التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة

السنة الثالثة، العدد الثانية، صيف و خريف ١٤٤٥هـ/٢٠٢٣م

٦

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية
www.isca.ac.ir
المدير المسئول: **نجف لك زائي**
رئيس التحرير: **حميدرضا مطهري**
مدير التحرير: **عبدالمجيد إعتصامي**
المدير التنفيذي: **علي جامه‌داران**
فريق الترجمة العربية والانجليزية: **السيد محمد كلامي، محمدرضا عمو حسيني**

* مجلة التاريخ والحضارة الاسلامية رؤية معاصرة مدرجة حسب التصنيف العلمي في معامل التأثير والإستشهادات المرجعية لعلوم العالم الإسلامي (ISC)؛ بنك ايران لمعلومات الدوريات (Magiran.com)؛ موقع نور للمجلات التخصصية (Noormags.ir)؛ موقع سيويليكا للإستشهادات المرجعية (www.civilica.com)؛ مركز جهاد دانشكاهي للمعلومات العلمية (SID)؛ الموسوعة الشاملة لمجلات العلوم الإنسانية (http://ensani.ir)؛ موقع المجلة: ihc.isca.ac.ir؛ مكتبة همراه بجوهان الرقمية (pajoohaan.ir) وموقع موسوعة المجلات لمكتب الإعلام الإسلامي (http://journals.dte.ir).
* تحتفظ مجلة التاريخ والحضارة الاسلامية رؤية معاصرة بحق قبول المقالات ورفضها ولا يمثل الباحث إلا رأيه العلمي وليس بالضرورة تؤيد المجلة ذلك.

العنوان: برديسان، نهاية شارع دانشكاه، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ص. ب: **٣٦٨٨ / ٣٧١٨٥**
رقم الهاتف: ٩٨٢٥٣١١٥٦٩١٦+ * **موقع المجلة:** http://ihc.isca.ac.ir
البريد الإلكتروني: ihc@isca.ac.ir * **المطبعة:** بوستان كتاب * **السعر:** ٨٠٠٠٠ تومان

هيئة التحرير

د. نجف لكزائي
رئيس بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

د. حميدرضا مطهري
أستاذ مشارك بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

د. عباس أحمدوند
أستاذ مشارك، بجامعة شهيد بهشتي

د. اصغر منتظر القائم
أستاذ بجامعة اصفهان

د. محمد علي جلونكر
استاذ بجامعة اصفهان

د. السيد حسين فلاح زاده
أستاذ مشارك، بجامعة باقر العلوم عليه السلام

د. السيد عليرضا واسعي
أستاذ مشارك بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

د. مصطفى صادقي
أستاذ مشارك بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

د. رمضان محمدي
أستاذ مشارك بمركز بحوث الحوزة والجامعة

د. حسين حسينيان مقدم
أستاذ مشارك بمركز بحوث الحوزة والجامعة

د. هادي عبدالنبي محمد التميمي
استاذ بجامعة الاسلامية بالنجف

د. عمار عبودي محمد حسين نصار
استاذ بجامعة الكوفة

د. نورالدين ابولحية
استاذ بجامعة باتنة الجزاير

هيئة التحكيم للعدد الثالث

مصطفى صادقي كاشاني، بهمن زينلي، السيد ناصر موسوي، حامد قرائتي، عاطي عبيات، محمود صادقي علوي، حسين عزيزي.

دعوة لنشر البحوث

مجلة «التاريخ والحضارة إلاسلامية رؤية معاصرة» مجلة علمية نصف سنوية تعني بالدراسات حول التاريخ والحضارة الاسلامية بنظرة جديدة ونهج معاصر وصاحب امتياز المجلة المعهد العالى للعلوم والثقافة الإسلامية. ومن أهدافها:

١) نشر البحوث المبتكرة التي يقدمها الباحثون حول التاريخ والحضارة.
٢) تحليل الفكر التاريخي والحضاري لعلماء المسلمين ومعرفة وجهة نظرهم في معرفة التاريخ والحضارة الإسلامية.
٣) نشر المقالات المترجمة القيّمة في مجالات التاريخ والحضارة الاسلامية.
٤) التعاون العلمي بين المجلة والباحثين وعلماء التاريخ والحضارة في مجالات تخصّص المجلة.
٥) تقرير ونشر الفكر الحضاري للمفكرين المسلمين.

ندعو جميع المفكرين والأساتذة والباحثين المهتمين إلى نشر أبحاثهم في مجلة «التاريخ والحضارة الاسلامية رؤية معاصرة» وحسب قواعد وشروط النشر المدرجة في موقع المجلة في عنوان http://ihc.isca.ac.ir

دليل معايير الكتابة في المجلة وشروط النشر

١ـ يجب أن تكون المنشورات التى ستطبع على أنّها مقالات علمية محكمة مبتكرة وذات موضوع أصلى؛

٢ـ يجب أن تراعى قوانين الطبع والاقتباس من الآثار الأخرى فى المنشور والحقوق المرتبطة بهما كما تراعى حقوق الأشخاص عند النشر؛

٣ـ ذكر الإحالة تشمل ذكر كلّ الكتب، المنشورات، المواقع الإنترنتية وسائر أبحاث الأشخاص فى فهرست المراجع؛

٤ـ عدم نشر المقالة أو المقالة التى قُبلت ونُشرت فى الوقت نفسه؛

٥ـ على المؤلف إذا تنبّه لوجود أىّ خطأ أو عدم الدقة فى مقالته فى أّى زمان أن يُطلع المجلة ويبادر بتعديل الأخطاء، أو يستردّ المقالة.

خطوات إرسال المقال إلى المجلة

يجب على الباحثين ارسال المقال الى المجلة عبر نموذج استقبال المقالات في موقع المجلة وترفض المقالات المرسلة عبر البريد الإلكتروني أو على الورق.

- ✓ على الباحث المسؤول أن يبادر بالتسجيل في موقع الجامعة في نموذج استقبال المقالات العلمية.
- ✓ على الباحثين أن يتابعوا خطوات تحكيم وتعديل المقال تحديدا عبر حسابهم الخاص في موقع المجلة.

كيفية تقديم المخطوطة في الموقع

الملفات المرفقة المطلوبة للرفع الى الموقع عند تسجيل المؤلف المسؤول فيه:

١. ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)

٢. ملف السيرة العلمية للباحثين والمؤلفين (باللغة العربية)

٣. ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)

ملاحظة: (يشترط ارسال المقال الى التحكيم على رفع الملفات الثلاثة المطلوبة وتسجيل البيانات بشكل صحيح في موقع المجلة)

٤. يجب على الباحث المسؤول أن يملأ الإستمارة للإلتزام بأخلاقيات النشر والأمانة العلمية.

أسلوب طباعة نص المقال المقدم:

تكتب المقالات بواسطة معالج النصوص (وورد) الصادر عن شركة (مايكروسوفت).

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ٥٠٠٠ مفردة الى ٧٥٠٠.

عدد الكلمات المفتاحية: من ٤ الى ٨ مفردات.

عدد كلمات الملخص: من ١٥٠الى ٢٥٠ (يتضمن الملخص هدف البحث، السؤال أو الفكرة الرئيسية للبحث، منهج البحث،نتائج البحث الهامة).

شروط ادراج اسم المؤلف على البحث المقدم:

- يستلزم أن يحدد الباحث المسؤول المتصدي للبحث في حال يساهم فيه عدة باحثين.
- يجب أن تدون عبارة (المؤلف المسؤول) مقابل اسم الباحث.تتم جميع المراسلات كذلك التعديلات اللازمة على المقال عن طريق الباحث المسؤول.

طريقة كتابة بيانات الباحثين وصفاتهم الوظيفية:

١. أعضاء الهيئة التدريسية: اللقب العلمي (مدرس مساعد، مدرس، أستاذ مساعد، أستاذ)، عنوان القسم، اسم الجامعة، اسم البلد،البريد الإلكتروني الوظيفي.

٢. طلاب الجامعات: درجة الطالب الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الجامعي.

٣. عامة الباحثين: الدرجة الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، عنوان الدائرة الوظيفية، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

٤. طلاب الدراسات الدينية: المستوى العلمي (٢،٣،٤)، الفرع الدراسي، اسم المدرسة الدينية، اسم المدينة، اسم البلد، البريد الإلكتروني.

هيكلية البحث: يجب أن يشتمل نص المقالة على الأجزاء التالية:

١- العنوان

٢- الملخص باللغة العربية (تبيين الموضوع / المسألة / السؤال/ الهدف / الأسلوب / النتائج)

٣- المقدمة (وتضم، التعريف بالمسألة، سابقة البحث (العربية والإنجليزية)، ضرورة البحث وأهميته، والدليل على أن موضوع البحث موضوعا جديدا وأصيلا)

٤- الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)

٥- الاستنتاج (تحليل الكاتب ورأيه)

٦- قسم الشكر والتقدير: يُقترح ذكر المؤسسات الداعمة والممولة للبحث. تقديم الشكر للأشخاص الذين لعبوا بطريقة ما دورا في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانيات اللازمة، وأيضًا لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسماؤهم للتقدير إلزامي؛

٧- المصادر (المصادر غير الإنجليزية، بالإضافة إلى اللغة الأصلية، يجب أن تُترجم أيضا إلى اللغة الإنجليزية وتذكر بعدج المصادر تحت عنوان References).

– طريقية التوثيق: APA (كتابة الهوامش، توثيق الهوامش داخل النص والمصادر)

كتابة الهوامش

- تجنب الإشارة المباشرة وغير المباشرة إلى اسم المؤلف أو مؤلفي المقالة في النص أو الهامش؛
- يجب ذكر الأسماء الخاصة والمصطلحات الأجنبية والهوامش التوضيحية في الهامش؛
- يجب تجنب الاقتباسات المباشرة والطويلة (يجب أن يكون واضحا في المقالة أي جزء من النص هو اقتباس مباشر)؛
- يجب كتابة الاقتباسات المباشرة حتى ٤٠ كلمة بين علامتي الاقتباس والمزيد بخط مائل.

توثيق الهوامش داخل النص

- ✓ توثيق آية قرانية (البقرة، ٥)
- ✓ التوثيق من نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠)

- ✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق
- ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص فـي قسـم مصـادر الرسـالة أيضاً.
- ✓ إستخدم للتاريخ الهجري والقمري الحـروف التاليـة بالترتيـب ق وم . ١٣٤٠ ق / ١٩٩٨م.
- ✓ إذا تم نشر تألفين لمؤلف في سنة واحدة وتم الاستشهاد بهما في الـنص، بعـد ذكـر سنة النشر لا بد من التمييز بينهمـا بـالحرفين (أ وب) للمصـادر الفارسـية أو (A، B) للمصادر الإنجليزية.
- ✓ إذا كان المصدر المذكور لمؤلفين أو ثلاثة، فيجب ذكر ألقاب الثلاثة.
- ✓ إذا كان عدد المؤلفين أكثر من ثلاثة، يتم ذكر لقب المؤلف الأول فقط ثم بعده يـتم استخدام عبارة "وآخرون".
- ✓ إذا تمّ الإستشهاد بأكثر من مصدر يفصل بينهما بالفاصلة المنقوطة "؛ "
- ✓ إذا إستخدم المؤلف مصدرا في النص على التوالي، فيجب عليه تكرار اسم المصدر (إستخدام تعابيركـ: نفس المصدر، نفسه، السابق، غير صحيح).

قائمة المصادر

- يذكر القران الكريم ونهج البلاغة بالترتيب في بداية قائمة المصادر دون أن يـذكرا بالترتيب الهجائي؛
- يجب ذكر معرف DOI للمقالات التي تحتوي على هذا المعرف؛
- المصادر التي يتم ذكرها في هذا القسم هي المصادر التي ذكرت في النص فحسب (المصادر التي يتم تقديمها في النص فقط لمزيد من الدراسة والوعي للقـراء ولـم يتم الإشارة إليها في النص، يجب عدم ذكرها في قسم المصادر)؛
- يجب أن يعتمد ترتيب المصادر على أبجدية ألقاب المؤلفين؛
- إذا تم ذكر العديد من تأليفات مؤلف واحد بالترتيـب ألابجـدي واحـدا تلـو الآخـر، فيجب ذكر اسم المؤلف (من الخطأ إستخدام الخط الفاصـل لتجنـب تكـرار اسـم المؤلف).

الفهرس

التاريخ المقدس ومكانته في تطور تدوين التاريخ في الحوزات العلمية في القرن الماضي ١٠
محسن الويري

الأمن القومي وسبل تحقيقه من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام ٣٠
يدالله حاجي زاده

تقييم روايات واقعة عاشوراء في المصادر الرجالية، دراسة حالة كتاب تنقيح المقال ٥٤
حميد شاهدادي ـ منصور داداش نجاد ـ السيد محمد حسيني

دراسة ونقد لصورة الإمام الحسن العسكري عليه السلام في مرآة الموسوعات الغربية ٨٠
سعيد طاووسي مسرور ـ علي رضا دهقاني

الإشكاليات الفكرية في بيان النص القرآني قراءة من منظور الإمام العسكري عليه السلام ١٠٤
سيروان عبد الزهرة الجنابي

السلفية وحديث الغدير (دراسة وتحليل) ١٣٤
مصطفى كاشانيان ـ مهدي فرمانيان

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2023

Sacred History and Its Place in the Development of Historiography of Islamic Seminaries in the Last Century

Mohsen Alviri[1]

Received: 28/01/2024 Accepted: 13/03/2024

Abstract

Sacred history is a branch of historiography whose subject is selected based on or in connection with religious concepts and teachings of heavenly books, and by reviewing different interpretations of it, it can be considered as the concept of the history of human guidance based on religion and its tools. Common historiography in Islamic seminaries, with an emphasis on Islamic seminary of Qom in the last one hundred years, is a clear example for sacred history, but in the last three decades, a desire and potential to deal with other branches of historiography has emerged in the Islamic seminary. This article, while enumerating the characteristics of sacred history in seminaries and the variety of writings that have appeared under it, has taken a look at the factors and consequences of dealing with other branches of historiography in Islamic seminaries in the last two or three decades and has considered worrisome consequences for the increasing efforts of the proponents of the sacred history since they are willing to return the Islamic seminary to the sacred history with all its value and usefulness.

Keywords

Historiography, Islamic historiography, sacred history, Islamic seminary, contemporary Iran.

1. Professor, Department of History, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. alvirim@gmail.com.

* Alviri, M. (2023). Sacred History and Its Place in the Development of Historiography of Islamic Seminaries in the Last Century. *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah, 3*(6), pp. 10-28. https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75763

التاريخ والحضارة الإسلامية رؤية معاصرة
مجلة علمية نصف سنوية
السنة ٣ ● العدد ٢ ● صيف و خريف ● ١٤٤٥هـ
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤

التاريخ المقدس ومكانته في تطور تدوين التاريخ في الحوزات العلمية في القرن الماضي

محسن الويري[١]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠١/٢٨ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٣/١٣

الملخص

التاريخ المقدس هو فرع من فروع تدوين التاريخ يتم اختيار موضوعه بناءً على المفاهيم الدينية وتعاليم الكتب السماوية أو فيما يتعلق بها، ومن خلال مراجعة التفسيرات المختلفة له يمكن اعتباره تاريخ الهداية الإنسانية المبني على الدين ولوازمه وملحقاته. إن التاريخ الشائع في الحوزات العلمية مع التركيز على الحوزة العلمية في قم خلال المائة عام الأخيرة هو مصداق واضح للتاريخ المقدس، ولكن في العقود الثلاثة الأخيرة كانت هناك رغبة وإمكانية للتعامل مع فروع التاريخ الأخرى في الحوزة العلمية. ومن خلال سرد خصائص التاريخ المقدس في الحوزات العلمية وتنوع الكتابات التي تندرج تحته، فإن هذا المقال يلقي نظرة على عوامل ونتائج التعامل مع فروع التاريخ الأخرى في الحوزات العلمية في العقود الأخيرة، ويبين أن الجهود المتزايدة التي يبذلها أنصار التاريخ المقدس لإعادة الحوزة إلى نطاق التاريخ المقدس، بكل قيمته وفائدته، لها عواقب مثيرة للقلق.

الكلمات المفتاحية

تدوين التاريخ، تدوين التاريخ الإسلامي، التاريخ المقدس، الحوزة العلمية، إيران المعاصرة.

١. استاذ بجامعة باقر العلوم عليه السلام، قم، ايران. alviri@bou.ac.ir
Orcid: 0000-0002-1922-638X

* الويري، محسن. (٢٠٢٣م). التاريخ المقدس ومكانته في تطور تدوين التاريخ في الحوزات العلمية في القرن الماضي. مجلة التاريخ والحضارة الإسلامية، رؤية معاصرة، نصف سنوية علمية، ٣(٦)، صص ١٠-٢٨. https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75763

المقدمة وبيان المسألة

إن معرفة أنشطة الحوزات العلمية في القرن الماضي، وخاصة الحوزة العلمية في قم، وما شهدته من صعود وهبوط وتقلبات وتطورات لا تزال بحاجة إلى بحث مكثّف. وأحد مجالات الأنشطة العلمية للحوزة في القرن الماضي هو البحث التاريخي، والذي لم يتم تسجيله بدقة للأسف. وعلى الرغم من تنوع الكتابات التاريخية لعلماء الدين في العصر الحاضر، إلا أنه يمكن القول إنّ منهج معظمها والروح التي تحكم تلك الكتابات هي تناول القضايا التاريخية الدينية بمنهج ديني، وهو ما يمكن تصنيفه كتاريخ مقدس بين أنواع التاريخ. نحاول في هذا المقال من خلال بيان الأبعاد المختلفة التي تناولها علماء الحوزة العلمية في المائة عام الأخيرة حول التاريخ المقدس، تحليل النتائج المترتبة على استمرار هذا النوع من التاريخ في الحوزات العلمية مقارنة بغيره من أنواع التاريخ.

تأمل حول مفهوم القداسة

إن تفسير مفهوم التاريخ المقدس الذي ليس له تعريف واحد يقبله الجميع مثل كثير من المصطلحات، يرتبط أكثر من أي شيء بمفهوم القداسة. إن كلمتي القدس والقداسة وهي بمعنى الطهارة والنقاء والخلو من العيوب، والتقديس بمعنى التطهير، لها جذر مشترك في اللغات السامية، ويعتبرها المستشرق الألماني تيودور نولدكه Theodor Nöldeke (١٩٣٠م) كلمة مستعارة من اللغات الآرامية (جفري، ١٣٨٥ش، ص ٣٢٧) وكلمة "المقدس" تعني أيضًا المطهَّر والبقاء طاهرًا، وفي الثقافة الإسلامية تعني هذه الطهارة الابتعاد أو المبعَد عن الشرك (الراغب الأصفهاني، ١٣٦٢ش، صص ٣٩٦ـ٣٩٧، مدخل قدس).

وقد ناقش مرسيا إلياد Mircea Eliade (١٩٨٦م) اللاهوتي المعاصر الشهير في كتابه "المقدس والمدنس" مسألة القداسة وحدودها مع عدم القداسة في الديانات المختلفة. ويعتبر الأمر المقدس جوهر الدين والتدين، وهو يشمل جميع

الأمور المتعلقة بالظواهر غير الطبيعية وغير العادية، وبالتالي فإن الأمر غير المقدس هو كل أمر لا يتعلق بالظواهر غير الطبيعية. ووفقا له، فإن الأمر المقدس له خلود وحياة، والأمر غير المقدس معرّض للتقادم والزوال، والوظيفة الأساسية للدين هي فصل المقدس عن غير المقدس. بالنسبة لنا؛ نحن المسلمين وأتباع الديانات السماوية الأخرى، فإن الظاهرة غير الطبيعية الوحيدة التي يمكن أن تمنح القداسة لغير المقدس هي الله، لكن مرسيا إلياد ينسب هذا الدور لأي ظاهرة ماورائية أخرى وحتى للأساطير (إلياد، ١٣٨٨ش، في أماكن متفرقة من الكتاب، خاصة صص ٨ ـ ١٠). ومن زاوية أخرى؛ فإن المقدس هو أمر ديني يتكون من فئتين من العناصر العقلانية والعناصر فوق العقلانية، مثل الإثارة للعواطف، والغموض، والرهبة، والأهمية، وخلق الشعور بالتبعية، والتعجيز، والجاذبية. وكما أشرنا من قبل، فإن الشيء المقدس في الثقافة الإسلامية يعني الشيء الطاهر، وهذه الطهارة تعني الطهارة والنقاء من دنس الشرك، ووفقاً لذلك فإن هذه القداسة ـ من حيث المبدأ ـ لا تحقق معناها إلا بالتعلق بالتوحيد وبالله، لا بشيء آخر؛ وعلى هذا الأساس فإن قداسة بعض الأماكن مثل المساجد أو بيت المقدس ترجع إلى أنها خاصة بعبادة الله وهي بالتالي بعيدة عن الشرك. فالأرض المقدسة كما صرح صاحب المفردات تعني الأرض المطهرة عن النجاسة ودنس الشرك (الراغب الأصفهاني، ١٣٦٢ش، صص ٣٩٦ ـ ٣٩٧، مدخل قدس) أو حرمة أوقات معينة، كشهر رمضان المبارك والعشرة الأولى من ذي الحجة، لأن الله جعلها خاصة بعبادته، وما كان له صبغة إلهية فهو بعيد عن الشرك. كما أن قدسية الأشياء مثل صفحات القرآن وماء زمزم وتربة سيد الشهداء عليه السلام مستمدة أيضاً من ارتباطها بالتوحيد وصبغتها الإلهية. ومن هذا المنظور، حتى الظواهر مثل النظام السياسي (كالتعبير بالنظام المقدس في الجمهورية الإسلامية) أو الدفاع عن الدين والأرض (كالتعبير بالدفاع المقدس) يمكن وصفها بأنها مقدسة بسبب ارتباطها بالقيم التوحيدية. وهذا الفهم للقداسة قابل للتعميم، فالأمور المقدسة

ليست مجموعة محدّدة مسبقاً وغير قابلة للتغيير، بل إن المؤمن يستطيع أن يمنح القداسة لكل لحظات وأبعاد حياته من خلال الاتصال بالله عز وجل. إن نظرة الأصوليين إلى الأمر المقدس الذي يعتبرونه حقيقة إلهية مرتبطة بطبيعة الله ومخلوقاته (نصر، ١٣٨٥ش، صص ٢٨٨ ـ ٢٨٩) تشبه إلى حد كبير النظرة السائدة بين المسلمين.

