام القضائية، فان تشخيص الحكم ينطأ بنظر القاضي. فالله (سبحانه) نصّ مثلاً أنّ النزاع يجب أن يفصّ بشاهد ويمين، ولكن فهم ما هو موضوع الحكم أمر مناط بعهدة القاضي. الشيء نفسه في الشؤون العسكرية، وادوات الحرب، فهي تنجز بعد المشورة (ان لم يكن بشأنها وحي) وكذلك الحال بالنسبة للامور العادية من قبيل تلقيح النخل وأمثال ذلك.

اجتهاد أم صلاحيات مطلقة؟

من النافع لبحثنا هذا أن يتوفر على معرفة بدايات الاجتهاد وطبيعة البواعث التي أملت ظهوره والحاجة إليه. من هذه الزاوية بالذات، نشير بشكل مختصر إلى علل ظهور الاجتهاد من خلال الاسطر التالية.

نبدأ بظهور الاجتهاد بمعناه الثاني.

لقد كان الصحابة (رضي الله عنهم) في حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يرفلون بنعمة الوحي. فما من واقعة تعرض لهم، إلا ويذهبون إلى النبي ليلتمسوا الحلّ منه، ولم يتصوروا ان يتسع المجتمع الاسلامي ويمتد تدريجياً، بحيث تعرض حوادث مختلفة، كما لم يكونوا يتصورون أنّ النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يمكن ان يلبث بينهم إلى الابد، وأنّ نور الوحي سينقطع يوماً ما، فيجب عليهم أن يتداركوا سبيلاً لحلّ مشكلات المستقبل.

لذلك كلّ أبدى الصحابة تسامحاً في تعلّم أحكام الدين، حتى نقلوا عن ابن عباس ان الصحابة سألوا النبي ثلاثة عشرة مسألة فقط. (دائرة المعارف، كلمة جهد)، ونقلوا عن البراء بن عازب انه مكث سنتين يريد أن يسأل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مسألة فلم يستطع. (شرح الشفا، ج ٢، ص ٧٠). أما عمر فكان لا يُحلّ لأحد أن يسأل عما لم يكن، فهو القائل: أُحْرَجَ بالله على رجل سأل عما لم يكن (الغدير، ج ٦، ص ٢٩٣ عن سنن الدارمي، ١، ص ٥٠؛ وجامع بيان العلم، ج ٢، ص ١٤١).

مضافاً لما مرّ نجد حين نعود إلى عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّ المشكلات كانت متكاثرة، فتجهيز الجيوش كان مستمراً، والمسائل الداخلية

واحتياجات الحياة اليومية كانت على قدرٍ، راح يشغل أذهان الصحابة ويملاً عقولهم، لدرجة لم تبقى الفرصة لهم كي يلتمسوا الافكار والمباحث العلمية. وحتى لو قدر وأن انتبه الصحابة إلى هذه الجهة (سؤال النبي عن الوقائع الآتية واحتساب المستقبل والتخطيط له) فلم يكن ثمة مجال للتعليم ولم تكن العقول على استعداد كي تستوعب، اذ كانت مضطربة مشغولة بالافكار دائماً!

على مثل هذه الاوضاع بدأت الاختلافات بعد رحيل النبي مباشرة، وقد امتد الاختلاف حتى إلى محيط الدائرة التي تشمل اعمال النبي اليومية. وقد زاد في المشكلة الفتوحات التي أخذت تتسارع في عصر الخلفاء، بحيث اتسعت حدود العالم الاسلامي وترامت اطرافه فزادت العلاقات تعقيداً وظهرت على سطح الحياة حوادث مختلفة؛ حتى اذا ما انتبه الصحابة (رضي الله عنهم) وجدوا أنفسهم فجأة أمام مشكلات متزايدة تتوالى باستمرار، وتتدفق على الدوام، ووقفوا أمامها عاجزين من دون أن تتوفر بين أيديهم الحلول.

ترى ماذا يفعلون، وكيف يواجهون الواقع؟ هل ثمة أمامهم من سبيل غير «الاجتهاد» و«الاستحسان» و«القياس»؟ كان لابد من قبول الاجتهاد والرضوخ له، وإسباغ صفة التشريع على الصحابة، بحيث يغدو الصحابة هم مشرعي صدر الاسلام! (تماماً كما ذهب لذلك أحمد أمين في فجر الاسلام، وكما عدّ محدثو أهل السنة أعمال الصحابة وأقوالهم جزءاً من الحديث، وارتفعوا بها إلى كونها من مدارك الدين الاصيل. وهذا الواقع هو الذي يفسّر لنا النهج الذي سار عليه الاخوة أهل السنة في كتبهم الحديثية، حيث نقلوا أعمال الصحابة وأقوالهم بصيغة الرواية!).

اما حين نصل إلى الاجتهاد بمعناه الثالث، وفق التصنيف الثلاثي للاجتهاد

الذي أشرنا إليه آنفاً، ونعني به الاجتهاد الذي يختص بمركز الخلافة ويتحرك في اطار مؤسستها (وهو اجتهاد يمارس ويجعل الحكم في مقابل نصوص القرآن والسنة) فلن نلمس له علّة سوى انه انطلق لتحكيم السلطة وكسب الصلاحيات المطلقة. وسبب ذلك كما سيأتي، انّ الخليفة أعطى نفسه «صلاحيات مطلقة» وقالها صراحة: «أنا زميل محمد»!

والآ (اذا لم تكن مثل هذه الصلاحيات المطلقة) فسيتزلزل مركز الخلافة، أو يؤول إلى السقوط بسرعة.

أجل، حينما تتوفر على الدقة الكافية في تحليل مسار الحدث وتفكيكه نصل إلى نقطة أساسية مؤداها انّ الدين لم يكن يعني لدى أولئك أكثر من كونه تشريعاً، وانّ النبي لم يكن يعدو أكثر من كونه مشرعاً عادياً، كما اعترف بذلك صراحة القوشجي وأحمد أمين.

وحين ينظر إلى الدين والنبي من هذا الموقع، فسيكون ممكناً لمؤسسة الخلافة ان تجتهد بما تراه من مصلحة، وأن تغير أيضاً حكم النبي الاكرم! [فالنبي مجتهد والخليفة مجتهد ولا ضير بمخالفة مجتهد لمجتهد كما صرح القوشجي بذلك!].

بيد انّ السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المجال، هو: ألم ينظر النبي إلى المستقبل ويتحسّب إلى ما سيكون من بعده، أم علم ذلك وتجاهله؟ لماذا اذاً لم يتدبر حلاً لهذه المشكلة وينقذ الامة الاسلامية من هذه المهلكة؟

مرّ جواب هذا السؤال معنا مفصلاً في الكتاب السابق [كتاب «الشيعة» الذي احتل الرقم اثنين من مجموعة الآثار الكاملة] لذلك لا نعود للتكرار خشية الاطالة. انما نذكّر ان مسلماً في صحيحه ج ٨، ص ١٦٥ - ٢١٠ نقل عن النبي

قسماً من الروايات التي تحدّث فيها عن المستقبل، وكذلك فعل الشافعي في مسنده (يلاحظ ترتيب المسند، ج ٢، ص ١٨٢ - ١٨٣).
والذي أثبتناه إجمالاً في الكتاب السابق أنّ أهل البيت هم المرجعية العلمية للامة - بعد النبي - وأنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) قال: «اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا أبداً». ولكن الذي يبعث على الأسف هو أنه لم يُعمل بقول النبي (صلى الله عليه وآله)!

أدلة الاجتهاد

في الواقع أنّ الذي تبدّى بصيغة «اجتهاد» هو نزوع الحكم نحو السلطة. فهذا النزوع عبّر عن نفسه في صيغة «الاجتهاد». ومن جهة أخرى أغلق باب أهل البيت - وغيّبت مرجعيتهم عن الامة - فكان المآل أن ظهرت نتيجة ذلك الالوف من ضروب الاجتهاد.

يذكر المسعودي في تأريخه، أنّ علياً (عليه السلام) خرج حينما بويع أبو بكر، فقال له: أفسدت (وفي نسخة: أفتت) علينا أمورنا. فأجاب أبو بكر: بلى، ولكنني خشيت الفتنة. [المسعودي، ج ٢، ص ٣٠٧]

والذي فعلوه بعد ذلك أنهم نقلوا رواية تخالف صريح القرآن - في تبرير فعال هذا الخط - كان من رواتها عمرو بن العاص وأبو هريرة وعقبة بن عامر ومعاذ بن جبل وآخرون، ولم يعترض عليهم أحد!

والذي استندوا إليه في تسويق «اجتهادهم» وتبريره يمكن ان يتضح للناظر

من خلال النقاط التالية*:

١ - روى أبو هريرة وعمر بن العاص عن النبي انه قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم واجتهد فأخطأ فله أجر» (ترتيب مسند الشافعي، ج ٢، ص ١٧٦؛ صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٣١؛ أسد الغابة، ج ٣، ص ١١٨؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ١١٣).

٢ - كما ذكر ان ابا بكر جلس بعد واقعة السقيفة مهموماً في بيته، فزاره عمر وسأله عما ألمَّ به، فاجابه انه عُهد إليه بمسؤولية خطيرة (يعني: ربما لا يقوى على النهوض بها ويخطئ بأدائها) فأخبره عمر أنَّ النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر». (كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٢٩٩).

٣ - ومما يروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) قوله لمعاذ بن جبل حين أنفذه إلى اليمن: «بم تحكم؟» قال: «بكتاب الله تعالى» قال: «فان لم تجد؟» قال: «بسنة رسول الله (ص)»، قال: «فان لم تجد؟» قال: «اجتهد رأيي ولا آلو» قال: «الحمد الذي الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله». (البداية، ج ٥، ص ١٠٣؛ المنار، ج ٧، ص ١٤١؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ١١٦؛ نهاية ابن الاثير في لفظ (جهد)؛ الترمذي في الصحيح ومسند الامام احمد).

ومما ذكره ابن كثير: اننا لا نعرف هذا الحديث الاً عن هذا الطريق، وليس له

* هذه الجملة بكاملها اضافة من المترجم لجهة ربط الفقرات ووصلها . واطافة ادوات الربط ، وحياناً جملة كاملة ، هو كثيراً ما يحصل لغرض اتساق النص ولضرورات الترجمة .

سند متصل.

اما ابن ماجه فقد رواه عن طريق آخر فيه محمد بن سعد بن حسان (ومحمد بن سعد هو أحد الكذبة).

بالاضافة إلى ذلك كنا قد ذكرنا سابقاً أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان أوصى معاذ حين انفذه أن لا يحكم قبل أن يسأل رسول الله ويأخذ منه الامر. ٤ - ومما يروى قولهم عن النبي: اقض أي عمر، فإذا قضيت وأصبحت كانت لك عشر حسنات، ولو اجتهدت فاخطأت لك حسنة واحدة. (منتخب كنز العمال على حاشية مسند احمد، ج ٢، ص ١٩٣). كما نقل الحديث عن عقبة بن عامر (منتخب كنز العمال، ج ٢، ص ١٩٣؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٦١٨). كما ان عمر أمر شريحاً بالاجتهاد. (كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٦٢٩ وما بعده).

هذه الرواية هي من وضع الجهاز الحاكم، وحتى لو صحت فلا قيمة لها قبال القرآن الكريم. علاوة على وجود احاديث كثيرة بشأن من يرذ القضاء ويفتي من دون علم (يلحظ: كنز العمال، ج ٣، ص ٢٠٦ - ٢٠٧). كما مر معنا ما أمر به رسول الله (صلى الله عليه وآله) معاذاً؛ واحاديث ذم الرأي (سنن ابن ماجه، ج ١، ص ١٤؛ البخاري، ج ٤، ص ١٦٨).

اخيراً مما يبعث على الدهشة والعجب ما نقل عن ابن عباس من ان الصحابة لم يسألوا النبي غير ثلاثة عشر مرة، وعدّهم ذلك مدحاً للصحابة! (دائرة المعارف، ج ٣، ص ١٩٨، كلمة «جهد»).

وبعد ذلك نهى الخليفة الثاني الناس من السؤال عما لم يقع ومنعهم منه! (دائرة المعارف، ج ٣، ص ١٩٨).

(٢٥): قوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» (المائدة: ٤٧) وفي آية أخرى «هم الظالمون» وفي الثالثة «هم الكافرون». وثم آيات كثيرة في القرآن الكريم تدلّ على ذلك.

(٢٦): يتضح من الأسلوب الذي اعتمده القرآن المجيد في بيان الأحكام، انه لا يجوز التسامح في تنفيذ الأحكام ولا يصحّ التساهل فيه. وتتبدى آية ذلك فيما نراه في الغالب من أنّ أي حكم يبينه القرآن يُعقب بجزاء المذنبين المتخلفين عنه. بل يظهر من خلال التأمل بآيات القرآن المجيد ان ليس هناك انفصال بين «العلم» بالحكم وبين «العمل» به، وانما يقترن العلم بالعمل.

هذا المعنى نلمسه على نحو الاجمال في سورة النساء، في قوله تعالى: «ومن يعص الله ورسوله ويتعدّد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها، وله عذاب مهين» (النساء: ١٤).

اجتهاد الكبار!

(٢٧): قاد اجتهاد قريش (بل لنقل هوسها بالسلطة والزعامة، كما أوضحنا ذلك في الكتاب السابق «الشيعية») إلى حرف الخلافة عن مسارها الاصلي، واغلاق باب وصي النبي وخليفته المنصوص عليه.

بدأت الحكومة الفتية الجديدة، كأى نظام جديد في العالم، بتثبيت قواعد وجودها وترسيخ سلطتها، ولم تتوان في هذا السبيل عن مواجهة القوى التي تعارضها وتحطيمها بأسلحة الاجتهاد!

واستطاعت بذلك ان تبقي نفسها بمنأى عن انتقادات المسلمين، وفرغت لتنفيذ أهدافها.

امثلة للاجتهادات!

نمرّ فيما يلي على هذه الامثلة التي تعكس اجتهاد مؤسسة الخلافة والسلطة الفتية الجديدة.

١ - كانت الخطوة الاولى التي أقدمت عليها، وأرادت تنفيذها بأي ثمن كان، هي أن تُخرج الشيعة المتحصنين في بيت فاطمة بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وتدفع بهم إلى المسجد حتى يبايعوا. ولتحقيق ذلك توسلت الخلافة بقانون القوة (بتعبير روسو) ودفعت جماعة لتنفيذ ذلك عنوة. وكان مما يجسّد هذا السلوك:

أ - بعث أبو بكر جماعة إلى دار فاطمة، وأمرهم بقتالهم إن أبوا (تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٦٥؛ الغدير، ج ٧، ص ٧٧ عن العقد الفريد، ج ١، ص ٢٥؛ وأعلام النساء، ج ٣، ص ١٢٠٧).

ب - دعا عمر بالنار، وهو يصيح على من في دار فاطمة: والله لتحرقن عليكم أو لتخرجن إلى البيعة (الامامة والسياسة، ج ١، ص ١٣؛ ابن أبي الحديد، ج ٢، ص ١٩؛ مروج الذهب أثناء ذكره لقصة عبد الله بن الزبير مع بني هاشم؛ الغدير، ج ٧، ص ٧٧ عن الطبري، ج ٣، ص ١٩٨؛ وابن أبي الحديد، ج ١، ص ١٣٤؛ وأعلام النساء، ج ٣، ص ١٢٠٥؛ والنص والاجتهاد، ص ٦ - ١٠).

أجل، لقد سخّرت (الخلافة) قانون القوة وتوسلت به في إجبار الشيعة المتحصنين في دار فاطمة، وساقطهم نحو المسجد واحداً بعد آخر، وهي تهدّدهم بالقتل، حتى اخذت منهم البيعة!

انتهكت الحرمات في قصة كشف دار فاطمة الزهراء (سلام الله عليها)

وانطوى الموقف على حدٍ من الوقاحة عاد معها أبو بكر أثناء موته ليظهر ندمه عمّا بدر منه، وتمنى ألا يكون قد كشف دار ابنة النبي (اليعقوبي، ج ٢، ص ١١٥؛ النص والاجتهاد، ص ١٠؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ١٨؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٠٨؛ الطبري، ج ٢، ص ٦١٩؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٠٣٠٢؛ الغدير، ج ٧، ص ١٦٨ - ١٦٩، كما يمكن مراجعة الكتاب السابق «الشيعه» أيضاً).

بلغت هذه الواقعة من الإرهاب والترويع المهول مدًى دفع بضعة النبي فاطمة (سلام الله عليها) لأن تبكي وتنادي بأعلى صوتها: يا أبا بكر ما أسرع ما أغرمت على أهل بيت رسول الله (النص والاجتهاد، ص ١٠؛ الغدير، ج ٧، ص ٧٧؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ١٣؛ وكذلك يلاحظ الكتاب السابق «الشيعه»).
٢ - ومن أشكال الاجتهاد ما حصل يوم السقيفة من دفع المقداد في صدره وضربه! (الغدير، ج ٧، ص ٧٧).

٣ - وحطّم أيضاً أنف الحباب بن المنذر وضربت يده (الغدير، ج ٧، ص ٧٧).

٤ - أخذ المُلْك [فدك] الذي ورثته فاطمة الزهراء (سلام الله عليها) أو عبارة أخرى مصادرته (استوفى العلامة السعيد السيد شرف الدين في النص والاجتهاد البحث في هذا الموضوع، كما أشرنا إليه مفصلاً في الهوامش التوضيحية للكتاب السابق).

٥ - ومن نماذج الاجتهاد ما ترويه عائشة عن أبيها انه جمع خمسمئة حديث فبات ليلته يتقلب كثيراً. قالت عائشة: فغمني قلبه، فلما أصبح قال لي: أي بنية هلمي الاحاديث التي عندك. فجئته بها فأحرقها! (مكاتيب الرسول، ج ١،

ص ٦٠-٦١؛ النص والاجتهاد، ص ٧٦ عن مسند ابن كثير والقاضي أبي أمية، وكنز العمال ج ٥، ص ٢٣٧، الحديث رقم (٤٨٤٥) ..

٦ - ومن اجتهادات الخلافة أن أبا بكر نصّب عمرًا للخلافة بحسب ما رآه من مصلحة، مع أن عددًا من الصحابة اعترض على هذا التعيين. (البداية، ج ٧، ص ١٨؛ الغدير، ج ٧، ص ١٦٨؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٦٩؛ الكامل، ج ٢، ص ١٦٣؛ تأريخ الخلفاء، ص ٥٥ - ٥٦؛ تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٦٧؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ١٨؛ الطبري، ج ٣، ص ٦١٨؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث ٢٣٦٣ - ٢٣٧١، كما تنظر الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»).

٧ - منع الخليفة بني هاشم الخمس الذي يستحقونه بنص القرآن الكريم (النص والاجتهاد، ص ٢٦؛ الغدير، ج ٧، ص ٢٢٦ - ٢٢٧).

٨ - عفا أبو بكر عن خالد بن الوليد في واقعة مالك بن نويرة التي ستأتي الإشارة إليها فيما بعد، واغضى عن الجناية التي ارتكبها (تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٦٦؛ التنبيه والاشراف، ص ٢٦٢؛ الاصابة، ج ٣، الرقم ٧٦٩٨؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٢٩٥؛ الغدير، ج ٧، ص ١٥٦ - ١٦٥؛ نهاية الارب للقلقشندي، ص ٤٢٨؛ الكامل، ج ٢، ص ١٩٤؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٢١؛ تهذيب تأريخ ابن عساكر، ج ٥، ص ١٠٤ - ١٠٥؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٢٨٠؛ البداية، ج ٦، ص ٣٢٢؛ كما تراجع الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»).

٩ - افترى أبو بكر في «الكلاية» وتابعه عمر في ذلك. بيد أن الخليفة الثاني عدل عن هذه الفتوى أواخر حياته، واستبدلها بفتوى أخرى، وكان الرأيان كلاهما خلافاً لنص القرآن. (الغدير، ج ٧، ص ١٠٤).

١٠ - خالف أبو بكر أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بقتل

«ذي الثدية» ولم يقتله (الغدير، ج ٧، ص ٢١٦ - ٢١٧؛ النص والاجتهاد، ص ٤٧).

تحاشياً للاطالة نكتفي بهذا القدر، وبوسع القارئ المحترم، أن يعود للمزيد من التفاصيل وللإطلاع أكثر إلى كتاب «النص والاجتهاد» وإلى موسوعة «الغدير».

واجتهادات أخرى!

(٢٨): كان عمر أجراً من أبي بكر في إصدار الفتاوى وأقل منه تحفظاً، والذي ساعد على زيادة فتاواه وتنوع اجتهاداته هو اتساع الحوادث في عصره. لذلك كله سنختار من بين هذا الكم الواسع من الاجتهادات والفتاوى، نماذج نكتفي بها، حيث يمكن لمن يروم المزيد أن يعود إلى موسوعة الغدير وكتاب النص والاجتهاد.

أما النماذج التي اخترناها، فهي:

١ - كان ما يصل بيت المال يوزع حالاً في عهد النبي الأكرم وأبي بكر، وكانت الأموال توزع بالسوية بين المسلمين. أما في عهد عمر فقد جُمعت الأموال في مكان معين، ثم دُون الدواوين، وأخذ يمنح العطاء على قدر «منازلهم» ومراتبهم بحيث فرق بين الصحابة في العطاء!

كان اجتهاد عمر في نهج العطاء هو الخطوة الأولى على طريق إيجاد الاختلاف الطبقي في تأريخ الإسلام؛ وما حصل عليه جمع من الصحابة من ثروات متراكمة إنما كان من آثار هذا النهج؛ وكذلك كان من آثاره تبلور الطبقات الأرستقراطية بين المسلمين.

يلاحظ في ذلك: تأريخ الخلفاء، ص ٩٣، ٩٧؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٢٧ - ١٣١؛ الاستيعاب، ج ٢، في ترجمة عمر؛ الكامل، ج ٢ ص ١٩٤، ج ٣، ص ٢٣؛ التنبيه والاشراف، ص ٢٥٠؛ أحكام القرآن للجصاص، ج ١، ص ٣٣٥؛ تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٦٩؛ الطبري، ج ٣، ص ١٠٩، ٢٧٧ - ٢٧٨؛ تهذيب تأريخ ابن عساكر، ج ٧، ص ٢٤٨؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٢٤٥؛ البداية، ج ٧، ص ١٣٢؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٧١؛ الغدير، ج ٨ ص ٢٤٦؛ وكذلك تلاحظ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعية».

٢ - كان الناس في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يؤدون نوافل ليالي شهر رمضان فرادى (من دون جماعة). وهكذا استمروا على عهد أبي بكر وأوائل خلافة عمر، بيد أن عمر عاد لينهاهم عن اداء النوافل فرادى، وأمرهم بأدائها جماعة، ثم عاد ليرد ذلك بقوله حين رأى الناس تصطف لأدائها جماعة: نعمت البدعة هذه!

يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص ٩٣؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١١٨؛ موطأ مالك تنوير الحوالك، ج ١، ص ١٠٤؛ الكامل، ج ٢، ص ١٨٩، ج ٣، ص ٢٣؛ النص والاجتهاد، ص ١٤٩ - ١٥٣؛ التنبيه والاشراف، ص ٢٥٠؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٧١؛ تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٧٤؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٧٧؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٢٨؛ البداية، ج ٧، ص ١٣٢.

٣ - حرّم عمر متعة الحج ومتعة النساء ومنعهما وقد كانتا في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وعهد أبي بكر.

يلاحظ في هذا المجال: تأريخ الخلفاء، ص ٩٣؛ موطأ مالك تنوير الحوالك، ج ٢، ص ١٢، ج ١، ص ٢٥٠؛ ترتيب مسند الامام الشافعي، ج ١، ص ٣٧٤،

ج ٢، ص ١٢؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ٣٨، ١٣١؛ النص والاجتهاد، ص ١١٩ - ١٢٧؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٠ - ٢٩١؛ الغدير، ج ٦، ص ١٩٨ - ٢٤٠؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٩، ٣٢، الحديث ٦٦٦، ٦٦٥؛ شرح الشفاء، ج ٢، ص ٢٥. ٤ - كان عمر اول من عوّل الفرائض في الارث. (تأريخ الخلفاء، ص ٩٣، الغدير، ج ٦، ص ٢٦٩ - ٢٧٠؛ النص والاجتهاد، ص ١٥٥ - ١٥٦) وللتوفر على بحث فقهي مفصّل حول المسألة يمكن مراجعة كتاب العول والتعصيب في المصنفات الفقهية.

٥ - كان عمر اول من اخذ زكاة الخيل، ولم يكن ذلك على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا على عهد ابي بكر، بل كان النبي يمتنع صراحة عن ذلك. يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص ٩٣، موطأ مالك تنوير الحوالك، ج ١، ص ٢٠٦؛ الغدير، ج ٦، ص ١٥٥.

٦ - أسقط عمر سهم «المؤلفة قلوبهم» من الزكاة وقطعه عنهم. (النص والاجتهاد، ص ٢٠).

٧ - اجتهد عمر في «الكلالة» وقضى بها برأيه بخلاف نص القرآن الكريم. (الغدير، ج ٦، ص ١٢٧ - ١٣٠؛ احكام القرآن للجصاص، ج ٢، ص ١٠٥؛ مسند أحمد، ج ١، ص ١٥).

وقد روى مسلم في صحيحه، ج ٥، ص ٦١، عن عمر قوله: «ما راجعت رسول الله [صلى الله عليه وآله وسلم] في شيء ما راجعته في الكلالة، وما اغلظ لي في شيء ما اغلظ لي فيه حتى طعن باصبعه في صدري، وقال: يا عمر! ألا يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء؟ [سميت آية الصيف لكونها نزلت في صيف حجة الوداع] وأني إن أعش أقض فيها بقضيّة - بقضاء - يقضي بها من

يقرأ القرآن ومن لم يقرأ القرآن»!

٨ - طلب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في مرضه الذي قبض فيه، دواة وقلماً يكتب للناس كتاباً لكي لا يضلّوا بعده أبداً فمنع عمر ذلك، وحال بين النبي الأقدس وبين ما يريد، وقال: «حسبنا كتاب الله ان الرجل ليهجر»!
 يلاحظ: النص والاجتهاد، ص ٨٠ - ٩٠؛ فجر الاسلام، ص ٢٠٩؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث ٢٣٠٦؛ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

٩ - تحظى فاطمة الزهراء (سلام الله عليها) باحترام ومنزلة خاصين، بموجب آية «ذي القربى» والنصوص المتواترة التي صدرت عن رسول الله فيها؛ هذه النصوص التي ربما كان الخلفاء من بين الذين سمعوها من النبي مباشرة، نظير قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) مخاطباً فاطمة: «ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك»، وقوله: «فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها» وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «فاطمة بضعة مني يغضبني ما يغضبها».

ولكن مع ذلك كلّ رأينا الجهاز الحاكم يؤذي فاطمة الزهراء ولا يرضيها، بحيث توصي بضعة المصطفى (صلوات الله وسلامه عليها) ان تدفن ليلاً، دون ان يشترك احد منهم في تشييعها والصلاة عليها.

يلاحظ: الغدير، ج ٧، ص ٢٢٧ - ٢٣٦؛ النص والاجتهاد، ص ٤٤. وفيما يرتبط بالاحاديث الواردة في فضيلة فاطمة (سلام الله عليها) ينظر: اسد الغابة، ج ٥، ص ٥١٩، ٢٢٤؛ الاستيعاب، ج ٤؛ الاصابة، ج ٤؛ صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٤٠؛ ترتيب مسند الامام الشافعي، الامامة والسياسة، ج ١، ص ١٤؛ كما تنظر الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» وحلية الاولياء وينايع المودة، وصواعق ابن حجر.

١٠- كان حدّ شارب الخمر على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وابي بكر، أربعين جلدة، الا ان عمر اجتهد وزاده الى الثمانين! (الغدير، ج ٦، ص ١٢٣- ١٢٦؛ الكامل، ج ٣، ص ٤٠؛ البداية، ج ٧، ص ١٣٢).

١١- أوكل عمر تعيين الخليفة من بعده الى الشورى السداسية، وزاد في اجتهاده انه اوجب قتل المتخلف عن اعطاء الرأي!

ينظر: النص والاجتهاد، ص ١١٣- ١١٦؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٢٣؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٣٨؛ تأريخ الخلفاء، ص ٩١- ٩٢؛ التنبيه والاشراف، ص ٢٥٢؛ تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٧٤؛ الكامل، ج ٣، ص ٢٦؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٤؛ اسد الغابة، ج ٤، ص ٧٣؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٤٣٤؛ البداية، ج ٧، ص ١٤٥- ١٤٧.

١٢- كان قول «حي على خير العمل» فصلاً من الأذان في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وعهد ابي بكر، فأسقطها عمر واستبدل بها: «الصلاة خير من النوم».

يلاحظ: موطأ مالك تنوير الحوالك، ج ١، ص ٧١؛ واتى على ذكر ذلك السيوطي في شرح الموطأ نقلاً عن الدارقطني، النص والاجتهاد، ص ١٢٨؛ الغدير، ج ٦، ص ٢١٣؛ والهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

١٣- جرى التشريع في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وفي عهد ابي بكر واولئل عمر نفسه، على ان الرجل اذا طلق زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، بان يقول: «انت طالق» ثلاثاً، او ان يقول: «انت طالق ثلاثاً» وقع منه طلاقاً واحداً. بيد ان عمر حين رأى ايام خلافته تهافت الرجال على طلاق ازواجهم ثلاثاً بإنشاء واحد، أجازهم عليهم، وألزمهم به، واجتهد في عدّه مغنياً

عن الثلاث، فتحرم حينئذ الزوجة على زوجها دون أن يكون له حق إرجاعها - كما هو أصل التشريع في احتساب الثلاث واحدة بحيث يكون للزوج حق الرجعة مرتين، وفي المرة الأخيرة يقع الطلاق الثالث - حتى تنكح زوجاً غيره! يلاحظ: النص والاجتهاد، ص ١٤٥ - ١٤٨؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٣ - ١٨٤؛ احكام القرآن للجصاص، ج ١، ص ٤٥٧ - ٤٦٢؛ الغدير، ج ٦، ص ١٧٨ - ١٨٣؛ كما تلاحظ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

١٤ - كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يكبر خمساً في صلاة الميت، ولكن ارتأى الخليفة الثاني ان تكون اربع تكبيرات فقط!

ينظر: النص والاجتهاد، ص ١٥٣ عن مسند الامام احمد، ج ٤، ص ٣٧٠، و ج ٥، ص ٤٠٦؛ تأريخ الخلفاء، ص ٩٣؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ٥٦؛ تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٧٤؛ الغدير، ج ٦، ص ٢٤٤ - ٢٤٧.

١٥ - نهى عمر عن كتابة الحديث النبوي وتدوينه، وامر الجميع في امصار المسلمين كافة ان يحرقوا ما بأيديهم من احاديث!

ينظر: مكاتيب الرسول، ج ١، ص ٦٠ - ٦١؛ النص والاجتهاد، ص ٧٦؛ الغدير، ج ٦، ص ٢٩٧؛ تأريخ الخلفاء، ص ٩٤؛ فجر الاسلام ٢٠٩؛ وكذلك البحث المفصل الذي مرّ في الهوامش التوضيحية من كتاب «الشيعة».

والذي ينبغي ذكره أن نهى الخليفة عن تدوين الحديث، جاء بالرغم من أن النبي كان قد أذن في عهده للمسلمين ان يكتبوا السنن ويدونوا الحديث، بل عدّه (صلى الله عليه وآله وسلم) عملاً مطلوباً. وحينئذ لا تخفى على احد الاضرار المترتبة على هذا الضرب من الاجتهاد!

لمزيد من التفاصيل ينظر: فجر الاسلام والهوامش التوضيحية لكتاب

«الشيعة» وكتاب النص والاجتهاد.

١٦ - نهى عمر أيضاً عن رواية الحديث بعد أن منع كتابته وتدوينه! لذلك امتنع عدد من الصحابة عن رواية الحديث.

تلاحظ: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٧٣؛ وللعلامة الاميني في الغدير، ج ٦، ص ٢٩٤ - ٢٩٧ بحث مفصل حول المسألة؛ كما ينظر سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٩؛ كنز العمال، ج ٥، ص ٢٣٩.

١٧ - زاد عمر في مساحة المسجد الحرام، وعندما امتنع جماعة من الناس من بيع بيوتهم، امر بهدمها، وبدلاً من ان يدفع ثمنها اليهم امر ان تودع الاثمان في بيت المال!

يلاحظ: الطبري، ج ٣، ص ١٦٨؛ الغدير، ج ٦، ص ٢٦٢ - ٢٦٦؛ يعقوبي، ج ٢، ص ١٢٦؛ الكامل، ج ٢، ص ٢٠٨.

١٨ - منع عمر عن البكاء على الميت، بل كان يضرب عليه بالعصا، يفعل هذا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وقد استمر عليه. ففي موت رقية بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وبكاء النساء عليها، نهاهن عن البكاء، وضربهن بسوطه، وكذلك فعل في موت زينب بنت النبي، فما كان من رسول الله الا ان قال له: دغهن فان النفس مصابة، والعين دامعة.

وقد استمر عمر على هذا النهج في حياة النبي وبعده

يراجع: الكامل، ج ٢، ص ١٦١؛ الاصابة، ص ٤٩٠، الرقم ٤٣٠؛ النص والاجتهاد، ص ١٧١ - ١٧٤؛ الغدير، ج ٦، ص ١٥٩ - ١٦٧؛ الطبري، ج ٢، ص ٦١٤.

ومع ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نهى عمر عن تعرضه لمن

يبكي على الميت، الا انه لم ينته، بل والاكثر من ذلك روى ما نسبته الى النبي من قوله: «ان الميت ليعذب ببيكاء اهله عليه»! فأنكر ذلك عليه ابن عباس وعائشة. يلاحظ: ترتيب مسند الامام الشافعي، ج ١، ص ٢٠٠؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ٤٢ - ٤٣؛ الغدير، ج ٦، ص ١٦٣.

بيد ان الطريف الذي يجذب الانتباه، ان عمر خرج عن هذا الرأي في واقعة واحدة، حين اجاز للنسوة ان يبكين خالد بن الوليد عند موته! (ينظر: البداية، ج ٧، ص ١١٦؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٣٥).

١٩ - من امثلة اجتهادات عمر انه افتى بسقوط الفريضة عن المجنب الذي فقد الماء حتى يجده ولم يقتنع بالتيمم، ثم لم يعتن بما امر به رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

يلاحظ: صحيح مسلم، ج ١، ص ١٩٣، باب التيمم؛ النص والاجتهاد، ص ١٦٧؛ ١٦٨؛ الغدير، ج ٦، ص ٨٣ - ٩١؛ دائرة معارف فريد وجدي، كلمة «جهد». ٢٠ - من صفات عمر انه كان يقف بوجه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يجترئ عليه، وكان يشتد في معارضة النبي الاكرم احياناً، بل لم يكن يقبل اوامره (صلى الله عليه وآله وسلم)!

لقد اعترض عمر على النبي اثناء صلاته على جنازة عبد الله بن ابي! (يلاحظ في ذلك: تأريخ الخلفاء، ص ٨٣؛ النص والاجتهاد، ص ١٠٧ - ١٠٩ نقلاً عن كنز العمال، ج ١، ص ٢٤٧؛ والاصابة، ج ٤، في ترجمة عطية؛ الكامل، ج ٢، ص ١١٢؛ البداية، ج ٥، ص ٣٤ - ٣٥؛ مسند أحمد، ج ١، ص ١٦).

وكان له في صلح الحديبية موقف اصر فيه بشده على معارضة رأي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

ينظر في ذلك: الطبري، ج ٢، ص ٢٨٠؛ البداية، ج ٧، ص ١٨٤ - ١٨٥؛ صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٧٥؛ النص والاجتهاد، ص ٩٥ - ٩٦ عن البخاري وغيره؛ مكاتيب الرسول، ج ١، ص ٨٢، عن ارشاد المفيد والسيرة الحلبية، ج ٣، ص ٢٥، سيرة زيني دحلان وحاشية الحلبية، ج ٢، ص ٢١١؛ سيرة ابن هشام، ج ٣، ص ٣٦٦، ٣٦٧.

كثيرة هي اجتهادات الخليفة الثاني، ولكننا لا نقصد استعراضها مفصلاً، وإنما نجدّد احالتنا الى موسوعة الفدير (ج ٦) والنص والاجتهاد لمن يروم المزيد من التفصيل.

اجتهاد عثمان

(٢٩): بعد مقتل الخليفة الثاني وصل الى مقعد الخلافة عثمان بن عفان الاموي، وقد فعل ما كان عمر قد توقعه، اذ أعطى المواقع المهمة الى شبّان بني امية، مما أدّى بالضرورة الى زيادة البدع، وتحولت احكام الدين الى لعبة بيد الساسة تتبع اهواء الجهاز الحاكم، وقد استمر هذا المسار حتى انكشف الامر واصبح واضحاً للجميع، مما قاد في نهاية المطاف الى قتل الخليفة!

لقد ذكر السيوطي في كتابه «تأريخ الخلفاء» (صفحة ١١١) ما اسماء باوليّات عثمان، وعقد لها فصلاً مستقلاً. وفي الواقع كان من فعال عثمان انه رسخ الاجتهادات غير المنطقية، التي تفتقر الى المباني [الشرعية] للخليفتين اللذين سبقاه، ثم زاد عليها باجتهادات كثيرة من عنده، تركها للامة الاسلامية «ذخراً» يذكر به!

من بين هذه الاجتهادات يمكن ان نشير الى:

١ - أول من أحدث نداءً ثالثاً يوم الجمعة [اذ جرت السنة على الاذان والاقامة] اما عثمان فقد اختار نداءً ثالثاً هو الاذان الثاني بعد الاذان والاقامة، وقد اختص اجتهاد الخليفة هذا بيوم الجمعة وحده.

يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص ١١١؛ البداية، ج ٧، ص ١٥٦؛ الغدير، ج ٨، ص ١٢٥ - ١٢٨.

٢ - قدّم الخطبة على الصلاة في العيد، في حين كان التشريع على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) تأخير الخطبة على الصلاة، وكذلك مضى الشيخان على هذه السيرة.

ينظر: تأريخ الخلفاء، ص ١١١؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٩ - ٢٠؛ موطأ مالك تنوير الحوالك، ج ١، ص ١٤٦؛ الغدير، ج ٨، ص ١٢١، ١٦٤، ١٧١. ومع ان الامام الشافعي عدّ تقديم الخطبة في العيد على الصلاة، من بدع معاوية (ترتيب المسند، ج ١، ص ١٥٦) الا ان المحشي على الكتاب ذكر في الهامش انها من بدع عثمان، وهو الصحيح.

٣ - استحل عثمان أكل المحرم لصيد الحرم، فاعترض عليه الامام علي (عليه السلام) فتأذى عثمان من معارضة الامام وخلافه له! تنظر القصة كاملة في: الغدير، ج ٨، ص ١٨٦ - ١٩٥.

٤ - عطل الخليفة القصاص وأمسك عن الاقتصاص من عبيد الله بن عمر بعد ان قتل الهرمزان وعفا عنه فضاع دم الهرمزان هدرًا!

ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤١؛ الكامل، ج ٣، ص ٢٩؛ البداية، ج ٧، ص ١٤٨ - ١٤٩؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٠٢؛ الغدير، ج ٨، ص ١٣٢ - ١٤٣.

٥ - آوى طريد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الحكم بن العاص، بعد

ان كان ابو بكر وعمر قد رفضا اعادته الى المدينة، ولم يقتصر على اعادة الحكم بل أنعم عليه بخلعة وقربة ووهبه اموالاً كثيرة!

ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤١؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤٣؛ تأريخ ابي الفداء، ج ١، ص ١٧٨؛ الغدير، ج ٨، ص ٢٤١ - ٢٥٧.

٦ - ومما اجتهد فيه عثمان انه زاد في المسجد الحرام ووسّعه، وابتاع من قوم منازلهم وابنى آخرون، فهدم عليهم، ووضع الأثمان في بيت المال، فصاحوا بعثمان، فأمر بهم فحبسوا بعد ان هدم بيوتهم وصادر أثمانها!

ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٢؛ الطبري، ج ٣، ص ٣١٠؛ الكامل، ج ٣، ص ٣٣؛ الغدير، ج ٨، ص ١٢٩.

٧ - سلّط على ارواح المسلمين واموالهم مجموعة من امثال الوليد بن عقبة وعبد الله بن سعد بن ابي سرح ومعاوية وسعيد وعبد الله بن عامر وغير هؤلاء من الفساق المعروفين.

يلاحظ: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٢ - ١٤٣؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤٣ - ٣٤٦؛ تأريخ الخلفاء، ص ١٠٤ - ١٠٦؛ الاصابة، ج ٢، الرقم ٥٤٥٠؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٢٩؛ الكامل، ج ٣، ص ٣٠ - ٣٧؛ تأريخ ابي الفداء، ج ١، ص ١٧٥ - ١٧٦؛ الطبري، ج ٣ في تأريخ عثمان؛ البداية، ج ٧ تأريخ عثمان. ٨ - لم ير عثمان جواز الاحرام قبل الميقات. (يلاحظ الغدير، ج ٨، ص ٢٠٨).

٩ - أمر عثمان بعبد الله بن مسعود فأخرج من المسجد بعنف، وامر به ابن زمعة، فأخذه وضرب به الارض فكسر ضلعين من اضلاعه، واغشي عليه.

ينظر: تأريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٧؛ تأريخ الخلفاء، ص ١٠٦؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤٧؛ الغدير، ج ٩، ص ٣ - ١٤.

- ١٠ - أمر باحراق بقية المصاحف، غير المصحف الذي جمعه. (ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٧؛ البداية، ج ٧، ص ٢١٧).
- ١١ - اجتهد في عدة الطلاق الخلعي وجعلها طهوراً واحداً، مع ان القرآن الكريم ينص صراحة على ان العدة في هذا المورد هي ثلاثة قروء. (ينظر: الغدير، ج ٨، ص ٢٠٢ - ٢٠٥).
- ١٢ - أبعد ابا ذر الى الشام، ثم اعاده الى المدينة، ونفاه منها الى الربرة، كما سنشير لذلك فيما بعد.
- ينظر: تأريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٨؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤٨ - ٣٤٩؛ تأريخ الخلفاء، ص ١٠٦؛ الكامل، ج ٣، ص ٤٣؛ تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٧٥؛ كما تنظر الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».
- ١٣ - ابعد عبد الرحمن بن حنبل الى قموس. (اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٠؛ الغدير، ج ٩، ص ٥٨ - ٦٠).
- ١٤ - فرض الزكاة على الخيول، في الوقت الذي كان فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قد استثنى صراحة. (الغدير، ج ٨، ص ١٥٨ - ١٦٣).
- ١٥ - ابعد مالك الاشر وصمصعة وكميل بن زياد النخعي وعمرو بن الحمق الخزاعي، وعدداً آخر الى الكوفة ومنها الى الشام، ومن الشام الى اليمن.
- يلاحظ: الكامل، ج ٣، ص ٥٣، ٥٥، ٥٧؛ تأريخ ابي الفداء، ج ١، ص ١٧٧؛ تأريخ الطبري، ج ٣، ص ٣٦١ - ٣٦٧؛ البداية، ج ٧، ص ١٦٠؛ الغدير، ج ٩، ص ٣٠ - ٤٧.
- ١٦ - كتب الى عامله بمصر أن يقتل محمد بن ابي بكر وجمعاً آخر من المسلمين.

ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥١؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٥٣؛ تأريخ الخلفاء، ص ١٠٧؛ الاصابة، ج ٢، الرقم ٥٤٥٠؛ الامامة، ج ١، ص ٣٣-٣٤؛ تأريخ ابي الفداء، ج ١، ص ١٧٩؛ الكامل، ج ٣، ص ٦٥؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٩١-٤٠١؛ البداية، ج ٧، ص ١٧٤-١٧٥.

١٧ - امتنع عن اقامة الحد على الوليد، بل طرد اليهود - الذين شهدوا على شربه الخمر - حتى يادر الامام علي (عليه السلام) لاقامة الحد عليه مما اثار حفيظة عثمان واعتراضه!

ينظر: مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٥٤؛ الغدير، ج ٨، ص ١٢٣-١٢٨. ١٨ - ابعد جماعة من اهل البصرة الى الشام، وقد اعتذر عنه «ابن كثير» بان عثمان ابعد من ابعد من المسلمين لجهات عدّها جائزة، وان من ابعدهم [وفي طليعتهم عامر بن عبد الله التميمي ثم العنبري وهو الذي يدعى عامر بن عبد قيس. الغدير، ج ٩، ص ٥٢، المترجم] كانوا يحرضون الناس عليه أو يستعيبون ويستنقصون! (البداية، ج ٧، ص ١٦٦؛ الغدير، ج ٩، ص ٥٢-٥٨).

١٩ - امر الخليفة بضرب عمار بن ياسر، فضرب ضرباً مبرحاً حتى أُغمي عليه، وفاتته الصلاة فقضاها.

يلاحظ: مروج الذهب، ج ١، ص ٣٤٧؛ تأريخ الخلفاء، ص ١٠٦؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٣٠؛ الغدير، ج ٩، ص ١٥-٣٠. ٢٠ - اتمّ الصلاة في السفر، خلافاً لصريح القرآن.

ينظر: الكامل، ج ٣، ص ٣٩؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٢٢؛ البداية، ج ٧، ص ١٥٤-٢١٧؛ الغدير، ج ٨، ص ١٠٠-١١٩؛ النص والاجتهاد، ص ٢١٧. هذه موارد مختصرة من اجتهادات الخليفة الثالث في الامور الفقهية -

العبادية، وسنقوم لاحقاً باستقصاء فعاله تفصيلاً في المجال الاقتصادي المالي. والذي يروم الاطلاع على المزيد من التفاصيل، يمكنه مراجعة المجلدين الثامن والتاسع من كتاب «الغدير».

اجتهاد معاوية

بعد الخليفة الثالث [وباستثناء فترة قصيرة تمثلت بخلافة امير المؤمنين] استولى معاوية وذوو الهوى من بني امية على كرسي الخلافة، وحولوا نظامها الى سلطة ملكية وراثية. وقد مالوا على احكام الاسلام يغيرونها ويبدلونها بحسب اهوائهم، بكل ما أوتوه من سلطة ومكنة. (يلاحظ: النصائح الكافية، وكذلك كتاب «الشيعة»).

ولا يعنينا الآن ان نفتش عن الاجتهاد والنهج الذي سمح لمعاوية ان يمارس سلطته ويأتي بفعاله القبيحة، فالكارثة قد وقعت وأضحت واقعاً معاشاً بغضّ النظر عن الشخص المسؤول عن ذلك! فقد كانت ناراً اشتعلت وأخذت بالعالم الاسلامي!

لقد مررنا على سيرة معاوية بما فيه الكفاية في الهوامش التوضيحية من كتاب «الشيعة» وما يعنينا العودة اليه في هذه السطور، هو المرور على نماذج من «اجتهادات معاوية».

١ - حوّل معاوية الخلافة الى ملوكية موروثية، وسلّط يزيد شارب الخمر ومرتكب الفجور ومستحل الدماء، على رقاب المسلمين.

يلاحظ: تاريخ الخلفاء، ص ١٣١؛ النصائح الكافية، كما تعرض لهذا الموضوع مفصلاً الاستاذ ابو الاعلى المودودي أمير الجماعة الاسلامية في

باكستان، من خلال كتابه «خلافة ام ملوكية».

٢ - حارب معاويةَ عليّ بن ابي طالب (عليه السلام) وخرج عليه، وأهرق الدماء دون حق.

٣ - ألّب طلحة والزبير وحرّكهما، فكان سبباً في إثارة حرب الجمل.

٤ - صرف أهل العراق عن الامام الحسن (عليه السلام) باغداقه الاموال الطائلة. وحين عقد صلحه مع الامام الحسن وتمّ له ما أراد، حيث استتب سلطانه، صعد المنبر وخطب الناس فكان مما قال: اني لم اقاتلكم لتصلّوا، بل لأتأمّر عليكم!

٥ - امر بسرّين ارطاة بهدر دماء الالوف من اهل الحجاز واليمن.

٦ - قتل محمد بن ابي بكر، ودس السم لمالك الاشتر، وأمر بقتل حجر بن عدي وصحبه دون حق.

٧ - سلّط زياد بن ابيه على اهل المصريين، الكوفة والبصرة، فقتل زياد الشيعة [وهو يعرفهم لأنه كان منهم] فقتلهم في كلّ مكان اصابهم.

٨ - انفق اموالاً طائلة لدفع الناس على وضع الحديث ورواية المكذوب، وربما كانت اغلب الاحاديث الموضوعة والروايات المكذوبة وضعت في عصره.

٩ - طمّع زوجة الامام الحسن (عليه السلام) وبذل لها المال كي تدس له السم، وقد فعلت.

١٠ - استحلّ الربا ومارسه خلافاً لما نصّ عليه القرآن الكريم من حرمة!

١١ - وهب حكومة مصر الى عمرو بن العاص لتطميعة وكسبه الى صفّه.

١٢ - سنّ لعن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) وفرضه على المسلمين في

الامصار، وقد دام ذلك سنوات متمادية.

لا مجال هنا لاستعراض بدع معاوية ومظالمه، وتفصيل الكلام في ذلك يخرج عن مدار هذه التوضيحات، ولكن يمكن ان نحيل القارئ الكريم الى ما توفرت عليه كتب التأريخ في شرح احوال معاوية، مؤكدين بالذات على كتب: النصائح الكافية لمن تولي معاوية؛ علي ومناوئوه؛ خلافة أم ملوكية للمودودي؛ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعه»؛ تأريخ اليعقوبي، ج ٢؛ و مروج الذهب للمسعودي.

وما يمكن استخلاصه من حياة هذا الرجل، ان الدين تحوّل في عهده الى لعبة في دنيا السياسة، فقد فعل ذلك العهد ما شاء أن يفعله، وما كان يرغب به ويميل اليه من فعال واقوال. وقد انبرى عدد من الصحابة الابرياء(!!) لوضع الحديث والروايات المكذوبة طبقاً لاهواء العهد وميوله، طمعاً في جيفة الدنيا واسترضاءً للسلطان واستجلاباً لاهتمامه.

ومع حركة الوضع التي مارسها هذا النفر من الصحابة اتسمت الامور بتعقيد كبير بالنسبة للجيل اللاحق الذي اعقب ذلك العصر، حتى اضحى متعسراً على عامة الناس تشخيص الحق وتمييزه عن الباطل، وفرز احكام الدين الحقيقية عن البدع التي دخلت فيه!

كانوا في الظاهر يحتمون وراء مقولة صلاح المسلمين التي اتخذوا منها ذريعة لنهجهم، ولكنهم في الحقيقة كانوا يهدفون تحقيق مصلحة مركز الخلافة، وضمان المنافع المادية للخليفة. وبتعبير الاستاذ السيد الطباطبائي: «انطلق هذا النهج اولاً وهو يريد ان يحقق صلاح الاسلام والمسلمين، لكنه عاد في النهاية ليرتد على نفسه وهو يؤكد على مصلحة مركز الخلافة وحسب».

اجل، كان ظاهر هذا النهج على هذه الشاكلة، ولكن حين ننظر الى البدايات بنظرة اعمق، نجد انّ الهدف منذ البداية كان في الأغلب تحقيق مصلحة مؤسسة الخلافة ولكن بلباس «مصلحة الامة»!

كان من فعالهم على سبيل المثال، انهم اغتصبوا الخلافة من اهل البيت وابعدوهم عنها. صادروا فداكاً، وراقبوا عن كذب دار فاطمة الزهراء بضعة النبي وابنته. ضربوا الحباب بن المنذر حتى حطموا يديه وأنفه، وتركوا جسد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ثلاثاً دون دفن، وعزلوا خالد بن سعيد عن قيادة جيش الشام.

ينظر: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١١٢؛ فتوح البلدان للبلاذري، ص ١٥٠؛ ابن عساكر، ج ٥، ص ٤٨؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٢٨٧؛ الطبري، ج ٢، ص ٥٨٦، ٥٨٩؛ البداية، ج ٧، ص ٣؛ الكامل، ج ٢، ص ١٥٤، كما يلاحظ مادار بين خالد وابي بكر بشأن عزل خالد بن سعيد في تاريخ ابن عساكر، ج ٥، ص ٤٩.

ومن فعالهم على خط ترسيخ هذا النهج انهم ابعدوا اهل البيت عن مركز المرجعية العلمية للامة، وابعدوا بني هاشم ورجال الشيعة عن تسنّم المواقع والمسؤوليات الحساسة (يلاحظ بشأن ذلك حديث عمر مع ابن عباس في مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٣٠).

كما اختاروا الخليفة الثاني لموقعه دون مشورة، ووصل عثمان الى موقعه بالطريقة التي ينقلها التأريخ، وأبعدوا اباذر وامثاله من الرجال!

هذه وغيرها مما لا يسع المجال نقله، هي فعالهم. والسؤال الذي يجب طرحه: اي من هذه الامور كان في «مصلحة الامة»؟

اجل، لما بلغ معاوية مراده وحصل على السلطة، تخلّى ايضاً عن رعاية الظاهر، ودأب يتصرف كما يتصرف ملوك وسلاطين الروم وفارس، وشرع يحقق اهدافه وما يروم اليه عملياً دون ادنى خشية أو خوف. (يراجع بهذا الشأن كتاب النصائح الكافية).

اما عبد الملك فقد صرف الناس عن زيارة الكعبة ودفعهم بدلاً من ذلك لزيارة بيت المقدس والحج اليه، وقد ظلّ هذا «النهج» سارياً الى اواخر عهد بني امية. (يلاحظ اليعقوبي، ج ٣، ص ٧-٨).

وقد كان يزيد ينكح امهات الاولاد والبنات والاخوات، ويشرب الخمر ويدع الصلاة، ثم توجّ ذلك بقتله الامام الحسين عليه السلام (تأريخ الخلفاء، ص ١٤٠) وهو الذي بعث الى اهل المدينة حين خلعه لاسرافه في المعاصي، جيشاً كثيفاً، فقتل منهم مقتلة عظيمة، ونهبت المدينة، واستبيحت نساؤها حتى افترض فيها الف عذراء غير بقية النساء، فقد كن ينجبن الاولاد ولا يعرف آبائهم!

لم يكتف جيش يزيد بذلك بل انتهك حرمة رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) حيث داست الخيول روضة النبي، وكانت له جنایات اخرى لا يسع المجال لذكرها. (يلاحظ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٢٥، تأريخ الخلفاء، ص ١٣٩). ونقلوا ايضاً عن خلفاء بني امية، ان عبد الملك أفضى امر الخلافة اليه والمصحف في حجره، فأطبقه وقال: هذا آخر العهد بك. (تأريخ الخلفاء، ص ١٤٥) كما كان من فعال عبد الملك هذا انه خطب الناس بخطبة، توعدهم فيها، ثم ختمها بقوله: والله، لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا، الا ضربت عنقه. (تأريخ الخلفاء، ص ١٤٩).

ومن فعال الحجاج [صنيعة عبد الملك] انه قتل في مسجد البصرة من اهلها بضعة وسبعين ألفاً (الامامة والسياسة، ج ٢، ص ٣٣) وبعد أن انتهى من قتل ابن الاشعث وأتي له بالاسرى، جعل يقول للاسير: أمؤمن أنت أم كافر؟ فمن باء على نفسه بالكفر والنفاق عفا عنه، ومن قال أنا مؤمن ضرب عنقه! (الامامة والسياسة، ج ٢، ص ٤٧).

ومن عمال بني امية خالد بن عبد الله القسري، ولآه عبد الملك على مكة، فقال في قضية عرضت له، وكان ظهره الى الكعبة قد استند اليها: والله لو علمت ان عبد الملك لا يرضى عني الا بنقض هذا البيت حجراً حجراً لنقضته في مرضاته! (الامامة والسياسة، ج ٢، ص ٥١). وثمة واقعة نقلها الطبري في تأريخه (ج ٣، ص ٣١٣) تكشف بشكل كامل عن مظالم عمال بني امية وولاتهم.

ان فجاج بني امية واعمال سلاطينهم الشنيعة لا تستوفيها الكتابة، وهي الى ذلك تخرجنا من الغرض الاصلي الذي نحن فيه، لذا يمكن لمن يريد التفاصيل الرجوع الى امثال: الامامة والسياسة؛ مروج الذهب؛ تأريخ يعقوبي؛ تأريخ الخلفاء؛ الكامل؛ النصائح الكافية لمن تولى معاوية؛ وبحث «بنو امية» من بحوث الهوامش التوضيحية في كتاب «الشيعه».

ضرب من الاجتهاد!

(٣٠): الذي استخلصناه من الشواهد التاريخية التي بين ايدينا، ان بعض الخلفاء وضعوا انفسهم في مقام لم يضع فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نفسه؛ اي انهم اعطوا لانفسهم مالم يعطه النبي الاكرم لنفسه.

فقد كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يتصرف في امور المسلمين حسب المصلحة، ووفق الاوضاع الزمانية والمكانية، بيد انه لم يكن يشرع الحكم من تلقاء نفسه، بل كان ينتظر الوحي الالهي، ولكن الخلفاء أباحوا لانفسهم التصرف في دائرة أوسع فشرعوا احكاماً وغيروا في احكامٍ اخر.

على سبيل المثال وضع الخليفة الثاني نفسه في موقع الرديف للنبي [في مقولته: انا زميل محمد!] ورفع اجتهاداته الى مستوى الوحي الذي ينزل على النبي الاكرم، وقد تعاطى الصحابة مع هذه الاجتهادات على النحو نفسه!

على اساس هذه الخلفية نتفهم موقف عبد الرحمن بن عوف في يوم الشورى وهو يرفع سيرة ابي بكر وعمر الى مستوى كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) ويجعل سيرة الشيخين صنواً للكتاب والسنة!

على ذلك مضت نظرة الصحابة، فهاهم حين يكتبون كتابهم الى من بمصر من الصحابة والتابعين يشكون اليهم عثمان ويخبرونهم بما بدّل وغير، تراههم، يقولون: «أما بعد: ان تعالوا الينا وتداركوا خلافة رسول الله قبل ان يُسلبها أهلها، فان كتاب الله قد بدّل، وسنة رسول الله قد غيّرت، واحكام الخليفتين قد بدّلت». (الغدیر، ج ٩، ص ١٦٢).

فالخليفة الثاني اذاً، إما انه كان يرتفع بنفسه الى مقام عال، أو انه كان ينزل بمقام النبوة ويخفضها الى مستوى بشري عادي [بحيث يغدو النبي مجتهداً عادياً وليس نبياً متصلاً بوحي السماء لا ينطق عن الهوى]. وفي الحقيقة رأينا في الاشارات التي مرّت ان علماء اهل السنة يعتبرون النبي مجتهداً، وان مخالفة عمر لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هي من باب مخالفة مجتهد لمجتهد آخر!

بهذا النهج نزلوا بمقام النبوة وخفضوه؛ بل مضى بعضهم بالتصريح بعض الاحيان بان اجتهاد عمر كان أوفق من اجتهاد النبي!

فهذا السيوطي يفرد فصلاً لموافقات عمر، ويعني بها ما رآه عمر وما ذهب اليه من الرأي في مواضع ثم امضى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) رأيه فيها - بابلاغ من الوحي - !

وهكذا تطرد هذه المعادلة، فتارة يرتفعون بعمر الى مقام اعلى، وتارة يتنزلون برسول الله ويخفضونه الى مرتبة ادنى!

والذي يجذب الانتباه في هذا المجال ان عمر نفسه يعد نفسه مرادفاً للنبي وزميلاً له؛ فكلاهما مشرع وكلاهما بشر!

ومما يذكره الطبري في هذا المساق عن ابن اسحاق بسنده الى عمران بن سواد، انّ عمراناً حدّث، فقال: صليت الصبح مع عمر فقرأ (سبحان) وسورة معها، ثم انصرف وقمت معه، فقال: أحاجة؟ قلت: حاجة، قال: فألحق، قال: فلحقت فلما دخل اذن لي فاذا هو على سرير ليس فوقه شيء. فقلت: نصيحة، فقال: مرحباً بالناصح غدوّاً وعشياً، قلت: عابت أمتك منك أربعاً. قال عمران: فوضع عمر رأس درته في ذقنه ووضع أسفلها على فخذه، ثم قال: هات، قلت: ذكروا انك حرمت العمرة في اشهر الحج (ذو القعدة، ذو الحجة، شوال) ولم يفعل ذلك رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا أبو بكر، وهي حلال؟ قال: هي حلال. لو انهم اعتمروا في أشهر الحج رأوها مجزية من حجهم، فكانت قايبة قوب عامها ففرع حجهم، وهو بهاء من بهاء الله، وقد اصبحت.

قال عمران: وذكروا أنك حرمت متعة النساء وقد كانت رخصة من الله نستمتع

بقبضة ونفارق عن ثلاث؟ قال: ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) احلها في زمان ضرورة (يلحظ تعليل الخليفة للتشريع على اساس الضرورة) ثم رجع الناس الى السعة، ثم لم اعلم احداً من المسلمين عمل بها، ولا عاد اليها، فالآن من شاء نكح بقبضة وفارق عن ثلاث بطلاق، وقد أصبت!

قال عمران: واعتقت الامة ان وضعت ذا بطنها بغير عتاقة سيدها؟ قال: الحق حرمه بحرمة، وما أردت الا الخير، واستغفر الله.

قال عمران: وتشكو منك نهر الرعية وعنف السياق؟ قال: فشرع الدرة ثم مسحها حتى أتى على آخرها، ثم قال: انا زميل محمد، فوالله اني لأرتع فأشبع، وأسقى فأروى وأنهب اللقوت وأزجر العروض وأذب قدري وأسوق خطوي وأضم العنود وألحق القطوف، وأكثر الزجر وأقل الضرب، وأشهر العصا وأدفع باليد» (الطبري، ج ٣، ص ٢٩٠ - ٢٩١).

لقد وجه الطبري وآخرون قول عمر: أنا زميل * محمد، بأن مراده انه كان زامله في غزوة «قرقرة الكدر». بيد ان الدقة فيما قبل هذه الكلمة وبعدها، تفيد ان مراده غير ذلك، فلا صلة للسياق بالزمالة في الغزوة المذكورة. وانما مراده انه ومحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) كلاهما قائد للامة ورئيس لها ومشرع، فكما انه (صلى الله عليه وآله وسلم) شرع الاحكام بما كان يراه صلاحاً! فأنا

* زمله يزمله زملاً: أردفه وعادله. ابن دريد: زملت الرجل على البعير فهو زميل ومزموه اذا اردفته. والمزاملة: المعادلة على البعير. وزاملته: عادلته. وزاملني: عادلني. والزميل ايضاً: الرفيق في السفر الذي يعينك على امورك، وهو الرديف ايضاً. لسان العرب مادة (زمل). [المترجم]

[عمر] ايضاً اشرع بما أراه صلاحاً، وأغتر في الاحكام بما أراه من رأي. ومما يؤكد هذا النهج وتداعيه في اذهان من بعده، ان عمر بن عبد العزيز يذهب الى انّ الذي أسس السنه ووضع قواعدها هو النبي والخلفاء معاً (شرح الشفاء، ج ٢، ص ٢٣). وهذه المقولة تكشف بشكل كامل عن طبيعة النظرة التي كان يحملها الخليفة الثاني الى النبي، وطبيعة التصوّر الذي يحمله عن النبوة. مما يدل على هذا ان مجموعة من اهل الشام جاءوا الى عمر واقترحوا عليه انّ من الافضل ان يخرج الخليفة سهم الزكاة على ما لديهم من مال وخيل وغلمان، فما كان منه الا ان سأل: ما فعل صاحبائي؟ وفي هذا النص نزل بالنبي الى مرتبة ابي بكر، وجعله رديفاً له. يلاحظ: مسند احمد، ج ١، ص ١٤.

مجلس الشورى

(٣١): اختيرت الشورى السداسية بكيفية اذا فكر فيها اي عاقل يدرك ان الخلافة لن تصل الى علي (عليه السلام). فهذا ابن الاثير يذكر ان علياً حين خرج من دار عمر تلقاه عمه العباس، فقال الامام علي: عدلتُ عنا، يقصد الخلافة. سأله العباس: وما علمك؟ اجاب الامام: قرن بي عثمان، وقال كونوا مع الاكثر، فان رضى رجلان رجلاً، ورجلان رجلاً فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، فسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن (كلاهما من بني زهرة) وعبد الرحمن صهر عثمان لا يختلفون، فيوليها عبد الرحمن عثمان أو يوليها عثمان عبد الرحمن، فلو كان الآخرا (يعني الزبير وطلحة) معي لم ينفعاني (لان عبد الرحمن مع الطرف الآخر).

ينظر: الكامل، ج ٣، ص ٢٦؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٢ - ٣٠٢.
 لقد شهدت المدينة في هذه الايام الثلاثة - أيام الشورى - انقلاباً عجيباً، حتى
 يمكن القول ان هذه الايام تشير الى اعمق أزمة عاشتها الامة الاسلامية في
 تاريخها. فالحزب الاموي الذي كان له نفوذ في رأي الخليفة، كان من الاحزاب
 القوية التي تنطوي على تنظيم. وقد نشط هذا الحزب في ممارسة نشاطه. أما
 الحزب المحافظ (حسب تعبير عبد الله العلائي) الذي كان يمثل الشيعة، فقد
 سعى هو الآخر للنشاط والحركة، وان كان من قبل مقموماً ليس له - من السلطة
 - الا الاضطهاد والتنكيل المستدام.

فقد نشط رجال الشيعة (لم يكن الشيعة قد تمكنوا حتى ذلك الوقت من
 كسب آراء الآخرين الى صفهم) ومارسوا الخطابة والبيان، واندفعوا للتأثير على
 عقول الآخرين وكسب موافقهم، بالرغم من ان الواقع كان يشير الى ان الخلافة لا
 تصل الى الامام علي (عليه السلام).

لا ريب ان عدد انصار الشيعة ازداد قليلاً عما كان عليه، ولكن الحزب الاموي
 كان قوياً يمارس نشاطه بخفاء، وقد استطاع ان يؤثر على الخليفة ويجعله
 يتوافق مع رأيه، فما العمل اذن؟

نشط عمار والمقداد، بيد انهما لم يصلا الى نتيجة، اللهم الا ما تحمله من
 الآخرين من الالهانة والكلام الجارح، وقد مرّ علينا كلامهم وما جوبها به من
 ردود، في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

يلاحظ: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٠؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٥٢؛ ابن ابي
 الحديد، ج ٣، ص ٧٢؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٧؛ الغدير، ج ٩، ص ١١٥.
 اذ توفرت هذه المصادر جميعاً على ذكر وقائع تتصل بهذه المسألة.

لقد استطاع عمر أن يحقق من خلال انتخاب أعضاء الشورى، هدفين اثنين. فقد استطاع من جهة أن يكسب بعمله هذا قلوب الناس ويرضيهم عنه؛ كما استطاع من جهة ثانية أن يحقق مبتغاه وما يروم اليه، بصورة ضمنية وبأسلوب غير مباشر. طبعي أن يذهب البعيدون عن ساحة السياسة، للقول أن أعضاء الشورى تركوا علماً ولم ينتخبوه لعدم اهليته! في حين نجد أن المشهد رتب بطريقة بحيث تبرز قضية حرمان الامام علي عن حقه وكأنها امر طبيعي.

وبشأن اهلية الامام علي (عليه السلام) نجد أن عمر، وبصرف النظر عن نصوص الولاية، اعترف مرّات باهلية الامام، ولكنّه قال أن قريش - وهو منها - لا تستطيع أن ترى الامام في موقع الخلافة.

ومن ذلك يمكن أن نشير الى ما يلي:

١ - التفت عمر وهو في جرحه الذي مات منه، الى علي (عليه السلام) وخاطبه في سياق كلامه مع كل واحد من أعضاء الشورى الستة، مقيماً اياه وبادياً رأيه بخلافته، فقال للامام: وما يمنعني منك يا علي الا حرصك عليها، وأنك احرى القوم ان وليتها أن تقيم على الحق المبين. (الامامة والسياسة ١: ٢٥).

٢ - وفي مرضه الذي مات منه، اشار عليه بعضهم بالقول: لو عهدت عهداً، فقال عمر: قد كنت اجمعت بعد مقالتي لكم - حديث سابق كان له معهم حول موضوع الاستخلاف ايضاً - أن انظر فأولي رجلاً أكرم، هو أحراكم ان يحملكم على الحق، و اشار الى علي (عليه السلام).

ينظر الكامل، ج ٣، ص ٢٥؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٣.

٣ - وفي توقعه لمن ستؤول اليه الخلافة من بعده، ذكر اسمي عثمان وعلي،

فقال عن الامام: وان ولي علي ففيه دعاية واحرى به أن يحملهم على طريق الحق.

ينظر: الطبري، ج ٣، ص ٢٩٤؛ الكامل، ج ٣، ص ٢٦.

٤ - ومما تحدّث به عمر إلى الستة اصحاب الشورى، قوله: ان لو وليتموها الاصيلع (مصغر اصلع وفي التعبير كناية عن الامام أمير المؤمنين عليه السلام) لحملهم على الحق. (كنز العمال، ج ٣، الحديث ٢٤٤٣). كما قال لما طعن: إن ولّوها الاجلح (يعني علياً) سلك بهم الطريق الاجلح المستقيم. (الانساب للبلاذري، ج ٥، ص ١٦؛ الاستيعاب، ج ٢ ص ٤١٩).

٥ - وسأل عمر جماعة عن الخليفة من بعده، فاجاب احدهم: نوليها علياً، فرد عليه عمر: لن تفعلوا والذي نفسي بيده، والله لو وليهم تحملهم على منهج الطريق، فاخذ المحجة الواضحة، ولو كرهوا. فقال الوليد: عرفت خليفتك، قال: من؟ قال: عثمان. (كنز العمال، ج ٣، الحديث ٢٤٤٧).

٦ - وفي نصوص اخرى، قال عمر مخاطباً علياً: لله انت، أما والله لئن وليتهم لتحملنهم على الحق الواضح والمحجة البيضاء. وقوله له أيضاً: وانك أحرى القوم إن وليتها أن تقيم على الحق المبين والصراط المستقيم.

٧ - جرى كلام بين ابن عباس وعمر، حول مستقبل الخلافة، ومن المؤهل لهذا الموقع، فاستعرضا اسماء كان يقترحها ابن عباس وييدي عمر فيها رأيه، الى ان قال عمر لابن عباس: امضها يا ابن عباس! اترى صاحبكم لها موضعاً؟ قال ابن عباس: واين يبتعد من ذلك مع فضله وسابقته وقرابته وعلمه؟ قال: هو والله كما ذكرت، ولو وليهم تحمّلهم على منهج الطريق، فاخذ المحجة الواضحة، الا أن فيه خصالاً: الدعاية في المجلس، واستبداد الرأي، والتبكيك للناس مع

حادثة السن. فاجاب ابن عباس: يا أمير المؤمنين، هلا استحدثتم سنة يوم الخندق اذ خرج عمر بن عبدود، وقد كعم عنه الابطال، وتأخرت عنه الاشياخ، ويوم بدر اذ كان يقطّ الاقران قطّا، ولا سبقتموه بالاسلام..؟ (ثمة في الغدير ما يشبه هذا الحوار نقله عن البلاذري، يلاحظ الغدير، ج ٧، ص ١٤٤).

عندما وصل الكلام بينهما الى هذه النقطة، عاد عمر ليقول لابن عباس: اليك يا ابن عباس! أتريد ان تفعل بي كما فعل ابوك وعلي بأبي بكر يوم دخلا عليه؟ قال: فكرهت أن اغضبه فسكت، فقال عمر: والله يا ابن عباس ان علياً ابن عمك لأحقّ الناس بها، ولكن قريشاً لا تحتمله، ولئن وليهم لياخذنهم بمرّ الحق لا يجدون عنده رخصة، ولئن فعل لينكثن بيعته ثم ليتحاربن. (اليقوبي، ج ٢، ص ٣٦).

الملاحظ ان عمر مع اعترافه باهلية علي (عليه السلام) تراه يحاول ان يرفق ذلك بذرائع يعتذر فيها عن ابعاده، فهو تارة يقول: لو اجتمعت النبوة والخلافة في بني هاشم لتبجحوا على قومهم وافتخروا عليهم بذلك، وتارة يقول: فيه دعاية، وثالثة: أن له حادثة سن، بيد ان الحقيقة - بين هذا وذاك - تكمن في قوله: «ولكن قريشاً لا تحتمله».

ومرّة يلتفت عمر الى ابن عباس - في نهاية حوار بينهما - قائلاً: «يا ابن عباس، ما اظن صاحبك الا مظلوماً» ثم اضاف: «ما اظن القوم منعهم من صاحبك الا انهم استصغروه». ينظر: ابن ابي الحديد، ج ٢، ص ١٨.

وفي كلام آخر دار بين الرجلين، التفت عمر الى ابن عباس وهو يسأله: يا ابن عباس اتدري ما منع قومكم منهم بعد محمد؟ قال ابن عباس: فكرهت أن اجيبه، فقلت: ان لم أكن ادري فأمر المؤمنين يدريني، فقال عمر: كرهوا ان

يجمعوا لكم النبوة والخلافة فتبجحوا على قومكم بجحاً بجحاً، فاختارت قريش لأنفسها فاصابت ووفقت. قال ابن عباس: يا امير المؤمنين إن تأذن لي في الكلام وتُعط عني الغضب تكلمت. فقال: تكلم يا ابن عباس، فقلت: اما قولك اختارت قريش لأنفسها فأصابت ووفقت، فلو أن قريشاً اختارت لأنفسها حيث اختار الله عز وجل لها، لكان الصواب بيدها غير مردود ولا محسود.

وبعد ان انتهى ابن عباس من الرد على كلام عمر، عاد عمر ليقول له: هيهات والله يا ابن عباس، قد كانت تبلغني عنك اشياء كنت أكره أن أقرك عنها فتزيل منزلتك مني. فقلت: وما هي يا امير المؤمنين، فان كانت حقاً فما ينبغي ان تزيل منزلتي منك، وان كانت باطلاً فمثلي اماط الباطل عن نفسه، فقال عمر: بلغني انك تقول انما صرفوها عنا حسداً وظلماً. اجاب ابن عباس: اما قولك ظلماً فقد تبين للجاهل والحليم، واما قولك حسداً، فان ابليس حسد آدم، فنحن ولده المحسودون! (الطبري، ج ٣، ص ٢٨٩).

وفي موضع آخر من تاريخ الطبري، حوار آخر جرى بين ابن عباس وعمر، بدأ بسؤال عمر لابن عباس: يا ابن عباس، ابوك عم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وانت ابن عمه، فما منع قومكم منكم؟ قلت: لا أدري، قال: لكنني أدري، يكرهون ولايتكم لهم، قال ابن عباس: لم ونحن لهم كالخير؟ قال عمر: اللهم غفراً، يكرهون ان تجتمع فيكم النبوة والخلافة فيكون بجحاً بجحاً! (المصدر، ج ٣، ص ٢٨٨).

اما علي (عليه السلام) فقد عمل بما اوصاه به النبي (صلى الله عليه وآله) حين وصفه انه مثل الكعبة يؤتى إليه، فاذا اتاه القوم وسلموه زمام الخلافة قبلها، والّا فهو لا يسعى إليها الا أن تأتیه. (اسد الغابة، ج ٤، ص ٣١).

ومما قاله عمر لما طعن: ان ولّوها الاجلح [يعني به علياً] سلك بهم الطريق الاجلح المستقيم، فقال له ابن عمر: ما يمنعك ان تقدّم علياً؟ قال: اكره أن احملها حياً وميتاً (الغدِير، ج ٧، ص ١٤٤).

اجل، لم يتحمل عمر مسؤولية خلافة علي، ولكنّه تحمل خلافة عثمان! خلاصة الامر، لما توفي عمر، جمع ابو طلحة الانصاري الستة اصحاب الشورى علي بن ابي طالب، عثمان بن عفان، سعد بن ابي وقاص، عبد الرحمن بن عوف، وطلحة والزبير، في دار بأمر عمر وتركهم يتشاورون، فتحدّث كل واحد منهم عن سابقته (كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٤٣١ - ٢٤٣٢؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٠٠؛ الكامل، ج ٣، ص ٢٨؛ البداية، ج ٧، ص ١٤٥).

وفي اليوم الثالث خلع عبد الرحمن نفسه عن الخلافة، لكي يكون بيده حق الاختيار، وقد رضي الجميع بذلك سوى علي (عليه السلام). وبعد ان كثر الكلام بينهم، تنازل سعد بن ابي وقاص عن حقه لعثمان، وتنازل الزبير عن حقه لعلي، الى ان انتهت الامر بعبد الرحمن ان يلتفت الى علي، ويقول: عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله، وسيرة الخليفين من بعده؟ اجاب الامام: ارجو أن افعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي. بعد أن رفض الامام علي (عليه السلام) شرط عبد الرحمن في العمل بسيرة الشيخين، قبل عثمان ذلك فانتخبه عبد الرحمن للخلافة!

ينظر: الكامل، ج ٣، ص ٢٥ - ٢٩؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٢ - ٣٠٢؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٢٢ - ٢٥؛ تأريخ الخلفاء، ص ٩٢؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٣٨؛ التنبيه والاشراف، ص ٢٥٢؛ تأريخ ابي الفداء، ج ١، ص ١٧٤.

مالك بن نويرة

(٣٢): اشرنا الى قصة خالد بن الوليد مع مالك بن نويرة في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعية»، كما اشرنا اليها ايضاً في الهامش التوضيحي رقم (٢٧) المار سابقاً في اطار حديثنا عن اجتهاد الخليفة الاول. والآن نعود الى جوانب اخرى من هذه المسألة.

مالك بن نويرة من بني يربوع من حنظلة من بني تميم. كان من مشاهير العرب بحيث يمكن ان يعدّ من اشراف بني تميم وكبراء بني حنظلة ورئيس بني يربوع.

بعد أن اسلم مالك وثق به رسول الله (صلى الله عليه وآله) حتى امره بجمع زكاة بني حنظلة. (ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٦٠؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٢٩٥؛ الاصابة، ج ٣، الرقم ٧٦٩٨).

كان مالك شاعراً شجاعاً وقد عدّ من رجال العرب ومن ارداف الملوك. وحين نعود الى كتب التاريخ لا نجد لها تُصرّح بأسباب قتله. فما قيل من انه ارتدّ عن الاسلام، تبطله شهادة عمر وابن عمر وأبي قتادة الانصاري بإسلامه، ثم انه فرّق قومه ونهاهم عن الاجتماع والقتال، في حين لو كان مرتدّاً لما رضي بتسليم نفسه لرجال خالد بن الوليد، ولقاتل جيش الخليفة بقومه.

العلة التي اشار اليها مالك نفسه تتمثل باعجاب خالد بزوجة مالك حين رآها، اذ كانت فائقة في الجمال، لذلك التفت مالك اليها يوم قتله خالد مخاطباً اياها: قتليني، يعني سأقتل من اجلك. ثم جاء سلوك خالد بعد ذلك يؤكد هذه العلة، حيث نزا على امرأته [أم تميم ابنة المنهال] من ليلتها!

ويبدو ان هناك سبباً آخر ترجعه الشواهد التاريخية الدالة عليه، وهو سبب سياسي، اذ كان مالك بنظر الخلافة قد ارتكب جرماً سياسياً، في عدم اذعانه لخلافة ابي بكر وعدم تواضعه له، وفي توزيعه الزكاة على فقراء قومه وامتناعه عن تسليمها لعمال ابي بكر، في موقف تقرأ دلالاته بعدم اعتراف مالك برسمية خلافة ابي بكر.

ثمة عدد من المؤرخين ذكروا ان خالداً كان يعتذر عن قتل مالك، بقوله: ما اخال صاحبكم الا وقد قال كذا وكذا [في محاولة لنحته على الرجل مقالة!] فقليل في جوابه: أو ما تعهده لك صاحباً!

يلاحظ: البداية، ج ٦، ص ٣٢٢؛ اسد الغابة، ج ٤، ص ٢٩٦؛ الاصابة، ج ٣، الرقم ٧٦٩٨؛ الطبري، ج ٢، ص ٥٠٤؛ الغدير، ج ٧، ص ١٥٦.

والذي يبدو أيضاً ان مالكا كان من المعترضين مع عدد آخر من الصحابة الكرام على «دستورية انتخاب» الخليفة، وكان يرى معهم ان الحق مع علي (عليه السلام) حيث كانت ذكرى الغدير ما تزال عالقة في ذاكرته لم ينسها!

والذي تذهب اليه بعض كتب الشيعة، ان مالكا ذهب ضحية موقفه المعارض للخلافة، فقد كان اول ما فعله الخليفة (الاول) انه اصدر أمره بقتل رجال الشيعة في اليوم الاول لخلافته، كما اشار صراحة الى احتمال قتل امير المؤمنين علي (عليه السلام) ان هو لم يكف عن الاعتراض بل أمروا خالداً بقتل علي، بيد انه لم يوفق.

لقد كان خالد حقاً سيفاً مسلولاً، ولكن على المعترضين على مؤسسة الخلافة!

مسألة الزواج المؤقت

(٣٣): مرّت الإشارة الى مصادر هذه المسألة في الهامش التوضيحي رقم (٢٨).

وبشأن متعة النساء فقد روي عن جابر بن عبد الله، قال: كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق، الايام على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وابي بكر حتى نهى عمر (صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٣١).

وعن علي (عليه السلام) قال: لو لا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي.

وقد كان ابن عباس يفتي بجواز المتعة، فقال له عروة بن الزبير: الا تنقي الله ترخص في المتعة؟ فقال ابن عباس: سل أمك يا عروة؟ [تصغير عروة] فقال عروة: أما ابو بكر وعمر فلم يفعلوا. فقال ابن عباس: والله ما اراكم منتهين حتى يعذبكم الله، نحدثكم عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وتحدثونا عن ابي بكر وعمر.

يلاحظ: الغدير، ج ٦، ص ٢٠٨؛ والنص والاجتهاد.

من هذا الموقع بالذات تتبين قيمة الاحاديث التي تروى عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من أنه حرّم المتعة بعد أن كان احلّها. فهذه الاحاديث وضعت للدفاع عن الخلافة ورأيها في تحريم المتعة. ومما يرويه مسلم في صحيحه (ج ٤، ص ٣٨) ان ابن عباس كان يفتي بجواز المتعة، وابن الزبير ينهى عنها، فقد نقل ابو نضرة خلافة عن جابر بن عبد الله، حيث قال: قلت لجابر: ان ابن الزبير ينهى عن المتعة وان ابن عباس يأمر بها، قال جابر: على يدي دار الحديث، تمتعنا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فلما كان عمر

بن الخطاب وقال: انّ الله عزّ وجلّ كان يحلّ لنبيه ما شاء وانّ القرآن قد نزل منازلّه، فافصلوا حبّكم من عمرتكم، واتبعوا نكاح هذه النساء، فلا أوتي برجل تزوّج امرأة الى اجلٍ الا رجّمته.

اسئلة تطرأ على الذهن!

