

الخطاب

مجلة إسلامية فكرية

- الطائفية رائدة المنهج الصدامي
- الكراهية والتعصب ثقافة الشيطان
- مراحل نشوء وتطور التعليم الديني وضرورات التجديد المنهجي
- الرسالية.. دراسة في تحولات الوعي والأبعاد النظرية الثقافية
- النص القرآني بين قداسة المعنى وتاريخانية المعرفة
- الشعراء يتبعهم الغاؤون
- أسباب النزول بين الرد والقبول
- شبيعة أفغانستان.. النضال، الإسهام، المظلومية





قواعد النشر

- تكفلت مجلة البصائر منذ انطلاقتها أن تكون معبرة عن الفكر الإسلامي الأصيل، بعيداً عن تعقيدات اللغة وغموض المفاهيم، مع احتفاظها بعمق المضمون ورسالة المحتوى...
- من هنا ترحب المجلة بالدراسات والبحوث الإسلامية التي تسهم في نشر الوعي الديني والثقافي الفكري.. وذلك وفقاً للقواعد والشروط التالية:
- 1 - أن تكون الدراسات أصيلة لم يسبق نشرها. وتعالج القضايا بأسلوب رصين، وتلتزم قواعد البحث العلمي بتوثيق المصادر واستيفاء بياناتها.
 - 2 - تخضع الدراسات لمراجعة إدارة التحرير، كما إنها لا تعاد، سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.
 - 3 - ترتب الدراسات والأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية.
 - 4 - يرجى أن ترفق الدراسات والأبحاث المقدمة للمجلة، بموجز تعريفى بالكتاب.
 - 5 - للمجلة حق نشر الدراسات والأبحاث مجتمعة أو مستقلة. بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى لغة أخرى.
 - 6 - تستقبل المجلة الدراسات والأبحاث في مختلف أبوابها، كما ترحب بمراجعة الكتب، وتغطية الندوات، ومناقشة الأفكار المنشورة في المجلة.

المقالات والدراسات التي تنشرها البصائر لا تعبّر بالضرورة عن آراء المركز أو المجلة

سعر العدد

■ لبنان ٣٠٠٠ ل. ل	■ البحرين دينار ونصف	■ ألمانيا ١٠ ماركات
■ سوريا ٦٥ ل. س	■ قطر ١٥ ريالاً	■ سويسرا ١٠ فرنكات
■ مصر ٥ جنيهات	■ عمان ريال ونصف	■ هولندا ١٠ فلورنات
■ الأردن دينار ونصف	■ السودان ٢٥٠٠ جنيه	■ إيطاليا ٥٠٠٠٠ ليرة
■ السعودية ١٥ ريالاً	■ المغرب ٢٥ درهماً	■ أمريكا ٥ دولارات
■ الكويت ديناران.	■ تونس دينار ونصف	■ كندا ٤ دولارات
■ الإمارات العربية ٢٠ درهماً	■ الجزائر ٢٢ ديناراً	■ أستراليا ٦ دولارات
■ اليمن ٣٠٠ ريال	■ إيران ١٠٠٠٠ ريال	■ الدول الأوروبية والأمريكية
■ العراق ١٥٠٠ دينار	■ بريطانيا جنيهان ونصف	■ الأخرى ٥ دولارات
■ ليبيا دينار ونصف	■ فرنسا ٣٠ فرنكاً	

الاشتراك السنوي

- لبنان وسوريا ٢٠ دولاراً.
■ باقي الأقطار العربية ٣٠ دولاراً.
■ أوروبا وأمريكا وسائر الدول ٤٠ دولاراً.
■ المؤسسات الرسمية والخاصة ٦٠ دولاراً.

تحول الاشتراكات على بنك عودة - لبنان، رقم الحساب ١-٤١٦/٤٨٦٨٢٥

مجلة إسلامية فكرية

الأستاذ صادق العبادي (إيران)
الشيخ صاحب الصادق (العراق)
الشيخ محمد العليوات (السعودية)
الأستاذ حسن العطار (الكويت)

هيئة استشارية

رئيس التحرير الشيخ زكريا داود (السعودية)

مدير التحرير محمد زين الدين (السعودية)

السيد محمود الموسوي (البحرين)
الشيخ حسن البلوشي (الكويت)
الشيخ عمار المنصور (السعودية)
الشيخ معتصم سيد أحمد (السودان)

هيئة التحرير

لبنان - بيروت - الحمراء ص.ب. ٦١٥٩/١١٣

P.O.Box 113/6159 Hamra -Beirut-Lebanon

E-mail: albasaer@gawab.com

التوزيع خارج لبنان: الفلاح للنشر والتوزيع

لبنان - بيروت ص.ب. ٦١٥٩/١١٣

فاكس: ٨٥٦٦٧-١-٩٦١

يصدرها مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم (عج)

محتويات العدد

٦..... من المحرر

كلمة البصائر

- ٧ □ الشعراء.. يتبعهم الغاؤون - الشيخ صاحب الصادق.....

من بصائر الوحي

- ١١ □ النص القرآني بين قداسة المعنى وتاريخانية المعرفة - الشيخ شفيق جرادي.....
١٩ □ أسباب النزول بين الرد والقبول - حسين عبدالله دهنيم.....

قضايا إسلامية وفكرية

- ٤٩ □ الطائفية رائدة المنهج الصدامي - الشيخ ناجي الزواد.....
٥٨ □ فهم النص في سياقه التاريخي - بقلم: السيد حيدر علوى نجاد، تعريب: السيد أحمد القزويني.....
٩٥ □ مراحل نشوء وتطور التعليم الديني وضرورات التجديد المنهجي - كريم المحروس.....
١٢٩ □ الرسائلية دراسة في تحولات الوعي والأبعاد النظرية الثقافية - السيد محمود الموسوي.....

إسلام ومسلمون

- ١٤٤ □ الشيعة في أفغانستان.. النضال، الإسهام، المظلومية - الشيخ حسن البلوشي.....

ALBASA'ER

البصائر

نافذة الأدب

- معجزات ثلاث - الشاعر: علي جعفر ١٥٦
- حرب الله - حسن العطار ١٥٨

قراءة في كتاب

- بين يدي العلامة البيات شيخ المتجهدين - عبد الإله التاروتي ١٦٥

إصدارات حديثة

١٨١

متابعات وتقارير

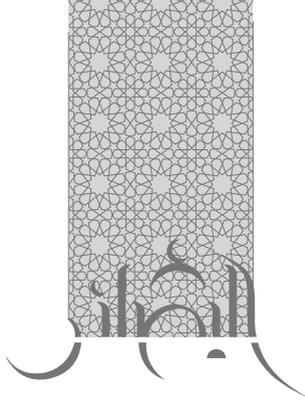
- مؤتمر: القرآن الكريم وفقه المتغيرات ١٨٦
- مؤتمر: أهل البيت عليهم السلام إشعاع الإسلام الحضاري ١٩٢

□ كلمة في الختام - الشيخ زكريا داوود ٢٠٠

من الحرر

إن الدعوة إلى ثقافة الطائفية البغيضة، جزء لا يتجزأ من دعوات الثقافة الشيطانية، التي ترسم ملامح التفرقة والتجزئة، والتناحر، وهذه الدعوة التي انطلقت مؤخراً إنما تخدم مصالح العدو، وتظهر إلى المصلحة التي لا ترى إلا الذات، وإقصاء الآخر، وبث فتاوى التكفير، كلها جاءت لتحارب التعددية، والوحدة. وعلى الأمة أن تعي خطر هذه الثقافة، من هنا يشاركنا الشيخ ناجي زواد بدراسة (الطائفية رائدة المنهج الصدامي)، حيث قال فيها: «لقد عانت الأمة المسلمة طوال حقبها التاريخية المنصرمة من النزاعات الطائفية التي كانت ولم تزال تغرق الواقع بالظواهر والعلل المستعصية، وتلغم ساحتها بالوسائل والآليات التي تصعد من وتيرة التشنجات الداخلية، لتعم الفوضى والخلافات في شتى ميادينها وأزقتها المهمة والمؤثرة». مؤكداً أنه: «كلما تجاوزت الأمة مرحلة تاريخية حرجة وقاسية بفضل علمائها ومصلحيها المتورين والمخلصين وظُن أنها تعافت من ظواهرها المرضية رُجَّ بها في شرك آخر، ليلتهب كيائها العقدي بنار الفتن الطائفية العدوانية المستعرة». أما الزميل رئيس التحرير فيشاركنا -في كلمة في الختام- (الكرهية والتعصب ثقافة الشيطان) كرسالة تذكير وتأكيد على عظم وخطر هذه الثقافة البغيضة.

أما في باب (بصائر من الوحي) فيشاركنا الباحث الشيخ جرادي بقراءة (النص القرآني بين قداسة المعنى وتاريخانية المعرفة)، ودراسة أخرى للأستاذ حسين دهنيم تقرأ (أسباب النزول بين النظرية والتطبيق). وفي باب (قضايا إسلامية) تقرأ (فهم النص في سياقه التاريخي) لآية الله نجاد، كما يطالعنا الباحث المحروس بدراسة (مراحل نشوء وتطور التعليم الديني وضرورات التجديد المنهجي)، وأخيراً دراسة للزميل الموسوي (الرسالية.. دراسة في تحولات الوعي والأبعاد النظرية)، أما في (إسلام ومسلمون) فيقرأ الزميل البلوشي (شيعة أفغانستان.. النضال، الإسهام، المظلومية). وأخيراً يشاركنا الكاتب التاروتي بقراءة سيرة الشيخ منصور البيات من خلال كتاب: (العلامة البيات شيخ المنهجين). بالإضافة إلى الأبواب الأخرى: الأدب، والإصدارات والمتابعات الثقافية والفكرية، نرجو من الله أن يتقبل هذا العدد وأن يستفيد منه القارئ فهو المني والغاية.



● الشعراء.. يتبعهم الغاؤون

■ الشيخ صاحب الصادق*

الشُّعْر هو - في أحد جوانبه - عبارة عن المبالغة، ومن دون المبالغة يفقد الشعر امتيازه على النثر، كما يفقد جاذبيته.

المبالغة في المدح والذم. المبالغة في الدفاع والهجوم. المبالغة في وصف ظاهرة أو شخص إيجاباً، أو نعتة سلباً. المبالغة في الحب والبغض. المبالغة في القبول والرفض. المبالغة في الولاية والبراءة. المبالغة في العبادة أو الشرك.

والمبالغة هي نوع من الكذب، وقد تكون مقبولة في حدود معينة.. إلا أنها تكون مرفوضة بشكل قاطع إذا أدت إلى « قلب الحقائق » و« تلبيس الحق بالباطل » و« التبرير للظالم » و« إدانة المظلوم ».

ولذلك فقد وصف القرآن الكريم الشعراء - بعد الحديث عمّن تنزّل عليه الشياطين، وهم كل أفاك أثيم الذين يلقون السمع وأكثرهم كاذبون - وصفهم قائلاً: ﴿ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾ وبالطبع فقد استثنى القرآن الكريم صنفاً واحداً من الشعراء: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾.

* عالم دين، الهيئة الاستشارية، العراق.

هذا في عالم الشعر.. الذي لا يتعدى تصنيف الحروف والكلمات والجمل.. وعالم الشعراء الذين يعيشون -عادة- على هامش الحياة، ويحلّقون بأجنحة الألفاظ في عوالم خيالية حلوة أو مرّة.

ولكن المشكلة حينما يتصرف السياسي والثقّف كشاعر يهيم على وجهه في كل وادٍ سحيق، وحينما تتحول مواقف السياسيين والثقّفين إلى مهرجانات شعرية كاذبة، تمعن في المبالغة في تبرير الجور والظلم والظالم، وتجاهل المظلوم الذي يجب الانتصار له، بل وإدانته أحياناً لإرضاء الأهواء الشعرية لمن تنزّل عليه الشياطين.

* * * *

لماذا إطالة الحديث في التمهيد والمقدمة.. لندخل في صلب الموضوع..
من غرائب المواقف السياسية اليوم، والتي تقشعر لها الأبدان، بل وتعطي دليلاً صارخاً بيد من يعتبرون السياسة: رجساً نجساً خبيثاً لا يليق بالمؤمنين والصالحين الاقتراب منها، هو الموقف من طاغوت العراق المخذول الذي لا يشك أحد من الصالحين في العراق بأنه من أبرز المصاديق المعاصرة للآية الكريمة: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾.

* * * *

أن تدافع الأحزاب والجماعات العلمانية، وكل من ينكر وجود الله تعالى أو يشرك به أهواءه ومصالحه، أن يدافع هؤلاء وأمثالهم عن الطاغية صدام، وأن يعتبروه بريئاً مظلوماً، أمر طبيعي، ولو كان غير ذلك لكان مثيراً للعجب، إذ إن هناك قواسم مشتركة بينه وبينهم، ولو كان أي واحدٍ منهم يملك من القوة والسلطة والترتب على رأس نظام ديكتاتوري شمولي، مثل ما كان يملكه صدام لفعل ما فعل، ولقتل كما قتل، وأسجن كما سجن، ولأحرق الناس أحياءً كما أحرق، ولفجر البيوت على رؤوس قاطنيها كما فجر، ولقصف مواطنيه بالأسلحة الفتاكة المحرمة دولياً (كالأسلحة الكيماوية) كما قصف، ولأشعل الحروب مع الجيران العرب والعجم كما أشعل، ولتسبّب في قتل الملايين من الشعب العراقي والشعوب المجاورة كما تسبّب، ولزرع الخوف والرهبّة الشاملة في كل بيوت العراق كما زرع، ولأعدم خيرة الشباب المخلص للوطن والعلماء والمصلحين كما أعدم، ولحارب الدين والمتدينين كما حارب، ولأجبر كل الشعب رجالاً ونساءً وأطفالاً على اعتناق مبادئ حزب السلطة كما أجبر.

من الطبيعي جداً، أن يدافع هؤلاء عن الطاغية المخذول، لأنهم جميعاً يقفون في خندق واحد، وينطلقون من منطلقات واحدة، ويهدفون أهدافاً متماثلة تتلخص في: تطبيق سياسات حزبية ضيقة لا تمت بصلة لتاريخ الأمة وثقافتها ومعتقداتها، حتى ولو أدى ذلك إلى حرمان الشعوب من أبسط حقوقها، وبناء نظام استبدادي - قهري - قمعي، بل وحتى لو انتهى ذلك إلى التضحية بالملايين من أبناء الشعب.. وعندما نقول (ملايين) لا نبالغ

في ذلك فقد أكدت الإحصاءات أن ضحايا النظام القمعي الذي أقامه صدام الطاغية خلال ثلاثين عاماً من سلطة شعارات الوحدة والحرية والاشتراكية والدفاع عن القومية العربية تجاوز الستة ملايين شهيد من أبناء الشعب العراقي..

كل هذا طبيعي..

ولكن ما ليس طبيعياً، وما لا يجد العقل له تبريراً، وما لا ينسجم مع أبسط مبادئ الدين الحنيف، وأوليات الأخلاق الكريمة ومبادئ احترام حقوق الناس، هو أن ينبري من يُحسبون على التيارات الإسلامية، ومن يقفون في خط مواجهة الصهاينة والمكتوبين بنار الإرهاب الصهيوني، للدفاع عن صدام الطاغية، واستنكار إدانته بجريمة واحدة من مئات الجرائم المماثلة التي ارتكبها هو ونظامه الشمولي الاستبدادي تحت قيادته المباشرة وأوامره وتعاليمه طوال ثلاثة عقود سوداء مظلمة من تاريخ العراق..

فهل يليق بكم أن تدافعوا عن سقّاح عُرف بسفكه الدماء البريئة بلا وازع وراذع من وجدان وضمير؟

كيف تدافعون عمّن قتل النفس المحترمة دون ذنب ﴿إلا أنهم قالوا رَبَّنَا اللَّهُ﴾ ودعوا الناس إلى الإيمان والتقوى؟

كيف تدافعون عن حاكم قتل الألوف من المؤمنين لإيمانهم؟ وقد أدانته الآية الكريمة: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُوهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ ولم نسمع له توبة وندماً وعودة إلى الله، ولن يتوب، لأن من يقتل مؤمناً لإيمانه يفضب الله عليه فلا يوفق للتوبة.

كيف يمكن تبرير الدفاع عن طاغية مثل صدام حكم عراق المقدسات طوال ثلاثة عقود بغير ما أنزل الله، بل بخلاف ما أنزل الله، فكل كتب حزب السلطة في عهد الطاغية تكشف بوضوح عن الفكر المناوئ للدين الذي كان الحزب المتسلط يعمل من أجل تحكيمة على الشعب العراقي المؤمن؟

كيف يمكن لإنسانٍ مسلم يتلو آيات القرآن القائلة: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ أن يدافع عن طاغية ليس له يحكم بما أنزل الله فحسب بل حكم خلافاً لكل حدود الله وأحكامه وتعاليمه؟

إضافة إلى آيات الكتاب المجيد التي تدين الطاغية بكل وضوح، نتساءل: ما الفارق الذي ترونه بين موسى دايان، بيغن، شارون، أولمرت من جهة وبين الطاغية صدام؟ فإذا كان أولئك يستحقون الإدانة، والملاحقة، والعقاب في الدنيا والآخرة - وهم يستحقون كل

ذلك بلا أدنى شك- فإن الطاغية صدام لا يختلف عنهم في شيء، فعند الشعب العراقي المؤمن لا فرق بين صدام وشارون، بينه وبين أولمرت، بينه وبين كل السفّاحين في التاريخ الغابر والمعاصر.

* * * *

وإذا كنتم تختلفون مع أمريكا واحتلالها للعراق- ونحن أيضاً ندين كل ألوان الاحتلال والظلم- فإن هذا لا يبرر الوقوف مع الطاغية صدام، لأن هذا الموقف يصنّفكم في موقف المعادين للشعب العراقي المسلم، والوقوف في جبهة حزب السلطة الذي كان بالأمس يمارس القتل والإرهاب من موقع المتسلط، واليوم يمارسهما في موقع الخذلان والهزيمة والسقوط.

وبصراحة: إن صدام الطاغية لم يكن -حسب رؤية أبناء الشعب العراقي- غير صنّعة أمريكية أذى أدواره المرسومة له في المنطقة طوال عقود ثلاثة، وعندما انتهى تاريخ صلاحيته، قرر سيّده الأمريكي أن يلقي به في سلّة المهملات، فظالمٌ سلّطه الله على ظالمٍ، فالاختلاف مع أحد الطرفين الظالمين لا يبرر لك الوقوف مع الظالم الآخر..

المطلوب من هؤلاء الإسلاميين أن يراجعوا منظومتهم الفكرية والمعرفية التي تؤدي بهم للوقوف في جبهة المدافعين عن الظالم الذي أوعده الله بالخلود في نار جهنم وبالعذاب الأليم، فمن يدافع عن الظالم يشركه الله تعالى في ظلمه، وإذا كنا نؤمن بالآخرة والحساب، فليس من السهل أن يشارك الإنسان ظالمًا مثل طاغية العراق المخذول في جرائمه.. فالمؤمن لا يسمح لنفسه أن يتجاوز حدود الله، وتقوى الله، في كل شأن من شؤون الحياة.. حتى في اتخاذ المواقف السياسية.. وإلا كان شاعراً هائماً على وجهه في الوديان السحيقة، لا يتبعه إلا الغاؤون □

● النص القرآني بين قداسة المعنى وتاريخانية المعرفة

■ الشيخ شفيق جرادي*

ارتباط النص الديني بالقداسة أو بالمعرفة التاريخانية بما هي معرفة محض بشرية يثير إشكالية متعددة الجوانب، منها:

أ - مفارقة القداسة للواقع وتعلق كل حقيقة واقعية بالإطار البشري وحده..

ب- إثارة نحوٍ من التناقض بين ما هو مقدس متعالٍ، وما هو بشري محايث.. كأنما البشري و المحايث صنيعة الحرام..

ج- الدوران في البحث عن الأصل والمعيار الحاكم لحركة العلاقة بين المجرد والزماني، وبالتالي لحركة العلاقة بين سمات الشأن الألوهي والشأن الإنساني..

وإن لمثل هذه الإشكالية أن تضعنا أمام طبيعة رؤيتنا للدين، لا بما هو تجربة في حياة الإنسان هذه المرة.. هنا إنما نقصده بالطريقة التي حدد بها في دوائر التعريف المعاصر للنص، والذي عبر عنه تارة بـ «ما تنقري في الكتاب، وتكتب فيه القراءة»، وأخرى بما تذهب إليه (جوليا كريستيفا) أنه « جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان langue عن طريق ربطه بالكلام parole رامياً بذلك إلى الإخبار المباشر مع مختلف أنماط الملفوظات السابقة والمعاصرة». وثالثة بما رآه (بول ريكور) أنه خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة»، أو بما قاله (رولان بارت) بأنه نسيج ولكن لطلما تم اعتبار هذا النسيج على أنه منتج وحجاب جاهز يكمن وراء المعنى - الحقيقية المتخفية والتشديد داخل النسيج على الفكرة التوليدية

* عالم دين، مدير معهد المعارف الحكيمية، لبنان.

القائلة: إن النص يتكوّن ويصنع نفسه من خلال تشابك مستمر». وهو غير الخطاب، إذ الخطاب متعدد المعاني، فهو وحدة تواصلية إبلاغية يفترض وجود السامع الذي يتلقى الخطاب، بينما يتوجه النص إلى متلقٍ غير حاضر عبر مدونة مكتوبة..

وإذا تابعنا التقسيم الثلاثي للنص:

١- النص الإعلامي.

٢- النص العلمي.

٣- النص الأدبي.

في سياق التقسيم المعاصر للنص والذي نسب النص الديني إلى النص الأدبي، والذي اعتبره نتيجة ما في الفنان من تباين وفردية، وهذه الفردية أو الذاتية التي تميز الفن على العلم عند النقاد وعلماء الجمال هي العنصر الأساسي الذي يجعل الفن يتسم بسمة الإصالة. وهو أمر لا يتكامل بفاعلياته إلا عبر القراءة، إذ القراءة جزء من النص، فهي منطبعة فيه محفورة عليه، والقراءات ولكل قراءة خصوصياتها، وأهم ما فيها العمل على فك أسرار التعدد الدلالي، وهذه هي القراءة العارفة التي تختلف عن القراءة المستهلكة التي يتلقاها المتلقي لمجرد تفسيرها..

فالنص الديني المقصود إذن هو (مدونة) تختلف عن الخطاب، وبالتالي فلا يمكن حسب الفهم المعاصر لفلسفة الدين الحكم على نص مدون كالقرآن بالحكم نفسه على القرآن بما هو خطاب، لأن المدونة تنطوي على دخالات حدثت بعد تلقي الخطاب وأفرزتها عقول العلماء ورجال الدين... وبهذا المعنى فهي قابلة عندهم لإجراءات نقدية تفرز بين الأصل وبين الهامش، وبين ما هو إلهي وما هو بشري في النص نفسه، وبهذا المعنى فلا يعود النقاش دائراً على ثنائية الدرجة المعرفية التي طرحها عبد الكريم سروش في كتابه «القبض والسبب»، بل الكلام في النص الديني نفسه بوصفه متناً.. لا بوصفه تفسيراً وتراثاً.

والمهمة الملقاة علينا هنا لا تتعلق بما انطوت عليه المدونات التفسيرية والعملية.. بل أن نستكشف المقصود من تاريخانية المعرفة في أصل النص الديني، وهو الأمر الذي لاقى عناية خاصة عند المستشرقين.. وعند الحداثيين من العرب والمسلمين المستغربين..

من الذين حاكموا النص الديني بمنهجيات النقد الأدبي نفسها التي سرت على قراءة النصوص الكتابية، كالتوراة والإنجيل.. والتي وصلت بهم لإيجاد جسر من الممازحة بين المتن وقراءته باعتبار القراءة هي فاعلية النص في سريان الواقع الذي يعيد إنتاج تشكله التاريخاني الدائم..

ولكننا قبل ذلك سنقدم ما نتبناه من مسلك منهجي مبني على رؤية لمعنى الواقع وعلاقته باللغة والفكر والتاريخ.. إذ الواقع بحسب فهمنا هو كل ما يترتب عليه أثر حقيقي

سوءاً أكان مجرداً أو مادياً، والعلاقة بين مراتب الواقع هي علاقة الظهور والكمون، أو إن شئت فقل: الحقيقة ومظهرها..

وبهذا المعنى فإن الأحرف والكلمات والصيغيات التي تشكل صياغة القرآن تمثل لباس المعنى القرآني. فهو كما يقول الملا صدرا: «مع عظم قدره ومأواه ورفعة سره ومعناه، مما يلبس بلباس الحروف والأصوات، واكتسى بكسوة الألفاظ والعبارات، رحمة من الله وشفقة على خلقه، وتأنيساً لهم، وتقريباً إلى أفهامهم.. ففي كل حرف من حروفه ألف رمز وإشارة.. فبسطت شبكة الحروف والأصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور السماوات.. واعلم أن خطابات القرآن مما يختص بأحباء الله المتألّهين لا المبعدين المكورين ﴿إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُؤُونَ﴾^(١)، وإن تولي أبي لهب وأبي جهل عن فهم القرآن... ليس لانصرافهم عن الصرف واللغة، وتحييمهم عن النحو والفصاحة، ولا لانحرافهم عن أسلوب البلاغة.. ولكن العناية الإلهية ما سبقت لهم بالحسنى^(٢).

فاللغة تشكل مع المعنى شبكة خاصة تمثل القرآن المعصوم لفظاً ومعنى.. بل وبمستوى من المستويات هو حقيقة يختص بها المولى سبحانه أحبائه ومن يصطفهم ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٣).

من هنا تعامل النص الحكمي مع هذه الحقائق بتعايير دمجت بين اللفظ بما هو أحرف وكلمات، وكلمات بما هي حقائق عينية ووجودية «عنده علوم جمّة من غير محال، وكلمات كثيرة من غير آلة ولسان ومقال... لأنها قبل وجود الأنفس والأفاق، فخاطب بخطاب كن.. فأول من أوجد حروفاً عقلية، وكلمات إبداعية.. ثم أخذ في كتابة الكتب وترقيم الكلمات العقلية على الألواح والأجرام والأبعاد ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾^(٤).. ولما تم له كتابة الجميع على وجه التحقيق.. أمرنا بمطالعة كتاب هذه الحكمة، وقراءة هذه الآيات الكلامية والكتابية بقوله: ﴿فَاقْرَأُوا مَا نَسَرَّ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^(٥)»^(٦).

بل دمجت بين حقيقة القرآن وحقيقة الإنسان، بحيث إن هناك تساوقاً ومحايثة لحركة الرتب الإنسانية مع مراتب حقائق القرآن «إن للقرآن درجات ومنازل، كما أن للإنسان مراتب ومقامات، وأدنى مراتب القرآن كأدنى مراتب الإنسان.. ولكل درجة منه لها حملة يحفظونه ويكتبونه، ولا يمسونه إلا بعد طهارتهم عن حدثهم أو حدوثهم، وتقديسهم

(١) سورة الشعراء، آية ٢١٢.

(٢) الملا صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب، ج ١، ص ٨٥ - ٨٧.

(٣) سورة الواقعة، آية ٧٩.

(٤) سورة فصلت، آية ١٢.

(٥) سورة المزمل، آية ٢٠.

(٦) م. ن. ص ١٠٦ - ١٠٧.

عن علائق مكانهم أو إمكانهم»^(١).

فهناك مساوقة ومحايثة لواقع الإنسان - الفكر واللغة المدونة.. والمعنى - الحقيقة، وبجدلية بين ما هو متعالٍ وبشري تقع عناوين القداسة.. فالقداسة ليست خارج دائرة الحياة، بل هي في صلبها وفي مطلب كمالاتها وتساميتها.. لذا ليس في الأمر تعارض بين ما هو مقدس وما هو بشري، وبين ما هو ثابت وما هو تاريخي..

وهذا ما يفسر حفظ القرآن لديمومته وثباته وقداسته رغم تناوله خصوصيات تاريخية سواء على صعيد القصة أو الأحكام والإرشادات والمواقف..

وهو الأمر الذي تناوله الباحثون بمستويات متعددة منها ما كان فيه رفض لأصل تطرق القرآن للأحداث التاريخية.. وهي المحاولة التي صاغها (محمد أحمد خلف الله) في كتابه الفن القصصي في القرآن الكريم.. الذي اعتبر فيه أن الترتيب التاريخي للنصوص يدل الباحثين على التطور في الفنون والآداب بمستويين:

أولهما: داخلي يتطور فيه ذوق المؤلف وأفكاره ونشاطه النفسي.

وثانيهما: خارجي يدل على التطور العام للآداب والفنون..

وهذا النحو من الدراسة كان حسب (خلف الله) «عظيم الفائدة في دراسة القصص القرآني وصلته بالبيئة ونفسية النبي، كما وتطور الدعوة من عقبات.. كما كان الصورة الصادقة لما يعانيه النبي من أزمات نفسية وعاطفية»^(٢).

فالمنهج التاريخي عند (خلف الله) إنما يشير إلى نحو من التطور الأدبي والنفسي العام في حركة الشعوب وحضاراتها، وتطبيقه لهذا المنهج في قراءة القصة القرآنية إنما كان استجلاءً لمثل هذا التطور الطبيعي عند مجتمع الرسول، بل وفي حياة الرسول صلوات الله عليه وآله وسلم الاجتماعية والنفسية..

من هنا ذهب لرفض أي صدقية في تاريخية القصة القرآنية، لأنها عنده غير مقصودة قرآنياً، بل المقصود هو عبرة القصة كما يقدمها القرآن..

إذ النص الأدبي ومنه القرآن يمتلك الحرية في الصياغة «أما ميدان هذه الحرية فقد يكون اختيار بعض الأحداث التاريخية دون بعض، وقد يكون إهمال مقومات التاريخ من زمان ومكان وترتيب للأحداث، كما قد يكون القرب أو البعد من الواقع التاريخي.. (فالقرآن) إنما يقصد هذه المعارف ليتخذ منها المواد التي تعينه على ضرب الأمثال»^(٣).

إذن، ليست المسألة التاريخية عنده عملية سرد للوقائع، بل كل ذلك رموز ودلالات تشير لمعنى في نفس المؤلف ليس إلا.. وهو بذلك يريد تطبيق المنهج الظاهراتي الذي يتفاعل

(١) الملا صدرا، مفاتيح الغيب، م.س.ص.١١٧.

(٢) محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص.٤٥.

(٣) م.ن.ص.٧٨.

مع الواقع كما يتبدى لنا، لا كما هو بعينه.. وهنا يمكن أن نتلمس الحد الفاصل بين المنهج التاريخي القائم على الوثيقة والتحقيق، والمنهج التاريخاني بما هو منهج معرفي خاص ينفي أي مستوى غير بشري في المعرفة.. وأن اهتمامات المنهج التاريخاني ليست التاريخ بما هو تاريخ، بل المعرفة التي يمكن أن نلاحظها في تولداتها ومسيرها التطوري ونسبياتها البشرية البحتة..

بل يمكن لنا القول: إن الدراسات المعاصرة أخضعت التاريخ لحكم المصلحة البشرية والولادات المعرفية البشرية المباشرة.. إذ يتحدد الموقع الذي يحتله التاريخ حسب هذه الدراسات من خلال الموقع الذي يحتله الماضي في الحاضر»^(١)... فما يهم هذه الدراسات إنما هو فهم الحاضر، وبذلك فهي تجد في المسائل الراهنة والمعاصرة نقطة انطلاق لإعادة بناء الماضي..

فالحاضر وتلقي النص هو الأصل في سبر أغوار أبعاده وتشكلاته ومعانيه وشبكة دلالاته...

ثم إن المنهج الاستشراقي في قراءة القرآن سعى لفك صدقية النص القرآني وفردة بناءاته المعنائية واللفظية عبر السعي لقراءة القرآن بآليات منهجية تعتمد على المنهج التاريخي المقارن للأديان، ونسبة الجديد إلى ما سبقه سواء بشكل متطابق، أو بشكل ممسوخ.. فلقد ذهب المستشرق الفرنسي كليمان مثلاً إلى أن المصدر الرئيسي للقرآن الكريم هو شعر أمية بن أبي الصلت للتشابه الكبير بينهما في الوحدانية ووصف الآخرة، وقصص أنبياء العرب القدماء..

كما اعتبر (سيدرسكي) صاحب كتاب «أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وفي سير الأنبياء» أن كل آية قصصية في القرآن إنما تعود إلى كتاب (أغاده) العبري وإلى الأناجيل..

ونحا مستشرق ثالث منحى آخر وهو الأب (لامنس)، إذا اعتبر أن محمداً قد تعرض في سن الثلاثين إلى تجربة روحية عصفت به جعلته يعتقد بالوحدانية، وأنه لما رأى توافقاً بين هذه التجربة الروحية، وبين ما جاء على لسان الأنبياء من قبله اعتبر أنه هو أيضاً نبي.

وبالعموم فإن «المستشرقين يرجعون مصدر القرآن إلى عاملين رئيسيين: أحدهما داخلي، وهو مستمد من أعراف الجاهليين ودياناتهم، ومن أوامر أولي الأمر، ومن أحكام ذوي الرأي والمكانة العالية بين أقوامهم. والآخر خارجي، وهو مستمد من تعاليم الديانتين اليهودية والمسيحية»^(٢).

(١) عبد الله إبراهيم، علم الاجتماع، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤، ص ١٧٤.

(٢) د. سامي الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، دار المداد الإسلامي، ج ١، ٢٠٠٢، ص ٢٧.

والملفت في بحوث الاستشراق عودتها للتاريخ من أجل إسقاط الدلالات وتضريح مضمون القرآن الخاص وبطريقة تقوم على الأغاليط في مقارنة وجوه الشبه، وعلى الجدليات المسبوقة بقناعات وقبليات خاصة.. وهو ما أوصل هذه الدراسات إلى طريق مسدود جمد في تطوره، وبالتالي كانت الردود على هذا المنهج من سنجيته نفسها.. ودار الجدل بين رفض دعوة النبي واعتبارها دعاوى باطلة، وبالتالي فهي لا تنتمي إلى أي مصدر وحياني.. وبين من ذهب لتكذيب ادعاءات المستشرقين لإثبات تعالي القرآن عن كل نقص، وبالتالي حفظ قداسة مصدره في هيئة ألفاظه وتراكيبه ومعانيه..

وهنا تطور الموقف عند بعض الحداثويين المستعربين الذين تمسكوا بالآليات المنهجية المعرفية المعاصرة، والتي أطلق عليها محمد أركون اسم (المنهجيات التطبيقية). والتي هي بواقع الأمر تعود إلى المنهج (البيني)، أو إن شئت فقل (البيمنهاجي).. والذي يستفيد ويستثمر كل معرفة منهجية أو غير منهجية في دراسة المسألة أو الموضوع الواحد، وذلك لكسر كل قراءة تقوم على ما هو فوق تاريخي.. وهذا ما وصفه محمد أركون في كتابه «تاريخية الفكر العربي - الإسلامي». حينما قال: «كان تاريخ الأفكار قد فرض نفسه في مجال التعليم والبحث لفترة طويلة بصفته علماً متميزاً ومختلفاً عن الفروع والاختصاصات الأخرى لعلم التاريخ. إنه يستند على الفرضية التي تقول: بأن الأفكار ذات قوام متماسك وثابت، وأنها ذات دلالات ومعانٍ فوق تاريخية. كما ويبرزها بمثابة كائنات عقلية مستقلة عن الإكراهات اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. يبرزها وكأنها مزودة بقوة موجة تتردد وتتكرر في التاريخ التطوري للمجتمعات. نلاحظ أن تصوراً كهذا لتاريخ الأفكار مرتبط كثيراً بالفلسفة الجوهرانية والماهياتية للأنظمة التيولوجية والميتافيزيك الكلاسيكي الذي نما وترعرع في أحضان الوحي من توراة وأناجيل وقرآن، وفي أحضان الفلسفة الأفلاطونية»^(١).

وفي قبال مثل هذا الطرح جاء أركون ليستبدله بما أسماه «البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية من الناحية السوسولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية الذي أحاول تنفيذه والأحاطة به»^(٢).

أما لماذا مثل هذا الجهد الذي يريد القيام به فهو يعلن أنه «من المؤكد إذا كانت الأفكار والتصورات الثقافية تنطبع على نسيجنا العصبي عن طريق وساطة اللغة، فإنه ينبغي إعادة النظر بكل تقييماتنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظيفتها، وعندئذ سوف تتزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقدیس

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي - الإسلامي، ص ١٢.

(٢) م. ن. ص ١٣.

والغيب، باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها»^(١).

فالمهدف هو زحزحة دوائر التعالي والغيب والقداسة عن كل ثقافة وإخضاعها للدعامات المادية والعضوية، والتعاطي مع اللغة بما هي انطباع في مخيال الفرد، بحيث لا يعود « هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرد والمتشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس»^(٢)، وما الحقيقة إلا اصطراع دائم من أجل السلطة الرسمية وهي « بكل أشكالها تتجسد دائماً عن طرو وساطة الإنسان في عمل لا ينقسم من التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز»^(٣).

وهذا ما يصدق عنده على (قرآن محمد) .. إذ لا يمكن فصل تجربة المدينة التي تمثل استمراراً لتجربة مكة عن الخطاب القرآني.

وينبغي محاولة فهمهما وتفسيرهما الواحدة عن طريق الأخرى، وذلك لكي نأخذ بعين الاعتبار الروابط التي تربط بين: اللغة - التاريخ - الفكر، يمثل العصر الافتتاحي لحظة ممتازة ومناسبة من أجل دراسة تأثير تجربة فردية لمحمد على قاعدتها اللغوية وإنتاج تاريخ واقعي محسوس، والعكس. أي محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجه الفكر الفردي وصياغته في قوالب لغوية. إن هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فوراً للدارس من خلال الفروقات التعبيرية التي يلحظها بين السور المكية والمدنية.. وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله وبين حكاية أسطورية واستطراد إرشادي»^(٤).

فما القوالب اللغوية للقرآن عند أركون إلا مظهر العلاقة لتجربة فردية خاضها النبي ببشريته مع الواقع المحيط به والذي أثر فيه وتأثر به فأنتج عصاره هذه التجربة في خطاب هو القرآن والذي نتج عبر روابط خاصة بين اللغة والتاريخ والفكر في تجربة (محمد) .. وعلى أساس هذه الرؤية النافية لكل قداسة وتعالٍ أمكن لأركون اقتراح مستويات من التحليل...

أولها: تحليل مستوياتها اللغوية والسيمائية من أجل الإحاطة بها في إكراهاتها الداخلية...

ثانيها: تحليل المستوى التاريخي من أجل تحديد منشئه وروابطه مع التجليات السابقة عليه.

ثالثها: تحليل المستوى السوسولوجي من أجل موضعيته بصفته انعكاساً للحاجة

(١) م. ن. ص ٢٦.

(٢) م. ن. ص ٣٧.

(٣) م. ن. ص ٣٧.

(٤) م. ن. ص ١٦.

والصراعات والأمال الراهنة..

رابعها: تحليل المستوى الانتروبولوجي.

خامساً: تحليل المستوى الفلسفي من أجل قياس علاقته بالكائن وعلاقته بالتماسك

الأخلاقي - الميتافيزيكي للذات البشرية.

سادسها: تحليل المستوى الثيولوجي...^(١).

وبهذا، فالمعنى أمر مضطرب لا يقين ولا استقرار فيه، وهو كمصدره يعود إلى التوتر

الدائم بين الإنسان - التجربة والواقع المحيط..

وهذا ما نتلمس فيه استكمالاً ولو أكثر تطويراً لتجربة الاستشراق في الارتكاز على

منهجيات بحثية خاصة جردت من مناخات موضوعاتها، وتم إسقاطها على نحو من

الموضوعات المختلفة عن بيئة إنتاجها المنهجي.. وسيظل الواثقون بالقداسة المحايثة للواقع

والتاريخ أمام مهمة استثنائية توافق وتبني العلاقة بين الرؤية القائمة على استكناه اللغة

لحقائق الوجود بمراتبه المتعددة، وبين منهج تحليلي يساير مثل تلك الرؤية ويتولد من

حاضنة قدسية النص الديني...^(٢)

خاصة أن هذا المسلك يذهب للقول: «إن القرآن مجدد الإنزال على قلوب

التالين»^(٢).

فتجدد الإنزال يعني الحركة بكل ما تقتضيه من مراعات الزمان والمكان والأحوال دون

الإخلال بقدسية الحقيقة وأصالتها... □

(١) راجع: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي - الإسلامي، م. ن. ص ٣٦ - ٢٨.

(٢) الملا صدرا، مفاتيح الغيب، ج ١، ص ١٤٣.

● أسباب النزول

بين الرد والقبول

■ ■ حسين عبدالله دهنيم*

يجمع المسلمون أن القرآن الكريم نزلت آياته وسوره نجومياً متفرقة على مدى ثلاث وعشرين سنةً ومنه ما نزل ابتداءً لبيان حكم تشريعي أو توضيح سنن أو سرد أحداث الأمم الماضية أو لغرض الوعظ والإرشاد وما يتعلق بأمر المعاد والجنة والنار وأحوال القيامة والبعث والنشور، وهناك قسم آخر نزل لسبب كان وراءه وداعي ومثير لنزوله لحادثة أبهم أمرها أو مسألة لم يُعرف حلها فتنزل الآية معالجة لها وتضع حلاً لمشكلتها وهذا ما يعبر عنه في كتب التفسير بأسباب النزول^(١).

وغرضنا في هذه الأوراق الحديث عن أسباب النزول ومدى أهميتها في تفسير الآيات وموقف المفسرين والعلماء من الأخذ بها وردّها وسوف يكون بحثنا على شكل نقاط لكي يتضح البحث بصورة أفضل وهذه النقاط هي كالتالي:

١- تعريف أسباب النزول.

٢- أهمية معرفة أسباب النزول.

* كاتب - السعودية.

(١) أنكر بعض الكتاب المعاصرين أن هناك آيات نزلت ابتداءً مما يعني أن كل آيات القرآن نزلت لأسباب. وممن يتبنى هذا الرأي حسن حنفي، لكنه لم يُقم الدليل والبرهان على صحة دعواه، بل اكتفى بتقرير هذا الموقف دون تعليل. وفي مقابل ذلك ذهب محمد شحورر إلى أن القرآن ليس له أسباب نزول، وإنما هي مندرجة في نشاط التفسير القرآني. وهذه دعوى يرفضها الواقع التاريخي والسيرة الصحيحة الواصلة إلينا. راجع أسباب النزول لبسّام الجمل.

- ٣- تعدد الأسباب والنازل واحد وتعدد النازل والسبب واحد.
- ٤- العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.
- ٥- أسباب النزول بين الرد والقبول.
- ٦- روايات أسباب النزول في الميزان.
- ٧- أهل البيت والقرآن.
- ٨- خلاصة البحث.

أولاً: تعريف أسباب النزول:

عرف الدكتور داود العطار سبب النزول: «العلم الذي يتكفل بالكشف عن الأحداث التاريخية والوقائع التي كانت من دواعي النص القرآني»^(١).
 أما السيد محمد باقر الحكيم فعرف أسباب النزول بقوله: «هي أمور وقعت في عصر الوحي واقتضت نزول الوحي بشأنها»^(٢).
 وعرف الزرقاني سبب النزول هو: «ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه»^(٣).

ونلاحظ أن كل هذه التعريفات تصب في مصب واحد وإن اختلفت التعابير فيما بينهم فسبب النزول عندهم هي أمور وحوادث في عصر التشريع الإسلامي، وجاء الوحي القرآني لعلها. ومن خلال التعريفات السابقة لا نستطيع أن نعد أحداث الأمم السالفة الماضية من أسباب النزول لأنها أحداث تاريخية سبقت عصر الوحي، ولذا نرى السيوطي ينكر على الواحدي في ذكره أن سبب نزول سورة الفيل قدوم أبرهة من الحبشة لهدم الكعبة قال في الإقتان: «والذي يتحرر من سبب النزول أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه ليخرج ما ذكره الواحدي في سورة الفيل من سببها قصة قدوم الحبشة به، فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيء بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية كذكر قصة نوح وعاد وثمود وبناء البيت ونحو ذلك وكذلك ذكره في قوله: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾^(٤) سبب اتخاذه خليلاً ليس ذلك من أسباب نزول القرآن كما لا يخفى»^(٥).

لذلك عمد الشيخ المحقق محمد هادي معرفة إلى التفريق بين مصطلحين: سبب النزول، وشأن النزول. قال في التفريق بينهما: «أسباب النزول أي السبب الداعي والعلة

(١) داود العطار، موجز علوم القرآن، ص ٢١.

(٢) السيد محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص ٢٨.

(٣) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ج ١، ص ١٠٥.

(٤) سورة النساء، آية ١٢٥.

(٥) جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، ج ١، ص ٦٤.

الموجبة لنزول قرآن بشأنها. وهذا أخص من قولهم: «شأن النزول» لأن الشأن أعم مورداً من السبب في مصطلحهم بعد أن كان الشأن يعني الأمر الذي نزل القرآن آية وسورة لتعالج شأنه بياناً وشرحاً أو اعتباراً بمواضع اعتباره كما في أكثرية قصص الماضين والإخبار عن أمم سالفين أو عن مواقف أنبياء وقدّيسين كانت مشوهة وكادت تمسّ كرامتهم أو تحطّ من قدسيّتهم، فنزل القرآن ليعالج هذا الجانب ويبين الصحيح من حكاية حالهم والواقع من سيرتهم بما يرفع الإشكال والإبهام وينزه ساحة قدس أولياء الله الكرام. وعليه فالفارق بين السبب والشأن اصطلاحاً أن الأول يعني مشكلة حاضرة لحادثة عارضة، والثاني مشكلة أمر واقع سواء أكانت حاضرة أم غابرة وهذا اصطلاح ولا مشاحة فيه»^(١).

ولكي يتضح التعريف بجلاء ووضوح أعرض هنا أمثلة متعددة لأغراض شتى لأسباب النزول:

١- مسجد ضرار: شيّد بنو عمرو بن عوف مسجد قباء وطلبوا من رسول الله ﷺ أن يصلي فيه، فصلى فحسداهم جماعة من المنافقين، فقالوا: نبني مسجداً آخر فنصلي فيه ولا نحضر جماعة محمد ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضَرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْوَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفْنَ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾^(٢).
فصار بناء مسجد ضرار سبباً من أسباب النزول»^(٣).

٢- إطعام المسكين اليتيم والأسير: مرض الحسنان فنذر الإمام علي (عليه السلام) صوم ثلاثة أيام لله تعالى عند شفائهما، فشفيا فصام وفاطمة الزهراء (عليها السلام) وجاريتهم فضة، وكانوا إذا أرادوا الإفطار جاءهم في اليوم الأول مسكين والثاني يتيم واليوم الثالث أسير، وكانوا يعطونهم إفطارهم ويفطرون على الماء وحده كل ليلة»^(٤).
فأنزل الله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾^(٥) وأورد سبب النزول هذا السيوطي عن ابن مردويه عن ابن عباس أن الآية نزلت في علي بن أبي طالب وفاطمة بنت رسول الله ﷺ ونظير له ما قاله الثعلبي قال: نزلت في علي بن أبي طالب وفاطمة وجارية لها يقال لها فضة ثم ذكر تمام القصة»^(٦).

(١) محمد هادي معرفة، تلخيص التمهيد، ج١، ص١١٢ - ١١٣.

(٢) سورة التوبة، آية ١٠٧.

(٣) داود العطار، موجز علوم القرآن، ص١٢٧.

(٤) أبو علي الطبرسي، مجمع البيان، ج١٠، ص٦١١. بتصرف.

(٥) سورة الإنسان، آية ٩.

(٦) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، ج٨، ص٣٧١.

(٧) أبو إسحاق الثعلبي، الكشف والبيان، ج١٠، ص٩٨.

٣- التصديق بالخاتم: عن ابن عباس قال: خرج رسول الله ﷺ إلى المسجد والناس يصلون بين راعع وساجد وقائم وقاعد، وإذا مسكين يسأل، فدخل رسول الله ﷺ فقال: أعطاك أحد شيئاً؟ قال: نعم. قال: من؟ قال: ذلك الرجل القائم. قال: على أي حال أعطاك؟ قال: وهو راعع. قال: ذلك علي بن أبي طالب. قال: فكبر رسول الله ﷺ (١)، فأنزلت الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (٢).

٤- الإيمان بالله أفضل من سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام: افتخر طلحة والعباس، فقال طلحة: أنا صاحب البيت بيدي مفتاحه، ولو أشاء بُت فيه، وقال العباس: أنا صاحب السقاية والقائم عليها، وقال علي: ما أدري ما تقولان لقد صليت ستة أشهر قبل الناس وأنا صاحب الجهاد (٣) فأنزل الله تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾.

٥- حكم الظهار: روي أن خولة بنت ثعلبة امرأة أوس بن الصامت رآها زوجها وهي تصلي وكانت حسنة الجسم وكان بالرجل لم (ميل إلى النساء) فلما سلمت راودها، فأبت. فغضب وكان به خفة فظاهر منها فأتت رسول الله وقالته: إن أوساً تزوجني وأنا شابة مرغوبة في فلما خلا مني وكثر ولدي جعلني كأمه، وإن لي صببية صفاراً إن ضممتهم إليه ضاعوا وإن ضممتهم إليّ جاعوا (٤)، فنزلت الآية المباركة: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (٥).

٦- آية النجوى: كان الأغنياء يأتون النبي ﷺ فيكثرون مناجاته ويغلبون الفقراء على المجالس حتى كره النبي ﷺ طول جلوسهم ومناجاتهم فأمر الله تعالى بالصدقة عند المناجاة (٦)، فنزلت الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾ (٧).

قال الإمام علي (عليه السلام): «إن في كتاب الله آية ما عمل بها أحد قبلي ولا يعمل أحد بها بعدي وهي الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ...﴾ كان لي دينار فبعته فكنت إذا

(١) ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٧٧.

(٢) سورة المائدة، آية ٥٥.

(٣) علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، ص ١٢٩.

(٤) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ٢١٧.

(٥) سورة المجادلة، آية ١.

(٦) أبو إسحاق الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٩، ص ٢٦١.

(٧) سورة المجادلة، آية ١٢.

ناجيت الرسول تصدقت بدرهم حتى نفذ فنسخت بالآية الأخرى ﴿^(١) أَلَسْأَفَقْتُمْ أَنْ تُتَدَمَّرُوا
بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ﴾^(٢)».

من خلال الأمثلة السابقة يتضح أن أسباب النزول ليست على نمط واحد وإنما تتنوع
حسب مقتضيات الآية فقد تكون مدحاً وإطراءً لموقف كما في المثال الثاني والثالث أو تعقيباً
على حادثة كما في المثال الأول، وقد تكون حلاً لمشكلة وبياناً لحكم كما في المثال الخامس
وغيرها وذلك حسب الظروف والاقتضاء.

ثانياً: أهمية معرفة سبب النزول:

إن للوقوف على سبب النزول أهمية كبيرة في التعرف على مدلول الآية ومفهومها
ووجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم إذ كما قيل: «العلم بالسبب يورث العلم بالسبب»
ولا شك أن صياغة الآية وطريقة التعبير عنها يتأثر إلى حد كبير بسبب نزولها، فالاستفهام
مثلاً لفظ واحد ولكنه يخرج إلى معانٍ أخرى كالتقرير وغيره ولا يفهم المراد إلا بالأمور
الخارجية والقرائن الحالية^(٣).

قال الواحدي في أسباب النزول: «لا يمكن معرفة تفسير الآية وقصد سببها دون
الوقوف على قصتها وبيان نزولها»^(٤).

وقال ابن دقيق العيد: «بيان سبب النزول سبب قوي في فهم معاني القرآن»^(٥)، ويقول
المحقق الشيخ جعفر السبحاني: «إن لمعرفة أسباب النزول دوراً هاماً في رفع الإبهام عن
الآيات التي وردت في شأن خاص لأن القرآن الكريم نزل نجوماً عبر ثلاثة وعشرين عاماً
إجابة لسؤال أو تنديداً لحادثة أو تمجيهاً لعمل جماعة إلى غير ذلك من الأسباب التي دعت
إلى نزول الآيات، فالوقوف على تلك الأسباب لها دور في فهم الآية بحددها ورفع الإبهام
عنها»^(٦).

وفيما يلي نعرض أمثلة متعددة لآيات كان لمعرفة سبب نزولها دور كبير في
تفسيرها:

١- قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ
عَلِيمٌ﴾^(٧).

(١) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٧، ص ٢٥٦.

(٢) سورة المجادلة، الآية ١٣.

(٣) داود العطار، موجز علوم القرآن، ص ١٣٠.

(٤) علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، ص ١٠.

(٥) جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ص ٨.

(٦) جعفر السبحاني، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، ص ٢٨.

(٧) سورة البقرة، آية ١١٥.

حيث المتبادر من مدلول ألفاظ الآية ومن مظاهر سياقها أن المصلي له أن يصلي إلى أية جهة كانت في السفر والحضر فلهذا المشارق والمغرب فأينما يُولي المصلي وجهه فقد توجه إلى الله تعالى وهذا خلاف الإجماع^(١)، وهو يتعارض مع قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(٢)، وبالنظر في أسباب النزول تجد أنها نزلت في الصلاة المستحبة يستطيع الإنسان أن يؤديها على راحلته أينما اتجهت الراحلة دون اشتراط الاتجاه نحو القبلة^(٣).

٢- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾^(٤).

إن ظاهر لفظ ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾ لا يقتضي أن السعي واجب وفرض وعندما نرجع إلى أسباب النزول نرى أنه كان على الصفا صنم على صورة رجل يقال له: «أساف» وعلى المروة صنم على صورة امرأة تدعى: «نائلة» فزعم أهل الكتاب أنهما زنيا في الكعبة فمسخهما الله تعالى حجرتين ووضعهما على الصفا والمروة ليعتبر بهما، فلما طالت المدة عُبدوا من دون الله تعالى، فكان أهل الجاهلية إذا طافوا بينهما مسحوا الوثنيين، فلما جاء الإسلام وكسرت الأصنام كره المسلمون الطواف لأجل الصنمين فأَنْزَلَ اللهُ تعالى هذه الآية^(٥).

قال الطاهر بن عاشور: وتأكيده الجملة بـ(أن) لأن المخاطبين مترددون في كونها من شعائر الله وهم أميل إلى اعتقاد أن السعي بينها من أحوال الجاهلية^(٦).

٣- قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾^(٧).

حكى بالقول أن الخمر مباحة واحتجوا بالآية المتقدمة، قال الواحدي: «مات أناس من أصحاب النبي ﷺ وهم يشربون الخمر، فلما حُرمت قال أناس: كيف لأصحابنا؟ ماتوا وهم يشربونها؟ فنزلت الآية^(٨)».

(١) داود العطار، موجز علوم القرآن، آية ١٣١.

(٢) سورة البقرة، آية ١٤٤.

(٣) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١، ص ٣٠٣.

(٤) سورة البقرة، آية ١٥٨.

(٥) علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، ص ٢٧.

(٦) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢، ص ١٥٨.

(٧) سورة المائدة، آية ٩٣.

(٨) علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، ص ١١١.

قال الدكتور صبحي الصالح: «ولولا بيان سبب النزول لظل الناس إلى يومنا هذا يبيحون تناول المسكرات وشرب الخمر أخذاً بظاهر الآية»^(١).

٤- قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾^(٢).

حيث أشكل على مروان بن الحكم فهم الآية وقال: «لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يُحمد بما لم يفعل لنعذبن أجمعون حتى يبين له ابن عباس أن الآية نزلت في أهل الكتاب»^(٣).

قال صاحب الأمل في نزول الآية: «إن اليهود كانوا يفرحون لما يقومون به من تحريف لآيات الكتب السماوية وكتمان حقائقها ظناً منهم بأن يحصلوا من وراء ذلك على نتيجة وفي الوقت نفسه كانوا يحبون أن ينسبهم الناس إلى العلم ويعتبرونهم من حماة الدين، فنزلت هذه الآية ترد على تصورهم الخاطيء هذا»^(٤).

٥- قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٥).

قد يتعجب الإنسان عندما يقرأ الآية ولكن عندما يقف على سبب نزولها يزول تعجبه لأن الآية نزلت في طوائف من العرب عندما كانوا يحرمون لا يدخلون بيوتهم من أبوابها ولكنهم كانوا ينقبون في ظهر بيوتهم أي في مؤخرها نقباً يدخلون ويخرجون منه فنها عن التدين بذلك^(٦).

ويمكن تلخيص أهمية معرفة سبب النزول بالأمر التالي:

أ- بيان الحكمة التي دعت إلى تشريع حكم من الأحكام وإدراك مراعاة الشرع للمصالح العامة في علاج الحوادث رحمة بالأمة كما في نزول آيات حكم الظهار في قصة خولة بنت ثعلبة وزوجها أوس بن الصامت.

ب- معرفة سبب النزول خير سبيل لفهم معاني القرآن وكشف الغموض الذي يكتنف بعض الآيات في تفسيرها ما لم يعرف سبب نزولها كما في المثال الثاني.

ج- تخصيص حكم ما نزل إن كان بصيغة العموم كما في المثال الرابع.

(١) صبحي الصالح، مباحث علوم القرآن، ص ١٣١.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٨٨.

(٣) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٥٩.

(٤) ناصر مكارم الشيرازي، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٣، ص ٤١.

(٥) سورة البقرة، آية ١٨٩.

(٦) أبو علي الطبرسي، مجمع البيان، ج ١، ص ٥٠٨.

د- يوضح سبب النزول من نزلت فيه الآية حتى لا تحمل على غيره بدافع الخصومة والتحامل^(١). وسوف نعرض في آخر البحث لهذا النوع من الآيات فانتظر.

هـ- سبب النزول فيه دلالة على إعجاز القرآن إذ في نزول القرآن عند حدوث حوادث دلالة على إعجازه من ناحية الارتجال، وهي إحدى طريقتين لبغاء العرب في أقوالهم، فنزوله على حوادث يقطع دعوى من ادعوا أنه أساطير الأولين^(٢).

هل تتقدم نزول الآية على الحكم؟

أورد هذا السؤال الزركشي في برهانه وقال: «اعلم أنه قد يكون النزول سابقاً على الحكم واستشهد بعدة آيات إثباتاً لذلك»^(٣).

وعند النظر والتدقيق فيما استشهد به من آيات لا نستطيع أن نوافقه على ما ذهب إليه فمن شواهد على ما ادعاه قوله تعالى: ﴿فَدَأْتِجْ مِنْ تَرْكِي﴾ حيث استدل بها على زكاة الفطرة والآية مكية، ولم يكن بمكة عيد ولا زكاة، وأجاب بذلك من تفسير البغوي بقوله: «بأنه يجوز أن يكون النزول سابقاً على الحكم».

والجواب: أن حمل الآية على زكاة الفطرة لا يُساعد عليه الظهور لاحتمال أن المراد تزكية النفس بتطهيرها من الرذائل والعلائق الدنيوية خصوصاً إذا لاحظنا قوله تعالى بعد ذلك: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (١٦) وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾^(٤) هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يستفاد من الآية الوجوب، بل أقصى ما يستفاد منها هو الرجحان والاستحباب لا أكثر^(٥)، لذلك لم يعدها الفقهاء من آيات الأحكام، ومن شواهد أيضاً التي استدل بها قوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (١) وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾^(٦).

قال: فالسورة مكية وظهور أثر الحل يوم فتح مكة، حتى قال صلى الله عليه وسلم: «أحلت لي ساعة من نهار»^(٧).

والجواب: أن هذا التفسير الذي ذكره الزركشي للآية المباركة هو واحد من عدة آراء في الآية، والذي عليه أكثر المفسرين أن الله يقسم بنبيه، والمعنى أي وأنت يا محمد مقيم به وهو محلك، وهذا تنبيه على شرف البلد بشرف من حلّ به من الرسول الداعي إلى

(١) مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص ٧٩.

(٢) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٩.

(٣) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ١، ص ٣٢.

(٤) سورة الأعلى، آية ١٦ - ١٧.

(٥) باقر الإيرواني، دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام، ج ١، ص ١٤٧.

(٦) سورة البلد، آية ١ - ٢.

(٧) بدر الدين الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣٣.

توحيده وإخلاص عبادته، وبيان أن تعظيمه له وقسمه لأجله ﷺ، ولكونه حالاً فيه كما سميت المدينة طيبة لأنها طابت به حياً وميتاً^(١).

وإذا تنزلنا وأخذنا بالتفسير الذي قاله الزركشي فنفهم من الآية وعد إلهي لنبيه أن يحل له مكة حتى يقاتل فيها ويفتحها على يده ويكون بها حلاً يصنع بها ما يريد القتل والأسر^(٢). وهذا من إعجاز القرآن الكريم في التنبؤ بالمستقبل، وهذا ما نفهمه من الآية الكريمة التي استشهد بها الزركشي أيضاً ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾^(٣)، فالآية مكية لكنها تتحدث عن أمر مستقبلي هو هزيمة الكفار والمشركين قال صاحب الأمثل: «إن الإخبار بهذه النهاية هو إنباء من الغيب حول المصير الخائب الذي ينتظر هذه المجموعة ولقد صدق هذا التنبؤ في معركة بدر وسائر الحروب الأخرى مما كانت هزيمة الكفار نهاية محتمة فإنه رغم قدرتهم وقوتهم فقد تلاشى جمعهم»^(٤).

ولهذه الآيات أشباه ونظائر في القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنَّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^(٥). حيث الآية تتنبأ بعجز الجن والإنس عن معارضة القرآن بشكل أبدي إلى يوم القيامة، وكذلك قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ (٢) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٣) فِي بَعْضِ سِنِينَ﴾^(٦).

وصدق تنبأ القرآن الكريم فقد هُزم الفرس على يدي الروم في أقل من عشر سنين^(٧). يتضح من ذلك كله أن الآيات التي ساقها الزركشي للدلالة على تقدم الآية على الحكم غير ناهضة ولا يصح الاستدلال عليها في هذا العنوان، بل هي دالة على إعجاز القرآن في التنبؤ بالمستقبل، أما عن الآية الأولى فقد صرفت إلى المعنى اللغوي للزكاة وهو التطهر من الرذائل والعلائق ا لدنيوية، ولم يقم دليل عليها بالمعنى الشرعي للزكاة، وإذا صحت بهذا المعنى فأقصى ما يقصد بها الزكاة المستحبة لا أكثر.

ثالثاً: تعدد الأسباب والنازل واحد، وتعدد النازل والسبب احد:

أ- تعدد الأسباب والنازل واحد: قد يحدث في عصر الوحي ما يكون سبباً لنزول آية وأكثر وهذا السبب نفسه قد يتكرر في أكثر من مكان أو زمان أو من أكثر من شخص

(١) أبو علي الطبرسي، مجمع البيان، ج١٠، ص٧٤٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) سورة القمر، آية ٤٥.

(٤) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل، ج١٧، ص٣١٧.

(٥) سورة الإسراء، آية ٨٨.

(٦) سورة الروم، آية ٢ - ٤.

(٧) للمزيد في هذا الموضوع راجع مفاهيم القرآن، للشيخ جعفر السبحاني، ج٣.

أو ظرف، ويستدعي ذلك نزول الوحي بجواب له، وتسمى هذه الحالة تعدد الأسباب والنازل واحد ومثاله سورة الإخلاص نزلت مرتين: إحداهما بمكة جواباً للمشركين من أهلها، والأخرى بالمدينة جواباً لأهل الكتاب من أهلها^(١). ونزول الشيء أكثر من مرة قد يكون تعظيماً لشأنه وتذكيراً به عند حدوث سببه خوف نسيانه^(٢).

ب- تعدد النازل والسبب واحد: كما يكون النازل واحد والأسباب متعددة يصير العكس وهو تعدد النازل والسبب واحد، قال السيوطي في الإتيان: «ولا إشكال في ذلك فقد ينزل في الواقعة الواحدة آيات عديدة في سور شتى، ومثاله ما أخرجه الحاكم، والترمذي، عن أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله، لا أسمع الله ذكر النساء في الهجرة بشيء، فأُنزل الله ﴿فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ ذَكَرَ أَوْ أُنتَى﴾^(٣)». وأخرج الحاكم عنها أيضاً قالت: «قلت يا رسول الله تذكر الرجال ولا تذكر النساء؟ فأُنزلت^(٤) ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ﴾^(٥)».

رابعاً: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:

السؤال المطروح هو: هل السبب الذي استدعى نزول الآية يخصص أو يقيد المدلول القرآني لها؟ وبعبارة أخرى: هل أن ما ينزل من القرآن لسبب من الأسباب يقتصر على ذلك السبب فيما أفاد من حكم ومدلول؟ أم يتعداه إلى غيره من الأمور والوقائع المطابقة؟ اتفق علماء الأصول على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأرادوا بهذا أن السبب الذي ينزل إثره الوحي لا يحبس التشريع ولا يقيد، وإنما يكون ذلك السبب مجرد مثير لنزول الوحي فيشمله الحكم النازل ويبقى هذا الحكم على عمومته سارياً على كل الوقائع والأحداث المماثلة لذلك السبب^(٦)، ومثاله آية الظهر كما مرّ، وإن نزلت بمناسبة مظاهرة أوس بن الصامت لزوجته خولة بنت ثعلبة، إلا أن حكم الظهر الذي تضمنته الآية لا يختص بهما ولكنه يجري في كل حالة مشابهة إلى يوم القيامة^(٧). لأن الحكمة في نزول آية وسورة ليست بالتقتصر على معالجة مشاكل حاضرة وليست دواء وقتياً لداء عارض وقتي، إذاً تنتفي فائدتها بتبدل الأحوال والأوضاع، بل القرآن في جميع آيه وسوره نزل علاجاً لمشاكل أمة بكاملها في طول الزمان وعرضه، إلى ذلك يشير قولهم ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾: «نزل

(١) داود العطار، موجز علوم القرآن، ص ١٣٤.

(٢) بدر الدين الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٩٥.

(٤) جلال الدين السيوطي، الإتيان، ج ١، ص ٦٧.

(٥) سورة الأحزاب، آية ٣٤.

(٦) داود العطار، موجز علوم القرآن، ص ١٣٥.

(٧) مصطفى قصير العاملي، الوجيز في علوم القرآن، ص ٨٦.

القرآن بليالك أعني واسمعي يا جارة»^(١).

وإلى هذا المعنى أشار العلامة السيد الطباطبائي في ميزانه قال: «القرآن نزل هدى للعالمين يهديهم إلى واجب الاعتقاد، وواجب الخلق، وواجب العمل وما بينه من المعارف النظرية حقائق لا تختص بحال دون حالا ولا زمان دون زمان، وما ذكره من فضيلة أو رذيلة أو شرعه من حكم عملي لا يتقيد بفرد دون فرد ولا عصر دون عصر لعموم التشريع، وما ورد من شأن النزول لا يوجب قصر الحكم على الواقعة لينقض الحكم بانقضائها ويموت بموتها لأن البيان عام والتعليل مطلق»^(٢).

ولا ريب في صحة هذه القاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» والدليل على ذلك هو احتجاج الصحابة وغيرهم في وقائع عديدة بعموم آيات نزلت على أسباب خاصة. جاء في الدر المنثور عن سعيد بن منصور وابن جرير والبيهقي في الشعب عن أبي سعيد المقبري أنه ذكر محمد بن كعب القرظي فقال: إن في بعض كتبنا لله: إن لله عبادة أسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أمر من الصبر، لبسوا لباس سوك الضأن من الليل يجتروا الدنيا بالدين، قال الله تعالى: أعلّيٰ يجترئون؟ وبي يغترون؟ وعزتي لأبعثن عليهم فتنة تترك الحليم فيهم حيران. فقال محمد بن كعب: هذا في كتاب الله ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ الآية.

فقال سعيد: قد عرفت فيمن أنزلت؟ فقال محمد بن كعب: إن الآية تنزل في الرجل تكون عامة بعد^(٣).

ومن هذا المنطلق نرفض ما قاله الدكتور عبدالمجيد الشرفي من أن القرآن ينطوي على حلول ظرفية استجابات لواقع تاريخي محدد، وعبرت عن وضع معرفي معين. ومن ثم ينبغي تدبر الآيات المرجوة من تلك الحلول حتى لا ننجرف بالرسالة المحمدية عن مقاصدها^(٤). لأن القرآن حلولة عامة وغير مقتصرة على الناس الذين عايشوا فترة الوحي، بل حلولة وأحكامه لكل البشر وفي كل زمان. وهذا سر خلود وإعجاز القرآن. وبه نطقت الروايات الشريفة عن أهل البيت عليهم السلام.

فعن الباقر عليه السلام قال: «ولو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير أو شر»^(٥).

(١) محمد هادي معرفة، تلخيص التمهيد، ج١، ص١١٥.

(٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٤٢.

(٣) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، ج١، ص٥٧٢.

(٤) بسام الجمل، أسباب النزول، ص٣٢.

(٥) محمد رضا الحكيمي، الحياة، ج٢، ص١٤٨ - ١٤٩.

وعن الإمام الرضا عليه السلام عن أبيه أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام: «ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال: إن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند قوم غض إلى يوم القيامة»^(١).

خامساً: أسباب النزول بين الرد والقبول:

يمكن أن نقول أن هناك ثلاثة اتجاهات في قبول أسباب النزول وردّها بين العلماء والمفسرين وهذه الاتجاهات هي:

١- الاتجاه الأول: يرى أن يمتنع تفسير أي آية دون الوقوف ومعرفة سبب نزولها ومن أبرز القائلين بهذا الرأي الواحدي صاحب كتاب أسباب النزول قال في مقدمة كتابه هذا: «فأل الأمر بنا إلى إفادة المبتدئين المستترين بعلوم الكتاب إبانة ما أنزل فيه من الأسباب إذ هي ما يجب الوقوف عليها وأولى ما تصرف العناية إليها لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»^(٢).

ويبدو أن هذا الرأي مبالغ فيه وغير دقيق ولا سيما إذا عرفنا أن ثمانية أعشار آيات المصحف ليست لها أسباب نزول، ومع ذلك فلم نر مفسراً وقف حائراً أمام تفسير آيات من القرآن بدعوى أن ليس لها سبب نزول، بل رأينا بعض المفسرين لم يعتن بأسباب النزول ولم يوردها في تفسيره، وثمة أمر آخر وهو أن بعض بل الكثير من أسباب النزول الواردة حتى لو لم نعرفها ولم نقرأها يستطيع الإنسان أن يفهم المراد من الآية، وتبقى الآية واضحة، وهذا ما نجده بكثرة في كتب أسباب النزول للواحدي أو لباب النقول للسيوطي، وهنا آتي بمثال واحد فقط للتمثيل وله أشباه ونظائر، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ﴾^(٣).

