مجلة إسلامية ثقافية

رسالة النجف

العدد الثامن والعشرون

نيسان 2016م 2016م

جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية — لبنان

محتويات العدد

1	لافتتاحية	التحرير
2	أولو الأمر	الشيخ سليمان يحفوفي
3	دور الحسِّ في بناء الشخصية	الشيخ حاتم اسماعيل
4	نقد الشعائر	الشيخ مصطفى يحفوفي
5	الكوفة عاصمة الإمام علي (ع) بين الولاء والغدر	د. طارق شمس
6	عالم من جبل عامل: الشهيد الثاني (قده)	د. علي إبراهيم درويش
7	العلامة الشيخ حسن صادق	د.حسن جعفر نور الدين

لافتتاحية

التحرير

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

{الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ}

بعد أن فرغنا من إعداد مادّة هذا العدد من المجلة، وخلال مرحلة الطباعة، فُجعنا بوفاة أستاذنا آية الله الشيخ محمد مفيد الفقيه (قدس سره)، ففقدنا برحيله الأب المربي، والعالم النحرير، وفقدت الأمة الإسلامية والحوزة العلمية، خصوصًا جبل عامل، قامة علمية شامخة، ومنارة دينية هادية، فتعزّينا بقوله تعالى {إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ}.

وكم كنّا نتمنى أن يطيل الله تعالى عمره الشريف ليستمر بالقيام بدوره الكبير، لا سيما رعاية حوزة "جامعة النجف الأشرف" التي تصدر عنها مجلتنا "رسالة النجف"، والتي أسسها (قدس سره) ورسم منهجها العلمي، ورعاها وأشرف عليها إلى أن وافته المنية.

وكان بودِّنا أن نترجم له (قدس سره) ترجمة وافية، ولكن اقتضتنا الضرورة أن نُصدر العدد الحالي كما كان مقررًا، على أن نتصدى في العدد القادم إن شاء الله للحديث عن سيرة الراحل الكبير، وعن مسيرته العلمية، وحياته الحافلة بالعطاء.

وفي الختام نرفع أسمى آيات العزاء بهذا المصاب الجلل إلى مقام صاحب العصر والزمان (عجل الله فرجه الشريف)، وإلى الحوزة العلمية والمراجع العظام، وإلى أهله وذويه وسائر المؤمنين، سائلين المولى عز وجل أن يجعل الراحل الكبير في أعلى عليين، وأن يربط على قلوب أهله ومريديه ومحبيه، ويلهم الجميع الصبر والسلوان، إنه سميع مجيب.

السنة الحادية عشرة / العدد الثامن والعشرون / نيسان 2016م / رجب 1437هـ

دور الحسِّ في بناء الشخصية

الشيخ حاتم إسماعيل

تمهيد

إن مما لا شك فيه أن الإنسان كائن فاعل ومنفعل بما حوله من الموجودات، والفعل والانفعال يتطلبان إدراكًا لما حوله من كائنات مادية وغير مادية. وهذا يعني أنه لا بد وأن يكون مزوَّدًا بما تقتضيه معرفة كل كائن، وما يتناسب مع حقيقته، ليتمكن من التفاعل معه، والفعل فيه، والانفعال به.

من هنا اقتضت ضرورة الوجود، والعناية الإلهية بهذا الكائن، أن يتمتع ببُعدَين أساسيين، وهما البُعد العقلي والبُعد الحسي.

البُعد العقلي

أما البُعد العقلي فهو مما انفرد به هذا الكائن عما عداه من الكائنات، وهو الذي يمكِّنه من التطور والرقي والتقدم في وسائل العيش، والتغلب على مصاعب الحياة وتذليلها، والسعي إلى تحقيق السعادة والهناء. ولولا ذلك لما افترق الإنسان عن غيره من الكائنات الحيَّة.

ولكن ذلك لا يعني أن تلك الكائنات لا تتمتع بالبُعد العقلي أصلاً، فإن حبَّ البقاء، والمحافظة على الحياة، والهرب من الموت، غريزةٌ متأصلة في كل كائن حي، ولولا هذه الغريزة لما استقامت الحياة في هذا الكون لأي منها.

إن هذه الغريزة تدفع الكائنات الحية إلى المحافظة عليها، ولمَّا كانت مهدَّدة بالموت والفناء لزم أن تبحث عن مقتضيات بقائها، ودفع موجبات فنائها بكافة الوسائل المتاحة لها. وهو ما يستلزم لونًا من ألوان التفكير، وتطوير وسائل الدفاع عن النفس، سعيًا لتحقيق هذا الهدف.

غير أن هذه الكائنات كما تختلف في أجناسها وأنواعها، وفي مستوى تركيبها وتعقيداتها، كذلك تختلف في مستويات تفكيرها وبُعدِها العقلي، بما يؤمِّن لها أكبر قدر من الاستمرار والبقاء، والتفاعل في ما بينها.

وقد أكدَّ القرآن الكريم على هذه الحقيقة في جملة من الآيات المباركة، كقوله تعالى: **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ}**[1].

وقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ}[2].

وقوله تعالى: { وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنْ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنْ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ}[3].

وفي هذه الآيات الشريفة دلالة واضحة على أنها تتمتع بمستوى من التفكير أكثر من مجرد البُعد الغريزي الذي يؤمِّن لها البقاء والتناسل والحفاظ على الحياة. بل إن الآيات[4] التي جرى الحديث فيها عن سليمان والهدهد، صريحةٌ في أنه يتمتع بقدرٍ عالٍ من التفكير والاحتجاج والإدراك العقلي.

وقد أثبتت الدراسات الحديثة صحة هذه الحقيقة، ولا زال الباحثون يحاولون معرفة كيفية تطوير هذه الكائنات وسائلَ الدفاع عن نفسها ومحاربة المبيدات الفتاكة، التي يبتدعها الإنسان في مكافحتها.

إلا أن القدرة العقلية، أو التدبيرية، لدى الكائنات الأخرى تنحصر في ما يمكِّنها من بقائها والحفاظ على حياتها ووجودها، دون أن يكون لها أي أمل في التطوير المعنوي أو المادي، الذي يوسِّع دائرة التفكير لديها، من خلال تطوير وسائل العيش، والسعي نحو التطور والرقي، أو أن تُغيِّر في قدراتها المعرفية، مما يولِّد لديها طموحًا في السيطرة على الكون، أو الاستفادة من مقدراته، من قبيل إعماره وغير ذلك، مما لا يرتبط بمجرد تأمين الطعام والشراب الذي يُبقي على حياته، كما خُلِق في بدايات أمره.

موقع العقل لدى الإنسان

إن الإنسان يتربع على عرش الكائنات، من حيث البُعد العقلي، وإعمال القوة المفكِّرة لديه، ذلك أن غايته في الوجود لا تقتصر على بقاء النوع، والمحافظة على الحياة، والهرب من الموت، بل لقد خُلِق ليعمُر الأرض، ويطوِّر الحياة، ويحقِّق السيطرة على هذا الكون بإذن الله تعالى، وهذا يستلزم أن يكون مزوَّدًا بكل ما يمكِّنه من التعرف على ما حواه الكون، أو يمكن أن يحويه، من موجودات، مادية أو غير مادية، ولإدراك قوانينها التي تحكمها، بغية التعامل معها والسيطرة عليها، وهو ما أكَّدته الآيات القرآنية المباركة، التي صرَّحت بأن كل ما في هذا العالم، من كائنات أرضية وسماوية، مسخَّرة لخدمة هذا الإنسان، فكانت القوة العقلية والإدراكية لديه متكاملة ومتنامية، كلما ازدادت خبرته، وتوسَّعت معارفه، واتسعت آفاقه، وكلما ارتقى في مدارج الكمال في مختلف المجالات، ليحقق إنسانيته بقدر ما يمكنه ذلك.

إن العلم -كما عرَّفه المناطقة- عبارة عن حضور صورة الشيء، أو حضور نفس الشيء عند العقل، وهذا يعني أن كل العلاقات في هذا الكون قائمة على العلم والمعرفة. ذلك أن الانفعالات والتفاعلات الناتجة عن الإدراك متوقفة على إمكان تحقق الإدراك، وهو بدوره متوقِّف على قابلية هذه المدركات لتكون مدرَكة من قِبَل الإنسان بنحو أو بآخر، فلا بد أن يكون مزوَّدًا بكل مقوِّمات الإدراك المرتبطة بهذا العالم، وأهمها ما يرتبط بالعقل. ولمَّا كان الله تعالى مع كل الأشياء لكن من دون مماهاة، ومغاير لكل الأشياء لكن لا بمباينة، فهو حاضر مع كل وجود وموجود، ليس فيه تعالى أي بُعد أو غيبة، كان من صفاته الذاتية أنه عالم بكل شيء، بل هو تعالى عين العلم والمعرفة فالإدراك قادر على معرفته تعالى وإدراك وجوده، وان لم يكن قادرًا على معرفة كنهه وحقيقته.

وبناء عليه، فإن المعرفة البشرية هي اتصال به تعالى بشكل أو بآخر، سواء التُفِت إلى ذلك الاتصال أم لم يُلتفَت، بل ولو أنكر حقيقة وجوده تعالى. وذلك لأنه تعالى عين الكمال المطلق والحقيقة المطلقة. فالسعي إلى المعرفة سعي نحو الكمال، مما يعني أنه لا يمكن أن تتحقق المعرفة من دون الاتصال بالكمال المطلق، من خلال الكشف في مكامن الموجودات. وربما تشير إلى ذلك الآية الشريفة: **{يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ}**[5]، حيث خاطبت الإنسان بما هو إنسان، أي أنه ساع تكوينيًا للاتصال به تعالى، لأن كل مطلوب للإنسان موجود عنده تعالى وحده.

ولازم ما تقدم، أن العلم والمعرفة يشكلان البعد الحقيقي في تحقق الذات الإنسانية، ولما كانت الأشياء أو الوجودات المعلومة باقية في حقيقتها وواقعها، بمعزل عن معرفة الإنسان بها وعدمها، فإن حضورها عند العقل حضور مجرد عن المادة، مُتَّحِد مع النفس العارفة بنحو اتحاد، فذات الإنسان مجردة عن المادة في الحقيقة، وهو عالم العقل. وإلا لزم انتفاء العلم والمعرفة عنه بالضرورة، ولهذا كان الخطاب الإلهي للإنسان، بل كل خطاب، يتوجَّه في الحقيقة إلى العقل الإنساني، الذي يتفاعل إيجابًا وسلبًا مع الموجودات الحاضرة عنده، ولا يمكن أن يكون متوجهًا إلى الحواس أو الأعضاء البدنية بذاتها، كما هو معلوم بالبداهة.

وهذا ما يفسّر عدم انفعال الإنسان في ما لا يعلمه من الأشياء، وعدم تأثره به، ولو كان حاضرًا بين يديه، ومؤثرًا فيه من الناحية الواقعية. كما يفسّر خوفه من المجهول، وقلقه على المصير.

بل إن نفس الخوف والقلق، والبحث عن الحلول الناجعة لكافة المشاكل التي يواجهها، تتمُّ بتوسط القوة العاقلة لدى الإنسان. وقد بيّن الحديث الشريف هذه الحقيقة، حيث يقول: **[أول ما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أحب إليَّ منك، بك أثيب وبك أعاقب** إلخ..].

البُعد الحسي

إلا أن ما تقدم لا يعني عدم وجود البُعد الحسي فيه، كما زعمه بعض المثاليين من الفلاسفة الغربيين والسفسطائيين، فإن ذلك مخالف للبديهة العقلية، وأوليات الإدراك، حيث إن العقل خزان المعلومات ومحركها وموجهها، نحو التأثيرات الواقعية للوجودات على المستوى الإدراكي. إلا أنه لمَّا كان من الأمور المجردة عن المادة، ولا بد في تفاعله مع ما عداه من أن يكون بينهما نحو مسانخة، تمكِّنه من الاتصال بها، فهو بحاجة إلى واسطة وآلة من سنخ الموجودات المادية أيضًا، ومشابهة لطبائعها المحسوسة. ويمكن تحويلها في عملية نقل لها من عالم المادة إلى عالم العقل، فكانت الحواس هي الآلة والواسطة الضرورية لذلك.

من هنا اختار فلاسفة الحكمة المتعالية وجود ثلاثة عوالم، تشتمل عليها الطبيعة الإنسانية، وهي: عالم التجرد عن المادة، وهو عالم العقول، وعالم المادة، وهو العالم المحسوس، وتمثله الأعضاء البدنية في الإنسان، وعالم متوسط بينهما، يُعبَّر عنه بعالم البرزخ أو عالم المثال، الذي تصل من خلاله المعارف البشرية من عالم المادة إلى عالم

التجرد وبالعكس، وتمثله النفس.

ولما كانت الموجودات المادية متنوعة في طبائعها، ومختلفة في حقائقها، كان من الطبيعي أن تتنوع الحواس المتفاعلة معها لدى الإنسان بتنوعها، فكانت الحواس خمسة، تتمكن بذلك من التفاعل مع جميع الطبائع المادية الموجودة في عالم المادة، وتنقلها إلى عالم العقل فيتحقق الإدراك والمعرفة.

موقع الحس في المعرفة

إن الحس يلعب دورًا محوريًا في بناء المعرفة، حيث إن الحواس وسيلتنا للتواصل مع العالم الخارجي، ولولا وجود الحواس لانسدَّ باب التواصل معه وإدراك ما فيه، بحسب ما تقتضيه طبائع الموجودات، من حيث ما يحتاجه إدراكها من وسيلة. فإن من الموجودات الخارجية ما يُدرَك بواسطة البصر، ومنها ما يُدرَك بواسطة السمع، وهكذا في سائر الحواس، ولهذا فإن من فقد حاسة فقد كل ما يرتبط بها من معارف وعلوم.

إن بداية الطريق لتحصيل المعارف تبدأ بالحواس، فإنَّا نلاحظ أن أول ما يبحث عنه الإنسان حين ولادته هو اللبن، الذي لا يعرف منه سوى الإحساس به وتذوقه. فيتفاعل مع الجوع والشبع من خلال حواسه، وهكذا نراه ينفعل بالأصوات التي تدور حوله وكذلك الطعوم التي ترد إلى فمه. ثم تترقى مداركه وتتوسع معارفه بتوسط الحواس كذلك. وبعد ذلك، وفي مرحلة لاحقة يبدأ إدراكه للأمور المعنوية بالتفتح شيئا فشيئا.

إلا أن هذه الإدراكات المادية ليست مستقلة في تحقيق مراداتها وتأمين حاجاتها، بل إن الحواس تنقلها إلى العقل الذي يتحد بها نحو اتحاد، يبدأ بتحليلها وترتيبها والتنسيق بينها وفرزها إلى مجموعات تمكنه من الاستفادة منها والبناء عليها في تطوير كل ما يحتاج إليه في مسيرته التكاملية على هذه الأرض.

وهذا ما ينعكس إيجابًا وسلبًا على تفكيره وتفسيره لما يحيط به، فإنه لما كان شديد الأنس بعالم المحسوسات، التي رافقته طيلة مسيرته الوجودية، نجده في كثير من الأحيان يذهل عن عالم العقل والحقيقة المطلقة، فلا يشعر بوجودها، بل لا يصدِّق به، وهذه بداية الضلال والانحراف عن جادة الصواب.

هذا مع أنه لا يستغني عن عالم المعقول هذا في بحثه عن الحقائق التي تؤمن له مستلزمات حياته ومعارفه، غاية الأمر أنه يحتاج إلى إعمال بصيرته، وترويض نفسه على العيش في آفاقه، لأن كل تأملاته وأبحاثه في عالم الطبيعة تمرُّ بالضرورة بالعقل، وكذلك استنتاجاته وأحكامه عبارة عن أحكام عقلية. ولولا ذلك لظلَّت المحسوسات لديه مجرد مفردات متناثرة، لا يربط بينها أي رابط، ولا يتحقق من خلالها، بمعزل عن أحكام العقل، أي انسجام أو تناسق يُبنى عليه في دائرة الوجود.

أقسام المعرفة

وما دام العلم حضور صورة الشيء عند العقل، فلا بد من ملاحظة كيفية هذا الحضور والتأمل فيه. فإن الذهن البشري مزوَّد بالقدرة على تحصيل حقائق الأشياء والتصرف فيها، عبر مزج ما هو متأصل في النفس، وتنتجه الذات الإنسانية، وبين ما يرد إليها من العالم الخارجي.

فالمعارف الذاتية (التي تنتجها الذات) متأصلة في النفس الإنسانية، إلا أن إبرازها والكشف عنها يحتاج إلى المنبهات والمحفزات. وهذه المعارف ليس لها علاقة بالوجود المادي في الواقع الخارجي، ويُعبَّر عن العلم بها بـ[العلم الحضوري]، لأنها تحضر بنفسها عند الذهن، فلا يوجد بينهما مانع أو حائل أو اثنينية.

وأما المعارف الموضوعية (المستفادة من الاتصال بالعالم الخارجي الموضوعي، وإحضاره لدى الذهن) فإنها منحصرة بالعلم الحصولي أو الكسبي، وهو انعكاس صورة الواقع الموضوعي لدى الذهن، وهو ما يحتاج إلى عملية تحليل وتقويم للمعلوم الخارجي، ليحصل اتحادها بالعقل، أو تفاعلها معه.

ومن الظاهر أنه يغلب على هذا النوع من المعرفة كونها معرفة مادية، أي مستفادة من العالم المادي، عبر اتصال العقل بهذا العالم بتوسط الحواس.

فالمعرفة إذن على قسمين: معرفة مرتبطة بعالم المادة، وطريقها الحواس الخمسة، ومعرفة ترتبط بعالم ما وراء المادة، أعم من أن تكون غيبًا بالمعنى المصطلح، أو كان متعلقًا بالأمور المعنوية المنتزَعة من الواقع الخارجي، من قبيل الحب والبغض وما إلى ذلك.

كيفية حصول المعرفة

إن المعرفة بالموجود الخارجي تحصل من خلال الالتفات إلى هذا الموجود، وهو ما يُعبَّر عنه في لسان المنطقيين بمواجهة المشكل، ثم ينتقل إلى القوة المتخيِّلة، التي تحتفظ بصورته بعد غيابه عن الحاسة، بعد تجريدها عن المادة التي تشكل جزءًا من حقيقتها الخارجية وتقومها، وفي هذه الحالة يبقى الموجود محتفظًا ببعض ما يربطه بعالم المادة، من شخصية وجزئية وسائر الأعراض الثابتة له حين انتقاله إلى الحاسة.

وفي مرحلة لاحقة ينتقل إلى القوة العاقلة، التي تتصرف في هذه الخصائص وتعممها، وتصدر عليها الأحكام المناسبة لها إيجابًا أو سلبًا.

وتتم هذه العملية من خلال خلط هذه الصورة بالأمور الذهنية، التي تساعد العقل في تطبيق ما حصلت عليه من الخارج، بعد أن تزيدها تجريدًا، وتتخلى بذلك عن سائر الحدود الجزئية والشخصية التي تمثلها، كي تتمكن من الاتحاد مع العقل وصيرورتها جزءًا منه، عبر ما يسمى بالمعقولات الثانية، وهي منحوتات ذهنية، لا علاقة لها

بالواقع الخارجي، وهي المعقولات الثانية المنطقية، أو لها علاقة بنحو ما معه، وهي المعقولات الثانية الفلسفية، في تحقيق المعرفة هذه، وتحصيل اليقين بمضمونها.

الأخطاء المعرفية

إلا أن هذه الأحكام ليست مطابقة للواقع دائمًا، فقد تصيبه وقد تخطئه، رغم اتصافها باليقين والجزم.

ومرد هذا الخطأ إما إلى عدم الدقة، أو عدم الالتفات في تنسيق المعلومات والوسائل التي يحتاجها في تحصيل اليقين، وإما إلى الخطأ في التقاط الصورة المعينة من الخارج، نتيجة لانحراف في الحاسة المرتبطة بالمعلوم، أو نقصان واختلال في الظروف المحيطة بها، من قبيل نقص النور عند مواجهتها، أو بعد المسافة بينها وبين الرائي أو السامع، أو اعتلال في الجو المحيط بها، مما يؤثر سلبًا على الرؤية، فيحصل الخطأ في الحكم، وتختلف النتائج التي يراد تثبيتها أو الوصول إليها.

بناء على ما تقدم فإن ما يُسمَّى بأخطاء الحواس مردّه في الحقيقة إلى العوامل الخارجة عن الحاسة نفسها، ولا يصح نسبته إليها، فيما إذا كانت سليمة لا تعاني من انحراف أو خلل في وظيفتها، التي لا تزيد عن نقل الصورة كما تراها وتظهر أمامها، وفقًا للشروط والظروف المحيطة بها.

فالحواس مجرد ناقل أمين لما تحصل عليه من صور وانعكاسات، تنقلها إلى الذهن، وليس لها قدرة على الحكم، أو التصرف في ما يرد إليها من صور.

الفلسفة الحسّية والمثالية

ونظرًا للأهمية التي تنالها المعرفة الحسية، فقد نشأت مذاهب فلسفية في الغرب تزعم أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأنكرت كل لون من ألوان المعرفة غير القائمة على أساس الحس. بل إنها عملت على تفسير البديهيات العقلية من قبيل استحالة اجتماع النقيضين على أساس الحس، وعلى فرض تحققها فإنها ليست بذات قيمة من الناحية المعرفية والفلسفية.

وقد ظهرت هذه المدرسة كرَدَّة فعلٍ على فلسفة ديكارت القائلة بالأفكار الفطرية، ومن أهم رجالات هذه المدرسة "جون لوك"، و"ديفيد هيوم"، وصرَّح هؤلاء بأن وظيفة الذهن والعقل مجرد التنسيق وتحليل المعلومات الوافدة إليه عن طريق الحواس، وليس له شأن آخر غير ذلك.

وأدّت هذه النزعة المتطرفة والحادة، في تجريد المعرفة عن كل بُعدٍ غير حسي، إلى نشوء مدرسة مضادة لها، وهي الفلسفة المثالية، التي وقفت معها موقف النقيض، فأنكرت كل معرفة تنشأ من الحس، وإن وجدت فهي بلا قيمة من الناحية الفلسفية، بل ذهب بعض أقطابها إلى إنكار الواقع الخارجي المحسوس من الأصل، ومن أهم

رجالها "باركلي".

المعرفة الحقَّة

ولا نريد هنا مناقشة هاتين المدرستين المتطرفتين، فقد فندَّهما وأبطلهما فلاسفة المدرسة الواقعية، ومن بينهم الفلاسفة المسلمون، وأبرزوا ما فيهما من مجافاة للحقيقة والواقع، بما فيه الغنى والكفاية.

ولكن نريد أن نسلط الضوء عليهما في بيان حقيقة ثابتة من خلال التطرف نفسه الذي يؤكد ركنية كل منهما في تحقق المعرفة، الذي يكشف عنه إصرار كل فئة على أهمية العنصر الذي تمسكت به، فليست مجرد خيالات وأوهام، أو ترفٍ فكري ربما يراد منه مجرد إمتاع الذهن ودغدغة المشاعر.

ولما كانت المعرفة محور بناء الشخصية واكتمال إنسانية الإنسان، إن أحسن الاستفادة منها، وترتيب الآثار الناتجة عنها، في تحقيق الذات، وإصلاح المجتمع، وعمارة الأرض، وتقويم الحياة والأخلاق.

ولمَّا كان الحس ركنًا أساسيًا لا غنى عنه في تحقيق كل ذلك، حيث إن الناس مختلفون في إدراكاتهم ومعارفهم، والاستفادة من كل ذلك، عبر تحويل المعارف الحسية إلى جزءٍ من الشخصية من خلال التصرف فيها وتجريدها من المادة، وهو ما يحتاج إليه كل إنسان في مسيرته التكاملية نحو الحقيقة المطلقة، وتقرّبه من الآخرين في تحقيق التواصل والتوازن بين الجماعة البشرية، الأمر الذي ينعكس على النوع الإنساني كله تكاملاً وسعيًا نحو الحقيقة المطلقة، وهي الله تعالى، كل واحد منهم بحسب طاقته واستعداداته.

نستنتج من كل ذلك أنه لا غنى عن الحس، كما لا غنى عن المدرَكات العقلية، وأنه يلعب دورًا أساسيًا في بناء الشخصية الإنسانية، وبدونه لا تقوم حياتهم، ولا يستقيم نظامهم، ولا تتحقق الغاية المنشودة من خلق الإنسان.

هل المادة مرتبة عقلية؟

إنه استنادًا إلى المعطيات العلمية الحديثة، والتي أثبتت تركب المادة من جزيئات متناهية في الصغر، والتي يُعبَّر عنها علميًا بـ "الكواك" أو "الكوارك"، والتي لم يلحظ منها حتى الآن إلا آثارها، دون الوصول إلى كنهها وحقيقتها، إلا أنها أقرب إلى الطاقة منها إلى المادة الكثيفة، فإنه يمكن دعوى كون المادة مرتبة من المراتب الدانية للعقل، ذلك أن العقول مترتبة ترتبًا طوليًا وعرضيًا، بمعنى أن كل عقل تام في مرتبته، فهو دون المرتبة الأعلى منه، وأعلى من المراتب الأدنى، وتتناسب سعته مع مرتبته التي هو فيها. وهكذا حتى نصل إلى أدنى المراتب التي يحصل فيها نوع من التكاثف، نتيجة لبعدها عن عالم النور المحض، وهو المرتبة الأعلى للوجود، أي مرتبة الواجب تعالى، حتى نصل إلى مرتبة الظلمة المحضة إلا من نور إفاضة الوجود عليها، وهذه المرتبة هي مرتبة الجوامد في عالم المادة.

وأما الإنسان فهو مُتشكِّل من مرتبتي النور والظلمة، أي العقل والجسد، وكل منهما يشدُّه إلى رتبته، من خلال سعيها إلى تحقيق كمالها، فإن كمالات العقل مغايرةٌ في سنخيتها لكمالات الجسد ومعاندةٌ لها، تقتضيها طبيعة كل منهما، ولهذا نجد الإنسان في حركة دائمة وتنقُّلٍ مستمر بين هاتين المرتبتين، وهو القلق والحيرة التي يعيشها الإنسان في دائرة وجوده، ويعمل على التخلص منها، فتشدُّه إلى الأرض، أو ترقى به في سلم الملكوت، وهو ما يُعبَّر عنه بجهاد النفس، الذي أطلق عليه رسول الله (صلى الله عله وآله) "الجهاد الأكبر"، فإذا غلبت عليه المرتبة العالية ارتقى إلى رتبة أسمى من رتبة الملائكة، وإلا انحط إلى رتبة الحيوانات بل أضل منها.

فإذا ثبت أن عالم المادة مرتبة دانية من المراتب العقلية، يتبيَّن أن المعرفة لا تقوم إلا بجناحيها العقلي والحسي، اللذين يلتقيان في النفس التي هي برزخ بينهما، ويقع الصلح بين الحسيين والمثاليين، وتتشكل الشخصية الواقعية، ويستغنى بذلك عن القول بالتجريد او الانتزاع، الذي قال به الفلاسفة المسلمون في تفسير المعرفة الحسية.

وبهذا التنافر والتعاند بين المرتبتين، وإمكان التكامل بين المراتب المختلفة، من خلال سيطرة المرتبة الأعلى على المرتبة الأدنى، وتسخيرها للسير بالإنسان إلى درجات الكمال، تنحلُّ إشكالية نسبة الإضلال إلى الله تعالى كما يظهر من بعض الآيات الشريفة، التي نسبت الإضلال إليه تعالى، فإن حقيقة الأمر أن تصارع هذه المراتب هو الذي أنتج ذلك الرقي أو السقوط، ولا دخل له تعالى في ذلك إلا من جهة حضوره وإشرافه على كل ما في الوجود من ظواهر وحقائق.

ولعل هذا هو السبب في أننا نجد أن القرآن الكريم قد أكَّد في مختلف الآيات الشريفة على الاستفادة من الظواهر الكونية الطبيعية، والتأمل فيها، ودراستها والبحث عن حقائقها، بما يؤمن له معرفة حقَّة، لتوصِلَه إلى الحقيقة المطلقة التي يبحث عنها منذ كينونته، كما ركَّز على الحواس التي تتفاعل وتنقل هذه الظواهر إلى عالم الذهن ليدرسها ويحللها، ويربط بين مراتبها المختلِفة ليوحِّد بينها في ذهنه، توحيدًا معرفيًا، بعدما كانت متحدة في الحقيقة والواقع.

نقد الشعائر الحسينية

أخطاء في المنهج

الشيخ مصطفى الشيخ سليمان يحفوفي

تمهيد

تقدم في عدد سابق من هذه المجلة[6] الكلام على عدد من الأخطاء المنهجيّة في نقد الشعائر الحسينيّة، ولمّا كانت هذه الأخطاء كثيرة ومتجددة، فقد رأينا أن نتناول هنا جملة أخرى مما يقع فيه بعض المتصدِّين لعمليّة النقد من خلال استمرار هجومهم على بعض المظاهر المرتبطة بإحياء الشعائر الحسينيّة، منها:

1- عدم مراعاة الضوابط الخُلُقيَّة للنقد

لا تقتصر أخطاء أدعياء النقد على مخالفتهم للشروط العلميّة للنقد فحسب، بل قد يتعدى بهم الأمر إلى مخالفة ضوابطه الخُلُقيَّة أيضًا، والأمثلة على ذلك كثيرة، ولكنّا سنكتفي بذكر اثنين منها، وسنخصِّص المثال الأول لبيان ما يقوم به هؤلاء الأدعياء من بَترِ النصوص لكي تجيء موافقة لأهوائهم ومقاصدهم، فتغدو بذلك صالحة للاستدلال على ما يرومونه من النتائج.

وأما المثال الثاني فسوف نخصِّصه للكشف عما يرتكبه هؤلاء الأدعياء من تزوير في النقل، لكي يتمكّنوا بذلك من البرهنة على مدّعياتهم الباطلة.

المثال الأول: ونستمدّه مما قام به بعضهم وهو يحاول تكثير أسماء العلماء القائلين بحرمة التطبير، حيث ذكر لأجل ذلك اسم أحد كبار مراجع التقليد، مدّعيًا أن هذا المرجع هو من القائلين بالحرمة.

واستدل على مدّعاه هذا بأن المرجع المذكور قد أجاب على استفتاء ورده عن التطبير بما يلي: [لم يرد نصّ بشعاريته، فلا طريق إلى الحكم باستحبابه].

ونحن لا نريد هنا أن نناقش ما إذا كان هذا الجواب يدل على الحرمة أم لا، وإنما يهمنا أن نكشف عن عملية البتر التي يمارسها أمثال هؤلاء، ولذلك نأتي بالجواب الكامل على الاستفتاء المذكور، وهو: [لم يرد نصٌّ بشعاريته، فلا طريق إلى الحكم باستحبابه، ولا يبعد أن يُثيبه الله تعالى على نيّة المواساة لأهل البيت الطاهرين إذا خلُصت النيّة].

وبهذا يتبيَّن أن نقل النص الكامل للجواب يدل على أن المرجع المذكور هو من القائلين بحلّية التطبير، وليس بحرمته، ولكنّ أدعياء النقد لم يتورعوا عن بتر الجواب، وذلك لكي يأتي الكلام موافقًا لما يحاولون الترويج له من أن هذا المرجع يفتي بحرمة التطبير.

المثال الثاني: وهو مثال نستقيه من حديث تلفزيوني لأحد منتقدي التطبير، حيث شاهدنا هذا المنتقد وهو يطلق دعوى مفادها أنّ التطبير أصله عائشي وليس زينبيًا. وقد استدل على دعواه هذه بقوله:

[وجدت في كتب إخواننا أهل السنّة أن أول من قام بفعل يشبه التطبير وينطبق عليه التطبير هو عائشة، عندما توفي النبي (صلى الله عليه وآله) وسَمِعَتْ بالخبر لدمت، اللدم باللغة العربيّة: أنه أخذت حجرًا أو ما يشبه الحجر وضربت رأسها، طبعًا هذه الرواية هي رواية صحيحة عند إخواننا أهل السنّة والجماعة، لذلك أنا قلت أن التطبير ليس زينبيًا، التطبير إذا أردنا أن نرجع إلى أول من طبّر هي أم المؤمنين عائشة، بالرغم من ذلك الآن إخواننا أهل السنة والجماعة يرفضون هذا الأمر، ولو أنّه لم يعترض أحد على أم المؤمنين عائشة، فالتطبير ليس زينبيًا التطبير هو عائشي، ولكن بالرغم من ذلك، أهل السنة والجماعة رفضوا أو على الأقل لم يؤيدوا، لا أريد أن أقول رفضوا هذا العمل، ولكن لم يؤيدوا هذا التصرف].

ويحسن بنا هنا، وقبل الخوض في أيّ نقاش أن نوردَ نموذجًا من الروايات التي اعتمد عليها المتحدث لكي يطلق دعواه السابقة. ولنقرأ لأجل ذلك الرواية الواردة في مسند أبي يعلى، وهي التالية[7]:

[حدثنا جعفر بن مهران، حدثنا عبد الأعلى، حدثنا محمد بن إسحاق، حدثني يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه عباد، قال: سمعت عائشة تقول: مات رسول الله (ص) بين سحري ونحري، وفي بيت لم أظلم فيه أحدًا، فمن سفهي وحداثة سني أن رسول الله (ص) قُبِض وهو في حجري، ثم وضعت رأسه على وسادة، وقمت ألتدم مع النساء وأضرب وجهي][8].

لقد استند المتحدث المذكور إلى مثل هذه الرواية لكي يُقنع الجمهور بأن التطبير أصله عائشي. وقد توسل للتدليل على ادعائه هذا بزعمين:

أولهما: زعمُه بأن معنى اللدم في اللغة هو ضرب الرأس بحجر أو ما يشبه الحجر.

وثانيهما: زعمُه بأن الرواية تدل على أن أول من طبّر هي عائشة.

ولكن الحقّ هو أن المتحدث قد تجرّأ على الحقيقة في كِلا زعميه، وذلك لأنه نسب -من جهة- إلى اللغة غير ما تنصّ عليه كتبها ومعاجمها. كما أنّه -ومن جهة ثانية- قد تصرّف في نقله لمضمون الرواية، لكي يجعلها تدلّ على ما أرادها أن تدلّ عليه.

فلنرجع إذن إلى كتب اللغة، وإلى متن الرواية، لكي نرى ما الذي تنصان عليه. ولنبدأ باستعراض ما تقوله كتب اللغة عن معنى اللدم.

يقول ابن منظور في لسان العرب:

[لدم: اللدم ضرب المرأة صدرها. لدمت المرأة وجهها: ضربته. ولدمت خبز المَلَّة إذا ضربته. وفي حديث الزبير يوم أحد: فخرجت أسعى إليها، يعني أمّه، فأدركتها قبل أن تنتهي إلى القتلى، فلَدَمت في صدري وكانت امرأة جلدة، أي ضربت ودفعت.

ابن سيده: لدمت المرأة صدرها تلدمه لدمًا ضربته، والتدمت هي. واللدم: ضرب خبز الملة إذا أخرجته منها، وضرب غيره أيضًا. واللدم: صوت الشيء يقع في الأرض من الحجر ونحوه، وليس بالشديد; قال ابن مقبل:

وللفؤاد وجيب تحت أبهره	لدم الغلام وراء الغيب بالحجر

وقيل: اللدم اللطم والضرب بشيء ثقيل يسمع وقعه. والتدم النساء إذا ضربن وجوههن في المآتم. واللدم: الضرب; والتدام النساء من هذا; واللدم واللطم واحد. والالتدام: الاضطراب. والتدام النساء: ضربهن صدورهن ووجوههن في النياحة...].

ويقول ابن فارس في مقاييس اللغة:

[لدم: اللام والدال والميم أصل يدل على إلصاق شيء بشيء، ضربًا أو غيره، فاللدم: ضرب الحجر بالحجر (...)، والتدم النساء: ضربن وجوههن وصدورهن في المناحة. واللدم: ضربك خبز المَلَّة...].

ويقول الشيخ فخر الدين الطريحي في مجمع البحرين:

[...اللدم بسكون الدال: ضرب الحجر أو غيره على الأرض ليس بالقوي (...) واللدم: ضرب الوجه والصدر ونحوه].

ولا أجدني بحاجة هنا إلى نقل المزيد من نصوص معاجم اللغة العربيّة، سيما وأن جميع المعاجم التي تسنّى لنا مطالعتها تنصّ على مثل ما نصّت عليه المعاجم الثلاثة السابقة.

ولكن يبقى من المفيد الاطّلاع على ما تقوله بعض كتب فِقه اللغة والتي أخذت على عاتقها التمييز بين المعاني المتقاربة للألفاظ، ونقرأ منها ما يذكره أبو منصور الثعالبي في كتابه "فِقه اللغة" حيث راح يميّز بين الصنوف المختلفة لضرب الأعضاء. وهذا نص كلامه:

[الضرب بالراحة على مقدم الرأس صَقع، وعلى القفا صفع، وعلى الوجه صكّ وبه نطق القرآن، وعلى الخدّ ببسط الكفّ لطم، وبقبض الكفّ لكم، وبكلتا اليدين لدم...] [9].

وبهذا يتبيَّن لنا جليًا أن المعنى اللغوي لـ"اللدم" الوارد في الرواية -أي لدم النساء- هو ضربهن وجوههن وصدورهن في المناحة، وإذا شئنا أن نميّزه بصورة أدقّ عمّا يقاربه من المعاني، أمكننا القول بأن معناه هو اللكم بِكلتا اليدين، كما نصّ عليه الثعالبي.

وأما معانيه الأخرى، من قبيل: ضرب الحجر بالحجر، أو ضربه بالأرض، أو صوت ما يقع على الأرض وليس بشديد.. فهي كلّها خارجة عمّا تتحدث عنه الرواية، وهو خصوص لدم النساء.

نعم، لقد ورد في لسان العرب ما ربما يوهم بوجود معنى آخر للدم النساء، وهو ما أشار إليه بقوله: **[وقيل: اللدم اللطم والضرب بشيء ثقيل يسمع وقعه]**. إلا أن هذه الإشارة منه لم تَرِد كنصٍ على المعنى المذكور، بل نقلها بصيغة (قيل)، ومن المعلوم أن النقل بهذه الصيغة إنما يراد به تضعيف القول المنقول. ولذلك فإنّ هذا المعنى الأخير لا يمكن التمسك به في مقابل المعنى الأول، والذي نصَّ عليه معجم لسان العرب مرارًا وتكرارًا، كما نصّت عليه الكتب والمعاجم الأخرى.

ويتبيَّن مما قدمناه أن المتحدث لم يتورع عن أن ينسب إلى اللغة خلاف ما تنصّ عليه كتبها، ليعلل بذلك ما يخدم رأيه وينسجم مع هواه.

ولقد كان يمكننا الاكتفاء بما تقدم، لو كان غرضنا من البحث هو إظهار وهن الاستدلال بالرواية على أن التطبير أصله عائشي. ولكن لما كان غرضنا هو الكشف عمّا يرتكبه أدعياء النقد من مخالفة الضوابط الخُلُقيّة للبحث العلمي، فقد رأينا أن نتعرّض أيضًا لما أقدم عليه المتحدث من التصرف بمضمون الرواية ليوهم الجمهور بدلالتها على مراده.

ولبيان ذلك نقول: إن الرواية تنقل عن عائشة قولها: **[وقمت ألتدم مع النساء وأضرب وجهي]**.

وهنا نلاحظ أن الرواية تنصّ على وجود نساء أُخريات غير عائشة كنّ يقمن باللدم وضرب الوجوه. فلو سلّمنا مع المتحدث بأنّ اللدم معناه التطبير لغة، فإنَّ الذي يستفاد من الرواية -حينئذ- هو نسبة التطبير إلى نساء مدينة الرسول | ومنهن عائشة، ولا يقتصر الأمر على عائشة وحدها.

ولكن المتحدِّث عند نقله لمضمون الرواية أبى إلا أن يخصّ اللدم بعائشة وحدها، ويسكت عن ذكر لدم بقية النساء، لكي يبلغ بذلك النتيجة التي أرادها، وهي أن التطبير أصله عائشي.

وهنا يجدر بنا أن ننبّه إلى أنه لا يوجَد في الرواية أيّ إشارة إلى مسألة أصل اللدم، وإنما هي تنصُّ فقط على التدام عائشة مع النساء الأُخريات، وهذا لا يدلّ البتة على أن هؤلاء النساء ومعهن عائشة كنّ هنّ أول من اخترع اللدم. فمن أين جاء المتحدث -إذن- بحكاية أصل التطبير وإرجاعه إلى حادثة اللدم بعد وفاة النبي | ؟!

هذا.. وقد يمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك، فنقول: سواء أقلنا بأن النساء اللواتي تذكرهنّ الرواية كنّ هنّ أول من اخترع اللدم، كما يرى المتحدث، حيث نسب أصل اللدم إلى عائشة التي كانت تلدم معهن، أم قلنا بأنّ اللدم يرجع إلى زمان أسبق من ذلك، كما يقتضيه منطق الأمور، فإنّ النتيجة ستكون في كِلا الحالين واحدة، وهي أنّ اللدم كان يمارس في مجتمع مدينة رسول الله |. وهذا إنّما يقوِّي حجة القائلين بحليَّة التطبير -بناء على ما يراه المتحدث من أن اللدم معناه التطبير-، وعليه فتكون الرواية حجة على المتحدث لا حجة له.

ومما قدمناه يظهر لنا بجلاءٍ أنّ المتحدث المذكور لم يتورَع عن أن ينسب إلى اللغة خلاف ما تقوله وترتضيه، كما أنّه لم يتورَّع أيضًا عن التلاعب بمضمون الرواية. وهو يرتكب في الحالين كِليهما مخالفة صريحة لقِيَم العلم وضوابطه الخُلُقيّة.

2- الحكم على الموضوع استنادًا إلى مصدره

يحاول أدعياء النقد التوسّل بكل ما يتيسر لهم من الوسائل التي توافق أغراضهم وتمكّنهم من تسجيل الاعتراضات على بعض الشعائر الحسينيّة، حتى وصل بهم الأمر إلى الحكم على الظاهرة استنادًا إلى أصلها، أو إلى مصدرها الذي اشْتُقِيَت منه.

فهم -على سبيل المثال- عندما يريدون محاكمة ظاهرة كظاهرة التطبير، فإنّهم يتّخذون من أصل هذه الظاهرة، أو من مصدرها، دليلاً على حرمتها أو بطلانها. وخلاصة دليلهم هذا، هي أن التطبير لم يكن أمرًا معهودًا عند آل بيت النبوة ^، وإنما هو عادة اقتبسناها من بعض العادات المسيحيّة أو القوقازيّة أو الهندوسيّة، أو عن بعض عادات الأمم والملل الأخرى. وهذا ما يجعلها من العادات الباطلة عند المسلمين، ويفضي إلى القول بأنها بدعة من البدع[10].

ونحن لسنا معنيين هنا بمناقشة أصل ظاهرة التطبير أو مصدرها[11]، إذ إنّ موضوع بحثنا في هذه المقالة يقتصر على النواحي المنهجيّة دون سواها. ولذلك فإنّنا -ومن الناحية المنهجيّة- نسأل: هل يصح في المنهج العلمي القويم أن نستند في حكمنا على أيّ سمة أو عنصر ثقافي مقتبس إلى الأصل أو المصدر الذي اقتُبِست منه تلك السِّمة أو هذا العنصر؟

يجيبنا المنهج العلمي على سؤالنا المتقدم بالنفي. ولكي نبيّن تفصيل هذا الجواب بصورة أوضح، دعنا نستنطق بعض العلوم ذات الصلة بالموضوع، ولننظر لأجل ذلك فيما يراه علم الاجتماع، وبالأخص ما يراه "علم الإنسان-الأنتروبولوجيا"، حيث إن هذا العلم هو العمدة في دراسة مسألة اقتباس السّمات والعناصر الثقافيّة وانتقالها بين المجتمعات. ولنوجّه اهتمامنا بعد ذلك إلى ما يراه علم الفقه، وهو العلم المختص باستنباط الأحكام الشرعيّة، وإليه يُرجع في معرفة صحة أمر ما أو بطلانه، وما إذا كان أمرًا مشروعًا، أو هو بدعة من البدع.

ولأجل معرفة ما يذهب إليه "علم الإنسان" دعنا نستشهد ببعض كلمات أصحاب الاختصاص في هذا العلم ونقتبس بعض ما عرضوه من الأمثلة.

يقول الدكتور حسن شحاته سعفان، في كتابه "علم الإنسان":

[نجد أن سِمَة معينة قد تلعب دورًا في البناء الاجتماعي لمجتمع ما غير الدور الذي تلعبه في بناء آخر، أو قد تقوم في مجتمع بوظيفة غير تلك التي تقوم بها في مجتمع آخر. فالقطع الرمزيّة التي يلبسها بعض الأفراد في المجتمعات المتطورة كالصليب أو الماشا الله تلعب وظيفة الزينة أو التبرك، ولكنها في بعض المجتمعات البدائيّة تلعب وظيفة هامة، فهي أولاً تلعب وظيفة بيان انتماء الفرد لقبيلة معيَّنة، ثم هي تحصّنه ضد بعض الأمراض وأعمال السحر وغيرها..] [12].

وهذا معناه أن السّمات أو العناصر الثقافيّة المقتبَسة لا تحتفظ بالدلالة أو الوظيفة نفسها، والتي كانت لها في المجتمع الأول، بل هي تتخذ دلالة ووظيفة جديدتين تنسجمان مع ثقافة المجتمع الثاني الذي قام بعملية الاقتباس، ومثال ذلك القلادة التي لها دلالة ووظيفة خاصّتين عند الوثنيين، ولكنها بعد أن انتقلت إلى المسلمين، وصار يُكتب اسم الله عليها، فقد أصبح لها دلالة ووظيفة مختلفتان، وما عادت تُعدّ من المظاهر الوثنية.

ويؤكّد على الأمر نفسه رالف لنتون في كتابه "دراسة الإنسان" حيث نجده يقول:

[وقد نقلت قبيلة "النفاجو" العديد من خصائص ديانة "البويبلو" نظرًا لأن هذه الخصائص كانت أشياء سَهُلَ عليها ملاحظتها وتقليدها. إلا أن القبيلة في الوقت ذاته لم تقبل المعاني التي حملتها هذه الشعائر والطقوس مع أنها قد اطلعت جزئيًا على خفايا هذه المعاني. فالطقوس عند قبيلة "البويبلو" تُعنى، على نحو رئيسي، بالنواحي المختلفة المتعلقة بالخصب والمطر وجمع الغذاء، أما عند قبيلة "النفاجو" فإن الطقوس التي اقتُبِست بصورة موضوعيّة وُجِّهت لتُعنى بالدرجة الأولى بالإبراء من الأمراض، إذ إن هذه المشكلة كانت موضع اهتمامٍ بالغ عند "النفاجو". وهكذا نرى أنّ المجتمع المقتبِس لم يكتفِ بتعديل الخاصّيات المقتَبسة، بل أكسبها معنى جديدًا يختلف تمامًا عن معناها السابق] [13].

وهذا النص واضح الدلالة على المقصود، فلا يحتاج منّا إلى زيادة بيان. ولكن يبقى علينا أن نشير إلى أمر آخر قد أوضحه المؤلف المذكور نفسه، ومفاده هو أنّه حتى في الحالات التي يتمّ فيها الاقتباس ودون أن يُجري المجتمعُ المقتبِسُ أيّ تعديل على الشكل الظاهر للسّمات والعناصر المنقولة، فإن المجتمع المقتبِس يقوم -في مثل هذه الحالات- بإعادة تأويل تلك السّمات والعناصر ليدمجها من ثَمَّ في نسقه الثقافي القائم. ولذلك نجد مؤلِفنا يقول:

[.. رأينا كيف تمّ قبول عناصر ثقافيّة جديدة دون تعديل شكلها السطحي وكيف تمّ دمجها في النسق الثقافي القائم عن طريق إعادة تأويلها. وقد تحقق التكامل في هذه الحالة لا بتغيير العناصر التي تمّ قبولها بشكلها الموضوعي، وإنّما بانتقاء وظائف معينة وإسنادها إليها وإضافة قرينة جديدة تُوضِح صلتها بعناصر أخرى. أما احتمال إسناد وظائف جديدة فتحدّده إمكانات الاستعمال الكامنة في العنصر الجديد نفسه، ولكنّه يتوقف على عمليّة انتقائيّة يتمّ عن طريقها استخدام إمكانيات معيَّنة وإهمال أخرى][14].

وخلاصة القول هي أن "علم الإنسان-الأنتروبولوجيا" يرى أن الذي يحدِّد الدلالة والوظيفة للسمات والعناصر الثقافيّة المقتبَسة ليس هو المصدر الذي تمّ الاقتباس عنه، بل هو الثقافة القائمة للمجتمع الذي قام بعملية الاقتباس.

وبناء عليه يمكننا القول: إنّ ظاهرةً كظاهرة التطبير، حتى لو افترضنا أنها ظاهرة منقولة عن الآخرين، فإن الذي يحدد وظيفتها ومعناها، ويَصلُح بالتالي ليكون هو مناط الحكم عليها، ليس هو النسق الثقافي للمجتمع الذي اقتُبست عنه، وإنما هو نسقنا الثقافي القائم الذي اندمجت فيه هذه الظاهرة، فأعطاها وظيفة ومعنى جديدين يختلفان عن الوظيفة والمعنى اللذَين كانا لها قبل أن تَجري عمليّة الاقتباس.

والآن، وبعد أن بيَّنا أن "علم الإنسان" لا يُقِّر أدعياء النقد على طريقتهم، ننتقل إلى علم الفقه لكي نتعرف على منهجه في محاكمة العناصر والسِّمات الثقافيّة المقتبَسة، فنقول: إنّ الفقهاء يعتمدون في عملية استنباط الأحكام الشرعيّة على عدد من الأدلة المقررة في علم الأصول، وليس من منهجهم التنقيب في كتب التاريخ عن أصل الفعل أو مصدره بغية تعيين حكمه.

ولذلك فإنّنا لا نجدهم يستدلون على حرمة التدخين -مثلاً- بدليل أن هذه العادة قد نشأت أول الأمر عند الهنود الأميركيين[15]، فيتحتم لأجل ذلك الحكم بحرمتها.

وقل مثل ذلك في حكم حلق اللحية، فهم لا يستدلون على حرمة هذه العادة بأنها عادة قد نشأت بدايةً في سومر، أو في مصر القديمة[16].