(٣٤): مرّت الاشارة الى مصادر هذه الواقعة في الهامش التوضيحي رقم (٢٨)، ولكن تطرأ امام هذا الضرب من الاجتهاد الخطير المثير للدهشة، مجموعة من الاسئلة، التي يمكن ان نشير اليها باختصار، من خلال النقاط التالية:

١ - كيف ولماذا أضحيّ قتل الصحابة الكرام (رضي الله عنهم) امرأ جائزاً بل لازماً، وقد مضى النبي الاكرم من هذه الدنيا وهو راضٍ عليهم جميعاً بحسب اعتقاد عمر؟

٢ - لماذا لم ينتخب عمر علياً للخلافة، وقد كان يراه أحقّ الناس بها وأجدرهم كما قال؟ ولماذا استبعد امير المؤمنين وهو ازهد الناس وأتقاهم ولا تخفى شجاعته وكفاءته على احد؟ (يراجع الغدير، المجلد السادس).

٣ - لماذا لم يعيّن عمر عثمان خليفة من بعده، وقد كان اختاره لهذا الموقع [وذلك في اطار الشرح الذي مرّ لتركيبية الشورى والنتيجة الطبيعية المترتبة عليها لصالح عثمان] لينقذ كبار الصحابة من هذا المخاض والخطر العظيم؟ ثم لنا أن نسأل: ما هي الخصوصية التي كانت لعثمان من بين بقية الصحابة، حتى يكون مورد عناية الخليفة ونظره؟ لماذا وقع نظره على عثمان، وهو القائل فيه: «ان ولي حمل ابن ابي معيط وبني امية على رقاب الناس، واعطاهم مال الله، ولئن

ولي ليفعلنَ والله»؟ [اليقوي، ج ٢، ص ١٥٨].

٤ - ما هي مزاياء معاذ أو أبي عبيدة - دفان المدينة - وسالم مولى أبي حذيفة على علي بن أبي طالب حتى يتمنى عمر ان يستخلف احدهم لو كان ادركه حياً؟

يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص ٩٢؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٤٣٧ - ٢٤٥٢؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٢٢؛ الغدير، ج ٧، ص ١٤٣؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٢٠.

٥ - ما هي مزاياء عبد الرحمن بن عوف ومؤهلته، حتى تكون له كل هذه الخصوصية، بحيث يميل الحق معه في اختيار الخليفة، الى اي صفٍ مال، في حين يقتل من يختلف معه؟ واذا كان لعبد الرحمن مثل هذه الشخصية الاجتماعية، فلماذا لم ينتخبه عمر للخلافة اذن؟

٦ - ما هي افضلية عبد الله بن عمر من بين مئات الصحابة من المهاجرين والانصار [وقد قال فيه عمر، حين عرضوا عليه اختياره للخلافة من بعده: كيف استخلف رجلاً عجز عن طلاق امرأته؟ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٢] حتى يكون حاكماً بين الستة اهل الشورى اذا اختلفوا؟ ولماذا لم يرق الامام الحسن سبط النبي الى هذا الموقع مثلاً؟

٧ - ما هي المزاياء التي توفر عليها الستة اصحاب الشورى (باستثناء الامام علي - عليه السلام - الذي اشارت النصوص القرآنية والاحاديث النبوية الى سمو موقعه العلمي والعملية) من بين بقية الصحابة الكرام، حتى استحقوا موقعهم في الشورى؟ وما هو العيب الذي منع صحابة من قبيل ابي ايوب، ابي ذر، المقداد، العباس، ابن عباس، ذي الشهادتين، حذيفة، سلمان وغيرهم، من ان

يرتقوا الى الموقع الذي ارقى اليه اصحاب الشورى؟

٨ - ما هي الخصوصية التي تتحلّى بها سيرة الشيخين حتى يصّر عليها عبد الرحمن بن عوف هذا الاصرار ويجعلها شرطاً لا محيد عنه؟ هل سيرة الشيخين هي غير سيرة النبي أم انها موافقة لها؟ واذا كانت موافقة لسيرة النبي فما الذي يدعو لذكرها منفصلة؟

٩ - اذا كان اساس الحكومة قد شيد على «الديموقراطية» وان الخليفة يجب أن ينتخب، فكيف جاز لرأي الستة اهل الشورى ان يكون نافذاً على جميع الامة الاسلامية (في الشام واليمن واليمامة والبحرين والعراق ومصر وفارس وغيرها) وسقط حق الآخرين في الرأي؟ ولماذا لم يرجع الى رأي عامة الناس؟

١٠ - واذا كان الرأي حقاً يختص بالبدرين، فالبديون لم يكونوا هؤلاء الستة وحدهم وحسب، واذا كان يختص بقريش فقريش لا تقتصر على هؤلاء ايضاً! ما يعيننا معرفته هو طبيعة الدليل الذي املى اختيار هؤلاء الستة دون غيرهم؟ ليس هناك اجوبة منطقية على هذه الاسئلة، الا أن نقول ان الخليفة الثاني كان يريد للخلافة ان تصير الى عثمان، وقد صارت اليه فعلاً، ولم يكن من الجائز اثاره السؤال والاستفهام وممارسة الاعتراض، لان حكم مقام الخلافة نافذ، وليس ثمّ خيار سوى الاذعان له والتسليم به!

لقد خاطب الامام علي (عليه السلام) الستة في يوم الشورى، بقوله: الحمد لله الذي بعث محمداً منّا نبياً وبعثه الينا رسولاً، فنحن بيت النبوة ومعدن الحكمة وامان اهل الارض ونجاة لمن طلب، لنا حق إن نعطه نأخذه، وإن تُمنّعه نركب اعجاز الابل ولو طال السرى. (كناية على التزام جانب الصبر ولو طال المدى).

يلاحظ: الكامل، ج ٣، ص ٢٨ - ٢٩؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٠٠.

اغتيال الخليفة الثاني

(٣٥): مرّت الإشارة اجمالاً في الهامش التوضيحي رقم (٢٨) الى أنّ الخليفة الثاني لم يكن يأذن للموالي (الاعاجم) ولا لصبي قد احتلم ان يدخل المدينة، الى أن اصرّ عليه المغيرة بن شعبة في غلامه ابي لؤلؤة، فاذن له بذلك.

وقد جاء ابو لؤلؤة الى عمر يشتكي شدة الخراج، وما يأخذه المغيرة منه من مال، فقال له عمر: ما خراجك بكثير. فانصرف ساخطاً يتذمّر، الى ان لقيه في المسجد وطعنه بخنجر فمات مما اصيب به من جراح.

عندما اصيب عمر هرع ولده عبيد الله الى قتل الهرمزان وجفينة وابنة ابي لؤلؤة، فامر به عمر فحبس، واوصى بالقصاص منه، لو ثبتت براءة الهرمزان.

عندما بلغ عثمان الخلافة اطلق عبيد الله من الحبس، واسقط عنه القصاص خلافاً لنظرية عمر نفسه، وعلي (عليه السلام) وآخرين، وقال: قتل عمر أمس ويقتل ابنه اليوم يلاحظ: الكامل، ج ٣، ص ٢٩؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٠٢؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤١؛ اسد الغابة، ج ٣، ص ٣٤٢؛ الاستيعاب على حاشية الاصابة، ج ٢، ص ٤٢٥؛ الاصابة، ج ٣، الرقم ٦٢٤١.

وكان الهرمزان من امراء فارس وكبارها. تقض العهد اكثر من مرّة، حتى اسر في تستر (شوشتر) وأوتي به الى عمر، فأسلم. وتفصيل قصته ذكرت في محلها.

يلاحظ: فتوح البلدان، ص ٥٣٧؛ الطبري، ج ٣، ص ١٨٣؛ الكامل، ج ٣، ص ٢١١.

اجتهاد خاص!

(٣٦): صرح أحمد أمين في فجر الاسلام بهذا المعنى وذكر ان هذا الضرب من الاجتهاد هو مما يختص به عمر. وقد مرّ معنا في البحوث السابقة تناول هذا الموضوع، كما عرض له محمد رشيد رضا في تفسير المنار، ج ٦، ص ٤٢٠، ج ٧، ص ٦٨ - ٧٢، ١٤٠ - ٤٢٩، ٥١١.

طبيعي ان علماء اهل السنة حاولوا توجيه هذا النوع من ممارسة الخلفاء ببعض التأويلات أو بنقل بعض الروايات الموضوعة، الا ان أحمد أمين خرج على هذا، واعلن صراحة ان هذا الضرب من الاجتهاد هو من مناقب الصحابة ومفاخرهم، وهو في الاخص حصيلة لنبوغ الخليفة الثاني.

بين نهج الشيعة ونهج التابعين الاوائل

(٣٧): لم يعد ثمة شك في انّ مسلمي صدر الاسلام، ولا سيما التابعين الذين لم يروا الرسول الاكرم، كانوا يفتقرون الى روح البحث والتحقيق العلمي، وتفكيك القضايا وتحليلها. لقد دخلوا الى الدين بروح بسيطة، والتزموا التسليم المحض ازاء الاوامر والنواهي حتى ليتمكن القول ان روحية مسلمي صدر الاسلام كانت تشبه في براءتها وانبساطها روح الاطفال البريئة الطاهرة.

وفي التأكيد على روح السمع والطاعة والتسليم المحض كانوا يرددون دائماً قول الله (سبحانه): «اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم» (النساء، ٥٩) كما كانت تتردد على ألسنتهم الروايات الحاثّة على طاعة الامراء والتسليم لهم، مما كانوا قد سمعوه من الصحابة.

يلاحظ في هذا المجال: كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٥٤٧ - ٢٦٠٥، وكذلك ص ١٩٧ - ٢٠٠؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٣ - ١٥؛ الغدير، ج ٨، ص ١٢٠.

عندما طلعت شمس الاسلام، ودخل الناس في دين الله، آمن المسلمون وتعبدوا باقوال النبي الاكرم، فكانوا ينظرون الى قول النبي على انه قول الله، وامره امر الله، واطاعته اطاعة الله، والردّ عليه ردّ على الله، لذلك لم يكونوا يظهرين رأياً في جميع ما يصدر عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من اوامر ونواهٍ، ولم يبدر منهم ادنى اعتراض. كانوا يفعلون ذلك وهم يتلون آيات الله آناء الليل وأطراف النهار: «وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى» (النجم: ٣ و ٤) وقوله تعالى: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول» (النساء: ٥٩) و«من يطع الرسول فقد اطاع الله» (النساء: ٨٠) كما يمكن ان يراجع في هذا المجال، سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣.

لقد تربي الصحابة في حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في مدرسة النبوة، فنمت في وجودهم بشكل طبيعي روح التسليم والطاعة، وقد ازدادت هذه على طبيعتهم الاولى وانضافت اليها.

من هذا الموقع بالذات تلقوا أوامر الخلافة بالاذعان لها وانها واجبة التنفيذ تماماً كما كانوا يتعاملون مع اوامر النبي. ولم تكن قد برزت حينئذ روح البحث العلمي التي تمنحهم رؤية شاملة للقضايا، وتهبهم القدرة على التمييز بين الصحيح والسقيم، فيستطيعوا الفصل بين مقام الخلافة ومقام النبوة. فهذا رجل عربي يدخل على ابي بكر، يقول له: السلام عليك يا خليفة الله، فيجيبه ابو بكر: أنا خليفة النبي وأنا راضٍ به. (تأريخ الخلفاء، ص ٥٣).

طبيعي ان هناك روايات كثيرة في النهي عن اطاعة المخلوق واطاعة الامراء الظلمة، ولكن ما فائدة سماع النص الشريف «لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق» اذا لم يقترن ذلك بروح البحث العلمي؟

تلاحظ احاديث النهي عن طاعة المخلوق في معصية الخالق، والنهي عن اطاعة الامراء الظلمة، في كنز العمال: ج ٣، ص ١٦٧ - ١٧٢؛ البداية، ج ٦، ص ٢٠٨ - ٢١٥؛ شرح الشفاء، للملا علي القاري، ج ٢، ص ٢٩ - ٣٢؛ النصائح الكافية، ص ١٣٣ - ١٣٥؛ صحيح مسلم، ج ٦، ص ١ - ٢٥.

ان الفئة الوحيدة التي اضطلعت بروح البحث في القضايا والتحقيق فيها، ونهضت بمهمة التمييز بين الحق والباطل، والصحيح والفساد، وبادرت للدفاع عن مكانة الكتاب والسنة النبوية، هم رجال الشيعة. فعلوا ذلك يوم السقيفة، ويوم الشورى، كما تصدوا لمواجهة بدع عثمان ومعاوية ومروان والوليد وسعيد وعبد الله بن عامر وآخرين.

لقد اعترض رجال الشيعة على الاوضاع بشدة، وتحملوا نتيجة ذلك المشاق وتجرعوا الاذى والالم، فقد تصدى ابوذر وعمار والمقداد وخالد بن سعيد ومالك بن نويرة ومالك الاشتر وصعصة وزيد وكميل وعمرو بن الحمق وآخرون، لمواجهة البدع في عهد الخلفاء والرد عليها وتبصير الناس وتنوير اذهانهم. لذلك غضبت عليهم مؤسسة الخلافة وبادرت الى نفيهم وابعادهم!

لقد تصدى هؤلاء لتوعية الناس في مختلف اقاليم المسلمين وعانوا اشد المعاناة في ذلك؛ اذ نهض في المدينة ابو ذر وعمار والمقداد، وفي الكوفة مالك الاشتر والحارث وصعصة وزيد وحجر بن عدي وامثالهم، وفي البصرة عامر بن عبد القيس. وحين نعود الى كلمات هؤلاء وننظر اليها بدقة، نلمس انهم استوحوا

في مسؤوليتهم للنهوض بالمسائل الاجتماعية - الدينية نصوص القرآن الكريم واوامر رسول الله (صلى الله عليه وآله). غاية ما هناك انهم اعتمدوا روح البحث والتحقيق الدقيق، فوصلوا الى نتائج منطقية مستلزمة من مفاهيم القرآن والسنة. يمكن ان نذكر قريشاً من بين جميع المسلمين، التي كانت تأبى الخضوع لمركز النبوة، بل كانوا ينظرون الى النبي بشراً عادياً. لذلك منعوا عبد الله بن عمر عن كتابة احاديث النبي وتدوينها، وقد كان يكتب كل ما يسمعه، معللين منعهم ان النبي بشر يصدر الكلام منه في الرضا والغضب! (تراجع الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»). والاكثر من ذلك كانت قريش [اي المسلمون المهاجرون من قريش] تقف بوجه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وتردّ عليه، كما مرّت الاشارة لذلك في الهامش التوضيحي رقم (٢٨).

ثم ان مؤسسة الخلافة استطاعت ان تترك الذهنية العامة وتلبس عليها، بنقلها لرواية الاجتهاد المارّ ذكرها (اذا اصاب الحاكم له اجران وان اخطأ فله اجر واحد!) بحيث لم يعد هناك مجال للاعتراض على نهجهم (الاجتهادي). بيد ان العجيب هو ان ينساق بعض الصحابة الى هذا النهج ويقدمون رأي الخليفة، مع علمهم ان هذا الرأي يخالف القرآن وسنة النبي، فيغضون عن القرآن والسنة لمصلحة رأي الخليفة!

يراجع في هذا المجال المجلد الثامن من موسوعة الغدير، ص ١٢٠ - ٢٦٩.

دائرة تكريم الصحابة

(٣٨): حصل الصحابة الكرام (رضي الله عنهم) على مركز كبير بين المسلمين بعد رحيل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). فقد تمتع باحترام

وتقدير وافر كلّ من رأى النبي وصحبه أو سمع منه حديثاً أو استعمله النبي على عمل أو وضعه في منصب معين. وقد كان كافياً أن يتحلّى المرء بلقب الصحبة حتى يحوز على المزايا.

وفي الحقيقة قد تبلور هذا الموقع في مسار الوقائع العادية بفعل الضرورة، كيف؟ لقد كان الصحابة هم القناة في تفسير القرآن الكريم وبيان الاحكام من قول النبي وفعله وتقريره. علاوة على أنّ انجذاب المسلمين لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وعلاقتهم به، كانت تنعكس بصيغة احترام يحملونه الى الصحابي الذي رأوه عن قرب. وبذلك حفظ المسلمون للصحابة جهدهم الذي بذلوه في سبيل الاسلام، لا سيما البدرين الذين ساهموا بدعم الاسلام ايام ضعفه في معركة بدر.

طبيعي ان هذه النظرة صحيحة ومنطقية، بيد ان الذي نعتقده أنّ الصحبة لوحدّها لا ينبغي ان تتحول الى عنوان يقود الى التغاضي عن عمل الاشخاص، وتجزّ لاسقاط القلم عن جميع أفعالهم. وفي هذا السياق علينا ان لا ننسى أنّ الصحابة كما يتحلون بمقام يوفر لهم الاحترام السامي، فان ما يصدر عنهم من اخطاء ومخالفات ينظر اليه بنفس المستوى ايضاً، اي يكون كبيراً على قدر منزلتهم وعلو قدرهم. فكما ان شوطهم الجهادي وما واسوا به - مسيرة الاسلام - من فداء وقدموا لها من تضحيات، كان كبيراً، فكذلك هو كبير ما يصدر عنهم من ذنوب وأطماع وحسد.

وفي كل الاحوال، فقد نقلوا عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) روايات في مدح الصحابة، تحولت إلى ذريعة لارهاب الناس وارعايها واضطرارها للسكوت؛ ذلك أنّ ما تفيده تلك الاخبار المروية، ان لا أحد يحق له

الاعتراض على الصحابة!

يلاحظ في هذا المجال: ما مرَّ معنا من هوامش توضيحية لكتاب «الشيعية»؛ مكاتيب الرسول، ج ١، ص ٢٥؛ تاريخ آل محمد للقاضي بهلول بهجت؛ النصائح الكافية.

وممن توفر على نقل روايات في هذا المجال أيضاً مسلم في صحيحه، ج ٧، ص ١٠٨ - ١٨٨، وكذلك الاصابة، ج ١، ص ١٧، مقدمة الاستيعاب؛ مسند أحمد، ج ٣، ص ١١، ٥٤، ٦٣؛ ابن أبي الحديد، ج ٤، ص ٤٥٤، ٤٦٢، كما تناول الموضوع كذلك القاضي في «الشفاء» والملا علي القاري في شرح الشفاء، ج ٢ ص ٨٨ - ٩٧، ٥٤، ووصلوا إلى نتائج أثبتوها في كتبهم.

على سبيل المثال ذكر القاضي عياض أن من أسباب توقير النبي واجلاله توقير اصحابه والاحسان إليهم ومعرفة حقهم والاستغفار لهم، والامتناع عن الخوض فيما وقع بينهم، ومعاداة من عاداهم، والاعراض عن كلام جهلة المؤرخين واهل الحديث، كالروافض وضلال الشيعة واهل البدع ممن ينقص الصحابة!

اما الملا علي القاري فقد توفر في شرحه على بحث الموضوع مفصلاً، وكان مما ذهب إليه أن كل خطأ صدر عن معاوية يغضى عنه ويجبر ببركة صحبتة!*

* لقد اضحى واضحاً أن تضخيم دور الصحابة واسباغ العصمة عليهم من خلال افتراضهم عدولاً باجمعهم، استهدف ترجيح كفة الصراع ضد اهل البيت (عليهم السلام) والخط الهاشمي. وبالتالي لم يخضع الموضوع لادوات البحث العلمي ومناهجه قدر ما صار مضماراً للصراع السياسي والايدولوجي.

طبيعي ان للقراء المحترمين ان يقرأوا هذه النصوص ويحكموا عليها بانفسهم! ومن الواضح الذي لا ريب فيه أن مثل هذا الكلام لا يملك قيمة لا من وجهة نظر البحث العلمي، ولا من وجهة نظر الرؤية الاسلامية. فلو كان بين الصحابة مرافعات شخصية واختلافات حول الاملاك مثلاً، لكان من الممكن اغضاء الطرف عن ذلك، ولكن كيف ولماذا يجوز ذلك وتبعات أعمالهم واضرار ما صدر عنهم تعود بالكامل على الاجيال اللاحقة؟

→ تؤكد هذا المعنى وتعضده تحليلات ونصوص مضيئة في جميع الاعصار . على سبيل المثال يسجل ابن عرفة المعروف بنفطويه : « ان اكثر الاحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت ايام بني امية تقريباً إليهم ، بما يظنون انهم يرغمون به انوف بني هاشم » (شرح النهج ، ج ٣ ، ٥٩٧) .

وبازاء هذه الرؤية شهدنا ابتداءً في بعض النصوص ، من قبيل : « اذا رأيت الرجل ينقص احداً من اصحاب رسول الله فاعلم انه زنديق . والذين ينقصون احداً على الاطلاق من اصحاب رسول الله هم زنادقة والجرح اولى بهم » (الاصابة ، ص ١٧ ، ١٨) . وكذلك قول من قال : ومن عابهم أو نقصهم فلا تواكلوه ولا تشاربوه ولا تصلوا عليه ! (الكبائر ، الحافظ الذهبي ، ص ٢٣٨) .

وكدراسات معاصرة تكشف الطابع الايديولوجي والسياسي في موضوع الصحابة ، يراجع كمثال : المحامي احمد يعقوب حسين : نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الاسلام .

وكذلك : السيد مرتضى الرضوي : آراء علماء المسلمين في التقية والصحابة وصيانة القرآن الكريم ، ص ٤٥-١٤٦ . وتنظر ايضاً دراسات المرحوم اسد حيدر في : الامام الصادق والمذاهب الاربعة ، وكذا دراسته المستقلة التي تحمل عنوان : « عدالة الصحابة » .

[المترجم]

أنّ الذي نعتقده انهم تحركوا لاغلاق باب أهل البيت الذين بهم كانت تتمثل المرجعية العلمية الرسمية للامة، وحرّموا بذلك أبناء الاسلام من الحقائق والمعارف الاسلامية في التفسير، والاحكام، والاخلاق، واستبدلوها باجتهادات غير لا ثقة وأخبار موضوعة وما أشبه ذلك، فارتكبوا جريمة كبرى لا يمكن الاغضاء عنها أبداً.

كان على الاسلاف ان ينهضوا بمسؤولية تنوير أفكار أخلافهم، لا أن يقوموا بتغطية الحقائق بدس الاسرائيليات والاخبار الموضوعة. فكم تضرّر أبناء الاسلام وكم لاقت الاجيال الاسلامية اللاحقة علمياً واخلاقياً وسعرياً من سريان ذاك النهج؟

بلا ريب لا يمكن تصوّر تلك الاضرار، فقد حلّ في الحياة الاسلامية الاختلاف الطبقي إلى الابد، واستبدل الحكم الاسلامي إلى ملك عضوض وسلطة استبدادية موروثه، وتسلبت على أعراض المسلمين وأموالهم من لا حريجة له في الدين، ووضعت الاخبار والروايات المكذوبة والمزيفة، ولوّث التاريخ وهو القناة الوحيدة لادراك الحقائق والوقوف عليها، واهرقت دماء الالوف من الابرياء؛ وهذا وغيره مما لا يمكن الاغضاء عنه أبداً.

أجل، لقد ارتكب جميع هذه الاعمال الصحابة الموسومون بالعصمة؛ وأسدلت على الحقائق الاسلامية ألوف الاغطية والحجب الثقيلة؛

أشرنا فيما مضى إلى أنّ أحد هؤلاء الصحابة «المعصومين» هو الذي أهرق دماء الصحابة من بني جذيمة بالكيفية المعروفة، وقتل مالك بن نويرة بالنحو المشار إليه، ونزا على امرأته من ليلتها؛

وفي وقعة السقيفة ترادد الصحابة المهاجرون، مع الصحابة الانصار، وتبادلوا

ما لا يليق من الكلام.

وعثمان الصحابي هو الذي أبعد أبا ذر الصحابي بتلك الطريقة المفجعة ونال من عمار وابن مسعود وآخرين أو استأصلهم. وطلحة والزبير وعائشة وهم من الصحابة، تواطؤوا على قتل الصحابي عثمان. والخليفة الصحابي أعطى أوامره وهو على فراش الموت بقتل ستة من الصحابة!

وشمر عدد من الصحابة من أمثال معاوية وعمرو بن العاص وسمرة بن جندب والنعمان بن بشير وأبي هريرة ومروان وسعيد والوليد، ساعد الجذّ لينزلوا بأعمالهم وفعالهم أشدّ الضربات بالاسلام واوجعها حتى قصموا ظهر هذا الدين، وما زال المسلمون في الحاضر غير بعيدين عن تبعات أعمال أولئك، بل هم يتجرعون الصدمات منها؛ فهل هذا هو مفهوم الاجتهاد؟ وهل هذا مفهوم الصحبة؟

لقد جرى على لسان بضعة النبي السيدة فاطمة (سلام الله عليها) قولها: سيعرف التالون غبّ ما أسّس الأولون! يرجى العودة إلى الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

قانون الطبيعة

(٣٩): يندرج العالم المادي كما ابدعه الخالق الحكيم وقضى بتنظيمه، في اطار قانون منظم، لا فرق فيه بين اصغر ذرة واكبر منظومة شمسية.

فكل موجود مادي يخضع في اطار ما هو عليه [سواء كان مؤلف من وحدة صغيرة أم كبيرة] للقانون الطبيعي (الذي يتدرج بالموجود من طور: الجنين، الشباب، الشيخوخة، فالموت). ولهذا السبب نجد ان المجتمع، الشعب، القوم،

الامة، وكل ما ذكره مندرجاً في منظومة العالم المادي، تراه سيخضع للقانون الطبيعي دون استثناء.

هذا القانون يختص بالمادة والموجودات المادية. أما المعنويات، فلانها خارج حدود المادة، فهي اذن لا تخضع لقانونها. ولهذا تجد القرآن الكريم مع انه ينص على أن لكل أمة أجلاً، تراه يعد الدين واحداً غير قابلاً للتبديل والتغيير، يقول تعالى: «ان الدين عند الله الاسلام»، «ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه».

بيد ان الذي يؤسف له، انّ الخليفة، وانطلاقاً من النظرية التي يؤمن بها للدين حُكم القوانين الطبيعية واجراها فيه، كما بيّن ذلك في حجة الوداع، عندما نزل قوله تعالى: «اليوم اكملت لكم دينكم». (ينظر: الميزان، ج ٥، ص ٢١٠ - ٢١١). كما هناك رواية يمكن مراجعتها في الدر المنثور (الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٥٩).

نظام الحكومة الاسلامية

(٤٠): عرضنا في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعية» لبحث قصير حول الحكومة الاسلامية [النظام السياسي الاسلامي] وقد رأينا أن نعود إلى البحث في أطراف المسألة مجدداً، ونحن نسلط الضوء على مناهج الخلفاء في هذا المجال.

نظرية الحكومة عند أهل السنة لا تتطابق مع أي من أقسام الحكومة التي أتى على ذكرها ارسطو وافلاطون. ومرّد ذلك في حال الخليفة الاول، انّ الامة الاسلامية لم تشترك في انتخابه باجمعها حتى يكون الحكم «جمهورياً» وانما

اشترك البديرون في انتخابه - باستثناء رجال الشيعة - أو أهل المدينة أو المهاجرون والانصار. بل اذا عدنا ندقق بالمسألة فلا نجد من بايع الخليفة الاول في بادئ الامر غير عمر وأبي عبيدة وبشير بن سعد الانصاري، ثم بايع الآخرون بعدهم، وبايع عدد كبير بقوة السيف!

اما في اختيار عمر للخلافة، فقد كان ذلك فقط برأي أبي بكر (بالإضافة إلى عثمان وعبد الرحمن بن عوف) واما باقي الصحابة فاما انهم سكتوا أو اعترضوا على اختياره.

يلاحظ في هذا المجال: الطبري، ج ٢، ص ٦١٨ - ٦٢١، ١١٩؛ الكامل، ج ٢، ص ١٦٣؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ١٨؛ اليعقوبي، ج ٢، ١١٥؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٦٩؛ الغدير، ج ٧، ص ١٥١.

وأما بشأن اختيار عثمان فقد كان الاساس الواقعي هو رأي عمر، أما في الظاهر فقد عُزي الانتخاب إلى الستة أصحاب الشورى على النحو الذي بيناه، فعمرو هو الذي اختار، واصحاب الشورى نفذوا الاختيار عملياً.

وأما انتخاب علي (عليه السلام) فقد كان بدخل من الصحابة وجماعة من أهل مصر والعراق. والذي نلاحظه ان هذه الحالات لا تشبه أياً من أقسام الحكومات (الجمهورية...).

لقد بذل الكاتب المعروف عبد الله العلايلي في كتابه تأريخ الحسين (ص ١٣٥) جهوداً كبيرة لتطبيق أشكال الحكم في عهد الخلفاء مع أحد نماذج الحكومة، عبر المزيد من التأويل والتبرير الواضحين. فعن حكومة النبي (صلى الله عليه وآله) قال إنها: «إلهية (ثيوقراطية) لها شكل الديمقراطية، من حيث ان الافراد كانوا يبايعونه».

أما في عهد أبي بكر وعمر فقد كانت الحكومة «ديموقراطية لها شكل الملكية» لان «الاساس الذي تقوم عليه هو انها عقد حقيقي بين المنتخب وبين الجمهور». اما على عهد عثمان وقد صارت «ارستقراطية لها شكل الجمهورية» حيث «حفت به طبقة حاكمة من اسرته، مالت بالحكومة إلى الارستقراطية وكانت وجهتهم الاستئثار بالمنافع».

وفي عهد الامام امير المؤمنين اوضحت: «جمهورية بحتة». ولكن الذي نراه ان شكل الحكم في عهد الخلفاء لا يمكن تطبيقه على أي من الصيغ المذكورة، والجهد الذي بذله هذا الاستاذ المحترم لا يسلم من النقد، وهو ينطوي على كثير من الاشكالات!

والذي يقال عن الحكومة (النظام السياسي) من وجهة نظر الشيعة انها تقوم على نهج خاص، لا يمكن مقارنته واستنباطه من خلال نظرية الدولة عند ارسطو وافلاطون. بل اذا شئنا ان نفهم نظرية الحكم عند الشيعة فعلينا ان نقاربها من خلال خلافة هارون لموسى وسليمان لداود ويحيى لزكريا.

ينظر في هذا المجال: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ الغدير، ج ٧، ص ١٣١ - ١٣٦ فكما ان حكومة النبي الاكرم تمثل حكومة الله على الناس، فكذلك حكومة الامام، اذ هي أيضاً تمثل حكومة الله للناس، مع فارق يتمثل في ان رئاسة الحكومة في عصر وجود الامام تكون انتصائية ومن اختصاص الامام، أما في عصر الغيبة فهي بدون شك يجب ان تكون انتخابية.

يلاحظ في هذه النقطة: تفسير الميزان، ج ٤، ص ١٣٢.

نهج الخلفاء

مضت سيرة الخليفة الاول أبي بكر على نهج متوازن نسبياً، فقد كان يوازن بين الجانب العسكري في حركة الخلافة ومسؤوليتها وبين الجانب المدني -الذي يهتم بأمور المجتمع الاسلامي داخلياً - ومن حيث التشريع كان يولي السنة النبوية اهتماماً أكبر، وكان يشاور بقية الصحابة، وكان يقتفي أثر السنة النبوية ولا يعتمد إلى رأيه الخاص، في الحدود التي تضمن مصلحة مركز الخلافة. بعد أن انتهى من حروب الردة في اليمامة واليمن اتجه نحو الفتوحات وبعث الجيوش نحو الشام والعراق.

اما الخليفة الثاني فقد كان مستبداً صعب الطباع، له شوق كبير لإعمال رأيه والتشريع بما يراه هو صلاحاً. في عهده مال الاهتمام أكثر إلى الجانب العسكري (الفتوحات) من دون أن يقتزن ذلك بتوازن على الجانب الاداري والمدني، حيث لم يول الاهتمام اللائق لتقوية بنية ثقافة المجتمع الاسلامي.

كان معروفاً بالزهد وتزك الدنيا وارتداء اللباس الخشن، وكان طعامه اقراص الشعير. ومضت سيرته مع عماله على المحاسبة اذ كان شديداً جداً عليهم بعكس الخليفة الاول والثالث. إلا أن ما يثير العجب في نهجه هو اعتقاده بالتميز العنصري! حيث مضى يجسد هذا الاعتقاد عملياً، اذ كان لا يرى ان يرث الاعجمي العربي (الغدير، ج ٦، ص ١٨٧) أو كان لم يعجبه بقاء العبيد من العرب مع وجود العبيد من الاعاجم، لذلك أمر باطلاق العبيد العرب وتحريرهم باعطاء الفدية! (يلاحظ الكامل، ج ٣، ص ١٤٧).

جاء عثمان، على عكس عمر، شديد التسامح، فيه ميل كبير للزينة واللباس! وعلى اثر تسامحه وليونته، مسك بنو أمية زمام الامور في عهده. أهمل عثمان

الجانب العسكري كما أهمل أيضاً الجانبين المدني والثقافي ولم يولهما أهمية تذكر، أو يمكن أن يقال أن سلطة بني أمية في عهده لم تترك انجازاً ذا بال في هذا المضمار!

حين آل الحكم إلى عليّ (عليه السلام) ووصلت الخلافة إليه كان المجتمع الاسلامي يضطرم بالخلافات الطبقية والعنصرية الشديدة، حيث كان المجتمع محكوماً بها. وكان النسيج السائد (اجتماعياً وثقافياً وعلى كل صعيد) قد تغير تماماً وأصبح شيئاً آخر. فعلى أثر الفتوحات المتلاحقة اعتاد المجتمع على الحالة العسكرية، وتراجعت إلى الوراء الجوانب المدنية والثقافية بشكل كامل. لهذا السبب أراد الامام (عليه السلام) ان يعيد للمجتمع الاسلامي توازنه من هذه الجهة، ويتناوله بالاصلاح مما أصابه من جميع الجهات، ولكن الذي حال بينه وبين تحقيق هذا الهدف المقدس هي الحروب الداخلية التي أشعل اوارها الصحابة الموسومون بـ «العصمة»!

ولكن مع ذلك وعلى الرغم منه، فقد ظلّ الامام (عليه السلام) يعطي الناس وهو في لهوات الحرب وسوح القتال، دروس الزهد والتوحيد. (يمكن تلمس معالم هذا النهج من خلال نهج البلاغة).

مع معاوية تحوّل الحكم إلى نهج كسروي، وإلى ملك وراثي عضوض، حيث شيدت على عهده قواعد هذا النهج. وفي الواقع لا يمكن بيان مسلك معاوية من خلال توضيح مختصر، بل ينبغي العودة بشأن التفاصيل إلى كتب التاريخ وكتاب النصائح الكافية لمن تولى معاوية.

وبالنسبة إلينا فقد توفّرنا في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» على ذكر نهج معاوية واعماله اللاإسلامية، وقد أكدنا بالذات نهجه غير الاسلامي في ممارسة السلطة، كما عالج هذا الجانب أيضاً وكشف عن ماهية حكم معاوية

وسلطان بني أمية عموماً كلّ من الاستاذ المودودي في كتابه «خلافة أم ملوكية» والشهيد سيد قطب في كتابه «العدالة الاجتماعية في الاسلام».

مساواة اسلامية أم تفاخر جاهلي؟

(٤١): بذل الرسول الاعظم (صلى الله عليه وآله وسلّم) جهوداً كبيرة لاستئصال جذور الاختلاف الطبقي والتمييز العنصري والقضاء عليهما تدريجياً، كما بذل جهوداً مماثلة على صعيد القضاء على التفاخر القبلي في المجتمع. يقول تعالى: «يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات: ١٣). وعنه (صلى الله عليه وآله وسلّم) قال: «اتقوني بأعمالكم ولا تأتونني بأنسابكم. إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم». ينظر الحديث في: ابن أبي الحديد، ج ٤، ص ٢٨٣، ٢١٢، وج ٢، ص ٥٦٣؛ العقد الفريد، ج ١، ص ٢٠٦؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ٩١ باختلاف يسير. كما قال (صلى الله عليه وآله وسلّم): «الناس في الاسلام سواء، الناس طفّ الصاع لآدم وحواء، ولا فضلّ عربيّ على عجميّ ولا عجميّ على عربيّ إلاّ بتقوى الله». (اليعقوبي، ج ٢، ص ٩١).

وعنه (صلى الله عليه وآله وسلّم): «إنّ الله قد أذهب نخوة الجاهلية وتكبرها بآبائها، كلّكم لآدم وآدم من تراب وأكرمكم عند الله أتقاكم.. وليس لعربي على عجمي فضل إلاّ بالتقوى».

يلاحظ: أحكام القرآن للجصاص، ج ٣، ص ٥٠٣؛ ابن أبي الحديد، ج ١، ص ٤١، البيان والتبيين للجاحظ، ج ٢، ص ٢٤؛ العقد الفريد وأعيان الشيعة في ذكرهما لخطبة حجة الوداع، كما توفّر على ذكر بعض هذه الاخبار، العلامة

الاميني في الغدير، ج ٦، ص ١٨٨.

هذه امثلة من كلام الله ونصوص رسوله، وقد أكّدها النبي في العمل وجسدها في السلوك. فقد كان سلمان الفارسي وبلال الحبشي من أصحابه وكذلك كان قريباً إليه عمار بن ياسر وهو غلام لبني مخزوم. وهو (صلى الله عليه وآله) الذي زوج زينب بنت جحش لعبدٍ أعتق من رق العبودية؛ هو زيد بن حارثة. وفي سلوكه وفي تنفيذ الاحكام الاسلامية وتطبيقها لم يكن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يميّز في العمل بين إنسان وآخر (سواء العربي والعجمي والغني الوافر والفقير المعدم) حتى تطّبع الناس تدريجياً على نوع من المساواة وترك نخوة الجاهلية وتفانها. فقد تركت مفاخر الجاهلية ونخوتها، مكانها للفضائل الاخلاقية والمعنوية. وكلما كان المد الاسلامي يتسع وتمتد رفعتة، كانت تزداد - على عهد النبي - الثقافة والتربية الاسلامية بالنسبة نفسها.

بيد ان الذي يؤسف له، هو الاهمال الكامل الذي حصل للجانب الثقافي في عهد الخلفاء. فقد اتسعت الرقعة الاسلامية وامتدت امتداداً هائلاً بالفتوحات، حتى كانت فارس قد دخلت آتئذ في خريطة العالم الاسلامي، ولكن حصل ذلك كله من دون أن يقترن بجهد ولو ضئيل للجانب التربوي والثقافي، وسبب ذلك ان الفتوحات لم تكن تمنح فرصة للتربية والتعليم!

لقد كانت حصيلة هذا النهج غير المتوازن بين حركة الفتح واهمال الجانب الثقافي والتربوي، ان عادت مجدداً للظهور نخوة الجاهلية والتفاخر القبلي والتمييز العنصري، وذلك على شاكلة ثنائيات: العرب - العجم، العبيد - السادة، قريش - سائر الناس، أهل الحرمين وغيرهم، أهل الشام ومن سواهم، وهكذا إلى بقية صيغ الانفصال!

لقد ميّز عمر في البداية في الاعطيات وألغى مبدأ المساواة، ثم حظر على الموالى والأعاجم دخول المدينة، ومنعهم ان يورثوا العرب، واعتق العبيد من العرب واحلّ مكانهم العبيد من الأعاجم. (يلاحظ الكامل، ج ٢، ص ١٤٧). وعندما جاء الدور إلى عثمان، وهب بني أمية امتيازات خاصة. ثم تابعه معاوية على النهج نفسه. وبلغت الامور حداً أسوأ مما كانت عليه في الجاهلية! ومن هذا المنطلق بالذات، نتفهم بواعث وضع الأحاديث في فصول القبائل والاماكن والأشخاص.

ينظر: فجر الاسلام لاحمد أمين، وتأريخ الحسين لعبد الله العليلى. وقد نأينا طلباً للاختصار، عن ذكر المصادر التاريخية لحركة الفتوحات وما آلت إليه من نتائج في صدر الاسلام.

ماذا يقول ابو ذر وماذا يقول الصحابة؟

(٤٢): ذكرنا في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعه» قصّة الصحابي الكبير أبي ذر مفصلاً، وقد توفر على بحثها أيضاً العلامة الاميني مفصلاً في المجلد الثامن من «الغدير» (ص ٢٩٩ - ٣٩٢) حيث أوفى الموضوع وأولاه الاهمية التي يستحقها. ومن أجل أن تتضح نظرية أبي ذر بشكل كامل، نشير اختصاراً في بادئ الامر إلى ملامح الوضع الذي كان سائداً آنئذ، ثم نعطف لذكر كلام أبي ذر والمصير الذي آل إليه.

بعد ان وصل عثمان إلى كرسي الخلافة، تسنم فتیان بني أمية المبهورون بالذائد والمتع، المواقع المهمة في الحكم، وقد كان عثمان يستند في التعاطي مع بيت المال، إلى نظرية واسعة جداً، يمكن تلخيصها بما كان يذكره من أن المال

مال الله وأنه خليفة الله! (يلاحظ الغدير، المجلد الثامن).
على أساس هذه النظرية اقتسم لنفسه ولآل مروان وآل الحكم ولعدد آخر من
الصحابة، سهماً من بيت المال طبقاً لاهوائهم. والارقام التي نوردها فيما يلي
هي مجمل من عام؛ وقليل من كثير!

اعطيات عثمان وهباته

١ - اتخذ الخليفة الحمى له ولذويه [أي السيطرة على منابت العشب ومساقط
الغيث من الارض ومنع المسلمين منها على عادة ما كانوا عليه في الجاهلية،
وقد نهى الاسلام عن ذلك واحلّها للمسلمين جميعهم. فقد روي عن رسول الله
قوله: لا حمى إلا لله ورسوله] اذ حمى (عثمان) المرعى حول المدينة كلّها ومنع
المسلمين عنها إلا بني أمية.

٢ - وهب زكاة قضاة إلى الحكم بن العاص وقد بلغ مقدارها حسب رواية
ابن عباس (٣٠٠/٠٠٠) درهم!

٣ - جاء أبو موسى بمال جليل من العراق فوزّعه عثمان بأكمله على بني
أمية وقسّمه بينهم.

٤ - أعطى مروان بن الحكم مئة ألف وخمسين أوقية.

٥ - اعطى الحارث بن الحكم زوج ابنته عائشة (٣٠٠/٠٠٠) درهم ووهبه
ابل الصدقة.

٦ - تصدّق رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) بموضع سوق يعرف
بمهبزون أو تهروز أو مهروز، على المسلمين، فقام عثمان في عهده وأقطعه صهره
من ابنته عائشة، الحارث بن الحكم.

- ٧ - أعطى سعيد بن العاص (١٠٠/٠٠٠) درهم.
- ٨ - وهب الوليد ما كان قد اقترضه من بيت مال الكوفة؛ بل وأجازه أن يأخذ منه ما يريد.
- ٩ - زوّج عثمان عبد الله بن خالد بن أسيد بن أمية ابنته وأمر له بستمئة ألف درهم تدفع إليه من بيت مال البصرة.
- يلاحظ: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٥؛ الغدير، ج ٨، ص ٢٧٧.
- ١٠ - وهب الحكم بن العاص مالاً كثيراً. (اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٥).
- ١١ - أعطى أبا هريرة (١٠/٠٠٠) لروايته حديثاً واحداً. (البداية، ج ٧، ص ٢١٦).
- ١٢ - أعطى مرواناً (١٠٠/٠٠٠)؛ (الغدير، ج ٨، ص ٢٦٦).
- ١٣ - وهب خمس أموال مصر إلى مروان. (كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٤٢٧؛ الغدير، ج ٨، ص ٢٦٥).
- ١٤ - أقطع فذكاً لمروان، وهي نحلة خالصة لفاطمة بضعة النبي الاكرم. (أبو الفداء، ج ١، ص ١٧٨؛ الغدير، ج ٨، ص ٢٤٣، وج ٧، ص ١٩٤).
- ١٥ - خلع الحكم بن العاص طريد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بخلعة ثمينة جبة خز وطيلسان. (اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤١؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤٣؛ أبو الفداء، ج ١، ص ١٧٨).
- ١٦ - أعطى عبد الله بن سعد بن أبي سرح [أخاه من الرضاعة] خمس غنائم أفريقيا في غزوها الاول. (الكامل، ج ٣، ص ٣٥؛ الغدير، ج ٨، ص ٢٨٦، ٢٦٥).
- ١٧ - أعطى مروان خمس غنائم أفريقيا في غزوها الثاني، وقد بلغ الخمس ما قيمته (٥٠٠/٠٠٠) دينار.

يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص ١٠٦؛ الكامل، ج ٣، ص ٣٥؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٢٩؛ تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٧٦ - ١٧٨؛ الغدير، ج ٨، ص ٢٦٤ - ٢٦٥. والذي يذهب إليه الطبري أن عثمان وهب ما صالح عليه ملك الروم على أفريقيا، وقد كان ثلاثمئة قنطار ذهباً، إلى آل مروان وآل الحكم (الطبري، ج ٣، ص ٣١٤). أما ابن كثير فيذكر أن مقدار ما صالح به عثمان على أفريقيا بلغ (٢/٠٢٠/٠٠٠) دينار من الذهب أطلقها عثمان كلها في يوم واحد لآل الحكم وآل مروان. (البداية، ج ٧، ص ١٥٢).

لقد ذكر العلامة الاميني في المجلد الثامن من موسوعة الغدير هبات عثمان وعطاياه السلطانية الباذخة بالتفصيل! ثم وصل إلى أن مجموع ما بذله الخليفة من عطايا وهبات من هذا القبيل، بلغ (٤/٣١٠/٠٠٠) ديناراً، و (١٢٦/٧٧٠/٠٠٠) درهماً!

هذا النهج الباذخ الذي عمل به عثمان، دفع الصحابة للاهتمام باكتناز الذهب والفضة.

فقد كانت للزبير مثلاً (١١) داراً في المدينة، وداران في البصرة، ودار في الكوفة، ودار في مصر، وبعد مقتله وصل إلى كل زوجة من زوجاته الأربع، بعد اخراج الثلث، مبلغاً قدره (١/٢٠٠/٠٠٠) درهم. أما البخاري فيذهب إلى أن مجموع أموال الزبير وصل إلى (٥/٢٠٠/٠٠٠). بل كان أكثر من ذلك، حيث بلغ (٥٩/٨٠٠/٠٠٠) درهم! (البداية، ج ٥، ص ٣٤٤) علاوة على (١٠٠٠) فرس، (١٠٠٠) غلام، و (١٠٠٠) أمة! (الغدير، ج ١، ص ٢٧٢).

أما طلحة بن عبيد الله فقد ابتنى داراً بالكوفة [تعرف بالكناس، بدار الطلحين] وكانت غلته من العراق كل يوم ألف دينار ذهب، وقيل أكثر من ذلك،

وكان يغلّ من السراة - بين تهامة ونجد - أكثر من ذلك، وشيّد داراً بالمدينة وبنّاها بالآجر والجص والساج.

ومن جهته ذكر محمد بن ابراهيم: كان طلحة يغلّ من العراق ما بين اربعمئة الف إلى خمسمئة ألف درهم. وانه ترك إرثاً حين مات (٢٠٠/٠٠٠) دينار. اما ابراهيم بن محمد بن طلحة، فقد ذكر: كان قيمة ما ترك طلحة من العقار والاموال، وما ترك من الناض [الدرهم والدينار] (٣٠/٠٠٠/٠٠٠) درهم، ومن العين [النقد] (٢/٢٠٠/٠٠٠) درهم، و (٢٠٠/٠٠٠) دينار، والباقي عروض [أي وسائل وأشياء أخرى].

وعن سعدى أم يحيى بن طلحة: قتل طلحة وفي يد خازنه (٢/٢٠٠/٠٠٠) درهم، وقومت اصوله و عقاره (٣٠/٠٠٠/٠٠٠) درهم. وعن موسى بن طلحة انه ترك عند موته (٢/٢٠٠/٠٠٠) درهم، و (٢٠٠/٠٠٠) دينار.

وعن عمرو بن العاص: ان طلحة ترك مئة بهار [جلد ثور يملأ بالذهب] في كلّ بهار ثلاث قناطر من ذهب، وفي لفظ ابن عبد ربّه: وجدوا في تركته ثلاثمئة بهار من ذهب وفضة.

وقال ابن الجوزي: خلّف طلحة ثلاثمئة جمل ذهباً (أي بمقدار حمل ٣٠٠ جمل).

يلاحظ: الغدير، ج ٨، ص ٢٨٣، والهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعه». تأتي الآن إلى عبد الرحمن بن عوف، فقد قال ابن سعد: ترك عبد الرحمن الف بعير، وثلاثة آلاف شاة، ومئة فرس ترعى بالبقيع، وكان يزرع بالجرف على عشرين ناضحاً. وقد بلغ ربع ماله (١٠٠/٠٠٠) دينار أو (٨٠/٠٠٠) دينار!

وقال أيضاً: وكان فيما خلفه ذهب قطع بالفؤوس حتى مجلت أيدي الرجال منه، وترك أربع نسوة فأصاب كل امرأة ثمانون ألفاً.
وعن صالح بن ابراهيم بن عبد الرحمن، قال: صالحنا امرأة عبد الرحمن التي طلقها في مرضه من ربع الثمن بمبلغ (٨٣/٠٠٠)؛
ومما يذكره المسعودي في تأريخه أن طلحة ابنتي داره ووسعها، وكان على مربطه مئة فرس، وله ألف بعير، وعشرة آلاف من الغنم، وبلغ بعد وفاته ثمن ماله (٨٤/٠٠٠).

تنظر: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ الغدير، ج ٨، ص ٢٨٤.
وللتدليل على المقدار العظيم من النقد الذي تركه عبد الرحمن، فإن أمواله حين وضعت أمام عثمان، شكلت - وهي في الاكياس - حائلاً بينه وبين رجل كان يقف عنده. (الغدير، ج ٨، ص ٣٠٣).

سعد بن أبي وقاص وآخرون

قال ابن سعد: ترك سعد يوم مات (٢٥/٠٠٠)، ومات في قصره بالعقيق.
(الغدير، ج ٨، ص ٢٨٤؛ والهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»). أما يعلى بن أمية، فقد خلف عند موته (٥٠٠/٠٠٠) دينار، وديوناً على الناس وعقارات وغير ذلك من التركة ما قيمته (١٠٠/٠٠٠).

وخلف زيد بن ثابت - حسب المسعودي - من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس، غير ما خلف من الاموال والضياع بقيمة (١٠٠/٠٠٠) دينار.

يلاحظ: الغدير، ج ٨، ص ٢٨٤؛ والهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» حيث مرّت الإشارة إلى أموال هؤلاء.

الخليفة الثالث عثمان

كان عثمان ينضد اسنانه بالذهب ويلبس الاثواب الفاخرة، حيث لبس مطرفاً من خز ثمنه مئة دينار. كما كان في بيت المال بالمدينة سفظ فيه حلّي وجواهر فاخذ منه عثمان ما حلّي به بعض أهله.

وجاء إليه أبو موسى بكيلة ذهب وفضة فقسمها بين نسائه وبناته، وأنفق أكثر بيت المال في عمارة ضياعه ودوره. (الغدير، ج ٨، ص ٢٨٥).

وكان لعثمان عند خازنه يوم قُتل (٣٠/٥٠٠/٠٠٠) درهم، و (١٥٠/٠٠٠) دينار فانتهبت وذهبت. (ينظر: البداية، ج ٧، ص ١٩٢؛ الغدير، ج ٨، ص ٢٨٥ نقلاً عن طبقات بن سعد).

وترك علاوة على ذاك ألف بعير بالربذة. (البداية، ج ٧، ص ١٩٢؛ الغدير، ج ٨، ص ٢٨٥).

وكان له أيضاً أملاك في خيبر ووادي القرى وبراديس تبلغ قيمتها (٢٠٠/٠٠٠) دينار (الغدير، ج ٨؛ ص ٢٨٥) وبنى في المدينة [داراً] وشيّد بها بالحجر والكلس وجعل أبوابها من الساج والمرمر، واقتنى أموالاً وجناناً وعبوناً بالمدينة!

ينظر: مروج الذهب، ج ٢ ص ٣٤١؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٢٩، البداية، ج ٧، ص ١٥٣.

وذكر الذهبي في «دول الاسلام»: كان قد صار له أموال عظيمة، وله ألف مملوك.

ينظر: الغدير ج ٨، ص ٢٨٥ عن «دول الاسلام» للذهبي، ج ١، ص ١٢.

قال عبد الله بن عتبة: ان عثمان يوم قتل كان عند خازنه من المال (١٥٠/٠٠٠) ديناراً، و(١/٠٠٠/٠٠٠) درهم، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما (١٠٠/٠٠٠) دينار، وخلف خيلاً كثيراً وإبلًا!

ينظر: مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤١، الغدير، ج ٨، ص ٢٨٥؛ تاريخ الخلفاء، ص ١١١.

وَأَمَّا أَبُو ذَرٍّ

أبو ذر هو جندب (عبد الله) بن جنادة من غفار التي كانت تسكن في طريق مكة إلى الشام. كان في الجاهلية متألهماً لم يعبد الاصنام قط، إلى أن سمع بخبر ظهور النبي في مكة، فجاء إليه وأسلم كما يذكر المؤرخون ذلك مفصلاً.

كان أبو ذر حريصاً على العلم، يكثر السؤال فيه، فأفاد من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كثيراً حتى امتلأ وعاءه، وقد بلغ من العلم ما أشاد به عليّ (عليه السلام). [قوله فيه: ذلك رجل وعى علماً عجز عنه الناس].

عرف بالزهد والالتزام حتى وصف بانه كان شحيحاً حريصاً على دينه، لم يستطع ان يرى أحكام الله تخالف، وقد مدحه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأثنى عليه أمام المسلمين، وله في ذلك فضائل ومناقب كثيرة، حتى ان النبي أخبره بما سيجري عليه من قبل، وقد أمره أن يواجه بالصبر جميع ما يصب عليه من المكارة والخطوب.

ينظر: كنز العمال، ج ٣، الحديث ٢٥٦٥، ٢٥٦٨، ٢٥٧٤، ٢٥٧٦؛ وج ٢، الحديث ٥٨٣٦.

اعترض أبو ذر على وقعة السقيفة، لكنه آثر الصمت والصبر على سيرة

الشيخين، إذ لم يخالفا - صراحة - نهج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وطريقته، إلى أن آل الامر إلى عثمان.

كان أبو ذر شاهداً على الثروات الطائلة التي تراكمت في عهد عثمان، فراح يقارن بين ما كان عليه الامر في عهد النبي الاعظم وفي عهد الشيخين، وبين ما آل إليه بعد ذلك، خصوصاً وإن تلك الثروات المدهشة كان يقابلها على طرف نقيض، حال الفقر والفاقة التي تعيشها جماعة من المسلمين.

وهو (رضوان الله عليه) كان شاهداً أيضاً على فعال عمال عثمان، فراحه المستقبل الذي يواجهه المسلمون نتيجة هذا النهج، لذلك لم يسعه السكوت بل رفع راية المعارضة لسلطة بني أمية ونهض لمواجهتهم.

ابعد عثمان إلى الشام أولاً، فأثاره سلوك معاوية أكثر، فأنكر عليه وشرع يمارس دعوته للامر بالمعروف والنهي عن المنكر. بدأت الناس في الشام وهي ترى صدق أبي ذر وتلمس جليل موقعه وجرأته في الحق، تتلمل على معاوية وتتغير عليه بشكل طبيعي. وكان قيام الناس على معاوية والانكار عليه، يعني النهوض ضد مؤسسة الخلافة نفسها، لذلك لم ير معاوية صلاحاً ببقائه في الشام فأبعده إلى المدينة.

يلاحظ في نهج معاوية وردّ أبي ذر عليه: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعه»؛ النصائح الكافية لمن تولى معاوية.

وجه معاوية - بأمر من عثمان الذي كتب إليه: أن احمل جندياً إليّ على أغلظ مركب وأوعره - بأبي ذر عدّة من الاعراب الغلاظ ساروا به - وهو الشيخ الكبير - الليل والنهار وحملوه على شارف ليس عليها إلا قتب، حتى اذا ما وصل المدينة سقط لحم فخذه من الجهد، وكاد أن يهلك. (الامام علي، عبد

الفتاح المقصود).

عَن عثمان أبا ذر، ومنع الناس عنه وعن مجالسته، بيدَ أن أبا ذر لم يسكت وهو الشجاع الصادق؛ بل صَعَدَ الموقف أكثر ولم ينته عن كلامه، حتى تفاقم الحال. عندئذ أمر عثمان بأبي ذر أن يبعد إلى «الربذة» وينفى إليها، وأمر مناديه في الناس أن لا يكلم أحد أبا ذر ولا يشيعه، فتحاماه الناس ولم يجروا على وداعه إلا ما كان من عليّ (عليه السلام) والحسين وعقيل وعبد الله بن جعفر، وقيل في بعض المصادر أنهم لم يكتفوا بتوديعه، وإنما ذهبوا معه إلى «الربذة». خرج أبو ذر إلى «الربذة» مع امرأته وابنته، فعاش وحده على غير ماء ولا كلاء يلقحه حرّ الهجير، وليس من ولي يمرضه، حتى إذا كان على مشارف الموت لم يجد من قومه من يوارى جثمانه، فقالت له ابنته لما حضرته الوفاة: «انني وحدي في هذا الموضع، وأخاف أن تغلبني عليك السباع. فقال: كلاً إنه سيحضرني نفر مؤمنون، فانظري أترين أحداً؟ فقالت: ما أرى أحداً، قال: ما حضر الوقت، ثم قال: انظري، هل ترين أحداً؟ قالت: نعم أرى ركباً مقبلين، فقال: الله أكبر، صدق الله ورسوله».

ثم ذكر أبو ذر لابنته أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أخبره أن عدّة ستحضر لغسله ودفنه، وأكد لها إن هو مات أن تقف على طريق العراق بانتظار تلك الجماعة.

وقفت ابنة أبي ذر على الطريق بعد أن مات أبوها، فظهرت قافلة آتية من العراق، فلما سألوها عن حاله أخبرتهم أن أبا ذر صاحب رسول الله قد مات، فنزلوا عنده وقد امتلكهم الحزن، وكان من بينهم مالك الاشتهر وعبد الله بن مسعود، فغسلوا أبا ذر وصلّوا عليه ودفنوه، واخذوا ابنته معهم.

لقد ذكر الاميني في الغدير قصة أبي ذر بشكل مفصل، كما جاء ذكرها في سائر كتب التراجم من قبيل الاصابة وأسد الغابة والاستيعاب وحلية الأولياء، ومن المتأخرين يمكن للقارئ الكريم أن يراجع كتاب الكاتب المصري عبد الحميد جودة السحار عن أبي ذر، وقد ترجم الكتاب إلى الفارسية أيضاً، ومطالعتة مفيدة.

آية الكنز

(٤٣): بُحثت المسألة في الدر المنثور (ج ٣، ص ٢٣٢) في ظلال تفسير آية الكنز.

نفقات حرب الجمل وصفين

(٤٤): ذكرنا فيما سبق ثروات الصحابة وملكياتهم كما فعلنا ذلك أيضاً في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعه»، والآن ربما كان مفيداً أن نعرف من أين أُمّنت تكاليف حرب الجمل وصفين.

بامرٍ من معاوية اجتمع في مكة خُفية طلحة والزبير ويعلى بن منبه وبدأوا يحرضون الناس ضدَّ أمير المؤمنين علي (عليه السلام)، ثم عبَّأوا الناس وساقوا الجيوش نحو البصرة.

جهز يعلى بن منبه الجيوش الخارجة على علي (عليه السلام) في البصرة بـ (٦٠٠/٠٠٠) بعير، وانفق عليها (٦٠٠/٠٠٠) درهم (البداية، ج ٧، ص ٢٣٠؛ الكامل، ج ٣، ص ٨١). أما اليعقوبي فيذكر أن يعلى بن منبه جاء ومعه حين قدم من اليمن ما مقداره (٤٠٠/٠٠٠) دينار، أخذها منه طلحة والزبير وأنفقها على

الجيش الخارج لحرب الامام!

اما عبد الله بن عامر - حاكم البصرة من قبل عثمان - فقد ساهم في الحرب بنفقة بلغت (١/٠٠٠/٠٠٠) درهم مع مئة بعير. (مروج الذهب، ج ٢، ٣٦٦).
طبيعي ان هذه الاموال، تنفق على من ليس له نفقة تمكنه من المشاركة في الحرب، اما بقية رجال بني أمية وطلحة والزبير، فقد كانوا يستفيدون من ثرواتهم وما كانوا جمعوه من أموال طائلة، بالاضافة إلى ما حصلوا عليه من نهب بيت مال البصرة! اما معاوية فقد أنفق الاموال في حرب صفين، كما أغرى أهل العراق في حربه ضد الامام الحسن (عليه السلام) وطمعهم بأموال كثيرة، وكذلك بذل الاموال الطائلة في تثبيت ابنه يزيد ولياً للعهد والبيعة له.

ومع ذلك نأتي لنقول ان جميع هذه الفتن وضروب المفسد كانت بعيدة عن الصحابة ولم يلوثوا بها حيث بقيت ساحتهم نقية! بل ونقول ليس لهؤلاء ذنب أو خطيئة فهم مجتهدون ومعدورون، بل ومأجورون أيضاً!!
تُراجع بشأن إسراف معاوية وسياسته في بذل العطايا والاموال، الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعية»، البحوث المتصلة ببني أمية.

حجية بيان النبي

(٤٥): وذلك بدلالة قوله تعالى: «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» (الحشر: ٧). وقوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله» (النساء: ٦٤)، وكذلك قوله تعالى: «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم من ربه» (النحل: ٤٤)

مرجعية أهل البيت

(٤٦): من يرجع إلى كتب الفضائل والمناقب من قبيل: ينابيع المودة، ونور الابصار، واسعاف الراغبين، والفصول المهمة، وكذلك من يقرأ كتب من قبيل: تاريخ الخلفاء، وحلية الاولياء، وشرح الشفا للملا علي القاري، وبقية الكتب التي لها صلة بهذا المجال، يجد أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حثَّ الناس وساقهم منذ أوائل البعثة وحتى آخر لحظات وجوده بين الامة، نحو أهل البيت وأرشد الامة بالرجوع إليهم.

كما أن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) دأب هو الآخر على دعوة الناس إلى أهل البيت من خلال خطبه الشريفة، ووصفهم (عليه السلام) بانهم عيش العلم، وموت الجهل.. لا يخالفون الحق ولا يختلفون فيه. (المراجعات، المراجعة رقم ٦).

لقد تناولنا الحديث عن مرجعية أهل البيت في البحوث التي تضمنتها الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» كما فعل العلامة الفقيه عبد الحسين شرف الدين (رحمه الله) في كتابه «المراجعات». ولكن من المفيد ان نمرّ ثانية على بعض الادلة المختصرة التي ترتبط بالموضوع، كما سنعود لها مجدداً في الهامش التوضيحي رقم (٦٢).

والذي يعيننا الاشارة إليه في هذا المجال، هو:

أ: حين نزل قوله تعالى: «وأُنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» دعا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بني هاشم إلى دار عمّه، وكان علي قد آمن به مُباشرة، ودعاهم لدعوته ونصرته ومؤازرته. فأجابه عليّ، فقال وقد أشار إليه: «ان هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا».

تنظر: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ المراجعات، المراجعة رقم ٢٠ عن تفسير الثعلبي والطبري في تفسير الآية، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ٣، ص ٢٦٣، والسيرة الحلبية في باب اختفاء النبي في بيت الارقم؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٣٣١؛ خصائص النسائي، ص ٦، مستدرك الحاكم، ج ٣، ص ١٣٢؛ كنز العمال، ج ٦، ص ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠١، ٤٠٨.

ب: أخرج علماء الشيعة حديث الغدير ورووه وثبتوه في مصادر مفصلة، من قبيل ما فعل العلامة الاميني في المجلد السادس من موسوعة الغدير، والسيد مير حامد حسين الهندي في عبقات الانوار، والعلامة السعيد شرف الدين في المراجعات، إلى غير ذلك من المصادر.

ج: ومما يدل على مرجعية أهل البيت (عليهم السلام)، حديث الثقلين، وقد أشرنا إلى مصادره مفصلاً في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

د: ومما يدل عليها أيضاً حديث: «الخلفاء بعدي اثنا عشر» وقد ذكرنا مصادره أيضاً في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

هـ: ويدل عليها أيضاً حديث: «مثل أهل بيتي كسفينة نوح»، وقد مرّت الإشارة إليه وإلى مصادره في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»، كما يلاحظ المراجعات، المراجعة رقم ٨.

و: الحديث الشريف: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، مرّت مصادره في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» كما يلاحظ الغدير، ج ٦.

ز: ومما يدل على مرجعيتهم قول النبي في علي: «عليّ مع القرآن، والقرآن مع عليّ؛ لا يفترقان حتى يردا عليّ الحوض». يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص ١١٦؛ النص والاجتهاد، ص ٧٨ عن مستدرك الحاكم.

وعنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «من أحب أن يحيا حياتي ويموت ميتتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي، وهي جنة الخلد، فليتولّ علياً وذريته من بعده، فإنهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم باب ضلالة». (المراجعات، ص ٢٧)

وخطب (صلى الله عليه وآله وسلم) مرة، فقال: «يا أيها الناس إن الفضل والشرف والمنزلة والولاية لرسول الله وذريته، فلا تذهبن بكم الأباطيل». (المراجعات، ص ٢٨، وعن أبي الشيخ وابن حجر في الصواعق، ص ١٠٥). وقال (صلى الله عليه وآله وسلم) مخاطباً علياً: «أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى؟ غير أنه لا نبي بعدي».

يلاحظ: البداية، ج ٧، ص ٣٣٤، ٣٤١؛ تأريخ الخلفاء، ص ١١٣؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٦٨؛ الكامل، ج ٢، ص ١٠٦؛ المراجعات، ص ٢٦ - ٣٢؛ كما تلاحظ سائر كتب التأريخ في معرض تناولها لغزوة تبوك. وفي قصة بريدة، قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «عليّ منّي وأنا من عليّ، وهو ولي كلّ مؤمن بعدي». (البداية، ج ٧، ص ٣٤٣ - ٣٤٦).

علينا أن نشير إلى أن الروايات كثيرة في هذا المجال، ولها جذور ممتدة. لذلك نكتفي بهذا القدر ونحيل المستزيد إلى الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ المراجعات؛ موسوعة الغدير؛ موسوعة عبقات الانوار؛ ينابيع المودة؛ الفصول المهمة؛ نور الابصار؛ الصواعق؛ الخصائص؛ اسعاف الراغبين، وفرائد السمطين.

حسبنا كتاب الله!

(٤٧): مرت معنا في الهوامش التوضيحية لكتاب « الشيعة » والهامش التوضيحي رقم (٢٨) من هذا الكتاب، قصة طلب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) للكف والدواة كي يكتب للامة كتاباً لن تضلّ بعده أبداً، وكيف أنهم ردّوا على رسول الله ومنعوه من الكتابة برفعهم شعار « حسبنا كتاب الله »، كما تناول القصة مفصلاً صاحب كتاب المراجعات، في المراجعة رقم (٦٨).

لقد أشرنا سابقاً إلى ان قریش كانت تنتظر إلى السيرة النبوية وإلى فعال النبي وأقواله، بنظرة عادية، ولم تكن ترى لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مرتبة ترفعه على رتبة بقية الناس، بل كانت تذهب أحياناً إلى أن قول الخليفة أصح من سنن النبي الاكرم وتعاليمه وأحكامه!

من ذلك تطالعنا في صحيح مسلم (ج ٨، ص ٢٤ - ٢٧) روايات تنسب إلى الرسول الاعظم، قوله انه يصدر في تعامله مع الناس أحياناً عن غضب! في حين نجد أن القرآن الكريم ينص صراحة: « ما ينطق عن الهوى » (النجم: ٣). من هنا نستطيع أن نحس ان هذه الرواية وضعت للتقليل من قيمة الاحاديث التي تناول فيها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعض الاشخاص، وما صدر عنه من ذم لهم!

لم تقتصر المسألة على قصة الامتناع عن احضار الكتف والدواة، ولا على التقليل من أهمية كلام النبي بدعوى الاكتفاء بكتاب الله. وانما نجد ان هذا النهج برز للعيان يوم السقيفة أيضاً، وعبرت مقولة « حسبنا كتاب الله » عن نفسها باسلوب آخر. تنتظر سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٣٤٠.

(٤٨): تراجع موسوعة الغدير، والهوامش التوضيحية لكتاب « الشيعة »،

حيث توفرنا على بحث المسألة مفصلاً، فلا نعود إليها مجدداً رعاية للاختصار.

العناية بالقرآن

(٤٩): أتضح مما مرّ معنا في الهامش التوضيحي رقم (٢٤) أنّ الصحابة تساهلوا في تعلّم السنة النبوية، وأنهم لم يبذلوا جهودهم في ضبط وتدوين جميع ما قاله النبي وتقييده ما صدر عنه. فمن مجموع (٦٠/٠٠٠) صحابي أو (٥٠٠٠) صحابي على الأقل، يشهد على واقع الحال، وطبيعة العناية التي أوليت للسنة، مجموع ما نقل عنهم من روايات، وما وصل إلينا بواسطتهم.

وبإزاء الإهمال الذي تعرضت له سنة النبي، اعتنى القوم كثيراً بالقرآن الكريم. فقد جمع الصحابة القرآن على عهد النبي وفي حياته (فهرست ابن النديم) وقد حفظ كتاب الله عدد كبير منهم عن ظهر قلب، حتى إذا ما كانت حرب «اليمامة» وقتل عدد كبير من القراء، تشاور أبو بكر مع عمر بشأن المسألة، ثم شرع بجمع القرآن.

ينظر: الكامل، ج ٢، ص ١٤٠، وحوادث سنة ٣٠؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١١٣؛
تأريخ الخلفاء، ص ٥٢؛ البداية، ج ٦، ص ٣٥٣.

منع الخليفة تدوين الحديث وتقييده، وسوّغ ذلك على أساس أن لا ينصرف المسلمون عن كتاب الله والعناية به!

يلاحظ: الغدير، ج ٦، ص ٢٩٧؛ النص والاجتهاد، ص ٧٦.
وعلى أساس الذريعة ذاتها، نهى الخليفة عن رواية الحديث أيضاً. ينظر:
الغدير، ج ٦، ص ٢٩٤؛ النص والاجتهاد.

ذكر السيوطي في «الإتقان» أنّ المدارس (الكتاتيب) أسست في زمن

الخلفاء لتعليم القرآن، وقد اشتغل بممارسة التعليم جمع كبير من القراء في الكوفة (تلامذة عبد الله بن مسعود) وفي البصرة أيضاً، في حين لم نسمع اهتماماً موازياً من الاصحاح بجمع احاديث النبي وتدوين سننه، كما لم تذكر الكتب المعنية ان مدارس (كتاتيب) اسست لهذا الغرض.

جمع الحديث

(٥٠): لم تتم كتابة الحديث على زمن الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) الا ضمن دائرة محدودة جداً، فما نراه مما تذكره المصادر التاريخية ان عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص، هما الوحيدان اللذان بادرا لتدوين الحديث عن النبي، ولم تتركهما قريش بل اعترضت عليهما، حتى اذا ما نقل عبد الله بن عمرو الموضوع إلى النبي، امره أن يستمر بالكتابة، وقال له: «اكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق» وأشار بيده إلى فيه.

ولكن الذي حصل، هو انه لم يبق لهذه الكتابات خبر بعد العهد النبوي، وربما يكون قد شملها الحرق بعد أمر الخليفة بالنهي عن تدوين الحديث، ودفعه لاحراق ما كان مدوناً!

الاثر الوحيد الذي بقي هو ما نقله الامام الشافعي في مسنده من حديث عن كتاب سعد بن عباد الانصاري. (مكاتيب الرسول، ج ١، وكذلك الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة») وأيضاً ثمة مدونه (صحيفة) تتضمن الحديث وجدت عند اسماء بنت عميس، حسبما ينقله اليعقوبي في تأريخه. (ج ٢، ص ٨٤).

لقد اثبتنا في البحوث التي سقناها طيّ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»

إنّ الامام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) دوّن سنن النبي وحديثه في حياة النبي، وبأمر - واملاء - منه (صلى الله عليه وآله وسلّم)، وقد جاءت حصيلة التدوين مجلدات توارثها أهل بيته. وممّن بحث الموضوع مفصلاً هو صاحب «مكاتب الرسول» في المجلد الاول من كتابه، ص ٦٠ - ٨٩.

التردد في نقل الحديث!

(٥١): توفرنا في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعه» وكذلك في الهامش التوضيحي رقم (٢٧) من هذا الكتاب، على بحث تفصيلي حول مسألة منع تدوين الحديث، وما ترتب على ذلك من آثار سلبية ونتائج مشؤومة. ويظهر لنا حجم الاحاديث التي نسيت أو تلك التي طالها التحريف، أو الموضوعه، إذا عرفنا أنّ المنع استمر من العصر النبوي (الخليفة الاول) حتى خلافة عمر بن العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ).

تنظر: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعه»؛ فجر الاسلام، ص ٢٠٩ - ٢١٦.

وممن كان يتردد كثيراً في نقل الحديث ابن مسعود وأبو الدرداء وانس! (شرح الشفا، ج ٢، ص ٧٥).

(٥٢): تراجع مباحث الكتب التالية: النص والاجتهاد، ص ٧٦؛ مكاتب الرسول، ج ١، ص ٦٠ - ٦١؛ الهامش التوضيحي رقم (٢٧) من هذا الكتاب، إذ يمكن من خلاله تبين الحقائق التاريخية ذات الصلة بالموضوع.

منع التفسير والحديث!

(٥٣): بحثنا هذا الموضوع تفصيلاً في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»، وقد ذكرنا هناك بعض الروايات عن النبي يحث فيها (صلى الله عليه وآله وسلم) ويأمر بصراحة، بكتابة الحديث وتدوينه. وقد قام المرحوم العلامة الاميني بمعالجة موضوع منع الخليفة للتدوين ونهيه الناس عن الرواية في المجلد السادس من الغدير (ص ٢٩٤ - ٢٩٧).

وللتدليل على عمق المشكلة في هذا المجال، ينقل عمرو بن ميمون أنه مكث سنة كاملة عند عبد الله بن مسعود فلم يسمعه يقول: «قال رسول الله» إلا مرة واحدة! (شرح الشفا، ج ٢، ص ٧٤).

لقد أمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بالتعليم والتعلم، أما الخليفة فقد منع الحديث تدويناً ورواية!

ينظر في حث النبي على تدوين الحديث وتقيد العلم: سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٥٠ - ٥٦؛ الغدير، ج ٨، ص ١٥٤ - ١٥٨؛ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة». السؤال الذي يلح على الانسان هو: لم هذا النهي؟ هل خشي الخليفة ان تكثر الكذابة على الرسول الاكرم؟ اذا كان الامر كذلك، فلماذا لم يبادر الخليفة نفسه بتدوين الحديث وكتابته، فينقذ الاسلام والمسلمين من مخاطر الوضع وتبعات التحريف والنسيان؟ ولماذا لم يردع الكذبة عن الرواية ويمنعهم وحدهم دون غيرهم؟ ثم ما ذنب أبي ذر [الصادق الذي لم تقل الغبراء على رجل أصدق لهجة منه] وعبد الله بن مسعود والآخرين حتى يشملهم النهي؟ هل كان هذا النهج يقوم على استئصال الآثار النبوية ومحوها من الوجود والاكتفاء بكتاب الله فقط؟ ألا يعني هذا النهج اهمال الآثار النبوية وعدم الاهتمام بالسنة؟

لقد درس أحمد أمين في فجر الاسلام (ص ٢٠٩ - ٢١٦) الآثار المدمرة للمنع والتبعات الخطيرة التي ترتبت عليه، بحيث يمكن تلمس حقائق الموقف من خلال مطالعة ذلك الكتاب.

الطريف أن الخليفة لم يكتف بمنع تدوين الحديث والنهي عن روايته بل كان ينال بالضرب المبرح بجريد النخل والمخصرة والدرة من يسأل عن مشكلات القرآن! (الغدير، ج ٦ ص ٢٩١ - ٢٩٣).

واذا منع الناس من الحديث ومن السؤال عن القرآن فماذا يبقى من العلوم والثقافة الاسلامية، وكما ستتضاءل دائرة معارف المسلمين وتضيّق؟ وإذا كان مقدراً لهذا النهج أن يستمر ويدوم فالإلام كان سيصير حال الاسلام والمسلمين؟ علينا أن نتأمل بالمحيط الاسلامي وما يصير إليه بعد أن يمنع عنه الحديث ولا يفسّر فيه القرآن، ولا يسأل عن مشكلاته؟ (يلاحظ في منع التفسير: الغدير، ج ٦، ص ٢٩٤) هل يعدو إلّا أن يكون محيطاً حالكاً مملوءاً بالجهل؟ وهل ترى الناس الآن وهي تعيش في جو مشحون بالاشكالات والاسئلة العلمية الغامضة؟ عوداً إلى بدء، لماذا يراد أن يحال بين المجتمع وبين المعرفة والبصيرة؟ لقد رأى الخليفة يوماً مصحفاً وقد كتب التفسير على حاشيته، فما كان منه إلّا أن قصّ التفسير وأسقطه وأبقى القرآن لوحده! (الحضارة الاسلامية، ج ١ ص ٣٢٤).

وضع الحديث مرة أخرى!

(٥٤): مرّ معنا في الهوامش التوضيحية لكتاب « الشيعة » الحديث عن وضع الحديث. وممن بحث المسألة أحمد أمين في فجر الاسلام (ص ٢٠٩ - ٢١٦)، وكان مما كتب: لما أخذ عبدالكريم بن أبي العوجاء الوضّاع ليضرب عنقه، قال:

لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أُحرّم فيها وأُحِلَّ (نقله عن شرح مسلم، الثبوت، والفرق بن الفرق).

وكتب أيضاً: وحسبك دليلاً على مقدار الوضع أن أحاديث التفسير - التي ذكر عن أحمد بن حنبل انه قال: لم يصحّ عنده منها شيء - قد جُمِعَ فيها آلاف الاحاديث، وأن البخاري وكتابه يشتمل على نحو (٧٠٠٠) حديث كانت متداولة في عصره.

ومما رواه مسلم عن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن أبيه قال: لم نَرِ الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث!

وعن خالد بن يزيد قال: سمعت محمد بن سعيد الدمشقي يقول: إذا كان الكلام حسناً لم أر بأساً أن أجعل له إسناداً!

يمكن مراجعة كتاب النصائح الكافية لمن تولى معاوية، فيما نقله عن كذب بعضهم، ص ١٤١.

عزا أحمد أمين في تحليله الاسباب التي حملت الوضع على الوضع، إلى دوافع الخصومة السياسية بين علي وأبي بكر، وبين علي ومعاوية (وآخرين) كما كتب! ثم نقل عن ابن أبي الحديد: إن أكثر الاحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في أيام بني أمية تقريباً إليهم بما يظنون انهم يرغبون به أنوف بني هاشم.

ثم ذكر أنه على هذا النحو وضعت الاحاديث التي وضعها الواضعون في تفضيل القبائل العربية، والعصية للبلد وفي الخلافات الكلامية والفقهية. (يراجع بحث أحمد أمين).

اما الباحث الغربي آدم متر فقد توفر في كتابه المعروف «الحضارة

الاسلامية» (ج ١، ص ٩٧ - ١٢٣) على بحث الاختلافات بين السنة والشيعة وزعم ان لوضع الحديث من قبل الشيعة ومناوئهم سابقة قديمة!

فابن اسحاق كان متشيعاً، أما عوانة بن الحكيم فقد راح يضع الحديث مما لا لبني امية، وجميع اخبار المدائني اخذت عنه. ومما يقال في هذا المجال ان المقدسي رأى رجلاً يحدث في المسجد الجامع بواسط، ويروي عن النبي ان الله يجلس معاوية يوم القيامة لجواره ويعطره ويزينه كما تُزين العروس! فسأل المقدسي: ولماذا؟ ردّ الرجل المحدث: لانه قاتل علياً!

ومما يذكره المقدسي ان القوم جفوه وأساءوا إليه، لا لشيء الا لان رجلاً من عبّاد اصفهان كان يقول: ان معاوية نبيّ مرسل، والمقدسي يرد ذلك ولا يقبله! خلاصة الامر، راج في عهد معاوية وبأمر منه وضع الاخبار في فضائل الصحابة، واستوى على سوقه!

لقد زاد الوضع في الحديث وكان محور أحاديث الوضّاع فضائل الخلفاء؛ الخلافة؛ التعريض بالشيعة ومدح السنة وأمّهات المؤمنين والصحابة؛ الوضع في فضائل بني أمية وقريش وفضائل القبائل والمدن. وقد تغلغل الوضع إلى حركة التفسير، فشمّلها بالاضافة إلى الفضائل والمطاعن، بقصص القرآن التي رويت عن اليهود الذين اظهروا الاسلام، واخبار العقائد التي رويت طبقاً لعقيدة كلّ راوٍ وما كان يذهب إليه.

ومما شمله الوضع أيضاً الاحكام، ولا سيما تلك التي كانت «تُشرّع» وفق اجتهاد الخلفاء، واجتهادات بني أمية!

من يروم من الباحثين ان يدرس التأريخ الاسلامي والحديث ليبلغ حقيقة مسألة معينة، سيلمس حين يعود إلى مصادر هذين الحقلين ان الحقائق وضعت

تحت حجاب غليظ من الأكاذيب الموضوعة، وأسدل عليها ستار كثيف من التضليل. وسرّ هذه الحالة يعود إلى إهمال تدوين الحديث وكتابة التاريخ، حتى أضحت أصولهما عرضة للوضع والتحريف والنسيان.

هذا ما يفسّر لنا الصعوبة الكبيرة التي تكتنف عمل الدارس إذا رام إدراك الحقائق والعتور عليها، بل يُعدّ تمييز الكذب من الصحيح أمراً محالاً لغير أهل الفن والاختصاص في التاريخ والحديث.

يكتب المرحوم العلامة الاميني في الغدير، ج ٨، ص ٣٢٧:
شوّه الطبري تأريخه بمكاتبات السريّ الكذاب الوضّاع، عن شعيب المجهول الذي لا يُعرف، عن سيف الوضّاع، المتروك الساقط، المتهم بالزندقة، وقد جاءت في صفحاته بهذا الاسناد المشوّه (٧٠١) رواية وُضعت للتمويه على الحقائق الراهنة في الحوادث الواقعة من سنة (١١) إلى (٣٧ هـ) عهد الخلفاء الثلاثة فحسب.

ثم أضاف عن ابن الاثير في الكامل:
وأنت ترى ابن الاثير في الكامل، تبعاً للطبري في الذكر والاهمال، كما هو كذلك في كلّ ما توافقا عليه من التاريخ، ولكنه زاد ضغناً على أبّاله.
وكتب عن ابن كثير في البداية والنهاية:

جاء ابن كثير الدمشقي في البداية والنهاية [ج ٧، ص ١٥٥ في بحث قصة أبي ذر ومحتته مع عثمان] فبنى على أساس ما علّاه من قبله في حذف ما كان هنالك من هنات، وزاد في الطنبور نغمات!