فهذه الآية الكريمة عندما يقرأها الإنسان يفهم منها النهي عن الدخول إلى بيت الغير دون استئذان، وهي من التعاليم الإسلامية الاجتماعية التي دعا أبناء المجتمع إلى التحلي بها؛ لما فيها من حفظ العفة عندهم، وهذا بالفعل ما قاله المفسرون في الآية، ولكن لو رجعت إلى أسباب النزول لرأيت أن لهذه الآية سبب نزول، فالآية نزلت في امرأة من الأنصار جاءت للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالت: يا رسول الله إني أكون في بيتي على حال لا أحب أن يراني عليها أحد لا والد ولا ولد، فيأتي الأب فيدخل عليّ وإنه لا يزال يدخل عليّ رجل من أهلي وأنا على تلك الحال فكيف أصنع؟ فنزلت الآية^(٤).

(١) المصدر السابق.

(٢) علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، ص ٨.

(٣) سورة النور، آية ٢٧.

(٤) علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، ص ١٧٦.

يتضح من ذلك أن المفسر يستطيع تفسير الآية دون الوقوف على سبب نزولها، ولا نقول إن سبب النزول غير مفيد بل هو مهم؛ لأنه قد يرفع إشكالاً أو إبهاماً في الآية، ويساعد على توضيحها ولكنه في نفس الوقت لا يمنع معرفة سبب النزول من تفسير الآيات، وإلى هذا المعنى أشار الدكتور محمد الصادقي قال: «إن شؤون نزول الآيات وإن كانت تساعد على تفهم معانيها أحياناً ولكنها ليست شرطاً في التعرف على معاني آياتها، ولا أنها تحدد معاني الآيات بمواردها، فلو أن الآية ماتت بموت الشأن الذي نزلت فيه إذ ماتت الآيات كلها، وإنما شؤون النزول مبررات وقتية لنزولها تماشياً مع كل حادث وحديث في نزولها، فالآيات مستقلة في دلالاتها على معانيها عرفت شؤونها أم لا، وأما شؤون نزولها فلا شأن لها أصلاً في تفسيرها، وإنما الشأن الأصل هو شأن الآيات أنفسها دون شؤون سواها»^(١).

الاتجاه الثاني: على النقيض تماماً، فقد أنكر أسباب النزول لضعف سندها ولكثرة الإسرائيليات فيها، ونظر إلى الآيات كليات تنطبق في كل عصر زماناً ومكاناً، ولذا نرى عمد أصحاب هذا الاتجاه إلى تجاهل أسباب النزول ورفضها ولم يجعلوها في كتبهم التفسيرية، ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر:

أ- الشيخ محمد جواد مغنية، قال في مقدمة تفسيره الكاشف: «تجاهلت ما جاء في الروايات في أسباب التنزيل إلا قليلاً منها؛ لأن العلماء لم يحصوا أسانيدنا ويميزوا بين صحيحها وضعيفها»^(٢).

ب- السيد عبد الأعلى السبزواري، حيث قال في مقدمة تفسيره: «كما أنني لم أهتم بذكر شأن النزول غالباً؛ لأن الآيات المباركة كليات تنطبق على مصاديقها في جميع الأزمنة، فلا وجه لتخصيصها بزمان النزول أو بفرد دون فرد آخر»^(٣).

ج- السيد محمد صادق الصدر، قال في مقدمة تفسيره: «ومما ينبغي الإلماع إليه أنني بطبعي لا أميل إلى الأخذ بروايات موارد النزول وأسبابه، فإنها جميعاً ضعيفة السند وغير مؤكدة الصحة، بالرغم من اهتمام بعض المؤلفين بها كالسيوطي وغيره، وإنما المهم في نظري كما ينبغي أن يكون هو المهم في نظر الجميع، إن كل آية من آيات الكتاب الكريم تعد قاعدة عامة ومنهج حياة وأسلوب سلوك قابل للانطباق على جميع المستويات وعلى جميع المجتمعات، بل على جميع الأجيال، بل كل الخلق أجمعين، فإن القرآن هو خلاصة القوانين والمعارف المطبقة فعلاً في الكون والموجودة في أذهان الأولياء والراسخين في العلم»^(٤).

د- السيد محمد حسين الطباطبائي، يمكن أن يعد من هذا الاتجاه الراض إلى أسباب

(١) محمد الصادقي، الفرقان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٥٠.

(٢) محمد جواد مغنية، الكاشف، ج ١، ص ١٤.

(٣) السيد عبد الأعلى السبزواري، مواهب الرحمن، ج ١، ص ٧.

(٤) السيد محمد صادق الصدر، منة المنان في الدفاع عن القرآن، ص ٢١.

النزول، فهو يرى أن المعارف القرآنية أنها معارف عالمية دائمة لا تحتاج كثيراً أو لا تحتاج أبداً إلى أسباب النزول^(١).

وإن تعرض في تفسيره الميزان لبعض أسباب النزول، فهو من باب مجازاة كتب التفسير الأخرى، فهو ناقل وليس متبن لها.

الاتجاه الثالث: تبع أمراً وسطاً، فهو لم يتجاهل أسباب النزول واعتبرها معين على فهم الآية، ولكن في نفس الوقت حذر من الأخذ بأي رواية إذ لا بد من معرفة صحتها من سقمها بسبب دخول الكثير من الإسرائيليات في الأحاديث والروايات، يقول المحقق السبحاني في هذا الصدد: «لا يمكن الاعتماد على كل ما ورد في الكتب باسم أسباب النزول، بل لا بد من التحقيق حول سنده والكتاب الذي ورد فيه، فإن أكثر المفسرين في القرون الأولى أخذوا علم التفسير من مستسلمة أهل الكتاب خصوصاً فيما يرجع إلى قصص الأنبياء وسيره أقوالهم، فلا يمكن الاعتماد على كلام هؤلاء»^(٢).

وسبق السبحاني الشيخ البلاغي حيث قال في مقدمة تفسيره (آلاء الرحمن): «وأما الرجوع في التفسير وأسباب النزول إلى أمثال عكرمة ومجاهد وعطاء وضحاك، كما ملئت التفسير بأقوالهم المرسلة، فهو مما لا يعذر فيه المسلم في أمر دينه فيما بينه وبين الله، ولا تقوم به الحجة؛ لأن تلك الأقوال إن كانت روايات فهي مراسيل مقطوعة، ولا يكون حجة من المسانيد إلا ما ابتنى على قواعد العلم الديني الرصينة»^(٣).

ولهذا السبب نرى بعض المفسرين يقيدون في مقدمات تفاسيرهم بعد ذكرهم أسباب النزول، (إن صحت) وذلك للدلالة على سقم وعدم صحة أكثر الروايات الواردة في أسباب النزول، فهذا المراغي مثلاً يقول في مقدمة تفسيره: «أعقبنا ذلك بما ورد من أسباب النزول لهذه الآيات إن صح شيء من ذلك لدى المفسرين بالمأثور»^(٤). وهذا قيد مهم ينبئنا على قلة وصحة ما ورد في ذلك، وقد أكد على هذه الحقيقة الدكتور يوسف القرضاوي، قال: «أن ما صح من سبب النزول قليل، بل قليل جداً، فليحذر من الأسباب المروية بطرق واهية أو موضوعة، إذ لا قيمة لها في الميزان العلمي، وهذا يحتم الرجوع إلى الأسانيد التي رويت بها أسباب النزول، وتحكيم منهج الجرح والتعديل فيها، أو الرجوع إلى أئمة الحديث المعبرين وإلى أقوالهم الموثقة في ذلك، ولا ينبئك مثل خبير»^(٥).

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص ١٥٣.

(٢) جعفر السبحاني، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، ص ٤٠ - ٤١.

(٣) محمد جواد البلاغي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٥.

(٤) أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ١٧.

(٥) يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، ص ٢٩٤.

سادساً: روايات أسباب النزول في الميزان

اهتم المحدثون من الصحابة والتابعين بأحاديث أسباب النزول، ونقلوا أحاديث كثيرة بلغت الآلاف من طريق أهل السنة والجماعة، بينما هي بالمئات عن طريق الشيعة الإمامية ونظر العلماء وأهل التحقيق بريبة وشك لمثل هذه الروايات، وذلك لأسباب عدة منها:

١- العامل السياسي: أدى هذا العامل إلى إخفاء كثير من الحقائق، فالحاكم يعتمد إلى إظهار الشيء الذي يقويه ويبرزه؛ من أجل استمرار حكمه، ويعتمد إلى الحقائق التي تضره وتزلزل حكمه، وهذا أمر لا يخفى على أحد، وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى هذه الحقيقة، قال في الميزان: «إن الأجواء السياسية والبيئات الحاكمة في كل زمان أثراً قوياً في الحقائق، من حيث إخفائها أو إبهامها، فيجب على الباحث المتأمل أن لا يهمل أمر هذه الأسباب الدخيلة في فهم الحقائق»^(١).

لذا تعرضت حقائق للإبهام وزورت روايات وصرفت آيات عن معانيها الحقيقية بسبب روايات أسباب النزول.

وفي كتاب صدر حديثاً انتهى الباحث بسام الجمل في كتابه (أسباب النزول) إلى «أن القسم الأكبر من مادة أسباب النزول مختلفة ومشكوك في صحتها، وعدم ملاءمتها لمنطوق نص المصحف، ومقاصد الرسالة المحمدية، وهذا الاختلاف كانت وراءه دواع سياسية ومذهبية وبيئية، حتى قد تكون لعقد صلة بين آيات المصحف وما شاع من أخبار سيرة الرسول ومغازيه انطلاقاً من مجالس القصاص والإخباريين ابن عباس مثلاً الذي استأثر برواية أكثر من ثلثي المرويات لا يعتبر شاهداً حقيقياً على مرحلة الوحي إذ لم تكن سنه، وهو في سن الثانية عشرة عند وفاة الرسول ﷺ تسمح له بأن يكون صحابياً بالمعنى الدقيق للصحة وشاهداً موثقاً به على أحداث فترة الوحي، ولكن من يجرؤ في ظل الدولة العباسية على تكذيب «جد الخلفاء» وقتها أو التشكيك في سلامة رأيه»^(٢).

٢- منع الخلافة تدوين الحديث^(٣): من المعلوم والثابت تاريخياً أن الخلافة في أول يوم لتسلمها السلطة منعت تدوين السنة، وكانت كل ورقة توجد مكتوب عليها أحاديث، إما تحرق أو تُمات في الماء، وقد استمرت هذه الحالة عند أهل السنة أخذاً باجتهاد عمر بن الخطاب حتى خلافة عمر بن عبد العزيز الأموي، وحيث انتهى آخر جيل من الصحابة بدؤوا يكتبون الحديث، وبأمر عمر بن عبد العزيز، ومرت الكتابة عندهم بمراحل ثلاث:

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج٤، ص٧٤.

(٢) بسام الجمل، أسباب النزول، ص١٣٤. بتصرف.

(٣) راجع السفر القيم، للعلامة السيد علي الشهرستاني، بعنوان (منع تدوين الحديث أسباب ونتائج).

مرحلة الجمع، ومرحلة المسانيد، ومرحلة الصحاح^(١).

وكان نتيجة هذا المنع أن فتح للرواة طريق النقل بالمعنى، وكان يصيب الحديث تغييرات، كما حدث راوٍ إلى راوٍ آخر، حتى أصبحت الأحاديث تروى على غير وجوها، وهذا واضح بين لمن راجع قصة ورد فيها أحاديث بطرق مختلفة، فإن الإنسان ربما يشاهد حديثين في قصة واحدة لا يمكن اجتماعها في نقطة من النقاط، وشيوع النقل بهذا الشكل المريب هو أحد الأشياء التي تسبب عدم الوزن لأحاديث أسباب النزول وقلة اعتبارها^(٢).

٣- الاجتهاد عند الرواة: حيث أن سياق كثير من أسباب النزول يدل على أن الراوي لا ينقل السبب من طريق المشاهدة والتحمل والحفظ، بل ينقل قصة ما ثم يحمل الآيات عليها حملاً ويربطها ربطاً، وفي الحقيقة سبب النزول الذي يذكره إنما هو سبب اجتهادي نظري وليس بسبب شاهده بالعيان وضبطه بحدوده الدقيقة^(٣).

ويبدو أن هؤلاء الرواة سمعوا هذه القصص والحكايات من أهل الكتاب من أمثال كعب الأحبار، وهب بن منبه، وعبدالله بن سلام، وصاغوا من مخيلتهم للآيات أسباب نزول، ولذا نجد الآية الواحدة فيها أكثر من سبب نزول لا تجتمع مع بعضها البعض، ويعزو ابن خلدون السبب في ذلك إلى أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، فإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى^(٤).

لذا ينبغي الفحص والتدقيق في روايات أسباب النزول^(٥) وعرض هذه الروايات على القرآن، فما وافق مضمونه مضمون الآية يؤخذ ويعمل عليه، وما خالف يطرح، ومعنى هذا أن الحديث هو الذي يعرض دائماً على القرآن لا القرآن يعرض على الحديث، وهذه الطريقة تسقط أكثر أحاديث أسباب النزول عن الاعتبار^(٦).

وفيما يلي أعرض للقارئ العزيز شواهد وأمثلة مدسوسة وطالته يد التحريف والتغيير في أسباب النزول:

(١) عبد الهادي الفضلي، أصول الحديث، ص ٤٢ - ٤٣.

(٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص ١٥٢.

(٣) المصدر السابق.

(٤) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص ٣٤٨.

(٥) ذهب الكاتب الصادق بلعيد في كتابه (القرآن والتشريع) على ثقته المطلقة بأسباب النزول. وهو لا يخلو من غرابة فكيف ثبت بعض أسباب النزول وهي مخالفة للعقل والعقائد الثابتة الصحيحة، بالإضافة إلى بعضها ترى فيها الإسرائيليات الواضحة ورواتها غير ثقات أمثال عكرمة ومقاتل!

(٦) السيد محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص ١٥٣.

١- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾.

قال الواحدي في سبب نزول سورة الفاتحة: «أن رسول الله كان إذا برز سمع منادياً يناديه يا محمد، فإذا سمع الصوت انطلق هارباً وقال له: ورقة بن نوفل إذا سمعت النداء فأثبت حتى تسمع ما يقول لك، قال: فلما برز سمع النداء، يا محمد فقال لبيك قال: قل أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، ثم قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿١﴾ حتى فرغ من فاتحة الكتاب» (٢).
وعلق ابن حجر العسقلاني على هذا الحديث «بأنه مرسل ورجاله ثقات، فإن ثبت حمل على أن ذلك كان بعد قصة غار حراء، ولعله كان بعد فتور الوحي والعلم عند الله تعالى» (٣).

والحق أن ذلك غير ثابت وبعيد عن الصحة ولا يقبل ولا يتماشى مع عقيدتنا الثابتة، وهي أن الرسول ﷺ لم ينزل عليه الوحي إلا بعد أن تربي تربية دقيقة، وأعد كامل العدة لتحمل مسؤولية النبوة العظيمة، وهو يعلم أنه نبي مبعث قبل أن يُوحى إليه، وقد دلت على ذلك الكثير من الروايات، فقد ورد في تفسير القمي: «أن النبي ﷺ لما أتى له سبع وثلاثون سنة كان يرى في منامه كأن آتياً يأتيه فيقول: يا رسول الله! ومضت عليه برهة من الزمن وهو على ذلك يكتمه، وإذا هو في بعض الأيام يرمى غمماً لأبي طالب في شعب الجبال إذ رأى شخصاً يقول له: يا رسول الله. فقال له: من أنت؟ قال: أنا جبرائيل أرسلني الله إليك ليتخذك رسولاً» (٤).

وعن زارة أنه سأل الإمام الصادق (عليه السلام): كيف لم يخف رسول الله ﷺ فيما يأتيه من قبل الله أن يكون مما ينزع به الشيطان؟ فقال: إن الله إذا اتخذ عبداً رسولاً أنزل عليه السكينة والوقار فكان الذي يأتيه من قبل الله مثل الذي يراه بعينه» (٥).
والمستفاد من هذه الروايات وغيرها أن النبي ﷺ يعلم أنه مبعث بالرسالة، وأعد نفسه لتحمل هذه المرحلة، وهذه الروايات أيضاً بمثابة الرد على أكذوبة هلعه وفزعه عندما نزل عليه الوحي ولجؤته إلى السيدة خديجة، ومن ثم إلى ورقة بن نوفل ليخبره الأخير أنه نبي مبعث! بل عندنا في الروايات كما تقول السيدة الزهراء (عليها السلام): اختاره قبل أن أرسله، وسماه قبل أن اجتباه، واصطفاه قبل أن يبعثه» (٦).

(١) سورة الفاتحة، آية ١ - ٢.

(٢) علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، ص ١٣.

(٣) ابن حجر العسقلاني، العجائب في بيان الأسباب، ص ١٩.

(٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٨، ص ١٨٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٦٢.

(٦) أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج، ج ١، ص ١٣٣.

٢- ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾^(١).

نقل الواحدي والسيوطي: «أن الآية نزلت في أبي طالب عم النبي ﷺ فقد أخرج الشيخان من طريق سعيد بن المسيب، عن أبيه قال: لما حضرت أبا طالب الوفاة دخل عليه رسول الله ﷺ وعنده أبو جهل، وعبدالله بن أبي أمية فقال: «أي عم قل: لا إله إلا الله أحاج لك بها عند الله» فقال أبو جهل وعبدالله: يا أبا طالب، أترغب عن ملة عبد المطلب، فلم يزالا يكلمانه حتى آخر شيء كلمهم به هو على ملة عبد المطلب، فقال النبي ﷺ: «لاستغفرن لك ما لم أنه عنك» فنزلت هذه الآية^(٢).

سبب النزول هذا غير صحيح، بل هو مختلق ومدسوس لكون سورة التوبة مدنية بالإجماع، وهي آخر ما نزل على النبي ﷺ وحادثة سبب النزول في مكة قبل الهجرة بثلاث سنين، وقد تنبه الفخر الرازي لهذا الإشكال، ولم ينكر الفاصلة الزمنية بين الحادثة الحاصلة في مكة والآية الكريمة التي نزلت في أواخر ما نزل على النبي ﷺ ولكنه عمد إلى توجيه عجيب وهو أن النبي استغفر لأبي طالب بعد موته وبقي إلى حين نزول الآية قال في تفسيره: «فأي بأس أن يقال: إن النبي عليه الصلاة والسلام بقي يستغفر لأبي طالب من ذلك الوقت إلى وقت نزول هذه الآية»^(٣).

والجواب على هذا أن النهي عن محبة وموالات الكافرين لم يكن بداية في هذه السورة، وهناك آيات تدل على ذلك منها قوله تعالى في سورة النساء: ﴿ الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيَّتُهُمْ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾^(٤). قال القرطبي في تفسيره للآية: «الآية تضمنت المنع من موالات الكفار وأن يتخذوا أعواناً على الأعمال المتعلقة بالدين»^(٥).

وقال الطاهر بن عاشور معلقاً على الآية: «وهذا الكلام يفيد التحذير من مخالطتهم بطريق الكناية»^(٦).

فإذا كان الله سبحانه وتعالى ينهى المؤمنين عن موالات الكفار ومخالطتهم فكيف بالاستغفار لهم! ومن المسلم به أن سورة النساء نزلت قبل سورة التوبة، وأما ما قالوه عن تقدم نزول الآية عن الحكم فهذا مما لا دليل عليه، وقد تبين في صفحات ماضية تهافت

(١) سورة التوبة، آية ١١٣.

(٢) جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ص ١٣٥.

(٣) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٦، ص ١٦٥.

(٤) سورة النساء، آية ١٣٩.

(٥) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٥، ص ٣٩٦.

(٦) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٤، ص ٢٨٣.

هذا القول وعدم اعتباره.

بالإضافة إلى أن نزول الآية في أبي طالب يتعارض مع العقيدة الصحيحة في أن أبا طالب مات مؤمناً كتم إسلامه إثارةً للسلامة، ولكيلا يصطدم بشراسة الملأ من قريش الذين يرون في الجديد خطراً كبيراً لا لأنه يخرجهم عما ألفوه وعما وجدوا عليه آباءهم من عبادة الأصنام والأوثان بل لأنه سيفسد عليهم أمر الكعبة والتجارة^(١).

والذي يدل على ضعف هذا الحديث وجود ثلاثة أسباب مختلفة لنزول الآية الكريمة^(٢)، والعجيب من الدكتور مناع القطان بعد ذكره لهذه الأسباب الثلاثة إصراره على نزولها في أبي طالب لا لشيء إلا أنها وردت في الصحيحين البخاري ومسلم، قال: «وحسبك برواية الشيخين قوة، فالراجع أن الآية نزلت في أبي طالب»^(٣).

وصحة كل روايات البخاري ومسلم فيه نظر؛ لأنه يضي عليها طابع القداسة والصحة، ولا ينبغي إضفاء طابع القداسة والصحة على كتاب غير كتاب الله سبحانه وغيره، وإن بلغ من الإلتقان بمكان خاضع للتمحيص والإمعان والبحث في السند والمتن، وتكذيب الحديث لا يلازم تكذيب النبي ﷺ وإنما يراد به تكذيب الراوي فقط لا غير^(٤).

وللسيد الإمام محمد الشيرازي رحمته الله تعليق لطيف على الآية يعتبر خلاصة لما قلناه قال: «ومن المفسرين من أقحم في الآية ما اختلقتة الأهواء الأموية من كفر أبي طالب، ولقد كان أبو طالب من أشد المؤمنين بالله ورسوله حتى أنه قال عليه السلام»:

من خير أديان البرية دينا ولقد علمت بأن دين محمد

وحتى أنه حين مات نزل جبرائيل قائلاً للرسول: «مات ناصرك فاخرج من مكة» وسمى رسول الله ﷺ عام وفاته ووفاة خديجة «عام الحزن» وإنما الكلام هنا أن ذلك لا يرتبط بالتفسير وإنما يرتبط بالتعصب وكم أخفى التعصب الحق^(٥).

وقد يسأل البعض فيمن نزلت إذا؟

الآية نزلت كما قال الطبرسي رحمته الله في نذر من المسلمين قالوا للنبي ﷺ ألا تستغفر لأبائنا الذين ماتوا في الجاهلية، فأنزل الله سبحانه هذه الآية وبيّن أنه لا ينبغي لنبي ولا مؤمن أن يدعو لكافر ويستغفر له^(٦).

(١) عبد الرحمن الشرقاوي، علي إمام المتقين، ج ١، ص ١٥.

(٢) راجع هذه الوجوه في (لباب النقول)، للسيوطي.

(٣) مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص ٩٧.

(٤) جعفر سبحاني، الحديث النبوي بين الرواية والندارية، ص ٣٥.

(٥) السيد محمد الشيرازي، تقريب القرآن إلى الأذهان، ج ٢، ص ٤٧٣.

(٦) أبو علي الطبرسي، مجمع البيان، ج ٥، ص ١١٥.

٣- ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى (١) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ (١).

وردت الروايات عن طريق أهل السنة، كما في الدر المنثور وأسباب النزول وغيرهما أن الآيات الأولى من سورة عبسى نزلت في قصة عبدالله بن أبي مكتوم الأعمى عندما دخل على النبي ﷺ وعنده صنديد وكبار القوم من قريش يناجيهم ويستميلهم إلى الإسلام، فعبس النبي في وجه ابن مكتوم، ووردت أيضاً بعض من هذه الروايات عن طريق الشيعة.

والحق يقتضي خلاف ذلك لأنه لا يتناسب مع خلق الرسول ﷺ قال صاحب الميزان في بيانه لهذه الآيات: «ولست الآيات ظاهرة الدلالة على أن المراد بها النبي ﷺ بل خير محض لم يصرح بالمخبر عنه بل فيها ما يدل على أن المعنى بها غيره لأن العبوس ليست من صفات النبي ﷺ مع الأعداء المباينين فضلاً عن المؤمنين المسترشدين، ثم الوصف بأنه يتصدى للأغنياء ويتلهى عن الفقراء لا يشبه أخلاقه الكريمة كما عن المرتضى (رحمته الله).

وقد عظم الله خلقه ﷺ إذ قال - وهو قبل نزول هذه السورة - ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ والآية واقعة في سورة (نون) التي اتفقت الروايات المبينة لترتيب نزول السور على أنها نزلت بعد سورة اقرأ باسم ربك، فكيف يعقل أن يعظم الله خلقه في أول بعثته، ويطلق القول في ذلك، ثم يعود فيعاتبه على بعض ما ظهر من أعماله الخلقية ويذمه بمثل التصدي للأغنياء وإن كفروا والتلهى عن الفقراء وإن آمنوا واسترشدوا (٢).

ويمكن أن يضاف على الكلام السابق حسب مضمون الرواية الواردة هذا الاستفهام: هل كان إسكات ابن أبي مكتوم متوقفاً على العبوسة والتولي عنه؟ أم كان هناك أمر آخر هو أمره بالسكوت والاستمهال منه حتى يتم كلامه مع القوم أمراً غير شاق على النبي، فلماذا ترك هذا الطريق السهل؟ (٣).

وقد صار سبب النزول هذا المدسوس حراباً في أيدي الصليبيين للهجوم على الرسول ﷺ، حتى بعض كرايسهم كتبت: أيهما خير المسيح أو محمد، فإن الأول كان يبرئ الأعمى بنص كتابكم ﴿وَأُبْرئِ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ﴾ (٤)، والثاني كان يعبس ويتولى إذا جاءه الأعمى بنص كتابكم (٥).

والصحيح أن الآيات نزلت في رجل من بني أمية كان عند النبي ﷺ فجاء ابن مكتوم، فلما رآه تقذر منه وجمع نفسه وعبس وأعرض بوجهه فحكى الله سبحانه ذلك

(١) سورة عبسى، آية ١ - ٢.

(٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٢٠، ص ٢٠٣.

(٣) جعفر سبحاني، مفاهيم القرآن، ج ٥، ص ١٣٢.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٥٠.

(٥) محمد الشيرازي، تقريب القرآن إلى الأذهان، ج ٥، ص ٦١٥.

وأنكره عليه^(١).

٤- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾^(٢).

نقل الواحدي عن سعيد بن المسيب، قال: «أقبل صهيب مهاجراً نحو رسول الله ﷺ فاتبعه نفر من قريش من المشركين، فنزل عن راحلته ونثر ما في كنانته وأخذ قوسه، ثم قال: يا معشر قريش لقد علمتم أنني من أركامكم رجلاً وأيم الله لا تصلون إليّ حتى أرمي بما في كنانتي، ثم أضرب بسيفي ما بقي في يدي منه شيء، ثم أفعلوا ما شئتم. قالوا: دلنا على بيتك ومالك بمكة فنخلي عنك، وعاهدوه إن دلهم أن يدعوهم ففعل، فلما قدم على النبي ﷺ قال: أبا يحيى ربح البيع ورجل الله ﷻ وأبى الله لا تصلون إليّ حتى أرمي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾^(٣)، علق ابن حجر العسقلاني على الحديث بقوله: «أخرجه ابن أبي خيثمة من طريق علي بن زيد عن سعيد بن المسيب مرسلًا»^(٤).

وسبب النزول في الآية الكريمة واضح فيه أنه مدسوس ومختلق من قبل حكام بني أمية لصرف منقبة من مناقب أمير المؤمنين (عليه السلام) وهي مبيته في فراش النبي ﷺ وفدائه بنفسه والأخبار متضاربة في ذلك عن طريق الفريقين السنة والشيعة.

قال الثعلبي: إن رسول الله ﷺ لما أراد الهجرة خلف علي بن أبي طالب بمكة لقضاء ديونه ورد الودائع التي كانت عنده فأمره ليلة خرج إلى الغار، وقد أحاط المشركون بالدار أن ينام على فراشه ﷺ، وقال له: «اتشح ببردي الحضرمي الأخضر ونم على فراشي، فإنه لا يخلص إليك منهم مكروه إن شاء الله، ففعل ذلك عليٌّ، فأوحى الله تعالى إلى جبرائيل وميكائيل إني قد أخيت بينكما وجعلت عمر أحدكما أطول من عمر الآخر فأيكما يؤثر صاحبه بالبقاء والحياة؟ فاختار كلاهما الحياة، فأوحى الله تعالى إليهما: أفلا كنتما مثل علي بن أبي طالب (عليه السلام) أخيت بينه وبين محمد ﷺ فبات على فراشه يديه بنفسه ويؤثره بالحياة، اهبطا إلى الأرض فاحفظاه من عدوه، فنزلا فكان جبرائيل عند رأس علي وميكائيل عند رجله وجبرائيل ينادي: بخ بخ من مثلك يا بن أبي طالب، فنادى الله عز وجل الملائكة، وأنزل الله على رسوله ﷺ وهو متوجه إلى المدينة في شأن علي (عليه السلام) ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾^(٥).

وأورد الفخر الرازي هذا الخبر فقال: «الآية نزلت في علي بن أبي طالب بات على فراش رسول الله ليلة خروجه إلى الغار»^(٦).

(١) أبو علي الطبرسي، مجمع البيان، ج ١، ص ٦٦٤.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٠٧.

(٣) علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، ص ٣٥.

(٤) ابن حجر العسقلاني، العجائب في بيان الأسباب، ص ١٦٥.

(٥) أبو إسحاق الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢، ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٦) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٥، ص ١٧٤.

أما عن طريق الشيعة فالأخبار كثيرة ومتضاربة في نزولها في علي بن أبي طالب عليه السلام منها ما رواه هشام بن يونس اللؤلؤي عن محمد بن فضيل عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ ﴾ قال: نزل في علي بن أبي طالب، حين بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيث طلبه المشركون^(١).

هذا من جهة الأخبار ومن جهة أخرى رأى بعض الأعلام أن هناك طعن في الرواية والحديث الذي ذكره الواحدي لأنه عن طريق سعيد بن المسيب حيث عدوا سعيد بن المسيب من المنحرفين عن أمير المؤمنين.

قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: سعيد بن المسيب وبغضه لأمير المؤمنين عليه السلام أشهر من نار على علم وعلى هذا لا يمكن الاعتماد على روايته في شأن علي عليه السلام أو أبيه أو أبنائه مطلقاً^(٢).

وهذا الرأي والحكم اعتماداً على رواية أن سعيد بن المسيب مر بجنابة علي بن الحسين عليه السلام انجفل الناس فلم يبقَ في المسجد إلا سعيد بن المسيب فوقف عليه خشرم مولى أشجع فقال: يا أبا محمد ألا تصلي على هذا الرجل الصالح في البيت الصالح؟ فقال: أصلي ركعتين في المسجد أحبَّ إليَّ من أصلي على هذا الرجل الصالح في البيت الصالح^(٣).

ورجح الشيخ محسن المعلم في كتابه النصب والنواصب سعيد بن المسيب من المنحرفين عن علي بن أبي طالب عليه السلام فقال فيه: «كان ممن ينصب العداة لأمير المؤمنين عليه السلام وكان منحرفاً عنه وكان ختن أبي هريرة وبطريقته أشبه»^(٤).

وفي مقابل ذلك نرى مدحاً وإطراءً لسعيد بن المسيب حيث وصف من الشيعة الموالين لأهل البيت عليهم السلام^(٥)، ورد البعض على من قال أن طريقة سعيد بن المسيب تخالف طريقة أهل البيت عليهم السلام بقوله: «ومخالفة طريقته لطريقة أهل البيت عليهم السلام لا ينافي التشيع كيف! وكثير من أصحابهم وأعاضم شيعتهم في غير واحد من المسائل بناؤهم، بل فتواهم على ما ظهر علينا وعلى العلامة ومن تقدم عليه أنه موافق للعامة كما لا يخفى على المطلع، بل بعض من ظهور مخالفته لطريقتهم عليهم السلام صار بحيث عدَّ بطلانه من ضروريات مذهب الشيعة كالتقياس، فإذا كان مثل ابن الجنيد قال به وبكثير من نظائره فما ظنك بغيره،

(١) فرات الكوفي، تفسير فرات الكوفي، ج ١، ص ٦٥.

(٢) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل، ج ٦، ص ٢٢٠.

(٣) السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٨، ص ١٣٥.

(٤) محسن المعلم، النصب والنواصب، ص ٣٢٩ - ٣٢٨.

(٥) انظر محمد هادي معرفة، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٢٦.

وبالنسبة إلى ما بطلانه أخفى من بطلان القياس سيما أصحاب علي بن الحسين عليهما السلام لأنه عليهما السلام لشدة التقية لم يتمكن من إظهار الحق أصولاً وفروعاً إلا قليلاً ويؤمن إليه أن الشيعة الذين لم يقولوا بإمامة الباقر عليه السلام تبعوا العامة في الفروع إلا ما شذوا ذلك لأنه عليه السلام أول من تمكن من ذلك رفع ذلك لم يتمكن إلا القليل^(١).

وقد تسأل لماذا كل هذا الاختلاف في شخصية الرجل وما المرجح فيه؟ والجواب على ذلك: أن منشأ هذا الاختلاف في سعيد بن المسيب هو تضارب الروايات الزامة والمداحة فيه والمرجح كما قال السيد الخوئي هو التوقف في أمر الرجل لعدم تمامية سند المدح والقدح، أما الرواية السابقة القائلة بعدم صلاته على جنازة الإمام علي بن الحسين فقال: لا يعتد عليها لأنها رواية مرسلة، وأثنى على العلامة المجلسي حين اقتصر على نقل الخلاف في حال الرجل من دون ترجيح^(٢).

وهنا أمر جدير بالالتفات إليه في مسألة أسباب النزول، وهو عمد المدلس إلى تنقية السند من أي شائبة فيختار الرجال الثقات ليقنع القارئ بصحة دعواه وصحة الخبر الذي ينقله. يقول الهادي الجطلابي في هذا الصدد: أسباب النزول في غاية الخطورة، يمكن أن ينفخ بالمعنى في جميع الاتجاهات، فكان من أكبر الذرائع التي توسلت بها الفرق لتوجيه الدلالة في خدمة المذهب دفاعاً عن النفس وطعناً في الغير، ولم يكن ذلك يكلف من العناء سوى تهيئة السند الصحيح الموهوم بصحة الخبر^(٣).

وكمثال على ذلك ما أورده الواحدي فيمن نزلت الآية ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾^(٤) حيث ذكر أن الآية نزلت في نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وذلك عن طريق صالح بن موسى القرشي عن خفيف عنس عيد بن جبير عن ابن عباس، قال: أنزلت هذه الآية في نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم^(٥).

والرواية كما ترى منتهى سندها إلى ابن عباس، وإقحام ابن عباس في سلسلة الرواية ما هو إلا لإعطائها قوة ومصداقية للقارئ، فالرواية لم ترو عن عكرمة مقاتل المعروفين ببغضهما لأهل البيت عليهم السلام، وإنما رويت عن ابن عباس الصحابي الجليل تلميذ الإمام علي عليه السلام الذي عرف بحبه وتفانيه لأهل البيت عليهم السلام. وقد تنبه السيد محمد تقي الحكيم رحمته الله لهذا الأمر واستقرب أن تكون الرواية فيها تدليس^(٦).

(١) محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال، ج٣، ص٣٤٦ - ٣٤٧.

(٢) السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج٨، ص١٣٩.

(٣) بسام الجمل، أسباب النزول، ص٣٤.

(٤) سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

(٥) علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، ص١٩٥.

(٦) راجع: السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص١٥٢.

ومن المعلوم بمكان أن تتقية السند بالرجال الثقات ما هو إلا ترويح للأحاديث الباطلة التي تقوي عقائدهم ومواقفهم، وابن عباس من الرجال الذين كثر الوضع عليهم لهذا الغرض والهدف كما نص على ذلك كثير من العلماء والباحثين.

قال الدكتور محمد حسين الذهبي: ويبدو أن السر في كثرة الوضع على ابن عباس هو أنه كان من بيت النبوة، والوضع عليه يكسب الموضوع ثقة وقوة أكثر مما لو وضع على غيره، أضيف إلى ذلك أن ابن عباس كان من نسله الخلفاء العباسيون، وكان من الناس يتزلف إليهم ويتقرب منهم مما يرويه لهم عن جدهم^(١).

وقال الدكتور الصاوي: ولعل في كثرة ما وضع ونسب إليه (ابن عباس) آية على تقدير له وإكباراً من الوضع ورغبة في تنفق بضاعتهم موسومة بمن في اسمه الرواج العلمي^(٢).

وقد يكون سعيد بن المسيب من هؤلاء الرجال الذين وضعوا في أسانيد الأحاديث لتقويتها ورواجها والله العالم.

وقد تكون الرواية الصادرة من سعيد بن المسيب في سبب النزول جاءت عن طريق التتبية فمن يجرؤ في العصر الأموي أن ينقل حديثاً أو يبرز منقبة من مناقب أمير المؤمنين، فالأمويون حاولوا طمس مناقب أمير المؤمنين، بل حاولوا دس آيات ذميمة لأشخاص، وقالوا بنزولها في علي عليه السلام، فهذا ابن أبي الحديد المعتزلي ينقل عن شيخه أبي جعفر أن معاوية بذل لسمره بن جندب مئة ألف درهم حتى يروي أن هذه الآية نزلت في علي بن أبي طالب ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ (٢٠٤) وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^(٣)، وأن الآية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾^(٤)، فلم يقبل، فبذل له أربعمئة ألف، فقبل وروى ذلك.

وعقب أبو جعفر، وقد صح أن بني أمية منعوا من إظهار فضائل علي عليه السلام وعاقبوا على ذلك الراوي له حتى إن الرجل إذا روى عنه حديثاً لا يتعلق بفضله بل بشرائع الدين لا يتجاسر على ذكر اسمه فيقول: عن أبي زينب^(٥).

(١) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٨٢ - ٨٣.

(٢) محمد هادي معرفة، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٠٥.

(٣) سورة البقرة، آية ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٤) سورة البقرة، آية ٢٠٧.

(٥) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٣١٣.

سابعاً: أهل البيت والقرآن

لجأ بعض المفسرين من أهل السنة والجماعة إلى الأخذ بأسباب النزول دون تمييز الصحيح والسقيم منها، وأوردوها في كتبهم دون الاعتناء بتمحيصها والتدقيق من صحتها وعرضها على القرآن الكريم والعقائد الثابتة والصحيحة وأهملوا وأغفلوا روايات وأحاديث أهل البيت (عليهم السلام) الذي هم عدل القرآن بشهادة حديث الثقلين الذي ثبت تواتره: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي ولن يتفرقا حتى يردا عليّ الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما»^(١).

وأقل ما يستفاد من هذا الحديث^(٢): أن على المسلمين أن يتبعوا أهل البيت (عليهم السلام) وأن يعملوا بتعاليمهم كي لا يضلوا ولا يضيعوا وأنهم إذا ابتعدوا عنهم فسوف يقعون لا محالة في الضلالة والضياع، وهذا موضوع يختلف عن إمامة أهل البيت وولايتهم وبموجب هذه الأحاديث فإن على المسلمين أن يرجعوا إلى أهل البيت في تعلمهم الأحكام والتعاليم الدينية حتى ولو لم يعترفوا بإمامتهم^(٣).

ولو تعامل المسلمون بهذا الاعتبار لهدوا إلى طريق الهدى والرشاد في شتى جوانب الحياة أو على أقل تعاملوا معهم كما تعاملوا مع الصحابة والتابعين وأخذوا آراهم باعتبارهم صحابة أو تابعين، لكن ذلك لم يحصل للأسف الشديد وهذه خسارة فادحة للمسلمين.

وروايات وأحاديث أهل البيت (عليهم السلام) ليست خاصة في أسباب النزول فحسب بل في شتى جوانب الحياة، وهناك كم هائل من هذه الروايات في تفسير وتوضيح آيات القرآن الكريم وكشف الإبهام في الآيات حيث ترشد هذه الروايات إلى فهم أفضل وتزيل الغموض الذي يكتنف بعضها^(٤).

وشيعة أهل البيت يؤمنون بأن الأحاديث والروايات الصادرة عن أئمة أهل البيت بعد تمحيصها والتدقيق في سندها ومنتها حجة^(٥)، وهي سنة مثلها مثل أحاديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فالسنة التي هي أحد مصادر التشريع الإسلامي تشمل أحاديث النبي والأئمة على السواء،

(١) ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة، ص ٢٤١.

(٢) راجع دلالات هذا الحديث في كتاب حديث الثقلين، للسيد علي الميلاني.

(٣) إبراهيم الأميني، مرجعية أهل البيت، ص ١٧.

(٤) راجع في ذلك ما كتبه العلامة الشيخ فيصل العوامي في كتابه التفسير العلمي التربوي، ص ٥٢ وما بعدها.

(٥) راجع حجة سنة أهل البيت في كتاب الأصول العامة للفقهاء المقارن، للسيد العلامة محمد تقي الحكيم (رحمه الله).

لذا لا نوافق الدكتور صبحي الصالح فيما ذهب إليه في أنه لا ينبغي أن يؤخذ كلام علي عليه السلام بمعناه الحرفي حتى لو أقسم في قوله: «والله ما نزلت آية إلا وأنا أعلم فيم نزلت» لأنه يراد به المبالغة على طريقة العرب تأكيداً لعنايتهم بهذا الكتاب الكريم^(١).

ونقول الكلام الصادر من علي في غاية الدقة لأنه في نظرنا معصوم وهو المتلقي الأول لعلوم رسول الإنسانية، وقد رباه النبي ﷺ لتلقي جميع العلوم، فكان خير وعاء، وكان يتبع النبي في كل شيء تأمل معي ما يقول علي (عليه السلام) في الخطبة القاصعة لتعرف منزلته من رسول الله، وأنه المتلقي الأول لهذا العلم: «وقد علمتم موضعي من رسول الله ﷺ بالقرابة القريبة، والمنزلة الخصيصة، ووضعتني في حجره وأنا ولد يضمنني إلى صدره، ويكفني إلى فراشه، ويمسني جسده، ويشمني عرفه، وكان يمضغ الشيء ثم يلقمني به، وما وجد لي كذبة في قول، ولا خطله في فعل، ولقد قرن الله به ﷺ من لدن أن كان طفياً أعظم ملك من ملائكته يسلك به طريق المكارم ومحاسن أخلاق العالم ليله ونهاره، ولقد كنت أتبعه اتباع الفصيل أثر أمه يرفع لي في كل يوم من أخلاقه علماً ويأمرني بالافتداء به»^(٢).

وعنه (عليه السلام) قال: «سلوني عن كتاب الله، فوالله ما نزلت آية من كتاب الله في ليل ولا نهار، ولا مسير ولا مقام، إلا وقد أقرأنيها رسول الله، وعلمني تأويلها. فقام ابن الكوا فقال: يا أمير المؤمنين فما كان ينزل عليه وأنت غائب؟ قال: كان يحفظ علي رسول الله ﷺ ما كان ينزل عليه من القرآن وأنا غائب عنه حتى أقدم عليه فيقرئني، ويقول: يا علي أنزل الله بعدك كذا وكذا وتأويله كذا وكذا فعلمني تأويله وتزويله»^(٣).

وعن الأصمغ بن نباته قال: لما قدم علي (عليه السلام) الكوفة صلى بهم أربعين صباحاً فقرأ بهم ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ فقال المنافقون: والله ما يحسن أن يقرأ ابن أبي طالب القرآن، ولو أحسن أن يقرأ بنا غير هذه السورة. قال: فبلغه ذلك فقال: ويلهم إني لأعرف ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وفصله من وصله، وحروفه من معانيه، والله ما حرف نزل على محمد رسول الله ﷺ إلا وأنا أعرف فيمن نزل وفي أي يوم نزل وفي أي موضع نزل، ويلهم أما يقرؤون ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (١٨) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ وإنها عندي ورثتها من رسول الله ﷺ وورثتها رسول الله ﷺ من إبراهيم وموسى. ويلهم والله إني أنا الذي أنزل الله في ﴿وَتَعْبَهَا أُذُنٌ وَعَايَةٌ﴾ فإننا كنا عند رسول الله ﷺ فيخبرنا الوحي فأعياه ويفوتهم فإذا خرجنا قالوا: ماذا قال آنفاً^(٤).

(١) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ص ٤٣٦ - ٤٣٧.

(٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٧٩.

(٤) المصدر السابق، ص ٨٧.

وصفوة القول: هناك ثروة تفسيرية ضخمة عند شيعة أهل البيت صادرة عن الأئمة الأطهار في شتى جوانب العلوم المختلفة على وجه الخصوص في الموضوع الذي نحن بصده وهو تفسير آيات القرآن الكريم لكنها تناست وأهملت من جانب المسلمين، فلو أن المسلمين كانوا قد اعترفوا بالمرجعية العلمية للإمام علي (عليه السلام) وأهل البيت بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله) أو أنهم كانوا على الأقل رجعوا إلى العترة للحصول على العلوم، لأصبحت الحقائق والمعارف الصحيحة والحيوية للإسلام بين أيديهم، ولبقوا مصونين من الاختلاف وتشتت المذاهب ولكانوا باستخدامهم لهذه العلوم أضاءوا الدنيا وافتوا انتباه العالم نحوهم، ولأصبح الوضع في العالم غير الذي نراه الآن، ولكن لم يحصل هذا، لذلك ابتعد المسلمون عن مرجعية أهل البيت تدريجياً ولم يستفيدوا جيداً من هذا المنبع الغني والموثوق به في تعلمهم الأحكام والعلوم الدينية، ولأجل توفير احتياجاتهم العلمية تشتتوا هنا وهناك، وفي بعض الأحيان سقطوا في حبائل خونة الدين ومزوري الأحاديث^(١).

وهنا أجد نفسي مضطراً للاستشهاد على ما أقول لإقامة الدليل والبرهان ولكي لا ألقى الكلام على عواهنه وسوف أكتفي بمثال واحد فقط وله أمثال وأشباه كثير في كتب التفسير، ومن أراد المزيد فعليه الرجوع إلى كتب تفاسير العامة ومقارنتها بتفاسير مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

والمثال هو قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (١) لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾^(٢).

في هاتين الآيتين من سورة الفتح هناك تساؤلات عدة بحيث لا نستطيع الوصول إلى فهم أفضل إلا بعد الإجابة على هذه التساؤلات وأول سؤال يثار في الأذهان:

ما المراد من قوله تعالى: ﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ﴾ هل النبي يخطئ ويرتكب ذنباً حتى يحتاج إلى المغفرة؟

وسؤال آخر يمثل مفتاح الإجابة عن جميع التساؤلات ويزيل الغموض الذي يكتنف الآيتين وهو ما سر العلاقة بين مغفرة الذنب والفتح؟

وثمة سؤال أخير: إذا كان المقصود من قوله تعالى: ﴿وَمَا تَأَخَّرَ﴾ الذنوب المستقبلية فكيف يمكن أن تكون هذه ضمن دائرة العفو والمغفرة ألا يعد ذلك ترخيصاً لارتكاب الذنب؟

أما عن السؤال الأول فقد أجيب عنه بإجابات سقيمة لا تتفق مع العقيدة الصحيحة

(١) إبراهيم الأميني، مرجعية أهل البيت، ص ٢٩.

(٢) سورة الفتح، الآية ١ - ٢.

عندنا، وهي أن الأنبياء معصومون عن الخطأ والزلل والمعصية في كل أدوار حياتهم. جاء في الدر المنثور عن ابن المنذر عن عامر وأبي جعفر عليهما السلام في قوله: ﴿لِيَعْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ﴾ قال: في الجاهلية، ﴿وَمَا تَأَخَّرَ﴾ قال: في الإسلام^(١). وفي الكشاف للزمخشري قال في تفسير الآية: يريد جميع ما فرط منك. وعن مقاتل: ما تقدم في الجاهلية وما بعدها^(٢). وفي تفسير الثعلبي: ﴿مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ﴾ يعني ذنب أبويك آدم وحواء ببركتك، ﴿وَمَا تَأَخَّرَ﴾ ديوان أمتك بدعوتك^(٣). وعلق الطبري في تفسيره للآية بقوله: إنما وعد نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم غفران ذنوبه المتقدمة^(٤).

وواضح أن جميع هذه الآراء لا تقبل ويجب أن تُطرح لأنها تخالف العقيدة الصحيحة كما تقدم.

أما عن السؤال الثاني وهو كما قلنا مفتاح الإجابة لفهم الآية وهي بيان العلاقة بين الفتح (صلح الحديبية كما هو المشهور عند المفسرين) وغفران الذنوب حسب تنبؤ القاصر في كتب التفسير عند أبناء العامة لم أجد أحداً فسّر العلاقة بوضوح وجلاء بين الفتح وغفران الذنوب، قال بعضهم: يجوز أن يكون فتح مكة من حيث إنه جهاداً للعدو سبب للغفران والثواب^(٥).

وهذا الجواب غير شافٍ إلى الاهتداء ومعرفة العلاقة الخفية بين الفتح ومغفرة الذنوب من هنا وجب الانتقال إلى مدرسة أهل البيت في التفسير لمعرفة هذه العلاقة الخفية يقول السيد المدرسي في تفسيره للآية دافعاً وكاشفاً لهذا التساؤل:

ويبدو أن كلمة الذنوب لا تنصرف إلى المعنى الظاهر منها وهو المعصية، وإنما تنصرف إلى ما كان الكافرون المشركون يعدونه ذنباً إذ كانت حركة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بذاتها ذنباً في اعتقادهم لأنها تمرد على الواقع القائم فصار جزءاً من الواقع القائم بعد الصلح فارتفع عنه ذلك التصور وغفر له ذنبه في نظرهم.

ولتقريب الفكرة أكثر نقول: إن موسى عليه السلام لم يكن في ذمته ذنب حينما قال: ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾^(٦) وإنما كان ذلك وفق القانون الحاكم، كذلك

(١) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، ج٧، ص٥١٢.
 (٢) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج٤، ص٣٣٥.
 (٣) أبو إسحاق الثعلبي، الكشف والبيان، ج٩، ص٤٢.
 (٤) محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، ج٢٦، ص٨٠.
 (٥) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٦، ص٢٤٤.
 (٦) سورة الشعراء، الآية ١٤.

الرسول ﷺ كان مذنباً حسب ذلك القانون حتى تغير القانون في صلح الحديبية حيث إن رسولنا الأكرم ﷺ كان قد قتل منهم في بدر وأحد والأحزاب، وغنم أموالهم وأسروا رجالهم، بل وغير أوضاعهم، فهو كان عندهم مذنباً، وجاء الصلح ليطوي هذه الصفحة من أذهان المشركين ويصيّرهم في سلام مع المسلمين.

أما أن يكون معنى الذنب هو ظاهر الكلمة فإن ذلك لا يليق بمقام الأنبياء وبالذات مقام أعظمهم شأنًا وأرفعهم منزلةً عند الله، وحاشا لله أن يبعث رسلاً يتركب الذنوب، كما أنه من الخطأ أيضاً القول بأن الله أعطى الرسول صك الغفران؛ إذ كيف يرفع المسؤولية عن أحدٍ بدون مبرر؟ وهل بينه وبين أحدٍ من خلقه قرابة حتى يفعل ذلك^(١).

وهذا التفسير مستمد ومستقى من روايات أهل البيت (عليهم السلام)، فقد سأل المأمون العباسي الإمام الرضا (عليه السلام) عن قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ فقال الإمام (عليه السلام): لم يكن أحد عند مشركي أهل مكة أعظم ذنباً من رسل الله ﷺ لأنهم كانوا يعبدون من دون ثلاث مئة وستين صنماً فلما جاءهم بالدعوة إلى كلمة الإخلاص كبر ذلك عليهم وعظم وقالوا: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ (٥)﴾ وانطلق الملائكة منهم أن امشوا واضبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد (٦) ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق^(٢).

فلما فتح الله عز وجل على نبيه مكة قال له: يا محمد ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا (١)﴾ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴿ عند مشركي أهل مكة بدعائهم إياهم على توحيد الله فيما تقدم وما تأخر لأن مشركي مكة أسلم بعضهم وخرج بعضهم عن مكة ومن بقي منهم لا يقدر على إنكار التوحيد عليه إذا دعا الناس إليه، فصار ذنبه عندهم مغفوراً بظهوره عليهم.

فقال المأمون: لله درك يا أبا الحسن^(٣)

خلاصة البحث

يمكن أن نلخص البحث في النقاط التالية:

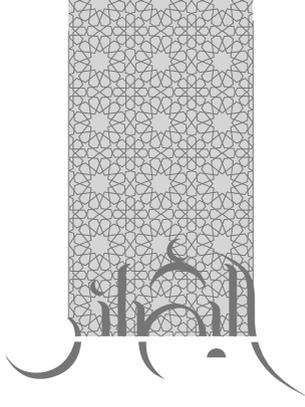
- ١- أسباب النزول: هي حوادث ووقائع وقعت في عصر التشريع، جاء الوحي الإلهي لمعالجتها وحلها بنزول الآيات الكاشفة والمبينة لهذه الحوادث.
- ٢- معرفة سبب النزول يعطي فهم أفضل للآية وله الأثر الكبير في فهم النص القرآني.

(١) السيد محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، ج ١٣، ص ٢٩٢.

(٢) سورة ص، الآية ٥ - ٧.

(٣) أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٢٢.

- ٣- لا يعني الجهل بأسباب النزول عدم استطاعتنا تفسير الآيات، بل نستطيع أن نفسر النص القرآني بدون الرجوع إلى أسباب النزول.
- ٤- ينبغي أخذ الحيطة والحذر من قبول أسباب النزول برمتها، بل لابد من التحقق من سندها ومنتها ومن ثم عرضها على القرآن الكريم والعقائد الثابتة الصحيحة لدى المسلمين لأن الكثير من روايات أسباب النزول تعرضت للفساد والتزوير وتسربت إليها من الإسرائيليات الشيء الكثير وذلك لأسباب عدة ذكرت في ثنايا البحث.
- ٥- ضرورة الرجوع إلى الروايات الصحيحة وبالأخص الروايات الصادرة من أهل البيت عليهم السلام لأنهم هم المفسر الحقيقي للقرآن الكريم وهم عدل القرآن كما ورد في حديث الثقلين.
- ٦- خسر المسلمون بإهمالهم لأحاديث وروايات أهل البيت خسارة فادحة حيث تنكبوا الطريق وابتعدوا عن طريق الرشاد ووقعوا في تيه الأحاديث المزورة والمدسوسة وقبول الإسرائيليات السقيمة □



الطائفية

رائدة المنهج الصدامي

■ ■ الشيخ ناجي الزواد*

في البدء:

جُبل البشر بمختلف توجهاتهم وانتماءاتهم ولغاتهم منذ نشأتهم على تشكيل تكتلات ومنطلقات ينضوون تحت مظلتها، وجرت عاداتهم على التجانس والانسجام وفق ما يتفقون عليه من أفكار ومعارف وتوجهات، فكل مجتمع له من الخصائص والسمات ما يتميز به من غيره من المجتمعات، وهذا التنوع والاختلاف لم يأت للتعبيئة لنزعة عدوانية مقيتة بين البشر، وإنما لتتلاقح أفكارهم ومعارفهم في استنباط رؤى وبصائر تدفع بناء إنماء نسيج اجتماعي إنساني متناغم، تتحقق له الكرامة والأمن والحرية، على أساس المعايير والمنطلقات الخلقة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١).

وكما هو حال الأسرة الإنسانية في توجهاتها ومنطلقاتها الفكرية والمعرفية، كذلك يبرز لديها المسار العقدي وهو لا يقل أهمية عند كل مجتمع، فكل جنس من أبناء المنظومة الإنسانية يدين إلى عقيدة قد تكون صحيحة أو مغايرة للفطرة والمنطلق السوي، وهو النسق السائد في سائر بقاع المعمورة منذ القدم، وما نشأت عليه أحوالهم واصطبغت به ملامح

* عالم دين، كاتب، السعودية.

(١) الحجرات، ١٣.

حياتهم، ورغم كل ذلك فإن الرسالة المسلمة لم ترفع شعار العدوانية تجاه تلك المعتقدات، أو تندفع لتأسيس مشروع ناهض لاستئصالها والقضاء عليها، وإنما كان المنهج واضحاً بما يضم من معالم ورؤى تبعث على السلم والتسامح مع سائر الأجناس بما يحملون من معتقدات وأفكار ومسارات متعددة في هذه الحياة، من أجل ذلك جاء المنطلق القرآني بالبصائر الواضحة التي لا تسوّغ أي نوع من أنواع الظلم والاستبداد تجاه معتقدات الآخرين وميولاتهم، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (١).

ومن هذا المنطلق أرسدت قيم الدين ومبادئه الفاضلة وسائل الحوار الهادئ القائم على إثارة الحجج والبراهين بعيداً عن الفوغائية والانتقاص لحقوق الآخرين مهما بلغت هوة الخلاف وتغايرت المنطلقات والأفكار، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٢). وحرصت بكل ما تملك من إمكانات ومآثر للتوسل بالوسائل والسبل المثلى النافية للتشنجات والصدمات الباعثة على التنفير والابتعاد عن الحقائق والرؤى، وتعزيزاً لاتخاذ هذا السلوك الخلاق في حركة الدعوة وإيصال مناهجها إلى الآخرين عبر القنوات السلمية، يقول تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (٣).

لمحة خاطفة على المفهوم الطائفي:

وقبل الخوض إسهاباً في أطناج الحديث الطائفي لا بد من الوقوف لبرهة قصيرة لاستظهار المعنى الحقيقي لهذا المسمى وما يضم من مضامين منطوية في أعماقه، ولعله يفسر كسلوك وممارسة على اتجاهين:

١- الاتجاه الذي يُحوّل الانتماء المذهبي إلى ظاهرة عداوية تتسبب بمنع الآخرين مزاولة حقوقهم وخصائصهم المشروعة، فتمارس بحقهم كل ألوان التغييب والإقصاء، وهو النحو الرائج الذي يمارس على شيعة أهل البيت (عليهم السلام) في العديد من الدول والبلدان الإسلامية.

٢- الاتجاه الذي يتحول فيه الانتماء المذهبي إلى سبب رئيسي لإتاحة الفرص الخصبة، فيحصل أتباعه على الكثير من الحقوق مقابل تجريد شرائح اجتماعية حقوقهم، فيصبح

(١) البقرة ٢٥٦.

(٢) المائدة ٨.

(٣) النحل ١٢٥.

الانتماء البوابة الواسعة التي توفر كل السبل الخاصة والعامة المتوفرة في قطر ما، وبمثابة الجسور الأساسية للوصول إلى المناصب الراقية والمسؤوليات الكبرى، بغض النظر عن الكفاءة والمستوى الذاتي للشخص.

الطائفية المنشأ والمنطلق:

للهولة الأولى قد يصعب التشخيص الدقيق لمنشأ النزعة الطائفية تاريخياً، ومن له قصب السبق في تأسيس مناهجها ومساراتها، وقد يستغرق ذلك بحثاً ودراسات مطولة لاستقصاء نتيجة استقرائية في هذا المجال، غير أنها ربما برزت بشكل واضح عند الديانة اليهودية، التي تصورت أنها الأمة المستخلفة على الكائنات دون غيرها من الأعراق، ولها من الوصاية والصدارة ما ليس لغيرها من شرائح المنظومة الإنسانية، فاتخذت من الأساليب والممارسات القهرية تجاه الآخرين ما لا يستساغ شرعاً وعتقلاً، باعتبارها الممثل الشرعي لنواميس السماء، ثم برزت تارة أخرى عند الديانة النصرانية حينما انقسمت إلى طوائف ومعتقدات متعددة.

أما عند المسلمين فلعل معالمها اتضحت أبان العصر الأموي الذي اتخذ نمطاً استبدادياً لقسر عامة الناس على أتباع منهج متوافق مع مرئياته ومصالحه وأهدافه، فلم يجعلها ذلك تقييم حالة من التصالح والتألف مع التوجهات الأخرى، فأغارت بكل ما تملك من إمكانيات على المدارس الإسلامية المخالفة لها في الرأي، ثم تلا النظام الأموي الوريث العباسي الذي عزز أسس وركائز الطائفية ومكنها من ممارسة أنشطتها بحرية تامة.

ومن الملاحظ تاريخياً أن هذا النمط السلوكي من التعامل السائد تجاه أطياف متنوعة في الأمة وقهرها اقتصادياً ومعنوياً، هو الذي كرس حالة من النزاع والغربة داخل الوطن المشترك، وظلت تلك الحملات المحمومة ممتدة طوال التاريخ لتمارس بحق التنوعات الأخرى الإقصاء والتهميش، فلا تتيح لها حق المشاركة السياسية والمهنية في مجالات الحياة، فتتأجج أوضاعها بمزيد من التوتر والانقسام الداخلي، كردة فعل إزاء ما يمارس بحقها، وفي المقابل تتحرك الدوائر المقربة من النظم السلطوية المستبدة بنشاط فاعل في ظل الفضاء الحر المتاح لها، لتستولي على جميع المقدرات والثروات دون رقابة والتفات إلى ما تقوم به من تهديد الأمن والاستقرار، والتلاعب بمصائر الآخرين وسلب حقوقهم وخصائصهم المشروعة.

ولا غرو أن من أعظم الجرائم التي ترتكب بحق الإنسانية على وجه المعمورة هي حينما تقسم شرائح المجتمع على أسس عرقية أو قبلية أو مذهبية، فتنشأ الأرضية الخصبة التي تصنف المجتمع إلى طبقات ومستويات مختلفة داخل الكيان الواحد، فتسود حالة من الطبقية والعنصرية المزعزعة لوحدة المجتمع ولحمته، ليس من منطلق الكفاءة والاقتدار، وإنما انطلاقاً من معايير التعصب الديني أو المذهبي أو العرقي، ولا ريب أن هذه الحالة

كانت ولا زالت راسخة عند الكثير من المجتمعات والبلدان العربية والأوروبية على حد سواء، ولم تزل رواسبها متجذرة في الأعماق، وستظل البشرية تتكبد الخسائر أثر ذلك النمط السلوكي المستعلي.

وقد يرد تساؤل هام في سياق الموضوع الذي نتطرق إليه: أليس من المسوغ لكل طائفة أو جماعة أن تؤسس لها كيانات ذات دعائم متينة وراسخة؟ ثم أليس من الحق المشروع أن تعزز مكانتها وتحصد أكبر قدر ممكن من المكاسب في المراكز الحساسة؟ وهل يستساغ تجريمها وقذفها بالاتهامات لأن الفرصة سنحت لها دون غيرها لتحقيق أهدافها ومقاصدها؟ وإذا كان كل ذلك لا يلقى قبولاً واستحساناً من كافة القطاعات المتنوعة فما المبرر لتحميلها الجناية التاريخية بكاملها؟ إضافة إلى أن العالم يعيش اليوم في ظل النهضة العالمية للمتحور عبر تشكيل التنظيمات والتكتلات؟

وللوهلة الأولى قد لا يبدو ضير فيما ورد فمن حق التكتلات والجماعات أن يحققوا المكاسب والإنجازات، وهذه سنة الحياة التي تدفع الإمكانيات والقدرات نحو البناء والتقدم، والتسابق على تقديم الأفضل، لكن حين يكون ذلك على حساب إقصاء الآخرين واتخاذ الوسائل والسبل لفرض حالة قهرية ممانعة من الإسهام والمشاركة، وحصرتها ضمن أطر ومهام محدودة ودونية، عندها لا يكون ذلك مستحسناً ولا مستساغاً، بل هو جرم حقيقي تشجبه جميع الشرائع والقوانين الدينية والإنسانية، فالمعيارية هي ما يقدمه الإنسان من حقائق وإنجازات بعيداً عن المحاور العرقية والقبلية والمذهبية، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾^(١).

وتلك التركة الثقيلة التي ورثتها أجيال الأمة المسلمة من النزاعات الطائفية المزمنة، أضحت من القضايا العالقة التي أهدرت من وقتها وقدراتها وإمكاناتها الشيء الكثير، وقسرتها على مواجهة تحديات كبرى، ظلت ولا زالت الهم الشاغل الذي يستحوذ على جل منطلقاتها وتطلعاتها لبناء نسيج اجتماعي متلاحم ومنسجم، مهما كانت توجهاته وميولاته، وأمام ما يبذل من مساعٍ إصلاحية حثيثة في سبيل تنقية المناخ وعلاجه من تلكم الرواسب المتكلسة، فإن تلك التوجهات لم تكف عن الهرولة لتعكير الأجواء بالقضايا المذهبية والحزبية وإثارة النعرات الطائفية.

إضافة إلى أن «المجتمع الذي يتساوى الناس فيه أمام القانون، وينال كل ذي حق حقه، من دون تمييز فيه لطائفة على أخرى، هذا المجتمع تقل فيه دوافع العدوان، وأسباب الخصومة والنزاع. أما إذا ضعف سلطان العدالة، وحدثت ممارسات الظلم والجور، وعانى البعض الحرمان والتمييز، وأتيحت الفرصة لاستقواء طرف على آخر بغير حق، فهذا لا

يمكن توفر السلم الاجتماعي، حتى ولو بدت أمور المجتمع هادئة ومستقرة، فإنه استقرار كاذب، وهدوء زائف، لا يلبثان أن ينكشفا عن فتن واضطرابات مدمرة^(١).

الطائفية الأغراض والمقاصد:

لقد عانت الأمة المسلمة طوال حقبها التاريخية المنصرمة من النزاعات الطائفية التي كانت ولم تزال تغرق الواقع بالظواهر والعلل المستعصية، وتلغم ساحتها بالوسائل والآليات التي تصعد من وتيرة التشنجات الداخلية، لتعم الفوضى والخلافات في شتى ميادينها وأروقتها المهمة والمؤثرة، وكلما تجاوزت الأمة مرحلة تاريخية حرجة وقاسية بفضل علمائها ومصلحيها المتورين والمخلصين وظن أنها تعافت من ظواهرها المرضية زج بها في شرك آخر، ليلتهب كيائها العقدي بنار الفتن الطائفية العدوانية المستمرة.

وبرغم المساعي الخيرة التي بذلت طوال العهود السابقة لتصحيح المنطلقات والأفكار وبعث ثقافة السلم والوئام بين سائر الأطياف المسلمة، إلا أن ذلك التوجه ظل هو السائد والمسيطر على الواقع ورهاناته الملحة، ولقد مارست التوجهات المفرضة الدخيلة ولا زالت شتى الوسائل والسبل لإغراق الواقع بالأزمات والفتن، الأمر الذي حقق الانتكاسات المتتالية مدى القرون التاريخية السالفة، وغدت المجتمعات رهينة ذلك النمط المغاير للمعايير والمثل الخلافة.

إضافة إلى أن المسلسل الدرامي ذو النزعة الطائفية لن يتوقف عند كسب جولة من جولاته، وإنما سيواصل مساعيه بذات النوال وسيكرس جهوده لاستحداث الوسائل والآليات التي تحقق له انتصارات كبرى في معركة المنطق المتخلق بالقيم والمبادئ الراقية والفكر الفوضوي الفوغائي الذي لا ينضبط للمعايير والمثل السامقة.

ثم إن التيار الطائفي لم يتورع من الترويج والتحريض ضد المختلفين معه عبر القنوات الإعلامية المختلفة بين مرثية ومسموعة ومقروءة، فكتب الكثير من الكتب والنشرات التي أغار بها على فكر وعقيدة الأطياف الاجتماعية المخالفة له، وقد ابتغى عبر محاولاته ومساعيه المحمومة تضليل وجهة الرأي العام وصرفه عما يتجلى له من حقائق ورؤى، وصياغة الفكر المعاصر وفق تلك المضامين المغايرة، التي لا تفقه الدين إلا بلون العصبية والعدوانية المقيتة.

وإذا سلمنا جدلاً أن الدافع والباعث على النزاع الطائفي المرير الذي امتد طوال القرون التاريخية المنصرمة ولا زال هو الحرص الشديد على قيم الدين وحفظ مبادئه الأصيلة،

(١) الصفار، الشيخ حسن موسى، أحاديث في الفكر والثقافة والاجتماع، ج٢، ص٢٥، مؤسسة البلاغ، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

فينبغي أن تبذل تلك الجهود لصد المخاطر والخطوب التي تهدد مستقبل الأمة وهويتها الحضارية، وهو المنطلق الحقيقي للغيرة على حرمة الشريعة ومقدساتها، لا أن توجه الحراب ضد أبناء الجلدة الواحدة والوطن المشترك فيؤجج أوار صراع تكون نتيجة الجميع الخسارة.

والنظرة الأحادية الضيقة والاندياع بعقلية قاصرة متحجرة هي الباعث الحقيقي لاختلال المعايير لفهم الدين ومقاصده، وأساس منشأ التحول إلى نمط وسلوك عدواني ضد الآخر، حيث لا يبقى مجال للتسامح والرحمة وصيانة الحقوق، وتغيب جل القيم والمفاهيم التي تبتني عليها ركائز الشريعة ومبادئها الواعدة، لتتهياً الأرضية الخصبة التي تنمو في فضائها الثقافة العدوانية المغايرة، المتصدية للعلاقة الإنسانية الطبيعية.

صناع طفيليات الطائفية:

ثم قد تشترك جهات متعددة في تهيئة الأجواء الصاخبة والمناخ الملائم لصناعة التوجه الطائفي والتصعيد من حركته ونشاطه في أوساط المجتمعات الإنسانية، ولم يكن هذا الاحتضان والتبني وليد الساعة ومقتضيات المرحلة الراهنة، إنما يستند إلى امتداد تاريخي قديم، ولقد استخدمت تلك الجهات عناصر التطرف والتعصب للتضليل تارة، ولإشغال الساحة وصددها عن تأسيس آليات الانطلاق والتقدم تارة أخرى.

ورغم أن جميع الأطراف المشتركة قد تصل إلى أهدافها، وتجسيد تصوراتها ومرئياتها، غير أن صاحب الحظ الأوفر والنصيب الأكبر في الاستفادة من إثارة النعرات والنزاعات بين الفئات الاجتماعية هو العدو الخارجي.

وعلى الرغم من أن الجذور التاريخية لامتداد النزعة الطائفية هي قديمة المنشأ في المناخ الإسلامي وأروقته المتعددة، إذ لم تخل فترة أو مرحلة من تصاعد ظاهرة التشنجات والمشاحنات الداخلية التي تبرز في فضائه بعناوين وصيغ تتناغم ضمن المعطيات والقضايا المفتعلة، إلا أن الاستعمار وجد الفرصة السانحة والأرضية الخصبة التي يتغلغل من خلالها لضرب مشروع وحدة الأمة وشل قدرتها ليتسنى له تحقيق رغباته وطموحاته الاستعمارية، فيتاح له الهيمنة التامة على مقدراتها ومكتسباتها، ولقد أبدع بما امتلك من وسائل وآليات في تطوير العوامل المساعدة لإطالة مدى الخلاف والصدام الدائر بين قطاعات الأمة وتوجهاتها.

إلا أنه من الحق الاعتراف أن ليس كل ما يجري من أحداث وأزمات متعاقبة على أرض الواقع صادر عن أولئك، أو بالضرورة تحميل الغير ما لدينا من تبعات ورواسب، وكأن لا جناية نرتكبها في تأجيج الأوضاع وتصعيد هوة الخلاف والنزاع بين الكتل المتنوعة، إلا أن شريعة المستعمر تدفع في هذا الاتجاه، سيما أنه المستفيد الأكبر من بقاء الأوضاع

جارية على هذا النسق، وترك الساحة منشغلة بتلك الأوضاع، لتستمر في سباتها وضياعها مدة أطول مما هي عليه، ورغم أن الأساليب المستخدمة باتت مكشوفة وغير خافية على جل التوجهات والتكتلات إلا أن الغالبية تجاري الواقع بمظاهره وعمله وتغمض عن الحقائق لعدم قدرتها على مواجهة تلك التحديات، وليس ذلك نتيجة فشلها وهزائمها في خضم هذا الصعيد، وإنما هو بسبب الهواجس والأوهام الساكنة في أعماقهم، التي ضاعفت من تشتتهم وتفككهم العضوي فتراكمت خسائرهم وتقهقرهم.