وكذلك هم لا يحرمون -على سبيل المثال- طباعة القرآن الكريم على الورق، بحجة أن الطباعة قد تمّ اختراعها أولاً في الصين، ثم مرت بعد ذلك بعدة مراحل، ومن جملتها اختراع الآلة الكاتبة على يد الألماني "يوهان غوتنبرغ"، حتى وصلت أخيرًا إلى الطباعة بواسطة الليزر...

وبناء على ما تقدّم يتبيَّن لنا أن المنهج الفقهي لا يتّخذ من أصل الفعل أو مصدره دليلاً معتبَرًا على حكمه الشرعي.

ولهذا فإننا نجد أن أدعياء النقد أنفسهم حين يريدون الحكم على بعض المواضيع الأخرى التي لا تتعلق بالشعائر الحسينيّة، فإنهم يتخلّون غالبًا عن طريقتهم هذه في الحكم على الفعل استنادًا إلى مصدره، ولذلك فإننا لا نكاد نسمعهم يحرّمون ظاهرةً كظاهرة إضاءة الشموع في بعض المناسبات الدينيّة، كمناسبة ذكرى مولد النبي الأكرم |، أو ذكرى مواليد أئمة آل البيت ^، كما أننا لا نكاد نسمعهم يصفونها بأنها بدعة، بل ربما نجد بعضهم يمارسونها، أو يشجعون عليها، وذلك على الرغم من أنها لم تكن من العادات التي قام بها النبي الأكرم |، ولا الأئمة الأطهار ^، بل هي قد جاءتنا من بعض أصحاب المِلل والديانات الأخرى!

وخلاصة القول هي أن الدخلاء على النقد حين يستندون في حكمهم على بعض الشعائر الحسينيّة إلى ما يظنون أنه أصلها أو مصدرها، فإنهم يضيفون إلى رصيد أخطائهم خطأً منهجيًا جديدًا، لا تقرّهم عليه المناهج العلميّة ذات الصلة بالموضوع، سواء في ذلك مناهج العلوم الإنسانيّة، أو منهج علم الفقه الذي تناط به عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة.

3- التمسك بالعنوان الثانوي حتى لو ضخّم المشكلة

قد يكون الحكم الأولي لفعل من الأفعال هو الحِلّ أو الوجوب -مثلاً-، ولكن قد يطرأ على هذا الفعل عنوان ثانوي، فيبدّل حكمه من الحِلّ أو الوجوب إلى الحرمة، أو ربما يحدث العكس، فيتبدّل الحكم من الحرمة إلى الإباحة أو الوجوب.

فالصدق -مثلاً- واجب بالعنوان الأولي، ولكن إذا كان الصدق سيؤدّي إلى قتل المؤمن البريء، فإنْ لم تُمْكِن التورية، فإنّ حكم الصدق سيتبدّل -بالعنوان الثانوي- إلى الحرمة.

وقد استند البعض إلى العناوين الثانوية ليحرّم بعض الشعائر الحسينية، فذهب إلى أنّ التطبير -مثلاً- وإن كان محلَّلاً بعنوانه الأولي، إلا أنه محكوم بالحرمة بالعنوان الثانوي، وذلك لأنّه قد غدا موردًا لاستهزاء الآخرين بالشيعة، وهو أمر يؤدّي إلى إضعاف المذهب وتوهينه.

ولما كان بحثنا يقتصر على معالجة "**الأخطاء المنهجيّة**" فقط، دون غيرها من "**الأخطاء المضمونيّة**"، فلذلك سوف لن نناقش هنا أصحاب هذا الرأي فيما شخّصوه من أن الاستهزاء يؤدّي إلى توهين المذهب، وأنّ ذلك لا بدّ وأن يُفضي إلى تبدّل العناوين وتغيّر الأحكام[17].

بل يكفينا في المقام -ومن الناحية المنهجيّة- أن نسأل: ماذا لو أدّى التمسّك بالعنوان الثانوي إلى مشكلة أهمّ وأخطر من المشكلة التي يُراد التخلص منها؟ فهل يبقى الحكم على طِبق هذا العنوان -حينئذ- مُسَوَّغًا؟

وبعبارة أخرى نقول: لو سلّمنا بأن سخرية الآخرين واستهزاءهم بالتطبير يؤدّيان فعلاً إلى توهين المذهب وإضعافه، وأنه لا بدّ لأجل ذلك من الإفتاء بحرمة التطبير بالعنوان الثانوي، أفلا يغدو من حقّنا حينئذ أن نسأل: ماذا لو أدّت فتوى تحريم التطبير إلى ما هو أشدّ وأعظم خطرًا من التوهين، وذلك كأن تؤدّي إلى هتك المذهب، وتمزيق وحدة أبنائه؟

ولسنا نقول هذا على سبيل الفرض والاحتمال، وإنما هو أمر قد أصبح واقعًا مشهودًا، حيث باتت الساحة الشيعيّة تشهد حدوث معركة إعلاميّة ضارية بين فئات من الناس، ممن يؤيدون فتوى التحريم، ويسعون إلى ترويجها بكلّ ما يتيسر لهم من طاقات وجهود، وبين فئات أخرى، ممن يعارضون هذه الفتوى، ويناصرون القول بحليّة التطبير.

وقد غدت أحداث هذه المعركة تتكرر في كل عام، وبات يُستخدَم فيها جميعُ أنواع الوسائل والأسلحة الإعلاميّة، بما في ذلك المراكز الدينيّة، وقنوات التلفزة، ومواقع الإنترنت، والصحف، والإذاعات...، كما أُلقيَت فيها الخطب، وأُلّفت الكتب، ونُشرت المقالات، وأُنشِدت الأناشيد، وظهرت الرسوم الكاريكاتوريّة، وجرى تبادل التّهم والإهانات...

وكانت نتيجة ذلك كلّه، هي أن التمسك بالعنوان الثانوي للفرار من سخرية الآخرين، قد انتهى إلى مشكلة أهمّ وأعظم، حيث صرنا نمثِّلُ أضحوكة لهم، ولم نعدْ مجرد مورد لسخريتهم واستهزائهم. كما أنّ التمسك بهذا العنوان نفسه، بحجَّة درء خطر توهين المذهب، قد أفضى إلى هتك المذهب وتمزيق وحدة أبنائه. ولله در الشاعر حيث يقول:

المستجير بعمرو عند كربته	كالمستجير من الرمضاء بالنار

وهنا نعود لكي نسأل: إذا كان المنهج يقتضي تحريم التطبير بالعنوان الثانوي، وذلك لأنّه يستوجب السخرية وتوهين المذهب، فما هو حكم إصدار الفتوى بتحريم هذا الفعل، والتي تؤدّي إلى جعلنا أضحوكة عند الآخرين، وتُفضي إلى تمزيق المذهب وتفريق أبنائه؟

أفلا يقتضي المنهج نفسه -ومن باب أَولى- أن يقال بحرمة إصدار فتوى تُحرّم التطبير؟ سيما وأن التطبير هو فِعلٌ محلّل بالعنوان الأولي! وفي حال كانت هذه الفتوى قد صدرت قبلاً، ولم يكن من المتوقع أن تؤدّي إلى ما أدّت إليه من النتائج، أفلا يجب القول -حينئذ- بحرمة الإبقاء عليها -ولو بالعنوان الثانوي-؟

وخلاصة الأمر هي أنه إذا كان لا بدّ من مراعاة العنوان الثانوي فرارًا من توهين المذهب، فإن القواعد المنهجيّة تفرض علينا أن نراعي هذا العنوان نفسه، وبصورة أشدّ وآكد، عندما تصل النوبة إلى هتك المذهب وتمزيق وحدته.

([12]) تُعلِّمنا بعض آيات القرآن الكريم، وكذلك بعض الأحاديث الشريفة، بأن لا نهتمّ ولا نبالي باستهزاء المبطلين، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: **{وَلَقَدْ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون}**. وقول رسول الله | للإمام علي (عليه السلام): **[يا علي، من عَمَّر قبوركم وتعاهدها فكأنما أعان سليمان بن داود على بناء بيت المقدس، ومن زار قبوركم عدل ذلك له ثواب سبعين حجة بعد حجة الإسلام، وخرج من ذنوبه حتى يرجع من زيارتكم كيوم ولدته أمه، فأبشر وبشّر أولياءك ومحبيك من النعيم وقرّة العين بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ولكنّ حثالةً من الناس يُعيّرون زوار قبوركم بزيارتكم كما تعيّر الزانية بزناها، أولئك شرار أُمّتي لا أنالهم الله شفاعتي ولا يَرِدون حوضي]**. (وسائل الشيعة، ج10 باب 26 ص298 ح1).

الكوفة عاصمة الإمام علي (ع)

بين الولاء والغدر

د. طارق شمس

عُرِفَت مدينة الكوفة منذ فتح الجيوش الإسلامية للعراق، حيث تحوّلت بعض المعسكرات التي تجمَّعت فيها الجيوش الإسلامية إلى أماكن ثابتة للدفاع عن البلاد والذّود عنها من أيّ اعتداءات من قِبَل البيزنطيين والفُرُس، وهذه المعسكرات حَمَلت أسماء دخلت تاريخ العالم الإسلامي من بابه الواسع، ولعبت دورًا بارزًا في تاريخ الدولة العربية الإسلامية، فتحوّل بعضها إلى عواصم، وأصبحت مركزًا لانطلاق الثورات والجيوش، وتحطيم العروش ومنها العرش الأموي نفسه.

وقد أدرك الخلفاء المسلمون أهميتها، فحاولوا إخضاعَها وكسبَ رضى سكانها، كونَها تمثّل تجمُّعًا كبيرًا للقوى العربية في بلاد العراق. ومنها الكوفة التي هي محوَر بحثنا.

أبرز ما ذكره الجغرافيون عنها

- المقدسي: [قصبة جليلة خفيفة، حسنة البناء، جليلة الأسواق كثيرة الخيرات... مصّرها سعد بن أبي وقاص أيام عمر، وكلُّ رمل خالطه حصى فهو كوفة... وكان البلد في القديم الحيرة وقد خربت، وأول من نزلها من الصحابة علي بن أبي طالب (عليه السلام)...][18].

- ابن حوقل: [مدينة الكوفة قريبة من مدينة البصرة في الكبر، هواؤها أصحّ، وماؤها أعذب، وهي على الفرات، بناؤها كبناء البصرة، وهي خطط لقبائل العرب][19].

- القزويني: [هي التي مصّرها الإسلاميون بعد البصرة بسنتين، يأتيها الماء بعذوبة وبرودة... وزعموا أن مِنْ أصدقِ ما يقول الناس في أهل كل بلدة قولهم: (الكوفي لا يوفي)، ومما نُقِمَ على أهل الكوفة أنهم طَعَنوا الحسن بن علي (عليه السلام)، وقتلوا الحسين (عليه السلام)، بعد أن استدعوه][20].

- البلاذري: [... أن عمر بن الخطاب كتب إلى سعد بن أبي وقاص يأمره أن يتخذ للمسلمين دار هجرة وقيروانًا، وأن لا يجعل بينه وبينهم بحرًا، فأتى الأنبار وأراد أن يتخذها منزلاً فكثُر على الناس الذباب، فتحوَّل إلى موضع آخر فلم يصلح، فتحوّل إلى الكوفة فاختطها وأقطع الناس المنازل، وأنزل القبائل منازلهم، وبنى مسجدها، وذلك في سنة 17هـ][21].

- الزبيدي: في تفسيره لمعنى اسم "الكوفة": [الرملة الحمراء المجتمعة، وقيل المستديرة، أو كل رملة تخالطها الحصباء، أو الرملة ما كانت... واختُلِفَ في سبب تسميتها، فقيل سُمِّيَتْ لاستدارتها، وقيل بسبب اجتماع الناس بها، وقيل لكونها كانت رملة حمراء، أو لاختلاط ترابها بالحصى.... وسميت بكوفان، وهو جبل صغير فسهَّلوه واختطوا عليه... وكوفان... أي في عزٍ ومنعة... أو لأن سعدًا (سعد بن أبي وقاص) لما أراد أن يبني الكوفة ارتاد هذه المنزلة للمسلمين، قال لهم: تكوَّفوا في هذا المكان، أي اجتمعوا فيه، أو لأنه قال: كوِّفوا هذه الرملة أي نحُّوها وانزلوا][22].

وفي التفاصيل يورد الطبري في تاريخه: [.... كتب عمر إلى سعد: أنبئني ما الذي غيّر ألوان العرب ولحومَهم؟ فكتب إليه: إن العرب خدّدهم وكفى ألوانَهم وُخُومةُ المدائن ودجلة، فكتب إليه: إن العرب لا يوافقها إلا ما وافق إبلها من البلدان. وطلب الخليفة عمر بن الخطاب من سعد بأن يبعث كلاً من سلمان وحذيفة -وكانا رائدي الجيش- فيرتادا منزلاً بريًا بحريًا، ليس بيني وبينكم فيه بحر ولا جسر...، وسار كل من سلمان وحذيفة فوصلا الكوفة، وكتبوا إلى سعد بالخبر][23].

ومع وصول الخبر إلى سعد [ارتحل سعد بالناس من المدائن حتى عسكر بالكوفة في المحرم سنة 17هـ][24].

وهكذا ظهرت مستعمرات عسكرية جديدة، شُيّدت للمقاتلة من المسلمين كالفسطاط في مصر، والقيروان في أفريقيا، والكوفة والبصرة في العراق[25].

ومع انتقال زعامة الدولة من المدينة المنورة، ظهرت مدن قوية ماديًا وعسكريًا، وكثيرة العدد، فانتقل الإمام علي (عليه السلام) في تشرين الأول من العام 656م إلى العراق، ودخل الكوفة التي كانت المستعمرة العسكرية الثانية في العراق[26].

وهذه المدينة التي اختُطَّت لتكون معسكرًا للمسلمين، تكاثرت فيها الناس، ومع قدوم الإمام علي (عليه السلام) إليها وإقامته فيها، تحوَّلت إلى عاصمة للمسلمين ممن والى الإمام عليًا (عليه السلام) وبايعه بالخلافة، وفيها قتل (عليه السلام)[27].

أهمية الكوفة اقتصاديًا

نظرًا لأهمية الدور الاقتصادي في السياسة والحرب، فإن مدينة الكوفة لعبت دورًا تجاريًا بارزًا في عصرها الذهبي.

فالحيرة، والتي عُرِفت قبل الكوفة، وهي مدينة تاريخيّة، كانت قاعدة للمناذِرة وعاصمتهم، وتبعد عن الكوفة حوالى سبعة كيلومترات[28]، كانت محطة تجارية كبرى، ربطت بين بلاد الفرس والهند، وبين سوريا وبلاد الروم واليونان، حتى ازدهرت اقتصاديًا [وفاض المال حتى أن أهالي الحيرة من سعة ذات اليد، كانوا أولاً يتعاملون بالذهب وزنًا...][29].

ومع قيام الكوفة نشأت فيها "مدينة الرزق" أو "دار الرزق"، والتي ظهرت أيضًا في البصرة والفسطاط[30]، وهي عبارة عن مخزن وظيفته الحفاظ على أموال الصدقات والغنائم قبل أن توزع على الجند[31].

تحوّلت هذه الدار إلى دار مضاربة اقتصادية فيما بعد، ولعبت دورًا مهمًا في حركة الاضطرابات والفتن التي عرفتها الكوفة. ومع تأسيس هذه الدار، نُصِبت سلسلة على رأس الجسر، لعبت دور "الكمرك" على عهد الساسانيين[32].

إن قيام هذه الدار في مدينة الكوفة أظهر أهمية المدينة اقتصاديًا، كما ساهم في الرفع من شأنها عند السلطة الحاكمة المتواجدة في دمشق في العصر الأموي.

ومدينة الكوفة كانت غنيّة أيضًا بأسواقها، وتواجدت فيها محال الصيرفة والمسلِفون، ودكاك العبيد ومحلات المراهنين على الحيوانات العاملة...[33].

وكان لحوانيت الصيرفة وأصحابها دور أساسي في المؤامرات والأحداث السياسية التي عرفتها المدينة، حيث إن عمل الصيرفة كان مربحًا، مما حوّل الصيارفة إلى قوة اقتصادية امتلكت زمام القدرة على التغيير السياسي، فعلى سبيل المثال، فإنّ الدعم الذي تلقاه الدعاة العباسيّون زمن حكم الأمويين كان من بعض صيارفة الكوفة، حتى أن أحد الصيارفة المدعو ابن مقارن تعهَّد للمنصور العباسي عام 145هـ [بالدّعة والطمأنينة في الكوفة]. مما يظهر قدرة هؤلاء في السيطرة على العامة من خلال شراء رؤوس القبائل[34].

وأتقن الصيارفة في الكوفة عملهم حتى تحولوا إلى أشبه ما يكون ببنوك اليوم، وفي البداية كانت محال الصيرفة للنصارى الذين كانوا في الحيرة، وفي القرن العاشر للميلاد تلقّف فنَّ الصيرفة هذا جماعةٌ من يهود بغداد آخذين له من المدائن[35].

وفي ذلك يقول المؤرخ لويس ماسينيون: [كانت الأقلية المسيحية هي التي تستطيع التحكيم بين الفُرُس ذوي المسكوكات الفضية والبيزنطيين أصحاب المسكوكات الذهبية، فعلى هذا كانت تجارة التبادل والصيرفة في أيديهم][36].

وبعدهم ظهر صيارفة من المسلمين كانوا على اتصال مع الصيارفة النصارى، ومن أبرز الصيارفة المسلمين:

- سدير بن الحكيم، كان من الشيعة الاثني عشرية، ومن أصحاب الإمام جعفر الصادق (عليه السلام).

- معلى بن خنيس الأسدي، من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، وقد قتله صاحب الشرطة في مكة (في أيام داود بن علي والي بني العباس).

- بسام بن عبد الله، وقد قتل سنة 138هـ لتحزُّبه إلى إسماعيل ابن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)[37].

- المفضَّل الجعفي، وكان أحد الوكلاء للإمام جعفر الصادق (عليه السلام)[38].

الكناسة

كما عَرَفت الكوفةُ محلة أو سوقًا أو محطة تجارية، عُرِفت باسم الكناسة، وهي تقع في إحدى ضواحي الكوفة، حيث كانت تُرمى فيها أنقاض بني أسد، ومع مرور الزمن ازدادت أهمّيتها فتحوّلت إلى ميناء تجاري هام تجري فيها عمليات التصدير والاستيراد، وأصبحت ملتقى للأدباء والشعراء نظرًا للتجمع البشري الكبير فيها.

وفي هذا المكان نشأت سوق البزازين، التي كان يتم فيها شراءُ الحمير والبغال، والإبل والدواب، والعبيد، وإعادةُ بيعها.

وفي هذا المكان عَسْكَرَ الإمامُ علي (عليه السلام) قبل التوجه إلى صفين، وكذلك الإمام الحسن (عليه السلام) عند توجّهه لمحاربة معاوية، وكذلك فعل ابن زياد عند تجهيزه الجيش لحرب الإمام الحسين (عليه السلام)، وفيها عُرِض أيضًا جثمان زيد بن علي الشهيد[39].

ومع الوقت تحوَّلت الكناسة إلى دُوْرِ سكنٍ عامرة للقبائل، وإلى منتدى أدبي في نفس الوقت[40].

القبائل التي نزلت الكوفة بعد الإسلام

عند وصول جند المسلمين إلى العراق، ونزولهم في الكوفة، كانت مجرد أكوام وكتل من الأكواخ القصبية والخيام التي تمَّ نصبها مؤقتًا للجند والنساء اللاتي كنّ يرافقنهم. وظلت الكوفة على هذه الحال طيلة الخمسة أعوام الأولى، إلى أن بدأ المسلمون يشيدون مساكنهم من الآجر[41]، وعلى مدى ثلاثين عامًا بقيت تلك المخيمات والأكواخ مقسَّمة إلى سبع مناطق عسكرية، نسبة إلى المقاتِلة من القبائل، تبعًا للقيادات والتعبئة عند النفير والخروج للجهاد[42].

وهذه القبائل هي:

1- كنانة وحلفاؤهم (الأحابيش) وجديلة، وكانوا أعوانًا للولاة من قريش أو الأمويين.

2- قضاعة وغسان وبجيلة وخثعم وكندة وحضرموت والأزد. وهم من اليمانيين، يقول ماسينون في تعريفهم[43]: [كانت السيادة فيهم لطائفتين، أولاً: بجيلة التي كان رئيسها جرير صديقًا خاصًا للخليفة عمر الذي كان قد خصّص لأفرادها عطاءً سنويًا]، وكندة التي التزمتها أسرة الأشعث بن قيس.

3- مذحج وحِمْيَر وهمدان، وهم من اليمن.

4- تميم والرباب وبنو العصر، من المضر.

5- أسد، وغطفان، ومحارب، ونمير، وضبيعة، وتغلب، وهم من ربيعة.

6- إياد، وعك، وعبد القيس، والحمراء.

7- طيء

هذه الفيالق، التي كانت تحصل على حصة من الغنائم والفيء، كان يتغير تعدادها تبعًا للسلطة الحاكمة، وتبعًا لولائها لهذا الحاكم أو ذاك.

ويُورِد المؤرخ ماسينيون أن هذه القبائل، عدا الحجازية منها، كانت تضمّ عناصر شديدة البداوة، سكان الخيم وبيوت الشَّعر أصحاب الإبل (بنو دارم من تميم)، أو عناصر من اليمنيين القدماء، ونصف الرّحالة، أو مَن قَدِم من الجنوب الشرقي مع جموع الإيرانيين، أما العناصر التي نزحت من اليمن وحضرموت وهم عرب، كانوا أكثر حضارة من الآخرين، وهم:

1- كندة وبجيلة (نصف متحضّرة).

2- مذحج، حِمْيَر، همدان، متحضّرة من سكان المدن والقرى اليمنية.

وقد لعبت هذه العناصر المتحضرة دورًا في تحضّر بقية العناصر، بعكس البصرة التي كانت تلك العناصر المتحضّرة قليلة فيها[44].

موقف الكوفة من آل البيت (عليهم السلام)

يقول الشهيد السيد نور الله التُسْتَري في كتابه إحقاق الحق: [إن قريشًا كانت كارهة للإمام علي (عليه السلام)، إلا من كان مؤمنًا منهم، فهو الذي قتل أبطال قريش وفلق الهامات من شجعانهم في غزوات النبي (صلى الله عليه وآله)، لذا فإنهم كانوا قد عصبوه بتلك الدماء، وطالبوا بالثأر -مع ما كانوا يحملون في قلوبهم له من الحقد والبغضاء- وهم لم يكونوا قد أسلموا إلا يوم فتح مكة، وأُرغموا على ذلك وهم كارهون (عدا المهاجرين منهم)، وبالتالي فإنهم كانوا يترقّبون الفرص للانقضاض عليه والأخذ بثأرهم].

ومع موت النبي محمد (صلى الله عليه وآله) انقلبوا وتآمروا على الإمام علي (عليه السلام)، وعندما بويع بالخلافة [صاروا يثيرون الفتن ويحدثون الخلاف، ثم تألّبوا فجرّدوا السيوف في وجهه ووجه أبنائه...][45]، وبالتالي فلم يكن مع الإمام علي (عليه السلام) في صِفّين سوى خمسة من رؤساء قريش، بينما انضم الثلاثة عشر بطنًا من بطونها مع ألويتها إلى معاوية[46].

أما أهل اليمن فإنّ موقعهم من الإمام علي (عليه السلام) كان مختلِفًا، وهذا يعود إلى كونهم أسلموا على يديه. وفي ذلك يقول ابن الأثير:

[في هذه السنة (العاشرة للهجرة) بعث رسول الله (ص) عليًا إلى اليمن، وكان قد أرسل قبله خالد بن الوليد إليهم يدعوهم إلى الإسلام فلم يجيبوه، فأرسل عليًا وأمره أن يعقل خالدًا ومن شاء من أصحابه (أي يعيدهم)، ففعل، وقرأ عليٌّ كتاب رسول الله (ص) على أهل اليمن، فأسلمت همدان كلها في يوم واحد، فكتب بذلك إلى رسول الله (ص)، فقال: السلام على همدان، يقوله ثلاثًا، ثم تتابع أهل اليمن على الإسلام، وكتب بذلك إلى رسول الله (ص)، فسجد شكرًا لله تعالى][47].

بذلك نجد أن أهل الكوفة كانوا منقسمين إلى قسمين، أحدهما كان يكنّ الحقد والضغينة لأمير المؤمنين (عليه السلام)، والآخر وهم اليمانيون كانوا معه، وهذا ما يوضح النصوص التي صدرت عن آل البيت (عليهم السلام)، من مدح وذم تجاه أهل الكوفة، والتي منها ما ورد في المديح:

1- عن الإمام علي (عليه السلام) قال: الكوفة جمجمة الإسلام وكنز الإيمان وسيف الله ورمحه يضعه الله حيث يشاء، وأَيْمُ الله لَيَنْصُرَنَّ اللهُ بأهلها في مشارق الأرض ومغاربها كما انتصر بالحجاز[48].

2- عن الإمام علي (عليه السلام) أيضًا مخاطبًا أهل الكوفة عند مسيره إلى صفين: [يا أهل الكوفة أنتم إخواني وأنصاري وأعواني على الحق، وصحابتي على جهاد عدوّي المحلين، بكم أضرب المُدبِر وأرجو تمام طاعة المُقْبِل] [49].

وغيرها من نصوص المديح، وفي المقابل وردت نصوص أخرى تذمُّ الكوفة وأهل العراق، أبرزها:

1- ما ذكره اليعقوبي عن الإمام علي (عليه السلام) مخاطبًا أهل الكوفة يستحثهم للخروج لحرب معاوية بعد النهروان فتثاقلوا:

[أما بعد، يا أهل الكوفة أكُلَّما أقبل منسر من مناسر أهل الشام أغلق كل امرئ بابه وانجحر في بيته انجحار الضب والضبع الذليل في وجاره؟ أفٍ لكم! لقد لقيت منكم يومًا أناجيكم ويومًا أناديكم، فلا إخوان عند النجاء، ولا أحرار عند النداء].

ويضيف اليعقوبي: [فلما دخل بيته قام عدي بن حاتم فقال: هذا والله الخذلان القبيح! ثم دخل إليه فقال: يا أمير المؤمنين، معي ألف رجل من طيء لا يعصونني، وإن شئتَ أن أسير بهم سرتَ؟ فقال علي: جزاك الله خيراً، يا أبا طريف، ما كنت لأعرض قبيلة واحدة لِحَدّ أهل الشام، ولكن اخرج إلى النخيلة! فخرج واتّبعه الناس، فسار عدي على شاطئ الفرات، فأغار على أدنى الشام] [50].

ويقول في موضع آخر، وبعدما هاجم جيش معاوية أهل العراق وقتل منهم مقتلَة، قام الإمام علي (عليه السلام) خطيبًا فقال: [يا أهل الكوفة اخرجوا إلى جيش لكم قد أصيب منه طرف... فامنعوا حريمكم وقاتلوا عدوّكم. فردّوا ردًا ضعيفًا، فقال (عليه السلام): يا أهل العراق! وددت أن لي بكم بكل ثمانية منكم رجلاً من أهل الشام، وويل لهم، قاتلوا مع تصبرهم على جور، ويحكم! اخرجوا معي، ثم فرّوا عني إن بدا لكم، فوالله إني لأرجو شهادة، وإنها لتدور على رأسي مع ما لي من الروح العظيم في ترك مداراتكم كما تدارى البكار الغمرة، أو الثياب المتهتكة، كلما حيصت من جانب تهتكت من جانب] [51].

ويضيف اليعقوبي: [فقام إليه حِجْرُ بن عدي الكندي فقال: يا أمير المؤمنين: لا قرَّب الله مني إلى الجنة من لا يحب قربَك... اندب معي الناس المناصحين... فتهلّل وأثنى على حِجر جميلاً...] [52].

وفي موضع آخر، يخاطب الإمام علي (عليه السلام) أهل الكوفة قائلاً: [أيها الناس، إن أول نقصكم ذهاب أولي النهى والرأي منكم الذين يحدّثون فيصدقون، ويقولون فيفعلون، وإني قد دعوتكم عَودًا وبدءًا، وسرًا وجهرًا، وليلاً ونهارًا، فما يزيدكم دعائي إلا فرارًا، ما ينفعكم الموعظة ولا الدعاء إلى الهدى والحكمة، أما واللهِ إني لعالم بما

يصلحكم، ولكن في ذلك فسادي، أمهلوني قليلاً، فوالله لقد جاءكم من يحزنكم ويعذّبكم ويعذّبه الله بكم، إن مِن ذُلِّ الإسلام وهلاك الدِّين أن ابن أبي سفيان يدعو الأراذل والأشرار فيجيبون، وأدعوكم، وانتم لا تصلحون، فتراعون...

فقام جارية بن قدامة السعدي فقال: يا أمير المؤمنين، لا عدمنا الله قربك، ولا أرانا فراقك، فنِعمَ الأدب أدبك، ونِعمَ الإمام واللهِ أنتَ، أنا لهؤلاء القوم فسرِّحني إليهم... ثم قام وهب بن مسعود الخثعمي....] [53].

هكذا نلاحظ، أن أهل الكوفة لم يكن جميعهم ممن والى الإمام عليًا (عليه السلام) وشيعتُه، ففيهم المحبّ والمبغض، أي أنه لم يكن هناك إجماع في الكوفة على موالاة الإمام علي (عليه السلام).

وفي ذلك يقول ابن أبي الحديد: [... بل وأهل العراق الذين هم جنده وبطانته وأنصاره فإنهم كانوا يعتقدون إمامة الشيخين إلا القليل الشاذ من خواص شيعته] [54].

وبالتالي فإنّ جيش الإمام علي (عليه السلام)، كانت فيه ولاءات متعددة، وعناصر معاندة ومشاغبة.

يقول ابن أبي الحديد في ذلك: [... وبهذا ونحوه استدل أصحابنا المتكلمون على حُسْنِ سياسته وصحة تدبيره، لأنَّ من مُنِيَ بهذه الرعية المختلِفة الأهواء وهذا الجيش العاصي له، المتمرِّد عليه، ثم كسر بهم الأعداء وقتل بهم الرؤساء فليس يبلغ أحد في حُسْنِ السياسة وصحة التبليغ مبلغه...] [55].

يضيف أيضًا: [... ومن تأمل أحواله (عليه السلام) في خلافته عَلِمَ أنه كان كالمحجور عليه لا يتمكن من بلوغ ما في نفسه، وذلك لأن العارفين بحقيقة حاله كانوا قليلين، وكان السواد الأعظم لا يعتقدون فيه الأمر الذي يجب اعتقاده فيه، ويرون تفضيل من تقدَّمه من الخلفاء عليه، ويظنون أن الأفضلية إنما هي الخلافة... ولا يرونه إلا بعين التبعيّة لمن سبقه، وأنه كان رعيّة لهم، وأكثرهم إنما يحارب معه بالحميّة وبنخوة العربيّة، لا بالدين والعقيدة، وكان (عليه السلام) مدفوعًا إلى مداراتهم ومقاربتهم ولم يكن قادرًا على إظهار ما عنده] [56].

ويضيف: [فإنّ أصحابه كانوا فرقتين: إحداهما تذهب إلى أن عثمان قُتِلَ مظلومًا، وتتولاه وتبرأ من أعدائه، والأخرى -وهم جمهور أصحاب الحرب وأهل الغَناء والبأس- يعتقدون أن عثمان قُتِلَ لأحداث أوجبت عليه القتل، وقد كان منهم من يصرِّح بتكفيره. وكل من هاتين الفرقتين يزعم أن عليًا (عليه السلام) موافق لها على رأيها وتطلبه في كل وقت بأن يُبدي مذهبه من عثمان، وتسأله أن يجيب بجواب واضح في أمره، وكان (عليه السلام) يعلم أنه متى وافق إحدى الطائفتين باينته الأخرى وأسلمته، وتولَّت عنه وخذلته، فأخذ يعتمد في جوابه ويستعمل في كلامه ما يظن به كل واحدة من الفرقتين أنه يوافق رأيها ويماثل اعتقادها، فتارة يقول: "الله قَتَلَهُ وأنا معه". وتذهب الطائفة الموالية لعثمان إلى أنه أراد أن الله أماته وسَيُميتُني كما أماته.. وتذهب الطائفة الأخرى إلى أنه أراد أنه قَتَلَ عثمان مع قَتْلِ الله له أيضًا. وكذلك قوله تارة أخرى: "ما أمرتُ به ولا نهيتُ عنه"، وقوله (عليه

السلام): "لو أمرتُ به لكنتُ قاتلاً، ولو نهيتُ عنه لكنتُ ناصرًا"، وأشياء من هذا الجنس مذكورة مروية عنه، فلم يزل على هذه الوتيرة حتى قُبِضَ، وكل من الطائفتين موالية له معتقدة أن رأيه في عثمان كرأيها. فلو لم يكن له من السياسة [57] إلا هذا القدر -مع كثرة خوض الناس حينئذ في أمر عثمان والحاجة إلى ذِكْرِهِ في كل مقام- لكفاه في الدلالة على أنه أعرف الناس بها، وأحذقهم فيها، وأعلمهم بوجوه مخارج الكلام، وتدبير أحوال الرجال] [58].

وبعد مقتل الإمام علي (عليه السلام) بايع أهل الكوفة وَلَدَهُ الإمام الحسن (عليه السلام)، وتبعهم في ذلك أهل البصرة والمدائن وباقي العراق والحجاز واليمن وفارس، وبعض كبار المهاجرين والأنصار، بينما رفض والي الشام معاوية ومَنْ معه مبايعته، كما لم يبايعه البعض، وهم من لُقِّبوا حينها "بالقعاد" [59].

إلا أن الإمام الحسن (عليه السلام) وجد الناس قد تفرَّقوا عنه، وانقلب عليه معظم قادة جيشه، وكادوا أن يقتلوه [60].

فأُجبِر على القبول بالصلح مع معاوية، لينتقل بعدها الإمام الحسن (عليه السلام) إلى المدينة المنورة مع أهل بيته، حيث ما لبث أن قُتِل مسمومًا هناك...

وعندما سُئِلَ الإمام الحسن (عليه السلام) عن السبب الذي دفعه إلى تسليم الخلافة إلى معاوية، قال: [كرهتُ الدنيا، ورأيتُ أهل الكوفة قومًا لا يثقُ بهم أحد أبدًا إلا غُلِبَ...] [61].

وهكذا نفهم ما حصل مع الإمام الحسين (عليه السلام) بعد أن أرسل أهل الكوفة في طلبه ومن ثم انقلبوا عليه.

وهكذا تظهر مدينة الكوفة عاصمة للقبائل العربية المختلفة الأهواء، التي تجمَّعت وبسرعة لخوض الحروب الكبرى ضد الفرس من جهة والبيزنطيين من جهة أخرى.

هذه المدينة التي قصدها الإمام علي (عليه السلام)، فكانت عاصمة الدولة الإسلامية، ومَقَرًّا لخليفة المسلمين الذي حاول إعادة بناء الدولة الإسلامية على أُسس صحيحة بعد أن تلاعبت الأهواء بالدولة الفتيّة، وتزاحم أصحاب المآرب السياسيّة بهدف السيطرة على الخلافة، ومنهم معاوية بن أبي سفيان، لم تكن وفيَّة للإمام علي (عليه السلام)، بل انقلبت عليه وعلى أبنائه أحفاد الرسول (صلى الله عليه وآله).

هذا الغدر من قِبَل أهل الكوفة كان مضرب المثل حينها، حتى أن الأمويين أنفسهم تعاملوا مع الكوفيين على هذه الخلفية، فنجد معاوية يخاطبهم قائلاً: [والله إني ما قاتلتكم لتصلّوا ولا لتصوموا، ولا لتحجّوا ولا لتزكّوا، إنكم لتفعلون ذلك، وإنما قاتلتكم لأتأمَّر عليكم، وقد أعطاني الله ذلك وانتم له كارهون] [62].

وأيضًا عندما خاطب الحجاج الثقفي أهل الكوفة قائلاً: [إني أرى رؤوسًا قد أينعت وحان قطافها] [63].

وهو ما ظهر حتى عند المنصور العباسي، الذي اتخذ من الكوفة العاصمة الأولى للدولة العباسية، إلا أنه سرعان ما نقل عاصمته إلى بغداد.

وهذا يدل على أن الحكّام أدركوا -أو أنهم كانوا يعلمون- أهواء أهل الكوفة وكيفيّة تشكّل قبائلهم وخلفيات زعمائهم، لذا تعاملوا معهم بالعنف والتهديد.

فالنتيجة أنه لا يصحّ الحكم على مدينة الكوفة حُكْمًا عامًا بالولاء أو الغدر، وإنما هم خليط متشعّب الأهواء والنزعات السياسية والقبلية، ومتعدّد المشارب، بين الموالين لآل البيت (عليهم السلام) كاليمانيين، والمعادين لهم كبعض القبائل الأخرى.

مضافًا إلى أنّ العالم الإسلامي -وفي بداية تشكّله- كان يتكوّن من السلطة الحاكمة التي كانت من قريش، والتي كان معادية أو تحمل الضغينة تجاه الإمام علي وأبنائه (عليهم السلام)، والعامة من القبائل التي كانت تسير وراء أهواء زعمائها وغاياتهم السياسيّة التي كانت تلتقي مع غايات ومصالح الحكّام بشكل عام.

هذا الواقع فرض نفسه مع استفراد معاوية بن أبي سفيان بالحكم وجعلها وراثة في صلبه، واستمرت مع بني مروان والعباسيين من بعدهم، حتى إن هذه الأُسر الحاكمة -من أمويّة وعباسيّة- كانت تسعى إلى السلطة فقط وبشكل كلي بعيدًا عن الدين، وهذا ما ظهر من خلال طريقة إدارتها للسلطة، فكانوا كالملوك لا كخلفاء الإسلام.

عالِم من جبل عامل

الشهيد الثاني 1506 ـ 1558 م

د. علي إبراهيم درويش

يُعتبَر القرن السادس عشر قرنًا مميزًا في تاريخ العالم الإسلامي، على حد تعبير "هودجسون" الذي يذكر أنه القرن الذي "يشير إلى ذروة القوة السياسية الإسلامية"، فإنه شهد قيام الإمبراطوريات الثلاث: الصفوية في بلاد فارس، والمغولية في الهند، والعثمانية في الأناضول والبلقان، وكذلك الأوزبك في حوض "أمودايا" (جيحون)، والإمبراطورية الشريفية في المغرب. ويتحدّث هودجسون عن قانون "دولي" محكوم بالشريعة والعرف بين البلاد الإسلامية المترامية الأطراف[64] في هذا القرن.

ففي مطلعه، وفي خضم الصراع القائم بين الصفويين والعثمانيين، تجاذبت البلاد صراعات عسكرية وعقائدية، أدّت إلى بلورة أفكار سياسية ترتكز إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، ومن أهمها تبرير العمل لدى السلطان، وتسويغ حكمه قبل ظهور الإمام المهدي (عج)، والتي كانت بمثابة بذرة ممارسة (ولاية الفقيه) التي لم تفارق أتباع مذهب

الإمامية منذ الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (عج)، وحتى يومنا هذا.

شكَّلت هذه الفترة بداية ما تمَّ التعارف على تسميته بـ(العصر الحديث)، حيث ودّعت أوروبا فترة (العصور الوسطى)، وانطلقت تؤسس نهضتها. أما في المشرق، فقد أفل نجم دولة المماليك، وبرزت الدولة العثمانية التي سيطرت على القسطنطينية عام 1453م، واتخذتها عاصمة لها تحت اسم (إسلامبول) أو (الأستانة) التي تُعرف اليوم بـ(إستانبول).

انطلقت أوروبا بحملاتها الاستكشافية خارج البحر الأبيض المتوسط، باحثة عن طرق ومنافذ بحرية جديدة تصل بها إلى الهند. فخاضت عباب المحيط الأطلسي، فكان اكتشاف العالم الجديد (أميركا لاحقًا). ودار البرتغاليون حول إفريقيا ووصلوا الهند.

عاش العالم متغيراتٍ جغرافية-اقتصادية وسياسية متنوعة. وأدّى ذلك إلى قيام نمط عالمي جديد، حيث انتقلت الحركة الاقتصادية إلى خارج البحر المتوسط، وحلَّت مكانها موجات من الصراع، قادها الأسبان والبرتغاليون عبر الجزء الغربي من البحر الأبيض المتوسط، وفي الخليج العربي والمحيط الهندي.

أفرز هذا الواقع الجديد قوى جديدة، حافظ فيها الحكام المسلمون الجدد على مؤسسة الخلافة عبر رمزها الباقي المتمثل بالخليفة العباسي المقيم في حمى المماليك. واستمر الولاة والحكام المسلمون أينما وجدوا، سواء في مصر أو الهند يحافظون على شرعنة حكمهم عبر الحصول على قرار التولية من هذا الخليفة.

أما الصفويون، الذين اتبعوا نهجًا مستقلاً عن الخليفة العباسي، فقد أظهروا التشيع واعتبروا حكمهم موافقًا للنهج الإمامي، واستقدموا العلماء الشيعة الإمامية من جبل عامل والنجف والبحرين، لتركيز أركان حكمهم ونشر المعتقدات الشيعية في مناطق نفوذهم.

شكَّل هذا الواقع تحديًا للعلماء المسلمين، لا سيما علماء الإمامية منهم، الذين كانوا قد أخذوا بمناقشة مسائل العمل مع السلطان في زمن غيبة الإمام المعصوم، منذ الغيبة الكبرى للإمام المهدي (عج). وزادت وتيرة النقاش في مطلع القرن السادس عشر الميلادي، وذلك مع بروز سلطان اعتبر مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية مذهبًا رسميًا لدولته، مما شكل تحديًا عمليًا لعلماء الإمامية في تلك الفترة.

في هذه الفترة عاش الشهيد الثاني زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد بن محمد بن جمال الدين بن صالح بن مشرف العاملي، حيث احتدم الصراع بين العثمانيين والصفويين. فكانت انطلاقة الإمبراطورية العثمانية وسيطرتها على بلاد ومناطق في آسيا وأوروبا وشمال إفريقيا، وكذلك تأسست الدولة الصفوية عام 1501م[65] على يد الشاه إسماعيل الأول، وركَّز ابنه طهماسب الذي حكم بين الأعوام 1524 و1576م، أُسسَ هذه الدولة. وخاطب الشاه طهماسب أحد علماء الإمامية الأفذاذ، وهو الشيخ علي بن عبد العالي الكركي الشهير بـ (المحقق

الكركي)، بلقب (نائب الإمام) المعصوم. وذلك في فرمان بتاريخ 16 ذي الحجة عام 939هـ/9 تموز عام 1533م، واعتبره "صاحب رتبة خاتم المجتهدين، ووارث علوم سيد المرسلين، وحارس دين أمير المؤمنين... مبيِّن الحلال والحرام، نائب الإمام (عليه السلام)"، وأمر الشاه السادات والأشراف والأمراء والوزراء وسائر أركان الدولة بالاقتداء به، والانقياد لأوامره، واعتبر معزولَ الشيخِ غيرَ مستخدمٍ، إلا إذا أعاد الشيخ توظيفه[66].

وفي قراءة مفردات هذا الفرمان، نجد أن تعبير "نائب الإمام (عليه السلام)" والمقصود بـ(الإمام) الإمام المهدي، وهو الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية. وضمن هذا السياق يذكر الشيخ يوسف البحراني في كتابه "لؤلؤة البحرين" أن الشاه طهماسب "كتب رقيمًا إلى جميع الممالك بامتثال ما يأمر به الشيخ علي، وأن أصلَ الملك إنما هو له لأنه نائب الإمام (عليه السلام)"، ويذكر الشيخ نعمة الله الجزائري في كتابه "شرح غوالي اللآليء" حديثًا للشاه طهماسب أيضًا يخاطب فيه الشيخ الكركي عند قدومه إلى أصفهان وقزوين يقول فيه: [أنت أحق بالملك لأنك النائب عن الإمام، وإنما أكون من عمالك أقوم بأوامرك ونواهيك][67]. وسلّم الشاه بذلك بخضوع السلطان السياسي لـ(نائب الإمام)، الذي سيُعرَف لاحقًا بـ(الولي الفقيه).

وفي المقلب العثماني، كان السلطان سليم الأول حاكمًا للإمبراطورية العثمانية، وخلفه ابنه سليمان المعروف بـ (القانوني)، واحتدم الصراع بين العثمانيين والصفويين، إلى أن تمَّ بينهما صلح "أماسيا" في 8 رجب عام 962هـ/29 أيار عام 1555م[68].

وضعت معاهدة "أماسيا" حدًّا للصراعات الدموية بين الجارَين اللدودين. حيث تخلى الصفويون عن ولاية "قارص" وقلعتها للدولة العثمانية، واعتُبِرَت حدود ولاية "شهرزور" في عراق العرب حدًا فاصلاً بين الدولتين "منعًا لوقوع الحوادث المعكِّرة لصفو السلام بين الدولتين" على حد تعبير "نوار"، وتأمين سلامة الحجاج الصفويين المتوجهين لزيارة العتبات الشيعية المقدسة، أو لتأدية فريضة الحج في الحجاز. واعترف الصفويون بسيادة العثمانيين على عراق العرب والمناطق الواقعة إلى الشمال من أذربيجان مع بعض إقليم كردستان[69].

وإذا عدنا إلى بنود معاهدة "أماسيا"، نرى تخلي الدولة الصفوية عن بعض الأراضي، مقابل تأمين سلامة الحجّاج الصفويين المتوجهين لزيارة العتبات المقدسة في الأراضي العراقية التي احتلها العثمانيون، وكذلك الذاهبين لتأدية فريضة الحج في الحجاز. هذا التنازل عن الأراضي، صاحَبَه اعترافٌ من أكبر قوة إسلامية في العالم الإسلامي السني بحرِّية ممارسة الشعائر الإسلامية الشيعية، أي بتعبير أوضح اعتراف رسمي سني بالجماعة الشيعية الإثني عشرية، وبالتعايش السلمي الودّي بين المذهبَين السني والشيعي. وهذا يؤكد تقديم الدعوة على مسألة الحدود الجغرافية، وهو ما قامت عليه كل الدول الإسلامية، ضمن مفهوم "دار الإسلام".

انسحب الاتفاق والمهادنة بين العثمانيين والصفويين على أتباع المذاهب التي اعتنقها حكام كِلا البلدين، فالشهيد الثاني الذي قُتِل في عام 1558م نتيجة التعصب المذهبي، تتحدث المصادر أن قاتله حوكم وقُتِل[70]. ويمكن أن تكون محاكمة القاتل وقتله من ذيول صلح "أماسيا" عام 1555م الذي ترك لأتباع المذهب الإمامي الإثني عشري -الذي يعتنقه الشاه طهماسب- حرِّية مزاولة مذهبهم بدون تعرُّض.

كان الشهيد الثاني استمرارًا للنهج الذي اتبعه علماء الإمامية، حيث كان العلماء الإماميون بشكل عام يحافظون على استقلاليتهم عن السلطان. ويظهر ذلك جليًا في مواقف العلماء ومنهم عالم في النجف أصر على عدم الالتحاق بالشاه، وهو الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي (الذي يذكره الشهيد مرتضى مطهري بكثير من الإعجاب والتقدير، فيقول فيه: سكن في النجف الأشرف، وكان معاصرًا للشاه عباس الصفوي الكبير... وكلما أصرَّ الشاه على مجيئه إلى أصفهان لم يرضَ بذلك)[71]، وكان ذلك من أسباب استمرار الحوزة العلمية في النجف. ويربط مطهري بين هذا الموقف في النجف وسلسلة من المواقف المبدئية في الشام وجبل عامل، فيضيف: (كما أن امتناع الشهيد الثاني وابنه الشيخ حسن صاحب المعالم وسبطه السيد محمد صاحب المدارك عن الرواح من الشام وجبل عامل إلى أصفهان، كان هو السبب في دوام تلك الحوزة هناك وعدم انقراضها، وقد بلغ امتناعهم عن الانتقال عن الشام وجبل عامل إلى درجة أنهم انصرفوا عن زيارة حضرة الإمام الرضا (عليه السلام) مع شدة اشتياقهم إليها، مخافة أن يضطروا إلى الإجابة فيما إذا دعوا من قريب)[72].

ولعل استقلالية علماء جبل عامل عن السلطة الحاكمة هي التي تفسر تعرض سكان جبل عامل، في العديد من أدواره، للاضطهاد والقهر والقمع الذي كانت السلطة الجائرة تمارسه بحق العامليين (لا سيما اتجاه علمائه البارزين، فمن الشهيد الأول إلى الشهيد الثاني يرتسم خط في الممارسة الفقهية مستقل عن الوصاية الرسمية والاحتواء السلطاني)[73].

هذه الاستقلالية أفادت العامليين في نواحٍ متعددة، حيث اندفع العلماء العامليون للمباشرة بأعمال التدريس والتحصيل العلمي دون انتظار هبات السلطان ومساعداته، مع تقديم الولاء للأرض والمجتمع أو الوطن الذي يقيمون فيه على ما عداه، ويقدِّمون ذلك على سائر المكاسب الآنية.

هذا الخط الذي هو امتداد لموقف الإمام علي (عليه السلام) والأئمة الأطهار، الذي استلهمه علماء الإمامية على مر العصور، حتى يومنا هذا، مرورًا بموقف الشهيد الأول في القرن الرابع عشر الميلادي، والشهيد الثاني في القرن السادس عشر الميلادي، هذا النهج الذي اتبعه علماء النجف في مطلع القرن العشرين، في وجه الدولة البريطانية الغازية، والخط الذي اعتمده علماء الإمامية في أماكن تواجدهم وعملهم.

اتبع الشهيد الثاني نهج أسلافه، فلم يغادر بلاد الشام، وبتحديد أكثر جبل عامل، بل درس وتعلم وبلغ المراتب الاجتهادية العليا، وأخذ بالتدريس في المدارس الشامية التابعة للدولة العثمانية، وعمل في سلكها (الوظيفي)، وخضع للواجبات المفروضة على الموظفين، كتقديم الأبحاث عندما أراد تولي وظيفة التدريس. كما أنه درس على علماء الشيعة والسنة، وشرح وعلَّق على كتابات من سبقه من العلماء، وفي مقدمهم الشهيد الأول.