اما فيما يتعلق بأكاذيب سيف فقد عرضنا لها اثناء بحثنا المطوّل الذي سقناه عن عبد الله بن سبأ في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعه»، كما درس العلامة

السيد مرتضى العسكري أكاذيب سيف في كتابه الخاص عن عبد الله بن سبأ. وفيما يرتبط بالكذبة والوضّاعين بحث العلامة الاميني الموضوع مفصلاً في الغدير، تحت عنوان «سلسلة الكذابين وقائمة الموضوعات» كما القينا أضواءً عليها في هوامشنا التوضيحية على كتاب «الشيعه». ومن جهة أخرى توفر العلامة السيد مرتضى العسكري على دراستها في بحوثه الاخرى، وأماط اللثام عن الحقائق التي تتصل بها.

تعداد الصحابة وعدد الاحاديث

(٥٥): ذكر ابن حجر في «الاصابة ج ١، ص ٤: جميع من في الاستيعاب بلغوا (٣٥٠٠) صحابياً، أي كلّ من ذكر فيه باسم أو كنية، وقال: وقرأت بخط الحافظ الذهبي ان جميع من في «أسد الغابة» (٧٥٥٤) شخصاً. وكتب أيضاً: ما جاء عن أبي زرعة الرازي، قال: توفي النبي [صلى الله عليه وآله وسلم] ومن رآه وسمع منه، زيادة على مئة ألف انسان من رجل وامرأة كلّهم قد روى عنه سماعاً أو رؤية.

اما ابن حجر نفسه فقد نقل في «الاصابة» اسماء (٩٤٧٧) من الصحابة وذكر البقية باللقب والكنية. وهؤلاء هم الرجال فقط، وهناك النساء ممن رأين رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أو روين عنه الحديث، ويطلق عليهن «الصحابيات».

يذكر ابن كثير في البداية، ج ٥، ص ٣٥٦ أن الناس اختلفوا في عدد الصحابة. وقد نقل عن أبي زرعة ان عددهم بلغ (١٢٠/٠٠٠) صحابي. اما الشافعي فقد ذكر ان النبي الاكرم حين توفي كان عدد الصحابة زهاء (٦٠/٠٠٠) صحابي.

وذكر الحاكم ان الحديث نقل عن (٥٠٠٠) صحابي. أما الامام أحمد فلم ينقل مع كثرة اطلاعه وإكثاره في الرواية، سوى عن (٩٨٧) صحابي فقط. في حين لم تزد الصحاح الستة على ما نقله الامام أحمد بأكثر من (٣٠٠) صحابي آخر.

لقد ذكر ابن حجر في الاصابة (١٢٦٨) صحابياً بالكنية، وذكر من النساء الصحابييات (١٩٢٢) امرأة، وعليه يكون مجموع ما ورد في الاصابة من عدد الصحابة هو (١٢٢٦٧)، ويحذف الاسماء المكررة يعود الرقم الكلي ليستقر على (١٢٠٠٠) صحابي. والذي نعرفه ان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) توفي، وقد كانت الحجاز جميعها على الاسلام، وقد اسلمت اليمن واليمامة والبحرين وشطر من الشام أيضاً. وفي مراسم حجة الوداع وحدها، حضر نحو (٨٠٠٠٠). لذلك لا يستبعد ما جاء في الاصابة من تعداد (١٢٠٠٠) صحابي، فقد كان مع النبي في فتح مكة فقط حوالي (١٠/٠٠٠) اشتركوا معه في جيش الفتح. ولكن ازاء هذا العدد من الصحابة، علينا ان نقف على مقدار ما وصلنا من احاديث رواها هؤلاء، أو مقدار ما تركوه.

لم يصح لدى أبي حنيفة غير (١٧) حديثاً، كما سبق وان أشرنا لذلك في هوامشنا على كتاب «الشيعه».

اما مالك فلم يصحح من مجموع الاحاديث أكثر من (٣٠٠) حديث صحيح. والبخاري أخرج في صحيحه، من الحديث الصحيح (٢٦٠٠) حديث فقط من مجموع (٦٠٠/٠٠٠) حديث.

وابن حنبل لم يصح عنده أي من الاحاديث التي رويت في التفسير على كثرتها (فجر الاسلام، ص ٢١١). ومن الواضح أن كتب الحديث تضمنت

أحاديث كثيرة في التفسير.

يضم كتاب البخاري (٧٠٠٠) حديث، منها (٣٠٠٠) مكررة. (فجر الاسلام، ص (٢١١).

وإذا رأى القارئ الكريم تعداد الاحاديث كثيراً، فعليه أن لا يُخدع بالظواهر، بل عليه ان يستثني منها أعمال الصحابة وأقوالهم التي كتبت متصلة بالحديث النبوي الشريف.

وحين تخرج أقوال الصحابة عن الحديث النبوي، تنتقل إلى خطوة لاحقة، نفصل فيها الاحاديث المكررة والضعيفة، لكي ننظر إلى الحصيلة المتبقية، ونسأل أنفسنا عندئذ: لماذا لم يترك لنا الصحابة على كثرة عددهم، سوى هذا العدد الضئيل من الاحاديث؟

أجل، علينا ان نعترف بالحقيقة المرة الماثلة في أن عدم تدوين الحديث وتدارسه، واهمال السنة النبوية، هو الذي جرّ إلى مثل هذه النتيجة، والآ لكننا الآن نعيش في بحر زخّار من المعارف والعلوم الاسلامية، ومن دون أن يكتنفنا ذلك الغموض والشك.

الاختلاف في الجزئيات

(٥٦): يمكن الرجوع إلى المصادر التالية: شرح الشفاء، الملا علي القاري، ج ٢، ص ٦٧ - ٦٨؛ الكامل، ج ٢، ص ٧٦؛ الطبري، ج ٢، ص ٢٧٥؛ سيرة ابن هشام، ج ٣، ص ٣٦٢؛ مكاتيب الرسول، ج ١، ص ٢٨١.

وما نقرأه في هذه المصادر هو أن قريشاً حين بعثت عروة بن مسعود إلى النبي في صلح الحديبية، عاد وحدث قومه، بقوله: أي قوم، والله لقد وفدت

على الملوك ووفدت على كسرى وقيصر والنجاشي، والله إن رأيتُ ملكاً قط يعظّمه أصحابه ما يعظّم أصحاب محمد محمداً. وإذا توضع كادوا يقتتلون على وضوئه.

والآن ألا يصاب الانسان بالعجب والدهشة، وهو يرى المسلمين يغفلون عن تعلّم سنن النبي في قوله وفعله وتقريره، مع كلّ هذا الايمان الذي يحملونه له والتقدير الذي يحيطونه به! لقد بلغ الاختلاف بينهم مدى كبيراً، حتى اختلفوا في كيفية وضوء النبي ومسحه أو في الصلاة، وفيما اذا كان يكفّر ويقول «آمين» أم لا؟ كما اختلفوا في القراءة في الصلاة وفي الاذان، وفي مسائل جزئية أخرى. لو كانت قضية حفظ السنة قد أوليت الاهتمام الكافي الذي يليق بها، من حفظ الحديث وتدوينه وروايته، فهل كانت الاختلافات تبلغ هذا المدى؟

الاختلاف في الارث

(٥٧): تمّ بحث هذه المسألة في الهامش رقم (٢٧) كما عالجه صاحب الغدير، ج ٦، ص ٢٦٩، وصاحب النص والاجتهاد، ص ١٥٥ في بحثهما حول «العول».

وبشأن ارث العمة يراجع موطأ مالك، ج ١، ص ٣٣٧ - ٣٣٨؛ وفي ارث الخالة يراجع موطأ مالك أيضاً، ج ١، ص ٣٣٨.

كثيرة هي الاختلافات في مسائل الارث، بيد أنّ الغريب فيها، هو الرأي العجيب الذي اختص به عمر في ارث الاخ! حيث يحسن في هذا المجال مراجعة الغدير، ج ٦، ص ١٠٩ - ١١٠.

اما نحن فنمتنع عن ذكر تفاصيل الاختلافات في هذه الدائرة خوف الاطالة.

(٥٨): يراجع الغدير، ج ٦، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

(٥٩): بشأن هذا الموضوع ينظر: الغدير، ج ٧، ص ١٥١؛ تأريخ الخلفاء،

ص ٦٥.

(٦٠): ينظر: تأريخ التمدن الاسلامي، جرجي زيدان، ج ٣؛ كما تلاحظ البحوث والكتابات الاخرى التي عنيت بدراسة التمدن الاسلامي وتأريخ العلوم في الحضارة الاسلامية، كما ينظر أيضاً: الغدير، ج ٦، ص ٢٩٧ - ٣٠٢.

(٦١): ينظر تأريخ علم الكلام، شبلي نعمان.

وصايا النبي باهل البيت

(٦٢): عرضنا لقسم من وصايا النبي باهل بيته في الهوامش التوضيحية

لكتاب «الشيعه»، وفيما يلي نعرض مجموعة أخرى من الاحاديث:

١ - قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «في كل خلف من أمتي عدول من أهل بيتي ينفون عن هذا الدين تحريف الضالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، ألا وإن أئمتكم وفدكم إلى الله فانظروا من تفدون» (المراجعات، ص ٢٩).

٢ - وعنه: «اجعلوا أهل بيتي منكم مكان الرأس من الجسد ومكان العينين من الرأس، ولا يهتدي الرأس إلا بالعينين» (المراجعات، ص ٢٩).

٣ - قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «يا معشر الانصار ألا أدلكم على ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبداً، هذا علي فأحبهه بحبي وأكرموه بكرامتي، فإن جبرائيل أمرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل» (المراجعات، ص ١٦٦).

٤ - وعنه: «انا دار الحكمة وعلي بابها» (المراجعات، ص ١٦٧؛ الغدير،

ج ٦، ص ٨٠).

٥ - وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «عليّ باب علمي ومبين من بعدي لامتي ما أرسلت به، حبه ايمان وبغضه نفاق» (المراجعات، ص ١٦٧).

٦ - وقوله لعلي: «انت تبين لامتي ما اختلفوا فيه من بعدي» (المراجعات: ١٦٧).

٧ - وعنه: «من اطاعني فقد اطاع الله ومن عصاني عصى الله، ومن اطاع علياً فقد اطاعني ومن عصى علياً فقد عصاني» (المراجعات، ص ١٦٩).

٨ - وقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «يا علي من فارقتني فقد فارق الله، ومن فارقك فقد فارقني» (المراجعات، ص ١٦٩).

الروايات في هذا المضمار لا تحصى، ويمكن لمن يتوق للمزيد منها ان يعود إلى: المراجعات؛ موسوعة العبقات؛ الفصول المهمة، ينابيع المودة وغيرها. بديهي ان الشيعة التزموا بوصايا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وعملوا بها منذ البداية، فالتفوا حول أهل البيت واخذوا منهم أصول الدين وفروعه. وقد توفرنّا على ذكر ذلك مفصلاً في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

ومما يتصل بهذه المسألة ان (آدم متر) ينقل في كتابه «الحضارة الاسلامية»، ج ١، ص ١٠٥ عن ابن الجوزي، انّ الذي يبدو جديداً في مذهب الشيعة ان سند جميع ما ينقلونه من اخبار واحاديث ينتهي إلى علي (عليه السلام) وأهل البيت. وهذا ما لا يقبله علماء أهل السنة.

فالشيعة اذاً يأخذون علم الدين من أهل البيت، ويمارسون التأليف على هدي ما يستمدونه من معارفهم، حتى الفت كتب كثيرة في بيان اسماء المؤلفين

الذي اقتبسوا من هدي أهل البيت.

فمسلم يذكر في صحيحه، ج ١، ص ١٥ أن جابراً وحده أخذ من الامام الباقر (عليه السلام) عن جدّه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) «(٧٠٠٠٠)» حديث وتعلمها منه، كما ينقل عن جابر أنه قال أنه لم يحدث أحداً به (٥٠٠٠٠) حديث يعرفها!

لقد نهض الامام علي (عليه السلام) بمهمة بيان معارف الاسلام وأحكام الدين، فالتفت حوله عدّة ودوّنت خطبه ومآثره العلمية، بل يتضح من مقدمة صحيح مسلم، ان عدداً من هؤلاء دوّنوا قضاءه وكتبوه.

لقد حجرت ايادي السياسة على اهل البيت (عليهم السلام) وأغلقت عليهم ابواب دورهم، بيد ان اهل البيت لم يستسلموا او يسكتوا، بل راحوا يمارسون نوعاً من «الحرب الباردة» اذ مارسوا من مواقع عزلتهم نشاطاً في التربية والتعليم والتثقيف. على اساس هذا النشاط بالذات، نجد الواقع الذي لمسّه سلاطين بني امية والعباس، اذ ما إن فتحوا اعينهم على الواقع وانتبهوا اليه، حتى رأوا ان البلاد الاسلامية قد امتلأت بعلماء الشيعة ورواتها وادبائها. لقد وضع احدهم وهو ابن عقدة تصنيفاً كاملاً في ذكر تلامذة الامام جعفر الصادق عليه السلام.

ومن بين الشيعة الاوائل امتاز تلامذة الامام علي (عليه السلام) بعلم خاص، هو «علم المتنايا والبلايا» ولكن لم يعد ثمة خبر لهذه العلم في العهود اللاحقة، ما نخلص اليه بشكل عام ان في مدرسة اهل البيت (عليهم السلام) يتميز في نسيج واحد العلم والعمل، بحيث تصدر المدرسة عن رؤية واقعية، ويسير في نسق واحد محور معرفة النفس، الى جوار محور معرفة التوحيد. وبذلك لم

يتحكم بالمجتمع الشيعي ابدأ، نسق التعبد (الجاف، الخشن المتحجر، المغلق) وعلى اساسه تتفهم الروايات التي تصدر عن اهل البيت (عليهم السلام) وهي تربط صواب العبادة وقيمتها وجدارتها بقدر المعرفة والعقل اللذين يصدر عنهما الانسان العابد، فعبادته لا تقاس بالكم والمقدار، وانما تقاس بما له من معرفة وعقل، بل وجدنا نصوص اهل البيت تذهب اكثر من ذلك وهي تؤكد ان المرحلة الاولى في العبادة هي «معرفة الحق» جل شأنه.

المناجاة الواصلة الينا عن الائمة الاطهار (صلوات الله عليهم) هي بنفسها خير شاهد على ما نقول، ولا سيما ادعية الصحيفة السجادية البحر الزخار لمعارف اهل البيت الذي تجلى على شكل تضرع ومناجاة وتوسل بالحق تعالى. ما نعتقده، انه لو لم تكن خطب علي (عليه السلام) واقواله وما تضمنه من معارف، لما كان حتى لاهل السنة انفسهم شيء من الاصول الاسلامية، فكتبهم اليوم تزين بخطبه (عليه السلام)، وذلك بصرف النظر عن تلك الشهادات التي كانت تصدر من الخلفاء انفسهم في حياتهم وايام حكومتهم في صدر الاسلام، وهي تشيد بعلي في حلّ المعضلات والمآزق، حتى اشتهر عن احدهم قوله: لا أبقاني الله لمعضلة ليس لها ابو حسن!

فقضاء الامام واحكامه [من الحكم بالقضية والفصل فيها] ونظرياتة العلمية، كانت المنقذ حقاً، اذ هي التي انقذت الخلافة في موارد خاصه تعرضوا لها. لقد عرضنا للقضايا التي تتصل بهذا الموضوع في بحثنا الذي مرّ في هوامش كتاب «الشيعة» بعنوان: «منهج الشيعة في العلوم» وكذلك في هوامش اخرى ذات صلة به.

(٦٣): ينظر شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، ج ٤، ص ٢٦٧؛

امالي ابن الشيخ، ص ٣٠٦، اعيان الشيعة، ج ٢؛ كنز العمال، ج ٥، ص ٢٢٥، الرقم ٤٦٦٨.

(٦٤): العنكبوت: ٦٩.

(٦٥): من اجل ان تتضح الصورة اكثر يمكن الرجوع في التفاصيل الى التفسير النفيس «الدر المنثور» ج ١، ص ٣٧٢ - ٣٧٣ في ظلال الآية (٢٨٣) من سورة البقرة.

(٦٦): أطلق عليه مصطلح المعاد أو معرفة المعاد؛ لأن الحقائق التي تكشف عن هذا الطريق، هي حقائق تعرف بالاضطرار وتتبدى على نحو كامل في المعاد (القيامة).

واصطلح عليه بالامامة أو بمعرفة الامام من جهة ان انكشاف هذه الحقائق يكون للامام بالاصالة، وبهديته يرزق الآخرون هذا الضرب من الحقائق ويوفقون اليها، ويكون لهم منها نصيب.

(٦٧): ونص الآية كاملاً: «يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضرّكم من ضلّ إذا اهتديتم، الى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون». (المائدة: ١٠٥).

(٦٨): العنكبوت: ٦٩.

روايات الملاحم

(٦٩): ينظر: امالي ابن الشيخ، ص ٣٢٠، ٣٢٨؛ تفسير علي بن ابراهيم القمي، ص ٣٣٣؛ تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٧٤؛ صحيح مسلم، ج ٨، باب الفتن؛ تحف العقول، ص ٤٩ - ٥١؛ كنز العمال، ج ٣، ص ١٦٧ - ١٧٢، كما

روى منها ابو نعيم الاصفهاني ايضاً في حلية الاولياء نقلاً عن «ثوبان» عتيق رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

اما من طرق الشيعة فقد وردت روايات كثيرة في الملاحم، يمكن لمن يروم التفصيل فيها ان يعود الى ابن شهر آشوب في المناقب، ج ١، ص ٤٢٧؛ الوسائل، ج ٢، كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وما تنبغي الاشارة اليه ان روايات الملاحم لم تقتصر على الشيعة وحدهم، بل تنقل ايضاً عن طرق مختلفة للاخوة اهل السنة - تماماً كما هو الحال في روايات ظهور المهدي التي تشمل الفريقين - اذ هناك روايات تتشابه مع ما ينقله الشيعة باستثناء اختلافات بسيطة في التعبير.

ينظر في هذا المجال: ابن ماجة في سننه، ج ٢، ص ٢٤٢ - ٢٦٠؛ البخاري في صحيحه، ج ٤، ص ١٤١ - ١٤٨، وثم روايات كثيرة اخرى في غير هذه المصادر.

البشارة بظهور المهدي (عجل الله فرجه)

(٧٠): تواترت عن النبي الاعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) احاديث البشارة بظهور المهدي (عليه السلام) ويمكن ان نشير فيما يلي الى ارقام هذه الاحاديث، وفق المسرد التالي:

- ١ - تبلغ الروايات التي تبشر بظهور المهدي (٦٥٧) حديثاً.
- ٢ - يبلغ عدد الاحاديث التي تنص على انه من اهل بيت النبي (٣٨٩) حديثاً.
- ٣ - يبلغ عدد الاحاديث التي تنص على انه من ولد الامام علي (٢١٤) حديثاً.

٤ - ويبلغ عدد الاخبار التي تنص على انه من ولد فاطمة سلام الله عليها (١٩٢) حديثاً.

٥ - في حين تبلغ الاحاديث التي تنص على انه التاسع من ولد الحسين عليه السلام (١٤٨) حديثاً.

٦ - تبلغ عدد الاحاديث التي تنص على انه من ولد الامام زين العابدين عليه السلام (١٨٥) حديثاً.

٧ - ويبلغ عدد الاحاديث التي ينص على انه ابن الامام الحسن العسكري عليه السلام (١٦٦) حديثاً.

٨ - بلغت الروايات التي تسمي اجداد الامام الحسن العسكري (١٤٧) رواية.

٩ - بلغت الروايات التي نقلت البشارة على ان العالم يمتلئ بظهوره عدلاً وقسطاً (١٢٣) رواية.

١٠ - وصل عدد الروايات التي تحدّث عن طول غيبته الى (٩١) حديثاً.

١١ - بلغت الاخبار التي تشير الى طول حياته (٣١٨) حديثاً.

١٢ - ووصل عدد الاحاديث التي تفيد انّ الاسلام يسود العالم على يديه (٤٧) حديثاً.

١٣ - اما الاحاديث التي تنص على انه الامام الثاني عشر، وهو الامام الاخير خاتم الائمة، فقد بلغت (١٣٦) حديثاً.

١٤ - بلغ عدد الاحاديث التي تنص على انه مولود (٢١٤) حديثاً.

يمكن في هذا المجال العودة الى: منتخب الاثر، لآية الله الشيخ لطف الله الصافي؛ المهدي، المرحوم آية الله الصدر؛ مجلة «مجموعه حكمت»

(بالفارسية)، قم، العدد ١، ٢، حيث نشرت مقالاً بعنوان: «المصلح العالمي والمذهب الجبري» وكتاب «شمس المغرب» (بالفارسية) محمد رضا حكيمي؛ الهامش التوضيحي رقم (٩٨) لكتاب «الشيعة»؛ يوم الخلاص، كامل سليمان. وكذلك ينظر البحث الذي نشره الشيخ عبد المحسن العباد، الرئيس السابق للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، في مجلة «الجامعة الإسلامية» العدد الثالث، السنة الأولى، بعنوان: «عقيدة أهل السنة والاثار في المهدي المنتظر». والذي اعتقده شخصياً أن هذه الدراسة، هي أفضل واشمل ما نشر حتى الآن من قبل الاخوة أهل السنة عن البشاره بظهور المهدي، من حيث الروايات التي توفر عليها الباحث؛ ومن جهة ما ابداه من وجهات نظر فيها الكثير من التطابق مع رؤانا.*

المصادر

تمت العودة في اعداد الهوامش التوضيحية لكتاب « الشيعة » والهوامش التوضيحية لهذا الكتاب، الى مئات المصادر، التي مرّ ذكر بعضها في الهوامش، وفيما يلي قائمة باهمها:

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - أمالي الشيخ الطوسي.
- ٣ - الاصابة لابن حجر العسقلاني.
- ٤ - اسعاف الراغبين، محمّد الصبان.
- ٥ - اعتقادات فرق المسلمين، الرازي.
- ٦ - الاسلام والحضارة، محمد كرد علي.
- ٧ - الامام علي صوت العدالة الانسانية، جورج جرداق.
- ٨ - اصل الشيعة واصولها، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.
- ٩ - الاستغاثة، حسين بن عبد الوهاب.
- ١٠ - الاسلام والرجعة، عبد الوهاب فريد.
- ١١ - اهل البيت، عبد الحميد جودة السحار.
- ١٢ - الاستيعاب، ابن عبد البر القرطبي.
- ١٣ - الاسلام، دومينيك سوردل (الترجمة الفارسية).

- ١٤ - ابوذر الغفاري، الشيخ عبد الله السبيتي.
- ١٥ - ابوذر الغفاري، عبد الحميد جودة السحار.
- ١٦ - الالحاد في الاسلام، د. عبد الرحمن بدوي.
- ١٧ - ايران الجديدة، الول ساتن، الترجمة الفارسية.
- ١٨ - الامام الصادق، محمد يحيى.
- ١٩ - الاتحاف، الشبراوي.
- ٢٠ - اخبار الدول، البحراني.
- ٢١ - الى مشيخة الازهر، الشيخ عبد الله السبيتي.
- ٢٢ - ابوهريرة شيخ المضيرة، الشيخ محمود ابو رية.
- ٢٣ - الانوار النعمانية، السيد نعمة الله الجزائري.
- ٢٤ - الاسلام بين السنة والشيعة، محمد علي الزعبي وهاشم دفتر دار المدني.
- ٢٥ - ابو هريرة، السيد عبد الحسين شرف الدين.
- ٢٦ - الامامة والسياسة، ابن قتيبة.
- ٢٧ - الاخبار الطوال، الدينوري.
- ٢٨ - الآيات البينات، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.
- ٢٩ - الارشاد، الشيخ محمد بن النعمان المفيد.
- ٣٠ - ابو الشهداء، عباس محمود العقاد.
- ٣١ - اكمال الدين واتمام النعمة، الشيخ الصدوق.
- ٣٢ - اعيان الشيعة، السيد محسن الامين العاملي.
- ٣٣ - الاغانى، ابو الفرج الاصفهاني.
- ٣٤ - الاسلام المفترى عليه بين الشيوعية والرأسمالية، الشيخ محمد الغزالي.
- ٣٥ - اسلام در پرتو تشيع، بالفارسية، د. حسين خراساني.

- ٣٦ - اسلام و مهدويت، بالفارسية، سيد محمد باقر حجازي.
- ٣٧ - احقاق الحق وازهاق الباطل، القاضي نور الله التستري.
- ٣٨ - اسد الغابة، ابن الاثير.
- ٣٩ - الامام علي بن ابي طالب، عبد الفتاح عبد المقصود.
- ٤٠ - الاحتجاج، الطبرسي.
- ٤١ - بحار الانوار، العلامة المجلسي.
- ٤٢ - البيان والتبيين، الجاحظ.
- ٤٣ - بلاغات النساء، احمد بن ابي طاهر.
- ٤٤ - تاريخ اصفهان، ابو نعيم الاصفهاني.
- ٤٥ - البداية والنهاية، ابن كثير.
- ٤٦ - البهجة المرضية، السيوطي.
- ٤٧ - البرهان، البحراني.
- ٤٨ - بشارات عهدين، بالفارسية، د. محمد صادق الطهراني.
- ٤٩ - تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري.
- ٥٠ - تاريخ الاسلام، د. حسن ابراهيم حسن.
- ٥١ - تاريخ الشيعة، د. حسين علي محفوظ.
- ٥٢ - تاريخ ايران، السير برسي سايكس، الترجمة الفارسية.
- ٥٣ - تاريخ دودمان آل بويه، بالفارسية، بهمنيار.
- ٥٤ - تاريخ مفصل اسلام، بالفارسية، حسين عماد زاده.
- ٥٥ - تاريخ الخلفاء، السيوطي.
- ٥٦ - تاريخ يعقوبي، يعقوبي.
- ٥٧ - تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي.

- ٥٨ - تأريخ دمشق، ابن عساكر.
- ٥٩ - تأريخ التمدن الاسلامي، جرجي زيدان.
- ٦٠ - تأريخ فلسفه سياسي، بالفارسية، د. بازر جاد.
- ٦١ - تفسير الميزان، العلامة الطباطبائي.
- ٦٢ - التاج، الجاحظ.
- ٦٣ - التحفة الاثني عشرية.
- ٦٤ - تحولات فكري، بالفارسية، د. بروخيم.
- ٦٥ - التذكرة، السبط ابن الجوزي.
- ٦٦ - تشريح ومحاكمة، بالفارسية، بهجت افندي.
- ٦٧ - التبصير، للاسفرائيني.
- ٦٨ - تدريب الراوي، السيوطي.
- ٦٩ - تفسير علي بن ابراهيم.
- ٧٠ - التفسير الكبير، الطبري.
- ٧١ - التعجب، الكراچكي.
- ٧٢ - التعريفات، الشريف الجرجاني.
- ٧٣ - التنبيه، ابن الحسن الملقبي.
- ٧٤ - التنبيه والاشراف، المسعودي.
- ٧٥ - التهذيب، الشيخ الطوسي.
- ٧٦ - تمدن اسلام و عرب، د. غوستاف لوبون، الترجمة الفارسية.
- ٧٧ - تهذيب التهذيب، ابن حجر.
- ٧٨ - تنقيح المقال، المامقاني.
- ٧٩ - تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، السيد حسن الصدر.

- ٨٠ - التوحيد، الصدوق.
- ٨١ - تحف العقول، الحراني.
- ٨٢ - تأريخ ابن الوردي.
- ٨٣ - جامع الرواة، الاردبيلي.
- ٨٤ - جمهرة رسائل العرب، احمد زكي.
- ٨٥ - جولة في ربوع الشرق الادنى، محمد ثابت المصري.
- ٨٦ - حاضر العالم الاسلامي، الامير شكيب ارسلان.
- ٨٧ - حجر بن عدي، بالفارسية، ع - اللهيارى.
- ٨٨ - حجر بن عدي، بالفارسية، حسن اكبري.
- ٨٩ - حجر بن عدي، بالفارسية، ناصر كمرئي.
- ٩٠ - حلية الاولياء، ابو نعيم الاصفهاني.
- ٩١ - حديث الثقلين، الشيخ قوام الدين وشنوئي.
- ٩٢ - حياة محمد، د. محمد حسين هيكل.
- ٩٣ - حجة السعادة، اعتماد السلطنة.
- ٩٤ - خصائص النسائي.
- ٩٥ - الخصال، الشيخ الصدوق.
- ٩٦ - الخطط، للمقرزي.
- ٩٧ - دلائل الامامة، الطبري.
- ٩٨ - الدرجات الرفيعة، السيد علي خان.
- ٩٩ - الدولة الاسلامية، احمد العدوي.
- ١٠٠ - دائرة المعارف الاسلامية، مجموعة من الاساتذة.
- ١٠١ - دائرة المعارف، محمد فريد وجدي.

- ١٠٢ - دائرة المعارف، البستاني.
- ١٠٣ - درزير آسمان ايران، موريس برنو، الترجمة الفارسية.
- ١٠٤ - دين الاسلام والعلم، المهندس علي يوسف.
- ١٠٥ - الدر المنثور، السيوطي.
- ١٠٦ - الذريعة الى تصانيف الشيعة، الشيخ آقا بزرك الطهراني.
- ١٠٧ - راهنماي دانشوران، بالفارسية، السيد علي اكبر برقي.
- ١٠٨ - روضة الصفا، الميرخوند.
- ١٠٩ - روح المعاني، الآلوسي.
- ١١٠ - رسالة الاسلام (مجلة)، دار التقريب.
- ١١١ - رساله هاي شيمي، جابر بن حيان، الترجمة الفارسية.
- ١١٢ - رسائل الجاحظ.
- ١١٣ - سالة في بني امية، الجاحظ.
- ١١٤ - الرسول، حياة محمد، ر. ف. بودلي، الترجمة العربية.
- ١١٥ - ريحانة الادب، محمد علي مدرسي تبريزي.
- ١١٦ - زندگاني امام سجاد، بالفارسية، د. سيد جعفر شهيدي.
- ١١٧ - الزبير بن العوام، صابر عبده.
- ١١٨ - زندگاني امام جعفر بن محمد، عبد العزيز سيّد الاصل، الترجمة الفارسية.
- ١١٩ - زهر الآداب، ابراهيم القيرواني.
- ١٢٠ - سازمانهاي تمدن امپراطوري اسلامي، غورياد الفرنسي، الترجمة الفارسية.
- ١٢١ - سيرة النبي، ابن هشام.
- ١٢٢ - السيرة الحلبية، الحلبي.
- ١٢٣ - السنن الكبرى، البيهقي.

- ١٢٤ - سيد الشهداء، محمد علي خليلي.
- ١٢٥ - سنن النسائي.
- ١٢٦ - السنة والشيعة، السيد محمد رشيد رضا.
- ١٢٧ - السلافة، السيد علي خان.
- ١٢٨ - سبائك الذهب، محمد امين.
- ١٢٩ - شهبوار اسلام، غابريل انجيرى، الترجمة الفارسية.
- ١٣٠ - شهباهى بيشاور، بالفارسية، سلطان الواعظين شيرازي.
- ١٣١ - سنن ابن ماجه، ابن ماجه.
- ١٣٢ - شرح عقائد الصدوق، الشيخ المفيد.
- ١٣٣ - شخصيات قلقة في الاسلام، د. عبد الرحمن بدوي.
- ١٣٤ - الشافي، السيد المرتضى.
- ١٣٥ - الشفاء، القاضي عياض.
- ١٣٦ - شرح الشفاء، الملا علي القاري.
- ١٣٧ - شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد المعتزلي.
- ١٣٨ - شرح نهج البلاغة، الحميدي.
- ١٣٩ - شذرات الذهب، الحنبلي.
- ١٤٠ - شيعة در اسلام، بالفارسية، العلامة الطباطبائي.
- ١٤١ - شواهد النبوة، الجامي.
- ١٤٢ - صفوة الصفوة، ابن الجوزي.
- ١٤٣ - صحيح مسلم.
- ١٤٤ - صحيح الترمذي.
- ١٤٥ - صحيح البخاري.

- ١٤٦ - صفين، نصر بن مزاحم.
- ١٤٧ - الصواعق المحرقة، ابن حجر.
- ١٤٨ - الصراع بين الامويين والاسلام، د. نوري جعفر.
- ١٤٩ - طبقات سلاطين اسلام، استانلي لين بول، الترجمة الفارسية.
- ١٥٠ - الطبقات الكبرى، ابن سعد.
- ١٥١ - طبقات الشعراء، عبد الله بن المعتز.
- ١٥٢ - عثمان بن عفان، صابر عبده.
- ١٥٣ - عمار بن ياسر، صابر عبده.
- ١٥٤ - علي و عصره، جورج جورداق.
- ١٥٥ - علي و بنوه، د. طه حسين.
- ١٥٦ - عبد الله بن سبأ، مرتضى العسكري.
- ١٥٧ - عالم نو اسلام، ستودارد الامريكي، الترجمة الفارسية.
- ١٥٨ - عظمة الحسين، ابو عبد الله الزنجاني.
- ١٥٩ - عصر المأمون، فريد الرفاعي.
- ١٦٠ - علي و مناوئوه، د. نوري جعفر.
- ١٦١ - عظمت مسلمين در اسبانيا، جوزيف ماك كاب، الترجمة الفارسية.
- ١٦٢ - عباات الانوار، مير حامد حسين الهندي.
- ١٦٣ - عيون اخبار الرضا، الصدوق.
- ١٦٤ - العقد الفريد، ابن عبد ربّه.
- ١٦٥ - العدالة الاجتماعية في الاسلام، سيد قطب.
- ١٦٦ - العروة الوثقى، الطباطبائي اليزدي.
- ١٦٧ - العواصم والقواصم، ابن العربي.

- ١٦٨ - غاية المرام، البحراني.
- ١٦٩ - غاية المأمول، منصور علي.
- ١٧٠ - غيبة النعماني، محمد بن ابراهيم.
- ١٧١ - الغدير، عبد الحسين الاميني.
- ١٧٢ - فجر الاسلام، احمد امين.
- ١٧٣ - الفتوحات الاسلامية، زيني دحلان.
- ١٧٤ - فتوح البلدان، البلاذري.
- ١٧٥ - فتوح الشام، الواقدي.
- ١٧٦ - فرائد السمطين، الحموي الشافعي.
- ١٧٧ - الفصول المهمة، السيد شرف الدين العاملي.
- ١٧٨ - فرق الشيعة، النوبختي.
- ١٧٩ - الفهرست، ابن النديم.
- ١٨٠ - الفرق بين الفرق، عبد القاهر.
- ١٨١ - الفتنة الكبرى، د. طه حسين.
- ١٨٢ - الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي.
- ١٨٣ - قواعد التوحيد، السيد حيدر الآملي.
- ١٨٤ - الكامل في التاريخ، ابن الاثير.
- ١٨٥ - كشف الغمة، علي بن عيسى.
- ١٨٦ - كفاية الطالب، الكنجي الشافعي.
- ١٨٧ - كنز العمال، الملا علي المتقي الهندي.
- ١٨٨ - الكافي، محمد بن يعقوب الكليني.
- ١٨٩ - كلام حول الرؤية، السيد عبد الحسين شرف الدين.

- ١٩٠ - كفاية الموحدين ، الطبرسي .
- ١٩١ - كفاية الاثر ، الرازي .
- ١٩٢ - الكنى واللقاب ، الشيخ عباس القمي .
- ١٩٣ - اللثالي المصنوعة ، السيوطي .
- ١٩٤ - لسان الميزان ، ابن حجر .
- ١٩٥ - المحاسن ، العياشي .
- ١٩٦ - المحاسن ، البرقي .
- ١٩٧ - مقالات الاسلاميين ، الاشعري .
- ١٩٨ - محاضرات في تاريخ الامم الاسلامية ، الخضري بك .
- ١٩٩ - المراجعات ، السيد شرف الدين العاملي .
- ٢٠٠ - المباهلة ، عبد الله السبتي .
- ٢٠١ - معالم العلماء ، ابن شهر آشوب .
- ٢٠٢ - مؤلفو الشيعة ، السيد شرف الدين .
- ٢٠٣ - مجالي الاسلام ، حيدر يامات .
- ٢٠٤ - مطرح الانظار ، الفيلسوف التبريزي .
- ٢٠٥ - المختصر في احوال البشر ، ابو الفداء .
- ٢٠٦ - مرآة الجنان ، اليافعي .
- ٢٠٧ - منتخب الاثر ، الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني .
- ٢٠٨ - الملل والنحل ، الشهرستاني .
- ٢٠٩ - مقدمة ابن خلدون .
- ٢١٠ - مصباح الفقيه ، الحاج آقا رضا الهمداني .
- ٢١١ - مستمسك العروة الوثقى ، السيد محسن الحكيم .

- ٢١٢ - ميزان الاعتدال، الذهبي.
- ٢١٣ - المستدرك، الحاكم.
- ٢١٤ - مستدرك الوسائل، الشيخ النوري.
- ٢١٥ - معاني الاخبار، الصدوق.
- ٢١٦ - مروج الذهب، المسعودي.
- ٢١٧ - مقاتل الطالبين، ابو الفرج الاصفهاني.
- ٢١٨ - مسند ابن حنبل، احمد بن حنبل.
- ٢١٩ - المناقب، الخوارزمي.
- ٢٢٠ - المعارف، ابن قتيبة.
- ٢٢١ - المناقب، ابن شهر آشوب.
- ٢٢٢ - مكتب اسلام (مجلة)، بالفارسية، قم، مجموعة من الكتاب.
- ٢٢٣ - الموطأ، الامام مالك.
- ٢٢٤ - مطالب السؤل، كمال الدين الشافعي.
- ٢٢٥ - المستبين، الطبري.
- ٢٢٦ - محمد الرسول الاكرم، فتحي رضوان، الترجمة الفارسية.
- ٢٢٧ - معاوية، عباس محمود العقاد.
- ٢٢٨ - المسائل الفقهية، السيد شرف الدين العاملي.
- ٢٢٩ - مكتب هاي سياسي، بالفارسية، د. بازار جاد.
- ٢٣٠ - مكتب تشيع (مجموعة بحوث)، بالفارسية، قم، مجموعة من العلماء.
- ٢٣١ - المعجم الكبير، الطبراني.
- ٢٣٢ - المسند، الرافعي.
- ٢٣٣ - مسند الشافعي.

- ٢٣٤ - المهدوية في الاسلام، سعد محمد حسن.
- ٢٣٥ - المنار (تفسير)، محمد رشيد رضا.
- ٢٣٦ - نخستين امام، بالفارسية، حكيم الهي.
- ٢٣٧ - نور الابصار، الشبلنجي.
- ٢٣٨ - نهاية الارب، القلقشندي.
- ٢٣٩ - ناسخ التواريخ، سيهر لسان الملك.
- ٢٤٠ - نهج البلاغة، جمع السيد الرضي.
- ٢٤١ - النزاع والتخاصم، المقرزي.
- ٢٤٢ - النصائح الكافية، ابن عقيل.
- ٢٤٣ - النص والاجتهاد، السيد شرف الدين العاملي.
- ٢٤٤ - وفيات الاعيان، ابن خلكان.
- ٢٤٥ - وحي يا شعور مرموز، بالفارسية، العلامة الطباطبائي.
- ٢٤٦ - وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي.
- ٢٤٧ - وعاظ السلاطين، د. علي الوردي.
- ٢٤٨ - اليواقيت والجواهر، الشعراني.
- ٢٤٩ - يادنامه ملا صدرا، جمع من الاساتذة، بالفارسية.
- ٢٥٠ - ينابيع المودة، سليمان البلخي.

تنبيه:

- ١ - استفدنا في بعض الاحيان من طبعات مختلفة للكتاب الواحد.
- ٢ - عدنا بالاضافة الى المصادر المشار اليها في الثبوت اعلاه، الى مصادر اخرى، اشرفنا لها في اماكنها من الهوامش التوضيحية.

الكتاب الرابع

العلامة الطباطبائي

ملاح في السيرتين الشخصية والعلمية

اعداد

جواد علي كسار

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المحرر

لم أكنتم فرحتي مرةً بحديث عن النبيّ صادفني - وأنا أكتب عن الرجل الفذّ الشيخ محمد جواد البلاغي (١٢٨٢ - ١٣٥٢ هـ) - يقول فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله) نصّاً: «مَنْ وَرَّخَ مُؤْمِنًا كَأَنَّمَا أَحْيَاهُ»^(١).

أتساءل: كيف يكون الحال إذا كان المؤمن من طراز العلماء الذين أمضوا عمرهم وبذلوه لحظةً فلحظةً في سبيل دين الله وخدمة لمجتمعاتهم وللإنسانية؟ ثم أية قيمة ترتفع إليها حياة هؤلاء وهي مجلّلة بالاستقامة إلى جوار الفكر، وبالتزكية وهي تقترن بالعلم؟

كنتُ مشغولاً بإعداد هذا الجزء عن حياة السيّد محمد حسين الطباطبائي أراجع مئات الصحائف وربما ألوفها؛ أتابع ما يسطره تلاميذه من ذكريات مع استاذهم، عندما استوقفني تعبير للشهيد مرتضى مطهري ازاء استاذة لم يستخدمه مع غيره، فهو قلماً يذكر الطباطبائي دون أن يقرنه بعبارة: «روحي فداء»، وعندما سُئل عن ذلك، لم يُعلّل

(١) سفينة البحار، ج ٢، ص ٦٤١.

هذا الاحترام الفائق على أساس المكانة الفلسفية والعلمية للسيد الطباطبائي، بل أعاده إلى عمق ولائه لآل بيت الرسول، حيث قال نصّاً: «لقد رأيت الكثير من الفلاسفة والعرفاء، بيد أن احترامي للعلامة الطباطبائي، لم يكن بداعي كونه فيلسوفاً بل لأنه عاشق لأهل البيت وَلَهُ بهم».

ثم يضرب مثلاً سلوكياً ذا دلالة، وهو يضيف: «كان من دأب العلامة الطباطبائي أن يبدأ إفطاره في شهر رمضان بقبلة يطبعها يومياً على الضريح المقدس للسيدة معصومة سلام الله عليها [فاطمة بنت الإمام موسى بن جعفر ومقردها في مدينة قم] فقد كان يذهب إلى حرمها مشياً على الأقدام فيقبل الضريح، ثم يعود لبيته يتناول طعام الإفطار. هذه الخصوصية في عمق الولاء لآل البيت جعلتني شديد الحب له، وطيد التعلق به»^(٢).

كان العلامة يقول: كل ما لدينا من تقدير وما نحظى به من احترام كسبناه من محمد وآل محمد صلوات الله عليه وعليهم أجمعين.

وإذا كان البعض يرى أن من غير اللائق للفيلسوف وللعالم الكبير أن «يهبط» إلى مستوى الممارسات الشعائرية والعبادية التي تصدر عن القاعدة الشعبية الموالية، فإن السيد الطباطبائي كان على الطرف النقيض من هذه القناعة تماماً. وحياته حافلة بما تحفل به حياة الإنسان الموالي العادي. فلم يكن يترك حضور مجلس العزاء في يوم الجمعة. وفي أيام شهادة بضعة النبي فاطمة الزهراء (سلام الله عليها) كان مواظباً على مجلس عزاء يقيمه في بيته بمناسبة أحزان شهادتها المشهورة بأيام الفاطمية، حريصاً على أن يحضر ذلك المجلس جميع أفراد الأسرة والأقرباء، حتى كريماته اللائي

تزوجن وصرن في مدن بعيدة عن قم كنَّ يحضرن المجلس كل عام .
لَهُ بِسَيِّد الشهداء الإمام الحسين (عليه السلام) علقه خاصة حتى سجّل للتاريخ
وللسالكين درب الولاء من بعده كلمته الجليلة : «لم يقدّر لأحد أن يبلغ أية مرتبة من
المراتب المعنوية ، وإن يصل إلى مرحلة تفتح باب القلب إلّا في حرم الإمام الحسين أو
من خلال التوسّل به» (٣).

بالإضافة إلى التزامه بأداء زيارة عاشوراء في شهري محرم وصفر، كان يهتم
أيضاً بزيارة الجامعة الكبيرة ودعاء التوسّل ويحثّ على ذلك ، فيما ينقله عنه صهره
الشهيد علي قدوسي .

أمّا إذا ضاق صدره أو شعر بالملالة والتعب فكان يبعث على أحد قراء العزاء
فيقرأ له مجلساً حسينياً يبكي فيه أشدّ البكاء .

والى مدينة مشهد عاصمة إقليم خراسان كان يحطّ رحله سنوياً حيث مرقد
الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) . ولم يترك رسمه في زيارة الرضا حتى في
السنين الأخيرة من حياته ، على ما كان به من كبر السن وشدة المرض .
هكذا يصف حاله من رآه يدخل على الإمام الرضا :

كان يؤدّي في الصحن صلاة الجماعة مأموماً خلف السيّد الميلاني ، حتى إذا ما
انتهى من الصلاة ، رأته يدخل حرم الإمام الرضا ويرمي بكتفا يديه على الباب ثم يهيم
بلشمة وتقيله من الأعماق . وفي داخل الحرم الشريف يبقى ملتزماً بحالة الأدب

(٣) آية عرفان [مرآة العرفان] ملحق خاص لصحيفة «الجمهورية الإسلامية» بمناسبة الذكرى
العاشرة لوفاة الطباطبائي، ص ٨. أمّا بعضهم فيذكر أن السيّد الطباطبائي نقل هذا الكلام عن
اساتذته في الأخلاق وهو ليس من عنده.

والخضوع تلك أثناء الزيارة وفي كل الوقت الذي يمضيه هناك ، ثم يختار زاوية يؤدّي فيها صلاة الزيارة ؛ تجلّله في الخطوات جميعاً حالة حضورية مشهودة^(٤).

وفي مدينة مشهد توجه إليه أحدهم ممن يستكثر على رجل الفلسفة والعلم أن يواظب على أداء الزيارة كبقية الناس من أهل الولاء ، فسأله : هل تذهب إلى الحرم ؟ أجاب الطباطبائي : أجل .

سأل الرجل : وهل تقبل ضريح الإمام كعامة الناس ؟ ردّ عليه السيّد الطباطبائي : ليس الضريح وحده ، بل الثم الأرض والخشب في الحرم وكل ما يرتبط بالإمام .

وأراد أحدهم أن يشيه عن الذهاب إلى ضريح الإمام بذريعة الازدحام ، فأجابه : ونحن أيضاً جزء من زحمة الناس هذه^(٥).

الأدب الرفيع

كلّما قرأ في سيرة هذا الرجل يأخذك أدبه الرفيع ، حتى سأله أحد تلامذته ممن رافقه أكثر من ثلاثة عقود أن يرأف بهم ، لأنّ كل من يعاشره يحس في نفسه الصغار ويشعر بقلّة الأدب إزاء خلقه السامي المنيف وما ينطوي عليه سلوكه من تهذيب شديد واستقامة وظرافة ، سواء أكان ذلك مع تلاميذه أو مع الأسرة في أجواء البيت أو مع عامة الناس .

والأمثلة التي يتقلها المعارف والتلاميذ مذهلة . فهذا تلميذه السيّد محمّد حسين

(٤) آيته عرفان ، ص ٥٨ .

(٥) مجلة مكتب إسلام [الإسلام] السنة ٢١ ، العدد العاشر ، ص ٣٥ .

الطهراني يذكر أنه رافقه ما يزيد على ثلاثة عقود ولم يظفر منه بصلاة يؤدّيها خلفه على ما سنقرأ مفصلاً في ذكرياته .

من أهل العلم مَنْ إذا أحاط بعدد من المصطلحات يتحوّل إلى اراهابي لا يطاق على طريقة تحويل المعرفة إلى سلطة للقمع والتعالي . أمّا هذا الرجل فقد أمضى عمره في التدريس دون أن يقبل أن يرقى المنبر، بل كان يجلس إلى الأرض يتحلّق الطلاب من حوله ، فيلقّي الدرس وهو شبه مطرق من شدّة الحياء . والأكثر من ذلك كان يرفض أن يجلس أثناء إلقاء الدرس على سجادة أو فراش خاص يميّز مجلسه عن بقية الحضور، وأروع ما كان يعمل به رفضه للفراش الإضافي ، قوله لتلاميذه : لو صرّت أعلى منكم بمقدار سمك السجادة أو الفراش الإضافي لما استطعت أن أتحدّث !

وحيث تسري في الأوساط الدينية العادة السيئة المتمثلة بخفق النعل وراء الرجال ، ظلّ العلامة يرفض بشدّة أن يسير وراء التلاميذ والمريدون والأصحاب ، بل لم يكن يرضى ذلك حتّى لأفراد أسرته . هذا نجله وهو يذكر أنه سار خلف والده يوماً من أيامه الأخيرة في الحياة ، وهو ذاهب إلى الحرم كي يحتاط لما قد يقع له وقد اشتدّ به مرض القلب والأعصاب ، فما كان من السيّد الطباطبائي إلّا أن التفت إليه سائلاً : إلى أين تريد ؟ أجاب الابن : ألسنت ذاهباً إلى الحرم ؟ قال السيّد : أجل . ردّ الابن : وأنا أريد الذهاب إلى الحرم أيضاً . ردّ الوالد : لم تعد صغيراً ، اذهب إلى الحرم لوحده ، وليس ثمة ضرورة بأن ترافقني !

ظلّ يتبصّع احتياجات المنزل بنفسه ، وقد سجّل بعضهم أنّه كان يراه يقف في الصف مع الناس بانتظار أن تحين فرصته ليستلم أرغفة الخبز . كان شديد الاكرام لضيوفه مع أن جلّهم من تلامذته ، فكان ينهض باستقبالهم ، ويجلس قبالهم على الأرض وهم

متوسّدون، ويقدم لهم الشاي بنفسه .

يساعد أهله في البيت، يتبسط مع الأطفال، ولم يكن يرى في كل ذلك ما ينال من شخصيته، بل كان يقول: «الله هو الذي يهب الشخصية، أما الأمور الدنيوية فلا تمنح الإنسان الشخصية أبداً» .

لقد أسقطت فتنة المال الكثيرين، وصار المال مظنة للشبهة في بعض الأوساط الدينية، ولا سيما الحقوق الشرعية، في طريقة جبايتها وأسلوب صرفها وسلوك العاملين عليها .

أما الطباطبائي فقد رفض حتى آخر يوم من أيام حياته أن يأكل من سهم الإمام، بل كان يعيش على ما يأتيه من أرضهم الزراعية في تبريز ومن عوائد مؤلفاته وريع ما يطبع .

لقد حاول أحد الموسرين أن يشتري له داراً من ماله الخاص بشتى الحيل، فلم يفلح، وعندما عجز الخ عليه أن يصرف المبلغ بما يراه مناسباً ولمن يشاء، فأبى إلا أن يعود المال لصاحبه يتصرّف به أنى شاء . وهذا ما كان .

عاش كريماً عزيز النفس لم يذله المال، حتى كان يقول: لو أعمل بيدي وأحصل على ثلاثة تومانات [العملة الإيرانية] في اليوم أحب إليّ من أن أطرق بيوت الآخرين ماداً إليهم يد الحاجة، بحيث أكون رهيناً لأحد^(٦) .

يقول ولده: كنت أتمنى أن يقبل أبي مني شيئاً من المال . كنت أحياناً أضع بين يديه قبضة من الأوراق النقدية وأصرّ عليه أن يقبلها أو شيئاً يسيراً منها، فكان يرفض

(٦) مصباح اليزدي، نقش علامة طباطبائي در احياء معارف اسلامي [دور العلامة الطباطبائي في إحياء المعارف الإسلامية] ص ١٦ .

رفضاً باتاً.

يضيف : حصل في آخر سني عمره أن نصحه الأطباء أن يمضي الصيف في أجواء طيبة ، فاستأجرت بستاناً في دماوند [منطقة باردة قرب طهران] ودفعت أجارها سلفاً . عندما مضت على إقامة الوالد ثلاثة أيام طلبني وسألني : كم يبلغ إجار البستان ؟ أجبت : ليس الأمر مهماً ، وعندها أصبر وهو يقول : لا بد أن أعرف حتى أرى هل أستطيع أن أدفعه أم لا ؟ أجبت : لقد دفعت الأجار سلفاً . قال : إنا أن تأخذ مني ما دفعته أو أغادر البستان ، عندئذ اضطررت لأخذ ما دفعته منه .

عاش (رحمه الله) رفيع الهمة ، صادق المروءة ، أنفياً غيوراً و : «قدر الرجل على قدر همته ، وصدقه على قدر مروءته ، وشجاعته على قدر أنفته ، وعفته على قدر غيرته» . مضى وشعاره : «فاذكروني أذكركم» إذ ينقل أحد الفضلاء من تلامذته أنه ذهب لاستاذه الطبائبي قبل أن يسافر إلى الحج ، وقد سأله أن ينصحه بما يكون زاداً له في هذا السفر المبارك ، فأجابه بالآية الكريمة المذكورة آنفاً ، وأضاف : كن في ذكر الله حتى يكون الله في ذكرك . وإذا كان الله بذكر الإنسان فسينجيهِ من الجهل ، ولا يدعه فيما يعجز عنه ، ولا يخليه في المكارِه والمعضلات الأخلاقية ، فله الأسماء الحسنی ، وله الصفات العليا ، وهولن يدع الإنسان ، بل يكون في ذكره^(٧) .

هذه البطانة من الاستقامة والتزكية والصدق هي التي غلقت وعاء السيد الطبائبي من الداخل ، وأحاطت بالتالي بما تركه من علوم وثمار معرفية في موسوعته «الميزان» وفي غيره مما ترك .

(٧) يادها و يادگارها [خواطر و ذكريات] ص ٩٣-٩٤ .

البُعد العلمي

تكاد تتفق كلمة أهل العلم على أن عالم الطباطبائي ما يزال مغلقاً إلا على النزر اليسير ممن يملك مفاتيح الولوج إلى دنياه العلمية .

وفي زمن تيسير المعارف وحاجة المسلمين للعلوم ليس من المعقول أن تدوم الحالة على ما هي عليه ، بحيث يبقى «الميزان» ومجمل المنظومة الفكرية للطباطبائي احاجي ورموزاً وطلاسم .

من السبل المتصورة لتجاوز حالة الاغلاق ، هي كثرة الدراسات حول فكر الطباطبائي ، فكلما ازدادت البحوث والشروح اتسعت مساحة الفهم . فمع كل بحث يقتنص الدارس عدداً من الأفكار يضطرّ لعرضها وبسطها ، وهذه العملية تفضي بذاتها إلى التيسير وتقود إلى تدليل الأفكار المعقدة .

والذي يعاضد الخطوة هذه ويزيدها خصوبة هي ولوج الباحثين في لجة الدراسة المقارنة ؛ فمع كل دراسة مقارنة للأفكار يندفع الدارس لاستحضار الخلفيات والخمائر والجدور ، ويمارس العرض والمقارنة والنقد . وهذه خطوة تنفع كثيراً في تجلية نقاط الاغلاق الفكري وتسويتها أمام القارئ .

لا نستطيع أن نسجل حكماً نهائياً فيما حققه فكر الطباطبائي على مستوى الخطوتين المذكورتين ، وإنما انقل للقارئ بعض الأرقام .

لقد صدرت عن السيّد الطباطبائي ثلاثة كتب ضخمة بعنوان : «الكتاب التذكاري» إضافة لعشرات الملفات والملاحق الخاصة ، وعشرات اللقاءات والحوارات .

وأثناء عملي على هذا الكتاب صدر إلى الأسواق كتابان أحدهما عن حياته ،

والآخر دراسة عن الصلاة في الميزان . بالإضافة إلى ذلك صدرت المجلات والدوريات المختلفة بأعداد خاصة عن الطبباطائي ، وهي تضم مادة مهمة على الصعيدين الشخصي والعلمي .

وكرّم له دلالته سعى أحد الدارسين لرصد جميع ماكتب عن الطبباطائي خلال ثماني سنوات ، وضمّه بين دفتي كتاب حمل عنوان : «مكتبة العلامة الطبباطائي»^(٨) استقصى فيه ومن خلال (٩٣٣) عنواناً كل ما دار حول الطبباطائي من مؤتمرات وندوات وماكتب عن حياته وفكره ، وما جرى حياله من لقاءات وحوارات . وإذا ما أردنا أن نحذف المكررات ، فستستقرّ الحصيلة على (٦٠٠) عنوان تتراوح بين المقال القصير الذي لا يتجاوز عدّة أسطر والكتاب الذي يزيد على الأربعمئة صفحة .

بديهي تحتاج هذه الحصيلة إلى الجمع ، ثم التنظيم والتصنيف ، ثم يُصار للاستفادة منها . ومهمّة مثل هذه تنوء بها جهود الفرد الواحد .

هذه المحاولة

في إطار هذه المحاولة الفردية التي تصدر عن مؤسسة أمّ القرى بعنوان : «الآثار الكاملة» كان التخطيط وما يزال أن تصدر سلسلة من عشرة مجلّدات لا يقلّ المجلّد عن الخمسمئة صفحة ، تضمّ جميع ماكتبه الطبباطائي وألفه غير «تفسير الميزان» وكتابي «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة» . وكان التقدير أن سبعة من تلك المجلّدات ستحتوي مادّة الطبباطائي خالصة ، أمّا الثلاثة الأخرى فتضمّ أبرز الدراسات والحوارات التي

(٨) كتاب شناسي علامة طبباطائي، اعداد قنبر علي كرمانی، منشورات جامعة العلامة الطبباطائي،

تناولت حياته وفكره .

وفي صيغة الاخراج كنا مرّدين بين أن نصدر أولاً مجموعة آثار الطباطبائي ثم نشرع بما كتب وقيل عنه وبين أن نجمع بين الخطوتين .

لقد حسنا أمرنا أخيراً على النهج الثاني ، فجاء هذا الكتاب كمحاولة أولى نرجو أن يحالفها التوفيق ، إذ اجتهدنا أن تقدّم مسختارات متنوعة تشمل السيرتين الفكرية والشخصية للسيد الطباطبائي ، جاء بحلّة كتاب مستقلّ يحمل عنوان : «العلامة الطباطبائي : ملامح في السيرتين الشخصية والعلمية» ساهم فيه عدد من رجال الفكر من تلامذة الطباطبائي بالإضافة إلى بعض أفراد أسرته وبالأذات السيدة نجمة السادات كريمة السيد الطباطبائي .

أقصى ما تهدف إليه هذه المحاولة بالإضافة إلى حفظ الميراث العلمي للرجل ، أنها تسعى أن تقدّم العلامة الطباطبائي بوجهيه الإنساني والعلمي ؛ هذا إذا كان ثمة فصل بين الاثنين .

وآخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمين .

جواد علي كسار

(خالد توفيق)

العلامة الطباطبائي

اضواء على حياته وسيرته

محمد حسين الطهراني

وصلى الله على سيدنا ونبيينا خاتم النبيين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين ، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين .

تَهْ دَلَالاً فَأَنْتَ أَهْلٌ لِّذَاكَ	وَتَحَكَّمْ فَالْحُسْنُ قَدْ أَعْطَاكَ
وَلَكَ الْأَمْرُ فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ	فَعَلَيَّْ الْجَمَالُ قَدْ وَلَاكَ
وَتَلَا فِي، إِنْ كَانَ فِيهِ اتِّلَا فِي	بَكَ، عَجَّلْ بِهِ، جُعِلْتُ فِدَاكَ
وَبِمَا شِئْتَ فِي هَوَاكَ اخْتَبِرْنِي	فَاخْتِيَارِي، مَا كَانَ فِيهِ رِضَاكَ
فَعَلَى كُلِّ حَالَةٍ أَنْتَ مِنِّي	بِي أَوْلَى إِذْ لَمْ أَكُنْ لَوْلَاكَ
وَكَفَانِي عِزّاً بِحُبِّكَ، ذُلِّي	وَحُضُوعِي، وَلَسْتُ مِنْ أَكْفَاكَ
وَإِذَا مَا إِلَيْكَ بِالْوَضَلِ عَزَّتْ	نِسْبَتِي عِزَّةً وَصَحَّ وَلَاكَ
فَاتَّهَامِي بِالْحُبِّ حُسْبِي وَأَنْتِي	بَيْنَ قَوْمِي أَعَدَّ مِنْ قَتْلَاكَ ^(١)

لقائي الأول مع العلامة

تشرفت بالذهاب إلى مدينة قم الطيبة سنة ١٣٦٤ هـ، لأجل الدراسة وتحصيل العلوم الدينية، وقد نزلت في غرفة بمدرسة آية الله حجت، التي عُرفت فيما بعد باسم المدرسة «الحجتية» لأواصل شوطي في البحث والمطالعة والدراسة.

كانت المدرسة صغيرة؛ لذلك بادر آية الله حجت للحصول على عدة آلاف متر، من الاراضي المجاورة للمدرسة، وكان يخطط لتحويل المكان إلى مدرسة واسعة ببناء ضخم، على طراز المدارس الاسلامية، بحيث تضم عدداً كبيراً من الغرف ومدرساً (قاعة للدرس) ومكتبة وسرداباً (قبواً) ومخزناً للمياه وسائر ما يحتاج إليه الطلبة، على أن يراعي التصميم الشروط الصحية المناسبة، ويأخذ بنظر الاعتبار ترك فضاء مفتوح وجذاب، للطلبة.

كان المشروع يتوقف أولاً وقبل كل شيء على التصميم الهندسي، فقدم بعض المهندسين من طهران وغيرها، وقدموا تصاميم متنوعة؛ بيد أنها لم تلقَ موافقة صاحب المشروع، إلى أن سمعنا أن سيّداً قادمًا من تبريز، اقترح تصميمًا للبناء نال موافقة صاحب المشروع، وأقرّه.

أمسينا بشوق لمعرفة هذا السيّد وترقّب الفرصة المواتية لمشاهدته. ومن جهة ثانية، كان يراودنا شوق كبير لدراسة الفلسفة، فكانت تواجهنا مشكلة الاستاذ. ما حصل أنّهُ هو أنّ العالم الجليل الميرزا مهدي الآشتياني (قدس الله نفسه) قدِم إلى قم، فمكث فيها عدّة اشهر، وكان ينوي ممارسة

التدريس، وقد أخبر أحد اصدقائنا الاعزاء أنه على استعداد لاعطائنا درساً خاصاً بمادة الفلسفة يكون المتن فيه « منظومة السبزواري ». وبينما نحن على أهبة الاستعداد لحضور الدرس الخاص، إذ تناهى إلى اسماعنا بغتة أن الاستاذ انصرف عن المكوث في قم، وقفل عائداً إلى طهران*.

تناهى إلى اسماعنا آنئذ أن ذلك السيد الذي قدم من تبريز، وصمم الخريطة الهندسية للبنية الجديدة للمدرسة^(١)، يعرف بلقب « القاضي » وله تطلع في الرياضيات والفلسفة، حتى انه شرع بتدريس الفلسفة في الحوزة العلمية.

استبدّ بنا شوق كبير وزادت رغبتنا لرؤية السيّد، وبقينا نتحيّن الفرص لكي نزوره في بيته بذريعة ما، حتى جاءنا يوماً أحد الاصدقاء، ممّن كان يتردّد على مدرستنا - وهو الآن من علماء رشت - فدخل الغرفة عليّ، وقال: عاد السيّد القاضي من زيارة مشهد، فتعال نمضي لزيارته^(٢)!

★ دأب صاحب البحث المرحوم السيد محمد حسين الحسيني الطهراني، على تجليل الأعلام الذين يلُتقى على ذكرهم، بصنوف الألقاب، فهو مثلاً ذكر الاشتياني وخصّه بما يلي: العالم الجليل، فخر الحكماء والفلاسفة، آية الله، الحاج الميرزا مهدي الآشتياني قدس الله نفسه. وقد عزفنا عن هذا الاطناب في التبجيل وذكر الألقاب مكتفين بالضروري منها، في جميع مواطن البحث التي يرد فيها ذكر الاعلام [المترجم].

(١) كان آية الله حجت ينوي بناء مستوصف ومختبر طبي إلى جوار المدرسة ليكونان خاصين بالطلاب، بيدّ انه انصرف عن ذلك لأسباب.

(٢) كان العلامة الطباطبائي يُعرف بداية قدومه إلى مدينة قم بلقب « القاضي » لكونه ينحدر من

حين دَخَلنا البيت، بغتنا بأنَّ هذا الرجل الذي تتداول الألسنة اسمه بالشهرة، هو نفسه السيّد الذي نراه يمرّ يومياً بين الأزقة، ولم نعطِ أدنى احتمال على أنه من أهل العلم؛ فضلاً عن أن يكون من المتبحرين فيه.

عمامة صغيرة جداً من قماش «الكرباس» الأزرق، وجبّة مفتوحة الازرار، لا يرتدي الجوراب في رجله، ولباسه عموماً أقل من اللباس العادي؛ يمثل هذا الزي والمظهر، كان هذا السيد يتردّد في أزقة قم، ونحن الآن في داره البسيطة، بل المتواضعة جداً.

عائقناه ثم جلسنا، فدار الحديث حول جوانب مختلفة، فرأينا أنّ هذا السيد هو فعلاً عالم من العلم والدراية والادراك والفهم.

بلغ إعجابنا وولهنّا به في ذلك المجلس الذروة دفعة واحدة، وارتبطنا به ورحنا نكنّ له التقدير والاحترام، ثم طلبنا منه درساً خاصاً في الفلسفة، تتوفر لنا فيه فرصة مفتوحة للبحث والحوار والمناقشة، كي ترتفع مواطن الابهام وما يرد على الذهن من إشكال.

وافق السيد بمنتهى الشهامة. وحين خرجنا من عنده، والتقينّا ببقية أصدقائنا، من الراغبين بدراسة الفلسفة، سألنا أولئك الزملاء: كيف وجدتم السيد القاضي؟ قلنا: لا نملك في جوابكم إلا التمثيل بأبيات أبي العلاء المعري التي أنشدّها جواباً لمن سأله عن السيد المرتضى، بعد عودته من لقائه إلى بلدته:

→ سلسلة السادة القضاة المعروفين في إقليم آذربايجان، بيدّ أنه رجّح لقب «الطباطبائي» لكونه أيضاً من السادة «الطباطبائية».

يا سائلي عنه لَمَّا جِئْتُ أسأله ألا هو الرجلُ العاري من العارِ
لو جِئْتُه لرَأَيْتَ الناسَ في رجلٍ والدهرُ في ساعةٍ والارضُ في دارٍ^(١)

معه في الدرس

بدأ السيّد درس الفلسفة في قاعة المدرسة (المدرّس). ومع أنّ الاتفاق جرى على أن يبقى الدرس في نطاق خاص، إلّا أنّ الطلاب عرفوا خبره، فكان من حضر في اليوم الاول يناهز عددهم المئة، بحيث امتلأت قاعة الدرس بهم، وشرع السيد بالدرس.

لقد تخلل الدرس وقت للبحث والحوار، ولكن بسبب تزايد عدد الحضور، لم نر من المصلحة أن نرتفع بمستوى الاسئلة والاشكالات إلى اكثر من مستوى الدرس نفسه؛ لذلك كنّا نغتنم فرصة انتهاء الدرس وعودة السيّد إلى داره، فنرافقه حتى باب المنزل، ونطرح ما يعنونا من اسئلة واستفهامات. وهكذا بقينا نمضي الطريق بالحوار دائماً بعد انتهاء كل درس.

ازداد حبنا للسيّد وتوثقت علقتنا به؛ وكانت شمائله الاخلاقية تجعله يتعامل معنا تعامل الاخ الشفيق والرفيق الودود، فقد كان على عظيم شخصيته رجلاً ذا خلق رفيع، بسيطاً يتحلّى بالحياء الجم؛ ومن سموه الاخلاقي أنه كان يأتي إلى غرفتنا عصراً، ويمضي معنا ساعة أو ساعتين كل يوم، وهو يحدثنا عن القرآن المجيد والمعارف الالهية، بالاضافة إلى الدرس الرسمي العام.

(١) الكنى واللقاب، طبعة صيدا، ج ٣، ص ١٦١.

علاوة على درس الفلسفة، شرع السيد معنا بدورة حول علم الهيئة القديم، كما بدأنا نحضر عنده درساً في التفسير.

كانت السكينة والجلال والوقار تظلله دائماً، وكان يموج بالعلم كالبحر الزخار وكالعين التي يتدفق ماؤها ويفور، ومع ذلك كان يجيب عن الاسئلة بطريقة هادئة جداً، وإن كان البحث ينجرّ من طرفنا أحياناً، إلى ضرب من الجراءة والوقاحة؛ ومع ذلك لم يكن (الاستاذ) يخرج عن دائرة السكينة والهدوء والوقار قط، بل كان يمضي قدماً في نهجه هذا حتى انه لم يحصل ولو لمرة واحدة، أن رفع صوته أكثر من المستوى العادي الذي يتحدث فيه بالوضع الطبيعي. استمرت هذه السجية تلازمه وهو دائم التحلي بالادب والوقار، وظلّ صبوراً لم يفقد تحمّله مطلقاً.

لقد كان يحدثنا أحياناً عن حال كبار اولياء الله وعن المدارس العرفانية، وبالاخص عن استاذة في المعارف الالهية والاخلاق في النجف، المرحوم سيّد العارفين وسند المتألهين آية الله الميرزا علي القاضي (رضوان الله عليه)؛ لقد كان يحدثنا عنه مفصلاً، بحديث حلو يجذب قلوبنا بقوة وتتنوّق إليه نفوسنا. أما ساعات لقائنا معه، باستثناء اوقات الدرس الرسمي، فقد كانت تصل من مجموع كل يوم وليلة إلى ساعتين أو ثلاث.

لقد اخذت علقتنا به تزداد، ويكثر حبنا له وولهنّا به، حتى بلغ من ألفتنا وأنسنا به إلى أن نترك غرفتنا في المدرسة، ونستأجر غرفة قريبة من بيته، كي نحظى بلقائه، وننزود منه أكثر.

دأب السيد يومياً على أن يلتقي بنا قبل ساعتين من الغروب، ويمتد اللقاء

أحياناً إلى الشطر الأول من الليل، حيث كان يلقي فينا المواعظ الاخلاقية ويوضح لنا ما يتصل بالعرفان. أما في ايام الربيع فقد كنّا نمضي اللقاء في بستان «باغ قلعة» قرب الدار، حيث كنت التقيه مع رفيقين آخرين، وكان يحدثنا عن سيرة ونهج الفلاسفة الاسلاميين، وعن نهج السالكين وعلماء الاخلاق من العرفاء الكبار، مؤكداً بالذات على احوال الآخوند حسين قلبي الهمداني وتلامذته البارزين امثال السيد احمد الكربلائي الطهراني والميرزا جواد الملكي التبريزي والشيخ محمد البهاري، والسيد محمد سعيد الجبوبي، كما كان يؤكد على سيرة ونهج المرحوم السيد ابن طاووس والسيد بحر العلوم، واستاذة المرحوم السيد القاضي (رضوان الله عليهم اجمعين). وأضحت تفاصيل ما كان يحدثنا به عن هؤلاء، مفتاحاً لنا إلى المعارف الالهية.

والحق، اننا لو لم نلتق هذا الرجل الفذّ، لكنا كمن «خسر الدنيا والآخرة» ولكانت ايدينا خالية الوفاض من اي شيء، ولكن لله الحمد والمنة.

بقيت أستفيد من بركات السيد وفيوضاته في الفلسفة والاخلاق والعرفان، كما في تفسير القرآن الكريم الذي كان يبينه بطراز بديع، إلى جنب الدروس الرسمية في الحوزة من اصول وفقه، وبقي ذهني ممتلئاً بذلك حتى سنة ١٣٧١هـ، حين سافرت إلى النجف الاشرف، لأنهل من مدينة العلم، مدينة المولى أمير المؤمنين (عليه السلام).

طلبت منه اثناء تتلمذنا على يديه، دروساً في دورة كاملة لشرح «فصوص القيصري» ودورة في شرح «منازل السائرين» للملا عبد الرزاق الكاشاني، فكان يعدّنا دائماً، أما عملياً فقد ظلّ مواظباً على بيان آيات القرآن

وشرحها بحيث يملأ بها اوقات لقائنا، إلى أن عرفنا أخيراً أنه لا يميل كثيراً إلى تدريس فصوص القيصري ومنازل السائرين، بيد أنه عمد بدل ذلك إلى تدريس دورة كاملة في السير والسلوك على نهج الرسالة المنسوبة إلى العلامة بحر العلوم، وكان درساً ممتعاً جداً تنجذب إليه النفوس.

أما في أيام العطل التي تتخلل الفصل الدراسي، فقد شرع بدرس خاص كان يحضره حوالي (١٥) شخصاً، كان يطرح فيه المراسلات المتبادلة بين الآيتين والعلمين: سيد العرفاء الالهيين السيد احمد الكربلائي، وشيخ الفقهاء محمد حسين الاصفهاني الكمياني (رضوان الله عليهما)، وقد كان منهجه في هذا الدرس أن يبين محتوى الرسالة المتبادلة بين الاثنين، وينقح البحث، ثم ينعطف لبيان نظريته في الموضوع.

بلغ عدد هذه المكاتبات (١٤) مكاتبة دارت حول التوحيد الذاتي، سبع منها كتبها آية الله الكربلائي في مسلك التوحيد على مذاق العرفاء ومنهجهم، والسبع الاخرى كتبها آية الله الاصفهاني في مسلك التوحيد على منحى الفلاسفة ومشربهم. وقد كانت هذه الكتب (الرسائل) تصدر من موقع ردّ الواحدة على الاخرى والنقض عليها. وللإنصاف؛ كان هذان الآيتان مجهّزين، بتمام معنى الكلمة، بأدوات الاستدلال العرفاني والفلسفي، وقد انبرى كل واحد منهما لنقض أدلة صاحبه وإبطال مدّعاة.

وكان من وجهة نظر العلامة أن يكتب حاشية على كل رسالة، بحيث تأتي الحصيصة بعنوان «محاكمات» [أي محاولة الفصل بين الاثنين لتحرير وجه الصواب فيما يراه حقاً بينهما] وقد تم له كتابة الحواشي حتى الرسالة السادسة،

بيد أنه لم يتم الشوط إلى نهايته .

لقد ذهبْتُ للدراسة إلى النجف الاشرف ، ولما يستكمل السيّد حواشيه على رسائل ذينك العلمين . ومع أنّي طلبت منه إكمالها أكثر من مرّة حين كنت ألتقيه ، وقد وعد بذلك ، إلّا أن كثرة الشواغل وتعكّر المزاج (المرض) لم يسمحا له الإيفاء بوعده إلى أن مضى إلى رحمة الله .

الجمع بين العلم والعمل

كان العلامة آية عظيمة ، ليس فقط في مجال الفلسفة ، وإحاطته بتفسير القرآن الكريم ، وليس فقط من زاوية ما يتحلّى به من فهم للاحاديث وإدراك لتأّاح عميق لمرادها ، سواء كانت من روايات الاصول [اصول الدين] او من روايات الفروع [الاحكام وفروع الدين] ؛ وايضاً ليس من جهة تضلعه بالجمع بين سائر العلوم العقلية والنقلية فحسب ؛ بل وبما عُرف من دقّة نظر في التوحيد والمعارف الالهية ، والواردات القلبية ، والمكاشفات التوحيدية ، والمشاهدات الالهية القدسية ، ومقام التمكين واستقرار الجلّوات الذاتية في تمام عوالم النفس وزواياها .

ان من يجلس إلى هذا السيّد وينظر إلى صمته وسكوته المطلق ، يحسب انه ليس لديه ما يقول ، ولا تنطوي « مفكّراته » على شيء ، بيد انه - في الواقع - مستغرق في الانوار الالهية والمشاهدات الغيبية الملكوتية بحيث لا يسمح له التزل عن ذلك السمو والعلواء .

والعجيب هو ما كان ينطوي عليه هذا السيد ، من جمع بين تحمل جبال من

الاسرار، وبين حفظ الظاهر في مقام الكثرة، وإعطاء العوالم وذوي الحقوق حقوقها؛ من تدريس وتربية طلاب ودفاع عن حياض الدين والسنن الالهية وقوانين الاسلام المقدسة والدفاع عن موقع الولاية الالهية الكلية.

كان آية الله العلامة الطباطبائي، فضلاً عما يتوفر عليه من شمولية في العلوم، يجمع بين العلم والعمل، ذلك العمل الذي كان ينشأ من الرشحات النفسانية، ويتحقق على أساس الطهارة؛ كان يجمع بين العلوم والكمالات الفكرية وبين الوجدانيات والاذواق القلبية، مع الكمالات العملية والبدنية؛ بمعنى أنه كان رجل حق، تحقق الحق وتجسّد في جميع معالم وجوده.

كانت كتابته بالخط الفارسي الحسن من أفضل ما كان عليه خط استاذ من أساتذة هذا الفن، وإن بدا اواخر عمره مرتعشاً، نظراً لما ألمّ به من مرض في الاعصاب وللرعدة التي كانت تعتريه اثر ذلك، إلا أنّ جوهرة الخط ظلّت تحكي اقتدار استاذ في هذا الفن. وقد كان السيّد نفسه يقول: لديّ لوحات من خطيّ ايام الشباب، حين أنظر إليها الآن، اتعجب من أن يكون هذا الخط لي؟

كان يعرف العلوم الغريبة كالرمل والجفر، ولكن لم يره احد يعمل بها. له مهارة عجيبة في علم الاعداد وحساب الجمل الابدادية والطرق المختلفة التي تنطوي عليها.

كما كان له حظ في الجبر والهندسة الفضائية والمسطّحة [المستوية] والحساب الاستدلالي، وكان استاذاً في علوم الهيئة القديمة، بحيث كان يستطيع بسهولة، استخراج «التقويم»؛ وقد مرّ علينا انه قام بتدريسنا دورة في علم الهيئة القديم.

بيد أنني شخصياً درست الرياضيات - الحساب والهندسة والمثلثات - في المدارس الحديثة بشكل كامل ، لذلك لم أجد حاجة في ان احضر في هذه العلوم لديه .

لقد تتلمذ استاذنا بالعلوم الرياضية في النجف الاشرف على يد العالم الرياضي المعروف السيد أبي القاسم الخونساري ، الذي كان يعد في عصره رياضياً مرموقاً ، حتى ان السيد كان يقول عنه : كان اساتذة الرياضيات في جامعة بغداد ، يعجزون احياناً عن حل بعض المسائل الرياضية ، فكانوا يقدمون إلى النجف ، عند محضر السيد ابي القاسم الذي يعالج الاشكالات الملتبسة في المسألة .

كان العلامة الطباطبائي استاذاً في علوم العربية وفي البيان والبديع . أما في الفقه والاصول ، فقد كان يتحلّى بذوق فقهي سلس جداً ، قريب من الواقع ، وقد درس دورات من الفقه والاصول على اساتذة من أمثال المرحوم آية الله النائيني والمرحوم آية الله الكمپاني ، كما افاد من درس فقه آية الله الاصفهاني ، وقد دامت دورة دروسه لهذه العلوم عشر سنوات .

وكان استاذ الوحيدي في الفلسفة هو الحكيم المعروف السيد حسين البادكوبتي ؛ أمضى في النجف الاشرف سنوات طوال يحضر عنده درس الفلسفة مع اخيه المرحوم آية الله السيد محمد حسن الطباطبائي الالهي ، حيث درسا على يديه « الاسفار » و « الشفاء » و « المشاعر » وغيرها .

دأب المرحوم الحكيم البادكوبتي على ان يولي السيد عنايته الخاصة . ولكي يقوّي فيه روح البرهان والاستدلال ، أمره بتدريس دورة في الرياضيات .

استاذہ السيد القاضي

وفي المعارف الالهية والاخلاق وفقه الحديث، تلقى دروسه على يد العارف الكبير المرحوم الميرزا علي القاضي (قدس الله تربته الزكية)، وكان يخضع لإشراف هذا الاستاذ الكامل في السير والسلوك، والمجاهدات النفسية والرياضات الشرعية، فقد كان معلمه ومربيه واستاذہ الذي يشرف عليه.

كان المرحوم القاضي من بني عمومة السيد، وقد انصرف في النجف الاشرف لتربية مجموعة من التلامذة الالهييين الصالحين، المجذوبين للجمال الالهي، المشتاقين لرؤية الحق النائقين للقياء. وكان القاضي وحيداً هذا النهج، متفرداً بهذا الفن، حتى انه كلما قالوا «الاستاذ»، كان مرادهم المرحوم القاضي، وكأن مقام بقية الاساتذة يصغر امام قدره، مع ما لهم من مركز كبير ومكانة علمية.

كان السيد من فرط احترامه للقاضي، لا يذكر اسمه في مجلس عام، بمعية من يذكره من اساتذته الآخرين؛ وتراه لهذا السبب امتنع عن ذكر اسم القاضي بين من ذكرهم من اساتذته في المقال القصير الذي كتبه السيد بنفسه عن حياته، ونُشر في مقدمة كتاب «بحوث اسلامية»* اذ لم يشأ ان يأتي على اسم القاضي في رديف بقية اساتذته. كما لم يذكر أيضاً شيئاً عن تلك الليالي التي كان يمضيها

* هو الكتاب الذي قدمناه مترجماً تحت عنوان «مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي» وحمل

في الإحياء والعبادة؛ والليالي التي كان يبست فيها متعبداً في مسجدي السهلة والكوفة، وانما كل الذي ذكره هو ما كان يقع له كثيراً من وصل الليل بالصباح وقضاء الوقت بالمطالعة حتى طلوع الشمس، ولا سيما في الربيع والصيف.

ومن هذا يتضح:

أولاً: من الخفة بمكان أن تذكر العبادات - الفردية - وإحياء الليالي بالتهجد والذكر والتفكير، أمام جمهور الناس ومن خلال مقال ينشر على الملأ العام؛ فمثل هذه البادرة ستولد وهي فاقدة لقيمتها، خصوصاً وهي تصدر من استاذ مثل السيد، لم يتقدم خطوة على طريق إبراز الواجهة الشخصية، وقضى في داخله على جذور الذاتية والانانية وأحرقها (استأصلها) كلياً.

ثانياً: عندما يعتقد الاستاذ أن واحدة من الشروط الحتمية الضرورية لسلوك طريق الله، هو كتمان السرّ، فكيف يكون بمقدورنا أن نحتمل أن يفشي السيّد عباداته المستحبة؛ وهي سرّ بينه وبين ذات الحي القيوم، فينشرها على الملأ العام.

نعود الآن إلى القاضي الطباطبائي، حيث كان السيد يأتي على ذكره في المواطن المناسبة، ولا يتوانى عن تبجيله والاحتفاء بذكره وإسباغ طابع من الجلال الخاص عليه؛ من بين ذلك ما فعله في تصديره الذي كتبه بعنوان «المحاكمات» بين مكاتبات العلّمين الكربلائي والكمپاني، اذ قال نصاً:

«عاش (السيد احمد الكربلائي) إلى جوار المرحوم آية الحق استاذ العصر الشيخ الكبير الآخوند الملّا حسين قلي الهمداني قدّس سرّه العزيز، ولازمه سنوات طويلة وهو يتفياً في ظلال بوتقته التربوية ونهجه التهذيبي. لقد

سبق (السيد الكربلائي) اقرانه وفاقهم حتى أضحي في الصف الاول والطبقة المتقدمة من تلامذة الهمداني والمترين في ظلال نهجه، وكسب في العلوم الظاهرية والباطنية مكاناً مكيناً ومقاماً اميناً .