ماهية التاريخ المقدس

انطلاقاً مما قيل عن مفهوم القداسة، يمكن أيضاً فهم التاريخ المقدس وتفسيره. وبالطبع تجدر الإشارة إلى أنه من حيث الاستخدام، فإن تركيب "التاريخ المقدس" بما هو مؤلف من كلمتين يستخدم في صورتين: تركيب وصفي (صفة وموصوف) أو تركيب إضافي "تاريخ المقدس" (مضاف ومضاف إليه)، ففي التركيب الوصفي تكون كلمة المقدس صفة لكلمة التاريخ، وتكون كلمة التاريخ في موضع الاسم الموصوف، أما في حالة التركيب الإضافي فتكون كلمة المقدس صفة لكلمة محذوفة ("أمر" مثلاً)، وتكون كلمة التاريخ مضافة إليها، لا أنها موصوف لها، والواقع أن الشكل الحقيقي لهذا التركيب هو كما يلي: تاريخ أمر مقدس. في التاريخ المقدس، بالمعنى الوصفي، فإن التاريخ وتدوين التاريخ بنفسهما لهما قدسية، لكن في تاريخ المقدس، بالمعنى الإضافي، فإن القدسية تكون لموضوع التاريخ وتدوين التاريخ. وتقريباً فإن كل الاستخدامات الشائعة للتاريخ المقدس هي بهذا المعنى الثاني، والمقصود بالتاريخ المقدس حينها هو تأريخ الشؤون المقدسة، ولم يعتبر أحد التاريخ نفسه مقدساً.

وحول ماهية تاريخ المقدس (كتركيب إضافي)، يمكن أخذ خمس وجهات نظر مختلفة من خلال مراقبة وفحص استعمالاته:

- **تاريخ المقدس بمعنى المعلومات التاريخية الموجودة في العهدين:** ففي بعض الأحيان يكون المقصود بتاريخ المقدس هو نفس المواضيع التاريخية الموجودة

في الكتاب المقدس. توماس إلوود Thomas Ellwood (١٧١٤م) وهو مؤلف إنجليزي مسيحي، استخدم التاريخ المقدس بهذا المعنى، وألف كتاباً بعنوان *The Sacred Histories of the Old and New Testaments* (التاريخ المقدس للعهدين القديم والجديد) والذي صدر بين العامين ١٧٠٥م و١٧٠٩م. ومن هذا المنظور فإن تاريخ المقدس يعني أجزاء الكتاب المقدس المعروفة بهذه الأسماء: الأسفار التاريخية، وسفر الملوك، وسفر صموئيل، وسفر نحميا، وسفر أيوب، وسفر إشعياء، وسفر صموئيل، وسفر إرميا، وسفر حزقيال، وسفر دانيال، وكلها داخلة في العهدين. تاريخ المقدس بهذا المعنى ليس تأريخاً حقيقياً، ولكنه يشير فقط إلى الجزء التاريخي من نص مكتوب مسبقاً.

- **تاريخ المقدس بمعنى تاريخ مطلق عجائب العالم المعنوي وما وراء الطبيعة:** في بعض الأحيان يستخدم تاريخ المقدس للإشارة إلى جميع الأعاجيب والأدوار والوظائف المتعلقة بالشؤون المعنوية والخارقة للطبيعة. وهنا ألف كاتب يدعى مارك بوث Mark Booth كتاباً يحمل عنوان *"The Sacred History: How Angels, Mystics and Higher Intelligence Made Our World Paperback"* ونشره عام ٢٠١٧م. وقد ترجم إلى الفارسية عام ١٣٩٩ش. بعنوان "تاريخ مقدس؛ فرشتگان وعارفان وهوش برتر چگونه جهان ما را ساختند؟" ومعناه بالعربية "التاريخ المقدس؛ كيف صنع الملائكة والعرفاء والذكاء الفائق عالمنا؟"، وتمت إعادة طبعه في شهر مرداد من عام ١٤٠١ش، وكما هو واضح من عنوان الكتاب، فإن فهم المؤلف للقداسة يعتمد على تعريف إلياد للقداسة أو ما يتوافق معها، وفي هذا الكتاب مجموعة متنوعة من العلاقات الحسنة والسيئة بين الناس، من الأنبياء إلى السكان الأصليين في أفريقيا وأمريكا عبر التاريخ، حيث تمت مناقشة كل مسألة تتعلق بأمر ماورائي (بدءاً من الله والملائكة ووصولاً إلى الشيطان).

- **تاريخ المقدس بمعنى تاريخ الكنائس:** مثال آخر على استعمال التاريخ المقدس، هو فرع من فروع تدوين التاريخ الذي يتناول تاريخ الكنائس ويجعل تاريخ الكنائس موضوع تدوين التاريخ. ومثال على ذلك كتاب *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World* (التاريخ المقدس: فوائد الماضي المسيحي في عالم النهضة) من تأليف ثلاثة كتّاب، وهم: كاترين فان ليره Katherine Van Liere وسيمون ديتشفيلد Simon Ditchfield وأوارد لوثان Oward Louthan والذي يبحث بالتفصيل تاريخ الكنيسة المسيحية وقادتها ورهبانها وتطوراتها المؤسسية والعقائدية في قرنين من الزمن بين ١٤٥٠ و١٦٥٠م. وتم استخدام اسم التاريخ المقدس لهذا البحث.
- **تاريخ المقدس بمعنى تاريخ التعاليم التعبدية المشتركة للأديان وسرد السلوكيات الإيمانية للأفراد والجماعات والمجتمعات على مر الزمن،** حيث أنّ جوزيف لامبارد Joseph Lumbard في مقالة بعنوان *The Quranic View of Sacred History and Other Religions* (نظرة القرآن والديانات الأخرى إلى التاريخ المقدس) ومن خلال الرجوع إلى الوحي الذي نزل قبل القرآن ومقارنته بالقرآن، استنتج أنه وفقاً لوجهة نظر القرآن يمكن أيضاً وضع حياة الفرد في عالم التاريخ المقدس، من حيث أنّ نفس المبادئ التي تحكم الكون تنطبق أيضاً على العالم الإنساني المصغّر. ووفقاً لوجهة النظر هذه فإنّ تاريخ المقدس هو تاريخ التعاليم المشتركة وروح العبادة المشتركة ورسالة المغفرة الإلهية المشتركة لجميع الناس من ناحية، ومن جهة أخرى فهو بحث مسألة الميثاق وتاريخ نقضه وتذكير الناس به (المائدة، ٧).
- **تاريخ المقدس بمعنى تدوين التاريخ المستوحى من الكتب السماوية والمتوافق مع المعتقدات الواردة فيها** ـ ومن باب المثال، خصص الدكتور

تورج دريايي الفصل الخامس من كتابه *Historiography in late Antique Iran* (تدوين التاريخ في أواخر العصور القديمة في إيران) تحت عنوان *Perceptions of Iran: History, Myths and Nationalism from Medieval Persia to the Islamic Republic*, (انطباعات عن إيران: التاريخ والأساطير والقومية من بلاد فارس في العصور الوسطى حتى الجمهورية الإسلامية). وهو في هذا الفصل «يرى أن الساسانيين أصبحوا مبدعي "التاريخ المقدس"، لأن التاريخ الساساني استخدم النصوص والأناشيد الزرادشتية، وقد أزيل ما بدا غير ديني ومخالفاً لذوق رجال الدين، وما كان موافقاً للديانة الزرادشتية تمّ حفظه في ما يصطلح عليه بالرسالة الإلهية "خدا نامه". ولذلك فإن التاريخ الساساني كان له "نزعة زرادشتية" وكان ظهورهم كما وصفه كتاب "الأفستا" المقدس. وفي هذه الرؤية، في "الرسالة الإلهية" حلت سُلالات الأفستا مثل الكيانيين والبشداديين محل الأخمينيين والبارثيين، وبناءً عليه أصبحت سلالات أفستا التقليدية الملوك التقليديين لإيران» (دريايي، ١٣٩٥ش، ص١١٣). وفي هذا الاستخدام، يُطلق اسم "التاريخ المقدس" على التاريخ المتوافق مع الكتاب المقدس والمتوافق مع ذوق مفسري الكتاب المقدس[١].

التدوين الشائع للتاريخ في الحوزات العلمية على أنه "تاريخ مقدس"

استناداً إلى التعريفات الخمسة التي تم عرضها للتاريخ المقدس، يمكن أيضاً تضمين تدوين التاريخ الرائج في الحوزات العلمية في هذا النوع من التدوين، من خلال

١. وتجدر الإشارة إلى أن كتاباً بعنوان "التاريخ المقدس" من تأليف واشنطن إيرفينغ Washington Irving، ترجمة "المرحوم ميرزا إبراهيم خان الشيرازي" حول السيرة النبوية وطبع عام ١٣٤٤هـ، ولا علاقة له بموضوعنا. وقد نُشر النص الإنجليزي لهذا الكتاب عام ١٨٥١م في لندن تحت عنوان "حياة محمد" Life of Mohamat وترجمه إلى الفارسية الميرزا إبراهيم خان الشيرازي عام ١٣٤٤هـ / ١٣٠٥ش.

تقديم تعريف آخر للتاريخ المقدس. واتساقاً مع تعريفات التاريخ المقدس المذكورة، فمن وجهة نظر أخرى، يمكن النظر إلى التاريخ المقدس على أنه تاريخ هداية البشر وإرشادهم على يد الأنبياء، وبنظرة أوسع، تاريخ الصراع المستمر بين الحق والباطل، والخير والشر، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، مع محورية دعوة أنبياء الله وأوليائه، وأخبار انتصاراتهم وهزائمهم عبر التاريخ. وهذا التعريف ذو نطاق وقدرة كافيان ليشمل جميع أنواع التعريفات الأخرى للتاريخ المقدس، ويمكن استعماله كتعريف مختار للتاريخ المقدس. إن التدوين الشائع للتأريخ في الحوزات العلمية والنهج السائد في معظمها هو من هذا النوع. وبهذا المعنى؛ فإن موضوع التاريخ المقدس لا يقتصر على الموضوعات التاريخية المذكورة في القرآن والأحاديث، بل يشمل حياة وإجراءات الأنبياء والأولياء والصالحين والأئمة وعلماء الدين، وجميع المناسبات السياسية والثقافية والاجتماعية الدينية والمذهبية الهامة. ومعيار القداسة في هذا التدوين هو الارتباط بخط هداية البشر على أساس التعاليم الدينية (الإسلامية)، أي أن معيار الموضوع الذي يجب النظر فيه على أنه من التدوين المقدس هو أن يكون ذلك الموضوع مرتبطاً بهداية البشر أو أن يساعد على معرفة عواملها وسياقاتها وحتى معوقاتها وأضرارها، كما أن البحث حول شخصيات وأحداث جبهة الباطل أحياناً يؤدي إلى معرفة أفضل لجبهة الحق. إن هداية الإنسان وإرشاده ـ والذي هو موضوع التاريخ المقدس ـ هو الوجه الآخر لعملة سعادته وخلاصه يوم القيامة، وعلى هذا الأساس يرتبط التاريخ المقدس بالإيمان بيوم القيامة ومصير الصالحين والمسيئين يوم القيامة.

إن بعض التصورات والاستلهامات من التاريخ المقدس مثل الفترات السبعة للتاريخ الإنساني المقدس من وجهة نظر الإسماعيلية، ومحورية الأنبياء مثل آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام؛ في فتراتها الستة الأولى (روحي ميرآبادي، هفت دور تاريخ مقدس بشري از ديدگاه إسماعيليان) وترجمته بالعربية "سبع فترات من

التاريخ الإنساني المقدس من وجهة نظر الإسماعيلية"، أو اختراع تعبير "فيلم التاريخ المقدس" للأفلام التي تتناول موضوعات وشخصيات دينية، ومن حيث درجة الالتزام بالنص التاريخي والاعتماد على عنصر القصة والخيال؛ لها أنواع مختلفة (ميرخندان، فيلم تاريخ مقدس) تتوافق مع نفس المعنى الإرشادي من التاريخ المقدس.

وينبغي مناقشة خصائص التاريخ المقدس، وخاصة من حيث الأساليب والمصادر في محل آخر، ولكن يبدو من الضروري أن نتذكر أن الغرض من هذه التسمية للأنشطة التاريخية في الحوزات العلمية وإعطائها هوية ومنحها عنواناً هو إيجاد نظام علمي وإيجاد جو من التفاهم بين الحوزة وخارجها والحفاظ عليه. إذا كان من الممكن إدراج التاريخ الشائع في الحوزات العلمية ضمن نوع معين من تدوين التاريخ يسمى التاريخ المقدس؛ فسيكون من السهل حينئذ الحكم عليه والدفاع عنه. وبعبارة أخرى: التاريخ المقدس ليس شيئًا مداناً، بل إن له مكانة خاصة كنوع معين من تدوين التاريخ. وأهم ما يميز التاريخ المقدس بالمعنى المذكور هو:

- الاهتمام الصرف بالقضايا التاريخية المتعلقة بالهداية الإنسانية وإهمال القضايا الأخرى
- أصالة النصوص الدينية الرئيسية وموقعها المركزي في تحديد موضوعات البحث التاريخي الجديرة بالاهتمام
- الهيمنة الحتمية والمبررة في الوقت نفسه للفرضيات المعرفية والقيمية الدينية على عملية تدوين التاريخ
- المساعدة في إرشاد البشرية من خلال إظهار حياة ومعاناة وجهود المرشدين البشريين، وكذلك إظهار الشخصيات الحسنة والسيئة في التاريخ
- الإهمال وعدم الاهتمام النسبي بالأساليب الحديثة في تدوين التاريخ
- الأمل بالثواب الإلهي والأخروي من وراء تأليف الكتابات التاريخية

تنوع كتابات التاريخ المقدس في الحوزات الدينية في المائة عام الماضية

يمكن من خلال التعريف المذكور للتاريخ المقدس العثور على آثار لهذا النوع من تدوين التاريخ في العالم الإسلامي قديماً، وقد أولى علماء الشيعة أيضاً اهتماماً خاصاً بهذا النوع من التدوين لفترة طويلة. ولم يكن للتاريخ - كفرع علمي - مكانة مناسبة في الحوزات العلمية قبل المائة عام الماضية، ومعظم الكتابات التاريخية كتبها علماء كانوا من حملة المعارف الرائجة الأخرى في الحوزة، ولكن في المائة عام الأخيرة من تاريخ الحوزة؛ يمكن الإشارة إلى علماء كان اهتمامهم الأساسي هو تدوين التاريخ، وبالطبع، كما ذكرنا من قبل؛ ينبغي اعتبار أعمالهم ضمن فئة التاريخ المقدس.

إن تنوع الكتابات التاريخية التي تركزت على التاريخ المقدس في هذه الفترة والسنوات القريبة منها، مع التركيز النسبي على الحوزة العلمية في قم؛ يمكن الحصول على تصنيف أولي لها على النحو التالي:[١]

١. مباحث نظرية في التاريخ، مثل "فلسفة التاريخ" للمرحوم الشهيد مطهري (١٣٥٨ش)؛
٢. التاريخ العام للإسلام، مثل كتاب "قلائد النحور في وقائع الأيام والشهور" للشيخ ذبيح الله محلاتي (١٣٦٤هـ)، وهو عبارة عن التسلسل الزمني لأحداث العالم الإسلامي؛
٣. تاريخ الأنبياء، مثل "قصص القرآن" بقلم السيد صدر الدين البلاغي (١٣٧٣ش)؛
٤. تراجم منوعة لغير المعصومين عليهم السلام، كالسير العامة مثل "ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب" بقلم محمد علي مدرس التبريزي (١٣٧٣هـ) السيرة الذاتية مثل "سياحت شرق" (سنة التأليف ١٣٤٧هـ)

١. يعود الفضل في عرض بعض الأمثلة في هذا التقسيم إلى الأخ العزيز الأستاذ محمد صادق أبو الحسني.

لصاحبه الآغا نجفي القوشاني (١٣٢٢ش)، كتب الطبقات مثل "موسوعة طبقات الفقهاء" بإشراف آية الله جعفر السبحاني، دراسات جزئية مثل "سيرة آية الله السيد علي البهبهاني" التي كتبها المرحوم علي الدواني (١٣٨٥ش) وكذلك "پايداري تا پاي دار؛ سيري در حيات پربار علمي، معنوي، اجتماعي وسياسي شهيد حاج شيخ فضل الله نوري" بقلم المرحوم علي أبو الحسني منذر (١٣٩٠ش)؛

٥. دراسات جزئية متعلقة بحدث ما، مثل "رسالة دخانية" التي كتبها حكيم هيدجي (١٣٤٦هـ)؛

٦. التاريخ النبوي، مثل "زندگاني حضرت محمد خاتم النبيين" بقلم آية الله السيد هاشم رسولي محلاتي (١٣٩٨ش)؛

٧. تاريخ أهل البيت عليهم السلام، مثل "منتهى الآمال في تواريخ النبي والآل" للشيخ عباس القمي (١٣١٩ش) ودراسات جزئية حول سيرة كل من الأئمة المعصومين عليهم السلام وأمثلتها كثيرة؛

٨. المقاتل، مثل " تاريخ قيام ومقتل جامع سيد الشهدا عليه السلام" بإشراف المرحوم مهدي البيشوائي (١٤٠٠ش)؛

٩. ترجمة الأعمال التاريخية مثل "آهي سوزان بر مزار شهيدان" ترجمة المرحوم السيد أحمد الفهري (١٣٨٥ش) لكتاب "اللهوف على قتلى الطفوف" للسيد ابن طاووس؛

١٠. تاريخ البلدان (الجغرافيا التاريخية) مثل "بيت المقدس وتحول قبله" بقلم المرحوم آية الله الميرزا خليل الكمره اي (١٣٦٣ش) وأيضاً كتاب "قم در قرن نهم هجري" بقلم السيد حسين المدرسي الطباطبائي؛

١١. تاريخ العائلات مثل "تاريخ آل زرارة" بقلم المرحوم آية الله السيد محمد علي موحد الأبطحي (١٣٨١ش)؛

١٢. التاريخ المعاصر لمسلمي العالم، مثل كتاب "مسلمانان هندوستان واستعمار

انكلستان" (ترجمة وتأليف عام ١٣٤٧ش)، بقلم آية الله السيد علي الخامنئي؛

١٣. تاريخ إيران المعاصر، مثل "أمير كبير قهرمان مبارزه با استعمار" (تأليف عام ١٣٤٦ش) للمرحوم آية الله هاشمي رفسنجاني (١٣٩٥ش)؛

١٤. الأبحاث الوثائقية مثل وثائق الحركة الإسلامية الإيرانية: الإعلانات والبيانات والبرقيات والرسائل والمقابلات مع المراجع الثلاثة، كتبها المرحوم السيد هادي خسروشاهي (١٣٩٨ش)؛

١٥. مؤلفات الردود، مثل "مائة وخمسون صحابياً مختلقاً" من تأليف السيد مرتضى العسكري (١٣٨٦ش)؛

١٦. أجوبة الشبهات التاريخية، مثل "منية الراغب في إيمان أبي طالب" لآية الله محمد رضا الطبسي النجفي (١٤٠٥هـ)؛

١٧. تصحيح وإحياء وإعادة تصنيف النصوص القديمة مثل "وقعة الطف" لأبي مخنف، بجهود آية الله محمد هادي اليوسفي الغروي؛

١٨. تاريخ العلوم، مثل "أدوار اجتهاد" بقلم آية الله إبراهيم الجناتي.[1]

ويمكن أيضاً أن نذكر أمثلة على اهتمام خرّيجي الحوزات العلمية بموضوعات لا تندرج في التاريخ المقدس، مثل تاريخ "آل بويه" الذي كتبه المرحوم علي أصغر فقيهي (١٣٨٢ش). وليس هناك شك في أنه مع المزيد من التحقيق التفصيلي وجمع المزيد من المعلومات، يمكن التعرف على نماذج أخرى من التاريخ المقدس في الحوزات العلمية. ومن متطلبات البحث في هذا الصدد تقديم قائمة كاملة

١. للحصول على معلومات حول الأساليب الممكنة الأخرى لتصنيف الكتابات التاريخية الشيعية انظر على سبيل المثال: دور الشيعة في التوسع في علم التاريخ "نقش شيعه در گسترش علم تاريخ"، وأيضاً: قسم من كتاب: مؤرخو الإمامية وأساليبهم وأنواع تأريخهم من القرن الأول إلى القرن السابع الهجري "تاريخنگاران اماميه و روش‌ها و گونه‌هاي تاريخنگاري آنها از قرن اول تا هفتم هجري قمري" والمصادر المقدمة فيهما.

بالأعمال التي ظهرت في موضوع التاريخ في هذه الفترة الزمنية، والتي يمكن القيام بها في فترة زمنية قصيرة، ولكن يمكن الاستفادة من نتائجها لمدة طويلة من الزمن، وتكون موضوعا للعديد من الدراسات. إن تصنيف هذه المؤلفات من حيث نوع المؤلفين (مستوى التعليم الحوزوي، ومستوى ونوع الحضور في حوزة قم العلمية، هل هم ملتزمون بلباس رجال الدين أم لا، مدى الإحاطة بأنواع المعارف المختلفة، ودوافع التأليف)، والظروف الاجتماعية والسياسية لتدوين الأعمال. كما تعدّ صيغ النشر الأخرى غير الكتب، مثل المقالات والمجلات موضوعاً مهماً يجب البحث فيه في فرصة أخرى.

اهتمام الحوزات العلمية بفروع أخرى من تدوين التاريخ في العقود الأخيرة

انتشر التاريخ في حوزة قم العلمية في العقدين أو الثلاثة عقود الأخيرة، بعد إنشاء أقسام التاريخ في مراكز التعليم العالي التابعة للحوزة العلمية، وكذلك الميول والجهود الفردية لبعض طلابها بشكل مفاجئ وملفت للنظر، وامتد إلى فروع أخرى من تدوين التاريخ (غير التاريخ المقدس)، وتم طرح الكثير من الكتب والمقالات التاريخية للمجتمع العلمي في البلاد، مع التركيز بشكل خاص على القضايا الشيعية.