ولا غرو أن تلك المنطلقات اندفعت بكل أطماعها وعدوانيتها لتجهز على مقدرات وإمكانات الأجيال المسلمة، وسلبها ثرواتها ومواردها الحيوية، فاستخدمت العديد من الطرق والوسائل المبتكرة قديماً وحديثاً لبلوغ أهدافها وطموحاتها، وبما أن الساحة كانت مهياة لغرس بذور الفتن الطائفية ولديها القابلية للتعاطي مع تلك الأوضاع، فإن الأعداء عثروا على ضالتهم التي تحقق لهم مآربهم على طبق من ذهب.

كيف نحد من الظاهرة الطائفية؟

بعد تلك الإطالة العاجلة لقراءة الاتجاه الطائفي المتصاعد في أقطار الأمة وأروقها وزعزعة لحمتها ووحدتها، ما هو السبيل إلى الخلاص من هذا الواقع؟ وكيف لنا أن نحد من تلك الظواهر المرضية؟

من المؤكد أن الظاهرة الطائفية كغيرها من الظواهر التي إنما تنتشر في أوساط المجتمعات نتيجة لفراغ ثقافي وتخلخل في البنى المعرفية والمهنية، إضافة إلى ما تنهياً من قابليات تجعل ذلك النمط والسلوك يسود على غيره من الثقافات والأفكار، وغالباً ما تندفع تلك التوجهات لتخرق القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها المجتمعات من منطلقات وأفكار وقيم راسخة، فتتطاول عليها بما تنشئ من تناقضات وتوجهات بعيدة عن الأصالة والتراث، فتمزج تلك العناصر الهدامة لتكرس منهجاً مغايراً ومختلفاً للمعارف والرؤى الإسلامية السمحة، وليس ذلك يعني أنها تتبنى أفكاراً نهضوية تضاهي وتتميز على الأفكار والمحاور الأخرى، إنما استفادت من الأوضاع المؤاتية التي مكنتها من ممارسة أنشطتها وأهدافها بدعم وتأييد فيما تأتي به، ولو أزيلت تلك المظلة لما استطاعت أن تحقق معشار ما حققته منذ نشأتها إلى حاضرنا الراهن.

تجفيف منابع الطائفية:

ولا غرو أن تلك الظاهرة أضحت في عصورنا الراهنة في خضم ما نواكبه من انتكاسات وهزائم مريرة تجري على مجتمعات الأمة وفكرها وهويتها، من الأزمات المستعصية التي تجلب لها المآسي والمحن، لتتضاعف الخسائر والهزائم بشكل دائم، من ذلك المنطلق لا بد من

تجفيف منابع التطرف الطائفي وعدم التعاطي معه بحال من الأحوال، لتعيش المجتمعات الأمن والاستقرار وتشارك في همومها الوطنية، فإذا كانت هذه الأهداف العدوانية التي يتبناها أولئك فلا مسوغ لإضفاء الشرعية على نشاطها وأفكارها، إذ هي لا تتعارض مع المنظومة الشرعية فحسب، إنما تخالف جميع القوانين الإنسانية.

يقول الداعية الشيخ الغزالي (رحمه الله): الشيء الذي نرفضه ويرفضه جمهور العقلاء أن يحسب أحد الناس أنَّ رأيه دين، وما عداه ليس بدين، وأن يجمد على ما عنده جموداً قد يضرّ بالإسلام كله ويصدع وحدته^(١).

ويقول في موضع آخر: إن الخلافات الجزئية واقع لا بد منه، وتجاوزها لما هو أهم منها واقع لا بد منه كذلك، ولم أرَ ناساً حبستهم الجزئيات وغلبتهم على رشدهم مثل صرعى التعصب المذهبي عندنا، وأظن السبب في ذلك أسلوب تعليم العوام^(٢).

وفي هذا السياق ينبغي أن نسجل المدى الذي تعتقه تلك المنطلقات ونظرتها في التعايش وطرق التعامل مع الأطياف الأخرى، فإن الأساس هو رفض الآخر والانغلاق على الأفكار والرؤى المتحجرة، ورغم أن كل مدرسة عقديّة وفكرية تخضع ما لديها من أدوات وآليات وأفكار للمراجعة والدراسة لتصحيح المنطلقات وتجديد المعالم، إلا أنهم آثروا البقاء على ما بحوزتهم من ثقافات صدامية، غير متألّفة وصالحة للتعايش مهما طال بها الأمد.

ومن الدواهي المؤلّة التي بلغت تلك التيارات أنها تأبى أن تتصالح وتتسالم حتى في ظروف القهر والخطوب التي تدلهم بها الأمة، مهما كان أثرها وضررها على رهانات الواقع، وما يواجهه من أزمات مستعصية، فإسرائيل الدويلة الفاصبة التي تُجمع الأمة على جهادها واستئصالها، وتترقب عن كتب الوعد الصادق الذي يقتلع كيانها، حين تتصدى لها جماعة مؤمنة مقاومة، فتستبشر جماهير الأمة الغفيرة وتهب في تأييدها، والابتهاال والتضرع إلى الله لنصرتها، يخرج علينا فقيه الطائفية ليفتي المسلمين بعدم جواز النصره والدعاء لهم، والحال أنهم أجازوا الاستعانة بدول مشرّكة في حروب المنطقة للخلاص من الاحتلال الذي وقع على بعض الأقطار المسلمة، والحق أنه لو جاءت أي أمة من الأمم لتقتلع هذا الكيان الفاصب فلن تجد هذه الممانعة، بل ربما أفتوا بتأييدها ونصرها، إلا أن التعصب الطائفي سيبقى على هذا التوجه السقيم في التعايش والتعاطي، لا يستسيغ أن يسجل موقفاً صادقاً يلمّ شمل الأمة ويعزز وحدتها ومكانتها، ويحقق لها كرامتها، وبعد كل ذلك هل أسدى هؤلاء نصره حقيقية للإسلام من هذا الهجوم السافر على وحدته وتشيت كلمته؟ أم أنهم أغاروا بسهامهم المشبوهة على المنطلقات والأفكار الأصيلة؟

من هذا المنطلق فإنه من غير المسوغ دعم هذه المراثيات الهدامة وإسباغ الشرعية

(١) الغزالي، محمد، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص٩٢، دار القلم، دمشق، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

(٢) المصدر، ص٩٨.

على تحركاتها وأنشطتها المشبوهة، إلا إذا أردنا أن نقوض سبل الاستقرار وزعزعت أرضية الوطن المشترك ولحمته، وخير ما نعضد به سير انطلاقتنا لتتبع حركة الأمة نحو النهضة والصلاح قول الله عز وجل حيث يقول: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَازَعُوا فَعَشَلُوا وَتَدَّهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^(١).

تصحيح المفاهيم والمنطلقات:

إننا اليوم أحوج ما نكون أكثر مما مضى إلى إعادة النظر والتراجع عن المفاهيم المشبوهة التي لم تحقق إلا الخسائر والهزائم المتوالية، فضلاً عن الارتهان إلى السلوك الدعوي بما يحمل من رواسب وشوائب تغرق الواقع بجل شرائحه وفتاته إلى معترك السجال والاحتراب مدة من الزمن قد تطول إلى أبعد مدى، والحال أن ما لدينا من منظومة شرعية وتراثية، فضلاً عن القيم الأخلاقية الراقية، تنأى بنا عن التعاطي والانسجام مع تلك التوجهات والأفكار المشبوهة والهدامة، التي ثبت بجمع القرائن فشلها وعدم صحتها، وفي خضم المشاكل والعقد المستعصية التي نعيشها ينبغي أن نعود إلى تراثنا الأصيل لنستنبط منه المفاهيم والمنطلقات ما يدعم إرادة التعايش والتوافق ضمن محاور وأطر متعددة تخدم المصالح العامة للدائرة الواسعة التي تجتمع عليها كافة التوجهات المنبعثة من العقيدة الواحدة والرسالة المشتركة، فلا مجال للتشردم وزرع الألغام هنا وهناك لقطع الأوصال وإثارة النعرات والخلافات التي لا يستفيد منها إلا أعداء العقيدة.

وختاماً نحن أمام تركة مثقلة بالأعباء الثقيلة حفلت بالتجارب المتنوعة، امتدت قروناً متطاولة، أجهدت جلّ القدرات والإمكانات المتاحة، ولعلنا أخضعنا قسماً منها للتداول والتدارس والامتحان، فانكشف في خضم ما واكبت من أحداث ومجريات دائرة في فلكية المعارف والأفكار، ما هو ملائم ومتناسق عما هو منبوذ وغير لائق ومتفق عليه نصّاً وروحاً، ولا ترقى إليه بحال من الأحوال قيمة من القيم الإنسانية، أو ترتعن إلى مفاهيمه ومنطلقاته نهضة بشرية واعدة، وحسبنا أن نتطلع إلى قيم ومبادئ قادرة على أن تؤسس منظومة مشتركة تسع بأفاقها ومآثرها كافة الطوائف المختلفة، لتحقق لها مواطنة متعايشة في دائرة المؤسسة الوطنية الكريمة، ومهما استبسلت مساعينا الحثيثة لتهيئة الأرضية الملائمة فلن نجد أفضل وأنبئ من التجربة الإسلامية الأصيلة التي استطاعت في نشأتها المباركة أن تضم مجتمعاً مشتركاً صالحاً للبناء والنهضة، تتقاسم فيه الحقوق والمشروعية وفق معايير وضوابط إنسانية سليمة □

● فهم النص في سياقه التاريخي

■ آية الله السيد حيدر علوى نجاد

■ تعريب: السيد أحمد القزويني

إن تعاليم الوحي والثقافة الدينية لا تخص فرداً دون آخر أو جماعة دون أخرى، بل للجميع نصيب في هذا المجال، إلا أن الارتواء من نبع تعاليم الوحي؛ ومن الترع التي تستسقي المفاهيم من هذا النبع؛ يحتاج إلى أدوات ضرورية؛ وهذه الأدوات -في الواقع- ليست سوى المنهج المعرفي، والأسلوب الواضح والسليم؛ لأن امتلاك الخلفية المعرفية، والأدوات الضرورية، والأسلوب الفعال، من شأنه أن يؤدي إلى نتائج طيبة وجديرة. ولفهم النصوص الدينية المقدسة؛ فإلى جانب المستلزمات الضرورية؛ هناك مجموعة من الفرضيات التي يجب أن يتم الكشف عنها وتوضيحها. بعد ذلك.. وعلى ضوء منهج فعال تبدأ عملية البحث والتعمق فيها. ولقد كان ولازال المنطق، وعلم الأصول، ومناهج التفسير، والعلوم الأدبية؛ والبلاغية، هي العلوم الأكثر استخداماً في هذا المجال، وتم استخدام الفلسفة أيضاً لفهم حقيقة النصوص.

ومن خلال نظرة على التاريخ الذي مرّ به المنهج التفسيري لتعاليم الوحي؛ ندرك أن استخدام مثل هذه الأساليب كان جارياً على الدوام، لكن هناك نقطة مهمة لا يمكن المرور هكذا دون الالتفات إليها بشكل جدي، وتلك هي الرؤية الأممية، والنظرة العالمية للمفسرين، وأثرها في مفاهيمهم وآرائهم، ومن هنا نجد في بعض الأحيان من يفسر القضايا العقائدية

* عالم دين، أستاذ البحث الخارج في مشهد، إيران.

والمذهبية على ضوء العلوم الفلسفية والكلامية والطبيعية. وقد أجريت في عصرنا الحاضر بحوث قيّمة وجدّية حول نقد النصوص الأدبية والفلسفية بينما ظهرت مناهج مختلفة للنقد الأدبي، كما وإن منهج (الهرمنيوطيقا)^(١)؛ حظي باهتمام بالغ في العالم الغربي؛ ومن قبل فقهاء العلوم الإنسانية المعاصرين؛ وكذلك الفلاسفة، وهذا المنهج بحدّ ذاته متعدد الاتجاهات والنزعات.

وهناك نظريات مختلفة بخصوص استخدام منهج الهرمنيوطيقا في فهم النصوص الدينية المقدسة، فالبعض يرفض ذلك جملة وتفصيلاً، بينما يؤيده البعض الآخر بكل قوة، لكن المهم هنا هو أن يتم التعامل مع مثل هذا الأمر بلغة العقل والمنطق، وكذلك يجب الإذعان إلى نداء العقل والمنطق في هذا الخصوص، ومن هنا فإن المنهج الذي علينا اتباعه يجب أن يتناسب مع نوع النص ويطبّق العقل والاستدلالات المنطقية والعقلية.

يقول الدكتور حسن حنفي وهو أحد المفكرين المعاصرين في مصر:

«يستطيع الباحث من جيلنا وفي عصرنا بالنسبة لمصادره العلمية أن يعتمد على طرق ثلاث:

الأولى، الاعتماد على التراث الغربي مستمداً منه مادته العلمية، وما أكثرها في الفلسفة المعاصرة في علم الهرمنيوطيقا.. ويؤيد ذلك أن علم الهرمنيوطيقا في صياغاته الحالية علم غربي ارتبط بالفلسفة المعاصرة ثم استقل عنها وعن باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية، وإن كانت مادته العلمية وبعض صياغاته الأولى موجودة في كل تراث ديني وفي كل حضارة غربية أم شرقية..»

والطريقة الثانية الاعتماد على تراثنا القديم وما أفرزه من مادة علمية تكشف عن مناهج واتجاهات في التفسير... وصعوبة هذه الطريقة أن الباحث قد يكرر ما قاله القدماء دون قراءة جديدة، وإن قرأ فإنه قد يعتمد في قراءته على علوم التفسير المعاصرة في الغرب فيسيء التأويل للتراثين معاً..»

والطريقة الثالثة الاعتماد على منطق العقل الخالص وتحليل التجارب الإنسانية المشتركة لكل المشتغلين بموضوع النصوص أيّاً كان نوعها دون الإحالة إلى تراثنا القديم أو إلى التراث

(١) «الهرمنيوطيقا» مصطلح قديم ظهر في اللاهوت الكنسي بمعنى مجموعة القواعد التي يعتمد عليها المفسّر في فهم الكتاب المقدس، غير أن مفهومه اتسع بالتدرّج فشمّل دوائر أخرى تستوعب بجوار الدراسات اللاهوتية العلوم الإنسانية والنقد الأدبي وفلسفة الجمال والفولكلور. وقد وضعه أرسطو كجزء من أجزاء المنطق، ويعني «العبارة». ثم تطور معناه ليكون «تفسير العبارة» وقد أخذ به البعض ليكون منهجاً لتفسير القرآن الكريم. بمعنى إخضاع النص للعقل، فالشخص الذي يفسر نصاً يلون هذا النص بتفسيره له وفهمه إياه إذ إن المتفهم للعبارة هو الذي يحدد بشخصيته المستوى الفكري لها وهو الذي يعين الأفق العقلي الذي يمتد إليها معناها ومرماها. (مجلة الوعي عدد ٦٧٧-٤٦٧٧ - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت).

الغربي، وهما زاخران بالمادة العلمية بهدف تجاوز مرحلة النقل إلى مرحلة الإبداع...»^(١). وبعد شرح مسهب لتعقيدات الطريقة الأولى والثانية يخلص الدكتور حسن حنفي إلى إن الطريقة الثالثة هي الأكثر منطقية من بقية الطرق لكن: «...الحقيقة أن هذه الطرق الثلاث قد لا تتعد بعضها عن بعض. ويمكن الجمع بينها من أجل الاستفادة من ميزة كل طريقة والإقلال من عيوبها...»^(٢).

ولو تجاوزنا المرحلة النظرية؛ فإن أغلب الباحثين الذين فهموا منهج الهرمينوطيقا الغربي بشكل سطحي؛ عجزوا في محاولة التلفيق بين هذا المنهج وتراثنا الثقافي في مجال التفسير والعلوم البلاغية، والبعض الآخر لم يجد في نفسه -أصلاً- الرغبة الكافية في إجراء عملية التلفيق هذه؛ ومن بين هؤلاء الدكتور «نصر حامد أبو زيد»^(٣) وهو الكاتب المصري

(١) دراسات فلسفية في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، حسن حنفي، ج٢، ص ٢٤١.

(٢) المصدر، ص ٢٤٣.

(٣) ولد الدكتور نصر حامد أبو زيد سنة ١٩٤٣ في مدينة طنطا بمصر، حفظ القرآن الكريم في سن الثامنة من عمره. حصل على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية-قسم اللاسلكي، ثم حاز على رتبة ممتاز في قسم اللغة العربية في كلية الآداب في القاهرة. -وعلى حد قوله فإن دراسته الجامعية منحته المزيد من التجارب التي عمقت لديه روح النقد-، باشر عام ١٩٧٦ عملية التدريس في الجامعة الأمريكية في القاهرة وحاز عام ١٩٨١ على درجة الدكتوراه من كلية الآداب في القاهرة، وبعدها اختير من سنة ١٩٨٦ وحتى ١٩٨٩ كأستاذ زائر في جامعة (اوزاكا) في اليابان، أصبح في طنطنا أحد أعضاء حركة الأخوان المسلمين، وكان في فترة شبابه إمام مسجد، ولم يكن عضواً في أية جماعة سياسية؛ على الرغم من أنه يعتبر نفسه قريباً إلى الحزب التقدمي والاتحاد الوطني، ولديه ميول اشتراكية ويدعو إلى الوحدة الوطنية ونبذ التخلف. تزوج عام ١٩٩٢ من السيدة ابتهاج يونس وهي أستاذة اللغة الفرنسية في جامعة القاهرة، وفي عام ١٩٩٣ لم تتم الموافقة على حصوله على رتبة أستاذ في جامعة القاهرة وذلك بسبب التقرير الذي رفعه الدكتور عبد الصبور شاهين ضده، ولم تتجح محاولاته بعد ذلك. وقد صدر عام ١٩٩٤ بحقه حكم الارتداد، وحكم آخر يقضي بفضله عن زوجته؛ وذلك بعد محاكمة قضائية رافقتها ضجة كبيرة، وفي مرحلة الاستئناف تم تأكيد حكم الارتداد بينما ألغى الحكم الثاني، وأعلنت إحدى المنظمات الإسلامية عن قرارها بهدر دمه. غادر مصر في العام نفسه إلى مدينة (ألبيد) الهولندية واستأنف نشاطه العلمي هناك. قام عام ١٩٩٨ بعقد مؤتمر دولي حول البحوث القرآنية في القرن الواحد والعشرين.

نشر لأبي زيد حتى الآن أحد عشر كتاباً والكثير من المقالات، تتمحور أكثر بحوثه حول علوم القرآن ومعارضته كل ما توصل إليه المفكرون الإسلاميون والذي يطلق عليه عبارة (الخطاب الديني) وكذلك نفي القداسة عن القرآن الكريم ومخالفته لعقيدة الأشاعرة بخصوص أزلية القرآن، ووجود القرآن في اللوح المحفوظ. يقوم أسلوبه على أساس دراسة المعرفة اللغوية للقرآن الكريم، ويستفيد من معطيات الهرمينوطيقا في هذا المجال، وهو يدعي باستمرار أن القرآن هو مُنتج ثقافي ونتاج عصر نزوله، ويمكن فهمه من خلال فهم ثقافة ذلك العصر، ومن هنا فهو يعتبر الكثير من أحكام القرآن -ولكونها مرتبطة بثقافة عصر النزول- غير قابلة للتطبيق في العصر الحاضر. ومن أبرز مواقف هو دفاعه عن سلمان رشدي، بينما قام سلمان رشدي هو الآخر بالدفاع عنه والاصطفاف إلى جانبه. يتحدث الناقد العربي المشهور «على حرب» عن أبي زيد: «مهما بلغت به المعرفة اللغوية والهرمينوطيقا مبلغاً إلا أن نتاجاته لم تحض بنصيب وافر من هذه العلوم، إن أفكاره الخلافية والمحاكمة التي جرت له جعلت منه شخصية مثيرة للجدل».

المثير للجدل؛ الذي يرى أن أسلوب التحليل اللغوي والاستفادة من الهرمنيوطيقا هو الأسلوب الصحيح الوحيد المتاح^(١)، وهو يبني تحليله العام على أساس فرضية أن القرآن هو (نتاج ثقافي).. وهي فرضية ينبغي الوقوف عندها لمعرفة دوافعها ومنطقاتها. ورغم أن أبا زيد على معرفة بتراثنا الثقافي في مجال التفسير وفهم النص القرآني، ولديه تحقيقات خاصة في هذا المجال كـ «المنهج العقلي للتفسير لدى المعتزلة»، وكذلك «المنهج العرفاني للتأويل لدى ابن عربي» و«دراسة بعض مفاهيم علوم القرآن» في «مفهوم النص»، لكنه يسعى إلى حشر جميع ما توصل إليه الفكر الإسلامي في مجال فهم النصوص في خانة واحدة. فهو يعتقد أن أسلوبه يختلف تماماً عن الأساليب التي اتبعها غيره من المفسرين والمفكرين المسلمين بخصوص فهم النص في سياقه التاريخي^(٢). وسنقدم في هذا المقال دراسة مركزة نستعرض خلالها أفكار وآراء أبي زيد في هذا الخصوص، ونخضعها للنقد والتحليل، ونكتشف صحة أو سقم الأسلوب الذي اتبعه في فهم القرآن الكريم، كما ونشير إلى الاتهامات التي وجهت إليه في هذا المجال.

قاعدة أساسية لفهم النص

القاعدة الأساسية المطلوبة لفهم القرآن الكريم هي كونه كتاباً سماوياً.. ويعني ذلك التالي:
ألف: فالقرآن وعلى الرغم من أنه يضع بعين الاعتبار الثقافة التي كانت سائدة في عصر النزول ويستعين بتلك الثقافة لتوضيح مفاهيمه، وعلى الرغم من أنه جاء في قالب ثقافي ولغوي معين؛ إلا أنه ليس نتاجاً لتلك الثقافة، ولم ينطلق من قواعدها، فالمعلقات السبع على سبيل المثال هي نتاج ثقافة ولغة المجتمع الجاهلي ولا يمكن فصلها عن هذا القالب مطلقاً، لكن القرآن؛ وبالرغم من أنه اختار ثقافة ولغة عصره؛ لكنه؛ ولكونه كتاب سماوي؛ ليس نتاج الثقافة الجاهلية التي كانت سائدة، ولا ثمرة العقلية التي كانت تحكم ذلك العصر.

باء: لا يمكن أن ينسب الباطل أو الخطأ إلى القرآن الكريم وذلك لأنه صدر عن إرادة لا يمكن أن ينسب إليها الخطأ أو الباطل بأي حال من الأحوال.

جيم: يحتوي القرآن الكريم على مفاهيم رفيعة تجاوزت المستوى الثقافي الذي كان سائداً في عصر نزوله، وهي المفاهيم التي بإمكانها أن تؤدي دوراً هاماً في جميع مقاطع التاريخ البشري.

دال: ليس هناك تعارض بين كون القرآن نتاج إرادة إلهية وبين إمكانية فهمه وإدراكه،

(١) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، (دراسة في علوم القرآن) ط٤، ص٢٥.
(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ط٤، ص١٣٤، (سيأتي النص كاملاً في مرحلة لاحقة).

لكن؛ على من يريد فهم هذا القرآن أن يلتفت إلى الإرادة التي أوجدها، وأن يعلم جيداً أن هذا الكتاب يختلف عن الكتب العلمية والأدبية التي أنتجها البشر. ومن هنا؛ وعلى الرغم من القالب الثقافي الذي يحتضن القرآن الكريم؛ والهيمنة التي يحظى بها القرآن على الثقافة البشرية بشكل عام؛ وعلى ثقافة عصر نزوله بشكل خاص؛ إلا أنه ليس نتاج المجتمع الثقافي وثقافة المجتمع الجاهلي، وإنما جاء بثقافة بديلة اقتلعت الثقافة الجاهلية من الجذور، ولهذا فإن دراسة القرآن إلى جانب وعي الظرف الاجتماعي والثقافي لعصر نزوله هي أمر مفيد شرط أن توضع الحقيقة الأنفة الذكر بعين الاعتبار.

دراسة النص من خلال سياقه التاريخي

إن فصل النص عن سياقه التاريخي الذي وجد فيه هو بمثابة قطع شريان الحياة عنه، فكل النصوص كتبت بلغة خاصة واهتمت بعناصر ثقافية معينة، وذلك لأن اللغة بحد ذاتها؛ هي عنصر من عناصر الثقافة لدى الأمم، ولهذا؛ فمن أجل فهم نص معين؛ لزم معرفة ثقافة البلد الذي نما وتطور فيه هذا النص، والإلمام الكامل بمفاصل اللغة التي هي بمثابة أحد أغصان شجرة الثقافة؛ هذا الغصن الذي نضج عليه النص كما تنضج الثمار على الأشجار، وفي غير ذلك فمن الصعب فهم النص بشكل صحيح.

لكن؛ إلى أي حد يمكن لمعرفة الثقافة أو اللغة التي احتضنت النص أن يساعد على فهم هذا النص؟

وهل لدى النص بعض الاستقلالية التي تجعل من فهم بعض فصوله أمراً ممكناً؛ ولا يحتاج إلى معرفة السياق التاريخي والثقافي الذي أحاط بهذا النص عند ظهوره؟ وهل إن القواعد العامة لفهم النص في سياقه التاريخي تشمل النصوص المقدسة ومنها القرآن الكريم أيضاً؟

ماذا يفترض بنا أن نعرف من خلال وضع النص في إطاره التاريخي؟ وما هي الميزات التي تمنحها لنا هذه المعارف؟ وهل الكلام في هذا الموضوع هو كلام جديد لم يسبق أن طرحه أحد من قبل، أم أنه موجود في تراثنا الثقافي الذي لازال حيّاً حتى يومنا هذا؟ فيما يخص كل هذه الأسئلة هناك عدة مفاهيم لا بد من شرحها؛ هي:

١- القراءة

٢- السياق التاريخي لظهور النص.

٣- النص.

٤- تقييم النص بالسياق التاريخي الذي ظهر فيه.

لا تعني القراءة المعنى الشائع لها الوارد في مناهج التعليم والكتب المدرسية، أي إصدار

الأصوات طبقاً لمخارج الحروف وكما هو الحال فيما بعد في الجامعات في علم الأصوات^(١)، بل المقصود من القراءة هو فهم النص أو القراءة من أجل فهم النص. وعندما نقول: السياق التاريخي فهو يشمل: الأحداث المؤثرة، والأسباب والدوافع وراء ظهور النص، والأرضيات الثقافية واللغوية. كما وإن المراد من النص هو ذلك الشيء الذي ظهر في ظروف تاريخية معينة، واهتم بقضايا وأمور خاصة في إطار ثقافي معين، على شكل أقوال أو كتابات. واشتراط قراءة النص بسياقه التاريخي يعني؛ أن من يقوم بعملية القراءة قد يحصل -مع عدم الالتفات إلى السياق التاريخي والثقافي الذي ظهر فيه النص- على فهم آخر لهذا النص يختلف عن الفهم الذي يحصل عليه فما لو قرأ النص في سياقه التاريخي، وبالتالي يؤدي ذلك إلى الإرباك في فهم النص. ونتناول هنا المعاني المختلفة لهذا التعبير:

١- التحوّل في المعاني اللغوية

تعتبر المفردات اللغوية بالنسبة للغة بمثابة الخلايا بالنسبة للكائن الحي، فمع مرور الزمن يترك عدد من الكلمات والمفردات مكانها في اللغة لتحتلها مجموعة أخرى؛ وهكذا.. حتى أنه قد يكون من الصعب على أديب ما أن يفهم بشكل صحيح نصاً ما، يصدر بعد خمسة قرون مثلاً من تاريخه. ففي عصرنا الحاضر جاء «اخوان الثالث» ببعض التعابير السائدة في اللغة الفارسية اليوم التي إن عرضت على الشاعر الكبير «سعدي» لما تمكن من فهمها؛ فكيف هو الحال بالنسبة للناس العاديين الذي عاشوا قبل عدة قرون؟ فهم بالتأكيد سوف لن يفهموها أيضاً. هذا على الرغم من ادّعاء الرجل بأن الكلمات التي استخدمها في النص كانت متداولة في عصر سعدي أيضاً.

من هنا؛ فقد لا يمكننا من خلال معجم لغوي معاصر أن نفهم النصوص التي جاءت -مثلاً- قبل ثمانية قرون، وكمثال على ذلك: فإن في اللغة العربية حالياً أسماء كثيرة؛ كالسيارة التي تعني (العربة الحديثة المعروفة)، والمائدة التي تعني (طاولة الطعام)، فلا يمكن ترجمة هذه الأسماء -والتي جاءت أيضاً في القرآن- بمعناها الحالي المعاصر، وعلى هذا الأساس، فإن أحد معاني قراءة النص في سياقه التاريخي هو أن تكون القراءة ضمن ملاحظة التطور والتغيير الذي طرأ على اللغة عبر التاريخ.

وليس هذا الموضوع بالأمر الجديد على الرغم من أن علم اجتماع اللغة^(٢) (علم

(١) دراسات فلسفية في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، حسن حنفي، ج٢، ص ٢٤٤.

(٢) درأمدي بر جامعه شناسي زبان (نظرة على علم اجتماع اللغة)، يحيى مدرسي، مؤسسة البحوث والتحقيقات العلمية والثقافية، المقدمة.

يتوسط بين علم اللغة وعلم الاجتماع) وعلم تاريخ المعاني أوجد مفاهيم ورؤى جديدة في هذا المجال، ورسم أيضاً الخارطة التي يتم من خلالها دراسة التغيرات التي تطرأ على اللغة، وهل إن اللغة هي في الأصل كائن ثابت أم متغير.

فاللغة سواء كانت أمراً مكتسباً - إذ يعتقد الفلاسفة التجريبيون وعلماء النفس والسلوك أن اللغة هي كسائر السلوكيات الاجتماعية الأخرى؛ من صنع المجتمع ولا أصل لها في البناء الوراثي والجيني الخاص بالإنسان- أم كانت أمراً سلوكياً كما يرى العالم اللغوي (نعوم تشومسكي) وعالم الأحياء (إريك لنبرغ) وعالم النفس (جورج ميلر) والذين يؤكدون على أن اللغة حالة فطرية وذاتية كحالة السير على القدمين- فسواء كانت اللغة نتيجة لهذا أو ذاك فإن الإنسان سيتعلمها في داخل المجتمع.

وهذا الأمر واضح من خلال نظرية علماء السلوك، وذلك لأن هذه النظرية ترى أن: «اللغة صنعة المجتمع، وشأنها شأن جميع القيم والسلوكيات الاجتماعية ذات طابع اكتسابي»^(١) ولهذا فهي تابعة للتغيرات الاجتماعية.

لكن؛ وعلى أساس النظرية الثانية والتي تقول بأن اللغة ذات طابع جيني وإنها تأتي نتيجة حالة التكامل خلال القرون، فإن الإنسان -في هذه الحالة أيضاً- يأخذ لغته وهو في حالة الطفولة من المجتمع، وهذا يكون بمثابة البناء على تلك الأسس الجينية أيضاً^(٢).

بشكل عام؛ فإن هناك عاملين مهمين في إحداث التغيرات داخل اللغة، وهذان العاملان هما:

١- اصطدام هذه اللغات بالثقافات.

٢- حالة التجديد الفكري وتغير اللغة^(٣).

وهناك عوامل أخرى أكثر جزئية في هذا المجال..

وباختصار فإن الالتفات الى التغيرات في معاني اللغة هو عامل مهم جداً في فهم النصوص.

وقد تم تناول هذه القضية في علم الأصول؛ حيث بُحث في موضوع (الحقيقة الشرعية)^(٤).

كلمة (الاجتهاد) نموذج لتطور المعنى:

قدم الشهيد الصدر بحثاً قيماً تناول فيه مراحل التطور التي مر بها مصطلح «الاجتهاد» والتغيرات التي طرأت عليه. وعندما بحث حكم الاجتهاد وهل هو جائز أم

(١) در باره زبان (حول اللغة)، الدكتور محمد رضا باطني، مجلة (آكاه) الفصلية، عدد ١٩٩١، ص٦٣.

(٢) المصدر.

(٣) درآمدي بر جامعه شناسي زبان (نظرة على علم اجتماع اللغة)، يحيى مدرسي، ص٥٣.

(٤) كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني.

محرم؛ رأى أن وجود نظريتي الجواز والحرمة نابع من أن لهذا الاصطلاح معنيين، فمن قال بحرمة الاجتهاد فقد قصد معنى مغايراً لما نحن نفهمه في الوقت الحاضر، وذلك لأن مصطلح الاجتهاد تغير معناه خلال المراحل التاريخية الماضية.

« الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد وهو « بذل الوسع للقيام بعمل ما»، وقد استعملت هذه الكلمة - لأول مرة- على الصعيد الفقهي للتعبير بها عن قاعدة من القواعد التي قررتها بعض مدارس الفقه السني وسارت على أساسها وهي القاعدة القائلة: « إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب أو السنة رجع إلى الاجتهاد بدلاً عن النص». والاجتهاد -في هذه المدرسة الفقهية- يعني التفكير الشخصي، فالفقيه حيث لا يجد النص يرجع إلى تفكيره الخاص ويستلهم ويبيّن الحكم الشرعي على ما يرجحه فكره الشخصي، وقد يعبر عن هذا النوع من (الاجتهاد) بالرأي أيضاً. والاجتهاد بهذا المعنى يعتبر دليلاً من أدلة الفقيه ومصدراً من مصادره.

وقد نادى بهذا المعنى للاجتهاد بعض مدارس الفقه السني، وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة. بينما لقي معارضة شديدة من أئمة أهل البيت عليهم السلام والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم.

وتتبع تاريخ كلمة (الاجتهاد) يدل على أن الكلمة حملت هذا المعنى وكانت تستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام إلى القرن السابع؛ فالروايات الماثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تدم الاجتهاد وتريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم، وقد دخلت الحملة ضد هذا المبدأ الفقهي دور التصنيف في عصر الأئمة أيضاً والرواة الذين حملوا آثارهم، فقد صنف عبد الله بن عبد الرحمن الزبيرى كتاباً أسماه « الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الاجتهاد والقياس». وصنف هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني كتاباً في الموضوع باسم كتاب « الرد على من رد آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول».

وصنف في عصر الغيبة الصغرى أو قريباً منه إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي كتاباً في الرد على عيسى بن أبان في الاجتهاد، كما نص على ذلك كله النجاشي صاحب الرجال في ترجمة كل واحد من هؤلاء.

وفي أعقاب الغيبة الصغرى نجد الصدوق في أواسط القرن الرابع يواصل تلك الحملة، ونذكر له على سبيل المثال تعقيبه على قصة موسى والخضر، إذ كتب يقول:

« إن موسى مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالى لم يدرك باستنباطه واستدلّاله معنى أفعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجز لأنبياء الله ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الأمم أولى بالألّا يجوز لهم ذلك... فإذا لم يصلح موسى للاختيار -مع فضله ومحلّه- فكيف تصلح الأمة لاختيار الإمام، وكيف

يصلحون لاستنباط الاحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة». وفي أواخر القرن الرابع يجيء الشيخ المفيد فيسير على الخط نفسه ويهاجم الاجتهاد، وهو يعبر بهذه الكلمة عن ذلك المبدأ الفقهي الأنف الذكر ويكتب كتاباً في ذلك باسم «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي».

ونجد المصطلح نفسه لدى السيد المرتضى في أوائل القرن الخامس، إذ كتب في الذريعة يذم الاجتهاد ويقول:

«إن الاجتهاد باطل، وإن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الاجتهاد». وكتب في كتابه الفقهي «الانتصار» معرضاً بابن الجنيد قائلاً: «إنما عوّل ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطؤه ظاهر»، وقال في مسألة مسح الرجلين في فصل الطهارة من كتاب الانتصار: «إنا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به». واستمر هذا الاصطلاح في كلمة الاجتهاد بعد ذلك أيضاً فالشيخ الطوسي الذي توفي في أواسط القرن الخامس يكتب في كتاب العدة قائلاً: «أما القياس والاجتهاد فعندنا إنهما ليسا بدليلين، بل محظور في الشريعة استعمالها».

وفي أواخر القرن السادس يستعرض ابن إدريس في مسألة تعارض البيئتين من كتابه السرائر عدداً من المرجحات لإحدى البيئتين على الأخرى ثم يعقب ذلك قائلاً: «ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا». وهكذا تدل هذه النصوص بتعاقبها التاريخي المتتابع على أن كلمة الاجتهاد كانت تعبيراً عن ذلك المبدأ الفقهي المتقدم إلى أوائل القرن السابع، وعلى هذا الأساس اكتسبت الكلمة لوناً مقيماً وطابعاً من الكراهية والاشمئزاز في الذهنية الفقهية الإمامية نتيجة لمعارضة ذلك المبدأ والإيمان ببطلانه.

ولكن كلمة الاجتهاد تطورت بعد ذلك في مصطلح فقهائنا، ولا يوجد لدينا نص شيعي يعكس هذا التطور أقدم تاريخياً من كتاب المعارج للمحقق الحلي المتوفي سنة (٦٧٦هـ) إذ كتب المحقق تحت عنوان حقيقة الاجتهاد يقول:

«وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من أدلة الشرع اجتهاداً، لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإن قيل: يلزم -على هذا- أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد. قلنا: الأمر كذلك لكن فيه إيهام من حيث إن القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس».

ويلاحظ من خلال هذا النص بوضوح أن كلمة الاجتهاد كانت لا تزال في الذهنية

الأساسية مثقلة بتبعية المصطلح الأول، ولهذا يُلمح النص إلى أن هناك من يتخرج من هذا الوصف ويثقل عليه أن يسمى فقهاء الإمامية مجتهدين.

ولكن المحقق الحلي لم يتخرج عن كلمة الاجتهاد بعد أن طوره أو تطور في عرف الفقهاء تطويراً يتفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإمامي.

.. وقد مر هذا المعنى الجديد لكلمة الاجتهاد بتطور أيضاً، فقد حدده المحقق الحلي في نطاق عمليات الاستنباط التي لا تستند إلى ظواهر النصوص، فكل عملية استنباط لا تستند إلى ظواهر النصوص تسمى اجتهاداً دون ما يستند إلى تلك الظواهر. ولعل الدافع إلى هذا التحديد أن استنباط الحكم من ظاهر النص ليس فيه كثير جهد أو عناء علمي ليسمى اجتهاداً.

ثم اتسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك فأصبح يشمل عملية استنباط الحكم من ظاهر النص أيضاً، لأن الأصوليين بعد هذا لاحظوا بحق أن عملية استنباط الحكم من ظاهر النص تستبطن كثيراً من الجهد العلمي في سبيل معرفة الظهور وتحديده وإثبات حجية الظهور العرفي^(١).

وعلى هذا الأساس فإن الاجتهاد -الذي طرأ على معناه شتى أنواع التطور والتحول مع تعاقب الزمن- هو في رأي الشهيد الصدر؛ يحمل المعاني التالية:

١- العودة إلى الفكر والرأي الشخصي كأحد المنابع المستقلة إلى جانب الكتاب والسنة.

٢- السعي لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها باستثناء تلك النصوص التي يمكن الاستفادة من ظاهرها.

٣- بذل الجهد لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها بصورة مطلقة، ويشمل ذلك أيضاً النصوص التي يمكن الاستفادة من ظاهرها.

٤- بذل كامل الوسع والسعي لتحديد الموقف العملي إزاء الشريعة الإسلامية، سواء عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعي أو من خلال إقامة الدليل على الوظيفة العملية في موارد الشك (الأصول العملية).

ويضيف الشهيد الصدر بهذا الخصوص:

«وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفسر موقف جماعة من علمائنا الأخيار ممن عارضوا كلمة الاجتهاد بما تحمل من تراث المصطلح الأول الذي شن أهل البيت حملة شديدة عليه وهو يختلف عن الاجتهاد بالمعنى الثاني، وما دما قد ميزنا بين معنيي الاجتهاد فنستطيع أن نعيد إلى المسألة بدايتها ونتبين بوضوح جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعملية الاستنباط،

(١) دروس في علم الأصول - السيد محمد باقر الصدر ج ١ ص ٤٥-٥٠.

وتترتب على ذلك ضرورة الاحتفاظ بعلم الأصول، لدراسة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط»^(١).

٢- الالتفات إلى أسباب النزول:

المعنى الآخر لقراءة النص في سياقه التاريخي هو الأخذ بشأن النزول، والأحداث التي وقعت في زمن النزول، وكذلك الظروف التي أخذها النص والقرآن بشكل خاص بعين الاعتبار.

وعلى الرغم من أن البعض لا يرى فائدة في الاهتمام بشأن النزول؛ إلا أنه في المقابل هناك من اعتبر بأن الاهتمام بشأن النزول له دور كبير في فهم القرآن الكريم وقالوا: « لا يمكن فهم تفسير الآية إلا عن طريق معرفة القصة التي نزلت بشأنها والسبب الذي نزلت من أجله»^(٢). وقالوا أيضاً: « عدم معرفة أسباب النزول يدخل الناس في دوامة من الأخطاء، وبالتالي فإنهم سيفهمون الآية بشكل خاطئ»^(٣).

وقد أشار بعض العلماء إلى الفوائد الكثيرة التي يمكن أن تجنى من علم أسباب النزول، منها: معرفة فلسفة الأحكام، ومعرفة مستوى دائرة الخطاب، وتخصيص الحكم العام من خلال معرفة سبب النزول، ونفي توهم الحصر، ومعرفة رجال وشخصيات صدر الإسلام، وتسهيل عملية حفظ وإدراك المعارف القرآنية، وفهم معاني الآيات، والتعرف على الآيات المكية والمدنية، ومعرفة الإعجاز القرآني، ومعرفة الأفكار والعقائد والآداب والخصوصيات التي كانت عند الناس في عصر النزول، والتعرف على الخلفية التاريخية لتضية الإمامة والولاية، والتعرف على أدلة بعض بحوث علم الكلام الإسلامي، وأخيراً.. معرفة الناسخ والمنسوخ^(٤).

بعض هذه الفوائد ترتبط بحالة من الفهم الأعمق والأصح للقرآن الكريم، فالفائدة التي يتم الحصول عليها من معرفة شأن النزول هي فهم معنى النص. يقول أبو زيد في هذا الصدد:

« إن معرفة أسباب النزول ليست مجرد الرغبة في معرفة الحقائق التاريخية المتعلقة في الهيكل التركيبي للنص، بل الهدف من هذه المعرفة، فهم النص واستنباط دلالاته». لأن معرفة السبب تؤدي إلى معرفة المسبب) كما يقال، إضافة إلى ذلك فإن التحقيق بشأن

(١) المصدر، ص ٥١.

(٢) أسباب النزول، للواحدي، ص ٣.

(٣) مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، ص ١٣٠.

(٤) مجلة بجوهشهای قرآنی (بحوث قرآنية) الفصلية، محمد بهرامی وسید إبراهيم سجادي، العدد ١، ص ١٩.

الأسباب والأحداث يؤدي إلى فهم «حكمة التشريع» خصوصاً في آيات الأحكام حيث إن خصوصية فهم الحكمة أو العلة تساعد الفقيه على أن يقوم ومن خلال إحدى الأحداث الجزئية أو الخاصة إلى تعميمه على الأمور والحالات المشابهة ويقوم بعملية القياس، لكن لا بد من الالتفات إلى أن الدخول في هذا المجال وسحب سبب ما والذي هو صورة مجردة عن السبب أو الحادثة على الأمور المشابهة لها يحتاج إلى دلالة في هيكل النص يمكن الاستناد إليها لدعم عملية السحب والتحول من الأمور الخاصة والجزئية إلى الأمور العامة والكلية»^(١).

لكن لا بد من الالتفات هنا إلى أمر مهم هو ألا يتحول البحث لمعرفة أسباب النزول إلى قيد لحركة الباحث، وألا يمنعه من السعي لتجاوز حدود الأحداث الجزئية، لأنه في غير ذلك ستتحول محاولة التعمق في فهم النص إلى الوقوع في حبال الأحداث الجزئية والبسيطة وبالتالي سيكون الحدث البسيط هو محور البحث والدراسة.

إن معرفة سبب النزول تُعتبر عند شخص كأبي زيد - وهو من يحدد قراءة النص من خلال سياقه التاريخي - أمراً مفيداً ومؤثراً شرطاً أن يسعى المفسر والفقيه من خلال هذه النافذة إلى كشف دلالة النص ومعناه، وهو يرى أن هذه الطريقة ليست غريبة عن أسلوب التحليل اللغوي للنصوص. ويقول في هذا الصدد:

«سندرك من خلال هذا الأسلوب أن السعي نحو اكتشاف دلائل النص لا يعني فصل النص عن الأحداث التي هو بصدها، ومع هذا وطبقاً لهذا الأسلوب، فإن التوقف عند تلك الأحداث الجزئية - ومع عدم الالتفات إلى الخصوصيات اللغوية لفصاحة النص وكفاءته في العبور من حدود هذه الأحداث - ليس بالأمر الصحيح، فالتحقيق والبحث في أسباب النزول يجعل من الفقيه يتسلح بإدراك العلة من وراء أحكام النصوص، ومن خلال اكتشاف هذه العلة يحصل الفقيه على القدرة على تعميم الحكم على أحداث مشابهة أخرى»^(٢).

إن مثل هذا البحث سبق وأن أثير في بحوث الفقه والتفسير وذلك تحت عنوان «اللفظ العام والسبب الخاص» أو «خصوصية المورد»، وقد اهتم به الفقهاء بصورة جدية، في حين تناوله أبو زيد أيضاً تحت هذا العنوان فقال:

«الأحداث لا نهاية لها والحدث في حالة من الحركة المستمرة، وذلك من جهة أن النصوص محدودة، وعلى الرغم من أن بإمكانية النصوص أن تضم كل هذه الأحداث وذلك لقدرتها اللغوية وحالة التعميم والتجريد التي تمتلكها، لكن هذه الإمكانية؛ وهذه الحالة الشمولية يجب أن تستند إلى استدالات في هيكل النص أو في السياق الاجتماعي المخاطب

(١) مفهوم النص، صص ١٠٢ و ١٠٤.

(٢) المصدر، ص ١٠٣.

من قبل النص»^(١).

وقد ساق أبو زيد في هذا الصدد مثلاً حول اجتهاد الخليفة الثاني، وهو الاجتهاد المرتبط بموارد إنفاق الزكاة حيث إن أحد هذه الموارد هو إنفاق الزكاة على غير المسلمين وذلك لـ «تأليف قلوبهم»، يقول في هذا الصدد:

«أدرك عمر بن الخطاب الحكمة من تشريع إعطاء الزكاة للمؤلفة قلوبهم؛ لا من خلال النص؛ بل من خلال السياق العام له، فلقد عرف أن الحكمة من تأليف القلوب هو تقوية الإسلام الذي كان ضعيفاً في ذلك الوقت، لكن ومع انتشاره وسيطرته على الجزيرة العربية وأطرافها؛ أصبح قوياً، ولم تعد هناك حكمة من إعطاء جزء من الزكاة لغير مستحقيها»^(٢).

وعلى هذا الأساس فإن المرور بالأحداث الخاصة، يأتي مرة عبر شواهد موجودة في النص ذاته، ومرة من خلال الظروف التاريخية التي أحاطت بفترة النزول، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن أحد عناصر قراءة النص في سياقه التاريخي هو معرفة سبب النزول، لكن هذا العنصر - كما مرّ القول - هو أحد العناصر التي يجب أن تشرف بشكل كامل على الحالة التاريخية والثقافية الحاكمة على عصر النزول.

٣- الاهتمام باللغة العربية والأدب في العصر الجاهلي:

نزل القرآن باللغة العربية؛ واللغة في حد ذاتها هي أهم عنصر في ثقافة المجتمعات^(٣)، وعلى هذا الأساس يجب معرفة ثقافة العرب في الفترة التاريخية لنزول القرآن حتى يمكن الوصول إلى دقائق هذه اللغة، فمعرفة القواعد اللغوية، ومشتقات الكلمات والاصطلاحات في اللغة العربية في الوسط الثقافي لعصر النزول؛ من الأمور المهمة والضرورية لفهم القرآن ويعتقد البعض أن: «فهم أية لغة يرتبط بالتقاليد والأعراف التي كانت قائمة في زمانها، ولو أردنا أن نفصل اللغة عن زمانها وعن الأعراف والتقاليد المرتبطة بها فإنها سوف تفقد معناها»^(٤).

ولهذا السبب فإن ابن عباس والمفسرين الذين جاؤوا بعده كانوا يهتمون بالشعر الجاهلي بشكل خاص ويعتبرون أن فهم هذا الشعر يساعد بشكل كبير على الفهم الصحيح للقرآن الكريم، وقد نقل عن ابن عباس أنه متى ما عجز الإنسان عن فهم شيء من القرآن

(١) المصدر.

(٢) المصدر، ص ١٠٤.

(٣) در باره زبان (حول اللغة)، الدكتور محمد رضا باطني، ص ٦٣.

(٤) كفتكوهای فلسفه فقه - بالفارسية - (حوارات فلسفة الفقه)، مصطفى ملكيان، مركز البحوث والتحقيقات العلمية والثقافية، العدد ١٩٩٨، ص ٢٣.

فعليه أن يرجع إلى الشعر؛ وذلك لأن الشعر هو ديوان العرب^(١). وقد أخذ نافع يسأل ابن عباس في إحدى المرات عن تفسير بعض آيات القرآن، وكلما سمع منه جواباً سأل عن دليله، وكان ابن عباس يستدل بالشعر العربي فبلغت مائتي مرة. وقد نقل هذا في كتاب الإتقان للسيوطي بشكل كامل^(٢). وهذا هو أحد الموارد التي تساعد على قراءة النص في ظل سياقه التاريخي، وبالطبع فإن مثل هذا الرأي هناك من يخالفه كالنيسابوري الذي يرى أن حصيلة هذا الأسلوب في تفسير القرآن هو أن يصبح الشعر أصلاً والقرآن فرعاً له^(٣). لكن الظاهر أن مثل هذا الانتقاد غير وارد، لأن القرآن على أية حال نص لغوي، وبالتالي يمكن فهم ظواهر القرآن ومعاني كلماته من خلال استخداماتها في الشعر الجاهلي. بالطبع؛ فإن من الصحيح أيضاً القول بأن الكثير من الكلمات في القرآن الكريم لها استخداماتها الخاصة وهناك دلائل تشير إلى أن لها معاني مختلفة تتعارض مع استخداماتها في الشعر الجاهلي، ولا بد من اعتبارها -على الأقل- مصاديق على الاستخدام القرآني الخاص. لكن ذلك لا يغنينا عن ضرورة معرفة اللغة، ومعرفة لغة نص يعود إلى ألف وأربعمائة سنة مضت تحتاج إلى فهم هذه اللغة في ذلك العصر وتلك الثقافة، وعن طريق هذه المعرفة فقط تنكشف أيضاً الفروقات بين مفاهيم وأحكام القرآن والقوانين الاجتماعية والثقافة الجاهلية.

٤- القرآن هو المهيمن على ثقافة عصر النزول:

القرآن هو كتاب حياة، وقد كان النبي ﷺ وطيلة فترة تبليغ الرسالة يقوم بدراسة وتحليل الأوضاع القائمة في مجتمع ذلك العصر وأخذها بعين الاعتبار قبل إصدار الحكم. ولهذا لا يمكن معرفة القرآن دون الالتفات إلى الثقافة السائدة في المجتمع، لأن القرآن تعامل مع تلك الثقافة وقام بتغييرها بشكل تدريجي، فعلى سبيل المثال جاء القرآن بتعاليم خاصة بمناسك الحج وهذه التعاليم لا يمكن معرفتها إلا عند الاطلاع على طريقة الحج التي كانت متبعة في الثقافة الجاهلية فهو يقول في إحدى الآيات:

﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٤).

لاشك في أنه يجب -بمثل هذه الحالة- البحث لمعرفة متى كان العرب -في تلك الفترة- يفيضون إلى (منى)، وكيف كانت إفاضتهم، وأي طريق كانوا يسلكونه، وإلا فإن

(١) تفسير الطبري، محمد بن جرير الطبري، ج١٧، ص١٢٩.

(٢) الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ج١، ص١٢٠.

(٣) غرائب القرآن و رغائب الفرقان، للنيسابوري، ج١٠، ص٦٠.

(٤) البقرة، ١٩٩.

حكم هذه الآية سيكون غامضاً.

وهناك موارد أخرى مشابهة في القرآن الكريم لا يمكن فهمها وإدراكها من دون معرفة الثقافة التي كانت سائدة في ذلك المقطع التاريخي.

بالطبع توجد حقائق أخرى يمكن فهمها بعيداً عن الثقافة التي كانت سائدة وقتها، فعلى سبيل المثال ما جاء في سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ حيث يمكن من خلال هذه الآية إدراك وحدانية الله، بينما تأكيد القرآن على أن الله لا يملك أمماً ولا ولداً هو التفتاة إلى الثقافة الجاهلية التي كانت تنسب لله الولد، فالجاهليون كانوا يعتبرون الملائكة هم بنات الله^(١).

بالطبع كان اليهود والنصارى في تلك الفترة أيضاً يعتقدون أن لله ولداً، فاليهود كانوا يعتبرون عزيز ابن الله، والنصارى كانوا يعتبرون المسيح ابن الله^(٢).

وقد تجاوز البعض الآخر الحدود معتبراً أنه لا يمكن فهم أي جزء من القرآن من دون فهم الثقافة التي كانت سائدة في عصر النزول، لكن على أي حال لا يمكن إهمال هذه القضية، فقد تحدث أحد الباحثين عن ذلك فقال:

«إن القرآن الكريم والروايات هي شاهد على ما كان سائداً في المجتمع العربي حينها، فعلى سبيل المثال لو قام أحد ما بمطالعة كتاب العروة الوثقى؛ -حيث إن القسم الأعلى من صفحاته يحتوي النص الأصلي للعروة بينما يضم القسم التحتي التعليقات عليه-، وأراد أن لا ينظر إلى الأعلى -أي النص الأصلي- واكتفى بقراءة التعليقات؛ من أول الكتاب وحتى آخره، ففي هذه الحالة لا يمكن القول إن هذا الشخص سيخرج بتصوّر صحيح عن الفقه الشيعي، لأن تلك التعليقات هي أولاً: مقاطع مجزأة، وثانياً: لا يمكن أن يفهم إلى ماذا تشير، وثالثاً: إنها في كثير من الأوقات تكون مبهمة إذا فُصلت عن النص الأصلي. ولهذا لا بد أولاً من قراءة نص العروة الوثقى الأصلي حتى تعطي تلك التعليقات قيمتها الحقيقية.

وفي الواقع فإن كل ما كان سائداً في المجتمع العربي في الفترة الأولى لظهور الإسلام شأنه شأن العروة الوثقى، وما جاء في القرآن والروايات حكمه حكم التعليقات على العروة الوثقى، ومن هنا فنحن لا نستطيع أن نتبين أمرنا من خلال مطالعة القرآن والروايات وحدها، لأن القرآن والروايات يحتويان على قضايا مرتبطة بما كان سائداً في المجتمع العربي في ذلك العصر، وفي كثير من الأحيان لا يمكن فهم القرآن والروايات إلا من خلال فهم السياق التاريخي الذي تدور حوله نصوصهما»^(٣).

(١) جاء ذلك في سورة الصافات، آية ١٤٩ و ١٥٠

(٢) جاء ذلك في سورة التوبة، آية ٣٠.

(٣) كفتكوهامى فلسفه فقه (حوارات فلسفة الفقه)، ص ٢١.

٥- قابلية التأثر بالثقافة الجاهلية:

والادّعاء الآخر الذي يطرح في إطار قراءة القرآن في ظل سياقه التاريخي هو ما زعمه بعض الكتاب المعاصرين الذين يعتقدون أن القرآن شأنه شأن أي نص آخر يتأثر بثقافة عصره؛ أي أن هناك عناصر من تلك الثقافة دخلت القرآن؛ هذه العناصر ليس لها أي وجود حقيقي وواقعي، بل وجدت طريقها إلى القرآن من أجل محاكاة العرب أو لأي سبب آخر.

وعلى الرغم من أن القائلين بهذه النظرية حاولوا أن يخفوا مقاصدهم الحقيقية ببعض التعبيرات والمصطلحات، لكن الواقع هو أنهم يعتقدون أن قسماً من تلك الأمور التي وجدت طريقها إلى القرآن هي جزء من الثقافة الجاهلية والأباطيل التي لا أساس لها من الصحة. ولهذا يجب معرفة الثقافة التي كانت سائدة في عصر النزول كي تترك تلك الأباطيل جانباً وتتم عملية تطهير القرآن منها، ومن هنا فهم بصدد حذف ما يسمونه بالأساطير من القرآن، حيث يرون أنه وكما أدرك العلماء الغربيون الحاجة الماسة إلى تطهير التوراة والإنجيل من الأساطير، فكذلك القرآن أيضاً بحاجة إلى مثل عملية التطهير هذه.

كتب أبو زيد يقول:

« وإذا كانت النصوص الدينية نصوص بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي-الثقافي الذي تعد جزءاً منه، من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل»^(١).

ومن الضروري الالتفات إلى نقطة مهمة هي أن هذه الرؤية تقول: إن القرآن والحديث ليسا مهيمينين على ثقافة عصرهما، بل إنهما جزء منها، ونتاج لها، ويجب التعامل معهما على هذا الأساس. وبسبب هذه الرؤية يجب أن تطرح الكثير من الأحكام الإسلامية والقرآنية جانباً، ومن هذه الأحكام حكم الربا، والغناء، والجزية، والحدود، ومفاهيم أخرى مثل: التعبد، وعلاقة الإنسان بربه. لأن هذه القضايا-كما يقولون- مرتبطة بالثقافة الجاهلية وعصر النزول.

وسنتحدث عن هذا الأمر بشكل مفصل.

٦- الفصل بين الأحكام المطلقة والأوامر الحكومية:

إن الكشف عن معايير ومصالح الأحكام هو ضرورة أخرى تضاف إلى ضرورات قراءة النص من خلال سياقه التاريخي (يشمل هنا القرآن والروايات)، هذا مع التذكير بأن

(١) نقد الخطاب الديني، ط١، ص١٩٨.

القرآن الكريم والحديث الشريف يحتويان على نوعين من الأحكام، النوع الأول هو الأحكام المطلقة، كوجوب بعض العبادات مثلاً والنوع الآخر هو الأحكام الاجتماعية والحكومية، ومن بين الأحكام الحكومية والاجتماعية التي جاءت في القرآن والأحاديث النبوية هناك أحكام تشمل جميع عصر الرسالة، وأحكام أخرى خاصة بحقبة معينة من ذلك العصر، ومع فهم ثقافة عصر النزول وقراءة النص في سياقه التاريخي فسيكون بالإمكان الفصل بين النوعين من الأحكام.

وعلى سبيل المثال فإن الآيات التي تحث على الصفح وعدم مواجهة المشركين تتعلق بالحقبة الأولى التي عاش فيها المسلمون في مكة المكرمة، وقد غيرت الآيات المدنية أحكام تلك الآيات وأجازت الدفاع عن النفس بل وطرحت مفهوم الجهاد ووجوبه، وهاتان المجموعتان من الآيات لا تعتبران متعارضتين عند المسلمين بسبب معرفة السياق التاريخي لكل واحدة منهن.

وهناك روايات أيضاً ذات أحكام اجتماعية يبدو وبسبب بعض العوامل الخاصة أنها كانت ضرورية للمجتمع الإسلامي في ذلك العصر، لكنها قد لا تستوجب الضرورة ذاتها في الفترات اللاحقة، وإحدى هذه الروايات جاءت في نهج البلاغة ونذكرها هنا بعيداً عن إطارها الفقهي:

«سُئِلَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ قَوْلِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَ لَا تَشَبَّهُوا بِأَيُّهُوَ» فَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ وَالِدَيْ قُلٍّ، فَأَمَّا الآنَ وَقَدِ اتَّسَعَ نَطَاقُهُ وَضَرَبَ بِجِرَانِهِ فَأَمْرٌ وَمَا اخْتَارَ»^(١).

أقل ما يمكن أن يستفاد من هذه الرواية هو أن حكمها يرتبط بزمن معين، حيث جاءت نتيجة مصلحة معينة؛ هذه المصلحة وضعت بعين الاعتبار الظروف التي مرت بها دولة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لكنه وفي ظل حكومة الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَام فإن ظروف عاصمة الدولة الإسلامية كانت قد تغيرت فلم تعد هناك حاجة للالتزام بهذه الأوامر ولا حاجة للظهور بمظهر الشباب.

وهناك مثال آخر وهو: الدعوة إلى الهجرة والنهي عن التعرّب بعد الهجرة، وقد كان الأمر بهذا الخصوص صارماً عند تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وذلك لأن الهجرة إلى المدينة كانت مسألة مصيرية في بدايتها، وكانت تعني الالتحاق بجيش الإسلام بينما التعرّب بعد الهجرة كان له أثر تخريبي، وكان يُعد خروجاً عن صف المسلمين واعتزال الجيش الإسلامي. لكنه وبعد فتح مكة المكرمة، لم تعد مسألة التعرّب بعد الهجرة تعطي المعنى السابق، وانتفى معها حكمها، وذلك لأن المدينة المنورة لم تعد بعد ذلك الأرض

(١) نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة ١٧.

الإسلامية الوحيدة وخذق الجيش الإسلامي الوحيد لكي يكون الخروج منها والدخول إليها بمثابة الخروج من الإسلام والدخول إليه.

وبعبارة أخرى نقول: إن إحدى الحاجات التي يشعر بها المجتمع الإسلامي حالياً وهو في طريقه نحو التطور والتكامل هي ضرورة الإمام بالأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة في الإسلام، وكذلك الأحكام الأبدية والأحكام المتعلقة بالدولة في عصر صدور البيان، حيث إن الطريقة الوحيدة في الكشف عنها هو معرفة الظرف التاريخي والثقافي والوضع السياسي والاجتماعي الذي كان سائداً في عصر الحكم.

نظرية أبي زيد بخصوص السياق التاريخي للنص

نتناول هنا رؤية أبي زيد في هذا المجال والتي طرحها في الجامعة المصرية في وقت سابق وأحدثت ضجة كبيرة.

يمكن العثور على الجذور الأصلية لهذه القضية في علم اللغة المعاصر؛ وبالذات في علم المعاني التاريخي، وأيضاً يمكن العثور عليها في «الهرمنيوطيقا».

إن الأهداف والظروف والعوامل التي ساعدت على نشأة الهرمنيوطيقا في الغرب لها قصتها الخاصة، وقد حازت -في وقتنا الحاضر- على مكانتها الخاصة في الفكر الفلسفي، وقد ظهرت الكثير من البحوث في هذا المجال وجميعها يتساءل عن إمكانية الاستفادة من التحقيقات التي تمت في إطار الهرمنيوطيقا في مجال التفسير ومعرفة القرآن والسنة النبوية الشريفة، وقد اختلف الناس بهذا الخصوص بين مؤيد ومخالف وكل جهة عرضت ما لديها من استدلالات في هذا المجال.

الكثير من الداعين إلى الاستفادة من منهج الهرمنيوطيقا لتفسير القرآن الكريم هم في الواقع ليسوا سوى مجموعة من الأشخاص الذين يأملون أن يحصلوا على فهم عصري أفضل لمفاهيم الدين ويسعون من خلال الأفكار المعاصرة إلى اكتشاف منابع السعادة والتوفيق بين الأمور والفوز بخير الدنيا ونعيم الآخرة وذلك عن طريق التعمق في النصوص الأساسية للدين وخصوصاً القرآن الكريم، ولعلمهم تسرعوا في هذا المجال وأخذوا بالخيار الخاطئ، لكن المخالفين لهذا الأمر لديهم تحفظاتهم في هذا المجال، وأحد أهم هذه التحفظات حول الفرضيات الأساسية في بعض نظريات المعارف اللغوية، أو بعض نظريات المنهج الهيرمنيوطيقي الذي لا يقيم أي اعتبار للمكانة الإلهية في النص، ولا لحالة القداسة والخلود التي تتمتع بها الأحكام، وكون النصوص الأساسية في الإسلام ومنها القرآن هي المرجعية الأساسية في هذا المجال.

لكن في وضع كهذا، هناك بين من يسعى إلى استخدام الأساليب الحديثة والنظريات الجديدة لاختراع القرآن والسنة للنقد والدراسة، هناك جهات تنطلق من قواعد فكرية غير

إسلامية لقراءة مزاجية للنصوص الدينية، ويحصلون على نتائج لا تتناسب مع الأصول العقائدية للمسلمين؛ ناهيك عن بعض الفروع وضرورات الأحكام الدينية والتي تحظى بإجماع المسلمين.

ونحن هنا نلقي نظرة سريعة على رؤية أبي زيد ونبحثها في إطارين رئيسيين، ثم نخضعها بعد ذلك لنقد عام. وهذان الإطاران هما:

١- الرؤية الحقيقية لأبي زيد، وماذا تعني قراءة النص من خلال سياقه التاريخي بالنسبة له.

٢- دراسة نماذج من تحقيقات أبي زيد والنتائج التي خرج بها بفضل الطريقة من قراءة النص (القرآن). وفي هذا الخصوص سنستعرض آراء المؤيدين والمخالفين له باختصار.

ما عُرف بـ(قضية أبي زيد) أو (قضية أبي زيد وشاهين) التي اعقبت استعراض أبي زيد لأفكاره في الجامعة المصرية؛ هي في الواقع من أكثر القضايا التي أثارت مؤخراً جدلاً واسعاً على مستوى المفكرين في العالمين العربي والإسلامي.

بعض هذه الانتقادات التي وجهت لأبي زيد من قبل مناوئيه ظهرت عندما تقدم أبو زيد بطلب قبوله كأستاذ في الجامعة وكانت على النحو التالي:

١- إنه ينفي القدسية عن القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة.
٢- الحط من قدر الرسول ﷺ وجعله بمنزلة الإنسان والمفسر العادي، والذي لا يملك حق التشريع.

٣- فتح الباب واسعاً أمام تأويل القرآن والأحاديث دون ضوابط أو قيود.
٤- وقوعه ببعض الأخطاء التاريخية، مثل العصر الذي عاش فيه الشافعي، حيث ولد بعد الأمويين بسبعة أعوام، في حين يتحدث أبو زيد عن تعاون الشافعي مع الأمويين.

٥- الأغلاط اللغوية؛ كاستخدام كلمة أحناف بدلاً من حنفاء (والتي تعني: المتدينين بالحنيفية في منطقة الحجاز).

٦- تفكيره الانتقائي وفسح المجال أمام الأفكار الماركسية والإلحادية للتغلغل في البحوث والدراسات الدينية.

٧- اعتبار أحكام القرآن محدودة بعصر النزول ونفي صفة الخلود عن أحكام القرآن.

٨- الدفاع المستميت عن سلمان رشدي وكتابه الآيات الشيطانية.

٩- دفاع سلمان رشدي عنه.

١٠- إدخال الفكر العلماني واستخدام المنهج الماركسي - مع كل سلبياته - في دراسة

وتحليل القرآن والحديث، وكذلك التهجم على المقدسات الإسلامية^(١). واستناداً إلى هذه الانتقادات فإن عبد الصبور شاهين وأساتذة جامعيين آخرين قاموا بردّ مزاعم أبي زيد إلا إنهم لم يقوموا بتكفيره، وقد تهرب شاهين في إحدى اللقاءات الصحفية من مسألة تكفير أبي زيد واعتبر أن هذه المسألة مرتبطة بالعلاقة بين الرب وعبد^(٢)، ومع خروج قضية أبي زيد إلى أوساط إجتماعية أكثر عمومية؛ اشتد سخط واستياء بعض الجمعيات الدينية السنية، وخصوصاً بعد أن اتهم الخلفاء الراشدين بالبول العنصرية والتعصب لقريش، إلى جانب الاتهامات التي وجهها إلى الشافعي وأبي حنيفة، كل هذا بالإضافة إلى التشكيك في قداسة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف الذي جعل بعض الجمعيات الدينية ومنها (جمعية الخلفاء الراشدين) تعلن تكفيره^(٣) وأدى ذلك إلى استدعائه إلى المحكمة وصدور حكم الارتداد بحقه. أما الانتقاد الآخر الذي يوجه له فهو بخصوص السبب الذي يدفع الشخصيات الماركسية البارزة كلطفي الخولي وغيره إلى حمايته والدفاع عنه بشكل مستमित^(٤).

دراسة رؤية أبو زيد

١- يجب ألا يُعتقد أن قراءة النص في ظل سياقه التاريخي تعني الحصول على الفهم والتفسير اللذين توصل إليهما الرجال المعاصرون للنص، وبالتالي يتم التوقف عند حدود تلك المفاهيم، والاكتفاء بما وردنا من مفاهيم وتفسير الصحابة والتابعين. يقول أبو زيد بهذا الخصوص:

« .. الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المُفسّر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية في عصر نزوله...»^(٥). وبالطبع فهو لا يقبل بهذا الافتراض -وكما سيأتي لاحقاً؛ فإنه يتبع «جادامر» ونظريته في ترابط الأفاق واتصالها- وبالتالي فهو يعتبر هذا الأمر غير ممكن بالمرّة. إضافة إلى أنه يرفض هذه الرؤية تماماً حتى وإن افترضنا أنه يقبل بهذا الافتراض، فهو يقول:

« .. ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي

(١) قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، عبد الصبور شاهين، ص١٢٤، و ص١٨٠.

(٢) المصدر، ص١٨٠.

(٣) المصدر، ص١٨٩.

(٤) المصدر، ص١٩٣.

(٥) فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص١١.

ينطلق منها أصحابه؛ إذ النص عندهم صالح لكل زمان ومكان لأنه يحتوي كل الحقائق ويُعدّ جماعاً للمعرفة التامة. ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تماماً مع القول بضرورة اعتماد المُفسّر على المأثورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر، والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص.

ولكي يحلّ أصحاب هذا التصور مثل هذا التعارض المنطقي، ذهبوا إلى أن المعرفة الدينية لا تتطور وأن جيل الصحابة والتابعين قد أوتوا بالمعرفة الكاملة التامة، فيما يتصل بالوحي ومعناه، وأن التمسك بمعرفتهم هو العاصم من الزلل والانحراف. وهكذا انتهى الأمر بهم إلى عزل المعرفة الدينية عن غيرها من أنواع المعرفة من جهة، وإلى إنكار تطور المعرفة الإنسانية من جهة أخرى^(١).