بعد ان مضى المرحوم الآخوند إلى ربّه، اقام السيد الكربلائي في العتبة المقدسة للنجف الاشرف، حيث اشتغل بدرس الفقه، وكانت له يد بيضاء في المعارف الالهية وفي تربية الناس وايصالهم للكمال .

فبفضل هذا الرجل الجليل ويمن نهجه التربوي واسلوبه في (المعرفة) خطت ثلة من الصلحاء الأجلّاء الكبار، صوب دائرة الكمال، وتركوا بساط الطبيعة جانبا، وأضحوا من سكان دار الخلد وخاصة أهل القرب .

وقد كان من بين هذه الثلة السيد الأجلّ، آية الحق، نادرة الدهر، العالم العابد، الفقيه المحدث الشاعر المفلح، سيّد العلماء الربانيين، المرحوم الحاج الميرزا علي القاضي الطباطبائي التبريزي المولود سنة ١٢٨٥ هـ، والمتوفى سنة ١٣٦٦ هـ. فقد كان هذا الرجل استاذي في المعارف الالهية والفقه والحديث والاخلاق، رفع الله درجاته السامية وأفاض علينا من بركاته . (انتهى كلام استاذنا العلامة الطباطبائي قدّس الله سره) .

أجل، كان لاستاذنا علاقة خاصة والهة باستاذه . وللحق كان ينظر لنفسه صغيراً أزاءه، حيث كان يتوسم في شخصية المرحوم القاضي، قدراً عظيماً من الجلالة والعظمة، ومن اسرار التوحيد والملكات والمقامات .

ومن مبلغ تقديره العظيم لاستاذه، انه حصل أن قدّمت له يوماً عطراً، فتناول العطر منّي، ومسك (القنينة) بيده، ثم تأملها وقال : مضت سنتان على

وفاة استاذنا المرحوم القاضي ، ولم أستخدم العطر طوال هذه المدة أبداً .
وقد ظلّ السيد (الطباطبائي) حتى أواخر أيامه ، حين أقدم له العطر ، يغلق
غطاء القنينة ، ثم يضعها في مكانها - من دون أن يستخدم العطر - . حتى اني لم
أره يستخدم العطر مع أنه قد مضت على وفاة القاضي مدة (٣٦) سنة . والشيء
العجيب - في العلاقة بين الاثنين - هو تساوي سني عمرهما ، فقد توفي المرحوم
القاضي عن (٨١) سنة ، وكذلك العلامة ، فقد ولد سنة ١٣٢١ هـ ، وتوفي صبيحة
الأحد ١٨ محرم الحرام سنة ١٤٠٢ هـ ، قبل منتصف النهار بثلاث ساعات ،
وبذلك يتطابق عمره مع عمر استاذ المرحوم القاضي ؛ وهذا التساوي هو مما
حصل ايضاً بين عمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) وعمر وصيه أمير المؤمنين
(صلوات الله عليه) ، حيث بلغ عمر كل منهما (٦٣) سنة .

يقول العلامة الطباطبائي : حين مضيت إلى النجف الاشرف من أجل
الدراسة ، كنت ازور بين مدة وأخرى المرحوم القاضي ، لما كان بيننا من قرابة
ورحم ؛ إلى أن حدث ذات يوم ، وقد كنت واقفاً عند باب المدرسة ، ان مرّ
المرحوم القاضي ؛ وحين وصل اليّ وضع يده على كتفي ، وقال : اي بني ، ان كنت
تريد الدنيا فعليك بصلاة الليل ، وان كنت تريد الآخرة فعليك بصلاة الليل ايضاً !
تركت هذه الكلمات اثراً بليغاً في نفسي ، حتى اني لازمت المرحوم
القاضي وكنت أحضر عنده ليلاً ونهاراً طوال مدة الخمس السنوات الاخرى التي
امضيتها في النجف إلى ان قفلت عائداً إلى ايران . وفي اثناء ذلك لم أكن أتوانى
عن انتهال فيضه ، حتى اذا ما عدت إلى الوطن استمرت العلاقة بيننا ودامت حتى
وفاته . وكان المرحوم القاضي يعطي الاوامر ويتقدم بالتعليمات وفقاً لعلاقة

الاستاذ بتلميذه ، ولم تنقطع المراسلات فيما بيننا .

وكان العلامة الطباطبائي يقول : كل مالدي ، هو من المرحوم القاضي .
لقد كان المرحوم القاضي من المجتهدين الكبار ، بيد أنه كان ملتزماً بأعطاء
الدرس في بيته ، فقد كان يدرّس الفقه ، و يقيم الصلاة جماعة بتلامذته في منزله .
كانت صلاته طويلة ، تظللها الطمأنينة الوافرة ، وكان بعد أن يتم صلاة المغرب
التي يقيمها بعد استتار الشمس تحت الأفق ، ينشغل بتعقيبات المغرب ، التي
كانت تطول بعض الشيء .

ومن أجل أن يدرك الطلاب صلاة المغرب (جماعة) في شهر رمضان ،
كانوا يذهبون للاتّمام بصلاته ، ولما كان بعضهم لا يصلي حتى تذهب الحمرة
المشرقية من فوق الرأس ، فقد كانوا يطلبون إليه أن يصبر عليهم قليلاً [إلى أن
يدخل الوقت الذي يطمثون إليه] وكان يصبر ويتلبث ؛ ولكن في المقابل كان
السماور [سماور الشاي] جاهزاً إلى جواره ، حيث كان يفطر بعد استتار القرص
مباشرة .

في الليالي العشر الاولى والثانية من شهر رمضان ، كانت تعقد مجالس
التعليم والذكر ، حيث كان الطلاب يذهبون عند السيد القاضي بعد حوالي أربع
ساعات من انقضاء الليل ، ويستمر المجلس عامراً ساعتين . أما في العشرة
الثالثة فقد كان المجلس يعطل ، ولا يرى المرحوم القاضي حتى آخر شهر
رمضان ، ولا يعرف له خبر . وطالما جدّ التلامذة في البحث عنه في النجف ، وفي
مسجد الكوفة ومسجد السهلة ، أو في كربلاء ، بيد أنهم لم ينجحوا أبداً في العثور
على اثر له طوال هذه الايام ، وكان ذلك من دأب المرحوم القاضي ونهجه الذي

مضى عليه في جميع السنين حتى وفاته .

عُرف عن المرحوم القاضي تضلعه في اللغة العربية ، حتى قيل انه كان يحفظ اربعين ألف مفردة في اللغة ، اما الشعر العربي فقد كان ينشده سليماً لدرجة انّ العربي لا يدري انّ الذي ينشد الشعر هو رجل أعجمي .

ومن مبلغ تضلعه بلغة العرب وشعرها ، انه قال يوماً في حوارهِ مع آية الله المرحوم الشيخ عبد الله المامقاني (رحمة الله عليه) : بلغ من هيمنتي على اللغة العربية والشعر العربي ، اني استطيع تمييز غير العربي إذا نظم شعراً عربياً ، وإن كان ذلك الشعر في غاية درجات الفصاحة والبلاغة .

لقد اتفق ذات يوم ان بدأ المرحوم القاضي بإنشاد قصيدة لشاعر عربي ، ثم اضاف للقصيدة ، وهو يدرج بقراءتها ، عدداً من الابيات على البداة ، ثم سأل المامقاني عن الابيات التي لا تعود للشاعر العربي ؛ فلم يستطع تشخيصها .

كمالات السيد القاضي

كانت للمرحوم القاضي يد طويلة في تفسير القرآن الكريم ومعانيه ، حتى قال استاذنا العلامة الطباطبائي : هذا النهج في تفسير الآية بالآية تعلّمناه من المرحوم القاضي ، وقد اتبعنا في التفسير منهجه وطريقته ، وكان له ذهن منفتح وقاد جداً في فهم الروايات الواردة عن الائمة المعصومين ، ومنه تعلمنا طريقة فهم الحديث التي يُطلق عليها « فقه الحديث » .

كان المرحوم القاضي فريد عصره ، وحسنة دهره ، وسلمان زمانه ، وترجمان القرآن في تهذيب النفس والاخلاق والسير والسلوك ، وفي المعارف

الالهية والواردات القلبية، والمكاشفات الغيبية السبحانية، والمشاهدات العينية. كان جبلاً عظيماً من الاسرار الالهية، نهض لتربية ثلة من التلاميذ في هذا المضمار، وكانت له الهمة في ذلك، حيث كان يعقد المجالس الخاصة في منزله لهذه الغاية، فيجتمع عنده التلاميذ، ويمضي هو في الموعظة والنصيحة والإرشاد. لقد وضع جمع كثير من الاعلام أقدامهم على طريق الحقيقة وفي مسيرها، بيمن تربيته في الاحقاب المختلفة، وأضحوا اهل كمالات وأصحاب مقامات، ومن الصالحين الازكياء المتحررين؛ نُوروا بنور التوحيد، ودخلوا حريم الأمن، وتخطّوا عالمي الكثرة والاعتبار.

ومن بين هؤلاء برز اسم استاذنا العالي العلامة الطباطبائي واخيه المحترم آية الحق السيد محمد حسن الهي (رحمة الله عليهما) حيث كانا رفيقين في جميع مراحل الطريق ومنازله، وشريكين لا يفترقان، يُعين احدهما الآخر ويكون إلى جانبه في الهموم والصعاب.

وكان من بين هؤلاء الاعلام، الآيات الشيخ محمد تقي الآملي، الشيخ علي محمد البروجردي، الشيخ علي اكبر المرندي، السيد حسن المسقطي، السيد أحمد الكشميري، الميرزا ابراهيم السيستاني، الشيخ علي القسّام، ووصي ذلك الاستاذ آية الله الشيخ عباس هاتف القوچاني، اذ كان كل واحد من هؤلاء نجماً يشعّ في سماء الفضيلة والتوحيد والمعرفة، شكر الله مساعيهم الجميلة.

أما المرحوم القاضي (رضوان الله عليه) فقد كان تلميذاً لآبيه المرحوم السيد حسين القاضي، في امور المعرفة، الذي كان بدوره من التلامذة المعروفين لآية الله المجدّد الميرزا محمد حسن الشيرازي (رحمة الله عليه)، اما الميرزا

الشيرازي فقد كان تلميذاً للمرحوم امام قلي نخجواني، الذي كان تلميذاً للسيد قريش القزويني.

ومما يذكر في هذا المضمار، أن السيد حسين القاضي حينما اراد مغادرة سامراء والعودة إلى مسقط رأسه «آذربايجان»، نصحه المجدد الشيرازي بجملة واحدة، حيث قال له: خُصَّص من مجموع نهارك وليلك ساعة لنفسك!

توغَّل السيد حسين في الامور الالهية عندما عاد إلى تبريز، وقد بلغ من تعمقه فيها، أنَّ عدداً من تجار تبريز ذهبوا في السنة الثانية إلى سامراء، والتقوا مع الميرزا فسألهم عن أوضاع السيد حسين القاضي واحواله، فقالوا في جوابه: لقد استغرقت الساعة التي نصحته بها، جميع وقته، اذ ما يزال يوارد ربّه ليلاً ونهاراً وينقطع إليه.

ولكن عندما جاء المرحوم القاضي إلى النجف انضوى تحت لواء تربية المرحوم آية الحق السيد احمد الكربلائي الطهراني، وقد طوى الطريقة تحت إشرافه وبمراقبته.

كما رافق المرحوم القاضي لسنوات متمادية، العابد الزاهد الناسك، وحيد عصره المرحوم السيد مرتضى الكشميري (رضوان الله عليه) وصاحبه، ولكن لا بعنوان التلمذ على يديه، بل على سبيل الرفقة والملازمة والاستفادة من الحالات، والنظر إلى الاحوال والواردات. على ان هناك تبايناً كبيراً بين هذين العلمين في المسلك العرفاني.

جاء نهج السيد أحمد الكربلائي في التربية معتمداً على معرفة النفس، وذلك تبعاً لاستاذه الملا حسين قلي الهمداني، وكان يعتقد بانّ المراقبة هي

مفتاح بلوغ هذا المرام، ومن أهم الامور التي تفضي إلى تحقيقه. وقد كان الآخوند الهمداني تلميذاً للفقير الكبير السيد علي الشوشتری الذي كان هو الآخر استاذاً في الاخلاق للشيخ مرتضى الانصاري، وتلميذاً له في الفقه.

كانت طريقة المرحوم القاضي في تربية تلاميذه تقوم على اساس أن يعطي كل واحد منهم تعاليم اخلاقية بطريق خاص يأتي طبقاً للموازن الشرعية، مع رعاية الآداب الباطنية في الاعمال، وحضور القلب في الصلاة، والاخلاص في الافعال. وبهذا الاسلوب كان يهيئ قلوب هؤلاء لتكون مستعدة لقبول إلهامات عالم الغيب.

كانت له غرفة في مسجد الكوفة، وأخرى في مسجد السهلة، وكان يبيت في بعض الليالي وحيداً في احدهما، ويوصي تلامذته بالبيتوتة بعض الليالي في مسجد الكوفة أو السهلة، وإحيائها بالعبادة، وكان يوصيهم أن لا يهتموا لما يعرض لهم أثناء الصلاة أو قراءة القرآن، أو الذكر، من فكر يطرأ عليهم أو صور جميلة تخطر لهم، أو جهات من عالم الغيب يشاهدونها!

يذكر الاستاذ العلامة الطباطبائي:

«كنت جالساً في أحد الايام في مسجد الكوفة وأنا مشغول بالذكر، فرأيت حورية من الجنة، جاءت من الجهة اليمنى بيدها كأس من شراب الجنة، قدّمته إليّ، وقدّمت نفسها أيضاً. في اللحظة التي اردت أن اتوجه إليها، تذكرت كلام استاذي، فغمضت عيني ولم التفت إليها أو أعتن بها، فنهضت الحورية وجاءت من الجهة اليسرى وقدمت لي الشراب، فلم أعتن بها أيضاً، وبقيت مشغولاً بنفسي. تألمت الحورية وانصرفت؛ وما زلت أتأثر كلما تذكرت ذلك

المشهد وما أَلَمَّ بالحرورية من أذى».

كان المرحوم القاضي آية عجيبة في العمل . وعنه لأهل النجف ، ولا سيما أهل العلم منهم ، قصص تروى . كان يعيش بمنتهى الفاقة والفقر مع عائلة كبيرة ، إلا أنه كان وملؤه التوكل والتسليم والتفويض والتوحيد ، دون أن تدفعه العائلة (وما هي عليه من فقر وحاجة) للخروج من مسيره الذي اختار ، قيد انملة .

حدثنا احد زملائنا النجفيين ، وهو الآن من أعلام النجف ، فقال لي : ذهبت يوماً إلى دكان لبيع الخضرة ، فرأيت المرحوم القاضي وقد انحنى على « الخس » وهو مشغول بانتخاب ما يريده ، بيد أن الغريب أنه كان يفعل العكس ، اذ يختار النوع الرديء الذي يحمل اوراق كبيرة وخشنة ، ويترك النوع الجيّد .

انتبهت لهذه الحالة جيداً ، إلى أن أعطى القاضي ما انتخبه من « خس » إلى صاحب الدكان فوزنه ، فحينئذ وضعه تحت عباءته وانصرف . كنت في ذلك الوقت طالباً شاباً في حين كان المرحوم القاضي شيخاً كبيراً ، فاقففت اثره وسرت وراءه ، إلى أن قلت له : سيّدنا لي سؤال ! ثم قلت : رأيّتك تفعل عكس ما يفعل الناس ، فقد انتخبت النوع الرديء من « الخس » وتركت الجيّد .

اجابني المرحوم القاضي : عزيزي ، صاحب الدكان رجل فقير وضعيف الحال ، وأنا أمدّ له يد المساعدة أحياناً ، ولكني لا أريد أن أعطيه شيئاً بلا عوض ، لكي لا يذهب ذلك بعزته وشرفه وكرامته ؛ ولكي لا يعتاد - لا سمح الله - العطاء المجاني ويستسيغه ، فيضعف في كسبه ويهمله .

وبالنسبة لنا ، لا فرق بين أن نتناول « الخس » اللطيف ذا الاوراق الناعمة ، وبين أن نتناول النوع الرديء ، وأنا أعرف أن لا أحد يشتري هذا النوع وإن مآله

سيكون، اذا صار الظهر وأغلق صاحب المحل دكانه، أن يرمي به خارجاً ويكون في المهملات، لذلك بادرت لشرائه منه كي لا يلحقه الضرر.

نسب السيد الطباطبائي

ينحدر استاذنا العلامة من جهة الاب من اولاد الامام الحسن المجتبي (عليه السلام) وهو من اولاد ابراهيم بن اسماعيل الديباج، اما من جهة الام فينحدر من اولاد الامام الحسين (عليه السلام). لذلك رأينا آخر كتاب «هائيرا» الذي كتب عن «شاد آباد» تبريز ذكراً للسيد الطباطبائي باسم: السيد محمد حسين الحسيني الطباطبائي.

أما سلسلته النسبية فهي كالتالي: السيد محمد حسين بن السيد محمد بن السيد محمد بن السيد محمد حسين بن السيد علي اصغر بن السيد محمد تقي القاضي بن الميرزا محمد القاضي بن الميرزا محمد علي القاضي بن الميرزا صدر الدين محمد بن الميرزا يوسف نقيب الاشراف، ابن الميرزا صدر الدين محمد بن مجد الدين بن السيد اسماعيل، ابن الامير علي اكبر بن الامير عبد الوهاب بن الامير عبد الغفار، ابن السيد عماد الدين أمير الحاج، بن فخر الدين حسن بن كمال الدين محمد، ابن السيد حسن بن شهاب الدين علي بن عماد الدين علي، بن السيد احمد بن السيد عماد بن أبي الحسن علي بن أبي الحسن محمد، بن أبي عبد الله أحمد بن محمد الاصغر المعروف بابن الخزاعية، ابن أبي عبد الله أحمد بن ابراهيم الطباطبائي ابن اسماعيل الديباج بن ابراهيم الغمر بن الحسن المثنى، ابن الامام ابي محمد الحسن المجتبي ابن الامام الهمام علي بن أبي طالب عليه وعليهم السلام.

ولما كانت ام ابراهيم الغمر هي فاطمة بنت الامام سيّد الشهداء (عليه السلام)؛ لذا يعد السادة الطباطبائية المنحدرين من ابراهيم الطباطبا - وهو من احفاد ابراهيم الغمر - جميعاً حسينيين من جهة الام.

أما المرحوم القاضي (رضوان الله عليه) فهو ابن السيد ميرزا حسين القاضي، ابن الميرزا أحمد القاضي، ابن الميرزا رحيم القاضي، ابن الميرزا تقي القاضي، والميرزا القاضي هذا الجد الثالث للمرحوم السيد القاضي، هو نفسه السيد محمد تقي القاضي الجدّ الثالث للعلامة الطباطبائي، وبه تتضح ايضاً سلسلة نسب السيد القاضي أيضاً، اذ يشترك مع الطباطبائي من الجدّ الثالث فما بعد.

قام المرحوم السيّد القاضي بتصحيح كتاب الارشاد للشيخ المفيد وهو بعد في الحادية والعشرين من عمره (كان ذلك سنة ١٣٠٦ هـ)، وقد كُتب (خُطّاً) بيد محمد بن حسين التبريزي في ١٧ / ربيع الاول / ١٣٠٨ هـ،، وأضحى جاهزاً للطبع. وقد توفر المرحوم السيد القاضي على ذكر سلسلة نسبه الشريف بهذه الطريقة التي أثبتناها في آخر الكتاب، حتى أوصله إلى الامام أمير المؤمنين (عليه السلام).

وقد سألت بدوري الاستاذ الكريم العلامة الطباطبائي عن مسألة تصحيح السيد القاضي لارشاد الشيخ المفيد، وطبع النسخة، وما ذكر فيها من سلسلة نسبه، فأيد جميع ذلك، وأوضح أن المرحوم السيد محمد تقي الطباطبائي القاضي هو جدّه وجدنا الثالث، ثم نشترك بالنسب في بقية السلسلة.

كان جميع آباء واجداد العلامة حتى الظهر الرابع عشر من العلماء الاعلام،

وجدّه السادس الميرزا محمد علي القاضي كان قاضي القضاة لاقليم آذربايجان، حيث كانت هذه (الناحية) تخضع بكاملها إلى نفوذه العلمي والفقهي بالاضافة إلى كونها في اطار ممارسته القضائية، وقد لُقّب بالقاضي لهذا السبب بالذات، ثم لازم اللقبُ العائلةَ بعد ذلك، وانحدر إلى الاولاد والاحفاد وبقي فيهم.

مكارم الاخوين

توفيت والدّة العلامة وهو في سن الخامسة، وتوفي والده وهو في التاسعة من عمره، ولم يبق لهما من الاولاد سوى العلامة وأخيه الاصغر السيد محمد حسن. بادر وصي والدهما إلى استخدام خادم وخادمة لهما، لكي لا تتأثر حياتهما وتختلف عما كانا عليه في السابق وهما في كنف والديهما، وكان يمارس الاشراف الدائم على أمورهما الحياتية، حتى شبّ الطفلان وأنها المرحلة الابتدائية في المدارس الرسمية، ثم انها بعد ذلك مرحلة المقدمات [في الدراسات الحوزوية الدينية] في مدينة تبريز، وكان للاخوين نصيب وافر في تعلم فن الخط وإجادته.

يقول السيد الاستاذ: كنت وأخي نخرج كثيراً إلى اطراف تبريز، حيث الجبال والتلال الزاهية بالخضرة، ونمضي الوقت بالخط من الصباح حتى الغروب، ثم تشرّفنا بالذهاب إلى النجف الاشراف سوية.

ترافق هذان الاخوان وظلاً قرينين لبعضهما في جميع المراحل العلمية والعملية، وكانا اخوين شقيقين يتقاسمان السراء والضراء، حتى لكأنهما روح واحدة في جسدين.

فقد كان آية الله السيد محمد حسن الطباطبائي، الالهي، يشبه استاذنا العلامة ويمثله من جميع الجهات، فقد كان توأمه في الاسلوب والطريقة، وفي سعة الصدر والهمة الوافرة العالية، وفي الحياة العرفانية الزاهدة بالمعنى الحقيقي للكلمة، والابتعاد عن ابناء الزمان واهل الدنيا، كما كانا توأمين في طريقة التفكير وفي التأمل والادراك والبصيرة، والارتباط بساحة الأحدية، والانس بزوايا الخلوة، والالفة بها، كما كانا على النهج نفسه في الاحاطة الفكرية بالشرع المطهر والاعتزاز به، والارتباط باهل بيت العصمة، وايتار انفسهما في الاقتداء بخط اهل البيت واعلاء كلمة الحق، وخدمة ابناء النوع من الفقراء والمستضعفين؛ كانا في ذلك كله مثلاً بارزاً في محيط مدينة تبريز، وعرفا واشتهرا به في آذربايجان، حتى حازا بين اهالي ذاك الاقليم سمعة طيبة وإثارة من القداسة والظاهرة، وضحى ذكرهما يجري على لسان الخاص والعام.

وحقاً، كم هو مناسب أن نستحضر في مقام ذكر هذين الاخوين، ما كان انشده ابو العلاء من شعر بحق السيد المرتضى وأخيه السيد الرضي، في رثاء والدهما، حيث قال في قصيدته الطويلة :

أَبْقَيْتَ فِينَا كَوَكْبَيْنِ سَنَاھِمَا	فِي الصَّبْحِ وَالظُّلُمَاءِ لَيْسَ بِخَافٍ
مَتَأَنِّفَيْنِ وَفِي الْمَكَارِمِ أَرْتَعَا	مَتَأَلِّقَيْنِ بِسُودٍ وَعَفَافٍ
قَدَرَيْنِ فِي الْأَرْدَاءِ بِلِ مَطَرَيْنِ	فِي الْأَجْدَاءِ بِلِ قَمَرَيْنِ فِي الْأَسْدَافِ
رُزْقَا الْعِلَاءِ فَأَهْلَ نَجْدٍ كَلِمَا	نَطَقَا الْفَصَاحَةِ مِثْلَ أَهْلِ دِيَاغٍ
سَاوَى الرِّضِيِّ الْمَرْتَضَى وَتَقَاسَمَا	خَطَّ الْعُلَا بَتَنَاصِفٍ وَتَصَافٍ

أمضى هذان الأخوان في النجف الاشرف عشر سنوات كاملة، قضياها بالدراسة الجادة، وكانا يتعاونان معاً في الدروس الفقهية والاصولية والفلسفية والعرفانية والرياضية.

ثم اضطرّا للعودة إلى ايران نظراً لما ألمّ بهما من ضيق في المعاش، حيث لم يعد يصل من املاكهما الزراعية في تبريز ما كان يصل إليهما في الاوقات العادية. وأمضيا بعد ذلك عشر سنوات في قرية «شادآباد» بتبريز، اشتغلا فيها بالزراعة، حتى اذا ما استقرت الامور (المعيشية) نسبياً، هاجر العلامة الطباطبائي إلى مدينة قم لممارسة دوره في حفظ الحوزة العلمية فيها وتوفير الضمان العقائدي للطلاب مما حاق بهم في هذا الجانب.

أما أخو العلامة فقد بقي في تبريز، حيث اشتغل بتدريس الطلاب، وكان مما اشتغل به انه درس في حوزة تبريز الفلسفة من «الشفاء» و«الاسفار» وسائر كتب الملاحدة، وكان احياناً يأخذ بيد بعض العاشقين لطريق الله ويمضي بهم إلى المنزل المقصود.

كان السيد إلهي (شقيق الطباطبائي) رجلاً متواضعاً بسيطاً ذا خصائص فاضلة، متأدباً عارفاً بالاسرار الالهية ومطلعاً على الضمائر [!] ومربياً متضلعا. دأب استاذنا على ذكره بالتمجيد والتجليل، وكان يكنّ له مودة استثنائية خاصة، وقد قال يوماً: حين كنت وأخي في النجف الاشرف، وقعت بأيدينا نسخة خطية من منطق الشفاء لابن سينا، لم تكن قد طبعت بعد، فقمنا باستنساخها كاملة أنا وأخي.

وقال ايضاً: كتب أخي كتاباً في تأثير الاصوات، وكيفية نغماتها، وتأثيرها

على الروح، ولا سيما ما تتركه من أثر على الطفل حين تُردّد من أجل حثّه على النوم. تناول هذا الكتاب، الذي كان من الرسائل النفيسة حقاً، أسرار علم الموسيقى والرابطة المعنوية بين الروح والاصوات، والدويّ الذي يدخل الاذن، حتى انه يمكن القول ان هذه الرسالة لا نظير لها في العالم المعاصر، وهي مبتكرة وتنطوي على الابداع من جميع الجهات. بيدّ انه عزف عنها بعد اتمامها، وأتلفها كلها، خشية أن تقع بيد غير اهلها من ابناء الزمان وحكام الجور، فتستفيد منها الحكومات غير الشرعية في هذا العالم.

وبالنسبة لي لم أوفق للقاء شقيق العلامة، مع انه أمضى في قم زهاء السنة، اذ صادف مكوثه هناك، مع تشرّفي بالذهاب إلى النجف الاشرف للدراسة وحين عدت إلى قم، كان هو قد عاد إلى تبريز، ثم توفي بعد ذلك بسنوات.

نقلوا جثمانه إلى مدينة قم ودُفن إلى جوار المرقد المطهر للسيدة فاطمة المعصومة (سلام الله عليها) في الطرف الآخر من الجسر الحديدي (پل آهنجي) في المقبرة المعروفة بمقبرة «ابو حسين». وقد كان لوفاته تأثير عميق في استاذنا، بحيث كانت سبباً لظهور مرض القلب والاعصاب لديه، أو في اشتدادهما عليه.

زوجة العلامة

الواقعة الاخرى التي أثرت فيه تأثيراً عميقاً، هي وفاة أهله (زوجته) بالسكتة؛ فقد امتزج فيه حبّ هذه السيدة الكريمة ومودّتها، كامتزاج السكر وذوبانه بالحليب، بحيث عادت حياته لتضطرب بعد أن أمضاها معها على اساس

الحب والوفاء والصفاء .

هذا المعنى كان متبدياً من جوابه على رسالة التعزية التي بعثتُ بها إليه .
فمع انه توفر على حمد الله عدّة مرّات ، وكرّر في أكثر من مكان من الرسالة جملاً
من قبيل « الحمد لله ، والله الحمد » إلا انه عاد ليكتب : مع رحيلها انتهى وإلى الأبد
طابع البهجة والهدوء الذي كان يظلل حياتي بوجودها .

كانت هذه السيدة المؤمنة من بيت طاهر ومن بنات عمه ، فهي ابنة
المرحوم آية الله الميرزا مهدي آقاي تبريزي ، فقد كانت شقيقة لخمسة اخوة هم :
الميرزا محمد اقا ، الميرزا على اصغر اقا ، الميرزا كاظم اقا (صهر مظفر الدين
شاه) والميرزا رضا ، واخ آخر ، وهؤلاء جميعهم من العلماء ومن اولاد المرحوم
آية الله الميرزا يوسف التبريزي .

كان السيد يقول عن زوجته :

كانت امرأة جلييلة ومؤمنة جداً ، رافقتني في رحلتي للدراسة إلى النجف
الاشرف ، وكنا نذهب إلى كربلاء في ايام عاشوراء ، وعندما عدنا إلى تبريز ،
كانت تجلس كل عاشوراء في البيت وتزور الامام الحسين بزيارة عاشوراء ، وقد
حدّثتني ذات مرّة بقولها : أحسستُ بانكسار القلب ، وقلت مع نفسي : لقد مكثت
عشر سنوات امضيها في ايام عاشوراء إلى جوار مرقد ابي عبد الله الحسين ، وانا
اليوم محرومة من فيض هذه النعمة .

اضافت : ما إن مرّ حديث النفس هذا ، حتى رأيت نفسي في مرقد سيّد
الشهداء ، في الزاوية بين اعلى الرأس والطرف الآخر ، وجهي إلى القبر الشريف
وانا مشغولة بقراءة الزيارة . وكانت معالم الحرم وخصوصياته تتراءى امامي كما

عهدتها في السابق [اثناء وجودها في العراق] ولكن لأن المناسبة هي يوم عاشوراء والناس منصرفة في العادة لمشاهدة مواكب العزاء، فلم يكن في الحرم سوى عدد قليل من الناس، واقفين اسفل الرجلين مقابل قبر سائر الشهداء، وكان بعض الخدّام يتلون لهم الزيارة.

عندما عدت إلى نفسي، لاحظت انني جالسة في داري؛ فواصلت بقية الزيارة من مكاني.

حين توفيت هذه السيدة الجليلة دفنت إلى جوار السيدة معصومة (سلام الله عليها) في مقبرة المرحوم آية الله الحائري اليزدي في القسم الملحوق على اليسار، في بقعة عائلية [ربما يقصد انها تختص بالعائلة].

لقد ظلّ استاذنا مواظباً باستمرار على زيارة قبرها عصر كل خميس، ثم ينعطف بعدئذ لزيارة اخيه، في اطار (برنامج) في زيارة اهل القبور.

النهج العلمي

كان الاستاذ مفكراً عميقاً، لا يمرّ على الافكار مروراً عابراً أو يتركها هكذا، من دون أن يتوغل فيها ويدقق في اطرافها ويتمعن جوانبها المختلفة. فكثيراً ما كان يوجه إليه سؤال بسيط في مسألة من مسائل الفلسفة أو التفسير أو الرواية، يكون بمقدوره أن يخلق ملف السؤال بجواب مباشر. بيد انه كان يسكت برهة، ثم يشرع بعد ذلك بعرض جوانب المسألة واحتمالاتها، والمواقف الراضة والمؤيدة، حتى يكتسب الجواب طابع الدرس.

وفي دائرة المباحث الفلسفية لم يكن يخرج عن اطار البرهان، وكان

يفصل بشكل جيّد بينه وبين مواضع المغالطة والجدال والخطابة والشعر ويميز بينها وبين الاقيسة البرهانية، بحيث لم يكن يرفع يده عن المسألة حتى يعود بها إلى الاوليات ونظائرها.

كما لم يكن يخلط ابداً بين المسائل الفلسفية، والمسائل الشهودية والعرفانية والذوقية، فاذا درّس الفلسفة لا يخلطها بمسألة شهودية، وهو في هذا يختلف بشكل عام عن صدر المتألهين والحكيم السبزواري.

كان يعجبه ايما اعجاب أن يتم البحث في كل علم من العلوم من خلال مسائل ذلك العلم، بحيث يبقى في اطار موضوعاته واحكامه، حتى لا تختلط العلوم فيما بينها ويقود ذلك لاضطراب البحث ووقوع الخلل. كما كان يتألم كثيراً من أولئك الذين يخلطون بين الفلسفة والتفسير والأخبار (الحديث)؛ وعندما يعوزهم الدليل ويعتورهم الضعف في اقامته، يتوسلون في اثبات المسألة بالرواية والتفسير، فيحاولون اتمام البرهان واستكمالها من خلال هذا الضرب من الاستشهاد.

الكاشاني وصدر المتألهين وابن سينا

دأب السيد على ذكر المرحوم الملا محسن الفيض الكاشاني بقسط كبير من الاحترام والتجليل، وكان يقول عنه: هذا الرجل جمع العلوم، ومن النادر أن نجد في عالم الاسلام من هو في جامعيته، والملاحظ انه تعاطى مع العلوم بصورة مستقلة، ولم يخلط بينها. فهو لم يدخل في ثلاثيته التفسيرية الصافي والأصفي والمصفي، لجة المسائل الفلسفية والعرفانية والشهودية ابداً، مادام

منهج تلك الثلاثية هو التفسير الروائي . وحين يعود الانسان إلى كتابه « الوافي » في الحديث يجد انه اخباري صرف حتى كأنه لم يدرس الفلسفة ولم يطلع عليها اصلاً ، وكان يلتزم بهذا المنهج - تمييز العلوم واستقلاليتها - في كتبه العرفانية والذوقية ، بحيث لم يكن يخرج عن الموضوع . وقد فعل ذلك مع انه كان استاذاً في الفلسفة ومن المبرزين من تلامذة صدر المتألهين .

يكنّ استاذنا العلامة احتراماً خاصاً لابن سينا ، وكان يعتقد انه اقوى في فن البرهان والاستدلال الفلسفي من المرحوم صدر المتألهين ، بيد انه كان في الوقت ذاته يبدي اعجاباً كبيراً بصدر المتألهين في نهجه الفلسفي وفي قلبه لفلسفة اليونان ؛ وإعادة بنائه المسألة الفلسفية على نهج جديد مبتكر تجلّى في مقولات من قبيل اصالة الوجود ، والوحدة والتشكيك في الوجود ، وكذلك اكتشافه مسائل جديدة من قبيل قضية إمكان الأشرف ؛ اتحاد العاقل والمعقول ؛ الحركة الجوهرية ؛ الحدوث الزماني للعالم على ضوء ذلك الأصل ، وقاعدة بسيط الحقيقة كل الاشياء ونظائر ذلك .

كان العلامة الطباطبائي يعتقد أن فلسفة صدر المتألهين اقرب إلى الواقع ، وظل تقديره استثنائياً كبيراً للخدمة التي أسداها إلى الفلسفة ، حيث كثرت مسائلها على يديه ، وزادت من مئتين مسألة إلى سبعمئة .

كما كان اعجابه بصدر المتألهين ، لجهة عدم انصرافه وراء المدرسة المشائية ، ولجمعه بين الفلسفة الفكرية والذهنية مع الاشراق الباطني والشهود القلبي ؛ ولتطبيقه هذين الاثنين مع الشرع الأنور وتأليفه بينهما وبينه .
لقد أثبت صدر المتألهين في كتبه المختلفة ؛ ومن بينها الاسفار الاربعة ،

والمبدأ والمعاد، والعرشية، وكثير من رسائله الاخرى، أن لا فرق ولا اختلاف بين الشرع الذي يحكي عن الواقع وبين الاسلوب الفكري، والشهود الوجداني، وان هذه المنابع (المعرفية) الثلاثة تنبثق من مبدأ واحد، ينهض بعضها في تقوية وتأيد بعضها الآخر. وهذه اكبر خدمة اسداها هذا الفيلسوف إلى عالم الوجدان، وعالم الفلسفة، وإلى عالم الشرع، بحيث لم يغلق الابواب أمام المستعدين للكمال والمؤهلين لقبول الفيوضات الربانية، بل فتح الطرق امامهم جميعاً.

وهذه النظرية [التأليف بين البرهان والشرع والعرفان] وان كان لها جذور في كلمات المعلم الثاني ابي نصر الفارابي، وابن سينا، وشيخ الاشراق، والخواجه نصير الدين الطوسي، وشمس الدين بن تركة، إلا ان هذا الفيلسوف اليقظ المتشرع الجليل، وفق لإنجاز هذه المهمة، على هذا المستوى الرفيع، والنهج البديع، ومضى بها الى اقصاها^(١).

كان الاستاذ الطباطبائي يعتقد أن صدر المتألهين أنقذ الفلسفة من الاندثار وأخرجها من قالبها القديم ونفخ فيها روحاً جديدة، ووهبها حركية نابضة، حتى يمكن أن يقال عنه أنه محيي الفلسفة الاسلامية.

علاوة على ذلك، كان استاذنا يمجّد صدر المتألهين ويوليه بالغ الاهتمام، لما ذهب إليه من زهد وعدم اعتناء بالدنيا، ولطبيعة ارتباطه بالله، وتصفيته

(١) من بين ما تفردت به فلسفة الملا صدرا واحدية ذات الحق بالصرافة، ثم مسألة علم العلة الحضورى بعلولها. فابن سينا ذهب في «الشفاء» للقول صراحة بالوحدة العددية للحق، كما اعتبر علم ذات الحق بالموجودات علماً حصولياً لا حضورياً. والذي فعله الملا صدرا انه ابطل ادلة ابن سينا في المسألتين اللتين تعدّان من أهم المسائل الاعتقادية.

للباطن، وممارسته للرياضات الشرعية، والعزلة التي أمضاها في قرية «كهك» التابعة لقم، حيث انشغل بتصفية السرّ وتنقيته، حتى اعتُبرت طهارة النفس أهم شيء لديه.

كما كان يعتقد أيضاً أن أغلب ما يثار ضد صدر المتألهين وفلسفته من إشكالات، ناشئ عن عدم فهم المسائل التي يثيرها والقصور في ادراك مسائله بحاقها. ومع ان العلامة نفسه كانت له وجهة نظر في بعض استدلالات صدر المتألهين، ولكن نظرتة إليه عموماً هي انه أحبى الفلسفة الاسلامية، وكان يضعه في عداد الصف الاول من فلاسفة الاسلام؛ في طبقة ابن سينا والفارابي، في حين كان يضع الخواجه نصير الدين الطوسي وبهمنيار وابن رشد وابن تركة في رديف الطبقة (الدرجة) الثانية من فلاسفة المسلمين.

يعتقد استاذنا في «مباحث الوجود» بمسألة «تشكيك الوجود»، وفي الوقت نفسه يقبل الوحدة [الشخصية] التي يؤمن بها العرفاء، ولا يرى ثمة تعارضاً بين الوحدة المشككة والوحدة التي يقول بها العرفاء، بل انّ وحدة العرفاء تقع في مرتبة اعلى ومقام أرفع من الوحدة المشككة من وجهة نظر العارف. وبوجود الوحدة المشككة يتم البلوغ إلى وحدة العرفاء [ويقصد به: ان الوحدة المشككة رتبة في الطريق إلى الوحدة الشخصية].

اشتغل العلامة بتدريس الدورات الفلسفية في الحوزة العلمية في قم، سواء الاسفار أو الشفاء، وكان يعدّ الفيلسوف الوحيد في العالم الاسلامي، حتى انه مضى في السنوات الاخيرة إلى تدريس دورة في خارج الفلسفة لبعض الطلاب بصورة خاصة، وقد جاءت ثمرة ذلك كتابين من مؤلفاته، دخلا دائرة

الاستفادة العامة، هما: بداية الحكمة، ونهاية الحكمة.

وفي الواقع لم يكن ثمة خلاف بين الصديق والعدو على أنّ السيد الطباطبائي هو المتخصص الوحيد بفلسفة الشرق في جميع انحاء العالم. قيل: إنّ أميركا عرفت قبل ثلاثين سنة، أفضل مما عرفه الإيرانيون، حتى أنهم التمسوا شاه إيران الطاغوتي (محمد رضا) بأن يقدم العلامة إلى أميركا لضرورة تصديّه لتدريس فلسفة الشرق هناك، وبدوره قدم الشاه الطلب إلى آية الله العظمى البروجردي (رضوان الله عليه) ففتح السيد البروجردي الطباطبائي بالموضوع، وأبلغه رسالة الشاه، إلا أن العلامة رفض العرض.

الاولوية بين الفلسفة والحديث

يعتقد كثير من الناس أنّ الأفضل لطلبة العلم أن يطلعوا بادئ الأمر، على اخبار وروايات الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) بشكل كاف ثم يدرسوا الفلسفة بعد ذلك؛ في حين نرى الاستاذ يذهب إلى أنّ معنى هذا الكلام هو تكرار بعينه لدعوى: «حسبنا كتاب الله».

ان رواياتنا مشحونة بالمسائل العقلية العميقة والدقيقة وهي تقوم على اساس البرهان الفلسفي والعقلي، لذلك كيف يكون بمقدور الانسان أن يلج بحر الروايات الزخار، من دون أن يتوفر على دراية بالفلسفة والمنطق، وادراك طريق البرهان والقياس، الذي يمثل بنفسه الرشد العقلي؟ وكيف له - من دون ذلك - ان يخرج في الامور العقيدية من دائرة الحيرة والشك، ويبلغ فيها الاطمئنان واليقين؟

إنّ الاحاديث الواردة عن الائمة المعصومين هي غير الروايات الواردة في كتب أهل السنة، والاخبار التي جاءت بها سائر المذاهب والاديان؛ والتي هي جميعاً بسيطة وقابلة للفهم من قبل عامة الناس.

اما الائمة المعصومون (عليهم السلام) فقد كان لهم تلامذة من مختلف المستويات، وكانت لهم خطابات متنوعة؛ بعضها بسيط يفهمه عامة الناس، وبعضها خاص، وهو ما يمثل أغلب ما جاء عنهم في أصول العقائد ومسائل التوحيد؛ اذ اتسم بالاشكال والتعقيد والغموض، لم يبيّنوه الا لعدد خاص من أصحابهم من أهل الفن (الخبرة والتخصص) والمناظرة والاستدلال، وكان هؤلاء التلامذة يدخلون في مناظراتهم وحواراتهم مع الخصم على اساس ترتيب القياسات البرهانية؛ ازاء ذلك كيف يمكن بلوغ اليقين وتحصيله من دون الاتكاء إلى العقل والمسائل العقلية وترتيب القياسات الاقتراطية والاستثنائية؟

نعرض فيما يلي، من باب المثال، نموذجاً من هذه المسائل يرتبط بمبحث توحيد ذات الخالق، خاصة.

إنّ واحدة من أهم ما يتسم به الاسلام، ويتميّز به على سائر الاديان والاتجاهات، هي مسألة التوحيد. وهذه المسألة في عين كونها من القضايا الواقعية، فهي تنطوي على قدر من الغموض، بحيث لم يكن ادراكها سهلاً لسائر الملل والاتجاهات.

ومع كلّ الذي ذهب إليه مفكروهم وجميع ما كتبوه ومارسوا فيه البحث والتحقيق؛ وبرغم ايمانهم الاجمالي بالتوحيد، ترى أنّ ملّيهم وإلهيهم لم يتعدوا في المسألة التوحيد العددي للذات المقدسة، ولم يتقدموا خطوة أبعد من ذلك.

ان قضية وحدة ذات الحق، تعدّ من أهم مسائل القرآن؛ بل هي أسّ
واساس معارف القرآن، وتجلّ لأصالته؛ وهي إلى ذلك، المفتاح الذي يُجلي
جميع المعارف والاخلاق والاحكام التي يتضمنها القرآن.

وبالاستناد إلى هذا الاصل، ومن خلال الانطلاق منه، دخل القرآن في
تحدٍّ لجميع الأديان وسائر المذاهب والاتجاهات، ودعاهم للبحث، ولم تختصّ
معركة القرآن في هذا المضمار على الاتجاهات الوثنية والثنوية والمشرّكين
والماديين والطبيعيين، بل تعدّاهم لخوض المعركة ايضاً مع الاديان السماوية التي
طالتها يد التحريف، فزيفت أصالة التوحيد وعرضتها في صورة شوهاء،
وخاصمها ودخل معها في جدال حول وحدة ذات الحق.

ان وحدة ذات الحق (جلّ وعزّ) ليست وحدة عددية، بل هي وحدة
بالصرافة، بمعنى كونه صرف الوجود، ومحض الوجود؛ فمع تصوّر هذه
الوحدة، لا يمكن تصوّر وجود آخر مماثل لها.

وبديهي انّ الوجود المحض الصرف، هو وجود أزلي أبدي لانهاية له ولا
أمد، ذاتاً وصفة وشدة وكثرة وسعة، بحيث يعود أي وجود آخر مفترض،
للاندراج في ذلك الوجود الصرف والدخول فيه، ومن ثم فلا معنى لافتراض
الغيرية والبينونة والاستقلال (لغير الوجود الصرف). وكل ما فرضته ثانياً عاد
أولاً.

لذلك ورد عندنا في الرواية: واحدٌ لا بعددٍ؛ قائم لا بعمد. هذه الحقيقة
تبدى واضحة في جميع أجزاء القرآن؛ والنهج القرآني قائم على نفي كل اقسام
الوحدة العددية والجنسية والنوعية عن الذات المقدسة، ثم نهض كتاب الله

لمواجهة التثليث، وواجه القائلين بالاقانيم الثلاثة (الاب والابن والروح) التي يراد منها (الذات والعلم والحياة). فهذه الثلاثة واحد في عين كونها ثلاثة، مثل الانسان الحي العالم، فهو حي وعالم في عين كونه انساناً، وهو ثلاثة لانه إنسان وحياة وعلم؛ لذلك أنكر القرآن (منطق) القول بهذه الوحدة التي تأتي في عين الثلاثة، اي: الذات والعلم والحياة، واعتبره باطلاً، ثم عاد ليوضح ان هذه الوحدة لا تليق بذات الحق تعالى.

ذهب القرآن الكريم للقول بوحدة الله، لا يمكن معها افتراض اية كثرة، سواء في الذات أو الصفات، فمثل هذه الكثرة باطلة. وكل كثرة تفترض في هذا المجال، هي عين الذات الواحدة، لأنه لا حد لله، وذاته عين صفاته. وكل صفة تفترض هي عين الصفة الأخرى التي فرضت لا متناهية وغير محدودة، ولا محصورة ولا متعينة. تعالى الله عما يشركون، وسبحانه عما يصفون.

لهذا السبب بالذات تجد ان القرآن في كل مكان يطلق فيه اسم القهار على الله، يسبقه بوصفه بالوحدة، ثم يأتي على ذكر القهارية. والمعنى الذي يريد القرآن ايصاله من خلال ذلك، أن وحدته (تعالى) هي بحيث لا يسع احد أن يفترض له وجوداً مماثلاً، فضلاً عن أن يتجاوز ذلك دائرة الافتراض، إلى عالم الوجود والتحقق؛ وان يبلغ مرحلة الواقعية والثبوت - فأنى لمن عجز في دائرة الافتراض، أن يتجاوزها إلى دائرة التحقق والواقعية -.

يقول تعالى: «أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار. ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم» (يوسف: ٤٠ - ٤١)

ان وصف الله بالوحدة القاهرة، هو معنى يدل على أنه يقهر كل شريك

مفترض، ولا يبقى لأي معبود سواه ولغير ذاته المقدسة، غير الاسم.
ويقول تعالى: «أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل
الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار» (الرعد: ١٦).
ويقول تعالى في تأكيد المعنى نفسه: «لمن الملك اليوم، لله الواحد القهار»
(غافر: ١٦).

فلا أحد له الملكية الالهية المطلقة غيره، إلا ان يعود ذلك المالك نفسه
(المفترض) وما يملك، ليكون ملكاً مطلقاً لله.
لقد كشف مولى الموحدين الامام أمير المؤمنين (عليه أفضل الصلاة
والسلام) عن هذا المعنى لوحدة الذات المقدسة الاحدية، في كثير من كلماته،
وبيّن وحدة الله بالصرافة في غير واحدة من خطبه.
من بين ذلك، أولى خطب النهج، حيث يقول (عليه السلام): «أول الدين
معرفته؛ وكمال معرفته التصديق به؛ وكمال التصديق به توحيده؛ وكمال توحيده
الاخلاص له؛ وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه».

ويقول في الخطبة (٦٣): «الحمد لله الذي لم تسبق له حال حالاً فيكون
أولاً قبل أن يكون آخراً؛ ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً، كلّ مسمّى بالوحدة
غيره قليل، وكل عزيز غيره ذليل»

ومن بين ذلك أيضاً قوله في الخطبة (١٥٠): «الحمد لله الدالّ على
وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه على أزليته، وباشتباههم على أن لا شبه له، لا
تستلمه المشاعر، ولا تحجبه السواتر، لا فتراق الصانع والمصنوع، والحادّ
والمحدود، والربّ والمربوب، الأحد لا بتأويل عدد، والخالق لا بمعنى حركة

ونصب».

وكذلك قوله في الخطبة (١٦١): «الحمد لله خالق العباد، وساطح المهاد، ومسيل الوهاد ومخصب النجاد، ليس لأوليته ابتداء، ولا لأزليته انقضاء، هو الاول ولم يزل، والباقي بلا أجل، خرّت له الجباه، ووحدته الشفاه»
وايضاً في الخطبة (١٨٤): «ما وحدّه من كيّفه، ولا حقيقته أصاب من مثّله، ولا إياه عنى من شبّهه، ولا صمده من أشار إليه وتوهّمه».

ومن بين ما يدلّ على المعنى ايضاً، خطبته (عليه السلام) في جواب دُعْلَب، حين سأله: يا أمير المؤمنين، هل رأيت ربك؟ فقال (عليه السلام):
ويلك يا دُعْلَب، لم اكن لأعبد رباً لم أره.

وهذه الخطبة طويلة تتضمن كثيراً من الافكار العالية حول التوحيد بالصرافة، رواها الشيخ الصدوق في «الخصال» باسناده عن الامام أمير المؤمنين.

ومن الخطب ايضاً ما نقله الطبرسي في «الاحتجاج» حيث قال (عليه السلام): «دليله آياته، ووجوده إثباته ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة» إلى أن قال: «ليس بإله من عُرِف بنفسه، هو الدالّ بالدليل عليه، والمؤدي بالمعرفة إليه».

لقد توفر العلامة الطباطبائي على بيان هذه المسائل بشكل مفصل في تفسير الميزان (ج ٦، ص ٩٦ - ١٠٨) ثم قال في البحث التاريخي: القول بأنّ للعالم صانعاً ثم القول بأنّه واحد، من اقدم المسائل الدائرة بين مفكري هذا النوع، تهديه إليه فطرته المركوزة فيه، حتى ان الوثنية المبنية على الاشرار، اذا

أمعنا في حقيقة معناها وجدناها قائمة على أساس توحيد الصانع، وإثبات شفعاء عنده « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » وإن انحرفت بعد ذلك عن مجراها، وآل امرها إلى إعطاء الاستقلال والاصالة لآلهة دون الله.

والفطرة الداعية إلى توحيد الإله وإن كانت تدعو إلى إله واحد غير محدود العظمة والكبرياء ذاتاً وصفة - على ما تقدم بيانه بالاستفادة من الكتاب العزيز - غير أن ألفة الانسان وأنسه في ظرف حياته، بالآحاد العديدة من جانب، وبلاء الملبين والالهيين بالوثنيين والثنويين وغيرهم لنفي تعدد الآلهة من جانب آخر، سبّل عديدة الوحدة وجعل حكم الفطرة المذكورة كالمغفول عنه.

ولذلك ترى المأثور من كلمات الفلاسفة الباحثين في مصر القديمة واليونان والاسكندرية، وغيرهم ممن جاء بعدهم، يفيد الوحدة العديدة، حتى صرح بها مثل الرئيس ابن سينا في كتاب الشفاء، وعلى هذا يجري كلام غيره ممن جاء بعده إلى حدود الالف من الهجرة النبوية.

وأما باحثو اهل الكلام، فاحتجاجاتهم على التوحيد لا تعطي أزيد من الوحدة العديدة أيضاً، في عين ان هذه الحجج مأخوذة من الكتاب العزيز عامة. فهذا ما يتحصل من كلمات الباحثين في المسألة.

فالذي بينه القرآن الكريم في معنى التوحيد هو أول شوط في تعليم هذه الحقيقة من المعرفة، غير ان اهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين، ثم الذين يلونهم، أهملوا هذا البحث الشريف؛ فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة منهم لا ترى فيها أثراً من هذه الحقيقة لا ببيان شارح، ولا بسلوك استدلالى.

ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها إلا ما ورد في كلام الامام علي بن أبي طالب عليه أفضل السلام، خاصة، فان كلامه هو الفاتح لبابها، والرافع لسترها وحجابها على أهدي سبيل وأوضح طريق من البرهان، ثم - يأتي بعد ذلك - ما وقع في كلام الفلاسفة الاسلاميين بعد الالف الهجري *، وقد صرّحوا بانهم إنما استفادوا من كلامه عليه السلام. وهذا هو السرّ في اقتصارنا في البحث الروائي السابق على نقل نماذج من غرر كلامه الرائق، لان السلوك في هذه المسألة وشرحها من مسلك الاحتجاج البرهاني لا يوجد في كلام غيره، عليه السلام. ولهذا بعينه تركنا عقد بحث فلسفي مستقل لهذه المسألة، فان البراهين الواردة في هذا الغرض، مؤلفة من هذه المقدمات المبينة في كلامه، لا تزيد على ما في كلامه بشيء، والجميع مبنية على صرافة الوجود وأحدية الذات، جلّت عظمته.

وفي هامش الصفحة نفسها (ج ٦، ص ١٠٥) كتب السيد الطباطبائي:

«وللناقد البصير والمتدبّر المتعمق أن يقضي عجباً مما صدر من الهفوة من عدة من العلماء الباحثين حيث ذكروا أن هذه الخطب العلوية التي يتضمنها نهج البلاغة «موضوعة» دخيلة، وقد ذكر بعضهم أنّها من وضع الشريف الرضي رحمه الله، وقد تقدم الكلام في اطراف هذه السقطة.

* المراد من فلاسفة الاسلام بعد الف عام من الهجرة، هو صدر المتألهين الذي ذهب في كتبه للقول بوحدة ذات الحق بالصرافة، حيث أثبت هذا المعنى بأبلغ وجه، وردّ كلام ابن سينا وما يذهب إليه من التوحيد العددي لذات الحق. ولد صدر المتألهين في شيراز في حدود سنة ٩٧٩ هـ.

وليت شعري كيف يسع للوضع والدس أن يتسرب إلى موقف علمي دقيق لم يقوَ بالوقوف عليه افهام العلماء حتى بعد ما فتح عليه السلام بابه ورفع ستره قروناً متمادية، إلى أن وفق لفهمه بعد ما سير في طريق الفكر المترقي مسير ألف سنة، ولا أطاق حمله غيره من الصحابة ولا التابعين، بل كلام هؤلاء الرامين بالوضع ينادي بأعلى صوته أنهم كانوا يظنون أن الحقائق القرآنية والاصول العالية العلمية، ليست إلا مفاهيم مبتذلة عامية، وانما تتفاضل باللفظ الفصيح والبيان البليغ؟».

لقد اوردنا هذا المثال كي يتضح ان ما جاء في الخطب والروايات ليس افكاراً عامية مبتذلة، بل يحتاج كثير منها إلى فهم قوي وبرهان قوي. وعلى هذا الأساس عدّ العلامة الطباطبائي تقوية الفكر وتصحيح القياس أو المنطق والفلسفة بشكل عام ضروريين في هذا المضمار، كما رأى في الفلسفة الدليل الوحيد الذي يرفع مشكلات هذا الجانب ويمهد السبيل للرجوع إلى الخزائن العلمية لأهل البيت (عليهم السلام).

علاوة على أن حجية الروايات بالنسبة إلينا تكون بواسطة البرهان العقلي، أما الرجوع إلى الاخبار والتعبّد بها وإسقاط الأدلة العقلية، فيستوجب التناقض والخلف، وهذا محال.

بعبارة بسيطة؛ لا حجة للاخبار الواردة قبل الرجوع للعقل وترتيب القياس. أما بعد الرجوع للعقل فلا فرق بين القياس العقلي هذا وسائر الأدلة العقلية، وبهذا فإن الالتزام بمفاد الأخبار ونفي الأدلة العقلية يستوجب التناقض وإبطال المقدمة بالنتيجة المستحصلة منها.

الموقف من موسوعة البحار

كان العلامة الطباطبائي ينظر إلى كتاب بحار الأنوار لجَدُّنا المرحوم العلامة المجلسي*، بعين التقدير ويكنّ له اجلالاً كبيراً، حيث كان يرى فيه « دائرة معارف شيعية » لجهة ما جمعه من اخبار، وبالاخص من جهة المنهج الذي نهض عليه من حيث توزيع الفصول والابواب، اذ وزّع الكتب إلى ابواب، وذكر في كلّ باب الآيات التي تناسبه بدءاً من الحمد إلى آخر سورة في القرآن، ثم عرض لتفسير الآيات على الترتيب الذي استقصاه، ثم انتقله لذكر ما يتصل بالموضوع من روايات الائمة المعصومين (عليهم السلام) حيث كان يذكر التوضيح الذي يتصل بهذه الروايات بعد كلّ رواية أو مجموعة من الروايات، بحسب الحاجة لذلك.

كما كان يعتقد ان العلامة المجلسي من المنافحين عن المذهب، المدافعين عنه، ومن الذين تصدّوا لإحياء آثار الائمة (عليهم السلام) ورواياتهم، كما كان يتحلّى بمركز علمي جدير بالتقدير، وله باع طويل وسعة اطلاع. كما تظهر من خلال كيفية ممارسته لبحوث الجرح والتعديل في كتاب « مرآة العقول » علمية هذا المجتهد الخبير، وتستبين الجهود التي بذلها وما تستحقه من الاحترام والتقدير.

* ذكر المرحوم السيد الطهراني في هامش ما يعنيه من أنّ العلامة المجلسي جدّه، وحاصل ما ذكره انه ينتهي إليه من جهة الأم؛ فهو جدّه من هذه الجهة. [المترجم]

بيد أنه مع ذلك، وبرغم اجتهاده في الحديث وبصيرته في الرواية وتضلعه بفنهما، لم تكن له دراية عميقة بالمسائل الفلسفية، ولم يكن على غرار متكلمي الإمامية وحماة المذهب من طراز الشيخ المفيد والسيد المرتضى والخواجه نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي.

وهذا ما يعلل الاشتباهات التي وقع بها في بعض بياناته وتوضيحاته، مما أدى إلى التقليل من قيمة دائرة المعارف هذه (البحار).

وعندما اتفقت الكلمة على أن يقدم بحار الانوار في طبعة جديدة، تمّ الاتفاق على أن يقوم العلامة الطباطبائي بمطالعة البحار والمرور عليه كاملاً، ليسجل ما يعنوله من هوامش وتعليقات في المواطن التي فيها ضرورة لذلك، كي يحتفظ الكتاب من خلال هذه التعليقات بمستواه العلمي.

تحولت هذه الرغبة إلى عمل ناجز، حيث كتب (الطباطبائي) تعليقات على البحار، حتى المجلد السادس من الطبعة الجديدة، ولكن الذي حصل أنّ الناشر المتصدي للطبع، طلب منه تحت طائلة الضغوط الخارجية، أن يراعي الجو في بعض التعليقات، وأن ينصرف نهائياً عن إثارة الاستفهامات في مواطن أخرى، وذلك بعد أن كان الطباطبائي قد نقض على العلامة المجلسي واعترض على رأيه بصراحة تامة ودون مواربة في مكان أو اثنين من تعليقاته، مما أثار عليه حفيظة بعض من لا يرى إمكانية الردّ على آراء المجلسي أو تخطئة وجهات نظره.

لم يذعن العلامة لهاتيك الضغوط، وقال: إنّ قيمة الامام جعفر بن محمد الصادق ومنزلته في المذهب الشيعي أكثر من العلامة المجلسي ومنزلته، وإذا

كانت ساحة الائمة المعصومين (عليهم السلام) عرضة للشبهات (والاشكالات) العقلية والعلمية التي ترد عليهم من خلال طبيعة بيانات العلامة المجلسي وتوضيحاته وشروحه، فلسنا على استعداد لبيع أولئك الكرام بالمجلسي. وما أراه واجباً وينبغي أن يكتب من وجهة نظري، سأكتبه من دون أن أقل كلمة واحدة.

على اثر هذا الاختلاف، طبعت بقية اجزاء (موسوعة) البحار من دون تعليقة العلامة الطباطبائي، وظهر هذا الاثر النفيس وهو يفتقر لهذه التعليقات. وفيما يلي نعرض تعليقاتين من تعليقات العلامة التي أدت إلى تعطيل بقية التعليقات وايقافها، ونترك الحكم فيها إلى القراء وإلى اهل البحث والتحقيق.

ذكر العلامة المجلسي [في بحث: بسط كلام لتوضيح مرام، ج ١ ص ٩٩] معانٍ للعقل من عنده، فما كان من العلامة الطباطبائي إلا ان ردّ على المجلسي وكتب في التعليقة المطبوعة صفحة (١٠٠) الجزء الاول، في جوابه: «الذي يذكره رحمه الله من معاني العقل بدعوى كونها مصطلحات معاني العقل لا ينطبق لا على ما اصطلح عليه اهل البحث، ولا ما يراه عامة الناس من غيرهم، على ما لا يخفى على الخبير الوارد [الحاذق] في هذه الابحاث. والذي اوقعه فيما وقع فيه أمران:

احدهما: سوء الظن بالباحثين في المعارف العقلية من طريق العقل والبرهان.

ثانيهما: الطريق الذي سلكه في فهم معاني الاخبار حيث أخذ الجميع في مرتبة واحدة من البيان وهي ينالها عامة الافهام، وهي المنزلة التي نزل فيها

معظم الاخبار المجيبة لأسئلة أكثر السائلين عنهم (عليهم السلام) مع أن في الاخبار غرراً تشير إلى حقائق لا ينالها إلا الافهام العالية والعقول الخالصة؛ فأوجب ذلك اختلاط المعارف الفائضة عنهم (عليهم السلام) وفساد البيانات العالية بنزولها منزلة ليست هي منزلتها، وفساد البيانات الساذجة ايضاً لفقدائها تميزها وتعينها، فما كل سائل من الرواة في سطح واحد من الفهم، وما كل حقيقة في سطح واحد من الدقة واللطافة. والكتاب والسنة مشحونان بأن معارف الدين ذوات مراتب مختلفة، وان لكل مرتبة اهلاً، وان في إلغاء المراتب هلاك المعارف الحقيقية».

وعندما ذهب العلامة المجلسي إلى الردّ على من يقول بالعقول المجردة، وذكر أن تجرد العقول محال عقلاً، وأنه من مختصات ذات الواجب، ونسب كلام الفلاسفة في هذا المضمار إلى الفضول، ثم قال: «فعلى قياس ما قالوا يمكن أن يكون المراد بالعقل نور النبي (صلى الله عليه وآله) الذي انشعبت منه انوار الائمة (عليهم السلام)» ردّ عليه العلامة الطباطبائي بتعليقة (ج ١، ص ١٠٤) كتب فيها: «بل لانهم تحققوا أولاً أن الظواهر الدينية تتوقف في حجيتها على البرهان الذي يقيمه العقل، والعقل في ركونه وإطمينانه إلى المقدمات البرهانية لا يفرق بين مقدمة ومقدمة، فإذا قام برهان على شيء اضطّر العقل إلى قبوله. وثانياً ان الظواهر الدينية متوقفة على ظهور اللفظ، هو دليل ظني، والظن لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام على شيء».

واما الاخذ بالبراهين في أصول الدين، ثم عزل العقل فيما ورد فيه آحاد الاخبار من المعارف العقلية فليس إلا من قبيل إبطال المقدمة بالنتيجة التي

تستنتج منها، وهو صريح التناقض - والله الهادي - فإن هذه الظواهر الدينية لو أبطلت حكم العقل، لأبطلت أولاً حكم نفسها المستند في حجته إلى حكم العقل.

وطريق الاحتياط الديني لمن لم يتثبت في الابحاث العميقة العقلية أن يتعلق بظاهر الكتاب وظواهر الاخبار المستفيضة ويُرجع علم حقائقها إلى الله عز اسمه، ويجتنب الورود في الابحاث العميقة العقلية إثباتاً ونفيّاً. أمّا إثباتاً فلكونه مظنة الضلال، وفيه تعرض للهلاك الدائم، وأمّا نفيّاً فلما فيه من وبال القول بغير علم والانتصار للدين بما لا يرضى به الله سبحانه، والابتلاء بالمناقضة في النظر. واعتبر في ذلك بما ابتلى به المؤلف رحمه الله، فانه لم يطعن في آراء أهل النظر في مباحث المبدأ والمعاد بشيء إلا ابتلى بالقول به بعينه أو بأشد منه، كما سنشير إليه في موارد، وأول ذلك ما في هذه المسألة فانه طعن فيها على الحكماء في قولهم بالمجردات ثم أثبت جميع خواص التجرد على أنوار النبي والائمة (عليهم السلام)، ولم ينتبه أنه لو استحال وجود موجود مجرد غير الله سبحانه، لم يتغير استحاله بتغيير اسمه، وتسمية ما يسمونه عقلاً بالنور والطينة ونحوهما».

ان من له معرفة ودراية بالقياس والبرهان، يدرك تماماً أن كل كلام هذا الحكيم الالهي في تعليقه، تنطوي على البرهان والاستدلال، وعندئذ يتضح سرّ كلامه، وهو يقول: ان الرجوع إلى ظواهر الروايات قبل الرجوع إلى الأدلة العقلية هو في حكم [القول أو القبول] بدعوى: حسبنا كتاب الله.

والاجتهاد في المذهب الشيعي هو الذي حفظ الدين من الاندراس والبلى

وهو الباعث لعدم التعبد بآراء تكون في عصر من العصور، من الاصول المسلّمة (الثابتة) لدى بعض، في حين يضحى بطلانها في عصر آخر من البديهيات. ان عدم التعبد بغير قول الله ورسوله والائمة المعصومين (عليهم السلام) في الاحكام الفرعية، موجب لسدّ باب الاجتهاد والوقوع في المهالك والزلل، وهذا ما ابتلى به اهل السنة. أما في الاصول فلا معنى مطلقاً للتعبد والتقليد؛ والعقل والنقل يقضيان كلاهما بلزوم الرجوع إلى الادلة والبراهين، وقد نقل العلامة (رحمة الله عليه) القول بالاجماع في هذا المجال.

محاولة الجمع بين فلسفتي الشرق والغرب

بعد أن انتهى العلامة الطباطبائي من تدريس دورة فلسفية كاملة في مدينة قم، حيث اتخذ الاسفار الاربعة لصدر المتألهين متناً درسياً فيها، أخذ يفكر بالجمع والمقارنة بين فلسفة الشرق وفلسفة الغرب، فقد كان يعتقد أن مقدمات البحث الفلسفي اذا قامت على اساس البرهان واعتمدت الاشكال القياسية الصحيحة، فمن المحال أن تأتي بنتيجتين مختلفتين، بغض النظر عن المدرسة التي ينتمي اليها الباحث. لذلك كان يرى ضرورة اكتشاف سرّ الاختلاف بين فلسفة الشرق والغرب للعثور على مواطن الضعف التي تكتنف المسار. وكان يعتقد أن العلوم التجريبية وأن كان تحققها في الخارج واضحاً على اساس التجربة، إلا أن ما يجب البحث عنه هو الجذر والاصل الذي يفضي إليه نتيجة هذه التجربة؛ ومن ثم يجب البحث عن علتها ومنشئها.

على سبيل المثال، كان يعتقد (رحمه الله) بضرورة البحث في العلة الموجودة في الحرارة التي تؤهلها لايجاد قوة وتوليد طاقة يتحرك من خلالها الجهاز الميكانيكي، وبالعكس يجب معرفة العلة الموجودة في الطاقة الحركية التي يمكن من خلالها تحصيل الحرارة والطاقة الحرارية. كما يجب البحث في العلة الكامنة في الطاقة (الليكترونية) والتي تكون سبباً في تحوّلها إلى شغل، يستفاد منه ويوظّف في تشغيل المكائن، وبالعكس ما هو السبب الكامن في الطاقة الميكانيكية التي يمكن من خلال تحريكها لعجلات الآلة، الافادة من الطاقة الالكترونية بواسطة «الداينمو» (المحرك).

والمحصلة التي ينبغي الوصول إليها هي اكتشاف العلة التي تتم على اساسها العمليات في جميع الموارد المشار إليها آنفاً؛ أي اكتشاف علة التبدّل في اشكال الطاقة، هذا التبدّل الذي يتم على اساس معادلات دقيقة يتم بمقتضاها تغير جزء من الطاقة إلى جزء من طاقة اخرى، ثم اكتشاف طبيعة العلاقة الموجودة فيما بينها.

ومن المسائل التي يجب أن تتضح في هذا المجال [على ما كان يذهب إليه الطباطبائي في محاولته هذه] أنّ القضايا التجريبية هي التي تثبت على اساس التجربة، وان هذا المنحى لا يتنافى مع المنحى الفلسفي في مسائله وادلته العقلية التي تقوم على اساس التفكير العقلي والبرهاني. فلكل منحى مساره الخاص به الذي يمضي فيه، من دون ان يعارض المسار الآخر ويعيقه.

تحقيقاً لهذه الغاية شرع الطباطبائي بعقد جلسات [مداولة وحوار] في

ليالي العطل الاسبوعية [في الدراسة الحوزوية] اي ليالي الخميس والجمعة، كان يحضرها عدد من الطلاب؛ من بينهم مجموعة ذو معرفة بالعلوم الحديثة، وقد أمرني الاستاذ أن احضر ايضاً هذه الجلسات.

مرّ زمن على هذه الجلسات، وتمّ الاتفاق على أن تصدر حصيلة البحوث التي دارت فيها في مجموعة بعنوان «الميتافيزيقيا».

عند هذه النقطة بالذات تركت هذه التجربة بسبب مغادرتي إلى النجف الاشرف للدراسة. وقد علمت فيما بعد أنّ هذه الجلسات استمرت وقد التحق بها عدد من الاصدقاء الموسومين بغاية العلم والادب؛ من قبيل المرحوم الشيخ مرتضى مطهري (رحمة الله عليه)، حيث جاءت المحصلة كتاباً غنياً نافعاً جداً، توفر على حل جملة من المسائل الخلافية، وتحوّل إلى سدٍّ أمام المغالطات التي كان يمارسها ويشيعها كثير من المتغربين. حمل هذا الكتاب عنوان «اصول فلسفة وروش رئاليسم» [اصول الفلسفة والمنهج الواقعي] وقد تضمّن هوامش وتعليقات مفيدة ونفيسة بقلم الشهيد المغفور له حيث بعث لي الاستاذ المؤلف بالجزءين الاول والثاني من الكتاب إلى النجف الاشرف.

ثم ظهر بعد ذلك الجزءان الثالث والخامس من الكتاب مع الهوامش، وقد ذكر المرحوم الشهيد آية الله مطهري انه جمع حواشي وتعليقات الجزء الرابع، وانه فقط ينتظر الفرصة الكافية لتنظيمه وترتيبه ثم وضعه بين يدي القراء.

رحمة الله على استاذنا الاكرم [الطباطبائي] وعلى صديقنا المكرّم [مطهري] وعلى جميع اخواننا الماضين، بمحمد وآله الطاهرين.

المنهج التفسيري

عندما كان العلامة الطباطبائي في تبريز، كتب تفسيراً للقرآن الكريم بدأه من أول المصحف وانتهى به إلى سورة الاعراف. كان تفسيراً مختصراً، انطلق من خلاله وعلى أساس المادة التي جمعها، في إعطاء دروس تفسيرية للطلاب. بيد أن الفكرة اكتسبت فيما بعد صورة أخرى، في ضوء الحاجة لكتابة تفسير موسع يلبي الاحتياجات المعاصرة، ويلتزم بملاحظة الجوانب التاريخية والفلسفية والأخلاقية، والبحوث الاجتماعية والروائية ذات الصلة بالتفسير، على أن يتم إنجاز المشروع بطراز حديث وشكل معاصر.

لقد وفقه الله لإنجاز هذا المشروع، حيث كتب تفسيراً بعنوان «الميزان في تفسير القرآن» في عشرين مجلداً. بدأ في كتابة هذا التفسير في حدود سنة ١٣٧٤ هـ، وأنهاه في ليلة القدر (٢٣ / رمضان) سنة ١٣٩٢ هـ. وكان يسير في خط واحد ويجمع بين كتابة هذا التفسير، وبين تدريسه لطلاب الحوزة العلمية في مدينة قم، حيث كان يستفيد من درسه في التفسير كثير من الفضلاء وطلاب الحوزة.

أولى مزايا تفسير الطباطبائي وأهمها، هي طريقته في تفسير الآية بالآية بمعنى أن القرآن يفسر نفسه بنفسه. ففي الروايات: «أن القرآن يُفسر بعضه بعضه» لقد نزلت آيات القرآن جميعها من مبدأ وكلام واحد، وإن تقدم بعضها على بعض ولحق بعضها لبعض، لا دخل له في المعنى الكلي (العام) المستفاد من الآية.

في ضوء هذه الرؤية يكون القرآن كله بحكم كلام واحد، وخطاب واحد، من صادر متكلم واحد، ومن ثم فإن كل جملة فيه يمكن أن تكون قرينة ومفسرة لجملة الأخرى. فما بدا للعيان خفاءً في معاني بعض الآيات، يرتفع ويزول بالملاحظة والتطبيق والمقارنة مع الآيات الأخرى التي وردت في الموضوع نفسه، أو فيما يشابهه.

وبذلك ينتهي البناء الذي يقوم عليه هذا التفسير، إلى أن الآيات تفسر نفسها، وإن استحصال معنى القرآن يكون من خلال القرآن نفسه، بحيث يتحول هذا النهج إلى معيار للحكم على قيمة المعارف والعلوم الخارجية والحكم على أنها موافقة للقرآن أو مخالفة له، لأن تتخذ المعاني الموجودة في الذهن، أصلاً ومحوراً في المرتبة الأولى، ثم تنتقل للسعي إلى تطبيق المعنى الذهني مع الآيات القرآنية، أو أن نصيغ المعاني الراكزة في الذهن بقالب قرآني بحيث نوجهها قرآناً ونطبقها، كما هو حال كثير من التفاسير. وهذه الأخيرة ليست في واقعها تفسيراً بل هي تطبيق للمعاني الذهنية والمدرجات الخارجية، أو للعلوم الفلسفية والعلمية والاجتماعية والتأريخية، وللروايات الواردة على القرآن الكريم.

والشيء الطبيعي أن تفقد الآيات مع المنهج التطبيقي، مفهومها وما تنطوي عليه من محتوى وقيمة بصورة تامة. وسر ذلك أن أصحاب العلوم بدءاً من النحوي حتى الفيلسوف، مروراً بأصحاب العلوم التجريبية والطبيعية المعاصرة، والأطباء وأهل الهيئة والنجوم، يسعون لانزال علومهم ومعارفهم على القرآن، حتى يأخذوا منه دليلاً وشاهداً على صحة منحاهم العلمي والمعرفي.

وكثيراً ما حصل لبعضهم، أن كتب دورة تفسيرية كاملة - لكتاب الله -

انطلاقاً من المنهج المذكور، فيما كتب بعض آخر تفاسير موضوعية وفاق المنهج نفسه.

هذا النهج بما ينطوي عليه من ممارسة يمسح - في الحقيقة - القرآن، أو هو بعبارة أخرى يقتل القرآن ويقضي عليه ويُفقد قيمته واعتباره. انّ معاني القرآن ينبغي أن تُستمد من القرآن نفسه؛ والالتزام بهذا المنهج برز على اكمل وجه في تفسير الميزان.

من النقاط الاخرى التي امتاز بها هذا التفسير انه راعى المعاني الكلية للالفاظ الموضوعية، ولم يقتصر على خصوص المعاني الجزئية، الطبيعية والمادية المأنوسة لذهن الانسان. كما كان من خصائصه انه ميّز مواطن «الجري والتطبيق» وفصلها عن متن المدلول المطابق للآيات.

ومما اختص به هذا التفسير أيضاً، ممارسته لبحوث مختلفة؛ إضافة للبيانات القرآنية، وهذه البحوث توزعت في ابواب: البحث الروائي، الاجتماعي، التاريخي، الفلسفي، والعلمي، وقد جاءت مستقلة من دون ان تختلف مع البحوث الاخرى أو تمتزج بها

ومن هذا الموقع بالذات، استطاع التفسير أن يمارس البحث بشكل كاف وينفتح على قضايا العالم المعاصر، وعلى الآراء والافكار، والاتجاهات والمدارس السائدة، ثم يدخل في مقارنة مع القانون الاسلامي المقدّس، ليشير إلى مواقع الجرح والتصويب والرد، أو مواطن النفي والاثبات. ومن هذه الجهة بالذات مارس التفسير عملية مواجهة الاشكالات والاسئلة التي تثار ازاء القانون الاسلامي المقدّس من المدارس والاتجاهات الشرقية والغربية واللاحادية التي

سرت إلى العالم الاسلامي، ووفر لها الاجابات على اكمل وجه، بعد أن أبان ما يكتنفها من مواطن الضعف ونقاط الغموض والمغالطة.

عموماً، يمكن القول ان التفسير اتخذ من القرآن ميزاناً للحق ومحوراً للاتصال والواقع، طبقاً لما أثبتته القرآن لنفسه في هذه الدائرة، في نظير قوله تعالى: «إنه لقول فصل وما هو بالهزل» (الطارق: ١٣) وقوله: «وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد» (فصلت ٤١-٤٢) واخذ يقارن بقية الآراء والافكار والمذاهب ويحاكمها انطلاقاً من هذا المعيار، وهو يبين ما يكتنفها من مواطن الخطأ والاشتباه وما تنطوي عليه من مغالطات مذهبية وفكرية.

ومن الخصائص الاخرى لهذا التفسير، حمايته للتشيع ومنافحته عنه، حيث نهض بهذه المهمة من خلال البحوث الدقيقة والعميقة التي ساقها في هذا المضمار، ومن خلال بيانه لمواضع الآيات. وقد فعل ذلك بلغة سهلة بليغة من دون أن يثير العصبية الجاهلية ويشعل نار الحمية المقيتة، معتمداً على آيات القرآن نفسها، ونمط من التفسير لا يقبل الانكار والرد. كما اعتمد بعد آيات القرآن على الروايات الصادرة عن أهل السنة انفسهم، من مثل «الدر المنثور» وغيره، في إثباته أي موضوع من المواضيع الولائية وتوضيحه. أما الولاية العامة والكلية للامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والائمة الطاهرين (صلوات الله عليهم أجمعين) فقد أبانها (أثبتها) برهانياً.

ومما فعله في هذا المجال انه كان يقتبس من المفسرين العصريين (المصريين خاصة) دون أن يذكر اسماءهم، ثم يرد عليهم مبيناً مواطن الضعف

والتزيف، ومواقع الخطأ والاشتباه في هذه الاقوال.

كان [السيد في تفسيره] يبسط القول في المسائل الاخلاقية، أما في المسائل العرفانية فقد اختار الاشارات المختصرة التي تنطوي على الدقة واللطافة، حتى كان في جملة واحدة مختصرة يفتح آفاقاً رحبة من العلم والمعرفة، ويدعو الانسان إلى لقاء الله ووطنه الاصلي.

جمع التفسير بين المعاني الظاهرية والباطنية للقرآن، وبين منهج العقل والنقل، واوفى كل قسم من هذه الاقسام حظها في البحث.

لقد بلغت اهمية هذا التفسير وما ينطوي عليه من نقاط قوة وجذب حداً أمكن ان يقدم للعالم على انه قاعدة لعقائد الاسلام والشيعه، بل يمكن بثه بين جميع المذاهب والمدارس، ودعوة اصحابها على اساسه، إلى الاسلام والتشيع. وفي الواقع نهض «الميزان» بهذه المهمة وقام بها تلقائياً، فقد انتشر في ارجاء الدنيا، وشق طريقه حتى وصل إلى باريس واميركا، ووزعت منه دورات كثيرة في البلدان الاسلامية، وخضع للدراسة والبحث، فأضحى سبباً لشعور الشيعة بالفخر وموجباً لعلو شأنهم في المراكز العلمية.

يعتبر هذا التفسير فريداً من نوعه في بيان النقاط الدقيقة والحساسة، والوقوف بوجه المغالطات التي تنطوي عليها كلمات المعاندين، وهو فريد لشموله وجامعيته، حتى يمكن القول بحق: لم يكتب تفسير مثله منذ عصر صدر الاسلام.

وقد كان استاذنا جامعاً للعلوم ووارثاً لزير العلماء، وقد حاز في مضمار هذه العلوم والمعارف الحققة مقام الجامعة والشمول. فله درّه وعليه أجره، فأما

إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم.

بين يديّ أكثر من ثلاثين تفسيراً قمت بمطالعتها، وهي من أهم تفاسير الشيعة والسنة، بيد أني لم أجد أعذب وأشهى من تفسير الميزان ولا أكثر جاذبية وشمولاً منه؛ فالميزان أضحى وكأنه قد عزل بقية التفاسير ودفع بها إلى زاوية النسيان بهذا القدر أو ذاك، وأخذ مكانها.

لقد ذكر صديقنا الصدوق، وزميلنا في الدراسة الامام موسى الصدر (خلصه الله من ايدي الفجرة وأطال بقاءه) إن العالم الفريد والكاتب المتضلع المعروف، والباحث اللبناني الخبير، الشيخ محمد جواد مغنية، قال: عندما حلّ الميزان بين يدي، عطلت مكتبتي، وانكبّت على مطالعته بحيث لم يكن على طاولتي كتاب غيره.

وقلت للاستاذ الطباطبائي يوماً: لم يأخذ هذا التفسير الشريف مكانه اللائق به بعد في أوساط الحوزات العلمية، ولم تُدرك قيمته الواقعية. وإذا قدّر لهذا التفسير أن يدرّس في الحوزات، ويتم التباحث حول محتواه وافكاره، بحيث يخضع للبحث والنقد والتحليل بشكل مستمر، فيمكن عندئذ أن تُدرك قيمته ولكن بعد مئتي سنة.

وقلت له في مرة أخرى: حين أنكب على مطالعة هذا التفسير وأكون مشغولاً به، وتواجهني بعض الاوقات مسألة كيفية ربطك للآيات بعضها ببعض بحيث تغدو كالسلسلة التي تتوازن حلقاتها فيما بينها، ثم تستخرج عن طريق التطبيق [التطبيق فيما بين الآيات نفسها وليس باسقاط معارف أخرى عليها، من خارجها] لا أملك في التعبير عن هذه الحالة إلا أن أقول: جرى على قلمك - اثناء

الكتابة - الوحي والالهام الالهي .