إن التعريف بهذه الأعمال والمؤسسات المسؤولة عنها وتصنيفها وتحليلها والتدبر فيها يمكن -بل وينبغي- أن يكون موضوع بحث مستقل، وهذا المقال ليس المكان المناسب للتعرض له، ولكن تنبغي الإشارة المختصرة إلى أنه غالباً ما يكون لدى الجيل الجديد من طلبة التاريخ دوافع وإمكانات للتعامل مع جميع فروع علم التاريخ وعدم الاقتصار على التاريخ المقدس. إن خروج الحوزة من نطاق التاريخ المقدس الضيق في العقود الأخيرة يجب أن يعتبر تطوراً إيجابياً وخطوة في ارتقاء الحوزة. ومن الطبيعي أن يكون عدد قراء ومحبي التاريخ المقدس أقل من عدد قراء الكتابات التاريخية الأخرى. ولهذا السبب، كان من

الطبيعي أن يؤدي ظهور كتابات تاريخية في غير مجال التاريخ المقدس في المؤسسات العلمية التابعة للحوزة العلمية إلى زيادة نطاق مخاطبيها، وهذا بدوره أدى إلى توسيع أفق علاقات الحوزة العلمية مع المؤسسات العلمية الأخرى في البلاد. ووضع الأساس لتعاون علمي قيّم بين الحوزة والجامعة. ومن ناحية أخرى، فإن التعرف على مباني ومناهج تدوين التاريخ الجديدة فتح آفاقا جديدة في الحوزة، والتي لم تترك أثراً على التاريخ المقدس فحسب، بل حتى على الفروع العلمية الأخرى القريبة من التاريخ، مثل دراسات الحديث والدراسات الرجالية، والأنشطة المتعلقة بتاريخ العلوم. كما عززت هذه المسألة تأثير الحوزة على التطورات العلمية في البلاد، وعلى إيجاد لغة مشتركة للتحدث مع العالم. كما ساهم هذا الأمر في التواجد الرسمي وتوظيف خريجي الحوزة في مراكز التعليم العالي بصورة واضحة.

محاولة إعادة الحوزة إلى نطاق التاريخ المقدس ونتائجها السلبية

تشير الشواهد والقرائن التي يحتاج ذكرها إلى سياقات مناسبة أخرى إلى أن بعض مؤرخي الحوزة باتوا يجدون رغبة في العودة إلى نطاق التاريخ المقدس، وقد مهدت لهم ذلك عوامل داخلية وخارجية مختلفة. والمراد بالعودة إلى نطاق التاريخ المقدس هو الميل إلى إبقاء المواضيع التاريخية مقتصرة على مواضيع دينية معينة بقراءة معيّنة ومحددة سلفاً، واستبعاد الموضوعات الأخرى، والإصرار على أطر وموضوعات لا ينتفع بها إلا التاريخ المقدس.

وكما أشرنا سابقاً فإن التاريخ المقدس ليس تأريخاً مداناً ومرفوضاً، بل وبالرغم من تعدد الفهم والتفسير لماهيته؛ فهو نوع معترف به من التاريخ ويجب الدفاع عنه في محله. لكن المقصود هنا هو أنه إذا كانت الحوزة ستعود إلى وضع تقتصر مُخرجاته في مجال التاريخ على التاريخ المقدس، ويضيق المجال فيه على من لديه الرغبة والقدرة على التعامل مع فروع التاريخ الأخرى أو إلقاء نظرة جديدة على

القضايا ذات الاهتمام لدى التاريخ المقدس، فهذا له عواقب يجب أن ندركها ونوضح موقفنا منها. وأهم النتائج السلبية لاقتصار الحوزة على التاريخ المقدس هي كما يلي:

- **زوال أرضية البحث حول ماهية وكيفية أسلمة علم التاريخ،** فنظراً للطبيعة الدينية لموضوعات التاريخ المقدس، فلا أحد يشعر بالقلق من أسلمتها، بل إنّ من البديهي أن أسلمة علم التاريخ تستهدف فروعاً أخرى من تدوين التاريخ، والتي إذا تم تهميشها، فلن تكون هناك أرضية وفرصة وضرورة لتناول قضية أسلمة علم التاريخ. ومن ناحية أخرى، تجدر الإشارة إلى أن فتح ملف أسلمة علم التاريخ سيحلّ أيضاً العديد من الإشكالات والتساؤلات لدى المهتمين بالتاريخ المقدس.
- **تقليص الارتباط المؤسسي والهيكلي مع الجامعة،** حيث إن التاريخ المقدس ليس الشغل الشاغل الأول والرئيسي لفروع التاريخ في الجامعة، وإن قصر علم التاريخ في الحوزات العلمية على التاريخ المقدس يعني فقدان فكرة وحدة الحوزة والجامعة (في مجال علم التاريخ) لرونقها، وستزداد الفجوة بين هاتين المؤسستين الهامتين، وسيقتصر جهد الحوزة على الحوزة وجهد الجامعة على الجامعة.
- **انخفاض مستوى قراءة الكتابات التاريخية الصادرة عن الحوزة،** وكما ذكرنا من قبل، فلا يوجد الكثير من المهتمين بقراءة الكتب المتعلقة بالتاريخ المقدس، وحصر الحوزة بالتاريخ المقدس يعني خسارة جزء كبير من جمهورها، خاصة في مجال المعرفة التاريخية، وسيؤدي ذلك إلى فشل الجهود الكثيرة التي بذلت حتى الآن في هذا المجال في مراكز التعليم العالي التابعة للحوزة.
- **تضعيف قوة المعرفة التاريخية أمام تلبية احتياجات المجتمع،** حيث إن كل فرع من فروع المعرفة التاريخية مفيد في كشف فئة معينة من احتياجات

المجتمع. وإن إهمال فروع التاريخ المختلفة والاكتفاء بفرع واحد سيؤدي بطبيعة الحال إلى تقليل قدرة المعرفة التاريخية على القيام بدورها الصحيح.

- **الابتعاد التدريجي عن معايير الدراسات التاريخية الحديثة،** فنظراً لمحدودية موضوعات التاريخ المقدس، فإن ابتعاد الحوزة عن فروع تدوين التاريخ الأخرى سيجعل الحوزة في غنى عن تعلم أساليب البحث التاريخي المتغيرة باستمرار، وهذا سيجعل التاريخ المقدس أيضاً يواجه عيوباً في مجال طرق البحث ومعالجة المعلومات.

نتيجة البحث

على الرغم من كل القيم الموجودة في التاريخ المقدس، والسابقة المثمرة والعناية المفيدة للحوزات العلمية في هذا المجال، خاصة في المائة عام الأخيرة، إلا أن دخول الحوزة في مجال الفروع الأخرى لتدوين التاريخ في العقدين أو الثلاثة عقود الأخيرة ينبغي اعتباره نجاحاً وخطوة إلى الأمام بما يتناسب مع إمكانات وقدرة الحوزة واحتياجات المجتمع. وإن التعكير على هذا المجال الناشئ وتعزيز الرغبة في إعادة الحوزة إلى نطاق التاريخ المقدس؛ رغم أن ذلك لا يعني فقدان القيمة العلمية للتاريخ في الحوزات العلمية، إلا أن له خمس نتائج سلبية على الأقل، تمّ ذكرها بإيجاز. يهتم هذا المقال أكثر من شرح مفهوم التاريخ المقدس بكيفية اهتمام الحوزة العلمية به وبعواقب ذلك، ومن الواضح أن المواضيع الهامة والقيّمة مثل ارتباط التاريخ المقدس بالفروع الأخرى لتدوين التاريخ، وقيمة نتائج التاريخ المقدس بالقياس إلى نتائج الفروع الأخرى لتدوين التاريخ، وتشخيص مشكلات التاريخ المقدس، وارتباط التاريخ المقدس بفروع العلوم الأخرى، وخاصة العلوم الإسلامية، وإمكانية وسياقات استفادة هذه العلوم من التاريخ المقدس، و فائدة التاريخ المقدس في المجالات العامة، وخاصة الحكم والعلاقات الاجتماعية، ينبغي مناقشتها في مكان آخر. ويؤكد مرة أخرى أن قيمة وأهمية

التاريخ المقدس باعتباره فرعاً معتبراً ومبرراً من تدوين التاريخ لا يمكن تجاهله بأي شكل من الأشكال، وإذا كان كبار علماء الحوزة على الرغم من إدراكهم للعواقب السلبية المترتبة على تقيدهم بالتاريخ المقدس ما زالوا يعتقدون أن على الحوزة أن تقصر اهتمامها بالتاريخ المقدس، فإن هذا لا يعني أن أساس القيمة العلمية للأنشطة المتعلقة بعلم التاريخ في الحوزة موضع شك، ولكن كما ذكرنا، ونظراً لعواقب ذلك، فإن هذا الأمر يبقى مصدر قلق واهتمام، وسيحدث في المستقبل غير البعيد، وجدير بالحوزة العلمية ألا تتجاهل هذه الاهتمامات وهي مقبلة على دخول القرن الثاني لنشاطاتها في العالم المعاصر.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم

١. اتّو، رودُلف. (١٣٨٠ش). مفهوم امر قدسي؛ پژوهشي در باره عامل غيرعقلاني مفهوم الوهيت و نسبت آن به عامل عقلاني (المترجم: همايون همتي). طهران: نقش جهان.

٢. إيرفينج، واشنطن. (١٣٤٤هـ). تاريخ مقدس (المترجم: المرحوم الميرزا إبراهيم خان الشيرازي). طهران: بلا ناشر.

٣. إلياد، مرسيا. (١٣٨٨ش). مقدس ونامقدس؛ ماهيت دين (المترجم: بهزاد سالكي). طهران: مؤسسة المنشورات العلمية والثقافية.

٤. إلياد، مرسيا. (١٣٧٥ش). مقدس ونا مقدس (المترجم: نصرالله زنگويي). طهران: سروش.

٥. بخشي، منصورة. (١٣٩٣ش). تاريخ نگاران إمامية وروش ها وگونه هاي تاريخ نگاري آنها از قرن أول تا هفتم هجري. قم: جامعة الزهراء.

٦. بوث، مارك. (١٤٠٠ش). تاريخ مقدس؛ فرشتگان وعارفان وهوش برتر چگونه جهان ما را ساختند (المترجم: أبو القاسم إسماعيل پور مطلق). طهران: جامي (مصدق).

٧. جفري، آرثر. (١٣٨٥ش). واژه‌هاي دخيل در قرآن (المترجم: فريدون بدره أي). طهران: توس.

٨. دريابي، تورج؛ حيدر زادة، محمد. (١٣٩٥ش). تاريخ نگاري در إيران باستان متأخر، مجلة خردنامه، رقم ١٦، السنة السادسة.

٩. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (١٣٦٢ش). المفردات في غريب القرآن. طهران: المكتبة المرتضوية.

١٠. روحي مير آبادي، عليرضا. (١٣٨٧ش). هفت دور تاريخ مقدس بشري از ديدگاه إسماعيليان. جستارهايي در فلسفه وكلام (مطالعات إسلامي). رقم ٤٠، صص ١٦٩ - ٢١٢.

١١. ميرخندان، السيد حميد. (١٣٨٦ش). پژوهش در فيلم تاريخ مقدس. رواق هنر واندیشه. رقم ١٦ (التسلسل ٦٧)، آبان.

١٢. نصر، السيد حسين. (١٣٨٥ش). در جست وجوي أمر قدسي: گفتگوي رامين جهانبگلو با سيد حسين نصر (المترجم: سيد مصطفى شهر آيينى). طهران: دار ني للنشر.

١٣. جمع من الكتّاب بإشراف آية الله مكارم الشيرازي. (١٤٠٠ش). نقش شيعة در گسترش علم تاريخ. مجلدان (مجلد ٩ و ١٠ من منشورات المؤتمر). المؤتمر الدولي "نقش شيعة در پيدايش وگسترش علوم. قم: نشر الإمام علي بن أبي طالب.

14. Daryaee, Touraj. (2014). *Historiography in late Antique iran*, Perceptions of Iran: History, Myths and Nationalism from Medieval Persia to the Islamic Republic, (Ali Ansari, ed.). London: I. B Tauris, pp. 65-76.

15. Ellwood, Thomas. (1794). *The Sacred Histories of the Old and New Testaments* (3 volumes, 5th edition). London: printed and sold by James Phillips.

16. Liere, Katherine Van; Ditchfield, Simon; Louthan. (2012). *Oward, Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*. Oxford University Press .

17. Lumbard, Joseph. (2015). *The Quranic View of Sacred History and Other Religions*. in: The Study Quran: A New Translation and Commentary, Seyyed Hossei Nasr and others, Harperone, pp. 1765–1784.

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2023

National Security and Ways to Achieve It from the Perspective of Imam Ali

Yadollah Hajizadeh[1]

Received: 01/01/2023 Accepted: 04/05/2023

Abstract

The solutions to achieve national security from the perspective of Imam Ali is the issue that is considered in this article. Achieving the new Islamic civilization and how to manage the challenges that our Islamic system is facing today has revealed to everyone the necessity of awareness and, in the next stage, the application of his sublime thoughts in this regard. Examining the previous resources and using the descriptive and analytical method shows that one of the most important concerns of Imam Ali was to create security in the country against internal and external threats. Paying attention to the words and lifestyle of Imam shows that in order to achieve national security, he considered the formation of a government. the existence of military forces and having military equipment to be necessary and in line with achieving national security. He has also paid great attention to the issue of unity and considered confrontation (war and jihad) with those who endanger the security of the country to be inevitable.

Keywords

Imam Ali, security, national security, solutions, government.

1. Assistant professor, Research Center for Ahlulbayt History and Conduct, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. y.hajizadeh@isca.ac.ir.

* Hajizadeh, Y. (2023). National security and ways to achieve it from the perspective of Imam Ali (AS). *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah*, 3(6), pp. 30-51. https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75764

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة ٣ ● العدد ٢ ● صيف و خريف ● ١٤٤٥هـ

الأمن القومي وسبل تحقيقه من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام

يدالله حاجي زاده[١]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣/٠١/٠١ تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٥/٠٤

الملخص

الموضوع الذي يتناوله هذا المقال هو أساليب تحقيق الأمن القومي من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام. إنّ تأسيس الحضارة الإسلامية الحديثة وكيفية إدارة التحديات التي يواجهها نظامنا الإسلامي اليوم قد كشف للجميع ضرورة التعرف على أفكار الإمام عليه السلام في هذا الشأن، ومن ثم تطبيقها في المرحلة التالية. ومن خلال دراسة المصادر المتقدمة واستخدام المنهج الوصفي والتحليلي يتبين أن تحقيق الأمن في البلاد ضد التهديدات الداخلية والخارجية كان من أكبر اهتمامات الإمام علي عليه السلام. وإن البحث في أقوال وسيرة أمير المؤمنين عليه السلام يدل على أنه كان يعتبر تشكيل الحكومة أمراً ضرورياً لتحقيق الأمن القومي. وقد اعتبر وجود القوات العسكرية واقتناء المعدات العسكرية أمراً ضرورياً لتحقيق الأمن القومي، كما أنه أولى مسألة الوحدة اهتماماً كبيراً، واعتبر التصدي (بالحرب والجهاد) لمن يعرضون أمن البلاد للخطر أمراً لا مفرّ منه.

الكلمات المفتاحية

الإمام علي عليه السلام، الأمن، الأمن القومي، الحلول، الحكومة.

١. أستاذ مساعد، معهد بحوث التاريخ وسيرة أهل البيت عليهم السلام، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران. y.hajizadeh@isca.ac.ir
Orcid:0000-0003-1330-089X

* حاجي زاده، يدالله. (٢٠٢٣م). ال الأمن القومي وسبل تحقيقه من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام. مجلة التاريخ والحضارة الإسلامية، رؤية معاصرة، نصف سنوية علمية، ٣(٦)، صص ٣٠-٥١.
https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75764

مقدمة

لقد كانت مسألة "الأمن" على مرّ التاريخ إحدى أهم وأولى الاهتمامات الإنسانية، وإحدى أهم ركائز نمو وتطور الحضارة في المجتمعات، بحيث أنفقت البشرية الكثير من الأموال وبذلت الكثير من الجهود للحصول على هذه الجوهرة الثمينة. ومن أهم أنواع الأمن هو الأمن القومي. فمع تحقيق الأمن القومي ستزدهر الأنشطة الاقتصادية والجهود المبذولة لبناء الوطن وجلب العزة والفخار.

لقد أظهرت التحديات التي يواجهها النظام الإسلامي والتي تهدد البلاد بين الحين والآخر ضرورة التعرف على حلول الإمام علي عليه السلام لتحقيق الأمن القومي من وجهة نظره، ومن ثم تطبيق هذه الحلول. وإن تطبيق هذه الحلول والتعاليم له أهمية خاصة، لأنه يمكن أن يعزّز الحضارة ونظام الحكم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هي الحلول التي قدّمها الإمام علي عليه السلام لتحقيق الأمن القومي؟

خلفية البحث

اهتم بعض الكتّاب سابقاً بموضوع الأمن القومي من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام. في مقالته «امام علي عليه السلام و پايه‌هاي امنيت ملي» (الإمام علي عليه السلام وأسس الأمن الوطني). ذكر حسن عاشوري اللنغرودي بإيجاز أشياء على أنها مقومات الأمن القومي، ومنها تلاحم الناس ووحدتهم، والإيمان الراسخ، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشرعوية المسؤولين. وفي هذه المقالة ذُكرت بعض الشواهد على كل من هذه الموارد، علماً أنّ بعض الحالات المذكورة كأساس للأمن القومي ليس لها أدلة دامغة. فعلى سبيل المثال، في إثبات "الإيمان الراسخ" كأحد أسس الأمن القومي، استند الكاتب فقط إلى حديث «من خاف الله آمنه الله من كل شيء» (التميمي الآمدي، ١٤١٠هـ، ص ٦٥٤) وجاء في شرحه: "والآن، إذا انتشر هذا الإيمان بالله، وانتفعت الأغلبية الساحقة من شعب دولة

ما من هذا الإيمان، فمن الطبيعي أن يكون الأمن القومي إحدى ثمراته". كما أنه في إثبات "تلاحم الشعب ووحدته" كأساس آخر للأمن القومي استند فقط إلى حديث «والزموا السوادَ الأعظم فإنّ يد الله مع الجماعة» (نهج البلاغة، الخطبة ١٢٧، ص ١٨٤)، (عاشوري لنگرودي، ١٣٧٩ش، صص ٦١ـ٦٨).

وفي مقال آخر بعنوان «شناسايي عوامل موثر بر تحقق امنيت ملي در نهج البلاغة» "تحديد العوامل المؤثرة في تحقيق الأمن القومي في نهج البلاغة" كتبه أمين باشاي وزملاؤه، تناول فيه العوامل المؤثرة في تحقيق الأمن القومي من خلال تفاعل الشعب والحكومة من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام، وقام بتحديدها وترتيب أولوياتها. ومن خلال هذا النهج، توصل المؤلفون إلى استنتاج مفاده أنه من أجل تحقيق الأمن القومي يجب على الشعب والحكومة التواصل والتفاعل مع بعضهما البعض. وناقش المؤلف بشكل محدّد دور الحكومة فقط من بين عوامل توفير الأمن الأخرى (پاشايي وآخرون، ١٣٩٦ش، صص ٤١ـ٤٢).

وهناك مقالات أخرى مثل «امنيت از ديدگاه امام علي عليه السلام» "الأمن من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام" بقلم محمد مهدي بهداروند (بهداروند، ١٣٨٠ش، صص ١١ـ ٣٧)، ومقالة «درآمدي بر امنيت در سپهر انديشه حضرت علي عليه السلام» "مدخل إلى الأمن في فكر الإمام علي عليه السلام" تأليف سياوش بهرامي (بهرامي، ١٣٨٣ش، صص ١٢٢ـ ١٣٨)، ومقالة «تأملي بر مسأله امنيت وابزارهاي ايجاد آن در عصر امام علي عليه السلام» "تأملات في مسألة الأمن ووسائل تحقيقه في عصر الإمام علي عليه السلام" بقلم مريم معيني نيا (معيني نيا، ١٣٨٤ش، صص ٥٨ـ ٧٥) ومقالة «سيره امنيتي اميرالمؤمنين امام علي عليه السلام» "السيرة الأمنية لأمير المؤمنين علي عليه السلام" تأليف حميد رضا مطهري (مطهري، ١٣٨٥ش، صص ١٠٨ـ ١٢٠)، والتي بشكل عام اهتمت بالأمن من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام، ولم تتعرض كثيراً إلى مسألة الأمن القومي.

وبناء عليه فلم يُكتب مقال حول سبل تحقيق الأمن القومي من وجهة نظر

الإمام علي عليه السلام بشكل كامل وبالأدلة الكافية، وهذا المقال يحاول اتخاذ خطوات في هذا الاتجاه.

بيان المفاهيم

الأمن لغةً

كلمة "الأمن" من جذر أمن، وهي ضد الخوف. وعرّف الراغب الأصفهاني كلمة "أمن" بأنها طمأنينة النفس، وزوال الخوف (الراغب الأصفهاني، بلا تاريخ، ص٩٠)، واعتبر الفراهيدي في العين أن كلمة "أمن" ضد الخوف، واعتبرها مصدراً اشتق منها الفعل أمنَ يأمن أمناً، وأشار إلى أن كلمة "مأمن" تعني المكان الآمن (الفراهيدي، بلا تاريخ، ج٨، ص ٣٨٨). وفي قواميس اللغة الفارسية أيضاً فإن مفردة "امنيت" تعني انعدام الخوف، والسلامة والأمان (دهخدا، ١٣٧٢ش، ج٢، ص ٢٨٩٤؛ معين، ١٣٥٦ش، ج١، ص ٣٥٤). واعتبر البعض أن مفهوم كلمة "أمن" يعني حالة الخلو عن أي تهديد أو هجوم، أو الاستعداد لمواجهة أي تهديد أو هجوم (عاشوري، ١٣٦٦ش، ص ٣٥). ولذلك يمكن القول إنّ كلمة "الأمن" بمعناها الحرفي لها جانبان: إيجابي وسلبي، ففي جانبها الإيجابي تعني الطمأنينة والارتياح، وفي جانبها السلبي فتعني نفي الخوف والقلق.