وفي هذا السياق يشكِّل الشهيد الثاني، معلَمًا هامًا على طريق هذا المبدأ حيث سيقوم بشرح كتاب الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني، والذي يحمل عنوان (اللمعة الدمشقية) الذي أرسله للأمير علي بن المؤيد السربداري (763-783هـ/1361-1381م)، عندما طلب منه المجيء إلى بلاد السربداريين، فأرسل له كتابه هذا. هذا الشرح الذي يحمل عنوان (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية)، حيث يضمّنه شروحًا وتعليقات على آراء الشهيد الأول. فلنتعرف على هذا الشهيد ونتاجه.

1 ـ نسبه وحياته:

هو الشيخ زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد بن محمد بن جمال الدين بن صالح بن مشرف العاملي[74] الشامي الطلوسي، المعروف بابن الحجة النحاريري، الشهير بالشهيد الثاني، والطلوسي نسبة إلى طلوسة قرية عاملية، والظاهر أنه وصفٌ لجده[75] لا له لأن وطنه الأصلي جبع، والنحاريري نسبة إلى (النحارير)، والظاهر أن النحارير اسم لقرية بني حيان، أو طلوسة، أو لأرض أو جهة واقعة بالقرب منهما[76].

وكان بعض العلماء يقول إن النحارير هي المعروفة اليوم بوادي الشحارير وحرِّفت، أو أنها منسوبة إلى النحارير جمع نحرير لأن جماعة من العلماء النحارير كانوا يستغلونها فنُسبت إليهم[77]، وقال البعض التحارير (بالتاء) ولكن الذي وُجِد النحارير بالنون[78].

وقد ترجم حياته تلميذه الشيخ محمد بن العودي الجزيني في كتاب أسماه (بغية المريد في الكشف عن أحوال الشيخ زين الدين الشهيد وسوانحه وتواريخه من ولادته إلى شهادته)، ذكر فيه أحوال الشهيد الثاني عن رسالة كان الشهيد نفسه قد ألّفها في ذكر أحواله.

وذكر أن مولده ثالث عشر شوال سنة 911هـ/1506م، وختم القرآن وعمره تسع سنين، وقرأ على والده في فنون العربية والفقه إلى أن توفي والده سنة 925هـ/1519م، فارتحل تلك السنة مهاجرًا في طلب العلم إلى ميس، واشتغل على الشيخ علي بن عبد العالي الميسي في مدرسة ميس إلى أواخر سنة 933هـ/1527. ثم ارتحل بعد ذلك إلى كرك نوح وقرأ بها على السيد حسن بن جعفر جملة من الفنون، ثم انتقل إلى جبع سنة 934هـ/1528م.

ثم ارتحل إلى دمشق واشتغل على الشيخ شمس الدين محمد بن مكي وعلى الشيخ أحمد بن جابر، ثم عاد إلى جبع.

ورحل إلى مصر سنة 942هـ/1535م لتحصيل ما أمكن من العلوم، وقرأ على جماعة من علماء العامة (السنة)، وذكر أنه قرأ بمصر على ستة عشر رجلاً من أكابر علمائهم، ثم ارتحل سنة 944هـ/1538م إلى الحج فحجّ ورجع إلى جبع.

ثم سافر إلى العراق لزيارة الأئمة عليهم السلام سنة 946هـ/1539م، ورجع تلك السنة إلى جبع أيضًا[79].

ثم سافر إلى بلاد الروم (مقر السلطان العثماني) سنة 952هـ/1545م ودخل الأستانة في 17 ربيع الأول ولم يجتمع مع أحد من الأعيان إلى ثمانية عشر يومًا، كتب خلالها رسالة في عشرة مباحث من عشرة علوم أوصلها إلى قاضي العسكر محمد بن محمد بن قاضي زاده الرومي، فأعجبته هذه المباحث، ودارت بينهما مباحثات عدة.

ثم إن قاضي العسكر بعث إليه الدفتر المشتمل على الوظائف والمدارس وبذل له ما اختاره. فاختار المدرسة النورية ببعلبك التي وقفها السلطان نور الدين، ونال براءةً بذلك وجعل له في كل شهر ما شرطه واقف المدرسة.

وأقام في القسطنطينية بعد ذلك قليلاً واجتمع فيها بالسيد عبد الرحيم العباسي، وخرج من الآستانة في 11 رجب متوجهًا نحو العراق.

وبعد زيارة الأئمة رجع إلى جبع في صفر سنة 953هـ/1546م، وأقام في بعلبك يدرِّس في المذاهب الخمسة، واشتهر أمره وصار (مرجع الأنام ومفتي كل فرقة بما يوافق مذهبها) ثم انتقل بعد خمس سنين 958هـ/1551م إلى جبع وأقام فيها مشتغلاً بالتدريس والتصنيف، وبقي في جبع حتى سنة 965هـ/1557-1558م[80] وفي هذه السنة كان استشهاده.

سبب شهادته

أما سبب قتله فهو أنه ترافع إليه رجلان فحكم لأحدهما على الأخر، فغضب المحكوم عليه وذهب إلى قاضي صيدا واسمه "معروف"، فأرسل في طلب الشيخ الذي كان مشغولاً في تلك الأيام بتأليف شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الأول. فقال له بعض أهل البلد: إنه مسافر. فخطر في بال الشيخ أن يسافر إلى مكة بقصد الاختباء، فسافر في محمل مغطى.

ثم كتب القاضي معروف إلى السلطان العثماني أنه قد وجد ببلاد الشام رجل مبدع خارج عن المذاهب الأربعة. فأرسل السلطان رجلاً في طلب الشيخ وقال له: (ائتني به حيًا حتى أجمع بينه وبين علماء بلادي فيبحثوا معه ويطلعوا على مذهبه ويخبروني، فأحكم عليه بما يقتضي مذهبي).

فجاء الرجل فأُخبر أن الشيخ توجه إلى مكة، فذهب في طلبه إلى مكة. حيث صحبه من هناك واتجه به نحو بلاد الروم، فلما وصل إليها رآه رجل فسأله عن الشيخ فقال: رجل من علماء الشيعة الإمامية أريد أن أوصله إلى السلطان. فقال: أما تخاف أن يُخبرَ السلطانَ بأنك قد قصرت في خدمته وآذيته، وله هناك أصحاب يساعدونه

فيكون سببًا لهلاكك، بل الرأي أن تقتله وتأخذ برأسه إلى السلطان. فقتله في مكانه من ساحل البحر[81] بالقرب من قرية تسمى "بايزيد" في طريق الآستانة يوم الجمعة من شهر رجب سنة 965 أو 966هـ/1557 أو 1558م[82].

أما عن كيفية اقتياده ومقتله فهناك اختلاف في رواية الحادثة. ففي أمل الآمل أن الرجل أدركه في الطريق إلى مكة، فقال له: تكون معي حتى نحج بيت الله ثم أفعل ما تريد. فَرَضِيَ بذلك، ولما فرغ من الحج سافر معه إلى بلاد الروم إلى الموضع الذي قتله فيه. وكان هناك جماعة من التركمان فرأوا في تلك الليلة أنوارًا تنزل من السماء وتصعد، فدفنوه هناك وبنوا عليه قبة. وأخذ الرجل رأسه إلى السلطان فأنكر عليه وقال: أمرتك أن تأتيني به حيًا فقتلته. وسعى السيد عبد الرحيم العباسي في قتل ذلك الرجل فقتله السلطان[83].

وفي رواية منقولة عن خط الشيخ بهاء الدين العاملي، ذُكرت في لؤلؤة البحرين[84]، أنه كان القبض عليه بالمسجد الحرام في 5 ربيع الأول سنة 965هـ/1557م، بعد فراغه من صلاة العصر وأخرجوه إلى بعض دور مكة، وبقي محبوسًا هناك شهرًا وعشرة أيام. ثم ساروا إلى طريق البحر إلى القسطنطينية وقتلوه بها في تلك السنة، وبقي مطروحًا ثلاثة أيام ثم ألقوا جسده الشريف في البحر[85]. والأرجح هو العام 1558م، كما يروي "النهروالي" في مخطوطه.

ولم يترك الشهيد الثاني من الأبناء الذكور إلا ولده الشيخ حسن صاحب المعالم. وقد أصيب الشهيد الثاني بفقد الأبناء، وكان ذلك سببًا من أسباب تأليفه كتاب (مسكن الفؤاد عند فقد الأحبة والأولاد)[86]. فرجا الله أن يرزقه ولدًا ويدفعه إلى أحد تلامذته السيد علي بن الحسين الصائغ الحسيني العاملي الجزيني -وكان له فيه اعتقاد- ليكون مربِّيه ومعلِّمه، فحقق الله رجاءه ورزقه ابنه حسنًا. وتولى السيد علي الصائغ تعليمه[87]. والشيخ حسن بن زين الدين هو الذي ألّف كتاب (معالم الدين) حتى اشتهر باسم "الشيخ حسن صاحب المعالم". ومن الشيخ حسن صاحب المعالم كان نسل الشهيد الثاني الذي أُطلق عليهم لقب (سلسلة الذهب)[88].

2 ـ صفاته وأحواله:

أثنى العلماء -الذين ذكروا الشهيد الثاني- عليه وذكروه بأحسن الأوصاف والمزايا. ففي أمل الآمل ذكر في حقه: (أمرُه في الثقة والعلم والفضل والزهد والعبادة والورع والتحقيق والتبحر وجلالة القدر وعظم الشأن وجمع الفضائل والكمالات أشهر من أن يُذكر، ومحاسنه وأوصافه الحميدة أكثر من أن تُحصى وتُحصر، ومصنفاته كثيرة ومشهورة)[89].

وفي كتاب روضات الجنات: (لم ألقَ إلى هذا الزمن -الذي هو من حدود ثلاث وستين ومائتين بعد الألف [1263هـ/1847م]- أحدًا من العلماء الأجلّة يكون بجلالة قدره، وسعة صدره، وعظم شأنه، وارتفاع مكانه، وجودة فهمه، ومتانة عزمه، وحسن سليقته، واستواء طريقته ونظام تحصيله، وكثرة أساتيذه، وظرافة طبعه،

ولطافة صنعه، ومعنوية كلامه، وتمامية تصنيفاته، وتأليفاته، بل كاد أن يكون في التخلق بأخلاق الله تبارك وتعالى تاليًا لتلو المعصوم)[90].

وللشهيد الثاني أحوال وغرايب، فيُروى أنه مرَّ على الموضع الذي قُتل فيه وبصحبته الشيخ حسين بن عبد الصمد والد البهائي العاملي، فقال: يوشك أن يقتل في هذا الموضع رجل له شأن، أو قال شيئًا قريبًا من هذا المعنى، ثم إنه استشهد هو نفسه في ذلك الموضع ولا ريب أن هذه من كراماته[91].

ومن أحواله أيضًا عن بعض مؤلفات البهائي قال: أخبرني والدي، أنه دخل في صبيحة بعض الأيام على شيخنا، فوجده متفكِرًا فسأله عن سبب تفكره، فقال: يا أخي، أظن أني أكون ثاني الشهيدين. وفي رواية (ثانية شيخنا الشهيد (الأول) في الشهادة)، لأني رأيت البارحة في المنام أن السيد المرتضى عمل ضيافة جمع فيها علماء الإمامية بأجمعهم في بيت. فلما دخلت، قام السيد المرتضى ورحّب بي، وقال لي: يا فلان إجلس بجنب الشيخ الشهيد فجلست بجنبه، فلما استوى بنا المجلس انتبهت من المنام. ومنامي هذا دليل على أني أكون تاليًا له في الشهادة[92].

وقال عنه تلميذه ابن العودي (حاز من صفات الكمال ومحاسنها ومآثرها، وتروّى من أصنافها بأنواع مفاخرها، كانت له نفس علِيَّة تزهو بها الجوانح والضلوع، وسجية سَنِيَّة يفوح منها الفضل ويضوع، كان شيخ الأمة وفتاها، ومبدأ الفضائل ومنتهاها، لم يصرف لحظة من عمره إلا في اكتساب فضيلة، ووزع أوقاته على ما يعود نفعه في اليوم والليلة)[93]. وكان يقوم بمهام التدريس والتأليف، وقضاء حوائج المحتاجين، وتلقّي الأضياف بوجه مُسفِر وكرم وبشاشة، ومع ذلك كان ينقل الحطب بالليل على حمار لعياله[94]. وكان يحرس الكرم ليلاً ويطالع الدروس، وفي الصباح يلقي الدروس على الطلبة، وكان يشتغل بالتجارة أحيانًا، فيتاجر بالشريط ويحمله إلى البلاد النائية، وكان يباشر بناء داره ومسجده الذي يقع إلى جانب داره في قرية جبع[95]. وذكر أنه: (خلَّف أكثر من ألفَي كتاب، منها مائتا كتاب بخطه من مؤلفاته وغيرها)[96].

3 ـ طلبه للعلم، أساتذته وتلاميذه:

أ ـ طلبه للعلم:

ابتدأ الشهيد الثاني تلمذته على والده، فحفظ القرآن الكريم وعمره تسع سنين 920هـ/1514م، وقرأ على والده العربية، ولما توفي والده سنة 625هـ/1519م ارتحل إلى ميس، فقرأ على الشيخ علي بن عبد العالي الميسي "الشرايع والإرشاد وأكثر القواعد" -وكان الشيخ علي زوج خالته- وتزوج الشهيد من ابنته. ثم ارتحل إلى كرك نوح وقرأ على السيد حسن بن جعفر الكركي "قواعدَ ميثم البحراني والتهذيب والعمدة"، وكلاهما في أصول الفقه ومن مصنفات السيد المذكور، والكافية في النحو وغير ذلك.

ثم ارتحل إلى جبع سنة 935هـ/1528م وأقام فيها مشتغلاً بمطالعة العلم والمذاكرة حتى سنة 937هـ/1531م. ثم ارتحل إلى دمشق وقرأ على الشيخ شمس الدين بن محمد بن مكي من كتب الطب (الموجز النفيسي) (وغاية القصد في معرفة الفصد) من تصانيفه، وفصول الفرغاني والهيئة وبعض حكمة الإشراق، وقرأ على الشيخ أحمد بن جابر "الشاطبية" في علم القراءات، ثم رجع إلى جبع سنة 938هـ/1532م. ثم ارتحل إلى دمشق يريد مصر واجتمع بالشيخ شمس الدين بن طولون حيث قرأ عليه جملة من الصحيحين في الصالحية بالمدرسة السليمية وأجيز منه روايتهما. وسافر من دمشق إلى مصر يوم الأحد منتصف ربيع الأول سنة 942هـ/1535م واشتغل على جماعة من العلماء، منهم الشيخ أبو الحسن البكري صاحب كتاب الأنوار في مولد النبي (ص). ثم ارتحل إلى الحجاز 943هـ/1537م، ومنها عاد إلى جبع سنة 944هـ/1537 م. ثم سافر سنة 946هـ/1540م إلى العراق لزيارة الأئمة ورجع إلى جبع[97]. ثم سافر إلى بيت المقدس في ذي الحجة سنة 949هـ/1542م، واجتمع بالشيخ شمس الدين بن أبي اللطف المقدسي وقرأ عليه بعض صحيح البخاري، وبعض صحيح مسلم، وأجازه إجازة عامة، ثم رجع إلى جبع واشتغل بمطالعة العلوم ومذاكراته. وفي سنة 952هـ/1545م قصد الآستانة لينال وظيفة التدريس، وعاد منها سنة 953هـ/1546 م بعدما نال مهمة التدريس في المدرسة النورية ببعلبك[98].

وهكذا نرى أن الشهيد الثاني قد درس على علماء الشيعة في جبل عامل وكرك نوح والعراق، ولم يكتفِ بذلك، بل درس على علماء السُنّة في دمشق ومصر وبيت المقدس. أي أنه لم يكن في تعلمه مقتصرًا على علماء الشيعة. بل تعلّم ونهل من تعاليم المذاهب الإسلامية الأخرى، إذ درس على علماء من المذهب الحنبلي والشافعي والحنفي والمالكي بالإضافة إلى علماء المذهب الإمامي الإثنى عشري.

لذلك اعتُبر الشهيد الثاني علمًا مهمًا من أعلام الشيعة في القرن السادس عشر الميلادي، ويُرى ذلك في كثرة مؤلفاته وتنوّع الموضوعات التي تناولها. ويذكر السيد محسن الأمين أن الشهيد الثاني أول من صنَّف من الإمامية في دراية الحديث(36)، ونقل الاصطلاحات من كتب العامة[99].

ب ـ أساتذته وشيوخه:

تتلمذ الشهيد الثاني على عدد من العلماء من مختلف المذاهب الإسلامية.

ومن هؤلاء المشايخ:

- والده الشيخ علي بن أحمد العاملي الجبعي.

- الشيخ علي بن عبد العالي الميسي.

- السيد بدر الدين حسن بن جعفر الأعرجي الكركي.

- الشيخ الفيلسوف شمس الدين محمد بن مكي.

- الشيخ شمس الدين بن طولون الدمشقي الحنفي.

- الشيخ شهاب الدين أحمد الرملي الشافعي.

- الشيخ شهاب الدين بن النجار الحنبلي.

- الشيخ المحقق ناصر الدين الملقاني المالكي. وغيرهم[100].

ج ـ تلامذته والراوون عنه:

تتلمذ على الشهيد الثاني عدد كبير من الأعلام، نذكر بعضهم:

1- الشيخ أحمد بن سليمان العاملي النباطي.

2- الشيخ أحمد بن نعمة الله بن خاتون العاملي.

3- السيد حسين بن نور الدين الحسيني الشقطي العاملي.

4- الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي.

5- الشيخ حسين بن مشرف العاملي العيناتي.

6- أخوه الشيخ عبد النبي بن علي بن أحمد بن محمد العاملي (أخو الشهيد الثاني).

7- السيد علي بن الحسين الصائغ الحسيني العاملي الجزيني، وهو الذي كان يعتقد فيه، ونذر إن رُزِقَ بولدٍ ذكرٍ سيدفعه للسيد الصائغ فيعلّمه، فرُزِقَ بولده حسن.

8- الشيخ علي بن زهرة العاملي الجبعي.

9- الشيخ محمد بن علي بن الحسن العودي العاملي الجزيني.

10- السيد محمد بن ناصر الدين العاملي الكركي.

11- الشيخ محي الدين بن أحمد بن تاج الدين العاملي الكركي.

12- الشيخ مكي الجبيلي.

13- السيد نور الدين بن فخر الدين بن عبد الحميد العاملي الكركي[101]. وغيرهم من العلماء العامليين.

كما تتلمذ على الشهيد الثاني جماعة من غير العامليين ومنهم:

1- الشيخ حسين بن سالم.

2- الشيخ محمد بن علي بن هارون الأسدي الجزائري.

3- المولى محمود بن محمد بن علي اللاهجي الكيلاني [102]. وغيرهم العديد من العلماء [103].

إجازات الشهيد الثاني:

1- (إجازته) للشيخ ظهير الدين إبراهيم بن علي بن عبد العالي الميسي، وهي إجازة متوسطة، تاريخها سنة 957هـ/1550م.

2- (إجازته) للشيخ تاج الدين بن هلال الجزائري، متوسطة، تاريخها ذي الحجة 964هـ/1557م.

3- (إجازته) للشيخ محي الدين أحمد بن عبد العالي الميسي.

4- (إجازته) للشيخ حسين بن زمعة المدني، مختصرة، تاريخها شوال 948هـ/1541م.

5- (إجازته) للشيخ حسين بن عبد الصمد والد البهائي، تاريخها جمادى الآخرة 941هـ/1535م.

6- (إجازته) للشيخ سلمان بن محمد بن محمد الجبعي العاملي، مختصرة، تاريخها ذي القعدة 954هـ/1547م.

7- (إجازته) للسيد عطاء الله بن بدر الدين حسن الحسيني الموسوي، متوسطة، تاريخها جمادى الأولى 950هـ/1543م.

8- (إجازته) للسيد نور الدين علي بن حسين الشهير بابن الصائغ، تاريخها جمادى الأولى 958هـ/1551م.

9- (إجازته) للشيخ محمود بن محمد اللاهجي، مختصرة، تاريخها رجب 953هـ/1546م.

مؤلفاته:

ترك الشهيد الثاني عددًا كبيرًا من المؤلفات، تضمنت الإجازات والرسائل والحواشي والفتاوى، وهي كما ذكرها الطهراني في كتابه (الذريعة إلى تصانيف الشيعة):

1- (آداب الصلاة) وهو غير أسرار الصلاة للشهيد نفسه.

2- (وظائف يوم الجمعة) طبع مع رسالته أعمال الجمعة [104].

3- (الأربعون حديثًا) في الفضائل [105].

4- (أسرار الزكاة والصوم والحج).

5- (الأسطنبولية في الواجبات العينية).

6- (الاعتقادية).

7- (أعمال الجمعة) مختصرة مطبوع.

8- (الاقتصاد) في معرفة المبدأ والمعاد وأحكام أفعال العباد والإرشاد إلى طريق الاجتهاد.

9- (أنوار الهدى) في مسألة البَداء[106].

10- (بداية الدراية) وشرحه طبع ضمن شرحه بطهران سنة 1310هـ/1892-1893م.

11- (البداية في سبيل الهداية) ذكرها الحر العاملي في أمل الآمل بعد ذكره بداية الدراية[107].

12- (تخفيف العباد في بيان أحوال الاجتهاد)، مختصر يقرب من مائتي بيت.

13- (ترجمة الشيخ زين الدين) الشهيد الثاني.

14- (تفسير آية البسملة) يقرب من ماية وخمسين بيتًا.

15- (تفسير آية والسابقون الأولون) من سورة التوبة آية 101.

16- (تقليد الميت).

17- (تمهيد القواعد الأصوليّة والعربية لتفريع الأحكام الشرعية). طبع بإيران مع "الذكرى" سنة 1272هـ/1856م.

18- (التنبيهات العلِيَّة) على وظائف الصلاة القلبية وأسرارها. وهو الموسوم أيضًا باسم أسرار الصلاة. طبع بإيران عدة مرات منها سنة 1305هـ/1888م و1325هـ/1907م[108].

19- (جوابات ابن فرّوج)، وابن فرّوج هو الشيخ زين الدين بن إدريس.

20- (جوابات الشيخ أحمد العاملي) الشهير بالمازحي.

21- (جوابات بعض الأفاضل)، وهي جوابات عن ثلاث مسائل سئل عنها.

22- (جوابات سبع مسائل) مختصرة تقرب من خمسين بيتًا.

23- (جوابات ستين مسألة).

24- (جوابات المسائل الخراسانية).

25- (جوابات المسائل الشامية).

26- (جوابات المسائل النجفية).

27- (جوابات المسائل الهندية).

28- (جواز الحكومة الشرعية) لغير المجتهد عند تعذّر المجتهد الجامع للشرائط، حكى عنه الشيخ سليمان الماحوزي في (الفوائد النجفية)، ونقل عنه الشيخ يوسف في كشكوله.

29- (جواهر الكلمات في صيغ العقود والإيقاعات)[109].

30- (الحاشية على إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان)، المتن للعلاّمة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت 726 هـ/1326م).

31- (الحاشية على ألفية الشهيد الأول) (ت 786 هـ/1384 م).

32- (الحاشية على خلاصة الأقوال في علم الرجال) تأليف العلاّمة الحلي.

33- (الحاشية على الروضة البهية من شرح اللمعة الدمشقية)، اللمعة في الفقه للشهيد الأول والشرح للشهيد الثاني.

34- (الحاشية على شرايع الإسلام)، المتن تأليف المحقق نجم الدين جعفر بن سعيد الحلي (ت 676 هـ/1277م). يوجد نسخة منها في المكتبة الرضوية.

35- (الحاشية على قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام) في قواعد الفقه الكلية للعلاّمة الحلي.

36- (الحاشية على المختصر النافع) أي كتاب النافع في مختصر الشرايع. الأصل ومختصره كلاهما للمحقق الحلي.

37- (الحاشية على مسالك الأفهام في شرح شرايع الإسلام). الشرايع للمحقق الحلي والشرح للشهيد الثاني والحاشية للشهيد الثاني أيضًا.

38- (الحبوة).

39- (الحث على صلاة الجمعة) طبعت مع رسالته في وجوب الجمعة.

40- (حجية الإجماع)[110].

41- (حقايق الإيمان) في بيان حقيقة الإيمان والإسلام وأجزائهما وشروطهما، ويعرف هذا الكتاب أيضًا بعنوان (الإيمان والإسلام)، أو (تحقيق الإسلام والإيمان). طبع مع (كشف الفوائد) للعلاّمة سنة 1305هـ/1888م.

42- (خصايص يوم الجمعة) طُبِع مستقلاً في صيدا كما طُبِع منضمًا إلى بعض رسائله في طهران[111].

43- (ذم التقليد واتباع الآباء وترك الاستدلال). يقرب من مائتين وثلاثين بيتًا.

44- (رجال الشيخ زين الدين الشهيد)[112].

45- (رسالة في الاجتهاد).

46- (رسالة في إرث الزوجة).

47- (رسالة في البئر وعدم انفعاله).

48- (رسالة في بطلان الصلاة بلا ولاية).

49- (رسالة في تيقن الطهارة والحدث، والشك في المتأخر منهما) طبعت ضمن مجموعة إفاداته سنة 1313هـ/1896م.

50- (رسالة في الحدث أثناء الغسل) طبعت ضمن مجموعة من رسائله سنة 1313هـ/1896م.

51- (رسالة في خروج المقيم عن محل الإقامة).

52- (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية) طبع مرارًا.

53- (روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان) طبع بإيران ومعه منية المريد 1307هـ/1890م[113].

54- (شرح بداية الدراية) الشرح والمتن للشهيد الثاني، طبع بإيران.

55- (شرح حديث الدنيا مزرعة الآخرة)[114].

56- (شرح المنظومة في النحو) لناظمها الشهيد الثاني[115].

57- (رسالة في صلاة الجمعة).

58- (رسالة في صلة الرحم) وأنها تزيد العمر.

59- (رسالة في طلاق الحائض الحاضر زوجها وتحريمه).

60- (رسالة في طلاق الحامل الحاضر زوجها المدخول بها).

61- (رسالة في طلاق الغائب)، طبعت ضمن مجموعة عشر رسائل له في 1312هـ/1895م.

62- (رسالة في العدالة).

63- (رسالة في عدم انفعال البئر بملاقاة النجاسة).

64- (عشرة مباحث مشكلة في عشرة العلوم)، ألفها في أستانبول [116].

65- (غنية القاصدين في معرفة اصطلاحات المحدثين).

66- (فتاوى الإرشاد).

67- (فتاوى الشرايع).

68- (فتاوى المختصر النافع).

69- (فتوى الخلاف من اللمعة).

70- (فوائد في الدراية).

71- (الفوائد الملية في شرح الرسالة النقلية)، طبع مع المقاصد العلية بطهران سنة 1312هـ/1895م.

72- (فهرست تمهيد القواعد) طبع سنة 1272هـ/1856م [117].

73- (القصر في السفر) رسالة موجزة في صلاة المسافر [118].

74- (كشف الريبة في أحكام الغيبة والنميمة)، مطبوع بإيران [119].

75- (ما خالف شيخ الطائفة إجماعات نفسه) وشيخ الطائفة هو أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ت 460 هـ/1068 م، طبعت مع (الألفية) و(النفلية).

76- (ما لا يسع المكلف جهله من الأصول والفروع) موجود في مكتبة الطهراني بسامراء [120].

77- (مختصر خلاصة الأقوال).

78- (مختصر مسكّن الفؤاد في فقد الأحبة والأولاد)، المختصر والأصل للشهيد الثاني.

79- (مختصر منية المريد) كأصله للشهيد الثاني.

80- (مسالك الأفهام في شرح شرايع الإسلام).

81- (مستثنيات الغيبة).

82- (مسكِّن الفؤاد عند فقد الأحبة والأولاد) طبع بإيران.

83- (المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية الشهيدية) طبع بإيران سنة 1312هـ/1895م.

84- (مقالة في الحث على صلاة الجمعة) طبعت مع رسالته في صلاة الجمعة.

85- (مقالة في قبلة الشامات) وميلها عن الجنوب، مختصر في 25 بيتًا.

86- (منار القاصدين في أسرار معالم الدين).

87- (مناسك الحج الكبير).

88- (مناسك الحج الصغير).

89- (منتخب مشيخة الحسن بن محبوب)[121].

90- (منظومة في النحو).

91- (منية المريد في آداب المفيد والمستفيد) طبع مكررًا في النجف وغيرها.

92- (رسالة في ميراث الزوجة غير ذات الولد)[122].

93- (نتايج الأفكار في حكم المقيمين في الأسفار) في حكم المسافر إذا نوى الإقامة في غير وطنه.

94- (النية) وهي غير التي تليها.

95- (نية الحج والعمرة) وهي غير مناسكه مختصرة تزيد على مائة بيت[123].

وفي الختام نقول إن الشهيد الثاني انخرط في مجتمعه فكان عالمًا ومرجعًا، وقدم نموذجًا للعالم العامل، وكان مثالاً. ونقول مع الخوانساري إنه كاد أن يكون (تاليًا لتلو المعصوم).

مراجع البحث

باللغة العربية:

- الأصبهاني، الميرزا عبد الله أفندي (1066-1130هـ/1655-1718م): رياض العلماء وحياض الفضلاء. باهتمام محمود المرعشي. تحقيق احمد الحسيني. قم مطبعة الخيام. د.ط -1980. 5ج.

- الأمين، محسن: أعيان الشيعة. بيروت: دار التعارف، 1960-1963، 56ج. والطبعة الجديدة، بيروت: دار التعارف، 1986-1987، 12ج.

- الأمين، محسن: خطط جبل عامل. حققه وأخرجه حسن الأمين ط1. بيروت الدار العالمية، 1983.

- الأميني، عبد الحسين: شهداء الفضيلة. ط2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983.

- الحر العاملي، محمد بن الحسن: أمل الآمل تحقيق أحمد الحسيني ط2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983: 2ج.

الخوانساري، محمد باقر الموسوي: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. د.ط. طهران، قم، مكتبة إسماعيليان 1390هـ/1970م. 8ج

- الطهراني، آقا بزرك: الذريعة إلى تصانيف الشيعة. ط3. بيروت: دار الأضواء، 25ج.

- القمي، عباس: الكنى والألقاب. ط2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1981: 3ج.

- المطهري، مرتضى: الإسلام وإيران. ترجمة محمد هادي اليوسفي. بيروت: دار التعارف للمطبوعات ودار التبليغ الإسلامي. د.ط ـ د.ت.

- كوثراني، وجيه: المجتمع والسلطة والعالم، مجلة الثقافة الإسلامية، ع5 - 1406هـ/1986م.

- نوار، عبد العزيز سليمان: الشعوب الإسلامية. بيروت: دار النهضة العربية. د.ط ـ 1973.

باللغة الفارسية:

- بيرنيا، حسن (مشير الدولة) وعباس اقبال اشتيانى: تاريخ إيران از آغاز تا انقراض قاجاريه]تاريخ إيران منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة القاجارية[. تهران: كتابفروشى خيام. د.ط ـ د.ت. تاريخ المقدمة 1364هـ.ش/1985. (جزءان في مجلد واحد).

- پارسادوست، منوچهر: شاه تهماسب أول. شركت سهامى انتشار. جاب1- 1377 هـ.ش/ط1 -1998.

باللغة الإنكليزية:

- Hodgson, Marshall. G.S: The Venture of Islam: the Gunpowder Empires and Modern Times, Chicago, London: University of Chicago press, 1974. Volume 3.

- **Roemer, H.R: The Early Safavid Empire, in (CHI). volume 6**

([36]) ويعرِّف صاحب الذريعة دراية الحديث كالآتي: هو العلم الباحث فيه عن الأحوال والعوارض اللاحقة لسند الحديث، أي الطريق إلى متنه المتألف ذلك الطريق عن عدة أشخاص مرتبين في التناقل. يتلقى الأول منهم متن الحديث عمن يرويه له، ثم ينقله عنه لمن بعده حتى يصل المتن إلينا بذلك الطريق. فإن نفس السند المتألف عن هؤلاء المتناقلين تعرضه حالات مختلفة مؤثرة في اعتبار السند وعدمه مثل كونه متصلاً أو منقطعًا، مسندًا أومرسلاً، معنعنًا أو مسلسلاً، عاليًا قريبًا صحيحًا حسنًا موثقًا ضعيفًا، إلى غير ذلك من العوارض التي لها مدخلية في اعتبار السند وعدمه. فعلم دراية الحديث كافل للبحث عن تلك العوارض. الطهراني: الذريعة ج8/ 54.

العلامة الشيخ حسن صادق (ره)

شاعر العربية وجبل عامل

د. حسن جعفر نور الدين

يندرُ ألا يكون أحد مشايخ "آل صادق" شاعرًا أو أديبًا أو عالمًا، فقد أصبحت هذه المقومّات من صميم شخصياتهم، يتوارثونها أبًا عن جد، وهي في أساس جبلّتهم الفكرية والإبداعية، ولو كان علماؤهم -وهكذا سائر العلماء العامليين- يجيزون طباعة ما يبدِعون من قصائد، لكان لهم اليوم ثروة شعرية نقف عندها باعتزاز، ونِعمَ ما فعل ويفعل الأديب الأستاذ حبيب صادق -نجل المقدس الشيخ عبد الحسين صادق- في جمعِ هذه النتاجات وطباعتها، متعاونًا مع آل صادق الكرام، حتى لا تبقى هذه الدرر خبيئة في الأدراج أو الذاكرة، لأنها عندما تخرج من بين يدي صاحبها تصبح ملكًا للتاريخ وللأجيال.

ومن بين هؤلاء الشعراء المشهورين العلامة الشيخ حسن صادق المولود في النجف الأشرف سنة 1889م، عندما كان والده الشيخ عبد الحسين صادق من طلاب حوزة النجف آنذاك، ثم التحق بالحوزة الدينية التي أنشأها والده في الخيام عام 1901م بعد عودته من النجف سنة 1900م، ثم انتقل عام 1906م إلى النبطية مع والده وأفراد الأسرة بعد استجابة والده الشيخ عبد الحسين لدعوة أعيان النبطية وفي مقدمتهم الشيخ أحمد رضا والشيخ سليمان ظاهر، وذلك بعد وفاة إمامها السيد حسن يوسف مكي (ره).

وفي النبطية التحق الشيخ حسن بالمدرسة العلمية التي أنشأها إمام النبطية الراحل السيد حسن يوسف مكي، ثم جدّدها وتولى أمرها الشيخ عبد الحسين صادق فور إقامته واستقراره في النبطية، وفي سنة 1910م رحل الشيخ حسن صادق إلى النجف الأشرف لمتابعة دراساته الدينية، فدرس هناك على كبار المراجع والعلماء، منهم شيخ الشريعة الأصفهاني والسيد محمد كاظم اليزدي، وأخيرًا عاد إلى لبنان سنة 1927م، وعُقِدَ له أمرُ الإفتاء الجعفري في صيدا، جاعلاً من النبطية والخيام مركزَي نشاطه الديني والاجتماعي والأدبي حتى توفي سنة 1967م، ودُفِن إلى جانب والده في حجرة خاصة من مبنى الحسينية في النبطية.

العلامة الشاعر

اشتهر الشيخ حسن صادق بميزتَين طبعتا حياته وهما: الدِّين والشعر، فهو علاّمة بارز، ومن أبرز وأهم شعراء جبل عامل بل لبنان، وهذا ما تنطق به قصائد ديوانه الرائع "سفينة الحق"، وهو ما تبقّى مما كان للشيخ، حيث ضاعت وتلِفَت قصائد كثيرة، ولو لم يسارع الأديب الشاعر الأستاذ حبيب صادق بالتعاون مع أنسبائه، وخاصة الشيخ علي نجل الشاعر الراحل، لمَا كنّا اليوم أمام هذه التحفة الشعرية الجميلة.

يقع ديوان "سفينة الحق" في مِائتين وخمس وعشرين صفحة من القطع الكبير، مقسّمة على ستة أبواب، كل باب يتعلق بفنٍ من فنون الشعر، وقد افتُتِح بمقدمة للعلامة السيد محمد حسن الأمين، وتقديم للأستاذ حبيب صادق تضمَّن حياة الشاعر ودراسته الدينية ومكانته الشعرية.

والديوان درّة ثمينة حافلة بشتّى ألوان الشعر، وهي تكشف عن شاعرية مرهفة فذّة، فيها حسٌّ اجتماعي وإنساني عميق.

وكان الشيخ منذ يفاعته يحفل بالشعر ويهتم به، لذلك عُدَّ أحد أعلام الدين والأدب في جبل عامل منذ أن كان في الثلاثينات وحتى وفاته سنة 1967م يغرِّد أشعاره على منبر النادي الحسيني في النبطية في مناسبات شتى، خاصة في عاشوراء وأعياد المولد النبوي الشريف أو في خلواته الشخصية، مستجيبًا لقصائد تأتيه عفوَ الخاطر، ولا يجد نفسه إلا وهو يخطُّها بيدٍ تجيدُ صقل الحروف وصناعة الأشعار منها.

والواقع أن الدين والأدب حليفان تحملهما هذه العائلة العلمية، يدفعها حسٌّ اجتماعي وواجب ديني وأخلاقي لإقامة النشاطات، وأنا شاهد -على الأقل في العصر الراهن- على انعقاد كثير من حلقات التواصل والتعاضد بين جناحَي الوطن، مسلميه ومسيحييه.

ولعل الفترة التي نعيشها شهدت أكثر مراحل هذا التواصل الروحي الرائع، فغدَت النبطية اليوم في ظل علاَّمتها الحُجَّة الشيخ عبد الحسين صادق مدينة التسامح والتعايش الديني، وكان يقول لي الأديبان الراحل جورج جرداق وجورج شكور: أَحبُّ سويعاتنا عندما نكون في النبطية، حاملَين جروح الحسين وعلي، قصائد قلب ومحبة، صلة تعايش ونضال بين مكوِّنات الشعب اللبناني.

و"سفينة الحق" ديوان العلاّمة الشيخ حسن صادق أحد الإبداعات الرائعة الوطنية اللافتة، وساعة وقع بين يديَّ هذا الكتاب قررت أن أقرأه بصمت ووعي، إذ لم يصدف أن أقبلت على دراسة هذه الشخصية من جوانبها الأدبية، وهذا قصور مني أعترف به.

ساعة قرأت أول قصيدة من الديوان وعنوانها "يا نشء لبنان" أحسست بدافع قوي للمتابعة، فالشيخ (ره) كان يحترف الشعر وينهض عن قصائد للوطن والتاريخ والقيَم والدين، في لغة شائقة متينة وأداء جاذب، وصور موحية راقية، هكذا بدأ:

لا تبتئس حيث القِسِيُّ تحطم	ما في الكِنانة ما يروقك أسهم

ثم يندلق العطر من خوابي الزهر حتى آخر سهم في الكنانة، تمرُّ رهوًا هيّنًا على عناوين كمطالع النهارات، تنبلج عن صباحات مشرِقة تتحدث عن الذات والوطن والنبوة والحب والناس موتى وأحياء.

هو الشعر في ماضيه وحاضره، سِجِلُّ أحداثٍ تعتصر في الفكر والعقل والذاكرة والأحاسيس، ثم تنفتح على العالم كله بأشكال ونماذج وأنساق متجانسة تطرب وتحزن، تموت وتحيا، تحيي الروح وتُميتُها، تبعث على الأمل أو اليأس، تجرح وتضمِّد، هكذا أرى الشعر حتى في حديثه الجديد، وهكذا قصائد العلاّمة الصادق.

استوقفتني قصيدته العملاقة "سفينة الحق" وهي اسم على مسمى، وثيقة في الدعوة إلى التسامح الديني، وأمور الخلق، والقدر والقضاء، والسلم والحرب، وقضايا الوجود والحياة، والشرك والإيمان، والشرق والغرب، والبشر والملائكة، والحرية والعبودية، بل لعلها نادرة في الجرأة ووضوح الموقف، وهذه بعض من أبياتها[124]:

لا نعلم اليوم أين الغـــد مرسانـــا	لكن نسير وباسم الله مسرانا
سفينة الحق حيث الشعب يخفرها	هيهات يهدم منا الدهر بنيانا
فكن لها أنت ربانًا يـسـيّـرهـــــــا	بحكمة ويدين الأمر إن دانا
وما رميت ولكن الإله رمى	لولا يد الله ما كان الذي كانا
يا سيد الرسل ما للرسل مثلك من	صحبٍ رجاح مقاديرًا وأوزانا
فما لعيسى حواريون مثلهم	أشاوسٌ حلّقت للمجد عقبانا
أما الإمام (عليٌ) فهو أفضلهم	طرًا وأسبقهم بالله إيمانا
لولاه ما قام للإسلام قائمة	ولا سمعت به دينًا ودَيّانا
ولا بدت شجرات العلم وارفـ	ـة الظلال باسقة طلعًا وقنوانا
خلائف لرسول الله ما طلعت	شمس على مثلهم في عصر أولانا
جاؤوا ثمانية من بعد أربعة	أئمة نصبوا للعدل ميزانا
فهم أولو الأمر في تبيانه وهم الأنـ	ـوار ضاءت بساق العرش أزمانا
يا ربّ صلِّ على المختـ	ـار والصحب زدهم منك رضوانا
واحفظ سراة العلى والعرب قاطبة	واحفظ لنا الوطن المحبوب لبنانا

هكذا يتجلّى إيمانه العميق بالرسل وأئمة آل البيت ^، والأمة العربية ولبنان في أبيات تمتاز بالقوة وهيبة الرويّ وسلطان القافية، وهو إذ يشير إلى ذلك في أجواء بلاغية موحية، إذ تحتشد في القصيدة ألوان الطباق والجناس والرموز والكنايات التي تحدّد وجهة القصيدة وسمتها المعنوي والبلاغي، هكذا في هذه اللغة العذبة تتجلى عبقرية التسامح والإخاء في أداء شعري خلاب وانسيابي وارف، هي سجيّة هذا الشيخ الزاهد.

ويعبق في أنفي أريج "جزين" وصليبها الخلاق وشلالها المتوثب اللؤلؤي وشاعرها الملهَم "بولس سلامة" في قصيدة شيخ الزاهدين العلاّمة الشيخ حسن صادق "الصراط المستقيم" مكرِّمًا فيها شاعر الألم والكبرياء بعد أن نشر ملحمته الرائعة "عيد الغدير":

بسمة الصبح في معالم لبنان	انفحيني نسيمك العنبريا[125]

جميع ألفاظ هذا البيت ترمز إلى الحب والحنان والرواء والإجلال، وهي قيم أصيلة في شخصية الشاعر الفذ، ثم يهلُّ الطيب من قارورة العطر في عالم موسيقي ماتع، وإنساني محض، وتاريخي موثق، ووجداني صميم، من خلال قصيدة من أبياتها:

ضمّخي وفرةَ الزمان بأنفا	سِ الخُزامى تضوع نشرًا ذكيا
وأُذَني للهزارة في سرحة الـ	ـوادي طليقًا يُطارح القمريّا
بولسُ الهاشميُّ إنَّ سريرًا	صرت منه إخاله أمويا
تصطفي أنت هاشمًا من قريشٍ	وتوالي من وِلدِه العَلويّا
كل ندبٍ[126] منهم إمامٌ من الـ	ـلّه على الخلق هاديًا مهديا
إيهِ يا ناسخَ القريض بمدح الآ	لِ بوركتَ شاعرًا عبقريا
ما ترنمتَ فيه إلا أماط البَـ	ـسَماتِ العِذابَ من شفتيا
إن قلبًا آثرْتَهُ عيسويًا	إي وعيسى آثرْتَهُ أحمديّا

لعلها توأم قصيدة "سلامة"، تشيع منها الفخامة والريادة والجمالية، روي شائق، وهكذا قصائد الرسول وآل البيت تتسابق فيها ألفاظ الفخامة لتأخذ مكانها في سجل الخالدين، ثم يشير علاّمتنا إلى محبة "سلامة" للرسول وآل بيته المكرمين.

فما أجلَّ هذه النداءات تطلقها شفتا وقلب شاعر عشقَ آل البيت وكان أكثر الناس قربًا من واحة الحسين في النبطية قلبًا وجغرافيا، وهو في ما ورد شاعر الأريحية الخصبة والحجة القاطعة والمنطق السليم والسر الجهير، في أعماقه حنين إلى أمة موحدة.

وما أشد ما تنطق قصائده القومية موازاة بما نعانيه اليوم، ففي القصيدة التي ألقاها الشاعر سنة 1946م في حسينية النبطية في ذكرى المولد النبوي الشريف، وذلك بعد جلاء الجيوش الأجنبية عن أرض لبنان، ومطلعها[127]:

حاضر الأمر وماضيه سواء	ما الأهازيج وهذي الخيلاء
نجتلي عيد جلاء رائعًا	فمتى عن صدأ القلب الجلاء
تعزف الأنغام من أوتارنا	لحّنتها بلغاها السفراء

يقول:

لم نقم بالقسط مما ساهمت	فيه بالأرواح منا الشهداءُ
أرخصتها مُهَجًا غالية	ولها منا الأكاليل جزاءُ

وتختلط الحكمة بالموعظة الوطنية الصادقة في حديثه عن جلاء الجيوش الأجنبية عن لبنان، رغم قناعة الشيخ الشاعر أن الجلاء كان اسمًا فارغًا من محتواه، وأن المستعمرين خرجوا من الباب ليدخلوا من الشباك مكرّسين استعمارهم البغيض، وهذا ما نجد تصويره في أبيات القصيدة، ومنها قوله:

لم تنلْ منّا أمانيها فهل	هوّن الخطب عليها الخطباء

وقوله أيضًا:

فاغنموا ما طاب من دنيا المنى	لكم الشعب عبيد وإماء

أرأيت هذا الألم العميق مما آل إليه أمر الأمة والوطن من ذل وهوان.

وهو في هذا السياق يتمسك بخاتم الأنبياء الذي لم يؤذَ أحدٌ مثلُه من بني قومه:

يا نبيًّا مثله ما أُوذِيَتْ	أنبياءٌ بالهدى من قبل جاؤوا
حسبُكَ الله وما أودعته	سمحة غرًّا معانيها قِواءُ
كم تحمَّلتَ الأذى في نشرِها	حيث لم يعرفْكَ صبحٌ أو مساءُ

الله الله يا شيخنا، وكأنك تدري حال أمتك، سيّان أمرها في الماضي والحاضر، وكم تحمل هذه الأبيات من وصف دقيق لحالها وحال الوطن عندما يعزف ألحاننا السفراء كما يعزفون اليوم تمامًا، مصادرة القرار والحرية، وأي جلاء هذا الجلاء.

وتجيش الروح القومية في نفس لا تقبل الهوان، ويا بلاد الشام اسعدي بشاعرك الأثيل، ألستِ ولبنان توأمَي روح وجسد، ينبضان في قلب واحد، وكأن "برَدى" من روافد "الليطاني" شيخ الأنهار[128]:

ما زرتُ "جِلَّقَ" واجتازت ركائبُنا	في ميسلونَ سقاها الغيثُ هتّانا
إلا وجاشت بي الأشجانُ صاخبةً	واستوحت الأملَ المنشودَ ذِكرانا
يشيم طرفي قبورًا أم نجوم سما	ضاءت بها أم لهذا الملك تيجانا

يكفيكِ محبةً للكِ قوله في قصيدة أخرى[129]:

مشت على ما قلت أزمان	يفديك يا جلق لبنانُ

إنها النخوة العربية يعضدها وقوفه إلى جانب مصر في معركة القناة سنة 1956م، مشيدًا بزعميها الخالد جمال عبد الناصر في معانٍ راقية موحية[130]:

جمال العروبة يا مشـحذ الـ	ـعَزائم مرهفة المُـنْصُلِ
وملهبَ فينا الحمية تغلي الـ	ـصدور بها غلية المرجل
وملقحها غارة بوركت	شعوا أغامت سما الكرمل
إذا ما يجسُّ العرين حما	كَ فَصُلْ صولة الأسد المشبل
وخضها بيعرب حربًا عوانًا	إذا الوقت حان ولا تمهل
ألست من القادة الذائديـ	ـنَ عن حوضها بالقنا الذبَّل
ألا إن تأميم مصر القنا	ة يساعد قائدها الأمثل
به يتقلص ظل الربيـ	ـبةِ صهيون عن شرقنا المعتلي
فتمسي ولا من ظهيرٍ لها	وتنساق في ذلة المثل

كان هذا حلمًا وما زال، أن يزول السرطان الصهيوني عن أمتنا ولكن..

أمنيات وأمانٍ كنا نحلم بها، ونتوقع حصولها، أمنيات بحجم الكرة الأرضية كانت تدغدغ نفوسنا، ثم تلاشت على صخور التمزق والهوان العربي عندما أَوْكَل العرب أمورهم إلى المستعمِر الأميركي وأصبحوا خدام أعتابه:

عَمِيَ العاهلُ الأميرِكي عن الـ	ـحقِّ فما بالُ شعبِهِ يتعامى

وأميركا الماضي هي أميركا الحاضر عدوة الشعوب والحرية.

وفي قصيدته "الشعر" التي ألقاها في الاحتفال الكبير الذي أقيم في الكلية العاملية تكريمًا للشاعر بولس سلامة إثر صدور ملحمته "عيد الغدير" ينتقد سماحة الشيخ ما نشكو منه نحن اليوم، من انصراف الساسة إلى أمورهم الشخصية وسعيهم وراء المناصب ليس إلا:

هذي ولاة الأمر حقًا لا الأولى	كلٌّ يحوك لرأسه إكليلا
يروم سلطانًا ولو بسبيله	محوَ العروبة كان ذاك قليلا[131]

وفي قصيدة ألقاها في ذكرى المولد النبوي الشريف سنة 1947م، يؤكد على موقفه، غياب العدل والقناعة وشيوع ظاهرة الطمع وحب السلطة لدى السياسيين، ويقارن بين أزمنة يصبو إليها وواقع يعيشه[132]:

أَزمانُ أعلاق الفؤا	د كما علمتِ بها بواقِ
لم تُخْلِقِ الأيامُ جِدْ	دَتها ولا جفو الفراقِ
وشجَتْ عروشًا بالصميـ	ـم وما تعاهدها سواقِ
وكذا جذور الصيف يز	هو نبتُها من غير ساقِ

***

أَزمانَ أنتِ مُناي من	دنيا ملوَّنة الخِلاقِ
ذا يحتسي معسولها	شهدًا وذا صابَ المذاقِ

ويعمُر الديوان بالقصائد الإيمانية المتعلقة بالله عز وجل وتعاليمه، أقتطعها من القصيدة السابقة نفسها، وعنوانها "ولاة الأمر" وما أكثر القصائد التي تلهج بمحبة الله والتوكل عليه والسير وفق تعاليمه[133]:

يا من إليه الأمر ير	جع كله يوم المساق
أنت الذخيرة لي إذا	ما التفّ بي ساقٌ بساق
والمفزع المأمول إن	ما حشرجت عند السياق
أظمًا، وحوضُك منهلٌ	للواردين وأنت ساق
وولاءُ آلك والوصيـ	ـيِ مزيج لحمي والعُراق[134]

وفي حياته المفعمة بالتقوى والوعي الوطني والإنساني، يخاطب شبيبة لبنان والنشء الذي سيتسلم السلطة والأمر فيما بعد، يخاطبه واعظًا موجّهًا محذّرًا من التفتت والانقسام، منبِهًا من الحسّ الطائفي محذّرًا منه، وكأنه كان يعلم ما سيصبح عليه الأمر فيما بعد، وجاء هذا في قصيدة ألقاها سنة 1942م في حسينية النبطية بمناسبة ذكرى المولد النبوي الشريف(12):

يا نشءَ لبنانٍ ونورَ بطاحِه الـ	ـفيّاح يأرج بالرجاء ويبسم
لكَ يا فداكَ أبٌ وأم في الغد الـ	آتي مقادير الأمور تُسلَّم
فلتبنِ لكن من جديدٍ لا على	أسس الزعانفة الذين تقدموا
لا تلحظِ الماضي وما عاثت به	أيدي التفرّق أنت عنها تُكرَم

تلك هي وصاياه للشباب الناهض، أن يتحرك ويبني من جديد متجاوزًا الماضي ومسؤوليه، إنها الإرادة والرغبة في التجديد وتجاوز الماضي المترهّل.