وهو يعتبر أن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من أكبر ممثلي هذا الاتجاه^(٢). بالطبع؛ لم يعترف أحد من المفسرين المسلمين وطيلة القرون الماضية بهذه النظرية، لأنه كان يجب عليهم أن يختاروا أحد الآراء التي جاء بها الصحابة، لكن هل إن أبا زيد أراد من خلال قراءة القرآن على أساس سياقه التاريخي أن يهتم بأسباب نزوله وعلل النسخ والوقائع التي حدثت في تاريخ الحركة الإسلامية في صدر الإسلام، وعصر نزول القرآن، أو -على أقل التقادير- هل يعتبر جميع هذه الأمور جزءاً من مشروعه التحقيقي؟

٢- المقصود من قراءة النص في ظل سياقه التاريخي ليس فقط الأخذ بأسباب النزول، والنسخ، والحقائق التاريخية لعصر النزول.

ولكي يوضح أبو زيد رؤيته في هذا المجال ولا يترك مجالاً لفهم نظريته على خلاف ما يريد يقول:

« من المؤكد أننا لا نعني بذلك الحقائق التاريخية المعروفة للخطاب الديني ذاته عن نزول النصوص الدينية منجمة -أي مفرقة- بحسب الظروف والملابسات والوقائع العينية المباشرة، وهو ما يعرف باسم (أسباب النزول). وذلك رغم أهميتها ودلالاتها على واقعية الظاهرة الدينية والطابع العملي لنصوصها. ومن المؤكد كذلك أننا لا نعني حقائق (النسخ)، أي تغيير الأوائل، وهي حقائق لا تقل من حيث الأهمية والدلالة على واقعية الوحي من (أسباب النزول). إن ما نعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديماً وحديثاً، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص. وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص -الله- محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل المتلقي -الإنسان- بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي

(١) المصدر، ص ١١-١٢

(٢) المصدر، ص ١٢ انظر إلى الهامش.

هو نقطة البدء والمعاد^(١).

إن هذا الكلام يكشف بوضوح عن موقف أبي زيد؛ حيث يمكن من خلاله استخلاص الآتي:

١- إن قصد أبي زيد من قراءة النص في إطاره وسياقه التاريخي ليس فقط الأخذ بأسباب النزول والنسخ والتعرف على الأحداث والحقائق المرتبطة بالنزول، والتي يتم اعتمادها في العلوم القرآنية وأصول الفقه وعلم الكلام والحقوق الإسلامية.

٢- تختلف آراء أبي زيد مع آراء الفكر الديني وجميع المفكرين الإسلاميين وهذا الاختلاف هو - بشكل أساسي - على قسمين:

أولاً: المحور الأساس للفكر الديني والمفكرين الإسلاميين في فهم وتفسير القرآن كـ(نص) هو الجهة المنزلة لهذا القرآن، إلا أن أبا زيد يصب اهتمامه على المتلقي لهذا النص وهو الإنسان. وكما سنأتي؛ فإنه يعتبر القرآن ظاهرة ونتاجاً ثقافياً ليس إلا، وهو نص نزل إلى مستوى البشر وأصبح بشرياً وبالتالي يجب أن يتم التعامل معه على هذا الأساس.

ثانياً: يعتمد هذا الأسلوب على ما تنتجه العلوم اللغوية، وخصوصاً علم فهم وتأويل النصوص، والذي هو (الهرمنيوطيقا). إذن فلكي نتوصل إلى حقيقة رؤيته؛ علينا أن نعرف أولاً أنه يصب اهتمامه على أية واحدة من نتاجات العلوم اللغوية وأية نظرية أو قاعدة في منهج الهرمنيوطيقا.

وهنا نذكر؛ أنه يعتمد على نظريات (سوسور) في علم اللغة، هذا على الرغم من اعتقاد بعض النقاد البارزين مثل (علي حرب) أنه لم يحظ بأي نصيب من فهم هذه النظريات، وأنه لم يتمكن من إدراك الأمور الدقيقة في علم اللغة^(٢).

إنه ومن خلال الاستفادة من هذه الرؤية مدين لـ«توشييهيكو ايزوتسو»، والكثير من المفاهيم التي جاء بها هي في الواقع مشابهة لما جاء به «ايزوتسو» في كتابه «الله والإنسان في القرآن» أو ما جاء في كتابه الآخر: «الهيكل المحتوى بناء المعنى للاصطلاحات الأخلاقية والدينية في القرآن»، بالطبع فإن أبا زيد لا يُخفي هذه العلاقة، ويمكن معرفة ذلك من خلال الاطلاع على مفهوم الوحي في كتابه «مفهوم النص» ومقارنته مع رؤية ايزوتسو في هذا المجال.

أما بخصوص الهرمنيوطيقا فإن رؤيته واضحة في هذا المجال على الرغم من أنه أحياناً يقترب في تحقيقاته من بعض المناهج الأخرى، لكنه عند طرح النظريات يظهر

(١) نقد الخطاب الديني، ط١، ص١٩٠.

(٢) نقد النص، علي حرب، النص والحقيقة، ص٢١٦.

اهتماماً كبيراً بآراء « جادامر ».

وفي مقال له تحت عنوان « الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص » في كتابه « إشكاليات القراءة وآليات التأويل »، تحدّث بالتفصيل عن تاريخ ظهور الهرمنيوطيقا المعاصرة منذ عصر « شليرماخر » و« ديلثي » وتبلور الهرمنيوطيقا الانتقادية لـ « هيدجر » و« جادامر » والاختلافات بين هؤلاء وانتقاد بعضهم للبعض الآخر، وفي نهاية هذا المقال أعرب عن رضاه عن آراء « هيدجر » و« جادامر » معتبراً أن دور هذه الآراء سيكون فاعلاً في دراسة وفهم النصوص الدينية فهو يقول:

« وهكذا بدأت الهرمنيوطيقا - عند شليرماخر - بالبحث عن القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير صحيح وانتهت - في تطورها الأخير - إلى وضع نظرية في تفسير النصوص الأدبية. ولكنها بين البداية وتطورها المعاصر فتحت آفاقاً جديدة من النظر، أهمها - في تقديرنا - لفت الانتباه إلى دور المفسر، أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عموماً. وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات - في النص الديني والنص الأدبي معاً - على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيًا كان ادّعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذلك»^(١).

لقد عرفنا حتى الآن مدى اعتماده على نظرية « سوسور » في المعارف اللغوية، وتقليده لايزوتسو وانبهاره بنظرية جادامر في الهرمنيوطيقا، والآن نتحدث عن المنهج الذي يقترحه في هذا المجال.

لكن لا يمكن فهم رؤية أبي زيد من دون فهم فرضياته.

إحدى أبرز الفرضيات التي اعتمد عليها أبو زيد بهذا الخصوص هي التي ترى أن « نص القرآن » هو في حقيقته نتاج ثقافي؛ وأراد من ذلك القول بأن القرآن الكريم وخلال أكثر من عشرين عاماً تبلور كنص من خلال الواقع والثقافة^(٢).

والنتيجة التي يخلص إليها من هذه الفرضية هي:

« لم يعد ممكناً القول إنه كان للقرآن وجود ميتافيزيقي قبل النزول، ومن يقول بمثل هذا الكلام فهو يسعى إلى التكتّم على كون القرآن نتاج ثقافي، ويحول دون فهم ظاهرة

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٤٩.

(٢) مفهوم النص، ص ٢٤.

النص فهماً علمياً، لكن الواقع إن الإيمان بالنشأة السماوية للقرآن وإمكانية أن يكون له نوع من الوجود قبل حلوله داخل قالب ثقافي وواقعي لا يتعارض مع فهم النص من خلال معرفة الثقافة التي ينتمي إليها»^(١).

الآفاق وفهم النص

أشار أبو زيد في آخر كتاب نشر له تحت عنوان «الخطاب والتأويل» إلى الأمور التي رأى أنها ضرورية لقراءة النص في سياقه التاريخي وهي الأمور التي جاء على ذكرها في كتبه «مفهوم النص» و«نقد الخطاب الديني» و«إشكاليات القراءة وآليات التأويل» لكنه هذه المرة أشار إليها بشكل مركّز:

هذا يفضي بنا إلى القول إننا في التعامل مع القرآن تفسيراً وتأويلاً يجب أن نُميّز بين مستويين أساسيين كليّين من مستويات «السياق»:

المستوى الأول هو مستوى النزول الكلي، وهو القرن السابع الميلادي، وهو سياق يشمل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، إلى جانب الديني والفكري والثقافي. وهذا المستوى يتضمن مستويات كثيرة يكفي هنا الإشارة إليها في إجمال:

١- سياق موقع «شبه الجزيرة العربية» على خريطة الصراع الدولي بين القوتين الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية.

٢- أهمية مكة بالنسبة لطريق التجارة بين الشمال (الشام) والجنوب (اليمن)، رحلتا الشتاء والصيف اللتان أشار إليهما القرآن.

٣- الأحوال الدينية في شبه الجزيرة العربية وإلى أي حد تأثرت بمسيحية «الشمال» ويهودية «الجنوب» وهجرة قبائل الجنوب اليهودية إلى يثرب. وفي هذا البعد من أبعاد السياق يتحتم دراسة أنواع وأنماط المسيحية، وطبيعة العلاقة أو العلاقات الدينية بين مسيحيي مكة وكنيسة «الجبشة».

٤- مكانة «قريش» الاقتصادية والدينية وطبيعة التنافس بين فرعيها الرئيسيين، وهو التنافس الذي يعد الصراع بين بني هاشم وبني أمية بعد الإسلام تطوراً له، علاقة قريش.

٥- طبيعة العلاقة بين «مكة» و«يثرب» تجارياً ودينياً^(٢).

يذكّر أبو زيد هنا بأهمية القراءة التاريخية لـ«أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ» و«معرفة الآيات المكية من المدنية» وذلك لفهم التعارض الظاهري في بعض الآيات، لكن وفي الوقت نفسه يجد القارئ نفسه فجأة أمام معنى جديد للنسخ، هذا المعنى الذي يعتقد أبو

(١) المصدر.

(٢) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٥٨.

زيد أنه أكثر اتساعاً من معنى النسخ المعروف لدى محققي العلوم القرآنية. إن معنى النسخ الذي أشار إليه أبو زيد هو المعنى ذاته الذي كان محور كتاب سلمان رشدي الذي أحدث جدلاً كبيراً وهو «الآيات الشيطانية» فهو يقول:

«إن قراءة دقيقة للآيات التي استند إليها القائلون بالنسخ تكشف أنها فُهمت بطريقة متسرعة غير دقيقة. فقله تعالى: ﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾^(١)، في سياقها السردى، تتحدث عن المعجزات التي وقعت على أيدي الأنبياء السابقين، ولا تتحدث عن آيات القرآن. والآيات ١٠٨ بعدها تؤكد ذلك: ﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلِ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾. أما قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْفَىٰ الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * لِيَجْعَلَ لِمَنْ يَشَاءُ بَعِيدٌ ﴾^(٢)، فالسياق فيها واضح يشير إلى واقعة إلقاء الشيطان على لسان محمد -من خلال أمنيته أن يؤمن بدعوته أهل الحل والعقد في مكة- عبارات مدح لبعض آلهتهم؛ فالنسخ مقصود به المحو والإلغاء^(٣).

باء: سياق القارئ أو الباحث المعاصر، والمقصود هنا رؤية المفسر أو الناقد المعاصر التي تساعده على استنتاج المعاني المعاصرة من النص، فتخرج المعاني نتيجة للتفاعل بين المعنى التاريخي للنص ورؤية المفسر في الوقت الحاضر، وتعتبر هذه المرحلة هي السلم الذي يوصلنا إلى المستوى الثالث.

جيم: مغزى النص، إن التفاعل بين معنى النص في سياقه التاريخي مع الخلفية التي تعتمد عليها رؤية المفسر؛ يؤدي إلى التوصل إلى «مغزى النص» -أي مفهوم النص في ظل ارتباط الأفاق-^(٤).

إن اصطلاح مغزى النص قد استخدم لجذره اللغوي الذي يعني «عمق معنى النص» أو لثبته -وهو المعنى الذي حاول البعض أن يستعيروه من اللفظ-، لكنه يجب ألا ننسى أن أبا زيد يقصد من هذا اللفظ المعنى الذي ذهب إليه «جادامر» في نظريته بخصوص «ارتباط الأفاق» والتي عرف بها، وقد علمنا من قبل أن أبا زيد يستند إلى هذه النظرية في آرائه.

(١) البقرة، ١٥٦.

(٢) الحج، ٥٢-٥٣.

(٣) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٥٩ يقول: فالسياق فيها واضح، يشير إلى واقعة إلقاء الشيطان على لسان محمد -من خلال أمنيته أن يؤمن بدعوته أهل الحل والعقد في مكة- عبارات مدح لبعض آلهتهم؛ فالنسخ مقصود به المحو والإلغاء.

وهذه الكذبة الكبيرة نقلت ونوقشت في كتب التفسير تحت اسم (قصة الغرائق).

(٤) المصدر، ٢٦٣.

موقف أبو زيد من القرآن الكريم

سوف نتناول هنا القواعد التي ينطلق منها أبو زيد في التعامل مع القرآن الكريم، وبتعبيره هو يمكن أن نتحدث عن «الإطار الفكري والثقافي والتاريخي» الذي ينطلق منه في رؤيته للقرآن الكريم.

ولو تمكنا من توضيح هذا الأمر بكل بدقة وشفافية فإننا بذلك تمكنا من إلقاء الضوء على كل البحث الذي يتناوله هذا المقال.

وفي هذا الإطار سنعمد على ما تحدث به أبو زيد ذاته وذلك كي نرسم صورة حقيقية لموقفه تجاه تفسير النص «القرآن». وسيكتشف القارئ بنفسه هذه المواقف حتى وإن لم نشر إليها.

تحدث أبو زيد في كتابه الأخير «الخطاب والتأويل» عن مواقف المفكرين من النص «القرآن» وتفسيره، وقسم تلك المواقف إلى ثلاث تيارات هي:

١- التيار الأول: الذي أطلق عليه اسم «تيار القطيعة»، فهو «الذي يتبنى أصحابه مقولة إننا الآن نعيش عصراً جديداً لا يمت بأي صلة للماضي»، ويرى هذا التيار «أن التراث هو الماضي بخيره وشره، بليبراليته وتقليديته، بعقلانيته وأساطيره، وأنه أياً ما كانت عناصر التقدم والاستتارة والعقلانية في هذا التراث، فإنها تظل في النهاية عناصر تنتمي إلى الماضي وتعجز عن مخاطبة الهموم والمشكلات التي تطرحها الحياة في شكلها الراهن» ويسوق لذلك مثلاً: «إن مشكلة الحرية في العصر الحديث أشد تعقيداً منها في التراث» حيث البعد الديني للحرية «يتلخص في قضية الجبر والاختيار» «قضية الحرية الآن أشد تعقيداً» لذلك لا يمكن للنص «القرآن» أن يجيب عن تساؤلاتها!

٢- التيار الثاني: هو التيار الذي يقول: «إن الإسلام هو الحل»، وهو يسمي هذا التيار بتيار «التقليد»، ويقع في النقطة المعاكسة للتيار الأول. ويتهم أبو زيد هذا التيار بأنه اعتبر التراث أكثر أهمية من الدين، وبدلاً من دراسة آرائهم بشكل علمي أخذ يتهرب من ذلك ويلجأ إلى الانتقادات الشديدة التي يوجهها بعض مؤيدي هذا التيار لكتابات.

فهو يختفي وراء بعض الكتاب المشهورين أمثال: «طه حسين» في كتابه «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦) و«علي عبد الرزاق» في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» (١٩٢٤)، اللذين ألفا كتابي «الشعر الجاهلي» سنة ١٩٤٧ و«الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٤ ويعتبر أن منتقديه ومنتقدي «أحمد خلف الله» صاحب كتاب «الفن القصصي في القرآن الكريم» هم ذاتهم منتقدوا «طه حسين»، ويصف هؤلاء المنتقدين بأنهم أهل السنة المقلدين للذين مارسوا الأسلوب نفسه مع المعتزلة.

وبالطبع إنه في هذا الإطار لا يتحدث عن آراء أشخاص آخرين أمثال سيد جمال الدين

الأفغاني وإقبال اللاهوري ومحمد عبده الذين يرون أيضاً أن الإسلام هو الحل الوحيد. وهو يقابل الفكر الشيوعي بالصمت المطبق.

٣- التيار الثالث: هو التيار التلفيقي والذي يسميه بتيار «التوفيق»؛ فهو يتحدث عن هذا التيار فيقول:

«ومشكلة هذا التيار الوسطي والتوفيفي أنه ينتهي إلى «التلفيق»، بانتقاء عناصر فكرية من هنا وهناك، أي عناصر فكرية مأخوذة من أنظمة فكرية مختلفة، بل ومتعارضة أحياناً، ليضع منها على تفاوتها بناءً واحداً يصلح للحاضر. ولأن معيار «الانتقاء» هو معيار «المنفعة» بالمعنى الإيديولوجي وليس المعرفي، تصبح الفكرة صائبة لأنها نافعة وليس العكس، أعني كونها نافعة، فقط لأنها صحيحة».

وهو يعرّض التيارات الثلاثة للانتقاد ويحكم عليها في النهاية بأنها -وعلى الرغم من الاختلاف الذي بينها- تفسر النص من رؤية عقائدية بحتة ولا تترك له حرية التحدث عن نفسه، بل هي من يتحدث بلغة عقائدية وباستخدام النص والموروث الثقافي. ويخلص في النهاية إلى القول: «أما كيف يمكن للتراث أن يتكلم، وكيف يمكن لنا أن ننصت فنُحسن الإنصات، فالسبيل إلى ذلك يتطلب تغيير الشروط (العلمية) المعرفية وتحريها»^(١).

وعلى هذا الأساس فهو يرى أن هذه التيارات الثلاثة تسير في الاتجاه الخاطئ وهو يبرّئ ساحته من الانخراط فيها، لكن الأمر المؤكد هنا أنه لا يعتبر نفسه جزءاً من أولئك الذين يرون أن «الإسلام هو الحل» للبشرية في عصرنا، وإنما يعتبر نفسه جزءاً من التيار الذي يقف في الجهة المعاكسة للإسلاميين، فهو يقول في هذا المجال:

«فممثلوا الخطاب الإسلامي، مثلاً، يصفون الاستقطاب بأنه استقطاب بين «الإسلاميين» و «العلمانيين». ولكن خصومهم - الموصوفين بالعلمانيين - يتجنبون هذا الوصف، ويتحدثون بدلاً من ذلك عن الصراع بين «ثقافتين»: تقليدية محافظة من جانب، وتنويرية منفتحة من جانب آخر».

وقد أشار إلى بعض الأسماء التي يعتبرها من «فريق الإسلاميين» -حسب تعبيره- وهم: «محمد عمارة» و«فهمي هويدي» و«محمد غزالي» وغيرهم.. بينما أشار إلى أسماء أخرى يعتبرها من التيار الليبرالي المصري وهم: «علي عبد الرزاق» و«طه حسين» و«زكي نجيب محمود» و«فؤاد زكريا» و«محمود أمين العالم» مضيفاً اسمه أيضاً إلى هذه القائمة.

ويتحدث أبو زيد عمّا يدور في خلد، ولكن لا يكون صريحاً في ذلك فيقول:

(١) المصدر، ص ١٧٧، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٦.

«العلمانية، مصطلح يتجنب كل المفكرين المصريين -إلا قليلاً- استخدامه ويفضّل الجميع استخدام مصطلحات مثل «التنوير» و «الليبرالية» و «الدفاع عن المجتمع المدني».. إلخ»^(١).

ويعني ذلك أن الإسلام والليبرالية إما أن يكونا على وئام أو لا، وفي الحالة الأخيرة فإن أبا زيد يقف في الجانب المخالف للإسلام طبعاً، مع تحاشي استخدام مصطلح «العلمانية» ووصفه بها وذلك بسبب الانطباع السلبي الذي تتركه هذه الكلمة في المجتمع الفكري المصري، وليس بسبب معناها الواقعي.

النتائج التي تمخضت عن قراءة أبي زيد

ونتاول هنا النتائج التي توصل إليها أبو زيد من خلال دراساته لبعض المعارف القرآنية:

١- إن أول بحث له تناول مفهوم الوحي والظروف التي ساعدت على قبول العرب للوحي في العصر الجاهلي، وقد اعتمد في هذا المجال على تحقيقات «ايزوتسو» في كتابه: «الله والإنسان في القرآن»، وبالطبع فإنه كان أكثر جرأة في طرح استنتاجاته في هذا المجال، في حين كان «ايزوتسو» يستخدم أسلوباً أكثر واقعية في طرح آرائه، لكن أبا زيد في إطار استخدامه لنظريات ايزوتسو كان يخرج بنتائج لا يمكن أن يقال إن ايزوتسو نفسه كان يريد الخروج بمثلها.

في الدراسة الأولى؛ وبدلاً من الاستناد إلى حقيقة وجود الاعتقاد بمسألة الوحي وكذلك وجود الأديان السماوية كالحنيفية واليهودية والمسيحية، ركز أبو زيد على اعتقادات العرب بالجن والكهانة، بالطبع هناك دلائل تشير إلى أنه يعتقد بأصل مسألة الوحي وكذلك بوجود العلاقة الخاصة التي يطلق عليها هذا المعنى، إلا أنه يربط مسألة الوحي بمستوى إدراك العصر الجاهلي. ولكن، من جهة أخرى، توجد في كلامه شواهد تدل على أنه يقبل بالوحي بالشكل الذي يؤمن به عامة المسلمين.

٢- النقطة الثانية التي يؤكد عليها أبو زيد هي «أنسنة، القرآن، أي تحوُّله من جهة الإنسان إلى نص إنساني، وأن فهم الرسول ﷺ للنص هو فهم نسبي». يقول أبو زيد في كتابه «نقد الخطاب الديني» وهو من كتبه الأولى والذي أثار موجة الانتقادات التي وجهت ضده:

«النص منذ لحظة نزوله الأولى -أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي- تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن

(١) المصدر، ص ١٩٤ و١٩٦.

فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري»^(١). إنه على علم بأن هذا الكلام لا يتوافق مع فكر المسلمين، فعلى مدى التاريخ الإسلامي كان المسلمون متفقين على أن فهم النبي للقرآن ليس فهماً عقلياً فقط بل إن كل ما يقوله هو نابع من تعاليم الوحي الإلهي ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ هذا في حين يحاول أبو زيد أن يصور هذه المسألة على أنها عديمة القيمة والفائدة؛ فهو يقول: «ولا التفت لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية. إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول. إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشر»^(٢).

وهكذا فهو يعتبر أن القرآن ومنذ لحظة نزوله لم يعد نصاً إلهياً مقدساً وثابتاً؛ بل مفهوم إنساني متغير وغير مقدس. مستنداً على ذلك بأن الرسول ﷺ وفي لحظات نزول الوحي كان له قراءة خاصة لهذا الوحي، وهذه القراءة هي قراءة إنسانية حيث إن الرسول إنسان؛ وإن فهم الإنسان غير ثابت. لكنه لم يلتفت إلى حقيقة هي؛ إن فهم الرسول يمكن أن يكون نتيجة تعلم لا نتيجة الفهم التجريبي والعقلي، أو الفهم المجرد من كل شيء، أو المبني على أساس الهرمنيوطيقا؛ ونظرية جادامر في ارتباط الأفاق، وبواسطة هذا الاستدلال يقوم أبو زيد بإنكار الكثير من الحقائق العقائدية المسلّمة وينفي القداسة لا عن كلام النبي ﷺ فحسب بل وحتى عن النص القرآني، وقد تحدث في كتابه «نقد الخطاب الديني» عن هذه النقطة بالتحديد فقال فيه:

«وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة -بالمعنى التاريخي الاجتماعي- جوهرها الذي تكشفه في النص»^(٣).

وهكذا فهو لا يعترف بوجود معنى ثابت وجوهري للقرآن الكريم كونه -كما يرى- تحوّل وأخذ طابع النص البشري، وإن أحاديث الرسول بخصوص القرآن يعتبرها قراءة بشرية للنص ذات طابع نسبي ومتغير، ولهذا يمكن الاستغناء عنها واستبدالها بفهم إنساني آخر، ولا يجب اعتبارها نصاً مقدساً لأن الثابت هو القصد الإلهي بينما فهم النبي والذي هو فهم بشري لا يمكن منحه قيمة ثابتة ومطلقة بل هو متغير ونسبي. يقول في هذا الصدد: «وهم التوافق بين المعنى الإنساني -الاجتهادي الفكري- الآني، وبين النصوص الأصلية التي تنتمي من حيث لغتها على الأقل إلى الماضي، هو وهم يؤدي إلى مشكلات خطيرة على

(١) نقد الخطاب الديني، ط١، ص٩٣.

(٢) المصدر، ص٩٣.

(٣) المصدر، ص٨٣.

المستوى العقيدي، لا ينتبه إليها الخطاب الديني، يؤدي التوحيد بين الفكر والدين إلى توحيد مباشر بين الإنساني والإلهي، وإضافة قداسة على الإنساني والزماني..^(١).

كما وإنه يرى أن إضفاء القدسية على التفسير النبوي، أو النصوص القرآنية التي خضعت للقراءة؛ -أو نص القرآن ذاته- أمر يخالف العقيدة الإسلامية، فهو يقول: «ولابد هنا من التمييز والفصل بين (الدين) والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها»^(٢).

لكن مع دراسة كلام أبو زيد الذي يقول فيه: «إن القرآن ومنذ لحظة نزوله تحوّل من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً)» يتوضح إنه لا يعترف بالقداسة لأي نص، وذلك لأنه يعتقد أن القرآن تحوّل إلى نص وفهم إنساني منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي وخضوعه لقراءة الرسول البشرية.

٣- القرآن ليس له وجود أزلي وسابق على النزول: إحدى النظريات الأساسية لأبي زيد هي أنه يعتبر القرآن نصاً متحوّلاً إلى نص إنساني، وقد اطلعنا فيما مرّ عن رؤيته في هذا المجال؛ فهو يقول في كتابه «نقد الخطاب الديني»: «إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها (تأسست) منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير»^(٣). وهو من خلال ذلك -كما يرى- يستنتج عبر الجدلية الصاعدة «من تحت إلى فوق» بأنه لم يكن للقرآن وجود حسي قبل نزوله، ويرى أن الإيمان بوجود أزلي للقرآن في اللوح المحفوظ يخالف القراءة العلمية للقرآن^(٤) وهو من الأفكار الأسطورية، ويرى أن الاستدلال بالآية التي تقول: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ استدلال خاطئ، لأن مثل هذا الاستدلال يستند إلى المنهج الجدلي الهابط «من فوق إلى تحت»، على عكس منهجه الذي سمّاه بالجدلية الصاعدة والتي ترتقي -كما قلنا- بالمفاهيم من تحت إلى فوق، حيث يبدأ من كون القرآن نصاً إنسانياً ليصعد إلى فوق، أي إلى نفي وجود القرآن في اللوح المحفوظ جملة وتفصيلاً.

٤- لا يتمتع الرسول بحق التشريع، كما إن كلامه ليس مقدساً: يرى أبو زيد في كتابه «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» أن النبي حصل على مكانته نتيجة الأفكار العنصرية التي كانت تحملها قريش فهو يقول:

(١) المصدر، ص ٥٢

(٢) المصدر، ص ١٨٥.

(٣) المصدر، ص ٨٤.

(٤) مفهوم النص، ص ٢٤/ إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني، ص ٢٨.

« رؤية الشافعي بخصوص السنة - التي يعتبرها بمنزلة الوحي - لا تتفصل عن موقفه الإيديولوجي في هذا المجال، أي نفس الموقف العنصري لقريش التي كانت تحرص على نفي الصفات الإنسانية عن النبي وتمنحه صفات الإلهوية المقدسة وتعتبره مشرّعاً»^(١).

وهكذا يبقى هذا السؤال مطروحاً وهو: إذا كان الرسول لا يتمتع بحق التشريع، وإذا لم يكن كلامه مقدساً ويجب اتباعه، فما معنى النبوة إذن، وما هي القيمة التي ستبقى لكون النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو نبي الدين الإسلامي؟، ومن يملك القدرة على إعطاء تفسير صحيح ودقيق للقرآن الكريم؟، ألم تترك مهمة بيان القرآن للرسول صلى الله عليه وآله وسلم؟

بالطبع فإن أبا زيد لا يعتبر الحقيقة ثابتة بل يرى أن مفهوم الحقيقة في ذاته هو مفهوم نسبي..^(٢) ويعتبر أن القرآن أصبح ومنذ لحظة نزوله نصاً إنسانياً^(٣)، ويعتبر الرسول إنساناً يشارك البشر في جميع خصائصهم، ومنها العجز والنقص، وهي الخصائص التي لا تفك عن البشر فيقول في هذا الصدد:

« إن العقل الإنساني يتواصل مع الخطاب الإلهي (تأويلاً) بكل جهله ونقصه وضعفه وأهوائه»^(٤).

إنه يعتبر أن إضفاء هالة القداسة على الرسول وتنزيهه من الصفات التي يتشارك فيها البشر كالعجز والنقص والضعف واتباع الهوى هو بمثابة الشرك، كما يرى أن ما كانت تقوم به قريش من نفي الصفات البشرية عن محمد، وإضفاء حالة القداسة عليه، هو الذي جعل منه «مشرّعاً»^(٥).

إذن فليس هناك طريق للوصول إلى الحقائق القرآنية الأصيلة، وليس بإمكان الرسول أيضاً أن يقدم تفسيراً صحيحاً ثابتاً ومطلقاً للقرآن الكريم، أو يقوم بدور التشريع من خلال شرح وتفسير الأحكام المجملة في القرآن.

٥- علاقة الإنسان بالله: من الأمور التي يتحدث عنها أبو زيد هو علاقة الإنسان بالله، فهو يعتقد أن هذه العلاقة ليست علاقة العبودية بل هي الحرية.

فهو يرى أن هذه الكلمة لها معنيان أحدهما بمعنى الرّق وجمعها «العبيد»، والثاني بمعنى الإنسان وجمعها «عباد»، ثم يخلص إلى نتيجة تقول: «إن العلاقة بين الإنسان وبين الله ليست علاقة العبودية^(٦) بل هي علاقة عبادية، أي علاقة إنسانية. وإن علاقات مجتمع

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص ٥٥.

(٢) مفهوم النص، ص ١٨.

(٣) نقد الخطاب الديني، ط ١، ص ٢١٤.

(٤) المصدر، ط ١، ص ٦٣.

(٥) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص ٥٥.

(٦) نقد الخطاب الديني، ط ٤، ص ١٤٩.

الرق في ذلك الوقت هي التي أوحى بعلاقة العبودية بين الله والإنسان. فهو يقول: « كان المجتمع العربي قبل الإسلام مجتمعاً قبلياً عبودياً تجارياً، وكانت تجارة العبيد جزءاً جوهرياً من بنائه الاقتصادي، وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الواقع في النص لغة ودلالة وأحكاماً وتشريعات»^(١).

فهو من ناحية يعتبر أن هذه العلاقة لا تتلاءم مع العلاقة المشربة بالحب بين الله والإنسان فيقول:

« إن إصرار الخطاب الديني على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد (العبودية)، بالمعنى الحرفي التاريخي، إصرار يصادم الموقف الإسلامي ذاته، بالإضافة إلى أنه يصادم النصوص بإلغاء البعد الآخر المتمثل في علاقة (الحب)»^(٢).

لكن المسألة الأهم - في رأيه - فيما يتعلق بالعلاقة المبنية على العبودية هي أنها لا تتلاءم مع الاستقلال الذاتي والحرية العقلية للإنسان، فيقول في هذا الصدد: « ولا خلاف أن الإسلام بالفعل حرر الإنسان من سيطرة الأوهام والأساطير على عقله، وحرر وجدانه وعقله من كل ما يعوق حريته، لكن الخطاب الديني يصر على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد واحد فقط هو العبودية. التي تحصر فاعلية الإنسان على الطاعة والإذعان، وتحرم عليه السؤال أو النقاش»^(٣).

وقد ذهب في كتابه الأخير إلى أبعد من ذلك واعتبر أن الحرية الإنسانية هي إحدى المقاصد الثلاث العامة للإسلام وبذلك يدع المقاصد الخمس التي وضعها علماء أصول الدين ومنهم «الشاطبي»؛ جانباً لكنه لا يقدم بحثاً علمياً في هذا المجال، ولا يقدم استدلالاته لاختيار مقاصد جديدة للإسلام وبدلاً عن المقاصد التي وضعها علماء الإسلام. وهذه الحرية التي اعتبرها هو إحدى المقاصد الأساسية للإسلام لا تتلاءم مع العبودية، وفي النهاية فهو يرجح هذه الحرية على العبودية لله ويقول:

« المبدأ الكلي الثاني هو مبدأ (الحرية) نقيضاً للعبودية، وهو مبدأ شديد الالتصاق من حيث دلالاته بمبدأ (العقل)، ذلك أن الإنسان الحر هو الإنسان العاقل أساساً... ثم يضيف: « وهذا ينفي مفهوم علاقة (العبودية) بكل دلالاتها السلبية، تلك العلاقة التي يحاول البعض حصر العلاقة الأعمق بين الله سبحانه وتعالى والإنسان داخل أسوارها الضيقة الخائفة...»^(٤).

لكن؛ ومن خلال نظرة سريعة إلى آيات القرآن الكريم وعلى المقاطع التي تكررت فيها

(١) الخطاب والتأويل، صص ٢٠٤ و ٢٠٥.

(٢) المصدر، ص ٢١٤.

(٣) المصدر، ص ٨٠.

(٤) المصدر، ص ١٤٣.

هذه المصطلحات في الآيات؛ نجد أن هناك آيات كثيرة تؤكد بوضوح أنه وعلى الرغم من وجود معنيين لمصطلح «العبد» أحدهما يعني الرق وجمعه «عبيد» والثاني يعني العبادة لله وجمعه «عباد»^(١) لكن كلمة عبد التي جمعها «عباد» تعني أيضاً التسليم والطاعة للأوامر الإلهية؛ حيث أكد القرآن على أن هذا المعنى هو أساس العلاقة بين الإنسان وبين الله، وكلما ذهب الإنسان بعيداً في عبادة الله كلما حظي بقرب أكثر من الله...

وعلى خلاف ما ذهب إليه أبو زيد والذي ليس له -في الواقع- جذور علمية، فالعبد استخدم هنا ليس للدلالة على الإنسان فقط، والعبادية لا بمعنى الإنسانية فحسب، خصوصاً وأن هذا المصطلح جاء في القرآن على صيغ مختلفة ومنها على سبيل المثال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، وفي آيات كثيرة جاء التعبير بكلمة «اعبدوا» مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ..﴾^(٢)، ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾^(٣)، وغيرها من الآيات.

فهل من المعقول أن تعطي هذه الأفعال ذات المعنى، أم أن الفعل الذي جاء على صيغة الضمير المتكلم وحده يعطي هذا المعنى؟

ولنقرأ هنا هذه الآيات:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ..﴾^(٤)
 و﴿..وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ..﴾^(٥).

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى..﴾^(٦)
 و﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ..﴾^(٧)
 و﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ..﴾^(٨).

وهناك العشرات من الآيات الأخرى.. فهل يمكن القول إن كلمة عبدنا تعني إنساننا

في جميع الموارد؟

فيذا كان القرآن قد منح الإنسان المؤمن -وهو عبد الله- حق التفكير واستخدام العقل، فإنه ليس هناك في المنطق القرآني أي تعارض بين العبودية لله وحرية الفكر، فمن خلال الأخذ بواحدة منها سينعم الإنسان بالثانية.

(١) المفردات، الراغب الأصفهاني، مادة (عبد).

(٢) البقرة، ٢١.

(٣) النساء، ٣٦.

(٤) البقرة، ٢٣.

(٥) ص، ١٧.

(٦) الإسراء، ١.

(٧) الكهف، ١.

(٨) الزمر، ١٠.

وهكذا فإن القارئ الحصيف سيدرك أن أبا زيد وقع في مغالطة كبيرة، فهو عندما يتحدث عن كون العبودية تعني الرّق ويؤكد على أن الإسلام جاء بمنهج متكامل للقضاء على هذه الظاهرة فهو صادق فيما يقول، لكنه يخطئ عندما يأتي مرة أخرى ليقول إن المفكرين الإسلاميين يصرون على أن العلاقة بين الله والإنسان تتلخص في معنى يصفه بـ(المرفوض)، لأن العبودية في الواقع هي بمعنى التسليم والخضوع لأوامر الله، فالإسلام عندما يرفض الرّق فلأن الإنسان ليس عبداً للإنسان الآخر، بينما الأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين الله والإنسان هو الطاعة والعبودية لله، بالطبع من باب الاختيار لا الإكراه، ومع عدم أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار فإن الكثير من الآيات والمفاهيم والأوامر التي جاء بها القرآن الكريم ستكون دون جدوى أو فائدة.

وجود الجن والشياطين:

يعتقد أبو زيد أن الجن والشياطين التي ورد ذكرها في القرآن الكريم -على أنها كائنات حية وموجودة- ليس من باب كونها موجودة في الواقع، بل بسبب أن الاعتقاد بوجود مثل هذه الكائنات كان سائداً في الجاهلية، وبالتالي فإن القرآن وُجد في مثل هذه البيئة ومن الطبيعي أن يتحدث عن مثل هذه الكائنات. ويقول أبو زيد:

« وإذا كنا ننطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإن إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج لإثبات»^(١).

ولم يتوقف أبو زيد عند حدود الاعتقاد بأن حديث القرآن عن الجن هو ناشئ عن تصورات العصر الجاهلي، بل يقول: إن القرآن جيّر هذه التصورات لصالح الفكر الإسلامي. فهو يقول:

« ظهر الجن في القرآن على شكل الجني المؤمن والمسلم الثابت على دينه السابق، وكذلك الحال بالنسبة لأولئك الناس الذين كانوا يلجؤون إلى الجن: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنْ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾^(٢)، وفي سورة الناس تنقلب اللهجة، فهناك يتحدث عن الوسواس الذي يجب أن يستعاذ منه بالله وهذا الجني يوصف بـ(الوسواس الخناس)، عندما نعلم أن سورة الناس نزلت قبل سورة الجن، فيمكننا حينها أن نميز بين الصورتين، فإحدى الصورتين مرتبطة بجني يقوم بالوسواس ويستعاذ منه بالله، والصورة الأخرى للجني الذي يشبه البشر، أي تم تقسيمه إلى مؤمن وكافر، ولا شك أن الصورة

(١) نقد الخطاب الديني، ط١، ص ٢٠٦.

(٢) الجن، ٦.

الثانية هي نوع من التطور والتحول في رؤية القرآن الذي يحاول من جهة أن يتكيف مع ثقافة عصره ومن جهة أخرى فإنه يعتبر التطور الحاصل لصالح الإسلام. هذا التصور؛ أي تصور العلاقة التي تربط بين الإنسان وعالم الجن أو العوالم الأخرى؛ هي جزء من المفاهيم الإسلامية العربية، وعلى هذا الأساس فإن تفسير أصل النبوة لدى الفلاسفة والمتصوفة أصبح ممكناً على ضوء نظرية الخيال»^(١).

على أساس هذا التحليل (الاجتماعي - التاريخي)، يخلص أبو زيد إلى أن القرآن إنما يقبل بوجود الجن لكي يتلاءم مع عصره، بل وإن الاعتقاد بالقرآن ورسالة الوحي يعود الفضل فيه أساساً إلى خرافة الجن التي اعتقد بها عرب الجاهلية، وبالتالي فإن هذا يعني أن القرآن الكريم تحدث في سورة الجن عن قصة ليس لها أي واقع، وأن الاستماع إلى القرآن وهو يتحدث عن إيمان بعض من الجن هو استماع إلى (كذب ليس إلا)!

لعل أبو زيد يعتقد عن علم أو عن جهل، بأن هذين النصين متناقضين فيما بينهما معتبراً أن النص الثاني تحدث عن بعض التغييرات التي جاءت لصالح الإسلام، حيث أصبح الجن هنا في وضع مشابه للبشر، فجماعة مؤمنة وجماعة كافرة، في حين لو كان قد تلا سورة الناس القصيرة حتى الآية الأخيرة، كان يدرك أن حالة التشابه موجودة أيضاً هناك، حيث إن الوسواس الخناس الذي يجب أن نعوذ بالله منه يصدر من الجن والناس، لا من الجن فقط، وأيضاً تم تقسيم الجن في هذه السورة إلى خناس وغير خناس.

والنقطة الأخرى هي: أن ما أشير إليه في سورة الجن هو لجوء بعض الناس إلى رجال من الجن والذي أدى بدوره إلى إضلالهم أكثر وهو يؤكد بدوره على ما جاء في سورة الناس، ولم يتحوّل إلى شكل آخر. أي أن هذا التحوّل حدث على الواقع الخارجي فقط وهو بحد ذاته حدث تاريخي؛ وذلك عندما استمع عدد من رجال الجن إلى القرآن ثم آمنوا به، وهذا لا يقلب أي مضمون، بل تم التحدث عن واقع جديد.

وعلى أي حال فإن الاعتقاد بوجود الجن لا يمكن أن يكون خرافة وباطلاً لمجرد أنه كان اعتقاداً سائداً في الجاهلية، كما وإن القرآن متنزه من أن يأتيه الباطل من أي جهة كانت: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(٢).

العودة إلى الحدود والأحكام الإسلامية:

بخصوص العودة إلى الإسلام وتطبيق أحكامه يقول أبو زيد: «يعتقد البعض بأن خلاصنا الحقيقي في العودة إلى الإسلام وتطبيق تشريعاته وأحكامه في جميع الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بل وحتى على مستوى القضايا الجزئية

(١) نقد الخطاب الديني، ط٤، ٣٥.

(٢) فصلت، ٤٢.

في الحياة الفردية والاجتماعية.

إن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية واعتبارها هدفاً أساسياً للفكر الديني المعاصر - مع افتراض صحة الأسس النظرية لذلك - يعني تجاهل الواقع، خصوصاً عندما نختصر هذا الأمر في تطبيق الحدود الإسلامية، وهو ما يبدو من خلال رؤية الكثير من الجماعات التي تدّعي أنها إسلامية، فحصر الدين وأهدافه في رجم الزاني، وبتر يد السارق وإقامة الحد على شارب الخمر، هو تحجيم لمقاصد الشريعة وأهداف الوحي من تشريع هذه الحدود»^(١).

إنه يؤكد من خلال هذه الكلمات على أن تطبيق أحكام الإسلام وحدوده يخالف الأهداف التي نزل من أجلها الوحي، وبالتالي فهو في الواقع يتجاهل الهدف الحقيقي من وراء مقاصد الشريعة.

(الجزية) وعلاقة المسلمين بغيرهم:

يدفع المسلمون لدعم النظام الاقتصادي للدولة الإسلامية وتأمين الميزانية العامة لهذه الدولة بعض المستحقات المالية على عدة صور هي: الزكاة، وزكاة الفطرة، والخمس، وهذه الضرائب يُعفى منها غير المسلمين في داخل المجتمع الإسلامي، وبدلاً عن ذلك يدفع هؤلاء في مقابل الخدمات التي تقدم لهم على الصعيد الأمني وغيره بعض المبالغ المالية والتي تسمى بـ«الجزية». وهذه المبالغ تشبه إلى حد كبير الضرائب التي تستلمها الحكومات اليوم. يرى أبو زيد أنه يجب على المسلمين أن لا يأخذوا هذه المبالغ من غير المسلمين، وذلك ليس بسبب المصلحة القائمة اليوم في المجتمع الإسلامي فحسب بل ولأنه أيضاً نظام (رجعي ومتخلف)، ويرجع عهده إلى عصر ما قبل الحرية والمساواة بين البشر، فهو يقول في هذا الصدد:

«الآن وقد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية»^(٢).

وهو لا يشير هنا إلى أن الجزية هي نوع من أنواع الضرائب، وأنها فرضت لأن غير المسلمين هم معفونون من دفع الزكاة التي تجمعها الدولة الإسلامية، لكنهم يدفعون هذه الضريبة تحت اسم آخر. هذا على الرغم من أنه يقبل بهذا الأمر في مكان آخر^(٣). وعلى أي حال فهو لا يعتمد على رفض الجزية في إطار حماية المصالح - كما يدعي - بل لأنه يعتبرها من الأساس قضية رجعية انتهى عهدها.. أي أن أبا زيد نفسه لم يضع قضية

(١) نقد الخطاب الديني، ط١، ص ١٤.

(٢) المصدر، ط١، ص ٢٠٤.

(٣) دوائر الخوف، نصر حامد أبو زيد، قراءة في خطاب المرأة، ١٣٠.

الجزية في إطارها التاريخي كنوع من أنواع الضرائب التي كانت تدفع، فيقول: «إن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكنه يضر الكيان القومي ضرراً بالغاً، وأي ضرر أشد من جذب المجتمع إلى الورا، إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عامل أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية»^(١).

إنه يعتبر أصل الجزية هي سياسة تمييز ضد الإنسانية وأن العودة إلى مثل هذا المنهج هي عودة إلى الرجعية والأفكار البالية والمنافية للمساواة والعدالة والحرية. وقد كتب أبو زيد في كتابه «الخطاب والتأويل» يؤكد على وجوب التخلص من سلطة الدين فيقول:

«وهل يتم ذلك كله إلا بتحرير العقل من سلطتي: النصوص الدينية والسلطة السياسية، وبتحرير الذاكرة من عمليات المحو والإثبات الإيديولوجية، أي بتحرير الثقافة من عوائق النمو، أي بتميمتها»^(٢). وعلى الرغم من أنه طلب قبل ذلك في كتابه «نقد الخطاب الديني» بقيام ثورة للتخلص من سلطة النص إلا أن مطالبته هذه أصبحت في كتبه الجديدة أكثر صراحة □

(١) - نقد الخطاب الديني، ط١، ص ٢٠٥.

(٢) - الخطاب والتأويل، الطبعة الأولى، ص١٣٨.

● مراحل نشوء وتطور التعليم الديني وضرورات التجديد المنهجي

■ ■ كريم المحروس*

يصدر عالم الدين المجتهد عند اتجاه التشيع عن جهة علمية دينية كبيرة وعريقة وواسعة في تراثها العلمي والنفوذ الاجتماعي، ويتصف بملكة علمية مميزة وإيمان وتقوى يفوق بهما أقرانه، ويمتلك الاستعداد الكامل الذي يؤهله لتحمل مسؤولية الوكالة عن الإمام المنتظر محمد بن الحسن العسكري (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، ويرقى به قمة المؤسسة التعليمية ويقود حياتها العلمية، ويتصدى بها لشؤون المجتمع في مختلف أبعاد حياته.

وقد توسع التعليم الديني بقيادة المجتهد على مر التاريخ الإسلامي ليشكل مؤسسة متكاملة تضم تشكياً إدارياً ورتباً علمية، فيؤدي المجتهد من خلالها مهامه ومسؤولياته العلمية ووظائفه الإدارية بشكل مباشر، إلى جانب ذلك يستمر المجتهد في بحوثه وتحقيقاته العلمية لإثراء مبدأ الاجتهاد ومواد المؤسسة التعليمية في مجال الفقه وأصول الفقه خاصة، كما يؤدي وظيفة مراقبة سير حركة التعليم وشؤون طلبة العلم الديني واحتياجاتهم، ويفصل في شؤون المجتمع ويرعى حاجاته الشرعية ومراكزه الدينية الفرعية كالمدارس والمعاهد والمساجد وجهاتها الثقافية والإعلامية والمالية.

من هنا تعد المؤسسة التعليمية بالنسبة للمجتهد أهم مؤسسة علمية يرعاها بدعم من المجتمع الذي يقدم له عناصرها البشرية والاقتصادية، ويحمي معاقلها وأسوارها، ويحافظ

* باحث، مملكة البحرين.

على استقلالها، ويوفر لها كل سبل الاستقرار حتى تُتم أدوارها الدينية على أحسن وأكمل وجه، ولا يتعاطى معها كأية مؤسسة مدنية أو نفعية؛ لما لها من اختلاف جذري عن مؤسسات المجتمع من حيث وظائفها ومهامها المقدسة الموجبة لحفظ الدين وتعاليمه ومفاهيمه وعلومه. فهي ليست مكوناً فكرياً خاصاً أو روابط مهنية لشؤون مادية ومعنوية مجردة.

ولهذه المؤسسة تميزها الخاص في الفكر والروابط والقوانين والوظائف المرتبطة والمرهونة بمصادرها الذاتية والتزاماتها الشرعية. وتتصف مادتها بقسدية خاصة ترجع إلى النص القرآني والسنة المطهرة، ولها سلوكات روحية وأخلاقية راسية قائمة على معايير الالتزام والتقوى، ولها رتب تتعين بمعيار الانضباط في إطار جزم كبيرة من العلوم والمعارف المختصة في المادة العلمية المقررة في منهج المؤسسة ذاتها ومراحلها. ولها علاقاتها الداخلية التي تتحرك في إطار ضوابط صارمة على صعيد العلاقة مع الذات كلما ارتفع عالم الدين رتبة علمية. وأما علاقاتها الخارجية فهي مستقلة ولا تخضع لتوصيات السلطة وتوجيهاتها أو أي مكون من مكوناتها أو نفوذ من نفوذها، بالرغم من تعارض ذلك مع دورها الكبير في التصدي لإدارة الشؤون العامة والتدخل فيها.

وإذا ما أخذنا بدور النظرية الشيعية المعاصرة «شورى الفقهاء أو المراجع» التي أطلقها في حوزة كربلاء المقدسة المرجع الفقيه آية الله السيد محمد الشيرازي (أعلى الله درجاته)، فإن فيها مركزية حضارية خاضعة للمجتهد تجمع بين إدارة الدولة وإدارة المؤسسة التعليمية الدينية بما تشمله من حوزات دينية، وهي تفوق في آثارها وعطائها الإيجابي المتوقع النظرية الأخرى في الولاية المطلقة التي تبنتها حكومة «ولي الفقيه الواحد المطلق» فإذا صارت الحوزات كذلك وخضعت لشورى المراجع كان الفقهاء المراجع هم الذين يخططون (حسب تشاورهم وتحاورهم، وطبق تجاربهم وخبراتهم) مناهج الدرس والبحث، وبرامج التبليغ والإرشاد. فإنهم مثلاً يعيّنون أول الدرس وآخره، وكيفيته وأسلوبه، فقهه وأصوله، عقائده وأخلاقه. وهم كذلك يعينون مراتب الطلاب ورواتب المحصلين، ووظائف الخطباء والمبلغين، ودوائر عملهم وتبليغهم من حيث احتياج الناس داخل البلاد الإسلامية أو خارجها، أو من حيث قدرات المبلغين العلمية ونشاطاتهم العملية، وتأمين معيشتهم وحياتهم اليومية... إن العالم الإسلامي بحاجة إلى نظام «شورى المراجع» وتثبيته في الحوزات العلمية وفي غيرها من المؤسسات القيادية، الروحية منها والسياسية، حتى يتمكنوا تحت ظل هذا النظام من استرجاع كيانهم وسؤددهم، وإصلاح دنياهم وآخرتهم^(١).

وعلى ذلك فالمؤسسة التعليمية الدينية تعتبر مؤسسة عامة في جهة تعلقها بمصلحة

(١) قم المقدسة رائدة الحضارة. السيد محمد الشيرازي. ص ١٣.

الناس والسلطة وسط نظام إسلامي إذا ما تحقق وأخرج للواقع، ولكنها تظل مؤسسة مستقلة عن النظام السياسي مادام النظام غير إسلامي. ويصعب تحديد كون المؤسسة التعليمية الدينية مؤسسة عامة أو خاصة، فالخصوص أيضاً فيه مغالطة، لأن المؤسسة التعليمية الدينية ليست خاصة بشخص المجتهد أو سلطته أو نفوذ أحدهما أو غيرهما وإن شهدت بعض الحالات التاريخية الخاصة كما هو الحال بالنسبة للمرجع الديني الشيخ محمد حسن النجفي صاحب (جواهر الكلام) الذي نص على مرجعية الشيخ مرتضى الأنصاري من بعده. كما أن المؤسسة ليست عامة أو خاصة في مناهجها وأهدافها أيضاً. ولكنها تبقى على وصف (المؤسسة) بحكم منهجها وعناصرها البشرية ونظمها وقوانينها والتزاماتها ورتبها الإدارية والعلمية ونفوذها الاجتماعي وتأثيرها على مرافق الحياة.

مرحلة التعليم وانتقاله

انطلق التعليم الديني في مبدأ نشوئه في التاريخ الإسلامي من قاعدته الأولى «دار الأرقم بن أبي الأرقم بن أسد أبي عبيد الله القرشي المخزومي» حيث كانت الطليعة الإسلامية الأولى تتلقى علم رسالتها على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم مباشرة. ولم تكن هذه الحركة تهدف إلى تعليم القراءة والكتابة فحسب، بل كانت تقود منهجاً متكاملماً للأخذ بالأمة إلى حيث الإيمان السديد بالرسالة السماوية التي ضمت منهج حياة متكامل مؤكداً على أهمية وضرورة التعليم والتعلم والتربية الوجدانية على أسس سليمة ومتمينة استعداداً للانطلاق إلى حيث تحمل مسؤولية البناء والإصلاح الحضاري الكبير.

وكان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم يعلم أصحابه بآيات القرآن الكريم أولاً بأول، حيث يحفظونها ويرددونها ويتداولونها بين الأصحاب والمؤمنين، ثم يشيعونها بشكل واسع جداً بين عامة الناس.

(١) الانتقال المدرسي:

ومع انتقال الرسالة الإسلامية إلى نهجها العام وهجرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة المنورة، وانضمام الكثير من أهل مكة والمدينة إلى الدين الحنيف، وبناء أول مسجد في المدينة يتصل فيه الناس بالرسول مباشرة للتعرف على رسالته وما يخبره الوحي من أحكام ومستجدات وضرورات؛ لم تعد الدور الصغيرة تستوعب أداء مهمة جديدة وكبيرة وواسعة بمثل ما ألقى على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم من تعاليم وأدوار أضحت عظيمة وواسعة.

فالمسجد بعد ذلك احتل الدور الأكبر عوضاً عن دار الأرقم. وقد ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الكثير من الأحاديث التي حثت على التعليم والتعلم في المسجد، وعظم مكانة المسجد بالنسبة للتعليم، وساوت بين أجر التعلم والتعليم في المسجد وأجر الحج وأجر الجهاد في

فقد ورد عنه صلى الله عليه وسلم قوله: « من غدا إلى المسجد لا يريد إلا ليتعلم خيراً أو يعلمه كان له أجر معتمر تام العمرة. ومن راح إلى المسجد لا يريد إلا ليتعلم خيراً أو يعلمه وفاه الله أجر حاج تام الحجة» (٢).

وقوله صلى الله عليه وسلم: « من دخل مسجدنا هذا ليتعلم خيراً أو لعلمه كان كالمجاهد في سبيل الله، ومن دخل لغير ذلك كان كالناظر إلى ما ليس له» (٣).

فليس هنالك تعارض بين المسجد ووظائفه العبادية وبين التعلم والتعليم، وربما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال تأكيده على التعلم والتعليم في المسجد إظهار مدى الافتتران بين العبادة ومعارف الإنسان المكتسبة في المسجد. فالتعلم والتعليم لا بد وأن ينتهي إلى إصلاح ذات الإنسان وبناء نفسه وروحه وجسده بناء سليماً موافقاً لتعاليم الدين والوجدان البشري وما يتولد عن العقل.

ولم يكن التعليم في المسجد مقتصرأ على تعريف الناس بدينهم وأحكامهم وما يستجد من عزائم، كعزيمة الحرب أو السلم، بل كانت تدور في المسجد مستويات عليا من الدروس العلمية والنقاشات الثقافية المختلفة، كما كانت تدور حلقات تعليم وتوجيه تربوي في مختلف الشؤون العامة.

وكان المسجد يُتخذ أحياناً بمثابة موقع للدراسات العليا في الأدب واللغة والمواضيع الثقافية العامة. وقد رأينا أن الأئمة عليهم السلام من بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اتخذوا من المساجد منطلقاً لتعريف الناس بالتشيع وعلومه المختلفة، كما اتخذوه محلاً للمناظرات العلمية وللاتصال بالناس وإدارة شؤونهم. وتخرج على أيديهم الكثير من الأصحاب الذين كتبوا وحفظوا عنهم من خلال اللقاء والحوار معهم في المسجد.

فالإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام - على سبيل المثال - كان يعظ الناس ويزهدهم في الدنيا ويرغبهم في أعمال الآخرة في كل يوم جمعة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حفظ وكتب عنه. وروى المجلسي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام: أن الإمام الباقر « كان جالساً في المسجد فجلس إليه أبو حنيفة ليسأله عن مسائل» (٤).

وقد عُرف عن الإمام الصادق عليه السلام أنه كان يُلقي دروسه في حشد كبير من طلبة العلم حيث كان يجلس إليهم في المسجد حتى تخرج من بين صحابته الكبار أبان بن تغلب الذي وثقه الإمام عليه السلام كمدرس أيضاً يلتقي الناس ويعرفهم بفكر أهل البيت عليهم السلام ومروياتهم

(٢) الشيخ زين الدين العاملي. منية المريد في آداب المفيد والمستفيد. ص ١٠٦.

(٣) علي البهادلي. الحوزة العلمية في النجف الأشرف ص ٢٤. عن تاريخ التربية الإسلامية. شلبي. ص ٦٨.

(٤) المجلسي. بحار الأنوار. ج ٤٦. انظر (الفصول المختارة) للمفيد. ص ٤٣.

مراسل نشوء وتطور التعليم الصيني وضرورات التجديد المنهجي

فقال الإمام الباقر عليه السلام لأبان: « اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فإني أحب أن يُرى في شيعتي مثلك»^(٥). ثم تطور التعليم في المسجد من الاستماع والنقل - كما هو الحال بالنسبة للعلاقة العلمية بين الرسول والناس الذين كانوا يتلقون شريعتهم من الرسول مباشرة - إلى نظام الحلقات الدراسية التعليمية، وهو نظام دعا وأكد عليه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. فعنه عليه السلام قال: « بادروا إلى رياض الجنة»، قالوا: يا رسول الله وما رياض الجنة؟ قال: « حلق الذكر»^(٦).

وكانت هذه الحلقات تدرس شؤوناً مختلفة كالتفسير والفقه واللغة والأداب. فقد روي عن النجاشي أن أبان بن تغلب كان «قارئاً من وجوه القراء، فقيهاً، لغوياً، سمع من العرب وحكى عنهم، وكان أبان إذا قدم المدينة تقوضت إليه الحلق»^(٧).

وكان شيعة أهل البيت عليهم السلام يفتدون إلى هذه الحلقات وينهلون منها علوم أهل البيت، وقال أبو الفيض للإمام جعفر الصادق عليه السلام: « كنت أجلس في حلق شيعتكم بالكوفة»^(٨). وأما مسجدا الكوفة والبصرة فقد عُرف عنهما الكثير من حلقات التعليم في مجالات مختلفة شهدها المثات من طلاب العلم. فعن الحسن بن علي بن زياد الوشاء قال لابن عيسى القمي: « إني أدركت في هذا المسجد -مسجد الكوفة- تسعمائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد عليه السلام»^(٩).

وأما مسجد البصرة فقد كان موثلاً للمباحثات والمساجلات الكلامية التي نشأت بين جدرانها بعد ذلك. « وهكذا قيل في مساجد بغداد كمسجد ابن المبارك، ومسجد المنصور الذي كان «قبلة أنظار الأساتذة والطلاب»، وجامع عمر بن العاص في الفسطاط، وجامع ابن طولون والأزهر الشريف في مصر. أما جامع قرطبة فكان بحق جامعة من الجامعات الإسلامية العالية»^(١٠).

وقد دل اهتمام المسلمين بالمسجد في شؤون شريعتهم وعلومهم على أن المسجد كان بحق مركزاً تدور حول راحه حركة المسلمين. وبما أن المسجد نفسه كان جامعاً لكل الشؤون العامة والتعليمية منها على وجه الخصوص؛ فقد كان أيضاً محلاً للتراكم العلمي الفكري الناتج عن المجريات اليومية التي تبحث في أوساط المسلمين وتناقش.

(٥) النجاشي. الرجال. ص ١٠.

(٦) القمي. من لا يحضره الفقيه، ج ٤. ص ٢٧٢.

(٧) النجاشي. الرجال. ص ١٠-١١.

(٨) المصدر السابق. ص ١٠-١١.

(٩) الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية م ١. ص ٣٣.

(١٠) الحوزة العلمية في النجف. ص ٢٦.

وبتعاقب الزمن وتعرّف الناس على الإسلام بشكل متدرج انسجماً مع نزول الوحي المعالج للقضايا وفق زمن حدوثها، ازدادت حصيلة المساجد من العلوم والأفكار والأنفاظ المستجدة التي تفوه بها النبي ﷺ وتميز بها الدين الجديد، ما جعل المسجد جامعاً وجامعة لكل متعلق بشؤون الحياة اليومية للمسلمين.

وكانت الشورى التي اعتمدها الرسول الأكرم ﷺ في مناقشة ودراسة الأمور في المسجد قبيل اتخاذ شأن أو قرار فيها؛ قد أظهرت للمسلمين أيضاً بعداً جديداً ووسيلة لإنماء الفكر. من هنا بدأت المساجلات والحوار في شؤون مختلفة ومتنوعة في المسجد. لكن المسجد نفسه لم يكن بديلاً كاملاً عن المنازل والبيوت بعد عهد الرسول الأكرم ﷺ. وتكمن الأسباب في وجود خصوصيات أبرزتها عوامل عدة ربما كانت الأسباب السياسية والأمنية وانقسام المسلمين إلى شطرين بعد وفاة الرسول ﷺ وما تبع ذلك من مشاحنات وصراع حول شرعية الخلافة والإمامة، هي إحدى دواعي العودة إلى البيوت للدراسة. لكن اعتماد الرسول ﷺ في بداية دعوته لدار الأرقم محلاً للتعليم والتثقيف والبناء الفكري والإخبار عن مستجدات الوحي؛ كان مثلاً بارزاً على أهمية المنازل والبيوت في تلقين العلم وتعلمه، ما جعل المسلمين يمارسون دور التربية والرعاية التعليمية من خلال البيوت برغم تحول الرسول بعد ذلك إلى تنمية دور المسجد.

وتميز أتباع اتجاه التشيع على غيرهم بوضع أهمية خاصة للبيوت كمحل للتعليم والتعليم، بحكم كونهم مستهدين من قبل الحكومات المتعاقبة، لكنهم لم يجعلوا البيوت بديلاً عن المساجد. ففي البيوت كانوا يمارسون دور التربية والتعليم فيما يخص مذهبهم وفيما كان محظوراً تداوله من فكر وعلوم مختصة بأهل البيت (عليهم السلام) من قبل الدول المتعاقبة، وفي الوقت نفسه كانت المساجد بالنسبة لهم كما كانت للرسول الأكرم ﷺ، يتصلون من خلالها بعامة الناس ويتحاورون فيها فيما يتعلق بشأن الخلافة والإمامة وغيرهما.

وسميت اللقاءات التعليمية في البيوت والمنازل بـ(المجالس)، حيث كان لفظ المجلس يطلق على مكان أو جزء محدد من البيت ربما كان منعزلاً عن بقية أجزاء المنزل تعقد فيه الدروس، كما كان يطلق لفظ الجلسة على حلقة الدرس أيضاً. وتذكر الكثير من مصادر ومؤلفات الشيعة القديمة على وجه الخصوص هذا اللفظ حين يعقد المجلس بحضور إمام من أهل البيت (عليهم السلام) أو بحضور جمع من صحابة الأئمة (عليهم السلام).

فقد ذكر المفيد في فصوله أن بعض صحابة الإمام الصادق (عليه السلام)، كانوا يحضرون في مجلسه لكسب معارف أهل البيت (عليهم السلام) (١١).

(١١) انظر (المفيد. الفصول المختارة). ص ٣١.

ويشير زرارة بن أعين إلى العلاقة العلمية الخاصة بينه وبين الإمام الباقر عليه السلام، حيث كان الإمام يمتلك من العلوم ما لا يوجد مثيل لها بين عامة الناس، أو ما يعد من خصوصيات أهل البيت من العلوم. وأما أبو بصير فهو يقول: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك إني أسألك عن مسألة، هاهنا أحد يسمع كلامي؟ قال: فرجع أبو عبد الله عليه السلام سترأ بينه وبين بيت آخر فأطلع فيه ثم قال: يا أبا محمد سل عما بدا لك، قال: قلت: جعلت فداك إن شيعتك يتحدثون أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علم علياً عليه السلام باباً يفتح له منه ألف باب...»^(١٢).

واشتهر بعض كبار علماء اتجاه التشيع، كمحمد بن عمران (ت ٢٨٤هـ)، بجعل بيوتهم محلاً لتعليم وتعلم العلوم، وكان أشياخه يحضرون في داره فيسمعهم ويسمع منهم. وأما دار محمد بن مسعود العياشي الذي اشتهر بكتبه التي تزيد على ٢٠٠ مصنف، فهي من الدور المهمة عند شيعة أهل البيت عليهم السلام، حيث «كانت كالمسجد بين ناسخ أو مقابل أو قارٍ أو معلق، مملوءة من الناس، وصنّف كتباً في أصناف العلوم وكان في أول أمره عامي المذهب ثم استبصر»^(١٣).

وعرف الكثير ممن برز واشتهر من علماء الشيعة، من بينهم: «حيدر بن محمد السمرقند، الذي روى ألف كتاب من كتب الشيعة بقراءة وإجازة»^(١٤). كما اشتهرت مجالس الشريف المرتضى التي كانت حصيلتها تأليف كتاب «الدرر والغرر» و«الأمالى» وهي مجالس أملاها... تكلم فيها عن النحو واللغة والتفسير والحديث وغير ذلك^(١٥).

وبرغم تحول وظيفة التعليم في الكثير من أحواله إلى المنازل والدور إلا أن المسجد ظل محتلاً للمركز الأول من حيث تنوع العلوم وعدد الحضور في أروفته وزواياه. وذكر خلال عهد الدولة الأموية أن أكثر حكوماتها المتعاقبة اعتبرت المسجد مركزها الأول الذي تلتقي فيه الكثير من الفعاليات العلمية الرسمية والشعبية، بينما وضع أتباع أهل البيت عليهم السلام اهتماماً خاصاً للمجالس والحلقات في الدور إضافة إلى المسجد. وكان ذلك من أهم العوامل التي وفرت لتراث أهل البيت عليهم السلام الحماية والوقاية في مقابل ألوان متعددة من الوضع في الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ففي الدور كانت تجري عملية تدوين وحفظ وتدوير وتصنيف كبيرة لروايات أهل البيت عليهم السلام، ومن خلالها تلقى اتجاه التشيع مناهجه في العلوم المختلفة.

(١٢) الكليني. الكافي ج ٢ ص ٢٩٤.

(١٣) الطوسي. الفهرست. ص ١٣٦-١٣٧.

(١٤) المصدر السابق. ص ٦٤.

(١٥) انظر «أمالى السيد المرتضى».

(٣) انفصال المدرسة عن الدور:

تطورت الدروس في المساجد وتنوعت واتسعت في آفاقها العلمية. ولم تعد مهمة التدريس ووظيفة تدوير العلوم مقتصرة على الصحابة من الرجال والنساء الأولين بصفتهم مدرسين وطلاب فحسب، بل الأمر تعدى إلى الجيل الجديد الذي تربى في أحضان جيل الوحي، وهو جيل فرض نفسه بقوة على مراحل البناء النفسي والروحي التي وضعت أسسها بشكل أكثر وضوحاً في المدينة المنورة خلال مراحل الاستقرار التي أعقبت فتح مكة المكرمة.

وبعدما وصلت عملية تبادل العلم ونقل نصوص السنة إلى مستوى من الكمال بين مرحلة الرسول الأكرم ﷺ والمراحل التي تلت وفاته، بالتلازم مع وظيفة تعليم الكبار القراءة والكتابة، وتحميلهم تعاليم الوحي التي لامست العلاقة مع كل شرائح المجتمع بمن فيهم الأطفال والصبيان؛ ظهر أمر مستجد فرض نفسه بقوة على المسلمين وكان لزاماً عليهم الاستجابة له؛ تمثل في وظيفة استيعاب جيل الأطفال والصبيان المرافقين للصحابة إلى المساجد.

كل ذلك تطلّب عقد أماكن خاصة تجمع الأطفال والصبيان تحت إشراف عدد من المهتمين بالشأن التعليمي كمربين ومدرسين. يضاف إلى ذلك « أن جملة من المعلمين كانوا بالإضافة إلى انشغالهم بالتعليم يمارسون بعض الأعمال الحرفية والمحدودة، وحيث لم يفلحوا في تأمين مورد مناسب، لم يكن أمامهم إلا اتخاذ المدارس وسيلة تكسب، وهو رأي (فون كريمر) von kremer، حيث جاء فيه: «... وتبعاً لرأي (von kremer) كان هناك جماعة شغلوا بالتعليم معظم وقتهم وحاولوا أن يرتزقوا من طريق حرف بسيطة كانوا يقومون بها مع التدريس، لكنهم فشلوا في الحصول على مستوى مناسب من العيش، فلم يكن من بد - حينئذ - من إنشاء المدارس لتضمن لهم جريات تقوم بحاجتهم»^(١٦).

وبهذا المستوى من النمو في حلقات الدرس والتوسع في الأفق التعليمي عند المسلمين واضطرار بعضهم لاستخدام الدور والاستمرار في تبادل العلم من خلالها، سواء للصغار أو الكبار؛ تطور عن ذلك ما عرف بعد ذلك بالمدارس الدينية التي أنشئت في أماكن مستقلة قريبة من المساجد أو قريبة من بعض أضرحة وقبور علماء المذاهب أو الفقهاء أو الأولياء الصالحين بعد ذلك. « ففي سمرقند كانت هناك مدرسة بجانب القبر المنسوب إلى قثم بن العباس ابن عم النبي ﷺ. وأما قبر الفقيه الحنفي أبي حفص الكبير المتوفى في سنة (٢١٧هـ/٨٣٢م) مُدخل المذهب إلى بخارى وتلميذ ابن الحسن الشيباني، فقد تحوّل إلى مدرسة منذ القرن الرابع الهجري ودرّس فيها عدد من أعضاء أسرته الفقه الحنفي، وأما قبر الفقيه الشافعي القفال الشاشي بطشقند فقد بُنيت بصلته مدرسة ماتزال موجودة إلى

(١٦) الحوزة العلمية في النجف. ص ٢٨. عن تاريخ التربية الإسلامية، أحمد شلبي. م ص ١١٢.