الأمن اصطلاحاً

قد يكون تعريف مصطلح الأمن صعبا بعض الشيء، لأن الأمن -بالإضافة إلى اختلاف مستوياته (انظر: هاشميان، ١٣٩٠ش) أي أن له جوانب فردية وأخرى اجتماعية- له مصاديق متنوعة ينبغي أخذها بعين الاعتبار عند تعريفه، مما دفع الباحثين والكتّاب إلى تعريف هذه الكلمة كلّ من وجهة نظره الخاصة. ففي أحد هذه التعريفات يقول أرنولد ولفرز: " الأمن بمعناه الموضوعي هو غياب التهديدات الموجهة للقيم المكتسبة" (روشندل، ١٣٨٤ش، ص ١١). ويقول جون مروز:

"الأمن هو التحرر النسبي من التهديدات الخطيرة" (ميرعرب، ١٣٧٩ش، ص ١٣٧). وجاء في تعريف آخر: "مفهوم الأمن هو الحصانة من العدوان والاستيلاء القسري بغير رضًا، ويعني في حالة الأفراد عدم خوف الناس على حقوقهم وحرياتهم المشروعة، وعدم تعرض حقوقهم للخطر بأي شكل من الأشكال، وعدم وجود أي عامل يهدد حقوقهم المشروعة" (بهرامي، ١٣٨٤ش، ص ١٢٤). ويعتقد الشهيد مطهري أيضًا أن الأمن هو عدم انتزاع ممتلكات الفرد من قبل قوة أجنبية، بما في ذلك حياته وتعليمه وثروته وصحته (مطهري، ١٣٨٩ش، ص١٢).

ويرى أحد المؤلفين أن النظريات المتعلقة بطبيعة الأمن تُطرح في سياق مفهومين رئيسيين، "سلبي" و"إيجابي". ففي مفهوم الأمن السلبي، يتوفر الأمن عند غياب عامل "التهديد"، ويتحقق ذلك من خلال تعزيز القوة العسكرية، وفي مفهوم الأمن الإيجابي -بالإضافة إلى غياب التهديدات- فيعتبر وجود الظروف المواتية لتحقيق الأهداف والرغبات الجماعية، وهنا يجب أن يكون المجتمع قد حقق مستوى مقبولاً من الثقة للوصول إلى مصالحه وحمايتها. ثم يعرف هذا المؤلف الأمن في ضوء هذين المفهومين على النحو التالي: "الأمن يعني إزالة الخطر، وإزالة الخطر تعني الاستثمار الأمثل للفرص" (نويد نيا، ١٣٨٨ش، صص ٢٥-٢٧).

ويظهر من خلال التعريفات السابقة أن الأمن هو حالة مطلوبة من الاستقرار والاطمئنان والأمان والراحة في وجود الإنسان، بحيث لا يشعر الفرد والمجتمع بأي تهديد، ولا يخاف أو يقلق من المساس بحقوقه المشروعة. وهذا السلام والأمن يمكن أن يكون له جوانب مختلفة، ولعل أعلى مراحله هو الاطمئنان النفسي الذي يتم الوصول إليه في ظل ذكر الله (الرعد، ٢٨).

الأمن القومي

ونظرًا لتعقيده، فقد تم تقديم تعريفات مختلفة للأمن القومي. يقول المؤلف

والباحث الأمريكي ليبمان في تعريف يقارب الأمن القومي: "إن الأمة تتمتع بالأمن عندما تستطيع الحفاظ على قيمها الأساسية إذا تجنبت الحرب، وتستطيع أن تنتصر فيها إذا خاضتها" (بهرامي، ١٣٨٤ش، ص ١٢٤). وفي هذا التعريف يعتبر الحفاظ على القيم الأساسية للبلاد والتغلب على التهديدات الخارجية مصداقاً واضحاً للأمن. وجاء في تعريف آخر قريب من التعريف الأول أن: "الأمن القومي يعني إيجاد الظروف التي تتيح لدولة ما أن تكون في مأمن من التهديدات الخارجية المحتملة أو الفعلية، والنفوذ السياسي والاقتصادي الأجنبي، وتخطو نحو دفع التنمية الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية، وضمان وحدة البلاد ووجودها، والرفاهية العامة، بعيداً عن التدخل الأجنبي" (نقيب زاده، ١٣٧٣ش، ص٩٢). ووفقاً لهذه التعريفات يمكن القول إن الأمن القومي هو توفير الأسباب والظروف التي تجعل الدولة محصنة ضد التهديدات الداخلية والخارجية، ومواصلة تطور وتقدم تلك الدولة.

سبل تحقيق الأمن القومي من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام

قبل التطرق إلى سبل تحقيق الأمن القومي من وجهة نظر أمير المؤمنين عليه السلام، تجدر الإشارة إلى أن الإمام علياً عليه السلام رغم جهوده الحثيثة في الحفاظ على أمن المجتمع الإسلامي، لم يكن أبداً ليضحّي بالقضايا الأخلاقية في سبيل الأمن. وبمعنى آخر فإن الإمام علياً عليه السلام لم يكن أبداً ليتجاهل قضايا الإسلام الأساسية والأخلاقية من أجل تحقيق الأمن، حتى لو أدّى هذا الأمر إلى الإضرار به على المستوى الشخصي. ومن هنا لما أراد بعض أصحاب الإمام علي عليه السلام إبقاء معاوية على الشام (المسعودي، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص ٣٥٥) عارض الإمام طلبهم وقال: "والله لا أداهن في ديني" (ابن الصباغ المالكي، ١٤٢٢هـ، ج١، ص ٣٥٨؛ الشامي، ١٤٢٠هـ، ص ٣٥٨) وهذا التعبير من قبل الإمام يدل على أنه اعتبر الطريقة المذكورة نوعاً من التنازل

والنفاق والرياء، ولم يكن ليستخدم هذا الأسلوب في الحفاظ على أمن المجتمع الإسلامي، رغم أنه كان يمكن أن يكون مؤثراً في "توفير الأمن" للمجتمع. ووفقا لهذه الرؤية لم يكن الإمام علي‌ؑ راغباً في إبقاء معاوية في الشام ولو ليومين (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٤، ص ٤٤١؛ المسعودي، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص ٣٥٦)، واعتبر ذلك مخالفة صريحة لآيات القرآن (المنقري، ١٤٠٤هـ، ص ٥٢؛ ابن أعثم الكوفي، ١٤١١هـ، ج٢، ص ٥١٥). إن الاهتمام بسيرة الإمام علي‌ؑ وأفعاله في هذا الشأن يدل على أنه خلافاً للمنظّرين أمثال مكيافيلي وخلافاً لبعض السياسيين والحكام الذين قد يستخدمون أي أسلوب من أجل الحفاظ على الحكم والأمن، فهو يأبى القيام بمثل هذا الأمر، لأنه يعتبره مخالفاً للأخلاق الإنسانية والإسلامية، ومخالفاً لأوامر القرآن.

وبعد هذه المقدمة، نستعرض فيما يلي استراتيجيات الإمام علي‌ؑ لتحقيق الأمن القومي.

١ـ تشكيل الحكومة

إن تشكيل الحكومة في الإسلام ضرورة لا يمكن إنكارها. ولقد أقدم الرسول الكريمﷺ على تشكيل حكومة في أول فرصة أتيحت له في المدينة المنورة، وقد وفّر ذلك أسس النمو الثقافي والحضاري في المستقبل (ولايتي، ١٣٨٤ش، ج١، ص ٥٧). ولعل أحد العوامل التي جعلت الإسلام يهتم بـ"المدينة" والعيش فيها (انظر: نهج البلاغة، بلا تاريخ، الرسالة ٦٩، ص ٤٥٩)، هو قابلية المدن على إقامة الحكومة واستقرارها.

وغني عن القول أن الأمن لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل تشكيل الحكومة، لأن الحكومة هي التي تستطيع ـبما لديها من قوات وإمكاناتـ ملاحقة المجرمين وإحلال النظام والأمن في المجتمع. ولهذا يرى أمير المؤمنين‌ؑ أن وجود الحاكم

السنة الثالثة، العدد الثانية، الرقم المسلسل للعدد ٦، صيف و خريف ١٤٤٥هـ/٢٠٢٣م

في المجتمع أمر ضروري. ويصفه في أحد المواضع بأنه كالعقد أو الخيط الذي يجمع حبات الخرز ويجعلها تتماسك فيما بينها (نهج البلاغة، بلا تاريخ، الخطبة ١٤٦، ص٢٠٣). وهنا قدّم الإمام علي عليه السلام القائد كرمز الوحدة والتماسك في المجتمع، وبدونه يتشرذم المجتمع، وبالتالي يفقد أمنه بطبيعة الحال. يقول أحد الباحثين: "بهذا التشبيه البسيط يؤكد الإمام على أن الوصول إلى الهدف الأسمى وهو وحدة الأمة مرهون بوجود قيّم ووليّ، والذي يجمع الأمة على محور أساسي بعيداً عن الخلافات وبعيداً عن عوامل التفرقة والتمييز، ويصونها من الفرقة والانقسام الذي يقود إلى الضعف وانعدام الأمن" (آگاه، ١٣٨٩ش، ص١٤٨).

وفي موضع آخر قدم الإمام علي عليه السلام في كلام أكثر وضوحاً وجود الحاكم ووليّ الأمر على أنه عامل إيجاد الأمن في المجتمع. " إنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمنُ، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح به بر ويستراح من فاجر" (نهج البلاغة، الخطبة ٤٠، ص٨٢). يشير الإمام علي عليه السلام في هذا الكلام القيّم إلى الأمن باعتباره أحد أهم وظائف الحكومة. ومن وجهة نظره فإن وجود الحاكم السيّء الذي يستطيع أن يحارب الأعداء، ويفرض الأمن على الطرق، ويأخذ حقوق الضعفاء من الأقوياء، وبالتالي يُحكم سلامة المجتمع إلى حد كبير، هو أفضل حالاً من الأناركية (اللاسلطوية). ويقول الإمام علي عليه السلام في حديث آخر وبتعبير رائع: "والٍ ظَلُوم غَشُوم خيرٌ من فِتنةٍ تَدوم" (التميمي الآمدي، ١٤١٠هـ، ص ٧٢٩). وهذا التعبير للإمام علي عليه السلام هو أيضاً إشارة إلى أنه في حالة عدم وجود حاكم ولو كان ظالماً وقاسياً فإن المجتمع سيعيش دائماً حالة الفتنة وانعدام الأمن.

كما أثبتت التجربة التاريخية أنه "عندما تنهار حكومة ما، ويوضع الناس في حالة من الفوضى لبضعة أيام أو ساعات، فإن البلطجية والأشرار الموجودين في كل مجتمع يهاجمون ممتلكات الناس وأعراضهم، ويتمّ نهب المحلات والمراكز

التجارية بسرعة، وتنتهك الأعراض وتراق دماء الأبرياء، وتصبح الطرق غير آمنة، وتتوقف كل الأنشطة الاجتماعية الإيجابية، ويهاجم الأعداء هذا البلد من كل حدب وصوب، وتنهب الخزانة، ولا يأمن المؤمن ولا الكافر، ولا يقتصر الأمر على ضياع حق صاحب الحق فحسب، بل تضيع كل الحقوق، فلا يوجد سلام ولا توجد راحة" (مكارم الشيرازي، ١٣٨٩ش، ج٢، صص ٤٣٥ ـ ٤٣٦).

وبالتأكيد، ونظراً لعواقب الفوضى المؤسفة ورفضاً لتكهنات الخوارج، اعتبر الإمام علي عليه السلام وجود حاكم فاسد في المجتمع أفضل من الفوضى، حيث أن نفس هذا الحاكم الفاسد والفاجر يحتاج أيضاً إلى الأمن في البلاد للحفاظ على حكمه. وبتعبير أحد المؤلفين: "فإن الإمام من خلال اتخاذه موقفاً ضد شعار إلغاء الحكومة، وبيان دور الحكومة ورسم استراتيجياتها، يعبّر عن مجموعة من واجبات الحكومة التي يحيا بها الناس ويمكنهم ممارسة حياتهم الطبيعية دون أي خوف، ويطلق على هذه الحالة (الأمن)" (كافياني، ١٣٩٠ش، ص ١١٦).

ويتحدث الإمام علي عليه السلام في خطبة أخرى في نهج البلاغة من خلال إشارته إلى حالة عدم الاستقرار قبل قيام الحكومة (في مكة)، بما في ذلك قرار قريش بقتل النبي وتشريد المسلمين وإثارة الخوف والذعر في قلوبهم؛ عن الأمن بعد أن تم تشكيل الحكومة في المدينة المنورة، كما يشير إلى تهيئة الأرضية لمواجهة العدو في ظل تشكيل هذه الحكومة والأمن الذي تم إيجاده (نهج البلاغة، رسالة ٩، ص ٣٦٨). وفي موضع آخر أشار الإمام علي عليه السلام إلى الأمن الذي سيتحقق خلال قيام حكومة المهدي عليه السلام (الصدوق، ١٣٦٢ش، ج٢، ص ٦٢٦). وفي رواية عن الإمام الباقر عليه السلام أنه بعد ظهور الإمام المهدي عليه السلام سوف يستتب الأمن في المجتمع الإسلامي بحيث تسافر العجوز الضعيفة من شرق الدنيا إلى غربها دون أدنى مشكلة (القندوزي، ١٤٢٢هـ، ج٣، ص ٢٤٠). وتبين هذه الحالة أيضاً أن من أهم وسائل تحقيق الأمن القومي في المجتمع هو تشكيل الحكومة، وهو ما أكد عليه الإمام علي عليه السلام مراراً وتكراراً.

٢- وجود قوى الأمن

إن وجود القوات العسكرية وقوات إنفاذ القانون في أي مجتمع أمر ضروري وحتمي لإيجاد الأمن والنظام. يجب أن تكون هناك دائماً قوى في المجتمع؛ بالإضافة إلى استعدادها لمواجهة الأعداء الأجانب؛ تتصدى بكل قوة واقتدار للصوص والمحاربين والمخلّين بالنظام والأمن، بما في ذلك: حاملو السكاكين والمسلحون والإرهابيون، ومن خلال القوة والحزم يمنعون المجرمين من تعريض سلامة المجتمع للخطر. لأنه "بلا شك لا يمكن منع زعزعة الأمن بالتوسل والتمني، وبأن يقال لمن يزعزع الأمن: (نرجو منكم عدم زعزعة الأمن!) لا مجال للرجاء هنا؛ إنه مكان السلطة، ولذلك فإن قوة الشرطة هي مظهر من مظاهر السلطة الوطنية" (السيد الخامنئي، ٢٩/ ٤/ ١٣٧٣ش).

من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام، يتكوّن المجتمع من مجموعات مختلفة، بما في ذلك القوات العسكرية وقوات الشرطة. ويعتبر وجود كل من هذه المجموعات ضرورياً في هيكلة الحكومة، كما يعتبر وجود كل واحدة منها لازماً وضرورياً لنهوض شؤون المجتمع (نهج البلاغة، رسالة ٥٣، ص٤٣١). وبحسب رؤيته عليه السلام فإن وجود القوات العسكرية يعدّ من الضروريات الأساسية للمجتمع لتحقيق العدالة والأمن. وبالاطلاع على المصادر التاريخية والحديثية يتبين أن الإمام علي عليه السلام قد أشار إلى ضرورة القوات العسكرية في كثير من الموارد، واعتبر توفير الأمن أحد أهم وظائفها.

ويعتبر الإمام وجود قوة عسكرية ضرورياً للحكومة لأنه بهذه القوة يمكن قمع أعداء الدين والمعتدين والمنحرفين والضالين، وبالتالي إقامة العدل والأمن في المجتمع وجلب الشرف والعزة للمجتمع الإسلام والمسلمين. وفي الرسالة ٥٣ من نهج البلاغة في كتابه الموجه إلى مالك الأشتر، يذكر عليه السلام وظائف هذه الطبقة الاجتماعية ويقول: "فالجنود بإذن الله حصون الرّعيّة، وزين الولاة، وعزّ الدّين،

وسبل الأمن، وليس تقوم الرّعيّة إلاّ بهم" (نهج البلاغة، رسالة ٥٣، ص٥٧٣). وهنا ذكر الإمام علي عليه السلام سبع طبقات أو فئات اجتماعية ووضع القوات العسكرية وقوات حفظ النظام على رأس هذه الطبقات والفئات، وهو ما يمكن أن يكون مؤشراً على أن هذه القوة هي في الواقع أهم ركائز المجتمع. ووفقاً لهذه الرسالة، فمن وجهة نظر الإمام علي عليه السلام، فإن العسكر في الواقع هم أحد الأدوات المهمة الموجودة تحت تصرف الحكومة، ويرى الإمام عليه السلام واجبين ووظيفتين أساسيتين لهم:

١. إرساء الأمن الخارجي والدفاع عن الحكومة ضد عدوان الأعداء وغزو العصابات التابعة للأجانب. حيث يشير عليه السلام إلى هذه النقطة في عبارة "حصون الرعية". وبحسب تفسير أحد شراح نهج البلاغة: كلمة "حصون الرعيّة" تعني أن الناس آمنون تحت حماية القوات العسكرية، كما كانت الحصون مهمة وضرورية قديماً للبقاء في مأمن من الأعداء ومخاطرهم (مكارم الشيرازي، ١٣٨٩ش، ج١٠، ص ٤٥٣).

٢. إرساء الأمن الداخلي: قد يواجه كل مجتمع مؤامرات داخلية، لذلك يمكن للجيش والقوات العسكرية أن يلعبوا دوراً مهماً جداً في هذه الحالة، أولاً: في منع انتشار هذه المؤامرات، وثانياً: في قمع أعمال الشغب المحتملة. "ففي تعبير "سبل الأمن" التي فيها حديث عن الطرق الآمنة من خلال الجيوش القوية؛ أشار إلى أن الجيش القوي لا يدفع الأعداء الخارجيين فحسب، "تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ" (الأنفال، ٦٠)، بل الأعداء في الداخل يخافونه كذلك (مكارم الشيرازي، ١٣٨٩ش، ج١٠، ص ٤٥٤).

وفي الرسالة ٥٣ من نهج البلاغة اعتبر الإمام علي عليه السلام توفير أمن الحدود أيضاً من واجبات القوات العسكرية. وفي هذه الرسالة الموجهة إلى مالك الأشتر ـ باعتباره أحد عمال الحكومة ـ ذكر الإمام أن تأمين الحدود المعرضة لخطر هجوم

العدو لا يمكن تحقيقه إلا بمساعدتكم (نهج البلاغة، الرسالة ٥٣، ص٤٢٠) وتدل التعبيرات التي استخدمها الإمام علي عليه السلام في هذه الرسالة على أنه اختار مجموعة من الشجعان والفطنين ليستعين بهم في أمور مثل قمع المجرمين وحماية الحدود الخطرة، والمخاطب بالرسالة هو مالك الأشتر الذي كان واحداً من هؤلاء. ولا شك أن مالك الأشتر كان من عسكر الإمام علي عليه السلام، بل كان على رأس القوات العسكرية التي تحت إمرته. ولذلك كان الإمام علي عليه السلام يقوم بتأمين جزء من حدود الحكومة الإسلامية بجهوده وجهود قواته. والتعبير الذي استخدمه الإمام علي عليه السلام في هذه الرسالة -"أنت ممن..."- يدل على أن هذه المهمة لم تكن لمالك الأشتر فقط، بل هو "أحد" من كان عليهم مثل هذا الواجب. ولذلك يمكن القول أن الإمام علياً عليه السلام استخدم قوات أخرى على الحدود التي كان يشعر بتهديد العدو منها، من أجل ضمان أمن تلك المنطقة.

وبالنظر إلى المهام التي حددها أمير المؤمنين عليه السلام للحكومة -وأهمها إرساء الأمن والعدل- والمهام التي حددها للقوات العسكرية -وهي إرساء الأمن الداخلي والخارجي وإقامة الحق والعدل- لا بد من القول أنّ من وجهة نظره عليه السلام فإن القوات العسكرية وقوات الأمن والشرطة تعتبر أهم المكونات الهيكلية للحكومة، وبمساعدة هذه القوات يسود الأمن القومي في المجتمع.

٣- اقتناء المعدّات العسكرية

لا يخفى على أحد أهمية توفير أدوات الحرب والأسلحة المناسبة لكل عصر وزمان. إن الأدوات والمعدات العسكرية إضافة إلى ردع هجمات العدو -وبعبارة أخرى: توفير الأمن القومي - تساعد أيضًا القوات في التغلب على العدو أثناء الصراعات والحروب. وقد أمر القرآن الكريم المسلمين بتوفير الأسلحة والعتاد قدر المستطاع لمحاربة أعداء الدين (الأنفال، ٦٠). وقد صدر هذا الأمر بطبيعة

الحال لغرض إيجاد الأمن. ويقول أحد الباحثين وهو يشير إلى الآية المذكورة: إن إيجاد الأمن الفردي والاجتماعي من أهم مصالح المسلمين، وله أثر كبير في تحقيق النمو والاستقرار والرفاهية العامة (رضائي الأصفهاني، بلا تاريخ، ج٥، ص ١١٨).

إن مطالعة سيرة الإمام علي عليه السلام تدلّ على أنه اهتم بتوفير المعدّات العسكرية لمواجهة الأعداء الذين يهددون أمن المجتمع الإسلامي. ففي معركة الجمل، أرسل الإمام علي عليه السلام رسولاً إلى المدينة المنورة لإعداد وإرسال الأسلحة والمعدات له، فقام هذا الساعي بتهيئة ما طلبه الإمام من مركب وسلاح وغيرها وأرسلها إليه (ابن الأثير، ١٣٨٥هـ، ج٣، ص ٢٣٣). وفي حرب صفين أيضاً، عندما تسببت أنانية معاوية في عدم بيعته، ونتيجة لذلك أصبحت الحرب على الأبواب، أمر بإعداد وتوفير الأسلحة والإمكانات العسكرية (نهج البلاغة، الخطبة ٢٦، ص ٦٨). وبعد انتهاء المعركة مع خوارج النهروان، ولأنه عليه السلام أراد معاودة قتال معاوية، قال للناس: "أعدّوا ما استطعتم من القوات والخيل (البلاذري، ١٤١٧هـ، ج٢، ص ٣٧٩؛ الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٥، ص ٩٠). وبالإضافة إلى ذلك، طلب الإمام علي عليه السلام من عمّاله في مختلف المدن أن يكون معهم قوات عسكرية ومعدات حربية لمواجهة العدو.

٤ـ الحرب والجهاد

لا شك أن الحروب والصراعات العسكرية من العوامل التي تؤدي إلى انعدام الأمن في المجتمعات. ولعل هذا هو السبب الذي جعل الإمام علياً عليه السلام يعتبر الحرب دائمًا الملاذ الأخير ولم يكن يبدأ الحرب حتى يضطر إلى ذلك. ووفقاً للتوجيهات الإلهية من أن الصلح خير (النساء، ١٢٨)؛ كان عليه السلام يمدح السلام أكثر من الحرب، وفي عهده إلى مالك الأشتر طلب منه أن إذا وجد رضوان الله

ومصلحة البلاد في الصلح، فليختر الصلح بلا ترديد، لأنه كيفما كان فهو أفضل من الحرب (نهج البلاغة، الرسالة ٥٣، ص ٥٨٦).