لم يزد السيد على أن يهز رأسه ، ويقول : هذا من حسن نظرك فقط ، والآ
فأنا لم أفعل شيئاً !

من مؤلفات السيد الطباطبائي الاخرى ، كتاب التوحيد الذي اشتمل على
ثلاث رسائل ، هي : ١ - رسالة في التوحيد .

٢ - رسالة في اسماء الله سبحانه .

٣ - رسالة في افعال الله سبحانه .

وله ايضاً كتاب « الانسان » الذي تضمن هو الآخر ثلاث رسائل ، هي :

١ - الانسان قبل الدنيا .

٢ - الانسان في الدنيا .

٣ - الانسان بعد الدنيا .

وهذه الرسائل الست جمعت مع بعضها وصدرت في كتاب عُرف بالرسائل
السبع ، بعد أن أضيفت إليها رسالة في « الوسائط » .

ومن مؤلفاته الاخرى رسالة في الولاية ، أثبت فيها أن « الولاية » هي آخر
المطاف في السير الانساني نحو الحق ، والفناء في ذاته ، وحيازته لمقام العبودية .
وله رسالة أخرى في « النبوة والامامة » . وهذه الرسائل التسع بمجموعها
كتبت بالعربية وهي لا تزال مخطوطة لم تطبع بعد . وقد طلبت منه مراراً المبادرة
لطبعها ، فكان يشترط في طبعها مطالعتها واستثفاف النظر فيها .

ومن كتبه « الشيعة في الاسلام » ، وكتاب آخر بعنوان « القرآن في
الاسلام » ، وثالث بعنوان « الوحي أم الشعور الباطني » .

الاسلام المجهول في اوربا

لقد كان العلامة الطباطبائي يعتقد انّ الاسلام الصحيح لم يشقّ طريقه إلى اوربا واميركا، ومردّد ذلك انّ جميع المستشرقين الذين جاءوا من هناك إلى البلدان الاسلامية بهدف البحث في الاسلام ودراسته، احتكوا مع اهل السنة ونزلوا في البلدان السنية، سواء كان ذلك في افريقيا ومصر أم في سوريا ولبنان والحجاز وباكستان وافغانستان. وقد استفادوا في المكتبات البارزة من تواريخ اهل السنة كتاريخ الطبري وابن كثير، وسيرة ابن هشام، ومن تفاسيرهم وموسوعاتهم الحديثية كصحيح البخاري والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن داود وموطأ مالك وغيرها.

فهذه كانت مصادرهم التي اعتمدوا عليها في معرفة الاسلام، وقد أطلوا على دنيا الاسلام بشكل عام من نافذة اهل السنة وعرفوه من خلال رؤيتهم. وقد كان من ثمار هذه الرؤية المعرفية ان تعاطوا مع الشيعة على أنهم - مجرد - فرقة منشقة من الاسلام.

وفي ضوء هذه الرؤية لم يحفلوا بالاطلاع على المصادر البحثية العلمية للشيعة من تفاسير وتواريخ، ولم تحظ بعنايتهم كتب الشيعة في الحديث والفلسفة والكلام. وفي مناخ مثل هذا، لم يعرف الشيعة ولم يطلّ [التشيع] على العالم.

لقد حصلت - هذه المفارقة - في الوقت الذي يعد فيه الشيعة الفرقة الوحيدة التي تعكس تجلّي الاسلام الصحيح؛ وان التشيع يعبر عن حقيقة اتّباع

سنة رسول الله المتجلي في الولاية. اجل؛ الشيعة هم الفرقة الوحيدة التي تحركت خلف رسول الله، وجسدت الاسلام في ذاتها قولاً وعملاً.

ولما كانت مواضع النقد والتزييف والغش والتحريف كثيرة في تواريخ السنة وكتبها، حيث نسبت تلك الكتب لرسول الله ما لا يليق بمقام النبوة، ونفت عنه العصمة، فان الاسلام لم يسفر عن وجهه الواقعي في الغرب ولم يتجل كما هو عليه، ومن ثم لم يستتبع هذا الضرب من المعرفة بالاسلام ميل إلى هذا الدين في الغرب.

اما في كتب الشيعة فقد كانت المسألة على العكس تماماً، فهي مشحونة بما ينطق بعصمة رسول الله من الخطأ والذنب، مليئة بما يدل على ان النبي مصون من الاشتباه والزلل، ليس فيها ما ينسب إلى النبي ما لا يليق بمقام نبوته.

ثم ان الشيعة يعتقدون بعصمة الائمة الطاهرين؛ وانهم يتحلون بأهلية الخلافة، خلافاً لكتب اهل السنة من تفاسير وتواريخ وكتب حديث مشحونة بجواز ولاية غير المعصوم، بل وولاية الامام الجائر ايضاً؛ والأنكى من ذلك وجوب طاعته.

وهكذا عادت خلافة رسول الله المنيفة لتتبدل إلى امبراطورية عظيمة نظير امبراطورية فارس والروم، وارتكب خلفاء بني أمية وبني العباس جميع الفجائع والقبائح باسم خلافة الرسول الالهي، مما أدى بالاوربيين ألا يميلوا صوب الاسلام حتى الآن.

ولو عرف اولئك وفهموا ان تلك السيرة هي في الضد من سنة رسول الله، وان الاسلام الواقعي ما جاء الا ليقوض قواعد امثال هذه الحكومات ويهدد

أركانها للجأوا إلى الاسلام ومالوا إليه حتماً.

لقد اقترنت لقاءات العلامة الطباطبائي وحواراته مع كوربان بمشاق كثيرة عادت على السيد، الذي كان مضطراً للسفر من قم إلى طهران بوسائل نقل الركاب العادية [اي من دون أن تقله سيارة خاصة من داره إلى مكان اللقاء في طهران] من اجل التعريف بواقع الشيعة والوجه الحقيقي للولاية، وبلوغ حقيقة التشيع وعلائم ان يكون الانسان شيعياً.

وقد كان هذا العمل في الحقيقة خدمة جليلة، فقد كان هنري كوربان يدوّن افكار الحوار كاملة ويقدمها للنشر في اوربا، لما يعود بتعريف حقيقة التشيع، علاوة على تصديّه بنفسه للدفاع عن التشيع بصلافة في الملتقيات والمؤتمرات والمحاضرات، وكان مشغولاً في باريس بشأن النهوض بهذه المهمة.

كان كوربان يعتقد ان التشيع هو المذهب الوحيد في العالم الذي يتسم بالاصالة والحيوية، نظراً لما يعتقد به من وجود الامام الحي، وانه سيدوم حياً فاعلاً لارتكاز قاعدته العقيدية على هذا الاساس المتمثل بالايمان بقائم آل محمد الامام المهدي محمد بن الحسن العسكري.

فاليهود مات دينهم بموت النبي موسى، والمسيحيون بعروج السيد المسيح عيسى، واما سائر فئات المسلمين فقد تمّ ذلك برحيل النبي محمد. يبقى التشيع وحده حياً لما يعتقد به الشيعة من ان قائدهم وامامهم وصاحب ولايتهم مازال حياً متصلاً بعالم المعنى مستمداً من إلهام السماء.

صار كوربان قريباً إلى التشيع جداً، وقد طرأ عليه تغيير كبير اثر تعامله مع العلامة وحواره معه، ومعرفته بهذه الحقائق، ولاسيما اصالة الاعتقاد بالامام

المهدي .

كان العلامة يقول : كان كوربان غالباً ما يقرأ أدعية الصحيفة المهدوية وهو يبكي . لقد بدأت أولى حلقات العلاقة والحوار بين كوربان والعلامة الطباطبائي في سنة ١٣٧٨ هـ ، ودامت لما يزيد على العشرين عاماً . وعندما كنت شخصياً في خدمة الاستاذ العلامة في مدينة مشهد بتاريخ ١٨ / شعبان / ١٣٩٩ هـ دار الحديث معه عن الاستاذ كوربان ، وقد سجلت ما ذكره عنه ، ولأضعه بنصّه بين يدي القراء .

قال العلامة : « كان السيّد هنري كوربان استاذاً متخصصاً بالشيعة في جامعة السوربون ، وقد توفي منذ شهر أو شهرين تقريباً ، وكانت له معنا جلسات متعدّدة للبحث في مذهب الشيعة ودراسته .

كان رجلاً سليم النفس منصفاً ، يعتقد أنّ مذهب الشيعة لوحده من بين مذاهب العالم واديانه ، ينبض بالحركة والحيوية والتجدّد ، وأنّ بقية الاديان والمذاهب الاخرى قد انقضى عمرها دون استثناء ، اذ لم تكن تتسم بحالة الترقب (الانتظار) والتكامل .

فاليهود لا يعتقدون بالامام والولي الحي ، وكذا حال المسيحيين والزرادشت ، فهم جميعاً لا يتكئون على مبدأ حياتي ، بل اكتفوا بالعمل بالتوراة والانجيل والزند والاوستا ، ولم يفتشوا عن تكاملهم خارج هذه الدائرة . اما سائر فرق اهل السنة ، فهم يرون ان تكاملهم يتمثل في اطار القرآن والسنة النبوية وحسب .

اما الشيعة فهم مذهب يعكس ديناً ينبض بالحركة والحياة ، لما يعتقدون به

من انّ الامام وقائد الامة يجب ان يكون حياً بالضرورة، وان لا نهاية لتكامل الانسان الآبيلوغ مقامه المقدّس، ولذلك تراهم لا يبخسون حظهم من اية حركة وحب وتجدد في هذا السبيل».

يضيف العلامة: «قلت لكوربان يوماً: في دين الاسلام الاماكن جميعها والارض بأسرها هي محل للعبادة دون استثناء؛ فاذا شاء الانسان ان يصلي أو رغب بتلاوة القرآن أو السجود أو الدعاء، فهو يستطيع ان يفعل ذلك في أي مكان شاء، وقد قال رسول الله: جعلت لي الارض مسجداً وطهوراً.

ولكن في المسيحية ليس الامر كذلك، فالعبادة لا تكون الا في الكنيسة، في وقت معين، وما خلا الكنيسة فإنّ العبادة في غيرها باطلة.

فاذا حصلت لأحد المسيحيين حالة توجّه في وقت من الاوقات، وكان على فراشه منتصف الليل مثلاً واراد أن يدعو الله فماذا يفعل؟

عليه ان يصبر حتى يحل يوم الاحد حيث تُفتح الكنيسة، فيذهب إليها من اجل أن يدعو! وهذا معناه قطع العلاقة بين العبد والله.

أجاب كوربان: أجل هذه مشكلة موجودة في المسيحية، أما الدين الاسلامي فهو يحفظ - والحمد لله - علاقة المخلوق بالخالق ويُبقي عليها قائمة في كل الازمنة والامكنة وجميع الحالات.

أضاف العلامة مواصلاً: اذا بلغ الانسان المحتاج في الاسلام حالة من التوجه، فهو يدعو الله ويتضرع إليه على حاله الذي بلغه وبحاجته، وسبب ذلك انّ لله الاسماء الحسنى، مثل الغفور، الرحيم، الرزاق، المنتقم وغيرها، والانسان يتوجه إلى الله ويدعوه بما يراه مناسباً من اسمائه الحسنى، ويذكره بذلك الاسم

وتلك الصفة. فاذا رغب إلى الله بغفران ذنوبه، ينبغي أن يستفيد في تضرعه ودعائه من اسم الغفور، الغفار، غافر الذنب.

أما في المسيحية فليس ثمة أسماء حسنى، وإنما الله محاط فقط بألفاظ: الله، إله وأب، فماذا تفعل إذا حصلت لك حالة توجه (حضور قلب) و اردت ان تدعو الله وتناجيه وتتضرع إليه بذكر اسمائه وصفاته، وتتوسل إليه وتطلب إليه حاجتك باسم خاص؟

قال كوربان في جوابه: اني اقرأ في مناجاتي الشخصية الصحيفة المهدوية.

أضاف العلامة: كان كوربان يقرأ الصحيفة السجادية مراراً ويبكي». لقد طبع الحوار بين العلامة الطباطبائي وكوربان بأربع لغات هي الفارسية والعربية، الفرنسية والانكليزية.

وقد صدر للعلامة وسيصدر تبعاً كتب بعنوان « الشيعة » و « رسالة التشيع في العالم المعاصر » و « أسئلة اسلامية » و « الاسلام والانسان المعاصر »^(١).

ومن كتبه الاخرى ايضاً كتاب « الحكومة في الاسلام » الذي ترجم إلى العربية، وكتاب « سنن النبي » الذي طبع مع اضافات لأحد الفضلاء.

(١) يضم كتاب « الشيعة » حصيلة حديث العلامة الطباطبائي مع كوربان لسنة ١٩٥٩، أما « رسالة التشيع في العالم المعاصر » فهو يحوي حصيلة حديثه إليه في سنتي ١٩٦٠ - ١٩٦١. ومن رسائله ايضاً رسالة عن الاعجاز، واخرى بعنوان « علي والفلسفة الالهية »، وله حواشٍ نفيسة على اسفار ملا صدرا، وحاشية على كفاية الاصول.

وله عدد من الرسائل في الاعتباريات والبرهان والمغالطة والتحليل والتركيب والمشتق وغير ذلك مما لم يطبع بعد .

وماذا أقول بشأن نهجه العرفاني والاخلاقي ؟ اجل ، ماذا أقول في انسان ارتبطت به حياتي وعمري وروحي . واذا كنت قد عرفت الله أو النبي أو الامام ، فإن ذلك جميعاً ببركته وفضله .

فمنذ الوقت الذي من الله به عليّ ، وهبني كلّ شيء ، فقد كان كلّ شيء بالنسبة إلينا ، كان مع علوّه دانيّاً منا ومع سموّه قريباً منا .

كان معنا نحن الطلبة العجولين الذين نتصف بالجرأة وعدم الحياء ، ليناً رؤوماً ، وتصرف معنا كالأب الكبير الذي ينحني على ولده ويأخذ بيده ثم يسير معه . هكذا كان يتعامل معنا الاستاذ ، كان يسايرنا ويرينا كلاً وفق ذوقه ومزاجه ، واختلاف شدّته وحدّته ، وما يتسم به من بطء وسرعة [بحسب ما له من مؤهلات وقابليات] .

ومع أنّ الاسرار الالهية كانت تموج في قلبه المشع ، كان وجهه بشوشاً متألقاً دائماً ، ولسانه ساكناً ، وصوته هادئاً ، وكان في حالة تفكير ابدأ ، يفتر ثغره عن ابتسامة لطيفة بين الفينة والاخرى .

اجل ايها الاستاذ ، اقول بعدك ما قاله الامام السجاد (عليه السلام) على قبر أبيه : اما الدنيا فبعدك مظلمة ، واما الآخرة فبنور وجهك مشرقة .

ذكريات في السلوك الشخصي

كان هذا الرجل العظيم يتصرف كأبي طالب عادي ، فقد كان يجلس على

الارض في ساحة المدرسة ، ويأتي قبيل الغروب إلى المدرسة الفيزيائية ، وعندما تقام صلاة الجماعة تراه يأتي كبقية الطلبة بآية الله السيد محمد تقي الخونساري . بلغ درجة عالية من التواضع والاخلاق ومراعاة الأدب والالتزام بها ، حتى قلت له مرّات : بأدبك الرفيع هذا ورعايتك الشديدة تظهرنا غير مؤدبين ؛ بالله عليك ان تراعي حالنا وتلطف بنا !

لم يُرَ منذ ما يقارب الاربعين سنة متكئاً في المجلس على الوسادة مستريحاً عليها ، بل كان يتقدم عن الحائط لا يستند إليه ، ويجلس بين يدي ضيفه الذي يدخل عليه ، ادنى منه . كنت تلميذه ، اذهب إلى بيته كثيراً ، وقد حاولت ان اجلس بين يديه رعاية للادب ، بيد اني لم أفلح ولم أوفق لذلك ابداً . عندما كنت افعل ذلك ، كان ينهض ويقول : معنى فعلك انه يجب عليّ ان أجلس عند الباب أو أخرج من الغرفة !

حصل قبل عدّة سنوات ان قدم إلى مشهد ، فذهبت لزيارته في الدار التي نزل بها . رأيته جالساً على فراش ، حيث امر الطبيب بعد أن اصيب في قلبه ان يمتنع عن الجلوس على الارض .

نهض من على فراشه وسألني أن اجلس عليه . فامتنعت . وبقينا هكذا وقوفاً نحن الاثنين ، إلى ان قال : اجلس لكي أقول لك شيئاً !

امثلت لأمره تأدباً وأطعته في الجلوس ، ثم اجلس هو على الارض ، وقال : أردت أن أقول : إنّ المكان الذي تجلس عليه أليّن .

منذ كنا طلبة في مدينة قم ، كنا نذهب إلى بيته كثيراً . لم يدعنا أبداً نأتم به في الصلاة ، وقد بقيت هذه غصة مستديمة في النفس إلى ان حلّ شهر شعبان سنة

١٤٠١ هـ، حيث قدم الاستاذ للزيارة إلى مشهد، ونزل في بيتنا، فاخترنا غرفة المكتبة مقراً لجلوسه، كي ينتخب اي كتاب يحلو له مطالعته. وعندما حلّ وقت صلاة المغرب فرشت له سجادة وأخرى لمرض كان يرافقه ويعنى بمراقبة حالته الصحية. ثم خرجت من الغرفة، على أمل ان يشرع هو بالصلاة، ثم أدخل والتحق بصلاته مؤتماً به، لاني كنت أعلم إن أنا بقيت في الغرفة فلن يقبل أن أأتم به.

مرّ على الغروب ما يقارب ربع الساعة، واذا بي أسمع صوت مرافقه يناديني. عندما جئت قال لي: انّ السيد العلامة مازال جالساً بانتظار قدومك لاداء الصلاة. قلت للسيد: أنا أقتدي بك. أجب: بل نحن نقتدي. عدت لأقول له: أرجوك أن تؤدّي صلاتك. فاجاب: وأنا لي عندك هذا الرجاء.

عند هذه النقطة قلت له: منذ أربعين سنة وانا اطلب منك هذا الطلب ولا اوفق، والآن ارجو منك ان تقبل ذلك!

اجاب بابتسامة مليحة علت شفتيه: اصف سنة اخرى على تلك الاربعين! حقاً، لم أر في نفسي قدرة التقدّم عليه، بحيث اصلي وهو يقتدي بي، وقد اعترتني حالة شديدة من الحياء والخجل. ولكن رأيت انه لبث جالساً في مكانه لا يتحرك، ولم يُبد أي استعداد للتنازل عن رأيه، فلم أر من المناسب ان اترك الغرفة لأؤدي الصلاة منفرداً في غرفة أخرى، بعد أن طلب حضوري؛ لهذا قلت له: انا عبد، مطيع لك، فاذا أمرتني أمثل!

اجاب: لا أستطيع أن أقول «أمر» ولكن لي رجاء إليك بذلك.

نهضت وصليت المغرب، وقد اقتدى بي .
وهكذا انتهت سنوات اربعون وانا لم استطع أن اقتدي به حتى في صلاة
واحدة . ليس هذا وحده ، بل الادهي من ذلك ، هو الفخ الذي أوقعني فيه هذه
الليلة - حيث تقدمت عليه في الصلاة - .
علم الله أن معالم الحياء والخجل التي ارتسمت على محياه وهي تقترن
بطلبه ، كانت من القوة والحضور ، بحيث تُخجل النسيم اللطيف ، وتذيب من
بُلغتها الجماد والصخر .

خُلِقَ يُخجل النسيمَ مِنَ اللطَفِ وبِأَسْ يذوب منه الجمادُ
جلّ معنك أن يحيط به الشعرُ ويسحبي صفاته النقّادُ^(١)

مسلك الاستاذ العرفاني

مسلك الاستاذ في العرفان هو نفسه مسلك عديله سيد العارفين الميرزا
علي القاضي ؛ وهو مسلك استاذ السيد احمد الكربلائي الطهراني ، ومسلك
الاخير هو في نفسه مسلك استاذ الآخوند حسين علي قلي الهمداني (رضوان
الله عليهم أجمعين) .
فمسلك هؤلاء جميعاً يتمثل بمعرفة النفس ، التي تعدّ ملازمة لمعرفة
الرب ، حيث تدل على هذا الاصل روايات كثيرة .

(١) سفينة البحار ، ج ١ ، ص ٤٣٧ ، والابيات لصفي الدين الحلي تلميذ المحقق الحلي ، من
قصيدة له في مدح الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب . (عليه السلام) -

وذلك يحصل بعد اجتياز عالم المثال والصورة؛ وبعد العبور من عالم النفس فـ «عند الفناء عن النفس بمراتبها يحصل البقاء بالرب» ويكون تجلّي سلطان المعرفة، عندما لا يبقى في السالك شيء من الآثار النفسانية.

من الشروط المهمة لحصول هذا المعنى المراقبة في كل مرحلة من المراحل، بحيث يجب ان تُحفظ آداب وشرائط تلك المرحلة والمنزلة بتمام معنى الكلمة، في كل منزلة من المنازل، والأ يغدو حكم الاتيان بالعبادات والاعمال اللازمة من دون مراقبة، كحكم تناول المريض للدواء مع عدم التوقي من استعمال الاطعمة المضرة، حيث لا يعود الدواء مفيداً نافعاً.

واذا كانت جزئيات المراقبة متفاوتة بحسب اختلاف المنازل، فان كلياتها تتلخص بخمسة اشياء، هي: «الصمت والجوع والسهر والعزلة والذكر الدائم». كان الاستاذ يكنّ احتراماً فائقاً لاثنتين من علماء الاسلام ويذكر باجلال مبلغهما من المنزلة والمقام، هما السيد الاجلّ علي بن طاووس (أعلى الله مقامه الشريف) حيث كان يولي أهمية لكتابه «الاقبال» ويعتبره سيّد اهل المراقبة.

أما الثاني فهو السيد مهدي بحر العلوم (أعلى الله مقامه) اذ كثيراً ما كان يشيد بطراز حياته وسلوكه العلمي والعملّي ومراقباته، كما كان ينقل مرات كثيرة تشرفهما بلقاء الامام المهدي صاحب الزمان (ارواحناء فداه).

لقد كان معجباً بخلوّ هذين العَلَمين من هوى النفس، وبما لهما من مجاهدات في طريق بلوغ المقصود، وبطريقتهما في الحياة واهتمامهما في ابتغاء مرضاة الخالق وتحصيلها، وكان يحوطهما بنظرة فخر وتجليل وتكريم.

كان يولي اهمية برسالة السير والسلوك المنسوبة للسيد بحر العلوم،

ويوصي بقراءتها، وقد تناولها شخصياً بالتدريس في عدّة دورات وبالشرح المفصل نسبياً، لعدد من الطلبة أهل الصلاح التائقين للحق وللقاء الله.

وفي كتب الاخلاق كان يعتقد ان افضلها من المختصرات « طهارة الاعراق » لابن مسكويه، ومن المتوسطات « جامع السعادات » للشيخ النراقي، وافضلها من المطولات كتاب « إحياء الاحياء » للمولى الفيض الكاشاني.

كان يقول: ان ما ذكر في كتاب « روضات الجنات » في ترجمة الخواجة نصير الدين الطوسي من ان كتاب « اخلاق ناصري » للخواجة مأخوذ من « طهارة الاعراق » لابن مسكويه، واخذه الاخير عن علماء الهند، ليس له واقع من الصحة، لان ابن مسكويه كان معاصراً لابن سينا، وكان له كتاب في الفلسفة يشبه الفلسفة اليونانية تماماً، وليس له صلة ابدأ بالفلسفة الهندية. ثم ان كتابي « الاخلاق » و « طهارة الاعراق » لم يكتبوا وفق مذاق الهنود.

أما النراقي^(١)، فقد كان في الرغيل الاول من الفقهاء والعرفاء والفلاسفة، يقلّ نظيره في سعة الفكر والاطلاع على العلوم الرياضية والهيئة، وله في الاخلاق مقام سام منيف. ومن العجيب حقاً ان يبقى مجهولاً لم يُعرف بعد. لقد ترك وراءه آثاراً جلييلة طُبِع بعضها أخيراً، وبعضها الآخر في طريقه للطبع.

(١) الشيخ مهدي النراقي هو من اعلام الشيعة واساطينها وواحد من المهادي الخمسة المتعاصرين وهم: السيد مهدي بحر العلوم، السيد مهدي القزويني، المولى مهدي النراقي، الميرزا مهدي الشهرستاني، والسيد مهدي الخراساني الشهيد. اما المولى مهدي النراقي فهو جَد مرتفع لنا من طرف الأم، فهو أب لجدة جدتنا، وعليه يكون المولى احمد النراقي خال لجدتنا وابنه المولى محمد ابن خالها.

اما الفيض فهو اشهر من الشمس ، يعدّ كتابه « المحبّة البيضاء » الذي كتبه في احياء العلوم من أنفس كتب الشيعة .

اجل ، يتجلى الفرق الواضح بين العلامة الطباطبائي والآخرين ، في انّ اخلاقياته منبثقة من باطنه ومترشحة من داخله ، ومن بصيرة ضميره ، وانّ حقيقة السير والسلوك ما كتته في قلبه كامنة في ذهنه ، وكان عالم الحقيقة والواقع متميزاً فيه عن عالم المجاز والاعتبار ، والوصول إلى حقائق العوالم الملكوتية .

وفي الواقع كان مقامه المعنوي متنازلاً في عالم الصورة وعالم الطبع والبدن ، حيث أقام على هذا الاصل معاشرته وحركاته ونظّم عليه سائر أموره . اما المسلك الاخلاقي عند غيره فقد كان ناشئاً عن تصحيح الظاهر ورعاية الامور الشرعية وممارسة المراقبات البدنية ، حيث يريد من خلال ذلك كله ان يضيء لنفسه نافذة من الباطن ، ويعثر على طريق صوب قرب الحق تعالى . رحم الله الماضين منهم اجمعين .

كانت للعلامة الاستاذ روح لطيفة ، وذوق رفيع عال ، بل كان ينطوي على لطافة خاصة . كانت له من بين شعر العرب علاقة بشعر ابن الفارض ، ولا سيما شعره في نظم السلوك المعروف بالتائية الكبرى .

ومن الشعر الفارسي كان يمتدح ديوان الخواجه حافظ الشيرازي ، واحياناً كان يقرأ للاصدقاء وبصوت خفيض هادئ ، شيئاً من الشعر العرفاني الفارسي والعربي .

وبشأن السالك وما يجب عليه من تسخير جميع همه وغمه لله ، بحيث لا يكون بصدد طلب الزيادة والفضيلة ، بل همه ربّه ، وزاد طريقه ذلّ العبودية ،

ودليله محبته، فقد كان كثيراً ما يكرّر هذه الابيات، وهو يقول في وصفها: لقد
أجاد الشاعر وأحسن في بيان طريق الفناء.

أما الابيات التي كان يقرأها كثيراً فهي:

روث لي أحاديث الغرام صبا

باسنادها عن جيرة العلم الفرد

وحديثي مرّ النسيم عن الصبا

عن الدوح، عن وادي الغضا، عن ربي نجد

عن الدمع، عن عيني القريح، عن الجوى

عن الحزن، عن قلبي الجريح، عن الوجد

بان غرامي والهوى قد تحالفا

على تلفي حتى أوسد في لحدي^(١)

كان العلامة يتحلى بقريحة شعرية، وينظم غزلاً عرفانياً ناضجاً قريباً
بالوجد والهيام، ويطفح بالحب والشوق.

اتسمت حياة السيد الاستاذ بعلاقة خاصة بأئمة اهل البيت الطاهرين
(صلوات الله عليهم أجمعين). فعندما يمرّ ذكر احدهم، كانت آثار التواضع
والاجلال والادب تظهر على محياه، وكان يكنّ اجلاً خاصاً للامام المهدي
صاحب الزمان ارواحنا فداه.

لقد كان ينظر إلى مقام الائمة الاطهار ورسول الله والصديقة الكبرى فاطمة

(١) أورد هذه الاشعار أيضاً في الميزان، ج ١، ص ٣٧٩.

الزهراء، ومنزلتهم، على انها فوق التصور، وكان ينطوي ازاءهم على نوع من الخضوع والخشوع الواقعي والوجداني، ويعتبر مقامهم ملكوتياً، كما كان واقعاً بالكامل على سيرتهم وتأريخهم.

في كثير من الاسئلة التي كانت توجه إليه بشأنهم، كان ينساب في البيان والتفصيل كما لو كان قرأ سيرتهم تَوّاً، أو كان له موقع في مصدر الوحي والتشريع، بحيث يأخذ من اولئك ويعطي لهذا العالم.

كان من عادته من قديم الزمان أن يذهب أيام الصيف إلى مشهد لزيارة الامام علي بن موسى الرضا (عليه السلام)، حيث يمضي الصيف هناك، مقدماً هذه الارض المقدسة على ما سواها من البقاع والامكنة، إلا ان يمنعه محذور.

وفي الارض المقدسة تلك، كان يذهب إلى الحرم المطهر مساء كل يوم، في حال من التضرّع والطلب والالتماس. ولقد رفض الالحاح الشديد بالسكنى خارج مدينة مشهد في «طرقبة» أو «جاغرق» [من مصائف المدينة وتقع على اطرافها] لعذوبة مائها ولطافة هوائها، ثم يقدم إلى مركز المدينة لزيارة الامام بين الفينة والاخرى. ولم يشنه احد ابداً عن مجاورة الامام وزيارته كل مساء، حيث كان يجيب: نحن لا نترك حرم الامام الثامن (الرضا) وجواره إلى أي مكان آخر. أما بشأن القرآن الكريم فقد كان يُظهر تجاهه قدراً هائلاً جداً جداً من الاجلال والخضوع، وكان يقرأ آيات القرآن عن حفظ في الغالب، ويشير إلى مواضع الآيات في السور المختلفة، ثم يذكر الآيات التي تتناسب مع الآية المعنية وتسق معها. كانت جلسات بحوثه القرآنية مفيدة وممتعة كثيراً وغنية المضمون.

الوضع المعيشي

ينحدر السيد من عائلة محترمة ومعروفة في آذربايجان كما يتبين ذلك من شجرة العائلة. ولم يكن له ولاخيه مصدر معاشي منذ الصغر، غير ما يأتيهما من الارض الزراعية التي يملكانها في قرية «شاد آباد» في تبريز، التي انتقلت إليهم بالارث.

والذي يتبين من كتابات العلامة ايام توطنه في تبريز ومزاولته الفلاحة لتوفير المعاش انه دوّن مجموعة رسائله الخطية (كتاب التوحيد، كتاب الانسان، رسالة الوسائط، ورسالة الولاية) في قرية «شاد آباد» تلك. يقول الاستاذ: منذ مئتين وسبعين سنة، والارض الزراعية هذه، ملك مطلق لآبائنا واجدادنا، والريع الذي يدرّه زراعتها هي المصدر الوحيد لرزقنا. لذلك اذا ما قدر وان غصب ذلك الملك أو نهب، فإنّ مصدر معاش العلامة - وأخيه - يختلّ بالكامل، ويصاب بأزمة معيشية خانقة.

ومع أنّ العلامة الطباطبائي يتوفر على مقام الفقاها والعلمية وشروط المرجعية، بيدّ انه عزف عن ذلك ولم يجد الفرصة الوافية لتدوين الرسالة العملية والانشغال بالاستفتاء والفتوى، اذ انصرف للامور العلمية واهتم بتربية الطلاب في البعد المعنوي والاخلاقي. وفي الجانب العقائدي، وركّز على الدفاع عن حريم الاسلام وحياض التشيع. لقد اختار هذا المسار منذ البداية عن قصد.

لقد أدّى انصرافه عن المرجعية وعزوفه عنها من جهة، وعدم قبوله ورفضه المطلق لاستلام مال سهم الامام والتصرّف به من جهة ثانية، إلى أن يغدو

وضعه المعيشي في مستوى يقل عن مستوى ما يتوفر للطالب العادي، في حال انقطاع ما يأتيه من ريع الزراعة. فالطالب الحوزوي العادي حتى لو انقطعت به السبل ولم يأت به شيء من المدينة أو القرية، فهو يستفيد كحد أدنى من مال سهم الامام، الذي كان يفرض السيد الطباطبائي استلامه.

وما كان يصل الاستاذ من منافع الارض وريع الزراعة لم يكن يفي الا بمستوى معاشي على حد الضرورة والكفاف ليس أزيد.

والشيء الطبيعي أن رجال العلم والمعرفة كانوا قد ابتلوا بهذا المحذور منذ القدم، فهذا آية الله الشيخ جواد البلاغي النجفي، وهو فخر الاسلام، حيث اضاء بعلومه ومؤلفاته دنيا العلم، ظل يعيش في النجف الاشرف في بيت متواضع مفروش بالحصر، وقد اضطر لبيع بيته الذي يسكن فيه لطبع كتبه التي كتبها لمواجهة المد الماديين والطبيين (وشبهات وتبشير) اليهود والنصارى، مع أن مؤلفاته هذه كانت حقاً مدعاة لعز العالم الاسلامي وفخره.

وأما استاذ استاذنا، المرحوم السيد القاضي (رضوان الله عليه) فقد كان يعاني في النجف من شظف العيش مع عائلته الكبيرة، وكانت قصص حياته في هذا الشأن عبرة بالنسبة لنا.

لم يكن في بيته غير الحصران المصنوعة من سعف النخيل، وكم أمضى الليل بالظلمة لعدم توفر السراج أو النفط.

وهذا هو المرحوم آية الله العلامة آقا يزرك الطهراني بذل مئة سنة من عمره في خدمة العلم والاسلام والتشيع، وليس له مصدر يعيش منه، كما لم يكن احد يعرف بحاله ويحيط بمعاناته، ومع ذلك مضى مجاهداً وترك آثاراً نفيسة لا نظير

لها هي اليوم موضع اهتمام جميع أهل البحث والتحقيق ورعايتهم .
كان هذا الرجل مشغولاً ليل نهار بالكتابة ، وكم تجشم من العناء في جمع المصادر والوثائق . ومع ذلك كان بيته لا يزيد على البيت الذي يسكنه الطالب العادي ان لم يقل عنه ، وقد تحمل من الشدائد ما يفوق التصور .
والعلامة الاميني صاحب موسوعة « الغدير » عانى هو الآخر من شظف العيش قليل أن يُعرف ويصبح مشهوراً ، حتى انه واجه المشكلات حين اراد ان يطبع « الغدير » للمرة الاولى .

وهذه الحالات ، هي مما يدل على وجود نقص كبير في الجهاز العلمي [المرجعي - الحوزوي] بلحاظ كيفية ادارة الامور المالية .

والسؤال : لماذا كتب على المشتغلين في حقول معرفية من قبيل الفلسفة والعرفان والكلام والتفسير والحديث والتأريخ والرجال وغيرها ، أن يقضوا فيها عمراً كاملاً ، محرومين من مستوى معاشي عادي ، تحيط بهم ألوف المشكلات ، يعانون كثيراً حتى يوفروا مصدراً لمعاشهم مقروناً بالكرامة وحفظ ماء الوجه ؟
ان هؤلاء الذين ينفقون أعمارهم في هذه المجالات وغيرها ، انما يفعلون ذلك لخدمة الاسلام ، ويملاؤن نقاط الضعف والفراغ ، ويوفون للمجتمع احتياجاته لهذه العلوم ، وينهضون للدفاع عن حريم الدين وحياضه ، وهم يفعلون ذلك كله مع توفرهم على رصيد فقهي ضخم .

ان أموال المسلمين التي ترسل إلى الحوزات بعنوان « سهم الامام » لا تعنى بهؤلاء ، وقبولهم اموال « سهم الامام » من قبل المتصدين والقيمين المباشرين عليه ، يستتبعه الرضوخ للذل والاستخفاف والاستسلام وقبول

الاهانة.

فمن ناحية تمنع الاجازات ويحرم افراد أجلاء من تصديق ما يتحلّون به من اجتهاد وفقاهة، مع ما لهم من مزايا اخلاقية وروحية علاوة على مكانتهم العلمية، لأنّ ذلك يعني الاعتراف بشخصيتهم وما يتمتعون به من استقلال في أمورهم؛ ومن ناحية ثانية تدبّج «الاجازات» الطويلة المنمقة بالالقاب والآداب لعدّة من الافراد البهولة والتجار ممّن لا حريجة لهم، بعنوان كونهم جباة لسهم الامام، لكي لا يهتز - بدعوى العلم والاعلمية والورع والاورعية - مركز التوجيه ولا يحدث خلل في البناء المرجعي بسبب وصول غير المؤهلين إليها، أولئك الذين مستواهم الروحي والاخلاقي ادنى من مستوى عامة الناس.

فياللاسف من هذه السيرة الردية المردية المبيدة للعلم والعلماء والفقهاء.

وعندما يقال لهؤلاء: ما هو الدليل على هذا السلوك؟ وبالاتماد على آية آية أو رواية تقولون أنّ على المقلّد ان يدفع ماله من «سهم الامام» ليد المرجع أو نائبه بالخصوص؟ وفي اي كتاب من كتب الفقه والحديث والتفسير جاء ذلك؟ وما هذه البدع التي تمارسونها؟ تراهم يجيبون: قال ذلك فلان وفلان!

انكم تدعون الاجتهاد، فلماذا أمسيتم هنا مقلدين لفلان وفلان!

لقد مضى الاستاذ العلامة يعيش حياة بسيطة جداً، دون تشريفات، مقتصرأ على اقل الضرورات الحياتية. ومع اصابته بمرض القلب ومرض الاعصاب وكبر سنّه وشيخوخته، تراه يتجشم عناء السفر إلى طهران مرّة واحدة

كل اسبوعين ، ليتحدّث إلى ذلك المستشرق الفرنسي (هنري كوربان) لاجل حماية الدين ونشر معارف الاسلام ، مع ما كان يقتزن به سفره من متاعب في الذهاب والاياب .

هذا هو الوضع الذي كان يعيشه احد فلاسفة الشرق ؛ مع اننا لم نجر القلم ولم نرفع الستار عن الوضع الخاص لذلك الرجل الكبير ، لأننا نعتقد ان ذلك مما لا يليق بمقام العفة والشرف !

هذه هي حياة أولياء الله : « صبروا أياماً قصيرة ، أعقبتهم راحة طويلة »^(١) . اذا أخذنا صفات المتقين ونعوتهم التي ذكرها المولى أمير المؤمنين (عليه السلام) لهمام ، للمسنا تجسدها في هذا الرجل الرباني ، ولرأيناها حاضرة فيه : « أرادتهم الدنيا فلم يريدوها ، وأسرتهم ففدوا أنفسهم منها » .

هذه هي حياة اهل الصلاح المتحررين من أسار النفس الامارة ، المحلّقين في حريم القضاء والمشيّئة الالهية المفوّضين الراضين المسلّمين . ومع جميع هذه المشكلات والالتباسات ، كنت تلحظ وجوده مسكوناً بالجلال يجلله الوقار وتحوطه السكينة والهدوء .

يحسن بنا هنا ان نضع أمام ناظرنا حياة أئمتنا المعصومين ، لأن الطباطبائي وامثاله يمكن أن يكونوا وبصورة واضحة آية من تلك الارواح الطاهرة ومثالاً عنها ، يحكي تلك الذوات الطاهرة ويعبّر عنها كما تعبّر المرأة الصقيلة . وهو وامثاله مثال للآيات الالهية والحجج الربانية .

(١) من خطبة الامام علي لهتمام ، نهج البلاغة ، الخطبة رقم ١٩١ .

إلى مدينة قم

لقد هاجر العلامة الطباطبائي إلى مدينة قم تاركاً وطنه الذي ألفه، متحملاً كل هذه الصعوبات والمشاق من أجل أحياء عالم المعنى وأداء الرسالة الإلهية في نشر الدين وتبليغه والدعوة إليه، وتنمية أفكار الطلبة، وتصحيح العقائد، وإراءة السبيل المستقيم لتهديب النفس وتركيزية الاخلاق، وطهارة السر والتشرف بلقاء الله والارتباط بعالم المعنى.

يقول الفقيه السعيد بهذا الشأن: عندما قدمت إلى قم من تبريز، شرعت بتدريس «الاسفار» فتحلّق الطلاب حول الدرس، وبلغ الحضور ما يناهز المئة، عندئذ أمر آية الله البروجردى (رحمه الله) بقطع الراتب الشهري لمن يحضر درس الاسفار.

عندما بلغني الخبر، أصابني الحيرة، وقلت: يا الهي ماذا أفعل؟ فإذا قطع الراتب الشهري عن هؤلاء الطلاب الذين جاءوا من مدن بعيدة ولا مؤونه لهم ولا سبيل للعيش سوى هذا الراتب، فماذا يفعلون؟ وإذا تركت تدريس الاسفار بذلك الباعث الذي أملاه قرار آية الله البروجردى، فسيقود ذلك إلى انزال ضربة بالمستوى العلمي والعقائدي للطلاب. بينا أنا في حيرتي لا أدري ماذا أفعل وهممت وأنا في غرفة المنزل أن أدور حول الكرسي، وإذا بنظري يقع على ديوان حافظ، وهو على الكرسي، فأخذته وتفألّت به بشأن تدريس الاسفار، أتركه أم أستمرّ عليه؟

وقعت امام عيني - حين فتحت الديوان - مقطوعة عجيبة من الشعر، استقر

رأى بعدها بلزوم تدريس الاسفار واعتبار تركه بمثابة الكفر السلوكي .
بيد ان الأمر الغريب الذي حصل هو ان السيد البروجردى بعث لي رسالة
بيد خادمه إلى بيتنا في اليوم نفسه أو الذي تلاه ، فحوها : عندما كنت في أيام
الشباب طالباً في الحوزة العلمية بمدينة اصفهان ، درست الاسفار عند المرحوم
جهانگیرخان ، خفية مع نفر من الطلبة . أما أن يكون درس الاسفار علنياً في
الحوزة ورسمياً فليس في ذلك أي صلاح ، ويجب أن يترك !

قلت في جواب مبعوث السيد : قل للسيد عني بأن هذا الدرس - الاسفار -
هو أيضاً من الدروس الرسمية المألوفة كالفقه والاصول ، وقد درسناه ، ونرى في
انفسنا القدرة على النهوض بتدريسه في الحوزة ، ولسنا أقل من الآخرين .

لقد قدمت إلى قم من تبريز من اجل النهوض - فقط - بتصحيح عقائد
الطلبة على اساس الحق ، ومكافحة العقائد الباطلة للماديين وغيرهم . ففي ذلك
العهد الذي كان فيه سماحة آية الله (البروجردى) يدرس الاسفار خفية عند
المرحوم جهانگیرخان مع نفر قليل ، كان الطلبة وغالبية الناس مؤمنين - والحمد
لله - وبسلامة من عقيدتهم ، وبذلك لم تكن ثم حاجة للشروع بدرس علني في
الاسفار . اما اليوم ، فان أي طالب من طلبة العلوم الدينية ، يأتي إلى أبواب قم
وهو محمل بعدد ضخم من الشبهات والاسئلة والاشكالات .

يجب بذل السعي اليوم لاسعاف الطلبة ، واعدادهم لمكافحة الاتجاهات
المادية والماديين ، على اساس صحيح ، وتعليمهم الفلسفة الاسلامية الحققة .
لذلك كله سوف لا اترك تدريس الاسفار .

أضاف العلامة الطباطبائي لخدام السيد البروجردى : بيد اني اعتقد في

الوقت ذاته، أن آية الله حاكم شرعي، فإذا حكم بترك الاسفار، فستأخذ المسألة صيغة أخرى.

يقول العلامة: بعد هذه الرسالة لم يتعرض لنا آية الله البروجردي ابداً، وواصلنا تدريس الفلسفة من «الشفاء» و«الاسفار» وغيرهما.

وعندما كان آية الله البروجردي يريد ان يتعامل معنا، كان ذلك يتم باحترام كبير، حتى انه أهدانا يوماً نسخة من القرآن الكريم، بعث بها إلينا، تعدّ من أنفس الطباعات وأفضلها من حيث الصحة والضبط».

لا أدري ماذا أقول في فضائل رجل عاش هنا غريباً، جاء غريباً ومضى غريباً، حيث بقي (وجوداً) مغلقاً لم يعرفه أحد.

لقد كان العلامة الطباطبائي ملجأً للمخلصين من طلابه ومريديه وملاذاً لهم من نوائب الدهر وصروف الايام، وكان كالسراج المنير يضيء الطريق ويبين المخاطر، ويفرق الحق عن الباطل، ودليلاً في كشف المسائل العلمية ورفع المجهولات.

لم تقتصر افادتي من فيض علومه على المدة التي امضيتها في طلب العلم بمدينة قم، بل أعتبر نفسي عبداً وريبياً له، وقد دامت العلاقة بيننا بعد تشرفي بالذهاب إلى النجف الاشرف عبر المراسلات، حيث كانت رسائله الجذابة منارة يضيء لي الطريق.

وعندما رجعت إلى النجف وحتى اللحظة الاخيرة، لم احس ابداً اني مستغن عن التعلم والاستفادة من فيض محضره.

في كل مجلس كنت احضره عنده كان يفاض عليّ من الرحمة والعلم

والمعرفة، وتنتابني حال من الامتلاء بالوجد والسرور والتوحيد، بحيث كنت من شدة الضعة احس في داخلي بالخجل، وقد كان دأبي أن اذهب إلى قم مرة كل اسبوعين، لازوره وأمضي في لقائه الساعات، وكانت تلك فرصة ثمينة بالنسبة لي.

مازلت أذكر ما حصل لي في احدى الليالي، حيث كنت ماضياً في كتابة شرح على رسالة «السير والسلوك» المنسوبة للمرحوم آية الله بحر العلوم النجفي (اعلى الله درجته) فوقعْتُ في مشكلة، لم أستطع حلّها مهما فكرت. وحيث لم يكن قد شاع بعد استعمال جهاز الهاتف الذي يعمل بالطريقة التلقائية بين المدن الايرانية لم أر مفرّاً ألؤذ به لحلّ مشكلتي غير أن اسافر تلك الليلة إلى مدينة قم.

تحركت ليلاً ووصلت قم قرب منتصف الليل، وبتّ ليلتي في الفندق، وعند الصباح تشرفت بزيارة مرقد السيدة فاطمة المعصومة (سلام الله عليها) حتى اذا ما انتهيت من ذلك، يمت وجهي صوب بيت الاستاذ، وامضيت معه الوقت حتى قبيل الظهر، حيث افدت من بركاته. وفي تلك الساعات التي قضيتها في محضره لم تتحلّ تلك المعضلة التي واجهتني وحسب، بل وانحلت - بجواب الاستاذ - كثير من المسائل الاخرى.

في كلّ مرّة ازور فيها الاستاذ انحني وأهمّ بتقبيل يده، بيدّ انه يسحب يده ويخفيها تحت العباءة، وتعتوره حالة من الحياء والخجل الشديد، بحيث أتأثر لذلك.

كنت أفعل ذلك على الدوام، وهو يمتنع، إلى ان قلت له يوماً: نحن نقبل

يدك للبركة والحاجة ، فلماذا تتضايق لذلك ؟ ثم أضفت : ألا تقبل الرواية التي تنقل عن الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) في قوله : من علّمني حرفاً فقد صيّرنى عبداً*؟

اجاب : اجل ، انها رواية مشهورة ، ومنتها يتطابق مع الموازين .
فقلت : لقد علمتنا كل هذا ، وصيرتنا عبيداً لك مرّات ومرّات ، أفليس من الادب أن أقبل يد مولاي وأتبرّك بها ؟
أجاب بابتسامة جميلة : كلنا عبيد الله !

ما لم أكن أتصوّره ، هو فقدان هذا الرجل ، فموت هذا الرجل الرباني هو موت العالم ، لانه كان علامة العالم . ولكن مع ذلك فهو الحي ، وجميع الاحياء أموات . « الناس موتى وأهل العلم أحياء » **.

احباي أنتم أحسنّ الدهر أم أسا	فكونوا كما شئتم أنا ذلك الخلّ
إذا كان حظّي الهجر منكم ولم يكن	بعاد فذاك الهجر عندي هو الوصل
وما الصّدّ إلا الودّ ما لم يكن قلّي	وأصعب شيء غير إعراضكم سهّل
وصبري صبرٌ عنكم وعليكم	أرى أبداً عندي مرارته تحلّو

★ ينقل الشيخ الصدوق في كتابه التوحيد (ص ١٧٤) باسناده إلى أبي الحسن الموصلي عن الامام الصادق (عليه السلام) انه : جاء خبر من الاحبار إلى أمير المؤمنين ، فقال له : يا أمير المؤمنين متى كان ربك ؟ فقال له : ثكلتك أمك ! ومتى لم يكن حتى يقال متى كان ؟ كان ربّي قَبْلَ الْقَبْلِ بِلَا قَبْلِ ؛ ويكون بَعْدَ الْبَعْدِ بِلَا بَعْد ، ولا غاية ولا منتهى لغايته ، انقطت الغايات عنه فهو منتهى كلّ غاية ، فقال : يا أمير المؤمنين : فنبيّ أنت ؟ فقال : ويلك ، انما انا عبد من عبيد محمد صلى الله عليه وآله .

★★ شطر بيت من الديوان المنسوب للامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) .

أخذتم فؤادي وهو بعضي فما الذي
 نأيتم فغير الدمع لم أرَ وافياً
 حديثي قديم في هواها وما له
 وحرمة عهد بيننا عنه لم أحل
 لأنت على غيظ القوى ورضى الهوى
 ترى مقلتي يوماً ترى من احبهم
 وما برحوا معنى أراهم معي فإن
 فهم نصب عيني ظاهراً حيثما سروا
 لهم ابداً مني حنو وإن جفوا
 يضرُّكم لو كان عندكم الكلُّ
 سوى زفرة من حرّ نار الجوى تغلو
 كما علمت بعدّ وليس لها قبلُ
 وعقد بأيدي بيننا ما له حلُّ
 لديّ وقلبي ساعة منك ما يخلو
 ويعتني دهري ويجتمع الشملُ
 نأوا صورةً في الدهر قام لهم شكلُ
 وهم في فؤادي باطناً اينما حلُّوا
 ولي أبداً ميلٌ إليهم وان ملّوا*

بحث عام حول العقل والقلب والشرع

كل انسان من بني البشر يلمس في وجوده مركزين للادراك والفهم، احدهما العقل، والآخر القلب والوجدان.

فبالقوة العاقلة يدرك الانسان مصالحة ومفاسده ويميّز بين المحبوب والمكروه، والحق والباطل.

أما القلب أو الوجدان، والذي يمكن ان يقال له ايضاً الجبلة والفطرة أو الاحساس الخفي والادراك الباطني، فيستطيع الانسان بواسطته أن يوطن صلته بعالم الوجود والعلة التي أوجدته وأوجدت العالم؛ ويقيم (صلة) جاذبة بين مبدئ المبادئ وغاية الغايات.

والشيء الطبيعي ان هذين العنصرين الادراكيين المهمين موجودان في كلّ انسان، ولكل منهما وظيفته التي يتبعها في اطار افقه الادراكي وفهمه الخاص، بحيث لا يستغني احدهما عن الآخر؛ وبفقد احدهما، ينغلق امام الانسان عالم من المدركات.

وبشأن لزوم القوة العاقلة، وعدم استغناء الانسان عنها ثمة آيات وروايات، نكتفي فيما يلي ببعضها.

● من الآيات، قوله تعالى: «أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (الانبياء: ١٠).

فالمفروض هنا أنّ المشركين يتبعون في عبادتهم لغير الله القلب والوجدان، ويرون انفسهم مرتبطين بالله؛ ولكن غاية الامر، انهم اصابوا بالزيغ وانحرفوا في التشخيص والتطبيق بسبب عدم تعقلهم، وبالخضوع للقوة الفكرية، ذهبوا إلى أنّ ذلك الرب متجلّ ومقيّد بخصوص أرباب الانواع، ومظاهرها من الاصنام.

● وقوله تعالى: «صم بكم عمي فهم لا يعقلون» (البقرة: ١٧١).

فالانسان لانه لا يستفيد من القوة العاقلة هنا، فهو كمن لا حس له ولا باصرة ولا سامعة.

● وقوله تعالى: «أَفَأَنْتُمْ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ» (الانفال: ٢٢)

● وقوله تعالى: «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ

الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (الزمر: ٢٠).

فمن المعلوم ان استماع الحديث وما يستتبعه من تمييز بين الحق والباطل،

وبين الحسن والاحسن، هو من وظائف القوى الفكرية، ولذا ترى آخر الآية وصفت من يفعل ذلك انه من أولي الالباب، واللب هو العقل.

● وقوله تعالى: «ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الآ دعاءً ونداءً صم بكم عمي فهم لا يعقلون» (البقرة: ١٧١).

فالكفار رضوا بدين طبق غريزتهم واتبعوه وإن كانت عبادة الاصنام، ولكن لانهم لا يستمدون العون من قوتهم العاقلة، ترى ان غرائزهم وشعورهم الباطني انحرف بتخيلاتهم الواهية ومال عن قصد السبيل باوهام لا أساس لها، بحيث لم يتجهوا تلقاء قوتهم الوجدانية ويوثقوا الصلة بها. فهم تماماً كالانسان الذي لا يدرك من الحديث سوى الصوت، فهؤلاء لا يدخل في وعيهم من حديث الحق والتوحيد غير بعض المفاهيم، دون أن يدركوا الحقيقة ادراكاً تلبث معه في نفوسهم وتستقر، وهكذا ينتهي هؤلاء في الحقيقة إلى ما وصفوا به من انهم صم بكم عمي لا يعقلون.

واما من الروايات:

● فعن عدة من الاصحاب عن احمد بن محمد عن بعضهم مرفوعاً إلى الامام الصادق (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إذا رأيت الرجل كثير الصلاة كثير الصيام فلا تباهاوا به حتى تنظروا كيف عقله»^(١).

● وفي «الكافي» أيضاً عن عدة من الاصحاب عن احمد بن محمد

مرسلاً، قال: قال ابو عبد الله (عليه السلام): دعاة الانسان العقل^(١).

● وفي الكافي كذلك عن علي بن محمد بن سهل بن زياد، عن اسماعيل بن مهران، عن بعضهم، روى عن الامام الصادق قوله (عليه السلام): العقل دليل المؤمن^(٢).

ويشأن لزوم القلب والوجدان، وعدم الاستغناء عنهما ثمة عدد من الآيات والروايات الدالة.

● فمن الآيات قوله تعالى: «أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فانها لا تعمى الابصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» (الحج: ٤٦).

فالخطاب موجه إلى من يتحلى بالعقل والادراك، ولكن عميت قلوبهم بفعل اتباع أهواء النفس الامارة، وانطمس وجدانهم وراء حجب المعصية والذنوب.

● وقوله تعالى: «انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولّوا مدبرين» (النمل: ٨٠).

يشبه الله (سبحانه) الذين أتلّفوا قوة الوجدان ونور الباطن بالموتى، بل هم موتى حقيقة، في حال فرار دائماً، لا يترك قول الحق اثره فيهم.

● وقوله تعالى: «ان الله يُسمع من يشاء وما انت بمُسمعٍ من في القبور» (فاطر: ٢٢).

(١) المصدر السابق، ص ٢٥.

(٢) اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٥.

- وقوله تعالى: «قد يؤسوا من الآخرة كما يؤس الكفار من أصحاب القبور» (المتحنة: ١٣).
- وقوله تعالى: «أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى» (الرعد: ١٩).

يصف الله (سبحانه) في هذه الآيات، الانسان الذي أطفأ نور باطنه وسدّ على نفسه سبيل الآخرة، بأنه كالاموات ومن سكنة القبور أو أنّه عمي القلب. وهذه الآيات هي بشأن اختفاء نور القلب، وليس عدم اتباع القوة العقلية والفكرية.

أما الروايات في هذا المجال فهي خارجة عن حدّ الاحصاء، نكتفي ببعضها - كمثال -:

- في الكافي عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال عن أبيه، عن أبي جميلة، عن محمد الحلبي، عن الامام الصادق (عليه السلام) بشأن قول الله: «فطرة الله التي فطر الناس عليها» قال: فطرهم على التوحيد^(١).
- وفي الكافي أيضاً عن علي بن ابراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن جميل، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوله (عز وجل): «هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين» قال: هو الايمان. وعن قوله: «وأيدهم بروح منه» قال: هو الايمان. وعن قوله: «وألزمهم كلمة

التقوى»؟ قال: هو الايمان»^(١).

● وفي الكافي ايضاً عن علي بن ابراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الله بن مسكان، عن الامام الصادق (عليه السلام) بشأن: «حنيفاً مسلماً» قال: خالصاً مخلصاً ليس فيه شيء من عبادة الاوثان^(٢). والملاحظ في هذه الروايات هو أن نقاء القلب من كدورات الطبيعة وتنظيفه من الاهواء، وان الايمان بالله وفطرة التوحيد، هو نفسه نور الباطن الذي يكون مصدراً لادراك القلب وميل الوجدان صوب عوالم الملكوت والجبروت واللاهوت.

يمكن الاستفادة من مجموع ما مرَّ أن مركزي الادراك هذين موجودان كلاهما في الانسان، وكلاهما ضروريان؛ اي مركز التفكير العقلي ومركز الاحساس والعواطف والشهود القلبي والوجداني.

فالشهود القلبي يوجب الايمان وربط الانسان انطلاقاً من حقيقته وواقعته بذات البارئ (سبحانه) والآ فمن دون هذا الشهود لا تنفع الانسان آلاف الافكار العقلية والفلسفية والذهنية في دفعه إلى الخضوع والخشوع. فحتى مع وجود الاستدلالات الصحيحة القائمة على اساس البرهان الصحيح والاقيسة السليمة، فهو يبقى يعيش تزلزلاً روحياً واضطراباً وجدانياً، حيث لا تبلغ به الاستدلالات [لوحدها] اجواء الاطمئنان وعوالم السكينة والهدوء.

(١) اصول الكافي، ج ٢، ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥.

اما التفكير العقلي فهو يبعث على التعادل وتوازن العواطف والاحاسيس الباطنية، ويحول دون الميول المتخيلة والالوهام الواهية؛ ثم يضع ذلك الشهود والوجدان يجريان في مسيرهما الصحيح.

فمن دون التفكير العقلي ينحرف ذلك الشهود عن مجراه الصحيح ويجرّ الايمان إلى التخيلات والالوهام، بحيث ينجذب الانسان بأقلّ عارض يطرأ على القلب، ويبتلي بذلك دائماً.

حيال ذلك يتبين ان الصراع القائم حول العقل والحب وأيهما يتقدم على الآخر لا موضوع له، فوظيفة الحب ووظيفة العقل وظيفتان متميزتان ينفصل بعضهما عن الآخر، لكلّ منهما مسار خاص ومجرى معين، وهما يستوطنان في موقعين ادراكيين، وكلاهما لازم، اذ من الخطأ إعمال احدهما وتضييع الاخر واهماله.

الشرع بدوره يقوّيهما كليهما، ويمدّ المصاب بالضعف منهما، لانّ العقل والقلب والشرع تحكي ثلاثتها عن حقيقة وواقعية واحدة، وهي بمنزلة ترجمان لمعنى واحد.

لذا من المحال ان يخالف حكم الشرع حكم العقل والفطرة، أو أن يخالف حكم العقل حكم الفطرة أو الشرع، كما من المحال ان يخالف حكم الفطرة حكم العقل أو الشرع.

انّ هذه العناصر الثلاثة المهمة يُحافظ بعضها على بعض دائماً كحلقات السلسلة، ويسعى كل واحد منها لتثبيت العنصرين الآخرين.

● يقول تعالى: « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك

وما وصّينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تفرّقوا فيه»
(الشورى: ١٤).

● ويقول تعالى: « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق، لكلّ جعلنا شريعة ومنهاجاً » (المائدة: ٤٨).

● ويقول تعالى: « ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون » (الباقية: ١٨).

● وفي «الكافي» عن أبي عبد الله الاشعري، عن بعض اصحابنا، مرفوعاً، عن هشام بن الحكم، قال: « قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام)؛ إلى أن قال: يا هشام، ان لله على الناس حجتين، حجة ظاهرة وحجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة (عليهم السلام) واما الباطنة فالعقول ».

● وفي «الكافي» ايضاً عن محمد بن يحيى مرفوعاً، قال: قال لي أمير المؤمنين (عليه السلام): من استحكمت لي فيه خصلة من خصال الخير، احتملته عليها، واغتفرت فقد ما سواها؛ ولا أغتفر فقد عقل ولا دين. لانّ مفارقة الدين مفارقة الامن، فلا يتهنأ بحياة مع مخافة؛ وفقد العقل فقد الحياة، ولا يقاس الا بالاموات ».

ثمّة في آيات القرآن الكريم واخبار المعصومين (عليهم السلام) ما فيه تأكيد لتقوية العقل والقلب ولزوم اتباع الشرع، وثمّ في الادعية والمناجاة ما يدل على طلب تقوية هذه العناصر الثلاثة من لدن ساحة الذات المقدسة.

● يقول الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) ضمن ادعيته في النهج:
« الحمد لله الذي لم يُصبح بي ميتاً ولا سقيماً ، ولا مضروباً على عروقي بسوء ،
ولا مأخوذاً بأسوأ عملي ، ولا مقطوعاً دابري ، ولا مرتداً عن ديني ، ولا منكراً
لربي ، ولا مستوحشاً من ايماني ، ولا ملتبساً عقلي ، ولا معذباً بعذاب الامم من
قبلي »^(١).

عودة للعلامة الطباطبائي

لقد بلغ استاذنا العلامة الطباطبائي مبلغ الكمال في العناصر الثلاثة جميعاً ،
بل حاز بين الاقران على المرتبة الاولى .

فمن جهة كمال القوة العقلية والحكمة النظرية ، ثم اتفاق على ذلك بين
الصديق والعدو ، وقد كان في ذلك ممّن لا نظير له في العالم الاسلامي . واما من
جهة كمال القوة العملية والحكمة العملية والسير الباطني في المدارج ومعارج
عوالم الغيب والملكوت ، والبلوغ إلى درجات المقربين والصديقين ، فقد كان
صمته عن ذلك وسكوته عنه ، واطباق شفّيته عليه حتى في حياته ، مما لا يسمح
لنا ان نكشف الستار عن أكثر من ذلك في هذه المرحلة ، لاسيما وأنّه كان يعتبر
كتمان السرّ من اعظم الفرائض .

ولكن نعود للقول إجمالاً كما ذكرنا ذلك آنفاً إلى انّ العلامة كان غريباً في
الدنيا ، جاء غريباً ومضى غريباً .

«وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً» (مريم: ١٥).

واما من جهة الشرع، فقد كان فقيهاً متشريعاً، بذل سعيه بتمام معنى الكلمة في رعاية السنن والآداب، ولم يكن يتوانى عن الالتزام باداء اقل المستحبات، وكان ينظر بعين التعظيم والاجلال والتبجيل لاولياء الشرع المبين.

لقد كان يعترض على ما يصدر من بعض الصوفية من عدم عناية بالشرع المقدس، العناية التي يستحق، وينتقدهم عليه، ويعتبر ان نهج هؤلاء مقرون بالخطأ، غير مصيب للمنزل المقصود.

وكان يعجبه كثيراً هذا الكلام من الرسالة المنسوبة للسيد بحر العلوم، وفيه: «واما الاستاذ العام، فهو لا يُعرف الا بالصحبة في الخلوة والملا، وبمعاشرته الباطنية وملاحظة جميع ايمان جوارحه ونفسه. ويجب الحذر وعدم الانخداع بمتابعته لظهور خوارق العادات منه، وبيانه لدقائق النكات، واظهاره الخفايا الآفاقية، والخبايا الانفسية، وما يطرأ عليه من تبدل بعض حالاته.

لان الإشراف على الخواطر، والاطلاع على الدقائق، والعبور على الماء والنار، وطَي الارض وقطع الفضاء، والإخبار عن المستقبل وامثالها، كلها تحصل في مرحلة المكاشفة الروحية، في حين ان هناك طريقاً طويلاً لا نهاية له بين هذه المرحلة حتى بلوغ الهدف، تتوزع عليه منازل ومراحل كثيرة.

وكثيرون هم الذين قطعوا هذه المرحلة، ثم سقطوا في وادي اللصوص والأبالسة. وما اكثر الكفار الذين اكتسبوا من هذا الطريق القدرة على الكثير من الامور».

كان العلامة يمتدح هذا الكلام، وكثيراً ما يستند إليه، وهو يشرحه

لتلاميذه وطلابه، مبيناً أنّ علة عدم بلوغ الواقع تكمن في عدم رعاية الشرع المقدس.

وبشأن القرآن الكريم، كان الاستاذ العلامة يكنّ له اجلاً خاصاً ويحوطه بتواضع جمّ، كما كان يحفظ عدداً من الآيات القرآنية. ومن كثرة مزاولته لها صار إلى حالة من العشق والوله بالآيات، حيث كان يعتبر أن أهم وأفضل ما يقوم به آناء الليل، واطراف النهار هو تلاوة القرآن، وكان ينتقل من الآية إلى الاخرى، ومنها إلى التي تليها وهكذا، في عالم ملؤه البهجة والسرور، وهو ينظر إلى حدائق القرآن وينغمر فيها.

كان العلامة يؤاخذ بشدة أولئك النفر من المتنسكين المتظاهرين بالقداسة ممن اتخذوا الشريعة ألعوبة وراحوا يسخرون، بذريعة حماية الدين وترويج الشرع، من أولياء الله الذين يتخذون المحاسبة والمراقبة نهجاً لهم؛ ولهم احياناً سجادات طويلة.

انّ في طليعة فعال أولئك المتظاهرين بالقداسة ذمّ بعض كبار العرفاء مثل الخواجة حافظ الشيرازي ومولانا محمد البلخي الرومي صاحب «المثنوي»، حيث كان يعدّ هذا الضرب من التفكير ناشئاً عن الجهل والجمود؛ وانّ روح الشريعة لا ترضى هذا السلوك.

كما كان يرى انّ الموقف السلبي من الفلسفة والعرفان - وهما ركنان عظيمان من اركان الشرع المبين - ناشئ عن الجمود الفكري والخمول الذهني، اذ كان يقول: يجب أن نستجير بالله من شرّ هؤلاء الجهّال، الذين قصموا ظهر رسول الله، حيث قال (صلى الله عليه وآله): قصم ظهري صنفان: عالم متهتك

وجاهل متنسك^(١).

وكذلك كان لا يعبأ بتلك الفئة من الناس التي تتحلّى بالقوة العقلية، حيث درست الحكمة والفلسفة، ولكنها ضعيفة في الامور الشرعية، اذ كان يقول: انّ الحكمة التي لا تستقر في النفس، ولا تستتبع الانقياد للشرعية واتباعها، ليست بحكمة.

واذ نوّد أن نختم هذه الرسالة الشريفة، فكم من المناسب ان نمرّ على خطبة من خطب نهج البلاغة، فيما أورده الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) من صفات لاولياء الله، وما يتحلون به من خصال بعد أن ذكر الآية الكريمة: «رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله» فهذه الصفات والآثار مجتمعة فيه متجسدة في خلاله، حتى لكان الامام يتحدث في هذه الخطبة، عنه وعن نظرائه من تلامذة مدرسة التوحيد والولاية، ومن العرفاء الصادقين.

يقول (عليه السلام): «وما برح الله عزّت آلاؤه في البرهة بعد البرهة، وفي ازمان الفترات عباداً ناجاهم في فكرهم، وكلمهم في ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور يقظة في الاسماع والابصار والافئدة، يُذكرون بايام الله، ويُخوفون مقامه، بمنزلة الادلة في الفلوات.

(١) نظير هذا الكلام ما جاء عن الامام أمير المؤمنين علي بن ابي طالب، في «الخصال» باب الاثنين، من قوله (عليه السلام): «قطع ظهري رجلاً من الدنيا: رجل عليم اللسان فاسق، ورجل جاهل القلب ناسك. هذا يصدّ بلسانه عن فسقه، وهذا ينسكه عن جهله؛ فاتقوا الفاسق من العلماء والجاهل من المتعبدين، اولئك فتنة كلّ مفتون، فاني سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: يا علي، هلاك امتي على يدي [كل] منافق عليم اللسان».

من أخذ القصد حمدوا إليه طريقه، وبشّروه بالنجاة، ومن أخذ يميناً وشمالاً ذمّوا إليه الطريق، وحذّروه من الهلكة، وكانوا كذلك مصابيح تلك الظلمات وأدلة تلك الشبهات.

وان للذكر لأهلاً أخذوه من الدنيا بدلاً فلم تشغلهم تجارة ولا بيع عنه، يقطعون به ايام الحياة، ويهتفون بالزواج عن محارم الله في اسماع الغافلين، ويأمرّون بالقسط ويأتمرون به، وينهون عن المنكر ويتناهون عنه.

فكانما قطعوا الدنيا إلى الآخرة وهم فيها فشاهدوا ما وراء ذلك، فكانما اطلعوا عيوب أهل البرزخ في طول الاقامة فيه، وحققت القيامة عليهم عداتها. فكشفوا غطاء ذلك لاهل الدنيا، حتى كأنهم يرون ما لا يرى الناس، ويسمعون ما لا يسمعون.

فلو مثلتهم لعقلك في مقاماتهم المحموده، ومجالسهم المشهوده، وقد نشروا دواوين اعمالهم، وفرغوا لمحاسبة أنفسهم عن كل صغيرة وكبيرة أمروا بها، فقصّروا عنها وحملوا ثقل اوزارهم ظهورهم فضعفوا عن الاستقلال بها فنشجوا نشيجاً وتجاوبوا نحيباً، يعجّون إلى ربّهم من مقام ندم واعتراف، لرأيت اعلام هدى ومصابيح دجى قد حفت بهم الملائكة، وتنزلت عليهم السكينة، وفتحت لهم ابواب السماء، واعدت لهم مقاعد الكرامات في مقام اطلع الله عليهم فيه، فرضي سعيهم، وحمد مقامهم، يتشّمون بدعائه روح التجاوز؛ رهائن فاقة إلى فضله، وأسارى ذلة لعظمته، جرح طول الاسى قلوبهم وطول البكاء عيونهم.

لكل باب رغبة إلى الله منهم يد قارعة، يسألون من لا تضيق لديه المناوح،

ولا يخيب عليه الراغبون، فحاسب نفسك لنفسك فإن غيرها من الانفس لها حسيب غيرك»^(١).

الوفاة

صار الاستاذ في السنوات الاخيرة من عمره إلى حالات عجيبة جداً، فهو يبدو ذاهلاً في التفكير ابداً مستغرقاً في ذاته دائماً منكمشاً على نفسه. كان شديد المراقبة قلماً يتنازل، وقد غلبت عليه في السنة الاخيرة من حياته تقريباً حالة النوم والخلسة. وعندما كان يصحو من النوم يبادر لإسباغ الوضوء فوراً، ويجلس تلقاء القبلة وهو مغمض العينين.

في اليوم الثالث من شهر شعبان (ذكرى ولادة الامام سيّد الشهداء) سنة ١٤٠١ هـ، قدم إلى مشهد للتشرف بزيارة الامام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) بمعية زوجته الكريمة ورفقه احد الطلاب من أهل الفلسفة والسلوك، الذي سافر معه لرعايته، حيث مكث عشرين يوماً.

ثم أمضى صيف ذلك العام في منطقة «دماوند» اطراف طهران للطاقة هوائها وعذوبة مائها، وقد حدث وأن نُقل إلى المستشفى في طهران اثناء اقامته تلك، ولكن المرض كان قد اشتد عليه بحيث لم ينفع معه علاج المستشفى.

عاد أخيراً إلى محل سكناه في مدينة قم، وصار يمرض في بيته، ولم يكن يقبل لزيارته غير الخواص من تلامذته.

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم (٢٢٠).

يحدث احد هؤلاء التلاميذ، بقوله: ذهبت أحد الايام لعيادته، وهو مثقل ايام ان اشتدت وطأة المرض عليه، فرأيت اسرجة جميع الغرف مضاءة، وقد ارتدى لباسه كاملاً مع العمامة والعباءة وهو يدور على الغرف في حال ابتهاج ومسرّة تفوق الوصف، وكأنه بانتظار قدوم أحد.

وحدث آخر من فضلاء قم، وهو استاذ لولدي؛ قال: كنت في أواخر ايام العلامة اذهب إلى منزله عصر كل يوم، لأداء ما قد يحتاج إليه أهل المنزل، ولكي آخذ العلامة إلى ساحة الدار بعض الوقت.

وفي احد ايام ذهابي، سألت العلامة بعد السلام: سيدنا، هل تحتاجون إلى شيء؟

اجابني وهو يكرّر: محتاج! محتاج! محتاج!

انتبهت إلى انّ منظور العلامة يتجه صوب شيء آخر ربما، وهو في أفق آخر. وقد اشاروا لي - إلى غرفة فدخلتها وتبعني اليها العلامة، حيث كان مشغولاً بذكر يؤديه وهو مغمض العينين لم استطع تمييزه، إلى ان حلّ وقت صلاة المغرب، فشرع العلامة بفصول الأذان وهو على حاله في غمض العينين، ومن دون ان يرفع طرفه إلى السماء، وبعد أن انتهى من الاذان شرع بصلاة المغرب.

تناولت من اطراف الغرفة منديلاً ورقياً ووضعته امامه كي يسجد عليه. ولكنه امتنع من السجود عليه، فظننت ان ذلك منه ربما كان لانّ المنديل مرّ بيدي وهو لا يريد أن يسجد على ما لا يتأكد منه ولا يعتمد عليه. لذلك ذهبت خارج الغرفة وأتيت بشيء مرتفع وضعتُ عليها التربة كي يسجد عليه، فسجد عليه فعلاً، وأتمّ صلاته على هذه الشاكلة.

أخذت حالته الصحية تتدهور يوماً بعد آخر، إلى أن نُقل من بيته إلى المستشفى في قم، وحين همّ بمغادرة الدار، التفت إلى زوجته مبادراً: لن أعود بعد الآن!

مكث في المستشفى ما يقارب الأسبوع، وفي اليومين الأخيرين غاب عن الوعي تماماً، حتى إذا ما كانت صبيحة يوم الأحد الثامن عشر من محرم سنة ١٤٠٢ هـ، نزع خلعة البدن وغادر هذه الدنيا بخلعة الابدية، وكان ذلك قبل ثلاث ساعات من ظهيرة ذلك اليوم*.

وحياة أشواقني إليك وتربة الصبر الجميل

ما استحسنْتُ عيني سواك وما صبوْتُ إلى خليل^(١)

يقول ابن الفارض:

قلبي يحدّثني بأنك متلفي	روحي فداك عرفت أم لم تعرف
مالي سوى روحي، وباذل نفسه	في حبّ من يهواه ليس بمسرف
يامانعي طيب المنام ومانحي	ثوب السقام به ووجدي مسوّفي

★ أُخّر الدفن إلى اليوم التالي لكي يطلع على الخبر العلماء والفضلاء والاختيار من المدن الأخرى وتتسنى لهم المشاركة في التشيع. وقد شيع جثمانه قبل ظهر يوم ١٩ / محرم / ١٤٠٢ هـ من مسجد الامام الحسن المجتبي الى حرم السيدة معصومة (سلام الله عليها) بحضور مختلف فئات الناس والالوف من طلاب العلوم الاسلامية، وقد لقّهم حزن عميق. صلى على الجنازة آية الله العظمى السيد محمد رضا الكلبيكاني، ثم دُفن اعلى الرأس في حرم السيدة المعصومة قرب قبر آية الله الحائري اليزدي، وقد شاء الله تعالى ان يجاور قبره والذي آية الله السيد محمد صادق الطهراني، بحيث لا توجد فاصلة بين الاثنين، تعمدهما الله برحمته الواسعة.

(١) ابن الفارض، ص ١٨٢.

فالوجدُ باقي والوصال مماطلي والصبر فسان واللقاء مزّفي
وحياتكم وحياتكم قسماً وفي عُمرى بغير حياتكم لم احلف
لو أنّ روحى فى يديّ وهبتها لمبشرى بقدمكم لم أنصف^(١)
أقمت فى مدينة مشهد منذ سنتين لائذاً بالمشهد الرضوي، وفى البقعة
الملائكية للامام علي بن موسى الرضا (عليه السلام)؛ لذلك لم اكن فى قم اثناء
وفاة الاستاذ الكبير. بيد انى كنت دائماً فى شوق إليه لا يغيب ذكره عن فكري،
فله عليّ حق الحياة.

وفى هذه الايام المتوشحة بذكره حرّرت هذه الخواطر التى سنحت لى،
فى هذا الكتاب التذكاري من تلك الشمس المشعة بالعلم والمعرفة، لأقدمه
تحت عنوان «مهر تابان» (اي: الشمس الساطعة) إلى طلاب البصيرة وعشاق
لقاء الحق، كي لا يعجزهم الطلب، بل يتوسلون بكل جهد وسعي فى سبيل بلوغ
نهاية الطريق، ويأخذوا معرفة الذات الاحدية والفناء فى اسمها مقصداً لهم
يتوخّوه؛ رافعاً ثواب هذه الرسالة - إن قبّلت - إلى الروح المنوّرة لذلك الرجل
الذى كان مركزاً للعلم والتقوى. والله الحمد والشكر.

لقد استغرق تأليف القسم الاول من هذه الرسالة مدة عشرين يوماً، وقد
صادف الانتقضاء منها مع ليلة وفاة الرسول الاكرم خاتم النبيين محمد (صلى الله
عليه وآله) فى الثامن والعشرين من شهر صفر الخير، سنة ١٤٠٢ هـ.
وله الحمد فى الاولى والآخرة، وآخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمين،

وسلام على المرسلين وخاتم النبيين محمد وآله الطيبين الطاهرين وعلى اوليائه المقربين .

اللهم أعلِ درجة الاستاذ الاكرم واحشره مع محمد وآله المعصومين ،
واقض علينا من بركاته ولا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين أبداً في الدنيا والآخرة
برحمتك يا أرحم الراحمين .

الاتجاه الفلسفي للعلامة الطباطبائي

حوار مع الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي

● ما هي الخصوصيات والمزايا التي تنطوي عليها الرؤية الفلسفية للعلامة الطباطبائي؟

■ بعض الفلاسفة الاسلاميين هم من اتباع الاتجاه المشائي، وبعضهم من الاشراقيين، والقسم الثالث من اتباع مدرسة صدر المتألهين وأصحاب الحكمة المتعالية. والعلامة الطباطبائي بدون شك هو من القسم الثالث، اذ يدخل في عداد اتباع مدرسة صدر المتألهين (رضوان الله عليه). لذا فان أهم أصوله الفلسفية هي أصول فكر ملا صدرا نفسها، من قبيل اصالة الوجود؛ التشكيك في الوجود ونظائر ذلك. ولكن يمكن ان تلحظ في الوقت ذاته مزايا في طريقة تفكير العلامة وفي نهجه البحثي والتدريسي.

وما يبدو لي في هذا المجال ان اساتذة الفلسفة اعتادوا في العصور المتأخرة ان يخلطوا البحث الفلسفي بالنقاط الذوقية والعرفانية من جهة، والنكات الثقيلة والدينية من جهة أخرى، كما كان لهم في طراز البحث ذوق أدبي وشعري. بعض الاساتذة المعاصرين للعلامة، كان على هذه السيرة أيضاً. اما

العلامة فكان يحرص كثيراً على التفكيك بين حيثيات البحث؛ لذلك لم يكن يعرض في درس الفلسفة، لآيات ذوقية وعرفانية ولا آيات وأخباراً، كما لم يكن يستفيد من الأشعار والنكات الأدبية.

والأكثر من هذا، عندما يصل في تدريس الأسفار إلى المواطن التي يذكر فيها صدر المتألهين مسائل عرفانية أو يستشهد بالآيات والروايات، تراه يغض عن تدريسها، ويقول: طالعوها بأنفسكم.

كان المرحوم الطباطبائي يستند في البحوث الفلسفية إلى الاستدلالات العقلية فقط ويؤكد أن كل علم ينبغي أن يدرس ويبحث بمنهجه الخاص. طبيعي يمكن أن تقارن نتائج العلوم بعضها ببعض، ولكن يجب استخدام المنهج الخاص لذلك العلم، وتحاشي خلط المباحث العقلية بالنقلية والعرفانية.

وهذه كانت خصوصية العلامة الطباطبائي في طريقة تفكيره الفلسفي، لاسيما قياساً بأقرانه ومعاصريه والاساتذة السابقين؛ وهذه بطبيعة الحال خصوصية إيجابية.

● ما هي إبداعات العلامة الطباطبائي وتجديداته في المسائل الفلسفية؟

■ كان للعلامة الطباطبائي كفيلسوف بارز ومرموق يتميز على غيره من الفلاسفة في هذا العصر، عدد من الانجازات منها:

الاول: انه توفر على بحث مجموعة من المسائل التي يحتاج إليها العصر، مما لم تطرح في الكتب الفلسفية القديمة، أو وردت الإشارة إليه بصورة استطرادية وعرضية. على سبيل المثال تعد المقالة السادسة «الاعتبارات» في

كتاب «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» بحثاً جديداً ومبتكراً في الفلسفة الاسلامية، وان كانت له جذور في السابق بقدرٍ ما.

الثاني: تناول الشبهات التي تصدر في هذا العصر من قبل المدارس الفلسفية المختلفة ولاسيما الالحادية، مما لم يكن موجوداً في الكتب الفلسفية التقليدية، والمبادرة للجواب عليها.

تعود الريادة في هذا العمل للعلامة الطباطبائي، حيث لم يتوجه سواه من الاساتذة إليه، وينظر لتأليف كتاب «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» من هذه الزاوية.

كانت ثم حاجة لهذه الممارسة، ولم يكن هناك من تصدى إليها، فبادر المرحوم العلامة لذلك بمساعدة عدد من تلامذته وزملائه مثل العلامة مطهري (رضوان الله عليه) وقد ترتبت عليها نتائج مشمرة جداً.

الثالث: استبدل الكتب الفلسفية الدراسية في الحوزة، بكتب منقحة تم اعتمادها في المنهج الدراسي.

على سبيل المثال، تحوّل «الاسفار» منذ تأليفه إلى كتاب درسي في الفلسفة، اذ كان يبادر لدراسته كل من يريد معرفة الفلسفة الاسلامية. وقد جرت الحالة نفسها على «شرح المنظومة» منذ تدوينه، مع ان اياً من الكتّابين لم يدوّن ليكون كتاباً درسياً، ولم يحمل مواصفات الكتب الدراسية. ففي الاسفار مثلاً ثمة كثير من المسائل المكررة غير المنتظمة، واحياناً تدرج المطالب العرفانية أو النقلية ضمن المباحث الفلسفية مع انه لا شأن لها بالفلسفة.

اما «شرح المنظومة» فهو ينطوي على ضرب من التداخل والغموض،

مما لا يُناسب الكتاب الدراسي، ولا سيما إذا كان الكتاب الدراسي الأول. لقد دوّن العلامة كتابين في الفلسفة، أحدهما «بداية الحكمة» والآخر «نهاية الحكمة» هما حقاً أوفق كثيراً للتدريس من «شرح المنظومة» و «الاسفار» وغيرهما، فهما يستغرقان مدة أقل في التدريس، ويعودان بنتائج أفضل على الطالب في آن معاً.