اليوم، فهي المقر للمفتي هناك. وفي بغداد أقيمت مدرسة على قبر أبي حنيفة سنة (٤٥٧هـ/ ١٠٦٥م). وفي القاهرة أقيمت مدرسة على قبر الشافعي سنة (٥٧٥هـ/ ١١٧٩م)»^(١٧).
من هنا كان قرار الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي في سنة (٤٤٩هـ/ ١٠٥٦م) جاء تعقيباً على إحراق السلاجقة كتبه وداره وكرسياً يرتقيه أثناء الدرس في بغداد، إذ لجأ إلى مدينة النجف الأشرف في العراق ليجاور مرقد علي بن أبي طالب (عليه السلام) و«لينشئ هناك ما عرف بالحوزة العلمية»^(١٨).

ويختلف المؤرخون والباحثون حول أول نشوء لأول مدرسة دينية وتاريخه، والأسباب الرئيسية وراء هذا النشء الجديد. وكان أول نشوء لهذه المدارس قد عُرف بين القرنين الرابع أو الخامس الهجريين، لكن المرجح أن أهل نيسابور وبخارى كانوا أول من أنشأ المدارس في النصف الأول من القرن الرابع الهجري. وكان من بينها «مدرسة ابن فورك المتوفى سنة (١٠١٤م)، والمدرسة البيهقية والمدرسة السعدية التي بناها (نصر بن سبكتكين) أخو السلطان (محمود غزنوي) دون أن ننسى مدارس بخارى التي أنشئت في الفترة نفسها التي أنشئت فيها مدارس نيسابور»^(١٩).

وقد سجلت بعض مصادر اتجاه التشيع أن المدارس كانت متواجدة خلال حياة الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) «حيث اتخذ داراً سماها دار العلم وفتحها لطلبة العلم وعيّن لهم جميع ما يحتاجون إليه»^(٢٠)، ويذكر شمس الدين ابن خلكان (١٢١١-١٢٨١هـ) خلال حديثه عن حياة الشريف المرتضى ومكانته العلمية عند أتباع اتجاهي التشيع والخلافة، أن ابن بسام الأندلسي ذكر في أواخر كتاب «الذخيرة»: «كان هذا الشريف إمام أئمة العراق بين الاختلاف والاتفاق، إليه نزع علماءها، وعنه أخذ عظماءها، صاحب مدارسها وجامع شاردها وأنسها، ممن سارت أخباره، وعرفت أشعاره، وحمدت في ذات الله مآثره وآثاره، إلى تواليه في الدين وتصانيفه في أحكام المسلمين..»^(٢١).

ويشار أيضاً إلى «المدرسة النظامية» التي أقامها الوزير نظام الملك في بغداد سنة (٤٥٩هـ-١٠٦٧م) كأول مدرسة أقيمت في التاريخ الإسلامي، ولها نظامها ومنهجها الخاص في التدريس، ولها مواردها المالية الثابتة تصرف على طلابها ومدرسيها ومساكنهم، كما أشار إلى ذلك ابن خلكان في كتابه «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان». ويذهب بعض الباحثين إلى القول بأن عضد الدولة البويهبي (٣٦٩هـ- ٩٨٠م) كان أول من أسس مدرسة

(١٧) أصول المدرسة في الإسلام. مجلة الفكر العربي ع ٢٠ آذار. ١٩٨١.

(١٨) علي البهادلي النجف. جامعته ودورها القيادي. ص ١١٤.

(١٩) الحوزة العلمية في النجف. ص ٣٣.

(٢٠) نفس المصدر السابق. ص ٣٢.

(٢١) وفيات الأعيان. ج ٣. ص ٣١٣-٣١٤.

في العراق سميت بـ (العضدية) خلال فترة زيارته لكربلاء المقدسة ولم يعد لها أثر اليوم بعد أن دمرت في عام (١٩٣٥م)، إضافة إلى مدرسة أخرى بناها عضد الدولة بالقرب من مقبرة آل بويه بعد عامين من إنشاء أول مدرسة في كربلاء، وقد أزيلت في عام (١٩٤٨م). وذكر (ابن الكازروني) المتوفى في سنة (٦٩٧هـ) في مؤلفه (مختصر التاريخ) أن الخليفة العباسي «المعتضد بالله» قد أسس في القرن الثالث الهجري (٣٦٩هـ) ما يشبه الجامعة ليستكمل بها (دار الحكمة) التي أسسها الرشيد.

ويبدو أن المدارس حينذاك كانت على مستويين علميين أو أكثر. فلا تعني المدارس ما كان يحضره الولدان الصغار للتعليم أو ما كان يطلق عليه بعد ذلك لفظ (الكتاتيب) فحسب - وهو نظام تعليمي كان معروفاً قبيل الإسلام وبعده وذكر أيضاً على عهد معاوية من خلال رسالته التي وجهها لعماله يحثهم فيها على مناهضة أهل البيت (عليهم السلام)؛ بل إنها تختص أيضاً بالأماكن التي كان يجتمع فيها كبار علماء المذاهب المختلفة بين حلقات تتحاور في مجالات علمية مختلفة.

وتصنف مدارس العلماء وكبار رجال المسلمين إلى مستوى جامعي عالي تخرج عنه الكثير من رجال الفكر والعلم حيث اتسمت هذه المدارس بتطور ظاهر في دراسة علوم القرآن الكريم، واللغة وآدابها، وعلم الكلام الذي نما خلال هذه الفترة العلمية. وحيث كانت هذه العلوم تتطلب أحوالاً خاصة من النقاش والجدال في الأدلة والبراهين والحجج، وعلى فترات طويلة من الزمن، وهي أحوال ربما كانت مقتصرة على طبقة محددة وواسعة من العلماء الكبار المتخصصين في هذه العلوم دون عامة الناس؛ كان من الأجدى والأحسن الانتقال من المساجد إلى حيث المدارس والمواقع الخاصة. بينما كان انتقال دروس الصبيان إلى مدارس أو كتاتيب خاصة بدلاً عن باحات المساجد وزواياها وأروقتها مقبولاً خضوعاً عند ما كان يتصف به الصبيان من عدم إدراك أهمية رعاية حرمة المساجد وقديسياتها. وقد عرف عن الإمام الصادق (عليه السلام) تأكيده على اجتناب جعل المساجد أماكن للصبيان، حيث قال: «جنّبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم، ورفع أصواتكم وشراءكم وبيعكم والضالة والحدود والأحكام»^(٢٢).

وكانت الكتاتيب قد لعبت دوراً مهماً في استيعاب الصبيان، وهم الجيل الجديد بعد الأجيال التي عايشت تبلور الشريعة في أيامها الأولى. وبذلك تحولت هذه الكتاتيب بحكم استيعابها للأطفال إلى المدرسة التعليمية الأولى التي استوجبت رعاية كبيرة خاصة. لكن هذه الكتاتيب تعددت في اتجاهاتها بحكم التعدد المذهبي الجديد الذي ظهر بعد ذلك بين المسلمين، ولكنها من حيث المنهج لم تكن تختلف كثيراً. فأصل الكتاتيب بدأ بتدريس وحفظ

(٢٢) من لا يحضره الفقيه. ج. ١. ص ٢٢٢.

مراحل نشوء وتطور التعليم الصيني وضرورات التجديد المنهجي

القرآن الكريم واللغة التي شملت الكتابة والقراءة كمواد أساسية، واستمرت على هذا المنوال إلى أن تقرر إضافة مبادئ الحساب إليها.

وقد عرف عن الأئمة عليهم السلام أنهم أؤكلوا مؤدبين لتعليم بعض أولادهم، كما هو الحال بالنسبة للإمام جعفر الصادق عليه السلام. كما اتبع الكثير من شيعتهم النهج نفسه في تعليم وتربية أولادهم. لكن الكتابات التي ينتسب إليها الشيعة تعرضت إلى مضايقات من قبل الدول المتعاقبة في إطار الحملات العنيفة التي طالت اتجاه التشيع ومؤسساته العلمية، بينما نمت وترعرعت كتابات المذاهب الأربعة تحت إشراف ما كان يطلق عليه لفظ (المؤدب)، وهو المدرس المحترف والمختص بتدريس مواد الكتابات.

كانت المادة العلمية واضحة المعالم ومقاربة جداً في الوسط التعليمي الديني بين الكتابات وغيرها من حلقات العلم المتقدمة، لذلك كانت المدارس الدينية متشابهة من حيث مادتها في علوم القرآن والحديث والفقه والسيرة وغالبية علوم الآلة كاللغة العربية والأدب. واستمرت المدارس في نشاطها التعليمي منذ نشأتها في القرن الثاني الهجري إلى أن تبلورت في هيئتها المعاصرة ونمت إلى مستوى الجامعة.

ويسجل التاريخ لنا مئات المدارس والمعاهد في أرجاء البلاد الإسلامية كافة، لكن أشهرها منذ نهاية القرن الثالث الهجري كانت: دار العلم في بغداد (٣٨١هـ)، ودار الحكمة (٣٩٥هـ)، ودار العلم ودار الكتب في مصر، وبيت الكتب للصاحب بن عباد (٣٨٥هـ) بالري، ودار الكتب لابن سوار في رامهرمز، والنظامية في بغداد (٤٥٩هـ)، ومدرسة أبي حنيفة (٤٥٩هـ)، ومدارس النجف (٤٤٨هـ)، والمدارس الشرايية في بغداد (٦٢٩هـ)، ومدرسة واسط (٦٣٢هـ)، والمدرسة المستنصرية (٦٣٠هـ)، ومدارس مكة المكرمة (٦٤١هـ)، والمدرسة المرجانية (٧٥٨هـ). ومدارس الكاظمية والحلة (٦٠٨هـ)، ومدارس قرطبة، ومدرستا القبة والمرصد بمرآة (٦٥٦هـ)، ومدارس القسطنطينية، والمدرسة المربعة في سمرقند (٨٥٣هـ)، ومدرسة الرنيق العثمانية (٨٠٠هـ)، وبيت العلم (١٣٠٨هـ) في الهند.

تطور المنهج التعليمي

كانت محاور التعليم في الدور والمساجد في مراحلها الانتقالية تقتصر على إعداد الحضور لحمل المرويات في الأصول والفروع الدينية وما أشبه. لذلك كان النص في هذه المرحلة هو الهدف والمقصد المتعلق بوظائف جهات التعليم. ولأن الكثير من حملة النصوص قد خضعوا لعوامل الاختلاق والوضع والتحريف والتزوير في مراحل تاريخية مختلفة يرجع بعضها لأسباب شخصية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو عقائدية مختلفة، مجتمعة أو متفرقة؛ فقد تطلب الأمر إعداد معايير خاصة في وظيفة حمل المرويات ونقلها وتداولها، ودراسة عناصرها بين المتن والسند إضافة إلى حجيتها ومن ثم الاجتهاد بها بعد انقطاع

عهد التشريع وحتى حين تحولها إثر ذلك إلى مادة أساسية دارت عليها رحى العلم ومراحل التعليم في مواقع دينية مختلفة.

فقد أشار الإمام علي عليه السلام إلى آليات تحمل الخبر والرواية ونقلها، وهي آليات لها من الخاصية ما بلور تخصصاً علمياً في مجاله، فعنه عليه السلام قال: «اعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية، فإن رواة العلم كثير ورعاته قليل». وقال أيضاً: «إذا سمعتم من حديثنا ما لا تعرفونه فردوه إلينا، وقفوا عنده، وسلموا، حتى يتبين لكم الحق، ولا تكونوا مذاييع عجلي»^(٢٣).

وعرف في فترة التشريع الإسلامي أن نقل السنة كان بطريقتين: طريق النقل الشفوي، وطريق النقل التحريري. وتعرض طريق نقل الرواية التحريرية إلى مواجهة ورفض عند بعض الصحابة وعدّوها (مشناة كمشناة أهل الكتاب) كما في اجتهاد عمر بن الخطاب. لذلك تأخر تدوين السنة عند اتجاه الخلافة جرياً على اجتهاد عمر حتى صدور الأمر الأموي في عهد عمر بن عبد العزيز بكتابة السنة وتدوينها. فجمعت السنة في النصف الثاني من القرن الثاني ممزوجة بأقوال الصحابة واجتهادهم من بعد التأكيد الرسمي على النزاهة المطلقة للصحابة كافة تحت دلالة نص مختلق يفيد بأنهم نجوم (فبأيهم اقتديتم اهتديتم). ثم صنفت هذه المؤلفات بعد صدورها في نهاية القرن الثاني الهجري وجمعت أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعزل عن سنة الخلفاء في مؤلفات أخرى كثيرة جداً، فلحق هذه المرحلة دور كتابة الصحاح كـ (الموطأ) لمالك بن أنس و (مسند ابن حنبل) و (جامع البخاري) و (القشيري) و (سنن السجستاني) و (الترمذي) و (النسائي) و (ابن ماجه) وغيرها.

وتؤكد مصادر اتجاه التشيع المعتبرة أن الإمام علي عليه السلام أول من كتب بإملاء من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كتاب اسمه (كتاب عليّ). وبهذا الدليل لم يمنع الشيعة كتابة السنة وتدوينها بل حرّضوا وحثّوا على كتابتها، واشتهر عندهم في عهد الأئمة عليهم السلام أربعمئة كتاب سميت بـ «الأصول الأربعمئة» ومؤلفات أخرى. ثم تبعها في عهد الغيبة الكبرى ما اشتهر عندهم بـ «الكتب الأربعة» التي تميزت بالنقل عن الكتب الأربعمئة وفق تبويب وإضافات على الإسناد، وهي: كتاب (الكافي) للكليني الرازي، وكتاب (من لا يحضره الفقيه) لابن بابويه القمي، وكتاب (تهذيب الأحكام) وكتاب (الاستبصار) لمحمد الطوسي. ثم تبع هذه المؤلفات تأليف (الجوامع المتأخرة) بإضافة تعليقات مؤلفيها على الكتب الأربعة، وهي: كتاب (الوافي) للفيض الكاشاني، وكتاب (وسائل الشيعة) للحر العاملي، وكتاب (بحار الأنوار) للمجلسي، وكتاب (مستدرک الوسائل ومستنبط الدلائل) لميرزا النوري. واختلف اتجاه التشيع في تصحيح (الكتب الأربعة) التي كانت تضم كل ما جاء في الكتب

الأولى (الأربعمائة) بين كونها جاءت مقطوعة الصدور عن الأئمة عليهم السلام وبين كونها جمع للمرويات بلا اجتهاد، ما ساهم في تطور مناهج البحث والتحقيق وتعدد المادة الآلة وتطورها وتصنيف الرتب العلمية في مدارس التشيع ومراكزه. فكانت البحوث والتحقيقات تدور حول شهادة مؤلفي هذه الكتب بصحة أحاديثهم المنقولة ووثاقة رواياتها وسندها فتعد بذلك صحاحاً مشابهاً لمفهوم صحاح اتجاه الخلافة، وعلى ذلك بني منهج المحدثين (الأخباريين) بنيانه، وكان على رأسهم الميرزا محمد الأسترآبادي صاحب كتاب (الفوائد المدنية). وأما أنها دُوّنت على أساس غير اجتهاد مؤلفيها فلا تعد صحاحاً ويمكن أن تخضع لاجتهاد المجتهدين، وعلى ذلك ذهب منهج (الأصوليين) الذين اثبتوا بالدليل اجتهاد المؤلفين في الجمع فلا يقع اجتهادهم حجة لغيرهم من المجتهدين.

وقد بدأ مثل هذا الجدل والحوار والنقاش في المؤلفات خلال فترة انقطاع عهد التشريع في فترة الغيبة الصغرى للإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، فتطور مفهوم الاجتهاد وآلياته ومناهجه وقواعده وتبلورت مصادر التشريع وبرز الكثير من المجتهدين المراجع كالشيخ المفيد (٤١٣هـ) وتلميذاه: المرتضى (٤٣٦هـ) والطوسي (٤٦٠هـ)، وتبع ذلك تطور المؤلفات في جوانب قواعد الحديث والرجال (الرواة) وأصولها إلى جانب تطور علوم الآلة ومناهج الدراسة والمكتبات والمؤسسات التعليمية.

أ- التطور المنهجي والمؤسسي:

تبلورت الحوزات والمعاهد والمراكز والمدارس التعليمية الدينية وتعددت في شكلها الراهن كمؤسسة بفعل عدد من الظروف المنتهية إلى انقسام المسلمين إلى مدرستين فقهيتين اجتهاديتين. وقد بدأت المدرسة الفقهية لاتجاه الخلافة في بلورة موضوعها الفقهي ومادة تدريسها العلمي مع نشوء مذاهبها التي اجتهدت في مرحلة غياب الصحابة وانقراضهم، وأسست أصول الفقه، وألفت الموسوعات الفقهية والأصولية إضافة إلى الموسوعات في مادتي الحديث والرجال. وأما بالنسبة لمدرسة أتباع اتجاه التشيع، فقد انتقلت إلى الاجتهاد وتدوين العلوم والتأسيس للأصول بعد الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر المهدي بن الحسن العسكري (عجل الله تعالى فرجه الشريف) ووفاة آخر سفرائه الشيخ علي بن محمد السمري.

إن هذا التحول في الوسط الإسلامي في جهتي المذهبية وغياب عهد التشريع عند كل من أتباع اتجاه التشيع واتجاه الخلافة وانطلاق عهد الاجتهاد عند كل منهما؛ كرس مفهوم جمع العلوم وتدريسها وتهيئة الظروف المناسبة لعهد تعليمي جديد قائم على منهج دراسة ووسائل علمية جديدة، يخرج العلماء والفقهاء والمجتهدين العارفين بأصول استنباط الأحكام الشرعية من مصادر التشريع التفصيلية التي حُددت عند اتجاه الخلافة في وقت مبكر على

القرآن والسنة والإجماع والقياس، بينما ربت مصادر التشريع عند أتباع اتجاه التشيع إثر تبلور «الإجماع» و «العقل» بعد عهد الشيخ المفيد. وبذلك وضعت الأسس لقاعدة علمية وتعليمية واسعة جداً أضيفت إلى وظيفة إعداد حُقَاط القرآن والسنة والسيره.

وكانت البداية في عهد الغيبة الصغرى بالنسبة لأتباع اتجاه التشيع مناسبة لإعداد مرحلة علمية جديدة حيث كانت نهاية عهد التشريع بغياب الإمام المعصوم (عليه السلام) تطلبت الكثير من الجهود العلمية على طريق تطوير مفهوم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية وآلياته ومواده، فشرع الشيعة في تأليف الموسوعات العلمية في الحديث الشريف واستخلاص القواعد الفقهية وفق مناهج منظمة بالإضافة إلى تطوير المعاهد والمراكز العلمية والمدارس في إطار مؤسسي مناسب مساهم في بلورة فكرة الزعامة الفقهية والعلمية.

كل ذلك تطلب أيضاً استكمال البحث في معالم مصادر التشريع بعد الغيبة الصغرى، فأضيف «الإجماع» على يد السيد المرتضى علم الهدى من خلال مؤلفه (الذريعة إلى أصول الشيعة)، والشيخ الطوسي من خلال مؤلفه (العدة)، ثم رجع ابن إدريس مصادر التشريع فأضاف (العقل) من خلال كتاب (السرائر). وهكذا تضافرت مشروعية الاجتهاد وتنظيم المؤلفات في الرواية والحديث وتربيع مصادر التشريع والأدلة الفقهية مع تأسيس بعض المراكز العلمية كمكتبة (سابور) وخزانة الشريف المرتضى في العراق ودار العياشي بسمرقند ومدرسة الرازي بالري، إلى جانب ذلك تبلورت مهمات الفقيه المجتهد على عهد الشيخ المفيد فكانت إدارية تربوية تعليمية مؤسسية شاملة، ساهمت في دور بناء المدارس الدينية الكبيرة والمتخصصة بالإضافة إلى إنماء فكرة التصدي لشؤون الفتوى ورعاية الجانب المالي والاقتصادي المساند لمسيرة المؤسسة التعليمية الدينية.

وأغنى كل من مجتهدى الشيعة وفقهاء اتجاه الخلافة المؤسسة التعليمية الدينية بمؤلفات كثيرة جداً كانت محل تداول ودراسة بين أروقتها وزواياها وعلى منابرهما. فقد توسع الشيخ الكليني عند الشيعة بعد الغيبة الكبرى في مؤلفاته الجامعة للحديث إلى جانب مؤلفات الحديث عند البخاري ومسلم وغيرهم. لكن الدراسة في هذه المؤلفات اختلفت بين اتجاه التشيع واتجاه الخلافة.

فقد توصل اتجاه الخلافة إلى وقف مذهبي على مدارس فقهية أربعة هي الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، وسد عند هذا الوقف عهد الاجتهاد واستقر على مؤلفاته التي أفردت الأحاديث الصحيحة لهذا الاتجاه، حتى جاء من بعد هذه المدارس الفقهية الأتباع على التقليد. بينما ازدهر الاجتهاد عند الشيعة بتأليف كتب الكليني وغيره من بعد الغيبة الكبرى لأن مرويات الشيعة بعد الغيبة كانت جمعاً للأحاديث لا تصحيحاً لها، فأغنت هذه المؤلفات مادة المؤسسة التعليمية الدينية وتراثها في مجالات البحث والتحقيق ووفرت بيئة مناسبة للاستدلال الفقهي.

وبالمقارنة بين ما جمعه كل من مؤلف (الكافي) للشيخ الكليني ومؤلف (الجامع الصحيح) للبخاري -الأقرب إلى مذهب الشافعي- في عدد الأحاديث المروية؛ فإن مرويات البخاري وصل عددها إلى (٣٧٣٠) حديثاً، بينما وصل عدد مرويات الكليني إلى (١٦١٩٩) حديثاً، ما جعل باب الرجوع إلى اجتهاد الرأي عند أتباع اتجاه الخلافة واسع الجدول لضيق المرويات، بينما تميز اتجاه التشيع بعدم حاجته لاجتهاد الرأي لتمييزه وانفراذه بكثرة المرويات وتغطيتها للحاجة التشريعية. كل ذلك أغنى المؤسسة التعليمية الدينية عند أتباع اتجاه التشيع بمادة البحث والاجتهاد، خصوصاً وأن مؤلفات الشيعة في الرواية كانت جمعاً وليست تصحيحاً في وقت جمد أتباع اتجاه الخلافة على (الصحيح) باعتباره صحيحاً.

وهكذا تحولت المعاهد والمدارس والمراكز الدينية بعد ذلك إلى تمثيل وزعامة للمذاهب الإسلامية وليس للتعليم فحسب. وتأسيساً على ذلك تبلورت المركزية الدينية والإدارية في شؤون التعليم ووظيفة نشر علوم وفكر المذاهب، وأسست على ذلك مستويات ومراتب علمية تقدمتها مستويات التمکن من العلوم وآلات الاجتهاد عند الشيعة إلى جانب مستويات التمکن من العلوم كمقدمة لنشرها عند المذاهب الأربعة. فتطلب ذلك أيضاً تشييد مدارس ومعاهد فرعية في مناطق مختلفة في بلاد المسلمين لإعداد المجتهدين والمبلغين ومراكز الاتصال بالمجتمعات الإسلامية لعقد الفتيا والتوجيه الديني. كما تطلب ذلك أيضاً تخريج أعداد كبيرة من الطلاب للوفاء بحاجات الدولة في شؤون القضاء وغيره. وقد ظلت العلاقة بين المؤسسة التعليمية الدينية والدولة محل شد وجذب واستقطاب ونفور تبعاً لطبيعة النظام السياسي القائم وعلاقته بالمذاهب.

فالشـيخ المفيد مثلاً كان زعيماً للمركز الديني للشيعة في بغداد على عهد آل بويه حيث نهضت الحركة العلمية وتطورت بسبب الدور الإيجابي الذي لعبه آل بويه واقترابهم من علوم أهل البيت (عليهم السلام).

وظهرت خلال فترة حكم البويهيين مراكز دينية شبيهة بتلك الدور المستخدمة على عهد الأئمة (عليهم السلام) من حيث استقلالها عن المسجد واحتضانها للمناظرات والمباحثات وحلقات الجدل الفكري والعلمي، لكنها تميزت باحتوائها على الكتب الكثيرة والمتعددة في اختصاصاتها. وكان من أبرز تلك الدور العلمية في بغداد في سنة (٣٨١هـ): دار علم سابور بن أردشير وزير الحاكم البويهي بهاء الدولة « وقد جمع فيها ما تفرق من كتب فارس والعراق واستكتب تأليف أهل الهند والصين والروم.. وفاضت كتبها على عشرة آلاف من جلائل الأثـار ومهام الإسفار»^(٢٤)، وظلت هذه المكتبة على هيئتها لمدة سبعين سنة حتى أحرقت على يد طغرلبيك في سنة (٤٥٠هـ).

(٢٤) حسن الأمين. أعيان الشيعة. ص ١٥٩.

وإذا ما شئنا وضع المؤسسة التعليمية الدينية في نظام تطورها من حيث التسلسل الزمني، فإن المدينة المنورة التي شهدت تحول المدرسة الدينية وانتقالها من البيوت إلى المساجد ثم إلى البيوت والمساجد معاً إلى أن توسعت وأخذت أشكالها المستقلة بالقرب من المساجد أو بعيداً عنها كجهة أو مؤسسة مستقلة؛ فإن المدينة المنورة كانت تضم المدرسة والمركز والمعهد الأول الذي استمر في دوره التعليمي والعلمي حتى عهد الإمام الصادق عليه السلام.

وفي بداية النصف الثاني من القرن الثاني الهجري جاء مركز الكوفة الذي نما واستمر حتى بداية الغيبة الكبرى في النصف الأول من القرن الرابع الهجري (سنة ٣٢٩هـ). وإلى جانب هذا المركز التعليمي المهم ظهر مركز (قم والري) في بلاد فارس على عهد آل بويه واستمر في عطائه العلمي حتى القرن الخامس الهجري. وتعد (الري وقم) من المناطق المهمة التي ضمت أتباع اتجاه التشيع حيث شاعت رواياتهم وكثر الرواة بينهم عن أهل البيت عليهم السلام منذ عهد الإمام الجواد عليه السلام. وقد برز الكثير من رجال العلم في هذه المنطقة وكان أشهرهم كل من: الشيخ علي بن إبراهيم القمي وابنه أبي جعفر محمد الصدوق (٣٨١هـ) صاحب كتاب (من لا يحضره الفقيه)، والشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) صاحب كتاب (الكافي)، وابن الحسن حسن بن محمد بن الحسن القمي صاحب كتاب (تاريخ قم).

وبعد الري وقم برزت بغداد في النصف الأول من القرن الخامس الهجري كمركز تعليمي كبير استمر في عطائه العلمي حتى ظهور السلاجقة واضطرار الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) للانتقال به إلى النجف حيث أسس ما عرف بـ(الحوزة) إثر تقلده للمرجعية بعد وفاة أستاذه الشريف المرتضى (٤٣٦هـ).

والى جانب حوزة النجف أسست حوزة في حلب بعد أن بعث إليها السيد المرتضى تلميذه الشيخ حمزة الديلمي (٤٤٨هـ) المعروف بـ(سلاّر)، والشيخ أبا الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ). وبعد رحيل الطوسي إلى النجف تأسست حوزة الحلة بزعامة الشيخ ابن إدريس محمد العجلي الحلبي (٥٩٨هـ).

وبهذا التطور العلمي والانتشار الجغرافي اتسعت رقعة التشيع في بلاد المسلمين، وانتشرت المجالس والمدارس ودور الكتّاب والمعاهد والمراكز التعليمية الكبيرة لأداء دورها التعليمي لقرون عديدة دون بديل مؤسسي علمي ومعرفي، لكنها لم تشهد تطوراً مميزاً نسبة إلى المدة الزمنية الطويلة التي أمضتها هذه المدارس والدور والمجالس والحوزات والمراكز إلا من حيث تنوع المواد التي أضيفت إلي بعض العلوم البسيطة والمكملة.

وتركز التعليم في هذه الحوزات والمراكز والمدارس والمعاهد على دراسة النص، وهو ما أنتج الكثير من المؤلفات خصوصاً في مجالات الفقه وكذلك الأصول الفقهية بعد ذلك. كما تخرج في هذه الحواضر العلمية قضاة وعلماء وفقهاء، بينما لم تشهد المناهج والأساليب

_____ مراحل نشوء وتطور التعليم الصيني وضرورات التجديد المنهجي

والوسائل التعليمية في قرون التأسيس تطوراً وتقدماً مشهوداً، وظلت على قدمها وتقليديتها ماعدا بعض ما شهدته المدارس العثمانية في بعض ولاياتها حيث أسست على نمط حديث وفقاً لتطور النظام السياسي بعد تصديق السلطان عبد الحميد على دستور جديد للبلاد.

وظل عهد نشوء مدارس ومعاهد وكليات التبشير المسيحي في الولايات العثمانية في العصر الحديث بديلاً سياسياً وتربوياً أقامه الاستعمار في مرحلة الضعف والوهن والجمود الذي غلب على المؤسسة التعليمية الدينية في العالم الإسلامي. وكانت المدارس المسيحية الوافدة متميزة ومتطورة في مجالات المناهج والوسائل والأساليب التعليمية، فارتبط اسمها بالحدثة والتفاعل مع الواقع، إذ كانت تساهم في تخريج الكادر العلمي الذي كانت تحتاجه السلطنة العثمانية للتصدي لإدارة شؤونها في مختلف المجالات، وهي السلطنة التي بدأت لتو في تبلورها على النمط الحديث المقارب لنمط الدولة في أوروبا بقيادة سلطة عدد من الأمراء غير الشرعيين وغير المثقفين في غالب الأمر، بينما صمدت المؤسسة التعليمية الدينية بأنماطها المختلفة على تمثيل التراث العلمي القديم في مناهجه ونصوصه ووسائله وأساليبه، ما تسبب في نزاع وخلاف وتباين في المواقف على الصُّعد العلمية والاجتماعية والسياسية بين رجال الدين في المؤسسة التعليمية الدينية الرسمية التابعة لمؤسسات السلطنة من جهة، وبين رجال الدين في المؤسسة التعليمية الدينية المستقلة، حتى برز رموز الإصلاح وترددت أسماء كثيرة في هذا الشأن، كالشيخ الأنصاري والسيد محمد حسن الشيرازي والميرزا محمد تقي الشيرازي والشيخ رفاعة الطهطاوي والسيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده والسيد هبة الدين الشهرستاني والطاهر بن عاشور وابن باديس وغيرهم، حيث وضعوا أمتهم أمام واقع جديد دعا إلى أمرين: إصلاح المجتمع على الصعيد الثقافي والسياسي، وإصلاح المؤسسة التعليمية الدينية وإعدادها لكي تمثل دور الزعامة.

ب- طليعة الإصلاح المؤسسي:

مع توسع المؤسسة التعليمية الدينية الأولى ودخول الاجتهاد عاملاً أساسياً في حياة الأمة عقب انقطاع عهد التشريع الإسلامي، كانت هذه المؤسسة في حاجة كبيرة وماسة إلى تنظيم وتطوير العلوم الإسلامية ومناهجها ومعارفها، فضلاً عن وضع القواعد للإصلاح والإبداع والتجديد بما يتوافق والمستجدات العلمية.

فالتراث الذي خلفه عهد التشريع عظيم وغني جداً، وإن مبدأ الاجتهاد كان قادراً على إحياء هذا التراث وجعله متفاعلاً وحيوياً في الحواضر العلمية الدينية، لكن مبدأ الاجتهاد مر بمنعطفات تاريخية لم تجعله في حال من الاستقرار العلمي، وذلك لأسباب مختلفة، بعضها ذاتي وبعضها موضوعي. وهو الأمر الذي استدعى وجود مبدعين ومصالحين أسسوا لجهود إصلاح وتطوير رافقت الحواضر التعليمية الدينية وعلومها حتى مراحل لاحقة.

ولعل أبرز ما ميّز جهود الإصلاح أنها لم تكن انقلابية كشأن الحركات السياسية أو الاجتماعية التي شهدتها العالم الإسلامي خلال القرنين الماضيين، بل إنها جهود انطلقت من واقع الجمود ومحل عدم الاستقرار العلمي وتطوره وأسبابه، ووجدت أن العالم الإسلامي ومؤسسته التعليمية الدينية تعج بمتناقض فكري لا يميز بين ما هو ثابت ويتطلب الثبات وما هو متغير ويتطلب التغيير والتطوير والتحديث في أحيان ومواضع كثيرة.

وقد وجدت جهود الإصلاح والإبداع أن التمكن من وضع أسس الإصلاح التعليمي وفق مناهج سليمة ومناسبة ومواكبة للمتغيرات والتحولات المستجدة لم يكن بالأمر السهل، سواء بالنسبة إلى مساعيهم الحميدة وما كانوا يمتلكون من مؤهلات قيادية ناضجة ومؤثرة وبرنامج عملي قادر على إخراج ما كانوا يطمحون إليه من أهداف نظرية إلى حالها الواقعي.

لقد ظل الواقع يشير إلى جمود في كل ما كان من شأنه التطور والتغيير، وكان مجتمع العلم في المدارس والمراكز والمعاهد الدينية يرى في هذا الجمود تمسكاً بالأصالة والمحافظة على التراث من الاندثار والاندساس، كما كان يرى في بعض العطاء الفقهي والعلمي قمة ما بعدها قمة، بحيث لم يترك الأولون للآخرين ما يمكنهم من تقديم الجديد والمزيد. من هنا توقفت آلة الاجتهاد في مختلف الميادين التعليمية الفقهية والعلمية والأدبية وغيرها.

ومن خلال مراجعة مسيرة المادة العلمية المهمة (علم الأصول) -على سبيل المثال- في المؤسسات التعليمية التابعة لاتجاهي التشيع والخلافة، تبرز لنا الكثير من المعالم التي توضح اتجاهي الجمود والتطور واهم أسبابهما فضلاً عن الصراع العلمي بين هذين الاتجاهين، خصوصاً وأن هذا العلم قد ولد عن مسيرة فقهية نجحت في بناء تراث ضخم بين عصر التشريع وما بعده، وتميزت بكونها علماً إسلامياً خالصاً.

(١) التبعية مقتل الإبداع:

في القرنين الخامس والسادس الهجريين بدأت حركة الجمود في الفكر الأصولي لدى اتجاه الخلافة الذي أسس بعد انتهاء عهد التشريع بوفاة الرسول ﷺ مباشرة، حيث لم تبد المؤسسة التعليمية إبداعاً جديداً أو تطويراً لهذا العلم، ووقفت على التقليد والاستنساخ والتفصيل في التعليقات والشروح حتى انتهى الأمر بحال العلم في مجال الفقه إلى انسداد باب الاجتهاد بالتزامن مع سيادة المذاهب الفقهية الأربعة لكل من أبي حنيفة والشافعي والمالكي وابن حنبل بفعل تأثير بالغ للنظام السياسي الحاكم آنذاك الذي انتهى إلى وقف العمل بعشرات المذاهب المنتشرة وأطلق العمل بالمذاهب الأربعة حصراً، فضلاً عن تدخل الاتجاه الاجتماعي الكبير والواسع الذي قِيلَ بهذه المذاهب كمسار فقهي مبرئ للذمة كما هي الحال القريبة في عهد دولة الظاهر بيبرس في مصر. وتكفي لإثبات هذه الحقيقة شهادة

أبي حامد الغزالي المتوفى سنة (٥٠٥هـ)، وهو رجل الدين الكبير الذي مثل اتجاه الخلافة، إذ تحدّث عن شروط المناظرة في البحث، فذكر منها «أن يكون المناظر مجتهداً يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة ترك ما يوافق رأي الشافعي وأفتى بما ظهر له، فأما من لم يبلغ رتبة الاجتهاد - وهو حكم كل أهل العصر - فأى فائدة له في المناظرة»^(٢٥).

وبما أن علم الأصول يظل في حال من النمو مع نمو مادة علم الفقه؛ فإن جمود الحركة الفقهية أو تضاربها مع مرحلة انتشار المذاهب الفقهية الأربعة كانت له مردودات سلبية على نمو علم أصول الفقه، ذلك أن علم الأصول هو مجموعة القواعد التي تستخلص من علم الفقه، وجمود الفقه استسلمت القواعد لحال الارتخاء.

وقد ظل فقه اتجاه الخلافة في حال من الارتباط العضوي مع النظام السياسي بحكم الأثر الكبير الذي كان يتركه هذا النظام على عامة الناس، فضلاً عن دوره في حركتها الاجتماعية وحاجة النظام السياسي الماسة لكل ما كان له أثر إيجابي في تشريع وتأييد بقائه على سدة الحكم. وكان الفقهاء آنذاك يشكلون قطباً مؤثراً في سير النظام السياسي، ويحتلون الدرجة الثانية من حيث الترتيب الطبقي للمجتمع من بعد السلطان أو الخليفة. من هنا استظل النظام السياسي بمظلة الفقه والفقهاء وتبادل المصالح والمقاصد مع مذاهبهم وجعل منها جهات لا تنفك عن أنظمتهم وقوانينه.

وعلى أساس من هذه العلاقة الوطيدة ظل الفقه مرتبطاً ومقيداً بدوائر السلطة الرسمية وتقاليدها وبروتوكولاتها، فيقوى بقوتها ويضعف بضعفها. «الأمر الذي يجعل الفقه السني يتأثر بالأوضاع السياسية ويزدهر في عصور الاستقرار السياسي وتخبو جذوته في ظروف الارتباك السياسي. وعلى هذا الأساس كان من الطبيعي أن يفقد الفقه السني شيئاً من جذوته في القرنين السادس والسابع وما بعدهما، تأثراً بارتباك الوضع السياسي وانهيائه أخيراً على يد المغول الذين عصفوا بالعالم الإسلامي وحكوماته»^(٢٦).

وأما الفكر الأصولي العلمي عند اتجاه التشيع فقد ظل في حال من النمو بالرغم من كونه جاء متأخراً على أول انطلاقة للفقه الأصولي السني بحوالي مائة عام، فتأثر بمنهجه في البحث لكنه استقل في مادته.

ولم يكن فقهاء اتجاه التشيع يستمدون دوافع البحث العلمي من حاجات الجهاز الحاكم الذي اعتزلوه ورفضوه حاكماً، إنما كانوا ينظرون في حاجات الناس الذين آمنوا بإمامة علي عليه السلام واتباعوا نهج أهل البيت عليهم السلام ورجعوا إلى فقهاء مدرستهم الأولين في حل مشكلاتهم

(٢٥) السيد محمد باقر الصدر. دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة. ص٧٤.

(٢٦) نفس المصدر السابق. ص٧٤-٧٦.

الدينية والتعرف على أحكامهم الشرعية. من هنا كان فقه اتجاه التشيع متأثراً بنظام وحاجات الناس ولم يكن متأثراً بالوضع السياسي كما يتأثر فقه اتجاه الخلافة. وربما كانت المؤسسة التعليمية الشيعية أوفر حظاً من نظيراتها في اتجاه الخلافة، لأن أبواب الاجتهاد المفتوحة لدى اتجاههم كانت حاكمة، على عكس الباب المسدود للاجتهاد عند المؤسسة التعليمية التابعة لاتجاه الخلافة، لكنها بقيت على جمودها في الكثير من المواد والأساليب والوسائط التعليمية برغم مرور ألف عام على تأسيس بعض مدارسها. «فمساق الدروس (في النجف على سبيل المثال) محدد ويشمل اللغة العربية والمنطق والدين، وأما الدروس التي يحق للطلاب أن يختار منها فتشمل الفلسفة والفلك والرياضيات، ولكن هذه العلوم الحديثة لا تزال تعلم في هذه المدارس كما كانت تدرس في القرون الوسطى وبالمضمون والمحتوى ذاتهما»^(٢٧).

وقد تطورت علوم الفقه والأصول في المؤسسة التعليمية الدينية في العراق، لكنها لم تكن تنمو في شكل منهجي تعليمي مكتوب متخصص، بل إنها نمت كتراث علمي مقدس حمل بين طياته أحكام الشريعة الغراء رغم اعتماد هذا التراث على مصادر قديمة جداً يمتد بعضها إلى القرن الثامن الهجري.

ومع تطور بعض المؤلفات في مجال الفقه من حيث التقسيمات المبسطة والمنهجية والمبوبة في محتوى مادتها، كانت هذه المؤلفات محط رغبة شديدة في سيادتها في المؤسسة التعليمية كمادة للتعليم والتدريس والحفظ، كما هو الحال بالنسبة لكتاب (الشرائع). وبدراسة متأنية لهذه المؤلفات والكتب التي اعتمدت للتدريس خلال تلك القرون يظهر جلياً كيف أن تلك المؤلفات والكتب كانت بعمق علمي كبير ومميز، سواء في الألفاظ والعبارات أو في موضوع البحث والتحقيق ومادتها.

ثم نضجت مادة الفقه «في طريقة الاستلال بعد استقرار المدرسة الأصولية على يد الوحيد البهبهاني، وذلك بتأليف كتاب (الرياض) للسيد الطباطبائي وتأليف كتاب (الجواهر) للشيخ النجفي وكتاب (مفتاح الكرامة) للسيد العاملي، ولم يجد له جديد في هذه الحقبة إلا بمحاولة التغيير في طريقة العرض»^(٢٨).

فهذه المؤلفات كانت تمثل بحوثاً احتلت قمة المستوى العلمي ومثلت خلاصة وصلت إليها عقول العلماء الكبار في المؤسسة التعليمية الدينية آنذاك، ما ساهم في جعلها محل اختيار من قبل المدرسين ومحل تفضيل وتوافق من قبل الطلاب أيضاً، سواء لغرض إدراجها في مجال المنهج التعليمي المعتمد أو فيما يؤدي إلى تقوية الحس الفقهي لدى الطالب. ولم يكن اختيار

(٢٧) عبد الله النفيسي. دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث. ص ٥١.

(٢٨) الجامعة الإسلامية. العدد الأول. كانون الثاني ١٩٩٤. ص ١٩٧-١٩٨.

هذه المؤلفات والكتب لكونها مادة صالحة للتدريس من حيث شمولها على التبويب والتقسيم والمرحلية أو لكونها مبدعة في العرض المنهجي التعليمي، إنما لأهمية الاستنباط الجديد الذي حوته. وأما في مجال مادة الأصول الفقهية، فقد «نضج على أيدي أساتذة المدارس الثلاث المعاصرة، وهي مدرسة العراقي ومدرسة الأصفهاني ومدرسة النائيني التي صبت جميعها في محيط أبرز تلامذتها من أساتذة هذه الحقبة الزمنية. وكل ما جد في مجال أصول الفقه هو التعديل في التبويب والتغيير في أسلوب وطريقة العرض. ولعل كتاب السيد السبزواري (تهذيب الأصول) يعرب عن هذا النضج وبدء طور التغيير للخلوص إلى الخلاصة وطرح الزائد والاقتصار على المفيد»^(٢٩).

ويقسم السيد محمد باقر الصدر الحركة العلمية لدى اتجاه التشيع في علم الأصول إلى ثلاثة عصور: العصر التمهيدي، وهو عصر وضع البذور الأساسية لعلم الأصول، ويبدأ هذا العصر بابن عقيل وابن الجنيد وينتهي بظهور الشيخ (الطوسي). وعصر العلم، وهو العصر الذي اختمرت فيه تلك البذور وأثمرت وتحددت معالم الفكر الأصولي وانعكست على مجالات البحث الفقهي في نطاق واسع، ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسي. ومن رجالاته الكبار ابن إدريس والمحقق الحلي والعلامة الشهيد الأول وغيرهم من النوايح. وعصر الكمال العلمي، وهو العصر الذي افتتحته في تاريخ العلم المدرسة الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني، وبدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قدمته من جهود متضافرة في الميدانين الأصولي والفقهي. وقد تمثلت تلك الجهود في أفكار وبحوث لرائد المدرسة الأستاذ الوحيد وأقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالي نصف قرن حتى استكمل العصر الثالث خصائصه العامة ووصل القمة.

ففي هذه المدة تعاقبت أجيال ثلاثة من نوايح هذه المدرسة: ويتمثل الجيل الأول في المحققين الكبار من تلامذة الأستاذ الوحيد، كالسيد مهدي بحر العلوم المتوفى سنة (١٢١٢هـ)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفى سنة (١٢٢٧هـ)، والميرزا أبي القاسم القمي المتوفى سنة (١٢٢٧هـ)، والسيد علي الطباطبائي المتوفى سنة (١٢٢١هـ)، والشيخ أسد الله التستري المتوفى سنة (١٢٣٤هـ). ويتمثل الجيل الثاني في النوايح الذين تخرجوا على بعض هؤلاء، كالشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم المتوفى سنة (١٢٤٨هـ)، وشريف العلماء محمد شريف بن حسن علي المتوفى سنة (١٢٤٥هـ)، والسيد محسن الأعرجي المتوفى سنة (١٢٢٧هـ) هـ، والمولى أحمد النراقي المتوفى سنة (١٢٤٥هـ)، والشيخ محمد حسن النجفي المتوفى سنة (١٢٦٦هـ) وغيرهم. وأما الجيل الثالث فعلى رأسه تلميذ شريف العلماء المحقق الكبير الشيخ مرتضى الأنصاري الذي ولد بُعيد ظهور المدرسة الجديدة عام (١٢١٤هـ)،

(٢٩) نفس المصدر السابق. ص ١٩٧-١٩٨.

وعاصرها في مرحلته الدراسية وهي في أوج نموها ونشاطها، وقُدِّر له أن يرتفع بالعلم في عصره الثالث إلى القمة التي كانت المدرسة الجديدة في طريقها إليها. ولا يزال علم الأصول والفكر العلمي السائد في الحوزات العلمية الإمامية يعيش العصر الثالث الذي افتتحته مدرسة الأستاذ الوحيد... وعلى هذا نعتبر الشيخ الأنصاري قَدَسُ المتوفى سنة (١٢٨١هـ) رائداً لأرقى مرحلة من مراحل العصر الثالث وهي المرحلة التي يتمثل فيها الفكر العلمي منذ أكثر من مائة سنة حتى اليوم»^(٢٠).

(٢) سيادة روح التقليد:

مُنِيَ الفكر الأصولي الشيعي بانتكاسة أنتجت جموداً في مرحلة زمنية قَدَّرت بمائة عام كادت أن توصله إلى حال شبيهة بأوضاع الفكر الأصولي لدى اتجاه الخلافة الذي عُرف عنه الجمود والتوقف خارج دائرة الاجتهاد والإبداع. حدث ذلك في مرحلة لاحقة لوفاة الشيخ الطوسي وخلال العصر الثاني (عصر العلم) حسب تصنيف عصور تطور الأصول. فالشيخ الطوسي الذي تسلَّم مرجعية الشيعة الإمامية وقاد مسيرتهم من خلال المؤسسة التعليمية في النجف الأشرف عقب انتقاله إليها من بغداد المدمرة خلال كوارث الاجتياح السلجوقي؛ أقام اتجاهها علمياً في الأصول الفقهية تميز بالمتانة والإبداع والتطور في وسط علمي حديث التأسيس عُدَّ أفراد طلابه بالمئات وذلك استناداً إلى موروث علمي تقدمت به مرحلة أستاذه الشيخ ابن الجنيد والسيد المرتضى. حتى أن الشيخ الطوسي «وقف على كتاب ابن الجنيد الفقهية واسمه (التهذيب) فذكر أنه لم ير لأحد من الطائفة كتاباً أجود منه ولا أبلغ ولا أحسن عبارة ولا أرق معنى منه. وقد استوفى فيه الفروع والأصول وذكر الخلاف في المسائل واستدل بطريقة الإمامية وطريق مخالفيهم. فهذه الشهادة تدل على قيمة البذور التي نمت حتى أتت أكلها على يد الطوسي»^(٢١).

وتدل مرحلة الشيخ الطوسي على أنها استفادت كثيراً مما وصل إليه منهج علم الأصول في المؤسسة التعليمية على اتجاه الخلافة حتى رجع إلى الشيخ بعض أتباع اتجاه الخلافة في تفاصيل دروسه وعلومه، ما يشير إلى أن الطوسي كان قطباً علمياً عظيماً في عالم المؤسسات التعليمية الدينية بمختلف اتجاهاتها المذهبية آنذاك.

وبهذه الآثار التي تركها الشيخ الطوسي في هذا العلم كان من الطبيعي أن يعد عند طلابه علماً ما بعده علماً وكبير مراجع أهل زمانه، وهم الذين وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد في هذه الحوزة الزاخرة «فله من الطلاب المجتهدين ما يزيد على المائتين، وله رواد من

(٢٠) دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة. ص ٩٢-٩٤.

(٢١) نفس المصدر السابق. ص ٦٧.

العامّة والخاصة، يرغبون في علومه»^(٣٢).

وبعد وفاة الشيخ الطوسي في سنة (٤٦٠هـ) تولى المرجعية وزعامة المؤسسة التعليمية في النجف أبو علي الحسن بن محمد الطوسي الملقب بـ(المفيد الثاني)، والمتوفى بعد سنة (٥١٥هـ). ولعمق أثر حب واحترام الشيخ الطوسي في نفوس تلامذته ولما كان له من مكانة علمية كبيرة ومميزة؛ فرض تقديسه عليهم -بصفته عالماً- فرضاً، وبخاصة في مجالات الفقه والحديث، بلغ حد عدم الجرأة على مخالفة طريقتيه وآرائه. فقيل: إن كتبه المعروفة في الفقه والحديث لعظم مكانتها خدرت العقول، وسدت عليها منافذ التفكير في النقد قرابة قرن. «وبلغ قَدْرُ من العلم والفضل مرتبة كانت آراؤه وفتاواه تعد في سلك الأدلة على الأحكام، ولذلك عبر غير واحد من الأعلام عن العلماء بعده إلى زمان ابن إدريس بالمقلدة»^(٣٣).

وخلال قرن مر على وفاة الشيخ الطوسي لم يقوَ أحد على بناء منهج جديد أو إقامة بحوث فقهية أو أصولية قادرة على مجاوزة أو مقاربة التراث العلمي للشيخ الطوسي، ووصل الأمر بالمؤسسة التعليمية في النجف الأشرف وفي باقي المدارس الأخرى التابعة لنهج هذه المؤسسة إلى حال الجمود عن الاجتهاد برغم النمو المستمر في الفقه. وكانت هذه الاستمرارية في الفقه تبعاً لحاجة الناس إليها خلال قرن من وفاة الشيخ الطوسي تستوجب حضوراً مساهماً وفعّالاً في الإبداع أصولاً وفقهاً في إطار المنهج المبدع عند الشيخ الطوسي. وظهر آنذاك أن اتجاه التشيع بدأ يقترب من النهاية الخاتمة التي وصلت إليها من قبل مادتا الفقه والأصول عند اتجاه الخلافة من بعد شيخوخته.

فروح التقليد وإن كانت قد سرت في المؤسسة التعليمية التي خلفها الشيخ الطوسي كما سرت في فقه وأصول المؤسسة التعليمية لاتجاه الخلافة، إلا أن نوعية الروح العلمية كانت تختلف، لأن الحوزة العلمية التي خلفها الشيخ الطوسي كانت حوزة فتيّة لم تستطع التفاعل بسرعة مع إبداع وتجديد الشيخ المتقدمة، وكان لابد لها أن تنتظر مدة من الزمن حتى تستوعب تلك الأفكار وترتفع إلى مستوى التفاعل معها والتأثر بها على صعيد البحث العلمي. وروح التقليد هذه كانت مؤقتة بطبيعتها. وأما المؤسسات التعليمية الدينية عند اتجاه الخلافة فقد كانت تعاني شيوع روح التقليد الناشئة عن شيخوختها بعد أن بلغت قصارى نموها وعطائها العلمي بعد أن استنفذت جهدها، فكان من الطبيعي أن تتفاقم فيها روح الجمود.

ظل الشيعة المتعبدون بفقه أهل البيت (عليهم السلام) في نمو ديمغرافي مستمر، وكانت علاقاتهم وفقهائهم وطريقة الإفتاء والاستفتاء تتجدد وتتسع، ولم يفقد الفقه الإمامي العوامل التي

(٣٢) انظر مقدمة (تهذيب الأحكام). الطوسي. ص ٣١-٣٤.

(٣٣) د. عبد الهادي الفضلي. تاريخ التشريع الإسلامي. ص ٢٣٣-٢٤٣.

تدفعه نحو النمو؛ بل اتسع باتساع التشيع وشيوع فكرة الاجتهاد بصورة منظمة. وهكذا نصل إلى أن الفكر العلمي لدى المؤسسة التعليمية التابعة لاتجاه التشيع كان يملك عوامل النمو داخلياً باعتبار قُوتته وسييره في طريق التكامل، وخارجياً باعتبار العلاقات التي كانت تربط الفقهاء الشيعة بمجتمعهم وحاجاته المتزايدة. ولم يكن التوقف النسبي له بعد وفاة الشيخ الطوسي إلا لكي يستجمع قواه ويواصل نموه إلى مستوى التفاعل مع الآراء الإبداعية الجديدة.

وأما عنصر الإثارة المتمثل في تطور المؤسسة التعليمية الدينية التابعة لاتجاه الخلافة في مجالاتها العلمية والأصولية بوجه أخص فهو وإن فقدته المؤسسة التعليمية التابعة لاتجاه التشيع نتيجة لجمود المادة الفقهية لدى اتجاه الخلافة وتوقفها على مذاهبها؛ إلا أنه استعاده في صورة جديدة، وذلك نتيجة عمليات الانتشار المذهبي التي قام بها الشيعة وتمدد الدعوة التي مارسها علماء الشيعة على نطاق واسع، وكان بينهم العلامة الحلي وغيره، فشكّل ذلك مثيراً جديداً ومحرضاً على الاستمرار في تعميق البحث والتوسع في درس الأصول إضافة إلى الفقه وعلم الكلام. ولذلك نرى نشاطاً ملحوظاً في بحوث الفقه المقارن قام به العلماء الذين مارسوا تلك الدعوة من فقهاء اتجاه التشيع كالعلامة الحلي.

(٣) ابن إدريس تجربة رائدة:

كانت بداية خروج المؤسسة التعليمية الدينية على دور التوقف النسبي قد سُجلت على يد الفقيه المبدع محمد بن أحمد بن إدريس المتوفى سنة (٥٩٨هـ)، إذ بث في المؤسسة التعليمية روحاً جديدة « وكان كتابه الفقهي «السرائر» إيذاناً ببلوغ هذه المؤسسة على يد مدرسة الشيخ (ابن إدريس) إلى مستوى التفاعل مع أفكار الشيخ (الطوسي) ونقدها وتمحيصها»^(٣٤).

وكان من المتوقع أن تشهد حركة الشيخ الطوسي العلمية في مجالات الفقه والأصول نمواً ظاهراً بعد وفاته؛ إلا أن التراث الضخم الذي تركه الشيخ كان مادة مثيرة للفكر الإبداعي ولم يكن باعثاً على الجمود والخمول والكساد العلمي. فالشيخ الطوسي عالم وأستاذ منصرف إلى العلم بأقصى اجتهاده وجهده، أعطى الكثير تأثيراً بمن كان قبله كالسيد المرتضى وابن الجنيد اللذين تأثرا بأستاذهما الشيخ المفيد. وهذا التحول في علوم الشيخ الطوسي نحو الإبداع والتجديد والتطوير كان يستوجب أيضاً التأثير في تلامذته الذين وصلوا إلى ثلاثمائة مجتهد. وبما أنهم من المجتهدين وليسوا من المقلدين؛ كان هذا من أكبر دوافع ودواعي الإبداع والتطوير والتجديد، خصوصاً أن الشيخ الطوسي كان قدوة

(٣٤) دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة. ص ٧٤-٧٦.

المبدعين لا المؤلفين والمفتين فقط. « ولكن الذي يبدو أنهم كانوا يتهيئون السير عليه، ولعله لأنه كان يعتمد أصول الفقه، وهو مرتبط في الذهنية الشيعية بالقياس واجتهاد الرأي لأنه المؤلف والمعروف عند أهل السنة، وبخاصة أن أصول الفقه الشيعي تأثر به في طريقة العرض وأسلوب التعبير وتبويب الموضوعات»^(٣٥).

ولو كان الأمر كذلك لتفاقم انقسام المؤسسة التعليمية الدينية الشيعية، وبرزت فيها تيارات علمية ربما كانت مناهضة للتراث العلمي الذي خلفه الشيخ أو متضاربة معه على أقل تقدير. لكن شيئاً من ذلك لم يحدث، بل بقيت المؤسسة التعليمية على منهجها المستقر على علوم الشيخ وإبداعاته. ولا يستبعد أن يكون الكثير من تلامذته الذين يعدون بالمئات قد تأثروا بمنهجه الإبداعي وأسلوبه، ذلك أن العلاقة التي كانت تربط علماء وفقهاء المؤسسة التعليمية الدينية غالباً ما كانت تقترب إلى العلاقة الشخصية في معظم الأحيان، وأن الأستاذ بطبيعة الحال ينحو إلى تقريب من يراه ذكياً حافظاً نبيهاً من الطلاب، ويلقي إليه من علومه وأساليبه وتجاربه الخاصة في الحياة العلمية والتعليمية وحتى أسراره الخاصة أحياناً.

ومهما كان من أمر، فمرحلة الشيخ ابن إدريس الذي نهض بالفقه والأصول إلى حيث الإصلاح والإبداع والتطوير كانت مميزة حيث سار على منهج الشيخ الطوسي واستمر على نهضته العلمية وأخذ عنه شجاعة الطرح والإبداع برغم الموجة الكبيرة والعاتية التي رفضت الأخذ بعلم الأصول لكونه - حسب ظننا - من إنتاج المؤسسة التعليمية التابعة لاتجاه الخلافة وجاء نسخاً عنها.

والمفارقة: أن ابن إدريس كان وليد نهضة خاصة؛ فلم يكن تلميذاً مباشراً للشيخ الطوسي، ولم يكن من طلاب النجف الأشرف أيضاً، ولكنه تأثر بمنهج الشيخ الطوسي عن بعد ومن خلال أستاذه الشيخ العبادي الراوي عن الطوسي بواسطة الياس محمد بن هشام الحائري الذي كان تلميذاً للشيخ العبادي ضمن نواة لحركة علمية ورثت الإبداع والتطوير في حلب عن الشيخين (سلار) و(أبي الصلاح) « فوجود هذه النواة.. وضعف الحركة العلمية في النجف بعد الشيخ الطوسي لما أصابها من ركود في الذهنية الفقهية.. وما يمتلكه الشيخ ابن إدريس من شخصية علمية شجاعة.. هذه كلها مجتمعة عوامل تكاملت فساعدت ابن إدريس على أن يجلب الأضواء نحو الحلة، ويستقطب العلماء والطلاب من الأقطار الأخرى إلى الحلة، ويجعل منها المركز العلمي الرئيس للحركة العلمية ابتداء من القرن السادس الهجري وحتى النصف الأول من القرن التاسع الهجري»^(٣٦).

(٣٥) تاريخ التشريع الإسلامي. ص ٢٤١-٢٤٢.

(٣٦) تاريخ التشريع الإسلامي. ص ٢٤٢.

وبهذا كان الشيخ ابن إدريس مثلاً كبيراً على طريق الإصلاح حيث أخرج المؤسسة التعليمية الدينية من واقع جمود استمر قرابة قرن، ما يوحي بأن حركته الإصلاحية تلك لم تكن محددة في الشأن الفقهي فحسب، بل إنها أخرجت المؤسسة التعليمية عن طوق التقليد الذي لو استمر دون إبداع من ابن إدريس لكانت طائفة بأكملها تعيش الشيخوخة في مجالات علومها الدينية المختلفة، وكان ذلك يشكل انعكاساً خطيراً على سلوكها الديني وعقائدها وأفكارها وعلاقاتها الاجتماعية ولاندرس تراثها العلمي الضخم الذي أغنى مؤسستها التعليمية.

لقد أبدع الشيخ ابن إدريس في علوم المؤسسة التعليمية ومناهجها، خاصة في مجال البحث والتحقيق والتعمق في الدليل وحججته، وأظهر نتيجةً لذلك ضرورة الأخذ بالعقل كطريق لمعرفة السنة، فيقول -بعد نقده جمود الذهنية الفقهية في تلكم الفترة، عارضاً منهجه الفقهي- في مقدمة كتابه (السرائر) «فاعتقادي فيه -أي (السرائر) أنه أجود ما صنّف في فنه، وأسبقه لإيفاء سنه، وأذهب في طريق البحث والدليل والنظر، لا الرواية الضعيفة الخبر، فأني تحرّيت فيه التحقيق، وتنكبت ذلك عن الطريق، فإن الحق لا يعدو أربع طرق: إما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسول الله ﷺ المتواترة المتيقن عليها، أو الإجماع أو دليل العقل، فإذا فقد الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن أخذ الشريعة التمسك بدليل العقل، فإنها مبتغاة وموكلة إليه.

ويضاد من عبارته: أنه أول من أوضح مكانة العقل في مجال التشريع، ونادى إلى اعتباره من مصادر التشريع، وبيّن مرتبته في تسلسل المصادر الأربعة، حيث يأتي دور الرجوع إليه عند فقدان الأدلة الثلاثة الأخرى «فكان له الفضل في فتح أبواب التطور للفقه الإسلامي حيث دعا إلى التمسك بالأدلة العقلية، بينما كان الاعتماد في الأعصار السابقة (قبله) على النص»^(٣٧).

إن هذا التحول الكبير إلى دليل العقل، وهذه الشجاعة والجرأة في خرق تقليد علمي دام قرن من الزمان؛ فرض نفسه على المؤسسة التعليمية وجعلها متقيدة بظاهرة التوسع في التعليقات والهوامش والحواشي والاستسناخ على نصوص الشيخ الطوسي التي تفتت بلا ميل ولا رغبة في البحث والتحقيق أو التجديد والإبداع؛ لو سخرت بشكل مناسب في تلكم الفترة فيما يخص منهج المؤسسة التعليمية وأوضاعها الذاتية وعلاقتها بالمجتمع، لأضحت هذه المؤسسة مثلاً متقدماً في الزعامة العلمية الواسعة في نفوذها وفكرها الحضاري إلى جانب كونها مثلاً للإبداع العلمي.

لقد سجل على الوضع العلمي عقب وفاة الشيخ الطوسي أنه كان وضعاً إتكالياً غير

(٣٧) نفس المصدر السابق. ص ٢٨٧-٢٨٨.

مستوعب بعد لما طرحه الشيخ الطوسي من إبداعات وعلوم وبحوث سطرها في مؤلفاته العميقة في معانيها ودلالاتها، وأنه وضع عُرف بانشغال المؤسسة التعليمية بنزاعاتها الجانبية بين مؤيد ورافض لمنهج الشيخ الطوسي ونتاجه العلمي، وأن الفرص إذاك لم تكن مؤاتية بعد للمؤسسة التعليمية للتفرغ للإبداع في كل ما من شأنه دعم مسيرة المؤسسة التعليمية أو استكمال حركة الشيخ الطوسي، وأن الشيخ الطوسي كان أكثر الناس تحملاً لنتائج الخسائر الفادحة التي أصابت الشيعة نتيجة لغلبة السلاجقة وما خلفوه من دمار أتى على التراث الشيعي فاندurst مؤلفاته والعطاء العلمي الذي خلفه أساتذته كالمرتضى وابن الجنيد، فأراد الشيخ بذلك التعويض عن كل ذلك بهمة عالية وذهنية نشطة وعاملة بأقصى جهودها العلمية، وما كان الآخرون في المؤسسة التعليمية الدينية سبّاقين في ذلك.

ولكن ابن إدريس الذي وصف بجرأته وثقته بما يمتلك من ذهنية علمية قد سجلت له دوافعه الإبداعية والإصلاحية المتمثلة في مناهضة الأجواء الجامدة التي عصفت بالمؤسسة التعليمية ومادتها العلمية، إذ يصف بنفسه الوضع العلمي السائد في الفترة اللاحقة لعهد الطوسي، بقوله في مقدمة كتابه (السرائر): «إني لما رأيت زهد أهل هذا العصر في علم الشريعة المحمدية والأحكام الإسلامية، وتثاقلهم في طلبها، وعداتهم لما يجعلون، وتضييعهم لما يعلمون، ورأيت ذا السن من أهل دهرنا هذا لغلبة الغباوة عليه، مضيّعاً لما استودعته الأيام، مقصراً في البحث عما يجب عليه علمه، حتى كأنه ابن يومه، ومنتج ساعته.. ورأيت العلم عنانه في يد الامتهان، وميدانه قد عطل منه الرهان، تداركت منه الذماء الباقي، وتلافت نفساً بلغت التراقي»^(٣٨).

لقد أبانت حقبنا الشيخين الطوسي وابن إدريس أن التعليم انتقل من منهج دراسة عبارات النص والتقليد بخلفياتها اللغوية إلى منهج إعداد البحوث والتحقيقات التي اتصفت بالنقل وإعمال العقل والنقد في الآن نفسه عبر استخدام النصوص مادةً ومصدراً مع الاستفادة من مناهج العلوم العقلية. كما اتصفت هاتان الحقيبتان بنقلة نوعية في منهج التعليم فضلاً عن طرقة التي تأثرت بشكل كبير بروح النقد.

وعرف عن الشيخ الطوسي رائد المؤسسة التعليمية آنذاك نقده لما كسبه من علوم وما ورثه من مؤلفات مختلفة كانت نتاج وحصيلة المؤسسة التعليمية الدينية في بغداد من قبل حوزة النجف الأشرف التي أسسها لاحقاً وأضفى عليها نهجاً متقدماً على نهج بغداد، آخذاً بعين الاعتبار الظروف المستجدة حيث كانت أكثر تهيوؤاً وقبولاً لنتاج منهجه العلمي الجديد.

وأما الشيخ ابن إدريس فشجاعته في مواجهة الظروف التي وصفها بـ«غلبة الغباوة والتقصير في البحث» على الوسط التعليمي الديني وقدرته الفائقة على مواجهة جمود

(٣٨) نفس المصدر السابق. ص ٣٤١-٣٤٢.

المدافعين والمتقيدين بأراء الشيخ الطوسي وانفتاحه الكبير عليهم؛ أفادت دلالة على أن ابن إدريس كان ذا حجة قاطعة في دوافع إصلاح المؤسسة التعليمية، وكان ذا ذهنية علمية مستوعبة لفتون الحوار والنقاش والبحث العلمي الموضوعي برغم جمود بعض مقلدي الشيخ الطوسي على عقلية الاعتداد بالنفس دون علم تفصيلي بما رغبه الشيخ الطوسي من وراء تطويره لمدرسة أستاذه ابن الجنيد والسيد المرتضى، ودون فنٍ في النقد والنقاش والحوار الإبداعي الجاد.

فكان من بين الوسائل التي تبناها ابن إدريس: الاهتمام كثيراً بنقاط الاختلاف مع الشيخ الطوسي واستعراض الحجج «التي يمكن أن تدعم وجهة نظر الطوسي وتفنيدها، وهذه الحجج التي يستعرضها ويفننها إما أن تكون من وضعه وإبداعه يفترضها افتراضاً ثم ييطلها لكيلا يبقى مجالاً لشبهة في صحة موقفه، أو أنها تعكس مقاومة المنهج التقليدي السائد ضد آراء ابن إدريس الجديدة. أي أن المنهج العلمي السائد استفزته هذه الآراء فأخذ يدافع عن آراء الطوسي، فكان ابن إدريس يجمع حجج المدافعين ويفننها. وهذا يدل على أن آراء ابن إدريس كان بإزائها ردود فعل وتأثير معاصر على المنهج العلمي السائد الذي جر ابن إدريس للاضطرار للمبارزة.

ونعرف من كتاب (السرائر) أن ابن إدريس كان يجابه معاصريه بأرائه ويناقشهم ولم يكن منعزلاً في نطاق تأليفه الخاص، فمن الطبيعي أن يثير ردود الفعل وأن تنعكس ردود الفعل هذه على صورة حجج لتأييد رأي الشيخ. فمن مظاهر مجابهاة ابن إدريس تلك، ما جاء في المزارعة من كتاب (السرائر)، إذ كتب عن رأي فقهي يستهجنه ويقول: «والقائل بهذا القول السيد علوي أبو المكارم بن زهر الحلبي شاهدهته ورأيته وكتابته وكتابتني وعرفته ما ذكر في تصنيفه من الخطأ فاعتذر -رحمه الله- بأعذار غير واضحة». كما يلمح في بحوثه إلى ما كان يقاسيه من المقلدة الذين تعبدوا بأراء الشيخ الطوسي وكيف كان يضيق بجمودهم.

وأحياناً نجد ابن إدريس يحتال على المقلدة فيحاول أن يثبت لهم أن الشيخ الطوسي يذهب إلى نفس رأيه ولو بضرب من التأويل، فهو في مسألة الماء المتنجس المتمم كراً بمثلين (مثلاً) يفتي بالطهارة ويحاول أن يثبت ذهاب الشيخ الطوسي إلى القول بالطهارة أيضاً، فيقول: «فالشيخ أبو جعفر الطوسي الذي يتمسك بخلافه ويقلده في هذه المسألة ويجعل دليلاً يقوى القول والفتيا بطهارة هذا الماء في كثير من أقواله. وأنا أبين -إن شاء الله- أن أبا جعفر تفوح من فيه رائحة تسليم هذه المسألة بالكلية إذا تُوِّمِلَ كلامه وتصنيفه حق التأمل وأبصر بالعين الصحيحة وأحضر له الفكر الصافي»^(٣٩).

(٣٩) دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة. ص ٧٨-٧٩.

وكان تلامذة الشيخ ابن إدريس على خلاف تلامذة الشيخ الطوسي من حيث تلقي مناهج العلوم وذهنية الإبداع والتطوير. فليسوا من الذاهبين إلى التقليد بل إلى الإبداع والتطوير كما أستاذهم ابن إدريس، وعلى ذلك استمرت الحركة العلمية في النشاط والعبء الجديد في حلب وغيرها على يد الأجيال المتعاقبة لابن إدريس، وتميز بعضها بفن جديد في منهج التبويب والتقسيم، وهو الفن الذي لم يكن دارجاً في كتب الفقهاء والعلماء والمؤلفين وكانت كتبهم تتسم بالتحديد المفرط. وربما كان ذلك أحد عوامل اقتصار منهج التعليم على شرح العبارة، وهي طريقة تتسجم تماماً مع ما كانت تتصف به تلك الكتب.

ففي السطر أو الفقرة الواحدة تجد عبارات متنوعة المقصد، حتى حلت كتب تلامذة الشيخ ابن إدريس محل كتب الطوسي أيضاً كخطوة إصلاحية في منهج التعليم «وبرز في تلك الأجيال نوايغ كبار صنفوا في الأصول والفقه وأبدعوا. فمن هؤلاء المحقق نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الحلبي المتوفى سنة (٦٧٦هـ)، وهو تلميذ من تلامذة ابن إدريس ومؤلف الكتاب الفقهي الكبير (شرائع الإسلام) الذي أصبح بعد تأليفه محوراً للبحث والتعليق والتدريس في المؤسسة التعليمية عوضاً عن كتاب (النهاية) الذي كان الشيخ الطوسي قد ألفه قبل (المبسوط).