وعلى الرغم من كراهية الحرب والنزاعات المسلحة، إلا أنها تكون في بعض الأحيان مع العدو ضرورية ولا مفر منها، من أجل ضمان أمن المجتمع. وفي بعض الآيات القرآنية أُمر المسلمون بقتال أعداء الدين للقضاء على الفتنة (الأنفال، ٣٩). وجاء أيضاً أنه إذا لم تكن هناك حرب مع بعض الناس لعمّ الفساد في الأرض كلها (البقرة، ٢٥١)، وستهدم مراكز العبادة (الحج، ٤٠). ولذلك، فإن الحروب والنزاعات، على الرغم من طبيعتهما غير السارّة، تصبح ضرورية في الحالات التي يتعرض فيها أمن المجتمع للخطر. ويقول أحد الباحثين: "إن الإسلام الذي يسعى إلى الأمن، قد حرّم الحرب في كل الأحوال، إلا لمنع الاعتداء أو لإطفاء نار الفتنة والفوضى، التي هي شكل من أشكال انعدام الأمن، واعتبر الحرب في هذه الحالة جائزة بهدف إيجاد الأمن" (آگاه، ١٣٨٧ش، ص ١٥٦).

تشير القرائن المتوفرة من سيرة أمير المؤمنين عليه السلام إلى أنه على الرغم من نفوره الغريب من الحرب، إلا أنه في بعض الأحيان، من أجل إعادة الأمن إلى المجتمع، كان يشعر بأنه مضطر للقتال مع أولئك الذين يخلّون بأمن المجتمع. ففي رسالته إلى أحد قادته كتب عن مجموعة من المتمردين والمفسدين لأمن المجتمع يقول: "فإن عادوا إلى ظلّ الطّاعة فذلك الّذى نحبّ، وإن توافت الأمور بالقوم إلى الشّقاق والعصيان فانهض بمن أطاعك إلى من عصاك" (نهج البلاغة، الرسالة ٤، ص ٤٨٤).

كانت حروب الإمام علي عليه السلام مع أصحاب الجمل ومعاوية والخوارج تهدف أيضاً إلى توفير الأمن للمجتمع. حيث أن أصحاب الجمل هددوا أمن البصرة بدخولهم لها، فقتلوا ٤٠ وقيل ٧٠ شخصاً من أصحاب عثمان بن حنيف؛ عامل الإمام على البصرة (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٣، ص ٤٨٥ ، ابن أبي الحديد، بلا تاريخ، ج٩،

ص ٣٢١)، واستولوا على قصر الإمارة هناك (اليعقوبي، بلا تاريخ، ج٢، ص ١٨١)، وقمعوا انتفاضة حكيم بن جبلة الذي قام دعماً لأمير المؤمنين عليه السلام، وسيطروا على هذه المدينة بالكامل بقتل عدد كبير من المسلمين العزّل (الدينوري، ١٤١٠هـ، ج١، ص ١٧٦؛ نهج البلاغة، الخطبة ١٧٢، ص ٢٤٧ و الخطبة ٢١٨، ص ٣٣٧).

كما استخدم معاوية الثأر لدم عثمان كذريعة لمعارضة خلافة الإمام علي عليه السلام (الدينوري، ١٤١٠هـ، ج١، ص ٢١٥؛ البلاذري، بلا تاريخ، ج١١، ص ٩٨)، ومع تمرّده، سلب أمن المجتمع بطريقة أخرى. كما أوجد الخوارج حالة أخرى من انعدام الأمن والفوضى في المجتمع بقيادة عبد الله وهب الراسبي، فقاموا بقتل خباب بن الأرت، عامل الإمام علي عليه السلام في المدائن (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٥، ص ٨٢؛ الدينوري، ١٤١٠هـ، ج١، صص ١٦٧ـ ١٦٨) وقتل بعض الأبرياء، وحتى سفير الإمام إليهم (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٥، ص ٨٢؛ المسعودي، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص ٤٠٤) وبعملهم هذا جعلوا المجتمع غير آمن للغاية لدرجة أن بعض أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام طلبوا من الإمام إنهاء حالة انعدام الأمن التي أوجدوها أولاً قبل القتال مرة أخرى مع الشاميين (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٥، ص ٨٢؛ الدينوري، ١٤١٠هـ، ج١، ص ١٦٨). كما أن تعامل الإمام مع غارات أتباع معاوية كان يهدف أيضاً إلى توفير الأمن لأراضي المجتمع الإسلامي (نهج البلاغة، الخطبة ٤٣ ، ص ٧٨).

٥ـ محاولة تحقيق الوحدة

إن الوحدة والانسجام بين شرائح المجتمع يعد من الركائز الأساسية لتحقيق الأمن القومي. ويتفق المنظرون والباحثون في مجالي التاريخ والحضارة على أن وجود الأمن هو أحد المتطلبات الأساسية والضرورية لتحقيق التطور الثقافي والحضاري، وبدون الأمن لن يتحقق أي تقدم في أي مجال (دورانت، ١٣٥٢ش، ج٨، ص ٣؛ رجائي، ١٣٩٦ش، ص ٥٨)، وأهم ثمرة للوحدة هي تحقيق الأمن

والاستقرار وتجنب الحرب والانقسام. فالوحدة تؤدي إلى التعايش السلمي والصداقة والتفاعل، ويمكن أن تقضي على جميع التحديات السياسية والاجتماعية. ومن ناحية أخرى، فإن أحد أهمّ عوامل انعدام الأمن في المجتمع هو اتخاذ إجراءات تقوض وحدة المجتمع.

إن دراسة حياة الإمام علي عليه السلام وخاصة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وحتى نهاية عهده تبين أنه متمسك بشدة بالوحدة -كعنصر لإيجاد الأمن- في المجتمع. ولأنه اعتبر الوحدة أحد العوامل المهمة لتحقيق الأمن، فقد أكد عليها دائماً في أقواله وسيرته العملية.

لم يكن أمير المؤمنين عليه السلام -على الرغم من حقه المغتصب من قبل الآخرين- ليقبل أن يتصرف بطريقة تعرض وحدة المجتمع الإسلامي وأمنه للخطر. فبعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وبعد البيعة لأبي بكر، كان جوابه لأبي سفيان الذي عرض مبايعة الإمام أن رفض طلبه ولم يكترث له (اليعقوبي، بلا تاريخ، ج٢، ص ١٢٦؛ الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٣، ص ٢٠٩) ووصفه بالفتّان الذي لم يكن يريد خيراً بالمسلمين (الطبري، ١٣٨٧هـ، ج٣، ص ٢٠٩؛ ابن أبي الحديد، بلا تاريخ، ج٦، ص ١٨).

وقد روي عن الإمام علي عليه السلام كلام في أول أيام حكمه يدل على أنه اتخذ موقفاً سلمياً ومنسجماً مع الحكومة بسبب الخشية من الفتنة بين المسلمين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله. وقد عبر الإمام علي عليه السلام في هذا الخطاب القيم المصحوب بالقسم بذات الله تعالى؛ عن أن السبب الرئيسي لصمته هو الخوف من ظهور الفتنة بين المسلمين ورجوعهم كفاراً ومن زوال الدين (المفيد، بلا تاريخ، صص ١٥٤-١٥٥؛ المفيد، ١٣٨٧هـ ، ص ٤٣٧) وفي حديث آخر منقول عنه عليه السلام، يشير إلى حداثة عهد الإسلام والخطر الذي يتهدده لذلك، فاعتبر الصبر على حقه الضائع أفضل من تشتيت وسفك دماء المسلمين (انعدام الأمن) (ابن أبي الحديد، بلا تاريخ، ج١، ص ٣٠٨).

وفي بداية حكم أبي بكر شهد الإمام علي عليه السلام خلافات كلامية بين أتباعه وأنصار أبي بكر، مما زاد قلقه على مصير الإسلام. وهذا ما دعاه إلى ردّ مطالبة زوجته الزهراء عليها السلام في ذلك الوقت ودعوته إلى القيام (ابن أبي الحديد، ج١١، ص ١١٣) وهو السبب الذي من أجله منع بعض أصحابه الذين اتخذوا قراراً بإنزال أبي بكر من على المنبر. واعتبر ذلك العمل سبباً لانعدام الأمن والقتل وإراقة الدماء، ولم يعتبره في صالح الإسلام (الصدوق، ١٣٦٢ش، ج٢، ص٤٦٢).

إن علياً عليه السلام كان يعتبر عزة الإسلام والنظام الإسلامي وسلطانهما وأمنهما أهمّ من حقوقه السياسية، ولم يدخر جهداً في الحفاظ على هذه السلطة. ولاحقاً، وبسبب وجود أعداء مثل معاوية، انتقد الإمام علي عليه السلام أسئلة أصحابه عن سبب إقصائه عن الخلافة، وحاول توعية أصحابه بالخطر الأهم الذي يتهدد المسلمين (نهج البلاغة، الخطبة ١٦٢، ص ٢٣١؛ الموسوي، ١٣٧٦ش، ص ٨٦٨).

السنة الثالثة، العدد الثانية، الرقم المسلسل للعدد ٦، صيف و خريف ١٤٤٥هـ/٢٠٢٣م

نتيجة البحث

إن الاهتمام بأقوال وأفعال أمير المؤمنين عليه السلام يدلّ على أنه ومن خلال إيلائه اهتماماً خاصاً بمسألة الأمن في المجتمع؛ قد بذل جهوداً كبيرة لتوفير أسس تحقيق ذلك. واعتبر عليه السلام أن تشكيل الحكومة أمر ضروري لضمان الأمن القومي. فالحكومة من وجهة نظره مؤسسة تتمتع بالقوة والقدرة الكافية، وتستطيع إدارة التحديات الداخلية والخارجية وتثبيت الأمن من خلال التصدي للمجرمين ومثيري الفتنة ومواجهة الأعداء. كما اعتبر عليه السلام وجود القوات العسكرية وقوات الأمن في المجتمع أمراً ضرورياً، وأشار إلى أنه بمساعدة هذه القوات يمكن قمع أعداء الدين والمعتدين والمنحرفين والضالين، وبهذه الطريقة يتمّ تحقيق العدل والأمن في المجتمع. ومن وجهة نظره؛ فإن اقتناء المعدات العسكرية ضروري أيضاً للتعامل مع أولئك الذين يعرضون أمن المجتمع للخطر. واعتبر الحرب والجهاد

ضروريين في بعض الحالات ـ كحلّ أخير ضد الأعداء ومزعزعي الأمن القومي ـ وحارب هو بنفسه الأعداء لهذا الغرض. وبالإضافة إلى ذلك، رأى الإمام علي عليه السلام أنه من الضروري السعي نحو تحقيق الوحدة كعامل لمنع الفتنة والفرقة التي تعرض أمن المجتمع للخطر.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم.

** نهج البلاغة.

١. ابن أبي الحديد. (بلا تاريخ). شرح نهج البلاغة (المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، بلا مكان. دار إحياء الكتب العربية.

٢. ابن أعثم الكوفي. (١٤١١هـ). الفتوح (الطبعة الأولى). بيروت: دار الأضواء.

٣. ابن الأثير ، عز الدين. (١٣٨٥). الكامل. بيروت: دار صادر.

٤. ابن الصباغ المالكي. (١٤٢٢هـ). الفصول المهمة. قم: دار الحديث.

٥. آگاه، يسرى. (١٣٨٧). امنيت اجتماعي وعوامل مؤثر در آن در قرآن وحديث. مجلة الهيات وحقوق التخصصية. رقم ٣٠. صص ١٤٥ ـ ١٦٨.

٦. پاشايي، أمين وآخرون. (١٣٩٦ش). شناسايي عوامل موثر بر تحقق امنيت ملي در نهج البلاغة، مجلة نهج البلاغة البحثية الفصلية. السنة الخامسة. رقم ١٨.

٧. البلاذري، أحمد بن يحيى. (بلا تاريخ). أنساب الأشراف، مصر: دار المعارف.

٨. بهداروند، محمد مهدي. (١٣٨٠ش). امنيت از ديدگاه إمام علي عليه السلام. مجلة پژوهش هاي دانش انتظامي.

٩. بهرامي، سياوش. (١٣٨٤ش). درآمدي بر امنيت در سپهر انديشه حضرت علي عليه السلام. مجلة پژوهش هاي دانش انتظامي.

١٠. بيانات القائد الخامنئي في جمع من قادة القوى الأمنية. ١٣٧٣/٠٤/٢٩ش.

١١. التميمي الآمدي، عبد الواحد بن محمد. (١٤١٠هـ). غرر الحكم ودرر الكلم. قم: دار الكتاب الإسلامي.

١٢.دهخدا، علي أكبر. (١٣٧٢ش). لغت‌نامه دهخدا. طهران: مؤسسة ومطبعة جامعة طهران للنشر.
١٣.دورانت، ويل. (١٣٥٢ش). تاريخ تمدن. طهران: دار إقبال للنشر.
١٤.الدينوري، ابن قتيبة عبد الله بن مسلم. (١٤١٠هـ). الإمامة والسياسة. بيروت: دار الأضواء.
١٥.الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. (بلا تاريخ). مفردات ألفاظ القرآن. بيروت: دار القلم.
١٦.رجائي، زهرا. (١٣٩٦ش). نسبت امنيت فرهنگي وتمدن إسلامي در جمهوري إسلامي إيران. السنة الرابعة. الرقم ١٥.
١٧.رضايي الأصفهاني، محمد علي. (بلا تاريخ). قرآن و علم. قم: دار الأبحاث التفسيرية والقرآنية للنشر.
١٨.روشندل، جليل. (١٣٨٤ش). امنيت ملي ونظام بين الملل. طهران: دار سمت للنشر.
١٩.الشامي، يوسف بن حاتم. (١٤٢٠هـ). الدر النظيم في مناقب الأئمة اللهاميم (الطبعة الأولى). قم: جامعة المدرسين.
٢٠.الصدوق، محمد بن علي بن بابويه. (١٣٦٢ش). الخصال (الطبعة الأولى). قم: جامعة المدرسين.
٢١.الطبري، محمد بن جرير. (١٣٨٧هـ). تاريخ الطبري (الطبعة الثانية). بيروت: دار التراث.
٢٢.عاشوري لنگرودي، حسن. (١٣٧٩ش). امام علي عليه السلام وپايه‌هاي امنيت ملي. مجلة فرهنگ كوثر، رقم ٤٨.
٢٣.عاشوري، داريوش. (١٣٦٦ش). دانشنامه سياسي. طهران. دار مروارید للنشر.

٢٤.الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (بلا تاريخ). كتاب العين (الطبعة الثانية). قم: دار هجرت للنشر.
٢٥.القندوزي، سليمان بن إبراهيم. (١٤٢٢هـ). ينابيع المودة. قم: دار أسوة للنشر.
٢٦.كاوياني، محمد هادي. (١٣٩٠ش). حق امنيت فردي وتامين آن در نهج البلاغة. مجلة حقوق خصوصي العلمية الثقافية، رقم ٢.
٢٧.المسعودي، علي بن الحسين. (١٤٠٩هـ). مروج الذهب (الطبعة الثانية). قم: دار الهجرة.
٢٨.مطهري، حميد رضا. (١٣٨٥ش). سيره امنيتي أمير المؤمنين إمام علي عليه السلام. مجلة علوم سياسي الفصلية. رقم ٣٣.
٢٩.مطهري، مرتضى. (١٣٨٩ش). آزادي معنوي (الطبعة ٤٦). طهران: صدرا.
٣٠.معين، محمد. (١٣٥٦ش). فرهنگ فارسي عميد. طهران: مطبعة أميركبير.
٣١.معيني نيا، مريم. (١٣٨٤ش). تأملي بر مسأله امنيت و ابزارهاي ايجاد آن در عصر امام علي عليه السلام. مجلة پژوهش هاي دانش انتظامي.
٣٢.المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. (١٣٨٧ش). الجمل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة. قم: بوستان كتاب.
٣٣.المفيد، محمد بن محمد بن النعمان بلا تاريخ. الأمالي. قم: جامعة المدرسين.
٣٤.مكارم الشيرازي، ناصر. (١٣٨٩ش). پيام امام (الطبعة الأولى). قم: دار إمام علي بن أبي طالب عليه السلام للنشر.
٣٥.المنقري، نصر بن مزاحم. (١٤٠٤هـ). وقعة صفين. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
٣٦.الموسوي، السيد صادق. (١٣٧٦ش). تمام نهج البلاغة (الطبعة الأولى). طهران: مؤسسة الإمام صاحب الزمان عليه السلام.

٣٧.ميرعرب، مهرداد. (١٣٧٩ش). نيم نگاهي به مفهوم امنيت. مجلة علوم سياسي الفصلية (المترجم: السيد عبد القيوم سجادي). رقم ٩.
٣٨.نقيب زاده، أحمد. (١٣٧٣ش). نظريه‌هاي كلان در روابط بين المللي. طهران: دار قومس للنشر.
٣٩.نويدنيا، منيژه. (١٣٨٨ش). امنيت اجتماعي (الطبعة الأولى). طهران: معهد بحوث الدراسات الاستراتيجية.
٤٠.هاشميان فرد، زاهد. (١٣٩٠ش). امنيت در اسلام (الطبعة الأولى). طهران: جامعة دفاع ملي.
٤١.ولايتي، علي أكبر. (١٣٨٤ش). پويايي فرهنگ وتمدن اسلام وإيران (الطبعة الرابعة). طهران: مركز الطباعة والنشر في وزارة الخارجية.
٤٢.اليعقوبي، ابن واضح. (بلا تاريخ). تاريخ اليعقوبي. بيروت. دار صادر.

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2023

An Evaluation of Ashura reports of Rijali sources, a case study of *Tanqih al-Maqal*

Hamid Shahdadi[1] **Mansour Dadashnejad**[2]
Seyed Mohammad Hosseini[3]

Received: 23/01/2024 **Accepted: 12/03/2024**

Abstract

Of the most important sources for knowing the Companions of Ahl al-Bayt are Rijali Books (Books written on Rijal). Rijal scholars validate narrators and introduce people according to their views and research. It is worth noting that Shia scholars have paid attention to Ashura studies. *Tanqih al-Maqal* is one of Rijali books that deals with Ashura reports. The mentioned book contains news related to Ashura studies, which has not been considered by researchers. However, examining these reports has many benefits. In practice, the level of accuracy of the narrators of news and the attention of the author of Rijali books makes it clear in this matter. It should be mentioned that there is a lot of information narrated about the people in the Ashura event, the names of the murderers and the victims, the quality of the martyrdom of the people and the incidents after the event of Ashura. Therefore, this article examines the Ashura news of *Tanqih al-Maqal* and answers this question: How reliable is the Ashura news of this book? In the

1. PhD student, University of Islamic Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author). h.hamid2545@gmail.com.
2. Assistant Professor, Research Institute of Hawzeh and University, Qom, Iran. m.dadash@yahoo.com.
3. Assistant Professor, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Hiu.sh.56@yahoo.com.

* Shahdadi, H., Dadashzadeh, M., & Hosseini, S. M. (2023). An Evaluation of Ashura reports of Rajali sources, a case study of Tanqih al-Maqal. *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah*, *3*(6), pp. 54-78. https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75766

present study, a descriptive and analytical method has been used to compare the news of Tanqih al-Maqal with the historical data of the ancient and contemporary sources related to Ashura studies. The findings of the study suggest errors in documenting and narrating content regarding Ashura reports in the book *Tanqih al-Maqal*.

Keywords
Ashura reports, Rijali sources, Tanqih al-Maqal.

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة ٣ ● العدد ٢ ● صيف و خريف ● ١٤٤٥هـ

تقييم روايات واقعة عاشوراء في المصادر الرجالية، دراسة حالة كتاب تنقيح المقال

حميد شاهدادي [١] منصور داداش نجاد [٢] السيد محمد حسيني [٣]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠١/٢٣ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٣/١٢

الملخص

تعتبر المصادر الرجالية من أهم المصادر لمعرفة أصحاب أئمة أهل البيت عليهم السلام، حيث يقوم علماء الرجال وفقاً لآرائهم ودراساتهم بتقييم الرواة وترجمة الشخصيات. وتجدر الإشارة إلى أنّ باحثي علم الرجال اهتموا بدراسة روايات عاشوراء أيضا، ومن المصادر التي تناولت روايات عاشوراء هو كتاب تنقيح المقال. يحتوي هذا الكتاب على أخبار في مجال الدراسات العاشورائية لم يلتفت إليها الباحثون من قبل، في حين إنّ مراجعة هذه الروايات لها فوائد عديدة. وفعلاً فإنّ مدى الدقّة في ضبط الرواة، واهتمام مؤلف المصدر الرجالي هو الذي يميز المصادر الرجالية في هذا المجال. ومن الضروري الإشارة إلى أنّ المصادر الرجالية عند دراسة الحاضرين في واقعة عاشوراء ذكرت معلومات كثيرة حول أسماء الشهداء وكيفية استشهادهم، وكذلك أحداث ما بعد الواقعة. يقوم المقال الحاضر بمراجعة روايات عاشوراء في كتاب تنقيح المقال، ليجيب على

١. طالب بجامعة الأديان والمذاهب الإسلامية، قم، إيران (الكاتب المسئول). Hamid2545h@gmail.com
Orcid:2242- 9290-0008-0009
٢. أستاذ مشارك بمعهد أبحاث الحوزة والجامعة في قم، قم، إيران. mdadash@rihu.ac.ir
Orcid: 0009-0007-7033-4662
٣. أستاذ مساعد بجامعة الأديان والمذاهب الإسلامية، قم، إيران. sm.hosseini2@urd.ac.ir
Orcid:0000-0002-8363-1830

* شاهدادي، حميد؛ داداش نجاد، منصور وحسيني، السيد محمد. (٢٠٢٣م). تقييم روايات واقعة عاشوراء في المصادر الرجالية، دراسة حالة كتاب تنقيح المقال. مجلة التاريخ والحضارة الإسلامية، رؤية معاصرة، نصف سنوية علمية، ٣(٦)، صص ٥٤-٧٨. https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75766

سؤال، وهو: ما مدى وثاقة الروايات العاشورائية في هذا الكتاب؟ ففي هذا الصدد قمنا بالمقارنة بين روايات تنقيح المقال والبيانات التاريخية في المصادر المتقدمة والمعاصرة ذات الصلة بالدراسات العاشورائية، وذلك بالأسلوب الوصفي التحليلي. تظهر نتائج البحث وجود أخطاء في كتاب تنقيح المقال في مجال إسناد ونقل المضامين المرتبطة بروايات عاشوراء.