يمتاز هذان الكتابان للعلامة بنظم منطقي أكثر وبحشو وزوائد أقل، وليس فيهما مطلقاً مطالب غير ذات صلة بالفلسفة، سواء كانت مباحث نقلية أو عرفانية، بل فيهما الفلسفة المحضة فقط علاوة على رعاية ترتيب البحوث الفلسفية من حيث التقديم والتأخير، مما ليس له مثيل في «الاسفار» و «شرح المنظومة».

ينطوي الكتابان على ابتكارات في المسائل الفلسفية أيضاً، وقد كان العلامة يعرض لنظره أحياناً ولكن بأسلوب التلميح، إذ كان التواضع الجرم من خصوصياته الروحية. وكنت ألحظ خلال سنوات رفقتي له في الدرس الرسمي العام في جلسات الخميس والجمعة، أنه يتحرز بشدة من التصريح بمثل القول: إن لي - في هذه المسألة - نظراً خاصاً، أو أنا أرفض رأي الآخرين.

وحتى حينما كان له نقد على أفكار الآخرين لم تكن حالته في أداء النقد تُشير إلى أنه قد شرع بممارسته. [أي لم يكن يسبغ هالة على نظره الخاص ولم يقرن نقد آراء الآخرين بالضجيج والصخب، وكانت (الأنا) نادراً ما تبرز في ممارسته العلمية] في حين جرى بعض الاساتذة، بعد نقل مطالب الآخرين، على توجيه نقد صريح لها، وهو يقول: نحن لا نقبل هذا الرأي.

لا أذكر اني سمعت العلامة يقول، ولو مرة واحدة: «لقد قمت بحل هذه المسألة وان الآخرين لم يستطيعوا حلها» أو ان يقول: «ان لدينا مبنى جديداً» فقد كان حتى في المواضع التي يريد ان يتناولها باشكال قطعي، تراه يفعل ذلك بكثير من الهدوء والليونة، حتى كان من الصعب التبين انه بدأ بالنقد فعلاً.

وهذه - الاخلاقية العلمية - تصدر من روحه المتواضعة. ولذلك ربما لا نجده يمارس لغة الاعتراض الصريح في كتبه ايضاً، وانما نكتشف اختلاف نظره عن الآخرين، بمقارنة محتويات كتابه إلى الكتب الاخرى.

وفي كل الاحوال، كانت له نظريات خاصة، فكان في بعض المسائل ينفرد بدليل لا يوجد عند الآخرين، أو يعرض بياناً خاصاً وتقريراً جديداً لدليل لا نظير له عند سواه، كما هو شأنه مثلاً في «برهان الصديقين» الذي عرض فيه لتقرير خاص في «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» وهو من ابتكاراته.

كان ايضاً يعرض لنكات هي بمنزلة مفتاح لكثير من مشكلات وتعقيدات المسائل الفلسفية؛ على سبيل المثال له بيان في التفات الانسان إلى «اصل العلية» و «الجوهر والعرض» وكيفية معرفة الذهن البشري بهذه المفاهيم، في حين لم تتناول الكتب الفلسفية هذا البحث اصلاً.

في «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» توفر على عرض فحواه ان هذه المفاهيم تؤخذ ابتداء من العلوم الحضورية. فعندما نقارن رابطة النفس بكيفياتها، نجد أن «الكيفية» حالة للنفس، ولا يمكن أن توجد بدون النفس لانها قائمة بها، ولذلك نعتبرها عرضاً للنفس، اما النفس فموضوع مستقل، اي جوهر. اذن نحن نأخذ مفهوم الجوهر والعرض من أنفسنا.

وله ما يشبه هذا البيان حول قانون العلية والمعلولية، بينما لا نعثر على مثل هذا العرض والبيان في كتب الفلسفة التقليدية ودروس سائر الاساتذة.

● ماهي نظرة المرحوم العلامة الطباطبائي لموقع العلوم العقلية في الحوزة؟

■ من خصائص المرحوم العلامة (رضوان الله عليه) ان أعماله كانت حكيمة حقاً، فلم يقم بأي عمل بدافع العبث والمزاج الشخصي ومن دون تفكير واستدلال، بل كان له في أي عمل يبادر إليه دليل خاص يستدل به على ضرورته.

لقد شرع بتدريس الفلسفة في الحوزة، حتى شاعت في حوزة قم على يديه كما يعترف بذلك الجميع. وقد جاءت هذه الخطوة على اساس استدلال خاص للعلامة فحواه إجمالاً: انّ لمجتمعنا حاجة بمسائل الاسلام العقيدية. وقبل أن تبين هذه المسائل بالادلة النقلية التعبدية، يجب أن تعرض بالادلة العقلية، وتدحض الشبهات التي تثار من حولها بالادلة العقلية ذاتها. فالانسان الباحث الذي يريد أن يؤمن بالله، لا معنى لأن يقال له: «هذا ما جاء عن القرآن أو هذا ما يقوله الامام عليه السلام» لانه لم يؤمن بالله والنبي، فيبقى سبيل الاستدلال الوحيد أمامه هو منهج الاستدلال العقلي.

تأسيساً على ذلك نحن مضطرون للبحث بالمنهج العقلي في أهم مسائل ديننا وحياتنا وأكثرها ضرورة؛ متمثلة بالايمان بوجود الله وعالم الغيب. وكذلك الحال بشأن المسائل العقيدية الاخرى؛ وهذا النمط من البحث العقلي هو نفسه الذي اكتسب عنوان «الفلسفة».

ولما كان من شأن الحوزة العلمية وواجبها اثبات العقائد والدفاع عن المعتقدات الاسلامية، فسيكون الدخول في غمار البحث الفلسفي لجهة اثبات العقائد ودفع الشبهات المتعلقة بها، هو أمسّ الضرورات بالنسبة إليها.

ولما كانت الحوزة تعيش فراغاً لمثل هذا الدرس، لذا كان (الطباطبائي) يرى أنّ الفلسفة يجب ان تتسع حتى تصل لمستوى « ما به الكفاية ». ومع اننا نعرف أنّ الدرس الفلسفي اكتسب كلّ هذه السعة حتى صار درساً رسمياً في الحوزة، إلا اننا لم نبلغ بعد مستوى « ما به الكفاية ».

والذي يتضح مما مرّ أنّ خوض غمار البحوث الفلسفية أمسى بمنزلة « الواجب الكفائي » بنظر العلامة، وهو على حدّ « الواجب العيني » بالنسبة لمن له الاهلية والاستعداد؛ أي اكتسب صيغة « الواجب الكفائي » لعدم بلوغ مرحلة « من به الكفاية ».

● قبل العلامة الطباطبائي في بعض الموارد تأثير بحوث العلوم التجريبية على المسائل الفلسفية، فهل نستطيع ان نستنتج من ذلك أنّ بعض المباحث الفلسفية على الاقل رهينة بمقدمات تجريبية؛ وأنّ التحول في العلوم التجريبية له اثر في امثال هذه المسائل؟

■ تحتاج الاجابة عن هذا السؤال لبحث تفصيلي لا تسعه هذه الفرصة القصيرة، ولكن نستطيع ان أقول اجمالاً أنّ الفلسفة كانت تشمل في المصطلح القديم « الطبيعيات » و « الرياضيات » وحتى العلوم العملية مثل علم الاخلاق، والتدبير المنزلي والسياسة، اذ كان يعبر عن هذه العلوم جميعاً بـ « الفلسفة ». أي كان يقال لجميع العلوم البرهانية انها « فلسفة » سواء ثبتت بالمنهج التجريبي أم بالمنهج

العقلي المحض .

اما في الاصطلاح المعاصر ، فإنّ « الفلسفة » تستخدم في مقابل العلوم التجريبية ، اذ لم تعد الفيزياء ، الكيمياء ، علم النفس ، والاخلاق وامثالها في عداد الفلسفة . وبذلك علينا ان نوضح ما نريده من الفلسفة اولاً ، فهل نريد بها « الفلسفة » التي تشمل الطبيعيات ايضاً ، أم اننا نستخدمها بالمعنى الذي تكون فيه الفلسفة بازاء العلوم ؟

عندما يقال : انّ الفلسفة تستفيد من العلوم ، فمعنى ذلك اننا استخدمنا مصطلح « الفلسفة » في مقابل « العلوم » ، ثم طرحنا بعد ذلك طبيعة العلاقة بين العلوم والفلسفة ؛ وماذا تستفيد الفلسفة من العلوم وما الذي تقدمه لها من فوائد . وعندئذ علينا ان ننتبه انّ هذه الفلسفة التي نتحدث عنها لا تشمل « الطبيعيات » و « الرياضيات » . والانتباه إلى هذين التحديدين الاصطلاحيين ، يحول دون خلط المباحث .

الفلسفة وفاقاً للمصطلح الثاني الذي نعنيه ، هي مجموعة من البحوث فيما وراء الطبيعة ، اي الاشياء التي يطلق عليها الامور العامة أو الكليات ؛ وهي نفسها « الفلسفة الاولى » أو « العلم الاعلى » . والفلسفة التي نتحدث عنها اليوم ، هي مجموعة البحوث التي عرض لها العلامة الطباطبائي في « البداية والنهاية » ايضاً .

هذه الفلسفة في الواقع هي مجموعة من بحوث « ما قبل العلم » وليس لها مطلقاً أي ارتباط بمسائل العلوم . أي ان وجود العلوم التجريبية أو عدم وجودها لن يكون له أي تأثير بتاتاً على هذه المسائل ، وهي مباحث مستقلة تستمد

مقدماتها من البديهيات والوجدانيات.

ان ما يبتنى في بحث معرفة الله على الفلسفة المحضة، لاصلة له أبداً بالبحوث التجريبية كما هو شأن «برهان الصديقين» مثلاً، وليس ثمة رابطة بينها وبين العلوم التجريبية، لذلك لا يستوجب التحوّل في المجال الاول تحولاً في المجال الثاني، ولا بالعكس، لانها مستقلة بالكامل، مثل العمليات الاربع في الرياضيات، التي لا شأن لها بأي علم أبداً؛ فسواء كانت العلوم الاخرى أو لم تكن، وسواء شهدت تحولاً أم لم تشهد، فهذه القواعد ثابتة في مكانها لا يطرأ عليها التحوّل.

اما ما يقال احياناً من حصول التحوّل في امثال هذه المواضع، وذلك على النحو الذي تظهر لنا منها مفاهيم أوضح، فإنّ مثل هذا التعبير محمول على ضرب من التسامح. وما ينبغي اعادة النظر فيه هو: باي معنى يحصل التحوّل في العلم؟ فاذا كان لنا مفهوم عن «شيء» معيّن ضمّ إليه بعد ذلك مفهوم آخر، فهل يعدّ هذا تحولاً نسبة للمفهوم والتصور الاول؟ كلا، ليس في هذا أي ضرب من التحوّل لذلك المفهوم. فاذا عرفنا الله مثلاً بمعنى «واجب الوجود» فقط، ثم اضيف إليه بعد ذلك انه «مدبر» فإنّ المفهوم الاول لا يصير أكمل، بل كل ما هناك اننا عرفنا الله بمفهوم واحد أولاً، ونعرفه الآن بمفهومين.

العملية تعكس اضافة كمية في المفاهيم، وفي الحصييلة نستطيع ان نعبر عن الله الآن بمفهومين، الاول انه «واجب الوجود» والثاني انه «مدبر العالم» لا أنّ المفهوم الاول «واجب الوجود» صار أكثر غنى، بل بقي على حاله، وأضيف له الآن مفهوم آخر.

وبه يتبين اذن ان استخدام «التحوّل» في هذه المواضع يأتي على سبيل التساهل، ولذلك يجب الانتباه أولاً إلى ان التحوّل يأتي تارة بمعنى ان الشيء صار أكمل، ويأتي تارة أخرى بمعنى التغيّر. ولنا هنا ان نسأل: ما هو التحوّل الذي حصل واقعاً؟ فهل اضيف إلى المفاهيم أم ان التحوّل عرض على المفهوم البسيط الذي كان عندنا، بحيث تغيّر ذلك المفهوم إلى مفهوم آخر؟

فاذا كان لنا مفهوم عن شيء معين، ثم أضيف إليه مفهوم آخر، فان أي تحول لا يحصل؛ لأنّ تصورنا الاول لم يطرأ عليه التغيير (الا اذا اطلقنا على الاضافة تحولاً باصطلاح خاص). اما اذا تغيّر المفهوم الاول، فان ذلك يعني ان تصورنا قد تغيّر، لذا فان أحدهما صحيح والآخر خطأ.

على أي حال، هذه قضايا ينبغي ان تطرح تفصيلاً. فما هو التحوّل؟ ما هو معناه في التصورات؟ وما معناه في التصديقات؟ وهل يحصل هذا التحوّل على اساس التحولات التي تظهر في سائر العلوم؟ واذا قلنا ان أي تحول يظهر في أي علم رهين بالتحوّل في علم آخر، فهل هذا يعني الدور والتسلسل أم لا؟

لا يمكن الخوض في هذه المباحث هنا، ولكن يمكن القول إجمالاً، انّ في فلسفتنا ضربين من البحث: مباحث ما «قبل العلم» ومباحث ما «بعد العلم». والمقصود بالاخيرة انه عندما تطرح فرضية في علم من العلوم، ثم تثبت لدى أهل ذلك العلم، ويصير العلم مقبولاً، فانّ الفرضية هذه تحتاج بعد ذلك إلى نوع من «التبيين الفلسفي» [التعليل المنطقي والعقلاني] اي ينبغي ان يطرح لهذه الفرضية المأخوذة من العلم على انها «اصل موضوعي»، نوع من «التبيين العقلاني».

فعندما يثبت العلم وجود شيء باسم « الطاقة » مثلاً، وإنها مبدأ الحركة، فإنّ البحث بعد الاثبات ينتقل للفيلسوف، لأنّ العلم لا يبحث في الماهية، بل ان بحث ماهية الطاقة هو بحث فلسفي. وبذلك ينهض الفيلسوف بعرض بيان فلسفي بشأن هذا الموضوع الذي طرحه العلم، ويبحث فيما اذا كان جسماً أم لا؟ له ابعاد أم لا؟ هو من الماديات أم من غيرها؟

يعرض الفيلسوف تحليلاً عقلانياً لموضوع طرحه العلم، ويؤسس لبحثه على افتراض صحة ما عرضه العلم، وبذلك فإنّ اجوبة الفيلسوف لا تطرح الا اذا كان لدينا شيء باسم الطاقة. ليس من شأن الفيلسوف ان يفصل فيما اذا كان لدينا طاقة أم لا؟ فالفصل في هذا المجال من وظيفة العلم. ولكن بعد ان ينطق العلم بكلمته، يأتي دور الفيلسوف ليقول: اذا كان مثل هذا الشيء موجوداً فستكون له هذه الماهية من وجهة النظر الفلسفي.

اما اذا ثبت في يوم من الايام انّ الطاقة أمر وهمي لا وجود له اصلاً (كما هو شأن جملة مما طرحه العلم حتى الان، ثم اتضح بعدئذ أن لا وجود لها أصلاً مثل الاثير أو اللاهوب) فإنّ هذا الاشكال يرد إلى العلم لا إلى الفلسفة، لأنّ الفلسفة تعطي تحليلها على أساس وجود الطاقة؛ اي انها تأخذ الطاقة باعتبارها « اصلاً موضوعاً » من العلم. ولو ثبت عدم وجود الطاقة في يوم ما، فلا يعني ذلك تحولاً في الفلسفة.

جملة من البحوث الفلسفية تمضي على هذه الشاكلة. فالتحليل العقلي والفلسفي ينطلق على اساس فرضيات في العلوم الطبيعية، من بينها التحليلات التي تبنتني على الافلاك التسعة، التي أثبتت لها النفس مثلاً. والبحث الفلسفي

يقوم على فرضية اثبات الطبيعيات لوجود الافلاك التسعة، واذا تبين عدم وجود هذه الافلاك أصلاً، فهذا في الواقع ليس عيب الفلسفة، بل يعود على العلم الطبيعي، والتحول طراً على هذا العلم، وبهذا المعنى يمكن القول انّ تحوُّلاً لم يطرأ على الفلسفة، بل ما كان «موضوعاً» لها، صار «لا موضوع».

اذا كان المقصود إذن من تأثير العلوم التجريبية على الفلسفة، هو تأثيرها في فلسفة ما بعد العلم، حيث يتغيّر التحليل الفلسفي تبعاً لتغير الموضوعات التي يطرحها العلم بين يدي الفلسفة، فهذا أمر مقبول، بيد أنّ هذا التأثير يقتصر فقط على القسم الثاني من الفلسفة؛ أي فلسفة ما بعد العلم، وليس فلسفة ما قبل العلم، اذ لا تتأثر الفلسفة هنا بالعلم التجريبي.

وهذا يخالف المدعى الذي فحواه: «انّ مباحث الفلسفة تركز دائماً إلى الطبيعيات، ولما كانت الطبيعيات القديمة قد تغيّرت، فيجب أن تنبثق فلسفة جديدة». فالملحظ أنّ الاجزاء الاصلية للفلسفة لا صلة لها بالعلوم التجريبية مطلقاً، واذا قدر للعلوم التجريبية ان تمحى جميعاً ويلقى بها في البحر، فليس لذلك ادنى تأثير في فلسفة ما قبل العلم.

والقضية الاخرى ان بمقدور العلوم التجريبية أن تؤثر في الفلسفة على نحو القضية الموجبة الجزئية، لا على شاكلة انّ أي تحوّل في أي علم يترك تأثيره في الفلسفة، وانما يطرأ التغيير على البحث الفلسفي في الموضوعات التي تتلقاها الفلسفة كأصل موضوعي، فاذا تغيرت هذه الاصول تغير البحث الفلسفي تبعاً لها.

أما ما يدعى احياناً من ان مجموع العلوم البشرية هو كـ، «المضلع» الذي

إذا ما اضيف إليه أو أنقص منه ضلع أو تمّ تغيير أحد الاضلاع، فستكون النتيجة تغيير المجموعة (الشكل) برمتها، فهو في حقيقته كلام تمثيلي وشاعري، ولا وجود لمثل هذه العلاقة بين العلوم. بل لدينا مسائل مستقلة تماماً ولا صلة لها ببعضها بتاتاً، مثل قواعد العمليات الأربع في الحساب، وبحث «الامكان والوجوب» و «برهان الصديقين». فهذه البحوث تظلّ في مكانها، ولا تأثير لاحدها على الآخر.

وأما ما يقال من أنّ هذه المسائل تترك تأثيرها في «المنهج المعرفي للعلم» حيث يتسع المنهج المعرفي ليشمل الفلسفة أيضاً، فهو أمر لا يخلو من المغالطة. فحتى مع افتراض التأثير في المنهج المعرفي، فإن هذا التأثير يبرز في المنهج المعرفي لذلك العلم؛ إذ تترك تأثيرها مثلاً في المنهج المعرفي للعلوم التجريبية. فإذا اتضح أنّ المنهج في العلوم التجريبية كان خطأً ويتغيّر، فإنّ المتغير هو المنهج المرتبط بالعلوم التجريبية، وليس المنهج المرتبط بالعلوم العقلية والرياضية.

لما كانت بعض الاجزاء في فلسفة ما بعد العلم مرتبطة بفرضيات الطبيعة القديمة، ومن بينها مباحث النفس، لذا أشار المرحوم العلامة الطبائبي في هوامش «الاسفار» أو «نهاية الحكمة» إلى أنّ هذه المسائل مرتبطة بتلك الاجزاء.

انّ مسائل من قبيل كم هي قوى النفس، وكم حسّ لدينا، ترتبط بالعلوم التجريبية. والفلسفة بما هي فلسفة، لا تعنى بهذا المجال (المعني بها طبعاً هي الفلسفة في مقابل العلم)، ولكن في «كتاب النفس» الذي كان جزءاً من

الطبيعيات، بحثوا في النفس وقواها باعتبارها جزءاً من الفلسفة بمعناها العام الذي يشمل المباحث الطبيعية أيضاً.

وتوضيح ذلك، أنّ بحث النفس في كتبنا الفلسفية هو جزء من بحث الطبيعيات، والجسم هو موضوع الطبيعيات، وله بالاصل حدود معينة مع الفلسفة الاولى، لأنّ الموضوع اذا كان طبيعياً، خرج عن دائرة الفلسفة الاولى. وهذا معنى التعبير المتداول والشائع على لسان صدر المتألهين والآخرين من أنّ «موضوع الفلسفة» هو الموجود قبل أن يتخصص طبيعياً أو رياضياً، أي اذا صارت لهجة البحث طبيعية أو رياضية، فلن يكون البحث فلسفياً بعدئذ؛ بمعنى انه ليس من الفلسفة الاولى. واذا تمّ الحديث عن الحواس الخمس للانسان في الفلسفة، فانه يأتي من باب الفلسفة العامة التي تشمل الطبيعيات أيضاً، والآ فلا محلّ لهذه البحوث في الفلسفة بمعناها الخاص الذي تكون فيه مقابل العلوم. ولما كانت مباحث مثل النفس تستفيد من الطبيعيات القديمة، وقد أبطلت الفرضيات السابقة، فإنّ المرحوم الطباطبائي كان يوصي بوجوب العودة إلى العلوم التجريبية في هذه البحوث. وهذا هو الحق.

هذه المباحث اذن، هي ليست جزءاً من الفلسفة لنقول انّ هذا الجزء من الفلسفة قد تغير، بل هي ترتبط بالعلوم الطبيعية.

والخلاصة ان جزءاً من هذه المسائل تقبل تأثير العلوم التجريبية، وهذه ترتبط بالطبيعيات وليس بالفلسفة. وجزء آخر، هي فرضيات علمية تعرض لها الفلسفة بالتحليل العقلي، فاذا كان اصل الموضوع خطأ، فلن يعود ذلك بالضرر على الفلسفة، وذلك لأنّها عرضت رأيها على نحو القضية الشرطية.

وفي الواقع انّ فلسفة ما بعد العلم هي في حقيقتها مجموعة قضايا شرطية ؛ بمعنى ان كان فيه الموضوع صحيحاً ، فسيكون التحليل صحيحاً .

اذن ما أحاله المرحوم العلامة الطبائبي إلى العلوم ، اما انه كان مرتبطاً بالفلسفة بمعناها العام الذي يشمل الطبيعيات والعلوم التجريبية أيضاً ، أو كان ناظراً إلى فلسفة ما بعد العلم . اذ لما كانت العلوم التجريبية شهدت تحولات عظيمة جداً ، فمن الطبيعى ان تخلي التحليلات المبتنية على الفرضيات القديمة مكانها للتحليلات الجديدة .

اذن لا يمكن القول انّ الفلسفة بصفتها ما وراء الطبيعة ؛ والفلسفة بمعناها الخاص التي تستخدم في مقابل العلم ، قد شهدت تحولاً .

وبهذا تبدو مدى شاعرية تعابير من قبيل : « انّ الفلسفة غير التجريبية بل وحتى الكلام متعانقان بحيث اذا حلتّ ضربة باحدهما اهتز الكيان كله » أو « انّ لأي نقص بالقوة ، القدرة على هدم البناء الفلسفي » .

واذا شئنا ان نمارس التقييم الدقيق ، فإن امثال هذه الاحكام تنبثق من تعميمات في غير موضعها ، والأ اذا شاء الانسان ان يصدر من دقة كافية ويبحث الامور بصيغة منطقية ، فلن يسمح لنفسه أبداً ان يستخدم مثل هذه الاحكام الكلية ، ولا سيما الاشخاص الذين لا عُلقة وثيقة لهم بالاصول العقلية الضرورية والكلية . وعندئذ كيف يجيز هؤلاء لانفسهم ان يصدروا من موارد خاصة نتائج كلية واحكاماً عامة ، وهم يقولون : ان أي تغيير في أي علم من العلوم حتى النقلية يمكن ان يؤدي - بالقوة - للاطاحة بأساس الفلسفة أو سائر العلوم !

● انطلاقاً من اعتبار العلامة الطباطبائي القرآن مؤيداً لأصل العلية ولموارد أخرى من هذا القبيل؛ هل يمكن ان نستنتج أنّ الفلاسفة الاسلاميين فهموا القرآن وفسروه بصيغة موافقة لمبانيهم العقلية والفلسفية؟

■ كان للمرحوم العلامة الطباطبائي عناية خاصة في ان يُبحث أي علم بمنهجه الخاص، كما حرص ان لا يخلط بين العلوم ومناهجها. فالفلسفة تدرس بالمنهج العقلي المحض، والنصوص بمنهج وطريقة العلوم النقلية. بيد أن ذلك لا يعني انه ليس بمقدورنا ان نصل إلى نتائج مشتركة من علمين.

يمكن لقضية ما أن تعطينا نتيجة فلسفية معينة اذا دُرست بالمنظور والمنهج العقلي، كما يمكن لهذه القضية لو دُرست بالمنظور الديني أن تجد آية ورواية تدل عليها، بحيث يكون المعنى الذي فهمه الفيلسوف بالعقل، قد فهمه المفسر من القرآن، أو المحدث من الروايات. والمثال الواضح والدارج لهذه القضية هو وجود الله، اذ يُمكن القول أنّ القرآن يثبت وجود الله والتوحيد، وانه كتاب توحيد. كما يمكن القول أيضاً أنّ الفلسفة الاسلامية هي فلسفة توحيد تثبت الله الاحد؛ ولكن هل معنى التقاء هذين الاثنين على قضية واحدة، انّ فلسفتنا صارت قرآنية وقرآناً فلسفياً؟

اجل، ما لا مانع فيه أن يكون لعلمين نتائج مشتركة.

فاذا قال العلامة الطباطبائي ان القرآن آمن بأصل العلية، فليس لازمة ذلك انّ تفسيره صار فلسفياً، لانه استخلص هذه النتيجة من خلال الطريقة الخاصة بالعلوم النقلية، وبالاستناد إلى المفهوم العرفي وما استظهره من اللفظ وأصول

المحاورة.

وبطبيعة الحال يمكن ان يناقش بعضهم في دلالة هذه الآيات على مثل هذه النتيجة، ولكن امثال هذه المناقشات كثيرة في العلوم النقلية، اذ قد يذهب أحدهم إلى انه فهم هذا المعنى من العبارة، في حين يذكر الآخر قرائن تدل على عدم افادة ذلك المعنى من النص، وهكذا. وهذه الاختلافات خارج محل البحث. اذن يمكن النظر إلى مسألة واحدة من موقعين وبنظرتين وبحثها بمنهجين من علمين مختلفين، والوصول إلى نتيجة مشتركة. وقد يعترض بعضهم بالسؤال: وكيف يمكن للموضوع الواحد أن يبحث في مكانين؟ وهذا ما يتصل بالبحث في «تمايز العلوم». أما الذي لا يعتقد أن تمايز العلوم يكون بالموضوعات دائماً، ويؤمن أن التمايز قائم بالاغراض والاهداف، فلا يواجه إشكالاً في حال طرح مسألة واحدة في علمين، وبحثها بمنهجين. أما التفصيل في هذا البحث فهو يتطلب مجالاً آخر.

● ولكن نلاحظ في مواطن كثيرة أن المحدثين مثلاً يفسرون القرآن على نحوٍ، ويفسره العرفاء على نحوٍ آخر وهكذا الآخرون؟

■ اجل، ولكن كثيراً من الموارد خاضعة لنقاش خلاصته: هل كان الاستنباط الذي وصل إليه المفسر أو التطبيق الذي قام به صحيحاً أم لا؟ وهذه المسألة تترد إلى بحث مبني [في الاسس والقواعد] يدور حول طبيعة المنهج الصحيح في معرفة التفسير؛ وهل ان للقرآن معاني متعددة أم لا؟ وهل له بطون أم لا؟ وما هي السبل التي يمكن من خلالها بلوغ بطون القرآن؟

يعتقد المفسرون الذين يفسرون القرآن بصيغة عرفانية انّ للقرآن في غير ظاهره الذي يُبحث بمنهج العلوم العقلية (الاستظهار من الالفاظ والقرائن) باطناً وتأويلاً يمكن ان يُفهم بالكشف والشهود؛ فيما قد يذهب بعضهم انه ليس للقرآن غير هذه الظواهر، وأن المعصوم هو الانسان الوحيد الذي يفهم الباطن.

وهذا تعبير عن اختلاف مبناي في التفسير، لا شأن له في انّ التفسير متأثر بالعلوم التجريبية مثلاً، أو انّ نسبية انشئتين مثلاً تكون باعثاً على ان يفهم العارف موضوعاً معيناً من القرآن، اذ لا صلة بين الاثنين. كما انه ليس للهندسة ايضاً تأثير في هذا الاتجاه، ولا يمكن القول انه مادامت العلوم قد شهدت تحولاً، فقد تغير نمط استنتاجنا من الآيّة.

هذا الكلام يختلف عن التفاوت المبناي في التفسير؛ وكيف ينبغي ان يفسّر القرآن؛ وهل يمكن ان يفهم كتاب الله على اساس البرهان العقلي، وأن يتم الانصراف بواسطة القرينة العقلية عن ظاهر الآيّة؟

يعتقد أكثر الفلاسفة الذين كانوا مفسرين ايضاً؛ مثل الملا صدرا والعلامة الطباطبائي، انه يمكن الانصراف عن الظهور الظني للآيّة في المواضع التي فيها برهان قطعي عقلي، أو أن يصير المطلب القطعي العقلي قرينة لبيّة على أساس انّ هذا الظاهر ليس هو المراد؛ أي يتم نفي الظهور البدوي.

على سبيل المثال؛ عندما ينزل قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى» على جماعة، ولا تعتقد انّ الله (سبحانه) جسم، ولا تفهم معنى الجسمية من هذه الآيّة، فإنّ الكلام يصرف من ظهوره البدوي. وهذه اختلافات مبنايية، ولا يمكن أن تُعتبر شاهداً ودليلاً على انّ لبقية العلوم تأثيراً على العلوم العقلية.

● ولكن أولئك يقولون أنّ البحث هذا بحث معرفي (ابستمولوجي) وليس بحثاً قيمياً
يفصل بالصحة والسقم؟

■ قسّموا المعرفي إلى أولي وثانوي. وفي المعرفي الثانوي يكتسب البحث
جانباً تاريخية تقريباً، اذ تتابع الدراسة فيه، حول كيفية البحث في العلم وما هي
النتائج التي وصلوا إليها؟ وما هي المناهج التي أفادوا منها؟ ما هي التحولات
التي ظهرت في هذا العلم؟ وهذه المسائل هي تقريباً بحث تاريخي. وإذا كان
البحث تاريخياً فهو لا يثبت ولا ينفي أي شيء.

والادّعاء أنّ المفسرين الفلاسفة يذهبون إلى هذه الآراء، وأنّ العرفاء
يميلون إلى هذه القناعات، لا يثبت أي شيء من الناحية المنطقية ولا ينفيه. أي
لا يمكن ان تثبت عن هذا الطريق أنّ هناك رابطة منطقية بين فلسفة هؤلاء
الفلاسفة ونظريتهم التفسيرية. لذلك اذا توافقت نظرية فلسفية لفيلسوف معين مع
استنتاج من آية ما، فإنّ هذا التوافق يفسّر وفق التحليل التالي: لما كان مبني
الفيلسوف قائماً على أساس ان بمقدور الدليل العقلي القطعي ان يصرف الآية عن
ظاهرها، فقد انتهى إلى هذا الاستنتاج.

هذا هو التحليل الذي يفسّر التوافق وليس المعنى الذي يقول: ما دامت
للمفسر ذهنية فلسفية، فقد فهم معنى آخر...

وان قلت يقتصر على هذا المقدار، لأنّ الفيلسوف انتهى لهذا الاستنتاج
الخاص من الآية القرآنية لكونه فيلسوفاً، قلت: ان المتكلم هو الآخر يقول مثل
هذا الكلام، أي هو أيضاً يسوق «الرحمن على العرش استوى» على معنى

لا يفيد جسمية الله . اذن اصل هذه المسألة يأتي في المكان الذي تمكن الاستفادة فيه من البرهان العقلي في الانصراف عن ظاهر الآية . فاذا اراد أحدهم أن يرفع اليد عن ظاهر الآية بواسطة الدليل العقلي ، فعليه ان يعرف دليله العقلي سواء بالفلسفة أو الكلام .

وخلاصة المطلب ان النظرية التي تذهب إلى ترابط العلوم ببعضها ، بحيث يترك أي تحوّل في أي علم أثره على العلوم الاخرى ؛ ان عرضت كنظرية علمية وبصورة كلية عامة ، فهي باطلة جزماً ؛ فليس لاي انسان ان يدّعي مثل هذا الادعاء ، ولو ادّعاه فلا يسعه أن يأتي عليه بدليل مقنع يؤكد ان اي قضية تقع في علم من العلوم تترك تأثيراً على جميع العلوم في العالم . ولو صحّ ذلك لما وجد أي علم ثابت لأي انسان ، كما لا يمكن الايمان بقضية واحدة في زمانين ، لأنّ العالم لا يخلو في أي يوم من الايام ، من تحول يحصل في مسألة من مسائل العلوم في زاوية من زواياه . اما اذا لم تطرح النظرية بصيغة عامة وشاملة ، بل يُعتقد بالتأثير في بعض المسائل ، فسؤالنا عندئذ : ومن اين تخصص هذا « البعض » ؟ ولماذا يؤثر التحوّل في مسألة من علم من العلوم في بعض من مسائل علم آخر فقط ، ولماذا لا يترك تأثيره في تمام مسائل ذلك العلم ؟

اذن يجب ان تكون هناك رابطة منطقية بين تلك المسألة العلمية ، وذلك البعض من مسائل العلم الآخر ، والآ فهو ترجيح بلا مرجح .

وهكذا يتبيّن ان ادّعاء الكلية لهذا التأثير بديهي البطلان ، وادّعاء وجوده في الجملة لم يكن له منكر ولن يكون ، وانما المرفوض هو : ان يكون للتحوّل في أي قضية اثر في جميع القضايا .

● هل هناك فرق بنظركم بين هاتين الجملتين «كل شيء يتغير» و«ان فهمنا لكل شيء يتغير» بحيث اذا انكرنا الاولى، فإن قبول الثانية لا ضرر فيه؟ ثم إلى أي مدى يساهم هذا التفكيك برفع المشكلة؟

■ هاتان المسألتان تختلفان عن بعضهما تماماً. فـ«تغيير كل شيء» هي قضية وجودية في حين ان «تغيير فهمنا لكل شيء» هي قضية معرفية. فهناك تفاوت بين هذين الاثنين، وهما مسألتان، وفي دائرتين معرفيتين متميزتين، ولا رابطة بينهما.

وهذه بنفسها من الموارد التي تدل على عدم تأثر أي قضية بالقضية الاخرى. فاذا كان فهمنا لكل شيء يتغير، فليس معنى ذلك ان تلك ايضاً يجب أن تتغير.

اما من يقول ان أي تغيير في أي مسألة، يترك أثره في جميع المسائل، فعليه ان يجيب ايضاً على المورد التالي: لماذا لا يطرأ التغيير في هذه القضية التي تقول: «كل شيء في الواقع يتغير»؟، فهذه ايضاً قضية من علم معين، واذا كانت كل القضايا تتغير فيجب اذن ان تتغير هذه القضية ايضاً.

لقد ذكرنا في معنى التغيير انه لا يعني البطلان دائماً بل يمكن لمطلب ما أن يقوى ويتكامل بواسطة التغيير. ولكن ليست القضية بنظرنا كذلك، لاننا نرى اننا عندما ننطوي على اعتقاد بموضوع ما، لا يمكن أن يكون لتحولات سائر العلوم أي تأثير مطلقاً على ايماننا به، لا من الوجهة المنطقية، ولا من الوجهة النفسية. لدينا قضايا ضرورية وبديهية سواء في المنطق أو في الفلسفة، لا تقبل

التغيير أبداً، بل تزداد قوة أيضاً، وإن كان يمكن أن يكون لانسان شك فيها من الناحية النفسية، يتبدل إلى ظن، ولكن ذلك لا يكون بفعل التحوّل الذي يطرأ في العلوم الاخرى.

وفي كل الاحوال، فان هذه النظرية بصفتها نظرية كلية، واضحة البطلان بالنسبة لنا، وليس لدينا على صحتها وجه معقول.

● يدور الحديث هذه الايام عن «وجوب عصرنة الدين» فما هي بنظركم الآثار الايجابية والسلبية التي يستتبعها؟

■ «عصرنة الدين» هو مصطلح غامض ومتشابه؛ فاولاً ما هو المقصود من الدين؟ وثانياً باي معنى يصير الدين عصرياً؟

يشمل هذا المعنى وفق اصطلاح معين، اسس العقائد والاصول الاخلاقية والاحكام؛ فهل المقصود من «عصرنة» الدين ان العقائد يجب أن تصير عصرية أيضاً؟ أم المقصود الاحكام فقط؟

ثمة سؤال آخر فحواه: ما معنى ان يصير الدين عصرياً؟
يمكن ان يكون هناك معنى صحيح لصيرورة الدين عصرياً يتمثل بوجوب أن نعرض الدين ونبينه طبقاً لحاجات كل عصر؛ أي نبين المسائل التي يحتاج لها هذا العصر ونعرضها بلغة مقبولة قابلة للفهم، وان نركز على المسائل التي تمثل أوليات ملحة لهذا الزمان.

ان عصرنة الدين بهذا المعنى صحيحة تماماً. على سبيل المثال كان الاسلام يواجه المسيحية في وقت من الاوقات، فكان الواجب عندئذ البحث في

التثليث والتوحيد، وفي وقت آخر نواجه تحدّي المادية، وعندئذ لا مكان للتركيز على مباحث التثليث، بل يجب أن نبحث في ما وراء المادة وما بعد الطبيعة.

أما إذا انصرفت عصرنة الدين للمعنى الذي تكون فيه جميع حقائق الدين قابلة للتحوّل في كل زمان من الأزمنة، طبقاً لما يوافق اوضاع ذلك الزمان وشروطه، بحيث إذا لم يؤمن الناس مثلاً بما وراء الطبيعة أصلاً، فلا ينبغي لنا أن نطرح الموضوع، بل يجب الايمان بدين مادي وبإله مجسم لأنّ الناس لا ترضى سوى بالجسم، أو أن نتخلى في وقت من الاوقات عن أحكام الاسلام القطعية والضرورية كحرمة الفحشاء لأنّ الناس لا ترضى بها؛ بل وان نجيز لها الاعمال الشنيعة الرائجة في ذلك العصر، فإنّ هذا الضرب من العصرنة ينتهي إلى انكار جزء من الدين في كل عصر، ونسخ الاحكام بحسب الاوضاع المختلفة ورغبات الناس، ويؤول بالتالي لتغيير الدين!

لبعض مثل هذا الميل حيال احكام الحدود والاحكام الجزائية في الاسلام، أو تراه يقول: ما دامت معرفتنا بالانسان قد تغيرت في هذا العصر، فستترك أثرها اذن على احكام الاسلام الجزائية؛ اذا كانت العصرية بهذا المعنى فمن الافضل ان نريح انفسنا ونقول ان «الدّين» يعني «اللادين» وانّ الاسلام شيء وهمي كاذب، والآف اسلام تجوز فيه الفواحش وتسقط منه الحدود ولا حدّ فيه للمسارق والزاني هو ليس اسلاماً، الا اذا تصوّرنا الاسلام مركباً يجمع بين النقيضين، كما يريد بعض ان يقول بأنّ الالفاظ (النصوص) يمكن ان يفهم منها حتى مفهومين متناقضين!

ومن لوازم هذا الكلام ان انساناً ما اذا آمن في وقت من الاوقات بأن جميع الحدود الاسلامية ملغاة، أو لا مكان لأي ضرب من العبادة في هذا العصر، فإن هذا الذي يؤمن به يظل اسلامياً أيضاً!

واذا كان معنى العصرية هو أن يذهب هذا الفريق بأن لا شيء وراء الجسم، وأن الإله الذي يقول به الاسلام هو على هذه الشاكلة، فمن الافضل ان نقول بعدم الاسلام، والآف أي اسلام هذا الذي يمكن أن يجمع بين وجود الله وعدمه، وبين التوحيد والتثليث! وإن قلنا في مقام المعرفة ان هذه معرفة اسلامية وتلك معرفة اسلامية أيضاً، فمن الافضل أن نقول بعدم الاسلام، والآف إن هذين ليسا استنتاجين من شيء واحد. وما أكثر الذين يعرضون هذا الكلام من دون ان ينتبهوا لهذه اللوازم؛ والآف هل يمكن الالتزام بهذه اللوازم؟ وهل بمقدور أي انسان متدين ملتزم بدين الاسلام ان يحتمل امثال هذه الامور؟

لذلك فنحن نحمل امثال هذه المطالب والافكار على عدم التفات من تصدر منه، للوازم الفاسدة المترتبة على كلامه. اما اذا كان منتبهاً عارفاً بها، فالامر مشكل جداً.

مشاريع حول تفسير الميزان

جواد علي كسار

١ - عقدت في تبريز مسقط رأس السيد محمد حسين الطباطبائي قبل سنوات (تشرين الثاني، ١٩٩٣) اعمال ندوة فكرية دارت حول آثار الطباطبائي التي يأتي تفسير الميزان في طليعتها.

وفي طليعة مشاكل «الميزان» كما يعرف الجميع هو ان مؤلفه كتبه باللغة العربية مباشرة، مما تسبب ب بروز الكثير من الصعوبات في اللغة والاسلوب وكيفية اداء المعاني التي يبتغيها. ويبدو من قرائن جملة ان المرحوم السيد الطباطبائي كان قد انتبه بنفسه الى هذه المشكلة وتجاوب مع معظم الوسائل التي اقترحت لتذليلها.

ثمة مشكلات اخرى على مستوى الافكار المطروحة وطبيعة البحوث التي ازدان بها الميزان، وفي مقدمتها البحوث الفلسفية.

ان اجتماع كل هذه المشكلات جعل تفسير الميزان تفسيراً رفيع الصيت له صداه الم محمود في المكتبة القرآنية، ولكن من دون ان يأخذ مداه بين القراء بما يتناسب مع عمقه واهمية منظوره التفسيري ونوع البحوث والرؤى التي طرقتها.

فالارادة والشوق متوفران لمطالعة الميزان ، بيد ان القارئ يصطدم بوحدة او اكثر من المشكلات التي اشرنا لها آنفاً.

كثرت المشاريع والمقترحات - كما ذكرنا - لتذليل واحدة او اكثر من هذه العقبات ، بعضها تجاوز التخطيط الى العمل والتنجز وافلح في تحقيق ما ابتغاه ، وبعضها مازال امانى ومقترحات ، فيما بعضها الثالث قطع اشواطاً على الطريق . وما سنشير اليه في وقفات هذه الرؤية هو لخليط من هذه المشاريع جميعاً .

٢ - نبدأ أولاً بترجمة التفسير من العربية الى اللغة الفارسية . ففي حياة المؤلف (ت : ١٩٨٢) قام جمع من الفضلاء بترجمة عشرة مجلدات تحت رعاية السيد الطباطبائي ، ثم بدأ الباحث السيّد محمد باقر الموسوي الهمداني بالشروع بالجزء الحادي عشر من الترجمة الفارسية . فنالت الترجمة رضا الطباطبائي من حيث توفرها على عناصر جذب تميزت بها حتى على الاصل العربي .

فالترجمة الفارسية جاءت بسيطة سهلة واضحة العبارة دون اخلال بمقاصد السيد الطباطبائي ، والمعجزة الضخمة التي حققها المترجم انه ترجم الميزان باللغة المتداولة بين الناس ، دون ان يتقيد كثيراً بأداب اللغة الفارسية وقواعدها البلاغية مما جعل الجميع ينجذبون اليها . مضافاً الى انه اعاد جميع الوجوه والاقوال المشار اليها بالاصل العربي دون ان تنسب الى مصادرها ، الى اهلها من خلال ارجاع كل قول ووجه تفسيري الى قائله ومن ذهب اليه .

واذا كانت الحصيلة ثرة بالنسبة للقارئ الفارسي ، فانها شاقه طويلة بالنسبة للمترجم ، الذي انجز تمام الميزان (عشرون مجلداً بالعربية) باربعين مجلداً باللغة الفارسية ، استغرق العمل بها طوال (٢٣) سنة كاملة بحيث تمت

كاملة تحت رعاية العلامة الطباطبائي ، حيث كان المترجم يقرأ الترجمة عليه كلمة كلمة .

والذي حصل ايضاً أن طلب السيد الطباطبائي من السيد محمد باقر الهمداني ان يقوم باعادة ترجمة الاجزاء العشرة التي كانت قد ترجمت قبل ذلك من قبل عدة اقلام ، لتصدر الترجمة كاملة بأسلوب موحد .

يسجل المترجم السيد محمد باقر الموسوي الهمداني ، في مقابلة جميلة ، ان السيد الطباطبائي كان يبدي اعجابه بالترجمة . ويوجه له الشكر مرارا على الجهود التي يتحملها ، حتى انه ذكر له اكثر من مرة بانه نفسه لم يبذل - وهو مؤلف التفسير - من الجهود ما بذله المترجم .

وهذا تقييم صادق ينطبق تماماً على الترجمة الفارسية ، اذ قمت مؤخراً بالمقارنة بين الاصل العربي والترجمة الفارسية (في بعض البحوث) فتلمست الفارق الكبير بين النصين ، حيث كان النص الفارسي كافياً بحل جميع الاشكالات التي يواجهها القارئ للنص العربي .

لذلك من السهل لمن يقرأ اللغتين العربية والفارسية معا ان يختصر طريقه الى معاني الميزان وافكاره الدقيقة من خلال قراءة الاصل العربي عبر الترجمة الفارسية وبالرجوع الى ايضاحاتها وهوامشها ، بل ربما كانت هناك حاجة لاعادة كتابة الميزان بالعربية ، في اطار الترجمة الفارسية التي مرّت بكاملها من تحت يد المؤلف .

٣- في حوار مع الدكتور محمود مصطفى ايوب الاستاذ في جامعة تاملال الاميركية ، حدثنا عن مشروع ترجمة تفسير الميزان الى الانكليزية ، وان التنفيذ

يتم من خلال لجنة مشرفة من الاساتذة هو احدهم ، ويوزع كل مجلد على استاذ متمكن للترجمة .

ويبدو ان المشروع قطع اشواطاً كبيرة ، نحو التنفيذ الكامل بمساهمة عشرات الاساتذة المقيمين في اميركا وكندا ، بذلك أخبرنا الدكتور معن زيادة الاستاذ في جامعة مكجيل الكندية ، والذي يقوم شخصياً بترجمة المجلد الخامس من الميزان .

هذه الترجمة تمثل حال صدورها بالموصفات الفنية المطلوبة اطلالة جيدة للفكر الاسلامي ولرؤية تفسيرية عميقة على العالم الآخر وبالذات المسلمين الذين ينطقون الانكليزية واولئك المهتمين بسير الفكر الاسلامي الحديث وتطوراته ، ولا سيما البحث التفسيري عند الشيعة وفق مذهب اهل البيت عليهم السلام .

٤ - ثمة مشروع يضطلع به احد الباحثين الاسلاميين لتلخيص الميزان والرسو على الافكار الاساسية التي يتفرد بها العلامة الطباطبائي ويتميز بها على غيره من المفسرين . ويبدو ان هذا المشروع في طريقه للصدور بعدة مجلدات . هناك ايضاً مشروع استخلاص بحوث من الميزان واعادة كتابتها بشكل ميسر وبلغة عربية حديثة ، وهذا المشروع يلتقي في مؤداه مع مشروع اصدار مجلة باسم « الميزان » تتوفر على تحقيق هذا الغرض وذكر ما يرتبط بالتفسير من شؤون .

واذا كانت هذه المشاريع لم تتجاوز بعد حيز التخطيط الى حيز التنفيذ ، فان المهم الذي نيشر اليه ، هو بدء العمل بتنفيذ مشروع تيسير الميزان . وهو المشروع

الذي طالما فوَّتح به السيد الطباطبائي ووافق عليه في حياته ، بيد ان سلسلة من العقبات الفنية حالت دون تنفيذه رغم ان الخطة طافت في اروقة بعض المؤسسات العلمية ودور النشر ، ومرت على بعض المهتمين بالدراسات القرآنية .

أما الآن فيبدو أن ثمة حركة فاعلة باتجاه التنفيذ تقوم على أساس أن تشرع مجموعة من الباحثين باعادة كتابة كل جزء من اجزاء التفسير العشرين بأسلوب حديث وبلغه عربية واضحة . واذا كان عمل مثل هذا سيكون عرضة لبعض الاشكالات ربما اهمها مدى انطباق فهم معيد الصياغة مع مقاصد المؤلف وبالتالي مدى مصداقية ان يكون التيسير مؤدياً لدلالات الاصل ومبتغياته ، لا سيما مع رحيل المؤلف الى ربه الذي كان يمكن ان يمضي الصياغة الجديدة في حال حضوره ، تماماً كما فعل مع الترجمة الفارسية ؟ في الواقع علينا ان نعترف انه مع غياب المؤلف سيكون أي عمل على الميزان معبرا عن فهم صاحبه لمقاصد التفسير ، والفهم الجديد هذا قد يتطابق مع ما يريده صاحب الميزان وقد يتغاير معه بهذا القدر او ذاك . لذا لا مفر من مواجهة هذه المشكلة وامثالها الا بالكف اصلاً عن المبادرة لعمل اي شيء ، وهذا معناه ابقاء الميزان على حاله حبيس طبقة معينة فيما تبقى الاغلبية اما محرومة من عطايها ، او قليلة الاستفادة منه .

ما يمكن ان يذلل هذه الاشكالات هو تكثيف الضمانات الاحترازية التي تقلل الاخطاء وتجعل الصياغة اقرب ما تكون الى المعاني التي يتوخاها الميزان . وبالنسبة لمشروع الصياغة الذي تعرفت عليه وواكب خطواته عن قرب ، رأيت

أن أفضل الضمانات لخروج الصياغة اقرب ما تكون الى مراد صاحب الميزان، هو درجها على ان تأخذ الترجمة الفارسية الموثقة من المؤلف، اطاراً لعملها، ومرجعاً تحتكم اليه في معالجة المبهمات وما يغمض على العاملين. مضافاً الى رجوعها لذوي الخبرة المشهود لهم في البحوث الاختصاصية ذات الطابع الفلسفي بالذات.

وبعد فمشكلة الفكر الاسلامي المعاصر في بعدها المتمثل بالصياغة الجديدة السهلة والاداء الجاذب لا تقتصر على الميزان وحده بل تمتد لتستوعب عدداً كبيراً من عيون المعارف الاسلامية على كل صعيد. فكم من موسوعة او كتاب واثراً لا زالت معانيه مغلقة على ثلة قليلة، فيما يمكن لاعمال اعادة العرض والصياغة ان تضطلع بدور تاريخي في خدمة الفكر الاسلامي في المرحلة الراهنة.

العلامة الطباطبائي.. السيرة الفلسفية

الشيخ جواد آملی

١- كلما كان المفكرون البشريون يتحلّون بنصيب من الذكاء الفطري، وكان الأذكياء بالفطرة يفكرون بطريقة صحيحة، اتّضح لهم طريق الكمال الإنساني؛ وبالسّير فيه يبلغون الهدف. أمّا إذا لم يكن المفكر ذكياً بالفطرة أو لم يوظّف الذكاء الفطري في تحصيل العلم، صار تعيين الصراط المستقيم شاقاً عليه، وأضحى طيّه - على فرض تعيينه - متعسراً ونيل الهدف النهائي أثقل وطأة عليه من الاثنين، لأنّ: «العلم علما ن مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع»^(١).

٢- وكلّما افترقت الأفكار الكسبية والخارجيّة عن البصائر الفطريّة والرؤى الداخليّة؛ ولم تتعاضد نتائج الدرس والبحث المدرسي مع المحصّلات الحضوريّة، فإنّ معطيات العقل لن تتسق مع مكابدات القلب، ولن تتواءم المكاسب العلميّة للعقل النظري مع ركائز العقل العملي القويّة.

(١) نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٥٣٤.

والخلاصة: ما لم تخضع توجهات الفكر البشري لقيادة الوحي الإلهي، فستكون هباءً بلا نفع، بل «حجاباً أكبر» ف«ربّ عالم قد قتله جهله وعلمه معه لا ينفعه»^(١).

ولهذا قال نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) في دعائه بين يدي الله: «اللهمّ انّي أعوذ بك من علمٍ لا ينفع».

٣- إن المعرفة التي لا تتحوّل إلى خميرة للعمل الصالح، والعلم الذي لا يكون منبثقاً للفعال الحسنة، لهو من أوضع العلوم وأحطّها، لأنّ أسمى العلوم وأرفعها هو الذي يتجلّى في الأركان ويظهر في الأعمال: «أوضع العلم ما وقف على اللسان، وأرفعه ما ظهر في الجوارح والأركان»^(٢).

٤- ما لم تتوافق أفكار الحكماء السامية مع مجاهداتهم الذاتية الباطنية، ولم تتراقف أفكار أهل النظر الفلسفية مع تهذيباتهم وآدابهم المشرقة، فلن تصيب الواقع؛ وعندها لا تقف عند عدم كونها شافية وليست ذات شأن في فتح آفاق الطريق، بل ستبعث على الألم وتغدو حجر عثرة وداء أيضاً، لأنّ: «كلام الحكماء إذا كان صواباً كان دواءً، وإذا كان خطأً كان داءً»^(٣).

وسرّ هذه العناية أن كلام الحكماء يدور حول العقائد والأصول الأساسية، وله صلة عميقة بأهمّ جوانب الحياة الإنسانية؛ فإن جاء صواباً كان باعثاً

(١) نهج البلاغة، ص ٤٨٧.

(٢) نهج البلاغة، ص ٤٨٣.

(٣) نهج البلاغة، ص ٥٢١.

لاستنارة الروح وإشراقها، ولو جاء خطأ لاستوجب هبوط الروح وانحدارها.
٥- إن العلم الذي لا يتأتى منه العمل الصالح، والمعرفة التي لا تفضي لإطاعة الله، جهل. واليقين الذي لا يبعث على التقوى ولا يتحول إلى أرضية للزهد شك: «لا تجعلوا علمكم جهلاً و يقينكم شكاً، إذا علمتم فاعملوا، وإذا تيقنتم فأقدموا»^(١).

٦- إن قصر العالم في القيام بالتكاليف الشرعية وتهاون وتساهل في امتثال الأوامر الإلهية، فلا عذر له بين يدي الله، فقد: «قطع العلم عذر المتعللين»^(٢).
٧- إن من يتمرد على اكتساب العلم المفيد، ويزيغ عن تحصيل المعرفة النافعة، يصير من أرذل أهل الزمان، حيث يقول الإمام علي (عليه السلام): «إذا أرذل الله عبداً حظر عليه العلم»^(٣).

٨- يفضي التمرد على العلم، والزيغ عن تحصيله، والحرمان منه، إلى أن يصير الإنسان عدواً للعلم، خصماً للعلماء، إذ يقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «الناس أعداء ما جهلوا»^(٤). وأصل هذا المعنى في القرآن، قوله تعالى: «وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم»^(٥).

٩- العالم الذي يهيم على وجهه، ويتنكب الصراط السوي، يشبه الجاهل

(١) نهج البلاغة، ص ٥٢٥.

(٢) نهج البلاغة، ص ٥٢٥.

(٣) نهج البلاغة، ص ٥٢٦.

(٤) نهج البلاغة، ص ٥٠١.

(٥) الاحقاف: ١١.

اللجوج العنيد. يقول الإمام علي (عليه السلام): «العالم المتعسف شبيه بالجاهل المتعنت».

١٠- لما كانت معارف الإسلام قائمة على أساس راسخ من العقل، ومشيدة على قاعدة العلم، ولما كانت مظاهر الدين تزداد تجلياً كلما صار العقل أعمق وازدهرت المعرفة أكثر، فقد شجّع الإسلام على تحصيل العلم أكثر من أي شيء، وحثّ على تقوية نور العقل، وألزم التعلّم، وأمر بطي الأرض جميعها إلى أقصى نقاطها سعياً وراء العلم؛ ففي النبوي الشريف: «اطلبوا العلم ولو بالصين».

وقد حثّ الإسلام على ذلك وإن دام السعي وراء طلب العلم قرناً كاملاً، وفي هذا يقول القرآن: «لا أبرح حتّى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقبا»^(١). وفي معنى الآية: سأمضي في سيري حتّى أبلغ ملتقى بحر فارس والروم، أو أطوي زمناً طويلاً مقداره ثمانون سنة.

صعوبة معرفة أصحاب الطلعة الإلهية

كما من العسير بلوغ درجة العالم الربّاني، ومن الصعب الصيرورة إنساناً كاملاً، فكذلك ليس من اليسير معرفة هذا الطراز من الناس، فثمّ من نظر إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) بعينه، بيد أنّه لم ينظر إلى شخصيته بقلبه وعين

(١) الكهف: ٦٠.

بصيرته. «وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون»^(١).

من هذه الجهة صار من الصعب تدوين السيرة الفلسفية للأستاذ العلامة الطباطبائي (قدس سرّه) لأنّ الأفكار الفلسفية لهذا الحكيم المتأله تشهد في أعماقها خشوع عباد الله الخلص، وتتجلّى في جميع أركانه العبادية بصائر علمية عميقة. ويصدق عليه التعبير الرفيع للمحقق الطوسي (قدس سرّه) في شرح الإشارات^(٢): كان وافر الحظ من نقاء السريرة، واستقامة السيرة معاً، وهذان شرطان لتحقيق الحكمة.

فمن جهود هذا الفيلسوف الإلهي التي لا يشوبها شيء، في نشر معارف الكتاب وسنة المعصومين (عليهم السلام) نعرف أنّه من زمرة أولياء الله، الذين: «بهم علم الكتاب وبه علموا» كما في نهج البلاغة.

كما يمكن القول، أنّ هذا الحكيم الإلهي الكبير هو من جملة المؤمنين الخلص، الذين امتحن الله (تعالى) قلوبهم للإيمان الكامل، حتى اجتمعت جنود العقل في روحه المنيفة السامية، وأجلت جنود الجهل عن حريم أمن هذا الولي. قال الإمام الصادق (عليه السلام): «لا تجتمع هذه الخصال كلّها من أجناد العقل إلّا في نبي أو وصي نبي، أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان»^(٣).

بناءً على ذلك، لن يكون من السهل تحليل البعد الفلسفي في شخصيّة هذا

(١) الأعراف: ١٩٨.

(٢) تنظر خاتمة شرح الإشارات.

(٣) أصول الكافي، باب العقل والجهل.

الفيلسوف المتأله، كما ليس سهلاً أيضاً التزام الصمت والإمساك عن الكتابة والإغضاء عن ترجمة عقل الأمة هذا.

لذا كان من الأليق أن نكتفي بالميسور، تاركين التتمة للأعلام من الحكماء، عائدين بالتكملة الى ذوي الهمّة من أهل النظر، إذ هم بمثابة عقول المجتمع الإسلامي.

العلامة الطباطبائي: همّة عالية وسجيّة فلسفيّة

١ - لم تقتصر جهود العلامة الطباطبائي (رحمه الله) في المثابرة على التعقل الفلسفي العميق، بل كان لما يتحلّى به من جذبة باطنية ومدد غيبي خاص، على قناعة بأن مجرد الحفاظ على أفكار الفلاسفة الاسلاميين الكبار، لا يكفي لعالم كفوء مثله، بل كان دائب السعي على تصحيح ورفع معايب تلك الأفكار وتلافي نواقصها، وتكميلها بشمار فكره.

٢ - تقوم المرتكزات الفكرية للأستاذ العلامة وتشكّل على أساس البراهين اليقينية وحدها، إذ لا يتيسر إثبات المسائل الفلسفية إلا بالمقدّمات اليقينية فقط، لأنّها أعلى من دائرة الإحساس، وأبعد من حدود الاستقراء، وأوسع من ساحة التجربة، وأسمى من حكاية الآراء ونقل الأقوال، وأهمّ من الوثوق بالمشهور، وأفضل من الارتكاز الى الاجماع وبقية الأدلة الظنيّة التي عليها مدار العلوم التجريبية والمعارف النقلية، وأنأى عن مواضع العلوم الاجتماعية وتعهداتها ومقرراتها.

لا تقوى آية مقدّمة للارتقاء الى ذرى الروح المتسامية لهذا الحكيم المتأله،

ما لم يكن لها أساس في العلم المتعارف وأصل يقيني، لأنّ روح الإنسان الكامل لا ترتعن لغير اليقين .

٣- يتكوّن النسيج الفكري للأستاذ العلامة (رحمه الله) وتتقوم لحمته من ركائز أصول بيّنة أو مُبيّنة، لأنّ الفلسفة هي معرفة حقائق عالم الوجود، وافتراق الواقعات العينية عن الظنون الوهمية، وهذا لا يكون بغير الأقيسة البيّنة المركبة من بديهيات أولية، أو بأدلة مبيّنة ترجع إلى قضايا بدئية وأولية .

ولذا يجب التفريق بين القضايا البديهيّة التي تعتبر بمثابة البناء التحتي للاستدلالات الفلسفيّة، وبين الفرضيات التي تقوم عليها العلوم التجريبية، لكي يتمّ التحرّز القطعي من استخدام الفرضية مكان القضية البديهية في الفلسفة، ولا توظّف المرتكزات الخاصة في العلوم التجريبية في بيان المسائل العقلية، التي لا تحتاج لغير القضايا البديهية فقط .

وإذا كان يمكن للعلوم التجريبية أن تستفيد من الأصول البديهية، بل ويناسبها ذلك تماماً، فإنّ (منهج) بلوغ المسائل الفلسفية - ليس فقط - يجب أن يتحرّز من توظيف فرضيات العلوم التجريبية والإفادة منها كمرتکز أصيل، بل عليه أيضاً أن يتوقّى القضايا المتسالمة عند المجتمع المقبولة من عامّته؛ لأنّ المتسالم بين الناس والمقبول من عامّتها، لا يمكن أن يكون أساساً لتشكيل البرهان، وإن كان يمكن أن يتألف منه القياس الجدلي .

لقد توفّر علم المنطق مفضّلاً على بيان الفارق بين الأصل البديهي والأصل المسلّم، إذ يُستفاد من الأوّل في البرهان ومن الآخر في الجدل والخطابة، ولكن الفارق بين القضية البديهية والفرضية العلمية - حيث توظّف احدهما في

البراهين الفلسفية والثانية في الاستدلالات العلمية التجريبية - يكتسب بنظر العلامة، الصيغة التالية: لا توفر لنا الفرضية الاستنتاج العلمي في علم من العلوم، كما لا توفر لنا معرفة مسائل ونظريات ذلك العلم. أي أن الفرضية لا تبدل المجهول بالمعلوم، بل هي مطلوبة لتعيين خط السير كي لا يضل سلوكنا العلمي طريقه ولا يتيه السبيل، وإلا فإن استنتاج المسائل رهين براهين المسألة والتجربة وسائر علل تكوين النظرية، وليس معلول الفرضية.

ومهمة الفرضية تشبه وظيفة ساق ارتكاز الفرجار. فباستحكام هذه الساق، لا يُصاب خط سير الساق المتحركة بالاضطراب ولا ينتابه العبث، لأن تكون النقاط التي جمعتها الساق المتحركة الى بعضها هي من فعل الساق الثابتة^(١).

وعليه لا يقتصر الحال على انفصال حدّ الفلسفة عن حدود العلوم التجريبية، ولا في التمايز التام بين مسائل هذين الاثنين وحسب، بل يسري التفارق الى تخوم تغاير صيغة الاستدلال وطريقة الاحتجاج بينهما أيضاً. ومردّ ذلك أن العلوم التجريبية وإن كانت تستفيد من استخدام القضايا البديهية على حدّ استفادتها من الفرضيات، إلا أن الفرضيات لا تشكّل برهاناً في المسائل الفلسفية أبداً.

طالما كرّر الأستاذ قوله: أخذت بعض المسائل العلمية كالهئية والطبيعة وأمثالها سبيلها الى الفلسفة ونفذت إليها كأصول موضوعة، ثم ما لبثت أن

(١) يُنظر: أصول الفلسفة، المقالة الخامسة.

تغيّرت بتقدّم العلوم التجريبية وتبدّلت بتغيّر الفرضيات، من دون أن يعتور مسائل السيرة الفلسفية أدنى ضرر.

والآن أيضاً تأخذ بعض المسائل العلمية طريقها إلى الفلسفة وتنفذ إليها على أنّها أصل موضوعي، ولكن من دون أن تتعهدا الفلسفة بأي ضمان عقلي، إذ من الممكن أن يطالها التغيّر في المستقبل القريب أو البعيد، في حين تبقى قوانين الفلسفة مصونة.

٤ - قامت الطبيعة العقلية لحكيم العصر الكبير، في التفكير على محور واقعيّات عالم الوجود. وكان يحتاط حتى لا تنفذ الأمور الاعتبارية في المسائل العقلية، ويُصار إلى اختلاط المباحث الفلسفية بالمباحث الاعتبارية. على هذا الأساس امتنع دائماً عن استخدام المقدمات المتداولة في مجال المواضع الاجتماعية وأمثالها، في تشكيل البراهين العقلية. كما لم يجمع في مكان واحد ولم يخلط المسائل التي تؤمّن بالضرورة والامكان والامتناع مع القضايا التي تُدرس من زاوية الحسن والقبح والاباحة. وبغية أن يميّز حدود الحكمة النظرية عن الحكمة العملية، ويتعيّن الخط المائز بين المسائل الفلسفية والمسائل الاعتبارية، كتب المقالة السادسة من «أصول الفلسفة» ودوّن الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من «نهاية الحكمة».

وصار من نتائج هذا التحليل والتمييز بين المسائل الفلسفية والمسائل الاعتبارية، توجيه نقد عميق إلى مبحث العلّة والمعلول، على أساس تقسيم العلّة الفاعلية إلى فاعل بالقصد وفاعل بالجبر. وبيان ذلك، أنّه ليس هناك أي تفاوت عقلي بين الفاعل بالقصد والفاعل بالجبر، فالاثنين متساويان في جميع

المبادئ الاختيارية، ولا يفترقان إلا من جهة القوانين الجارية في السنن الاجتماعية بمنظور حفظ مصالح المجتمع، فلأعمال الصادرة عن الفاعل بالقصد آثار، لا تترتب على الأعمال الصادرة عن الفاعل بالجبر.

بعد أن طرح الأستاذ هذا التحليل جيداً في نطاق درس الفلسفة، عاد لوضعه بصيغة تعليقة على «الأسفار»^(١) ثم دُون بصورة فصل مستقل في كتاب «نهاية الحكمة»^(٢).

ولجهة وقاية المسائل الفلسفية من العلوم والمقدمات الاعتبارية، لم يكن الأستاذ يستفيد مطلقاً أثناء تدريس المسائل العقلية والتأليف فيها، من القصص والحكايات ولم يستمد العون أبداً من الشواهد الشعرية.

كان يقول في هذا الشأن: يتعرض استحكام المسائل الفلسفية واتقانها الى أضرار لا تجبر بنفوذ القصص المحكية إليها. فقد فتح بعض المسؤولين عن الاختصاصات العقلية والمؤلفين فيها، الطريق لنفوذ الأمور الاعتبارية إلى مضمار الفلسفة، بطرح القصص والأشعار الخطابية. ولما كان هضمها سهلاً، فقد قبلت أسرع من المسائل البرهانية.

وباتساع أمثال هذه المسائل الخطابية والأشعار الذوقية، والأعمال الثقافية اللطيفة، ضاق المجال على المسائل العقلية حتى أخذت تغادر الساحة شيئاً فشيئاً، فأخذ الظن مكان اليقين، واستقرت الخطابة محل البرهان، وفي المحصلة عدت تلك المباحث الاعتبارية ضمن المسائل الفلسفية، وصار ما هو

(١) ج ٣، ص ١٢.

(٢) ص ١٥٥.

قريب إلى الاحساس قرين للعاطفة، يُحسب في عداد القضايا العقلية، مع أنه لم يُمارس العمل العقلي، ولم يُسمح للبرهان أن يفي برسالته.

أنَّ الخطر الذي يتهدد الفلسفة وفقاً لتحليل شيخ الاشراق^(١) هو تعرية جسم المسائل العقلية من كسوة البرهان والباسها ثوب الخطابة المعار، وفي النتيجة لا هي بالتي وجدت مكانها في صف المسائل العقلية، ولا اتخذت محلها في رديف المباحث الخطابية.

٥ - بلغ أوج التكامل العقلي والتجرد الروحي بعظيم الحكمة هذا شأواً، صار معه يدرك الكليات العقلية بدون تدخل قوة التخيل وتمثل مصداقها في مرحلة الخيال، وتجسدها في مرتبة المثال المتصل، أو بصرف النظر عن ذلك. ولما كان من أدلة تجرد الروح هو إدراك الكليات المرسلّة المجردة من كلّ قيد، المنزهة عن كل كثرة، فإنَّ الروح التي تدرك موجوداً مجرداً تاماً، هي - لاشك - روح مجردة.

لقد قبل صدر المتألهين^(٢) (رحمه الله) الأصل الثاني، بيد أنه أشكل على الأصل الأوّل، لأنَّ أكثرية الناس محرومون من ادراك الكلّي المجرد، بل إنّ وجود الكلّي في أذهانهم كوجود الكلي في الخارج. أي أنّ الكلّي في الخارج موجود بنعت الكثرة، ومثله في ذهن عامّة الناس كمثله في الخارج أيضاً، يوجد بوصف الكثرة، ولكن مع تفاوت في الحاليين، إذ هو مادّي في الخارج، أمّا في ذهن أكثر الناس فهو في حدّ التجرد البرزخي؛ ومردّ ذلك أنّهم يدركون الكلي في

(١) المطارحات، ص ٢٠٦.

(٢) الأسفار، ج ٨، ص ٢٦٤-٢٦٦، ج ٣، ص ٢٦٠.

مرتبة الخيال المنتشر؛ وبمعونة الانتشار الخيالي والتكثر المثالي، يلمسون الجامع الواسع فيما بينها.

فليس بمقدور عامة الناس مطلقاً، أن يدركوا المفهوم الكلّي للشجرة مثلاً، من دون أن يتمثل في خيالهم أي أثر للجذر والجذع والساق والغصن والورقة؛ وأيضاً من دون أن يتخيّلوا أي انبساط وكثرة وانتشار من الكلّي. بل هم يدركون المفهوم الجامع للشجر في اطار التمثيل الخيالي، كما يفهمون كليّته أيضاً بمعونة الانتشار الذهني وتوسّعه وكثرته، ولا يدركون المفهوم المزرّه من الجذر والورقة، المبرّأ من المصداق والفرد.

في ضوء هذا، لا يصدق برهان تجرّد الروح عن طريق ادراك الكلّي إلا بشأن الأوحدي من النفوس الناطقة، لا بالنسبة لنفوس جميع الناس. سألت الأستاذ العلامة بعد ختام البحث المذكور: هل يمكنك أن تدرك الكلّي بدون تمثّل فردة الخيالي، ومن دون تخيّل انتشاره بين المصاديق المثالية؟

أجاب: إلى حدّ ما!

وهذا الجواب منه - مع ما انطوى عليه هذا العظيم من خفض جناح وتواضع جبليّ حيث لم يخامرّه الاعجاب والزهو بالنفس أبداً - كان يعني: نعم. وطبق قول أمير المؤمنين (عليه السلام) فإن: «اعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله»^(١).

(١) أصول الكافي، باب العقل والجهل.

٦- من المشخصات البارزة في السيرة الفلسفية للعلامة (رحمه الله) كثرة تأمله وبذل قسطٍ وافر من الوقت في التفكير ، مع قلة الكلام واحتراز الإجابة عن السؤال دون دقة ، والإمساك عن الكلام دون تأمل . في نهج البلاغة : « إذا تمَّ العقل نقص الكلام »^(١).

لذا فهو لم يتكلم بدون مورد ، وكذلك الحال في بيان درسه وبنان تدوينه ، فقد كان ينطق باختصار أخاذ ، ويكتب بنضج أسر ، حتَّى كانت تتبدى معاناته الداخلية (الذاتية) وهي تتجلَّى بصورة كنوز ثمينة ، مشهودة في تمام أبعاد نقده وتحليله الفلسفي . وإلى جوار ذلك لم يكن ينسى أبداً رعاية الأدب العلمي والعناية بالعقّة العقلية ، وهو يدحض آراء الآخرين الباطلة ، ويبين الزيف في النظريات غير الصائبة للماضين . وقد قال الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) في نهج البلاغة : « لكاد أن يكون العفيف ملكاً من الملائكة ».

٧- يقوم النهج التحليلي للأستاذ على الدراسة الكاملة للموضوعات الفلسفية ، وما لم يحصل على تصوّر صحيح لموضوع المسألة ، لا يرد البحث مطلقاً ، ولا يخوض في إثباتها أو نفيها . كان يقول : إن كثيراً من تعقيدات المسائل الفلسفية ناشئ عن عدم الدراسة الكاملة لموضوع البحث ، ولما كانت المباحث العقلية تدور في مدار الواقعيّات الخارجيّة ، فإننا إذا تصوّرنا موضوعاً من المواضيع بدقّة ، اتضح لنا كثير من لوازمه وملزوماته وملازماته ، وفي النتيجة سيكون من السهل الاستدلال بثبوتها لموضوع المسألة .

وعليه، فالتصور النظري في المسائل الفلسفية يسبق التصديق النظري، لأنه إذا أدرك موضوع القضية كاملاً اتضح بسهولة ارتباط لوازمه وملازماته.

أما السر وراء ترتب محمولات مختلفة على موضوع واحد، بحيث يحمل كل فريق من أصحاب النظر حكماً خاصاً وأثراً مخصوصاً على هذا الموضوع الواحد؛ والسبب من وراء طرح عقائد كثيرة في المسألة الواحدة، فهو يعود إلى أن لكل فريق تصوراً خاصاً لذلك الموضوع، وكل جماعة يكون تصورهما لذلك الموضوع أصح، تحمل عليه الأثر الأنسب بحاله، اللائق به تماماً.

كان يقول أيضاً: ثم آراء مختلفة طرحت بين المتكلمين والحكماء والعرفاء حول الماهية والوجود، ففريق يذهب إلى أصالة الماهية، وآخر إلى أصالة الوجود، وبعض يعتبر الوجود أصلاً له حقائق متباينة، وبعض يعتبره حقيقة واحدة مشككة، فيما كان الخواص يعتقدون أنه حقيقة واحدة شخصية. وهذا ناشئ من اختلاف درجات معرفة الوجود والماهية، فكل فريق أدرك هذين الاثنين أفضل، نسب إليه محمولاً أليق، وكل من تصورهما على نحو سطحي، نسب إليهما حكماً سطحياً وهابطاً.

كان يقول كذلك: ليست هذه النظريات الخمس مباينة لبعضها، بل إن بعضها في طول بعض، بحيث تكون كل واحدة من هذه النظريات الخمس مكملة لبعضها، وليس ثم بين الكامل والناقص بينونة وتضاد مطلقاً، لأن الناقص لا يدفع الكامل، والكامل يشاهد نقص الناقص فيرممه.

على هذا الأساس يمكن أن نوجه التطور الفلسفي الذي طرأ على صدر المتألهين (رحمه الله) في برهتين من سيره العقلي. ففي مرحلة كان يؤمن بأصالة

الماهية، وفي ثانية تحوّل إلى أصالة الوجود، وفي برهة علمية كان يوافق مبدأ الاشراق في بيان علم الواجب (تعالى) التفصيلي بالممكنات، وكان يتفق مع شيخ الاشراق، بيد أنه عاد في برهة أخرى، ليعتبر ذلك ناقصاً، والتمس طريقه إلى نظره النهائي والدقيق المتمثل في أن العلم الإجمالي هو في عين الكشف التفصيلي.

وخلاصة التوجيه، أنه كان له في كلّ مدّة تصوّر خاص عن الوجود والعلم، يتفاوت بوضوح مع تصوّر المدّة الأخرى من حيث دقّة النظر.

٨- كان نمط الطرح الفلسفي للأستاذ، تنظيم المسائل العقلية على غرار المسائل الرياضية، وقد سعى لتدوين المباحث الإلهية على أساس الطريقة الرياضية، وذلك بأن تأخذ كلّ مسألة موقعها المناسب، بحيث تكون في آن واحد مكتملة للبحوث السابقة وأرضية تمهّد للأفكار الآتية. وهذا النمط علاوة على ما ينهض به من إحكام أو أصر المباحث العلمية، فهو سيأتي متطابقاً مع عالم الوجود الذي تبحث فيه الفلسفة، لأنّ حلقات سلسلة الوجود تشبه - بتعبير صدر المتألهين (قدّس سرّه) في تفسيره النفيس - حقل الاعداد، إذ يستقرّ كل عدد في مكانه، حيث لا مجال لتأخير المتقدّم وتقديم المتأخّر في هذا الحقل المنظم.

وهكذا خُلِقَ كلّ موجود بقدر خاص، وهندسة معينة. «أنا كلّ شيء خلقناه بقدر»^(١).

ولمّا كانت الفلسفة رؤية كونية، فمن الجدير أن تدوّن مباحثها على صورة

الكون بنضد رياضي ونظم هندسي؛ لأنَّ طرح مسألة معينة قبل أوانها هو من قبيل قطف الثمرة قبل أن تنضج، يترافق مع صعوبة الدرك الصحيح، ممَّا يستوجب صعوبة التصديق ويستتبع مشقَّة الاستدلال.

على هذا الأساس جهد الاستاذ دائماً أن تتشكَّل البراهين التي تقام في مسألة فلسفية معينة، إمَّا من العلوم المتعارفة والمقدِّمات البديهية، أو تكون مركَّبة من أصولٍ مُبيَّنة ذُكرت أدلَّتْها من قبل؛ فإن أقيمت عدَّة براهين على مسألة واحدة، فإن الاستاذ لم يكن يرى من المناسب أبداً أن تُحال مقدِّمات بعض تلك البراهين إلى المستقبل.

كان يقول: إنَّ المسألة التي تُحرَّر بالأصول الموضوعية، لا تنضي إلى تفتح الروح؛ وإنَّ البحث الذي يقوم على أساس الاحالة الى المستقبل لا يمكن أن يكون بحثاً فلسفياً كاملاً وخالصاً.

لهذا لم يقتصر أسلوبه التدريسي على رعاية النظم الرياضي الخاص في عرض المسائل الفلسفية والاستدلال عليها وحسب، بل سار على النهج ذاته في نمطه التأليفي أيضاً، كما تشهد على ذلك تماماً كتاباته بالفارسيَّة، ومؤلفاته العربية مثل «أصول الفلسفة»، «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة»؛ وفي غير مواقع الضرورة لم يكل مطلباً للمستقبل، ويعلقه على ما هو آتٍ.

وفق هذا المبنى قسَّم المسائل الفلسفيَّة إلى قسمين:

الأوَّل: المسائل الفلسفيَّة العامَّة والجامعة.

الثاني: المسائل الفلسفية الخصوصية والتقسيمية.

ويشمل القسم الأوَّل المسائل التي يكون موضوعها موضوع الفلسفة

نفسه، ويكون محمولها مساوياً قهراً للموضوع، مثل أصالة الوجود، تشكيك الوجود، بساطة الوجود، فعليّة الوجود ونظائرها.

ففي جميع هذه الموارد تكفي مجرد نظرة واحدة وتحليل (عابر) كي نعرف أنّ موضوع المسألة^(١)، هو بنفسه موضوع الفلسفة، ومن ثم تكون محمولات مثل هذه المسائل مساوية لموضوعاتها أيضاً.

أمّا القسم الثاني فهي المسائل التي يكون موضوعها قسماً من أقسام موضوع الفلسفة، مثل مسألة الوجود الذهني، العلة والمعلول، الرابط والمستقل ونظائرها. ولما كان موضوع المسألة قسماً من أقسام موضوع الفلسفة في جميع هذه الموارد، فستكون محمولاتها أيضاً في مستوى موضوعاتها، ويساوي قسم من أقسام المحمول لموضوع الفلسفة.

لقد كانت طريقة تدريس الأستاذ وتأليفه تتوخى العناية بالنظم الرياضي، وعليه لم يطرح أبداً مسألة ترتبط بالقسم الثاني في إطار القسم الأوّل، كما سعى أن لا تدخل أي مسألة من مسائل القسم الأوّل في رديف القسم الثاني. وقد اجتهد ألا يسبغ الاستقلال على الأفكار الفرعية، وإن لا يفصلها عن أصولها، لأنّ مثل هذا الاجتزاء سيكون مبعثاً لصعوبة التصوّر ومشقة الاستدلال.

ويمكن أن تُذكر على سبيل المثال مسألة الجعل؛ يعني هل الماهية مجعولة أم الوجود، أو مسألة ارتباط الماهية بالوجود، فقد خُصّص لها في «أسفار» صدر المتألهين وشرح «منظومة» السبزواري (رحمهما الله) باب

(١) يجب الانتباه إلى أن موضوع الفلسفة هو الموجود لا الوجود، ولكن بعد إثبات أصالة الوجود، سيكون الموضوع في الحقيقة هو الوجود.

مستقل ومبحث قائم بذاته، في حين حملها الأستاذ العلامة على أنها جزء تفرعات العلة والمعلول. فبعد اثبات قانون العلية، يتم البحث فيما تعطيه العلة للمعلول، وما هو المعلول حقيقة؟ هل هو ماهية أم وجود أم شيء آخر؟ وهذا النمط من العرض كما هو مشهود في «الشواهد الربوبية» للملا صدرا، فهو جلبي وواضح عند الأستاذ أيضاً في «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة».

وكذلك يجري النهج ذاته في مسألة اتحاد العالم والمعلوم في كيفية علم الممكن بالواجب، وما يكتنفها من نقد وتحليل، إذ عرض صدر المتألهين لذلك في بحث أن العلم بالمعلول لا يتيسر إلا عن طريق العلم بالعلّة، وتركها ببيان ظلّ معقداً وناقصاً، كما اعترف الحكيم السبزواري (قدّس سرّه) بذلك وصرّح به. وأمّا الأستاذ فقد تناولهما في باب اتحاد العالم والمعلوم وحلّها بالاستمداد من حمل الحقيقة والريقة. ولكن يجب الاعتراف إلى أن شرطاً مهماً من هذه البركات، يرجع إلى الفيض الخاص لحكيم الإمامية الجليل المرحوم صدر المتألهين (رحمه الله).

٩- أمّا نهج الاستاذ في دراسة المسائل الفلسفية، فقد تحلّى بمزايا الحكمة المتعالية لصدر المتألهين ومبانيه الخاصة؛ ومن فوائد التحليل المنطقي لابن سينا في الوقت ذاته. فمسائل من قبيل أصالة الوجود، تشكيك الوجود، الحركة الجوهرية، وأنّ الروح جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، وغيرها من المباحث الصدرائية العميقة، عرضها وحرّرها العلامة من خلال المنهج التحليلي لأبي علي.