ومن قصائده الدينية في ذكرى عاشوراء، يستعيد فيها تاريخ كربلاء ونضال الحسين (عليه السلام) في نونيةٍ بحرها الكامل[135]:

يا آل بيت محمد أنا عبدكم	قرَّت بذلك إن قبِلت عيوني
بل إني عبد عبدكم وكل مشايع	لكم تولاكم ولاء يقين
إني فطرت على محبتكم وقد	شابت بحمد الله فيه قروني
ما إن ذكرت مصابكم وذكرت تنـ	ـعاب الغراب على ربى جيرون
وترنّم الطاغي يزيد وقوله:	"فلقد قضيت من النبي ديوني"
إلا تخبَّطني الأسى وتقرّحت	مني العيون وجنَّ فيه جنوني
أتعاقب الأيام تنسيني وقو	ف عقائل للوحي عند لعين
حسرى كما شاء العدو قد ارتدت	ثوب المذلة ضافيا والهونِ

أما موشحاته فإنها أندلسية عربية كأنك مع ابن زيدون، فاسمعه في هذا النسيج من الموشّح المتنوّع الغني الموحي[136]:

طائر القبْج متى كان يصيدْ	ونسبناه وليدًا عن وليدْ
قد قصصنا إثره بيدًا فبيدْ	فوجدناه صريعًا بالوصيدْ
جوهري الذات يأبى وردها	ولو انجرّ إلى حزّ الوريدْ
فهو مفطور على شاكلةٍ	قد قضى الخالق فيها ما يريدْ

ومنه إلى باب الغزل، وما أكثر قصائده في هذا المضمار، قصائد فيها من البوح الشفّاف المتّزن، ومن الصوفية الظاهرة[137]:

إذا ما الليل مدّ رواق سجف	من الظلماء والتحف السكونا
وأسفرت الكواكب زاهراتٍ	فيُبهج حسن منظرها العيونا
عطفت بناظري لبنات نعشٍ	أُمَثِّل حالة فيها وفينا
بعيشك يا كواكب خبرينا	بما هو عندك الخبر اليقينا

غزلٌ راقٍ جميل، كغزل أجداده الشعراء الأقدمين، وهو من النوع التخيُّلي.

ونبقى مقصّرين في استقصاء مظاهر شعر علامتنا، فهي أكبر من أن تختصرها صفحات، أو تختزل بعرض مجتزأ قصير، إلا أني حاولت الإضاءة على ألوان من شعره، مكتفيًا بالقليل لعله يغني عن الكثير، أو يعبّر عن الشاعر وأنماط شعره وعالمه الأدبي، وهو في كل ما نظم شاعرٌ فذّ، بل من أبرز شعراء الوطن، وليس الجنوب فقط.

وهو يلفت أنظار القرّاء والمجتمع بشكل عام أنّ قسمًا كبيرًا من رجال الدين عندنا شعراء، بل منهم شعراء يشار إليهم بالبنان وتُحنى لهم الهامات، وفي طليعتهم هذا الشيخ الزاهد، وما ورد في ديوانه قليل من كثير مما كان لهم. إذ فُقد قسم كبير من قصائده وذلك ناتج عن موقف معظم رجال الدين الذين كانوا يتمنّعون عن طبع قصائدهم لظنّهم أن هذا يتناقض مع الوظيفة الدينية ورصانتها ودورها في التوجيه الديني والأخلاقي.

تلك هي الرحلة مع شيخ عاملة، حاولتُ قدرَ الإمكان الإضاءة على جانب من شخصيته الشعرية، وأرجو أن أكون قد وفّقت، وما توفيقي إلا بالله العزيز الحكيم.

الهوامش

1 سورة النمل، آية: 16.

2 سورة النمل، آية: 17.

3 سورة النحل، آية:68-69.

4 الآيات: 20-28 من سورة النمل.

5 سورة البروج، آية: 6.

6 راجع مجلة رسالة النجف، العدد الرابع من السنة الثانية، 2006.

7 هنالك أكثر من رواية تنقل خبر التدام عائشة، ولكن مضمونها جميعها واحد، كما أن ألفاظها متقاربة، ولذلك اكتفينا بنقل رواية واحدة فقط.

8 مسند أبي يعلى الموصلي، ج8 ص63 ح 4586 الهامش2، (كما رواه أحمد في مسنده ج6 ص274).

9 أبو منصور الثعالبي: فقه اللغة وسرّ العربية، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، تحقيق ومراجعة عبد الرزاق المهدي، ط1، 1422هـ -2002م، ص142.

10 يبدو أن طريقة محاكمة الظاهرة استنادًا إلى أصلها هي طريقة وهّابية، وقد تسربت عن طريقهم إلى أدعياء النقد.

11 يذهب البعض إلى أن التطبير لم يأتِ من مصدر خارجي، بل له بعض المناشئ في أحداث تاريخنا الإسلامي، والتي يمكن أن نذكر من أمثلتها ما تعرّض له أمير المؤمنين (عليه السلام) حين ضربه ابن ملجم بالسيف على رأسه، وكذلك ما يحكى عن السيدة زينب سلام الله عليها من أنها نطحت جبينها بمقدم المحمل، ومثل ذلك ما ينقل من أن صعصعة بن صوحان عليه الرحمة قد جرّد هو وصحبه سيوفهم وضربوا بها رؤوسهم عندما علموا بمقتل الحسين (عليه السلام).

12 د. حسن شحاته سعفان: علم الإنسان، منشورات مكتبة العرفان-بيروت، د.ت، د.ط، ص116.

13 رالف لنتون: دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف، منشورات المكتبة العصرية-صيدا-بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر-بيروت-نيويورك، 1964، ص458.

14 نفسه ص481.

15 انظر المصدر نفسه ص431.

16 أنظر المصدر نفسه ص430.

17 حسين البراقي، تاريخ الكوفة، بيروت: دار الأضواء، ط4، 1987، ص147.

18 المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1987، ص 105.

19 ابن حوقل، صورة الأرض، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1992، ص 215.

20 القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت: دار صادر، د.ت، ج1، ص251.

21 البلاذري، فتوح البلدان، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988، ص270.

22 الزبيدي، تاج العروس، بيروت: دار الفكر، 1994، ج12، ص469.

23 الطبري، تاريخه، بيروت: دار الفكر، ط1، 1998، ج4، ص224-225.

24 الطبري، المصدر نفسه، ج4 ص225.

25 بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002، ص108.

26 المرجع نفسه، ص116.

27 كي ليسترانج، بلدان الخلافة الشرقية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1985، ص101-102.

28 القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، مصدر سابق، ج1: ص359.

29 محسن الأمين: خطط جبل عامل، حققه وأخرجه حسن الأمين ط1. بيروت الدار العالمية، 1983. ص318.

30 ماسينيون، خطط الكوفة، ترجمة تقي بن محمد المصعبي، لندن، دار الوراق، ط1، 2009، ص41.

31 المرجع نفسه.

32 عبد المحسن شلاش، آبار النجف ومجاريها، مطبعة الراعي/النجف الأشرف 1366هـ/1947م.

33 حسين البراقي، تاريخ الكوفة، مرجع سابق، ص 148.

34 حسين البراقي، تاريخ الكوفة، مرجع سابق، ص 148.

35 المرجع نفسه، ص 168.

36 لويس ماسينيون، خطط الكوفة، مرجع سابق، ص 44.

37 لويس ماسينيون، خطط الكوفة، مرجع سابق، ص 45-46.

38 المرجع نفسه.

39 المرجع نفسه، ص 150-149.

40 تاريخ الكوفة، المرجع السابق، ص 148-149.

41 ياقوت، معجم البلدان، ج4، ص 491.

42 لويس ماسينيون، خطط الكوفة، مرجع سابق، ص 18.

43 ماسينون، المرجع نفسه، ص 19-20.

44 ماسينون، المرجع نفسه، ص23-24.

45 السيد نور الله الحسيني المرعشي التستري، إحقاق الحق، بحث الإجماع، مكتبة المرعشي النجفي، ج1، ص40 و42 و45.

46 المرجع نفسه، بحث الإجماع.

47 ابن الاثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط، 1994، ج1 ص651.

48 محمد بن سعد الزهري (ت230هـ)، كتاب الطبقات الكبيرة، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 2001، ج8 ص128-129.

49 الطبري، تاريخه، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ، ج3، ص 117.

50 اليعقوبي، تاريخه، بيروت: دار صادر، د.ت، ج2 ص 195.

51 اليعقوبي، المصدر نفسه، ج 2 ص 195- 196.

52 اليعقوبي، المصدر السابق.

53 اليعقوبي، المصدر نفسه، ج4 ص 198.

54 ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 15 ص 185.

55 المصدر نفسه.

56 ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ج 7 ص 72.

57 لا يخفى أن هذا ما يراه ابن أبي الحديد، وقد أوردناه بلفظه وليس المقام مقام تقصي الحق في المسألة، وإلا كان خروجًا عن موضوع البحث (التحرير).

58 ابن ابي الحديد، المصدر نفسه، ج 7 ص 74.

59 ابن الأثير الكامل في التاريخ، مصدر سابق، ج 2 ص 445.

60 المصدر نفسه ج 2 ص 445.

61 المصدر نفسه، ج 2 ص 447-448.

62 انظر: المصنّف، ابن أبي شيبة الكوفي، ج7 ص251.

63 انظر: تاريخ الطبري، ج5 ص41.

64 Hodgson, Marshall. G.S: The Venture of Islam: the Gunpowder Empires and Modern Times, Chicago, London: University of Chicago press, 1974. Volume 3 p.47

65 إقبال عباس:: تاريخ إيران از آغاز تا انقراض قاجاريه]تاريخ إيران منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة القاجارية[. تهران: كتابفروشى خيام. د.ط ـ د.ت. تاريخ المقدمة 1364هـ.ش /1985. (جزءان في مجلد واحد).. ص 663.

66 الأصبهاني: رياض العلماء وحياض الفضلاء، باهتمام محمود المرعشي، تحقيق أحمد الحسيني، قم مطبعة الخيام، د.ط ـ 1980،5ج، ج3/456 و460.

67 الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات تهران، قم: مكتبة إسماعيليان، د.ط، د.ت. 8ج، ج4/360-361.

68 منوچهر پارسادوست: شاه تهماسب أول، شركت سهامى انتشار، جاب1-1377هـ.ش/ط1-1998، ص236؛ حول هذه المعاهدة راجع الفصل الثالث: العلاقات الصفوية العثمانية. من دراستنا: السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية 1501-1576م. (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة وبيروت، ط1، 2013م).

69 پارسادوست: المرجع السابق ص 227-237؛ وعبد العزيز سليمان نوار، تاريخ الشعوب الإسلامية، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط-1973) ص240؛ و.(Roemer, H.R: The Early Safavid Empire, in (Cambridge History of Islam volume 6 pp., 240 -241.

70 الحر العاملي: أمل الآمل، تحقيق أحمد الحسيني بيروت، مؤسسة الوفاء، ط2-1983، جزءان، ج1 ص91.

71 وجيه كوثراني: العصر العثماني: المجتمع والسلطة والعالم، مجلة الثقافة الإسلامية ع5، ص118؛ ومرتضى المطهري: الإسلام وإيران، ص339.

72 مرتضى مطهري: الإسلام وإيران، ترجمة محمد هادي اليوسفي، بيروت، دار التعارف للمطبوعات ودار التبليغ الإسلامي، د.ط -د.ت، ص339.

73 كوثراني: المرجع السابق ص 115.

74 عباس القمي: الكنى والألقاب. ط2، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1981: 3 ج. ج 2/381.

75 الديوان ص27 و32.

76 نفس المرجع ص366.

77 محسن الأمين: أعيان الشيعة. بيروت، دار التعارف، 1960-1963، 56 ج. ج 44/309.

78 الأمين: خطط جبل عامل ص366.

79 الحر العاملي: المصدر نفسه. ج 1 / 88 ـ 89.

80 القمي: نفس المرجع ج 2 / 383.

81 الحر العاملي: المصدر نفسه ج 1 /90 ـ 91.

82 محسن الأمين: أعيان الشيعة، ط جديدة (بيروت: دار التعارف، 1986ـ 87) 12 ج. مج 7/ 143.

83 الحر العاملي: المصدر نفسه ج1/ 91.

84 آقا بزرك الطهراني: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ط 3، بيروت: دار الأضواء، 1983. 25ج. ج 18 / 379. والكتاب هو (لؤلؤة البحرين في الإجازة لقرتَي العين) تأليف الشيخ يوسف البحراني ت 1186هـ/ 1772م.

85 عبد الحسين الأميني: شهداء الفضيلة، ط 2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983.ص 142 ـ 143.

86 الطهراني: المرجع نفسه ج 21/ 20.

87 الأمين: أعيان الشيعة ج 41/ 167.

88 الأمين: خطط جبل عامل ص 256.

89 الحر العاملي: المصدر نفسه ج 1/ 85.

90 محمد باقر الموسوي الخوانساري: المصدر نفسه. ج 3/ 352.

91 الأميني: المرجع نفسه ص 143.

92 المرجع نفسه ص 144. والقمي: الكنى والألقاب ج 2/ 384 ـ 385.

93 الحر العاملي: المصدر نفسه ج 1/ 88.

94 المصدر نفسه، المكان نفسه.

95 الأمين: أعيان الشيعة مج 7/ 147.

96 الحر العاملي: أمل الآمل ج1/ 90.

97 الحر العاملي: المصدر نفسه ج1 / 88 ـ 89. الكنى والألقاب ج2/ 381 ـ 382.

98 الأميني: الكنى والألقاب ج2/ 382 ـ 383.

99 راجع أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين ج 7/ 145.

100 الأمين: أعيان الشيعة مج 7/ 153 ـ 154.

101 الحر العاملي: أمل الآمل ج 1/ 33 و40 و68 و74 و80 و 116 و119 و 120 و166 و 184 و185 و189.

102 المصدر نفسه ج 2/ 93 و291 و317.

103 للمزيد راجع إجازات الشهيد الثاني في هذه الدراسة.

104 المرجع نفسه ج 25/ 114.

105 الطهراني: الذريعة ج 1/ 22 و193 و194 و416.

106 الذريعة ج 2/ 45 و59 و228 و244 و268 و448.

107 المرجع نفسه ج 3/ 58.

108 المرجع نفسه ج 4/ 4 و 325 و326 و327 و392 و433 و452.

109 الذريعة ج 5/ 196 و199 و201 و205 و206 و219 و224 و239 و240 و243 و278.

110 الذريعة ج 6/ 15 و23 و82 و94 و106 و171 و193 و198 و243 و248 و268.

111 المرجع نفسه ج 7/ 30 و175.

112 الذريعة ج 10/ 42 و117.

113 المرجع نفسه ج 11/ 30 و55 و126 و130 و159 و170 و180 و290 و275.

114 المرجع نفسه ج 13/ 124 و198.

115 الذريعة ج 14/ 92.

116 المرجع نفسه ج 15/ 71 و87 و175 و176 و225 و234 و268.

117 الذريعة ج 16/ 68 و101 و102 و103 و121 و355 و360 و381.

118 المرجع نفسه ج 17/ 100.

119 المرجع نفسه ج 18/ 36.

120 الذريعة: ج 20/ 195 و209 و212 و 378.

121 الذريعة: ج 21/ 20 و382 و400 و403.

122 المرجع نفسه ج 23/ 141 و209 و303.

123 المرجع نفسه ج 24/ 45 و439 و441.

124 الديوان ص33.

125 الديوان ص111.

126 رَجُلٌ نَدْبٌ: سَرِيعٌ إِلَى الفَضَائِل.

127 الديوان ص47-51.

128 الديوان ص33.

129 الديوان ص66.

130 الديوان ص84.

131 المصدر نفسه ص115.

132 الديوان ص55.

133 الديوان ص55.

134 العراق: العظم أو ما جرّد عنه اللحم.

135 الديوان ص72.

136 الديوان ص140.

137 م50 ص101.

أولو الأمر

الشيخ سليمان يحفوفي

عند المذاهب الإسلاميّة[1]

الشيخ سليمان يحفوفي (ره)

تعريفهم عند المذاهب الإسلاميّة

اختلفت المذاهب الإسلاميّة في تعريف "أولي الأمر" اختلافًا شديدًا، وقد عبّر الشهرستاني في الملل والنحل عن ذلك بقوله:

[الخلاف الخامس في الإمامة: وأعظمُ خلافٍ بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان][2].

[والاختلاف في الإمامة على وجهين، أحدهما القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، والثاني القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين][3].

وكِلا الفريقين لم يتفقوا على رأي واحد وشروط واحدة في الإمام، فالقائلون بثبوتها بالنص والتعيين انقسموا كذلك في شروط الإمام وكيفيّة التعيين.

ومن هذا الاختلاف نشأ اختلاف تعريف "أولي الأمر" حتى بلغت الأقوال أربعة: فقول يقول: إن أولي الأمر هم الخلفاء الراشدون، والثاني يقول: أمراء السرايا، وثالث يقول: العلماء، ورابع يقول: الأئمة المعصومون.

والفريق القائل بأن الإمامة بالاتفاق والاختيار هم عموم علماء السنة، وسنتكلم عن آراء أئمتهم الأربعة وبعض كبار علمائهم.

والفريق القائل بالنص هم عموم الشيعة، وسنتكلم عن آراء الزيديّة والإماميّة الإثني عشرية منهم.

رأي أرباب المذاهب الأربعة (حسب تسلسلهم التاريخي)

أبو حنيفة (80 - 150 هـ)

اسمه النعمان بن ثابت بن زوطي.

ينقل محمد أبو زهرة عن مذهبه في الإمامة ما يلي:

[عاش أبو حنيفة اثنتين وخمسين سنة من حياته في العصر الأموي، وثمانية عشر سنة في العصر العباسي.. ومجرى الحوادث يُثبت أن قلبه كان مع العلويين في خروجهم أولاً على الأمويين، ثم في خروجهم ثانيًا على العباسيين.

كان (رض)، لنزعته العلويّة من غير تشيّع، لا يرى لبني أمية أيّ حق في إمرة المؤمنين، ولكنه ما كان ليثور عليهم، ولعله كان يهمّ أن يفعل.

ويروى أنه لما خرج زيد بن علي بالكوفة على هشام بن عبد الملك، قال أبو حنيفة: ضاهى خروجه خروج رسول الله يوم بدر، فقيل له: لِمَ تخلّفتَ عنه؟ قال: حبسني عنه ودائع الناس، عرضتها على ابن أبي ليلى فلم يقبل، فخفتُ أن أموت مجهلاً.

ويروى أنه قال في الاعتذار عن ذلك: لو علمتُ أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا جدّه لجاهدت معه، لأنه إمام حق. ولكنني أُعينه بمالي. فبعث إليه بعشرة آلاف درهم، وقال للرسول: ابسط عذري له.

وإن هذا يدل على أنه ما كان بنو أمية بأهل للإمارة في نظره، وأنه كان يرى زيدًا بن علي هو الإمام...] [4].

وينقل الشهرستاني في الملل والنحل: أن أبا حنيفة كان على بيعة الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، فيقول: [وكان أبو حنيفة (ره) على بيعته ومن جملة شيعته، حتى رُفع الأمر إلى المنصور فحبسه حتى مات في الحبس، وقيل: إنه بايع محمد بن عبد الله الإمام أيام المنصور، ولما قُتِل محمد بن عبد الله بالمدينة بقيَ الإمام أبو حنيفة على تلك البيعة يعتقد موالاة أهل البيت، فرُفع حاله إلى المنصور فتمَّ عليه ما تم] [5].

وينقل الزمخشري في تفسير الآية **{وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ }** [6]، قال: [وكان أبو حنيفة (ره) يُفتي سرًا بوجوب نصرة زيد بن علي رضوان الله عليهما وحملِ المال إليه، والخروجِ معه على اللص المتغلب المتسمَّى بالإمام والخليفة كالدوانيقي وأشباهه.. وكان يقول في المنصور وأشياعه: لو أرادوا بناء مسجد وأرادوني على عدِّ آجرّه لما فعلتُ] [7].

ولعله أراد بـ"اللص المتغلّب" هشام بن عبد الملك، وأراد بقوله "كالدوانيقي" التشبيه، لأن خروج زيد كان على هشام، وقُتِل بأمره وفي زمنه.

لقد كان أبو حنيفة يرى -على ما يُظن منه- أن الإمامة يجب أن تكون لقرابة النبي (صلى الله عليه وآله)، والأرجح أنه كان يرى وجوبها لأهل بيته من أبناء علي (عليهم السلام) من نسل الحسن أو الحسين (عليهما السلام).

والذي يقرّب هذا الاختيار أمور:

أولاً: اعتبار خروج زيد بن علي مضاهئًا لخروج رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم بدر، فالمعركة بين الكفر والإيمان.

ثانيًا: عدم تولّيه عملاً لبني أمية -مع شدة إصرار عاملهم ابن هبيرة عليه بقوله: أعطيك أرفع المناصب- حتى أدّى به الأمر إلى الحبس والضرب الشديد أيامًا متتالية، بينما قَبِل فقهاء العراق كابن أبي ليلى وابن شبرمة وداود بن أبي هند تولّي المناصب لهم.

ثالثًا: خطبته في مبايعة أبي العباس أول خليفة عباسي، حيث قال لما اختاره العلماء لذلك: [والحمد لله الذي بلغ الحق من قرابة نبيه (ص) وأمات عنا جور الظلمة، وبسط ألسنتنا بالحق، وقد بايعناك على أمر الله والوفاء لك بعهدك إلى قيام الساعة، فلا أخلى الله هذا الأمر من قرابة نبيه (ص)][8].

رابعًا: انقلابه على العباسيين عندما دبّ الخلاف بينهم وبين أبناء علي، ومبايعته لمحمد بن عبد الله بن الحسن أيام المنصور على الأرجح، وبقاؤه على تلك البيعة بعد قتله إلى أن توفي في سجن المنصور.

يدل ما تقدم على أنه كان يؤمّل أن يرى العدل ينتشر على أيدي قرابة الرسول لكونهم أحق بالأمر من غيرهم، ولما ظَلموا تبيّن له أن أصحاب الحق أولاد علي (عليه السلام).

مالك بن أنس (93 - 179هـ)

المشهور عن مالك أنه لا يرى أن تكون الخلافة في البيت الهاشمي أو العلوي وحده، ويظهر أنه يرى أن تكون في قريش كما تمّ في احتجاج السقيفة.

أما نظام تعيين الإمام فكان يراه حسبما تمّ في سلوك الصحابة -مضيفًا إليه رأيه- بأحد طرق أربعة:

أولاً: نظام الشورى ابتداءً، كما فعل الصحابة مع أبي بكر، ومع علي (عليه السلام).

ثانيًا: نظام الاستخلاف بشرط المبايعة بلا إكراه، كما استخلَف أبو بكر.

ثالثًا: نظام الشورى بين عدد يعيّنهم الخليفة السابق، كما فعل عمر.

رابعًا: نظام الغلبة بالسيف، فمن يتغلب بالسيف ثم يبايعه الناس راضين، تُعدّ ولايته شرعية لا غبار عليها -إذا كان عدلاً في ذاته-.

وكان يعتبر أن بيعة أهل الحرمين الشريفين -مكة والمدينة- كافية، بينما لا تكفي بيعة الأقاليم دونهما.

يتلخّص رأي مالك بأن كل ما وقع بعد النبي (صلى الله عليه وآله) مقبول ومشروع، فالخارج على السلطان ظالم جائر طالما أنه مغلوب، فإذا غلب أصبح مقبولاً وولايته شرعيّة لا غبار عليها -إذا كان عدلاً في ذاته- حتى لو كان ظالمًا جائرًا.

انظر إلى هذا الحوار الذي جرى معه منسوبًا إلى محمد النفس الزكيّة:

[سأله بعض من خرجوا على المنصور -لعله محمد النفس الزكيّة-: بايعني أهل الحرمين وأنت ترى ظلم أبي جعفر -أي المنصور-.

فقال مالك: أتدري ما الذي منع عمر بن عبد العزيز أن يولّي رجلاً صالحًا بعده؟

قال: لا!

قال مالك: كانت البيعة ليزيد، فخاف عمر بن عبد العزيز إن بايع لغيره أن يُقيم يزيد الهرج، ويقاتل الناس، ويفسد ما لا يصلح][9].

مع أن مالكًا يرى كفاية بيعة أهل الحرمين، ومع أن أبا حنيفة توفي على بيعة محمد النفس الزكيّة، وقد تقدم رأيه في المنصور.

مع كل ذلك يرى مالك صلاح المسلمين بقبول ولاية الظالم وشرعيتها، يقول أبو زهرة:

[وهكذا نجد مالكًا لا يتجه إلى الصور المثالية لطريقة الاختيار، بل يتجه إلى الوقائع وما عليه حال الأمّة][10].

الشافعي (150- 204 هـ)

اسمه محمد بن إدريس، وقد أنهوا نسبه إلى المطلب أخي هاشم جد النبي ’.

رأيه في الإمامة:

ينقل عنه أبو زهرة في تاريخ المذاهب الإسلامية -ج2 ص250- ما يلي:

[أُثِرت له ثلاثة آراء حول الخلافة في موضوعات:

أولها: أنه يرى الإمامة أمرًا دينيًا لا بد من إقامته.

ثانيها: أنه يرى أن الإمامة في قريش.

ثالثها: أن الشافعي لا يشترط لصحة الخلافة أن تكون البيعة سابقة على التولي، بل إنه يقرر أنه لو تغلب متغلِّب، وكان قرشيًا، ثم عدل واستقام له الأمر، واجتمع عليه الناس، فإنه يُعدّ إمامًا].

قال: وقد روى عنه تلميذه حرملة، أنه قال: [كلُّ قرشي غلب على الخلافة بالسيف واجتمع عليه الناس فهو خليفة].

احتجاجه على صحة آرائه

كان يحتج على أن الإمامة أمر ديني، بأنه لا بد للناس من أميرٍ بِرٍ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر.. حتى يستريح برٌّ ويُستراح من فاجر، كما قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

ويحتج على الثاني بقول النبي (ص) لقريش: أنتم أولى بهذا الأمر ما كنتم على الحق إلا أن تعدلوا (أي تعدلوا عنه) فتلحوا كما تلحى هذه الجريدة.

فشروطه للإمامة ثلاثة:

1- القرشيّة.

2- اجتماع الناس عليه قبل أو بعد تولي الحكم.

3- العدالة.

أحمد بن حنبل (164 - 241 هـ)

رأيه مثل رأي مالك بن أنس، ولكنه يرى أن الغالب بالسيف تجب طاعته وإن كان فاجرًا، بينما مالك يقول عن الغالب "إذا كان عدلاً في ذاته".

ملخص رأي أحمد في الخلافة أنها تكون بأحد أربعة أمور:

أولاً: نظام الشورى ابتداء.

ثانيًا: نظام الاستخلاف من الخليفة السابق بشرط المبايعة.

ثالثًا: نظام الشورى بين عدد معين يختارهم الخليفة السابق ليختاروا واحدًا من بينهم.

رابعًا: نظام الغلبة بالسيف لكلِّ بِرٍ وفاجر، فالغالب تجب إطاعته.

وقد جاء في إحدى رسائله ما يلي:

[السمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع عليه الناس ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف وسمّي (أمير المؤمنين)، والغزو ماضٍ مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر، وقسم الفيء وإقامة الحدود إلى الأئمة، ليس لأحد أن يطعن عليهم ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز، من دفعها إليهم أجزأت عنه

برًا كان أو فاجرًا، وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل من وَلِيَ، جائزةٌ إمامتُه، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار، مخالف للسنّة.. ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس قد اجتمعوا عليه وأقرّوا له بالخلافة بأي وجه من الوجوه كان بالرضى أو بالغلبة، فقد شق عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله (ص) فإن مات الخارج عليه مات ميتةً جاهليّة] [11].

والنتيجة: أن كل ما وقع ويمكن أن يقع في أمر الخلافة فهو صواب، وتجب إطاعة من وصل إلى هذا المنصب مهما كانت صفاته.

والشيء الوحيد الذي كان يراه هو أن الخلافة في قريش وذلك بمقتضى السنّة.

ودليله على مختاره: سنّة الاتّباع لما سلكه السلف على أن تكون البيعة هي الكلمة النهائية، وسنّة الاتّباع تقتضي:

أ- أن النبي (ص) أشار إلى أبي بكر، ولم يصرح، وذلك أنه اختاره لإمامة الصلاة فكان ذلك إشارة إلى أنه صالح لإمامة الدنيا أتم الصلاحية، وبهذا برّر الصحابة مبايعته بتعبيرهم (اختاره لأمر ديننا أفلا نختاره لأمر دنيانا!).

ب- اختار أبو بكر عمرَ من بعده، وترك للناس الحق في مبايعته فبايعوه.

ج- اختار عمرُ ستةً وترك لهم أن يختاروا من بينهم واحدًا يَدْعون المسلمين إلى مبايعته، فاختار أربعةٌ منهم عثمانَ، فبايعه المسلمون -ومنهم علي (رض)-.

كما أن لأحمد رأي يلتقي فيه مع سائر الفقهاء في قولهم بإمامة كل من يتغلب بالسيف ورَضِيَه الناس وأقام الحكم الصالح بينهم، وقد اقتصر غيره على هذا الرأي، بينما يذهب هو إلى أبعد من ذلك حيث يرى وجوب طاعة من تغلب وإن كان فاجرًا.

ولما كان مثل هذا الرأي ينافي المرتكزات والفطرة، قام بعضٌ بالاعتذار له عن هذا الرأي. وإليك العذر كما ورد على لسان أبي زهرة:

[هذه آراءٌ تبدو غريبة لأنها تقرّ الظلم وتعتبر الخروج على الظالم خروجًا عن الطاعة، فكيف يقول أحمد ذلك؟! لا شك أن أحمد "لا يقرّ ظلم الظالم" ويؤمن بأنه محاسَب أمام الله تعالى على مقدار ظلمه. وقد روى هو الأحاديث الكثيرة في ذلك، ولكنه ينظر في هذه القضية إلى مصلحة المسلمين، وأنه لا بد من نظام مستقر ثابت، وأن الخروج على هذا النظام يحلُّ قوة الأمّة ويفكّ عراها] [12].

ابن حزم الأندلسي (384- 456 هـ)

رأيه في الإمامة

أولاً: "الإمامة" فرض لازم (لأن الناس لا يُصلِحون فوضى، وقيامهم بما أوجبه الله يحتاج لرئيس).

ثانيًا: فرض الإمامة "العادلة" (لأنه لا يُقام الشرع إلا بالإمام العادل ولا يُدفع الظلم إلا به).

ثالثًا: وجوب المبادرة لمبايعة إمام (لأنه لا يحل للمؤمنين أن يبيتوا ليلة وليس في عنقهم بيعة لإمام).

رابعًا: وجوب كون الإمام واحدًا لجميع الأقطار.

شروط الإمام

أولاً: القرشية.

ثانيًا: العدالة، والإسلام، والذكورة، والعلم بما يلزمه من فرائض الدين.

طريقة اختيار الإمام

أولاً: أن يعهد الإمام قبل وفاته إلى إنسان يختاره إمامًا بعده، وهذا أفضل الوجوه وأصحها (ولا فرق في العهد بين الصحة ومرض الموت).

ثانيًا: أن يبادر رجل مستحِق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له، ومع المنازع فالأسبق.

ثالثًا: أن يعهد الإمام إلى رجل ثقة، أو أكثر من واحد، أن يختاروا إمامًا.

وتتلخّص طريقة ابن حزم: بأن البيعة ليست شرطًا، وبأن الأسبق بالدعوة لنفسه -ولو بطرفة عين- أحق بالخلافة.

وأما باقي الشروط فهو لا يخرج فيها عن الوقائع التي حدثت في تاريخ الخلافة. فيصحّح كل ما أقرّه الصحابة، بَيدَ أنه يرى أن فشوَ المنكر سببٌ لإخراج الإمام عن إمامته.

ويُعلّق أبو زهرة في كتابه "ابن حزم" على هذه الطريقة بقوله:

[ويُلاحظ عليه أمران:

الأمر الأول: أنه كان ظاهريًا في حكمه في عقد الإمامة.. فهو ينظر إلى الأمر الذي أقرّه الصحابة مجمعين عليه، فوجده لا يخرج عن هذه الوجوه.. بَيْدَ أنه أهمل البيعة في أصل عقد الإمامة..

الأمر الثاني: الذي نلاحظه أن ابن حزم يقرر أنه إذا فشا المنكر جاز لشخص أن يتقدم يدعو لنفسه، وعلى ذلك يكون فشو المنكر سببًا في أن يخرج الإمام عن الإمامة إذا أعلن الفساد، لأنه يكون قد فقد شرط الإمامة ويكون موضع الإمامة شاغرًا...][13].

ثم ينتقد اختياره الذي يراه أفضل الوجوه وأصحها وهو عهد الإمام إلى من يختاره من بعده، كما ينتقد بشدة الوجه الثاني من طرق اختياره الإمام وهو مبادرة رجل إلى الدعوة لنفسه، ومع تعدده، استحقاق الأسبق بطرفة عين، فيقول:

[وإن الرأيين اللذَين اختارهما لعقد الإمامة أخطر الطرق على المجتمع الإسلامي، وكلاهما يؤدّي إلى فساد الأمر وتوسيده لغير أهله][14].

فأما الأول فقد أدّى إلى الوراثة، بل قد أدّى إلى الفساد، وإلى أن أصبح أمر المسلمين إلى الجَوَاري الحسان، والعبيد والغلمان، وإلى أن صار الحكم استبدادًا غاشمًا[15].

[وأما الثاني: فإنه لم يكن أقلّ خطرًا على الجماعة الإسلامية من سابقه، بل إنه الفوضى في ذاته، كيف يقال: أن كلّ من يدعو لنفسه ممن يستوفي شروط الخلافة -وكل مُدّعٍ يزعم في نفسه أنه استوفاها- قد عُقِدت له الإمامة بهذا الادعاء ما دام قد سبق غيره بالادعاء ولو بطرفة عين، فإنّه يكون الإمام دون غيره ولو كان غيره أفضل منه؟ بل إنه ليزعم أنه إن التف حول الثاني فضلاء الأمة فإنهم آثمون][16].

[إن ابن حزم كان في هذا التفكير يستمد حكمه من أحوال الأمويين وما كان عليه عصره، ونسيَ (رض) أن حال عصره في الأندلس كان أسوأ أحوال الحكم في الإسلام، فقد قام في عهده بضعة رجال من بني أمية كلهم ادعى الخلافة، وكلهم تسمّى بأمير المؤمنين، وكان يستعين بعضهم بالنصارى على بعض، وكل ذلك في بضع سنين، حتى فسدت الدولة وصار بأس المسلمين بينهم شديدًا، وكفى ذلك عبرة لأولي الأبصار][17].

وما يلفت النظر أن حمأة الشيخ أبي زهرة الشديدة على رأي المذهب الظاهري لا تتناسب مع الاعتذار (المتواضع) عن رأي المذهب الحنبلي!

رأي مجمل علماء المسلمين السنّة بشكل عام

يرى علماء السنّة بشكل عام: أن نصب الإمام من أهم الواجبات الدينية. وشروط الإمام ستة، على اختلاف بسيط زيادة أو نقصانًا. وكيفية التعيين تختلف في بعض صورها.

فهذه مسائل ثلاث وهي:

أ- نصب الإمام.

ب- شروطه.

ج- كيفية تعيينه.

الأولى: نصب الإمام

يقول الدكتور عبد الحميد متولي: [إن علماء المسلمين متفقون -اللهم إلا إذا استثنينا القليل منهم- على أن الخلافة (أو الإمامة) أصل من أصول الحكم في الإسلام، وهذا الرأي القائل بوجوب الخلافة هو رأي أهل السنة جميعًا، كذلك رأي الشيعة ألا أن لهم وجهة نظر خاصة في فَهْمِ هذا الوجوب للخلافة].

والقليل المستثنى هم قسم من الخوارج والمعتزلة، لقوله: ورأي المعتزلة والخوارج اللهم إلا عددًا قليلاً من أولئك وهؤلاء.

ويقول ابن حجر الهيثمي في صواعقه:

[اعلم أيضًا أن الصحابة (رض) أجمعوا على أن نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب، بل جعلوه من أهم الواجبات حيث اشتغلوا به عن دفن رسول الله (ص)] [18].

ويقول ابن حزم كما تقدم: [الإمامة فرض لازم، ولا يحلّ للمؤمنين مبيت ليلة بلا بيعة لإمام].

الثانية: شروط الإمام

تختلف شروط الإمام بين عالم وآخر من علماء السنة، والمشهور بينهم عدم نقصانها عن ستة وعدم زيادتها عن ثمانية.

جاء في صحيح مسلم، كتاب الإمامة، ج5 ص159، طبعة بيروت، في هامش "إكمال إكمال المعلم في شرح مسلم":

[قال الآمدي: شروط الإمامة المتفَق عليها ثمانية، وهي:

1 - أن يكون مجتهدًا في الأحكام الشرعيّة.

2 - أن يكون بصيرًا بأمور الحروب وتدبير الجيوش.

3 - أن يكون له من قوة البأس وعظم المراس ما لا تهوله إقامة الحدود.

4 - أن يكون عاقلاً مسلمًا عدلاً ثقة ورعًا.

5 - أن يكون بالغًا.

6 - أن يكون ذكرًا.

7 - أن يكون حرًا.

8 - أن يكون مطاع الأمر نافذ الحكم في محل ولايته، مقتدرًا على زجر من خرج عن طاعته.

أما الشروط المختلَف فيها، فهي ستة:

1 - أن يكون قرشيًا.

2 - أن يكون هاشميًا.

3 - أن يكون عالمًا بجميع مسائل الدين.

4 - أن يكون أفضل من الرعيّة.

5- أن يكون الإمام صاحب معجزات.

6- أن يكون معصومًا. (انتهى كلام الآمدي)[19].

وينقل الدكتور متولي الشروط فيجعلها ستة[20]:

1 - العدالة.

2 - العلم المؤدّي للاجتهاد.

3 - الرأي المفضي إلى سياسة الرعيّة.

4 - الشجاعة وحماية البيضة.

5- سلامة الحواس.

6- القرشيّة. (انتهى)

فالقرشيّة المختلَف فيها، يشترطها أبو حنيفة -كما استُظهِر من كلامه- ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل وابن خلدون وابن حزم والماوردي وأبو يعلى الفرّاء، وغيرهم...

وأما سلامة الحواس والحرية فالأكثر والأشهر على اشتراطها.

الثالثة: كيفيّة تعيينه

هي أحد الطرق الأربعة التي استقصيناها فيما سبق:

1 - الشورى ابتداءً (بواسطة أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار).

2 - الاستخلاف (ويراها ابن حزم أفضل الوجوه وأصحها).

3 - الشورى بين عدد معين لاختيار واحد منهم (ويراه ابن حزم من باب التسليم لما أجمع عليه المسلمون).

4 - الغلبة بالسيف (ويرى ذلك مالك وأحمد بن حنبل، بينما ابن حزم يرى المبادرة من مستحِق الخلافة بالدعوة لنفسه في حال شغورها أو استشراء الفساد).

رأي الزيديّة في الخلافة

يقول الشهرستاني: [أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، ولم يجوّزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلا أنهم جوّزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخيّ خرج بالإمامة أن يكون إمامًا واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين رضي الله عنهما][21].

أصناف الزيديّة

الزيديّة أصناف ثلاثة: جارودية، وسليمانيّة، وبتريّة، والصالحيّة والبتريّة من مذهب واحد.

1 - الجارودية: زعموا أن النبي (ص) نصّ على عليّ رضي الله عنه بالوصف دون التسمية وهو الإمام بعده، والناس قصّروا حيث لم يتعرّفوا الوصف، ولم يطلبوا الموصوف وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم فكفروا بذلك.

2 - الصالحيّة والبتريّة: عليّ أفضل الناس بعد رسول الله (ص) وأَولاهم بالإمامة لكنه سلّم الأمر لهم راضيًا، وفوّض إليهم طائعًا، وترك حقه راغبًا، فنحن راضون بما رضي به، مسلِّمون لما سلَّم، لا يحل لنا غير ذلك، ولو لم يكن راضيًا بذلك لكان أبو بكر هالكًا.

3 - السليمانيّة: أصحاب سليمان بن جرير، وكان يقول: إن الإمامة شورى فيما بين الخلق، ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين، وتصح في المفضول مع وجود الأفضل..

وأثبت إمامة أبي بكر وعمر (رض) حقًا باختيار الأمة حقًا اجتهاديًا.. وربما كان يقول: إن الأمة أخطأت في البيعة لهما مع وجود علي (رضي الله عنه) خطأ لا يبلغ درجة الفسق، وذلك الخطأ خطأ اجتهادي[22].

فالجارودیّة یسوقون الإمامة إلى علي ثم إلى الحسن ثم إلى الحسین، ثم إلى علي بن الحسین، ثم إلى زید بن علي، ثم منه إلى محمد بن عبد الله بن الحسن المثنى.

وأما السلیمانیّة: فلا یشترطون أن یکون الإمام أفضل الأمّة علمًا، وأقدمهم عهدًا وأسدّهم رأیًا وحکمةً، إذ الحاجة تنسدّ بقیام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل.

وأما الصالحیّة والبتریّة فقالوا: من شهر سیفه من أولاد الحسن والحسین (رض) وکان عالمًا زاهدًا شجاعًا فهو الإمام.

یتبع =

تتمة مقال =

أولو الأمر

رأي الإمامیّة الإثني عشریّة

یَخُصُّ الإمامیة (أولي الأمر) باثني عشر إمامًا، علیّ ونسله من فاطمة علیهم السلام، وهم:

1. علي بن أبي طالب أمیر المؤمنین (علیه السلام).
2. الحسن بن علي المجتبى (علیه السلام).
3. الحسین بن علي الشهید (علیه السلام).
4. علي بن الحسین زین العابدین (علیه السلام).
5. محمد بن علي الباقر (علیه السلام).
6. جعفر بن محمد الصادق (علیه السلام).
7. موسى بن جعفر الکاظم (علیه السلام).
8. علي بن موسى الرضا (علیه السلام).
9. محمد بن علي الجواد (علیه السلام).
10. علي بن محمد الهادي (علیه السلام).

11. الحسن بن علي العسكري (عليه السلام).

12. محمد بن الحسن المهدي، الحجة المنتظر (عج).

شروط الإمام

يُشترَط في الإمام شرطان:

الأول: العصمة.

الثاني: أن يكون أفضل الرعيّة

الشرط الأول: العصمة

يعتبِرُ الإثنا عشريّة أن الإمامة امتداد لمنصب النبوة، فيجب فيها ما يجب في النبوة، ما خلا الوحي والأحكام المختصة بالنبي (صلى الله عليه وآله)، فهي منصب إلهي لا يخضع لأي نوع من الشورى أو اختيار المكلفين.

فمنصب الخلافة الذي كان يُجعَل من الله للأنبياء والأئمة يسري بالنمط نفسه على هذه الأمة، والدواعي التي استوجبت بعثة الأنبياء هي نفسها تستوجب الإمامة.

ولا بد لصاحب هذا المنصب من العصمة، لأنه إن لم يكن معصومًا قد يوقع الأمة في الخطأ والضلال، ويُستفاد من آيات الخلافة أن كل من اختاره الله تعالى إمامًا، علّمه وفهّمه وامتحنه، ليتمكن من تأدية مهمّة الاستخلاف، والقيام بشؤون التمثيل والنيابة.

أدلة العصمة

أدلة العصمة كثيرة جدًا، وكل الأدلة التي أقيمت على عصمة الأنبياء هي نفسها تقام على عصمة الأئمة، لأن الإمامة امتداد للنبوة، وسنقتصر على دليلين:

الأول: قوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ}[23].

قدَّم الفخر الرازي دليلاً على العصمة من نص الآية الكريمة، وهذا هو:

دليل الفخر الرازي في تفسيره الكبير على العصمة

يشترط الفخر الرازي العصمة في أولي الأمر.

قال في تفسيره الكبير[24] ما يلي: [اعلم أن قوله تعالى **{وأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ}** يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة، والدليل على ذلك: أن الله أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمرَ الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصومًا عن الخطأ، إذ لو لم يكن معصومًا عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمرًا بفعل الخطأ.

والخطأ لكونه خطأ منهي عنه، فهذا يُفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد، وإنّه محال، فثبت أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم، وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصومًا عن الخطأ، فثبت قطعًا أن "أولي الأمر" المذكور في هذه الآية لا بد أن يكون معصومًا] انتهى.

دليل العلامة السيد الطباطبائي على العصمة

(ونضيف هنا دليل تفسير الميزان بتصرف) وهو أن الله تعالى فرض في الآية طاعةً له **{أَطِيعُوا اللَّهَ}**، وطاعةً للرسول ولأولي الأمر **{وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ}**، ففرض طاعتهم بنفس الأمر الذي فرض فيه طاعة رسوله، وهذا يدل على أنها بنفس مستوى طاعة الرسول.

وهذه الطاعة ليست مشروطة بشرط ولا مقيَّدة بقيد، وهذا يدل على العصمة، لأن غير المعصوم قد يأمر بما يخالف الشرع، وهذا لا تجوز طاعته، فكيف يأمرنا الله بطاعته مطلقًا مع أنها محرَّمة؟

فلا بد أن يكونوا معصومين، لأنّه أمرنا بطاعتهم بلا قيد ولا شرط.

إذ لو كانوا غير معصومين ويُحتمَل في حقهم الخطأ لكان قيَّد طاعتهم بما لا يخالف الشرع، ولما لم يقيّدها بشيء علمنا أنهم معصومون وطاعتهم واجبة مطلقًا في كل ما يأمرون به.

ونرى أن الله تعالى قد قيّد طاعة الوالدين بما لا يوجب الشرك **{وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا}**[25] [26].

مع أنها من الأمور الخاصة، فكيف يترك أمر الأمة بلا قيد لو كان ولي أمرها غير معصوم؟!

الثاني: قوله تعالى { وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ}[27].

وجه الاستدلال:

أولاً: لا شك أن المعصية ظلم، سواء كانت كبيرة أو صغيرة، وإن كان الله يعفو عن الصغيرة بعد ارتكابها والتوبة منها، إلا أنها مبغوضة ومنهي عنها، ولو لم تكن مبغوضة لم تكن معصية أصلاً، وقد سمّاها الله تعالى "ظلمًا" بقوله: **{وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ}**[28]، والصغيرة تَعَدٍّ لحدود الله، فمن فعلها يُعدّ ظالمًا فلا يصح أن يكون إمامًا لأنه غير معصوم[29].

ثانيًا: إن إبراهيم (عليه السلام) لما مَنَّ الله عليه وجعله إمامًا للناس، وجد أن شأن الإمامة عظيم جدًا، إذ لا تُنال إلا بعد الابتلاء والاختبار، ونجاح المختبَر، فإن قوله سبحانه **{وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ}** صريح في ذلك، وتفريع {فأتمهنّ} هو إعطاء نتيجة الامتحان بأنه قام بواجب الكلمات وتنفيذهن على أكمل وأتم وجه، فلذلك استحق الإمامة **{قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً}**، فتمنى أن تكون الإمامة في ذريته، قال: **{قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي}**.

فمن هي الذرية التي طلب لها إبراهيم (عليه السلام) الإمامة؟ أو بالأحرى ما هي أوصافها؟ لا يخرج الإنسان عن أحد أربعة أحوال وهي[30]:

أولاً: أن يكون ظالمًا في جميع عمره[31].

ثانيًا أن يكون ظالمًا في آخر عمره دون أوله[32].

ثالثًا: أن يكون ظالمًا في أول عمره أو فترة منه[33].

رابعًا: أن لا يكون ظالمًا في جميع عمره[34].

أما القسمان الأول والثاني، فمن المستحيل على إبراهيم (عليه السلام) وهو خليل الله ونبي يوحى إليه أن يطلب هذا المنصب -الذي استعظم شأنه- للظالم من ذريته حين تلبّسه بالظلم. لأن الحوار مع الله سبحانه: {إني جاعلك...} وجوابه (عليه السلام): {ومن ذريتي} دليل على أنه كان نبيًا يوحى إليه، ولا يُعقَل في حق نبي أن يطلب هذا الطلب، فكيف بإبراهيم (عليه السلام) وهو أبو الأنبياء[35].

بقي القسمان الثالث والرابع: وهما الظالم أول عمره أو فترة منه، وغير الظالم مطلقًا في جميع عمره.

فمن الممكن أن يشمل الطلب هذين الفردين، لأن الظالم في أول عمره والتائب العادل في الحال الحاضر -أي وقت التلبّس بالإمامة- لا يُرى غضاضة في إعطائه المنصب، فإذًا شمل الطلب هذين الفردين!

نجد الردّ الإلهي أتى برفض أحدهما وهو من سمّي ظالمًا وقتًا ما، لأن قوله **{لا ينال عهدي الظالمين}**، يدل على استثناء هذا الفرد. فلم يبقَ إلا الذي لم يظلم كل حياته، وهو المعصوم عن الخطأ.