الكلمات المفتاحية

الروايات العاشورائية، المصادر الرجالية، تنقيح المقال.

مقدمة

عمدت المصادر الرجالية إلى دراسة جزء مهم من تاريخ صدر الإسلام، وبشكل خاص التعريف بأصحاب الإمام الحسين عليه السلام وأعدائه في واقعة عاشوراء. ومن هنا فإنّ الروايات والأخبار التاريخية والأدعية ذات الصلة بواقعة عاشوراء تعدّ أفضل وثيقة وأدلّ دليل للرجاليين وأصحاب التراجم، وتلعب دورا مهماً في تشكيل انطباع عن هذه القضية. ومن الجدير بالذكر أنّ موقف الرجاليين وكيفية تعاملهم مع الدراسات العاشورائية عادة ما يكون لها طابع إيجابي. ومن أهم النقاط المثيرة للاهتمام حول الرجاليين المتأخرين والمعاصرين هي الاستنساخ من المصادر الرجالية المتقدمة، كرجال الطوسي. إنّ موقف بعض الرجاليين تجاه المصادر العاشورائية هو غالباً موقف إيجابي يعتمد على بعض الأدعية المأثورة من الأئمة المعصومين عليهم السلام، مثل الزيارة الرجبية، رغم أنّ أسنادها بحاجة إلى تحقيق. يعدّ «تنقيح المقال في أحوال الرجال» من أهم وأعظم المصادر في علم الرجال (الزركلي،١٩٨٠م، ج٤، ص ٧٩) من تأليف عبد الله المامقاني (١٣١١هـ). ولد المامقاني عام ١٢٩٠هـ في النجف، وتوفي عام ١٣٥١هـ (الطهراني، بلا تاريخ، ج٤، ص ٤٦٦)، وكان مؤرخا وفقيهاً إمامياً، وله عدّة مؤلفات، منها «تنقيح المقال»، و«مناهج المتقين»، و«مجمع الرسائل». يعدّ كتاب تنقيح المقال أكبر المصادر الرجالية الشيعية، وقد تناول فيه المؤلف ترجمة أصحاب الأئمة عليهم السلام، وصحابة النبي صلى الله عليه وآله وسائر الرواة حتى القرن الرابع، وكذلك بعض علماء الحديث وعلماء الرجال المشهورين. وبالنسبة لسعة الكتاب يؤكد المؤلف أنّ مراجعة هذا الكتاب تغني عن مراجعة الكتب السابقة (مجموعة من المؤلفين، ١٣٦٢هـ، ج١، ص ٣٩٤٥). يحتوي الكتاب على مقدمة لها أربع مقامات، وتناول فيها تعريف علم الرجال، وبيان موضوعه، ومكانته، كما ذكر بعض أصول وقواعد هذا العلم من خلال ثلاثين فائدة. أما نص الكتاب فتمّ تقسيمه إلى أربعة فصول: الأسماء، والألقاب، والكنى، وأسماء النساء الراويات للحديث. وفي كل فصل تمّ سرد الرواة حسب الترتيب الأبجدي مع

ترقيمهم، وبعد ذكر كل راوٍ أشار إلى ضبط الاسم والكنية وتلفّظهما الصحيح، ثم ذكر آراء الرجاليين حول الراوي، وأخيراً أبدى المؤلف رأيه حول شخصية الراوي.

تناول هذا الكتاب البحث حول هوية ستة عشر ألف راوٍ، وفي خاتمة الكتاب -وهي تشتمل على عشرة أقسام- تم ذكر أصول وقواعد البحث في علم الرجال (المامقاني، ١٣٦٠ش، ج١، صص ٩- ١٦). ومن ميزات الكتاب الاستعانة في تأليفه بالكرامات والتأييدات الإلهية، وقد جمع فيه أسماء العديد من الصحابة، وأصحاب الأئمة، والعلماء. وقد استغرق إعداد الكتاب بما فيه جمع المعلومات، وترتيبها، وتصحيحها، وإصدارها أكثر من ثلاث سنوات، بدءاً من ١٣٤٨ حتى ١٣٥١هـ (الطهراني، بلا تاريخ، ج٤، ص ٤٦٦). وإلى جانب سعة الكتاب، ينبغي الإشارة إلى الجانب التحليلي، ودقّة البحث في الأسناد، ومحتوى الدراسات، لكن بالرغم من ذلك أورد التستري انتقادات عديدة عليه، وجمعها في كتاب بعنوان «تعليقات تنقيح المقال» (الطهراني، بلا تاريخ، ج٤، ص ٤٦٦)، كما حاول البعض أيضا نقد الكتاب، واعتبره مشتملا على أوهام وأخطاء (الزركلي، ١٩٨٠م، ج٤، ص ١٣٣) وأنّه كثير الأغلاط.(الأمين، بلا تاريخ، ج١، ص ٢١١)، فيما اعتبره بعض آخر «أبسط ما كتب في علم الرجال، حيث إنه أدرج فيه تراجم جميع الصحابة والتابعين وسائر أصحاب الأئمة وغيرهم من الرواة إلى القرن الرابع، والبعض من العلماء المحدثين في ثلاث مجلدات كبار» (الطهراني، بلا تاريخ، ج٤، ص ٤٦٦). وبحسب بعض آخر فإنّه «من خيرة ما كتب» (حرز الدين، ١٤٠٥هـ، ج٢، ص ٢١١).

رغم ادعاء المامقاني بأنّ كتابه كان «جامعاً لأحوال آحاد الرجال»، غير أنّ الواقع ليس كذلك، إذ إنّ كتاب مستدركات علم رجال الحديث جمع أسماء لم يذكرها المامقاني (نمازي، ١٤١٥هـ، ج١، ص ١٠). وعلى كل حال تمّ تنظيم هذا المقال ضمن ثلاثة مباحث، وهي «المصادر المعتمدة» و«مراجعة بعض الروايات التي استند إليها المؤلف» و«إضافات وبحوث مهمة بهامش الكتاب»، ومن خلالها

حاولنا تقييم الكتاب، وإثبات أن المامقاني أخطأ في بعض تقييماته الرجالية.

وبالنسبة لخلفية البحث يمكن الإشارة إلى كتاب قاموس الرجال للتستري، حيث قام بنقد ومراجعة البعض من ادعاءات المامقاني في كتابه، وذلك بشكل عام وموجز، لكن ما قمنا به في هذا المقال هو تفصيل البحث في عرض آراء المامقاني ونقدها في موضوع واحد فقط، وهو أصحاب الإمام الحسين عليه السلام.

وهناك مقالة عنوانها «تنقيح المقال نقد، نگاهي به دو مقاله انتقادي درباره كتاب تنقيح المقال» (نظرة إلى مقالتين في نقد كتاب تنقيح المقال) كتبها أحمد رنجبري حيدر باغي، ونُشرت في مجلة "نقد كتاب ميراث"، ربيع وصيف ١٣٩٣ش، رقم ١ و٢، من صفحة ٢٧٧ حتى ٢٨٨. حيث قام الكاتب بتقييم ونقد أسلوبين في علم الرجال، إلا أن هذا البحث خارج عن موضوع مقالنا. وبناء على ذلك يمتاز مقالنا عن هذين المقالين في عدة أمور، منها جمع المعلومات العاشورائية في المقال الحاضر بشكل منظّم، في حين أن المقالين المذكورين تعرّضا لموضوع عاشوراء بشكل غير منظّم.

١. المصادر المعتمدة

نتعرّض في هذا المبحث لبعض المصادر التي اعتمد عليها المامقاني في سرده للروايات ومحتويات كتابه تنقيح المقال، حتى يمكن التمييز بين المصادر المعتبرة وغير المعتبرة، وبالتالي يظهر عدم اعتبار ما ذكره المامقاني بالاعتماد على المصادر غير المعتبرة.

١ـ١. أهل السيَر

إنّ إحدى العبارات التي ركّز عليها المامقاني في تنقيح المقال هي عبارة «قال أهل السير»، حيث ذكر العديد من الروايات حول أصحاب الإمام الحسين عليه السلام وشهداء كربلاء بالاستناد إلى أهل السير. فتبّين من خلال بحثنا أنّ أهمّ مصداق

لأهل السير فيما ذكره المامقاني حول أصحاب الإمام الحسين عليه السلام هو كتاب «عطية الذرة إلى رئيس الملة: مقاتل أبرار الأمة» من تأليف يوسف علي المامقاني (١٣٢٩هـ/ ١٢٩٠ش)، حيث ترجم فيه لـ١٣٤ من شهداء كربلاء (انظر: المامقاني، ١٣٦٠ش، صص ٨٠ـ ١٧٧).

من وجهة نظر مؤلف تنقيح المقال يعتبر يوسف علي المامقاني من أهل السير، وبناء عليه استند إلى معظم مباحث كتابه في تنقيح المقال. ومن الأمثلة على ذلك يمكن الإشارة إلى ما ذكره في ترجمة الشخصيات التالية: جبلة بن علي (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٤، ص ٢٣٦؛ ١٣٦٠ش، صص ٨٨ -٨٩)، جوين بن مالك (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٦، ص ٢٤١؛ ١٣٦٠ش، ص ٩٤)، سيف بن الحارث الهمداني (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣٤، ص ٢٧٣؛ ١٣٦٠ش، ص ١١٤)، شعيب بن عبد الله النهشلي (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣٤، ص ٣٤٠؛ ١٣٦٠ش، ص ١١٧)، جنادة بن الحارث السلماني (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٦، ص ٢٣٨؛ ١٣٦٠ش، صص ٩٠ -٩١)، سيف بن مالك (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣٤، ص ٢٩٠؛ ١٣٦٠ش، ص ١١٦)، الحارث بن امرؤ القيس (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٧، ص ٧٤؛ ١٣٦٠ش، ص ٩٥)، حبشة بن قيس (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٧، ص ٣١٨؛ ١٣٦٠ش، ص ٩٦). فبالمقارنة بين ما ورد في الكتابين (يعني تنقيح المقال وعطية الذرة) يظهر أنّ بعض النصوص تم نقلها في تنقيح المقال تماماً كما هي في عطية الذرة، وكنموذج نذكر ما يلي: أورد المامقاني حول حبشة بن قيس النهمي: «من بني نهم، بطن من همدان. وذكر أهل السير: أنّه ممّن حضر الطفّ أيام المهادنة، ولازم الحسين عليه السلام حتى إذا شبّ القتال، تقدّم بين يديه عليه السلام وجاهد حتى استشهد» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٧، ص ٣١٨). وقد وردت هذه العبارة بعينها في كتاب عطية الذرة، ويرجّح الاحتمال أنّه هو مصدر تنقيح المقال. إلا أننا، وبعد البحث في المصادر التاريخية، نجد أن هناك شكوكاً في وجود هذه الشخصية، واستشهاده في واقعة الطف، حيث لم يرد اسمه في المصادر المتقدمة.

وعلى هذا فإنّ المراد من «أهل السير» في ترجمة أصحاب الإمام الحسين عليه السلام هو

ما تم نقله من كتاب عطية الذرة. ولكن يجب الانتباه أن يوسف علي المامقاني لا يعدّ من أهل السير، لأنّه ليس خبيراً في مجال السيرة، وبناء عليه فإنّ معظم ما ورد في كتاب عطية الذرة لا يُعتدّ به، حيث لا نجد إشارة له في المصادر المتقدمة. فعلى سبيل المثال جمع يوسف علي المامقاني في عطية الذرة أسماء ١٣٤ من شهداء كربلاء (المامقاني، ١٣٦٠ش، صص ٨٠ـ ١٧٧)، لكن العديد من المصادر والمراجع القديمة تؤكد على أنّ ٧٢ من أصحاب الإمام الحسين عليه السلام خرجوا إلى المعركة بعد صلاة الفجر (أبو مخنف، ١٣٦٤هـ، ص ١١٣؛ البلاذري، بلا تاريخ، ج٣، ص ٣٩٥؛ الدينوري، ١٩٦٠م، ص ٢٥٦؛ اليعقوبي، بلا تاريخ، ج٢، ص ٢٤٣؛ الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٣٢٠؛ الطبري الشيعي، ١٤١٣هـ، ص ١٧٨؛ المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٩٥؛ مسكويه، ١٣٦٦هـ، ج٢، ص ٧٥؛ الفتال النيسابوري، بلا تاريخ، ص ١٨٤؛ الطبرسي، ١٤١٧هـ، ص ٢٤٠؛ الطبرسي، ١٤٠٦هـ، ص ٣١؛ الخوارزمي، ١٤١٨هـ، ج٢، ص ٦؛ ابن الجوزي، ١٤١٢هـ، ج٥، ص ٣٣٨؛ ابن الأثير، ١٤٨٦هـ، ج٤، ص ٥٩)، واستشهد في هذا اليوم ٧٢ شخصاً (أبو مخنف، ١٣٦٤هـ، ص٢٠٢؛ الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٣٤٨؛ الطبري الشيعي، ١٤١٣هـ، ص ١٧٨؛ مسكويه، ١٣٦٦هـ، ج٢، ص ٧٣؛ البلاذري، بلا تاريخ، ج٣، ص ٤١١؛ الخوارزمي، ١٤١٨هـ، ج٢، ص ٤٤؛ ابن الأثير، ١٣٨٦هـ، ج٤، ص ٨٠؛ ابن حاتم، بلا تاريخ، ص ٥٥٩؛ ابن كثير، ١٤٠٨هـ، ج٨، ص ٢٠٦)، وتمّ قطع ٧٢ من رؤوس الشهداء وإرسالها إلى الكوفة (أبو مخنف، ١٣٦٤هـ، ص ٢٠٤؛ البلاذري، بلا تاريخ، ج٣، ص ٢٠٦؛ الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٣٤٩؛ المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ١١٣؛ الطبرسي، ١٤١٧هـ، ص ٢٥١؛ الخوارزمي، ١٤١٨هـ، ج٢، ص ٤٥؛ ابن نما الحلي، ١٣٦٩هـ، ص ٦٥؛ ابن عديم، ١٤٠٨هـ، ج٦، ص ٢٦٣٠؛ ابن حاتم، بلا تاريخ، ص ٥٥٩؛ ابن كثير، ١٤٠٨هـ، ج٨، ص ٢٠٦). فما ادّعاه يوسف علي في ضبط أسماء ١٣٤ من شهداء كربلاء لا قيمة له ولا يُعتدّ به، ومُعارض بالعديد من أخبار المصادر التاريخية الدالة على أنّ عدد أصحاب الإمام الحسين عليه السلام ورؤوسهم المقطوعة هو ٧٢ شخصاً. إلّا أنّ بعض المقاتل القديمة مثل «تسمية من قتل مع الحسين بكربلاء» من تأليف فضيل رسان ذكر أكثر من ١٠٠ من شهداء كربلاء.

١ـ٢. المصادر التاريخية والمقاتل

ومن المصادر التي اعتمد عليه المامقاني هي المصادر التاريخية، كتاريخ الطبري، حيث استند إليه في ترجمة الحر بن يزيد (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٨، صص ١٦٩ـ ١٧٥). والإصابة، وتاريخ دمشق، في ترجمة أنس بن الحرث (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١١، ص ٢٢٩). كما استفاد أيضا من كتب المقاتل، حيث اعتمد على أخبار أهل السير والمقاتل في ترجمة أسلم بن عمرو مولى الحسين (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٩، ص ٣٢٦) وكذلك استفاد مما ذكره الخوارزمي في مقتله (الخوارزمي،١٤١٨هـ، ج٢، ص ٢٤).

١ـ٣. الزيارات

الزيارة الرجبية

ومن المصادر التي اعتمد عليها المامقاني في تحديد أسماء شهداء كربلاء هي الزيارة الرجبية. فيذكر في ترجمة جعفر بن علي: «ويكفي في جلالته وشرفه المنضاف إلى شرفه الأصلي، نيله هذه الرتبة العظيمة، وتسليم الإمام عليه السلام عليه بالخصوص في الزيارة الرجبية».(المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٥، ص ٢١٩). كما يقول في جعفر بن عقيل: «من أصحاب الحسين عليه السلام، قتل معه بالطفّ، ووقع تسليم الإمام عليه في الزيارتين الرجبيّة والناحية المقدسة» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٥،ص٢١٧). ومن الجدير بالملاحظة هنا أنّ المامقاني ينسب الزيارة الرجبية إلى الإمام المعصوم، في حين أن أول من ذكر هذه الزيارة هو ابن طاووس من أعلام القرن السابع، فأورد ابن طاووس هذه الزيارة بدون أن ينسبها للإمام أو يذكر لها سنداً، فقال: «فيما نذكره من لفظ زيارة الحسين عليه السلام في نصف شعبان. أقول: إن هذه الزيارة مما يزار بها الحسين عليه السلام أول رجب أيضاً، وإنما أخّرنا ذكرها في هذه الليلة لأنها أعظم، فذكرناها في الأشرف من المكان، وهي: إذا أردت ذلك فاغتسل والبس

أطهر ثيابك...» (ابن طاووس، ١٤١٦هـ، ج٣، ص ٣٤١). فظهر أنّ هذه الزيارة لا سند لها ولم تُنسب لأي إمام أو شخصية أخرى، ولأجل ذلك أكد السيد الخوئي على ضعف سندها (الخوئي، بلا تاريخ، ج٨، ص ٧٤). وإضافة إلى الإشكال السندي فإنّها تعاني أيضا من إشكالات تاريخية، فلا يمكن الوثوق بها، حيث تمّ التسليم فيها على غير الشهداء كعقبة بن سمعان باعتباره أحد شهداء كربلاء (ابن طاووس، ١٤١٦هـ، ج٣، ص ٣٤٤)، في حين أنّ عقبة بن سمعان لم يكن من الشهداء، كونه عبداً، فبقي حياً بعد عاشوراء (الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٣٠٨؛ المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٨٢؛ ابن نما الحلي، ١٣٦٩هـ، ص ٣٤). وحتى في مقام آخر من الزيارة ورد التسليم على بعض أعداء أهل البيت باعتبارهم من شهداء كربلاء، كجبلة بن عبد الله، والذي شارك في محاربة التوابين عام ٦٥هـ (الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٤٦٤؛ ابن اعثم، ١٤١١هـ، ج٦، ص ٢٢٢؛ ابن الأثير، ١٣٨٦هـ، ج٤، ص ١٨٢). وبناء على هذا فإنّ الزيارة الرجبية غير معتبَرة من الناحية السندية والتاريخية (انظر: رضائي؛ آخرون، ١٣٨٨ش، صص ٣٨_٥٧)، ولا يمكن الاعتماد عليها في تحديد أسماء شهداء كربلاء أو الأخبار التاريخية المتعلّقة بواقعة عاشوراء.

زيارة الناحية

ومن المصادر التي اعتمد عليها المامقاني في تحديد شهداء كربلاء هي زيارة الناحية، فيؤكد أن الإمام المهدي عليه السلام قد سلّم في هذه الزيارة على بعض الشهداء، ومنهم جبلة بن علي(المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٤، ص ٢٣٦)، وجوين بن مالك (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٦، ص ٢٤٢)، وجندب بن حجير(المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٦، ص ٢٧٠)، وشبيب بن عبد الله النهشلي (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣٤، ص ٣٤٠)، وسعد بن عبد الله مولى عمرو بن خالد الأسدي الصيداوي (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣٠، ص ٣٥٠)، وزاهر صاحب عمرو بن الحمق (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٢٨، صص ٣٠ و٣١)، وجعفر بن علي

(المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٥، ص ٢١٩)، وسعيد بن عبد الله الحنفي (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣١، صص ٢٠٣ و٢٠٤)، وجون (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٦، ص ٣١٨)، والحجاج بن زيد (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٨، ص ٢٦)، وسيف بن الحارث (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣٤، ص ٢٧٤)، وزهير بن سليم (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٢٨، ص ٣١٤)، وسيف بن مالك (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣٤، ص ٢٩٠)، وجنادة بن كعب بن الحارث (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٦، ص ٢٣٩)، وشبيب بن عبد الله النهشلي، فزاد هذا التسليم شرفاً على شرفه (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣٤، ص ٣٤٠). لكن هذا الادعاء ونسبة الزيارة إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه الشريف غير صحيح، وقد تمّ التصريح في سند هذه الزيارة أنّها «خرجت من الناحية سنة اثنتين وخمسين ومائتين على يد الشيخ محمد بن غالب الأصفهاني (المشهدي، ١٤١٩هـ، ص ٤٨٦؛ ابن طاووس، ١٤١٦هـ، ج٣، ص ٧٣)، وقد ولد الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف بعد أربعة أعوام من هذا التاريخ (الكليني، ج١، ص٥١٤؛ المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٣٣٩؛ الطوسي، ص ٢٣٨). فلا يمكن الاعتماد التامّ على هذه الزيارة من حيث المضمون، كما لا وجه لنسبتها إلى صاحب الزمان أو الإمام المعصوم (انظر: رمضاني؛ آخرون، ١٣٩٨ش، صص ١٣١ـ ١٥٣) وإنّ سندها أيضاً ضعيف ولا يمكن الاعتماد عليه (الخوئي، بلا تاريخ، ج٤، ص ٣٣ وج٨، صص ٣٢ و٧٤؛ الطائي، ١٤٣١هـ، صص ٣٢٩ و٣٣٧).

١ـ٤. رجال الطوسي

واعتمد المامقاني على رجال الشيخ الطوسي أيضاً في التعريف بأصحاب الإمام الحسين عليه السلام (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣٤، صص ٢٨٩ و٣٣٩).

وهذا بعض ما استند إليه المامقاني في ترجمة أصحاب الإمام الحسين عليه السلام وشهداء كربلاء، وكما رأينا لا يمكن الاعتماد على بعضها، كعطية الذرة، والزيارة الرجبية، وزيارة الناحية. واعتماد المامقاني على مثل هذه المصادر الضعيفة أدّى إلى أن يتضمّن كتابه تنقيح المقال مباحث غير صحيحة.