لقد ثابر على أن يمارس تدريس جميع المسائل والتأليف فيها عبر ميزان

المنطق، وهذا نفسه هو الاسلوب الخاص بابن سينا. كما اجتهد على ألا يطرح شيئاً لا يتأتى السبيل إليه عن الطريق الفكري والعلم الحصولي ولا يمكن عرضه بصيغة القياس المنطقي، إلى جوار المسائل الفلسفية المحضة والقضايا العقلية الخالصة.

كان يقول: نهض فريق من الحكماء الالهيين للجمع بين معارف القرآن الكريم ومعطيات العرفان الصحيح وأفكار البرهان الثابتة، وقد تحمّل شيخ الاشراق وابن تركه وآخرون، آلاماً من أعباء هذا العمل الثقيل، وقطعوا فيه شوطاً، غير ان التوفيق النهائي كان من نصيب صدر المتألهين (رحمه الله) الذي ربط العرفان بالبرهان في خدمة القرآن الكريم.

وفي مواصلة طريق حكيم الإمامية الكبير ذاك، سعى الاستاذ (رحمه الله) إلى أن يجمع العرفان والبرهان بالقرآن المجيد في تفسيره الجليل، على أن يكون كلُّ منهما في مكانه المناسب. وجامعية العلامة هذه في تمثّل المباني الصدرائية والتحليل المنطقي السينيوي، أحييت ذكرى الفارابي الجليّة، إذ كثيراً ما ذكر الاستاذ ان فلسفة الفارابي كانت تتحلّى - في آن - بعمق الحكمة المتعالية التي هي جمع بين البرهان المشائي والشهود الاشراقي، وبالتحليل المنطقي السينيوي. كان يقول بهذا الشأن: الفارابي هو ثمرة من مجموع ابي علي والملاصدرا. وإذا قدر لعالم فطن أن يتحرّك بتحليل عقلي مصحوب ببصيرة القلب، ويخطو صوب الوحي الإلهي المبثوث على امتداد تفسير العلامة الرحب، سيدرك اننا لانغالي إذا أطلقنا على العلامة الطباطبائي وصف «فارابي العصر». ١٠ - ان المطالب الفلسفية العميقة والرفيعة لا تحتويها إلا روح بعمق البحر

ونفس بعلو السماء، ولن يكون الإنسان حكيماً ما لم تكن لروحه سعة استيعاب المسائل العقلية العميقة، ومن علائم الروح العالية طلبها للمزيد، طبقاً لما نصّ عليه الوحي الإلهي: «وقل ربّ زدني علماً».

من هذه الزاوية اعتبر الاستاذ العلامة (رحمه الله) السنوات التي مكث فيها بتبريز بعد عودته من النجف، سنوات خسارة روحية في تاريخ حياته، مع أنّه دوّن في تلك البلدة عدداً من الرسائل الفلسفية العميقة، سعى فيها - كما قال - أن يوفّق بين العقل والنقل.

والسرّ من وراء اعتبار تلك الأيام غُرماً، أنّ تلك المنطقة لم تكن ميسرة لما تتوق إليه روح الاستاذ الشامخة كتفسيره القيم «الميزان»، ولم تكن محللاً لما ترمي إليه تلك الروح السامية اللطيفة، كما هو شأن التدريس في حوزة قم والانصراف لتربية النجوم اللامعة وتعليم الأرواح المستعدة وتهذيبها. حقاً، إنّ: «حسنات الأبرار سيئات المقربين».

النظريات الفلسفية للعلامة الطباطبائي

علاوة على ما كان يقوم به الاستاذ العلامة (رحمه الله) من أنّه إذا رأى نقصاً أو لمس عيباً في تحرير المسائل الفلسفية وكيفية الاستدلال عليها، بادّر لتكميل النقص وتلافي العيب بمنتهى الدقّة، واجتهد في أن تكون أركان البرهان تامة وخالية من الخلل، فقد كان له في عدد من المسائل الفلسفية العميقة إبداعه الخاص أيضاً؛ هذا الإبداع الذي عرضه بصيغة مطالب جديدة، سنشير لبعضها فيما يلي:

١ - لا يمكن إثبات المسائل الفلسفية إلا عن طريق البرهان المتشكّل من العلوم المتعارفة والمقدّمات البديهية، على خلاف المسائل الكلامية مثلاً التي يمكن بيانها عن طريق الجدل أيضاً، بمعونة المقدّمات الثابتة والمقبولة.

والبرهان المفيد لليقين على قسمين؛ القسم الأوّل: البرهان اللّمي - من لمّ التساؤلية - الذي يكون الحدّ الأوسط فيه، علاوة على أنّه علّة ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر في مقام التصديق، فإنّه علّة الثبوت الربطي وتحقّق ارتباط الحدّ الأكبر بالحدّ الأصغر، في الخارج أيضاً.

أما القسم الثاني من البرهان فهو البرهان الاتّي الذي يتلّزم فيه الحدّان الأوسط والأكبر، وأيّهما ثبت للحدّ الأصغر ثبت الآخر بالضرورة، ولكن إذا كان الحدّ الأوسط معلول الثبوت النفسي للحدّ الأكبر، فلا يمكن تشكيل البرهان به مطلقاً، وبلوغ الثبوت النفسي للحدّ الأكبر عن هذا الطريق.

أجل، يمكن الاستدلال بالثبوت الربطي للحدّ الأكبر، والسّرّ في ذلك أنّه لا يمكن السير من المعلول إلى علّة معينة، لأنّ مقدّمات البرهان يجب أن تكون يقينية، ولا يمكن مع الشكّ في العلّة حصول اليقين بالمعلول أبداً، ليستدلّ بالمعلول المتيقّن على العلّة المشكوكة.

لذلك لم يؤبّه بهذا القسم الثالث في كتاب «برهان المنطق» ولا يتنفع منه في الفلسفة أيضاً. ولكن القسم الثالث هذا يعود بتحليل معيّن إلى القسم الأوّل، وتحليل آخر إلى القسم الثاني، وكلاهما موجبان لليقين!

يشاهد في كثير من كلمات الحكماء في غرضون المسائل الفلسفية، أنّ المطلب الفلاني يثبت ببرهان «لمّ» [البرهان اللّمي]، والمطلب الآخر يثبت

ببرهان شبه «لَمِّي». ولكن الاستاذ العلامة (رحمه الله) لم يرَ الطريق مفتوحاً للبرهان «اللمي» في المسائل الفلسفية، لأنَّ موضوع الفلسفة الأولى هو الواقعية الخارجية، الأكثر جامعية من تمام الأشياء؛ والتي تلقي بظلالها عليها جميعاً، بحيث لا يكون ثمَّ شيء خارج عنها. ومحمولات المسائل الفلسفية إمَّا أن تكون مساوية لموضوع الفلسفة لوحدها، أو أن يكون كلُّ واحد منها مع مقابله، على نفس مستوى موضوعها ومساوياً له.

وعليه لا وجود لشيء يكون سبباً لثبوت محمول عام، لموضوع عام يسع جميع الموجودات، لأنَّه ليس خارج الواقعيَّة المطلقة سوى العدم، لذلك لا فرض لأي نوع من ضروب العلية بشأن الوجود المطلق. وما دام ليس هناك فرض صحيح لأي سبب بشأن موضوع الفلسفة، وكذلك للمحمول المساوي لذلك الموضوع، فلا طريق للبرهان «اللمي» في مسائل الفلسفة الأولى. ويبقى البرهان الوحيد الذي يستطيع أن يثبت المحمولات الفلسفية لموضوعاتها هو البرهان «الانِّي»، الذي يُتوصل به من أحد المتلازمين إلى المتلازم الآخر. كما سيكون الطريق الوحيد الذي يفتح السبيل أمام المسائل الفلسفية، هو الملازمات العامة للوجود.

وكان -الأستاذ- يعتقد أنَّ التعبير عن برهان الصديقين بأنَّه الاستدلال على الشيء بنفس الشيء، هو تعبير ناقص، لأنَّ مفهومًا معيَّنًا سيكون في العلوم الحسولية، واسطة ثبوت عنوان آخر، وإن كان مصداقهما واحداً. أمَّا في المشاهدات الحسورية فلا مكان للبرهان.

٢- الابتكار الآخر الذي يمكن نقله عن الاستاذ يتمثل باعتقاده أنَّ الفاعل

بالجبر والفاعل بالقصد هُما قسمٌ واحد^(١)، واعتباره الفرق بينهما في المسائل الاعتبارية، وفصل حدود المسائل النظرية عن السنن الاجتماعية، ممّا مرّ ذكره أثناء بيان النهج الفلسفي للاستاذ.

٣- لم يكن الاستاذ يعتقد أنّ الإرادة في الفواعل الإرادية بمعزلٍ عن العلم بالضرورة العملية، والجزم بـ «يجب». وكان يقول: لا وجود في نفس الإنسان لوصفٍ يكون في حقيقته غير العلم بـ «يجب»؛ أو ثمّ تأمّل في وجوده على الأقل.

وعندما كان يقال له: أليس قولكم هذا، هو نفس قول بعض المعتزلة، ممّن يرجع الإرادة بالاعتقاد إلى المنفعة؟ كان يجيب: مع تفاوت ظريف حاصله الجزم بـ «يجب» لا مجرد التصديق بالنفع.

وحيال هذا السؤال: قد يوجد اليقين أحياناً، ولا يوجد العمل لعدم تحقّق الإرادة، مثل: «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم»؟ كان يجيب: لا ينفصل اليقين بـ «يجب مطلقاً» والعلم بـ «يجب الشاملة» عن الاقدام على العمل مطلقاً، وما هو حاصل لفرعون وأمثاله هو «اليقين النسبي» والعلم بـ «يجب النسبية»، لأنّه لا يحصل العلم بـ «يجب» لبعض القوى النفسية وكذلك بعض الميول النفسانية، وإلّا (لو حصل) لما تخلّف.

ولأنّ للاستاذ تأملاً في إثبات وصف مستقل باسم الإرادة، منفصل عن

حقيقة العلم؛ فإنه وإن طرحها في بعض بحوثه كبقية الحكماء، إلا أن عرضه لها - خلال طرح مسألتها - بصيغة نقل القول وذكرها بتعبير «على ما قيل»، وفي مورد آخر الاكتفاء بالتصديق بوجود العمل، وما يشابه ذلك من الشواهد الخاصة، تُشير إلى تأمل الاستاذ في حقيقة الإرادة، ليفتح المجال لتدبر أكثر من الآتين.

٤ - ان وضع الإرادة الذاتية للواجب تعالى بازاء الإرادة الفعلية للحضرة الأحدية، وارجاعها بعد التحليل إلى العلم بالنظام الأحسن، ممّا كان يقبله بقیة الحكماء الالهيين، كان محط تأمل بالنسبة للاستاذ العلامة. فالإرادة الفعلية وان كان ليس فيها شك والجميع معترف بها، إلا أن الإرادة الذاتية ان رجعت بعد التجريد من النقائص الى معنى العلم وافتقدت مفهومها أصلاً، لم يعد لها وصف منفصل عن صفة العلم. ومردّد ذلك ان كل صفة من الصفات الذاتية للحضرة الاحدية، وان كانت مصداقاً هي عين الذات وعين وصف ذاتي آخر، ولكنها مفهوماً غير مفاهيم الأوصاف الأخر. وبذلك إذا ثبت وصف ذاتي واحد للواجب تعالى، بمعزل عن الأوصاف الأخرى باسم الإرادة، فيجب أن يحافظ بعد التصفية من أي نقص، على مفهومه المجرد ولا يُحتوى في مفهوم وصف آخر. وإذا كان مفهوم الإرادة الذاتية للواجب تعالى هو نفسه معنى العلم بالنظام الأصلح، فلن يكون وصفاً على حده.

لهذه الجهة لم يكن للاستاذ تأمل في مسألة الإرادة الذاتية للواجب تعالى فحسب، بل كان له نقد آخر لتفسير القدرة الذاتية بأسلوب الحكماء الالهيين، فالحكماء لم يفسّروا القدرة بصحة الفعل والترك على نهج أهل الكلام، بل حملوها على معنى «مشيئة الفعل والترك» وأخذوا المشيئة والإرادة في تفسير

القدرة الذاتية. ولما لم يكن هناك مفهوم واضح لأصل الإرادة الذاتية، فإن أخذها في تفسير القدرة، لا يخلو من الاشكال والنظر.

من هذه الزاوية فسّر الاستاذ القدرة الذاتية باعتبار الذات مبدأً فاعلياً مع العلم والاختيار، لها قيود لازمة، مع احتراز أخذ قيد الإرادة.

ولكن نُقل إليه أنّ آية الله الغروي (قدّس سرّه) فسّر الإرادة الذاتية بالابتهاج الذاتي في تعليقه على «الكفاية» ومن ثمّ فهي منفصلة مفهوماً عن العلم، وهي مصداقاً عينها، كبقية الصفات الذاتية الأخر.

وخلاصة الأمر، أنّ ما كان معروفاً عند الحكماء الإلهيين ومورد قبولهم في تفسير الإرادة الذاتية، وتحليل معنى القدرة الذاتية للواجب تعالى، هو موضع نقد ونقاش عند العلامة.

٥ - ومما كان موضع نقد وتأمل عند الاستاذ العلامة أيضاً، هو اثبات أرباب الأنواع والمثل الافلاطونية الذي يميل إليه الاشراقيون، وهو مذهب شيخ الاشراق ومختار صدر المتألهين أيضاً؛ لأنّ وجود العقول المجردة العرضية كوجود العقول المجردة الطولية، لا يتباين مع أيّ مبنى، وقد حلّ التشكيك في سلسلة العقول العرضية.

ولكن ما كان محل نظر الاستاذ، أنّ المراد من أرباب الأنواع عند الحكماء الإلهيين، التي أثبتوها بالاستناد إلى قاعدة إمكان الأشرف، هو: ثمة سلسلة من الكلّيات المجردة موجودة في عالم العقل بوجود خارجي، هي من حيث الماهية النوعية مثل فرد موجود مادي مندرج تحت الماهية الكلّية لذلك الفرد الموجود المادي، ليس لها تفاوت ماهوي مع الفرد المادي، بل يتمايزان عن بعضهما في

نحو الوجود الخارجي، حيث احدهما فرد مادي والآخر فرد مجرد.

ما توجب الدقة فيه، هو: هل اتحاد ماهية الفرد الأخس والفرد الأشرف شرط في جريان قاعدة إمكان الأشرف أم لا؟ فإذا لم يكن اتحاد الماهية شرطاً، فإنَّ صرف صدق المفهوم الكلي على موجود مجرد خارجي، ليس دليلاً على أنَّ ذلك المفهوم هو ماهية ذلك الفرد المجرد الخارجي؛ علاوة على أنَّ اتحاد الماهية إذا لم يكن شرطاً، فلا طريق لاثبات إمكان الأشرف، أمّا إذا كان اتحاد الماهية شرطاً فمن أين يتيسر احراز ذلك الشرط؟

فقد تمّت الإشارة إلى أنَّ صدق مفهوم كلي على مصداق خارجي، لا يكون مطلقاً دليلاً على أنَّ ذلك المفهوم هو بذاته ماهية ذاك المصداق الخارجي. وكذلك فإنَّ مجرد أن يحوي الفرد المجرد الخارجي جميع كمالات الفرد المادي، ليس دليلاً على أنَّ الاثنين من ماهية واحدة، نظير العلّة والمعلول، فمع أنَّ تمام الكمالات الوجودية للمعلول موجودة في العلّة على نحو أحسن، ولكنها ليست داخلية في ماهية المعلول.

والخلاصة، أنَّ قبول الموجودات العقلية المجردة وفق براهين وجود عالم العقل، سهل تماماً، وكذلك ممّا صرّح به الاستاذ وارتضاه ان تلك الموجودات المجردة هي حقائق موجودات عالم المادة؛ وأنَّ موجودات عالم المادة هي رقائقها أيضاً، ولكن الاتحاد النوعي لأرباب الأنواع مع الأفراد المادية، كان موضع نظر ونقد بالنسبة إليه^(١)، وفي النتيجة لم تكن المثل الافلاطونية وأرباب

(١) نهاية الحكمة، ص ٢٨٠ وتُنظر أيضاً تعليقه على الأسفار.

الأنواع بالخصوصيات التي نقلت عن الحكماء الإلهيين، مورد قبول العلامة .
٦- في مبحث القوة والفعل وارجاعهما إلى ثابت وسيال، وكذلك مسألة الحركة ولاسيما الحركة الجوهرية، ثم أفكار جميلة بعضها استنباطات ظريفة من كتب صدر المتألهين، وبعضها اجتهاد عميق على أساس الحركة الجوهرية، حتى لو لم تتفق مع الملا صدرا.

وبهذا الشأن يقول العلامة: إن مؤسس الحركة الجوهرية وإن أحدث تحولاً بنيوياً في المسائل الفلسفية، بيد أنه لم يبحث في جميع الأبعاد ولم يعرض كل الفروع والنتائج المترتبة عليها.

وفيما يلي سنشير إلى نماذج من الثمرات القيمة للحركة الجوهرية، مما كان موضع دراسة مفصلة من قبل الاستاذ، ولم يكن محط عناية كاملة من قبل حكيم الإمامية الكبير المرحوم ملا صدرا، أو انها كانت مورد نقد ذلك الحكيم المتأله.

الأول: أن للجسم طبقاً للحركة الجوهرية أربعة أبعاد وليس ثلاثة^(١). فبالإضافة إلى الطول والعرض والعمق، له بعد رابع يسمى بالزمان، هو في الخارج متن حركته. وأن الرابط بين الزمان والحركة والمسافة، هو كرابط الجنس والفصل، اللذين هما من العوارض التحليلية لبعضهما، لا من العوارض الخارجية، لأنهما متحدان في الخارج، وهما معاً موجودان بوجود واحد. ولما كان الزمان في الخارج عين الحركة، فهو يشكل أحد أبعاد الجسم

(١) الأسفار، ج ٣، حاشية صفحة ١٤٠.

الجوهرية . وعلى ذلك لا وجود مطلقاً لأي موجود مادي ساكن في عالم الطبيعة ، وإذا كان هناك سكون ، فهو سكون نسبي لا سكون مطلق .

الثاني : الحدوث الزماني لعالم الطبيعة قاطبة وامتناع القِدَم الزماني للمادة ، ولأي موجود مادي آخر ؛ أي هي لا تتسم بالحدوث الذاتي على أثر الامكان الذاتي وحسب ، بل لأنَّ الحدوث الزماني هو أيضاً ذاتي كل موجود ، فالزمان الذي هو في الخارج عين الحركة ، ذاتي وجودها ؛ وبرهان المتكلمين المعروف لا قدرة له لاثبات الحدوث الزماني لذات المادة وللموجود المادي . فكل برهان يعطي نتيجة بقدر حدّه الوسط ، والحدّ الوسط في البرهان المعروف : « العالم متغيّر ؛ وكلّ متغيّر حادث » هو التغيّر العرضي لعالم الطبيعة ، وليس التغيّر الذاتي لأنَّ أولئك لا يقبلون بالتغيّر الجوهرية . ولما كان التغيّر مقصوراً على نطاق اعراض المادة والطبيعة وعوارضها ، فإنَّ الحدوث الزماني سيقصر على حدود هذه الدائرة وحدها ، ولن يكون ثمة سبيل مطلقاً لاثبات الحدوث الزماني في متن الطبيعة والمادة .

اما مع الحركة الجوهرية ، فإنَّ التغيّر متحقّق في متن الطبيعة ، وبالتالي سيتحقّق الحدوث الزماني أيضاً في عين الطبيعة ، ومتن الوجود الخارجي للمادة والطبيعة .

الثالث : طرح مسألة الحركة في الفلسفة الأولى بعنوان انها بحث في إحدى درجات الوجود وكيفيته ، لاخراجه في العلم الطبيعي على انها إحدى الظواهر العارضة على الجسم الطبيعي . وهذا التمييز بذاته يستتبع نتائج كثيرة أخرى .

الرابع: مبدأ جسمانية حدوث الروح وروحانية بقائها ويعد أحد المباحث العميقة، التي لا تفك عن الحركة الجوهرية، بحيث تدرك وفق هذا المبنى على نحو أفضل، وفي الوقت ذاته تتوفر لها أرضية التحقق.

الخامس: إنَّ حركة العالم صوب العلم والوصول الى المعلوم، وهو بخلاف المشهور بين الحكماء، من أنَّ الصور العلمية تنتقل نحو العالم، وتطوي درجات التجرد الواحدة تلو الأخرى.

السادس: ارجاع المحمولات بالضميمة إلى خارج المحمول، لأنَّ للمادة في الاعراض الذاتية والخواص الطبيعية، قوتها جميعاً، وبالتحوّل الذاتي يفتح ما في داخلها وبطبيعتها، من دون أن ينضم إليها شيء من الخارج، بل تنبعث من صميمها وتتطلق من داخلها.

وهذا التحليل لا يستلزم طي بساط المقولات العشر، بل يمكن قبوله مع الابقاء عليها.

السابع: وقوع الحركة في الحركة. فالاعراض تابعة للجوهر وقائمة بوجوده، ولما كان الجوهر سيالاً، فإنَّ لتوابعه أيضاً حركة تبعية لا عرضية. يعني أنَّ الاعراض واقعاً تتحرّك بتبع الجوهر، ولما كان في ذات الجوهر اعراض ذات حركة، فستكون له اذن حركة أخرى؛ أي تظهر حركة على حركة أخرى.

وما دام قيام الحركة بالحركة هو مثل قيام العرض بالعرض، فلا مانع من الوصول إلى جوهر ذاتي. ففي هذه الحال سيختم بحركة هي بنفسها عين المتحرّك، كما أنَّ قيام الحركة بالحركة، وإن كان يستوجب التعقيد والبطء، ولكنه لن يكون باعثاً للسكون مطلقاً كما قال صدر المتألهين (رحمه الله).

لقد كان الاستاذ العلامة يعتقد أنَّ الحركة الجوهرية ليست منفصلة أبداً عن قبول الحركة بالحركة، ولم يسع الحكيم المتأله واضع الحركة الجوهرية، أن يباشر فروع المسألة جميعاً^(١).

الثامن: أنه لا وجود لأي تغيير بدون حركة، بل إنَّ كلَّ تحوُّل رهين الحركة. وعليه، ما لم يحصل تغيير تدريجي، لا يتحقَّق التغيُّر الدفعي^(٢)، لأنَّ الحركات الحقيقية كلّها تكاملية، ولا يمكن أن تكون الحركة الذاتية والحقيقية من الكمال إلى النقص.

التاسع: أنَّ عالم المادة واحدٌ حقيقي سيَّال، يتحرَّك صوب الثبات والتجرّد^(٣).

العاشر: توجيه ارتباط المتغيّر بالثابت، وكذلك تصحيح ارتباط الحادث الزماني بالمبدأ القديم.

إنَّ أفضل طريق سلكه الحكماء الماضون في هذا المجال، تمثِّل بما ذهبوا إليه من أنَّ للجسم الفلكي حركة مستديرة لها جهة ثابتة وجهة متغيّرة.

وحلّوا المشكلة أحياناً بالحركة التوسّطية والقطعية، وأحياناً أثبتوا الرابطة بدوام أصل الحركة وتجدّد أوضاعها المخصوصة، ولكن الاشكال لم يرتفع مع توافر هذه الصيغ. فلو قبلنا فرضاً جميع هذه المباني، سيكون السؤال: كيف

(١) الأسفار، ج ٣، ص ٧٨.

(٢) نهاية الحكمة، ص ١٧٩.

(٣) الأسفار، ج ٣، ص ٦٢، ١٨٢.

يكون الربط بين جهتي متحرك واحد، والارتباط بين وجهي شيء واحد، والربط بين حالتين أو وجهين، وما شابه ذلك، موجهاً إلى شيء واحد؟ وإذا كان للشيء من جهة كونه ثابتاً ارتباطاً بالمبدأ الثابت، وهو يتلقى الفيض، وكان من جهة كونه متغيراً، واسطة التلقي التدريجي للفيض، للأمر المتغيرة والمادية، فهل تكون هاتان الجهتان في طول بعضهما بعض أم لا؟ فإذا لم يكونا في طول العلل فلا معنى للوساطة، وإذا كانا في طول العلل، وكانا هما أيضاً في طول بعضهما، فكيف تُحل الرابطة ما بين الوجه المتغير والوجه الثابت للشيء الواحد؟

لقد أجاب مبنى الحركة الجوهرية على هذا السؤال وأمثاله، من خلال القول أن الحركة من جهة كونها حركة؛ أي تغييراً، لا ارتباط لها بالثابت مطلقاً، وهي ليست في طول العلل، كما أنها غير متعلقة بجعل العلة، ولا هي معلولة لشيء؛ لأن الحركة الذاتية موجود مادي، في حين أن كل ما هو في عالم العلية - سواء كان علة أو معلولاً - هو وجود، واللوازم الذاتية لذلك الموجود ليست في سلسلة العلل.

وعليه، فإن ما يخلقه المبدأ الثابت هو أصل وجود الشيء المادي، وأما ما كان لازماً ذاتياً لهذا الوجود المادي، الخارج عن حريم المفعول الذاتي، فهو تغييره وسيلانه.

فالثابت والسيال اذن ليسا حلقتين من قسم خاص باسم سلسلة العلل الطولية، بل ما يكون في أصل السلسلة الطولية هو وجود العلة ووجود المعلول أيضاً لا سيلانهما؛ وأن ما يطلق عليه اسم التغيير والحركة، هو اللازم الذاتي لإحدى حلقات هذه السلسلة، لا أنه من حلقات تلك السلسلة.

وهذا التحليل، فتح باب الجمع بين الحدوث الزماني لعالم الطبيعة قاطبة، ودوام فيض الله الدائم الفيض.

أنَّ ما يرتبط بالاجتهاد الرصين للأستاذ، هو من بين الثمار الجليلة للحركة الجوهرية. وما دفعه للوقوف في مواجهة صدر المتألهين في جميع ما يتصل به، هي مسألة وقوع الحركة في الحركة هذه، التي هيأت الأرضية لتحليل الدارسين، لكي يصل الباحثون إلى نتيجة نهائية من خلال نقدها وتحليلها. و«كم ترك الأوّل للآخر».

٧- لما كان حصر المقولات في عشر ليس حصراً عقلياً، لذا فإن احتمال زيادتها أو نقصانها وارد. وبشأن مقولة «الايين» فإنَّ الأستاذ يرى أنَّ من الصعب اثبات مقولة مستقلة باسم مقولة «الايين»، ولم يكن يقبل ذلك، بل كان يرجعها إلى مقولة «الوضع». وقد حافظ على هذا النهج أثناء تدوين «نهاية الحكمة» فهو وإن كان تابع نهج الآخرين في بحث المقولات، ولكنه صرَّح خلال بيان وقوع الحركة في المقولات، بأنَّ وجود مقولة مستقلة بالذات باسم مقولة «الايين» هو موضع شك^(١).

٨- لقد طوى برهان الصديقين تطورات في ظل الفلسفة المشائية وفلسفة الحكمة المتعالية، بحيث بلغ درجة التكامل النسبي بالمباني الصدرائية العميقة، وشارف مع بحوث الحكيم السبزواري على كماله النهائي. ولكنه مع ابتكار العلامة وصل إلى أوج تعاليه وعمق دقته، كما ذكر ذلك مفصلاً في كتاب

«المحاكمات الفلسفية» أو الفصل بين نصير الدين الطوسي ودبيران كاتبي^(١).
 واجمال ذاك التفصيل، أن برهان الصديقين لا يتوقف بنظر العلامة
 الطباطبائي على أية مقدمة من المسائل الفلسفية، بل يمكن أن يكون أول مسألة
 فلسفية، فبمجرد قبول أصل الواقعة الخارجية، التي هي موضوع الفلسفة الالهية
 - حيث لا يوجد في مقابلها إلا السفسطة بانكار الواقعية - يمكن أن تُطرح مسألة
 اثبات واجب الوجود ببرهان الصديقين، وبحثها بعنوان أول مسألة فلسفية.
 ومرد ذلك أن هذا البرهان لا يتوقف على مبدأ أصالة الوجود وتشكيكه
 وبساطته، كما ذهب لذلك صدر المتألهين، ولا يعتمد على خصوص أصالة
 الوجود كما عليه بعض الحكماء الالهيين، بل يمكن أن يكون أصل الواقعية
 الخارجية مداراً لبحث اثبات الواجب تعالى، سواء أكان الأصل وجوداً أو
 ماهية.

يقع الاستدلال في هذا البرهان عن طريق بطلان السفسطة والضرورة
 الأزلية لأصل الواقعية، ولما كان ثبوت أصل الواقعية وامتناع زوالها ضرورياً،
 فإن البراهين التي تقام لاثبات الواجب تعالى، هي بمنزلة التنبيه لا البرهان^(٢)؛
 أي أن اثبات الواجب ليس نظرياً ولا هو بخاضع للتردد والشك. «أفي الله شك
 فاطر السماوات والأرض».

وفي ضوء ما تقدّم سابقاً، يتبين أن جميع براهين الفلسفة الأولى، براهين

(١) ص ١٥ - ٣٣، طبعة جامعة اصفهان.

(٢) تعليقة الاستاذ على الاسفار، ج ٦، ص ١٤، ١٥، ٤٠.

«إنيّة» يتمّ الانتقال من أحد المتلازمين الى المتلازم الآخر، وبرهان الصديقين يندرج في هذا القسم أيضاً^(١).

٩- كما عرض الاستاذ العلامة في أصل اثبات واجب الوجود، طرحاً جديداً راجعاً لبرهان الصديقين، فقد عرض في اثبات التوحيد الربوبي ابتكاراً خاصاً أيضاً، توفّر فيهما معاً على ازالة ابهام أهل الكلام، وتفصيل إجمال أهل الفلسفة.

ومؤدّي ما طرحه؛ لو أنّ أكثر من إله تدبّر أمر عالم الخلقة والتكوين، للزم من ذلك فساد العالم وخرابه وزواله. فكل واحد من هؤلاء سيدير العالم على أساس نظم وتديير خاص، ولما كانت التدابير مختلفة فسيختل نسيج عالم الوجود ويضطرب انسجامه، ممّا يفضي لزواله.

لقد ذهب بعضهم للقول: لما كان أرباب العالم وآلهته عالمون عادلون يتوخون المصلحة، فيمكن أن يُفترض انهم يتدبّرون أمر الوجود بالتدبير العقلي ولما فيه الصلاح، ويديرونه على نسق النظام الأحسن، لكي لا يطرأ عليه أي اضطراب.

ولكنّ الاستاذ كان يقول: لو كان مبدأ العالم متعدّداً، وكان لكل واحد حقيقة مباينة للآخر فسيكون النظام الأحسن التابع لحقيقة مبدأ العالم متعدّداً ومتبايناً بالضرورة، وسيكون صلاح العالم متعدّداً ومتبايناً كذلك. لأنّه ليس هناك شيء باسم القانون أو المصلحة أو النظام الأحسن، غير [ما يصدره وما

يراه] مبدأ العالم، لكي ينظم مبدأ العالم فعاله على نسقه، بل سيكون كل شيء ناشئاً عن مبدأ العالم، مستفاداً من صميم عمله.

ولما افترض مبدأ العالم متعدداً فإن صلاح العالم سيصير متعدداً ومتبايناً أيضاً، وسيكون النظام الأحسن الصادر عن كل واحد من الآلهة مبيناً للنظام الصادر عن الآخر، وحيث يكون القانون تابعاً لذات المبدأ، مشتقاً من صميم عمله، لا يمكن القول بأن مبدأ العالم يقوم بفعاله تجاه القانون العقلي وأمثاله، ليُصار في النهاية، إلى أن تكون وحدة القانون أو المصلحة أو النظام الأحسن طريق النظم الكامل لعالم الوجود، في حال تعدد المبدأ.

وتوضيح ذلك: أنه إذا افترض للعالم مبدأً، فستكون هناك حقيقتان، وفي النتيجة سيكون له قانونان، ولن يظهر الالتئام مطلقاً في عالم الخلقة والتكوين.

وإذا درس هذا البرهان اليقيني بدقة وعلى نحو صحيح، فلن تكون ثم حاجة لاستمداد برهان توارده عدة علل على المعلول الواحد، ولن يبقى مجال للاشكال الآنف.

لقد ذكر هذا البرهان تفصيلاً في نشرة «المعارف الجعفرية» وجاء تحصيله في تفسير الميزان القيم^(١).

١٠- لما كان الاستاذ العلامة (رحمه الله) قد نظر الى الفلسفة الإسلامية في ضوء الوحي السماوي، ووجد قوانينها متطابقة مع الحقائق القرآنية، فقد

أيقن بالقرآن ميزاناً. وعندئذ صار يزن الأفكار الفلسفية لفلاسفة الشرق والغرب بميزان الفلسفة الإسلامية، ويتناولها بالنقد والتحليل، فيأخذ ما طابق البرهان والقرآن، وينصرف لإبطال ما لا يطابقهما بالمعايير العقلية.

لقد انبثقت هذه الهيمنة على الفلسفات الغربية والشرقية، من تبخر الاستاذ الكامل بالفلسفة الإسلامية، والنموذج البارز لهذه السطوة يظهر في كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي».

ولما كانت مسألة «العلم» في أوروبا تدخل في عداد المسائل الفلسفية المهمة، بل هي من أهمها، لذا بادر الاستاذ لتحليل معنى العلم واثبات وجود أصل العلم، وأنه حقيقة كاشفة وموضحة، وصار إلى اثبات فعليته وأنه منزّه عن أي ضرب من ضروب القوة والاستعداد.

لقد أثبت أن العلم نحو وجود وليس من سنخ الماهية، وأنه ضرب من الوجود المجرد لا المادي، لا يداخله أي تغيير وتحول لا دفعي ولا تدريجي، ولا بالطبع ولا بالقسر، لا بالتكامل ولا بالتنازل ولا بالتحويلات المتساوية.

ومعنى ذلك أن الصورة العلمية لا تطرأ عليها الزيادة أو النقصان مطلقاً، وإن كان العالم يتكامل.

أما كيف يكون العلم ثابتاً والعالم يصير للتكامل، من دون أن يطرأ عليه أي تغيير، لا بالذات ولا بالعرض، لا بالأصالة ولا بالتبع، حيث لا مكان لأي لون من ألوان الحلول والانطباع في الذهن، فإن ذلك بحث يخرج عن نطاق هذه الدراسة.

وبذلك فالعلم موجود لا طريق لمقولة «الكم»، و«الآين» و«الوضع»

إليه ، ولا مجال فيه لأن يفعل أو ينفعل .

ولمّا كانت حقيقة العلم وجوداً مجرداً ، فإنّ النفس الإنسانية التي تتعاطاه ويكون لها نصيب منه ، بل وتتحد معه ، ستكون نفساً مجردة ، ويكون المبدأ الذي وهب هذا الوجود المجرد ، مجرداً أيضاً .

طبيعي أنّ النهج هذا يُستفاد تماماً من الفلسفة المشائية ، لكن عن طريق العلم الحسولي ، كما يبرز المشرب ذاته في فلسفة الاشراق ، ولكن عن طريق العلم الحسوري للنفس بذاتها .

(٢٣) عاماً بين يدي الميزان

لقاء مع السيد محمد باقر الموسوي الهمداني

ثمة حقيقة بسيطة في حياة العلامة الراحل السيد محمد حسين الطباطبائي، تستحق التأمل على بساطتها. هذه الحقيقة تتمثل في ان اللغة الام للطباطبائي هي التركية، وقد تعلم الفارسية والعربية فيما بعد. ولكن تراه مع ذلك كتب شطرا مهما من تصانيفه بالفارسية، والاهم من ذلك انه كتب جل تأليفه بالعربية، وقد كان تفسير الميزان (٢٠ مجلداً) في طليعة ذلك، تلاه كتابا «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة»، وهذان تصنيفان فلسفيان معتمدان كمنهج دراسي لمادة الفلسفة في الحوزة العلمية بقم، بالإضافة الى رسالة «الولاية» ورسالة «علي والفلسفة الالهية» ومجموعة رسائله التوحيدية (سبع رسائل).

هذه الملاحظة على بساطتها تكشف عن نباهة متميزة وحضور ذهن، اذ من السهل على الانسان - ربما - ان يتعلم لغات اخرى على مستوى الفهم والقراءة، ولكن الكتابة بها تحتاج الى جهد غير يسير.

لقد ظل المجتمع الايراني محروماً من موسوعة قرآنية ضخمة كالميزان تحوي صنوف المعارف التأسيسية والنقدية في المستويين النقلي والعقلي، لكونه مكتوباً

باللغة العربية ، الى ان تبادرت همم بعض الافاضل لترجمة اجزاء منه الى الفارسية . ولكن يبدو ان تلك التجارب لم تلق نجاحاً كاملاً كذلك الذي لقيته محاولة السيد محمد باقر الموسوي الهمداني التي عدت هي الاخيرة ، اذ أمضى صاحبنا فيها (٢٣) عاماً بين يدي الميزان ومؤلفه انتهى فيها من ترجمة الكتاب لتخرج الطبعة الفارسية ضعف حجم العربية .

لم تقتصر الرحلة بين الطباطبائي وموسوي الهمداني على زمالة الترجمة ، بل ارتبط المترجم قبل ذلك وبعده بعلاقة تتلمذ على يد العلامة الطباطبائي ، بحيث دامت الرحلة بتمامها (٣٥) عاماً كاملة . والشيء الطبيعي ان تحوي علاقة ممتدة بين تلميذ واستاذ على مدى ثلاثة عقود ونصف الكثير من الذكريات التي تتحرك في الجانبين الشخصي والعلمي . لقد سجل السيد الموسوي الهمداني بضعة احاديث صحفية عن ذكرياته مع الطباطبائي وتجربته في ترجمة « الميزان » للفارسية ، اخترنا ان نقدم مقتطفات دالة من احداها لا سيما وان هذه المقتطفات تحرص على ابداء الملاحظة العلمية في لفافة الخاطرة الشخصية ، وهو - كما نعلم - اسلوب مشوق لملاسته العقل والشعور معا . [المحرر]

وفيما يلي نص اللقاء :

● متى بدأتم بترجمة تفسير الميزان ، وكم استغرق العمل بذلك ؟

■ بسم الله الرحمن الرحيم . بعد وفاة آية الله العظمى البروجردي (رضوان الله عليه) كنت قد اتممت دورة في درس البحث الخارج ، وبذلك بدأت افكر بأن اشرع بعمل ما . في هذا الوقت طلبني المرحوم العلامة الطباطبائي وعهد إلي

ترجمة المجلد (١١) من تفسير الميزان - الى الفارسية - . كان ذلك بحدود سنة (١٩٦٢ م) وعندما انتهيت من الترجمة التي استغرقت ستة اشهر ، حضرت عنده لمطابقة الترجمة على الاصل صفحة صفحة . بعد ذلك اوكل السيد الي ترجمة مجلدات التفسير من الجزء (١٣) حتى الجزء (٢٠) وقد قال : ارغب ان تقوم بترجمة المجلدات الاخرى ايضاً . (يعني المجلدات التي كانت قد ترجمت قبل ذلك من قبل آخرين) .

لقد كان - السيد الطباطبائي - يريد ان يعهد بترجمة المجلدين (١٩ ، ٢٠) الى السيد حجلي كرمانى الذي كتب اليه من السجن بهذا الشأن ، فما كان من - العلامة - مراعاةً للادب الا ان استأذنتي بالقول : السيد الموسوي ! اجزني في ان اعهد المجلدين (١٩ ، ٢٠) الى السيد حجلي كرمانى ؟ قلت في جوابه : الامر اليك ، اعهد اليه ذلك كما تشاء .

بهذا الشكل عهد الي - السيد - ترجمة بقية المجلدات ، وهنا ينبغي الاشارة الى نقطة مؤدّاها ، ان تكليفي من قبل - السيد - بترجمة بقية مجلدات التفسير لم يكن معناه ان ترجمتي افضل ممن سواي ، كما ان السيد لم يكن ينتقص من ترجمات الآخرين ، وهذه من الخصوصيات (الاخلاقية) للمرحوم العلامة الطباطبائي ، اذ لم يكن يذكر اي انسان بسوء .

لقد دامت علاقتي معه (٣٥) سنة لم اسمعه في اثنائها يذكر أحداً بسوء ، سوى الذم الذي كان يصدر منه ازاء بلاط الشاه والنظام الطاغوتي ، ولم يكن يُظهر عيب اي انسان .

لقد استغرقت الترجمة (٢٣) سنة، حيث كنت اترجم في السنة مجلدين، ثم تستغرق مقابلة كل مجلد مدة شهرين.

اما بشأن المجلدات الاثني عشر التي عهد ترجمتها الي فيما بعد [اغلبها كان قد ترجم من قبل آخرين ثم طلب الطباطبائي من السيد موسوي همداني ان يعيد ترجمتها] احسست بعد ان انتهيت من مقابلة ثلاثة مجلدات منها مع السيد الطباطبائي، انه لم يعد يركز على الافكار العلمية، حتى قال لي: لا اذكر - منها - شيئاً.

وسبب ذلك انه عندما ذهب الى لندن للعلاج، بدأت ذاكرته تتضاءل تدريجياً بفعل الدواء الذي وُصف له، للحيلولة دون رعشة اعضاء البدن. لذلك قلت له انه من الافضل ان لا اكلفه عناء التطبيق - بين الترجمة والاصل - وان اقوم بذلك مع السيد شب زنده دار. فاجاب: حسناً جداً.

اما اسلوب التطبيق فقد كان بالطريقة التالية: يمسك السيد الطباطبائي تفسير الميزان بيده - الاصل - وانا اقرأ الترجمة، وهو يمارس الضبط. لقد كان يدعو باستمرار ويقول لي: ان العناء الذي تجشمت في هذه الترجمة، لم اتجشم مثله في كتابتي التفسير.

الذي اريد ان اخلص اليه، ان جميع مجلدات التفسير ترجمت تحت اشرافه باستثناء خمسة او ستة مجلدات.

● منذ متى تعرفتم على المرحوم العلامة الطباطبائي، وما هي الذكريات التي تحملونها بهذا الشأن؟

■ وصل (الطباطبائي) الى قم في سنة (١٣٦٥ هـ) وقد تعرفت عليه سنة (١٣٦٦ هـ). وقد حصل ذلك في المدرسة الفيزية عندما رأيته يوماً يصلي فسألت الاصدقاء عنه قالوا: السيد الطباطبائي وهو استاذ في الفلسفة .

تقدمت صوبه وتوجهت اليه بالسؤال التالي: ما مدى صحة نظرية اينشتاين التي يقول فيها ليست هناك بشكل عام اية قاعدة كلية في العلوم؟ اجاب: هذه النظرية تبطل نفسها بنفسها. فهذا الكلام نفسه (النظرية) هل ينطوى على الكلية ام لا؟ في الحالتين كلتيهما تُبطل النظرية نفسها بنفسها. سعدت لهذا الجواب ومنذ ذلك الوقت اخذت اتصل بالسيد باستمرار حيث اشتركت في درسه في التفسير والاسفار. [الاسفار: كتاب الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي وهو يعد منهجاً دراسياً في مادة الفلسفة] ثم استجاب لدعوتي لتناول طعام الغداء في بيتنا، وبعد ذلك توطدت العلاقة معه عن قرب .

● ماهي وجهة نظر العلامة الطباطبائي بشأن التفسير والمباحث القرآنية؟

■ من خلال علاقتي بالمرحوم العلامة الطباطبائي سمعته يقول باستمرار: لقد بذل علماءنا منذ صدر الاسلام حتى الان جهوداً كبيرة في مضمار التفسير ولكن اذا اخذنا اهمية القرآن بنظر الاعتبار فان عملاً أساسياً لم ينجز حتى الآن الا اذا نهض العلماء في المستقبل ببحوث حول القرآن .

● ماذا تقترح للافادة من «الميزان» في المحافل العلمية الحوزوية والجامعية؟

■ عندما كنت انظر الى افراد مثل جماعة «فرقان» وما كانت تغذي به الشباب

من افكار سطحية ومفاهيم مغلوطة، بحيث تعبئهم في موقف مضاد للدين وللعلماء حينما كنت انظر ذلك رحت اخشى ان يقوم امثال هؤلاء بقراءة ترجمة الميزان دون فهم وادراك فيصابون بالانحراف من خلال استنتاجات خاطئة، ويمهدون للآخرين سبيل الانحراف، لذلك كتبت في مقدمة المجلد الثاني عشر او الثالث عشر، انبه الى ان ترجمة الميزان للفارسية لا تعني ان بالامكان لهذا التفسير ان يقرأ كما تقرأ المجلة والصحيفة والكتاب الروائي بحيث يكون بمقدور اي شخص ان يتناول الكتاب ويقرأه ليفهمه مباشرة. كلابل هذا التفسير هو كتاب درسي يحتاج فهمه الى استاذ.

والآن ما ازال اؤكد على هذه النقطة ذاتها اذ يجب على المحافل العلمية - حوزوية وجامعية وغيرها - ان تعنى بتدريسه لطلاب الحوزة والجامعة وان تضعه في عداد مناهجها الدراسية.

● اذا اخذنا بنظر الاعتبار شمول ابعاد العلامة الطباطبائي فكيف اصبح مأنوساً بالقرآن وتوجه صوب التفسير؟

■ كما تعرفون يترجح البعد الفلسفي والعرفاني لدى العلامة الطباطبائي على بعديه الفقهي والتفسيري. ولكن اجتمعت عدة عوامل دفعته للشروع بالتفسير منها ميله الخاص، ثم الفراغ الذي يشعر به على هذا الصعيد وما كان يطلبه منه مجموعة من الطلاب والفضلاء في ان يبادر للبدء بدروس التفسير، هذه العوامل املت عليه المبادرة الى التفسير.

● كم كان يعطي للتفسير من وقته وما هو برنامجيه في كتابته ؟

■ بشكل عام لم يكن العلامة الطباطبائي من اهل الزيارات والتزاور ، فلم يكن يشترك في جلسات الطلبة ومجالسهم ، بل كان دائب السعي مشغول بالعمل دائماً ، حيث كان يشترك في مجالس العزاء في ايام وفيات الائمة فقط .

وعندما كان مشغولاً بكتابة تفسير الميزان لا اذكر فيما اذا كان مشغولاً بعمل اخر غيره ام لا . وارى من الضروري ان اذكر بنقطة ، وهي ان مباشرة آيات القرآن الكريم وتلاوتها تمنح الانسان صفاء باطنياً ، والذي آسف له اننا لم نستطع ان نكسب مثل هذا الصفاء ، في حين يتمثل اثر القرآن بايجاد الطهارة والصفاء الباطني للانسان .

● امتدت علاقتكم بالعلامة الطباطبائي مدة (٣٥) سنة ، حبذا لو تحدّثوننا عن روحيته وعبادته وفضائله الاخلاقية ؟

■ من بين الدروس التي افدتها من هذا الرجل الجليل ، وأضحت عبرة بالنسبة لي ، ان هذا الرجل كان مواظباً على مراقبة نفسه وكان زمامها بيده ، كانت له السيطرة على اللسان واليد وجميع الاعضاء والجوارح . الله شاهد على ما اقول بأنني لم اسمع منه طوال هذه المدة الغيبة ولو لمرة واحدة ، كما لم اسمع منه كلمة في مدح نفسه والتمجيد بذاته .

اثنان عجيبان في هذه الخصلة احدهما السيد الطباطبائي والاخر السيد الامام الراحل (رحمه الله) فمع ما بلغاه من المجد والعظمة لم يتحدثا عن نفسيهما

قط لقد كانا على تواضع عظيم.

اذكر خاطرة في هذا المجال، اذ اخبرني عندما صرت في زيارته احد المرات، ان اخاه بعث اليه برسالة من تبريز (كان له أخ يشبهه معروف باسم الحاج محمد حسن ومشهور بلقب: الهي) ثم ذكر لي محتويات الرسالة بالصيغة التالية: جاء الى منزلنا في احد الايام شخص اسمه «دانش» وهو يحمل معه كتاب الاسفار، فقال: السيد الهي! يقول لك افلاطون اعطني درسا في الاسفار! قلت: اي افلاطون تقصد؟ اجاب: افلاطون اليونان، قلت: لقد عاش قبل المسيح بألفي سنة! اجاب: اني احضر الارواح، وقد حضرت روحه وطلبت منه ان يدرسني الاسفار يومياً، فانزعج وقال: تريد ان تعذبني، اذهب الى السيد الهي ليدرسك الاسفار.

يذكر ان السيد الهي انه اعطى الشخص المذكور درسا في الاسفار عدة ايام، ثم ذهبت اختبره للاطمئنان، فقلت له: احضر روح ابي، قام بإحضارها وبعد مجموعة من الاسئلة والاجوبة تيقنت من صحة فعله، فقلت له اسأله: هل هو راض عن اولاده ام لا؟ سأله فأجاب ابي: كلا لست راضياً ولا سيما عن ولدي في قم. طلبت منه ان يسأله عن السبب، فأجاب: لأنه ثري جداً ولا يهمني شيئاً!

عندما وصل المرحوم السيد الطباطبائي الى هذا الجزء من الرسالة، رفع نظارته واخذ يمسح الدموع عن عينيه، وهو يقول: فلان! الله يعلم بأنه ليس لي اي امل بأعمالي (العلمية) ولا اتصور انها تقع موقع قبول الله.

امر عجيب: ان هدفي من نقل هذه الخاطرة هو الجملة الاخيرة، فبرغم

منزلته وما قدمه من خدمات، لم يكن يلتفت الى نفسه ويقيم لها وزناً ولم يلتفت لما قدم من خدمات.

ثم التفت السيد الطباطبائي نحوي، وقال: كن شاهداً، والله يشهد ايضاً اني قد اهديت (ثواب) هذا التفسير لوالدي.

التفتُ اليه بدوري، وقلت: السيد الطباطبائي، اشهد انت ايضاً على اني قد اهديت ثواب هذه الترجمة لوالدي.

ثمة خاطره اخرى عن هذا الرجل صاحب الروح المتعالية السامية لها صلة بقرية « جابان » هذه [وهي القرية التي يمضي فيها السيد موسوي همداني ايام الصيف] التي اتردد عليها منذ اربعين سنة. فقد حصل في وقتٍ ما، أن زار المرحوم آية الله الشيخ مرتضى الحائري هذه القرية ومكث فيها شهرين، كنتُ مشغولاً فيها بتأليف كتاب عقائدي فذكرت له انني مشغول بتأليف كتاب في اصول العقائد وقد صرت الى مبحث البرزخ، وسألته فيما اذا كان لديه ملاحظات بهذا الشأن. طرح الشيخ الحائري عدّة نقاط أهمها حالة مكاشفة جرت للمرحوم العلامة الطباطبائي.

بعد انتهاء الصيف رجعت الى مدينة قم، وذهبت احد الايام لزيارة السيد الطباطبائي، وذكرت له ما نقله الشيخ مرتضى الحائري من حصول حالة كشف له. اضفت: وما دمت احتاج المسألة من اجل كتاب اصول العقائد، فقد رأيت من الضروري ان اتوجه اليكم بالسؤال مباشرة.

اجاب العلامة الطباطبائي: « اجل، عندما كنت في النجف كان يصلني من تبريز مبلغاً شهرياً. ولما لم تكن لي علاقة بمراجع النجف، فلم يكن لي مصدراً

غير هذا المبلغ. انقطع المبلغ شهر وشهران، وقد صرفت ما كان لي من مال مدّخر. وفي احد الايام كنت جالساً في البيت خلف المنضدة اطالع وانا أدرس موضوعاً دقيقاً جداً وحساساً، واذا بذهني ينتقل فجأة الى وضعي وما أنا فيه من عدم وجود المال؛ لقد اخذني التفكير بالمسألة حتى قطع عليّ سلسلة افكاري. لم تمر علي لحظات حتى سمعت طرّقاً على الباب، فنهضت وفتحت الباب. وقف أمامي رجل طويل، ذي لحية مخضبة بالحناء، ولباس ممدود وعمامة، وبمحض ما فتحت الباب بادرنى بالسلام، فاجبته: عليكم السلام.

قال: انا شاه حسين ولي، بعثني الله (عز وجل) اليك، لا قول لك: ومتى تركتك جائعاً في هذه السنوات السبعة عشر حتى رحت تفكر الآن بعدم وجود المال وبالجوع؟ بحيث تركت المطالعة واستغرقت في التفكير؟ قال لي ذلك ثم ودّعني وانصرف.

اغلقت الباب وعدت الى خلف المنضدة. في هذه اللحظة رفعت رأسي من على يدي، ولم افهم كيف ذهبت الى ساحة البيت وفتحت الباب، وتحدثت مع الرجل، وانا على الحالة ذاتها، رأسي مستند الى يدي!

عندها عرفت ان هذا المشهد بان لي (انكشف لي) وانا جالس وراء هذه المنضدة. وعندئذ انبثقت امامي عدّة اسئلة. اولاً: هل كنت نائماً أم في اليقظة؟ انا على يقين من اني كنت يقطاً. ثانياً: ما هو المقصود من السبعة عشر عاماً؟ فهل المعني بها مدة اقامتي في النجف وهي لا تزيد على العشرة سنين ام ان المراد بها مدة دراستي وتحصيلي للعلم، وهذه المدة تمتد على (٣٥) عاماً!

اذن ما المقصود - في رسالة الرجل - بهذه السبعة عشر عاماً؟ بعد فترة

قصيرة من التأمل انتبهت الى انني كنت قد ارتديت زي طلاب العلم منذ ثمانية عشر عاماً.

السؤال الثالث: انّ هذا الرجل عرّف لي نفسه، بيد اني لا اعرف انساناً بهذا الاسم. ولما لم استطع ان اتوفر على جواب هذا السؤال فقد تركته حتى نسيته، الى ان كنت يوماً في مقبرة تبريز، اذ كنت قد مضيت - عندما رجعت لتبريز - على عادتي في النجف من الذهاب الى مقبرة وادي السلام يومياً، وانا في مقبرة تبريز على عادتي في زيارتي لها يومياً وقراءة القرآن هناك، صادفني في احد الايام قبر بدا متميزاً عن بقية القبور، وتدل هياؤه على انه لشخصية كبيرة. عند ما قرأت ما هو مكتوب على صخرة القبر، واجهني اسم شاه حسين ولي، فتذكرت اسم الرجل، وبتأمل تأريخ وفاته تبين انه كان قد توفي قبل ثلاثمئة سنة من تأريخ قدومه الى منزلنا في النجف».

من النقاط الاخرى التي اودّ أن اضيفها في طبيعة العلاقة مع السيد الطباطبائي، اني لم المس منه طوال هذه المدة ادنى تعرض أو عدم احترام لانسان، كما لم اسمعه يغترب عالماً أو ينتقص منه. كان الطلاب يزوروه على الدوام، فكان من تواضعه انه ينهض بقامته كاملاً اذا ما دخل احد الطلبة، حتى وهو مشغول بالاجابة على سؤال موجه اليه، فيقدم احترامه للطلاب، ثم يعود يواصل الاجابة.

● هل ترجمتم تفسيراً آخر غير الميزان؟

■ منذ سنوات وسماحة آية الله العظمى الاراكي يلحّ على ترجمة كتاب «القرآن

والعقل». وقد سمعت أنّ المرحوم العلامة الطباطبائي كان قد قال: حبذا لو يترجم هذا التفسير.

في ضوء ذلك شرعت بترجمته [من العربية الى الفارسية] بيد اني انتبهت الى انه يحتاج لاختصاره الشديد، الى شرح، والترجمة وحدها لا تكفي. ولا أدري اذا ما كنت سأوفق في النهوض بهذه المهمة ام لا.

قراءة في أطروحة الطباطبائي

الثابت والمتغير في حركة الفقه الاسلامي

جواد علي كسار

احتلت قضية الثابت والمتغير موقعاً إشكالياً مميزاً في مسار التفكير البشري عبر التاريخ. وربما كانت أول صياغة للقضية قد نتجت من بحث الإنسان عن طبيعة العلاقة بين الوحي الإلهي والمعرفة الدينية من جهة، والعقل البشري والمعرفة الانسانية من جهة أخرى. ثم تعددت بعد ذلك أوجه التعبير عن هذه القضية فاكتمت تارة صيغة العلاقة بين الوحي والعقل^(١) (في فلسفة

(١) ليس صحيحاً كما يروج بعض الدارسين لتأريخ الفلسفة أن ابن رشد هو أول من اضطلع ببحث العلاقة بين الوحي والعقل، أو بحسب تعبيره في كتابه المشهور « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال »، وإنما كانت هذه العلاقة مثار اهتمام البحث الفلسفي في ثقافة الفكر الاسلامي قبل ابن رشد وبعده. ودون أن يكون هدف هذه الإشارة أن نغضط أبا الوليد مكانته المرموقة في الفكر الفلسفي داخل حقل الثقافة الاسلامية، فإننا نجد أن بواعث التركيز عليه وحده من قبل الدارسين المشار اليهم، تتم في نطاق اقضاء منهجي ومذهبي لا

الاسلام: الكندي، الفارابي، الرازي، المعتزلة، إخوان الصفا، المفيد، ابن رشد، صدر الدين الشيرازي وغيرهم إلى أن يصل الخط إلى المعاصرين أمثال السيد محمد حسين الطباطبائي، الإمام الخميني، والشيخ جواد آملی^(٢)، والثابت والمتغير في أحكام الدين نفسه؛ إذ عُدَّت الشريعة - كما يقول السيد الطباطبائي صاحب تفسير الميزان - أمراً ثابتاً، فيما عُدَّت الأحكام التي ترتبط بصلاحيّة الحاكم وليّ الأمر جزءاً مُتَغَيِّراً.

→ يمكن أن نفيد منه على الإطلاق، لا سيما وهو يرمي إلى تحقيق انقطاعات وانشطارات في موروثنا من خلال التأكيد على منتخبات بعينها في مقابل عزل الباقي وإهماله. ينظر كمثال الجابري في «نحن والراث» و«نقد العقل العربي» وردّ طيب تيزيني عليه، والأهم منه جورج طرايشي في «مذبحة التراث» أولاً و«نقد نقد العقل» ثانياً.

(٢) يلخّص السيد محمد حسين الطباطبائي أحد المعطيات الأساسية لفلسفة صدر الدين الشيرازي بأنها اضطلمت بمهمة إيجاد الصلة على أساس عقلي برهاني بين العقل والشرع والكشف، وبنصّ تعبيره: «أرسى صدر المتألهين - لما يتحلّى به من نباهة وقدرة ذهنية - قواعد بحثه العلمي والفلسفي على أساس التوفيق بين العقل والكشف والشرع. ثم كشف عن حقائق الإلهيات من خلال توظيف منظومة تجمع بين: المقدمات البرهانية، والأفكار الكشفية، والمواد الدينية القطعية. صحيح أن جذور هذا المنهج موجودة في كلمات المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، وابن سينا، وشيخ الإشراق، وشمس الدين بن تركه، والخواجة نصير الدين الطوسي، إلا أنه مع صدر المتألهين بلغ كمال التوفيق» يلاحظ: بررسيهاى اسلامي، محمد حسين الطباطبائي، ص ٢٩٧ (بالفارسية).

ومن المعاصرين اهتم بالمسألة نفسها بالإضافة إلى الطباطبائي الإمام الخميني الراحل حيث أشار في تفسيره لسورة الحمد أنه بصدد إيجاد المصالحة بين أهل البرهان وأهل العرفان وأهل الفقه؛ أي بين الفيلسوف والعارف والفقيه.

وفي خطٍّ جديد، عبّرت المسألة عن محتواها في السؤال عن الثابت والمتغيّر في الحكومة الإسلامية ذاتها. فلو أردنا أن نقتبس من الإمام الخميني الراحل موقفه الذي يعدّ فيه الحكومة الإسلامية من الأحكام الأولية التي تتقدّم ما سواها من الأحكام الفرعية^(٣)؛ ففي هذه الحالة سنكون أمام مشكلة تعبّر عن نفسها بالشكل التالي: مادامت الحكومة الإسلامية من الأحكام الأولية، فإنّ السعي لإقامتها لا يقتصر على زمان دون آخر، فكيف يأتري يتمّ التوفيق بين أحكام الشريعة الثابتة التي تلتزم الحكومة الإسلامية بتطبيقها والسهر على حمايتها، ومتغيرات المكان والزمان فيما تفرضه - هذه المتغيرات - من حاجة إلى أحكام جديدة ذات طابع متغيّر؟

إنّ هذه القضية التي لبست ثوب الإشكالية النظرية في السابق، عادت لتطرح نفسها في واقعنا الراهن كمشكلة عملية حقيقية. فنحن الآن نعيش عصر الدولة الإسلامية، ونحيا في إطار ممارسة يومية للحكم الإسلامي؛ وبالتالي فقد أطلّت هذه المشكلة برأسها وألقت بظلالها كقضية عملية تحتاج إلى الحسم، لا إلى رسم التنظيرات الفكرية المجردة من حولها، أو تقديم صياغات ثقافية تُسكت الخصم على عادة المنهج النقضي في الجدل. ومعنى ذلك حصراً أنّها قد تحوّلت في مرحلة التطبيق من مجرد إشكالية نظرية تتعدّد وجهات النظر في الإجابة عنها، إلى مشكلة عملية محددة تتطلب حلاًّ نافذاً محدّداً وسريعاً.

(٣) يقول الإمام الخميني في ذلك: «الحكومة... أحد أحكام الإسلام الأولية، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصيام والحج...» صحيفة النور، ج ٢١، ص ٦١.

لقد قدّم الفكر الإسلامي عدداً من الأطروحات لمعالجة هذه القضية سنطوف في الأسطر التالية حول أبرزها، مع الحفاظ على الهيكل الآتي للبحث^(٤):

١- التأكيد في الإجابات على تلك الأطروحات التي انطلقت من المدرسة الإسلامية التي تؤمن بالاجتهاد ولم تُدعن أبداً للدعوة إلى إغلاقه في أي عصرٍ من العصور التي تلت انقضاء عصر النص. إذ نرى أنّ هذه المدرسة مع كونها الأقدر على معالجة الإشكال نظرياً وعملياً، قد واجهت إهمالاً وصدوداً كبيرين في بيئة الفكر الإسلامي ومن قبل الاتجاهات المعنوية بإثارة المشكلة لأسباب يعود أغلبها إلى دواعي الإقصاء المذهبي البغيض.

٢- التأكيد على الجانب العملي من المشكلة، كما عبّر عن نفسه في تجربة التطبيق الإسلامي الراهنة في الاقليم الإيراني بالنظر إلى طبيعة الحلول التي أبدعت له. ومن حسن الحظّ أن يكون زمام تجربة التطبيق هذه في أيدي مفكرين وفقهاء منتمين إلى المدرسة التي تؤمن أبداً بإبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً منذ انقضاء عصر النص.

(٤) من أبرز المساهمات التي نعينها على هذا الصعيد، ما كتبه السيد محمد حسين الطباطبائي، والسيد محمد باقر الصدر والشيخ مطهري والشيخ جواد آملّي. أما في العقدين الأخيرين فقد اكتسبت القضية - كما هو مشار إليه في المتن - طابعاً عملياً، وأضحت تبحث عن الحلول الفعلية، أكثر من بحثها عن الصيغ النظرية، وإن كان الحل العملي يتركز في نهاية المطاف على تصوّر نظري. وما نريد التركيز عليه هنا هو أنّ هذا المقال يتناول أطروحة الطباطبائي.

وتظهر أهمية هذا التأكيد في عدم الانسياق وراء التنظيرات المجردة التي لا طائل وراءها سوى إبقاء أوار السجال مشتعلًا في حركة فكرية تباعد عن الواقع وتنفصل عنه باستمرار، حتى يعود العمل الفكري نفسه شكلاً من أشكال أزمة الواقع^(٥).

٣- إنَّ النقطتين المذكورتين آنفاً ستكونان محدّدتين لنا في أن لا نسعى إلى متابعة واستقصاء ما سجّله وردّدته وتردّدته الاتجاهات العلمانية، على هذا الصعيد - وهو كثير - دون أن يعني ذلك إهمال أقوالها تماماً. وإنما سنشير أحياناً إلى بعض ما تركز عليه هذه الاتجاهات في معرض توضيح الشبهات والإشكالات وردّها، أو المقارنة بينها وبين الرؤية الإسلامية.

ويعود ذلك - كما قلنا - إلى أننا نبحث عن فاعلية الحلول والأفكار من خلال مشكلات الواقع التي يجب أن ننصرف إلى مواجهتها وحلّها. فما تحتاجه المجتمعات في مسارات النهوض هو أن تنأى عن التكديس (في الأفكار والأشياء) وتنصرف إلى البناء، ورحم الله مالك بن نبي الذي كتب قبل ثلاثة عقود ونصف من الآن: «فإنّ تنظيم المجتمع وحياته وحركته، بل فوضاه وخموده وركوده، كل هذه الأمور لها علاقة بنظام الأفكار المنتشرة في ذلك المجتمع» ثم أضاف: «إنّ أهمية الأفكار في حياة مجتمع معيّن تستجلى في

(٥) في الكثير من القضايا التي خضعت لمبدأ السجال شكّلت الحصيلة وجهاً آخر من أوجه الواقع المأزوم. أي أنّ الفكر عاد بنفسه ليعكس ازِمات الواقع، فأضحى فكراً مأزوماً، كما هو الحال فيما يكتب ويقال مثلاً عن: العقلانية، النهضة، الديمقراطية، التقدم، وغير ذلك من المواضيع التي تعرض لها الاتجاهات الفكرية السائدة في العالم العربي كمثال.

صورتين : فهي إما أن تؤثر كعوامل نهوض في الحياة الاجتماعية، وإما أن تؤثر عكس ذلك كعوامل ممرضة، بحيث تجعل النمو الاجتماعي صعباً أو مستحيلاً^(٦).

٤- إذا كنا رسمنا للثابت والمتغير وفقاً أكبر يستوعب الكثير من نقاط الجدل النظري^(٧)، فإنّ الذي يعنينا في هذا المقال تحديداً؛ بحث الثبات والتغير في الاحكام الفقهية، والتوجه مباشرة إلى المشكلة المترتبة على قولنا: إنّ الشريعة ثابتة ومحددة بأحكام بعينها؛ فيما الاسلام قادر في كلّ حين على تفقيه كلّ شيء في مسار الحياة^(٨). فإذا كانت الحياة قد انبسطت على وقائع لا يكاد

(٦) مشكلة الثقافة، مالك بن نبي، مقدمة الطبعة الاولى التي يعود تاريخها الى ٢٦ / ٢ / ١٩٥٩، ص ١١-١٢.

(٧) يعرف القارئ العربي المتابع أنّ « الثابت والمتغير » هو عنوان أطروحة الشاعر السوري علي احمد سعيد (ادونيس) التي صدرت في ثلاثة أجزاء . وهذه لا تعنينا رغم انها تلتقي في الافق العام مع الجانب النظري للموضوع . اما عن الجانب النظري للمسألة وعراقته في ثقافة الفكر الاسلامي ذاتها، بحيث تخترق القرون فضلاً عن العقود المتأخرة، فيلاحظ بشأنها استعراض د . عبد الكريم سروش الذي يعود بها الى أبي حامد الغزالي (القرن الخامس الهجري) ثم مضت تعتبر عن نفسها في أعمال رواد الاصلاح الديني واطروحاتهم في كل عصر . مجلة كيان، العدد الثاني (بالفارسية) .

(٨) يركّز الامام الخميني على هذه النقطة كثيراً، اذ نصّ من موقعه في قيادة التجربة، بل وبعد مضي عقد من السنوات عليها، على أنّ الفقه هو نظرية كاملة للحياة، وما الحكومة الاسلامية الا تجلّ عملياً لحركة الفقه . وبنص قوله : « إنّ الفقه نظرية واقعية متكاملة لإدارة الانسان والمجتمع من المهد الى اللحد » أما « الحكومة فهي بنظر المجتهد الواقعي تجسيد للفلسفة

يكون لها حصر؛ وإنَّ التغيّر والتحوّل هما سمة الحياة، فكيف يا ترى تستجيب الشريعة الثابتة للحياة المتحركة المتحوّلة أبداً؟ وكيف يكون بمقدور أحكام الشريعة المحدودة أن تُغني حاجات مستجدة ووقائع مستحدثة لا أمد لنهايتها^(٩)؟ وبتعبير فني: كيف نواجه معضلة تناهي النصوص وعدم تناهي الحوادث؟

اطروحة الطباطبائي

كان من الأوائل الذين تعرّضوا لمشكلة الثابت والمتغيّر في فقه الحكومة الاسلامية هو السيد محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان. وخلاصة

→ العملية لتمام الفقه في جميع جوانب الحياة « كما جاء في بيان اصدرة الى الحوزات العلمية في منتصف رجب سنة ١٤٠٩ هـ .

(٩) تأكيداً لأهمية هذه المشكلة وحضورها حتى في نطاق التجربة الفعلية للجمهورية الاسلامية، نجد أنّ تلفزيون طهران وجه في ندوة تلفزيونية سبقت الاستفتاء على الجمهورية الاسلامية، السؤال التالي الى الشهيد مطهري، اثناء استضافته في الندوة: « فضيلة الاستاذ: كلنا نعلم ان اوضاع الزمن هي في تطوّر وتغيّر مستمرين، فكيف تستطيع حكومة الجمهورية الاسلامية ان تواجه القضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية و... المعقدة وهي عرضة للتطوّر المستمر؟ » فما كان من الشهيد مطهري الا ان اكد الاشكال بطرحه مجدداً ضمن الصياغة التالية: « إنّ مسألة تطوّر الزمن من جهة، وثبات الاحكام والقوانين الاسلامية من جهة اخرى ظلّت مثار هذا السؤال دائماً، كما ظلّ السؤال التالي مطروحاً: كيف يمكن الجمع بين هذا الثابت وذلك المتطوّر؟ » ثم درج الى تفصيل الاجابة. يلاحظ: حول الثورة الاسلامية، الشهيد مرتضى مطهري، ص ٦٥-٦٦ .

ما ذهب اليه الطباطبائي هو أن للانسان والمركب الاجتماعي احتياجات ثابتة لا تتغير أبداً، وإلى جوارها احتياجات متغيرة تتفاوت تبعاً للعصور والأزمان. وعلى مستوى الأحكام الفقهية جاءت الشريعة لتمثل الجزء الثابت الذي لا يتغير من الأحكام الاسلامية، وهذا الجزء الثابت يتعامل مع الجزء الثابت في الوجود الانساني والاجتماعي. اما الجزء المتغير من الوجود الاجتماعي والانساني فيقابله في الاسلام الجزء المتغير القائم على اساس مجموعة من الاحكام المتغيرة ابداً والتي تناط صلاحية استنباطها وإقرارها بالحاكم الاسلامي وولي الامر الشرعي. بيد ان الحاكم في الدولة الاسلامية ليس حُرّاً في إقرار هذا الجزء المتغير من الأحكام التي يحتاج اليها المجتمع، بل عليه ان يمارس ذلك في اطار شروط سنشير إليها لاحقاً.

والآن الى نصوص الطباطبائي نفسه، الذي ينزع فكره الى الكثير من الواقعية، إذ هو يقرر أولاً - وربما خلافاً لكثير من تصورات الاسلاميين - أن: «الاحتياجات الحياتية هي العامل الأصلي الذي يكمن وراء ظهور القوانين والنظم الاجتماعية... وتلبية هذه الاحتياجات هو الدافع المباشر لنشوء المجتمع وإجراء القوانين والنظم الاجتماعية»^(١٠).

(١٠) لن نشير بعد الآن إلى هوامش نصوص الطباطبائي مكتفين بهذه الإشارة، حيث اعتمدنا في جميع النصوص على بحثين للطباطبائي نشرهما بالفارسية. الأول بعنوان: «اسلام و نيازمنديهای انسان معاصر» اي: الاسلام واحتياجات الانسان المعاصر. والثاني بعنوان: «مسألة ولايت وزعامت» اي: بحث في الولاية والقيادة، وقد قمنا بترجمة جميع

وحين تكون الاحتياجات هي الاساس في سنّ القوانين وتشريعها، فإن ربطها بالمجتمع - الذي يؤمن الطباطبائي بأنه متحوّل دائماً في أحد خطوطه - يستوجب تغيراً في القوانين والتشريعات نفسها، وبنصّ تعبير الطباطبائي: « نجد أنّ التقدم المدني في الوقت الذي يسد في نموّه التدريجي المطرّد قسماً من احتياجات الانسان، يفتح الباب لاحتياجات جديدة. وهذه العملية تستدعي بدورها الاستغناء عن سلسلة من القوانين، وظهور حاجة ماسة الى مجموعة من القوانين الجديدة، أو ان يصار الى تغيير القديم عبر تحديثه وتجديده ».

وعليه يحمل الطباطبائي على الاتجاه الذي يُستشعر أحياناً حتى من كلمات بعض الاسلاميين حين يتحدثون عن ثبات الشريعة واستحالة تغييرها، وفي الوقت نفسه يقولون: إنّ الاسلام صالح لكل زمان ومكان، اذ كيف يا ترى نوفق بين ثبات الشريعة وتحوّل الحياة؛ يحمل على هذا الفهم بقوله: « هم يظنون أنّ الاسلام يريد أن يدير الحياة المتحوّلة دوماً نحو التكامل بمجموعة من الاحكام الثابتة الموحّدة فقط، أو أنّه يريد أن يحدّ بقوة السيف من تدفّق حركة الحياة، ويقاوم التقدم الضروري المطرّد للتمدّن الانساني » ثم يميز بين جانبيين في الانسان والوجود الانساني عامة، أحدهما ثابت: « يرتبط بواقع الانسان

→ النصوص المقتبسة من هذين البحثين . وبالنسبة للقارئ العربي فبمقدوره ان يرجع الى الترجمة العربية التي قدمناها للبحثين المذكورين في اطار كتاب « مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي » وهو الجزء الاول من هذه المجموعة . كما بمقدوره ان يرجع الى ما كتبه الطباطبائي بالعربية مباشرة في تفسيره ، اذ يلاحظ على سبيل المثال : الميزان ، المجلد الرابع ،

الطبيعي، ويأخذ بنظر الاعتبار التكوين الانساني بصرف النظر عما اذا كان الانسان بدوياً أو متحضراً، أسود أو أبيض، قوياً أو ضعيفاً...؛ ولا أحد يسعه ان يزعم أن كنه الانسانية قد تغير تدريجياً، وحلّ - أو يمكن أن يحل - محله شيء آخر، تماماً كما لا أحد يسعه القول؛ أن الطبيعة الانسانية التي هي حدّ مشترك بين بني آدم، المعاصر منهم، ومن مضى أو سوف يأتي، لا تلتقي على سلسلة من الاحتياجات المشتركة» وهناك الى جوار ذلك، الحاجات المتغيرة المرتبطة بالتحول الاجتماعي والتقدم المدني الهائل، بما يفرزه من آلاف الحاجات المستجدة التي تحتاج الى نظم وقوانين جديدة.

وعليه جاء الاسلام ليفرز نوعين من القوانين، أولهما: «الاحكام والقوانين الثابتة التي تحافظ على المنافع الحياتية للانسان من زاوية كونه إنساناً يعيش حياةً جماعية، بغض النظر عن المكان والزمان والعوامل الطارئة» وفي خط مواز هناك: «الأحكام والقوانين التي تكتسب صفة مؤقتة أو طارئة لارتباطها بظروف محلية خاصة، بحيث تتغير باختلاف طراز الحياة. إن مثل هذه الاحكام يكون قابلاً للتبدل والتغير تبعاً لتغير الحالات الاجتماعية، والتطور التدريجي للحضارة والمدنية وما يستتبعه من زوال القديم وظهور الوسائل والمناهج الجديدة».

والحاجات المستجدة ليست قليلة أو محدودة بحيث تكون غير ذي بال في تخطيط الاسلام، بل إن الطباطبائي يرى: «أن الحياة تتقدم بسرعة واطراد، بحيث أفضى تراكم الاعمال وتعقيدها الى فتح آلاف الآفاق والاختصاصات المتنوعة، مما يعكس حاجة الانسانية في موازاة ذلك إلى آلاف القوانين

والنظم». واستنباط الاحكام للمستجدات مناط في حركة المجتمع الاسلامي بقيادة الدولة - الحاكم الشرعي - الذي يمارس بنفسه استنباط الاحكام للوقائع المستجدة، أو يكل ذلك إلى هيئات مختصة: «وهذا النمط من الأحكام هو من آثار الولاية العامة، وهي منوطة لرأي نبي الاسلام [يوم كان حاكماً للدولة] وأولي الامر المنصوبين من قبله، وتشخص في إطار الاحكام الدينية الثابتة وبحسب المصالح المتغيرة زمانياً ومكانياً» كما يعبر عنه الطباطبائي^(١١).

أربع ضوابط

لا يرى السيد الطباطبائي في النظرية التي يتبنّاها للسياسة والحكم، أن الحاكم الاسلامي حرّ في سن القوانين المتغيرة، بل عليه ان يفعل ذلك في إطار ما يأتي:

أولاً: أن يتم استنباط الأحكام المتغيرة في نطاق الاحكام الثابتة للشريعة وبما لا يتعارض معها.

ثانياً: أن تتم صياغة الاحكام المتغيرة وفقاً للمصالح المتغيرة في حركة

(١١) على ان سلوك النبي (صلى الله عليه وآله) كحاكم وولي للامر يستفاد منه كمؤشرات عامة تحدّد لولاة الامر من بعده الاتجاه العام لملء منطقة الفراغ - كما يذهب الى ذلك السيد محمد باقر الصدر في نظريته عن منطقة الفراغ - ، أما مضمون المواقف والقوانين التي تسن فيترك تقديرها لخصوصيات التجربة ومصلحة الاسلام والمسلمين في كل عصر شرط ان تبقى في إطار الخط العام لثوابت الشريعة ، الا ما تطابق في شروطه مع عصر النبي فيؤخذ فيه ما اتخذه النبي حتى في الجانب المتغير .

الدولة الإسلامية واحتياجات المجتمع، وبما يشبع متطلبات الزمان والمكان. فالمجتمع الانساني على قدر حاجته الى احكام ثابتة تؤمنها الشريعة الثابتة، يحتاج لاحكام متغيرة: «حيث لا يمكن بقاء مجتمع من المجتمعات البشرية واستمراره دون هذه الاحكام المتحركة. والسّر في ذلك هو، أنّ هذا الانسان الطبيعي الذي يتّسم ببنية ثابتة وطبيعة موحدة، يخضع في خط مواز إلى مقتضيات التحوّلات المكانية والزمانية المستمرة، ويواجه عوامل متحركة تفضي بتغيّر الزمان والمكان إلى تغيّر المحيط والأوضاع، مما يستوجب بدوره استحداثاً أو تبديلاً في الأحكام، أو كليهما معاً، ينسجم مع الأوضاع المستحدثة» كما يقول الطباطبائي.

ثالثاً: على الحاكم الاسلامي ان يمارس هذه المسؤولية في إطار الشورى ومن خلالها، وعليه أن يُنفذ ما يصل إليه من خلال رأي الشورى عبر أهل الاختصاص والخبرة في كلّ حقل. وتعبير الطباطبائي: «إنّ ما يصدر من أحكام عن مركز الولاية والحكومة لا يكون إلا عن طريق الشورى وبشرط رعاية مصالح الاسلام والمسلمين».

رابعاً: إنّ الاحكام المتغيرة هذه ليست جزءاً من الشريعة. فالشريعة الاسلامية مجموع ثابت ومحدّد لا ينقص منه ولا يضاف اليه شيء. أما هذه الاحكام فتتغيّر باستمرار بتغيّر المصالح التي فرضتها، وبالتالي يكون تغيّر الحاكم الاسلامي - ولي الامر - وتغيّر المصالح هي بواعث لتغيير هذه الاحكام واستبدالها باخرى جديدة تواكب المستجدات. أي إنّ هذه المنطقة هي في واقعها مساحة لامتناهات متطلبات التطوّر في خطّ الحكومة من جهة، وفي خطّ

المجتمع من جهة ثانية .

يقول الطباطبائي : « هذا النمط من الاحكام لا يعدّ بحسب الاصطلاح الديني جزءاً من احكام الدين وشرائعه السماوية » .

وفي مكان آخر يقول مشدداً على النقطة ذاتها : « بيد أن ما ينبغي التأكيد عليه - مجدداً - ان الاحكام المتغيرة هذه ، والنظم الجديدة في دائرة الاسلام ، هي وان كانت واجبة التنفيذ حيث يتعين على « ولي الامر » ان يتصدى لوضعها وتنفيذها ، وعلى المجتمع اطاعته فيها ، الا انها في الوقت نفسه لا تعدّ جزءاً من الشريعة ، ولا تدخل في نطاق الحكم الإلهي » . لماذا ؟ لأن : « منهج الاسلام في وضع القوانين الإلهية يقوم على اساس تلقيها عن طريق الوحي . اما الاحكام والقوانين المتغيرة فتدخل في نطاق صلاحيات الحاكم ، وتوضع عن طريق الشورى » وبذلك تبقى الاحكام الإلهية : « التي تمثل متن الشريعة ومضمونها ، ثابتة للابد وماضية في كل وقت ، لا يحق لأحد تغييرها حتى ولي الامر بحجة رعاية المصالح المتغيرة ، أو الغاؤها بأية ذريعة كانت » .

يترتب على هذه الضوابط الاربع عدد من النتائج الخطيرة والمهمة نشير الى ثلاث منها :

النتيجة الأولى : يلاحظ السيد الطباطبائي أن كون الاحكام المتغيرة ليست جزءاً من الشريعة الثابتة لا يغيّر ابداً من ضرورة احترامها ووجوب العمل بها شرعاً ، كما أفدنا ذلك من ثنايا النصوص المشار إليها قبل قليل ، وذلك من زاوية وجوب اطاعة المقررة قرآناً وإسلامياً لولي الامر الحاكم الشرعي للدولة الاسلامية . فهي : (لا تعدّ جزءاً من احكام الدين وشرائعه السماوية ، وان

كانت واجبة الطاعة بمقتضى قوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم» كما يوضح الطباطبائي*.

النتيجة الثانية: ان الجانب المتغير في اجتهادات الفقهاء ومعطيات الممارسة في اشكال الحكم الاسلامي على مرّ العصور التاريخية السالفة هي ليست من الشريعة، لأنّ الاخيرة هي التعبير عن احكام الله الثابتة التي لا تتغير. يكتب الطباطبائي في نص آخر مُدلاً على هذه الحقيقة: «أما الاحكام المتغيرة في الاسلام، فهي قابلة للتغيير تبعاً لما يستجيب لتحولات التكامل الاجتماعي».

ثمّ يضيف: «فكل ما تملكه هذه الاحكام المتغيرة أنّها وجدت لتحقيق مصلحة ما، فبمجرد ان تنتفي المصلحة يرفع الحكم، فيتعين حينها على وليّ الامر (السابق أو الجديد) ان يرفع الحكم المنتفي ويعلن ذلك للناس، ثم يبدله بحكم آخر يتسق مع المصالح المستجدة».

* يذهب السيد الطباطبائي في الميزان الى أنّ الطاعة مطلقة في الآية «يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم» من غير اي تقييد، ولازمة ذلك اعتبار العصمة في جانب اولي الامر كما هي معتبرة في جانب رسول الله (صلى الله عليه وآله) من دون فرق، وبالتالي فالآية مختصة بالمعصومين من اولي الامر دون من هم سواهم.