هذا التحول من (النهاية) إلى (الشرائع) رمز إلى تطور كبير في مستوى العلم إضافة إلى تطور منهج المؤسسة التعليمية الدينية في التعليم، لأن كتاب (النهاية) كان كتاباً فقهيّاً مشتملاً على أمهات المسائل الفقهية وأصولها، وأما (الشرائع) فهو كتاب واسع اشتمل على التفريع وتخريج الأحكام وفقاً للمخطط الذي وضعه الشيخ في المبسوط، فاحتلال هذا الكتاب المركز الرسمي لكتاب (النهاية) في الحوزة واتجاه حركة البحث والتعليق إليه، يعني أن حركة التفريع والتخريج قد عمت واتسعت حتى أصبحت الحوزة كلها تعيشه^(٤٠). كما أن مثل هذا التحول كان ناشئاً أيضاً من النظرة الصحيحة والسليمة إلى عملية تطور مادة الفقه ذاتها ومصادر نموها وعملية الاستنباط.

تجديد التعليم ضرورة منهجية

بعد التثبيت من الحديث أو الرواية سنداً ودلالة كان الفقيه يُعمل أدواته وأصوله المعتمدة وملكاته في دائرة من الشروط الواجب إحرازها، في حركة وجهد معقد عماده السعة في العلم، وكانت تصدر عن الفقيه في نهاية المطاف الفتوى أو التبيان للحكم الشرعي المطابق للحكم الواقعي في القضية أو الواقعة المراد معرفة رأي الشرع فيها. وتسمى هذه الوظيفة بـ(الاستنباط).

(٤٠) نفس المصدر السابق. ص ٨٠-٨١.

وتعد عملية إصدار الفتوى أو تبيان الحكم الشرعي مرحلة أخيرة في سلسلة مراحل يقطعها الفقيه بين المصادر التفصيلية وفق منهج علمي أصولي فقهي متميز يبدع فيه الفقيه بما له من قدرة على توظيف أدوات البحث ومناهج الجرح والتعديل وسبل العلم بمعرفة دلالات النص، إضافة إلى ما كان يمتلكه من ملكات علمية أخرى تؤهله للوصول إلى الحكم الواقعي في الواقعة المعروضة أمامه من جهة المكلف أو المقلد. فيتلقى المكلف الحكم الشرعي جاهزاً في إجابة مختصرة مجردة عن النص الشرعي الذي استُمد واستنبط منه الحكم الشرعي، وفي عملية تظهر الاختصاص في جانب الفقيه وولايته، كما تظهر نيابة الفقيه عن المكلف في تبيان الوظيفة العملية. ويترتب على هذه العملية نمو في ملكات الفقيه في مجال اختصاصه، وسعة وتفرغ لدى المكلف في تسخير نعم الله والاستفادة منها أيما استفادة في إطار حكم الفقه ورؤاه.

ويتعلق الحكم الشرعي بمختلف مجالات الحياة، ويستوعب جل أفعال المقلدين، بما لا يدع مجالاً للحكم بالرأي وفق ضوابط عقلية عند الفقيه. فما من واقعة إلا ولها حكم واقعي من قبل الله تعالى يُرجع إليه وفق مراحل الاستنباط لتبينه للمكلف من قبل المرجع الفقيه، وهو الحكم الذي يعتبر حجة على المكلف وعليه الامتثال لأوامره ونواهيه وما فيه من حث على الأخذ أو الترك، كما يتعلق الحكم الشرعي بحاجات الناس ومصالحهم حتى تستقيم الحياة وفق نظام رسمه الباري عز وجل. وفيه أحكام بالحلية وبالحرمة وبالكرهية وبالإباحة، وفيه بالأمر والنهي.

وفي الامتثال للحكم بالوجوب تنتظم حياة الإنسان وعبادته، وفي الحرمة أمر على تجنب كل ما هو فاسد ومفسد، ويتعلق بالواجب والحرمة الأمر والنهي، بينما في الكراهية حث على الابتعاد عن كل ما من شأنه النيل من نظام الحياة والعبادة من قريب أو من بعيد، وفي الإباحة إطلاق في تسخير نعم الله الواسعة الاستفادة منها على أكمل وجه، وهي تعد أصل الحكم في الأشياء إلا ما خرج بحكم شرعي محلل أو محرم أو مكروه.

ولا يؤخذ في هذا الالتزام في أبعاده الأربعة: الوجوب والحرمة والكرهية والإباحة، بما يأخذه المنهج الفلسفي بالبحث عن علل الأحكام وأسبابها ومسبباتها، إلا ما نصت عليه الشريعة من علل أبنائها وأجلتها. فالأحكام يُجرى بها إلى النفاذ تبعداً لأنها حجة، وتعرف عللها فيما هو منصوص عليه من علة فحسب. وهذه واحدة من أهم ميزات علم الفقه عند المسلمين واختصاصهم به دون غيرهم واستقلالهم بمادته ومنهجه.

وتعتبر الفتاوى والأحكام الصادرة عن مصادرها الشرعية التفصيلية بأدوات الفقيه المجتهد نصاً مؤدياً إلى ضبط العلاقات وتنظيمها، فهناك العلاقة بين الإنسان وخالقه سبحانه وتعالى، وهناك العلاقة بين هذا الإنسان ونظرائه من البشر، إضافة إلى تنظيم علاقة هذا الإنسان مع محيطه وبيئته وكل مكونات هذا الكون. فتكون مصادر التشريع

_____ مراحل نشوء وتطور التصليم الصيني وضرورات التجديد المنهجي

بذلك شاملة ولم تغادر كبيرة أو صغيرة إلا وأحصتها، ولا مجال للحكم في الأشياء والأشخاص من خلال دائرة أخرى غير دائرة المصادر الشرعية للتشريع.

وفي إطار هذه الأحكام الفرعية المنظمة والمشرعة يتمكن الإنسان من تغطية منهج تصرفه إزاء كل نعمة مخلوقة بما يرضي ربه سبحانه وتعالى، فلا يعتدي على شأن من شؤون أهل هذه المملكة العظيمة بالتمرد على النظام، ولا يتصرف في أمر من أمورها إلا وفق النظام المشرع المحدد لمختلف العلاقات والنظم.

وقد دُوِّنت هذه الأحكام كعلم استدلالي منذ نهاية القرن الثاني الهجري، وتداولها المسلمون برفقة متونها المستمدة من المصدرين الرئيسيين: القرآن الكريم والسنة المطهرة، وراجت بينهم كمادة علمية إسلامية خالصة عرفها المعلم والمتعلم، العالم المجتهد الفقيه والمكلف المقلد. ولم يكن لأي علم وافد آخر من تأثير في صناعة هذا العلم وظهوره في واقع المسلمين الذي سادته علوم أخرى وافدة نشأت نتيجة اتساع حركة الفتوح وانتشار الإسلام بين أقوام جديدة، إضافة إلى حركة الترجمة الواسعة في بعض مراحل الدولة ونشوتها وتطورها.

وشملت المؤلفات المدونة في هذا العلم كل من الأحكام الشرعية العامة في العبادات والمعاملات إلى جانب المتون (النصوص) التي استنبط منها هذا الحكم، إضافة إلى شروح وحواشي وتقريرات، فأصبح كتاب الفقه بمثابة التيوب للراويات والأحاديث الشريفة، ما أدى إلى تضخم هذه المدونات تبعاً لتطور الحياة اليومية للمسلمين وتعاطيهم مع النعم التي سخرها الله تعالى لهم. فمهد ذلك التدوين لحفظ تلك المتون الدينية ومناهج استنباط الأحكام، حتى تبلورت في هذه الوظيفة الشريفة مصادر التشريع الأخرى، وامتاز بعد الغيبة الكبرى في عام (٣٢٩هـ) كل من «الإجماع» و«العقل» كمصدرين أساسيين إلى جانب القرآن والسنة المطهرة.

وفي عهد الشيخ المفيد (٤١٣هـ) وتلامذته: الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) ومن تلاهم من فقهاء الإمامية، نهضت حركة التأليف والتدوين لتأخذ بعبء وشكلاً وعرضاً جديداً يتناسب وعهد ما بعد الغيبة الكبرى وحاجة التقليد عند أتباع أهل البيت عليهم السلام من الشيعة الإمامية. فاستخرجت تلك المؤلفات والمدونات بشكلها المختصر الذي لا يتضمن كامل المتن والنص والرواية، وإنما حوت أحكام العبادات والمعاملات العامة مجردة إلا من بعض الشروح والحواشي والتعليقات والتفصيلات، كما هو الحال بالنسبة لمؤلف (المقنعة) للشيخ المفيد ومؤلف (جمل العلم والعمل) للشريف المرتضى.

وقد جرت العادة في بعض هذه المؤلفات على تقسيمها إلى قسمين: قسم أول في أصول الدين وقسم آخر في الأحكام، كما هو حال المنهج المتبع في تأليف كتاب الشريف المرتضى المذكور. وجرى على هذا النهج كل من الشيخ تقي الدين المعروف بأبي الصلاح (٤٤٧هـ)

في كتابه (الكافي في الفقه) والشيخ الطوسي في كتابه (النهاية). وكان المراد من ذلك إظهار موقف المكلف بين علمين، العقائد والأصول، والفقه والمسائل الشرعية. ففي أولهما إعمال عقل بلا تقليد مع رجوع إلى النص لتبيان حقائق الإيمان والعقائد وشرحها وفق رؤى الدين ذاته، وفي ثانيهما فروع تؤخذ بالتعبد والامتثال وتتضمن الحكم الشرعي الواقعي.

وعلى ما كانت تتصف به هذه المدونات والمؤلفات من اختصار في عرض الفتاوى والأحكام الشرعية على عكس المؤلفات والمدونات الشاملة والمتضخمة التي سبقتها، إلا أنها لم تكن تتميز بالتقسيم والترتيب والتبويب والتفريع بمثل ما جاء بها بعد ذلك كتاب (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام) للشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن المعروف بـ (المحقق الحلي ٦٧٦هـ) الذي جاء متأخراً وأصبح بمؤلفه هذا مثلاً للتطور والتجديد وفن في التقسيم، وفي منهج الكشف عن الأحكام الفقهية وتقديمها للمكلف والمتعلم في سهولة وبساطة في العرض واللفظ والعبارة مقارنة بكتاب (النهاية) للشيخ الطوسي. فاتخذ كتاب (الشرائع) بديلاً عن كتاب (النهاية) في التعرف على الشأن الفقهي العلمي، وأصبح متداولاً بين المكلفين فضلاً عن المتعلمين في الحوزات والمراكز الدينية لا لتفاضل بين الكتابين، بل لما كان يتسم به كتاب (الشرائع) من مواصفات يجد فيها المكلف سهولة في البحث عن إجابة لما كان يبتلئ به من موقف يتطلب حكم الله تعالى فيه.

إن هذا التحول العلمي المهم في منهج عرض الأحكام والمسائل الشرعية أصبح ضرورة بالنسبة للمكلف. فإذا حل كتاب (الشرائع) بديلاً عن (النهاية) لمواصفات عملية تميز بها هذا الكتاب وكان محل رغبة عند المكلفين والمتعلمين معا فرضتها تحولات اجتماعية وعلمية منهجية، فإن عرض مادة الفقه ومسائله الشرعية وفتاواه تظل بحاجة دائمة إلى التجديد والتطوير. خصوصاً وأن أقسام العبادات في المسائل الشرعية كانت الغالبة في مرحلة من المراحل التطبيقية للفقه بحكم قرب عهد الناس بالتشريع وسعيهم لمعرفة علاقتهم بخالقهم وكيفية عبادته والخضوع له.

وبعد أن ساد الدين وباتت قضايا أخرى في شأن العبادات ذاتها تتسع وتتطلب من الفقهاء تبيان الأحكام الشرعية للمكلفين في سرعة ووضوح، إلى جانب اتساع مسائل المعاملات في البيع والشراء والتجارة والصناعة والزراعة والعمالة والأجور؛ فالأمر كان يدعو إلى إعادة النظر في التقسيم والتبويب والعرض من جديد، وحتى العبارات والألفاظ المستخدمة بين هذه الأحكام بطريقة تزيد في المكلف ميلاً إلى البحث الميسر عن الإجابات والإيضاحات إلى جانب انشغالاته في الشأن الحياتي المعقد بنظرياته وأفكاره والسهل جداً في وسائل ووسائط النقل والاتصال.

فالفقه ومادته تتطور يوماً بعد يوم وفقاً لتطور الحاجات والضرورات الجارية في ذلك العهد الذي اتسم بالتقدم في بعض مجالات الحياة وعلومها، سواء الإنسانية منها أو الطبيعية

أو الرياضية التي كانت تتعامل في أغلبها بالمطلقات وتشهد في كل مرحلة من مراحلها منهج تقسيم وتبويب وتصنيف. وهناك من العلوم ما تميز بذاته بالتفريع والانقسام في كل مرحلة من مراحل التطور البشري حتى تولدت عنها علوم أخرى استقلت بذاتها ولمست حاجات الإنسان وضروراته. وتحت ظل كل ذلك وجد المكلف نفسه بحاجة ماسة إلى كل ما يمهّد الطريق ويسهل سبلها في تداول النعم وتسخيرها على أحسن وجه، ما يدعو مادة الأحكام الشرعية لاتخاذ عرض واسع جديد مشتمل على التبويب والتقسيم والتفريع في المجالات الفقهية.

ثم تعاقبت الأجيال على الإبداع والتطوير حتى عام (١٢١٤هـ) حيث انتهت رئاسة المؤسسة التعليمية في النجف الأشرف إلى الشيخ مرتضى الأنصاري «بعد وفاة الشيخ علي بن الشيخ جعفر، وصاحب الجواهر، وصار على كتبه ودراستها معول أهل العلم، حتى لم يبق أحد لم يستفد منها، وإليها يعود الفضل في تكوين النهضة العلمية الأخيرة في النجف الأشرف، وكان يُلمي دروسه في الفقه والأصول صباح كل يوم وأصيله في الجامع الهندي، حيث يفص فضاؤه بما ينيف على الـ ٤٠٠ من العلماء والطلاب. وقد تخرج عليه أكثر الفحول كمثّل الميرزا محمد حسن الشيرازي، والميرزا أبو القاسم صاحب (الهداية)، وانتشرت تلاميذه، وذاعت آثاره في الآفاق، وكان من الحُقَّاط، جمع بين قوة الذاكرة وقوة الذهن وجودة الرأي، حاضر الجواب لا يعيبه حل مشكلة، ولا جواب مسألة»^(٤١).

إن هذه الحركة الإبداعية التي تبناها علماء المؤسسة التعليمية منذ عهد الشيخ ابن الجنيد والمفيد والشريف الرضي والطوسي وانتهاء بابن إدريس ومن بعدهم؛ استطاعت أن تتغلب على الكثير من عوائق الجمود في المؤسسة التعليمية التي فرضت نفسها بسبب غلبة الظروف السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية المحيطة، أو بسبب تعلق المؤسسة التعليمية الدينية بالقديم من المناهج والمؤلفات التعليمية بلا إعمال فكر مبدع ومجدد.

وكان على المؤسسة التعليمية الدينية السعي لجعل الإبداع والتجديد أساساً ومبعثاً لاستمرار حركة الإصلاح، سواء في المناهج أو في النظم والوسائط وغيرها بما يدفع إلى مواكبة التطور الإنساني الحضاري الذي يغص بالمستجدات العلمية ويتوقف عليها مصير هذا العالم، مهما كانت هوية التحديات. فلربما كانت هذه تحديات سياسية فمن اليسر بمكان مقارعتها من قبل المؤسسة التعليمية، وحينما تكون المنافسة في مقابل المتمسكين بالقديم والمحافظين على التقليد الجامد فذلك كان التحدي الحقيقي. من هنا تمسكت جهود الإصلاح والتجديد منذ عهد ابن الجنيد وتلامذته حتى عهد الشيخ الطوسي ثم عهد ابن

(٤١) محمد جواد مغنية. مع علماء النجف الأشرف، ص ٨٩، عن السيد الأمين في أعيان الشيعة ج ٤٨ ص ٤٤.

إدريس بمشروع التجديد في مناهج دراسات المؤسسة التعليمية، برغم ما كان يكتنف هذا التجديد من مخاوف كان مبعثها تحدي التقليديين والمحافظين، فأقاموا الإصلاح والتطوير وتجاوزوا تلك التحديات والعقبات الصعبة جدا بتفوق قل نظيره بلا أي مساس بالثوابت والتقاليد العلمية.

وفي معرض تقسيم عصور العلم في المؤسسة التعليمية نجد أن عصر الكمال العلمي هو العصر الذي افتتحه الشيخ الأنصاري في علم الأصول، ثم تركزت العلوم بعد ذلك في نواحي مختلفة لتشكل عبئاً كبيراً على حافظة الطالب من جديد دون أن يكون هناك منهج جديد مستوعب لطرق التعليم ومناهجه الحديثة. وظلت العلوم الدينية تراوح مكانها، وتتكئ على ما تراكم من علوم قديمة أنتجت أو جُددت أو طُوِّرت حتى عهد الشيخ الأنصاري دون إبداع أو تطوير أو تجديد في المنهج والوسائل إلا ما ندر من أحوال عند بعض العلماء المصلحين في ظواهر فريدة.

فلا بد من دراسة وافية للمناهج والوسائل والوسائل التعليمية في المؤسسة التعليمية الدينية ومعرفة نواقصها ومحل قصورها، ونقدها عبر منهج يضع البدائل العلمية المناسبة ويستفيد من تجارب الإصلاح الماضية ومؤداها. وقبل كل ذلك لابد من دراسة الظروف المعاصرة التي واجهتها المؤسسة التعليمية الدينية وأصبحت جزءاً من معادلاتها وساهمت إلى حد كبير في نشوء نهضة علمية جديدة تولدت عن جهود ورموز إصلاح وتجديد اعتمدت فكرة تجديد المناهج وتطوير الدراسات في المؤسسة التعليمية. على ألا نغفل حقيقة مرة راهنة أفادت: أن مستوى الرفاه في عصرنا الراهن وفر الكثير من سبل ومناهج التجديد العلمي والتعليمي وأدواتهما لكن نتاج الحوزة العلمية ظل في تراجع كبير على صعيد نوعية المتخرجين ومستوياتهم العلمية إذا ما عقدنا وجه مقارنة مع المستوى العلمي الذي كانت تخرجه حوزات ومدارس الأقدمين التي كانت تفتقد إلى أبسط وسائل الرفاه.

وإذا ما أضفنا إلى كل ذلك تصدي الحوزة العلمية إلى الشأن السياسي وتفرغ الكثير من علماء الدين إلى المشاركة السياسية قبل أن ينتهوا إلى المستوى العلمي الذي يؤهلهم لممارسة مثل هذا الدور، فضلاً عن غياب الضوابط والمعايير المنظمة التي من شأنها تحديد مستوى الكفاءة في فن إدارة اللعب السياسية الحديثة أمام نظم سياسية لها من الخبرة ما يستدعي الاستعداد الكبير وأخذ الاحتياطات اللازمة؛ فإن الحوزة العلمية باتت اليوم تعاني تراجعاً خطيراً سيُلقي بظلاله على الوضع الاجتماعي برمته؛ ما يستوجب النظر إليه بحكمة وروية ومعالجته بما يعيد لهذه الحوزات هيبتها وعلميتها ومكانتها في نفوس الناس □

الرسالية

دراسة في تحولات الوعي والأبعاد النظرية الثقافية

■ السيد محمود الموسوي*

تمهيد

لاحظ علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أن التأثير الفكري الذي يلامس التفكير وينسكب في ثقافة الإنسان هو التأثير الأعمق والأقوى، وأنه يفوق غيره من التأثيرات مثل التأثير السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، إلا أن هذا التأثير عادة لا يتأتى بصورة سهلة وبسيطة، فهو تأثير معقد وبطيء في الوقت ذاته، وبناء على هذه الحقيقة إذا أردنا أن ندرس واقع المجتمع في تحوُّله أو في التغيرات التي طرأت عليه، لا يمكن أن نحصر تلك التحولات الحضارية والاجتماعية والثقافية بالأسباب الفوقية أو الظاهرية، ولا بد ألا تكون الدراسة بمنأى عن دراسة المقولات الثقافية والعلمية التي تسود ذلك الزمان، أمّا أنه كيف تتم قراءة التأثير لتلك المقولات وهي قد تكون واقعاً مسيطراً على ثقافة الحاضر ووعي الراهن؟ فهذا يعود إلى الرجوع إلى الحقب التاريخية السابقة وقراءتها بما هي، ثم العمل على مقارنتها بالواقع الراهن، لينكشف لنا مدى وجود تلك المقولات وتأثيرها الذي قد لا يدرك بالبدهة والضرورة، بل بالنظر والتفكير.

كما أن الوثائق التي تتداول في الحقبين موضع الدراسة، تقوم بدور فاعل في توضيح الرؤية في مدى تأثير بعض الأفكار على الواقع، والتحولات الثقافية هي تلك الأعراض التي تطرأ على

* كاتب، أسرة التحرير، مملكة البحرين.

طريقة التفكير الإنساني وتجعل منه متحركاً برؤيته الجديدة ومنهجه الذي طرأ عليه، نتيجة قناعة راسخة وقبول لتلك الآليات والقيم التي قامت عليها تلك الرؤية، وقد يعرض التحول والتأثير على مساحة أخرى من المجتمع متأثراً بالمد الأول من القناعات أو بالخطاب السائد المتشكّل من الثقافة الجديدة، أو متأثراً بقناعات جزئية عبر تراكمات من التداخل والقراءة والتثاقف العام وهذا تأثير غير مباشر، وعبر ذلك تظهر مساحة مشتركة في الثقافة السائدة، الأمر الذي يؤسس لواقع يمكن من خلاله التقارب والالتقاء وبناء العمل المشترك ضمن تلك المساحات المشتركة.

هنالك مفاهيم حيوية عديدة يؤدّي بروزها على السطح إلى اهتمامات من قبل الجهات الفاعلة في المجتمع وذلك عبر:

- ١- تداولات تلك المفاهيم في الخطاب السائد.
 - ٢- عبر توجهات المعنيين فعلياً، عبر خلق اشتغالات جديدة في العمل من قبل الحركات والقادة وغيرهم، متجهين نحو تعزيز الحالة التي يفرضها المفهوم.
- وكمثال على الأول، نجد أن حقبة التسعينات من القرن المنصرم بدأ يكثر فيها استخدام مفهوم التعددية كمفهوم ذي أبعاد سياسية ودينية واجتماعية وثقافية، فقد أصبح ذلك ملحوظاً من خلال المؤلفات التي تصدر عن الحركات الإسلامية وعن علماء الدين بشكل عام، كما أن خطاباتهم الشفاهية، وتحركاتهم السياسية، وتوجهاتهم الاجتماعية، نجدها تتميز بالتركيز على التعددية كمبدأ يحتاج أن يؤمن به المجتمع والدولة والمثقف على حد سواء.
- وكمثال على الثاني وهو خلق الاشتغالات الجديدة في مساحة العمل الإسلامي على سبيل المثال، مسألة حقوق الإنسان كمفهوم برزت أهميته بصورة واضحة للعيان في الأونة الأخيرة «فالمتتبع لواقع الساحة الإسلامية يلاحظ أن هناك قراءات إسلامية جديدة لمسألة حقوق الإنسان بل أصبحت جزءاً من العمل الإسلامي السياسي والقانوني عند العديد من الحركات الإسلامية التي شكّلت لها أجهزة ومؤسسات خاصّة محورها الدفاع عن حقوق الإنسان وبالذات المعتقلين الذين يعرفون في المؤسسات القانونية والحقوقية بسجناء الرأي»^(١).

التحولات الثقافية تحولات مهمة، ومن الأهمية بمكان ملاحظتها من قبل العلماء والمفكرين والمصلحين، خصوصاً تلك التحولات التي يكون العامل الأساس فيها هو الفكر الإسلامي عبر إحدى قنواته الفاعلة في المجتمع، فقد اعتدنا نحن المسلمين على مراقبة المقولات التي تقد إلينا من الفكر الغربي، بحيث نجد دراسات تتناول تأثيراتها وتداعياتها في جوانبها المختلفة، غافلين أو متغافلين عن منتجنا الثقافي الذي ولد من رحم الفكر الإسلامي الأصل، فقد استطاع الغرب أن يملي علينا اشتغالاته التي هي اشتغالاتنا أيضاً بفعل موجة العولمة والتأثير العالمي للمفاهيم والأفكار، وهذا أمر إيجابي نسبياً، لأن معرفة اشتغالات الآخر ومقولاته تهّمنا باعتبارها موجّهة إلينا في جانب من الجوانب، وتضيف إلى رصيدنا

(١) تحولات الفكر والثقافة في الحركة الإسلامية، زكي أحمد، ص ٦٤ دار البيان العربي، بيروت ١٩٩٢م، ط١

المعرفي في جانب آخر تراكمًا ثقافياً ووعياً أوسع لما يدور من حولنا، إلا أن الواجب الغائب هو النقص الحاصل في دراسة المقولات والمفاهيم التي أنتجها الفكر الإسلامي المعاصر والجديد، دراسة تحضر في مدى التأثير الذي أحدثته في الواقع، ومدى التقدّم الذي أحرزته في الوعي الإسلامي العام، فلا يمكن الادعاء بعدم وجود تأثيرات إيجابية للمفاهيم الإسلامية ولو بنسبة ما، ونحن نشهد تموجاً سياسياً وثقافياً، خلق مناخات مختلفة عن الأزمان السابقة، وهذا الأمر ينبغي أن يحثنا على ملاحظة التأثيرات المفاهيمية التي أنتجها الفكر الإسلامي، لا أقل لكي تبعث فينا روح الأمل من أجل مواصلة الخطوات بشكل حثيث.

الرسالية وتحولات الوعي

ونحن في هذه الدراسة نسعى إلى تسليط الضوء على مفهوم (الرسالية) كمقولة أصبحت متداولة بشكل ملفت في السنوات الأخيرة لدى منظّري الحركات الإسلامية ولدى المثقفين الإسلاميين والعلماء أصحاب الخطاب الجماهيري، وعادة ما توصف الثقافة والإنسان والسلوك والمجتمع والعالم والمثقف بها، فيقال (الثقافة الرسالية) و(الإنسان والعالم والمجتمع الرسالي) وغير ذلك من نسبة يقصد فيها صفة متميّزة تلازم الموصوف، كما أنها أصبحت لدى الكثيرين مقصدًا يسعون إلى تحقيقه في الإنسان، معتبرين أنها الصفة الأساس في الإنسان الكامل والذي تتحقّق على يديه مقاصد الدين وتوجيهات الشريعة وبناء المجتمع الإسلامي الأمثل. لذلك أصبح من المهم دراسة هذا المفهوم وتسلط الضوء على النشأة التاريخية، والأبعاد المفاهيمية الممايزة له عن بقية الصفات.

يمكننا أن نعتبر (الرسالية) مفهوماً نابعاً من عمق الفكر الإسلامي، كلفظ، حيث اشتقاقه من الرسالة والرسول، هذه اللفظة التي كان لها تواجد كبير في آيات القرآن الكريم، بمختلف مشتقاتها، ما يقارب (٤٩٧) مرة، معبّرة عن مهام النبي والذين يتبعونه، ومعبّرة عن كنه الدين الإسلامي، كرسالة هداية إلى البشرية جمعاء، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَحْشُونَهُ وَلَا يَحْشُونَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾^(١)، وكذلك تعتبر الرسالية مفهوماً إسلامياً أصيلاً من حيث المحتوى والدلالات التي استتبعت من المصادر الإسلامية (القرآن الكريم، والسنة المطهّرة).

وقبل أن ندخل في الدلالات التي تنبثق من مفهوم الرسالية، وظلاله الاجتماعية والسياسية، نؤكّد على أن أدبيات الفكر الإسلامي لم تكن تستخدم هذا التعبير بشكل ملحوظ قبل السبعينات من القرن العشرين الميلادي، مع أن الفكر الإسلامي مر بمراحل تجديدية عديدة قبل ذلك التاريخ، كمرحلة بلورة العلوم الاجتهادية في الفقه والأصول على يد الشيخ

الأنصاري، وابن إدريس، والمحقق الحلي، وكذلك مرحلة التصدي والمواجهة كما في ثورة التباك والعشرين وثورة الدستور، ويشمل هذا الأمر، وهو عدم ظهور مفهوم الرسالية في الخطاب الإسلامي بشكل عام حتى قبيل انطلاق الثورة الإسلامية في إيران، وبروز مجموعة من الفقهاء المتصدين لشؤون الأمة، فلم يلحظ منهم استخدام كلمة الرسالية بشكل كبير، برغم أن حركتهم كانت تتصف بنحو من الأنحاء بدلالات هذا المفهوم.

فقد كان محتوى الخطاب الإسلامي الجماهيري الحركي يستعمل أفاضلاً مختلفة لوصف الإنسان العامل، ووصف الوضع الأمثل، فيكتفي البعض بعبارات (المؤمن) و(الملتزم)، والبعض يغلب لفظ (الداعية) و(الدعوة)، كل ذلك حسب أصول الطبيعة الفكرية التي يتبناها هذا الخطاب أو ذاك.

الحركة الرسالية

في نهايات عام ١٩٦٧ الميلادي تشكّلت في العراق، وتحديداً في كربلاء المقدّسة مجاميع إسلامية ذات نشاط حركي يدعو لتغيير الواقع المأزوم الذي كان يعيشه المجتمع العراقي والسلطة الحاكمة آنذاك، كما يدعو لإقامة تعاليم الدين وتمكينها في المجتمع، وهذه المجاميع كانت تحت قيادة مرجعية الإمام السيد محمد الشيرازي رحمته الله الذي كان يدعو للعمل التغيير في كافة المستويات، وقد امتاز بفكره ونشاطه الكبيرين، بمعية مجموعة من العلماء كان أشهرهم المرجع الديني السيد محمد تقي المدرّسي، والسيد حسن الشيرازي، والسيد هادي المدرّسي، وتلك المجاميع أطلق عليها مسمى (الطلائع الرسالية) واشتهرت تلك المجاميع بهذا المصطلح الجديد، حيث إن أول من أطلقه بهذه الصورة هي (الحركة الرسالية) التي تكوّنت من تلك المجاميع^(١)، ثم أطلقت تسمية (منظمة العمل الإسلامي) فيما بعد على الفصيل العراقي منها، «وكان انبثاق هذا التنظيم الرسالي استجابة حضارية ملحة كان يعيشها المجتمع العراقي، والذي كان يعاني حينها من آلام انتكاسة حزيران عام ١٩٦٧ أمام الكيان الصهيوني الغاصب، هذه الانتكاسة التي كانت نتيجة طبيعية لعوامل التبعية والتخلف والتسلط المحكوم بها عالمنا الإسلامي والعربي على الخصوص»^(٢).

والمتتبع لتاريخ الحركة الإسلامية المعاصرة منذ تبلور الحركات التنظيمية منذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي، يلاحظ اصطباغ الحركات بشعارات ومصطلحات معينة تعبّر عن أفكارها أو دوافعها في التحرك، وهذا ما لوحظ على الحركة الرسالية العامّة،

(١) كما صرحت المنظمة نفسها في كتابها (منظمة العمل الإسلامي في العراق، التأسيس، السيرة، الأهداف)، حيث قالت ما نصّه: «الرسالية: أول من أطلق هذا المصطلح المنظمة في أديباتها الداخلية ثم بعد انتصار

الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ بإعلامها وصحافتها».

(٢) منظمة العمل الإسلامي في العراق، التأسيس، السيرة، الأهداف.

حيث تبنت هذا التعبير واصطبغت به في مسمياتها، وفي إصداراتها، حيث توصف الإنسان المنشود والمنتمي بالإنسان الرسالي، ومنذ ذلك الوقت صار هذا المصطلح في حركة تبلور أخذ في التداول والتعريف في الكتابات والمحاضرات الثقافية للحركة من قبل قادتها ومفكريها، إلى أن أصبح مفهوماً أصيلاً يعبر عن روح هذه الحركة في عمقها الثقافي.

لقد اختص هذا المصطلح الرسالي والرسالية، بهذه الحركة اختصاصاً كبيراً وهي التي بشرت به في كافة المناطق التي كانت تنتشر فيها في الدول العربية وغيرها، وبطبيعة الحال، فإن هذا الاختصاص ولّد بعض الحساسيات تجاه هذا المصطلح لدى الكثير من المجاميع الأخرى والأحزاب والشخصيات القيادية، فلم تكن تتلقّظ به إطلاقاً، لأن إطلاقه أصبح متلازماً مع الحركة الرسالية وفروعها، واعتبرته المجاميع الرسالية هوية يعرفون أنفسهم بها ودلالة على الانتماء، وسوف نشير إلى الأثر الذي أحدثته هذه المقولة في الخطابات الإسلامية الأخرى لاحقاً، وهو ما يدعونا إلى تقسيم تطوّر الاستخدام والتأثير لمصطلح الرسالية إلى مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: مرحلة الاستخدام السري:

حيث إن هذا المصطلح اختص في هذه المرحلة باستخدامه من قبل (الحركة الرسالية) وبالذات فصيلها العراقي منظمة العمل الإسلامي في أديباتها الخاصة، وكان من إفرازات تلك المرحلة نشرة خاصّة محدودة التداول وتوزّع على العاملين في المنظّمة فقط، وهي نشرة (المرصد الرسالي)^(١)، التي كانت تحثوي على توجيهات ومفاهيم رسالية عامة، وفي هذه المرحلة اصطبغ المصطلح نفسه بالحالة السياسية والثورية البحتة، نظراً لاحتكار استخدامه فيها. وهذه المرحلة ابتدأت من عام ١٩٦٧م وهو عام التأسيس السري للحركة الرسالية، إلى العام ١٩٧٩م.

المرحلة الثانية: مرحلة الخطاب العلني:

في العام ١٩٧٩م بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران استخدم مصطلح الرسالية بشكل علني من قبل الحركة الرسالية في إعلامها العام، وفي خطاباتها التوجيهية، وفي كتاباتها التي كانت تصدر من قبل القادة والعلماء والمفكرين فيها، وهذه المرحلة هي التي ساهمت في نشر المصطلح وتعميمه في كافة البلدان الإسلامية، وبقي خطاب الحركة الرسالية مدّة طويلة يحتفظ بخصوصية استخدام هذا التعبير، حتى غلب على نتائجها الثقافي والسياسي هذا المصطلح، سواء في عناوين الكتب أو في العناوين الرئيسية فيها، وهذه المرحلة هي مرحلة تنظير وتوجيه بالدرجة الأولى للمجاميع الرسالية لبناء أفرادها من جهة، ولطرح الرؤى الرسالية حول مختلف الأحداث والتطورات من جهة أخرى، كما طرحت الحركة الرسالية رؤيتها المعمّقة للدين وطريقة

(١) راجع: منظمة العمل الإسلامي في العراق، التأسيس، السيرة، الأهداف.

قراءتها للتاريخ وحركة المجتمع من خلال نظرة رسالية للمجتمع الإسلامي بشكل عام. ويمكن أن نسرد بعض أسماء الكتب التي صدرت في تلك الفترة التي كانت معبرة عن هذه الحقيقة، منها الكتابات التي أسست لأصل الرسالية من خلال طرح فكر تغيير فاعل ومسؤول في الحياة العامة، كان منها (السبيل إلى إنهاء المسلمين)، و (الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام) للمرجع الديني السيد محمد الشيرازي رحمته الله، وتفسير (من هدى القرآن) و (المجتمع الإسلامي) و (التحدي الإسلامي) للمرجع الديني السيد محمد تقي المدرّسي، وغيرها من الكتب، ولكن كان هناك مجموعة من الكتب أشارت بشكل مباشر عبر عناوينها للرسالية، وقد كانت بمثابة أدبيات فكرية للتيار الرسالي في مختلف البلدان، ومنها: كتب للمرجع الديني السيد محمد تقي المدرّسي: (في السلوك الرسالي)، (كيف ننمي الفئات الرسالية)، (كيف تكون القيادة الرسالية)، (المسجد منطلق الثورة الرسالية)، (خلايا المقاومة الرسالية)، (تجارب رسالية)، (عن الإعلام والثقافة الرسالية)، (الشعب العراقي ومسؤوليته الرسالية)، (المرأة بين مهام الحياة ومسؤوليات الرسالة)، (فاطمة الزهراء رائدة الثورة الرسالية)، (برنامج الرسالي في عصر الطفأة)، (الأمة بين القيادة الرسالية والقيادة المزيفة)، وهناك محاضرات أخرى تتضمن عناوينها أو مضامينها النهج الرسالي. وقد صدرت تلك الكتب من العام ١٩٧٩م إلى ١٩٨٧م.

وكتب أخرى لأية الله السيد هادي المدرّسي وهو أحد أبرز قيادات الحركة الرسالية: (الرسالي في معادلات الصراع)، (الرسالي بين خطوط الضغط وضغط الخطوط)، (الصراع والتحدّي في حياة الرسالي) و (المرأة الرسالية). وكتب أخرى لمؤلفين متنوعين، مثل (رمضان برنامج رسالي) للشيخ حسن الصفار، (الرسول الرسالي القدوة) للشيخ عبد الله صالح، و (معالم الشخصية الرسالية) إصدار منظمة العمل الإسلامي بالعراق، وغيرها.

هذا فضلاً عن الكتب والكرّاسات الكثيرة التي كانت تصدر بعناوين مختلفة، لكنها تطرح الفكر الرسالي من خلال العبادات والأخلاقيات والمفاهيم العامّة. هذه المرحلة وعبر رصد بعض إصداراتها تثبت بشكل قاطع اختصاص هذا المصطلح بالحركة الرسالية، وقد طرحت من خلالها فكرها على العلن، وقد لاقى رواجاً كبيراً في مختلف البلدان العربية، وتلقفته أيدي الشباب المتعطّش لفكر حيوي أصيل يعالج قضاياهم المعاصرة بروح جديدة من منظار الإسلام، كما وجد الكثير من العلماء والمتقّفين من التيارات الأخرى في ذلك المدّ الكبير من الكتب المعبرة عن الثقافة الرسالية، مادة تروي ظمأهم وتحرك فيهم روح المسؤولية تجاه المجتمع^(١).

(١) وقد صرح العديد منهم بذلك، وكمثال انظر (صحيفة الوقت) البحرينية، العدد ٢٦٤، السبت ١١ / ١١ / ٢٠٠٦م. حول الشيخ حمزة الديري.

المرحلة الثالثة: مرحلة التأثير:

بعد مرور أعوام من بثّ هذا المصطلح وبيان مفهومه ودلالاته الحركية والثقافية في الخطابات الجماهيرية، والخطاب الدراساتى المتنوع^(١)، شاع في الأوساط الدينية ولدى الحركات الإسلامية الأخرى المغايرة للحركة الرسالية، وتبنته في خطابها العام، ومن خلال المرحلتين الأوليين يلحظ الباحث أن هذا المصطلح فرض نفسه على الخطابات الأخرى، حيث وجدوا فيه تعبيراً مميّزاً عن حقيقة الانتماء الديني بشكله الفاعل في الحياة ووجدوا فيه شمولية واستيعاباً للكثير من توجيهات الدين في جوانبه المتعددة، بما يحتاجه الواقع من تعدد في التعاطي من قبل الإنسان المسلم، فالألفاظ التي كانت تستخدم كانت لها دلالاتها الخاصة المعبرة عن حالة معينة، مثل (المبلّغ) حيث تلقي عملية التبليغ الدين في جانبه العقيدي بظلالها عليه، و(الداعية) حيث تلقي عملية الدعوة للتعالم الأخلاقية عليه، ولا شك أن كل تلك التعابير هي تعابير قرآنية أصيلة ولها دلالاتها العظيمة، إلا أن تعبير (الرسالي) اشتملت عليها واشتملت على غيرها، كما هي نوع من تلخيص روح الرسالة التي جاء بها الرسول الأعظم ﷺ بما تستوعبه تلك الرسالة من نهوض شامل لحياة الإنسان.

فلم يعد تداول مصطلح الرسالي والرسالية محصوراً بأبناء الحركة الرسالية وحدهم، بل أصبح شائعاً، ونطقت به حتى الفئات التي كانت تتحاشاه، وشخصياً حضرت إحدى الندوات ذات المستوى الرفيع لبعض ممن لا ينتمي للحركة الرسالية، فوجدت المشاركات الثلاث الأولى، وهي كلمة رئيس الجمعية أو المؤسسة القائمة على الندوة، وكلمة الشخصية الشرعية الأولى في تلك الجماعة، وكلمة الشخصية الساسية الأولى فيها، كانت تبدأ بكلمات حول الشخصية الرسالية، والإنسان الرسالي، والمسؤولية الرسالية، في حين أنهم جميعاً لم يتداولوا هذا التعبير في السنوات السابقة، وهنا وجدت نفسي أمام مشهد التأثير للخطاب الرسالي بأجلى صورته، وتتبع الخطابات والمؤسسات والكتابات والفعاليات لمجموعات مغايرة للحركة الرسالية التي انبثقت منها تلك الثقافة، فوجدت التأثير متسع إلى أكثر من ذلك، حيث تسمية المؤسسات وشبكات الإنترنت وبعض عناوين المقالات والنشرات والكتب اللجان وغيرها، وأصبحت مقولة الرسالية ضمن الكيان الثقافي لمختلف التيارات الإسلامية.

ولعل ذلك راجع إلى حيوية واستيعاب المصطلح نفسه، وإلى الثقافة التي كانت تعبّر عنه وعن حيويتها في المجتمع، كما هو عائد إلى الدراسات التأصيلية والفكرية التي قامت بدور بلورة الرؤية الرسالية بشكلها الفاعل والمحرّك.

(١) سوف نشير إلى ذلك فيما بعد.

الموقف.. المشروع.. الثقافة

هنالك فرق بين الموقف، والمشروع، والثقافة، من حيث سعة التأثير ومدى استمراريته، فإن الموقف محدود بقضية معينة ينتهي بانتهائه أو بتراجع أو موت القائم عليه، والمشروع هو مأسسة الحاجة لكي تحمل خاصية الاستمرار فتكون مرتبطة بالأهداف والغايات التي أسس من أجلها، دون ارتباطها بالفرد، فتحويل القضية إلى مشروع ومؤسسة ينقلها من ارتباطها بالفرد (بقاء وعدمياً) إلى ارتباطها بالغايات والأهداف، إلا أن المؤسسة لا شك تنتهي بانتهاء الحاجة إلى تلك الأهداف أو بعد الوصول إليها ما لم تكن تلك المؤسسة مرتبطة بغايات عامّة من شأنها الدوام والاستمرار، كما هي المؤسسة الدينية المتمثلة بالحوارات العلمية، التي تستوعب المتغيرات والتحويلات من الناحية المنهجية ومن الناحية الواقعية.

أما الثقافة فهي أكثر استيعاباً من الموقف ومن المشروع، حيث إن الثقافة في منحائها الاستيعابي تشمل جوانب عديدة للحياة وترسم سلوكاً لتفاعل الإنسان مع مختلف القضايا والحاجات، وتتجدد بتجديدها، فالثقافة تصنع منهجاً للتحرك الإنساني يمكنه أن يستوعب المتغيرات ضمن الثوابت التي أسستها، ولذلك هي أكثر استمراراً، وهي متوقفة على المتبني لها، والذي قد يكثر أو يقلّ، وبلا شك يستثنى من ذلك، ما إذا كانت تلك الثقافة لا تحمل مقومات الرؤية الثقافية.

وإذا لاحظنا حركة المؤسسة الدينية وحركة الفقهاء والقادة الإسلاميين سنجد حركتهم (الرسالية) متنوّعة بالتقسيم الذي أشرنا إليه، مع التأكيد أن التأثير لبعض المواقف، يكون أحياناً بشكله التاريخي باعتباره واقعاً تاريخياً وتجارب يستفيد منها الباحثون، لا بصفاتها المباشرة.

فثورة العشرين التي قادها الميرزا محمد تقي الشيرازي ضد الاستعمار البريطاني في العراق ١٩٢٠م، كانت مرتبطة بشخص القائد، وقد انتهت عندما عمد العدو إلى قتله بالسّم^(١)، وإن تسلّم شيخ الشريعة بعده القيادة إلا أنها لم تزل مرتبطة بالشخص ونوع موقفه، لذلك سيطر البريطانيون على العراق من جديد، وكذلك كان المجدد الشيرازي الميرزا محمد حسن في إيران (١٨٩١م)، الذي تمكّن من طرد الاستعمار عبر ثورة التبغ، فقد نجحت حركته تلك وانتهت إلى إلغاء امتياز البريطانيين في تجارة التبغ وقوؤس سلطاتهم وسلطات الاستبداد الداخلي، وقد أصبحت ضمن أحداث ووقائع التاريخ التي يستفاد من دروسها.

أما العمل المؤسسي فهنالك العديد من الحركات الإسلامية أو المؤسسات التي استمرت

(١) راجع (تحويل المعنويات الإسلامية) للإمام الشيرازي، وكتاب (الحقائق الناصعة في الثورة العراقية سنة ١٩٢٠ ونتائجها) تأليف فريق المزهرة الفرعون.

طويلاً، وهي تنتهي بانتهاء أهدافها كما أسلفنا، ونذكر على سبيل المثال، الشيخ محمد رضا المظفر عندما أسس كلية الفقه التي استمرت بعد وفاته، أما المؤسسات ذات الشأن الاستيعابي كالحوزات العلمية فهي الأقدر على الاستمرار، إلا أنها تحتاج إلى المقومات الإدارية لضمان استمرارها، أما استمرارها كنوع فهو حاصل ولم ينقطع منذ نشوئها إلى الآن.

أما التأسيس الثقافي فهو الأكثر بقاء، فإن الكثير من العلماء القدامى أسسوا أفكاراً ونظريات بقيت إلى يومنا هذا، مثل الشيخ النائيني، وابن إدريس الحلي، والطوسي، والسيد جمال الدين الأفغاني، والميرزا مهدي الاصفهاني وغيرهم، على مختلف الأصعدة.

ويمكن بطبيعة الحال أن يجمع المتصدي ثلاث صفات حيث يبدي موقفاً ويؤسس مؤسّسة، وينحت ثقافة أو مفهوماً مرتبطاً بالجانب الثقافي، الذي يحرك الإنسان ويؤثر فيه من خلال عقله وقتاعاته.

الثقافة الرسالية

الرسالية كمصطلح، أسس وفقاً لمنظومة ثقافية متكاملة، وهو يعبر عن رؤية استيعابية لحياة الإنسان من خلال النظرة الإسلامية عبر مصادرها الأصيلة.

فلم يكن مجرد تعبير عن حالة حركية عابرة، وإنما تحوّل إلى مضمون عميق له دلالاته التفصيلية، وإن استخدمه البعض من دون ملاحظة تلك الدلالات، فقد أصبحت الرسالية ثقافة لها أصولها ومعالمها ومنهجيتها، ومن هذا المنطلق فإننا سوف نسلط الضوء عليها، باعتبارها إحدى المقولات التي أثرت في واقعنا المعاصر، وساهمت في دفع عجلة الصحوّة الإسلامية وإثرائها من الناحية الثقافية والحركية.

المرجع الديني السيد محمد تقي المدرّسي (حفظه الله) هو قائد الحركة الرسالية ومنظرها الحركي، ومرجعها الديني لاحقاً، قد قام ببلورة وصياغة الثقافة الرسالية في كتب عديدة، وله الريادة والاختصاص في ذلك، حيث زحرت كتاباته المتعددة بالتأصيل وبيان المعالم والخصائص والآثار التي ترتبها الثقافة الرسالية، وتعتبر موسوعة (من هدى القرآن - ١٨ مجلداً) التي تحتوي على تدرّبات المرجع المدرسي دام ظلّه في القرآن الكريم من أهم المصادر التي تضع اللبّات الأساسية لصرح الفكر الرسالي المستلهم من القرآن الكريم والسنة المطهّرة.

حيث إن تصدّي المرجع المدرّسي في مرحلة المواجهة مع السلطة العراقية في بدايات العام ١٩٦٨م إلى عام ١٩٧٩م، كان عبر نشاطات متعددة الأدوار، منها الأنشطة التنظيمية، والسياسية والتربوية والثقافية «ولكن هذا النشاط السياسي والتنظيمي كما يراه السيد المدرسي لا يمكن أن يتم دون تأسيس تيار ثقافي يؤمن بثقافة خاصّة، تعبّر عن رؤاه الشمولية للحياة، منطلقة من أصالة الشريعة المقدّسة-وقد استطاع سماحته في هذه المرحلة

بلورة ثقافة خاصّة بالخط الحركي العامل، وهذه الثقافة تعود بالطبع إلى جذور كثيرة، منها معالم المدرسة الفكرية التي يميّز بها سماحته^(١) - التي تعتمد على القرآن الكريم، والسنة المطهّرة، والعقل الرشيد المهتمّدي بالوحي، والتاريخ الرسالي الناصع، وانفتاحه على مختلف المدارس الفكرية، وتبصّره بالواقع المعاصر.

وسوف نستعرض بشيء من الإيجاز معالم الثقافة الرسالية كما جاءت في كتاب (الثقافة الرسالية) وهو كتاب يلخص معالم الفكر الرسالي المسؤول للحركة الرسالية، علماً بأن الكتاب طبع طبعات كثيرة جداً، و « كان مادة للدراسة والبحث في أوئل السبعينات في كثير من البلاد الإسلامية، خصوصاً وأنه يتمتع بقوة التأثير وسلاسة الأدب وملامسة الواقع بدقة^(٢) ».

الواقع المتخلّف:

ينطلق كتاب الثقافة الرسالية في تأسيسه وبلورته لتلك الثقافة من النظر إلى الواقع المتخلّف الذي ألمّ بالأمة الإسلامية - الشيعية على الأخص - باعتبارها الممثل الحقيقي لحقيقة التوحيد، ويبحث الكتاب في أسباب هذا التخلّف، حيث يرجعها إلى أن الثقافة هي المسؤولة، أي ثقافة المسلمين التي جعلت من الأمة كياناً جامداً لا حراك له.

ويذهب إلى أن الطلاق بين الشيعة والتشيع هو السبب في ذلك، ثم يوضّح دعائم التشيع بالرؤية التأسيسية القرآنية، كالولاية، والإمامة، والعصمة، والغيبة، والشفاعة، وعصر الغيبة، ومفهوم الفقيه، والبدعة، والتقليد والانتظار. فإن فهم تلك الدعائم بتصور مغاير عن المضامين التي وضعت من أجلها، يأتي بنتائج مغايرة، تساهم في جمود الإنسان وتخلّفه، ثم يخرج الكتاب بنتيجة مهمّة وقاعدة ثابتة، هي: « عندما يتوقّف الإنسان عن العطاء يتوقّف كل شيء في الحياة^(٣)، فالذين حملوا الرسالات كانوا بشراً، إلا أنهم لم يتوقفوا عن العطاء، وعندما توقف الإنسان بعدهم عن العطاء توقفت عجلة الحياة، وهذا تحديداً ما سبّب التخلّف للأمة الإسلامية اليوم، حيث أصبحت الرموز قشوراً، وابتعدوا عن المحتوى الحقيقي للرسالة، كما يقول تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَاباً ﴾^(٤) ».

« فالأمة التي ورثت الرسالة من بعد أهلها الحقيقيين.. لم تتحسّس بالحاجة إليها،

(١) تطلّع أمة، قراءة حضارية لنظريات آية الله المدرّسي، عبد الغني عباس، ص ١٥٢، ط ١٩٩٣م، دار النخيل، بيروت.

(٢) تطلّع أمة، ص ٣٣٣.

(٣) الثقافة الرسالية، ص ٢٩.

(٤) مريم: ٥٩.

وتبعاً لذلك لم تحرك عقلها لاكتشاف الأهداف المتوخاة من طقوسها»^(١).
و المسألة الأهم أن تتحوّل تلك النظرة القشرية إلى مصدر التشريع ومصدر الثقافة وهو القرآن الكريم، فيتعامل معه كحقل لغوي بحت أو نظريات فلسفية وهمية أو كشوفات علمية وحسب، في حين أنه كتاب رسالة وكتاب حضارة وكتاب إنسان، وهكذا بالنسبة للأحكام الشرعية عندما تفرغ من محتواها وترابطها ببعضها وانسجامها مع مقاصد الدين وغاياته، فيتحوّل الحكم الشرعي إلى حكم بلا حكمة.

معالم الثقافة الرسالية:

إن العلاج الأنجع للخروج من أزمة التخلف والوصول إلى تجديد الحضارة على أسسها المتينة، هو في الرجوع إلى ثقافتنا الموجهة، فهي «مصدر إشعاع روحي ضخم يعطينا الاعتزاز بأنفسنا، ومميزات شخصيتنا، ويزيدنا إيماناً بقدراتنا الكبيرة»^(٢)، لذلك لا بد من تعريف تلك الثقافة وتبيان معالمها، وهذا ما عمد إليه الكتاب، حيث ينطلق من المفهوم العام للثقافة التي تعني «المعارف التي تعطي الإنسان بصيرة في الحياة، ونوراً يمشي به في الناس»^(٣)، والكلمة القرآنية المقابلة للثقافة هي البصيرة، و «هي الثقافة المفصلة التي تهدف إصلاح الإنسان وإصلاح سلوكه، بينما الهدى هي المبادئ العامة لهذه الثقافة»^(٤).

ويأتي تعريف الثقافة الرسالية على الخصوص حيث يذكر أنها:
«الثقافة السليمة والإنسانية، والشجاعة، التي تنتج الإصلاح الجذري لمشاكل الأمة اليوم».

فالرسالية ثقافة لأنها بصائر ورؤى تمكن الإنسان من تفسير الحياة، وهي سليمة لأنها تعتمد الحق - لا الواقع - وسيلة وهدفاً، وتهدف إصلاح الإنسان وسيلة وهدفاً، «إذ ليست القيمة النهائية للحياة سوى تدريب البشر لحياة أخرى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً؟ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ﴾^(٥)، ﴿أَلَمْ أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَتَرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾^(٦).

وهذه الثقافة كما هو واضح من تعريفها، هي ثقافة إصلاح جذري، ومن دون معالجة جذور المشاكل الحضارية فلن ينفع الإنسان شيء، وبهذا تصبح هذه الثقافة شجاعة تتخذ

(١) الثقافة الرسالية، ص ٣٩.

(٢) المصدر، ص ٧٥.

(٣) المصدر، ص ٧٧.

(٤) المصدر، ص ٧٧.

(٥) الإنسان: ١، ٢.

(٦) العنكبوت: ١، ٢.

من الحق والإنسان، وسيلة وهدفاً.

وثقافة بهذا التصوّر لابد أن يكون لها منبع صافٍ وقادر على العطاء بحجم الحاجات الحضارية، وذلك المصدر هو القرآن الكريم الذي يحتوي على البصائر والهدى، فهو ليس كتاب سياسة أو فلسفة أو أخلاق، وإنما هو «كتاب الإنسان، إذا تحدّث عن السياسة أو الأخلاق أو التاريخ فبقدر ما يمت إلى خلق الإنسان بصلة»^(١).

فالقرآن الكريم هو الفرقان، وهو أحد المقاييس السليمة التي يفرّق بها بين الأفكار الحقّة والأفكار الباطلة، بين السلوك السليم وغيره، كما قال الرسول ﷺ: «إذا التبتت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفّع، وماحل مصدّق، من جعله أمامه قاده إلى الجنّة ومن جعله خلفه ساقه إلى النار»، كما أن العقل المتحرر من قيود الشهوات هو أيضاً فرقان في هذا الجانب، بشرط أن يكون متخلصاً من الشهوات ومن الأغلال بهدى السماء، كما يقول الإمام الكاظم (عليه السلام): «إن لله على الناس حجتين.. حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول..»، ويضيف الكتاب أن رأي القيادة الرشيدة ميزان فيما إذا عجز الإنسان عن الاهتداء بنور الوحي وضيء العقل، وتلك القيادة متمثلة في النبي الأعظم ﷺ وأوصيائه (عليهم السلام) والمتمثلة بعدهم في الفقهاء العدول أصحاب الكفاءة، كما قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، ويقول الحديث: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم».

المسؤولية الفكرة الطيبة:

إن أبرز صفة في الثقافة الرسالية أنها ثقافة مسؤولة غير متواكدة، «وإيمان الثقافة الرسالية بالمسؤولية آتية من رؤيتها الواضحة إلى الحياة والهدف منها. تلك الرؤية التي تنسجم مع الحق والفطرة، كما تستلهم من نصوص الرسالة»^(٣) التي تبيّن أن الحياة ليست عبثاً، وإنما تهدف تجربة إرادة الإنسان، بدلالة الآية الكريمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^(٤).

أما الأفكار اللامسؤولة، فهي التي تدعو إلى الثقافة التبيرية والأفكار الصوفية

(١) الثقافة الرسالية، ص ٨١.

(٢) الأنبياء: ٧.

(٣) المصدر، ص ٩٥.

(٤) الأحزاب: ٧٢، ٧٣.

« والتصوّف في التاريخ هو الاسم الذي يطلق على السلبية الكاملة في الحياة، تماماً مثل (الهيبيز) في العالم الغربي اليوم»^(١).

والفكر اللامسؤول يصيب كل الأمم، عندما تمر بفترة الجمود والتقاعس، فتتشبّث بتبرير جمودها وتقاعسها، وحين تكاسلت الأمة الإسلامية استوحت ثقافتها من ثقافة التبرير الصوفية التي كانت منتشرة في الأمم الأخرى.

هذا عرض موجز جداً لما جاء في كتاب الثقافة الرسالية، وهذا هو الهيكل العام لها، فالكتاب يحتوي على توضيحات وتطبيقات عملية عبر الاستدلالات القرآنية كتدعيم للأفكار التي يطرحها.

إضافة إلى الثقافة الرسالية كمنظومة متكاملة ومتعددة العطاء في المجالات المختلفة لا يمكن أن نرصدها من هذا الكتاب وحسب، بل هنالك إشارات وتطبيقات أكثر سعة جاءت تباعاً في كتابات المرجع الديني السيد محمد تقي المدرّسي (دام ظلّه)، حيث إن الحديث عنها يرجئ إلى مقام آخر من البحث.

رؤية تحليلية:

يعالج الكتاب مشكلة التخلف كمشكلة اجتماعية من منظار ثقافي، أي عن طريق تفاعل المجتمع مع الفهم الثقافي، ولذلك فإنه يسعى إلى تغيير تلك العلاقة التفاعلية بين المجتمع والثقافة، ليتم تغيير الواقع على أساسها.

وتنطلق الأسس التي ثبتت عليها الثقافة الرسالية من الجهة المفهومية للثقافة، من التعريف الذي يقول بأن الثقافة هي تلك المعارف التي تعطي الإنسان البصيرة والنور لمعرفة الحياة، كتعريف أمثل للثقافة المجردة، وهنالك فرق بين هذه الثقافة المطلوب تحصيلها لدى الإنسان، وبين الثقافة الاجتماعية السائدة في المجتمع وهي التي تشكل رؤيته للحياة بغض النظر عن (أحقية ميزانها)، ولذلك فإن الكتاب أرجع سبب التخلف إلى تلك الثقافة السائدة، وعمد إلى وضع تصوّر أمثل للثقافة البديلة والأصيلة التي لا بد أن تقوم مقام تلك الثقافة، وبناء على ذلك فإن حركة الإنسان سوف تتجّه باتجاه التقدّم.

للثقافة الرسالية تعريف عبر المواصفات والمعالم التي تختصّ بها، وهي « الثقافة السليمة والإنسانية، والشجاعة، التي تنتج الإصلاح الجذري لمشاكل الأمة اليوم». فإذا نظرنا لها بنظرة اختصاص للثقافة الرسالية، فإن صفة السلامة والإنسانية والشجاعة، كلها متوافقة مع الأطروحات السائدة التي تبشّر بالثقافة الإسلامية وتدعو لتفعيلها في الواقع الإسلامي، إلا أن الإصلاح الجذر يعدّ ميزة أساسية، فالرسالية لا تؤمن بالإصلاح

(١) المصدر، ص ١١٣.

الترميمي إن صح التعبير أو المعالجة الفوقية للأمور، وقد أصدر المرجع المدرسي الكثير من الأطروحات التي تعالج المشكلات جذرياً، كبناء المجتمع الإسلامي، وإصلاح الشأن السياسي، وغيره، ولذلك فهناك مغايرة مع من يتبنّى خيار الإبقاء على ما كان من ظروف الواقع ومحاولة الرضا به أو إصلاحه بقدر المتاح.

ولعل أهم ما يميّز الثقافة الرسالية عن سائر الرؤى، هي ميزتان:

الأولى: سر الفاعلية:

حاولت الثقافة الرسالية أن تكشف سر الفاعلية الذي يمكّن الإنسان من العمل والحركة والانطلاق لصنع واقع جديد، فلم تقتصر على بيان الرؤية أو عرض المفاهيم، بل تناولت بشيء من التدقيق في السر الذي يجعل الإنسان فاعلاً بعد أن كان جامداً، والعكس، فإن الإنسان المسلم يؤمن بالقرآن، ويؤمن بجميع عقائده وقيمه، إلا أنه يعيش واقعاً متخلفاً، فالسر إذاً هو في شيء يكمن في ربط العلاقة بين الإنسان وبين ما يؤمن به، وهذه العلاقة هي طريقة الفهم، أو الانحراف الذي قد يصيب رؤيته إلى مصادر التفكير نفسها، ولذلك ومن خلال التأسيس لفكرة (المسؤولية) كأهم صفة في المكونات الثقافية التي يؤمن بها، يمكن تحديد الأفكار الميتة من الأفكار الحية والطيبة، ويمكن من خلال تجزيء النظريات إلى أجزاء ووضعها في ميزان الفكرة المسؤولة أن نتعرّف على صدقيتها.

فالمسؤولية هي هدف الحياة، حيث «تؤمن الثقافة الرسالية بالفكر المسؤول، وترفض بإصرار الأفكار اللامسؤولة، الأفكار الغيبية التواكلية التي توحى بتعطيل دور الإنسان وفاعليته في الأحداث».

وبالتالي ترفض كل الأفكار المتخلفة التي ورثتها الأمة من أجيال التخلف، كما ترفض الثقافات الحتمية^(١) التي استوردتها الأمة من الخارج.

وإيمان الثقافة الرسالية بالمسؤولية آتية من رؤيتها الواضحة إلى الحياة والهدف منها^(٢).

وتأسيساً على ذلك سعت الثقافة الرسالية إلى إعادة بلورة المفاهيم الإسلامية لإزالة الالتباسات والتشويشات الحاصلة في فهمها عند بعض الفئات، وبيّنت على سبيل المثال معنى التوكّل، ومعنى الخوف والرجاء، ومعنى الانتظار، وسر الغيبة وغيرها على أساس البناء المفهومي للفكرة المسؤولة التي تحتويها وتتميّز بها الثقافة الرسالية.

(١) الحتمية التاريخية، والحتمية الاقتصادية والاجتماعية أو السياسية التي ظهرت في الثقافات الغربية في عهد متأخر من نهضتها نتيجة تشوش الرؤية الحضارية عندهم . (هامش الثقافة الرسالية، ص ٩٤).

(٢) الثقافة الرسالية، ص ٩٤.

الثانية: استيعابية الحقول:

لم تأتِ الثقافة الرسالية لتعالج الحقل المعرفي المجرد عن الواقع، ولم تختص بحقل دون آخر من الحقول المتصلة بحياة الإنسان، فالثقافة الرسالية لم تكن نظرية في التفسير السياسي فحسب، أو في التفسير العقيدي، وإنما جاءت لتعالج الأساس الثقافي التوجيهي للإنسان الذي يلامس ويستوعب كافة الحقول التي يتحرّك في مجالاتها.

فإنها وبفعل التأسيس القرآني التأصيلي، يمكن أن تعالج الوضع الاجتماعي وما يجري فيه من تفكك وفساد، ويمكن أن تعالج الوضع السياسي الاستبدادي، أو الوضع الثقافي التبعي، ولكن ذلك لا من خلال الوصفة السريعة للثقافة الرسالية، وإنما من خلال الاعتماد على النظرية الرسالية للثقافة في كافة تلك المجالات عند إرادة معالجتها، اعتماداً على المعطيات الواقعية لأي مشكلة من جهة، واعتماداً على استخراج واستنباط العلاج من المصادر الأصيلة للثقافة من جهة أخرى.

وقد صدرت للمرجع المدرّسي تباعاً الكثير من الأطروحات المختلفة في حقولها، معتمدة على النظرية الرسالية في النظر للقضايا، ككتاب (المجتمع الإسلامي، متطلباته وأهدافه)، الذي يبحث عن طريق الوصول إلى التفاعل الإيجابي بين الفرد والمجتمع، ويحدد طريق الوصول إلى حيوية المجتمع، وفي مجال السياسة والحركات الإسلامية في كتب (التحدّي الإسلامي) و(النهج الإسلامي) و(العمل الإسلامي) يبشّر السيد المدرّسي بطريق النهوض في تلك المجالات، وكذلك في الفقه والتشريع الإسلامي، في كتاب (التشريع الإسلامي) بأجزائه العشرة، يدعو إلى الوصول إلى روح الدين من خلال حكمة التشريع، ومقاصد الدين والقيم العليا، لكيلا يكون الفقه مجرد طقوس بلا محتوى، وفي الثقافة والفكر، في كتب (الإسلام ثقافة الحياة) و(الفكر الإسلامي)، و(التمدّن الإسلامي) وغيرها، يدعو إلى أن تكون المفاهيم حيّة ومعاصرة ومواكبة للمتغيرات ضمن ثوابت الدين، وألاً تكون المفاهيم حروف بلا معانٍ، وهكذا في جانب منهج التفسير القرآني وفي قراءة التاريخ الإسلامي.

وهذا الجانب يحتاج من الباحثين إلى مزيد من البحث والتدقيق لمعرفة نظرية الثقافة الرسالية، لنتمكّن من بلورتها في صورة أكثر ثراء ووضوحاً من خلال متابعة العطاء الفكري المتميّز للمرجع المدرسيّ (حفظه الله) في كافة جوانبه □

● الشيعة في أفغانستان..

النضال، الإسهام، المظلومية

■ الشيخ حسن البلوشي*

مقدمة

« إذا كانت قراءة التاريخ مستحباً مؤكداً فإن وعي عبده ودروسه أمر واجب » ولعل هذا الفرض من أكثر الفرائض تضييعاً في الوعي العربي - الإسلامي، حتى باتت الأمة « تُجرَّب المجرَّب » و « تلدغ من الحجر مرات ومرات » إلى الدرجة التي تحول فيها وعي التاريخ إلى أزمة حقيقية. فمع ما في الذاكرة العربية - الإسلامية من حقائق لكن وعيها وتوظيفها في الواقع المعاصر من القلة إلى درجة الندرة بل أقل.

فلا المدارس الرسمية أو الدينية تضع أمر التاريخ في موقعه الصحيح. بل يتركز الحديث في الرسمية منها على تاريخ الملوك والسلطين في بعده التلقيني الاجتراري المزيف، أما الدينية فهي الأخرى يدور الحديث فيها عن تاريخ الطوائف والمذاهب ناسين ومتناسين أي شيء آخر له صلة بالحياة وتحولاتها الكبرى.

ولعل أحد أهم محطات تاريخنا المعاصر المنسية هي « القضية الأفغانية »، التي لها من عمق الاستقطاب، وحجم التحول، وسعة التداخلات.. ما يجعلها من أفضل المداخل لدراسة تاريخنا المعاصر، لما لها من إشعاعات ساطعة على مجمل العالم الإسلامي بشكل خاص، والعالم بشكل عام، بحيث تشكل مفتاحاً جيداً لوعي كم هائل من تفاصيل حياتنا اليوم

* عالم دين، أسرة التحرير، الكويت.

ووضعنا الحضاري، بالإضافة لكثافة العبرة.

إذ إن شرارة النهضة الإسلامية الحديثة والمعاصرة باتت مقرونة باسم أحد أهم منظريها ومشعلها وهو «الأفغاني»؛ أعني السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الذي ذاع صيته في الآفاق مقروناً بعدة أفكار هي مفاتيح النهضة المعاصرة؛ كالأمة الإسلامية الواحدة «الجامعة الإسلامية»، ومقاومة الاستعمار، وتجديد الفهم الديني، ونقد الحكام والسلطين الخاملين.. وغيرها.

كما أن «القضية الأفغانية» كانت محطة بالغة الأهمية في الحرب الباردة؛ التي كانت أسخن ألف مرة من الحروب النارية، حيث كانت أفغانستان محل مواجهة عسكرية تشاركت فيها الدول المنحازة وغير المنحازة، والتي انتهت أخيراً بسقوط الاتحاد السوفييتي؛ الذي فتح صفحة جديدة للعالم تبدلت فيه الخرائط والأفكار والسياسات.

وفي الوقت ذاته كانت أفغانستان محل وسبب وحضن لتيار بدأ منذ أكثر من مائة سنة ولقي رعايته النهائية وبؤرة تشكيله السياسي الجماهيري فيها، وبعد ذلك ألقى كل ما في جعبته على العالم بشكل عام والعالم الإسلامي بشكل خاص، لينفجر في نهاية المطاف بسلسلة عنف دموي واسع النطاق على أرجاء المعمورة بالشكل الذي باتت أحداثه لا تقل عن حدث مثل نهاية الاتحاد السوفييتي. هذا التيار هو «الوهابية».

ومن هنا تمثل «القضية الأفغانية» خير مدخل لفهم واقع ما يسمى اليوم بـ«الإسلام السياسي» أو «الأصولي»، أو «الجهاد الإسلامي» الذي بدأ في أفغانستان في مواجهة الإلحاد السوفييتي ومزّ على الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا في مواجهة «اليهود والنصارى» وانتهى بالعراق بشلالات الدم لمواجهة «النفق الإسلامي» أي الشيعة الاثني عشرية، وفي غضون هذه المحطات مزّ في تفاصيل عديدة جداً ومعقدة خلطت العديد من الأوراق وشوهت الكثير من روائع النضال الإسلامي.

كما أن هاهنا تحديداً خير مدخل لوعي علاقة الإسلام بالغرب وتحديد الولايات المتحدة الأمريكية؛ التي رعت وبشكل جيد وسخري «الجهاد» الأفغاني -بما فيه الأفغان العرب-، لكنها وبعد أن جنت ما جنت، واجهته بشراسة وغلظة انتهت إلى دخول العالم في دوامة من الصراع الديني - الطائفي المدمر.

وهاهنا أيضاً -مرة أخرى- خير مدخل لتقييم مجمل الوعي الثقافي العربي - الإسلامي في مسألة «النهضة والتغيير»، بجميع إشكالياتها وجدليات التقليدية: الأصالة والمعاصرة، المجتمع والدولة، التغيير والإصلاح... إلخ.

كل هذه وغيرها من قضايا تختزنها دراسة موضوعية وواعية لمسألة من مسائلنا المعاصرة، ناهيك عن المسائل الأخرى التابعة لهذه المسألة حكماً في الوعي التاريخي العربي - الإسلامي. المقال الذي بين أيدينا ليس دراسة موسعة عن «القضية الأفغانية» إنما هو إطلالة على جزء منها؛ وهو جزء مهم، الجزء الشيعي من حيث التاريخ والإسهام والمظلومية، لعل في غضوننا تتضح بعض قضايانا العالقة.