٢. مراجعة بعض الروايات التي اعتمد عليها المامقاني

نقوم في هذا المبحث بتقييم ثماني روايات من التي اعتمد عليها المامقاني:

٢ـ١. عدد أصحاب الإمام الحسين عليه السلام يوم عاشوراء

وردت في المصادر التاريخية روايات مختلفة في عدد أصحاب الإمام الحسين عليه السلام وشهداء كربلاء، فأحصتهم بعض المصادر **١٤٥ شخصاً** (الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٢٩٢؛ ابن الجوزي، ١٤١٢هـ، ج٥، ص ٣٢٩؛ ابن الجوزي، بلا تاريخ، ص ٢٥١؛ ابن نما الحلي، ١٣٦٩هـ، ص ٣٩؛ ابن طاووس، ١٤٢٥هـ، ص ١٥٨؛ المزي، ١٤١٣هـ، ج٦، ص ٤٢٧؛ الذهبي، ١٤١٣هـ، ج٣، ص ٣٠٨؛ ابن كثير، ١٤٠٨هـ، ج٨، ص ٢١٤؛ ابن حجر، ١٤٠٤هـ، ج٢، ص ٣٠٤؛ ابن حجر، ١٤١٥هـ، ج٢، ص ٧١)، **وهناك أعداد أخرى، مثل ٨٩ شخصاً** (ابن سعد،١٤١٥، ص ٦٩)، **و٨٧ شخصاً** (المسعودي، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص ٦١)، **و٧٨ شخصاً** (أبو مخنف، ١٣٦٤هـ، ص ٢١٠؛ الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٣٥١؛ المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ١١٨؛ ابن عساكر، ١٤١٥هـ، ج١٨، ص ٤٤٥؛ ابن الجوزي، ١٤١٢هـ، ج٥، ص ٣٤١؛ ابن الأثير، ١٣٨٦هـ، ج٤، ص ٨٣؛ ابن نما الحلي، ١٣٦٩هـ، ص ٧٨؛ ابن عديم، ١٤٠٨هـ، ج٦، ص ٢٦٣١)، **و ٧٢ شخصاً** (أبو مخنف، ١٣٦٤هـ، ص ٢٠٢؛ الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٣٤٨؛ الطبري الشيعي، ١٤١٣هـ، ص ١٧٨. مسكويه، ١٣٦٦هـ، ج٢، ص ٧٣؛ البلاذري، بلا تاريخ، ج٣، ص ٤١١؛ الخوارزمي، ١٤١٨هـ، ج٢، ص ٤٤؛ ابن الأثير، ١٣٨٦هـ، ج٤، ص ٨٠؛ ابن حاتم، بلا تاريخ، ص ٥٥٩؛ ابن كثير، ١٤٠٨هـ، ج٨، ص ٢٠٦).

وقد ذكر المامقاني في كتابه تنقيح المقال: «وكان حبيب من السبعين الرجال الذين نصروا الحسين عليه السلام» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٧، ص ٣٩٤) **فيظهر من هذه العبارة** أنّ المامقاني يعتقد بأنّ سبعين شخصاً نصروا الإمام يوم عاشوراء، ولكن هذا الرأي محلّ إشكال من عدّة وجوه، لأنّ البحث في المصادر يظهر لنا أنّ عدد السبعين لم يذكر للشهداء أو الأصحاب في أي مصدر، وحتى وفقاً لما ورد في

مقدمة تنقيح المقال فإنّ عدد شهداء الطف المذكورين في الكتاب يبلغ ١٠٠ شخص، وتم ترجمتهم في طيات الكتاب.

٢-٢. أين قُتل سليمان مولى الحسين؟

أحد شهداء كربلاء هو سليمان مولى الحسين. وذكر المامقاني في تنقيح المقال رواية حول محل استشهاده وهو يعارض ما ورد في سائر المصادر التاريخية المتقدمة. قال المامقاني إنّ والدة سليمان هي كبشة، وكانت جارية للإمام الحسين عليه السلام اشتراها بألف درهم، وكانت تعمل في بيت أم أسحاق زوجة الإمام الحسين. تزوجت كبشة من أبي رزين وولدت له سليمان (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣، ص ٢٨١-٢٨٤). ثم يذكر المامقاني ما رواه الشيخ الطوسي وابن داوود حول سليمان أنّه «قتل مع الحسين»، ويستنتج أن سليمان قتل في كربلاء. ولكن بحسب رواية ذكرها العديد من أصحاب السير فإنّ الإمام الحسين عليه السلام كتب رسالة لأشراف البصرة، وأرسل سليمان بالرسالة إليهم، فتمّ القبض عليه وأمر عبيد الله بضرب عنقه. يرى المامقاني أن عبارة الشيخ الطوسي «قتل معه» ربما تعني أن سليمان قتل في سبيل الإمام (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣، ص ٢٨١-٢٨٤). والتسليم الذي ورد من الناحية المقدسة على سليمان لا يدلّ على استشهاده في كربلاء، «لأنّ المقتول في رسالته كالمقتول بالطف في الشرف والسعادة» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣٣، ص ٢٨١-٢٨٤).

إن ما ذكره المامقاني ترد عليه ملاحظات من عدّة جهات، حيث إنّ رواية المامقاني هي في الواقع جمع للعديد من الروايات المختلفة. فلا نجد في المصادر المتقدمة المعتبرة إشارة إلى كون كبشة أمّ سليمان مولى الحسين، وأنّه اشتراها بألف درهم، وأنها كانت تعمل في بيت أم إسحاق زوجة الإمام الحسين. إنما ورد في بعض مصادر القرن السابع أنّ أبا رزين -واسمه سليمان- حمل رسالة

الإمام الحسين عليه السلام إلى أشراف البصرة (ابن نما الحلي، ١٣٦٩هـ، ص ١٧؛ ابن طاووس، ١٤٢٥هـ، ص ١١٠).

يظهر بالبحث في المصادر التاريخية أنّ المامقاني خلط بين شخصين اسمهما سليمان، وتوهم أنهما شخص واحد. فبناء على ما ورد في المصادر التاريخية شارك في قيام الإمام الحسين عليه السلام شخصان باسم «سليمان مولى الحسين» و«سليمان مولى البصريين» هو من حمل رسالة الإمام الحسين عليه السلام إلى أشراف البصرة، وقتل هناك بأمر ابن زياد (وقعة الطف، ص ١٠٣؛ أبو مخنف، ١٣٦٤هـ، صص ٢٤ و٢٥؛ الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٢٦٥). أما سليمان مولى الحسين كان في كربلاء وقتله عوف الحضرمي (ابن سعد، ١٤١٥هـ، ص ٧٧؛ الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٣٥٩؛ ابن الأثير، ١٣٨٦هـ، ج٤، ص ٩٣؛ المرشد بالله، ١٤٠٣هـ، الجزء الأول، ص ١٧٢؛ ابن أحمد، ١٤٠٥، ص ١٢١؛ المشهدي، ١٤١٩هـ، ص ٤٩١؛ ابن طاووس، ١٤١٦هـ، ج٣، ص ٧٦). فما ذكره الشيخ الطوسي وآخرون من أن سليمان مولى الحسين قتل معه؛ يعني أنّه قتل في كربلاء، ولا وجه للتبرير الذي طرحه المامقاني من أنّ المراد من «قتل معه» هو قتله في سبيل الحسين.

٢ـ٣. عصابة شُدّ بها رأس الحرّ بن يزيد

ذكر المامقاني عن السيد نعمة الله الجزائري في كتابه الأنوار النعمانية: «إنّ الشاه إسماعيل لمّا ملك بغداد، أتى إلى مشهد الحسين عليه السلام وسمع من بعض الناس الطعن على الحرّ، أتى إلى قبره، وأمر بنبشه. فنبشوه، فرآه نائما كهيئته لمّا قتل، ورأوا على رأسه عصابة مشدود بها رأسه، فأراد الشاه ـنوّر الله مضجعهـأخذ تلك العصابة، لما نقل في كتب السير والتواريخ أنّ تلك العصابة هي دسمال الحسين عليه السلام شدّ به رأس الحرّ لمّا أصيب في تلك الواقعة، ودفن على تلك الهيئة. فلمّا حلّوا تلك العصابة، جرى الدم [من رأسه] حتى امتلأ منه القبر، فلمّا شدّوا عليه تلك العصابة انقطع الدم، فلمّا حلّوها جرى الدم... وكلّما أرادوا أن يعالجوا قطع

الدم بغير تلك العصابة لم يمكنهم. فتبيّن لهم حسن حاله. فأمر فبُني على قبره بناء، وعيّن له خادما يخدم قبره» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٨، ص ١٦٨).

يستفاد من كلام المامقاني عدة أمور: الأول: إنّ الحر بن يزيد لم يُقطع رأسه. الثاني: إنّ الإمام الحسين عليه السلام وبحسب ما ورد في مصادر السيرة وترجمة الإمام الحسين قد شدّ عصابة على رأس الحرّ. الثالث: كان حلّ العصابة يؤدي إلى نزف الدم وشدّها يقطعه. الرابع: أمر الشاه إسماعيل بالبناء على قبر الحر، وعيّن له خادماً. غير أن هذه الأمور كلها محل إشكال من وجهة نظر المصادر التاريخية، لأن عمر بن سعد أمر يوم عاشوراء بقطع رؤوس أصحاب الإمام الحسين عليه السلام (انظر: الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٣٤٩؛ المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ١١٣؛ الطبرسي، ١٤١٧هـ، ص ٢٤١؛ ابن نما الحلي، ١٣٦٩هـ، ص ٦٥؛ ابن طاووس، ١٤٢٥هـ، ص ١٨٩؛ ابن حاتم، بلا تاريخ، ص ٥٥٩). فلم يكن لجثمان الحر رأس حتى يكون مشدوداً بعصابة. كما لم نجد في مصادر السيرة والتاريخ أنّ الإمام شدّ رأس الحرّ بعد أن شقّ. وهناك ملاحظة أخرى وهي أنّ أهالي الغاضرية حفروا بعد واقعة الطفّ قبراً للشهداء، ودفنوهم جميعاً فيه؛ كل واحد إلى جانب صاحبه، غير جثمان العباس، الذي دفن في محل استشهاده (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ١١٤؛ الطبرسي، ١٤١٧هـ، ص ٢٥١؛ الطبرسي، ١٤٠٦هـ، ص ٣٣؛ ابن حاتم، بلا تاريخ، ص ٥٥٩). فلا يصح أن يكون للحرّ قبر خاص في مكان آخر، حتى يأمر الشاه إسماعيل بالبناء عليه وتعيين خادم له.

٢ـ٤. ضحك حبيب بن مظاهر ليلة عاشوراء

ورد في تنقيح المقال: «ولقد خرج حبيب بن مظاهر الأسدي وهو يضحك، فقال يزيد بن حصين الهمداني ـ وكان يقال له سيّد الغرباء ـ: يا أخي! ليس هذه بساعة ضحك. قال: فأيّ موضع أحقّ من هذا بالسرور؟ والله! ما هو إلاّ أن تميل علينا هذه الطغاة بسيوفهم فنعانق الحور العين.» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٧، ص ٢٣٩).

لكن هذه الرواية محلّ تأمّل من عدّة جهات، لأنّه وفقاً للمصادر التاريخية القديمة فإنّ هذا الحوار جرى بين عبد الرحمن بن عبد ربه وبرير بن خضير الهمداني -وكان يقال له: سيد القرّاء- في ليلة عاشوراء (البلاذري، بلا تاريخ، ج٣، ص ١٨٧؛ الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٣٢١؛ ابن نما الحلي، ١٣٦٩هـ، ص ٣٩؛ ابن طاووس، ١٤٢٥هـ، ص ١٥٥؛ ابن الأثير، ١٣٨٦هـ، ج٤، ص ٦٠). بالإضافة إلى أنّ يزيد بن الحصين الهمداني لم يكن في معسكر الإمام الحسين عليه السلام، ولم يستشهد في واقعة الطف، بل شارك مع سليمان بن صرد الخزاعي واستشهد في ثورة التوابين (رمضاني؛ آخرون، ١٣٩٨ش، صص ١٣١ ـ ١٥٣).

٢ـ٥. فواح رائحة المسك من جثمان جون

وردت رواية أخرى في تنقيح المقال وأكّد المامقاني على صحتها، وهي ما ذكره الشيخ الصدوق في كتاب الخصال عن الإمام الباقر عليه السلام عن الإمام السجاد عليه السلام حيث قال: «إنّ بني أسد الذين حضروا المعركة ليدفنوا القتلى؛ وجدوا جوناً بعد عشرة أيام تفوح منه رائحة المسك» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٦، ص ٣١٨).

ولكن يرد علي هذا الخبر عدّة إشكالات، حيث يظهر بعد البحث في الموضوع أنّ الشيخ الصدوق لم يذكر هذا الخبر في كتابه الخصال، بل ذكره العلامة المجلسي عن محمد بن أبي طالب (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٤٥، ص ٢٣). ونسبة روايته إلى الصدوق في الخصال هي من خطأ المامقاني. إضافة إلى أنّ اسم مولى أبي ذر بحسب ما ورد في المصادر المتقدمة هو حوّي، ولم تشر هذه المصادر إلى اسم جون (انظر: البلاذري، بلا تاريخ، ج٣، ص ٣٩٣؛ الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٣١٨؛ ابن الأثير، ١٣٨٦هـ، ج٤، ص ٥٨؛ النويري، بلا تاريخ، ج٢٠، ص ٤٣٦؛ ابن كثير، ١٤٠٨هـ، ج٨، ص ١٩١). ومن جهة أخرى روي أنّه بعد خروج جيش ابن سعد من كربلاء أتى بنو أسد ودفنوا جميع الشهداء -غير العباس- في قبر واحد (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ١١٤؛ الطبرسي، ١٤١٧هـ، ص ٢٥١؛ الطبرسي، ١٤٠٦هـ، ص ٣٣؛ ابن حاتم، بلا تاريخ، ص ٥٥٩)،

وليس هناك رواية معتبرة تفيد بأن جثمان مولى أبي ذر بقي هناك لعشرة أيام.

٢ـ٦. دعاء الإمام الحسين عليه السلام

قال المامقاني في ترجمة أنس بن الحرث نقلاً عن مقتل لوط بن يحيى: «إنّه كان شيخاً كبيراً، قد شهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله يوم بدر وحنين، وإنّه لمّا أذن له الحسين عليه السلام في القتال شدّ وسطه بعمامة، ثم دعا بعصابة عصّب بها حاجبيه، ورفعهما عن عينيه، والحسين عليه السلام ينظر إليه ويبكي، ويقول: «شكر الله لك يا شيخ» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١١، ص ٢٣٠).

لكن هذه الرواية فيها إشكالات، منها أنّ المامقاني ضبط اسم والد أنس بالحرث، في حين ضبطته المصادر المتقدمة بالحارث (البخاري، بلا تاريخ، ج٢، ص ٣٠؛ الطوسي، ١٤١٥هـ، ص ٣؛ الرازي، ١٣٧٢هـ، ج٢، ص ٢٨٧؛ ابن حبان، ١٣٩٥هـ، ج٤، ص ٤٩؛ ابن الأثير، بلا تاريخ، ج١، ص ١٢٣؛ ابن نما الحلي، ١٣٦٩هـ، ص ٤٦). طبعاً يمكن أن يُكتب الحرث ويُقرأ الحارث، كما هو متداول في اللغة العربية. والنقطة الثانية هي أنّ قضية شدّ الحاجب بالعصابة، وقول الإمام «شكر الله لك يا شيخ» ذكرت في مقتل أبي مخنف لجابر بن عروة الغفاري، لا أنس بن الحارث (أبو مخنف، ١٣٣٠هـ، ص ٤٥)، ولكن هناك شكوك في انتساب هذا الكتاب إلى أبي مخنف، كما لا يعتبر به من الناحية التاريخية، وقد صرّح بذلك بعض الأعلام مثل الشيخ عباس القمي (القمي، ١٤٠٥هـ، ص ١٩٥).

٢ـ٧. شهادة أحمد بن محمد بن عقيل بن أبي طالب

وفقاً لما كتب عنه المامقاني: «أمّه أمّ ولد، برز يوم الطفّ وهو يرتجز... وقتل من القوم جمعاً كثيراً، وجرح آخرين. ثم إنّهم تعطّفوا عليه من كلّ جانب، فقتلوه في حومة الحرب، بعد ما عقروا فرسه» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٨، صص ٢٧٧ و٢٧٨).

واعتبره محقق الكتاب في الهامش «فوق الوثاقة والجلالة» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٨، ص ٢٧٨).

إنّ أوّل من ذكر هذه الرواية هو صاحب مقتل أبي مخنف (أبو مخنف، ١٣٦٤ش، ص ٤٥؛ مجهول، ١٣٦٢هـ، ص ١١٧)، ثم أخذتها عنه سائر المصادر (المناقب، ج٤، ص ١٠٥). ويرد على هذه الرواية عدة ملاحظات: إنّ المصادر المتقدمة ذكرت هذه الرواية نقلاً عن «أحمد بن محمد الهاشمي» (أبو مخنف، ١٣٦٤ش، ص ٤٥؛ مجهول، ١٣٦٢هـ، ص ١١٧) فلا وجه لما قام به المامقاني من إيصال نسب الراوي إلى عقيل. وقد أورد عليه السيد الأمين: «والتعبير بالهاشمي في أولاد أبي طالب لعله غير متعارف، والمعروف ان يقال الطالبي. كما أنه لم يذكر النسّابون لمحمد بن عقيل ولداً اسمه أحمد» (الأمين، ١٤٠٣هـ، ج٣، ص ٢١٩). ومن جهة أخرى ذهب التستري في قاموس الرجال إلى أنّ استشهاد أحمد بن محمد في الطف «غير محقق»، ويستدلّ بأنّ كتّاب السير تعرّضوا لكل واحد من الهاشميين المقتولين بالطف، ولم يذكروا أحمد بن محمد. ولا يعتبر بقول ابن شهر آشوب هنا، لأنّه «يخلط الغثّ والسمين» (التستري، ١٤٢٨هـ، ج١، ص ٦٥٤). مع أنّ مصدر ابن شهر آشوب في هذه الرواية هو نفس مقتل أبي مخنف الذي لا يُعتدّ به (القمي، ١٤٠٥هـ، ص ١٩٥).

٢ـ٨. الإحلال من البيعة من أجل إنقاذ الولد

روى المامقاني في أحد شهداء كربلاء، واسمه بشر بن عمرو بن الأحدوث الحضرمي الكندي: «جاء إلى الحسين عليه السلام أيّام المهادنة، ولمّا خطب الحسين عليه السلام يوم العاشر وأذن لأصحابه في الانصراف، قيل لبشر في تلك الحال: إنّ ابنك قد أُسر بثغر الري، فقال: عند الله أحتسبه ونفسي. ما كنت أحبّ أن يؤسر وأن أبقى بعده، فسمع الحسين عليه السلام مقالته فقال له: رحمك الله أنت في حلّ من بيعتي، فاذهب واعمل في فكاك ابنك. فأبى... وتقدّم يوم الطفّ، فقاتل حتّى نال أوّلاً

شرف الشهادة، وأخيراً شرف تخصيصه بالتسليم عليه في زيارة الناحية المقدسة» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٢، صص ٢٩٣ و٢٩٤). وهذه الرواية يستشكل عليها من عدّة وجوه: أولاً: ذكرت المصادر القديمة هذه القصة لمحمد بن البشير، لا بشر بن عمرو (انظر: ابن سعد،١٤١٥هـ، ص ٧١؛ ابن عساكر، ١٤١٥هـ، ج١٤، ص ١٨٢؛ ابن نما الحلي، ١٣٦٩هـ، ص ٣٩؛ ابن طاووس، ١٤٢٥هـ، ص ١٥٣ و١٥٤؛ المزي، ١٤١٣هـ، ج٦، ص ٤٠٧) والتسليم الذي ورد في زيارة الناحية على البشير بن عمرو (المشهدي، ١٤١٩هـ، ص ٤٩٣؛ ابن طاووس، ١٤١٦هـ، ج٣، ص ٧٧) لا يعتدّ به، حيث لا مجال لانتساب الزيارة إلى الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف ومن ثمّ استخراج أسماء شهداء كربلاء منها (انظر: رمضاني؛ آخرون، ١٣٩٨ش، صص ١٣١ـ ١٥٣). كما أنّ المصادر المتقدمة لم تذكر شيئاً عن دور محمد بن البشير في يوم عاشوراء وشهادته أو إصابته في المعركة، فلا يمكن القطع بشهادته، بل ومناصرته للإمام الحسين حتى نهاية المطاف.

إضافات وبحوث مهمة بهامش تنقيح المقال

تمّ إصدار كتاب تنقيح المقال من تأليف عبد الله المامقاني في ثلاث مجلدات رحلية وبالطبعة الحجرية. بعد ذلك تم إصداره مع تعليقات ابن المؤلف محيي الدين المامقاني وحفيده محمد رضا المامقاني في ٣٤ مجلداً. وقد ذكر محقق الكتاب الكثير من المباحث والمصادر بهامش الكتاب، ومنها إضافة أسماء الشهداء الذين لم ترد الإشارة إليهم في نص الكتاب، وقد جمعها من المصادر الضعيفة، كالزيارة الرجبية. ومن هؤلاء الشهداء جبلة بن عبد الله (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٤، ص ٢٣٥)، وسليمان بن سليمان الأزدي (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٣٣، ص ١٥٨)، وزهير بن سائب (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٢٨، ص ٣١٣)، وزهير بن بشر الخثعمي (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٢٨، ص ٣١١)، وزيد بن ثبيت القيسي (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٤، ص ٣٣١)، وإبراهيم بن علي بن أبي طالب (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج٤، ص ١٩٦)، وحيان بن الحارث (المامقاني،

١٤٢٣هـ، ج٢٤، ص ٤٣١). لكنّ هناك ترديداً في وجود بعض هؤلاء الشخصيات، فضلاً عن حضورهم في كربلاء وشهادتهم (انظر: صالحي حاجي آبادي، ١٣٩٨ش، ذيل الأسماء المذكورة).