في حين يوهّم حديثه اعلاه الى انه يدخل في الآية المعصوم وغير المعصوم من اولي الامر ويجعلهما سيان في حكم الطاعة والاتباع. صحيح ان الطاعة ثابتة لولي الامر الشرعي، الا ان ما يذهب اليه العلامة هو ان الآية اعلاه مختصة بالمعصومين منهم، مادامت الطاعة المطلقة فيها تستلزم العصمة. ينظر: الميزان، المجلد الرابع، ص ٣٩١.

وفي هذا جواب مفحم للاتجاهات العلمانية التي تُثير الكثير من الكلام حول تطبيق الشريعة وهي تسأل: وهل معنى ذلك أن نعود إلى ما أنتجه الفقهاء قديماً؟ ثم إلى أي فقيهٍ منهم نعود؟ ولماذا لا نوكل المهمة إلى آراء الفقهاء المعاصرين؟ هذه الاستفهامات وما شاكلها تنتفي إذا عرفنا جيداً أن تطبيق الشريعة يعني - بمنتهى الوضوح - العودة إلى شريعة الله، لا إلى المتغيّر من اجتهادات الفقهاء وما أفرزته تجارب الحكم الاسلامي وإطاراته عبر التاريخ. ومادامت الولاية، من احكام الشريعة الثابتة - كما اشرنا - فستناط بها مهمة استنباط التفاصيل التي يحتاجها الواقع المتحرك الآن عبر صلاحيات الحاكم وحركة الاجتهاد الفقهي معاً. ولكن رغم أن اجتهادات الفقهاء في دائرة المتغيّر ومعطيات الحكم الاسلامي عبر التاريخ غير مُلزمة لنا الآن، إلا أن ذلك يسقطها عن مقام الحجية وحسب، في حين يمكن أن نستثمر طاقاتها ويستفيد منها المعاصرون بوصفها خبرات تدخل في خدمة الاجتهاد الفقهي المعاصر دون ان تكون قيداً عليه. فالعلوم تنمو بالتراكم، وليس بوسع حقل من حقول المعرفة الانسانية أن يقطع بالكامل مع خبراته التاريخية. وبذلك فليس من الصحيح ما تذهب اليه الاتجاهات العلمانية من قولها «بأن الشريعة اجتهادات بشرٍ توخّوا صالح الجماعة الدنيوي»^(١٢) أولاً؛ لأن الشريعة هي احكام الله الثابتة التي لا تزيد ولا تنقص ولا تتغيّر. وثانياً؛ لأن اجتهادات الفقهاء التي تتوخى المصالح الدنيوية المتغيرة للجماعة الاسلامية، تدخل في الجانب المتحرك الذي يمكن

(١٢) يلاحظ النص في: القومية العربية والاسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢٩٣.

باستمرار تبعاً لتغير المصالح وليست هي جزءاً من الشريعة. وثالثاً: إنّ العملية الاجتهادية المناطة بالفقهاء هي برمتها عمل ديني يستمدّ شرعيته من الدين نفسه ومما حثّت الشريعة عليه على فرض الوجوب العيني أو الكفائي وبالتالي لا يصحّ أن يقال إنّ هذه الممارسة هي «اجتهاد بشري» وحسب، بل هي «اجتهاد ديني» أقرّه الدين وأناطه بالفقهاء، كونهم المؤهلين لعملية الاستنباط والكشف عن الاحكام الفقهية.

وعودة الآن إلى فكر الطباطبائي الذي يسجّل خطوات متقدمة على ما أشكل في الذهنية الاسلامية من جهة، وعلى ما أثارته الاتجاهات العلمانية من جهة ثانية، حول قضية شكل الحكم واطاره. فإذا سقطت بعض تيارات الفكر الاسلامي فيما يشبه السذاجة أو التحجّر في نصب اشكال سابقة لممارسات الحكم الاسلامي عبر التاريخ بوصفها «ثوابت» لا يجوز المحيد عنها، وفيما جاءت الاتجاهات العلمانية لتنادي بعدم أهلية الأطر السابقة لمواكبة ما بلغه العالم اليوم من تطوّر على الخطّ المدني يستلزم ضرورة تغيير في الاطر التاريخية، متخذة ذلك حجة في رفض العودة الى حكم الاسلام والدولة الاسلامية، سجّل الطباطبائي بوضوح منقطع النظير أنّ شكل الحكم نفسه هو من الامور الزمنية التي توكل الى التطوّر المدني وليس جزءاً ثابتاً ومحددًا من الشريعة، بل لا ينبغي ان يكون للشريعة موقف ثابت إزاء قضية متغيّرة بطبيعتها كقضية شكل الحكم الاسلامي المعاصر وطبيعة مؤسساته. فما هو ثابت في هذا الشأن في اصل الشريعة؛ هو أنّ السعي للنهوض باقامة الحكم الاسلامي هو بنفسه من الاحكام الاولية، وان موقع الولي الحاكم الشرعي مع الصلاحيات

المناطة به هو بذاته من احكام الشريعة الثابتة . وحينئذ تنحل المشكلة بسهولة ، اذ يقر ولي الامر الشكل الذي يراه مناسباً للحكم الاسلامي وأطر الدولة عن طريق الشورى ، والرجوع الى أهل الاختصاص ، الذين يأخذون بالحسبان آخر ما أفرزه خط التقدم المدني من معطيات على هذا الصعيد .

يقول السيد الطباطبائي في هذا الصدد: « ثمة مسألة تُثار عن شكل الحكم في وقتٍ تتعدّد فيه المجتمعات الاسلامية وتمتد على رقعة جغرافية واسعة تتنوع فيها اللغات والاصول القومية والوطنية ، كما هو الحال في عصرنا الحاضر . والسؤال : كيف تواجه النظرية الاسلامية مثل هذا التنوع ؟ فهل يعيش كل مجتمع في إطار ولايته وحكومته الخاصة ؟ أم تكون هناك مجموعة من الحكومات المحلية الوطنية التي تأتلف في اطار حكومة مركزية واحدة ؟ أم تكون الادارة شبيهة بما هو عليه الإطار التنظيمي العام لهيئة الأمم المتحدة ؟ »

يجيب الطباطبائي عن كل هذه الاستفهامات وما يمكن ان يقع على شاكلتها بقوله : « في الواقع ليس ثمة موقف تشريعي ثابت للإسلام إزاء هذه الصيغ . بمعنى أن الاسلام بما هو شريعة ثابتة ، لم يتبنّ إطاراً معيناً للحكم يدعو إليه ويعتبره الواجب دون غيره لأنّ الشريعة تتضمن العناصر الدينية الثابتة ، في حين تنظر الى قضية إطار الحكم وشكله كقضية متغيرة قابلة للتبدّل في المجتمعات بحسب التطوّر الحضاري . لذلك لا ينبغي للشريعة أن يكون لها موقف ثابت في قضية تعدّد متغيرة بطبيعتها . »

ومن الواضح أنّ هذه النظرة تمتد حتى تشمل تفاصيل بناء الدولة الاسلامية في واقعنا المعاصر . كما هو شأن الجمهورية الاسلامية التي تأخذ

بآخر ما تستطيع من معطيات العصر في إشادة هذا البناء دون أن يكون من حق أحد أن يعترض بأن صيغة البناء الراهن تغاير مثلاً صور الاشكال التاريخية للحكم الاسلامي التي تحملها الذاكرة وتستوطن وعي المسلمين.

النتيجة الثالثة: حين نقول ان الشريعة كاملة فلا يُعترض علينا بالقول: وكيف تكون كاملة وفي ذلك ضربان من المصادرة؛ الأولى: على وقائع الحياة المتكاثرة دون نهاية في مقابل محدودية أحكام الشريعة. والثانية: على الواقع الحياتي المتحوّل ابدأً والمتغيّر دوماً، في مقابل ثبات أحكام الشريعة وخلودها وحرمة تغييرها^(١٣)؟

فالشريعة كاملة بالمعنى الذي تشتمل فيه على الجزأين معاً. فالولاية هي بنفسها من أحكام الشريعة الثابتة، وبالولاية التي تتجسّد في ولي الامر وقيام الدولة يتفعلّ الجزء المتحرك الذي يتجاوز المصادرتين المتوهمتين. أي بالولاية التي تعدّ في أصلها حكماً شرعياً ثابتاً، يستنبط ما يحتاج إليه من أحكام مستجدة، وبصلاحياتها تُسنّ الاحكام التي تواكب المتغيّرات. وحينئذ لا تتمثل المشكلة كما يصوغها باحث معاصر في قوله: «ستبقى

(١٣) يُعَدّ د. محمد النويهي من اوائل من نظّر لهاتين المصادرتين بشكل متين، بحيث تحوّلت افكاره الى اساس لجيل من الكتاب العلمانيين الذي شرحوا افكار النويهي أو أسسوا على مقولاته أو أعادوا انتاجها بثوب جديد. ومحاولة النويهي التي نعتها صدرت اولاً في سلسلة من المقالات في مجلة: «الآداب» سنة ١٩٧٠، ثم ضمّها كتاب صدر سنة ١٩٨٣ بعنوان «نحو ثورة في الفكر الديني» وبالنسبة للمصادرتين اللتين اشرنا اليهما يمكن ملاحظتهما في النويهي، ص ١٠٣.

المشكلة قائمة حول كيفية التوفيق بين الشريعة الإسلامية (التي لا نزال نعتقد انها صالحة لكل زمان ومكان) وبين تنظيم المجتمع الحديث ومقتضيات العصر الحاضر»^(١٤) وانما سنكمن في مكانٍ آخر؛ في قدرة الدولة الإسلامية على ملء منطقة الفراغ المتروكة لصلاحيات الحاكم و طاقة الاجتهاد الفقهي على استنفاد الواقع، فهل استطاع خط الاجتهاد أن يرتقي الى مصاف ما تتطلبه التجربة الإسلامية الراهنة ؟ هذا هو السؤال الحقيقي .

(١٤) الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ١٦١ .

بين المرحومين مخنية والطباطبائي

من أروع ما نعثر عليه في أوراق العلماء وكتاباتهم هو ما تشكّل أناملهم من آراء
خيال نتاجات بعضهم من بعض .

على أنّ المسألة تتجاوز مردودها النفسي والانطباع الإيجابي الذي تركه فينا،
لتتحرك في مسارات آخر تملحها حاجة الفكر الإسلامي للتعريف والتقدير، ومسؤولية
ذوي الأقلام في النهوض بهذه المهمة .

ولا أدري لماذا يبخل بعض حملة الأقلام من العلماء والمفكرين ويمتنع عن
التعريف بمؤلفات زملاء لهم قدّموا للأمة من خلال كتاباتهم خدمات جلّى، لا سيما
وإنّ عيون أبناء الأمة مشدودة إلى أفواه أولئك العلماء، تتلقى ما يصدر عنهم بشيء كبير
من الاحترام والاحترام ؟

صحيح ان «النساء اكثر من الاستحقاق ملق» ولكن «التصغير عن الاستحقاق مني

وحسد» .

لا أستطيع أن أخفي فرحتي واعتزازي وأنا أقرأ تقييم يصدر من عالم أو مفكر حيال زميل له، بل أرى في ذلك ما يتجاوز محض إبداء المشاعر، إلى أخلاقية رفيعة تقدر جهود الآخرين ولا تدفعها أو تزوي بها جانباً عبر السكوت والإهمال.

كم كانت عظيمة إشارة الشهيد السيد الصدر لكتاب الشيخ مغنية «فقه الإمام الصادق».

لا أحسب أننا نلمس كثافة في هذه الإشارات كما لمسناها في كتابات المرحوم مغنية، إذ ربما بلغت العشرات، وهي تكشف عن أدب جم وأخلاقية رفيعة وخصال كريمة تسمو بصاحبها لموقع لا يرى مساحة الفكر والعلم مغلقة على ذاته وحسب، بل في المضمار متسع له وللآخرين.

ومنذ أن قرأت في ذكريات السيد محمد حسين الطهراني^(١)، ما نقله عن الشيخ مغنية أنه عطل مكتبته بالكامل وترك برنامجاً في المطالعة، متفرغاً لقراءة تفسير الميزان، وشوق يستبدّ به ويدفعني للمزيد، كي أعرف انطباع الشيخ مغنية عن هذا التفسير.

ثم وقعت بيدي مقالاته الثمينة في التعريف بثلاثة كتب، أولها تفسير الميزان، فرأيت أن أعيد نشرها بالكامل، عسى أن تكون حافزاً لتجاوز أسوار الإهمال والصمت، والتعامل مع نتاج الآخرين بروح إيجابية تنم عن أخلاقية سلوكية وعلمية رفيعة.

[المحرر]

ثلاث خصائص لتفسير الميزان*

الشيخ محمد جواد مغنية

ثلاثة كتب جاءت في حينها، واصابت الهدف في مرامها، وادّت الغرض المطلوب من وضعها على افضل الوجوه واتمها واكملها، ومرد ذلك إلى ان الرماة من اهل الفن والاختصاص الذين يهديهم فنههم واختصاصهم إلى الحقيقة وجوهر الاشياء.. ان كل جملة او كلمة مما يكتبون ويتكلمون تشهد انهم على علم ممّا يقولون، وانهم يدركون مواطن الضعف والقوة في خصمهم. اما الضعف فيكتفون

* نلتقي في كتاب المرحوم الشيخ مغنية : « مع علماء النجف الاشرف » بمقال يحمل عنوان : « ثلاثة كتب » يتحدث فيه عن « تفسير الميزان » ، ثم كتاب « فلسفتنا » للشهيد السيد محمد باقر الصدر ، وأخيراً كتاب « عبد الله بن سبأ » للسيد مرتضى العسكري . وقد استبدلنا عنوان المقال بما يجعله اكثر جاذبية وأدلّ على المطلوب ، كما اقتصرنا على نقل الجزء المرتبط بالميزان ، اذ بمقدور من يرغب الاطلاع على المقال كاملاً وما سجله المرحوم مغنية بشأن كتابي « فلسفتنا » و « عبد الله بن سبأ » أن يعود لكتاب « مع علماء النجف الاشرف » ذاته .

[المحرر]

بإعلانه للملأ، وأما القوة فيجابهونها بنفس السلاح الذي تسليح به الخصم، أو بما هو أقوى وأمضى، مع أحكام خطط الدفاع والهجوم، ومن هنا كانت لهم الغلبة، وكان النصر حليفهم في شتى الميادين التي خاضوا معاركها.

أما أهل التطفل والفضول، أما الذين يؤلفون ويتصدون لأشياء ليسوا لها باهل فانهم يرتكبون أبشع الجرائم باسم العلم والدين، من حيث لا يشعرون، ويسمّون إلى الله والرسول والأئمة، من حيث لا يقصدون. انهم يصورون الدين، وكأنه أسطورة أبدعها خيال الإنسان الحجري.. فيسلّحون الخصم بعد أن كان أعزل، ويعطونه الحجة علينا وعليهم بعد أن كانت عليه لاله.. وعندها يستفحل الداء ويستعصي على الحكيم العلاج والشفاء.. ولا يعلم إلا الله كم قاسينا ونقاسي من العنت والبلاء من هؤلاء القاصرين المتطفلين..

الكتاب الأول: «الميزان في تفسير القرآن» للسيد محمد حسين الطباطبائي، ويمتاز بخصائص لا تجدها مجتمعة في غيره من التفاسير قديمها وحديثها، وأهمها الخصائص التالية:

١- أن منهج المفسر وطريقته في التفسير أن يذكر الآية، ثم يسوق كل ما يتصل بها من آيات، مع بيان السورة والرقم لكل آية، ثم يستخلص المعنى الظاهر الذي دلت عليه مجموع الآيات، كما لو كانت في سياق واحد، لأن المفروض أن مصدر القرآن واحد، وأنه يعتمد القرائن المنفصلة تماماً كالمتصلة، ثم يعزز المعنى الظاهر، ويدعمه بمنطق العقل، أن كان من الموضوعات العقلية، والا أقام الدليل على أنه لا يتعارض مع العقل في شيء، فإذا تمّ هذا انتقل بالمعنى القرآني إلى حياة المجتمع، وقارن بينه وبين عقائد الناس وأفعالهم وعاداتهم،

على اختلاف اديانهم ومذاهبهم، واثبت ان من خالف القرآن في شيء من ذلك فقد تنكّر لانسانيته وتجافى عن الحياة الكريمة التي تضمن له ولمجتمعه السعادة والهناء، ثم يلحق المؤلف بكل فصل من فصول الكتاب باباً مستقلاً يورد فيه طرفاً من احاديث الرسول واهل بيته، تتصل بموضوع الآيات التي تناولها بالشرح والتفسير، فجاء هذا المنهج الجديد تفسيراً للقرآن بالقرآن، وبالحديث، وبالعقل، وبالحياة، ان صحّ التعبير..

٢- تجرد المؤلف، وبهذه التقليد، والتعصب لمذهب معين مما جعل منهجه منهجاً علمياً صرفاً.

٣- بعد نظره، وسعة ثقافته، وقوة ملكاته المتعددة المتنوعة، وقد ظهر اثر ذلك جلياً في آرائه الخاصة، وان كان في بعضها مجال للنظر.. مثل تفسيره العصمة بالعلم الذي لا ينفك عن العمل به بحال^(١)، وملخص ما فهمته من قوله ان العلم على نوعين: نوع لا يستدعي العمل به تلقائياً، كعلمنا نحن، فانه جزء من العلة لا يترتب عليه الاثر المطلوب ما لم تنضم اليه سائر الاجزاء كالرغبة، وما اليها، ونوع يستدعي العمل بذاته، ويتنافى مع الترك، كالشجاعة التي تتنافى مع الجبن، والكرم الذي يتجافى عن البخل، واذا كنا لا ندرك هذا النوع من العلم - كما قال - فلاّنه بعيد عن طبائنا واذواقنا.

ويلاحظ عليه ان العصمة تكون، والحال هذه، اشبه بالتنفس خارجة عن

(١) هذه النظرية هي عين نظرية سقراط القائلة: ان نظرية المعرفة لا تنفك عن الفضيلة، وانه متى توافرت معرفة العقل تحققت خيرية الأفعال.

الارادة والاختيار، مع العلم بان المعصوم يترك القبيح مع قدرته على فعله، ويفعل الحسن مع قدرته على تركه، وعبارة السيد المفسر - هنا - تأبى التأويل، حيث قال ما نصه بالحرف: «ومن هنا يظهر ان هذه القوة المسماة بالعصمة سبب شعوري علمي غير مغلوب البتة» (٢).

وعلى اية حال، فليست هذه الخصائص الثلاث هي كل ما في الكتاب من مزايا وسمات، وانما هي كل ما احتفظت به الذاكرة، وانا اسطر هذه الكلمات.. ولورجعت إلى الكتاب من جديد، ودرسته دراسة شاملة كاملة، وعددت كل ما فيه من خصائص وفوائد لوضعت كتاباً مستقلاً بحجم كتابي هذا، واضخم. وبالتالي، فان هذا التفسير فريد في بابهِ فقد كشف عن رموز القرآن، واوضح ما فيه من متشابهات، واوجد حلاً للمشكلات الفلسفية والاقتصادية والسياسية، واثبت ان تعاليم القرآن قد تناولت مناحي الحياة بكلا طرفيها الجسماني والروحاني، وانها كافية وافية بسعادة الدارين، وان للاسلام فضل السبق إلى كل ما ينفع الناس، واقل ما يقال فيه: انه العدة والعدد لمن يناصر الحق ويتبع التبشير والدعوة إلى الله عز وجل، واذا اهتم كل مفسر بناحية، كاللغة أو التشريع أو التاريخ، وما اشبه، وغفل عما عداها فان المؤلف اهتم بشتي النواحي، اللهم الا اسرار البلاغة القرآنية..

وشيء آخر، فقد تمنيت لو خلي الكتاب من هذا التعقيد الذي يضطر القارئ إلى الجهد في التفكير، والبذل من وقته الثمين، واذا كان المعاصر يحب

السرعة، ويستعجل الوصول إلى النتيجة، فعلى ان نسهل له السبيل، ونعينه على تحقيق رغباته.. ولكن أي كتاب غير كتاب الله لا يقال فيه «لو». على ان هذه الملاحظة وما إليها ليست جوهرية، بل ليست بشيء بالقياس إلى عظمة الكتاب، وما حواه من كنوز وفوائد، جعلته يحتل المكان الاول في عالم التفسير، ولست اغالي اذا قلت: ان المؤلف الطباطبائي قد طور علم التفسير، ونقله إلى عالم جديد، وحرره من كل ما يأباه الدين والعقل، كالاسرائيليات وما إليها، وربط بينه وبين الحياة بشتى نواحيها، وان دل هذا على شيء فانما يدل على الرصيد الضخم الذي يملكه المؤلف، والمواهب الجمة التي يتمتع بها..

اكثر الله بين علمائنا من امثاله، وجزاه عن الدين واهله افضل الجزاء.

دراسة لمسلم اميركي

العلامة الطباطبائي والكلام الفلسفي الغربي المحاصر

محمد لكتنهاوزن

سطور عن الكاتب

الاستاذ لكتنهاوزن مسيحي اميركي يحمل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة (Rice) الاميركية. أمضى خمس سنوات كاملة في تدريس فلسفة الدين بالجامعات الاميركية، ثم التقى احد الطلبة المسلمين، وتوطدت العلاقة صداقة وتحولت الصداقة لحوار حول الدين، وأفضى الحوار الى ان يعلن لكتنهاوزن اعتناقه الاسلام سنة ١٩٨٤ فيصير اسمه محمد لكتنهاوزن.

يبدو ان بيئته لم تروا شواقه للدين الجديد ولم تعنه على اشباع تطلعاته، فقرر أن يغادر اميركا ليقوم بمدينة قم يتعلم ويدرس في حوزاتها ويساهم في النشاط الفكري والثقافي، الى جوار انشغاله بالتدريس في مؤسسة باقر العلوم للعلوم الاسلامية. تشهد له الدوريات المختلفة بحوثاً متزايدة بالاضافة الى الندوات التي يشارك بها، كما انه ترجم بعض كتب الامام الخميني للانكليزية.

يجتهد في حواراته ان يكون موضوعياً في الحديث عن الغرب موطنه الاصلي

ويمتنع عن تغذية بعض التصورات التي تحملها اذهان الاسلاميين ويحول دون تضخيمها.

تحدث مرة عن أنَّ الغرب ينظر للدين كرسالة سكينه تلُف القلوب بالطمأنينة والهدوء اكثر مما ينظر اليه كرسالة لتحقيق العدل الفردي والاجتماعي، وبالتالي فان حاجته للدين تنبع من ذات نظراته اليه وليس من منظور الآخرين اليه. وهذه ملاحظة مهمة تنفع من يمارس التبليغ للاسلام في الغرب.

كما اكد ثانية على البنية التدينية للمجتمع الاميركي وما يصدر عن المجتمع ذاته من عنف وابتذال وادمان واباحه، داعياً لدراسة هذه الظاهرة والعناية بتحليلها بدلاً من الاكتفاء بنقل اخبارها.

لقد قدم الاستاذ محمد دراسة عن السيد محمد حسين الطباطبائي لندوة فكرية عقدت في جامعة العلامة الطباطبائي بتهران، وكان المحور الذي تحركت فيه الدراسة يتمثل برصد هواجس الكلام الفلسفي في الغرب بالذات في الدائرة المسيحية، ومحاولة تقديم جواب اسلامي على الهواجس والاسئلة تلك.

ولكن ما الذي يعنينا من الغرب ومن شواغله الفكرية حتى نستثير هممنا لتقديم اجابة على اسئلته؟

ذهب الاستاذ محمد لأهمية هذه الاجابة لأنها أولاً تمنح الاسلام قيمة بازاء ما يلقاه سياسياً، كما انها تفضي برأيه لتفادي تلك النظرة القاصرة السائدة في الغرب عن الاسلام والتي ترتد تصوراتها للقرون الوسطى؛ بالإضافة الى ان دخول الاسلام في معترك الصراع الفكري سيجعل مسار الكلام الاسلامي اكثر حيطة وحذراً، ويدعوه للمزيد من التوغل بالعمق.

اما لماذا ينبغي ان تنطلق الاجابة من الميراث الفكري للعلامة الطبائبي بالذات ؟ يعيد محمد لكنها وزن بواعث الاحاطة للطبائبي لسبيين بالذات؛ الاول: هي مكانته التي لا تنازع في التفسير، والثاني: نظرتة الفلسفية العميقة . وجماع هذين المعطين يوفر للاسلاميين راهناً نقطة انطلاق ناجحة في صياغة جواب اسلامي ازاء معضلات الغرب في نطاق الكلام الفلسفي .

وفيما يلي نقدم ترجمة لنص البحث الذي كان شقيقنا قد ألقاه باللغة الانكليزية، على ان نشير بان العناوين الفرعية هي من اختيارنا [المترجم].

تقلبات الكلام الفلسفي

« الكلام الفلسفي » هو مصطلح استخدم من قبل الفلاسفة والمتكلمين في السنوات الاخيرة للتعاطي الفلسفي الصرف مع المسائل الكلامية . وهو لم يؤخذ جدياً في الجزء الاعظم من القرن العشرين لا من قبل الفلاسفة ولا المتكلمين . فالفلاسفة يشكون من ان المكتوبات الموجودة في مجال الكلام الفلسفي تفتقر للدقة والفطنة الفلسفية .

ومن الجانب الآخر لم يبد المتكلمون من جهتهم انفتاحاً على الكلام الفلسفي . فاولئك الذي يفكرون بوحدة الفكر الديني وانسجامه في الحياة الاجتماعية للعصر الحاضر ، لا يرون ثمة صلة بين التحليل والتدقيق في الاحتجاج من جهة وبين قلقهم المعاش من جهة اخرى .

بيد ان الوضع تغير خلال السنين العشرين الماضية . فالفلاسفة الذين حازوا على قيمة واعتبار في مجال فنهم راحوا تدريجياً يكتشفون جوانب في الدين

ويكتبون في الموضوعات الكلامية آثاراً فلسفية ممتازة.

نشأت عدم عناية الغربيين بالدين ونبذهم له وتقوّت من خلال منطلقين؛ الاول تعارض العلم والدين، والآخر يرجع للرؤى الاجتماعية والسياسية والاخلاقية. وقد شهدت السنوات الاخيرة تبديلاً في رؤية المثقفين الغربيين على صعيد المجالين معاً.

فالقناعة التي تذهب الى انه ليس من الضروري ان يكون العلم خصماً ومنافساً للدين، راحت ترسخ الآن وتلقى قبولاً أكثر من اي وقت مضى. واليوم اخذت تروج نظريات معرفية وتظهر وهي تأخذ بنظر الاعتبار التوجيه العقلاني للمعتقدات العلمية والدينية كليهما.

والرؤى الاجتماعية والسياسية والاخلاقية التي كان لها الهيمنة على الساحة قبل عقد السبعينيات، راحت تعطي مكانها تدريجياً لرؤى الفكر الليبرالي واليساري النقدية. وبدوره راح خط احياء الكلام الفلسفي في العصر الحاضر يستفيد مجدداً من تحول الرؤية في هذين المجالين ويمدهما بدوره بأسلوب غير مباشر.

وفي اطار هذه التحولات، فتح اهل الكلام باب بحث جدي للفكر المسيحي، حول دور واهمية الكلام غير المسيحي. وفي هذا المضمار احتج بقوة متكلمون من قبيل جان هيك، وكاتول اسميت، وهانس كونك على انه لا يمكن الدفاع العقلي عن (المقولة) التي تنص أن: «الفلاح منحصر في الطريقة المسيحية وحدها». وفي الوقت الذي يبدي هؤلاء ثباتهم في الالتزام بالمسيحية، يستشف من كلامهم وجوب ان يصار من جديد لاعادة فهم وتفسير

التعليمين المسيحيين الماثلين في الوهية المسيح والتثليث . ومن الواضح انهم مستعدون للاعتراف رسمياً بمعنى من المعاني، على وسم القرآن بصفة كلام الله . وهذا القبيل من المسائل يدرسه اهل الكلام ويبحثونه تحت عنوان التعددية الدينية .

صحيح ان مسألة التعددية الدينية لم تكن موضعاً لمعركة الآراء في الكلام الفلسفي الجديد، الا انه راح يشهد ميلاً متزايداً بهذا الصوب .

اهمية افكار العلامة الطباطبائي

انطلاقاً من هذا الموقع ليس ثمة حاجة للمزيد من التأمل للوقوف على اهمية آثار العلامة الطباطبائي والايمان بهذا . فموقعه الثابت المحكم في العالم الاسلامي كمفسر للقرآن بلا منازع، والى جواره ما يتحلى به من معرفة ورؤية فلسفية عميقة في آثاره، كلها عوامل تشير لنقطة انطلاق (بداية) نموذجية لتنظيم وتقرير جواب اسلامي ازاء الكلام الفلسفي الغربي المعاصر .

ربما يتساءل بعضهم: ولماذا ينبغي للمسلمين ان يعنوا بأسئلة منبثقةا هو اطار الكلام الفلسفي للغربيين ؟

يمكن ان تحصى دلائل متعددة ؛ الاولى : يمكن من خلال تدوين جواب اسلامي على مسائل من هذا القبيل توفير حرمة واعتبار مناسب للطريقة الاسلامية ؛ هذه الطريقة التي لقيت - لسوء الحظ - اضراراً كبيرة جراء الخصومة السياسية لاعدائها .

الثانية : يوفر هذا النمط من اهتمام المسلمين فرصة حسنة لتلك الطائفة

من الناس التي اقتضت معرفتها بالإسلام في حدود مشهد القرون الوسطى لكي تتدارك من خلال ذلك هذا النقص وتتعرف على النهج الحي الرفيع للكلام الفلسفي الاسلامي .

والثالثة : ان التعاطي الجدي مع الصراعات الفكرية والانغماس في التضادات العقيدية والتعامل الجاد مع مفاتيح العقد الكلامية يمكن ان يفضي لتعميق ادراكنا اكثر ، بصعوبة وتعقيد هذه المعضلات ، وينتهي لتفصيل وتكميل وتعميق الفكر الديني في المجالات المختلفة .

ان الاقبال الذي يشهده الغرب في العصر الحاضر على الكلام الفلسفي يؤشر على خاتمة ذلك العهد الذي كان فيه الدين يزوى جانباً من قبل تيار المثقفين بذريعة تعارضه مع الرؤية الكونية العلمية الجديدة ، كما يؤكد صدق الاحساس بضرورة التعاطي الجاد مع الدين مرة اخرى .

ان الكثير ممن اعتزل الكنيسة جانباً راح يعود اليها مرة اخرى . ومع ذلك فان تلك المسائل التي ظهرت بداية مرحلة النفور من الدين مازالت في مكانها من دون اجوبة .

لقد كان الاسلوب السائد في الغرب هو ان يعمموا معضلات المسيحية وعُقدّها المغلقة ، على الاديان جميعاً . وقلة هي التي تعتبر الاسلام بريئاً من تلك النواقص والسيئات التي اظهرت المسيحية بصيغة دين غير مقبول ولا يبعث على الرضا .

لنأخذ مقولة التثليث كمثال ، وهي من اهم التعاليم المسيحية ، وعندئذ نجد ان عموم المتكلمين منذ القرون الوسطى اعترفوا بان مقولة التثليث ينبغي ان

تؤخذ بمنزلة العقيدة الايمانية الصرفة .

ثم خطا اصحاب الكلام المعاصرون لنا خطوة اخرى واذعنوا لتحقيقية ان مقولة التثليث هي من الاسرار التي لا تتحمل الدفاع العقلي .

ومن جهتهم جهد بعض فلاسفة الدين ومن بينهم فان انويجن وموريس ان يصطنعوا محملاً عقلياً لمقولة التثليث هذه فعسى ان تتوفر على انسجام داخلي . عند هذه النقطة بالذات تبرز من دون تردد اهمية افكار العلامة الطباطبائي وانسجامها . فالكثير من البحوث الفلسفية المبتوثة في ارجاء الميزان تنطوي على نسق اثبات تناقض وفساد نظرية التثليث وتقرير وتحكيم مقولة وحدانية الله .

(لقد توفر آية الله حسيني طهراني على جمع الكثير من هذه المقاطع في كتابه الموسوم : مهر تابان) .

وفي ثنايا هذه البحوث يتبدى للعيان المشرّب التعقلي الذاتي (الاتجاه العقلي الذاتي) للكلام الاسلامي ليتضح بمقابله الاتجاه غير العقلاني للكلام المسيحي الذي لا يميز بين الانطواء على الرمز وبين التناقض .

ومن جهة اخرى تشير كتابات العلامة الطباطبائي في الموضوعات العرفانية ، لادراك عرفاني عميق و صحيح ؛ عرفان عقلاني وإن ارتدى غطاءً من التناقضات .

وبهذه المناسبة تكشف كتابات العلامة الطباطبائي على نحو جيد انه يمكن تشييد كلام عقلاني يمكن الدفاع عنه يتناسب والعصر، بل يمكن حتى للعرفان العقلي ان يحتل مكانه ايضاً في مشهد هذه الدنيا .

نقطة الخلاف الأساسية

اجل لم اكن اقصد ان اتابع جميع النقاط المشار لها آنفاً، بل ارغب ان اتناول واحدة من اخطر نقاط الاختلاف بين رؤية اغلبية فلاسفة الدين المعاصرين في الغرب والعلامة الطباطبائي، بوصفه ممثلاً عن الفكر الاسلامي، وهذا الاختلاف يرجع لكيفية فهمنا لله.

ان اوضح فارق بين الكلام المسيحي المعاصر والاسلام يمثل في ان المسيحيين يؤمنون بالله بوصفه شخصاً، في حين ان المسلمين يعبدون الهاً غير شخصي. ومع الاهمية القصوى والمصيرية لهذا الاختلاف في مجال مجموعة ضخمة من المسائل الكلامية، نجد ان المسيحيين والمسلمين غفلوا عنه على حد سواء. ففي حين يتحدث المسيحيون عن الاله الشخصي في كل مكان، نجد ان المسلمين العاديين ينكرون ذلك بالسنتهم.

اما تلك الفئة من فلاسفة الدين الذين يتعاطون الفلسفة في المسيحية فتراها تعرّف الله غالباً؛ على ان شخصية الاله من لوازم الالهية. على سبيل المثال نقرأ في دائرة معارف الفلسفة: ان المراد من معرفة الله هو الاعتقاد باله يكون: أ: شخصاً، ب: أهلاً للعبادة، ج: مستقلاً عن العالم متميزاً عنه، د: ولكنه فاعل فيه بشكل مداوم.

ومن جهته يذعن جان هيك ان معرفة الله تعني بالمعنى الدقيق للكلمة الاعتقاد بالالهية، بيد أنها تصرف عادة للدلالة على ضرب من الالهية الشخصية.

اما ريتشارد سويتيرين فيقول: العارف بالله هو انسان يعتقد بوجود اله هو

شخص ولكن من دون ان يكون له بدن (اي هو روح) ، ازلي وابدي مختار قادر عالم مطلق ، خبير مطلق ، له اهلية العبادة ، قائد للبشر ، خالق وقيوم وعالم . ومع ان ج.ل. مكّي يحتج على مسألة عدم معرفة الله ، الا انه يبصم بالصحة على تعريف سويتيرن .

نظرة الكلام المسيحي لله

ان احد اهم الناشطين بالغرب اليوم في مجال الكلام الفلسفي هو ويليام.ب. الستون ، الذي له آراء ومؤلفات في هذا المضمار . واستنادا الى ما يحظى به الستون من اعتبار واهمية فلسفية ، سأركز على آرائه اكثر . يكتب : « ان الله كما تعرفه الاديان التوحيدية هو فاعل شخصي غائي ومتعال ، تنبثق افعاله من علمه وادراكه ناظرة للغايات والاعراض » .

ان ميل الستون وبقية الكتّاب المذكورين هو للتأشير على وجوه التشابه بين الله والانسان وتضخيمها . وبواعث هذا الميل ينبغي التفتيش عنها في الفرضية هذه : اذا صورنا الله موجوداً يفترق عن الانسان كثيراً ، سيفقد اي ادعاء في باب صفاته وافعاله ، انسجامه المفهومي .

والنقطة الاصلية هنا ان لنا في الدائرة البشرية ادراكاً واضحاً ازاء الاشياء والافعال التي يطالها التصميم ، وهكذا اذا اردنا ان ننسب العلم او الارادة او الفعل لله فعلياً ان نقاربها - اذا اردنا ان نعرف عمّ نتحدث - مقارنة قريبة جداً بالمعنى الحاصل لهذه الامور في الدائرة البشرية .

ان واحدة من اكثر الثمرات افراطاً لهذا المنحى بين المتكلمين المسيحيين

تمثل بروز ظاهرة الهيات جارلز هارتثون . والذي عليه رأي هارتثون ان الرؤية المسيحية القروسطية لله غير منسجمة . وقد استبدل تلك النظرة بوصفاً لله له شبه كبير باوصاف الشخص . فالله يتحول ، يمنح ذاته الكمال ، يزيد في علمه وغير ذلك . لقد عد الستون وهو من تلامذة هارتثون دعاوى استاذة في عداد الدعاوى الباطلة . بيد انه مع ذلك اعتمد في تعاطي الالهيات وانماؤها نمطاً يسمح من جهة للوفاء بتعالى الالهية وتنزهها ، ويفتح المجال من جهة ثانية لاستنباط الرؤية الشخصية عن الله قدر الميسور .

امكانات من فكر الطباطبائي

لنلاحظ الان على سبيل المقارنة الكلام الفلسفي للعلامة الطباطبائي . لم يتوان العلامة في جميع بحوثه الفلسفية التي ضمها الميزان عن طرح وشرح هذه الفكرة الدقيقة المتمثلة في ان العبارات والالفاظ التي تستخدم في وصف احوال البشر يجب ان يعاد تفسيرها من جديد اذا ما اطلقت على الله ، لان ثم بين الخالق والمخلوق شقاً وسيعاً وانفصلاً .

انظروا لمحض المثال البحث الفلسفي للعلامة في شرح «كلام الله» (في ظل الآيات ٢٥٠ - ٢٥٤ من سورة البقرة) حيث يكتب بان علم الله علم حضوري . وبيان آخر هو علم لا سبيل لتفوذ الجهل والغفلة اليه ، علم حاضر عند العالم في جميع الاحوال وهو عين الذات الالهية . كما انه يشكل على الاشاعرة والمعتزلة ايضاً الذين يساوون تلويحاً العلم الالهي بالعلم الحسولي - اي العلم الذي ينتج من حدوث التصورات والمفاهيم في الذهن - .

ان العلم الالهي والعلم البشري هما من جوهرين ، التمايز بينهما ناشئ من التمايز الوجودي لله والانسان ، يكتب العلامة : « شأن الله سبحانه وتعالى أجل وأرفع من أن يدرك بذهنه أو بقواه الذهنية تصورات وماهيات تنتقش في مخيلة البشر » . والا اذا كان كذلك فسينفذ التركيب والتأليف للذات الالهية ويكون قابلاً لطوء تغير الاحوال ، بل لا يكون كلامه خالياً تماماً من شائبة الكذب والخلاف ، والله أجل وأرفع مما ينسب اليه .

وفي الوقت الذي يؤكد العلامة على التمايز الوجودي لكلام الله وعلمه عن الانسان ، تراه لا يترك اعتراض امثال الستون من دون جواب . فطرح مثل هذا التمايز يخرج مفاهيم من قبيل العلم والكلام الالهي عن دائرة فهم البشر . هكذا يقول المعترضون .

يجتهد العلامة لكي يفصل اتجاهه ويميزه عن الاشخاص الذين يعدون كلام الله واحداً مع العالم كله ، وهو يرفض الاعتراض المذكور ، اذ مع فرض القبول به يتنزل الكلام بين الله وانبيائه الى مستوى ضرب من التمثيل ، في حين ينظر العلامة للأمر على العكس ، اذ يعتبر كلام الله كلاماً حقيقياً لا مجازياً . فالوحي الالهي هو نمط تفهيم وتفاهم واقعي لانه يتجه لانسان بعينه ، وعن طريقه يتم ابلاغ الرسالة . ومع ذلك فليس معنى ان الله يبلغ رسالته للانبياء ان في رأسه أفكاراً وأحلاماً يجهد أن ينقلها لشخص آخر ، وإنما الحقيقة أن الله بفعل خلق العلم الباطني يفيض رسالته على قلب النبي .

يتضح مما سبق ان القانون الذي يؤمن سعادة المجتمع البشري لا يدركه العقل . ومادام وجود هذا الضرب من الادراك ضرورياً في النوع الانساني

بمقتضى نظرية الهداية العامة للوجود ، فلا بد اذن ان يوجد بين النوع البشري جهاز ادراكي آخر ينهض بمهمة افهامهم وظائف الحياة الواقعية وجعلها بمتناول أيدي الجميع وهذا الشعور هو غير العقل والحس، ويسمى بشعور الوحي .

وما يذهب اليه العلامة هو أنه : وان كنا نستطيع أن نستفيد من لغة التواصل التي نستخدمها لتبادل الافكار فيما بين البشر في وصف الوحي ايضاً ، لأن محصلة الاثنين امر واحد هو : انتقال الرسالة ؛ الا أن ذلك يكون بالصيغة ذاتها التي نستخدم فيها السراج لوصف نور الكهرباء برغم عدم وجود اي جزء مشترك مع المدلول الاولى للفظ السراج ، وانما تم الاستخدام لصرف تساوي الاثنين في النفع والفاعلية .

في ضوء ذلك يمكن اعتبار الوحي تفهماً وتفاهماً وارتباطاً الله مع الانسان بالمعنى الحقيقي للكلمة من دون ان يكون هذا الارتباط منبثقاً من ذهن او شخص ما . وبهذه الصيغة يشير العلامة الطباطبائي الى طريق يحفظ عقيدتنا بالهية الوحي من دون ان نجعل الله في زمرة الاشخاص .

وبهذه المثابة يترسم العلامة الطباطبائي نهجاً يمنح اللغة الدينية تفسيراً عقلانياً من دون ان تتسرى المحدوديات الوجودية للانسان وللمخلوقات الاخرى الى الله .

هذا التوضيح المختصر المجمل شاهد على حقيقة ان الكلام الفلسفي للعلامة الطباطبائي يتوفر على رصيد من العمق ودقة الفكر ما يؤهله ان يزيد على البحوث الجارية في دائرة الكلام الفلسفي رؤى هي اسلامية بالذات ، وبالتحديد يضيفها الى دائرة تشهد اهمية متزايدة في الغرب .

هكذا كان أبي

لقاء مع السيدة نجمة السادات كريمة العلامة الطباطبائي

الشخصيات الكبيرة والصغيرة تمارس كلاهما حضورهما الطبيعي البعيد عن التكلف في دائرة الحياة الشخصية وما تحفل به من ذاتيات؛ مع فارق أن الأولى تبرهن بالتزامها على سموها وعلو همتها وما تنطوي عليه من انسجام بين الظهور العام والسلوك الشخصي، فتزداد ألقاً وتحوّل حياتها إلى أسوة في واقع الناس، في حين إنّ الثانية تعطي الأدلة على دناءتها ووضاعتها من خلال حجم المفارقة بين «تكلّفها» في الظهور العام، وانحدارها في السلوك الخاص، فتسقط من أعين الناس ولا سيما إذا كانت في مواقع السلطة؛ سلطة العلم، وسلطة السياسة وسلطة الواجهة الاجتماعية.

وفي السلوك الخاص تتفوّق بعض الشهادات على غيرها بما لا يضارعهما أية شهادة. وهذه الأسطر التي بين أيدينا تنطوي على إضمارات - لا أكثر - تحكي لمحات مضيفة من معالم الوجه الآخر في حياة العلامة الطباطبائي، تثبت كم هي منسجمة بين الدائرتين الخاصة والعامة، وكم هي متطابقة حدود القول والفعل؛ العلم والعمل.

في هذه الذكريات تضحّ علينا كريمة العلامة الطباطبائي السيدة نجمة السادات شالاً من خصوصيات أبيها في تعامله داخل البيت مع الزوجة والاطفال وفي مختلف الشؤون الأسرية، مما فيه عبرة للصغار والكبار؛ الصغار حتى يعرفوا قدر أنفسهم ولا

يتجاوزوه، وفي ثقافتنا الدينية: رحم الله امرأ عرف قدر نفسه. والكبار حتى يرأفوا بخلق الله ويتواضعوا ويخفضوا لهم جناح الذل، حتى يرفعهم الله، فليس المرفوع إلا من رفعه الله، ولا واضع لمن رفع. [المحرّر]

وفيما يلي نص الحوار مع السيدة نجمة السادات طباطبائي*:

● نرجو أن تحدثنا عن ملامح من شخصية السيد الوالد؟

■ أنا أقل من أن أستطيع وصفه والحديث عنه؛ والشيء الطبيعي أنه ينبغي أن يسأل تلامذته عن خصاله البارزة.

شخصياً تزوجت في سن مبكرة نسبياً، وغادرت بيت أبي، لذلك ربما لم تكن لي به صلة مستمرة، ولكن مع ذلك نجد أن أخلاقه وسلوكه وخصوصياته تركت آثارها حتى على اولادي.

كانت له أخلاق وسلوك محمدي. لم يكن يفعل ولا يغضب أبداً، كما أنني لم اسمعه يتحدث بصوت عالٍ في أي وقت من الاوقات.

ولكن في الوقت الذي كان فيه ليناً في طبعه وخلقه، كان حاسماً جداً وحازماً أيضاً. على سبيل المثال كان مواظباً على اداء الصلاة أول وقتها، ولا يتهاون في ذلك، كما كان يذكر الآخرين وينهاهم عن التهاون بشكل صريح جداً. كان من دأبه في شهر رمضان أن يبقى مستيقظاً حتى السحر في جميع

* من الجدير بنا أن ننوّه إلى أن السيدة نجمة السادات هي زوجة الشيخ علي قدوسي المدّعي العام للثورة الذي استشهد غيلة في إيران بداية تأسيس الجمهورية الاسلامية، واستشهد أيضاً ولدها حسن كما ستتحدث عن ذلك مفصلاً. [المحرّر]

لياليه . كما كان دقيقاً في حياته منظماً جداً ، بحيث كانت جميع ساعات يومه منتظمة في اطار برنامج خاص . كانت له رغبة شديدة بتلاوة القرآن ، وكان يتوق إلى قراءته بصوت عالٍ . تحدث مرّة عن برنامج اليومي ، فقال : منذ (٢٦) سنة وأنا ألتزم ببرنامج يومي ، لم يضطرب طوال هذه السنوات .
ومع تراكم أعماله وأهميتها ، لم يردّ أحداً يأتيه لحاجة أبداً ، مهما كانت تلك الحاجة تافهة وبسيطة ، بسبب ما كان يتحلّى به من عاطفة جياشة ، وقلب رقيق .

وقد دام على ذلك حتى في السنوات الاخيرة حينما كان مريضاً ، اذ لم يردّ احداً يراجعه في حاجة . ذهبت مرّة إلى قم ، فقال لي : منذ صباح هذا اليوم وحتى الآن قمت إلى باب الدار (٢٤) مرّة لكي أنجز حوائج المراجعين من الناس .
إحدى خصائص أبي علاقته الوافرة بتلاميذه ولاسيما الشيخ مطهري . كان يحدث بالقول : عندما اكون بجوار الرفاق (كان يعبر عنهم بالرفاق وليس التلاميذ) وأجلس إليهم ، كانت الدنيا وكأنها تنفتح امامي برمتها ؛ كنت أشعر باللذة الحقيقية .

كان قليل الكلام جداً ، وكان يوصي الآخرين بذلك ، وكان يقول : إن كثرة الكلام تبعث على قلة الذاكرة . وعندما كان يتحدث ، يأتي كلامه سهلاً جداً ، حتى يظنّ أحياناً من لا يعرفه ان الذي يتحدث هو انسان عادي وعامي ، وليس عالماً وفيلسوفاً . وكان ذلك من فرط تواضعه .

دأب بإصرار على أن لا يبرز شخصيته وأن لا يظهر نفسه إلى الملأ كشخصية متميزة مرموقة . وعندما كانت تمتدح فيه بعض الافعال والخصال من

قبيـل التزامه باداء الصلاة أول الوقت، كان يردّ على المادحين أن ذلك من فعل العادة وحسب، ويحرص على تصغير فعـاله واعماله ويظهرها وكأن لا قيمة لها. التقى به أحد المعارف مرة في الشارع فسلم عليه، فاكتفى أبي بردّ السلام عليه من دون أن يصحب ذلك بسؤال عن أوضاعه وأحواله. فتألم الشخص المذكور وراح يلقي بعـتبه وهو يقول: إن السيّد ردّ عليّ وهو ثـقيل. فما كان من أبي إلا أن بادر لرفع سوء التفاهم الواقع عندما أوضح أنه يشرع بالصلاة نافلة حال خروجه من المنزل، وينشغل بالصلاة إلى أن يبلغ المكان الذي يقصده. ولم يكن ثمّ من يعلم ذلك من قبل هذا الوقت.

وعندما كانوا يمتدحون دروسه، كان يقول: وما شأني أنا، هذا كلام الله، وحديث الدين.

أما الدروس الأخلاقية التي كانت متنقلة، فقد كان ملتزماً أن يذهب لمكان الدرس وحده، من دون أن يصطحبه أحد. وعلى مدار سنوات كان يحضر جلسة في طهران للتعريف بالإسلام والدعوة إليه وبيانه [حواره مع المرحوم هنري كوربان] فكان يصرّ على أن يسافر ثم يعود بسيارات نقل الركاب العامة، ويرفض التنقل بالسيارة الشخصية مع أن بعضهم عرض إليه أن ينقله بسيارته الخاصة.

وعندما كان يذهب لزيارة مرقد السيدة معصومة [فاطمة بنت الامام موسى بن جعفر] عليها السلام، كان يختار أكثر الأماكن عادية، ويكره أن يكون له مكان خاص يجلس فيه. كان يتوق بشدة أن يكون بين الناس، ولم يكن ميّالاً لحفظ الظواهر الدنيوية.

كان يقول: إن الله هو الذي يهب الانسان الشخصية وليس بمقدور الأمور الدنيوية أن تهيب الانسان الشخصية أبداً.

كان يتحلى بروح سامية تنطوي على إحساس رفيع جداً، فعندما كان يتحدث عن الله، أو يكون في أحضان الطبيعة، تظهر منه حالات عجيبة، تجعل الانسان متحيراً لا يدري طبيعة العالم الذي يعيش فيه في تلك المواقع واللحظات.

كان يقول أحياناً: قد يغفل الانسان عن الله أحياناً، فيبتليه الله بحمي خطيرة أربعين يوماً، لكي يعود إلى ذكر الله ومن أجل ان يقول: يا الله، مرة واحدة ومن أعماق قلبه.

أبي عاطفي وحساس جداً، يتأثر كثيراً لآلام الآخرين ومعاناتهم، بيد أنه لم يكن يظهر في المشكلات أدنى تدمر، بل كان يواجه الملمات بهدوء وصبر. لم يكن يحمل حقداً في قلبه أبداً لما يصدر من الآخرين من تصرفات خاطئة ونوايا سيئة وإهانات وعدم احترام، بل كان يقول: لا ينبغي لعبد الله أن يكون حقوداً. وقد بلغ الأمر حداً راح يقول له الأصدقاء: لماذا لا تردّ على من يزعم مثلاً أن تفسيرك كذب؟ فما كان منه إلا أن يجيبهم: لا غضاضة في ذلك، لا ينبغي للانسان أن يهتم بهذه الأمور ويخزنها في قلبه.

كان وجهه ضاحكاً حتى في المصائب والملمات، ولم يكن يبدي أبداً ما يلم به من ألم ومعاناة. كما كان كثير التواضع إزاء الناس الذين يكدون ويتعبون ويتجشمون في عملهم المشاق. (المستضعفين).

ينبغي لي أن أقول بشكل عام: إنه كان ينطوي على خلق محمدي.

● وكيف كان سلوكه مع أعضاء الأسرة؛ مع الزوجة والاولاد؟

■ لجميع الخصائص الأخلاقية التي ذكرتها عنه تأثيرها التلقائي في محيط الأسرة. فمع أنه كان مشغولاً ولا يتيسر له وقت كثير، إلا أنه دأب على تنظيم برنامج عمله بحيث يكون إلى جوار الأسرة ساعة بعد الظهر يومياً. وفي هذا الوقت كان على قدر من المودة والحب والدفء بحيث لا يصدّق الانسان أن هذا الرجل هو نفسه الذي ينطوي على كل تلك الأعمال والمشاغل.

كان سلوكه مع أمي على ودٍّ واحترام لا يوصفان، فقد كان يتعامل معها باستمرار وكأنه مشتاق للقائها دائماً. لم نشهد بينهما أبداً حالات الاختلاف والقليل والقال، بل كانا ودودين مع بعضهما، يتصرفان بحبة وإيثار وبذل ووفاء، حتى لقد ظننا أن ليس بينهما اختلاف أبداً (في حين إن الحياة المشتركة لا يمكن أن تمضي بدون اختلاف في وجهات النظر)، وكانا يعيشان حياتهما معاً كصديقين.

كان أبي يمتدح في أمي دائماً بذلها وصبرها وتضحياتها ويقول: «لقد تحمّلت هذه المرأة ضروب الصعاب طوال إحدى عشرة سنة ونصف أمضيها في النجف، لقد ولد لها ثمانية أولاد ثم ماتوا بأجمعهم بعد الولادة ولم تعترض. وكنت طوال هذه المدة مشغولاً بالدراسة، وهي وحيدة في البيت».

لم يكن من دأب أبي أن يذكر خصلة حسنة في سلوكه، بل كان ينسب جميع الخصال الحسنة لأمي، وكان يقول: إننا كنا منذ أول زواجنا وعلى الدوام منسجمين وعلى قلب واحد.

كان ودوداً جداً مع الأطفال، ليس مع أطفاله وحدهم، بل مع أطفاله أيضاً. كان يبذل من وقته الثمين أحياناً ساعات وهو يصغي إلينا أو يعلمنا الرسم ويوجهنا لأداء واجباتنا المدرسية.

لم يكن يرغب أن يتعهد أحد في البيت أعماله الشخصية أبداً، حتى كان هناك دائماً تسابق على تهيئة فراش النوم، إذ كان أبي يبادر ليسبق الآخرين، وبدورها كانت أمي تسعى أن لا يسبقها أحد في ذلك.

دام أبي على هذا السلوك حتى في المدة الأخيرة التي مرض فيها. فعندما كنت أزوره في بيته -بقم- كان ينهض رغم مرضه ويصّب الشاي، وإذا قلت له: ولماذا لم تخبرني حتى أقوم أنا بذلك وأقدمه لك؟ كان يجيبني: كلا، أولاً أنت ضيفة. وثانياً أنت علوية ولا ينبغي لي أن أمرك.

عندما كانت أمي تمرض، لم يكن يسمح لها أبداً أن تنهض من فراشها وتعمل شيئاً. لقد ماتت أمي منذ حوالي سبعة عشر عاماً، وقبل أن تموت قضت على فراش المرض (٢٧) يوماً، وفي طوال هذه المدة لم يغادر أبي سريرها حتى للحظة واحدة. لقد عطل جميع أعماله، وراح يبذل عنايته بأمي.

أبي عاطفي ووفي جداً، لقد ظلّ يداوم على زيارة قبرها يومياً حتى بعد مرور ثلاث أو أربع سنوات على وفاتها. أما بعد ذلك، حيث تقلصت فرصته للوفاء بزيارة قبرها يومياً، فقد راح يزورها بانتظام مرتين في الأسبوع ويحضر عند قبرها أيام الاثنين والخميس، ولم يكن ممكناً ترك هذا البرنامج لديه. كان يقول: ينبغي للعبد أن يكون عارفاً للحقوق، والذي لا يستطيع أن يؤدي للناس حقهم، لا يقدر أن يؤدي حق الله أيضاً.

ينبغي لي أن أشير أيضاً إلى أن أمي كانت امرأة استثنائية فعلاً. كانت صبورة حقاً في تحمل صعوبات الحياة ومشكلاتها، وسأعرض لكم مثلاً واحداً كي يكون نموذجاً. كانت أمي تقول: في غضون السنوات التي أمضيها في النجف كنت أوقّت الساعة يومياً، لكي استيقظ على صوتها ليلاً، وعندما أنهض أوقظ السيّد لكي يؤدّي صلاة الليل. ولم يكن ينام بين الصلاتين (صلاة الليل وصلاة الصبح) إذ كان يقول: لا ينبغي للانسان أن ينام بين الصلاتين.

وفي الفترة الواقعة بين الصلاتين كان السيد وأخوه -الذي كان زميلاً له في الدراسة - يجلسان ويتمرّنان معاً على الخطوط الكبيرة. ثم يهتمان بعد أداء صلاة الصبح بالمباحثة وينشغلان بها. ولكي لا أحس بالكسل والتعب، كنت أهَيّ لهما الشاي وأصغي ضمناً لمباحثتهما. وبعد ساعة عندما يحين وقت إفطار الصباح، كنت أهَيّ الإفطار.

علّي أن أذكر بأنّ أبي تزوّج ثانية بعد وفاة أمي.

- كيف كان يتسنى للعلامة الطباطبائي أن يوفّق بين الشؤون العائلية ونشاطاته العلمية، لا سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار شخصيته العلمية الرفيعة واهتماماته الفكرية ؟

■ كما ذكرتُ سابقاً، كان والدي يخصّص من برنامج عمله اليومي ساعات لعائلته. فبعد سبع ساعات من العمل؛ وبالتحديد في المدة بين العصر حتى الليل، كان يقول إنّ الجلسة صارت خصوصية (عائلية)، تعالوا نجلس معاً ونحدث لبعضنا. كان يقول: إن هذه الساعات هي من أحلى الأوقات عندي، وهي تذهب بجميع آلامي ومعاناتي.

وهكذا تراه مع أشغاله الكثيرة واهتماماته [العلمية والفكرية] المكثفة لم يكن يغفل عن أمر الأسرة وشؤونها .

كان أساساً يولي زوجته وأطفاله عناية خاصة ، ومع كل أعماله ونشاطاته تراه يحب الضيوف كثيراً ، بحيث إذا ما قدم إلى البيت ضيف يسعى لمساعدة أُمي في أعمال المنزل ، وإن كانت أُمي لا تسمح له بذلك .

أستطيع أن أقول بشكل عام ، إنه كان يعد أُمي هي صاحبة الشأن وهي سيدة القرار في شؤون البيت . لقد كانت أُمي هي التي تعنى بمتابعة دروسنا ومراقبة زياراتنا والإشراف على حركتنا مع الآخرين خارج البيت ، وهي التي تتابع كل شيء وتراقبه وتوجهه ، وقد كان تؤدّي عملها بقدرٍ من الإحاطة والدراية ، بحيث كان أبي ينصرف لأداء أعماله العلمية براحة بال وفراغ خاطر .

● وكيف كان يتعامل الأستاذ مع أطفاله في المجال التربوي ؟

■ إنَّ الاحترام الذي كان يكتّه للجميع كان يشمل الاطفال أيضاً . كان يحترم الأطفال ويعنى بهم كثيراً ولا سيما البنات ، إذ كان يصفهن أنهن نعم الله وتحف ثمينة .

دأب على أن يعوّد الاطفال على الصدق ، وعلى الهدوء والشعور بالاطمئنان والسكينة . كان يحب أن ينفذ صوت تلاوة القرآن إلى آذان الأطفال ، فكان يحرص على قراءة القرآن بصوت عالٍ .

عندما كانت تسنح له الفرصة كان ينقل لهم بعض الروايات وهو يعتقد أن هذ الممارسة لها تأثيرها في الطفل .

وكان ودوداً مع الاطفال الصغار ، حميماً معهم ، حتى إنه كان أحياناً يبذل لهم وقتاً كثيراً يمضيه في ملاطفتهم وملاعبتهم . بيد أنه في الوقت ذاته ، لم يكن يتجاوز حداً معيناً لكي لا ينشأ الطفل مدلاً أكثر من اللازم .

سلوكه الودي هذا كان يشمل به أطفاله أيضاً ، كانت له علاقة حميمة جداً مع الاطفال ، بحيث لم يكن يتأذى من ضجيجهم وحركتهم ولا يتذمر من أسئلتهم الكثيرة وكلامهم الزائد . كان يوصينا : احذروا الانفعال ومواجهة الاطفال برودة الفعل ، فهؤلاء ينبغي أن يكونوا أحراراً . ولكن مع إيمانه بحرية الاطفال ، كان يحرص على أدبهم كثيراً ، فالطفل ينبغي أن يكون مؤدباً ، وكان يعتقد أن لسلوك الأبوين تأثيره البالغ في أدب الطفل .

في النهج التربوي الذي يؤمن به ، كان يعتقد بأن من الخطأ الفادح أن يشهد الطفل تناقضاً في كلام وعمل والديه ، وكان يوصينا ويحذرننا من هذه النقطة دائماً ، وهو يقول : هذه الازدواجية التي تظهر في كلام الأبوين وسلوكهما تفضي للانقسام وبروز الازدواجية في شخصية الطفل . لذلك كان يحرص وأمي على التزام هذا الجانب والايفاء به بدقة .

من هذه الجهة كان الصفاء والودّ وحالة السلام والصدقة هي السائدة في أجواء الاسرة ، وقد تركت علينا آثارها الايجابية . فقد كان لسلوكهما الودود الذي يقترن بالاحترام أثره الكبير علينا .

كنّا نلاحظ في سلوكه احتراماً للبنات ومحبة أكثر لهنّ . وكان يؤمن أنه ينبغي بذل عناية أكثر بالبنات وإحاطتهنّ بحب واحترام فائقين ، لكي يتأهلن للمستقبل أفضل ويكنّ زوجات وأمّهات جديرات ويستطعن أن ينهضن

بمسؤوليتهن على نحو أفضل .

وقد بلغ من عنايته في رعاية البنات وبذل المزيد من الاحترام والودّ لهنّ ، أنه لم يكن يناديهنّ بأسمائهنّ المجردة ، بل يقرن إلى الاسم لقب « سادات » ، وكان يعتقد أن للبنات حرمة ينبغي أن تراعى ، ولا سيما العلوية .

كانت أمي تعتقد أنّ على الفتاة أن تعمل داخل البيت ، بيد أنّ أبي كان يخاطبها بقوله : لا تضغطي عليهن ، ينبغي أن يعشن الآن السكينة والهدوء . لم يبلغن وقت العمل بعد .

أو كان يحصل أحياناً أن نعدّ - نحن البنات - طعاماً فيه بعض العيوب . فلم يكن أبي يواجهنا بذلك ، بل كان على العكس يمدح الطعام الذي أعددناه . وعندما كانت أمي ترى ذلك ، كانت تقول : أي بيت يحويكن ؛ وفي أيّ منزل تستطعن العيش ؟ فما كان من أبي إلا أن يجيبها : كلاً ، هؤلاء أمانة الله ، كلما احترمناهن أكثر ، أسرّ ذلك الله والرسول .

لم يقتصر الشوط التربوي على مرحلة طفولتنا وحدها ، بل كان يعني بنا حتى بعد الزواج ، ولم تكن نحرم من توجيهاته أبداً . على سبيل المثال ، كنت أوائل فترة زواجي عندما أذهب إلى بيت أبي ، تراه بدلاً من أن يسألني : ما أخبارك حديثني عن وضعك ، كان يحذرني من أن يصدر عني ما يسيء إلى والدة زوجي ، وكان يقول لي : إن صدر عنك ما يؤذيها فإن الله لا يتجاوز عنك . لذلك كان يحثني على وجوب رعايتها وخدمتها .

من الملامح الاخرى أنه كان وثيق الصلة بأولاده . فقد حصل وأن أقمت بطهران في السنوات الأخيرة ، وكنت أزوره مرتين أو ثلاث مرّات اسبوعياً ،

ولكن من دون أن أعين وقتاً محدداً لزيارته. وما كان يحصل هو أنّ السيدة حرمه (زوجته الثانية) كانت تخبرني بأنّ والدي أمضى ثلاث أو أربع ساعات وهو يتمشى بانتظار قدومي. وعندما كنت أسأله: ومن أين تعرف أنّي سأتي اليوم، لم يكن يرد عليّ بجواب محدّد. ولم أفهم حتى الآن كيف كان يعرف أنني مقبلة لزيارته في ذلك اليوم، بحيث يمضي الوقت بانتظاري.

كانت له أيضاً علاقة وطيدة بأولادي، ولا سيما ولدي الكبير حسن، فقد كان يعدّه عضده الذي يستند إليه.

بعد أن استشهد حسن، قدم أبي إلى طهران، لا أدري كيف أتعامل معه حتى لا يشعر بالغصة والألم لاستشهاد حسن. ومن حسن المقادير أنه كان يفكر بالطريقة التي يتعامل بها معي ولا يريد إثارة أحزاني وآلامي. التفت إليّ سائلاً: نجمة، ماذا أقول لك؟ أجبت: لا تقل شيئاً، فله الحمد والشكر. ردّ عليّ: أحسنت. ثم أضاف: شكر الله، فإذا كان الله قد وهبك ولداً، فقد وهبك حسناً.

ولكن مع ذلك، ترك استشهاد حسن أثره البالغ على أبي. بحيث كان يقول: عندما أتذكر أن حسن كان يأتي ويسألني، يتغير حالي.

أما بشأن تعليم أولاده، فقد كان حريصاً على ذلك، ولا سيما بشأن أخي الأكبر، إذ كان أبي يودّ أن يدرس العلوم الدينية في الحوزة، وكذلك كانت رغبة أخي أيضاً. ولكن لا أدري لماذا تغيّر رأي أخي بعد ذلك، وقرّر عدم التوجه لدراسة العلوم الحوزوية؛ فما زلت حتى اللحظة أجهل بواعث قراره هذا.

ومع أن أبي كان يبدي تحملاً وكان صبوراً في الملمات والمشكلات، إلّا أنه تألّم لقرار أخي مدّة.

واما بشأن البنات فقد كان يولي الزواج عناية كبيرة، وكان يرى أن بمقدور الفتاة أن تواصل الدراسة بعد الزواج.

- هل كان العلامة الطباطبائي يعتقد أن لزواجه نصيباً فيما حظي به من توفيق علمي؟
- لقد دأب أبي علي أن يذكر أمي بالذكر الحسن دوماً، وكان يقول: لولا هذه المرأة لما وصلت إلى هذه النقطة. هي شريكتي، وكل كتاب ألفته يعود نصفه لهذه المرأة.

- ما هو موقفه من المرأة بشكل عام؟ وكيف ينظر إلى دورها في المجتمع؟
- كان يقول: لو لم تكن ثمة أهمية للمرأة، لما شاء الله أن يجعل أصل اثني عشر إماماً من نسل فاطمة الزهراء (عليها السلام). لو صلحت المرأة لاستطاعت أن تحوّل الدنيا إلى بستان جميل، أما لو كانت سيئة حوّلت العالم إلى جهنّم. وكذلك الحال بشأن أجواء الأسرة، فهي تتحول بواسطة المرأة إلى جنة أو جحيم.
- كان يؤمن أنّ المرأة شريك الرجل، وكان يرى أنّ عليها بعد الفراغ من تربية الاطفال ان تطلع على قضايا المجتمع وأن تدرك مجتمعتها وتعيه.

- وكيف كانت علاقتة مع آية الله الشهيد قدوسي؟*
- لما كان أبي حريصاً على التزام الآداب، فقد كان ومنذ البداية يميل للشيخ

* الشهيد الشيخ علي قدوسي هو صهره كما مرّ [المحرر]

قدوسي لجهة ما كان يتحلّى به من أدب .

كان أبي يقول عنه : وكيف لا يكون [الشيخ قدوسي] كذلك [فيما يحظى به من أدب و اخلاق] وهو نجل آية الله الآخوند ملا أحمد .

كان الشيخ قدوسي من تلامذة أبي ، وقد وافق على زواجي منه - رغم صغر سني - لما كان يتحلّى به من أدب و خصال حميدة .

كان أبي يحيط الشيخ قدوسي باحترام خاص ، وبدوره كان الشيخ قدوسي يكنّ لوالدي كلّ التقدير والاحترام .

لقد دأب أبي على القول : لقد وهب الله هذا الرجل (الشيخ القدوسي) عقلاً و دراية عجيبة . لهذا السبب كان أبي يعهد إليه بالكثير من قضايا و أموره المهمة ، وكانت له به ثقة عظيمة ، حتى كان يقول : إذا ما عهدت أمراً للشيخ قدوسي ، فسأكون مطمئناً مرتاح البال من جهة ذلك الأمر .

لم نخبره باستشهاد الشيخ قدوسي - نظراً لتردّي حالته الصحية - بيد أنه كان على علم بالامر ، كما كان يبدو من كلامه . وقد عرف أيضاً باستشهاد الشهداء الاثنين والسبعين [الشهيد بهشتي ورفاقه] مع اننا لم نخبره بشيء .

● إلى أي مدى كان يعنى بجوانب الحياة المادية والدينية ؟

■ ينبغي لي أن أشير إلى أن وضعنا المعيشي كان عادياً - وربما أقل - منذ البداية . لقد غادر أبي إلى النجف بعد سنة ونصف من زواجه ، ومكث هناك (١١) سنة عاش حياته فيها كما يعيش بقية الطلبة .

وفي مدة الأحد عشر عاماً التي أمضاها في النجف ، مات له ثمانية أطفال

بعد ولادتهم، ولم يكن يظهر أدنى ملامح التأثر والألم رعاية لحال أمي، وكذلك بادلته (أمي) الشعور ذاته، ولم تتذمر أو تتضجر. كان أبي يلتزم برعاية حال زوجته وأطفاله ليعيشوا براحة، بيد أنه مع ذلك لم يكن يميل إلى الترف ولم يرض بمظاهره أبداً.

فبالنسبة إلى الطعام، كان يحرص على النظافة، وعلى أن لا يكون باذخاً، بل يكفي بالقليل، وإذا ما كان على المائدة عدة ألوان من الطعام، لا يتناول إلا نوعاً واحداً.

عندما عاد من النجف أمضى في تبريز عشر سنوات، بيد أنه كان يقول: إن مكاني ليس هنا، وهذه المدينة لا تلي لي ما أريد. ومع أن وضعنا المعيشي في تبريز كان أفضل كثيراً من قم، وكذلك مناخها، بالإضافة إلى تواجد الأقرباء والعشيرة، إلا أنه باع جميع الأثاث، وعزم على مغادرة تبريز إلى قم.

● ما هو موقفه حيال الثورة الإسلامية والامام الخميني؟

■ تربطه بالامام علاقة صداقة منذ قديم الايام، وكان يكنّ له الاحترام. وأما بشأن الثورة فقد كانت رؤيته إيجابية دون شك. بيد أن ما اعتاده من قلة الكلام وقلة إبداء النظر، هو الذي حال دون أن نسمع منه كلاماً كثيراً حيال هذا الأمر؛ على أن أبي عموماً لم يكن منخرطاً بالامور السياسية.

كان يشعر بالألم لما يمرّ به المجتمع وتجري عليه من وقائع أيام الشاه، وقد شعر بالراحة بعد انتصار الثورة. كما شعر بالألم لما حلّ بالامام الخميني من طرد ونفي قبل انتصار الثورة كما كان منزعجاً من الشاه ونظامه، ولما فعله في

الوقائع التي رافقت نفي الإمام الخميني .

على سبيل المثال ، قيل له مرّة : إن الشاه يهّم أن يمنحه درجة الدكتوراه في الفلسفة ، فتألم كثيراً وأعلن بوضوح أنه لن يتسلم مثل هذه الشهادة من نظام الشاه أبداً . وعندئذ راح الكثيرون ومن بينهم رئيس كلية اللاهيات يحثونه على قبولها ، والأسينزعج الشاه ويغضب !
بيد أنه أبى وبقي متمنّعاً وقال : لست خائفاً من الشاه أبداً ، ولست على استعداد لقبول الدكتوراه مطلقاً .

● ما هو سرّ ما حققه من تقدم ورفعة علمية ؟

■ كنت أتحدث أحياناً مع الشيخ قدوسي بهذه المسألة . وكان الذي ينتهي إليه الشيخ القدوسي ، هو : أن الاستعداد شرط في الوصول ، بيد أن المثابرة والتزام العمل حتى نهايته مهم أيضاً . وقد كانت لأبي مثابرة مذهشة .

لقد بذل سنوات من عمره في سبيل التفسير ، ولم يكن يحس بالتعب أصلاً ، ولم يكن يعرف في جدية مثابرته ، الليل من النهار ، بل كان دائب السعي منكباً على العمل ، حتى لم يكن بمقدورنا أن نراه .

كان يبدأ العمل منذ الصباح ويستمر فيه حتى الساعة الثانية عشرة ظهراً . وبعد أن يؤدي الصلاة ويتناول طعام الغداء ويستريح لمدة نصف ساعة ، يستأنف العمل ويواصل السعي مجدداً حتى الغروب .

أجل ، إذا اختار الانسان طريقه ، فإن المثابرة والجدية مهمّان جداً . ومع أن أوضاعه كانت صعبة منذ الصغر ، إلا أنه كان يتحلّى بمثابرة عجيبة . لقد فقد

أمه وهو في سنّ الرابعة أو الخامسة، ثم أباه وهو في التاسعة، فأضحت الحياة صعبة بالنسبة إليه، لاسيما وإنه لم يكن له سوى أخ أصغر منه، اندرجا معاً بعد الصف السادس الابتدائي في سلك تحصيل العلوم الحوزوية. ومع هذه الاوضاع الصعبة، ظهرت منه مثابرة وجدية مذهشة منذ نعومة أظفاره.

على سبيل المثال كان تواقاً إلى الرسم يحبه أشدّ الحب، وبتعبيره كان يبذل جميع ما يملكه في شراء الورق ومستلزمات الرسم ليمارس هوايته هذه.

ومن الأمثلة الأخرى على عظيم مثابرته، ما تحدث به عن ذكرى من أيام النجف، إذ عثر على معلم رياضيات، لم يكن له وقت في إعطائه الدرس غير الساعة الواحدة بعد الظهر. فما كان منه إلا أن تعاهد حضور درس ذلك الأستاذ، حيث كان يقطع المدينة من هذا الجانب إلى ذلك الجانب حيث مكان الأستاذ، ويتجشّم عناء حرّ الظهيرة. كان يقول: عندما كنت أصل إلى مكان الأستاذ كانت ملابسي يصيبها البلل من العرق، فكنت أرمي بنفسي في الحوض وأنا بملابسي، ثم أجلس لدرس الأستاذ لمدة ساعة كاملة.

لاريب أنها مثابرة مذهشة أن يتجشّم الانسان القيظ في ظهيرة العراق لكي يحضر درساً عند أستاذ الرياضيات. وهذه الحالة تكشف عن مدى ما يتحلى به أبي من جدّية.

أجل، لم يكن أبي يعرف التعب، ولا معنى للحر والبرد إزاء الأعمال الجادة وهذه الحالة من المثابرة هي سرّ ما حازه من توفيق وهي وراء ما بلغه ووصل إليه.

الفهرست

٧	 مقدمة المترجم
١٠	 التشيع في دائرة الضوء
١٢	 الغرب ومشروع التشيع الميسر
١٥	 موقفان من الحوار
٢٠	 هل أسلم؟
٢٢	 إقصاء فوق الإقصاء!
٢٩	 منهج العمل
٣٠	 اربعة كتب في كتاب
٣١	 الاهداء

الكتاب الاول

ما هي بشارة التشيع إلى البشرية؟

٣٥	 ملاحظات للبحث في بشارة التشيع للعالم المعاصر
٣٧	 ١ - مفهوم «الحلول» و «التقدم» كمثال
٤٢	 ٢ - التراكيب الممتنعة
٤٦	 ٣ - الرسالة الجديدة المستلهمة من معنوية التشيع

الكتاب الثاني

جواب العلامة الطباطبائي على مذكرة الاستاذ كوربان

٥٧	كلمة شكر.....
٥٧	سبل إرشاد الإنسان.....
٦٠	إمضاء الاسلام لقيمة الطرق الثلاثة.....
٦١	قيمة الطرق المعرفية الثلاثة في الاسلام.....
٦٧	النتائج المباشرة وغير المباشرة لاعتبار الطريق العقلي في الاسلام.....
٧٢	المظاهر الكلية للتجلي في الاسلام.....
٧٣	تبعات الحلول الكنسي.....
٧٩	من المسؤول عن هذا الوضع المفجع؟.....
٨١	وصية الاسلام لأتباعه.....
٨٣	ظهور آثار الحلول الكنسي بين المسلمين.....
٨٤	توضيح أكثر.....
٨٨	مسار الخلافة بعد النبي.....
٩٦	استكمال استقلال الخلافة.....
٩٧	النتيجة المباشرة للاستقلال والحصانة.....
٩٩	النتائج المباشرة لاستقلال الخلافة في الحكم.....
١٠٣	المعاد في الرؤية الشيعية.....
١٠٣	١- التأثير في مجال المعارف وقوانين الشريعة.....

١١٠	٢- التأثير في مجال البحث والاستدلال المنطقي
١١٩	تبعات إلغاء البحث المنطقي والفقر الثقافي
١٢٠	٣- التأثير في مجال السير المعنوي والمعاد
١٢٣	ظهور السير المعنوي والعرفان
١٢٣	منشأ ظهور السير المعنوي
١٢٦	طريق آخر يساهم في نمو أفكار الشيعة
١٢٧	ظهور النهج المعنوي والسلوك الباطني
١٣٣	سراية هذه السليقة إلى الشيعة
١٣٥	وجوب موافقة الطريقة للشريعة
١٤٠	الجواب على إشكال
١٤٣	نحو الحياة المعنوية
١٤٦	برنامج الاسلام الجامع في هذا المجال
١٤٦	تتمة البحث

الكتاب الثالث

الهوامش التوضيحية

١٥٧	شواهد قرآنية
١٦٠	النبي انساناً
١٦٥	خطبة الخليفة
١٦٨	القرآن والاجتهاد

١٦٩	الاجتهاد
١٧١	أي معنى صحيح للاجتهاد؟
١٧٧	اجتهاد أم صلاحيات مطلقة؟
١٨٠	أدلة الاجتهاد
١٨٣	اجتهاد الكبار!
١٨٤	امثلة للاجتهادات!
١٨٧	واجتهادات أخر!
١٩٥	اجتهاد عثمان
٢٠٠	اجتهاد معاوية
٢٠٥	ضرب من الاجتهاد!
٢٠٩	مجلس الشورى
٢١٦	مالك بن نويرة
٢١٨	مسألة الزواج المؤقت
٢١٩	اسئلة تطرأ على الذهن!
٢٢٢	اغتيال الخليفة الثاني
٢٢٣	اجتهاد خاص!
٢٢٣	بين نهج الشيعة ونهج التابعين الاوائل
٢٢٦	دائرة تكريم الصحابة
٢٣١	قانون الطبيعة
٢٣٢	نظام الحكومة الاسلامية

٢٣٥	نهج الخلفاء
٢٣٧	مساواة اسلامية أم تفاخر جاهلي؟
٢٣٩	ماذا يقول ابو ذر وماذا يقول الصحابة؟
٢٤٠	اعطيات عثمان وهباته
٢٤٤	سعد بن أبي وقاص وآخرون
٢٤٥	الخليفة الثالث عثمان
٢٤٦	وأما أبو ذر
٢٤٩	آية الكنز
٢٤٩	نفقات حرب الجمل وصفين
٢٥٠	حجية بيان النبي
٢٥٠	مرجعية أهل البيت
٢٥٤	حسبنا كتاب الله!
٢٥٥	العناية بالقرآن
٢٥٦	جمع الحديث
٢٥٧	التردد في نقل الحديث!
٢٥٨	منع التفسير والحديث!
٢٥٩	وضع الحديث مرة أخرى!
٢٦٣	تعداد الصحابة وعدد الاحاديث
٢٦٥	الاختلاف في الجزئيات
٢٦٦	الاختلاف في الارث

٢٦٧	وصايا النبي باهل البيت
٢٧١	روايات الملاحم
٢٧٢	البشارة بظهور المهدي (عجل الله فرجه)
٢٧٥	المصادر

الكتاب الرابع

العلامة الطباطبائي ملامح في السيرتين الشخصية والعلمية

٢٨٩	مقدمة
٢٩٢	الأدب الرفيع
٢٩٦	البعد العلمي
٢٩٧	هذه المحاولة
٢٩٩	العلامة الطباطبائي اضواء على حياته وسيرته بقلم: محمد حسين الطهراني
٣٠٠	لقائي الأول مع العلامة
٣٠٣	معه في الدرس
٣٠٧	الجمع بين العلم والعمل
٣١٠	استاذة السيد القاضي
٣١٥	كمالات السيد القاضي
٣٢٠	نسب السيد الطباطبائي

٣٢٢	مكارم الاخوين
٣٢٥	زوجة العلامة
٣٢٧	النهج العلمي
٣٢٨	الكاشاني وصدر المتألهين وابن سينا
٣٣٢	الاولوية بين الفلسفة والحديث
٣٤١	الموقف من موسوعة البحار
٣٤٦	محاولة الجمع بين فلسفتي الشرق والغرب
٣٤٩	المنهج التفسيري
٣٥٦	الاسلام المجهول في اوربا
٣٦٢	ذكريات في السلوك الشخصي
٣٦٥	مسلك الاستاذ العرفاني
٣٧١	الوضع المعيشي
٣٧٦	إلى مدينة قم
٣٩٢	بحث عام حول العقل والقلب والشرع
٣٨٩	عودة للعلامة الطباطبائي
٣٩٤	الوفاة
٣٩٩	الاتجاه الفلسفي للعلامة الطباطبائي حوار مع الشيخ مصباح اليزدي
٤٢٣	مشاريع حول تفسير الميزان بقلم: جواد علي كسار
٤٢٩	العلامة الطباطبائي .. السيرة الفلسفية بقلم: الشيخ جواد آملی
٤٣٣	صعوبة معرفة أصحاب الطلعة الإلهية

٤٣٤	العلامة الطباطبائي: همّة عالية وسجيّة فلسفيّة.....
٤٤٨	النظريات الفلسفية للعلامة الطباطبائي.....
٤٦٧	(٢٣) عاماً بين يدي الميزان لقاء مع السيد محمد باقر الموسوي الهمداني.....
٤٧٩	قراءة في اطروحة الطباطبائي الثابت والمتغير في الفقه الاسلامي بقلم: جواد علي كسار.....
٤٨٥	اطروحة الطباطبائي.....
٤٨٩	أربع ضوابط.....
٤٩٩	بين المرحومين مغنية والطباطبائي.....
٥٠١	ثلاث خصائص لتفسير الميزان بقلم: محمد جواد مغنية.....
٥٠٧	العلامة الطباطبائي والكلام الفلسفي الغربي المعاصر دراسة لمسلم اميركي.....
٥٠٧	سطور عن الكاتب.....
٥٠٩	تقلبات الكلام الفلسفي.....
٥١١	اهمية افكار العلامة الطباطبائي.....
٥١٤	نقطة الخلاف الأساسية.....
٤١٥	نظرة الكلام المسيحي لله.....
٥١٦	امكانات من فكر الطباطبائي.....
٥١٩	هكذا كان ابي لقاء مع السيدة نجمة السادات الطباطبائي.....



مكتبة جامعة القاهرة
القاهرة

مكتبة / ألبان / ص. ب. ٦٢ / ١٥ / الإسكندرية