قال في الكشاف: **{لا ينال عهدي الظالمين}** أي من كان ظالمًا من ذريتك لا يناله استخلافي وعهدي إليه بالإمامة، وإنما ينال من كان عادلاً بريئًا من الظلم.

الشرط الثاني من شروط الإمام: أن يكون أفضل الرعية

بما أن منصب الإمامة منصب إلهي فقد اشترط الإماميّة أن يكون الإمام حائزًا على جميع الفضائل والكمالات الاختياريّة وغير الاختياريّة.

فطهارة المولد وشرف الحسب والنسب ليسا من اختياره ولا بد من إحرازهما، لأن الله سبحانه هو الذي خطّط لهذا المنصب وجعله في فئة مختارة من عباده، فلا بد أن يكون المختار أفضل الرعية طهارة ومولدًا.

أما الكمالات النفسيّة والورع والتقوى والشجاعة والعلم ومعرفة الأحكام وكيفيّة تطبيقها، فيُشترط في الإمام أن يكون جامعًا لها.

فالإمام حجة من قِبَل الله سبحانه على الأمة، وواسطة بينهم وبين النبي (صلى الله عليه وآله) في إلقاء تفاصيل الأحكام، وتعليم المعارف الربانيّة، وملجأ الناس في أمورهم الأخرويّة والدنيويّة، وحافظ لحقوق الناس من الاعتداء عليها، ومقيم العدل ودافع الظلم، ونصير الضعفاء، والسدّ المانع في وجه الأقوياء، وراعي الأمة وقائدها نحو الكمال، فينبغي أن يكون أفضل أهل زمانه حتى يتمكن من تحقيق استخلافه على الأرض.

شروط تعيين الإمام

يُشترط في تعيين الإمام أحد شرطين:

أحدهما: النصّ.

ثانيهما: ظهور المعجزات على يديه[36].

الأول: النصّ إنما يكون إما من الله، وأما من النبي (صلى الله عليه وآله)، وإما من إمام ثبتت إمامته بالنصّ عليه.

وقد ثبت عند الإماميّة النص على الأئمة الاثني عشر (عليهم السلام) الذين تقدم ذكرهم. بل نجد أن النصوص على تعيين الإمام قد بلغت حدًا عند الإماميّة يصعب حصره ولا يمكن ذكره في هذا البحث الموجز، ولكننا نشير هنا إلى عدد من النصوص من الكتاب والسنّة وإلى الكتب التي تعرّضت لذلك إجمالاً، ثم نعطي لمحة عن بعض الأدلة:

النصوص من الكتاب والسنّة

بلغت النصوص من الكتاب مائة نصٍّ بدلالات مختلفة، وضوحًا وتلميحًا وتلويحًا وتصريحًا، ومن السنّة النبويّة مائة وعشرين حديثًا فيها من الصراحة ما لا يقبل الشك.

وأما الكتب المتعرِّضة للنصوص على قسميها: القرآنيّة والنبويّة فقد فاقت الحصر، فمن كُتُب فطاحل علماء السنّة ومحدِّثيهم نذكر القليل الذي ذكره أستاذنا آية الله المرعشي النجفي دام ظله في حاشية إحقاق الحق[37]، في نزول **{يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ..}** في حق علي (عليه السلام)، قال أطال الله بقاءه[38]:

[نقتصر على ذكر قليل من كتبهم، فمنها:

1. أسباب النزول للشيخ أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري.

2. مطالب السؤول في مناقب آل الرسول، للشيخ محمد بن طلحة الشافعي.

3. تفسير الثعلبي.

4. الفصول المهمة، لابن الصباغ المالكي.

5. تفسير مفاتيح الغيب.

6. فوائد السمطين، للحموييني.

7. تفسير الميرزا محمد البدخشاني الحنفي.

8. الطرائف، لرضي الدين بن طاووس[39]

9. الدر المنثور، للسيوطي الشافعي.

10. تفسير المنار].

إلى أن ذكر ثلاثين كتابًا من هذا النحو.

أما كتب الشيعة الإماميّة: فقد ذكر منها كذلك ما يقرب من ثلاثين كتابًا، وأحال على الباقي، ثم ذكر -متَّع الله المسلمين بظلِّه- أسانيد حديث الغدير التي اطلع عليها بلا واسطة، فبلغت أكثر من أربعين كتابًا من أعاظم كتب السنّة، وما ينقله بالواسطة أكثر من خمسة وثلاثين كتابًا.

أما طرق الحديث: فقد ذكر أكثر من مائة طريق، ولقد حدثني أنه استفرغ منه هذا التتبُّعُ جهدًا كبيرًا ووقتًا طويلاً ومراجعة كثيرة، فقد طالع أكثر من ألف كتاب ومصدر، حتى استخرج هذه النتيجة، فأطال الله بقاءه وجزاه عن المسلمين خير الجزاء، ومن شاء فليُراجع المصدر الذي ذكرناه.

لمحة عن الأدلة

مما بُرهن عليه في محلِّه: أن سُنّة الله تعالى ونظام الكون استقرّت على هداية كل مخلوق إلى غايته التي هي كمالُه، ولا بد للوصول إليها طبعًا[40]، كما قال الله تعالى:

{الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى}[41].

{ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى}[42]

{وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا}[43]

والهداية على قسمين: تكوينيّة، وتشريعيّة. فالمُسَخَّرات تهتدي بالهداية التكوينيّة، فلا تستطيع الخروج عن مقتضاها، ولا تخطئ طريق الوصول إلى الغاية.

والإنسان يهتدي بكلتيهما، فالهداية التكوينيّة للإنسان إنما هي بإعطائه العقل والفكر، مضافًا إلى شعوره الغريزي.

ومن المعلوم أن العقل يعجز عن درك كثير مما هو دخيل في صلاح نفسه وكمال نوعه، ولا يبلغ غايته المطلوبة إلا بهدايةٍ أخرى تشريعيّة من الله، لكي تتحقق الهداية العامة الإلهيّة بتمامها. وهذا شأن الأنبياء والرسل والأئمة المعصومين (أولي الأمر)، وهم يهدون من اتبع رضوان الله سبل السلام والصلاح والكمال، والآيات الناطقة بما ذكرنا في غاية الكثرة.

والإنسان مريدٌ مختارٌ يستطيع الإطاعة والترفّع عن الأنانيّة الشخصيّة، فيبلغ النظام غايته، والسموّ شأنه، كما يستطيع العصيان فيختل النظام وتضطرب الأحوال.

يقول روسو: [لاكتشاف أفضل قواعد المجتمع التي تتلاءم مع طبيعة الأمم، لا بدّ من توفّر عقل ممتاز، يرى جميع أهواء الناس، ولا يعاني من أي هوى، ولا يكون له علاقة مع طبيعتنا، لكنه يدركها حتى أعماقها، ويستطيع هذا العقل العمل في قرنٍ ليحصد ثماره في قرنٍ آخر. وبعبارة أخرى: لا بد من آلهة لتمنح القوانين للبشر][44].

هذا رأيه في منح القوانين، وقد حدث كل ذلك مع أول موجود، لا بل وُجد على أساس هذا التنظيم. ولكن كيف نحافظ على هذا النظام والقوانين؟

يوضّح روسو هذه الناحية، فيقول: [لا يحق لكل إنسان أن يجعل الآلهة تتكلم، ولا أن يكون مصدّقًا عندما ينبئ أنه ترجمانها، فإن روح المشرّع العظيمة هي المعجزة التي يجب أن تثبت رسالته، ذلك أن المجد الباطل يشكل علاقة عابرة، فليس ثمة ما يجعله دائمًا سوى الحكمة][45].

فالذي ينطق عن الآلهة هو الإنسان المزوَّد بالعلم والحكمة من قبلها، وهو ترجمانها الصادق المنصوب منها، وكل من يتكلم عنها وهو ليس بهذا المستوى لا يكون صادقًا.

ذكر القرطبي تفسيرًا لقوله تعالى **{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً}**[46]:

[أن الملائكة قد يكونون فهموا -من الخليفة- الذي سيجعله الله في الأرض، أنه الذي يفصل بين الناس ما يقع بينهم من الظلم، ويردعهم عن المحارم والمآثم][47].

وذكر ابن جرير:

[فكان تأويل الآية على هذا: إني جاعل في الأرض خليفة مني، يخلفني في الحكم بالعدل بين خلقي، وأن ذلك الخليفة هو آدم ومن قام مقامه في طاعة الله والحكم بالعدل بين خلقه][48].

فإذا كانت الخلافة والإمامة هي استخلاف من الله لمن يُقيم الحكم بالعدل بين خلقه -وهذه سنّة فطريّة كما لاحظنا- وقد جعل آدم خليفته في ذلك. فمن جعل بعده ليقوم مقامه؟

فإذا قال قائل: جعل آدم خليفة ثم ترك الأمر للمستخلفين يدبّرون شؤونهم كما يرون.. يكون هذا موضع سخرية لهذا النظام الذي أعدّ خليفة وعيّنه قبل أن يكون، فلما تكاثر الناس ترك الأمر إليهم لتدبّ الفوضى بينهم، ويقوّض النظام من أساس، فهل هذا تدبير حكيم؟

وضّحنا ذلك بما فيه الكفاية، وإنما نريد معرفة الإمام الذي نصبه الله.

1 - جاء في صحيح مسلم[49]: بسنده عن جابر بن سمرة، قال سمعت النبي يقول: (أن هذا الأمر لا ينقضي، حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة. ثم تكلم بكلام خفي عليّ فقلت لأبي: ما قال؟ قال: كلهم من قريش).

2 - جابر بن سمرة قال: سمعت النبي يقول: (لا يزال أمر الناس ماضيًا ما وليهم اثنا عشر رجلاً، "ثم تكلم النبي بكلمة خفيت عليّ، فسألت أبي: ماذا قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: كلهم من قريش).

3- جابر بن سمرة قال: سمعت النبي يقول: (لا يزال الدين قائمًا حتى تقوم الساعة، أو يكون عليهم اثنا عشر خليفة، كلهم من قريش).

(ملاحظة: كل هذه الأحاديث سندها في صحيح مسلم، وللاختصار تركت السند، فليراجع هناك).

4 - وفي الصواعق المحرقة، لابن حجر الهيثمي تحت عنوان: "الفصل الثاني: أحاديث واردة في أهل البيت (ع)" ص189، ح39:

أخرج الطبراني عن جابر بن سمرة، أن النبي (ص) قال: (يكون بعدي اثنا عشر أميرًا كلهم من قريش).

وبالتأمل في هذه الأحاديث يمكن استفادة ما يلي:

الحديث الأول يقول: "إن هذا الأمر لا ينقضي"، فما هو معنى الأمر؟ وما معنى لا ينقضي؟

يظهر أن الأمر: أمر الناس ونظامهم إلى قيام الساعة، كما يدل عليه صريحًا "لا ينقضي"، أي لا ينتهي حتى يمضي فيهم، أي يحكمهم اثنا عشر خليفة.

الحديث الثاني يقول: "لا يزال أمر الناس ماضيًا"، فهنا صرّح بأن الأمر أمر الناس، أي إمارتهم. ولكن ما معنى ماضيًا؟

يمكن أن يكون باقيًا أو مستقيمًا، لأن مضى بالأمر أي استمر فيه، فيكون المعنى: يكون مستمرًا وباقيًا لا ينقضي لمدةِ ولاية اثني عشر رجلاً، ثم ينتهي بانتهائهم. ويمكن أن يكون ماضيًا: أي مستقيمًا ونافذًا، من أمضى الشيء وافق عليه، أو مضى "عليه" على الأمر، وفيه نفذ.

الحديث الثالث يقول: "لا يزال الدين قائمًا حتى تقوم الساعة أو يكون عليهم"، فما معنى "أو" في الحديث؟ محققٌ أنَّ "أو" تأتي بمعنى الواو، مثل:

جاء الخلافة أو كانت له قدرًا	كما جاء ربه موسى على قدر

أي: وكانت له قدرًا، وقد تأتي للإضراب.

وهناك [أي في روايات أخرى]: "لا يزال الدين قائمًا حتى تقوم الساعة ويكون عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش"، فالساعة تقوم بعد خلافة اثني عشر خليفة قرشيًا.

أما [بمعنى] "بل" يكون عليهم اثنا عشر خليفة حتى تقوم الساعة. فمعنى ذلك أن الأمر قد جرى على مقتضى القواعد الفطرية التي فطرت عليها الموجودات وقواعد الخلافة التي فرضها الله على عباده من بدء الخليقة إلى أن تقوم الساعة، فهو لم يُخْلِ زمنًا من إمام، إما ظاهرًا مشهورًا، وإما خائفًا مستورًا.

وأمة محمد (صلى الله عليه وآله) هي أفضل الأمم، فمن المستحيل على الله سبحانه أن ينتقل بنظامها من الأفضل إلى الأسوأ، ومن الأحسن إلى الأردأ.

فنظام الكون كلّه يكون بتعيين خليفة من قِبَله ليستتب الأمر ويستقر العدل، وهذا ما تراه كل العقول النيّرة، والأفكار النافذة، فكيف لله أن يخالف سنّته في خلقه وتنظيمه في فطرة موجوداته في أفضل أمة خلقها وميّزها عن غيرها؟

الاستفادة من الأحاديث في تعيين الإمام

أصبحنا متيقنين أن الله عيّن اثني عشر خليفة وأميرًا ورجلاً على هذه الأمة بعد انقضاء زمن النبوة.. فمن هم؟

هل يمكن أن يعيّنهم عددًا ومن قريش بالذات، ويحدّد مدّتهم إلى قيام الساعة، ثم يترك بعد هذا تسميتهم؟ وماذا تكون النتيجة لو فعل ذلك؟

لا يسع بحثي الجواب، وإنما أقول: إن ابن حجر ذكر الحديث الرابع المتقدم في أحاديث واردة في أهل البيت: [يكون بعدي اثنا عشر أميرًا]، وذكر قبل ذلك ص189 ح33: عن عائشة، قال: قال رسول الله (ص): قال جبرائيل (ع): قلّبت مشارق الأرض ومغاربها، فلم أجد رجلاً أفضل من محمد (ص)، وقلّبت مشارقها ومغاربها فلم أجد بني أب أفضل من بني هاشم؟

وذكر ص191 ح12: أخرج أحمد والترمذي والنسائي وابن حبان عن حذيفة: أن النبي (ص) قال له: [أما رأيت العارض الذي عرض لي قبل ذلك، هو ملك من الملائكة، لم يهبط إلى الأرض قط قبل هذه الليلة، استأذن ربه عزّ وجلّ أن يسلّم عليّ ويبشرني أن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، وأن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة].

فابن حجر يقول: يكون بعدي اثنا عشر أميرًا كلهم من قريش (الحديث الرابع).

ومسلم يقول: إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش (الحديث الأول).

ويقول مسلم أيضًا: لا يزال الدين قائمًا حتى تقوم الساعة أو يكون عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش (الحديث الثالث).

فتعيّن أن الخلفاء اثنا عشر خليفة، سيبقون بعد رسول الله (ص) أمراء، يحكمون بأمر هذا الدين حتى تقوم الساعة، وكلهم من قريش.

وهؤلاء الأمراء الخلفاء منصوبون من الله تعالى، وقد نصّ عليهم الرسول بالبقاء إلى قيام الساعة لا يزيدون عن ذلك ولا ينقصون، وطاعتهم واجبة، بنصّ آية أولي الأمر.

فمن هم هؤلاء الخلفاء المنصوص عليهم؟

يقول ابن حجر (حديث 33 المتقدم) عن جبرائيل: [وقلّبت مشارقها ومغاربها فلم أجد بني أبٍ أفضل من بني هاشم].

(يقول في الحديث 12 المتقدم): (يبشرني أن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة).

فإذا كان بنو هاشم أفضل الناس في مشارق الأرض ومغاربها (على لسان جبرائيل)، وإذا كان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة (على لسان رسول الله (ص) بشارة من رب العالمين)، وإذا كان الأئمة من قريش وهم اثنا عشر إلى يوم القيامة.. فمن هم يا ترى هؤلاء الخلفاء؟ الأئمة؟ الأمراء؟

مع أن ابن حجر يذكر الحديث الرابع تحت عنوان (باب فضل أهل البيت رضي الله عنهم).

أليس معنى هذا أنه معتقد أن الأمارة فيهم؟ ولا نعرف السبب الذي منعه عن التصريح.

ولعل الله ساق ذلك على لسانه بدون قصد منه! لا ندري؟ فالله يقول: **{وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا}**[50].

ثم يقول ابن حجر في (الفصل الثالث):

"في الأحاديث الواردة في بعض أهل البيت كفاطمة وولديها: الحديث الثلاثون": يذكر فيه قصة مقتل الحسين (عليه السلام) وينتهي إلى أولاده، فيقول (ص 200):

[وزين العابدين هذا هو الذي خلف أباه علمًا وزهدًا وعبادة، وكان إذا توضأ للصلاة اصفرّ لونه. فقيل له في ذلك فقال: ألا تدرون بين يدي من أقف؟].

وذكر أولاده ثم قال: [وارثُهُ منهم عبادةً وعلمًا وزهادةً **أبو جعفر محمد الباقر**، سمي بذلك مِنْ "بَقَر الأرض": أي شقَّها وأثار مخبياتها ومكامنها، فكذلك هو أظهرَ مِنْ مخبّآت كنوز المعارف وحقائق الأحكام والحِكم واللطائف ما لا يخفى.. ومن ثم قيل فيه هو باقر العلم وجامعه وشاهر علمه ورافعه..

وخلَّف ستة أولاد أفضلهم وأكملهم **جعفر الصادق**، ومن ثمَّ كان خليفته ووصيّه، ونقل الناسُ عنه من العلوم ما سارت به الركبان، وانتشر صِيته في جميع البلدان، وروى عنه الأئمة الأكابر..

توفي.. عن ستة ذكور وبنت، منهم **موسى الكاظم**، وهو وارثه علمًا ومعرفةً وكمالاً وفضلاً، سُميّ الكاظم لكثرة تجاوزه وحلمه، وكان معروفًا عند أهل العراق بباب قضاء الحوائج عند الله، وكان أعبد أهل زمانه وأعلمهم وأسخاهم..

وكانت أولاده حين وفاته سبعة وثلاثين ذكرًا وأنثى، منهم: **علي الرضا**، وهو أنبههم ذكرًا وأجلّهم قدرًا، ومن ثمّ أحلّه المأمون محل مهجته وأنكحه ابنته وأشركه في مملكته وفوّض إليه أمر خلافته..

وتوفي عن خمسة ذكور وبنت، أجلّهم **محمد الجواد**، لكنه لم تطل حياته، ومما اتفق أنه بعد موت أبيه بسنة، واقفٌ والصبيان يلعبون في أزقة بغداد، إذ مرَّ المأمون ففرّوا ووقف محمد وعمره تسع سنين، فألقى الله محبته في قلبه، فقال له: يا غلام: ما منعك من الانصراف؟ فقال له مسرعًا: يا أمير المؤمنين لم يكن بالطريق ضِيق

فأوسعه لك، وليس لي جرم فأخشاك.. فمنعه العباسيون (أي منعوا المأمون) خوفًا من أنه يعهد إليه كما عَهِد لأبيه.. فأرسلوا إليه يحيى بن أكثم ووعدوه بشيء كثير إن قطع لهم محمدًا.. فسأله يحيى مسائل أجابه عنها بأحسن جواب..

وتوفي.. وعمره خمس وعشرون سنة.. عن ذكرين وبنتين، أجلّهم **عليّ العسكري**[51].. وكان وارث أبيه علمًا وسخاء.

توفي.. وعمره أربعون.. عن أربعة ذكور وأنثى، أجلّهم **أبو محمد الحسن الخالص**، وجعل ابن خلكان هذا هو العسكري..

ولما حُبِس قحط الناس بسر من رأى قحطًا شديدًا، فأمر الخليفة المعتمد بن المتوكل بالخروج للاستسقاء ثلاثة أيام، فلم يُسقوا، فخرج النصارى ومعهم راهب كلما مدّ يده إلى السماء هطلت، ثم في اليوم الثاني كذلك. فشكَّ بعض الجهلة وارتدّ بعضهم، فشقَّ ذلك على الخليفة فأمر بإحضار الحسن الخالص وقال له: أدرك أمة جدك رسول الله (ص) قبل أن يهلكوا.. فلما خرج الناس للاستسقاء ورفع راهب يده مع النصارى، غيّمت السماء، فأمر الحسن بالقبض على يده فإذا فيها عظم آدمي، فأخذه من يده وقال استسقِ، فرفع يده فزال الغيم وطلعت الشمس فعجب الناس من ذلك، فقال الخليفة للحسن: ما هذا يا أبا محمد؟ فقال: هذا عظم نبيّ ظفر به هذا الراهب من بعض القبور، وما كُشف من عظم نبي تحت السماء إلا هطلت بالمطر، فامتحنوا ذلك العظم فكان كما قال، وزالت الشبهة عن الناس..

مات بسر من رأى.. وعمره ثمانية وعشرون سنة.. ولم يُخلف غير ولده **أبي القاسم محمد الحجة**، وعمره عند وفاة أبيه خمس سنين، لكن آتاه الله فيها الحكمة، ويسمى (القائم المنتظر)، قيل: لأنه سُتر بالمدينة وغاب فلم يُعرف أين ذهب، ومرَّ في الآية الثانية عشر قول الرافضة فيه أنه المهدي، وأوردتُ ذلك مبسوطًا فراجِعْه فإنّه مهم] انتهى.

من مجموع هذه الأخبار نجد أن ابن حجر عيَّن الخلفاء الاثني عشر بأسمائهم كما هو واضح، وإن أنكر ذلك بلسانه بعبارته الأخيرة [ومرَّ قول الرافضة] فيه أنه المهدي.

وبرجوعنا إلى الآية الثانية عشرة وجدناه يقول[52]:

الآية الثانية عشرة قوله تعالى: **{وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ}**[53].

قال مقاتل بن سليمان ومن تبعه من المفسرين: إن هذه الآية نزلت في المهدي، ثم قال بعدَ ذكر عدة روايات فيه:

أخرج مسلم وأبو داوود والنسائي وابن ماجة والبيهقي وآخرون عن النبي (ص): المهدي من عترتي من ولد فاطمة. والطبراني: المهدي منا، يُختم الدين بنا كما فُتح بنا، وهذا كله يؤيد أن الإثني عشر خليفة المذكورين سيكونون وحدهم حتى تقوم الساعة، وقد قال ابن حجر (ص163) عن المذكورين عن ابن ماجة عن النبي (ص):

(لا تذهب الدنيا ولا تنقضي حتى يملك رجل من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي).

وقال (ص151) عن النبي (ص): (الحمد لله الذي جعل فينا الحكمة أهل البيت).

وقال (ص150) في رواية صحيحة: (إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا إنْ تبعتموهما، وهما: كتاب الله وأهل بيتي عترتي. زاد الطبراني: إني سألت ذلك لهما، فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلّموهم فإنهم أعلم منكم).

ثم قال: (ثم أحق من يُتَمَسّك به منهم إمامهم وعالمهم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه لما قدمناه من مزيد علمه ودقائق مستنبطاته).

فقد جعل بشكل واضح ومتعيّن من جميع ما نقله أن النص صريح في تسمية الخلفاء الاثني عشر بأسمائهم.

فشروط الحكمةِ التي جعلها الله في الخلفاء توفرت فيهم، للنصوص السابقة عنه (صلى الله عليه وآله)، كالعلمِ، وملازمةِ القرآن، واقترانهم به، واقترانه بهم، وعدمِ الافتراق حتى يردا الحوض على رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم القيامة.

فقد روى (ص126) من صواعقه عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: (إني مخلّف فيكم كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ثم أخذ بيد علي فرفعها فقال: هذا علي مع القرآن والقرآن مع علي لا يفترقان حتى يردا عليّ الحوض، فأسألهما ما خلفت فيهما).

وقال (ص162) بحديث عن النبي (صلى الله عليه وآله): (النجوم أمان لأهل السماء، وأهل بيتي أمان لأمتي).

وفي أخرى [54] لأحمد: (فإذا ذهب النجوم ذهب أهل السماء، وإذا ذهب أهل بيتي ذهب أهل الأرض).

كل هذا يؤكد أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يخالف فطرة الله وسنته في عباده بترك أهم منصب مجهولاً تنقاد له الأهواء ويضلّ فيه العباد، بل جرى حسب الفطرة والسنة الإلهية، وعيّن الخلفاء بأعدادهم وأسمائهم وصفاتهم ووجوب طاعتهم إلى يوم القيامة. كل ذلك من المُجمع عليه من الأحاديث الثابتة، ولا يمكن في مثل هذا المنصب أصرح وأوضح من هذا، لأنّا نجد أن الناس هم الناس من أول ما خلقهم الله إلى أن تقوم الساعة...

فعندما أخبر سبحانه ملائكته بنفسه عن الخليفة تمنّوا جعل الخلافة لهم([55])، وعندما أرسل الأنبياء للبشر كذّبوهم وقتلوهم ومعهم المعجزات، فقد أنكروها وجحدوا بها، وعندما أرسل نبينا (صلى الله عليه وآله) حاربوه وخذلوه وكذبوه واتهموه بالسحر والجنون وظلُّوا يكيدونه إلى يوم وفاته، مع أنهم كانوا يدعونه "الصادق الأمين" قبل نبوته.

وهذه الأمة تسير على سنن الأمم السابقة، حذو النعل بالنعل، فماذا يراد أصرح من هذا في تعيين الخلفاء بأسمائهم، ومع كل الإنكار والجحود، ترى كيف يظهر الحق من خلال السطور، فالنبي الذي كان يتلقى أوامره من الله في كل صغيرة، لا يمكن في حقه إهمال أعظم منصب يحفظ الأمة، ويتركه نهبًا للأهواء، **والله الذي يتدخل بسد بابٍ، كيف يترك الأمة مشرّعة الأبواب؟**

قال ابن حجر في الحديث الرابع والعشرين من الباب التاسع في فضائل علي (عليه السلام) (ص124): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (إني أمرت بسد هذه الأبواب غير باب علي (عليه السلام)، فقال فيه قائلكم، وإني والله ما سددت شيئًا ولا فتحته، ولكني أُمرت بشيء فاتبعته).

وفي الحديث الثالث والثلاثين عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: (علي إمام البررة، وقاتل الفجرة، منصورٌ من نصره، ومخذول من خذله).

وقال ابن حجر (ص149) الآية الرابعة **{وَقِفُوهُم إِنَّهُم مَسؤولون}**، عن أبي سعيد الخدري: أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: (وقفوهم إنهم مسؤولون عن ولاية علي)، فإذا كان النبي (صلى الله عليه وآله) لا يسد خوخة باب إلا بأمر الله، ومع ذلك يتهمه القائل بالتمييز، فكيف يمكن أن يطيعه أمثاله في النص على علي بالخلافة؟! ولكنه أنفذ أمر الله ونصّ كما ترى، ناهيك بما عند الإمامية من النصوص التي تسميه وخلفاءه بالاسم، ولكن يكفينا هذا لأنه غير مستنكر من أحد من المسلمين.

نعم ذيّل ابن حجر النصوص في الآية الثانية عشرة (ص162)، بما يلي:

[والحاصل أنهم تنازعوا في المنتظر بعد وفاة العسكري على عشرين فرقة، وإن الجمهور غير الإمامية على أن المهدي غير الحجة هذا، إذ تغيُّبُ شخص هذه المدة المديدة من خوارق العادات.. ثم المقرّر في الشريعة المطهرة أن الصغير لا تصح ولايته، فكيف ساغ لهؤلاء الحمقى المغفَّلين أن يزعموا إمامة من عمره خمس سنين وأنه أوتي الحكم صبيًا، مع أنه (ص) لم يخبر به؟ ما ذلك إلا مجازفة على الشريعة الغرّاء].

هذا ما يقوله ابن حجر، ولا حاجة للجواب، إنه يجيب نفسه بما ذكره من أن الجواد عندما التقى المأمون كان ابن تسع سنين، وجمعه مع يحيى بن أكثم. فراجع تُكفَ المهمة، وكأنه يردُّ على القرآن بقوله: وأنه أوتي الحكم صبيًا، لأن القرآن يقول **{وآتيناه الحكم صبيًا}**[55] بالنسبة ليحيى (عليه السلام).

خاتمة المطاف

[تبيَّن مما تقدم أن] كل المذاهب الإسلامية تشترط وجوب الخلافة، وأنها أصل من أصول الحكم في الإسلام أو أصول المذهب.

والشروط التي لا يوجبها أكثر المسلمين يرون أفضليتها لو توفّرت في الخليفة، فالشروط التي لا نزاع فيها لو توفّرت هي شروط الإمامية، فإن كل المسلمين لا يرون مانعًا من خلافة من اجتمعت فيه تلك الشرائط، وهي: الأفضلية، والعدالة، والعصمة، والنص، والهاشميّة (وإن كان الإمامية يقولون أن الشرط الأخير جاء اتفاقًا)[56]. وإذا لم تجتمع كل هذه الشروط فيأتي الخلاف الذي سقناه سابقًا في تعيين الخليفة، وكيف كان فلا يجوز أن تخلو الأرض من إمام.

((انتهى المقال

([55]) قال السيد الطباطبائي (ره) في تفسير الميزان عند تعرّضه لتفسير قوله تعالى **{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ}**: وهذا الكلام من الملائكة في مقام تعرُّف ما جهلوه واستيضاح ما أشكل عليهم من أمر هذا الخليفة، وليس من الاعتراض والخصومة في شيء، والدليل على ذلك قولهم فيما حكاه الله تعالى عنهم: **{إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ}** حيث صدَّر الجملة بـ "إنَّ" التعليلية المشعِرَة بتسلّم مدخولها فافهم. فملخّص قولهم يعود إلى أن جعل الخلافة إنما هو لأجل أن يحكي الخليفة مستخلَفه بتسبيحه بحمده وتقديسه له بوجوده، والأرضيّة لا تدعه يفعل ذلك بل تجرُّه إلى الفساد والشر، والغاية من هذا الجعل -وهي التسبيح والتقديس بالمعنى الذي مرَّ من الحكاية- حاصلة بتسبيحنا بحمدك وتقديسنا لك، فنحن خلفاؤك أو فاجعلنا خلفاء لك (التحرير).

الهوامش

1 هذه المقالة عبارة عن بحثٍ شارك به المؤلف (ره) في المؤتمر العالمي الثاني لأئمة الجمعة والجماعة الذي عقد في طهران، في أيار 1984م. شعبان 1404 هـ. ق، وقد استدعت ضرورات النشر إجراء بعض التصحيحات والتعديلات على ما في الأوراق التي وجدناها، فاقتضى التنبيه (التحرير).

2 الملل والنحل، الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت، ج1 ص22.

3 المصدر السابق، ج1 ص26-27.

4 تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي-القاهرة، د.ط، د. ت، ص 348.

5 الملل والنحل ج1 ص 158.

6 البقرة: 124.

7 الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، الزمخشري، الناشر شركة ومطبعة مصطفى البابي بمصر، 1966، ج1 ص309.

8 تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة ص350.

9 تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة ص396.

10 تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص396.

11 تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص485.

12 تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص486.

13 كتاب "ابن حزم"، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي-القاهرة، د.ط، د.ت، ص240-241.

14 ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، ص244.

15 المصدر السابق (بتصرّف)، انظر ص244.

16 المصدر السابق، ص245.

17 المصدر السابق، ص246.

18 الصواعق المحرقة، ابن حجر الهيثمي، ص7.

19 انظر: الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين، أبو الحسن الآمدي، ص20.

20 انظر: الشريعة الإسلامية، الدكتور متولي ص425.

21 الملل والنحل، ج1 ص154-155.

22 الشهرستاني ج1 ص160.

23 النساء: 59.

24 التفسير الكبير المسمى بـ"مفاتيح الغيب"، الرازي، ج 10 ص144.

25 العنكبوت: 8.

26 انظر تفسير الميزان، السيد الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة، ج4 ص389.

27 البقرة: 124.

28 البقرة: 229.

29 إحقاق الحق (بتصرف)، ج2 ص293.

30 راجع تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي، ج1 ص274.

31 أي قبل الإمامة وبعدها (التحرير).

32 أي دون الزمان السابق على الإمامة (التحرير).

33 أي في الزمان السابق على الإمامة أو فترة منه (التحرير).

34 أي قبل الإمامة وبعدها (التحرير).

35 ومراده (قده): أن هذا الطلب من إبراهيم حصل حال نبوته، لأنه كان في حال الكبر وبعد أن رُزق بالذريّة وبعد أن مرَّ بجميع الابتلاءات التي أهَّلته لاستحقاق درجة الإمامة، ويدل على ذلك بداية الآية {وإذ ابتلى إبراهيم...}، ولا يعقل صدور هذا الطلب من إبراهيم بعد أن كان نبيًا. (التحرير).

36 لقد اقتصر المؤلف (ره) في كلامه على ذكر النص دون المعجزة، ولعل السبب في ذلك هو أن المعجزة إنما تختص بشكل مباشر بالمعاصرين، وإثباتها لغير المعاصرين إنما ينحصر بالنقل المتواتر. (التحرير).

37 حاشية إحقاق الحق، السيد المرعشي النجفي، ج2 ص415.

38 المرجع الديني آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي (قده)، ولد في النجف الأشرف عام 1315هـ وتوفي سنة 1411هـ في مدينة قم المقدسة، وقد كتب المؤلف (ره) هذا البحث في حياته (التحرير).

39 ذكر آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي (قده)، في تعليقاته على كتاب "إحقاق الحق" هذا الكتاب ضمن مصادر أهل السنة، مع أن هذا الكتاب للسيد رضي الدين بن طاووس وهو من علماء الشيعة، واسم الكتاب "الطرايف في معرفة مذاهب الطوائف" (التحرير).

40 أي بما يقتضيه طبع المخلوقات، أي الفطرة التي فطر الله المخلوقات عليها، وهذا ما سيعبِّر عنه المؤلف بعد قليل بالهداية التكوينية (التحرير).

41 طه: 50.

42 الغاشية: 2-3.

43 البقرة: من الآية 148.

44 يراجع كتاب "في العقد الإجتماعي"، جان جاك روسو، ترجمة ذوقان قرقوط. طبع دار القلم، ص82 و 85-86.

45 يراجع كتاب "في العقد الإجتماعي" ص58.

46 سورة البقرة: من الآية 30.

47 نقله ابن كثير في تفسيره ج1 ص73 عن القرطبي.

48 نقله ابن كثير في تفسيره ج1 ص74 عن ابن جرير.

49 صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، ج6 ص3.

50 الأنبياء: 73.

51 هو المشهور عند الشيعة بـ(الإمام علي الهادي (عليه السلام).

52 ص: 162.

53 الدخان: 61.

54 أي في رواية أخرى لأحمد.

55 مريم: 12.

56 قال الشيخ التستري (ره) في كتابه الصوارم المهرقة، ص49: (إنما اشترطوا العصمة دون الهاشمية -وإن اتفق كون الأئمة المعصومين من بني هاشم-).

دور الحسِّ في بناء الشخصية

الشيخ حاتم اسماعيل

الشيخ حاتم إسماعيل

تمهيد

إن مما لا شك فيه أن الإنسان كائن فاعل ومنفعل بما حوله من الموجودات، والفعل والانفعال يتطلبان إدراكًا لما حوله من كائنات مادية وغير مادية. وهذا يعني أنه لا بد وأن يكون مزوَّدًا بما تقتضيه معرفة كل كائن، وما يتناسب مع حقيقته، ليتمكن من التفاعل معه، والفعل فيه، والانفعال به.

من هنا اقتضت ضرورة الوجود، والعناية الإلهية بهذا الكائن، أن يتمتع ببُعدَين أساسيين، وهما البُعد العقلي والبُعد الحسي.

البُعد العقلي

أما البُعد العقلي فهو مما انفرد به هذا الكائن عما عداه من الكائنات، وهو الذي يمكِّنه من التطور والرقي والتقدم في وسائل العيش، والتغلب على مصاعب الحياة وتذليلها، والسعي إلى تحقيق السعادة والهناء. ولولا ذلك لما افترق الإنسان عن غيره من الكائنات الحيَّة.

ولكن ذلك لا يعني أن تلك الكائنات لا تتمتع بالبُعد العقلي أصلاً، فإن حبَّ البقاء، والمحافظة على الحياة، والهرب من الموت، غريزةٌ متأصلة في كل كائن حي، ولولا هذه الغريزة لما استقامت الحياة في هذا الكون لأي منها.

إن هذه الغريزة تدفع الكائنات الحية إلى المحافظة عليها، ولمَّا كانت مهدَّدة بالموت والفناء لزم أن تبحث عن مقتضيات بقائها، ودفع موجبات فنائها بكافة الوسائل المتاحة لها. وهو ما يستلزم لونًا من ألوان التفكير، وتطوير وسائل الدفاع عن النفس، سعيًا لتحقيق هذا الهدف.

غير أن هذه الكائنات كما تختلف في أجناسها وأنواعها، وفي مستوى تركيبها وتعقيداتها، كذلك تختلف في مستويات تفكيرها وبُعدِها العقلي، بما يؤمِّن لها أكبر قدر من الاستمرار والبقاء، والتفاعل في ما بينها.

وقد أكدَّ القرآن الكريم على هذه الحقيقة في جملة من الآيات المباركة، كقوله تعالى: **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ}**[1].

وقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ}[2].

وقوله تعالى: { وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنْ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنْ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ}[3].

وفي هذه الآيات الشريفة دلالة واضحة على أنها تتمتع بمستوى من التفكير أكثر من مجرد البُعد الغريزي الذي يؤمِّن لها البقاء والتناسل والحفاظ على الحياة. بل إن الآيات[4] التي جرى الحديث فيها عن سليمان والهدهد، صريحةٌ في أنه يتمتع بقدرٍ عالٍ من التفكير والاحتجاج والإدراك العقلي.

وقد أثبتت الدراسات الحديثة صحة هذه الحقيقة، ولا زال الباحثون يحاولون معرفة كيفية تطوير هذه الكائنات وسائلَ الدفاع عن نفسها ومحاربة المبيدات الفتاكة، التي يبتدعها الإنسان في مكافحتها.

إلا أن القدرة العقلية، أو التدبيرية، لدى الكائنات الأخرى تنحصر في ما يمكِّنها من بقائها والحفاظ على حياتها ووجودها، دون أن يكون لها أي أمل في التطوير المعنوي أو المادي، الذي يوسِّع دائرة التفكير لديها، من خلال تطوير وسائل العيش، والسعي نحو التطور والرقي، أو أن تُغيِّر في قدراتها المعرفية، مما يولِّد لديها طموحًا في السيطرة على الكون، أو الاستفادة من مقدراته، من قبيل إعماره وغير ذلك، مما لا يرتبط بمجرد تأمين الطعام والشراب الذي يُبقي على حياته، كما خُلِق في بدايات أمره.

موقع العقل لدى الإنسان

إن الإنسان يتربع على عرش الكائنات، من حيث البُعد العقلي، وإعمال القوة المفكِّرة لديه، ذلك أن غايته في الوجود لا تقتصر على بقاء النوع، والمحافظة على الحياة، والهرب من الموت، بل لقد خُلِق ليعمُر الأرض، ويطوِّر الحياة، ويحقِّق السيطرة على هذا الكون بإذن الله تعالى، وهذا يستلزم أن يكون مزوَّدًا بكل ما يمكِّنه من التعرف على ما حواه الكون، أو يمكن أن يحويه، من موجودات، مادية أو غير مادية، ولإدراك قوانينها التي تحكمها، بغية التعامل معها والسيطرة عليها، وهو ما أكَّدته الآيات القرآنية المباركة، التي صرَّحت بأن كل ما في هذا العالم، من كائنات أرضية وسماوية، مسخَّرة لخدمة هذا الإنسان، فكانت القوة العقلية والإدراكية لديه متكاملة ومتنامية، كلما ازدادت خبرته، وتوسَّعت معارفه، واتسعت آفاقه، وكلما ارتقى في مدارج الكمال في مختلف المجالات، ليحقق إنسانيته بقدر ما يمكنه ذلك.

إن العلم -كما عرَّفه المناطقة- عبارة عن حضور صورة الشيء، أو حضور نفس الشيء عند العقل، وهذا يعني أن كل العلاقات في هذا الكون قائمة على العلم والمعرفة. ذلك أن الانفعالات والتفاعلات الناتجة عن الإدراك متوقفة على إمكان تحقق الإدراك، وهو بدوره متوقِّف على قابلية هذه المدركات لتكون مدرَكة من قِبَل الإنسان بنحو أو بآخر، فلا بد أن يكون مزوَّدًا بكل مقوِّمات الإدراك المرتبطة بهذا العالم، وأهمها ما يرتبط بالعقل. ولمَّا كان الله تعالى مع

كل الأشياء لكن من دون مماهاة، ومغاير لكل الأشياء لكن لا بمباينة، فهو حاضر مع كل وجود وموجود، ليس فيه تعالى أي بُعد أو غيبة، كان من صفاته الذاتية أنه عالم بكل شيء، بل هو تعالى عين العلم والمعرفة فالإدراك قادر على معرفته تعالى وإدراك وجوده، وان لم يكن قادرًا على معرفة كنهه وحقيقته.

وبناء عليه، فإن المعرفة البشرية هي اتصال به تعالى بشكل أو بآخر، سواء التُفِت إلى ذلك الاتصال أم لم يُلتفَت، بل ولو أنكر حقيقة وجوده تعالى. وذلك لأنه تعالى عين الكمال المطلق والحقيقة المطلقة. فالسعي إلى المعرفة سعي نحو الكمال، مما يعني أنه لا يمكن أن تتحقق المعرفة من دون الاتصال بالكمال المطلق، من خلال الكشف في مكامن الموجودات. وربما تشير إلى ذلك الآية الشريفة: **{يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ}**[5]، حيث خاطبت الإنسان بما هو إنسان، أي أنه ساع تكوينيًا للاتصال به تعالى، لأن كل مطلوب للإنسان موجود عنده تعالى وحده.

ولازم ما تقدم، أن العلم والمعرفة يشكلان البعد الحقيقي في تحقق الذات الإنسانية، ولما كانت الأشياء أو الوجودات المعلومة باقية في حقيقتها وواقعها، بمعزل عن معرفة الإنسان بها وعدمها، فإن حضورها عند العقل حضور مجرد عن المادة، مُتَّحِد مع النفس العارفة بنحو اتحاد، فذات الإنسان مجردة عن المادة في الحقيقة، وهو عالم العقل. وإلا لزم انتفاء العلم والمعرفة عنه بالضرورة، ولهذا كان الخطاب الإلهي للإنسان، بل كل خطاب، يتوجَّه في الحقيقة إلى العقل الإنساني، الذي يتفاعل إيجابًا وسلبًا مع الموجودات الحاضرة عنده، ولا يمكن أن يكون متوجهًا إلى الحواس أو الأعضاء البدنية بذاتها، كما هو معلوم بالبداهة.

وهذا ما يفسّر عدم انفعال الإنسان في ما لا يعلمه من الأشياء، وعدم تأثره به، ولو كان حاضرًا بين يديه، ومؤثرًا فيه من الناحية الواقعية. كما يفسّر خوفه من المجهول، وقلقه على المصير.

بل إن نفس الخوف والقلق، والبحث عن الحلول الناجعة لكافة المشاكل التي يواجهها، تتمُّ بتوسط القوة العاقلة لدى الإنسان. وقد بيّن الحديث الشريف هذه الحقيقة، حيث يقول: [**أول ما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أحب إليَّ منك، بك أثيب وبك أعاقب** إلخ..].

البُعد الحسي

إلا أن ما تقدم لا يعني عدم وجود البُعد الحسي فيه، كما زعمه بعض المثاليين من الفلاسفة الغربيين والسفسطائيين، فإن ذلك مخالف للبديهة العقلية، وأوليات الإدراك، حيث إن العقل خزان المعلومات ومحركها وموجهها، نحو التأثيرات الواقعية للوجودات على المستوى الإدراكي. إلا أنه لمَّا كان من الأمور المجردة عن المادة، ولا بد في تفاعله مع ما عداه من أن يكون بينهما نحو مسانخة، تمكِّنه من الاتصال بها، فهو بحاجة إلى واسطة وآلة من سنخ الموجودات المادية أيضًا، ومشابهة لطبائعها المحسوسة. ويمكن تحويلها في عملية نقل لها من عالم المادة إلى عالم العقل، فكانت الحواس هي الآلة والواسطة الضرورية لذلك.

من هنا اختار فلاسفة الحكمة المتعالية وجود ثلاثة عوالم، تشتمل عليها الطبيعة الإنسانية، وهي: عالم التجرد عن المادة، وهو عالم العقول، وعالم المادة، وهو العالم المحسوس، وتمثله الأعضاء البدنية في الإنسان، وعالم متوسط بينهما، يُعبَّر عنه بعالم البرزخ أو عالم المثال، الذي تصل من خلاله المعارف البشرية من عالم المادة إلى عالم التجرد وبالعكس، وتمثله النفس.

ولما كانت الموجودات المادية متنوعة في طبائعها، ومختلفة في حقائقها، كان من الطبيعي أن تتنوع الحواس المتفاعلة معها لدى الإنسان بتنوعها، فكانت الحواس خمسة، تتمكن بذلك من التفاعل مع جميع الطبائع المادية الموجودة في عالم المادة، وتنقلها إلى عالم العقل فيتحقق الإدراك والمعرفة.

موقع الحس في المعرفة

إن الحس يلعب دورًا محوريًا في بناء المعرفة، حيث إن الحواس وسيلتنا للتواصل مع العالم الخارجي، ولولا وجود الحواس لانسدَّ باب التواصل معه وإدراك ما فيه، بحسب ما تقتضيه طبائع الموجودات، من حيث ما يحتاجه إدراكها من وسيلة. فإن من الموجودات الخارجية ما يُدرَك بواسطة البصر، ومنها ما يُدرَك بواسطة السمع، وهكذا في سائر الحواس، ولهذا فإن من فقد حاسة فقد كل ما يرتبط بها من معارف وعلوم.

إن بداية الطريق لتحصيل المعارف تبدأ بالحواس، فإنَّا نلاحظ أن أول ما يبحث عنه الإنسان حين ولادته هو اللبن، الذي لا يعرف منه سوى الإحساس به وتذوقه. فيتفاعل مع الجوع والشبع من خلال حواسه، وهكذا نراه ينفعل بالأصوات التي تدور حوله وكذلك الطعوم التي ترد إلى فمه. ثم تترقى مداركه وتتوسع معارفه بتوسط الحواس كذلك. وبعد ذلك، وفي مرحلة لاحقة يبدأ إدراكه للأمور المعنوية بالتفتح شيئا فشيئا.

إلا أن هذه الإدراكات المادية ليست مستقلة في تحقيق مراداتها وتأمين حاجاتها، بل إن الحواس تنقلها إلى العقل الذي يتحد بها نحو اتحاد، يبدأ بتحليلها وترتيبها والتنسيق بينها وفرزها إلى مجموعات تمكنه من الاستفادة منها والبناء عليها في تطوير كل ما يحتاج إليه في مسيرته التكاملية على هذه الأرض.

وهذا ما ينعكس إيجابًا وسلبًا على تفكيره وتفسيره لما يحيط به، فإنه لما كان شديد الأنس بعالم المحسوسات، التي رافقته طيلة مسيرته الوجودية، نجده في كثير من الأحيان يذهل عن عالم العقل والحقيقة المطلقة، فلا يشعر بوجودها، بل لا يصدِّق به، وهذه بداية الضلال والانحراف عن جادة الصواب.

هذا مع أنه لا يستغني عن عالم المعقول هذا في بحثه عن الحقائق التي تؤمن له مستلزمات حياته ومعارفه، غاية الأمر أنه يحتاج إلى إعمال بصيرته، وترويض نفسه على العيش في آفاقه، لأن كل تأملاته وأبحاثه في عالم الطبيعة تمرُّ بالضرورة بالعقل، وكذلك استنتاجاته وأحكامه عبارة عن أحكام عقلية. ولولا ذلك لظلَّت المحسوسات

لديه مجرد مفردات متناثرة، لا يربط بينها أي رابط، ولا يتحقق من خلالها، بمعزل عن أحكام العقل، أي انسجام أو تناسق يُبنى عليه في دائرة الوجود.

أقسام المعرفة

وما دام العلم حضور صورة الشيء عند العقل، فلا بد من ملاحظة كيفية هذا الحضور والتأمل فيه. فإن الذهن البشري مزوَّد بالقدرة على تحصيل حقائق الأشياء والتصرف فيها، عبر مزج ما هو متأصل في النفس، وتنتجه الذات الإنسانية، وبين ما يرد إليها من العالم الخارجي.

فالمعارف الذاتية (التي تنتجها الذات) متأصلة في النفس الإنسانية، إلا أن إبرازها والكشف عنها يحتاج إلى المنبهات والمحفزات. وهذه المعارف ليس لها علاقة بالوجود المادي في الواقع الخارجي، ويُعبَّر عن العلم بها بـ[العلم الحضوري]، لأنها تحضر بنفسها عند الذهن، فلا يوجد بينهما مانع أو حائل أو اثنينية.

وأما المعارف الموضوعية (المستفادة من الاتصال بالعالم الخارجي الموضوعي، وإحضاره لدى الذهن) فإنها منحصرة بالعلم الحصولي أو الكسبي، وهو انعكاس صورة الواقع الموضوعي لدى الذهن، وهو ما يحتاج إلى عملية تحليل وتقويم للمعلوم الخارجي، ليحصل اتحادها بالعقل، أو تفاعلها معه.

ومن الظاهر أنه يغلب على هذا النوع من المعرفة كونها معرفة مادية، أي مستفادة من العالم المادي، عبر اتصال العقل بهذا العالم بتوسط الحواس.

فالمعرفة إذن على قسمين: معرفة مرتبطة بعالم المادة، وطريقها الحواس الخمسة، ومعرفة ترتبط بعالم ما وراء المادة، أعم من أن تكون غيبًا بالمعنى المصطلح، أو كان متعلقًا بالأمور المعنوية المنتزَعة من الواقع الخارجي، من قبيل الحب والبغض وما إلى ذلك.