أفغانستان؛ الطبيعة والتاريخ

أفغانستان دولة إسلامية مستقلة^(١) يحدها من الشمال عدة جمهوريات إسلامية وهي: طاجاكستان، أوزباكستان، تركماستان. وحدودها مع هذه الجمهوريات هي بطول ٢٣٠٠ كم، وتتخلل أراضي أفغانستان جبال هندوكوش التي تمتد حدودها وراء السفوح الشمالية للجبال مع حدود الجمهوريات الإسلامية الثلاث المستقلة حديثاً عن الاتحاد السوفيتي السابق، ويمتد منها ذراع في أقصى طرفها الشمالي الشرقي إلى هضبة (بامير) وهناك تلتقي حدودها بحدود جمهورية باكستان الإسلامية وكشمير والصين. وتحدها جمهورية إيران الإسلامية من الغرب بشريط حدودي طوله ٨٥٠ كم. وباكستان في جنوبها وشرقها بشريط حدودي طوله ٢٤٦٦ كم [مع ملاحظة أن ليس أمام أفغانستان لبلوغ المياه الدافئة التي تصل إلى بحر العرب والمحيط الهندي إلا قطعة محدودة من أراضي باكستان]، أما حدودها مع الصين فهي ١٠٠ كم.

وتقع أراضيها بين دائرتي العرض (٢٩، ٣٠ - ٣٨، ٣٠ درجة) شمالاً، وخطي الطول (٦١ - ٧٥ درجة) شرقاً.

كما تمتد أفغانستان على رقعة واسعة من الأرض تبلغ مساحتها ٧٢٠,٠٠٠ كم. و«موقع البلد وسط آسيا تماماً (في قلبها) كما كان يقول اللورد كيرزون نائب الملك في الهند مع بدايات القرن العشرين، ثم إن الموقع هضبة مرتفعة تطل على شبه القارة الهندية وعلى القوقاز وعلى الصين وعلى إيران، حتى أن (ماركوبولو) الرحالة الإيطالي (الأسطوري) وصف أفغانستان بأنها (سقف العالم)»^(٢).

كان لهذا الوضع الجغرافي أثره البالغ في صياغة الشخصية الفردية والجماعية والسياسية لأفغانستان، خصوصاً إذا لاحظنا الوضع البشري وتكويناتها العرقية والقبلية، وأخص منه إذا عرفنا تاريخ وأطماع وطموحات جاراتها وجارات جاراتها كإيران وفرنسا، ناهيك عن بريطانيا وروسيا وباكستان والصين.

يقول أ. هيكل «كانت أفغانستان جسراً غريباً، لكنه جسر مرصوف ومهيأ لكي تمشي عليه الفتن وتتحرك المؤامرات، لأن طبيعته الجبلية، ووديانه شبه المغلقة على نفسها بالقمم العالية، ومناخه القاري القاسي يجعله نموذجياً للمطلوب منه، فهو معزول وعازل، مطروق وإن كان بصعوبة سالك ولكن بشروط، وأهم هذه الشروط هو التوافق مع نضر من أهل البلد الذين يعرفون المداخل والمسالك، وهم جميعاً تركيب إنساني يمتزج فيه الضعف

(١) اعتمدت الدراسة في معلوماتها على كتاب: أفغانستان تاريخها رجالاتها، الشيخ حسين الفاضلي، دار

الصفوة بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٣م - ١٤١٤هـ.

(٢) محمد حسنين هيكل، جريدة السفير، الخميس ٣ كانون الثاني / يناير ٢٠٠٢م.

بالقوة، والخيال بالقسوة، والغنى النفسي بالفقر المادي، والكبرياء الفردي بالولاء القبلي، وما يترتب على ذلك كله في التعامل مع القوى داخل البيت وخارجه. وذلك يفتح للتعامل معهم وسائل وأساليب!».

أما من الناحية الاقتصادية فهي تتسم بالتالي:

١- الزراعة: أراضي أفغانستان جبلية، ويقوم اقتصادها على الزراعة وتربية الماشية، ويقول الخبراء إن ٢٢٪ من الأراضي صالحة للزراعة، لكن الواقع أن أقل من ١٠٪ من أراضيها الزراعية مستثمرة في حين تبقى البقية غير مستثمرة.

ويأتي القمح في مقدمة الحبوب الغذائية، فهو الغذاء الرئيسي للسكان، وتبلغ كمية إنتاجه السنوية نحو ٣ مليون طن، وإنتاج الشعير لا يتعدى الـ٤٠٠ ألف طن، أما الذرة فينتج ٨٠٠ ألف طن. كما يزرع القطن وبنجر السكر ١٠٠ ألف طن، وتتميز الفواكه الأفغانية بجودة عالية وكثافة نسبة السكر فيها. كما تعد أفغانستان الدولة الأولى في العالم من حيث كمية الأفيون فيها، وهي المادة الأولية التي تصنع منها المخدرات، يقول أ. هيكل «أفغانستان كانت من الأصل واحداً من بلدين لهما النصيب الأكبر عالمياً في زراعة وصناعة (الأفيون)» (بورما هي البلد الثاني).

وطبقاً لكتاب (طالبان)^(١) (لأحمد رشيد صفحة ١١٩) فإن إنتاج أفغانستان من الأفيون (وقتها) كان يصل سنوياً إلى ما بين ٢٢٠٠ - ٢٤٠٠ طن، وذلك تقدير الأمم المتحدة.

ويذكر أن تجارة الأفيون التي بدأ بها «المقاتلون الأفغان» أبان حرب السوفييت وبعد قيام نظام طالبان كانت تدر على أفغانستان ما يزيد عن ٦ بلايين دولار سنوياً شكلت آنذاك عمدة اقتصاد البلد، حتى قالت تقارير الأمم المتحدة أن ٧٠٪ من المخدرات المنتشرة في العالم مصدرها أفغانستان، وأن هنالك متنفذين في الكثير من الحكومات تعمل على ترويجها وبيعها في مناطقهم.

٢- الثروة المعدنية: تقع أفغانستان في وسط آسيا، وهي بهذا تدخل حكماً في ثاني أغنى منطقة مكتشفة من حيث الثروة المعدنية بعد بلاد الخليج العربي، خصوصاً بالنسبة للنفط والغاز الطبيعي، التي توجد فيها بكميات كبيرة جداً كانت محل استغلال من قبل الاتحاد السوفييتي سابقاً.

وهنالك ما يزيد عن أكثر من ٥٠ نوعاً من المعادن موجودة في أفغانستان، منها: الفحم والحديد والنحاس والرصاص والذهب والكروم والألمنيوم والفضة والجير والرخام

(١) كتاب طالبان هو: «طالبان: الإسلام والنفط والصراع الكبير في وسط آسيا» ومؤلفه عميد الصحفيين الباكستانيين (أحمد رشيد)، وقد ظهر هذا الكتاب ونشر في لندن لأول مرة سنة ٢٠٠٠، ثم أعيد نشره من جديد ثلاث طبعات سنة ٢٠٠١. وهو أحد ثلاثة كتب اعتمد عليها الأستاذ محمد حسنين هيكل في دراسة موسعة له عن أفغانستان.

والياقوت واللازورد (وهو حجر أزرق اللون جميل الشكل تُحلى به الخواتم والأسوار والعقود). كما ذكر أن هنالك كميات كبيرة من الحديد فيها ذو النوعية الجيدة الذي يشكل ٦٣٪ منها حديداً خالصاً.

ومن الناحية البشرية يبلغ عدد سكان أفغانستان اليوم ما يقارب الـ ٢٨ مليون نسمة، ٥٢٪ منهم رجال، و٤٨٪ نساء. وعدد ليس بقليل منهم مهاجرين عنها، إذ يقارب عدد المهاجرين منها حوالي الـ ٣ مليون نسمة، بين أوروبا، وإيران، ودول الشمال المحيطة بها. أما الناحية العرقية فينقسم البلد إلى أربعة أعراق أساسية موزعة بشكل جغرافي، وهي:

١- البشتون: وهم يشكلون في أفغانستان من مجموع السكان ٤٠٪، وهم يقطنون المناطق الشرقية والجنوبية. وهي قبيلة تتصل بصلاة قرابة بقبائل البشتون في باكستان، وقد حكم البشتون أفغانستان قرابة المائتين عام، وكانت لهم السطوة والسلطة والهيمنة، وكان لهم من الممارسات الطائفية القمعية على بقية الأعراق وبالذات الهزارة الشيء الكثير الذي سنقف عليه في أسطر لاحقة في هذا المقال. كما يذكر أن أغلب أفراد طالبان هم من البشتون.

٢- الطاجيك: وهم سكان الشمال، ويتصلون بصلاة قرابة مع دول الاتحاد السوفييتي السابق مثل طاجيكستان، ويشكلون ما يقارب الـ ١٥٪ من الشعب الأفغاني.

٣- الهزارة: وهم سكان الوسط والغرب المتصل بشريط حدودي مع إيران، وهم يشكلون ما يقارب الـ ٣٠٪ من الشعب الأفغاني.

٤- الأوزبك والتركماني: وهم من سكان الشمال، وتربطهم صلاة قرابة مع دول الاتحاد السوفييتي السابق وبالأخص تركمانستان وأوزبكستان. وهم يشكلون ما يقارب الـ ١٥٪ من الشعب الأفغاني.

تتميز الهزارة بانتماؤها لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)؛ الشيعة الاثني عشرية. في حين أن الغالبية العظمى من البشتون والطاجيك والأوزبك والتركماني من المسلمين السنة.

هذا التنوع الطبيعي والعرقى في أفغانستان كان من الممكن أن يكون عنصر قوة بالنسبة لها لكن وبسبب سوء الثقافة الشائعة في عقلية أمراء القبائل، ومساندة دول الجوار في كّب الزيت على النار تحولت إلى عنصر ضعف جعلها طعمة سائغة بيد الاستعمار البريطاني سابقاً، ثم الروسي لاحقاً، والأمريكي أخيراً، حتى بات هذا القول شائعاً في الثقافة الشعبية الأفغانية: «إن الله حين خلق الطبيعة والناس، ووزع أجناس الأرض على أقاليمها وجد عنده بقايا من كل شيء: بقايا طبيعية وبقايا إنسانية وقد أخذ كل هذه البقايا وطوّح بها وسقطت كلها كومة واحدة على كوكب الأرض في مكان أصبح اسمه أفغانستان»^(١).

(١) مصدر سابق، محمد حسنين هيكل.

يمكننا تقسيم التاريخ السياسي المعاصر لأفغانستان إلى مراحل هي:

- ١- الاستعمار البريطاني [١٨٣٨ - ١٩١٩م].
- ٢- الملكية الدستورية [١٩١٩ - ١٩٧٣م].
- ٣- الجمهورية (تحت الحكم الشيوعي). [١٩٧٣ - ١٩٨٨م].
- ٤- الجمهورية الإسلامية المستقلة (بعد خروج وسقوط السوفييت) [١٩٨٨ - ١٩٩٦م].
- ٥- انقلاب طالبان [١٩٩٦ - ٢٠٠١م].
- ٦- الجمهورية الإسلامية (تحت الرعاية الأمريكية) [٢٠٠١ - ...م].

لكل مرحلة من هذه المراحل سماتها وخصائصها التي تميزها من غيرها، وهي بالتالي تعكس صورة من صور الشعب الأفغاني؛ ففترة الاستعمار ثم الاستقلال تعكس صورة النضال الجهادي، وفترة الملكية والشيوعية تعكس صورة الحياة السلمية في ظل تحدي الاستبداد، أما فترة الغزو الروسي فهي الفترة التي برزت فيه الكثير من السمات الأفغانية في مجال النضال، بالإضافة أنها تعكس صور دول الجوار والجوار الإسلامي في كيفية التعاطي مع القضية الأفغانية، أما فترة طالبان وإلى اليوم فهي فترة النفق المظلم الذي يخيم على المنطقة؛ صحيح أن مساحات الحرية اتسعت ومستنقعات الفساد والفكر التكفيري ردمت نسبياً، لكن البلد لا يزال لا يسمع إلا صوت الرصاص الذي يعلو صوت الفكر.

الشبيحة الأفغان؛ الرجال، الإسهام، المظلومية

يعتبر الشبيحة مكوناً أساسياً من مكونات الشعب الأفغاني، وهو مكون فعال وحيوي. كان له دوره الحيوي في كل مراحل التاريخ الأفغاني، خصوصاً في البعدين السياسي - النضالي، والثقافي - العلمي. وهم في الوقت نفسه أكثر الطوائف مظلومية في هذا الشعب، إذ كمية وكثافة الاضطهاد والتمييز الذي مُرس عليهم يتجاوز الخيال والتصور، لكنهم في الوقت نفسه استطاعوا المحافظة بنسبة كبيرة على دورهم الفعّال في بلدهم، وهذه من النقاط التي لا بد للتاريخ أن يسجلها لهم على أنها نقطة نور في هذا البلد، وهو في الحقيقة يعكس الفكر الشيعي والممارسة الشيعية، بما يحملان من حيوية وتفاعل ونشاط وقدرة على التجدد.

الرجال والإسهام:

١- البعد السياسي - النضالي:

ابتداءً من الاستعمار البريطاني كان للشبيحة دورهم البارز في مقاومته وكانوا السباقيين في بعض الأحيان، وقد حدث أنه في الحرب الأولى بين أفغانستان والإنكليز جاء من علماء الشبيحة (الملا عبدالله بن الملا نجم) من قندهار إلى كابل وأخذ يحدث الأهلين في المساجد

والتكايأ ويدعوهم إلى الجهاد ضد الإنكليز، كما كان يدعو الشيعة والسنة إلى الاتحاد والأخوة.

وفي الحرب الثانية بين الأفغان والإنكليز، كان يتزعم القوات الشيعة في الجبهة الشريفة -كابل- رجال أمثال (مير غلام قاداوبياني) و(برويز شاه خان البغماني) من سادات بغمان الشيعة، وكذلك نجل (مير عباس لالا)، وقد حاربوا الإنكليز بشجاعة وبسالة، كما جاهد الشيعة ببطولة في الجبهة الغربية (ميوند، وقندهار).

إن البطولات التي قام بها (الكرنيل شير محمد خان هزارة) وغيره من المجاهدين في صحاري (ميوند) اللاهية أسفرت عن مقتل اثني عشر ألف من أفراد القوات الإنكليزية، وحقق الشعب الأفغاني انتصاراً كبيراً، وفي حرب قندهار عندما اقتربت القوات الإنكليزية الموفدة من كابل إلى قندهار فتحت نيران مدفعايتها على المجاهدين كما أن القوات الإنكليزية المحاصرة داخل المدينة فتحت نيران أسلحتها على مواقع المسلمين، واستشهد فيها الكثير من المسلمين.

وفي حرب الاستقلال؛ أي الحرب الثالثة عام ١٩١٩م، والتي انتهت بحصول الأفغان على استقلالهم كان للشيعة دور فعّال في التقدم والبسالة في القتال، حتى أمر الملك أمان الله بنقش أسماء عدد من الشيعة من أبطال الهزارة الذين أبدوا بطولات عظيمة في هذه الحرب على لوح كبير من الحجر في منار (دهزنك) في كابل.

أما أبان الغزو الروسي الذي ابتداءً في عام ١٩٧٩م فقد ظن الروس في البداية أن الشيعة وبسبب اضطهادهم من قبل الحكومات السابقة سيصطفون إلى جانبهم، لكنهم تفاجؤوا من بسالة المجاهدين الشيعة وإصرارهم على القتال، إذ على الرغم من أن أول مواجهة مسلحة بين الروس والأفغان حدثت في (نورستان) لكن يجب اعتبار انتفاضة الشيعة الدامية في (درة صوف) هي شرارة انتفاضة الشعب الأفغاني، فقد انتفض الشيعة في درة صوف وحرورها كما انتفضوا أيضاً في بلخمري، ودهنه غوري، وجنك أغلي، وقتلوا عدداً كبيراً من القوات المسلحة الحكومية، واشتعلت النيران في بيوتهم.

وكانت (الهزارجات) قطعة من النار والدم، حيث دارت معارك بينه وبين القوات الحكومية، استطاعوا خلالها تحرير (باميان) ثلاث مرات وفي المرة الرابعة حرروها تماماً، كما حرر الشيعة عدة مناطق منها: داكندي، بلخان، انتفاضة أهالي سنكجارك، شهرستان، ناوور، يكاولنك، مالستان، بنجاب، ورس، لعل، وسرجنكل، بهستود، علاقة داري دايميرداد، جاغوري، درة فولاد، علاقة داري شيمبول، انتفاضة وادي تركمن، علاقة شيخ على فتح، علاقة داري جلريز، تكانة لولنج، ولسوا لي جفتو.

المهم في هذا النضال أنه لم يكن يدين في تمويله لجهات خارجية كما حدث للأحزاب التي كان تُموّل من قبل الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا وأستراليا والعرب، بل كان بتمويل

ذاتي نسبياً، خصوصاً أن أبناء الشيعة ليسوا بالأغنياء بل هم فقراء ومستضعفون.

٢- البعد الثقافي - الفكري:

إن إحدى مميزات الطائفة الشيعية عموماً هو البعد الثقافي والفكري في حياتهم اليومية، وخصوصاً في المجتمع العلمي العلمائي. وهذه الظاهرة تراها تتكرر هنا أيضاً في شيعة أفغانستان، فمع الظروف القاهرة، وممارسات التمييز ضدهم على المستويات كلها بما فيها الثقافي والتعليمي إلا أنهم استطاعوا وبفعل قواهم الذاتية تجاوز هذه العقبة نسبياً بل والمساهمة في الواقع الأفغاني.

إذ يذكر الباحثون في الشأن الأفغاني دور الشهيد العلامة البلخي الذي يعتبر أول من وضع حجر الأساس للأدب الثوري في أفغانستان، حيث نظم الكثير من الشعر وهو في السجن.

كما كان للشيعة دور في تأليف التاريخ الأفغاني، ويمكن اعتبار الشهيد الملا فيض محمد الكاتب من أكبر المؤرخين من أفغانستان في العصر الحاضر، كما ألف علي أحمد كهزاد المورخ وعالم الآثار كتباً عن التاريخ الأفغاني، كما توجد كتب ومقالات تاريخية كثيرة من تأليف رضا مايل الهروي، والشهيد إسماعيل المبلغ.

وقد برز بين أبناء الشيعة عدد كثير من الشعراء، كما كان للعلماء الدور الخاص في نشر الصحف والمجلات، حيث كان (سَرُورُ جويَا) رئيساً لتحرير صحيفة (انس) الواسعة الانتشار فترة من الزمن كما ترأس محمد حسين هدى فترة أخرى تحريرها، وكان علي أصغر بشير مديراً مسؤولاً عن صحيفة (ترجُمان) التي كانت تصدر في مدينة هراة، وكان علي أميني مديراً مسؤولاً عن صحيفة بلدية في هراة فترة من الزمن إلى أن اعتقل وأمضى ١٢ عاماً في السجن.

وكان المرحوم (دكر وال عبدالرؤوف التركماني) يتعاون في البداية مع غلام بني خاطر في إصدار صحيفة (نداء اليوم)، ثم أسس صحيفة (نداء الضمير)، وكانت الصحيفة الوحيدة التي تنشر عقائد أبناء الشيعة في الهزارة وتدافع عنهم، وكان الملا فيض محمد الكاتب يتعاون مع محمود الطرزي في إصدار صحيفة (سراج الأخبار) الأفغانية إحدى الصحف القديمة في أفغانستان.

هذا؛ ناهيك عن العلماء والفقهاء والمفكرين في أفغانستان، وغيرها الذين ينتشرون في مناطق عدة في العالم ولهم اليد الطولى في تقدم الحركة العلمية، فمن النجف الأشرف إلى كربلاء المقدسة، إلى قمّ والحوزة العلمية في منطقة السيدة زينب (عليها السلام) في سوريا حيث كانت يد العلماء الأفغان سبّاقة في التأسيس العلمي وهي إلى اليوم تتمتع بمكانتها المحترمة في الوسط العلمي.

في هذا الإطار يمكننا نقل حادثة واحدة تعكس مستوى عالياً من الدلالة على مظلومية الشيعة في أفغانستان، والتي تكررت مرات ومرات، خصوصاً عندما احتلت حركة طالبان أفغانستان.

هذه الحادثة كما يرويها المؤرخون أنه « في عام ١٨٨٠ للميلاد وبعد أن وجدت بريطانيا نفسها مجبرة على الانسحاب من أفغانستان عمدت إلى تنصيب عميل لها على البلاد، يكون مطيعاً لها ومنفذاً لأوامرها ورغباتها وأهدافها.

وكان الخيار البريطاني المناسب هو (عبد الرحمن خان) الذي كان معروفاً بقسوة القلب وانعدام العاطفة والرحمة، كما كان أنانياً مستبداً، وعنيداً حقوداً، وكان يحتقر شعبه ويشعر بعقدة الحقارة والضعف أمام الإنجليز، كما كان معروفاً بحقده وكرهه وعدائه لجميع القوميات الأفغانية والقبائل عدا قبيلته، وكان حقه وعداؤه للمسلمين الشيعة الهزارة أشد وأكثر.

وعندما استولى (عبد الرحمن) على مدينة هراة دمر أكثر من خمسين مدرسة ومسجداً وحسينية. كما هدم (مصلى هراة) الذي كان يعتبر نموذجاً رائعاً وفريداً من نوعه في الفن المعماري في آسيا الوسطى، وتراثاً إسلامياً وحضارياً متميزاً في أفغانستان. فقد طلب (عبد الرحمن) من علماء البلاط إصدار فتوى لتكفير المسلمين الشيعة في منطقة (هزارة)، باعتبارهم متمردين وخارجين على السلطان العادل!

فاستجاب عدد من علماء السوء ووعاظ السلاطين لطلب (عبد الرحمن) وأصدروا فتوى لتكفير المسلمين الشيعة!! ويذكر أن عبد الرحمن كان قد حصل على فتوى التكفير هذه من علماء نجد والحجاز واعتمد «علماء» الأفغان على ذلك».

وهنا رأينا أن نورد (قسماً من) الترجمة العربية لنص الفتوى، مؤكداً في هذا حديثين أساسيين: أحدهما تكفير علماء أهل السنة وقضاتهم لشيعة أهل البيت (عليهم السلام)، والحدث الثاني التنفيذ الوحشي للسياسيين الطائفيين السنة لتلك الفتوى.

الحدث الأول: علماء الإفتاء الطائفي يكفرون شيعة أهل البيت (عليهم السلام):

وللتأكيد على أن مفجر الحروب الطائفية هم وعاظ السلاطين ورجال الفتوى المأجورين علينا أن نعرض الفتوى التاريخية لرجال الإفتاء المأجورين والقضاء السني في كابل والمعتمدة على فتاوى علماء التكفير الوهابي في بلاد الحجاز وهذا قسم من تلك الفتوى:

« بسم الله الرحمن الرحيم

لا يخفى على المسلمين وأتباع المذهب الحنفي الحنيف، أن الأمير عبد الرحمن خان

حفظه الله المنان، من شرور البدعة والطغيان، قام بتأديب الهزارة البغاة الأشرار،... وثبت لدى محكمة الشريعة النبوية العليا وبدون أدنى شك رفض وكفر وارتداد الهزارة، وبناءً على هذا نحكم نحن في محكمة الشريعة النبوية العليا في كابل بكفر وارتداد الهزارة ووجوب قتلهم قبل التوبة وبعدها. إننا واعتباراً من اليوم نعتبر الهزارة مرتدين وبغاة، ومفسدين في الأرض، وإن قتلهم، وتمزيق صفوفهم، وهدم بيوتهم، وسبي نساءهم، هو عين الجهاد، وقوام للدين، ونصرة للإسلام والمسلمين. إن أمر الأمير العادل عبد الرحمن خان بوجوب محاربة الهزارة البغاة فرض واجب على كل من يمكنه القيام بذلك، وإن من قتل أحداً من الهزارة أو قتل دون ذلك يعتبر شهيداً ومجاهداً وغازياً وناصرًا للدين الحنيف ورسول الإسلام. كما أن قتل الهزارة مخلدون في النار والجحيم.

إننا نقدم هذا الحكم الشرعي إلى الأمير العادل عبد الرحمن خان ونرجو من جلالته ومقامه الكريم، إبلاغ هذا الحكم إلى كافة المسلمين في أفغانستان، ليعلم جميع المسلمين الأفغان بكفر وارتداد الهزارة، ووجوب القضاء عليهم في كل مكان.

التوقيع:

المولوي مير فضل الله	مستشار محكمة الشريعة النبوية في كابل
المولوي مير محمد	مستشار محكمة الشريعة النبوية في كابل
المولوي مير نظام الدين	مستشار محكمة الشريعة النبوية في كابل
المولوي عبد الملك	مستشار محكمة الشريعة النبوية في كابل
المولوي عمر عمران	مستشار محكمة الشريعة النبوية في كابل
المولوي مير سيد ظاهر	مستشار محكمة الشريعة النبوية في كابل
المولوي عبد الحميد	مستشار محكمة الشريعة النبوية في كابل
المولوي محمد اسلام	مستشار محكمة الشريعة النبوية في باميان».

الحدث الثاني: بعض جرائم التنفيذ السياسي للطائفيين بحق الشيعة:

فقد ذكر مؤرخوا الواقع السياسي الأفغاني أنه: «وبعد سيطرة (عبد الرحمن) على المناطق الشيعية (هزارستان) بادرت مرتزقته الأشرار الى ارتكاب مجازر واسعة وجرائم فظيعة في مختلف المناطق، ولم يتركوا جريمة إلا وارتكبوها.

لقد كانت التعليمات الصادرة للجنود واضحة وهي القضاء الكامل على الهزارة. وقد استخدمت مرتزقة عبد الرحمن أبشع الأساليب في القتل والتعذيب والتنكيل، وكانت تقوم بحرق القرى وهدم المساجد وحرق المزارع والأشجار وإبادة المواشي، كما أنها كانت تمنع الناس من دفن الموتى والقتلى حتى إنّ أغلب الجثث كانت تتفسخ وسط البيوت..

وقد انتشرت نتيجة ذلك مختلف الأوبئة والأمراض حتى أن بعض الجنود أصيبوا

- بأمراض خطيرة انتشرت في المنطقة. ومن أساليبهم الوحشية:
- قطع أطراف المعتقل، وتركه ينزف حتى الموت.
 - ومنها تسليط الكلاب المتوحشة على المعتقل وهو مقيد لتنهش الكلاب لحمه حتى الموت.
 - ولعل من أشنع جرائمهم وأفظعها ذبح الأطفال والرضع أمام عيون أمهاتهم.
 - واغتصاب الفتيات المسلمات.
 - والاعتداء على النساء بحضور أرحامهن.
 - ومنها تجريد الطاعنين في السن من النساء والرجال من ثيابهم وشدّ وثاقهم وتركهم في العراء دون طعام وشراب حتى الموت.
 - وكان جنود (عبد الرحمن) يتلذذون بقتل الأطفال ويعتبرونه لعبة مسلية لهم ومثيرة، حيث:
 - كانوا يرمون الأطفال إلى الأعلى ثم يتلقونهم بسيوفهم ورماحهم ويقطعونهم إرباً إرباً.
 - أما عن معاملتهم مع الأسرى الذين يقاتلونهم، فحدث ولا حرج، حيث:
 - كانوا يقطعون أنف الأسير وأذنيه.
 - ويدخلون سيخاً حديدياً ساخنأ في عينيه.
 - بعد ذلك كانوا يقطعون يديه ورجليه ويستمررون في طعنه وضربه بالسيوف والخناجر حتى الموت.
 - وكان لدى كل واحد من الضباط عدد من الكلاب المدربة على أكل لحوم البشر والفتك بالإنسان خلال لحظات.
 - وكان يُقدم إلى الكلاب في كلّ وجبة أسير شيعي مقيد لتفتك به الكلاب وتأكل من لحمه، وكان في أغلب الأحيان:
 - يعلّقون الأسير في غصن شجرة ويبقرون بطنه ويخرجون أحشائه، ثم يتركون الكلاب المتوحشة تأكل من أحشائه ولحمه.
 - وبعد عام كامل من القتل الوحشي والتنصيف الجسدية:
 - أصدر (عبد الرحمن) أمراً بوقف قتل الهزارة، وأجاز بيع وشراء أسرى الهزارة، بشرط أن يدفع كل من يبتاع شيعياً (١٠٪) أي عُشر ثمنه للدولة.
 - بعد هذا الأمر الجائر، زادت معاناة ومأساة المسلمين الشيعة، وكان الجنود ومرتزة النظام يفتصبون الفتيات ونساء الهزارة الشيعة. وعندما كان أحد من ذوي وأقارب تلك الفتيات يقدم شكوى الى أمراء الجيش، كان الجنود يدعون بأنهم ابتاعوها من شخص آخر.

وكان الناس يفضلون الموت على الحياة والعيش الذليل وعلى هذا كانوا يقدمون على الانتحار للتخلص من الأسر، ومن الوقائع التي تذكر:

- أن مرتزقة (عبد الرحمن) اعتقلت (٤٠٠) امرأة شيعية في منطقة (داية) بولاية غزنة وكان من المقرر نقلهن إلى العاصمة لعرضهن في أسواق النخاسة، وعندما وصلن فوق جسر على نهر (جاغوري) رمين بأنفسهن في النهر وغرقن في أمواجه.

- كما يذكر أن (٤٠) فتاة من منطقة (اورزگان) هربن إلى الجبال من مرتزقة (عبد الرحمن) وعندما شعرن بأنهن أمام طريق مسدود صعدن إلى قمة صخرة عالية رمين بأنفسهن في وادٍ سحيق، دفعة واحدة فتقطعت أوصالهن. وكانت كبيرة الفتيات تسمى (شيرين) وقد صار اسمها رمزاً ونشيداً في هزارستان.

- وبعد أن أصدر (عبد الرحمن) مرسوماً بجواز بيع وشراء المسلمين الشيعة، خفت المجازر الوحشية. ونشطت أسواق النخاسة في كابول وقندهار وغزنة وهرات والمدن الأخرى.

- وكان الأسرى من النساء والرجال والأطفال يؤخذون إلى كابل والمدن ليباعوا في محلات خاصة.

وكانت أنشط المراكز هي العاصمة كابل، حيث كان (عبد الرحمن) بنفسه يشرف على البيع. وقد حددت الحكومة أسعاراً للأسرى على النحو التالي:

- ١- ثمن الفتاة الباك: ١٠ روبيات.
- ٢- ثمن الفتاة الشابة: ٥ روبيات.
- ٣- ثمن الشاب البالغ: ١٥ روبية.
- ٤- ثمن الصبي دون الخامسة عشر: ٥ روبيات.
- ٥- أما الأطفال وغيرهم فقد كان يتم بيعهم دون التقيد بسعر معين....
- ٦- وقد ورد في الوثائق الحكومية الأفغانية «بأن القاضي (ملا خواجه محمد) قاضي المحكمة الشرعية في (ارزگان) بعث إلى الأمير عبد الرحمن خان مبلغ ١٩٤٠ روبية من الضرائب المأخوذة عن بيع (١٢٩٣) امرأة وطفل شيعي في ارزگان».
٧. وفي مدينة قندهار تم بيع (٦٦٦، ٤٦) بين امرأة وفتاة وشاب وطفل....»^(١)

(١) موقع منتدى القرآن الكريم:

● معجزات ثلاث

■ ■ الشاعر: علي جعفر *

إلى سيد النصر:

﴿ إِذَا جَاءَ.. وَالْفُتْحُ ﴾ نورًا جلي
تسبّح لآخر الأول
بدائع أماله تعلي
على أمة عزها ينصلي
وأروع نجم الإبا المذهل
وتاهوا بتفسيرك المعضل
بأنك إحدى خفايا علي

أرى في جبينك مكتوبة
وفي شمس عينيك عين السما
وفي فمك الصدق مفتونة
فيا رحمة الله أنزلها
ويا مبعث العز في خبير
وسرًا تجادل فيه الشعوب
فمن حار: من أنت قلنا له

إلى لبنان:

على عرش تاريخ هذا الإباء

تتحى لك الوقت هيا استوي

* شاعر وأديب - السعودية.

أساطيرُ وارتاعَ منها الفضاء
كلامَ فصاحةٍ تلك الدماء
ترادفُ لبنانَ أمّ العلاء
ويا سفرَ ملحمةِ الارتقاء
ودرسَ الكرامةِ يومَ البلاء
رؤوسَ الملوكِ بقايا هباء

ثلاثُ معاجزَ ذلت لها
لقد أخرسَ الشعرَ والفنَّ والـ
وصاغَ الكرامةَ في أحرفِ
أيا سورةَ العزِّ مقروءةً
ويا آيةَ الشعبِ مهما أبى
ويا قدمًا تحتَ باطنِها

إلى حزب الله:

رفضتَ بعلياك عيشًا يهون
وأعرأبنا حولها في ركون
زأرتَ فأرجفتَ منها الحصون
دجاجَ البراري وفترانَ هون
كما تبتغي لا كما يبتغون
تهيبُ ألوانها المجرمون
﴿ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴾

أجل ليسَ إلّاكَ ليثُ بما
وأعززتَ لبنانَ أمّ العلاء
قهرتَ الصهاينةَ الجائرين
زأرتَ فصيرتَ أسماءهم
وكوّنتَ للغربِ (شرقًا جديدًا)
أيا ميدعًا لوحةً للصمود
إذا ما تأملتُ أدركتها:

● حرب الله

■ ■ حسن العطار*

جمالك
رغم الجراح أسرُّ
ليتني بين الاحمرار
أسيرُ

يحررني
من هواك عاشقُ
عبق الشهادة
إليك يسيرُ

نثرت القوافي
بعبق العبير
أما للأوطان
ها هنا نثيرُ؟

* كاتب، مفكر إسلامي، مدير عام منتدى القرآن الكريم، عضو استشاري بمجلة البصائر، الكويت.

لبنانُ
يا وطن الإباء
هيهات
أن يقال عنك
كسيرُ

وفيك
لحزب الله
راياتُ
جنوبيُّ..
موالي..
نصير..

الدمع
جف في العيون
وجرح الكرامة
نازف غزيرُ

لبنانُ
ما عاد
سهلك يطربني
وفي سمائك
للطائرات هديرُ

ما عدت
أسمع قصفا للعدا
ولنصر الله
فيك لبنان
زئيرُ

حسبتك

صهيون شبل صغيرٌ
وما علمت بعزمك
كم أنت كبيرٌ

رضعت
من التاريخ
عصارة
فإن سألوا
يجيبهم التحريزُ

كم ظنوا
حصونهم منيعةً
سل خير
من كان بها خيرٌ ؟

قل للبارجات
تراقص الليل عاهرة
من أين
حل بها الخريزُ ؟

قل للغزاة
لا تزال
الأشجار واقفة
والشعب أصيل
لم تقلع
له جذورُ

لبنانُ
ويح العروبة
من حكامها
بيروت أشلاءُ

وشيوخهم ضريزُ

ألقوا عليه
وشاح راقصة
الليل لبيزغ الغرام
فهو بصيرُ

ركعوا لأولمرت
من غير وضوء
سجدوا لبوش
وفاتهم التكبيرُ

لبنان
قالوا عنك مغامر
ولإسرائيل
قولهم
هلموا أغيروا

ولم ترتجي
سوى الأمن
يا دولة الأمن
فهل هذا كثيرُ ؟

لا خير في جامعة
ولا ما قاله الوزيرُ
عقدوا اجتماعا
فكان للعدوان
تبريرُ

أتخمت
موائد النفط

كروشهم
فرأيهم خنوعُ
مصانع التكريزُ

ما للعروبة
كان نفيهم
لقصورهم
قد هاج
منهم نفيزُ

إن الجنوب ينام
على وقع الردى
وأحلامُ الملوك
نرجسيةُ
يغلّفها حريزُ

يا عربُ
ها هنا
حرب الكرامة
لا سباقُ
يصول فيه بعيرُ

لبنانُ
ها هنا
حزب الله..
يوم الله..
حرب الله..
سعيزُ

إن الجهاد
سياحة أمتي

ما دام
بغير كرامة
تعميرُ

إن تألمون
فإنهم يألمون
قد زمجر الرعد
بحيفا نذيرُ

ولئن
هدموا منك لبنان
حجارةً
سيشاد من الدماء
بناء
وموطن جديرُ

لبنانُ
أنعائك شهيد أمة
بغير الدماء
لا يصحو لها
ضميرُ

إني لأشم في رباك
ريح علي والحسين
وأبذر..
ريح الجنان عبيرُ

فيا أيها الشهداء
طبتم
وطابت بكم الأرض
فأنتم البساتين

وأنتم الغديرُ

إن الشعوب
ستصحو يوماً
على خرافة دولة
شعارها التدميرُ

ليت الطفأة
يقوموا من قبورهم
آنذاك
يعلو منهم الجبن
شخيرُ

لبنانُ
يا حرب الله
على الشر سلاماً
إن للبيت حام
رب عزيزٌ قديرُ

● بين يدي العلامة البيات شيخ المتجهدين

■ عبد الإله التاروتي*

الكتاب: العلامة البيات شيخ المتجهدين.

إعداد: أسرة الفقيد.

الناشر: مؤسسة الهداية - بيروت - لبنان.

الطبعة: الأولى سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م

عدد الصفحات: ٥٢٦ صفحة من الحجم الكبير.

مقدمة الحضور

على ضفاف ساحل بحر العلامة البيات شيخ المتجهدين العلامة الشيخ منصور البيات رَبِّهِ، تلتقي بالروح في عنفوان تألقها، وبالجسد وهو يركع على عتبات الخلود في محراب الصديقين.

فالزمان والمكان أمران اعتباريان من فيض الباري ولطفه صاراً من سبل الوصول إليه. أجل زمان لا يفقدك فيه (حيث يحب)، ومكان لا يرضى أن يجدهك فيه (حيث يكره). معادلة ضابطها الصدق في خلوص النية للساعي نحو الباري سبحانه وتعالى.

فبين يدي شيخ المتجهدين العلامة الشيخ منصور البيات، يتجلى الزمان ليكون متمحضاً في حيث (يحب)، والمكان مشتملاً من جميع جهاته على نُبل المقصد وعلو المسعى حيث (لا يكره).

* كاتب، السعودية.

وحيث هذا الزمان والمكان نلتقي بسماحة شيخ المتجهدين العلامة البيات في السفر المبارك لتكون بين يديه في مقامات خمس.

المقام الأول: الهيكل المعماري للكتاب

ضم الكتاب بين دفتيه ما تم طرحه بشأن الراحل شيخ المتجهدين سواء على شبكة الإنترنت (موقع قطيفيات www.qateefiat.com)^(١)، أو تلك التي أقيمت في مجلس التأبين الذي أقيم عصراً وليلاً في حُسينية السنان بالقطيف، وما ألقى في أربعينية الفقيد، والذكرى السنوية للفقيد الراحل. وجاء الهيكل المعماري للكتاب على العناوين التالية:

مقدمة، ومدخل (قبسات من نور)، ومجلس الفاتحة: شعر، ونثر، وذكرى الأربعين: شعر، ونثر، والذكرى السنوية: شعر، ونثر، وملاحق أربعة: الأول: مراسلات ووكالات، الثاني: خطابات التعزية، الثالث: نماذج من سجل كلمات المعزين، الرابع: ألبوم صور.

وجاء في المقدمة للأستاذ: محمد رضي الشماسي متحدثاً عن شيخ المتجهدين قائلاً: «... شخصية قلماً تجود الأيام بمثلها، فمن يراها يَر فيها شخصيات نقرأ عنها في التاريخ الإسلامي دون أن نراها، ونعرف عنها دون أن نعاصرها. شخصية تذكرنا بالخلص من أصحاب أهل البيت (عليهم السلام) في خشونة طعامهم، وتقشف حياتهم، وبعدهم عن الأضواء المبهرجة، وتوفرهم على العلم، والعمل على نشره، والإصرار على إثبات الذات من خلال مدرستهم المنهجية، وسلوكهم الإيماني المتميز. ص ١٢».

وتحت عنوان: (قبسات من نور) جاء المدخل في إحدى وخمسين صفحة وهي مع الأسف الشديد وردت دونما توقيع بالاسم! نأمل أن يكون نتيجة خطأ مطبعي لا بخلاً على القارئ بمعرفته، ونظراً لأهمية ما ورد فيها نورد أهم النقاط، وهي موزعة على ثلاثة جوانب هي:

الجانب الأول: الجانب الشخصي:

وتناول فيه التعريف بنسب الشيخ المقدس، من أبيه وأمه، وولادته ونشأته، وأسرته وزواجه.

فهو كما جاء في نسبه «سماحة العالم الرباني العلامة الحجة المقدس الشيخ منصور

(١) كان لموقع (قطيفيات - qateefiat.com)، شرف تبني التغطية الشاملة لحدث التأبين على شبكة الإنترنت، وهي أول تجربة محلية على مستوى المنطقة في القيام بمثل هذا الإجراء اليومي، وبذلك تكون أحداث رحيل سماحة شيخ المتجهدين قد دشنت بداية حقبة جديدة في مجال نقل الحدث من مستواه المحلي إلى الإقليمي والعالمي. هذا وقد وردت رسائل تعزية ومواساة على عنوان الموقع من قبل أبنائنا في بلاد المهجر وغيرهم تفيد بمتابعتهم للحدث من على شبكة الإنترنت وحصراً على موقع قطيفيات.

ابن المقدس الحاج عبد الله (١٢٨٨هـ - ١٣٤٠هـ)، ابن الحاج عبد العزيز (٩ - ١٣٠٩هـ) ابن محمد علي بن حسين بن إبراهيم بن محمد بن بيات. ووالدته الفاضلة كريمة الحاج محمد بن علي بن محمد بن الشيخ عبد علي بن الشيخ محمد بن العلامة المحقق الشيخ حسين الماحوزي البحراني. ص ٢١.

وولد سماحته في شهر جمادى من سنة ١٣٢٥هـ، فَقَدَ بصره في عامه الثالث، وَقَدَّ والده ولم يتجاوز الخامسة عشرة من العمر، وتكفل برعايته عمه (الحاج سليمان رحمه الله)، وانتقل إلى جوار ربه في ٢٩ / ٨ / ١٤٢٠هـ، وينتمي إلى أسرة البيات «ذات العراقة والامتداد في التاريخ القطيفي، وكانت لها أصول في أطراف نجد وشمال العراق وكذا جنوبه وهي متصلة بالقبيلة العربية (ربيعة) ص ٢٣»، وتزوج من الزكية ابنة خال أمه العلامة الجليل السيد محفوظ العوامي رحمه الله تعالى، أنجب منها ولده المرحوم الشاب أحمد (١٣٤٧هـ - ١٣٦٧هـ)، وابنتين الأولى استهلت ميتة، والأخرى هي الحرة المصونة (فاطمة)، وهي التي حُفظ نسله من خلالها.

الجانب الثاني: مسيرته العلمية:

استعرض في هذا الجانب مسيرته العلمية في موطنه القطيف على يد علمائها الكرام، وكذا في النجف الأشرف، هذا وقد تم الحديث عن مؤلفاته والتعريف بها، وما قيل بشأنها من قبل العلماء.

أساتذته في القطيف: وهم

الشيخ عبد علي أوال التاروتي (المتوفى في ١٣٣٨هـ أو ١٣٣٩هـ)، والشيخ باقر الجشي (٢٨ / ١٢ / ١٣١٨هـ - ١٠ / ١١ / ١٣٥٧هـ)، والشيخ ميرزا حسين البريكي (٢١ / ١٢ / ١٣٢٥هـ - ١٢ / ٢١ / ١٣٩٥هـ)، والشيخ محمد حسين آل عبد الجبار (١٣٠٠هـ - ١٤ / ٣ / ١٣٨١هـ)، والشيخ محمد علي الجشي (١٣٠٠هـ - ٨ / ١١ / ١٣٦١هـ) وقيل ٨ / ٨ / ١٣٦١هـ)، والعلامة السيد محفوظ العوامي (٩ - ١٨ / ٣ / ١٣٤٦هـ)، والعلامة السيد حسين العوامي (١٢٧٨هـ، ١٢٧٢هـ - ٢٧ / ٩ / ١٣٥٨هـ)، والعلامة الشيخ محمد صالح آل الشيخ مبارك (٢٦ / ٧ / ١٣١٨هـ - ١٣٩٤هـ)، والعلامة الشيخ فرج العمران (٢ / ١٠ / ١٣٢١هـ - ١٣٩٨هـ)، والحجة الشيخ علي الجشي (١٧ / ٩ / ١٢٩٦هـ)، والحجة الشيخ علي أبو الحسن الخيزي (١٢٩١هـ - ١٣٦٣هـ).

أساتذته في النجف الأشرف:

في عام ١٣٨٢هـ هاجر للنجف الأشرف ليدرس فيها على يد علمائها ومراجع التقليد وهم: آية الله السيد محمد جمال الهاشمي (١٣٣٢هـ - ١٣٩٧هـ)، والحجة الشيخ محمد

تقي الجواهري (١٣٤١هـ)، آية الله السيد محمد حسين الحكيم (١٣٣٣هـ - ٢٩ / ٣ / ١٤١٠هـ)، آية الله العظمى السيد محسن الحكيم (١٣٠٦هـ - ١٣٩٠هـ)، آية الله الشيخ حسين الحلي (١٣٠٩هـ - ١٣٩٤هـ)، آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧هـ - ١٤١٣هـ)، وآية الله العظمى السيد عبد الأعلى السبزواري (١٣٢٨هـ - ١٤١٤هـ)، آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (٢٥ / ١١ / ١٣٥٣هـ - ١٤٠٠هـ)، «وبعد ثمانية عشر عاماً قضاها في جوار حرم الطهر والقداسة العلوي، قرر الأوبة إلى وطنه القطيف... في ٢٨ / ٧ / ١٤٠٠هـ ص ٢٩».

كما تم بيان أسماء تلامذته علق عليها بعبارة «فلأسف الشديد أن هذه الجنية من تاريخ الشيخ رَضِيَ مجهولة، سواء لما كان عليه في النجف الأشرف أو قبلها أو بعدها، إلا القليل ممن تعرفنا على تتلمذهم على يديه. ص ٣٩». ذكر منهم أحد عشر شخصاً، ومن هؤلاء الطلبة على سبيل المثال: العلامة الشيخ حسين الشيخ فرج العمران، العلامة السيد صالح الحكيم (من العراق)، الفاضل الشيخ عبدالرسول البيابي، الفاضل الشيخ محسن المعلم، الفاضل السيد سعيد الشريف (الخباز)، الفاضل الشيخ إبراهيم الغراش وغيرهم.

مؤلفاته:

تناول في هذا العنصر أربع نقاط هي:

الأولى: سلسلة مؤلفاته:

وقد اقتصر فيها على بيان مؤلفاته المطبوعة التي جاءت في ثمانية عشر عنواناً دون الإشارة إلى كتبه المخطوطة باستثناء (النظرة التوحيدية)، وهذه الكتب هي: (١) النظرة الحسينية، (٢) النظرة النفسية والأشعة القدسية، (٣) النظرات الإلهية في المادح النبوية (١-٣)، (٤) النظرة العلمية في دفع الإشكال عن النظرة الحسينية، (٥) النظرة الرشيدة في المباهلة السعيدة، (٦) النظرة الميثاقية، (٧) النظرة الروحية، (٨) النظرة التوحيدية ويقع في ٣٢٠٠ صفحة مخطوط، (٩) النظرة الفقهية (١-٢) طبع منه الجزء الأول، (١٠) النظرة الظالمية، (١١) النظرة العدلية (١-٢)، (١٢) النظرة الحكومية، (١٣) النظرة النبوية الإمامية، (١٥) مولد الإمام السجاد، (١٦) مولد الإمام الرضا، (١٧) مولد الإمام الجواد، (١٨) مولد الإمام العسكري.

الثانية: التعريف ببعض مؤلفاته:

وقد تم التعريف السريع بستة كتب من مؤلفاته السابقة الذكر والتي شملت: النظرات الإلهية في المادح النبوية، والنظرة الحسينية، والنظرة الروحانية، والنظرة الحكومية،

والنظرة الشرعية في العلة الرحمية، النظرة الميثاقية. تأتي بواحد منها ألا وهو (النظرات الإلهية في المادح النبوية) وما قيل بشأنه.

«هو كتاب جليل قيم يتكون من أجزاء ثلاثة، يبحث فيه المصنف عن أحوال النبي ﷺ، ويتكون الجزء الأول منه من نظرات سبع في أحواله وصفاته وخصائصه، والجزء الثاني يحتوي على أربع عشرة نظرة فيها رواشح الولاء لائحة لكل من تدبر فيها، وأما الثالث فيتكون من اثنتي عشرة نظرة كلها في غزواته وكراماته وفضائله ﷺ، فالكتاب نبع للدرر الثمينة والعقيدة الصافية، وفيه الكثير من الفوائد التي لا يستغني عنها كل شيعي وخطيب وعالم. ص ٤١ - ٤٢».

الثالثة: ما قالوه عن مؤلفاته:

قال عنه آية الله السيد محمد جمال الهاشمي رحمه الله: «النظرات الإلهية سلسلة مقالات تعبر عن إيمان الشيخ منصور وثقافته الدينية، وقد حاول أن يشحن فيها معارفه التي استفاد في أدوار دراساته مطعمة بإيمانه العميق بالنبي ﷺ، وربما يكون الكتاب في نظر البعض شاذاً في أفكاره لأنه يتوخى مواضيع لا تلائم الثقافة العصرية، ولكن الذي يؤمن بالنبي ﷺ، ومكانته من العلم الإلهي، وبآله الأطهار ومقامهم من النبي ﷺ، يعرف بأن الشيخ لم يتجاوز الحد الذي خططه الإيمان الصحيح للنبوّة والولاية، إن الكتاب يعرض عليك مقامات الولاية الإلهية مؤيدة بالأدلة والبراهين العقلية والنقلية، بل وحتى بالشواهد الأدبية التي توضح مراده وتبيّن الغامض من كلامه.

والحق أن الشيخ... قد أتعب نفسه وجاء بما لا مزيد في موضوع الولاية حتى أصبح القارئ له شاعراً بمكانة النبي وآله الأطهار من العلم الإلهي، وأيده الله وأطال عمره وتمتع المؤمنون بآثاره وفيوضاته الفكرية. ص ٤٣-٤٤».

وقال عنه كذلك الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي:

«النظرات الإلهية في المادح النبوية... فقد توفر فيها مؤلفها من دراسة كثير من مهمات القضايا العقائدية دراسة وفق فيها إلى حل الكثير من مشكلاتها وإيضاح العديد من غوامضها، بما أوتي من حدة ذكاء في التفكير وسلامة ذوق في الاختيار، ودقة محاكمة في المناقشة، وإشرافاً في التعبير في البيان، فأضاف إلى المكتبة الإسلامية سفيراً لا يستغني عنه العالم والخطيب وغيرهما مما يُعنى بقضايا العقيدة الإسلامية. ص ٤٥».

الرابعة: منهجية الشيخ في التأليف:

وجاءت في ثلاثة عناوين يأتي الكاتب في كل عنصر منها على سوق ما يناسبها من استشهادات تؤيد الفكرة الكاشفة عن منهجية الشيخ في التأليف وذلك من خلال نصوص

يسوقها من مؤلفات الشيخ قدس سره، نأتي بملخص كل عنصر من هذه العناوين الثلاثة وهي:

(١) مادة النص: يقول « فأمّا مادة النص فإن الموضوع الكلي الذي انتخبه الشيخ يرتبط تمام الارتباط بالغاية التي يقصد الوصول لها في مؤلفاته، فإنه قد ركز في كل مؤلفاته على المعارف العقيدية... فمادة النص فيما كتبه الشيخ في كتبه هي ما بين آية ورواية، والروايات تختلف من موطن إلى آخر فبعضها من كتب العامة والبعض من كتب الخاصة، وذلك تبعاً لموطن الاستشهاد من موضوع البحث ص ٤٦ - ص ٤٧ ».

(٢) طريقة العرض: « وأما ما يمكن بيانه.. من طريقة عرض الشيخ عليه السلام، لمادة النص فهي كذلك تختلف من مورد إلى آخر، إذ يصح أن نطلق على منهجيته في العرض عنوان التوازن اللامستقر.

فإن عدم استقرار العرض وعدم سيره على وتيرة واحدة لم يخرج في بحوثه عن التوازن المطلوب له من عرض المادة، بل يزيد بحوثه تشويقاً للقارئ، وذلك لاختلاف الموضوع المبحوث عنه من موطن إلى آخر ص ٤٧ - ٤٨ ».

(٣) غاية البحث: « .. بعد القراءة المتأنية لما كتبه قدس سره، هو أن الشيخ قد كانت له غايتان إحدهما في طول الأخرى:

الأولى: منهما بيان حقيقة مذهب أهل البيت عليهم السلام دون بقية المذاهب والفرق. والثانية: هي الدعوة للدين الإسلامي الحنيف والذي مظهره هو مذهب أهل البيت عليهم السلام، وقد انصهرا في بوتقة واحدة ومن ثم أبرز الشيخ أنهما (لن يفترقا) ص ٥٠ ».

الجانب الثالث: الجانب الروحي:

وتم فيه تناول البعد الروحي والإيماني لشخصيته قدس سره والتي تشربت بحب الرسول وأهل بيته عليهم السلام، فكانت السمة الأولى في سياق بيان هذا الحب والعشق متجلياً في حب الحسين عليه السلام، والذي امتد من خلال قلمه ودمعته وإحيائه لمآتم الحسين في كل يوم مرة أو مرتين. والسمة الثانية في بيان الزهد الذي ارتسمت قسامته على هيكل (العلامة البيات)، في جسده النحيف المتقوس من أثر العبادة، وفي لباسه المتواضع، وبيته الذي لا زال يقاوم الزمن. وختم المدخل بنماذج من شعر سماحة الشيخ في أهل البيت عليهم السلام وقد علق عليها أثناء الحديث عن شاعريته بقوله: « لم يكن الشعر بالنسبة للراحل المقدس، محطة رئيسية في مسيرة حياته. فلم يهتم بنظمه اهتماماً خاصاً... فلذا ترى نتاجه لم يتجاوز عدة قصائد تعبر بنفسها عن عاطفته الخالصة تجاه أهل بيت العصمة عليهم السلام، يرثيهم حيناً، ويمتدحهم ويعدد مآثرهم حيناً آخر ص ٥٦ »، ببيان صور من الذاكرة تكشف في جوانبها بعضاً من شخصية الشيخ قدس سره، وجانباً من فعالياته في المجتمع.

المقام الثاني: بين يدي شيخ المتجهدين

في رسالة الكتاب ومضمونه:

الكتاب في مجمله يمثل وثيقة تاريخية مهمة بها من القاعدة المعلوماتية ما تساعد الباحث على إجراء دراسات مفصلة بحسب هدف وموضوع البحث الذي لا غنى له عن مادة الكتاب فيه، وما يمكن أن نلاحظه من مضمون هذه الرسائل التي جاء الكتاب بهدف إيصالها بكل أمانة للقارئ فتتمثل فيما نتصور في الآتي:

(١) الروح الإيمانية المتجلية في شخصية الشيخ الراحل وذلك عبر المحافظة على قيم الدين العليا وشعائره المقدسة.

(٢) الحبّ والفناء في الرسول وأهل بيته عليهم السلام، خصوصاً سيد الشهداء، وتجلي ذلك على مستوى الكتابة والتأليف منه قدس سره، وعبر الممارسة اليومية.

(٣) الإنتاج العلمي والمتمثل في الدرس والكتابة والتأليف.

(٤) انفتاح الشيخ الراحل على أبناء مجتمعه بما يحمل هذا الانفتاح من شفافية وتألّق.

(٥) تجلي عنصر القدوة في شخصيته، والدرجة الرفيعة من التقوى والزهد والورع.

(٦) احترام العلماء وحفظ حرمانهم في المغيّب والمحضر.

والمتمصفح لصفحات الكتاب، والمتأمل لما تم طرحه فيه من خواطر ومقالات وقصائد وكلمات تأبينية، يلتقط هذه الرسائل والتي يمكنه أن يخرج منها بنتيجة واحدة أصيلة تكشف في أغلب مضامينها عن منحيين أساسيين يشتركان في هدف واحد ألا وهو شخصية الفقيه بما تحتويه من أبعاد وتجليات متنوعة على صعيد الفكر العقيدي والممارسة الرسالية لوظيفته الشرعية طيلة أيام وجوده المبارك سواء في موطنه، أو أثناء مهاجرته في النجف الأشرف.

المنحى الأول: ويصب في ما يمكن تسميته بأدب الذكريات:

وهو ما يأتي في سياق بيان التجربة القائمة بين الكاتب والفقيه أعلى الله مقامه، والتي قد تمتد لفترات زمنية متفاوتة طويلاً وقصراً تبعاً للعلاقة القائمة بين الكاتب والفقيه وهل لا تزال في تواصل أم حركة الحياة قطعت من مشوار العلاقة وهي الآن تُستدعى من أرشيف الذاكرة؟ وهذه الصورة متجلية بشكل تكاد تكون فيه مسيطرة على كل من اقترب من ساحة سماحته المباركة شعراً أو نثراً. ولا شك في أن تسطير هذه الذكريات ليس من

السهولة بمكان أن يستطيع القلم أن يلحق بسيل تداعي صورها ومشاهدها الحاضرة وبقوة في المخيلة، ولقد عبر عن هذه الحيرة الحاج (حسين بن علي الزاير): يقول «وإنني في حيرة من أمري، من أين أبدأ؟ وعماداً أتحدث وأنا قد قضيت قرابة الخمسين عاماً في رحابه الشريف، وكلها عطرة، فلا أدري عن أي خصاله أنظم قصيدي؟ علمه؟ ثقاه؟ ورعه؟ عفته؟ زهده؟ أخلاقه؟ تواضعه؟ تفانيه في حب أهل البيت (عليهم السلام)؟ ص ١٨٨». هكذا يكون الحديث من مخزون الذاكرة محملاً بما لا تستطيع حمله الجبال الراسيات، وإليك ثلاثة نماذج مما حواه هذا السفر بين دفتيه على سبيل المثال لا الحصر:

النموذج الأول: للأستاذ محمد رضا نصر الله وهو يتذكر سماحة الشيخ قائلاً: «اسمح لي أن أقبل جبينك الطاهر، فقد خذلني غرور الحياة دون أن أكون بقربك، أنا الذي ارتضع كلماته الأولى من فمك. أنسيت ما كنت تمليه عليّ في رسائلك إلى أصفياك؟ أنا ما نسيت. فكيف لي أن أنسى ومداركي تتفتح على مثل هذا الفيض يأخذ بصفاء طفولتي على أجنحة كلماتك؟ ص ١٥٧».

النموذج الثاني: للشيخ محمد جمال الخباز يقول: «ترجع صلتي بالأستاذ العلامة الكبير الشيخ منصور... إلى عام ١٣٨٣هـ، حيث تعرفت عليه يوم أقام في النجف الأشرف والتمست منه الحضور عنده في بعض المقدمات فاستجاب لذلك مشكوراً. ويسوق الشيخ جمال تجربة جرت فيما بينه وبين سماحة الشيخ البيات رحمته، «أذكر أنه لما شرع في تعريف المحقق (الحلي) للطهارة بأنها (اسم للوضوء أو الغسل أو التيمم على وجه له تأثير في استباحة الصلاة)، تكلم عن الحد عند المناطق وما ينقسم إليه، وأن هذا الحد من أي قسم هو بأسلوبه السهل الممتنع، وهكذا حتى جاء إلى الهاء... واستمر عنده التحقيق أسبوع أو أكثر. وكان عندما يمر بالمسألة الفقهية يتناول آراء العلماء حولها إن كانت من مسائل الخلاف، وربما ذكر سبب الخلاف بينهم... وكان عليه الرحمة لا يكتفي في الشرح الفقهي مثلاً بالاختصار على القضايا الفقهية، بل يتناول بأسلوبه السهل الممتنع قضايا منطقية وأصولية وغيرها مما يجر إليه البيان ص ٣٥٥ - ص ٣٥٦».

النموذج الثالث: للأستاذ محمد سعيد بن الشيخ ميرزا البريكي قائلاً: «لا أتذكر الفترة المبكرة من حياتي التي لم يكن فيها المرحوم المقدس الشيخ منصور البيات جزءاً من ذاكرتي... كان يأتي لمجالسة المرحوم والدي مرة كل أسبوع على الأقل. كان عليّ أن اصطحبه من الدور الثاني في بيته الكريم مروراً بسوابط القلعة حتى أصدع معه إلى الدور الثالث من منزلنا حيث يقع مجلس والدي... كانت رحلتي معه من منزله إلى منزلنا تجربة بدأت أتفكر في نتائجها فيما بعد. لقد كانت هي فرصة لقائي الخاص مع الشيخ حيث أتعرض خلالها للاختبار من قبله في الدروس التي كنت ألقاها من والدي رحمه الله... (و) عندما بعدت عن الوطن ظلت صورة مجلسنا الذي يزينه الشيخ محفورة في ذاكرتي ص ٢٤٢».

المنحى الثاني: الخواطر والوجدانيات:

وفيهما يتجلى التصاعد الوجداني لدرجة تكاد تقترب في كثير من مقاماتها من الاغتراف من نمير حضور الفقيده (الفائب الحاضر) وبشكل يجعل من هذا الحضور المحرك والفاعل لكل ما سيأتي به الكاتب من تفاعل وجداني يناسب ومقام الفقيده، وهما في هذا المشهد كالفراشة والشمعة لا تكف عن الدوران حتى ترتوي من منبع الضياء.

النموذج الأول: لسماحة السيد منير الخباز يقول: «... سبحان من خلق النور من الطور فكان الشيخ منصور، إنما النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره، والمنصور مظهر من مظاهر الإبداع الإلهي، ومجلى من مجالي الألق الفاطمي والفجر العلوي والعرفان المحمدي واللفظ السماوي.

إن جمال روحه، وطيب شمائله، وشعاع قدسه، وربيع دموعه، وتساييح محرابه، دلائل قداسته، وآية في الأرض على عظمة السماء.

وإذا أردنا أن نرتل قرآن ذاته، وسفر حياته فمن الجدير أن نقف على صفحاته واحدة تلو الأخرى،... أبحرت في محيط لا مدى له تتحرى أصدافه وتنتقي درره، وشمخت نحو أفق لا حد لسمائه، تتسامى في قوس الصعود بين منازلها، وتنتقل في حركتها التكاملية بين مراحلها، فمن مرتبة التخلي إلى مرتبة التحلي وحتى قمة التخلي.

فيا قنديل محراب ويا نافلة الفجر، ويا قبساً من الزهراء في أحشائه يجري، سيفنى كل هذا الزيف والألوان والشعر، ويبقى في ضمير الكون أنت وليلة القدر، والحمد لله ص ٣١٩ ص ٣٢٥.

النموذج الثاني: للأستاذ حسن علي الزاير يقول: «هذه مرثية ترثي نفسها ولا ترثي الشيخ. قراءة معكوسة للتناقض الاجتماعي، قراءة معكوسة لعلاقة الفرد بالمجتمع التي تتدهور يوماً بعد يوم. عندما يتصارع العلم والجهل، والحب والكرهية، والتباعد والتكافل، عندما تتصارع الفردية والأنانية بالتكافل الاجتماعي عندها نبحت عن موكب تشييع لرجال التقوى والإيمان،... تلمست صدري وهو كعهد سابقاً. عندما أغرق في بحار الخطايا أبحث عن أمثلة القداسة والصفاء، عندما يتصدع دوري الاجتماعي أبحث عن أمثلة سامية، وعندما تشتعل نار الهموم أزيدها وقوداً وبركاناً. الموت حق وهو للمؤمن التقى راحة وسعادة. أنت تعيش قدسك وإيمانك، وأنا يتدفق على فؤادي ضجيج الهزيمة والخسارة. إنه واضح كل الوضوح ولكنه اعترافات لا يسمعها أحد. هذه ليست مرثية، هذه ترنيمة نغم وإيقاع أغنية ص ٣٦٧ ص ٣٦٩.»

النموذج الثالث: للأستاذ السيد مهدي الصائغ يقول: «بيت تزوره مرة فتجذب إليه مرات ومرات،... هذا البيت ما إن تدخله حتى تجد نفسك في عالم ملكوتي يملأ أركانه تراجع أصوات التسبيح والتقديس، وتبارك جنباته في أكثر اللحظات الصلاة على محمد وآل محمد،... حقاً إن بيته طريق إلى الجنة ص ٣٦٨ ص ٣٦٩.»

المقام الثالث: شيخ المتجهدين وجيل الشعراء الشباب

إذا نظرنا إلى الزاوية الثانية من محتوى الكتاب والمتمثل في الشعر، فإن الحديث في هذا الجانب يطول ويطول، وبكلمة لا تزال ناصية شعر الرثاء تتجلى في أدب منطقتنا القطيف بشكل يستحق التوقف والتأمل بما يمثله هذا الغرض الشعري من امتداد تاريخي يخترن في طياته تجارب قرون عديدة من أصول هذا الفن، وبما يسترشد من معاني وألفاظ تستمد مقومات وجودها من الشعر الولائي الذي كان الإمام الحسين (عليه السلام) قاده زناد أوارها في قلوب الموالين لأهل البيت (عليهم السلام) وفي هذه الجنبه لا يبتعد ما سطرته قرائح الشعراء عن سبقهم في دلالة صدق العاطفة، وإن كان هناك من فارق وتمايز يمكن تسجيله فهو يتمثل في حركة التجديد والمعاصرة التي بدت واضحة وجليه في مرثياتهم وإن كان هناك قصائد لم تخرج عن الشكل التقليدي في الشعر القطيفي.

وبالجملة فإن القصائد المدونة جاءت في مجموعها الواحد والأربعين نصاً بمثابة ديوان شعر يترجم لحركة الشعر في القطيف ونحن في بداية القرن الواحد والعشرين من الميلاد باستثناء قصيدتين من خارج البلاد، الأولى لسماحة الخطيب الشيخ محمد باقر الإيرواني (قم المقدسة) وهي بعنوان (قولوا معي) ومطلعها.

أمة الإسلام تنعى بالأسى داعياً للدين من خير الدعاء
وختمت بـ

إنه أرخته: «قولوا معي أفجع العلم بمنصور البيات»

والثانية: لسماحة الشيخ عبد الأمير الجمري (مملكة البحرين) بعنوان (رثاء صديق) ومطلعها:

أنا في يقظة أم حُلْم؟ أم خيال لفتني في ظلم؟
وختمت بـ

مكان سرت أرخ: «رحب أنت في مقعد صدق أكرم»

وما يمكن تسجيله في محتوى الكتاب في ميدان الشعر تجلي جيل الشعراء الشباب في رثاء سماحة الشيخ تقي الدين، مع غياب واضح للشعراء الكبار باستثناء رائعة السيد عدنان العوامي والتي يمكن أن نعتبرها واسطة العقد بين جيل الشعراء الشباب وجيل الرواد والتي جاء في مطلعها:

خذ من دمي الجمر معصوباً به الألم في موسم الحزن يجفو حبره القلم
يا راعف الحرف لا تتطف بغير دمي فالشعر إما لظى يبكي أو الشبم

إلى أن يقول:

ما أنت إلا رحيق ليس موضعه هذا التراب، ولا هذا الدجى الوخم
من قال مِتَّ فعندي ألف شاهدة على خلودك لولا تكثر التهم
لو مِتَّ ما هطلت جمراً محاجرنا ولا تنشبَّ في أحداقتنا السلمُ

ولعل ما يهمنا في بيان هذا الأمر وتسجيله من تواجد الشعراء الشباب دون غيرهم من الشعراء هو التأكيد على جوهر الحضور لشخصية الفقيه لدى الجيل الشاب عموماً والشعراء منهم على وجه الخصوص بما ينفي ما يعرف في حقل الدراسات الاجتماعية (بحالة القطيعة بين الأجيال)، على الأقل فيما يتصل بسماحة الشيخ وهؤلاء الشباب. إذ تجد وبما لا مجال فيه للجدل والمناقشة مقدار الحضور الوجداني المتألق للشيخ المقدس في ضمير الشعراء مما أتاح لهم هذا الحضور الوجداني المدرك للحالة العاطفية والانفعالية من تجسيد ذلك في قصائد رثائية تعبر عن سموّ في الشكل، وتجلّ في المضمون، نأتي بشاهدين من هذا الحضور للشعراء الشباب لا على سبيل الحصر:

فهذا الأستاذ حسين الجامع يرثيه في قصيدة مطلعها:

أنعاك من وجدي ومن ألمي بيراعةٍ تققات حبر دمي
بيراعة تبكيك ثاكلة أعظم بمدمع مقلة القلم
وأخالها التهبت بلوعتها لكأنها تخطو على ضم
لا غرو إن أتت وإن صرخت ولزُبَّ صارخة بغير فم
فالببكت والمحراب ما برحا في لوعة حرّى وفي ألم

أو كما قال: الشاعر الشيخ علي الفرج في مطلع قصيدته:

كان بدرأً وتشهّاه الثرى كان قنديل التقى وانكسرا
من رآه رئةً تعطي الهوا نفساً، وجهاً يبث المطرا
كان ياما كان روحاً ثرةً طبعها الماء إذا الماء جرى
خلقته قافلة إن لم يرَ فهو للسايرين كان النظرا

المقام الرابع: لقطتان من الكتاب

اللقطعة الأولى: شيخ المتجهدين ومسألة التقليد:

من الموضوعات التي تناولها الخطباء في بيان جانب من جوانب شخصيته الرسالية هي مسألة التقليد وذلك نظراً لما تمثله هذه المسألة من حساسية لدى غالبية أبناء المجتمع، وتزداد درجة هذه الحساسية عند طلبة العلوم الدينية بشكل أكبر مما هو عند جمهور الناس بل ما عند هذا الجمهور في بعض حالاته يمثل رجوع صدى لممارسة بعض طلبة العلوم الدينية.

والجانب المهم في موقف الشيخ رحمته من هذه المسألة أن كانت هذه الممارسة الواعية منه حيال هذه المسألة ذات منحى سلوكي يتسم بالكثير من روح المسؤولية والوعي في إدارة دفتها في الوسط الاجتماعي، مما حفّز الخطباء والمثقفين على تناولها بشكل يستمد من فعله وممارسته الأرضية التي تعيد للذات المؤمنة توازنها وهي تنطلق في تعاطيها الاجتماعي من خلفية هذه المسألة:

يقول سماحة الشيخ حسن الصفار في معرض بحث هذه المسألة «كان الشيخ الفقيه منفتحاً على الناس، بشرائخهم المختلفة، وتوجهاتهم المتعددة... عاصر الكثير من الخلافات المرجعية، بين هذا المرجع وذاك المرجع، وبين جماعة هذا المرجع وذاك المرجع، لكنه لم يتخذ موقفاً تجاه أحد على هذا الأساس، ولا قاطع جماعة من الجماعات، أو حارب اتجاهاً من التوجهات، بل كان يتسامى على هذه الأمور ويأخذ موقع الأبوة والمحبة للجميع، لذا احترمه الجميع وتواصلوا معه وأحسوا بالخسارة لفقده.