كيفية حصول المعرفة

إن المعرفة بالموجود الخارجي تحصل من خلال الالتفات إلى هذا الموجود، وهو ما يُعبَّر عنه في لسان المنطقيين بمواجهة المشكل، ثم ينتقل إلى القوة المتخيِّلة، التي تحتفظ بصورته بعد غيابه عن الحاسة، بعد تجريدها عن المادة التي تشكل جزءًا من حقيقتها الخارجية وتقومها، وفي هذه الحالة يبقى الموجود محتفظًا ببعض ما يربطه بعالم المادة، من شخصية وجزئية وسائر الأعراض الثابتة له حين انتقاله إلى الحاسة.

وفي مرحلة لاحقة ينتقل إلى القوة العاقلة، التي تتصرف في هذه الخصائص وتعممها، وتصدر عليها الأحكام المناسبة لها إيجابًا أو سلبًا.

وتتم هذه العملية من خلال خلط هذه الصورة بالأمور الذهنية، التي تساعد العقل في تطبيق ما حصلت عليه من الخارج، بعد أن تزيدها تجريدًا، وتتخلى بذلك عن سائر الحدود الجزئية والشخصية التي تمثلها، كي تتمكن من الاتحاد مع العقل وصيرورتها جزءًا منه، عبر ما يسمى بالمعقولات الثانية، وهي منحوتات ذهنية، لا علاقة لها بالواقع الخارجي، وهي المعقولات الثانية المنطقية، أو لها علاقة بنحو ما معه، وهي المعقولات الثانية الفلسفية، في تحقيق المعرفة هذه، وتحصيل اليقين بمضمونها.

الأخطاء المعرفية

إلا أن هذه الأحكام ليست مطابقة للواقع دائمًا، فقد تصيبه وقد تخطئه، رغم اتصافها باليقين والجزم.

ومرد هذا الخطأ إما إلى عدم الدقة، أو عدم الالتفات في تنسيق المعلومات والوسائل التي يحتاجها في تحصيل اليقين، وإما إلى الخطأ في التقاط الصورة المعينة من الخارج، نتيجة لانحراف في الحاسة المرتبطة بالمعلوم، أو نقصان واختلال في الظروف المحيطة بها، من قبيل نقص النور عند مواجهتها، أو بعد المسافة بينها وبين الرائي أو السامع، أو اعتلال في الجو المحيط بها، مما يؤثر سلبًا على الرؤية، فيحصل الخطأ في الحكم، وتختلف النتائج التي يراد تثبيتها أو الوصول إليها.

بناء على ما تقدم فإن ما يُسمَّى بأخطاء الحواس مردّه في الحقيقة إلى العوامل الخارجة عن الحاسة نفسها، ولا يصح نسبته إليها، فيما إذا كانت سليمة لا تعاني من انحراف أو خلل في وظيفتها، التي لا تزيد عن نقل الصورة كما تراها وتظهر أمامها، وفقًا للشروط والظروف المحيطة بها.

فالحواس مجرد ناقل أمين لما تحصل عليه من صور وانعكاسات، تنقلها إلى الذهن، وليس لها قدرة على الحكم، أو التصرف في ما يرد إليها من صور.

الفلسفة الحسّية والمثالية

ونظرًا للأهمية التي تنالها المعرفة الحسية، فقد نشأت مذاهب فلسفية في الغرب تزعم أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأنكرت كل لون من ألوان المعرفة غير القائمة على أساس الحس. بل إنها عملت على تفسير البديهيات العقلية من قبيل استحالة اجتماع النقيضين على أساس الحس، وعلى فرض تحققها فإنها ليست بذات قيمة من الناحية المعرفية والفلسفية.

وقد ظهرت هذه المدرسة كرَدَّة فعلٍ على فلسفة ديكارت القائلة بالأفكار الفطرية، ومن أهم رجالات هذه المدرسة "جون لوك"، و"ديفيد هيوم"، وصرَّح هؤلاء بأن وظيفة الذهن والعقل مجرد التنسيق وتحليل المعلومات الوافدة إليه عن طريق الحواس، وليس له شأن آخر غير ذلك.

وأدّت هذه النزعة المتطرفة والحادة، في تجريد المعرفة عن كل بُعدٍ غير حسي، إلى نشوء مدرسة مضادة لها، وهي الفلسفة المثالية، التي وقفت معها موقف النقيض، فأنكرت كل معرفة تنشأ من الحس، وإن وجدت فهي بلا قيمة من الناحية الفلسفية، بل ذهب بعض أقطابها إلى إنكار الواقع الخارجي المحسوس من الأصل، ومن أهم رجالها "باركلي".

المعرفة الحقَّة

ولا نريد هنا مناقشة هاتين المدرستين المتطرفتين، فقد فندَّهما وأبطلهما فلاسفة المدرسة الواقعية، ومن بينهم الفلاسفة المسلمون، وأبرزوا ما فيهما من مجافاة للحقيقة والواقع، بما فيه الغنى والكفاية.

ولكن نريد أن نسلط الضوء عليهما في بيان حقيقة ثابتة من خلال التطرف نفسه الذي يؤكد ركنية كل منهما في تحقق المعرفة، الذي يكشف عنه إصرار كل فئة على أهمية العنصر الذي تمسكت به، فليست مجرد خيالات وأوهام، أو ترفٍ فكري ربما يراد منه مجرد إمتاع الذهن ودغدغة المشاعر.

ولما كانت المعرفة محور بناء الشخصية واكتمال إنسانية الإنسان، إن أحسن الاستفادة منها، وترتيب الآثار الناتجة عنها، في تحقيق الذات، وإصلاح المجتمع، وعمارة الأرض، وتقويم الحياة والأخلاق.

ولمَّا كان الحس ركنًا أساسيًا لا غنى عنه في تحقيق كل ذلك، حيث إن الناس مختلفون في إدراكاتهم ومعارفهم، والاستفادة من كل ذلك، عبر تحويل المعارف الحسية إلى جزءٍ من الشخصية من خلال التصرف فيها وتجريدها من المادة، وهو ما يحتاج إليه كل إنسان في مسيرته التكاملية نحو الحقيقة المطلقة، وتقرّبه من الآخرين في تحقيق التواصل والتوازن بين الجماعة البشرية، الأمر الذي ينعكس على النوع الإنساني كله تكاملاً وسعيًا نحو الحقيقة المطلقة، وهي الله تعالى، كل واحد منهم بحسب طاقته واستعداداته.

نستنتج من كل ذلك أنه لا غنى عن الحس، كما لا غنى عن المدرَكات العقلية، وأنه يلعب دورًا أساسيًا في بناء الشخصية الإنسانية، وبدونه لا تقوم حياتهم، ولا يستقيم نظامهم، ولا تتحقق الغاية المنشودة من خلق الإنسان.

هل المادة مرتبة عقلية؟

إنه استنادًا إلى المعطيات العلمية الحديثة، والتي أثبتت تركب المادة من جزيئات متناهية في الصغر، والتي يُعبَّر عنها علميًا بـ "الكواك" أو "الكوارك"، والتي لم يلحظ منها حتى الآن إلا آثارها، دون الوصول إلى كنهها وحقيقتها، إلا أنها أقرب إلى الطاقة منها إلى المادة الكثيفة، فإنه يمكن دعوى كون المادة مرتبة من المراتب الدانية للعقل، ذلك أن العقول مترتبة ترتبًا طوليًا وعرضيًا، بمعنى أن كل عقل تام في مرتبته، فهو دون المرتبة الأعلى منه، وأعلى من المراتب الأدنى، وتتناسب سعته مع مرتبته التي هو فيها. وهكذا حتى نصل إلى أدنى المراتب التي

يحصل فيها نوع من التكاثف، نتيجة لبعدها عن عالم النور المحض، وهو المرتبة الأعلى للوجود، أي مرتبة الواجب تعالى، حتى نصل إلى مرتبة الظلمة المحضة إلا من نور إفاضة الوجود عليها، وهذه المرتبة هي مرتبة الجوامد في عالم المادة.

وأما الإنسان فهو مُتشكِّل من مرتبتي النور والظلمة، أي العقل والجسد، وكل منهما يشدُّه إلى رتبته، من خلال سعيها إلى تحقيق كمالها، فإن كمالات العقل مغايرةٌ في سنخيتها لكمالات الجسد ومعاندةٌ لها، تقتضيها طبيعة كل منهما، ولهذا نجد الإنسان في حركة دائمة وتنقُّلٍ مستمر بين هاتين المرتبتين، وهو القلق والحيرة التي يعيشها الإنسان في دائرة وجوده، ويعمل على التخلص منها، فتشدُّه إلى الأرض، أو ترقى به في سلم الملكوت، وهو ما يُعبَّر عنه بجهاد النفس، الذي أطلق عليه رسول الله (صلى الله عله وآله) "الجهاد الأكبر"، فإذا غلبت عليه المرتبة العالية ارتقى إلى رتبة أسمى من رتبة الملائكة، وإلا انحط إلى رتبة الحيوانات بل أضل منها.

فإذا ثبت أن عالم المادة مرتبة دانية من المراتب العقلية، يتبيَّن أن المعرفة لا تقوم إلا بجناحيها العقلي والحسي، اللذين يلتقيان في النفس التي هي برزخ بينهما، ويقع الصلح بين الحسيين والمثاليين، وتتشكل الشخصية الواقعية، ويستغنى بذلك عن القول بالتجريد او الانتزاع، الذي قال به الفلاسفة المسلمون في تفسير المعرفة الحسية.

وبهذا التنافر والتعاند بين المرتبتين، وإمكان التكامل بين المراتب المختلفة، من خلال سيطرة المرتبة الأعلى على المرتبة الأدنى، وتسخيرها للسير بالإنسان إلى درجات الكمال، تنحلُّ إشكالية نسبة الإضلال إلى الله تعالى كما يظهر من بعض الآيات الشريفة، التي نسبت الإضلال إليه تعالى، فإن حقيقة الأمر أن تصارع هذه المراتب هو الذي أنتج ذلك الرقي أو السقوط، ولا دخل له تعالى في ذلك إلا من جهة حضوره وإشرافه على كل ما في الوجود من ظواهر وحقائق.

ولعل هذا هو السبب في أننا نجد أن القرآن الكريم قد أكَّد في مختلف الآيات الشريفة على الاستفادة من الظواهر الكونية الطبيعية، والتأمل فيها، ودراستها والبحث عن حقائقها، بما يؤمن له معرفة حقَّة، لتوصِلَه إلى الحقيقة المطلقة التي يبحث عنها منذ كينونته، كما ركَّز على الحواس التي تتفاعل وتنقل هذه الظواهر إلى عالم الذهن ليدرسها ويحللها، ويربط بين مراتبها المختلِفة ليوحِّد بينها في ذهنه، توحيدًا معرفيًا، بعدما كانت متحدة في الحقيقة والواقع.

الهوامش

1 سورة النمل، آية: 16.

2 سورة النمل، آية: 17.

3 سورة النحل، آية:68-69.

4 الآيات: 20-28 من سورة النمل.

5 سورة البروج، آية: 6.

نقد الشعائر

الشيخ مصطفى يحفوفي

نقد الشعائر الحسينية

أخطاء في المنهج

الشيخ مصطفى الشيخ سليمان يحفوفي

تمهيد

تقدم في عدد سابق من هذه المجلة [1] الكلام على عدد من الأخطاء المنهجيّة في نقد الشعائر الحسينيّة، ولمّا كانت هذه الأخطاء كثيرة ومتجددة، فقد رأينا أن نتناول هنا جملة أخرى مما يقع فيه بعض المتصدِّين لعمليّة النقد من خلال استمرار هجومهم على بعض المظاهر المرتبطة بإحياء الشعائر الحسينيّة، منها:

1- عدم مراعاة الضوابط الخُلُقيَّة للنقد

لا تقتصر أخطاء أدعياء النقد على مخالفتهم للشروط العلميّة للنقد فحسب، بل قد يتعدى بهم الأمر إلى مخالفة ضوابطه الخُلُقيَّة أيضًا، والأمثلة على ذلك كثيرة، ولكنّا سنكتفي بذكر اثنين منها، وسنخصِّص المثال الأول لبيان ما يقوم به هؤلاء الأدعياء من بَترِ النصوص لكي تجيء موافقة لأهوائهم ومقاصدهم، فتغدو بذلك صالحة للاستدلال على ما يرومونه من النتائج.

وأما المثال الثاني فسوف نخصِّصه للكشف عما يرتكبه هؤلاء الأدعياء من تزوير في النقل، لكي يتمكّنوا بذلك من البرهنة على مدّعياتهم الباطلة.

المثال الأول: ونستمدّه مما قام به بعضهم وهو يحاول تكثير أسماء العلماء القائلين بحرمة التطبير، حيث ذكر لأجل ذلك اسم أحد كبار مراجع التقليد، مدّعيًا أن هذا المرجع هو من القائلين بالحرمة.

واستدل على مدّعاه هذا بأن المرجع المذكور قد أجاب على استفتاء ورده عن التطبير بما يلي: [لم يرد نصّ بشعاريته، فلا طريق إلى الحكم باستحبابه].

ونحن لا نريد هنا أن نناقش ما إذا كان هذا الجواب يدل على الحرمة أم لا، وإنما يهمنا أن نكشف عن عملية البتر التي يمارسها أمثال هؤلاء، ولذلك نأتي بالجواب الكامل على الاستفتاء المذكور، وهو: [لم يرد نصٌّ بشعاريته، فلا طريق إلى الحكم باستحبابه، ولا يبعد أن يُثيبه الله تعالى على نيّة المواساة لأهل البيت الطاهرين إذا خلُصت النيّة].

وبهذا يتبيَّن أن نقل النص الكامل للجواب يدل على أن المرجع المذكور هو من القائلين بحلّية التطبير، وليس بحرمته، ولكنّ أدعياء النقد لم يتورعوا عن بتر الجواب، وذلك لكي يأتي الكلام موافقًا لما يحاولون الترويج له من أن هذا المرجع يفتي بحرمة التطبير.

المثال الثاني: وهو مثال نستقيه من حديث تلفزيوني لأحد منتقدي التطبير، حيث شاهدنا هذا المنتقد وهو يطلق دعوى مفادها أنّ التطبير أصله عائشي وليس زينبيًا. وقد استدل على دعواه هذه بقوله:

[وجدت في كتب إخواننا أهل السنّة أن أول من قام بفعل يشبه التطبير وينطبق عليه التطبير هو عائشة، عندما توفي النبي (صلى الله عليه وآله) وسَمِعَتْ بالخبر لدمت، اللدم باللغة العربيّة: أنه أخذت حجرًا أو ما يشبه الحجر وضربت رأسها، طبعًا هذه الرواية هي رواية صحيحة عند إخواننا أهل السنّة والجماعة، لذلك أنا قلت أن التطبير ليس زينبيًا، التطبير إذا أردنا أن نرجع إلى أول من طبّر هي أم المؤمنين عائشة، بالرغم من ذلك الآن إخواننا أهل السنة والجماعة يرفضون هذا الأمر، ولو أنّه لم يعترض أحد على أم المؤمنين عائشة، فالتطبير ليس زينبيًا التطبير هو عائشي، ولكن بالرغم من ذلك، أهل السنة والجماعة رفضوا أو على الأقل لم يؤيدوا، لا أريد أن أقول رفضوا هذا العمل، ولكن لم يؤيدوا هذا التصرف].

ويحسن بنا هنا، وقبل الخوض في أيّ نقاش أن نورِدَ نموذجًا من الروايات التي اعتمد عليها المتحدث لكي يطلق دعواه السابقة. ولنقرأ لأجل ذلك الرواية الواردة في مسند أبي يعلى، وهي التالية[2]:

[حدثنا جعفر بن مهران، حدثنا عبد الأعلى، حدثنا محمد بن إسحاق، حدثني يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه عباد، قال: سمعت عائشة تقول: مات رسول الله (ص) بين سحري ونحري، وفي بيت لم أظلم فيه أحدًا، فمن سفهي وحداثة سني أن رسول الله (ص) قُبِض وهو في حجري، ثم وضعت رأسه على وسادة، وقمت ألتدم مع النساء وأضرب وجهي][3].

لقد استند المتحدث المذكور إلى مثل هذه الرواية لكي يُقنع الجمهور بأن التطبير أصله عائشي. وقد توسل للتدليل على ادعائه هذا بزعمين:

أولهما: زعمُه بأن معنى اللدم في اللغة هو ضرب الرأس بحجر أو ما يشبه الحجر.

وثانيهما: زعمُه بأن الرواية تدل على أن أول من طبّر هي عائشة.

ولكن الحقّ هو أن المتحدث قد تجرّأ على الحقيقة في كِلا زعميه، وذلك لأنه نسب -من جهة- إلى اللغة غير ما تنصّ عليه كتبها ومعاجمها. كما أنّه -ومن جهة ثانية- قد تصرّف في نقله لمضمون الرواية، لكي يجعلها تدلّ على ما أرادها أن تدلّ عليه.

فلنرجع إذن إلى كتب اللغة، وإلى متن الرواية، لكي نرى ما الذي تنصان عليه. ولنبدأ باستعراض ما تقوله كتب اللغة عن معنى اللدم.

يقول ابن منظور في لسان العرب:

[لدم: اللدم ضرب المرأة صدرها. لدمت المرأة وجهها: ضربته. ولدمت خبز المَلَّة إذا ضربته. وفي حديث الزبير يوم أحد: فخرجت أسعى إليها، يعني أمّه، فأدركتها قبل أن تنتهي إلى القتلى، فلَدَمت في صدري وكانت امرأة جلدة، أي ضربت ودفعت.

ابن سيده: لدمت المرأة صدرها تلدمه لدمًا ضربته، والتدمت هي. واللدم: ضرب خبز الملة إذا أخرجته منها، وضرب غيره أيضًا. واللدم: صوت الشيء يقع في الأرض من الحجر ونحوه، وليس بالشديد; قال ابن مقبل:

وللفؤاد وجيب تحت أبهره	لدم الغلام وراء الغيب بالحجر

وقيل: اللدم اللطم والضرب بشيء ثقيل يسمع وقعه. والتدم النساء إذا ضربن وجوههن في المآتم. واللدم: الضرب; والتدام النساء من هذا; واللدم واللطم واحد. والالتدام: الاضطراب. والتدام النساء: ضربهن صدورهن ووجوههن في النياحة...].

ويقول ابن فارس في مقاييس اللغة:

[لدم: اللام والدال والميم أصل يدل على إلصاق شيء بشيء، ضربًا أو غيره، فاللدم: ضرب الحجر بالحجر (...)، والتدم النساء: ضربن وجوههن وصدورهن في المناحة. واللدم: ضربك خبز المَلَّة...].

ويقول الشيخ فخر الدين الطريحي في مجمع البحرين:

[...اللدم بسكون الدال: ضرب الحجر أو غيره على الأرض ليس بالقوي (...) واللدم: ضرب الوجه والصدر ونحوه].

ولا أجدني بحاجة هنا إلى نقل المزيد من نصوص معاجم اللغة العربيّة، سيما وأن جميع المعاجم التي تسنّى لنا مطالعتها تنصّ على مثل ما نصّت عليه المعاجم الثلاثة السابقة.

ولكن يبقى من المفيد الاطّلاع على ما تقوله بعض كتب فِقه اللغة والتي أخذت على عاتقها التمييز بين المعاني المتقاربة للألفاظ، ونقرأ منها ما يذكره أبو منصور الثعالبي في كتابه "فِقه اللغة" حيث راح يميّز بين الصنوف المختلفة لضرب الأعضاء. وهذا نص كلامه:

[الضرب بالراحة على مقدم الرأس صَقع، وعلى القفا صفع، وعلى الوجه صكّ وبه نطق القرآن، وعلى الخدّ ببسط الكفّ لطم، وبقبض الكفّ لكم، وبكلتا اليدين لدم...] [4].

وبهذا يتبيَّن لنا جليًا أن المعنى اللغوي لـ"اللدم" الوارد في الرواية -أي لدم النساء- هو ضربهن وجوههن وصدورهن في المناحة، وإذا شئنا أن نميّزه بصورة أدقّ عمّا يقاربه من المعاني، أمكننا القول بأن معناه هو اللكم بِكلتا اليدين، كما نصّ عليه الثعالبي.

وأما معانيه الأخرى، من قبيل: ضرب الحجر بالحجر، أو ضربه بالأرض، أو صوت ما يقع على الأرض وليس بشديد.. فهي كلّها خارجة عمّا تتحدث عنه الرواية، وهو خصوص لدم النساء.

نعم، لقد ورد في لسان العرب ما ربما يوهم بوجود معنى آخر للدم النساء، وهو ما أشار إليه بقوله: **[وقيل: اللدم اللطم والضرب بشيء ثقيل يسمع وقعه]**. إلا أن هذه الإشارة منه لم تَرِد كنصٍ على المعنى المذكور، بل نقلها بصيغة (قيل)، ومن المعلوم أن النقل بهذه الصيغة إنما يراد به تضعيف القول المنقول. ولذلك فإنّ هذا المعنى الأخير لا يمكن التمسك به في مقابل المعنى الأول، والذي نصَّ عليه معجم لسان العرب مرارًا وتكرارًا، كما نصّت عليه الكتب والمعاجم الأخرى.

ويتبيَّن مما قدمناه أن المتحدث لم يتورع عن أن ينسب إلى اللغة خلاف ما تنصّ عليه كتبها، ليعلل بذلك ما يخدم رأيه وينسجم مع هواه.

ولقد كان يمكننا الاكتفاء بما تقدم، لو كان غرضنا من البحث هو إظهار وهن الاستدلال بالرواية على أن التطبير أصله عائشي. ولكن لما كان غرضنا هو الكشف عمّا يرتكبه أدعياء النقد من مخالفة الضوابط الخُلُقيّة للبحث العلمي، فقد رأينا أن نتعرّض أيضًا لما أقدم عليه المتحدث من التصرف بمضمون الرواية ليوهم الجمهور بدلالتها على مراده.

ولبيان ذلك نقول: إن الرواية تنقل عن عائشة قولها: **[وقمت ألتدم مع النساء وأضرب وجهي]**.

وهنا نلاحظ أن الرواية تنصّ على وجود نساء أُخريات غير عائشة كنّ يقمن باللدم وضرب الوجوه. فلو سلّمنا مع المتحدث بأنّ اللدم معناه التطبير لغة، فإنَّ الذي يستفاد من الرواية -حينئذ- هو نسبة التطبير إلى نساء مدينة الرسول | ومنهن عائشة، ولا يقتصر الأمر على عائشة وحدها.

ولكن المتحدِّث عند نقله لمضمون الرواية أبى إلا أن يخصّ اللدم بعائشة وحدها، ويسكت عن ذكر لدم بقية النساء، لكي يبلغ بذلك النتيجة التي أرادها، وهي أن التطبير أصله عائشي.

وهنا يجدر بنا أن ننبّه إلى أنه لا يوجَد في الرواية أيّ إشارة إلى مسألة أصل اللدم، وإنما هي تنصُّ فقط على التدام عائشة مع النساء الأُخريات، وهذا لا يدلّ البتة على أن هؤلاء النساء ومعهن عائشة كنّ هنّ أول من اخترع اللدم. فمن أين جاء المتحدث -إذن- بحكاية أصل التطبير وإرجاعه إلى حادثة اللدم بعد وفاة النبي | ؟!

هذا.. وقد يمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك، فنقول: سواء أقلنا بأن النساء اللواتي تذكرهنّ الرواية كنّ هنّ أول من اخترع اللدم، كما يرى المتحدث، حيث نسب أصل اللدم إلى عائشة التي كانت تلدم معهن، أم قلنا بأنّ اللدم يرجع إلى زمان أسبق من ذلك، كما يقتضيه منطق الأمور، فإنّ النتيجة ستكون في كِلا الحالين واحدة، وهي أنّ اللدم كان يمارس في مجتمع مدينة رسول الله |. وهذا إنّما يقوِّي حجة القائلين بحليَّة التطبير -بناء على ما يراه المتحدث من أن اللدم معناه التطبير-، وعليه فتكون الرواية حجة على المتحدث لا حجة له.

ومما قدمناه يظهر لنا بجلاءٍ أنّ المتحدث المذكور لم يتورَع عن أن ينسب إلى اللغة خلاف ما تقوله وترتضيه، كما أنّه لم يتورَّع أيضًا عن التلاعب بمضمون الرواية. وهو يرتكب في الحالين كِليهما مخالفة صريحة لقِيَم العلم وضوابطه الخُلُقيّة.

2- الحكم على الموضوع استنادًا إلى مصدره

يحاول أدعياء النقد التوسّل بكل ما يتيسر لهم من الوسائل التي توافق أغراضهم وتمكّنهم من تسجيل الاعتراضات على بعض الشعائر الحسينيّة، حتى وصل بهم الأمر إلى الحكم على الظاهرة استنادًا إلى أصلها، أو إلى مصدرها الذي اسْتُقِيَت منه.

فهم -على سبيل المثال- عندما يريدون محاكمة ظاهرة كظاهرة التطبير، فإنّهم يتّخذون من أصل هذه الظاهرة، أو من مصدرها، دليلاً على حرمتها أو بطلانها. وخلاصة دليلهم هذا، هي أن التطبير لم يكن أمرًا معهودًا عند آل بيت النبوة ^، وإنما هو عادة اقتبسناها من بعض العادات المسيحيّة أو القوقازيّة أو الهندوسيّة، أو عن بعض عادات الأمم والملل الأخرى. وهذا ما يجعلها من العادات الباطلة عند المسلمين، ويفضي إلى القول بأنها بدعة من البدع[5].

ونحن لسنا معنيين هنا بمناقشة أصل ظاهرة التطبير أو مصدرها[6]، إذ إنّ موضوع بحثنا في هذه المقالة يقتصر على النواحي المنهجيّة دون سواها. ولذلك فإنّنا -ومن الناحية المنهجيّة- نسأل: هل يصح في المنهج العلمي القويم أن نستند في حكمنا على أيّ سمة أو عنصر ثقافي مقتبس إلى الأصل أو المصدر الذي اقتُبِست منه تلك السِّمة أو هذا العنصر؟

يجيبنا المنهج العلمي على سؤالنا المتقدم بالنفي. ولكي نبيّن تفصيل هذا الجواب بصورة أوضح، دعنا نستنطق بعض العلوم ذات الصلة بالموضوع، ولننظر لأجل ذلك فيما يراه علم الاجتماع، وبالأخص ما يراه "علم الإنسان-الأنتروبولوجيا"، حيث إن هذا العلم هو العمدة في دراسة مسألة اقتباس السّمات والعناصر الثقافيّة وانتقالها بين المجتمعات. ولنوجّه اهتمامنا بعد ذلك إلى ما يراه علم الفقه، وهو العلم المختص باستنباط الأحكام الشرعيّة، وإليه يُرجع في معرفة صحة أمر ما أو بطلانه، وما إذا كان أمرًا مشروعًا، أو هو بدعة من البدع.

ولأجل معرفة ما يذهب إليه "علم الإنسان" دعنا نستشهد ببعض كلمات أصحاب الاختصاص في هذا العلم ونقتبس بعض ما عرضوه من الأمثلة.

يقول الدكتور حسن شحاته سعفان، في كتابه "علم الإنسان":

[نجد أن سِمَة معينة قد تلعب دورًا في البناء الاجتماعي لمجتمع ما غير الدور الذي تلعبه في بناء آخر، أو قد تقوم في مجتمع بوظيفة غير تلك التي تقوم بها في مجتمع آخر. فالقطع الرمزيّة التي يلبسها بعض الأفراد في المجتمعات المتطورة كالصليب أو الماشا الله تلعب وظيفة الزينة أو التبرك، ولكنها في بعض المجتمعات البدائيّة تلعب وظيفة هامة، فهي أولاً تلعب وظيفة بيان انتماء الفرد لقبيلة معيَّنة، ثم هي تحصّنه ضد بعض الأمراض وأعمال السحر وغيرها..][7].

وهذا معناه أن السّمات أو العناصر الثقافيّة المقتبَسة لا تحتفظ بالدلالة أو الوظيفة نفسها، والتي كانت لها في المجتمع الأول، بل هي تتخذ دلالة ووظيفة جديدتين تنسجمان مع ثقافة المجتمع الثاني الذي قام بعملية الاقتباس، ومثال ذلك القلادة التي لها دلالة ووظيفة خاصّتين عند الوثنيين، ولكنها بعد أن انتقلت إلى المسلمين، وصار يُكتب اسم الله عليها، فقد أصبح لها دلالة ووظيفة مختلفتان، وما عادت تُعدّ من المظاهر الوثنية.

ويؤكّد على الأمر نفسه رالف لنتون في كتابه "دراسة الإنسان" حيث نجده يقول:

[وقد نقلت قبيلة "النفاجو" العديد من خصائص ديانة "البويبلو" نظرًا لأن هذه الخصائص كانت أشياء سَهُلَ عليها ملاحظتها وتقليدها. إلا أن القبيلة في الوقت ذاته لم تقبل المعاني التي حملتها هذه الشعائر والطقوس مع أنها قد اطلعت جزئيًا على خفايا هذه المعاني. فالطقوس عند قبيلة "البويبلو" تُعنى، على نحو رئيسي، بالنواحي المختلفة المتعلقة بالخصب والمطر وجمع الغذاء، أما عند قبيلة "النفاجو" فإن الطقوس التي اقتُبِست بصورة موضوعيّة وُجِّهت لتُعنى بالدرجة الأولى بالإبراء من الأمراض، إذ إن هذه المشكلة كانت موضع اهتمامٍ بالغ عند "النفاجو". وهكذا نرى أنّ المجتمع المقتبِس لم يكتفِ بتعديل الخاصّيات المقتَبسة، بل أكسبها معنى جديدًا يختلف تمامًا عن معناها السابق][8].

وهذا النص واضح الدلالة على المقصود، فلا يحتاج منّا إلى زيادة بيان. ولكن يبقى علينا أن نشير إلى أمر آخر قد أوضحه المؤلف المذكور نفسه، ومفاده هو أنّه حتى في الحالات التي يتمّ فيها الاقتباس ودون أن يُجري المجتمعُ المقتبِسُ أيّ تعديل على الشكل الظاهر للسّمات والعناصر المنقولة، فإن المجتمع المقتبِس يقوم -في مثل هذه الحالات- بإعادة تأويل تلك السّمات والعناصر ليدمجها من ثَمَّ في نسقه الثقافي القائم. ولذلك نجد مؤلِفنا يقول:

[.. رأينا كيف تمّ قبول عناصر ثقافيّة جديدة دون تعديل شكلها السطحي وكيف تمّ دمجها في النسق الثقافي القائم عن طريق إعادة تأويلها. وقد تحقق التكامل في هذه الحالة لا بتغيير العناصر التي تمّ قبولها بشكلها الموضوعي، وإنّما بانتقاء وظائف معينة وإسنادها إليها وإضافة قرينة جديدة تُوضِح صلتها بعناصر أخرى. أما احتمال إسناد وظائف جديدة فتحدّده إمكانات الاستعمال الكامنة في العنصر الجديد نفسه، ولكنّه يتوقف على عمليّة انتقائيّة يتمّ عن طريقها استخدام إمكانيات معيَّنة وإهمال أخرى] [9].

وخلاصة القول هي أن "علم الإنسان-الأنتروبولوجيا" يرى أن الذي يحدِّد الدلالة والوظيفة للسمات والعناصر الثقافيّة المقتبَسة ليس هو المصدر الذي تمّ الاقتباس عنه، بل هو الثقافة القائمة للمجتمع الذي قام بعملية الاقتباس.

وبناء عليه يمكننا القول: إنّ ظاهرةً كظاهرة التطبير، حتى لو افترضنا أنها ظاهرة منقولة عن الآخرين، فإن الذي يحدد وظيفتها ومعناها، ويَصلُح بالتالي ليكون هو مناط الحكم عليها، ليس هو النسق الثقافي للمجتمع الذي اقتُبست عنه، وإنما هو نسقنا الثقافي القائم الذي اندمجت فيه هذه الظاهرة، فأعطاها وظيفة ومعنى جديدين يختلفان عن الوظيفة والمعنى اللذَين كانا لها قبل أن تَجري عمليّة الاقتباس.

والآن، وبعد أن بيَّنا أن "علم الإنسان" لا يُقِّر أدعياء النقد على طريقتهم، ننتقل إلى علم الفقه لكي نتعرف على منهجه في محاكمة العناصر والسِّمات الثقافيّة المقتبَسة، فنقول: إنّ الفقهاء يعتمدون في عملية استنباط الأحكام الشرعيّة على عدد من الأدلة المقررة في علم الأصول، وليس من منهجهم التنقيب في كتب التاريخ عن أصل الفعل أو مصدره بغية تعيين حكمه.

ولذلك فإنّنا لا نجدهم يستدلون على حرمة التدخين -مثلاً- بدليل أن هذه العادة قد نشأت أول الأمر عند الهنود الأميركيين [10]، فيتحتم لأجل ذلك الحكم بحرمتها.

وقل مثل ذلك في حكم حلق اللحية، فهم لا يستدلون على حرمة هذه العادة بأنها عادة قد نشأت بدايةً في سومر، أو في مصر القديمة [11].

وكذلك هم لا يحرمون -على سبيل المثال- طباعة القرآن الكريم على الورق، بحجة أن الطباعة قد تمّ اختراعها أولاً في الصين، ثم مرت بعد ذلك بعدة مراحل، ومن جملتها اختراع الآلة الكاتبة على يد الألماني "يوهان غوتنبرغ"، حتى وصلت أخيرًا إلى الطباعة بواسطة الليزر...

وبناء على ما تقدّم يتبيَّن لنا أن المنهج الفقهي لا يتّخذ من أصل الفعل أو مصدره دليلاً معتبَرًا على حكمه الشرعي.

ولهذا فإننا نجد أن أدعياء النقد أنفسهم حين يريدون الحكم على بعض المواضيع الأخرى التي لا تتعلق بالشعائر الحسينيّة، فإنهم يتخلّون غالبًا عن طريقتهم هذه في الحكم على الفعل استنادًا إلى مصدره، ولذلك فإننا لا نكاد نسمعهم يحرّمون ظاهرةً كظاهرة إضاءة الشموع في بعض المناسبات الدينيّة، كمناسبة ذكرى مولد النبي الأكرم |، أو ذكرى مواليد أئمة آل البيت ^، كما أننا لا نكاد نسمعهم يصفونها بأنها بدعة، بل ربما نجد بعضهم يمارسونها، أو يشجعون عليها، وذلك على الرغم من أنها لم تكن من العادات التي قام بها النبي الأكرم |، ولا الأئمة الأطهار ^، بل هي قد جاءتنا من بعض أصحاب المِلل والديانات الأخرى!

وخلاصة القول هي أن الدخلاء على النقد حين يستندون في حكمهم على بعض الشعائر الحسينيّة إلى ما يظنون أنه أصلها أو مصدرها، فإنهم يضيفون إلى رصيد أخطائهم خطأً منهجيًا جديدًا، لا تقرّهم عليه المناهج العلميّة ذات الصلة بالموضوع، سواء في ذلك مناهج العلوم الإنسانيّة، أو منهج علم الفقه الذي تناط به عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة.

3- التمسك بالعنوان الثانوي حتى لو ضخّم المشكلة

قد يكون الحكم الأولي لفعل من الأفعال هو الحِلّ أو الوجوب -مثلاً-، ولكن قد يطرأ على هذا الفعل عنوان ثانوي، فيبدّل حكمه من الحِلّ أو الوجوب إلى الحرمة، أو ربما يحدث العكس، فيتبدّل الحكم من الحرمة إلى الإباحة أو الوجوب.

فالصدق -مثلاً- واجب بالعنوان الأولي، ولكن إذا كان الصدق سيؤدّي إلى قتل المؤمن البريء، فإنْ لم تُمْكِن التورية، فإنّ حكم الصدق سيتبدّل -بالعنوان الثانوي- إلى الحرمة.

وقد استند البعض إلى العناوين الثانوية ليحرّم بعض الشعائر الحسينية، فذهب إلى أنّ التطبير -مثلاً- وإن كان محلَّلاً بعنوانه الأولي، إلا أنه محكوم بالحرمة بالعنوان الثانوي، وذلك لأنّه قد غدا موردًا لاستهزاء الآخرين بالشيعة، وهو أمر يؤدّي إلى إضعاف المذهب وتوهينه.

ولما كان بحثنا يقتصر على معالجة "**الأخطاء المنهجيّة**" فقط، دون غيرها من "**الأخطاء المضمونيّة**"، فلذلك سوف لن نناقش هنا أصحاب هذا الرأي فيما شخّصوه من أن الاستهزاء يؤدّي إلى توهين المذهب، وأنّ ذلك لا بدّ وأن يُفضي إلى تبدّل العناوين وتغيّر الأحكام([12]).

بل يكفينا في المقام -ومن الناحية المنهجيّة- أن نسأل: ماذا لو أدّى التمسّك بالعنوان الثانوي إلى مشكلة أهمّ وأخطر من المشكلة التي يُراد التخلص منها؟ فهل يبقى الحكم على طِبق هذا العنوان -حينئذ- مُسَوَّغًا؟

وبعبارة أخرى نقول: لو سلّمنا بأن سخرية الآخرين واستهزاءهم بالتطبير يؤدّيان فعلاً إلى توهين المذهب وإضعافه، وأنه لا بدّ لأجل ذلك من الإفتاء بحرمة التطبير بالعنوان الثانوي، أفلا يغدو من حقّنا حينئذ أن نسأل: ماذا لو أدّت فتوى تحريم التطبير إلى ما هو أشدّ وأعظم خطرًا من التوهين، وذلك كأن تؤدّي إلى هتك المذهب، وتمزيق وحدة أبنائه؟

ولسنا نقول هذا على سبيل الفرض والاحتمال، وإنما هو أمر قد أصبح واقعًا مشهودًا، حيث باتت الساحة الشيعيّة تشهد حدوث معركة إعلاميّة ضارية بين فئات من الناس، ممن يؤيدون فتوى التحريم، ويسعون إلى ترويجها بكلّ ما يتيسر لهم من طاقات وجهود، وبين فئات أخرى، ممن يعارضون هذه الفتوى، ويناصرون القول بحليّة التطبير.

وقد غدت أحداث هذه المعركة تتكرر في كل عام، وبات يُستخدَم فيها جميعُ أنواع الوسائل والأسلحة الإعلاميّة، بما في ذلك المراكز الدينيّة، وقنوات التلفزة، ومواقع الإنترنت، والصحف، والإذاعات...، كما أُلقيَت فيها الخطب، وأُلّفت الكتب، ونُشرت المقالات، وأُنشِدت الأناشيد، وظهرت الرسوم الكاريكاتوريّة، وجرى تبادل التّهم والإهانات...

وكانت نتيجة ذلك كلّه، هي أن التمسك بالعنوان الثانوي للفرار من سخرية الآخرين، قد انتهى إلى مشكلة أهمّ وأعظم، حيث صرنا نمثِّلُ أضحوكة لهم، ولم نعدْ مجرد مورد لسخريتهم واستهزائهم. كما أنّ التمسك بهذا العنوان نفسه، بحجَّة درء خطر توهين المذهب، قد أفضى إلى هتك المذهب وتمزيق وحدة أبنائه. ولله در الشاعر حيث يقول:

المستجير بعمرو عند كربته	كالمستجير من الرمضاء بالنار

وهنا نعود لكي نسأل: إذا كان المنهج يقتضي تحريم التطبير بالعنوان الثانوي، وذلك لأنّه يستوجب السخرية وتوهين المذهب، فما هو حكم إصدار الفتوى بتحريم هذا الفعل، والتي تؤدّي إلى جعلنا أضحوكة عند الآخرين، وتُفضي إلى تمزيق المذهب وتفريق أبنائه؟

أفلا يقتضي المنهج نفسه -ومن باب أَولى- أن يقال بحرمة إصدار فتوى تُحرّم التطبير؟ سيما وأن التطبير هو فِعلٌ محلّل بالعنوان الأولي! وفي حال كانت هذه الفتوى قد صدرت قبلاً، ولم يكن من المتوقع أن تؤدّي إلى ما أدّت إليه من النتائج، أفلا يجب القول -حينئذ- بحرمة الإبقاء عليها -ولو بالعنوان الثانوي-؟

وخلاصة الأمر هي أنه إذا كان لا بدّ من مراعاة العنوان الثانوي فرارًا من توهين المذهب، فإن القواعد المنهجيّة تفرض علينا أن نراعي هذا العنوان نفسه، وبصورة أشدّ وآكد، عندما تصل النوبة إلى هتك المذهب وتمزيق وحدته.

([12]) تُعلِّمنا بعض آيات القرآن الكريم، وكذلك بعض الأحاديث الشريفة، بأن لا نهتمّ ولا نبالي باستهزاء المبطلين، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: **{وَلَقَدْ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون}**. وقول رسول الله | للإمام علي (عليه السلام): **[يا علي، من عَمَّر قبوركم وتعاهدها فكأنما أعان سليمان بن داود على بناء بيت المقدس، ومن زار قبوركم عدل ذلك له ثواب سبعين حجة بعد حجة الإسلام، وخرج من ذنوبه حتى يرجع من زيارتكم كيوم ولدته أمه، فأبشر وبشّر أولياءك ومحبيك من النعيم وقرّة العين بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ولكنّ حثالةً من الناس يُعيّرون زوار قبوركم بزيارتكم كما تعيّر الزانية بزناها، أولئك شرار أُمّتي لا أنالهم الله شفاعتي ولا يَرِدون حوضي]**. (وسائل الشيعة، ج10 باب 26 ص298 ح1).

الهوامش

1 راجع مجلة رسالة النجف، العدد الرابع من السنة الثانية، 2006.

2 هنالك أكثر من رواية تنقل خبر التدام عائشة، ولكن مضمونها جميعها واحد، كما أن ألفاظها متقاربة، ولذلك اكتفينا بنقل رواية واحدة فقط.

3 مسند أبي يعلى الموصلي، ج8 ص63 ح 4586 الهامش2، (كما رواه أحمد في مسنده ج6 ص274).

4 أبو منصور الثعالبي: فقه اللغة وسرّ العربية، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، تحقيق ومراجعة عبد الرزاق المهدي، ط1، 1422هـ -2002م، ص142.

5 يبدو أن طريقة محاكمة الظاهرة استنادًا إلى أصلها هي طريقة وهّابية، وقد تسربت عن طريقهم إلى أدعياء النقد.

6 يذهب البعض إلى أن التطبير لم يأتِ من مصدر خارجي، بل له بعض المناشئ في أحداث تاريخنا الإسلامي، والتي يمكن أن نذكر من أمثلتها ما تعرّض له أمير المؤمنين (عليه السلام) حين ضربه ابن ملجم بالسيف على رأسه، وكذلك ما يحكى عن السيدة زينب سلام الله عليها من أنها نطحت جبينها بمقدم المحمل، ومثل ذلك ما ينقل من أن صعصعة بن صوحان عليه الرحمة قد جرّد هو وصحبه سيوفهم وضربوا بها رؤوسهم عندما علموا بمقتل الحسين (عليه السلام).

7 د. حسن شحاته سعفان: علم الإنسان، منشورات مكتبة العرفان-بيروت، د.ت، د.ط، ص116.

8 رالف لنتون: دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف، منشورات المكتبة العصرية-صيدا-بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر-بيروت-نيويورك، 1964، ص458.

9 نفسه ص481.

10 انظر المصدر نفسه ص431.

11 أنظر المصدر نفسه ص430.

الكوفة عاصمة الإمام علي (ع) بين الولاء والغدر

د. طارق شمس

الكوفة عاصمة الإمام علي (ع)

بين الولاء والغدر

د. طارق شمس

عُرِفَت مدينة الكوفة منذ فتح الجيوش الإسلامية للعراق، حيث تحوّلت بعض المعسكرات التي تجمَّعت فيها الجيوش الإسلامية إلى أماكن ثابتة للدفاع عن البلاد والذّود عنها من أيّ اعتداءات من قِبَل البيزنطيين والفُرُس، وهذه المعسكرات حَمَلت أسماء دخلت تاريخ العالم الإسلامي من بابه الواسع، ولعبت دورًا بارزًا في تاريخ الدولة العربية الإسلامية، فتحوّل بعضها إلى عواصم، وأصبحت مركزًا لانطلاق الثورات والجيوش، وتحطيم العروش ومنها العرش الأموي نفسه.

وقد أدرك الخلفاء المسلمون أهميتها، فحاولوا إخضاعَها وكسبَ رضى سكانها، كونَها تمثّل تجمُّعًا كبيرًا للقوى العربية في بلاد العراق. ومنها الكوفة التي هي محوَر بحثنا.

أبرز ما ذكره الجغرافيون عنها

- المقدسي: [قصبة جليلة خفيفة، حسنة البناء، جليلة الأسواق كثيرة الخيرات... مصّرها سعد بن أبي وقاص أيام عمر، وكلُّ رمل خالطه حصى فهو كوفة... وكان البلد في القديم الحيرة وقد خربت، وأول من نزلها من الصحابة علي بن أبي طالب (عليه السلام)...][1].

- ابن حوقل: [مدينة الكوفة قريبة من مدينة البصرة في الكبر، هواؤها أصحّ، وماؤها أعذب، وهي على الفرات، بناؤها كبناء البصرة، وهي خطط لقبائل العرب][2].

- القزويني: [هي التي مصّرها الإسلاميون بعد البصرة بسنتين، يأتيها الماء بعذوبة وبرودة... وزعموا أن مِنْ أصدقِ ما يقول الناس في أهل كل بلدة قولهم: (الكوفي لا يوفي)، ومما نُقِمَ على أهل الكوفة أنهم طَعَنوا الحسن بن علي (عليه السلام)، وقتلوا الحسين (عليه السلام)، بعد أن استدعوه][3].

- البلاذري: [... أن عمر بن الخطاب كتب إلى سعد بن أبي وقاص يأمره أن يتخذ للمسلمين دار هجرة وقيروانًا، وأن لا يجعل بينه وبينهم بحرًا، فأتى الأنبار وأراد أن يتخذها منزلاً فكثُر على الناس الذباب، فتحوَّل إلى موضع آخر فلم يصلح، فتحوّل إلى الكوفة فاختطها وأقطع الناس المنازل، وأنزل القبائل منازلهم، وبنى مسجدها، وذلك في

سنة 17هـ][4].

- الزبيدي: في تفسيره لمعنى اسم "الكوفة": [الرملة الحمراء المجتمعة، وقيل المستديرة، أو كل رملة تخالطها الحصباء، أو الرملة ما كانت... واختُلِفَ في سبب تسميتها، فقيل سُمِّيَتْ لاستدارتها، وقيل بسبب اجتماع الناس بها، وقيل لكونها كانت رملة حمراء، أو لاختلاط ترابها بالحصى.... وسميت بكوفان، وهو جبل صغير فسهَّلوه واختطوا عليه... وكوفان... أي في عزٍ ومنعة... أو لأن سعدًا (سعد بن أبي وقاص) لما أراد أن يبني الكوفة ارتاد هذه المنزلة للمسلمين، قال لهم: تكوَّفوا في هذا المكان، أي اجتمعوا فيه، أو لأنه قال: كوِّفوا هذه الرملة أي نحُّوها وانزلوا][5].

وفي التفاصيل يورد الطبري في تاريخه: [.... كتب عمر إلى سعد: أنبئني ما الذي غيّر ألوان العرب ولحومَهم؟ فكتب إليه: إن العرب خدّدهم وكفى ألوانَهم وُخُومةُ المدائن ودجلة، فكتب إليه: إن العرب لا يوافقها إلا ما وافق إبلها من البلدان. وطلب الخليفة عمر بن الخطاب من سعد بأن يبعث كلاً من سلمان وحذيفة -وكانا رائدي الجيش- فيرتادا منزلاً بريًا بحريًا، ليس بيني وبينكم فيه بحر ولا جسر...، وسار كل من سلمان وحذيفة فوصلا الكوفة، وكتبوا إلى سعد بالخبر][6].

ومع وصول الخبر إلى سعد [ارتحل سعد بالناس من المدائن حتى عسكر بالكوفة في المحرم سنة 17هـ][7].

وهكذا ظهرت مستعمرات عسكرية جديدة، شُيّدت للمقاتلة من المسلمين كالفسطاط في مصر، والقيروان في أفريقيا، والكوفة والبصرة في العراق[8].

ومع انتقال زعامة الدولة من المدينة المنورة، ظهرت مدن قوية ماديًا وعسكريًا، وكثيرة العدد، فانتقل الإمام علي (عليه السلام) في تشرين الأول من العام 656م إلى العراق، ودخل الكوفة التي كانت المستعمرة العسكرية الثانية في العراق[9].

وهذه المدينة التي اختُطّت لتكون معسكرًا للمسلمين، تكاثرت فيها الناس، ومع قدوم الإمام علي (عليه السلام) إليها وإقامته فيها، تحوَّلت إلى عاصمة للمسلمين ممن والى الإمام عليًا (عليه السلام) وبايعه بالخلافة، وفيها قتل (عليه السلام)[10].

أهمية الكوفة اقتصاديًا

نظرًا لأهمية الدور الاقتصادي في السياسة والحرب، فإن مدينة الكوفة لعبت دورًا تجاريًا بارزًا في عصرها الذهبي.

فالحيرة، والتي عُرِفت قبل الكوفة، وهي مدينة تاريخيّة، كانت قاعدة للمناذِرة وعاصمتهم، وتبعد عن الكوفة حوالى سبعة كيلومترات[11]، كانت محطة تجارية كبرى، ربطت بين بلاد الفرس والهند، وبين سوريا وبلاد الروم واليونان، حتى ازدهرت اقتصاديًا [وفاض المال حتى أن أهالي الحيرة من سعة ذات اليد، كانوا أولاً يتعاملون بالذهب وزنًا...][12].

ومع قيام الكوفة نشأت فيها "مدينة الرزق" أو "دار الرزق"، والتي ظهرت أيضًا في البصرة والفسطاط[13]، وهي عبارة عن مخزن وظيفته الحفاظ على أموال الصدقات والغنائم قبل أن توزع على الجند[14].

تحوّلت هذه الدار إلى دار مضاربة اقتصادية فيما بعد، ولعبت دورًا مهمًا في حركة الاضطرابات والفتن التي عرفتها الكوفة. ومع تأسيس هذه الدار، نُصِبت سلسلة على رأس الجسر، لعبت دور "الكمرك" على عهد الساسانيين[15].

إن قيام هذه الدار في مدينة الكوفة أظهر أهمية المدينة اقتصاديًا، كما ساهم في الرفع من شأنها عند السلطة الحاكمة المتواجدة في دمشق في العصر الأموي.

ومدينة الكوفة كانت غنيّة أيضًا بأسواقها، وتواجدت فيها محال الصيرفة والمسلِفون، ودكاك العبيد ومحلات المراهنين على الحيوانات العاملة...[16].

وكان لحوانيت الصيرفة وأصحابها دور أساسي في المؤامرات والأحداث السياسية التي عرفتها المدينة، حيث إن عمل الصيرفة كان مربحًا، مما حوّل الصيارفة إلى قوة اقتصادية امتلكت زمام القدرة على التغيير السياسي، فعلى سبيل المثال، فإنّ الدعم الذي تلقاه الدعاة العباسيّون زمن حكم الأمويين كان من بعض صيارفة الكوفة، حتى أن أحد الصيارفة المدعو ابن مقارن تعهَّد للمنصور العباسي عام 145هـ [بالدّعة والطمأنينة في الكوفة]. مما يظهر قدرة هؤلاء في السيطرة على العامة من خلال شراء رؤوس القبائل[17].

وأتقن الصيارفة في الكوفة عملهم حتى تحولوا إلى أشبه ما يكون ببنوك اليوم، وفي البداية كانت محال الصيرفة للنصارى الذين كانوا في الحيرة، وفي القرن العاشر للميلاد تلقّف فنّ الصيرفة هذا جماعةٌ من يهود بغداد آخذين له من المدائن[18].

وفي ذلك يقول المؤرخ لويس ماسينيون: [كانت الأقلية المسيحية هي التي تستطيع التحكيم بين الفُرُس ذوي المسكوكات الفضية والبيزنطيين أصحاب المسكوكات الذهبية، فعلى هذا كانت تجارة التبادل والصيرفة في أيديهم][19].

وبعدهم ظهر صيارفة من المسلمين كانوا على اتصال مع الصيارفة النصارى، ومن أبرز الصيارفة المسلمين:

- سدير بن الحكيم، كان من الشيعة الاثني عشرية، ومن أصحاب الإمام جعفر الصادق (عليه السلام).

- معلى بن خنيس الأسدي، من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، وقد قتله صاحب الشرطة في مكة (في أيام داود بن علي والي بني العباس).

- بسام بن عبد الله، وقد قتل سنة 138هـ لتحزُّبه إلى إسماعيل ابن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)[20].

- المفضَّل الجعفي، وكان أحد الوكلاء للإمام جعفر الصادق (عليه السلام)[21].

الكناسة

كما عَرَفت الكوفةُ محلة أو سوقًا أو محطة تجارية، عُرِفت باسم الكناسة، وهي تقع في إحدى ضواحي الكوفة، حيث كانت تُرمى فيها أنقاض بني أسد، ومع مرور الزمن ازدادت أهمّيتها فتحوّلت إلى ميناء تجاري هام تجري فيها عمليات التصدير والاستيراد، وأصبحت ملتقى للأدباء والشعراء نظرًا للتجمع البشري الكبير فيها.

وفي هذا المكان نشأت سوق البزازين، التي كان يتم فيها شراءُ الحمير والبغال، والإبل والدواب، والعبيد، وإعادةُ بيعها.

وفي هذا المكان عَسْكَرَ الإمامُ علي (عليه السلام) قبل التوجه إلى صفين، وكذلك الإمام الحسن (عليه السلام) عند توجّهه لمحاربة معاوية، وكذلك فعل ابن زياد عند تجهيزه الجيش لحرب الإمام الحسين (عليه السلام)، وفيها عُرِض أيضًا جثمان زيد بن علي الشهيد[22].

ومع الوقت تحوَّلت الكناسة إلى دُوْرِ سكنٍ عامرة للقبائل، وإلى منتدى أدبي في نفس الوقت[23].

القبائل التي نزلت الكوفة بعد الإسلام

عند وصول جند المسلمين إلى العراق، ونزولهم في الكوفة، كانت مجرد أكوام وكتل من الأكواخ القصبية والخيام التي تمَّ نصبها مؤقتًا للجند والنساء اللاتي كنّ يرافقنهم. وظلت الكوفة على هذه الحال طيلة الخمسة أعوام الأولى، إلى أن بدأ المسلمون يشيدون مساكنهم من الآجر[24]، وعلى مدى ثلاثين عامًا بقيت تلك المخيمات والأكواخ مقسَّمة إلى سبع مناطق عسكرية، نسبة إلى المقاتِلة من القبائل، تبعًا للقيادات والتعبئة عند النفير والخروج للجهاد[25].

وهذه القبائل هي:

1- كنانة وحلفاؤهم (الأحابيش) وجديلة، وكانوا أعوانًا للولاة من قريش أو الأمويين.

2- قضاعة وغسان وبجيلة وخثعم وكندة وحضرموت والأزد. وهم من اليمانيين، يقول ماسينون في تعريفهم[26]: [كانت السيادة فيهم لطائفتين، أولاً: بجيلة التي كان رئيسها جرير صديقًا خاصًا للخليفة عمر الذي كان قد خصّص لأفرادها عطاءً سنويًا]، وكندة التي التزمتها أسرة الأشعث بن قيس.

3- مذحج وحِمْيَر وهمدان، وهم من اليمن.

4- تميم والرباب وبنو العصر، من المضر.

5- أسد، وغطفان، ومحارب، ونمير، وضبيعة، وتغلب، وهم من ربيعة.

6- إياد، وعك، وعبد القيس، والحمراء.

7- طيء

هذه الفيالق، التي كانت تحصل على حصة من الغنائم والفيء، كان يتغير تعدادها تبعًا للسلطة الحاكمة، وتبعًا لولائها لهذا الحاكم أو ذاك.

ويُورِد المؤرخ ماسينيون أن هذه القبائل، عدا الحجازية منها، كانت تضمّ عناصر شديدة البداوة، سكان الخيم وبيوت الشَّعر أصحاب الإبل (بنو دارم من تميم)، أو عناصر من اليمنيين القدماء، ونصف الرّحالة، أو مَن قَدِم من الجنوب الشرقي مع جموع الإيرانيين، أما العناصر التي نزحت من اليمن وحضرموت وهم عرب، كانوا أكثر حضارة من الآخرين، وهم:

1- كندة وبجيلة (نصف متحضّرة).

2- مذحج، حِمْيَر، همدان، متحضّرة من سكان المدن والقرى اليمنية.

وقد لعبت هذه العناصر المتحضرة دورًا في تحضّر بقية العناصر، بعكس البصرة التي كانت تلك العناصر المتحضّرة قليلة فيها[27].

موقف الكوفة من آل البيت (عليهم السلام)

يقول الشهيد السيد نور الله التُّسْتَري في كتابه إحقاق الحق: [إن قريشًا كانت كارهة للإمام علي (عليه السلام)، إلا من كان مؤمنًا منهم، فهو الذي قتل أبطال قريش وفلق الهامات من شجعانهم في غزوات النبي (صلى الله عليه وآله)، لذا فإنهم كانوا قد عصبوه بتلك الدماء، وطالبوا بالثأر -مع ما كانوا يحملون في قلوبهم له من الحقد والبغضاء- وهم لم يكونوا قد أسلموا إلا يوم فتح مكة، وأُرغموا على ذلك وهم كارهون (عدا المهاجرين منهم)، وبالتالي فإنهم كانوا يترقّبون الفرص للانقضاض عليه والأخذ بثأرهم].

ومع موت النبي محمد (صلى الله عليه وآله) انقلبوا وتآمروا على الإمام علي (عليه السلام)، وعندما بويع بالخلافة [صاروا يثيرون الفتن ويحدثون الخلاف، ثم تألّبوا فجرّدوا السيوف في وجهه ووجه أبنائه...][28]، وبالتالي فلم يكن مع الإمام علي (عليه السلام) في صِفّين سوى خمسة من رؤساء قريش، بينما انضم الثلاثة عشر بطنًا من بطونها مع ألويتها إلى معاوية[29].

أما أهل اليمن فإنّ موقعهم من الإمام علي (عليه السلام) كان مختلِفًا، وهذا يعود إلى كونهم أسلموا على يديه. وفي ذلك يقول ابن الأثير:

[في هذه السنة (العاشرة للهجرة) بعث رسول الله (ص) عليًا إلى اليمن، وكان قد أرسل قبله خالد بن الوليد إليهم يدعوهم إلى الإسلام فلم يجيبوه، فأرسل عليًا وأمره أن يعقل خالدًا ومن شاء من أصحابه (أي يعيدهم)، ففعل، وقرأ عليٌّ كتاب رسول الله (ص) على أهل اليمن، فأسلمت همدان كلها في يوم واحد، فكتب بذلك إلى رسول الله (ص)، فقال: السلام على همدان، يقوله ثلاثًا، ثم تتابع أهل اليمن على الإسلام، وكتب بذلك إلى رسول الله (ص)، فسجد شكرًا لله تعالى][30].

بذلك نجد أن أهل الكوفة كانوا منقسمين إلى قسمين، أحدهما كان يكنّ الحقد والضغينة لأمير المؤمنين (عليه السلام)، والآخر وهم اليمانيون كانوا معه، وهذا ما يوضح النصوص التي صدرت عن آل البيت (عليهم السلام)، من مدح وذم تجاه أهل الكوفة، والتي منها ما ورد في المديح:

1- عن الإمام علي (عليه السلام) قال: الكوفة جمجمة الإسلام وكنز الإيمان وسيف الله ورمحه يضعه الله حيث يشاء، وأَيْمُ الله لَيَنْصُرَنَّ اللهُ بأهلها في مشارق الأرض ومغاربها كما انتصر بالحجاز[31].

2- عن الإمام علي (عليه السلام) أيضًا مخاطبًا أهل الكوفة عند مسيره إلى صفين: [يا أهل الكوفة أنتم إخواني وأنصاري وأعواني على الحق، وصحابتي على جهاد عدوّي المحلين، بكم أضرب المُدبِر وأرجو تمام طاعة المُقْبِل][32].

وغيرها من نصوص المديح، وفي المقابل وردت نصوص أخرى تذمُّ الكوفة وأهل العراق، أبرزها:

1- ما ذكره اليعقوبي عن الإمام علي (عليه السلام) مخاطبًا أهل الكوفة يستحثهم للخروج لحرب معاوية بعد النهروان فتثاقلوا:

[أما بعد، يا أهل الكوفة أكُلَّما أقبل منسر من مناسر أهل الشام أغلق كل امرئ بابه وانجحر في بيته انجحار الضب والضبع الذليل في وجاره؟ أفٍ لكم! لقد لقيت منكم يومًا أناجيكم ويومًا أناديكم، فلا إخوان عند النجاء، ولا أحرار عند النداء].

ويضيف اليعقوبي: [فلما دخل بيته قام عدي بن حاتم فقال: هذا والله الخذلان القبيح! ثم دخل إليه فقال: يا أمير المؤمنين، معي ألف رجل من طيء لا يعصونني، وإن شئتَ أن أسير بهم سرتَ؟ فقال علي: جزاك الله خيراً، يا أبا طريف، ما كنت لأعرض قبيلة واحدة لِحَدّ أهل الشام، ولكن اخرج إلى النخيلة! فخرج واتّبعه الناس، فسار عدي على شاطئ الفرات، فأغار على أدنى الشام] [33].

ويقول في موضع آخر، وبعدما هاجم جيش معاوية أهل العراق وقتل منهم مقتلَة، قام الإمام علي (عليه السلام) خطيبًا فقال: [يا أهل الكوفة اخرجوا إلى جيش لكم قد أصيب منه طرف... فامنعوا حريمكم وقاتلوا عدوّكم. فردّوا ردًا ضعيفًا، فقال (عليه السلام): يا أهل العراق! وددت أن لي بكم بكل ثمانية منكم رجلاً من أهل الشام، وويل لهم، قاتلوا مع تصبرهم على جور، ويحكم! اخرجوا معي، ثم فرّوا عني إن بدا لكم، فوالله إني لأرجو شهادة، وإنها لتدور على رأسي مع ما لي من الروح العظيم في ترك مداراتكم كما تدارى البكار الغمرة، أو الثياب المتهتكة، كلما حيصت من جانب تهتكت من جانب] [34].

ويضيف اليعقوبي: [فقام إليه حِجْرُ بن عدي الكندي فقال: يا أمير المؤمنين: لا قرَّب الله مني إلى الجنة من لا يحب قربَك... اندب معي الناس المناصحين... فتهلّل وأثنى على حِجر جميلاً...] [35].

وفي موضع آخر، يخاطب الإمام علي (عليه السلام) أهل الكوفة قائلاً: [أيها الناس، إن أول نقصكم ذهاب أولي النهى والرأي منكم الذين يحدّثون فيصدقون، ويقولون فيفعلون، وإني قد دعوتكم عَودًا وبدءًا، وسرًا وجهرًا، وليلاً ونهارًا، فما يزيدكم دعائي إلا فرارًا، ما ينفعكم الموعظة ولا الدعاء إلى الهدى والحكمة، أما واللهِ إني لعالم بما يصلحكم، ولكن في ذلك فسادي، أمهلوني قليلاً، فوالله لقد جاءكم من يحزنكم ويعذّبكم ويعذّبه الله بكم، إن مِن ذُلِّ الإسلام وهلاك الدِّين أن ابن أبي سفيان يدعو الأراذل والأشرار فيجيبون، وأدعوكم، وانتم لا تصلحون، فتراعون...

فقام جارية بن قدامة السعدي فقال: يا أمير المؤمنين، لا عدمنا الله قربك، ولا أرانا فراقك، فنِعمَ الأدب أدبك، ونِعمَ الإمام واللهِ أنتَ، أنا لهؤلاء القوم فسرِّحني إليهم... ثم قام وهب بن مسعود الخثعمي....] [36].

هكذا نلاحظ، أن أهل الكوفة لم يكن جميعهم ممن والى الإمام عليًا (عليه السلام) وشيعتُه، ففيهم المحبّ والمبغض، أي أنه لم يكن هناك إجماع في الكوفة على موالاة الإمام علي (عليه السلام).

وفي ذلك يقول ابن أبي الحديد: [... بل وأهل العراق الذين هم جنده وبطانته وأنصاره فإنهم كانوا يعتقدون إمامة الشيخين إلا القليل الشاذ من خواص شيعته] [37].

وبالتالي فإنّ جيش الإمام علي (عليه السلام)، كانت فيه ولاءات متعددة، وعناصر معاندة ومشاغبة.

يقول ابن أبي الحديد في ذلك: [... وبهذا ونحوه استدل أصحابنا المتكلمون على حُسْنِ سياسته وصحة تدبيره، لأنَّ من مُنِيَ بهذه الرعية المختلِفة الأهواء وهذا الجيش العاصي له، المتمرِّد عليه، ثم كسر بهم الأعداء وقتل بهم الرؤساء فليس يبلغ أحد في حُسْنِ السياسة وصحة التبليغ مبلغه...] [38].

يضيف أيضًا: [... ومن تأمل أحواله (عليه السلام) في خلافته عَلِمَ أنه كان كالمحجور عليه لا يتمكن من بلوغ ما في نفسه، وذلك لأن العارفين بحقيقة حاله كانوا قليلين، وكان السواد الأعظم لا يعتقدون فيه الأمر الذي يجب اعتقاده فيه، ويرون تفضيل من تقدَّمه من الخلفاء عليه، ويظنون أن الأفضلية إنما هي الخلافة... ولا يرونه إلا بعين التبعيّة لمن سبقه، وأنه كان رعيّة لهم، وأكثرهم إنما يحارب معه بالحميّة وبنخوة العربيّة، لا بالدين والعقيدة، وكان (عليه السلام) مدفوعًا إلى مداراتهم ومقاربتهم ولم يكن قادرًا على إظهار ما عنده] [39].

ويضيف: [فإنّ أصحابه كانوا فرقتين: إحداهما تذهب إلى أن عثمان قُتِلَ مظلومًا، وتتولاه وتبرأ من أعدائه، والأخرى -وهم جمهور أصحاب الحرب وأهل الغَناء والبأس- يعتقدون أن عثمان قُتِلَ لأحداث أوجبت عليه القتل، وقد كان منهم من يصرِّح بتكفيره. وكل من هاتين الفرقتين يزعم أن عليًا (عليه السلام) موافق لها على رأيها وتطلبه في كل وقت بأن يُبدي مذهبه من عثمان، وتسأله أن يجيب بجواب واضح في أمره، وكان (عليه السلام) يعلم أنه متى وافق إحدى الطائفتين باينته الأخرى وأسلمته، وتولّت عنه وخذلته، فأخذ يعتمد في جوابه ويستعمل في كلامه ما يظن به كل واحدة من الفرقتين أنه يوافق رأيها ويماثل اعتقادها، فتارة يقول: "الله قَتَلَهُ وأنا معه". وتذهب الطائفة الموالية لعثمان إلى أنه أراد أن الله أماته وسَيُميتُني كما أماته.. وتذهب الطائفة الأخرى إلى أنه أراد أنه قَتَلَ عثمان مع قَتْلِ الله له أيضًا. وكذلك قوله تارة أخرى: "ما أمرتُ به ولا نهيتُ عنه"، وقوله (عليه السلام): "لو أمرتُ به لكنتُ قاتلاً، ولو نهيتُ عنه لكنتُ ناصرًا"، وأشياء من هذا الجنس مذكورة مروية عنه، فلم يزل على هذه الوتيرة حتى قُبِضَ، وكل من الطائفتين موالية له معتقدة أن رأيه في عثمان كرأيها. فلو لم يكن له من السياسة [40] إلا هذا القدر -مع كثرة خوض الناس حينئذ في أمر عثمان والحاجة إلى ذِكْرِهِ في كل مقام- لكفاه في الدلالة على أنه أعرف الناس بها، وأحذقهم فيها، وأعلمهم بوجوه مخارج الكلام، وتدبير أحوال الرجال] [41].

وبعد مقتل الإمام علي (عليه السلام) بايع أهل الكوفة وَلَدَهُ الإمام الحسن (عليه السلام)، وتبعهم في ذلك أهل البصرة والمدائن وباقي العراق والحجاز واليمن وفارس، وبعض كبار المهاجرين والأنصار، بينما رفض والي الشام معاوية ومَنْ معه مبايعته، كما لم يبايعه البعض، وهم من لُقِّبوا حينها "بالقعاد" [42].

إلا أن الإمام الحسن (عليه السلام) وجد الناس قد تفرَّقوا عنه، وانقلب عليه معظم قادة جيشه، وكادوا أن يقتلوه [43].

فأُجبِر على القبول بالصلح مع معاوية، لينتقل بعدها الإمام الحسن (عليه السلام) إلى المدينة المنورة مع أهل بيته، حيث ما لبث أن قُتِل مسمومًا هناك...

وعندما سُئِلَ الإمام الحسن (عليه السلام) عن السبب الذي دفعه إلى تسليم الخلافة إلى معاوية، قال: [كرهتُ الدنيا، ورأيتُ أهل الكوفة قومًا لا يثقُ بهم أحد أبدًا إلا غُلِبَ...] [44].

وهكذا نفهم ما حصل مع الإمام الحسين (عليه السلام) بعد أن أرسل أهل الكوفة في طلبه ومن ثم انقلبوا عليه.

وهكذا تظهر مدينة الكوفة عاصمة للقبائل العربية المختلفة الأهواء، التي تجمَّعت وبسرعة لخوض الحروب الكبرى ضد الفرس من جهة والبيزنطيين من جهة أخرى.

هذه المدينة التي قصدها الإمام علي (عليه السلام)، فكانت عاصمة الدولة الإسلامية، ومَقَرًّا لخليفة المسلمين الذي حاول إعادة بناء الدولة الإسلامية على أُسس صحيحة بعد أن تلاعبت الأهواء بالدولة الفتيّة، وتزاحم أصحاب المآرب السياسيّة بهدف السيطرة على الخلافة، ومنهم معاوية بن أبي سفيان، لم تكن وفيَّة للإمام علي (عليه السلام)، بل انقلبت عليه وعلى أبنائه أحفاد الرسول (صلى الله عليه وآله).

هذا الغدر من قِبَل أهل الكوفة كان مضرب المثل حينها، حتى أن الأمويين أنفسهم تعاملوا مع الكوفيين على هذه الخلفية، فنجد معاوية يخاطبهم قائلاً: [والله إني ما قاتلتكم لتصلّوا ولا لتصوموا، ولا لتحجّوا ولا لتزكّوا، إنكم لتفعلون ذلك، وإنما قاتلتكم لأتأمَّر عليكم، وقد أعطاني الله ذلك وانتم له كارهون] [45].

وأيضًا عندما خاطب الحجاج الثقفي أهل الكوفة قائلاً: [إني أرى رؤوسًا قد أينعت وحان قطافها] [46].

وهو ما ظهر حتى عند المنصور العباسي، الذي اتخذ من الكوفة العاصمة الأولى للدولة العباسية، إلا أنه سرعان ما نقل عاصمته إلى بغداد.

وهذا يدل على أن الحكّام أدركوا -أو أنهم كانوا يعلمون- أهواء أهل الكوفة وكيفيّة تشكّل قبائلهم وخلفيات زعمائهم، لذا تعاملوا معهم بالعنف والتهديد.

فالنتيجة أنه لا يصحّ الحكم على مدينة الكوفة حُكْمًا عامًا بالولاء أو الغدر، وإنما هم خليط متشعّب الأهواء والنزعات السياسية والقبلية، ومتعدّد المشارب، بين الموالين لآل البيت (عليهم السلام) كاليمانيين، والمعادين لهم كبعض القبائل الأخرى.

مضافًا إلى أنّ العالم الإسلامي -وفي بداية تشكّله- كان يتكوّن من السلطة الحاكمة التي كانت من قريش، والتي كان معادية أو تحمل الضغينة تجاه الإمام علي وأبنائه (عليهم السلام)، والعامة من القبائل التي كانت تسير وراء أهواء زعمائها وغاياتهم السياسيّة التي كانت تلتقي مع غايات ومصالح الحكّام بشكل عام.

هذا الواقع فرض نفسه مع استفراد معاوية بن أبي سفيان بالحكم وجعلها وراثة في صلبه، واستمرت مع بني مروان والعباسيين من بعدهم، حتى إن هذه الأُسر الحاكمة -من أمويّة وعباسيّة- كانت تسعى إلى السلطة فقط وبشكل كلي بعيدًا عن الدين، وهذا ما ظهر من خلال طريقة إدارتها للسلطة، فكانوا كالملوك لا كخلفاء الإسلام.

الهوامش

1 المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1987، ص 105.

2 ابن حوقل، صورة الأرض، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1992، ص 215.

3 القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت: دار صادر، د.ت، ج1، ص251.

4 البلاذري، فتوح البلدان، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988، ص270.

5 الزبيدي، تاج العروس، بيروت: دار الفكر، 1994، ج12، ص469.

6 الطبري، تاريخه، بيروت: دار الفكر، ط1، 1998، ج4، ص224-225.

7 الطبري، المصدر نفسه، ج4 ص225.

8 بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002، ص108.

9 المرجع نفسه، ص116.

10 كي ليسترانج، بلدان الخلافة الشرقية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1985، ص101-102.

11 القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، مصدر سابق، ج1: ص359.

12 حسين البراقي، تاريخ الكوفة، بيروت: دار الأضواء، ط4، 1987، ص147.

13 ماسينيون، خطط الكوفة، ترجمة تقي بن محمد المصعبي، لندن، دار الوراق، ط1، 2009، ص41.

14 المرجع نفسه.

15 عبد المحسن شلاش، آبار النجف ومجاريها، مطبعة الراعي/النجف الأشرف 1366هـ/1947م.

16 حسين البراقي، تاريخ الكوفة، مرجع سابق، ص 148.

17 حسين البراقي، تاريخ الكوفة، مرجع سابق، ص 148.

18 المرجع نفسه، ص 168.

19 لويس ماسينيون، خطط الكوفة، مرجع سابق، ص 44.

20 لويس ماسينيون، خطط الكوفة، مرجع سابق، ص 45-46.

21 المرجع نفسه.

22 المرجع نفسه، ص 150-149.

23 تاريخ الكوفة، المرجع السابق، ص 148-149.

24 ياقوت، معجم البلدان، ج4، ص 491.

25 لويس ماسينيون، خطط الكوفة، مرجع سابق، ص 18.

26 ماسينون، المرجع نفسه، ص 19-20.

27 ماسينون، المرجع نفسه، ص23-24.

28 السيد نور الله الحسيني المرعشي التستري، إحقاق الحق، بحث الإجماع، مكتبة المرعشي النجفي، ج1، ص40 و42 و45.

29 المرجع نفسه، بحث الإجماع.

30 ابن الاثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط، 1994، ج1 ص651.

31 محمد بن سعد الزهري (ت230هـ)، كتاب الطبقات الكبيرة، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 2001، ج8 ص128-129.

32 الطبري، تاريخه، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ، ج3، ص 117.

33 اليعقوبي، تاريخه، بيروت: دار صادر، د.ت، ج2 ص 195.

34 اليعقوبي، المصدر نفسه، ج 2 ص 195- 196.

35 اليعقوبي، المصدر السابق.

36 اليعقوبي، المصدر نفسه، ج4 ص 198.

37 ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 15 ص 185.

38 المصدر نفسه.

39 ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ج 7 ص 72.

40 لا يخفى أن هذا ما يراه ابن أبي الحديد، وقد أوردناه بلفظه وليس المقام مقام تقصي الحق في المسألة، وإلا كان خروجًا عن موضوع البحث (التحرير).

41 ابن ابي الحديد، المصدر نفسه، ج 7 ص 74.

42 ابن الأثير الكامل في التاريخ، مصدر سابق، ج 2 ص 445.

43 المصدر نفسه ج 2 ص 445.

44 المصدر نفسه، ج 2 ص 447-448.

45 انظر: المصنّف، ابن أبي شيبة الكوفي، ج7 ص251.

46 انظر: تاريخ الطبري، ج5 ص41.

عالم من جبل عامل: الشهيد الثاني (قده)

د. علي إبراهيم درويش

عالِم من جبل عامل

الشهيد الثاني 1506 ـ 1558 م

د. علي إبراهيم درويش

يُعتبَر القرن السادس عشر قرنًا مميزًا في تاريخ العالم الإسلامي، على حد تعبير "هودجسون" الذي يذكر أنه القرن الذي "يشير إلى ذروة القوة السياسية الإسلامية"، فإنه شهد قيام الإمبراطوريات الثلاث: الصفوية في بلاد فارس، والمغولية في الهند، والعثمانية في الأناضول والبلقان، وكذلك الأوزبك في حوض "أمودايا" (جيحون)، والإمبراطورية الشريفية في المغرب. ويتحدّث هودجسون عن قانون "دولي" محكوم بالشريعة والعرف بين البلاد الإسلامية المترامية الأطراف [1] في هذا القرن.

ففي مطلعه، وفي خضم الصراع القائم بين الصفويين والعثمانيين، تجاذبت البلاد صراعات عسكرية وعقائدية، أدّت إلى بلورة أفكار سياسية ترتكز إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، ومن أهمها تبرير العمل لدى السلطان، وتسويغ حكمه قبل ظهور الإمام المهدي (عج)، والتي كانت بمثابة بذرة ممارسة (ولاية الفقيه) التي لم تفارق أتباع مذهب الإمامية منذ الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (عج)، وحتى يومنا هذا.

شكّلت هذه الفترة بداية ما تمَّ التعارف على تسميته بـ(العصر الحديث)، حيث ودّعت أوروبا فترة (العصور الوسطى)، وانطلقت تؤسس نهضتها. أما في المشرق، فقد أفل نجم دولة المماليك، وبرزت الدولة العثمانية التي سيطرت على القسطنطينية عام 1453م، واتخذتها عاصمة لها تحت اسم (إسلامبول) أو (الأستانة) التي تُعرف اليوم بـ(إستانبول).

انطلقت أوروبا بحملاتها الاستكشافية خارج البحر الأبيض المتوسط، باحثة عن طرق ومنافذ بحرية جديدة تصل بها إلى الهند. فخاضت عباب المحيط الأطلسي، فكان اكتشاف العالم الجديد (أميركا لاحقًا). ودار البرتغاليون حول إفريقيا ووصلوا الهند.

عاش العالم متغيراتٍ جغرافية-اقتصادية وسياسية متنوعة. وأدّى ذلك إلى قيام نمط عالمي جديد، حيث انتقلت الحركة الاقتصادية إلى خارج البحر المتوسط، وحلَّت مكانها موجات من الصراع، قادها الأسبان والبرتغاليون عبر الجزء الغربي من البحر الأبيض المتوسط، وفي الخليج العربي والمحيط الهندي.

أفرز هذا الواقع الجديد قوى جديدة، حافظ فيها الحكام المسلمون الجدد على مؤسسة الخلافة عبر رمزها الباقي المتمثل بالخليفة العباسي المقيم في حمى المماليك. واستمر الولاة والحكام المسلمون أينما وجدوا، سواء في مصر أو الهند يحافظون على شرعنة حكمهم عبر الحصول على قرار التولية من هذا الخليفة.

أما الصفويون، الذين اتبعوا نهجًا مستقلاً عن الخليفة العباسي، فقد أظهروا التشيع واعتبروا حكمهم موافقًا للنهج الإمامي، واستقدموا العلماء الشيعة الإمامية من جبل عامل والنجف والبحرين، لتركيز أركان حكمهم ونشر المعتقدات الشيعية في مناطق نفوذهم.

شكّل هذا الواقع تحديًا للعلماء المسلمين، لا سيما علماء الإمامية منهم، الذين كانوا قد أخذوا بمناقشة مسائل العمل مع السلطان في زمن غيبة الإمام المعصوم، منذ الغيبة الكبرى للإمام المهدي (عج). وزادت وتيرة النقاش في مطلع القرن السادس عشر الميلادي، وذلك مع بروز سلطان اعتبر مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية مذهبًا رسميًا لدولته، مما شكل تحديًا عمليًا لعلماء الإمامية في تلك الفترة.

في هذه الفترة عاش الشهيد الثاني زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد بن محمد بن جمال الدين بن صالح بن مشرف العاملي، حيث احتدم الصراع بين العثمانيين والصفويين. فكانت انطلاقة الإمبراطورية العثمانية وسيطرتها على بلاد ومناطق في آسيا وأوروبا وشمال إفريقيا، وكذلك تأسست الدولة الصفوية عام 1501م[2] على يد الشاه إسماعيل الأول، وركَّز ابنه طهماسب الذي حكم بين الأعوام 1524 و1576م، أُسسَ هذه الدولة. وخاطب الشاه طهماسب أحد علماء الإمامية الأفذاذ، وهو الشيخ علي بن عبد العالي الكركي الشهير بـ (المحقق الكركي)، بلقب (نائب الإمام) المعصوم. وذلك في فرمان بتاريخ 16 ذي الحجة عام 939هـ/9 تموز عام 1533م، واعتبره "صاحب رتبة خاتم المجتهدين، ووارث علوم سيد المرسلين، وحارس دين أمير المؤمنين... مبيِّن الحلال والحرام، نائب الإمام (عليه السلام)"، وأمر الشاه السادات والأشراف والأمراء والوزراء وسائر أركان الدولة بالاقتداء به، والانقياد لأوامره، واعتبر معزولَ الشيخِ غيرَ مستخدمٍ، إلا إذا أعاد الشيخ توظيفه[3].

وفي قراءة مفردات هذا الفرمان، نجد أن تعبير "نائب الإمام (عليه السلام)" والمقصود بـ(الإمام) الإمام المهدي، وهو الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية. وضمن هذا السياق يذكر الشيخ يوسف البحراني في كتابه "لؤلؤة البحرين" أن الشاه طهماسب "كتب رقيمًا إلى جميع الممالك بامتثال ما يأمر به الشيخ علي، وأن أصلَ الملك إنما هو له لأنه نائب الإمام (عليه السلام)"، ويذكر الشيخ نعمة الله الجزائري في كتابه "شرح غوالي اللآليء" حديثًا للشاه طهماسب أيضًا يخاطب فيه الشيخ الكركي عند قدومه إلى أصفهان وقزوين يقول فيه: [أنت أحق بالملك لأنك النائب عن الإمام، وإنما أكون من عمالك أقوم بأوامرك ونواهيك][4]. وسلّم الشاه بذلك بخضوع السلطان السياسي لـ(نائب الإمام)، الذي سيُعرَف لاحقًا بـ(الولي الفقيه).

وفي المقلب العثماني، كان السلطان سليم الأول حاكمًا للإمبراطورية العثمانية، وخلفه ابنه سليمان المعروف بـ (القانوني)، واحتدم الصراع بين العثمانيين والصفويين، إلى أن تمَّ بينهما صلح "أماسيا" في 8 رجب عام 962هـ/29 أيار عام 1555م[5].

وضعت معاهدة "أماسيا" حدًّا للصراعات الدموية بين الجارَين اللدودين. حيث تخلى الصفويون عن ولاية "قارص" وقلعتها للدولة العثمانية، واعتُبِرَت حدود ولاية "شهرزور" في عراق العرب حدًا فاصلاً بين الدولتين "منعًا لوقوع الحوادث المعكِّرة لصفو السلام بين الدولتين" على حد تعبير "نوار"، وتأمين سلامة الحجاج الصفويين المتوجهين لزيارة العتبات الشيعية المقدسة، أو لتأدية فريضة الحج في الحجاز. واعترف الصفويون بسيادة العثمانيين على عراق العرب والمناطق الواقعة إلى الشمال من أذربيجان مع بعض إقليم كردستان[6].

وإذا عدنا إلى بنود معاهدة "أماسيا"، نرى تخلي الدولة الصفوية عن بعض الأراضي، مقابل تأمين سلامة الحجّاج الصفويين المتوجهين لزيارة العتبات المقدسة في الأراضي العراقية التي احتلها العثمانيون، وكذلك الذاهبين لتأدية فريضة الحج في الحجاز. هذا التنازل عن الأراضي، صاحَبَه اعترافٌ من أكبر قوة إسلامية في العالم الإسلامي السني بحرِّية ممارسة الشعائر الإسلامية الشيعية، أي بتعبير أوضح اعتراف رسمي سني بالجماعة الشيعية الإثني عشرية، وبالتعايش السلمي الودّي بين المذهبَين السني والشيعي. وهذا يؤكد تقديم الدعوة على مسألة الحدود الجغرافية، وهو ما قامت عليه كل الدول الإسلامية، ضمن مفهوم "دار الإسلام".

انسحب الاتفاق والمهادنة بين العثمانيين والصفويين على أتباع المذاهب التي اعتنقها حكام كِلا البلدين، فالشهيد الثاني الذي قُتِل في عام 1558م نتيجة التعصب المذهبي، تتحدث المصادر أن قاتله حوكم وقُتِل[7]. ويمكن أن تكون محاكمة القاتل وقتله من ذيول صلح "أماسيا" عام 1555م الذي ترك لأتباع المذهب الإمامي الإثني عشري -الذي يعتنقه الشاه طهماسب- حرِّية مزاولة مذهبهم بدون تعرُّض.

كان الشهيد الثاني استمرارًا للنهج الذي اتبعه علماء الإمامية، حيث كان العلماء الإماميون بشكل عام يحافظون على استقلاليتهم عن السلطان. ويظهر ذلك جليًا في مواقف العلماء ومنهم عالم في النجف أصر على عدم الالتحاق بالشاه، وهو الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي (الذي يذكره الشهيد مرتضى مطهري بكثير من الإعجاب والتقدير، فيقول فيه: سكن في النجف الأشرف، وكان معاصرًا للشاه عباس الصفوي الكبير... وكلما أصرَّ الشاه على مجيئه إلى أصفهان لم يرضَ بذلك)[8]، وكان ذلك من أسباب استمرار الحوزة العلمية في النجف. ويربط مطهري بين هذا الموقف في النجف وسلسلة من المواقف المبدئية في الشام وجبل عامل، فيضيف: (كما أن امتناع الشهيد الثاني وابنه الشيخ حسن صاحب المعالم وسبطه السيد محمد صاحب المدارك عن الرواح من الشام وجبل عامل

إلى أصفهان، كان هو السبب في دوام تلك الحوزة هناك وعدم انقراضها، وقد بلغ امتناعهم عن الانتقال عن الشام وجبل عامل إلى درجة أنهم انصرفوا عن زيارة حضرة الإمام الرضا (عليه السلام) مع شدة اشتياقهم إليها، مخافة أن يضطروا إلى الإجابة فيما إذا دعوا من قريب)[9].

ولعل استقلالية علماء جبل عامل عن السلطة الحاكمة هي التي تفسر تعرض سكان جبل عامل، في العديد من أدواره، للاضطهاد والقهر والقمع الذي كانت السلطة الجائرة تمارسه بحق العامليين (لا سيما اتجاه علمائه البارزين، فمن الشهيد الأول إلى الشهيد الثاني يرتسم خط في الممارسة الفقهية مستقل عن الوصاية الرسمية والاحتواء السلطاني)[10].

هذه الاستقلالية أفادت العامليين في نواحٍ متعددة، حيث اندفع العلماء العامليون للمباشرة بأعمال التدريس والتحصيل العلمي دون انتظار هبات السلطان ومساعداته، مع تقديم الولاء للأرض والمجتمع أو الوطن الذي يقيمون فيه على ما عداه، ويقدِّمون ذلك على سائر المكاسب الآنية.

هذا الخط الذي هو امتداد لموقف الإمام علي (عليه السلام) والأئمة الأطهار، الذي استلهمه علماء الإمامية على مر العصور، حتى يومنا هذا، مرورًا بموقف الشهيد الأول في القرن الرابع عشر الميلادي، والشهيد الثاني في القرن السادس عشر الميلادي، هذا النهج الذي اتبعه علماء النجف في مطلع القرن العشرين، في وجه الدولة البريطانية الغازية، والخط الذي اعتمده علماء الإمامية في أماكن تواجدهم وعملهم.

اتبع الشهيد الثاني نهج أسلافه، فلم يغادر بلاد الشام، وبتحديد أكثر جبل عامل، بل درس وتعلم وبلغ المراتب الاجتهادية العليا، وأخذ بالتدريس في المدارس الشامية التابعة للدولة العثمانية، وعمل في سلكها (الوظيفي)، وخضع للواجبات المفروضة على الموظفين، كتقديم الأبحاث عندما أراد تولي وظيفة التدريس. كما أنه درس على علماء الشيعة والسنة، وشرح وعلَّق على كتابات من سبقه من العلماء، وفي مقدمهم الشهيد الأول.

وفي هذا السياق يشكِّل الشهيد الثاني، معلَمًا هامًا على طريق هذا المبدأ حيث سيقوم بشرح كتاب الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني، والذي يحمل عنوان (اللمعة الدمشقية) الذي أرسله للأمير علي بن المؤيد السربداري (763-783هـ/1361-1381م)، عندما طلب منه المجيء إلى بلاد السربداريين، فأرسل له كتابه هذا. هذا الشرح الذي يحمل عنوان (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية)، حيث يضمّنه شروحًا وتعليقات على آراء الشهيد الأول. فلنتعرف على هذا الشهيد ونتاجه.

1 ـ نسبه وحياته:

هو الشيخ زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد بن محمد بن جمال الدين بن صالح بن مشرف العاملي[11] الشامي الطلوسي، المعروف بابن الحجة النحاريري، الشهير بالشهيد الثاني، والطلوسي نسبة إلى طلوسة قرية عاملية، والظاهر أنه وصفٌ لجده[12] لا له لأن وطنه الأصلي جبع، والنحاريري نسبة إلى (النحارير)، والظاهر أن النحارير اسم لقرية بني حيان، أو طلوسة، أو لأرض أو جهة واقعة بالقرب منهما[13].

وكان بعض العلماء يقول إن النحارير هي المعروفة اليوم بوادي الشحارير وحرِّفت، أو أنها منسوبة إلى النحارير جمع نحرير لأن جماعة من العلماء النحارير كانوا يستغلونها فنُسبت إليهم[14]، وقال البعض التحارير (بالتاء) ولكن الذي وُجِد النحارير بالنون[15].

وقد ترجم حياته تلميذه الشيخ محمد بن العودي الجزيني في كتاب أسماه (بغية المريد في الكشف عن أحوال الشيخ زين الدين الشهيد وسوانحه وتواريخه من ولادته إلى شهادته)، ذكر فيه أحوال الشهيد الثاني عن رسالة كان الشهيد نفسه قد ألّفها في ذكر أحواله.

وذكر أن مولده ثالث عشر شوال سنة 911هـ/1506م، وختم القرآن وعمره تسع سنين، وقرأ على والده في فنون العربية والفقه إلى أن توفي والده سنة 925هـ/1519م، فارتحل تلك السنة مهاجرًا في طلب العلم إلى ميس، واشتغل على الشيخ علي بن عبد العالي الميسي في مدرسة ميس إلى أواخر سنة 933هـ/1527. ثم ارتحل بعد ذلك إلى كرك نوح وقرأ بها على السيد حسن بن جعفر جملة من الفنون، ثم انتقل إلى جبع سنة 934هـ/1528م.

ثم ارتحل إلى دمشق واشتغل على الشيخ شمس الدين محمد بن مكي وعلى الشيخ أحمد بن جابر، ثم عاد إلى جبع.

ورحل إلى مصر سنة 942هـ/1535م لتحصيل ما أمكن من العلوم، وقرأ على جماعة من علماء العامة (السنة)، وذكر أنه قرأ بمصر على ستة عشر رجلاً من أكابر علمائهم، ثم ارتحل سنة 944هـ/1538م إلى الحج فحجّ ورجع إلى جبع.

ثم سافر إلى العراق لزيارة الأئمة عليهم السلام سنة 946هـ/1539م، ورجع تلك السنة إلى جبع أيضًا[16].

ثم سافر إلى بلاد الروم (مقر السلطان العثماني) سنة 952هـ/1545م ودخل الأستانة في 17 ربيع الأول ولم يجتمع مع أحد من الأعيان إلى ثمانية عشر يومًا، كتب خلالها رسالة في عشرة مباحث من عشرة علوم أوصلها إلى قاضي العسكر محمد بن محمد بن قاضي زاده الرومي، فأعجبته هذه المباحث، ودارت بينهما مباحثات عدة.

ثم إن قاضي العسكر بعث إليه الدفتر المشتمل على الوظائف والمدارس وبذل له ما اختاره. فاختار المدرسة النورية ببعلبك التي وقفها السلطان نور الدين، ونال براءةً بذلك وجعل له في كل شهر ما شرطه واقف المدرسة.

وأقام في القسطنطينية بعد ذلك قليلاً واجتمع فيها بالسيد عبد الرحيم العباسي، وخرج من الآستانة في 11 رجب متوجهًا نحو العراق.

وبعد زيارة الأئمة رجع إلى جبع في صفر سنة 953هـ/1546م، وأقام في بعلبك يدرِّس في المذاهب الخمسة، واشتهر أمره وصار (مرجع الأنام ومفتي كل فرقة بما يوافق مذهبها) ثم انتقل بعد خمس سنين 958هـ/1551م إلى جبع وأقام فيها مشتغلاً بالتدريس والتصنيف، وبقي في جبع حتى سنة 965هـ/1557-1558م[17] وفي هذه السنة كان استشهاده.

سبب شهادته

أما سبب قتله فهو أنه ترافع إليه رجلان فحكم لأحدهما على الأخر، فغضب المحكوم عليه وذهب إلى قاضي صيدا واسمه "معروف"، فأرسل في طلب الشيخ الذي كان مشغولاً في تلك الأيام بتأليف شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الأول. فقال له بعض أهل البلد: إنه مسافر. فخطر في بال الشيخ أن يسافر إلى مكة بقصد الاختباء، فسافر في محمل مغطى.

ثم كتب القاضي معروف إلى السلطان العثماني أنه قد وجد ببلاد الشام رجل مبدع خارج عن المذاهب الأربعة. فأرسل السلطان رجلاً في طلب الشيخ وقال له: (ائتني به حيًا حتى أجمع بينه وبين علماء بلادي فيبحثوا معه ويطلعوا على مذهبه ويخبروني، فأحكم عليه بما يقتضي مذهبي).

فجاء الرجل فأُخبر أن الشيخ توجه إلى مكة، فذهب في طلبه إلى مكة. حيث صحبه من هناك واتجه به نحو بلاد الروم، فلما وصل إليها رآه رجل فسأله عن الشيخ فقال: رجل من علماء الشيعة الإمامية أريد أن أوصله إلى السلطان. فقال: أما تخاف أن يُخبرَ السلطانَ بأنك قد قصرت في خدمته وآذيته، وله هناك أصحاب يساعدونه فيكون سببًا لهلاكك، بل الرأي أن تقتله وتأخذ برأسه إلى السلطان. فقتله في مكانه من ساحل البحر[18] بالقرب من قرية تسمى "بايزيد" في طريق الآستانة يوم الجمعة من شهر رجب سنة 965 أو 966هـ/1557 أو 1558م[19].

أما عن كيفية اقتياده ومقتله فهناك اختلاف في رواية الحادثة. ففي أمل الآمل أن الرجل أدركه في الطريق إلى مكة، فقال له: تكون معي حتى نحج بيت الله ثم أفعل ما تريد. فَرَضِيَ بذلك، ولما فرغ من الحج سافر معه إلى بلاد الروم إلى الموضع الذي قتله فيه. وكان هناك جماعة من التركمان فرأوا في تلك الليلة أنوارًا تنزل من السماء وتصعد، فدفنوه هناك وبنوا عليه قبة. وأخذ الرجل رأسه إلى السلطان فأنكر عليه وقال: أمرتك أن تأتيني به حيًا فقتلته. وسعى السيد عبد الرحيم العباسي في قتل ذلك الرجل فقتله السلطان[20].

وفي رواية منقولة عن خط الشيخ بهاء الدين العاملي، ذُكرت في لؤلؤة البحرين[21]، أنه كان القبض عليه بالمسجد الحرام في 5 ربيع الأول سنة 965هـ/1557م، بعد فراغه من صلاة العصر وأخرجوه إلى بعض دور مكة، وبقي محبوسًا هناك شهرًا وعشرة أيام. ثم ساروا إلى طريق البحر إلى القسطنطينية وقتلوه بها في تلك السنة، وبقي مطروحًا ثلاثة أيام ثم ألقوا جسده الشريف في البحر[22]. والأرجح هو العام 1558م، كما يروي "النهروالي" في مخطوطه.

ولم يترك الشهيد الثاني من الأبناء الذكور إلا ولده الشيخ حسن صاحب المعالم. وقد أصيب الشهيد الثاني بفقد الأبناء، وكان ذلك سببًا من أسباب تأليفه كتاب (مسكن الفؤاد عند فقد الأحبة والأولاد)[23]. فرجا الله أن يرزقه ولدًا ويدفعه إلى أحد تلامذته السيد علي بن الحسين الصائغ الحسيني العاملي الجزيني -وكان له فيه اعتقاد- ليكون مربِّيه ومعلِّمه، فحقق الله رجاءه ورزقه ابنه حسنًا. وتولى السيد علي الصائغ تعليمه[24]. والشيخ حسن بن زين الدين هو الذي ألّف كتاب (معالم الدين) حتى اشتهر باسم "الشيخ حسن صاحب المعالم". ومن الشيخ حسن صاحب المعالم كان نسل الشهيد الثاني الذي أُطلق عليهم لقب (سلسلة الذهب)[25].

2 ـ صفاته وأحواله:

أثنى العلماء -الذين ذكروا الشهيد الثاني- عليه وذكروه بأحسن الأوصاف والمزايا. ففي أمل الآمل ذكر في حقه: (أمرُه في الثقة والعلم والفضل والزهد والعبادة والورع والتحقيق والتبحر وجلالة القدر وعظم الشأن وجمع الفضائل والكمالات أشهر من أن يُذكر، ومحاسنه وأوصافه الحميدة أكثر من أن تُحصى وتُحصر، ومصنفاته كثيرة ومشهورة)[26].

وفي كتاب روضات الجنات: (لم ألقَ إلى هذا الزمن -الذي هو من حدود ثلاث وستين ومائتين بعد الألف [1263هـ/1847م]- أحدًا من العلماء الأجلّة يكون بجلالة قدره، وسعة صدره، وعظم شأنه، وارتفاع مكانه، وجودة فهمه، ومتانة عزمه، وحسن سليقته، واستواء طريقته ونظام تحصيله، وكثرة أساتيذه، وظرافة طبعه، ولطافة صنعه، ومعنوية كلامه، وتمامية تصنيفاته، وتأليفاته، بل كاد أن يكون في التخلق بأخلاق الله تبارك وتعالى تاليًا لتلو المعصوم)[27].

وللشهيد الثاني أحوال وغرايب، فيُروى أنه مرَّ على الموضع الذي قُتل فيه وبصحبته الشيخ حسين بن عبد الصمد والد البهائي العاملي، فقال: يوشك أن يقتل في هذا الموضع رجل له شأن، أو قال شيئًا قريبًا من هذا المعنى، ثم إنه استشهد هو نفسه في ذلك الموضع ولا ريب أن هذه من كراماته[28].

ومن أحواله أيضًا عن بعض مؤلفات البهائي قال: أخبرني والدي، أنه دخل في صبيحة بعض الأيام على شيخنا، فوجده متفكِرًا فسأله عن سبب تفكره، فقال: يا أخي، أظن أني أكون ثاني الشهيدين. وفي رواية (ثانية شيخنا الشهيد (الأول) في الشهادة)، لأني رأيت البارحة في المنام أن السيد المرتضى عمل ضيافة جمع فيها علماء

الإمامية بأجمعهم في بيت. فلما دخلت، قام السيد المرتضى ورحّب بي، وقال لي: يا فلان إجلس بجنب الشيخ الشهيد فجلست بجنبه، فلما استوى بنا المجلس انتبهت من المنام. ومنامي هذا دليل على أني أكون تاليًا له في الشهادة[29].

وقال عنه تلميذه ابن العودي (حاز من صفات الكمال ومحاسنها ومآثرها، وتروّى من أصنافها بأنواع مفاخرها، كانت له نفس علِيَّة تزهو بها الجوانح والضلوع، وسجية سَنِيَّة يفوح منها الفضل ويضوع، كان شيخ الأمة وفتاها، ومبدأ الفضائل ومنتهاها، لم يصرف لحظة من عمره إلا في اكتساب فضيلة، ووزع أوقاته على ما يعود نفعه في اليوم والليلة)[30]. وكان يقوم بمهام التدريس والتأليف، وقضاء حوائج المحتاجين، وتلقّي الأضياف بوجه مُسفِر وكرم وبشاشة، ومع ذلك كان ينقل الحطب بالليل على حمار لعياله[31]. وكان يحرس الكرم ليلاً ويطالع الدروس، وفي الصباح يلقي الدروس على الطلبة، وكان يشتغل بالتجارة أحيانًا، فيتاجر بالشريط ويحمله إلى البلاد النائية، وكان يباشر بناء داره ومسجده الذي يقع إلى جانب داره في قرية جبع[32]. وذكر أنه: (خلَّف أكثر من ألفَي كتاب، منها مائتا كتاب بخطه من مؤلفاته وغيرها)[33].