ما كان يذكر عالماً من العلماء إلا بخير، ولا كان يرضى أن يستغاب عنده أحد أو ينتقص من شأنه في مجلسه، بل ربّى من حوله على الاحترام للجميع ص ١٥٣».

وفي الموضوع ذاته يذكر سماحة السيد منير الخباز: «.. لقد مرت بمجتمعنا اختلافات حادة منذ القدم فلقد كان الناس وحتى قبل ما يزيد على خمسين عاماً يختلفون في تقليدهم وأفكارهم ومناهجهم ومساراتهم... الشيخ البيات كان ينظر للاختلاف نظرة موضوعية... لم يكن يرى الاختلاف إلا أمراً طبيعياً، فإن اختلاف الناس في الاستعداد الذهني موجب للاختلاف في المسار، واختلافهم في الأمزجة موجب لاختلافهم في فهم القضايا... ولذلك من حضر مجلس الشيخ يرى جميع الفئات تحضره، ومن صلى خلف الشيخ يرى أن الجميع تصلي خلفه... لقد مرت على القطيف فترة ساخنة، لكن الشيخ ما هزته هذه الفترة ولا غيرت من خلقه هذه العواصف ولا بدلت من معاملته هذه الأعاصير أبداً. يحتضن الجميع ويحنو على الجميع ص ٣٤٩ - ص ٣٥٢».

ويشير الأستاذ منصور عبد الجليل القطري في مقالته (التربية بالقوة العلامة البيات نموذجاً) إلى هذه النقطة قائلاً: « من المعروف للجميع أن منطقتنا مرت بتحولات وأزمات تتعلق بقضايا التقليد، وبقضايا الاختلافات في القناعات والرؤى، بحيث تلبسها حالات من الاندفاع العاطفي، كما جاءت فترات من التشنج في العلاقات على مستوى المجتمع... في تلك الفترة الحرجة مارس الشيخ دور الأب الدامي إلى وحدة البناء، ونبذ الفرقة... فلم يعرف عنه أنه قاطع أحداً بسبب الاختلاف معه في وجهات النظر، ولا قاطع جماعة من الجماعات، أو حارب اتجاههاً من الاتجاهات، هذا مع احتفاظه باستقلاله في آرائه الخاصة وأفكاره، ولم يمارس دور (الوصاية الفكرية) ص ٢٧٧ ».

هكذا كانت مسلكية الشيخ في مسألة التقليد، ولكننا إذا عرفنا الأرضية التي انطلق منها في ممارسته الواعية لهذه المسألة نعرف بأنها لم تأت من فراغ، وإنما هي وليدة تجربة وممارسة خضع لها سماحته إبان شبابه، « فحينما رجعت البلاد (القطيف) للسيد أبي الحسن الأصفهاني - وكان (الشيخ) يتفحص عن الأعلام حينها - فاطمأن رأيه على أن الميرزا محمد حسين النائيني هو الأعلام فرجع إليه، فعاتبه في ذلك عمه الحاج سليمان (رحمه الله) قائلاً: إن الناس كلها قد رجعت للسيد أبي الحسن فلم رجعت إلى هذا المجتهد؟ فأجاب: كلّ يعمل بوظيفته الشرعية، ووظيفتي هي الرجوع لمن اطمأنت نفسي له بأنه هو الأعلام، ثم رجع للسيد أبي الحسن بعد وفاة الميرزا النائيني ص ٦٢ ». وهذه التجربة تعود إلى فترة الخمسينات الهجرية بعد الثلاثمائة والألف.

من هنا نفهم كيف ربّى نفسه على هذه الروحية العالية، وكيف استطاع أن يبهر بسفينته في هذا البحر المتلاطم الأمواج ورائده في هذا المسير التقوى وحب الخير للمجتمع، وهي تجربة تؤكد على أهمية الاستفادة منها في حياتنا.

الملقطة الثانية: شيخ المتجهدين وعملية المثاقفة الداخلية:

أشار الأستاذ منصور القطري إلى مسألة نبرزها هنا من أجل التأكيد عليها ألا وهي مسألة الحوار والمثاقفة على مستوى الداخل، يقول الأستاذ منصور القطري: « ... عندما نلامس المشهد الثقافي والعلمي في القطيف، فإننا نلاحظ أنه يمارس دور التابع والمتأثر بالطرف الآخر، وليس المؤثر والفاعل، كما أننا نلاحظ صمتاً في الداخل أي غياب (الحوار بين أهل العلم والاختصاص)، فعلى سبيل المثال: يشعر الجميع بأن هناك تواصلًا بين شرائح المجتمع في الداخل ومناطق التأثير في الخارج فقط، فالعلماء وطلبة العلوم الدينية يتواصلون مع النجف وقم، وشرائح المثقفين يتواصلون مع بيروت وندن والإنترنت، والمنطقة الغائبة أو التي تفتقر إلى (عملية المثاقفة) هي منطقة الداخل ص ٢٧٥ ».

ونحن نتفق مع الأستاذ القطري فيما دعا إليه بل ونؤكد على ضرورة تفعيله في

الوسط الاجتماعي، غير أن السياق الذي حاول من خلاله الاستدلال على ممارسة الشيخ لهذه العملية هي غير ما ساقه من تجربة سماعته في تعليم البنات من خلال الدروس النسائية، وإن كانت زيادة سماعته لهذه النقطة لا أحد يزايد عليه فيها، وتجربة الشيخ البيات فيما نتصور لعملية المثاقفة على مستوى الداخل تتمثل في كتاباته وما تضمنته من آراء علماء المنطقة واستدلالاتهم والتي يأتي بها جنباً إلى جنب مع علماء (مراكز التأثير)، فإنك لا تكاد تقرأ له كتاباً دون أن تجد شعراً، أو نثراً يسوقه في بيان وإيضاح مطالبه لعلماء وأدباء المنطقة. على سبيل المثال: كتابه (النظرة الحسينية) وهو يمثل أول كتاب طبع له تجده يأتي فيما يستدل به من آراء على قول الإمام الشيخ علي الخنيزي، وكذلك العلامة الشيخ فرج العمران، ناهيك عن استشهاده بأبيات للحجة الشيخ علي الجشي، والشيخ حسن التاروتي، وغيرهما. بل ويجعل من كتابات علماء المنطقة مصدراً من مصادر بحثه، ولعل القيمة الحقيقية لممارسة المثاقفة على مستوى الداخل أن نقرأ لبعضنا البعض هذا أولاً، وثانياً أن نجعلها من ضمن مصادر بحوثنا، وثالثاً أن ننق بذواتنا ومقدرتنا على الإنتاج الثقافي. تحت عنوان: كلام الحجة الخنيزي رحمته وبه الختام، يقول سماعته في الكتاب المشار إليه: «... وإن شئت الدليل فإليك كلمة الحجة الخنيزي المتقدم الذكر من رده على الصراع ص ٧٣، فقد حرره بما لا يحتاج إلى مزيد عليه والرجال تعرف بالحق لا الحق بالرجال، لكن وثافة الرجل وقوة رأيه، وموافقة غالب آرائه للصواب توجب اطمئنان النفس إلى أدلته فنختارها من دون غيرها مع حرية النظر فيها»^(٢)، وسماعته عندما يأتي برأي الخنيزي فلا يأتي به قبالة (النكرات من الناس) بل تجد الشيخ جعفر التستري، والشيخ محمد رضا آل ياسين، والسيد الحكيم، وغيرهم من العلماء من رواد فن التحقيق.

وبين أيدينا تجربة أخرى هي في صميم تعاطيه رحمته مع عملية المثاقفة على مستوى الداخل والمتمثلة في رسالته: (النظرة العلية في تحقيق لمعة من النظرة الحسينية)^(٣) والتي جاءت في سياق مراسلة تمت من قبل العلامة الشيخ علي المرهون، وسماعته في الاستفهام عن بعض مطالب كتاب النظرة الحسينية، فحرر في ذلك رسالة حملت العنوان السابق، وتعود هذه المراسلة في تاريخها إلى ٢١ / ٤ / ١٣٨٢ هـ، وتم الرد على المطلب من قبل سماعته في ١٢ / ٦ / ١٣٨٢ هـ.

وما دمننا في معرض الحديث عن المثاقفة والحوار على مستوى الداخل، أجدني مضطراً للحديث عن مواصلة مشروع سماحة الشيخ رحمته في هذه الجنبه وذلك عبر إعادة تدوير وإنتاج ما سطرته قريحته المبدعة، كما قرر ذلك سماحة السيد منير الخباز في إشارة

(٢) النظرة الحسينية . العلامة الشيخ منصور البيات. ص ٩٦ .

(٣) طبعت مؤخراً ضمن كتاب: النظرة الرشيدة في المباهلة السعيدة. للشيخ منصور البيات. عن دار المحجة البيضاء. بيروت - لبنان. ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

منه لعطاءات الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الفكرية من قبيل قوله: «بعدم ثبوت الهلال بالتطويق، وقوله: بالسعادة والشقاوة الذاتيتين على نحو الاقتضاء لا العلية التامة، وقوله: بأن أنوار أهل البيت عليهم السلام، شرط في وجود الكون على نحو الشرط المتمم لقابلية القابل لا المصحح لفاعلية الفاعل، وقوله: بتفاوت مراتب التنزيل في القرآن بتفاوت رتبة المتلقين له ص ٣٢٣ - ص ٣٢٤»، إلى غيرها من الآراء والتي لا يمكن الكشف عن جوانبها الخفية إلا عبر إجراء الدراسات الموسعة لفكره وأطروحاته المختلفة، على سبيل المثال: إجراء دراسة موسعة حول الفكر العقدي في كتابات العلامة البيات، أو النهضة الحسينية في مشروع العلامة البيات، وما شابه. وأوجه الدعوة الصريحة في هذا الخطاب إلى عموم مثقفينا، وخصوصاً طلبة العلوم الدينية، وعلى الأخص منهم من تشرف بالتلمذ على يديه فشرب من نعيم علمه وعطائه العلمي، وفي ظني فإن هذا الإنجاز إن تم فسوف نكون قد أسسنا لمبدأ الثقافة من خلال عملية التدوير للمنتج الثقافي والفكري لأبناء المنطقة. وهي نقطة مهمة لكي نتعرف وتتعرف الأجيال المقبلة على ما نمتلكه من قدرات وكفاءات علمية، ومن جهة ثانية نقدم لمن هم خارج حدودنا الجغرافية مصاديق لما عليه الوضع العلمي والفكري والثقافي للمنطقة، وهذا يتحقق من خلال المساهمة في طبع ونشر وتوزيع النتاج المحلي على أكبر نطاق ممكن بالاستفادة من معطيات العصر الحديث في مجال تداول المعلومة ونشرها.

هذه هي الثقافة التي مارسها العلامة البيات فيما أحسب، والتي آن لنا أن نجعل من ممارسته لها عنواناً لنا في حراكنا الثقافي، فهو أولاً قرأ نتاج منطقتة، ثم ضمنه كمصدر من مصادر أبحاثه، وثالثاً وثق بما تحته يديه من نتاج علمي، دون أن يلغي حريته في النظر لما يأتي به من رأي موافقٍ أو معارضٍ.

المقام الخامس: مسك الختام توصية وتذكير

هذه بعض التوصيات والمقترحات نأتي بها على سبيل تقويم العمل بشكل عام:

(١) جاء الكتاب في محتواه شاملاً في توثيق حدث الرحيل، وما صاحب هذا الحدث من تداعيات انعكست بصورة مباشرة أو غير مباشرة على مادة الكتاب ومحتواه، وهي خطوة مباركة هُدف من ورائها ليس تسجيل الحدث بما هو حدث، بل تحويل هذا التسجيل إلى محقَّر ومحرَّض على عملية الإنتاج الثقافي والفكري على صعيد تأصيل الحضور الفاعل لشخصيات ورجال العلم والثقافة والفكر والأدب من أبناء المنطقة.

(٢) التأكيد على ضرورة مواصلة مسيرة الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، من خلال دعوته أبناء المجتمع إلى التلبس بقيم ومفاهيم الدين العليا، والسعي المجد في إحياء مناسبات أهل البيت عليهم السلام مع المحافظة على قدسية هذه الشعائر.

(٣) كما ونشد على عضد (كاتب: قياسات من نور) ونذكره بما قاله أثناء استعراضه

لمنهجية الشيخ في التأليف حين قال بـ«... أن العزم منعقد على أفراد بحث خاص بمؤلفاته ومنهجيته في التأليف ص ٤٦»، ونذكره حال قيامه بهذه المهمة العظيمة والمباركة بالألّا يغفل عن ذكر الأشخاص الذين كان يملّي عليهم مطالبه، والطريقة التي كان يتبعها معهم في المراجعة والتحقيق.

كما لم يشر في ثنايا الكتاب إلى أي ذكر لزملائه في الدراسة، سواء في القطيف، أو في أروقة الحوزة العلمية بالنجف الأشرف، وهو ما يعني الشيء الكثير على مستوى المعلومة التاريخية.

(٤) أغفل الكتاب في جانب توثيقي منه ذكر الخطباء والعلماء الذين تناوبوا على صعود المنبر الحسيني أثناء مجلس الفاتحة، كما لم يشر إلى ذكر تلك المجالس التأيينية التي عُقدت في المناسبة نفسها في مختلف مناطق القطيف وقراها، أو على مستوى الخارج كالحوزة العلمية بقم المقدسة وغيرها من والحوزات العلمية الأخرى، نأمل تداركها في طبعته الثانية إن شاء الله تعالى.

وفي الختام أكرر ما قلته (في محضر شيخ المتجهدين):

«أيها الشيخ المرتكز على إكليل من البصيرة واليقين، من أين أبدأ في الحديث معك؟ أمن حيث يعشق قلبك الكبير؟ أم من حيث طموح القلم في صحبة معنك المتألق في سماء الواصلين؟ فجنّبات جنانك يانعة الثمر.

وتبلج ثغرك بالتسبيح يجعل من الصعب بل والمستحيل مسامرة رجع صداك... فكيف تُقرأ؟ وكيف تُكتب؟ وكيف تفلت العبارة لتحل في رحم الإشارة؟.

مطالب تستعصي على الحضور في الذهن الخلاق فضلاً عمّن بضاعته في هذه السوق عديمة الطلب إذا ما رغب في الولوج إلى حضرة شيخ المتجهدين ص ١٢٢ - ص ١٢٣» □

● إعداد هيئة التحرير

كانت ذات عناوين صارخة (النصر الإلهي)،
(الوعد الصادق)، (الشرق الأوسط الجديد
بصياغة عربية - إسلامية).

كما أن التعاطي مع الحدث لم يكن
بالأمر الطبيعي لا على مستوى السياسة
ولا المثقفين ولا المختصين في الشؤون
الاستراتيجية والعسكرية.

الكتاب الذي بين أيدينا يعكس جزءاً
من واقع هذا الحدث بعيون إسرائيلية، كيف
فكر سياسيو واستراتيجيو إسرائيل؟ مما
يعين الباحث والمراقب في قراءته لرجال
وساسة إسرائيل، ومدى القدرة الفعلية
للعقل الإسرائيلي في تعاطيه مع حدث بهذا
الحجم.

الكتاب ترجمة للعديد من مقالات
ودراسات الكتاب والمحللين الاستراتيجيين

٣٣ يوم حرب على لبنان

أطول الحروب وأكثرها فشلاً وتكلفة

المؤلف: مجموعة من الكتاب والمحللين

الاستراتيجيين الإسرائيليين.

الناشر: مركز الدراسات الفلسطينية/الدار

العربية للعلوم ٢٠٠٧م / ١٤٢٨هـ.

الحجم: ٣٦٧ من الحجم الكبير.

لم تكن الحرب الصهيونية على
لبنان بالحدث العادي بل لعله أهم حدث
مرّ على إسرائيل -كعدو استراتيجي في
المنطقة- بالدرجة الأولى وعلى الأمة
العربية والإسلامية بالدرجة الثانية خلال
الخمسة عشر سنة الماضية؛ حتى باتت
تسمياتها متعددة (الحرب الأولى)، (الحرب
السادسة)، كما أن تداعياتها هي الأخرى

العام، إذ بدأ التساؤل عن مشروع الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر.

الكتاب الذي بين أيدينا يمكن عده مساهمة في الفلسفة السياسية للفكر الشيعي، إذ لا يحاول المؤلف عرض المسألة السياسية ضمن خطوط عريضة سطحية بل إنه يغور في عمق المسألة ويتناولها من بعد الإمامة كمرتكز في الفكر الشيعي الإمامي، منطلقاً منها لمعالجة بقية مسائل النظام السياسي.

الكتاب يتناول العديد من العناوين في المسألة هي: المحاور المهمة في النظام السياسي، السلطة والولاية وأنماطها، حاكمية الله عز وجل، حاكمية المعصوم، أساليب السلطة، الحكومة الخفية للإمام الغائب عليه السلام، دور الأمة في السلطة السياسية.

□ □ □

آفاق الفكر السياسي

عند المحقق السبزواري

المؤلف: نجف لك زائي. ترجمة: محمد عبد الرزاق.

الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم - إيران.

الحجم: ٢٨٤ من الحجم الوسط.

خيمت على رقعة الوطن الإسلامي دولٌ عديدة؛ بسط بعضها هيمنته على أجزاء الوطن الإسلامي في حين ظل سلطان البعض الآخر على مناطق محدودة. وبين بدايات تشكل الكيان السياسي الإسلامي الضخم واليوم، تاريخ حافل من الفكر

الإسرائيليّين، بعضها كتبت والحرب بعد لم تنته، وأخرى في نهايات الحرب، وجزء منها بعد الحرب.

مهما كانت الفترة التي كتبت فيها هذه المقالات إلا أن بينها قواسم مشتركة ككون هذه الحرب ليست كسابقاتها، وهزيمة إسرائيل فيها، وتثوُّق حزب الله، والمأزق السياسي للمسألة الإسرائيلية في المنطقة... وغيرها.

□ □ □

أسس النظام السياسي عند الإمامية

المؤلف: آية الله الشيخ محمد السند.

الناشر: مكتبة فذك. قم - إيران ٢٠٠٦م.

الحجم: ٣٧٠ من الحجم الكبير.

يتزايد الاهتمام بحقل فكري-علمي معين على آخر بفعل مجموعة من الظروف التي تثير تساؤلات تنتظر إجابات. تغير الواقع السياسي-الحضاري للشيعية في القرن العشرين جعل المسألة الشيعية ضمن أولى أولويات جدول أعمال المفكرين والمؤرخين، ومراكز الدراسات والبحوث العالمية فضلاً عن أبناء الطائفة أنفسهم حيث لا يزالون يعيد النظر إلى ذواتهم وتاريخهم وإمكانياتهم ضمن منظور التبشير والتبليغ أو الاستهزاء والممانعة.

وبانتصار الثورة الإسلامية الشيعية في إيران صعّدت المسألة السياسية إلى الخانات الأولى في الأهتمام لا على المستوى الشيعي الخاص بل حتى على المستوى الإسلامي

في حياة المحقق السبزواري وعصره. الثاني: تصنيف روضة الأنوار العباسية. الثالث: أسس الفكر السياسي عند المحقق. الرابع: الدولة وأهميتها في الفكر السياسي عند المحقق. الخامس: العلاقة بين الفرد والدولة. السادس: عوامل استدامة الدولة. السابع: الفكر الإصلاحية في العهد الصفوي.

□ □ □

ثورات الشيعة؛

منذ استشهاد الإمام الحسين عليه السلام وحتى اليوم

المؤلف: سعيد رشيد زميزم.

الناشر: دار القارئ. بيروت - لبنان ٢٠٠٦م / ١٤٢٧هـ.

الحجم: ٣٧٥ من الحجم الكبير.

بفعل كم من الإحباطات في واقع الأمة في مجالها الحضاري والسياسي، فإن قراءتها لتاريخها هي الأخرى تعترتها الكثير من الشوائب، فلا يتذكر إلا يوم سُلبت الأرض، أو قتل البطل، أو أبيد الشعب، أو احتلت المدن... أما صولات وجولات البطل فلا تمر على خاطر، وجهود مقاومة الغازي لا تتجول في الذهن.

لكن أي نهضة لا يمكن أن تتحقق إلا بقراءة أكثر إيجابية وموضوعية للتاريخ، وهذا المطلب في الفكر الشيعي أكد منه في أي من الطوائف الإسلامية الأخرى، لأسباب على رأسها؛ كمية المؤثرات المحبطة التي تهيمن عليه؛ وذلك بفعل كمية لا يستهان بها من الحروب، والتتكيل، والتشريد

والتأمل السياسي؛ زاولة العلماء والمفكرون والفقهاء.. وغيرهم.

ومع أن الشيعة كطائفة لها وجودها الاجتماعي - السياسي - الشعبي تعمد جعلها على هامش مشروع الدولة الإسلامية منذ بواكيرها، لكنها حظيت بفترات «تنفس» و«ظهور» على المستوى السياسي؛ سواء بمشاركة جزئية أم بسلطة سياسية مستقلة. هذه الفترات تطلبت من فقهاء ومفكري هذه الطائفة البوح بما في جمعيتهم في تأملات فكرية للمسألة السياسية، وكان ما كان.

ومن رواد الفقهاء الذي باشرنا التفكير في المسألة السياسي صاحب «الكفاية» في الفقه أو المحقق السبزواري كما هو مشهور بهذين التعريفين على أسنة الدرس الفقهي.

المحقق السبزواري [١٠١٧ - ١٠٩٠هـ] كان معاصراً لفترة الدولة الصفوية؛ التي قامت معتمدة على المذهب الاثني عشري كمذهب رسمي للدولة، والتي كان الوضع الفكري في المسألة السياسي آخذاً بالتطور والنضج والمناقشة على مستوى واسع عند الفقهاء آنذاك.

ويعتبر المحقق - حسب المؤلف - من أهم رواد التفكير السياسي في الفكر الشيعي في تلك الفترة لاعتبارات عديدة، ويرى أن من المؤسف أن تراث هذا الفقيه لم يخضع للتداول الذي يليق به.

ويقع الكتاب في سبعة فصول؛ الأول:

النشاط الاجتماعي للمجتمع إذ هي التجسيد الأخير لمكونات المجتمع الطبيعية والثقافية والاجتماعية. والشيعنة كتعبير عن الإسلام الحق، بما تحمل من مكونات فكرية - اجتماعية، وبعد بروزها على المستوى الدولي في عصر العولمة باتت محل تساؤل واستفهام من قبل المهتمين والمراقبين عن أسس تفكيرها السياسي، خصوصاً بعد مطالعة تاريخ هذه الطائفة من زاوية سياسية في تعاطيها مع الواقع الإسلامي في الماضي والحاضر.

من هذه الزاوية فقد انبرى ثلة من الباحثين لتقديم صورة واضحة عن تراث هذه الطائفة السياسي؛ خصوصاً في مجال الفلسفة والفكر السياسي، وقد بذلوا جهوداً لتمحيص آراء الفقهاء والمحدثين والمفكرين وعرضها لتكون معطيات متوافرة للمهتم والباحث.

والكتاب الذي بين أيدينا محاولة في هذا الإطار، تحاول أن تستقرئ آفاق الفكر السياسي عند أحد أهم رجال العلم الشيعة وهو العلامة المجلسي؛ صاحب الكتاب ذائع الصيت «بحار الأنوار»؛ الذي كان معاصراً ومقرباً للدولة الصفوية؛ التي اتخذت من التشيع الاثني عشري مذهباً رسمياً لها. الكتاب واقع في فصلين، الأول: حياة العلامة وأوضاع عصره. الثاني: الحكومة وأنواعها في الفكر السياسي للعلامة المجلسي.

□ □ □

تعرضت لها هذه الطائفة. وكمية الذخائر المعنوية والإنجازات الواقعية التي حققتها الطائفة، مما يؤهلها لاستلام بيرق النهضة الإسلامية.

الكتاب الذي بين أيدينا يسعى لاستقصاء بعض أبعاد التاريخ الإيجابي للشيعة في الحضارة الإسلامية، وهذا الجانب هو الجانب السياسي-العسكري؛ الذي بلا شك له ضلاله الثقافية والمعنوية. فقد تتبع المؤلف ثورات الشيعة في أرجاء معمورة الحضارة الإسلامية منذ استشهاد الإمام الحسين (عليه السلام)؛ رمز الشهادة والإباء، وحتى اليوم بشكل موجز في بعض الأحيان ومستفيض في أحيان أخرى. ثم يتعرض المؤلف في القسم الثاني من الكتاب لدول الشيعة على مر التاريخ ابتداءً من دولة العلويين في إيران عام ٢٥٠هـ، وحتى الدولة المتوكلية في اليمن التي انتهت سنة ١٩٦٦م.

□ □ □

آفاق الفكر السياسي عند العلامة المجلسي

الكتاب: آفاق الفكر السياسي عند العلامة المجلسي.

المؤلف: أبو الفضل سلطان محمدي.

الترجم: وليد محسن.

الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه

الإسلامي، قم - إيران.

الحجم: ١٩٢ من الحجم الوسط.

تعتبر الممارسة السياسية ذروة

فكر توحيدي لله - سبحانه - كان لها تجسيّدات كثيرة في الواقع الخارجي، أبرزها المساجد والمزارات؛ بيوت الله - سبحانه - وبيوت أوليائه الكرام.

الكتاب الذي بين أيدينا محاولة لرصد المزارات والمساجد في أشرف بقعتين في الأرض مكة والمدينة المنورة، ابتداءً بالمسجد الحرام وما حوله، وانتهاءً بالمدينة المنورة وتفاصيل مساجدها وبيوت ودور الأئمة الهداة عليهم السلام.

ويحوي الكتاب العناوين التالية: المساجد والمزارات في مكة المكرمة، المساجد الشريفة في مكة وضواحيها، مزارات مقامات في مكة المكرمة، المساجد والمزارات في المدينة المنورة، مساجد المدينة المنورة، مزارات المدينة المنورة، خاتمة في استحباب زيارة الأولياء والحث على إتيان المشاهد كلها.

□ □ □

من المساجد والمزارات في الحرمين الشريفين

المؤلف: آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي قدس سره.

الناشر: دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع. بيروت - لبنان.
٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ.

الحجم: ٤١٦ من الحجم الكبير.

لكل حضارة من الحضارات أماكن، ورجال، وآثار ترمز لها، يعتني بها أهلها، ويتفاخرون بها. ويحيطونها بأجلّ اهتمام، لأنها جزء هويتهم وتاريخهم وإنجازاتهم، خصوصاً عندما يشعر أبناء هذه الحضارة باعتزاز وافتخار كبيرين بها. وهذا يكون عادة عندما تستيقظ في ذاتهم نهضة حضارية عارمة.

والحضارة الإسلامية؛ كتجسيد لآخر رسالات السماء، بما تحمل في داخلها من

● إعداد هيئة التحرير

والمتغير، لسماحة السيد جعفر العلوي،
استاذ الدراسات العليا في حوزة الإمام القائم
العلمية.

- فلسفة الثابت والمتغير في القرآن
الكريم، لسماحة الشيخ توفيق العامر، أستاذ
الدراسات العليا في حوزة الإمام القائم
العلمية.

افتتاحية المؤتمر:

افتتح المؤتمر سماحة الشيخ زكريا
داوود، أستاذ الدراسات العليا في حوزة
الإمام القائم العلمية، ورئيس تحرير مجلة
البصائر الدراساتية، جاء في افتتاحيته:

«إن جدلية الثابت والمتغير قضية قديمة
متجددة بحثها المهتمون بالدين والمعرفة في
كل زمن، فالفلاسفة القدماء وتحت عنوان

مؤتمر: القرآن الكريم وفقه المتغيرات

تحت شعار: (القرآن الكريم.. وفقه
المتغيرات) افتتح ملتقى القرآن الكريم، مؤتمر
القرآن الكريم في دورته الرابعة، وذلك في
الفترة ما بين ١٦-١٧/٩/١٤٢٧هـ الموافق ٩-
١٠/١٠/٢٠٠٦م. حيث قدم المؤتمر أربع
دراسات قرآنية ناقشت المحاور التالية:

- جدلية الثابت والمتغير على ضوء
القرآن الكريم لسماحة الشيخ جعفر النمر،
استاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية.

- ملامح المنهج القرآني في التشريع
الإسلامي، لسماحة الشيخ إبراهيم الميلاد،
استاذ الدراسات العليا في حوزة الإمام القائم
العلمية.

- قيم الشريعة ومقاربة إشكالية الثابت

- يمكننا تحديدها والاتفاق عليها؟.
- الثوابت والمتغيرات في نظرة القرآن الكريم.
- الزمان وتأثيره في الثوابت والمتغيرات.
- المحكم والمتشابه في القرآن الكريم وعلاقتها بالثوابت والمتغيرات.
- الاختلاف في الثوابت أم في المتغيرات وما هي محددات وضوابط كل منهما؟.
- ضرورة عرض أفكارنا وثقافتنا على النص القرآني لأنه يمثل الثابت المعصوم.
- القرآن والسنة هل هي علاقة الثابت بالثابت أم الثابت بالمتغير؟.

الجلسة الأولى:

- الورقة الأولى:

قدم الشيخ جعفر النمر ورقة تحت عنوان (جدلية الثابت والمتغير على ضوء القرآن الكريم)، تطرق فيها إلى سبب نشأة نظرية الثابت والمتغير وجدليتها الثقافية والتي أريد منها أن تجعل «مدخلاً للتشكيك في الثوابت والأسس التي تقوم عليها النظرية الإسلامية والمصدر الأساس وهو القرآن الكريم» مما أدى إلى نشوء مجموعة نظريات نتيجة الإحساس الوهمي بقصور الموروث عن تلبية متطلبات الواقع، كما أشار إلى المحاولات التي تدعو إلى إعادة قراءة النص عبر أطروحات الإصلاح، والنقد الذاتي...

وقد سعى سماحته إلى إيضاح حقيقة

اللامتناهي والمتناهي سعوا بكل جهد لتحديد العلاقة التي تربطهما ببعض، وقد بحثها الفقهاء تحت عنوان (الأصول والفروع)، وكذلك المثقفون والمفكرون تحت عناوين الثابت والمتحول والنسبي والمطلق...».

معللاً هذا الاهتمام بقوله: «إن ما يجعل العقل يشغل بهذه القضية هي تلك التحولات التي تمر بها كل حضارة مما يدعو المجتمعات والأمم إلى مراجعة العديد من الأسس في تحديد نظرتها وفلسفتها للحياة».

ومما جاء في كلمته: «أن المقصود بالثابت الشيء الدائم والباقي الذي لا يتغير والذي يكون ثابتاً في كل زمان ومكان، وبخلافه المتغير الذي يطرأ عليه التبدل أو التطور أو التحول ويصلح لزمن دون غيره، ولشخص دون سواه، ولمكان دون غيره، ولعل هذا ما يجعل البحث في مثل هذه القضية له تداعياته الكبيرة في النظم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

فعندما يرى الإنسان التطور السريع في نظم وأساليب حياته، وكذلك يرى التبدل الثقافي والفكري الهائل في مسيرة الحياة فإن من الصعب أن يتصور أن شيئاً ما يكون ثابتاً لا يحكمه الزمان والمكان. وهنا تكمن المسؤولية على العلماء في البحث في العديد من الموضوعات التي تُشكّل مدخلاً هاماً لبناء أمة مؤمنة متمسكة بهدي الله العزيز الوهاب...».

وختم كلمته بعدة تساؤلات:

- ما هي الثوابت والمتغيرات وهل

النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١﴾، مستنتجاً منها أن الدين الأوحد هو دين الإسلام، وهو من أصل الخلقة، وأن هذا الدين لا يتغير، وفي معرض حديثه أكد على أن دراسة نظرية التشريع في القرآن الكريم تساعدنا على التغلب على إشكالية الثابت والمتغير، لأن النظام التشريعي الذي يطرحه القرآن يشتمل على عناصر قادرة على استيعاب متغيرات الواقع فليس المراد بتغيير الشريعة أمكن التغيير والتبديل فيها بما يتطلبه الواقع لأن مثل هذا التغيير يعتبر تجاوزاً على الحق الإلهي الثابت ﴿إِن الْحُكْمُ لِلَّهِ﴾ بل المقصود به أن الاختلاف بين الأديان هو في جانب الشريعة وأما أصول الدين فهي واحدة في جميع الأديان.

ولعل من أبرز الدلالات التي تؤكد قدرة الإسلام على استيعاب المتغيرات هي الأسس التالية:

١- التشريع حق إلهي لا يثبت لغيره إلا بإذنه ﴿إِن الْحُكْمُ لِلَّهِ﴾ وهذا ما يثبت العقل والشرع

٢- التشريع الإلهي تام وشامل لأن حاجة الإنسان إلى التشريع تنبع من حاجته للتكامل ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾.

٣- التشريع يقوم على قاعدة الحق بمعنى كون الأحكام الصادرة قد روعي فيها النسق التكويني الذي يتصف به الإنسان في وجوده الفردي والاجتماعي بحيث تنتظم العلاقة بين التشريع والواقع.

هذه النظرية وما يلفها من غموض وإبهام، وبيان أهدافها عبر البحث على ضوء الفهم للآيات القرآنية.

كما قسم دراسته على أساس تحديد العناصر الثابتة والمتغيرة مع الإشارة إلى خصوصية الحضارة الإسلامية وهي محورية النص الديني ومركزيته إلى قسمين:

١- الثابت والمتغير في الجانب التكويني.
٢- الثابت والمتغير في الجانب التشريعي.
واستعرض في محوره الأول الأدلة والبراهين على أحقية الله وأن الله هو الحق، ودليل ثبوت الحق لخلقه السموات والأرض، إلى أن أستنتج من أدلته على أن الأشياء كلها تنقسم إلى قسمين:

١- قسم ثابت لا يعرض عليه التغير وهو الباري جل وعلا ووجهه ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾

٢- قسم متغير وهو جهة الأشياء في ذاتها إذا نظر إليها من جهة ذاتها وماهياته.

ثم انتقل إلى محوره الثاني وهو الجانب التشريعي الذي ركز فيه على التشريع الصادر من الله من أجل تحديد العناصر الثابتة والمتغيرة.

كما ميّز الشيخ النمر الفرق بين الدين والشريعة مستفيداً من القرآن الكريم، ومؤكداً على وحدة الدين، وكثرة الشريعة واختلافها لكون الدين لدى كل الأنبياء واحد أما المتغير بدلالة نسخ الإسلام لما قبله فهو الشريعة، ثم تأمل في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ

ثم أشار الشيخ الميلاد إلى حقيقة هامة قائلاً: «إن ملاحظة التشريع القرآني وبيناته في الأحكام الشرعية ينتهي بالباحث المتأمل إلى الالتفات إلى أهم خصائص التشريع القرآني في منهجيته العامة وهي خاصية تأسيس القرآن للتشريعات ضمن إطاراتها العامة وضوابطها الكلية».

وحول منهجية القرآن (في تشريعات الاحكام) قال: «إن القرآن في تشريعاته العبادية والمعاملاتية - على حد سواء- لا نراه يتحدث عن تفاصيل الأحكام وفروع المسائل بمقدار ما يتحدث للأمة والأجيال عن الأصول والقواعد العامة، بمعنى أنه يتحدث عن أصول الأحكام وفروع الأصول لا عن فروع الأحكام وأحكام الفروع».

«إن المنهجية القرآنية في إطار حديثها عن الأحكام الشرعية، لم تكتف بما قد سبق الحديث عنه من بيان بعض أصول فروع الأحكام ووضعها ضمن قواعد عامة، وربطها بالقيم العليا ومقاصد الشريعة الفراء؛ بل ذهب القرآن في منهجيته تلك إلى أبعد من ذلك بكثير عندما دعا من خلالها وعلى ضوء آياته إلى إعمال العقل والنظر وممارسة الاستنباط ورفع مستوى الاجتهاد إلى أعلى درجاته ومراتبه، وعندما نفتح دائرة هذا البعد في المنهجية القرآنية نجد أن القرآن الكريم قد أكد الحقيقة التالية:

- أن التشريع الإسلامي من خلال ملاكاته وأحكامه ومعطياته إنما جاء لكي يُلبِّي الحاجات الواقعية والموضوعية التي قد تعترض طريق وحياة المجتمع والأمة.

٤- المصدر الأساس لمعرفة التشريع هو القرآن بحكم الولاية والمصدرية ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ إذ يتعذر فهم القرآن دون الرجوع إليهما.

٥- بنية القرآن قائمة على استيعابه لما تحتاجه البشرية في كل عصر ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ لكونه اهتم بتبيان الأسس الرئيسية والقواعد العامة.

٦- ذمَّ القرآن التقليد ووصف أتباعه بالانفتاح على الواقع بما ينسجم مع مبادئه.

٧- الرجوع للقرآن يستدعي نبذ الظنون والأهواء، وقد شدَّد القرآن على عدم اتباع كل ما من شأنه تقويض العلم اليقيني الذي هو العقلانية بذاتها.

وهذه الأسس توفر للقانون المرونة اللازمة التي تمكنه من استيعاب الواقع مهما تسارعت وتيرة التطور.

الورقة الثانية:

الورقة الثانية مقدمة من سماحة الشيخ إبراهيم الميلاد، جاءت تحت عنوان: (ملاحم المنهج القرآني في التشريع).

تطرَّق فيها إلى المنهج القرآني في التشريع قائلاً: «إن تحديد المنهجية القرآنية في التشريع على ضوء حقائق الآيات القرآنية وضبط ملامحها العامة يساهم بشكل كبير في تحصيل القدرة على اكتشاف منظومة القيم والمقاصد العليا التي تنطوي عليها النصوص الدينية كتاباً وسنة وأحكاماً شرعية».

مداخلات:

- القرآن الكريم واستيعاب كل المتغيرات:
قدم الشيخ توفيق العامر مداخلة علق فيها على دراسة الشيخ الميлад قائلًا:

«إن القرآن ذكر الأحكام العامة ولم يذكر الأحكام التفصيلية، وقال بأن الأحكام التفصيلية موجودة ولكن مطلوب منا أن نبحث عنها، ولذلك يقول الإمام الصادق (عليه السلام): «إذا قلت لكم شيء فاسألوا أين هو في القرآن، فإن الله نهى عن القيل والقال وكثرة السؤال وإضاعة المال».

كما أشار الشيخ العامر: إلى «أن القرآن الكريم لديه قابلية لأن يستوعب كل التغيرات، وأن القرآن تجده يؤيد الحيلة الشرعية تارة ويرفضها تارة أخرى كما في قصة أصحاب الكهف».

- قابلية التغيير في التشريع:

وفي سؤال وجهه للشيخ جعفر النمر حول خفض الصلاة في الإسرائء والمعراج من خمسين إلى خمس... أربع ركعات هل هو من قبيل التغيير في التشريع؟

أجاب أن هذا الحديث محمول على دخول التشريع في مراحل، وأن تلك الخمسين هي مساوية لهذه الخمس ركعات من ناحية الأثر والحقيقة ومطابقة للصورة والمظهر وأن الحقيقة هي واحدة، وأن هذا العدد هو مناسب لتلك النشأة وهي نوعية أكثر مما تكون عديدة.

- القرآن دستور حياة:

وفي تساؤل عن إمكانية أن يكون القرآن دستوراً للدول النامية؟

أجاب الشيخ إبراهيم الميлад: «إن الحالة المشهورة لكل الدول الإسلامية تعتبر القرآن دستوراً أساسياً لها، ولكن من الناحية العملية ينبغي أن يتوجّه الفقهاء والمختصون والمستنبطون ليستخرجوا منه هذه الأحكام والبنود الشرعية (الدستور) وذلك بما يتناسب مع مقتضيات الواقع ومعطيات كل زمان وأحوال».

الجلسة الثانية:

الورقة الأولى:

حملت الورقة الأولى عنوان: (قيم الشريعة ومقاربة إشكالية الثابت والمتغير)، وهي للباحث سماحة السيد جعفر العلوي، أستاذ الدراسات العليا في حوزة الإمام القائم العلمية..

عرض فيها سماحة السيد جعفر العلوي مقاربة لسماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله).. ما قدمه سماحته في كتابه التشريع الإسلامي - الجزء الثاني - فيما يتصل بمعالجة مشكلة الثابت والمتغير ضمن نظريته في القيم، وقد أكد فيها أنه ليس من قبيل المصادرة افتراض أن التجديد ضرورة ذاتية أو خاصة لازمة لرسالة الإسلام، وأن عمومية الرسالة ضرورة لختم النبوة لعموم الهداية للبشر جميعاً.

كما بيّن أن محورية القرآن في تشكيل المعرفة الدينية في شتى حقولها بما يشمل الشريعة؛ يعتمد على إمكانية حصول المعرفة

كما أشار إلى أن الإسلام يتميز بأنه منهج حركي يستوعب متغيرات الحياة؛ مهما اختلفت العناوين، وبأنه في حالة العوز للدليل فإن في الأفكار تطبيق الأصول العامة مثل البراءة أو الحلية والحرَج.

ويرى الشيخ العامر أن الأصل في القرآن هو الثابت، وحتى الأمور المتغيرة نرجعها إلى الثابت، ويردِّف: إن المتغيرات ترجع إلى أحكام ثابتة.

ويفصل سماحته الثوابت وهي التوحيد والرسالة والرسول والعقل والأخلاق الإنسان وسنن التاريخ والتشريعات والأحكام. وعن الثابت الأخير يقول: إن المراد بالبحث في الثوابت والمتغيرات هو الأحكام.

ويؤكد على قابلية الإسلام لأن يستوعب الآراء المستجدة، والحوادث الواقعة؛ لأن الأصول العملية كالبراءة والإباحة حاكمة، فإذا عرض أمر هل هو حلال أو حرام تنطبق عليه الأصول العامة.

توصيات المؤتمر:

ثم ختمت فعاليات المؤتمر بقراءة التوصيات، قدمها سماحة الشيخ زكريا داوود - نص التوصيات -:

القرآن الكريم كتاب الله الذي لا ريب فيه، وهو يمثل الثابت المعصوم، الذي من خلال وعيه وتأمله والتدبر في آياته، يمكننا أن نقوم بتجديد حياتنا ومواكبة تطورات وتغيرات وتحولات الحياة المعاصرة، ومن هذا المنطلق خلص المؤتمر إلى التوصيات التالية:

الموضوعية، وهذه الإمكانية قد تتصل بخصوص القرآن الكريم، وقد تتصل بالقرآن بوصفه موضوعاً معرفياً.

وفي موضع آخر من دراسته يقول السيد جعفر العلوي: «إن أولوية الكتاب وتقدمه على السنة ليس أمراً محسوماً بصورة نهائية، وليس محصوراً بالاتجاه النظري، فمن الناحية التطبيقية هذه سمة عملانية تشكل الناتج المنطقي للبحث عن الفقه الفردي الذي يلاحق المفردات الجزئية، مع غياب الاهتمام الكافي بتأسيس الكليات التي يكون القرآن الكريم الأساس فيه».

لخص سماحة السيد العلوي في خاتمة ورقته بالقول: «إن عقدة المسلمين في عصور التخلف أنهم عرفوا الحدود والرسوم والشعائر، ولكنهم غفلوا عن جوهر الدين، وزاد المشكلة تعقيداً أن الحدود التي رسمت لنا كانت متأثرة إلى حد ما بالظروف التاريخية لحركة الأمة».

الورقة الثانية:

تحت عنوان (الثابت والمتغير في القرآن) جاءت ورقة سماحة الشيخ توفيق العامر، أستاذ الدراسات العليا في حوزة الإمام القائم العلمية.

أكد فيها سماحة الشيخ توفيق العامر في ورقته على أن الإسلام ينطوي على قابلية التجدد المستمر، والتكيف مع متغيرات العصر، لأنه يحمل في داخله مقومات البناء والاستمرار، فقرآننا أفضل وأشمل الكتب السماوية، وفيه تفصيل كل شيء.

بحضور متنوع من العديد من البلدان العربية والإسلامية. حيث كان المؤتمر في هذه الدورة تحت عنوان (أهل البيت عليهم السلام إشعاع الإسلام الحضاري).

وكانت فعاليات المؤتمر متنوعة على صعيدين هما: أوراق البحث، وورشة العمل. شارك في المؤتمر العديد من العلماء والباحثين من مناطق مختلفة. حيث شارك سماحة الشيخ زكريا داوود؛ عالم دين وباحث من السعودية ورئيس تحرير مجلة البصائر الدراساتية، بورقة تحت عنوان: (الإسهامات البنّاءة للتشيع في الاجتماع الإسلامي المعاصر). كما ساهم سماحة الشيخ معتصم سيد أحمد؛ عالم دين وباحث من السودان وأستاذ في حوزة الإمام القائم عليه السلام العلمية بدمشق ومحرر في مجلة البصائر، بورقة تحت عنوان: (أهل البيت عليهم السلام مدرسة التأويل؛ التأويل وآفاق المعرفة القرآنية)، كما شارك الشيخ حسن البلوشي، باحث من الكويت ومحرر في مجلة البصائر، بورقة تحت عنوان: (أهل البيت عليهم السلام العصمة من الضلالة؛ الأساس النظري والواقع التطبيقي).

كما رافق المؤتمر فعالية ورشة العمل والتي كانت تحت عنوان (إعلام أهل البيت عليهم السلام)؛ هل تعكس القنوات الفضائية المشروع الحضاري لأهل البيت عليهم السلام شارك فيها كل من قناة أهل البيت عليهم السلام الفضائية، وقناة الأنوار الفضائية، وقناة المنار الفضائية، وقناة الكوثر الفضائية، وقناة الفرات الفضائية، والعديد من الباحثين والأكاديميين والإعلاميين المتخصصين.

١- اعتماد محورية القرآن الكريم في تشخيص الثوابت، ومعرفة المتغيرات وشرعنتها.

٢- القرآن الكريم يمثل بحراً من المعرفة والعلم، ومن الضروري أن تؤسس مناهجنا العلمية في البحث من خلال آيات الله وبصائر الوحي.

٣- الواقع المتغير وبشكل دائم يفرض على العقل البشري رؤى محكمة بقانون الزوال. مما يجعل ذلك العقل مشوشاً ومتزلزل المعرفة، لذا كان لزاماً على الباحثين في القرآن الكريم بناء معرفة علمية موضوعية منطلقة من بصائر الوحي.

٤- الثابت والمتغير موضوع مهم له مدخلة مباشرة في التأسيس لنهضة الأمة، وهو كذلك موضوع خطير، لذا كان من الضروري أن تكون منطلقات البحث واضحة ومبينة وثابتة، وليس هناك كتاب غير القرآن الكريم يتسم بهذه الميزات، وهنا ندعو الباحثين لجعل هذا الموضوع مفتوحاً للنقاش في ورش عمل حتى يمكننا استجلاء نظرة الإسلام في هذا الموضوع الهام.

□ □ □

مؤتمر: أهل البيت عليهم السلام

إشعاع الإسلام الحضاري

عقد في الفترة ما بين ١ - ٢ / ٥ / ٢٠٠٦م الموافق ٢٢ - ٢٣ ربيع الأول ١٤٢٧هـ مؤتمر القرآن الكريم وتحديات العصر، في دورته السنوية الثامنة، وذلك في دولة الكويت،

وقائع اليوم الأول:

ابتدأ المؤتمر فعالياته بتلاوة آيات من الذكر الحكيم، تلاها القارئ الحاج محمد الحجيرات، ثم افتتح مدير الجلسة أ. حمد جمال، معلناً بدأ الفعاليات بكلمة الافتتاح للأستاذ حسن العطار؛ مدير عام منتدى القرآن الكريم، حيث تحدث العطار عن المشهد الإسلامي اليوم، راصداً الحالة الإسلامية، ومستوى الأسئلة والتحديات التي تواجهها، معتبراً أن فصل الأمة بين قرآنها وعترة نبيها يشكل اليوم أكبر مأزق فكري أمام الخطاب الإسلامي لمواجهة هذه التحديات، وذلك أن المدارس الإسلامية غير المتصلة بمرجعية أهل البيت عليهم السلام يعترها الكثير من النقص لتستطيع الصمود أمام هذه المواجهة؛ واستشهد لذلك بمشهد الدم النازف في المنطقة والتي تشكل فيه التيارات الوهابية المتطرفة جزء تعقيدته وتهيجته.

ثم أشار إلى أن عقد المؤتمر بهذا المحور هو محاولة ضمن سلسلة المحاولات الفكرية التي يقدمها وقدمها المؤتمر في سبيل التقدم بالحالة الإسلامية إلى مستوى التعاطي الإيجابي مع تراث أهل البيت عليهم السلام، وقد أشار إلى أن هنالك العديد من التحديات التي تقف أمام الوصول إلى هذه الحالة، لكن الثقة بالله - سبحانه - تجدد فينا العزم والإصرار لمواصلة الطريق.

الإسهام الشيعي في الواقع المعاصر:

ثم بدأ سماحة الشيخ زكريا داوود بعرض ورقته التي تناولت الإسهام الشيعي

في الحياة المعاصرة، مبتدئاً ببلورة معنى الإسهام، معرّجاً على الماضي السحيق وإسهامات التشيع فيه كفكر وعقيدة ونتاج ومشاريع، منتهياً بالواقع المعاصر ودور الشيعة الإيجابي فيه.

وفي ختام ورقته قال: «تعمدنا في بحثنا هذا الخلط بين معطيات وإسهامات التشيع كعقيدة ونظام تفكير ومنهج سلوكي وبين إسهامات أتباعه، مع علمنا أن التشيع كمذهب قدم إسهامات كبيرة للعقل العربي، كما أنه أثبت قدرته على تقديم الحلول الأكثر مواءمة مع كل عصر وتقديمه فكراً نيراً، وقد تبنت العديد من الجامعات الفقهية والدينية المعاصرة الكثير من تلك الحلول والآراء.

ففي مصر مثلاً بدأ الجامع الأزهر ميالاً للرؤية الفقهية لمدرسة أهل البيت فيما يخص القضايا المتعلقة بالأسرة لكونها تقضي على الكثير من الأزمات التي تمر بها الأسرة المسلمة في مصر، كما أن دار الفتوى في لبنان تميل إلى تطبيق أحكام الإرث كما هي عند مدرسة أهل البيت.

وهناك الكثير من الإسهامات التي قدمها التشيع لأمتنا الإسلامية في حياتنا المعاصرة، لكن أبرز عطاء له هو تقديمه فكراً نيراً متحضراً يقدم الحلول الناجمة لأزماتنا وأهمها تلك التي تصب في توحيد الأمة ورض صفوفها، عبر تأسيس وتنظيم منفتح يستهدف بناء فلسفة واضحة للدين وعلم الكلام، ونبذ التعصب والإرهاب، وإشاعة روح الاجتهاد والتدبر في النص

على مصراعيه لدى مدرسة الوحي والإمامة، إلى تأثيره في العقل المسلم السني والشيعي إذ أسهم ذلك في تواصل التطور المعرفي وحل الإشكاليات المعاصرة والمتجددة دوماً، وقد كان لهذا الأمر بالغ الأثر في العقل السني الذي بدا ميالاً لتجاوز مرحلة التقليد الجامدة إلى زمن التجديد والتطوير، حيث ارتفعت العديد من الدعوات عند أهل السنة لفتح باب الاجتهاد.

٧- يختلف مدى الإسهام لأي جماعة أو فئة من حيث الجدة والإبداع، أو التكامل والشمول، أو التواصل والتقاطع، وقد يكون الإسهام لكل فئة على سبيل جزء العلة وليس على سبيل العلة التامة، ويمكن أن يكون بمثابة العلة التامة، بمعنى قد يكون الإسهام لفئة ما من نتيجة عوامل عديدة يدخل ضمنها الشراكة مع الفئات الاجتماعية الأخرى، وقد يكون ابتكاراً وإسهاماً خاصاً بتلك الجماعة دون تأثرها بالآخرين، لكن الطابع العام على إسهامات كل فئة هو تداخل عوامل عدة وقوى وفئات اجتماعية مختلفة».

التأويل وآفاق المعرفة القرآنية:

ثم، ألقى سماحة الشيخ معتصم سيد أحمد ورقته التي تناول مسألة التأويل في فكر أهل البيت عليهم السلام، معتبراً أن مسألة قراءة النص الديني في الفكر المعاصر تعتبر من أكبر العقد التي تقف حائلاً أمام قيام نهضة فكرية حضارية شاملة. ويعود هذا للفقر في الآليات والأدوات المعرفية المعاصرة

الديني، وإيمانه بتعددية قراءة هذا النص والانفتاح على المذاهب الأخرى، وعلى الحوار بين الأديان، وقبول الرأي الآخر، والانفتاح على قضايا العصر بما فيها النظرة النقدية للتراث والوقوف إلى جانب الإبداع لا الأتباع؛ والابتكار لا التكرار، والاجتهاد لا السلفية والتقليد».

ونوجز خلاصة بحثنا في الأمور

التالية:

١- يقوم التشيع في أسسه وأصوله على الدعوة للإسهام والعمل البناء، وتنعكس تلك الأسس في عقلية أتباعه من خلال رغبتهم الشديدة في الإسهام الفاعل لبناء أوطانهم وخدمة أمتهم ودينهم، رغم دعوات الإقصاء التي تعترضهم.

٢- تعد قيم الإسلام وآيات الذكر الدافع الأول لمساهمتهم الفاعلة في الحياة المعاصرة.

٣- تنوع الإسهام الذي قدمه أتباع مدرسة أهل البيت فكرياً وسياسياً وعلمياً، ليشكل بمجموعه رؤية حضارية تعكس أصالة الأسس والأصول وحضاريتها.

٤- يتمثل أبرز معالم الإسهام الشيعي في رفع سقف الوعي السياسي والديني والمعرفي للعقل المسلم.

٥- هناك العديد من المدارس الفكرية المنتمية لمدرسة الوحي والإمامة، كان إسهامها أولاً داخل محيط الموالين لتساهم بعد ذلك في تشكيل العقل العربي والمسلم، وبناء المعرفة في المجتمع المعاصر.

٦- أدى عدم غلق باب الاجتهاد وفتحه

يضمن خلود النصّ القرآني الذي يعتمد لغة ثبات الإطار وحركة محتوى. وأنه الجسر الموصل بين النص وبين الفهم لأنه يسمح للأول أن يشارك في عملية الفهم، وبعد ذلك تبقى الخطوة الثانية المكتملة لعملية التأويل وهي ربط هذه الحكم بالمتغيرات في الواقع، يقول سماحة المرجع المدرسي: « لا يوجد التأويل الصحيح أي التطبيق الصحيح لقيم الوحي أو العقل على الموضوعات الخارجية إلا عند الله والراسخين في العلم... ثم يقول: إن تطبيق القيم الرسالية على الواقع الموضوعي، لا يتم سليماً إلا إذا توافرت شروط ثلاثة تشير إليها الآية الكريمة وهي:

- ١- سلامة النية.
- ٢- العلم بالقيم علماً راسخاً.
- ٣- العلم بالواقع علماً راسخاً.

أهل البيت عليهم السلام العصمة من الضلالة:

ثم بدأ الشيخ حسن البلوشي ورقته بمقدمة منهجية لألية البحث لا بد من مراعاتها في هذا البحث وفي كل البحوث لتجنب الوقوع في شرك اللغة أو الصراع الاجتماعي - السياسي الذي توظف فيه الثقافة لأحد هذه الأدوات. وقد وضح ذلك في خصوص المفردة التي تناولها وهي العصمة، واعتبرها من المفردات التي بحثت في أغلب أو كل المذاهب الفكرية بل هي مسلمة عندهم على المستوى المفهومي لكنها مختلفة في المصاديق والتشخيصات في الخارج.

ثم بدأ في بحثه مبيناً العلاقة بين أهل

التي تردم الهوة والفجوة ما بين الماضي والحاضر، ما بين النص الثابت والواقع المتغير بل شديد التغير. ومعتبراً أن آلية التأويل هو المخرج لهذه الأزمة.

لكن ولأن الأمر ليس على طريقة «عصا الساحر» فإنها يكتنفها العديد من العقبات والاجتهادات، بالتالي الدخول في غمرة هذين الحقلين الشائكين أمر صعب.

ثم شرع سماحته في بيان المشهد الفكري لتناوله هذه المسألة؛ سواء منهم المحسوبون على الدرس العلمي الديني الأصيل، أو بعض العلمانيين الذي أرادوا سير غور هذا المضمار. وفي رحلة طويلة من العرض والنقد، أو الاستحسان والتثمين. انتهى سماحته لهذه

الخلاصة: «وبذلك نخلص إلى أن التأويل ضروري لتفعيل النص، في كل زمان لأنه يشتمل على قيم النص وحكم الأحكام، وهي المساحة التي يتحرك فيها العقل الإنساني، وحينها يتكامل العقل والنص في رؤية واحدة تؤسس للخطاب الإسلامي في كل مراحلها، وبذلك نحل أزمة الصراع الدائر بين التيارات الظاهرية التي لا تعترف إلا بمعيار الوحي، في قبال تيارات لا تعترف بمعيارية الوحي إلا في حدود ضيقة وتجعل للعقل المساحة الأوسع في التأسيس الفكري، يقول المرجع المدرسي «وخلاصة فكرتنا عن التأويل في النص الإسلامي: أنه استثارة العقل، ليصل إلى وعي الحقائق ومشاهدتها عن كثب، فهو محطة تزود للروح ومعراج التحلق للعقل، وإنما الراسخون في العلم المسلمون للحق والمؤمنون بالحق كله هم أهل التأويل. وأنه

البيت عليه السلام والعصمة ضمن مستويين للبحث: الأول هو الأساس النظري، الثاني هو الواقع التطبيقي الخارجي؛ أي الناظر إلى أدائهم وسلوكياتهم عليه السلام في عصمة الأمة.

وقال في الخلاصة: «انطلق البحث من تصور لفرضية حاول امتحانها؛ إثباتاً أو نفيًا، وهي أن أهل البيت عليه السلام عصمة من الضلالة، وأول ما أقدم عليه هو تحليل لمفردتي «الضلالة» و«العصمة»، ومن ثمة علاقتهما بأهل البيت عليه السلام على المستوى النظري والتطبيقي (العملي/ الخارجي)، وانتهى البحث باستخلاص هذه النتائج:

١- لا يمكن دراسة هاتين المفردتين في بعدهما اللغوي فحسب، بل هما من المفردات التي ترتبط بأبعاد فكرية - فلسفية تحمل معها مفهوماً وإشكالية.

٢- عند دراسة مفردة «الضلالة» لا بد من تناول ثلاثة أبعاد أساسية هي: المفهوم؛ وهو أشبه بالبحث الماهوي لمعنى الضلالة. الحدود؛ وهو متفرع عن البحث السابق لأننا بتحديد حقيقة الضلالة ترتسم أمامنا حدودها. المرجعية؛ وهو بحث في مضمون الضلالة نفسها، وهو البحث المعني بالإطار الإشكالي لمفهوم الضلالة إذ إنه يطرح السؤال التالي: من الذي يحدد الضلالة والهداية.

٣- أكد البحث: الضلالة على مستوى المفهوم هي: الطريق إلى الشر، وفي مقابلها الطريق الخَيْر (الهداية)، وأما حدودها فهي شمولية لمختلف شؤون الحياة، وأن المرجعية في تحديد الضلالة وبالتالي الهداية هو

الدين.

٤- عند دراسة مفردة «العصمة» لا بد من تناول بعدين أساسيين هما: المفهوم؛ وهو بحث في حقيقة العصمة. الحدود؛ وهو متفرع عن البحث السابق.

٥- العصمة هي حلقة الوصل بين الله - سبحانه - باعتباره مصدر الهداية وبين البشر، إذ هي المعيار الذي يضمن سلامة تلقي الهداية الإلهية. وهي عصمة تفصيلية على المستوى النظري وذلك من خلال التبليغ الإلهي البليغ والواضح لكنها على المستوى العملي مرتبطة بالإنسان الحر المختار؛ فيقدر استعصامه يعتصم.

٦- علاقة أهل البيت عليه السلام بكل ما سبق لا بد من بحثها ضمن إطارين أو مسويين؛ هما: ثبوتي (نظري)، وإثباتي (تطبيقي/ عملي/ خارجي). أما المستوى الأول: فمقتضى أدلة الإمامة التي أقامتها مدرسة أهل البيت عليه السلام والتي تنتهي إلى اتحاد مفهومي النبوة والإمامة في كل شيء عدا بعض خصائص النبوة، يثبت المطلوب.

٧- البحث الإثباتي نحاً منحى آخر، إذ إنه أتجه إلى الواقع التطبيقي لممارسات أهل البيت عليه السلام في الخارج مستقرتاً سيرتهم لتحصيل كيفية أدائهم عليه السلام لهذه الهداية، وهنا بحث زاويتين - والبحث يتسع لأكثر منهما - وهما: المستوى الميداني - العملي، والمستوى الفكري - المعرفي.

٨- على المستوى الميداني - العملي: كان لأهل البيت عليه السلام أدوار متنوعة في الأمة كلٌّ بظروف مرحلته لكن ضمن

حَيْرٌ ﴿﴾ لكن هذا الثواب مذخورٌ ﴿﴾ لَمَنْ آمَنَ وَعَمَلَ صَالِحًا ﴿﴾ فليس الرسول عليهم ﴿﴾ بِمُضَيَّرٍ ﴿﴾ بل هو ﴿﴾ نَذِيرٌ مِّنَ النَّذِرِ الْأُولَىٰ ﴿﴾ يَسِيرٌ عَلَىٰ نَهْجٍ ﴿﴾ حَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿﴾ وإن لم تستجب الأمة (فلمست بملوم) و(الله غني كريم).

وقائع اليوم الثاني:

في اليوم الثاني من المؤتمر كانت هنالك ورشة عمل مغلقة تبحث في مدى عكس القنوات الفضائية للمشروع الحضاري لأهل البيت (عليه السلام)، هذا في الوقت الذي شهدت فيه الأقمار الصناعية عصفاً شديداً ومتوالياً من القنوات الشيعة التي تعتبر أهل البيت (عليه السلام) هم المرجعية الفكرية والروحية في صياغة خطابها للجمهور، ففهي مقابل هذا التنوع المنابري هل يسع القائمون عليها لملمة شتات أفكارهم، وصياغة خطاب جدي بديل يعكس فكر أهل البيت (عليه السلام). هذا ما كانت الورشة تعمل على الإجابة عنه.

وكانت هنالك مشاركات رئيسية من قبل أكبر القنوات الفضائية وهي قناة المنار، والأنوار، وأهل البيت (عليه السلام)، والكوثر، والفرات، حيث قدم كل منهم تصوراً لجانب من الحديث، ثم تلاها تعقيبات ومدخلات من الحضور المتخصص الذي كان حاضراً الورشة.

وتتالت أحداث الورشة على النحو التالي:

الفترة الأولى: بإدارة الأستاذ ناصر أخضر من قناة المنار وتم تداول ورقتين:

معادلة «الرسول المُزكي/ المُربي»، فتارة يحملون الأمة على العمل السلمي والإصلاح الداخلي، وأخرى على المواجهة العسكرية، وفي غيرها على العمل بعيداً عن الأنظار أو ضمن الدولة... وهكذا. أي أنهم (عليه السلام) كان يتحركون في الأمة ضمن أهداف يسعون لتحقيقها بمراعات ظروفهم المحيطة بهم، كما الأنبياء (عليه السلام).

٩- على المستوى الفكري - العلمي: قام أهل البيت (عليه السلام) بثلاثة أمور أساسية؛ هي: أولاً: التأكيد منذ اللحظة الأولى من وفاة النبي (صلى الله عليه وآله) على أنهم الامتداد العلمي والطبيعي للنبي (صلى الله عليه وآله)؛ وذلك بأن فهم القرآن الحقيقي عندهم لا عند غيرهم، وسنة رسول الله (صلى الله عليه وآله) مكنوزة عندهم وأنهم إنما يعلمون الناس من السنة لا غير. وثانياً: صناعة المجتمع العلمي؛ الذي يحمل علوم أهل البيت (عليه السلام) ويتوارثها جيلاً عن جيل لبثها ونشرها بين الناس تجسيدا لمفهوم «الرسول المعلم». وثالثاً: التأكيد على افتقار الأمة لهم على كل المستويات العلمية.

١٠- من مجموع ما مرّ نستخلص أن أهل البيت (عليه السلام) كانوا للأمة عصمةً من الضلالة؛ تشهد بذلك مجموع الأدلة العلمية والواقع التطبيقي. لكن المشكلة الأساسية في وعي الأمة تتمثل في «أزمة الثقة» بالله - سبحانه وتعالى- لما اختار لهم من منهج وسلوك وطريقة، إذ من المواجهة الأولى «للفتن» تتزعزع الثقة ويكون الشك هو المرجع الأول، متناسين أن ﴿﴾ تَوَابُ اللَّهِ

لمذهب أهل البيت (عليهم السلام).. المضمون والشكل،
وقدم الورقة الأستاذ ناصر أخضر.

البيان الختامي:

وبعد كل هذه الفعاليات تم انتخاب
مجموعة من المشاركين لصياغة توصيات
المؤتمر، والتي كانت على النحو التالي:

١- أجمع الحاضرون على تبني خطاب
إعلامي جامع يعبر عن المشروع الحضاري
لمدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، وتبني سياسة عمل
مشتركة مع القنوات الإعلامية كافة.

٢- ضرورة التنسيق بين القنوات
وتبادل الخبرات وتعزيز التعاون والتواصل
المستمر بهدف الاستفادة المتبادلة والتعاون
على صعيد تنمية الحياة الإعلامية في الأمة،
وعلى ضرورة الاجتماع الدوري وتشكيل
هيئة عليا للتنسيق والمتابعة.

٣- ضرورة مواجهة التحديات
والصعوبات التي تعترض التجربة الإسلامية
والممارسة الإعلامية لناحية تقديم تجربة
متميزة في الإعلام الإسلامي بالاعتماد على
الكفاءات والمميزات الذاتية.

٤- أغنى الحاضرون نقاشاً مهماً في
قضايا عملية مرتبطة بالرسالة والأهداف
والسياسات والعمل الفني والتقني وتطوير
الأساليب وتقنين الضوابط الشرعية
والأدبية.

٥- ضرورة اتخاذ مواقف موحدة في
القضايا والأمور التي تثار ضد الإسلام
والمسلمين والالتزام بالدفاع عن قضايا
الإسلام والعقيدة الإسلامية والتصدي

فضائية أهل البيت (عليهم السلام) - ورقة عمل
تحت عنوان: أهل البيت (عليهم السلام).. الرسالة
والأهداف والسياسات العامة وموقعها في
المنظومة الإعلامية العالمية، وقد قدم الورقة
سماحة السيد مهدي المدرسي نائب مدير
قناة أهل البيت (عليهم السلام).

قناة الأنوار الفضائية - ورقة عمل
تحت عنوان: الخطاب الديني لقنوات
أهل البيت (عليهم السلام).. مدى سعة وخصائص
وشمولية ونموذجية ومحدودية الخطاب
الديني وعلاقته بالعقائد والأخلاق لآل البيت
(عليهم السلام)، وقد قدم الورقة سيد ضياء الحسن.
الضرة الثانية: بإدارة الحاج قصي
درويش من الكويت وتم تداول ورقة
واحدة:

قناة الكوثر الفضائية - ورقة عمل
تحت عنوان: الشعائر الدينية في قنوات
أهل البيت (عليهم السلام).. كيفية إحيائها وشروطها
التلفزيونية وضرورة تقديمها وموقعها في
حياة المسلمين، وقد قدم الورقة الأستاذ عبد
الغني البستاني وأدار الورشة.

الضرة الثالثة: بإدارة سماحة السيد
محمود الموسوي من البحرين وتم تداول
ورقتين:

قناة الفرات الفضائية، ورقة عمل تحت
عنوان: قنوات أهل البيت (عليهم السلام) والبعد الفني
المطلوب في تقديم المضمون وعلاقة الشكل
بالمضمون، وقد قدم الورقة السيد محسن
الحكيم.

قناة المنار الفضائية، ورقة عمل تحت
عنوان: سياسات المنار في الترويج الحضاري

لحضوره الكثيف في اليومين وبالخصوص وفد منطقة العوامية من السعودية والوفد الذي قدم من البحرين، واختتم بوجبة عشاء على شرف الجمهور، وأدار جلسة الختام السيد حسن الحسن من الكويت □

للإساءة للمقدسات الإسلامية. واختتم المؤتمر مساءً بكلمة الختام التي ألقاها الأستاذ حسن العطار مدير منتدى القرآن الكريم شكر فيها المشاركين والعاملين، ثم تم توزيع الدروع عليهم، وشكر الجمهور

الكرهية والتعصب ثقافة الشيطان

القرآن الكريم كنص ديني له أكثر من دلالة إعجازية، فقد قهر بمعارفه وعلومه وبنظمه وأدبه وإخباره عن الماضي والحاضر والمستقبل البشر ودلهم على مدى عجزهم وحاجتهم إلى الوحي مهما تكاملت وتطورت علومهم الدنيوية. لكن أبرز إعجاز للقرآن الكريم هو توحيد العرب الذين كانوا في أشد حالات الاختلاف والتفرق والتشتت، وكانت النزاعات والصراعات الدموية قد أوقدت نار الكراهية والتعصب بين القبائل والعشائر، ولم يكن هناك أمل في توحيد تلك الجماعات المتناحرة، وهنا كان الإعجاز الرباني حيث قال تعالى وهو يصف هذا الإنجاز التاريخي العظيم: ﴿وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

الله ألف بين البشر الذين كانت عقلياتهم قد تأسست على النظر إلى الفوارق والعناصر المختلفة وأغفلوا ما يوحدهم من عوامل جمّة، هنا برز القرآن كمؤسس لثقافة جديدة تزرع في العقول أسس الوحدة والتعاون والتسامح، وفي القلوب الألفة والمحبة والمودة، لتصبح القاعدة في التمايز بين البشر: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. ثقافة القرآن هي ما نحن بحاجة إليه ونحن ننظر لثقافة بدأت تبرز بين فئات الأمة تدعو للكرهية والتعصب والإقصاء، هذه الثقافة الطائفية خطر كبير يهدد الأمة في وجودها ورسالتها، وبالطبع ليست ثقافة الكراهية إلا نتاج طبيعي للإغواء لنفثات الشيطان ووسوسته، ولا يمكن أن تقدم هذه الثقافة إلا الدمار وتخريب الديار، وهذا بالطبع ما تريده القوى الكبرى المتربصة بالأمة، فهل نحن قادرين على إفضال خطط الشيطان والوقوف صفًا واحدًا كالبنيان المرصوص، أم نكون ﴿كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ نرجو أن نتجاوز هذه الثقافة والإفالنتيجة هي ﴿وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

39

No. 39 17th Year- Spring 2006AD / 1427HG.

ALBASA'ER

ISLAMIC IDEOLOGIC MAGAZINE

Islamic Ideologic Magazine
Issued by: Islamic Studies
& Resarches Center
In the University of
Imum ka'am

المشاركون في العدد:

- آية الله حيدر علوي نجاد
- صاحب الصادق
- شفيق جرادي
- حسين دهنيم
- ناجي زواد
- كريم المحروس
- محمود الموسوي
- حسن البلوشي
- علي جعفر
- حسن العطار
- عبدالإله التاروتي
- زكريا داوود