3 ـ طلبه للعلم، أساتذته وتلاميذه:

أ ـ طلبه للعلم:

ابتدأ الشهيد الثاني تلمذته على والده، فحفظ القرآن الكريم وعمره تسع سنين 920هـ/1514م، وقرأ على والده العربية، ولما توفي والده سنة 625هـ/1519م ارتحل إلى ميس، فقرأ على الشيخ علي بن عبد العالي الميسي "الشرايع والإرشاد وأكثر القواعد" -وكان الشيخ علي زوج خالته- وتزوج الشهيد من ابنته. ثم ارتحل إلى كرك نوح وقرأ على السيد حسن بن جعفر الكركي "قواعدَ ميثم البحراني والتهذيب والعمدة"، وكلاهما في أصول الفقه ومن مصنفات السيد المذكور، والكافية في النحو وغير ذلك.

ثم ارتحل إلى جبع سنة 935هـ/1528م وأقام فيها مشتغلاً بمطالعة العلم والمذاكرة حتى سنة 937هـ/1531م. ثم ارتحل إلى دمشق وقرأ على الشيخ شمس الدين بن محمد بن مكي من كتب الطب (الموجز النفيسي) (وغاية القصد في معرفة الفصد) من تصانيفه، وفصول الفرغاني والهيئة وبعض حكمة الإشراق، وقرأ على الشيخ أحمد بن جابر "الشاطبية" في علم القراءات، ثم رجع إلى جبع سنة 938هـ/1532م. ثم ارتحل إلى دمشق يريد مصر واجتمع بالشيخ شمس الدين بن طولون حيث قرأ عليه جملة من الصحيحين في الصالحية بالمدرسة السليمية وأجيز منه روايتهما. وسافر من دمشق إلى مصر يوم الأحد منتصف ربيع الأول سنة 942هـ/1535م واشتغل على جماعة من العلماء، منهم الشيخ أبو الحسن البكري صاحب كتاب الأنوار في مولد النبي (ص). ثم ارتحل إلى الحجاز 943هـ/1537م، ومنها عاد إلى جبع سنة 944هـ/1537 م. ثم سافر سنة 946هـ/1540م إلى العراق لزيارة الأئمة ورجع إلى جبع[34]. ثم سافر إلى بيت المقدس في ذي الحجة سنة 949هـ/1542م، واجتمع بالشيخ

شمس الدين بن أبي اللطف المقدسي وقرأ عليه بعض صحيح البخاري، وبعض صحيح مسلم، وأجازه إجازة عامة، ثم رجع إلى جبع واشتغل بمطالعة العلوم ومذاكراته. وفي سنة 952هـ/1545م قصد الآستانة لينال وظيفة التدريس، وعاد منها سنة 953هـ/1546 م بعدما نال مهمة التدريس في المدرسة النورية ببعلبك [35].

وهكذا نرى أن الشهيد الثاني قد درس على علماء الشيعة في جبل عامل وكرك نوح والعراق، ولم يكتفِ بذلك، بل درس على علماء السُنّة في دمشق ومصر وبيت المقدس. أي أنه لم يكن في تعلمه مقتصرًا على علماء الشيعة. بل تعلّم ونهل من تعاليم المذاهب الإسلامية الأخرى، إذ درس على علماء من المذهب الحنبلي والشافعي والحنفي والمالكي بالإضافة إلى علماء المذهب الإمامي الإثنى عشري.

لذلك اعتُبر الشهيد الثاني علمًا مهمًا من أعلام الشيعة في القرن السادس عشر الميلادي، ويُرى ذلك في كثرة مؤلفاته وتنوّع الموضوعات التي تناولها. ويذكر السيد محسن الأمين أن الشهيد الثاني أول من صنَّف من الإمامية في دراية الحديث([36])، ونقل الاصطلاحات من كتب العامة [36].

ب ـ أساتذته وشيوخه:

تتلمذ الشهيد الثاني على عدد من العلماء من مختلف المذاهب الإسلامية.

ومن هؤلاء المشايخ:

- والده الشيخ علي بن أحمد العاملي الجبعي.

- الشيخ علي بن عبد العالي الميسي.

- السيد بدر الدين حسن بن جعفر الأعرجي الكركي.

- الشيخ الفيلسوف شمس الدين محمد بن مكي.

- الشيخ شمس الدين بن طولون الدمشقي الحنفي.

- الشيخ شهاب الدين أحمد الرملي الشافعي.

- الشيخ شهاب الدين بن النجار الحنبلي.

- الشيخ المحقق ناصر الدين الملقاني المالكي. وغيرهم [37].

ج ـ تلامذته والراوون عنه:

تتلمذ على الشهيد الثاني عدد كبير من الأعلام، نذكر بعضهم:

1- الشيخ أحمد بن سليمان العاملي النباطي.

2- الشيخ أحمد بن نعمة الله بن خاتون العاملي.

3- السيد حسين بن نور الدين الحسيني الشقطي العاملي.

4- الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي.

5- الشيخ حسين بن مشرف العاملي العيناتي.

6- أخوه الشيخ عبد النبي بن علي بن أحمد بن محمد العاملي (أخو الشهيد الثاني).

7- السيد علي بن الحسين الصائغ الحسيني العاملي الجزيني، وهو الذي كان يعتقد فيه، ونذر إن رُزِقَ بولدٍ ذكرٍ سيدفعه للسيد الصائغ فيعلّمه، فرُزِقَ بولده حسن.

8- الشيخ علي بن زهرة العاملي الجبعي.

9- الشيخ محمد بن علي بن الحسن العودي العاملي الجزيني.

10- السيد محمد بن ناصر الدين العاملي الكركي.

11- الشيخ محي الدين بن أحمد بن تاج الدين العاملي الكركي.

12- الشيخ مكي الجبيلي.

13- السيد نور الدين بن فخر الدين بن عبد الحميد العاملي الكركي[38]. وغيرهم من العلماء العامليين.

كما تتلمذ على الشهيد الثاني جماعة من غير العامليين ومنهم:

1- الشيخ حسين بن سالم.

2- الشيخ محمد بن علي بن هارون الأسدي الجزائري.

3- المولى محمود بن محمد بن علي اللاهجي الكيلاني[39]. وغيرهم العديد من العلماء[40].

إجازات الشهيد الثاني:

1- (إجازته) للشيخ ظهير الدين إبراهيم بن علي بن عبد العالي الميسي، وهي إجازة متوسطة، تاريخها سنة 957هـ/1550م.

2- (إجازته) للشيخ تاج الدين بن هلال الجزائري، متوسطة، تاريخها ذي الحجة 964هـ/1557م.

3- (إجازته) للشيخ محي الدين أحمد بن عبد العالي الميسي.

4- (إجازته) للشيخ حسين بن زمعة المدني، مختصرة، تاريخها شوال 948هـ/1541م.

5- (إجازته) للشيخ حسين بن عبد الصمد والد البهائي، تاريخها جمادى الآخرة 941هـ/1535م.

6- (إجازته) للشيخ سلمان بن محمد بن محمد الجبعي العاملي، مختصرة، تاريخها ذي القعدة 954هـ/1547م.

7- (إجازته) للسيد عطاء الله بن بدر الدين حسن الحسيني الموسوي، متوسطة، تاريخها جمادى الأولى 950هـ/1543م.

8- (إجازته) للسيد نور الدين علي بن حسين الشهير بابن الصائغ، تاريخها جمادى الأولى 958هـ/1551م.

9- (إجازته) للشيخ محمود بن محمد اللاهجي، مختصرة، تاريخها رجب 953هـ/1546م.

مؤلفاته:

ترك الشهيد الثاني عددًا كبيرًا من المؤلفات، تضمنت الإجازات والرسائل والحواشي والفتاوى، وهي كما ذكرها الطهراني في كتابه (الذريعة إلى تصانيف الشيعة):

1- (آداب الصلاة) وهو غير أسرار الصلاة للشهيد نفسه.

2- (وظائف يوم الجمعة) طبع مع رسالته أعمال الجمعة [41].

3- (الأربعون حديثًا) في الفضائل [42].

4- (أسرار الزكاة والصوم والحج).

5- (الأسطنبولية في الواجبات العينية).

6- (الاعتقادية).

7- (أعمال الجمعة) مختصرة مطبوع.

8- (الاقتصاد) في معرفة المبدأ والمعاد وأحكام أفعال العباد والإرشاد إلى طريق الاجتهاد.

9- (أنوار الهدى) في مسألة البَداء [43].

10- (بداية الدراية) وشرحه طبع ضمن شرحه بطهران سنة 1310هـ/1892-1893م.

11- (البداية في سبيل الهداية) ذكرها الحر العاملي في أمل الآمل بعد ذكره بداية الدراية [44].

12- (تخفيف العباد في بيان أحوال الاجتهاد)، مختصر يقرب من مائتي بيت.

13- (ترجمة الشيخ زين الدين) الشهيد الثاني.

14- (تفسير آية البسملة) يقرب من ماية وخمسين بيتًا.

15- (تفسير آية والسابقون الأولون) من سورة التوبة آية 101.

16- (تقليد الميت).

17- (تمهيد القواعد الأصوليّة والعربية لتفريع الأحكام الشرعية). طبع بإيران مع "الذكرى" سنة 1272هـ/1856م.

18- (التنبيهات العلِيَّة) على وظائف الصلاة القلبية وأسرارها. وهو الموسوم أيضًا باسم أسرار الصلاة. طبع بإيران عدة مرات منها سنة 1305هـ/1888م و1325هـ/1907م[45].

19- (جوابات ابن فرّوج)، وابن فرّوج هو الشيخ زين الدين بن إدريس.

20- (جوابات الشيخ أحمد العاملي) الشهير بالمازحي.

21- (جوابات بعض الأفاضل)، وهي جوابات عن ثلاث مسائل سئل عنها.

22- (جوابات سبع مسائل) مختصرة تقرب من خمسين بيتًا.

23- (جوابات ستين مسألة).

24- (جوابات المسائل الخراسانية).

25- (جوابات المسائل الشامية).

26- (جوابات المسائل النجفية).

27- (جوابات المسائل الهندية).

28- (جواز الحكومة الشرعية) لغير المجتهد عند تعذّر المجتهد الجامع للشرائط، حكى عنه الشيخ سليمان الماحوزي في (الفوائد النجفية)، ونقل عنه الشيخ يوسف في كشكوله.

29- (جواهر الكلمات في صيغ العقود والإيقاعات)[46].

30- (الحاشية على إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان)، المتن للعلاّمة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر (ت 726 هـ/1326م).

31- (الحاشية على ألفية الشهيد الأول) (ت 786 هـ/1384 م).

32- (الحاشية على خلاصة الأقوال في علم الرجال) تأليف العلاّمة الحلي.

33- (الحاشية على الروضة البهية من شرح اللمعة الدمشقية)، اللمعة في الفقه للشهيد الأول والشرح للشهيد الثاني.

34- (الحاشية على شرايع الإسلام)، المتن تأليف المحقق نجم الدين جعفر بن سعيد الحلي (ت 676 هـ/1277م). يوجد نسخة منها في المكتبة الرضوية.

35- (الحاشية على قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام) في قواعد الفقه الكلية للعلاّمة الحلي.

36- (الحاشية على المختصر النافع) أي كتاب النافع في مختصر الشرايع. الأصل ومختصره كلاهما للمحقق الحلي.

37- (الحاشية على مسالك الأفهام في شرح شرايع الإسلام). الشرايع للمحقق الحلي والشرح للشهيد الثاني والحاشية للشهيد الثاني أيضًا.

38- (الحبوة).

39- (الحث على صلاة الجمعة) طبعت مع رسالته في وجوب الجمعة.

40- (حجية الإجماع)[47].

41- (حقايق الإيمان) في بيان حقيقة الإيمان والإسلام وأجزائهما وشروطهما، ويعرف هذا الكتاب أيضًا بعنوان (الإيمان والإسلام)، أو (تحقيق الإسلام والإيمان). طبع مع (كشف الفوائد) للعلاّمة سنة 1305هـ/1888م.

42- (خصايص يوم الجمعة) طُبِع مستقلاً في صيدا كما طُبِع منضمًا إلى بعض رسائله في طهران[48].

43- (ذم التقليد واتباع الآباء وترك الاستدلال). يقرب من مائتين وثلاثين بيتًا.

44- (رجال الشيخ زين الدين الشهيد)[49].

45- (رسالة في الاجتهاد).

46- (رسالة في إرث الزوجة).

47- (رسالة في البئر وعدم انفعاله).

48- (رسالة في بطلان الصلاة بلا ولاية).

49- (رسالة في تيقن الطهارة والحدث، والشك في المتأخر منهما) طبعت ضمن مجموعة إفاداته سنة 1313هـ/1896م.

50- (رسالة في الحدث أثناء الغسل) طبعت ضمن مجموعة من رسائله سنة 1313هـ/1896م.

51- (رسالة في خروج المقيم عن محل الإقامة).

52- (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية) طبع مرارًا.

53- (روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان) طبع بإيران ومعه منية المريد 1307هـ/1890م[50].

54- (شرح بداية الدراية) الشرح والمتن للشهيد الثاني، طبع بإيران.

55- (شرح حديث الدنيا مزرعة الآخرة)[51].

56- (شرح المنظومة في النحو) لناظمها الشهيد الثاني[52].

57- (رسالة في صلاة الجمعة).

58- (رسالة في صلة الرحم) وأنها تزيد العمر.

59- (رسالة في طلاق الحائض الحاضر زوجها وتحريمه).

60- (رسالة في طلاق الحامل الحاضر زوجها المدخول بها).

61- (رسالة في طلاق الغائب)، طبعت ضمن مجموعة عشر رسائل له في 1312هـ/1895م.

62- (رسالة في العدالة).

63- (رسالة في عدم انفعال البئر بملاقاة النجاسة).

64- (عشرة مباحث مشكلة في عشرة العلوم)، ألفها في أستانبول[53].

65- (غنية القاصدين في معرفة اصطلاحات المحدثين).

66- (فتاوى الإرشاد).

67- (فتاوى الشرايع).

68- (فتاوى المختصر النافع).

69- (فتوى الخلاف من اللمعة).

70- (فوائد في الدراية).

71- (الفوائد الملية في شرح الرسالة النقلية)، طبع مع المقاصد العلية بطهران سنة 1312هـ/1895م.

72- (فهرست تمهيد القواعد) طبع سنة 1272هـ/1856م[54].

73- (القصر في السفر) رسالة موجزة في صلاة المسافر[55].

74- (كشف الريبة في أحكام الغيبة والنميمة)، مطبوع بإيران[56].

75- (ما خالف شيخ الطائفة إجماعات نفسه) وشيخ الطائفة هو أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ت 460 هـ/1068 م، طبعت مع (الألفية) و(النفلية).

76- (ما لا يسع المكلف جهله من الأصول والفروع) موجود في مكتبة الطهراني بسامراء[57].

77- (مختصر خلاصة الأقوال).

78- (مختصر مسكِّن الفؤاد في فقد الأحبة والأولاد)، المختصر والأصل للشهيد الثاني.

79- (مختصر منية المريد) كأصله للشهيد الثاني.

80- (مسالك الأفهام في شرح شرايع الإسلام).

81- (مستثنيات الغيبة).

82- (مسكِّن الفؤاد عند فقد الأحبة والأولاد) طبع بإيران.

83- (المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية الشهيدية) طبع بإيران سنة 1312هـ/1895م.

84- (مقالة في الحث على صلاة الجمعة) طبعت مع رسالته في صلاة الجمعة.

85- (مقالة في قبلة الشامات) وميلها عن الجنوب، مختصر في 25 بيتًا.

86- (منار القاصدين في أسرار معالم الدين).

87- (مناسك الحج الكبير).

88- (مناسك الحج الصغير).

89- (منتخب مشيخة الحسن بن محبوب)[58].

90- (منظومة في النحو).

91- (منية المريد في آداب المفيد والمستفيد) طبع مكررًا في النجف وغيرها.

92- (رسالة في ميراث الزوجة غير ذات الولد)[59].

93- (نتايج الأفكار في حكم المقيمين في الأسفار) في حكم المسافر إذا نوى الإقامة في غير وطنه.

94- (النية) وهي غير التي تليها.

95- (نية الحج والعمرة) وهي غير مناسكه مختصرة تزيد على مائة بيت[60].

وفي الختام نقول إن الشهيد الثاني انخرط في مجتمعه فكان عالمًا ومرجعًا، وقدم نموذجًا للعالم العامل، وكان مثالاً. ونقول مع الخوانساري إنه كاد أن يكون (تاليًا لتلو المعصوم).

مراجع البحث

باللغة العربية:

- الأصبهاني، الميرزا عبد الله أفندي (1066-1130هـ/1655-1718م): رياض العلماء وحياض الفضلاء. باهتمام محمود المرعشي. تحقيق احمد الحسيني. قم مطبعة الخيام. د.ط -1980. 5ج.

- الأمين، محسن: أعيان الشيعة. بيروت: دار التعارف، 1960-1963، 56ج. والطبعة الجديدة، بيروت: دار التعارف، 1986-1987، 12ج.

- الأمين، محسن: خطط جبل عامل. حققه وأخرجه حسن الأمين ط1. بيروت الدار العالمية، 1983.

- الأميني، عبد الحسين: شهداء الفضيلة. ط2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983.

- الحر العاملي، محمد بن الحسن: أمل الآمل تحقيق أحمد الحسيني ط2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983: 2ج.

الخوانساري، محمد باقر الموسوي: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. د.ط. طهران، قم، مكتبة إسماعيليان 1390هـ/1970م. 8ج

- الطهراني، آقا بزرك: الذريعة إلى تصانيف الشيعة. ط3. بيروت: دار الأضواء، 25ج.

- القمي، عباس: الكنى والألقاب. ط2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1981: 3ج.

- المطهري، مرتضى: الإسلام وإيران. ترجمة محمد هادي اليوسفي. بيروت: دار التعارف للمطبوعات ودار التبليغ الإسلامي. د.ط ـ د.ت.

- كوثراني، وجيه: المجتمع والسلطة والعالم، مجلة الثقافة الإسلامية، ع5 - 1406هـ/1986م.

- نوار، عبد العزيز سليمان: الشعوب الإسلامية. بيروت: دار النهضة العربية. د.ط ـ 1973.

باللغة الفارسية:

- بيرنيا، حسن (مشير الدولة) وعباس اقبال اشتيانى: تاريخ إيران از آغاز تا انقراض قاجاريه]تاريخ إيران منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة القاجارية[. تهران: كتابفروشى خيام. د.ط ـ د.ت. تاريخ المقدمة 1364هـ.ش/1985. (جزءان في مجلد واحد).

- پارسادوست، منوچهر: شاه تهماسب أول. شركت سهامى انتشار. جاب1- 1377 هـ.ش/ط1 -1998.

باللغة الإنكليزية:

- Hodgson, Marshall. G.S: The Venture of Islam: the Gunpowder Empires and Modern Times, Chicago, London: University of Chicago press, 1974. Volume 3.

- **Roemer, H.R: The Early Safavid Empire, in (CHI). volume 6**

([36]) ويعرِّف صاحب الذريعة دراية الحديث كالآتي: هو العلم الباحث فيه عن الأحوال والعوارض اللاحقة لسند الحديث، أي الطريق إلى متنه المتألف ذلك الطريق عن عدة أشخاص مرتبين في التناقل. يتلقى الأول منهم متن الحديث عمن يرويه له، ثم ينقله عنه لمن بعده حتى يصل المتن إلينا بذلك الطريق. فإن نفس السند المتألف عن هؤلاء المتناقلين تعرضه حالات مختلفة مؤثرة في اعتبار السند وعدمه مثل كونه متصلاً أو منقطعًا، مسندًا أومرسلاً، معنعنًا أو مسلسلاً، عاليًا قريبًا صحيحًا حسنًا موثقًا ضعيفًا، إلى غير ذلك من العوارض التي لها مدخلية في اعتبار السند وعدمه. فعلم دراية الحديث كافل للبحث عن تلك العوارض. الطهراني: الذريعة ج8/ 54.

الهوامش

1 Hodgson, Marshall. G.S: The Venture of Islam: the Gunpowder Empires and Modern Times, Chicago, London: University of Chicago press, 1974. Volume 3 p.47

2 إقبال عباس:: تاريخ إيران از آغاز تا انقراض قاجاريه]تاريخ إيران منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة القاجارية[. تهران: كتابفروشى خيام. د.ط ـ د.ت. تاريخ المقدمة 1364هـ.ش /1985. (جزءان في مجلد واحد).. ص 663.

3 الأصبهاني: رياض العلماء وحياض الفضلاء، باهتمام محمود المرعشي، تحقيق أحمد الحسيني، قم مطبعة الخيام، د.ط ـ 1980،5ج، ج3/456 و460.

4 الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات تهران، قم: مكتبة إسماعيليان، د.ط، د.ت. 8ج، ج4/360-361.

5 منوچهر پارسادوست: شاه تهماسب أول، شركت سهامى انتشار، جاب1-1377هـ.ش/ط1-1998، ص236؛ حول هذه المعاهدة راجع الفصل الثالث: العلاقات الصفوية العثمانية. من دراستنا: السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية 1501-1576م. (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة وبيروت، ط1، 2013م).

6 پارسادوست: المرجع السابق ص 227-237؛ وعبد العزيز سليمان نوار، تاريخ الشعوب الإسلامية، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط-1973) ص240؛ و.Roemer, H.R: The Early Safavid Empire, in (Cambridge History of Islam) volume 6 pp., 240 -241.

7 الحر العاملي: أمل الآمل، تحقيق أحمد الحسيني بيروت، مؤسسة الوفاء، ط2-1983، جزءان، ج1 ص91.

8 وجيه كوثراني: العصر العثماني: المجتمع والسلطة والعالم، مجلة الثقافة الإسلامية ع5، ص118؛ ومرتضى المطهري: الإسلام وإيران، ص339.

9 مرتضى مطهري: الإسلام وإيران، ترجمة محمد هادي اليوسفي، بيروت، دار التعارف للمطبوعات ودار التبليغ الإسلامي، د.ط -د.ت، ص339.

10 كوثراني: المرجع السابق ص 115.

11 عباس القمي: الكنى والألقاب. ط2، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1981: 3 ج. ج 2/381.

12 محسن الأمين: خطط جبل عامل، حققه وأخرجه حسن الأمين ط1. بيروت الدار العالمية، 1983. ص318.

13 نفس المرجع ص366.

14 محسن الأمين: أعيان الشيعة. بيروت، دار التعارف، 1960-1963، 56 ج. ج 44/309.

15 الأمين: خطط جبل عامل ص366.

16 الحر العاملي: المصدر نفسه. ج 1 / 88 ـ 89.

17 القمي: نفس المرجع ج 2 / 383.

18 الحر العاملي: المصدر نفسه ج 1 /90 ـ 91.

19 محسن الأمين: أعيان الشيعة، ط جديدة (بيروت: دار التعارف، 1986ـ 87) 12 ج. مج 7/ 143.

20 الحر العاملي: المصدر نفسه ج1/ 91.

21 آقا بزرك الطهراني: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ط 3، بيروت: دار الأضواء، 1983. 25ج. ج 18 / 379. والكتاب هو (لؤلؤة البحرين في الإجازة لقرتَي العين) تأليف الشيخ يوسف البحراني ت 1186هـ/ 1772م.

22 عبد الحسين الأميني: شهداء الفضيلة، ط 2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983.ص 142 ـ 143.

23 الطهراني: المرجع نفسه ج 21/ 20.

24 الأمين: أعيان الشيعة ج 41/ 167.

25 الأمين: خطط جبل عامل ص 256.

26 الحر العاملي: المصدر نفسه ج 1/ 85.

27 محمد باقر الموسوي الخوانساري: المصدر نفسه. ج 3/ 352.

28 الأميني: المرجع نفسه ص 143.

29 المرجع نفسه ص 144. والقمي: الكنى والألقاب ج 2/ 384 ـ 385.

30 الحر العاملي: المصدر نفسه ج 1/ 88.

31 المصدر نفسه، المكان نفسه.

32 الأمين: أعيان الشيعة مج 7/ 147.

33 الحر العاملي: أمل الآمل ج1/ 90.

34 الحر العاملي: المصدر نفسه ج1 / 88 ـ 89. الكنى والألقاب ج2/ 381 ـ 382.

35 الأميني: الكنى والألقاب ج2/ 382 ـ 383.

36 راجع أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين ج 7/ 145.

37 الأمين: أعيان الشيعة مج 7/ 153 ـ 154.

38 الحر العاملي: أمل الآمل ج 1/ 33 و40 و68 و74 و80 و 116 و119 و 120 و166 و 184 و185 و189.

39 المصدر نفسه ج 2/ 93 و291 و317.

40 للمزيد راجع إجازات الشهيد الثاني في هذه الدراسة.

41 المرجع نفسه ج 25/ 114.

42 الطهراني: الذريعة ج 1/ 22 و193 و194 و416.

43 الذريعة ج 2/ 45 و59 و228 و244 و268 و448.

44 المرجع نفسه ج 3/ 58.

45 المرجع نفسه ج 4/ 4 و 325 و326 و327 و392 و433 و452.

46 الذريعة ج 5/ 196 و199 و201 و205 و206 و219 و224 و239 و240 و243 و278.

47 الذريعة ج 6/ 15 و23 و82 و94 و106 و171 و193 و198 و243 و248 و268.

48 المرجع نفسه ج 7/ 30 و175.

49 الذريعة ج 10/ 42 و117.

50 المرجع نفسه ج 11/ 30 و55 و126 و130 و159 و170 و180 و290 و275.

51 المرجع نفسه ج 13/ 124 و198.

52 الذريعة ج 14/ 92.

53 المرجع نفسه ج 15/ 71 و87 و175 و176 و225 و234 و268.

54 الذريعة ج 16/ 68 و101 و102 و103 و121 و355 و360 و381.

55 المرجع نفسه ج 17/ 100.

56 المرجع نفسه ج 18/ 36.

57 الذريعة: ج 20/ 195 و209 و212 و 378.

58 الذريعة: ج 21/ 20 و382 و400 و403.

59 المرجع نفسه ج 23/ 141 و209 و303.

60 المرجع نفسه ج 24/ 45 و439 و441.

العلامة الشيخ حسن صادق

د.حسن جعفر نور الدين

العلامة الشيخ حسن صادق (ره)

شاعر العربية وجبل عامل

د. حسن جعفر نور الدين

يندرُ ألا يكون أحد مشايخ "آل صادق" شاعرًا أو أديبًا أو عالمًا، فقد أصبحت هذه المقومّات من صميم شخصياتهم، يتوارثونها أبًا عن جد، وهي في أساس جبلّتهم الفكرية والإبداعية، ولو كان علماؤهم -وهكذا سائر العلماء العامليين- يجيزون طباعة ما يبدِعون من قصائد، لكان لهم اليوم ثروة شعرية نقف عندها باعتزاز، ونِعمَ ما فعل ويفعل الأديب الأستاذ حبيب صادق -نجل المقدس الشيخ عبد الحسين صادق- في جمعِ هذه النتاجات وطباعتها، متعاونًا مع آل صادق الكرام، حتى لا تبقى هذه الدرر خبيئة في الأدراج أو الذاكرة، لأنها عندما تخرج من بين يدي صاحبها تصبح ملكًا للتاريخ وللأجيال.

ومن بين هؤلاء الشعراء المشهورين العلامة الشيخ حسن صادق المولود في النجف الأشرف سنة 1889م، عندما كان والده الشيخ عبد الحسين صادق من طلاب حوزة النجف آنذاك، ثم التحق بالحوزة الدينية التي أنشأها والده في الخيام عام 1901م بعد عودته من النجف سنة 1900م، ثم انتقل عام 1906م إلى النبطية مع والده وأفراد الأسرة بعد استجابة والده الشيخ عبد الحسين لدعوة أعيان النبطية وفي مقدمتهم الشيخ أحمد رضا والشيخ سليمان ظاهر، وذلك بعد وفاة إمامها السيد حسن يوسف مكي (ره).

وفي النبطية التحق الشيخ حسن بالمدرسة العلمية التي أنشأها إمام النبطية الراحل السيد حسن يوسف مكي، ثم جدّدها وتولى أمرها الشيخ عبد الحسين صادق فور إقامته واستقراره في النبطية، وفي سنة 1910م رحل الشيخ حسن صادق إلى النجف الأشرف لمتابعة دراساته الدينية، فدرس هناك على كبار المراجع والعلماء، منهم شيخ الشريعة الأصفهاني والسيد محمد كاظم اليزدي، وأخيرًا عاد إلى لبنان سنة 1927م، وعُقِدَ له أمرُ الإفتاء الجعفري في صيدا، جاعلاً من النبطية والخيام مركزَي نشاطه الديني والاجتماعي والأدبي حتى توفي سنة 1967م، ودُفِن إلى جانب والده في حجرة خاصة من مبنى الحسينية في النبطية.

العلامة الشاعر

اشتهر الشيخ حسن صادق بميزتَين طبعتا حياته وهما: الدِّين والشعر، فهو علاّمة بارز، ومن أبرز وأهم شعراء جبل عامل بل لبنان، وهذا ما تنطق به قصائد ديوانه الرائع "سفينة الحق"، وهو ما تبقّى مما كان للشيخ، حيث ضاعت وتلِفَت قصائد كثيرة، ولو لم يسارع الأديب الشاعر الأستاذ حبيب صادق بالتعاون مع أنسبائه، وخاصة الشيخ علي نجل الشاعر الراحل، لمَا كنّا اليوم أمام هذه التحفة الشعرية الجميلة.

يقع ديوان "سفينة الحق" في مِائتين وخمس وعشرين صفحة من القطع الكبير، مقسّمة على ستة أبواب، كل باب يتعلق بفنٍ من فنون الشعر، وقد افتُتِح بمقدمة للعلامة السيد محمد حسن الأمين، وتقديم للأستاذ حبيب صادق تضمَّن حياة الشاعر ودراسته الدينية ومكانته الشعرية.

والديوان درّة ثمينة حافلة بشتّى ألوان الشعر، وهي تكشف عن شاعرية مرهفة فذّة، فيها حسٌّ اجتماعي وإنساني عميق.

وكان الشيخ منذ يفاعته يحفل بالشعر ويهتم به، لذلك عُدَّ أحد أعلام الدين والأدب في جبل عامل منذ أن كان في الثلاثينات وحتى وفاته سنة 1967م يغرِّد أشعاره على منبر النادي الحسيني في النبطية في مناسبات شتى، خاصة في عاشوراء وأعياد المولد النبوي الشريف أو في خلواته الشخصية، مستجيبًا لقصائد تأتيه عفوَ الخاطر، ولا يجد نفسه إلا وهو يخطُّها بيدٍ تجيدُ صقل الحروف وصناعة الأشعار منها.

والواقع أن الدين والأدب حليفان تحملهما هذه العائلة العلمية، يدفعها حسٌّ اجتماعي وواجب ديني وأخلاقي لإقامة النشاطات، وأنا شاهد -على الأقل في العصر الراهن- على انعقاد كثير من حلقات التواصل والتعاضد بين جناحَي الوطن، مسلميه ومسيحييه.

ولعل الفترة التي نعيشها شهدت أكثر مراحل هذا التواصل الروحي الرائع، فغدَت النبطية اليوم في ظل علاَّمتها الحُجَّة الشيخ عبد الحسين صادق مدينة التسامح والتعايش الديني، وكان يقول لي الأديبان الراحل جورج جرداق وجورج شكور: أَحبُّ سويعاتنا عندما نكون في النبطية، حاملَين جروح الحسين وعلي، قصائد قلب ومحبة، صلة تعايش ونضال بين مكوِّنات الشعب اللبناني.

و"سفينة الحق" ديوان العلاّمة الشيخ حسن صادق أحد الإبداعات الرائعة الوطنية اللافتة، وساعة وقع بين يديَّ هذا الكتاب قررت أن أقرأه بصمت ووعي، إذ لم يصدف أن أقبلت على دراسة هذه الشخصية من جوانبها الأدبية، وهذا قصور مني أعترف به.

ساعة قرأت أول قصيدة من الديوان وعنوانها "يا نشء لبنان" أحسست بدافع قوي للمتابعة، فالشيخ (ره) كان يحترف الشعر وينهض عن قصائد للوطن والتاريخ والقيَم والدين، في لغة شائقة متينة وأداء جاذب، وصور موحية راقية، هكذا بدأ:

لا تبتئس حيث القِسِيُّ تحطم	ما في الكِنانة ما يروقك أسهم

ثم يندلق العطر من خوابي الزهر حتى آخر سهم في الكنانة، تمرُّ رهوًا هيّنًا على عناوين كمطالع النهارات، تنبلج عن صباحات مشرِقة تتحدث عن الذات والوطن والنبوة والحب والناس موتى وأحياء.

هو الشعر في ماضيه وحاضره، سِجِلُّ أحداثٍ تعتصر في الفكر والعقل والذاكرة والأحاسيس، ثم تنفتح على العالم كله بأشكال ونماذج وأنساق متجانسة تطرب وتحزن، تموت وتحيا، تحيي الروح وتُميتُها، تبعث على الأمل أو اليأس، تجرح وتضمِّد، هكذا أرى الشعر حتى في حديثه الجديد، وهكذا قصائد العلاّمة الصادق.

استوقفتني قصيدته العملاقة "سفينة الحق" وهي اسم على مسمى، وثيقة في الدعوة إلى التسامح الديني، وأمور الخلق، والقدر والقضاء، والسلم والحرب، وقضايا الوجود والحياة، والشرك والإيمان، والشرق والغرب، والبشر والملائكة، والحرية والعبودية، بل لعلها نادرة في الجرأة ووضوح الموقف، وهذه بعض من أبياتها[1]:

لا نعلم اليوم أين الغـــد مرسانـــا	لكن نسير وباسم الله مسرانا
سفينة الحق حيث الشعب يخفرها	هيهات يهدم منا الدهر بنيانا
فكن لها أنت ربانًا يـسـيّـرهـــــــا	بحكمة ويدين الأمر إن دانا
وما رميت ولكن الإله رمى	لولا يد الله ما كان الذي كانا
يا سيد الرسل ما للرسل مثلك من	صحبٍ رجاح مقاديرًا وأوزانا
فما لعيسى حواريون مثلهم	أشاوسٌ حلّقت للمجد عقبانا
أما الإمام (عليٌّ) فهو أفضلهم	طرًا وأسبقهم بالله إيمانا
لولاه ما قام للإسلام قائمة	ولا سمعت به دينًا ودَيّانا
ولا بدت شجرات العلم وارفـ	ـة الظلال باسقة طلعًا وقنوانا
خلائف لرسول الله ما طلعت	شمس على مثلهم في عصر أولانا
جاؤوا ثمانية من بعد أربعة	أئمة نصبوا للعدل ميزانا
فهم أولو الأمر في تبيانه وهم الأنـ	ـوار ضاءت بساق العرش أزمانا
يا ربّ صلِّ على المختـ	ـار والصحب زدهم منك رضوانا
واحفظ سراة العلى والعرب قاطبة	واحفظ لنا الوطن المحبوب لبنانا

هكذا يتجلّى إيمانه العميق بالرسل وأئمة آل البيت ^، والأمة العربية ولبنان في أبيات تمتاز بالقوة وهيبة الرويّ وسلطان القافية، وهو إذ يشير إلى ذلك في أجواء بلاغية موحية، إذ تحتشد في القصيدة ألوان الطباق والجناس والرموز والكنايات التي تحدّد وجهة القصيدة وسمتها المعنوي والبلاغي، هكذا في هذه اللغة العذبة تتجلى عبقرية التسامح والإخاء في أداء شعري خلاب وانسيابي وارف، هي سجيّة هذا الشيخ الزاهد.

ويعبق في أنفي أريج "جزين" وصليبها الخلاق وشلالها المتوثب اللؤلؤي وشاعرها الملهَم "بولس سلامة" في قصيدة شيخ الزاهدين العلاّمة الشيخ حسن صادق "الصراط المستقيم" مكرِّمًا فيها شاعر الألم والكبرياء بعد أن نشر ملحمته الرائعة "عيد الغدير":

بسمة الصبح في معالم لبنان	انفحيني نسيمك العنبريا[2]

جميع ألفاظ هذا البيت ترمز إلى الحب والحنان والرواء والإجلال، وهي قيم أصيلة في شخصية الشاعر الفذ، ثم يهلُّ الطيب من قارورة العطر في عالم موسيقي ماتع، وإنساني محض، وتاريخي موثق، ووجداني صميم، من خلال قصيدة من أبياتها:

ضمّخي وفرةَ الزمان بأنفا	سِ الخُزامى تضوع نشرًا ذكيا
وأُذَني للهزارة في سرحة الـ	ـوادي طليقًا يُطارح القمريّا
بولسُ الهاشميُّ إنَّ سريرًا	صرت منه إخاله أمويا
تصطفي أنت هاشمًا من قريشٍ	وتوالي من وِلدِه العَلويّا
كل ندبٍ[3] منهم إمامٌ من الـ	ـلّه على الخلق هاديًا مهديا
إيهِ يا ناسخَ القريض بمدح الآ	لِ بوركتَ شاعرًا عبقريا
ما ترنمتَ فيه إلا أماط البَـ	ـسَماتِ العِذابَ من شفتيا
إن قلبًا آثرْتَهُ عيسويًا	إي وعيسى آثرْتَهُ أحمديّا

لعلها توأم قصيدة "سلامة"، تشيع منها الفخامة والريادة والجمالية، روي شائق، وهكذا قصائد الرسول وآل البيت تتسابق فيها ألفاظ الفخامة لتأخذ مكانها في سجل الخالدين، ثم يشير علاّمتنا إلى محبة "سلامة" للرسول وآل بيته المكرمين.

فما أجلَّ هذه النداءات تطلقها شفتا وقلب شاعر عشقَ آل البيت وكان أكثر الناس قربًا من واحة الحسين في النبطية قلبًا وجغرافيا، وهو في ما ورد شاعر الأريحية الخصبة والحجة القاطعة والمنطق السليم والسر الجهير، في أعماقه حنين إلى أمة موحدة.

وما أشد ما تنطق قصائده القومية موازاة بما نعانيه اليوم، ففي القصيدة التي ألقاها الشاعر سنة 1946م في حسينية النبطية في ذكرى المولد النبوي الشريف، وذلك بعد جلاء الجيوش الأجنبية عن أرض لبنان، ومطلعها[4]:

حاضر الأمر وماضيه سواء	ما الأهازيج وهذي الخيلاء
نجتلي عيد جلاء رائعًا	فمتى عن صدأ القلب الجلاء
تعزف الأنغام من أوتارنا	لحّنتها بلغاها السفراء

يقول:

لم نقم بالقسط مما ساهمت أرخصتها مُهَجًا غالية	فيه بالأرواح منا الشهداءُ ولها منا الأكاليل جزاءُ

وتختلط الحكمة بالموعظة الوطنية الصادقة في حديثه عن جلاء الجيوش الأجنبية عن لبنان، رغم قناعة الشيخ الشاعر أن الجلاء كان اسمًا فارغًا من محتواه، وأن المستعمرين خرجوا من الباب ليدخلوا من الشباك مكرّسين استعمارهم البغيض، وهذا ما نجد تصويره في أبيات القصيدة، ومنها قوله:

لم تنلْ منَّا أمانيها فهل	هوّن الخطب عليها الخطباء

وقوله أيضًا:

فاغنموا ما طاب من دنيا المنى	لكم الشعب عبيد وإماء

أرأيت هذا الألم العميق مما آل إليه أمر الأمة والوطن من ذل وهوان.

وهو في هذا السياق يتمسك بخاتم الأنبياء الذي لم يؤذَ أحدٌ مثلُه من بني قومه:

يا نبيًّا مثله ما أُوذِيَتْ حسبُكَ الله وما أودعته كم تحمَّلتَ الأذى في نشرِها	أنبياءُ بالهدى من قبل جاؤوا سمحة غرًّا معانيها قِواءُ حيث لم يعرفْكَ صبحٌ أو مساءُ

الله الله يا شيخنا، وكأنك تدري حال أمتك، سيّان أمرها في الماضي والحاضر، وكم تحمل هذه الأبيات من وصف دقيق لحالها وحال الوطن عندما يعزف ألحاننا السفراء كما يعزفون اليوم تمامًا، مصادرة القرار والحرية، وأي جلاء هذا الجلاء.

وتجيش الروح القومية في نفس لا تقبل الهوان، ويا بلاد الشام اسعدي بشاعرك الأثيل، ألستِ ولبنان توأمَي روح وجسد، ينبضان في قلب واحد، وكأن "برَدى" من روافد "الليطاني" شيخ الأنهار[5]:

ما زرتُ "جِلَّقَ" واجتازت ركائبُنا إلا وجاشت بي الأشجانُ صاخبةً يشيم طرفي قبورًا أم نجوم سما	في ميسلونَ سقاها الغيثُ هتّانا واستوحت الأملَ المنشودَ ذِكرانا ضاءت بها أم لهذا الملك تيجانا

يكفيكِ محبةً لكِ قوله في قصيدة أخرى[6]:

مشت على ما قلت أزمان	يفديك يا جلق لبنانُ

إنها النخوة العربية يعضدها وقوفه إلى جانب مصر في معركة القناة سنة 1956م، مشيدًا بزعميها الخالد جمال عبد الناصر في معانٍ راقية موحية[7]:

جمال العروبة يا مشـحذ الـ	ـعَزائم مرهفة المُـنْصُلِ
وملهبَ فينا الحمية تغلي الـ	ـصدور بها غلية المرجل
وملقحها غارة بوركت	شعوا أغامت سما الكرمل
إذا ما يجسُّ العرين حما	كَ فَصُلْ صولة الأسد المشبل
وخضها بيعرب حربًا عوانًا	إذا الوقت حان ولا تمهل
ألست من القادة الذائديـ	ـنَ عن حوضها بالقنا الذبَّل
ألا إن تأميم مصر القنا	ة يساعد قائدها الأمثل
به يتقلص ظل الربيـ	ـبةِ صهيون عن شرقنا المعتلي
فتمسي ولا من ظهيرٍ لها	وتنساق في ذلة المثل

كان هذا حلمًا وما زال، أن يزول السرطان الصهيوني عن أمتنا ولكن..

أمنيات وأمانٍ كنا نحلم بها، ونتوقع حصولها، أمنيات بحجم الكرة الأرضية كانت تدغدغ نفوسنا، ثم تلاشت على صخور التمزق والهوان العربي عندما أَوْكَل العرب أمورهم إلى المستعمِر الأميركي وأصبحوا خدام أعتابه:

عَمِيَ العاهلُ الأميرِكي عن الـ	ـحقِّ فما بالُ شعبِهِ يتعامى

وأميركا الماضي هي أميركا الحاضر عدوة الشعوب والحرية.

وفي قصيدته "الشعر" التي ألقاها في الاحتفال الكبير الذي أقيم في الكلية العاملية تكريمًا للشاعر بولس سلامة إثر صدور ملحمته "عيد الغدير" ينتقد سماحة الشيخ ما نشكو منه نحن اليوم، من انصراف الساسة إلى أمورهم الشخصية وسعيهم وراء المناصب ليس إلا:

هذي ولاة الأمر حقًا لا الأولى	كلٌّ يحوك لرأسه إكليلا
يروم سلطانًا ولو بسبيله	محوَ العروبة كان ذاك قليلا[8]

وفي قصيدة ألقاها في ذكرى المولد النبوي الشريف سنة 1947م، يؤكد على موقفه، غياب العدل والقناعة وشيوع ظاهرة الطمع وحب السلطة لدى السياسيين، ويقارن بين أزمنة يصبو إليها وواقع يعيشه[9]:

أَزمانُ أعلاق الفؤا	د كما علمتِ بها بواقِ
لم تُخْلِقِ الأيامُ جِدْ	دَتها ولا جفو الفراقِ
وشجَتْ عروشًا بالصميـ	ـم وما تعاهدها سواقِ
وكذا جذور الصيف يز	هو نبتُها من غير ساقِ

***

أَزمانَ أنتِ مُناي من	دنيا ملوَّنة الخِلاقِ
ذا يحتسي معسولها	شهدًا وذا صابَ المذاقِ

ويعمُر الديوان بالقصائد الإيمانية المتعلقة بالله عز وجل وتعاليمه، أقتطعها من القصيدة السابقة نفسها، وعنوانها "ولاة الأمر" وما أكثر القصائد التي تلهج بمحبة الله والتوكل عليه والسير وفق تعاليمه[10]:

يا من إليه الأمر ير	جع كله يوم المساق
أنت الذخيرة لي إذا	ما التفّ بي ساقٌ بساق
والمفزع المأمول إن	ما حشرجت عند السياق
أظمًا، وحوضُك منهلٌ	للواردين وأنت ساق
وولاءُ آلك والوصيـ	ـيِ مزيج لحمي والعُراق[11]

وفي حياته المفعمة بالتقوى والوعي الوطني والإنساني، يخاطب شبيبة لبنان والنشء الذي سيتسلم السلطة والأمر فيما بعد، يخاطبه واعظًا موجّهًا محذّرًا من التفتت والانقسام، منبِهًا من الحسّ الطائفي محذّرًا منه، وكأنه كان يعلم ما سيصبح عليه الأمر فيما بعد، وجاء هذا في قصيدة ألقاها سنة 1942م في حسينية النبطية بمناسبة ذكرى المولد النبوي الشريف[12]:

يا نشءَ لبنانٍ ونورَ بطاحِه الـ	ـفيّاح يأرج بالرجاء ويبسم
لكَ يا فداكَ أبٌ وأم في الغد الـ	آتي مقادير الأمور تُسلَّم
فلتبنِ لكن من جديدٍ لا على	أسس الزعانفة الذين تقدموا
لا تلحظِ الماضي وما عاثت به	أيدي التفرّق أنت عنها تُكرَم

تلك هي وصاياه للشباب الناهض، أن يتحرك ويبني من جديد متجاوزًا الماضي ومسؤوليه، إنها الإرادة والرغبة في التجديد وتجاوز الماضي المترهّل.

ومن قصائده الدينية في ذكرى عاشوراء، يستعيد فيها تاريخ كربلاء ونضال الحسين (عليه السلام) في نونيةٍ بحرها الكامل[13]:

يا آل بيت محمد أنا عبدكم	قرَّت بذلك إن قبِلت عيوني
بل إني عبد عبدكم وكل مشايع	لكم تولاكم ولاء يقين
إني فطرت على محبتكم وقد	شابت بحمد الله فيه قروني
ما إن ذكرت مصابكم وذكرت تنـ	ـعاب الغراب على ربى جيرون
وترنّم الطاغي يزيد وقوله:	"فلقد قضيت من النبي ديوني"
إلا تخبَّطني الأسى وتقرّحت	مني العيون وجنَّ فيه جنوني
أتعاقب الأيام تنسيني وقو	ف عقائل للوحي عند لعين
حسرى كما شاء العدو قد ارتدت	ثوب المذلة ضافيا والهونِ

أما موشحاته فإنها أندلسية عربية كأنك مع ابن زيدون، فاسمعه في هذا النسيج من الموشّح المتنوّع الغني الموحي[14]:

طائر القبْج متى كان يصيدْ	ونسبناه وليدًا عن وليدْ
قد قصصنا إثره بيدًا فبيدْ	فوجدناه صريعًا بالوصيدْ
جوهري الذات يأبى وردها	ولو انجرّ إلى حزّ الوريدْ
فهو مفطور على شاكلةٍ	قد قضى الخالق فيها ما يريدْ

ومنه إلى باب الغزل، وما أكثر قصائده في هذا المضمار، قصائد فيها من البوح الشفّاف المتّزن، ومن الصوفية الظاهرة[15]:

إذا ما الليل مدّ رواق سجف	من الظلماء والتحف السكونا
وأسفرت الكواكب زاهراتٍ	فيُبهج حسن منظرها العيونا
عطفت بناظري لبنات نعشٍ	أُمَثِّل حالة فيها وفينا
بعيشك يا كواكب خبرينا	بما هو عندك الخبر اليقينا

غزلٌ راقٍ جميل، كغزل أجداده الشعراء الأقدمين، وهو من النوع التخيُّلي.

ونبقى مقصّرين في استقصاء مظاهر شعر علامتنا، فهي أكبر من أن تختصرها صفحات، أو تختزل بعرض مجتزأ قصير، إلا أني حاولت الإضاءة على ألوان من شعره، مكتفيًا بالقليل لعله يغني عن الكثير، أو يعبّر عن الشاعر وأنماط شعره وعالمه الأدبي، وهو في كل ما نظم شاعرٌ فذّ، بل من أبرز شعراء الوطن، وليس الجنوب فقط.

وهو يلفت أنظار القرّاء والمجتمع بشكل عام أنّ قسمًا كبيرًا من رجال الدين عندنا شعراء، بل منهم شعراء يشار إليهم بالبنان وتُحنى لهم الهامات، وفي طليعتهم هذا الشيخ الزاهد، وما ورد في ديوانه قليل من كثير مما كان لهم. إذ فُقد قسم كبير من قصائده وذلك ناتج عن موقف معظم رجال الدين الذين كانوا يتمنّعون عن طبع قصائدهم

لظنّهم أن هذا يتناقض مع الوظيفة الدينية ورصانتها ودورها في التوجيه الديني والأخلاقي.

تلك هي الرحلة مع شيخ عاملة، حاولتُ قدرَ الإمكان الإضاءة على جانب من شخصيته الشعرية، وأرجو أن أكون قد وفّقت، وما توفيقي إلا بالله العزيز الحكيم.

الهوامش

1 الديوان ص33.

2 الديوان ص111.

3 رَجُلٌ نَدْبٌ: سَرِيعٌ إِلَى الفَضَائِل.

4 الديوان ص47-51.

5 الديوان ص33.

6 الديوان ص66.

7 الديوان ص84.

8 المصدر نفسه ص115.

9 الديوان ص55.

10 الديوان ص55.

11 العراق: العظم أو ما جرّد عنه اللحم.

12 الديوان ص27 و32.

13 الديوان ص72.

14 الديوان ص140.

15 م50 ص101.

رسالة النجف — العدد الثامن والعشرون

جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية · http://127.0.0.1:8000

جميع الحقوق محفوظة