فعلى سبيل المثال تمّ إدراج اسم جبلة بن عبد الله ضمن الشهداء استناداً إلى الزيارة الرجبية (ابن طاووس، ١٤١٦هـ، ج٣، ص ٣٤٥)، ثم استنتج المحقق: «الباذل نفسه النفيسة للدفاع عن إمام زمانه ريحانة رسول الله| ينبغي عدُّه في أعلى مراتب الوثاقة والجلالة» (المامقاني، ١٤٢٣هـ، ج١٤، ص ٢٣٣)، ولكن لم يعدّ هذا الاسم ضمن شهداء كربلاء إلا في الزيارة الرجبية التي تعود إلى القرن السابع، بل ورد التأكيد في المصادر التاريخية أنّ جبلة بن عبد الله كان في جيش الحصين بن نمير، وقاتل التوابين عام ٦٥هـ (الطبري، بلا تاريخ، ج٤، ص ٤٦٤؛ ابن أعثم، ١٤١١هـ، ج٦، ص ٢٢٢؛ ابن الأثير، ١٣٨٦هـ، ج٤، ص ١٨٢).

السنة الثالثة، العدد الثانية، الرقم المسلسل للعدد ٦، صيف و خريف ١٤٤٥هـ/٢٠٢٣م

النتيجة البحث

سعى مؤلف تنقيح المقال وكذلك محقق الكتاب من خلال تعليقاته حول أصحاب الإمام الحسين عليه السلام وشهداء كربلاء إلى جمع كل الروايات والمعلومات المرتبطة بالدراسات العاشورائية، وذلك انطلاقاً من حبّهما واهتمامهما الخاص بالإمام الحسين عليه السلام. وقد تمّ تجميع بعض هذه المعلومات بالاعتماد على المصادر الضعيفة وغير المعتبرة، مثل الزيارة الرجبية وكتاب عطية الذرة، ولم يستخدم المؤلف وكذلك المحقق التدقيق الرجالي في استنتاجاتهما الرجالية لتوثيق هؤلاء الشخصيات. وبعبارة أخرى إنّ تنقيح المقال بالرغم من كونه كتاباً رجالياً، إلا أنّه لم يركّز على جرح وتعديل الروايات في ترجمة أصحاب الإمام الحسين عليه السلام، بل اعتمد في جمع الروايات على كل كتاب ومصدر، وسعى إلى توثيق شخصيات شكّك المؤرخون في وجودهم، أو عدّوهم ضمن أعداء أهل البيت عليهم السلام.

فهرس المصادر

١. ابن أحمد، حميد. (١٤٠٥هـ). الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية (الطبعة الثانية). دمشق: دارالأسامة.

٢. ابن أعثم، أحمد. (١٤١١هـ). الفتوح (المحقق: علي شيري). بيروت: دارالاضواء.

٣. ابن الأثير، علي. (١٣٨٦هـ). الكامل في التاريخ. بيروت: دار صادر.

٤. ابن الأثير، علي‌بن ابي كرم. (بلا تاريخ). أسد الغابة. طهران. المكتبة الإسلامية.

٥. ابن الجوزي، سبط. (بلا تاريخ). تذكرة الخواص. طهران. مكتبة نينوا.

٦. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. (١٤١٢هـ). المنتظم في تاريخ الامم والملوك (المحقق: محمد عبد القادر ومصطفي عبد القادر). بيروت: دار الكتب العلمية.

٧. ابن العديم، عمر بن أحمد. (١٤٠٨هـ). بغية الطلب في تاريخ حلب (المحقق: سهيل زكار). بيروت: مؤسسة البلاغ.

٨. ابن حاتم، يوسف. (بلا تاريخ). الدر النظيم. قم: موسسة النشر الإسلامي.

٩. ابن حبان، محمد. (١٣٩٥هـ). الثقات. حيدر آباد: موسسة الكتب الثقافية.

١٠. ابن حجر العسقلاني، أحمد. (١٤١٥هـ). الإصابة في تمييز الصحابة (المحقق: عادل أحمد وعلي محمد). بيروت: دار الكتب العلمية.

١١. ابن حجر، أحمد. (١٤٠٤هـ). تهذيب التهذيب. بيروت: دار الفكر.

١٢. ابن سعد، محمد. (١٤١٥هـ). ترجمة الإمام الحسين ومقتله من القسم غير المطبوع من كتاب الطبقات الكبير (المحقق: عبد العزيز الطباطبائي). قم: مؤسسة آل البيت.

١٣. ابن طاووس، علي. (١٤١٦هـ). الإقبال بالأعمال الحسنة (المحقق: جواد القيومي). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.

١٤.ابن طاووس، علي. (١٤٢٥هـ). اللهوف في قتلى الطفوف (الطبعة الرابعة) (المحقق: فارس تبريزيان الحسون). طهران: دار الأسوة.
١٥.ابن عساكر، علي. (١٤١٥هـ). تاريخ مدينه دمشق (المحقق: علي شيري). بيروت: دار الفكر.
١٦.ابن كثير، إسماعيل. (١٤٠٨هـ). البداية والنّهاية (المحقق: علي شيري). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٧.ابن نما حلي، محمد. (١٣٦٩هـ). مثير الأحزان. النجف الأشرف. المطبعة الحيدرية.
١٨.أبو مخنف، لوط. (١٣٦٤ش). مقتل الحسين (الطبعة الثانية) (المحقق: حسن غفاري). قم: حسن غفاري.
١٩.أبو مخنف، لوط. (١٣٦٧ش). وقعة الطف (المحقق: محمد هادي يوسفي). قم: النّشر الإسلامي.
٢٠.الآغا بزرك الطهراني (١٣٩١هـ). الذريعة إلى تصانيف الشّيعة (الطبعة الثانية). طهران: مكتبة الطهوري.
٢١.الأمين، محسن. (١٤٠٣هـ). أعيان الشّيعة (المحقق: حسن الأمين). بيروت: دار التعارف.
٢٢.البخاري، محمد بن إسماعيل. (بلا تاريخ). التاريخ الكبير. تركيا: المكتبة الإسلامية.
٢٣.البلاذري، أحمد بن يحيي. (بلا تاريخ). أنساب الأشراف (المحقق: سهيل زكار ورياض الزركلي). بيروت: دار الفكر.
٢٤.التستري، عبد الحسين. (١٤١٨هـ). الفائق في رواة وأصحاب الإمام الصادق. قم: النشر الإسلامي.
٢٥.التستري، محمدتقي. (١٤٢٨هـ). قاموس الرجال (المحقق: مؤسسة النشر الإسلامي). قم: النشر الإسلامي.

٢٦. حرز الدين، محمد. (١٤٠٥هـ). معارف الرجل في تراجم العلماء والأدباء. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
٢٧. الخوارزمي، موفق بن أحمد. (١٤١٨هـ). مقتل الحسين (المحقق: محمد السماوي). قم: أنوار الهدى.
٢٨. الخوئي، أبو القاسم. (١٤١٣هـ). معجم رجال الحديث وتفصيل الرواة (الطبعة الخامسة). بلا مكان. بلا ناشر.
٢٩. الدينوري، أحمد بن داود. (١٩٦٠م). الأخبار الطوال (المحقق: عبد المنعم). القاهرة: دار إحياء الكتب العربي.
٣٠. الذهبي، محمد. (١٤١٣هـ). سير أعلام النبلاء (الطبعة الثانية). بيروت: مؤسسة الرّسالة.
٣١. الرازي، عبد الرحمن. (١٣٧٢هـ). بالجرح والتعديل. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٣٢. رضائي، مجيد وآخرون. (١٣٨٨). پژوهشي در سند ومحتواي زيارت رجبيه. مجلة تاريخ الفصلية. السنة الرابعة. رقم ١٥. صص ٣٨-٥٧.
٣٣. رمضاني، رضا وآخرون. (ربيع وصيف ١٣٩٨). بازخواني شخصيت يزيد بن حصين. مجلة شيعه پژوهي الفصلية. رقم ١٦، صص ١٣١- ١٥٣.
٣٤. الزركلي، خير الدين. (١٩٨٦م). الأعلام قاموس التراجم (الطبعة السابعة). بيروت: دار الملايين.
٣٥. الشيخ الطوسي، محمد. (١٤١١هـ). الغيبة (المحقق: عباد الله طهراني وعلي أحمد). قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
٣٦. الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن. (١٤١٥هـ). رجال الطوسي (المحقق: جواد قيومي). قم: النّشر الإسلامي.

٣٧. الشيخ المفيد، محمد بن محمد. (١٤١٣هـ). الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد (المحقق: مؤسسة آل البيت). قم: المؤتمر العالمي لألفية الشّيخ المفيد.
٣٨. صالحي حاجي آبادي، إبراهيم. (١٣٩٨ش). طعنه رقيب يا خطاي تاريخ (بازكاوي هويت مشهورين به شهادت در نينوا). طهران: دار نگاه معاصر للنشر.
٣٩. الصفدي، صلاح الدين. (١٤٢٠هـ). الوافي بالوفيات (المحقق: أحمد أرناؤوط وتركي مصطفى). بيروت: دار إحياء التراث.
٤٠. الطائي، نجاح. (١٤٣١هـ). مقتل الحسين وأنصاره. بيروت: دار الهدى.
٤١. الطبرسي، الفضل بن الحسن. (١٤٠٦هـ). تاج المواليد في مواليد الأئمّة ووفياتهم. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
٤٢. الطبرسي، الفضل بن الحسن. (١٤١٧هـ). إعلام الورى بأعلام الهدى (المحقق: مؤسسة آل البيت). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٤٣. الطبري الشيعي، محمد بن جرير. (١٤١٣هـ). دلائل الإمامة (المحقق: قسم الدراسات الإسلامية). قم: مؤسسة البعثة.
٤٤. الطبري، محمد بن جرير. (بلا تاريخ). تاريخ الطبري. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٤٥. الفتال النيشابوري، محمد. (بلا تاريخ). روضة الواعظين. قم: منشورات الرضي.
٤٦. القمي، عباس. (١٤٠٥هـ). نفس المهموم (المحقق: رضا أستادي). قم: منشورات بصيرتي.
٤٧. القمي، عباس. (بلا تاريخ). الكنى والألقاب. قم: دار بيدار للنشر.
٤٨. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٦٣ش). أصول كافي. المعلّق: علي أكبر غفاري. بلا مكان. دار الكتب الإسلامية.
٤٩. المامقاني، عبد الله. (١٤٢٣هـ). تنقيح المقال في علم الرجال (المحقق: محي الدين المامقاني). قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

٥٠. المامقاني، يوسف علي. (١٣٦٠ش). عطية الذرة إلى رئيس الملة، مقاتل أبرار الأمة. طهران: بلا ناشر.
٥١. المجلسي، محمد باقر. (١٤٠٣هـ). بحار الأنوار. بيروت: مؤسسة الوفاء.
٥٢. مجموعة من المؤلفين. (١٣٦٢هـ). موسوعة العالم الإسلامي. طهران: مؤسسة الموسوعة الإسلامية.
٥٣. مجهول. (١٣٣٠هـ)، مقتل أبي مخنف (الطبعة الحجرية). الكاتب: محمد تقي بن خليل التبريزي.
٥٤. مجهول. (١٣٦٢ش). مقتل الحسين ومصرع أهل بيته وأصحابه في كربلاء (الطبعة الثانية). قم: منشورات الرضي.
٥٥. المرشد بالله، يحيى بن الحسين. (١٤٠٣هـ). الأمالي الخميسية (تسمية من قتل مع الحسين) (الطبعة الثالثة). بيروت: عالم الكتب.
٥٦. المزي، يوسف. (١٤١٣هـ). تهذيب الكمال في أسماء الرّجال (الطبعة الرابعة) (المحقق: بشار عواد). بيروت: الرّسالة.
٥٧. المسعودي، علي بن الحسين. (١٤٠٤هـ). مروج الذهب ومعادن الجوهر (الطبعة الثانية). قم: دار الهجرة.
٥٨. مسكويه، أحمد بن محمد. (١٣٦٦ش). تجارب الأمم (المحقق: أبو القاسم إمامي). طهران. دار سروش للنشر.
٥٩. المشهدي، محمد بن جعفر. (١٤١٩هـ). المزار الكبير (المحقق: جواد قيومي). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٦٠. المقريزي، أحمد بن علي. (١٤٢٠هـ). إمتاع الأسماع بالنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع (المحقق: محمد عبد الحميد). بيروت: دار الكتب العلمية.
٦١. نمازي، علي. (١٤١٥هـ). مستدركات علم رجال الحديث. طهران: منشورات ابن مولف.

٦٢. النويري، أحمد. (بلا تاريخ). نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة. وزارة الثقافة والإرشاد.
٦٣. اليعقوبي، أحمد. (بلا تاريخ). تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار صادر.

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu´asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2023

An Examination and Critique of the Image of Imam Hasan Askari in the Western Encyclopedias

Saeed Tavoosi Masroor[1] Alireza Dehghani[2]

Received: 19/02/2024 Accepted: 15/04/2024

Abstract

Since the 20th century, Western Shia scholars have published works and studies about Shia imams (PBUH), which in many cases present an incomplete and incorrect image of them. About the 11th Imam, Imam Hasan Askari, this problem can be seen more, especially because compared to some of the pure Imams, even Shia scholars have paid less attention to him independently. In this article, we tried to present the image of Imam Hasan Askari in the most important Western specialized and general encyclopedias and then examine and criticize it. The result of this study suggests that Western encyclopedias have presented a dim picture of the personality, life and era of Imam Hasan Askari and that picture is sometimes incomplete and distorted.

Keywords

Imam Hasan Askari, Samarra, Islamic Encyclopedia, Iranica Encyclopedia, Joseph Elias, Heinz Halm.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology and Shia Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran (corresponding author). Saeed.tavoosi@atu.ac.ir.

2. M. A in Islamic Studies and Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Alirezadehghani1375@gmail.com.

* Toosi Masroor, S., & Dehghani, A. R. (2023). An Examination and Critique of the Image of Imam Hasan Askari in the Western Encyclopedias. *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah*, 3(6), pp. 80-101. https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75765

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة ٣ ● العدد ٢ ● صيف و خريف ● ١٤٤٥هـ

دراسة ونقد لصورة الإمام الحسن العسكري عليه السلام في مرآة الموسوعات الغربية

سعيد طاووسي مسرور [١] علي رضا دهقاني [٢]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠٢/١٩ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٤/١٥

الملخص

منذ القرن العشرين، نشر الباحثون الغربيون في مجال التشيع مؤلفات وأبحاث عن أئمة الشيعة عليهم السلام، والتي تقدّم في كثير من الأحيان صورة غير كاملة وغير صحيحة عنهم، وخاصة عن الإمام الحادي عشر الإمام الحسن العسكري عليه السلام، حيث نشاهد هذه الحالة فيه أشدّ منها في غيره، خصوصاً أن الباحثين -وحتى الشيعة منهم- لم يخصصوا دراسات مستقلة بهذا الإمام، مقارنةً بما تمّ إنجازه حول البعض من الأئمة الأطهار عليهم السلام. فحاولنا في هذه المقالة عرض ونقد الصورة التي قدّمتها أهم الموسوعات الغربية المتخصصة والعامة عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام. تظهر نتيجة هذا البحث أنّ الموسوعات الغربية قدّمت صورة قاتمة عن شخصية الإمام الحسن العسكري عليه السلام وسيرته وعصره، وأن هذه الصورة كانت أحياناً مضطربة ومشوهة.

الكلمات المفتاحية

الإمام الحسن العسكري عليه السلام، سامراء، دائرة المعارف الإسلامية، الموسوعة الإيرانية، جوزيف إلياش، هاينز هالم.

١. أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي والدراسات الشيعية بكلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة العلامة الطباطبائي (الكاتب المسئول). Saeed.tavoosi@atu.ac.ir
Orcid: 0000-0003-3277-4417

٢. خريج ماجيستر في فرع المعارف الإسلامية والقانون بجامعة الإمام الصادق عليه السلام.
Alirezadehghani1375@gmail.com

* طاووسي مسرور، سعيد؛ دهقاني، علي رضا. (٢٠٢٣م). دراسة ونقد لصورة الإمام الحسن العسكري عليه السلام في مرآة الموسوعات الغربية. مجلة التاريخ والحضارة الإسلامية؛ رؤية معاصرة، نصف سنوية علمية، ٣(٦)، صص ٨٠-١٠١. https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75765

مقدمة وخلفية البحث

لم يهتم علماء الشيعة بشخصية الإمام الحسن العسكري عليه السلام وسيرته وعصره ومآثره بقدر الاستحقاق. فبالمقارنة مع الدراسات حول أمير المؤمنين والإمام الحسين والإمام الصادق والإمام الرضا عليهم السلام، حيث ألّفوا لكل واحد منهم مئات الكتب الخاصة، في حين أن حصّة الإمام العسكري من هذه الدراسات كانت أقلّ بكثير. ولعل هذا هو السبب في عدم اهتمام الباحثين الغربيين بالدراسة حول هذا الإمام. ومن الأعمال الشيعية الخاصة بالإمام العسكري عليه السلام يمكن الإشارة إلى حياة الإمام العسكري من تأليف محمد جواد الطبسي،[1] وحياة الإمام الحسن العسكري عليه السلام لمؤلفه باقر شريف القرشي، والإمام الحسن العسكري والد الإمام المهدي الموعود بقلم علي الكوراني العاملي وزندگی‌نامه حضرات عسكريين (حيات الإمامين العسكريين) من تأليف أبي القاسم سحاب. ومن بين الدارسين الغربيين في موضوع الإسلام والشيعة يمكن القول أنّ دوايت مارتن دونالدسون (١٨٨٤-١٩٩٦م) هو أول من خصص بحثاً بالإمام العسكري عليه السلام خلال ٩ صفحات، وذلك في كتابه الشهير مذهب الشيعة.[2] ومن بين الموسوعات المتخصصة يمكن الإشارة إلى مقالة [الإمام] الحسن العسكري عليه السلام المنتشرة في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية،[3] وقد كتب المقالة الباحث اليهودي جوزيف إلياش. وهناك مقالة أخرى درسناها في بحثنا، وهي مقالة «عسكري، ابو محمد حسن بن علي» في الموسوعة الإيرانية من تأليف الباحث الألماني هاينز هالم.[4] وفي نهاية

١. ترجم هذا الكتاب عباس جلالي بعنوان «با خورشيد سامراء» وقد أصدرته دار بوستان للنشر.

2. Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia & Iraq*, London: Luzac & Company, 1933, pp.217-225.

3. Joseph Eliash, HASAN AL-ASKARI, in *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: E.J. Brill, 1986.

4. Halm, Heinz,"ʿASKARĪ, ABŪ MOḤAMMAD ḤASAN B. ʿALĪ", in: iranicaonline.org/articles/askari-abu-mohammad-hasan-b.

البحث قدّمنا سرداً عن أهمّ الأعمال الموسوعية العامة والتي أشارت بالاختصار إلى شخصية الإمام ولو بشكل عابر.

الموسوعات المتخصصة

١ـ مقالة «الحسن العسكري عليه السلام» في *دائرة المعارف الإسلامية*

يمكن القول أنّ أهم عمل نشره الغربيون حول الإمام العسكري عليه السلام هي مقالة الإمام الحسن العسكري عليه السلام في دائرة المعارف الإسلامية لكاتبه جوزيف إلياش اليهودي (١٩٣٢-١٩٨١م).[1] وقد ترجمها حسين مسعودي، وتمّ نشرها في كتاب «تصوير امامان شيعه در دائرة المعارف اسلام» (صورة أئمة الشيعة في

السنة الثالثة، العدد الثانية، الرقم المسلسل للعدد ٦، صيف و خريف ١٤٤٥هـ/٢٠٢٣م

١. تخرّج جوزيف إلياش من مرحلة الدكتوراه في جامعة لندن، وحاز على شهادة الدكتوراه في فرع الدراسات الإسلامية عام ١٩٦٦م. ذهب إلياش عام ١٩٦٧م إلى أمريكا، وبدعم مالي من مؤسسة فورد واصل دراساته العليا في مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، وحاز على شهادة فوق الدكتوراه، واشتغل منذ ١٩٦٧م حتى ١٩٧١م بالتدريس في UCLA، وإلى جانب ذلك عمل كأستاذ مساعد في الدراسات اليهودية في كلية أوبرلين. نظّمت الكلية عام ١٩٧٢م مشروع دراسات اليهود والشرق الأوسط، وتولى إلياش رعاية المشروع حتى نهاية عمره. ومن خلال هذا المشروع كان إلياش يدرّس بعض المواد مثل اللغة العربية والعبرية، والدراسات الإسلامية، وتاريخ اليهود. وفي عام ١٩٨٠م لفت إليه أنظار وسائل الإعلام، خصوصاً بعد ادعائه بأنّ آية الله الخميني خالف فقه الشيعة وأحكامها من خلال احتجاز ٥٢ من المواطنين الأمريكيين كرهائن. أعمال جوزيف إلياش في فقه الشيعة بما فيها المخطوطات، والبحوث المنشورة، والرسائل، ووثائق المساعدات المالية موجودة اليوم، ويتمّ الاحتفاظ بها في أرشيفات كلية أوبرلين، ومن أعماله غير المنشورة ترجمة أجزاء من كتاب الكافي والتي قام بها إلياش بمساعدة مالية من قبل الوقف الوطني للعلوم الإنسانية، وأهم تأليفاته المخطوطة هو كتاب الشيعة الإمامية، حيث ركز فيه على خلفيتهم في رواية الحديث. وقد نشر إلياش عدّة مقالات في المجلات الغربية، وهي: «نظرية فقهاء الاثني عشرية في المرجعية السياسية والفقهية»، و«سوء الفهم حول المكانة الفقهية للعلماء الإيرانيين»، و«في نشوء الشهادة الثالثة وتطورها عند الشيعة»، و«القرآن الشيعي، مراجعة آراء جولد تسيهر»، «مراجعة كتاب الإسلام الشيعي». والمقالة الوحيدة التي كتبها إلياش لدائرة المعارف الإسلامية هي مقالة «الحسن العسكري عليه السلام» (لتوضيح أكثر راجع: أحمدوند وطاووسي مسرور، ١٣٨٧ش، ١٥٠-١٥١).

دائرة المعارف الإسلامية)، مع نقدها بقلم محمد رضا الجباري، من إصدار مؤسسة الدراسات الشيعية. كذلك قام عباس أحمدوند وسعيد طاووسي مسرور من خلال مقال نشر في مجلة تاريخ الإسلام الفصلية بنقد مقالة إلياش ونقد الملاحظات التي أوردها الجباري عليها (أحمدوند، طاووسي مسرور، ١٣٨٧ش، ص ١٤٩ـ ١٧٠). فيؤكد جباري أن مؤلف المقالة -ورغم كل إشكالاتها ونواقصها- اعتمد على المصادر الشيعية، كالكافي، والإرشاد، وبحار الأنوار، وإلى جانبها المصادر التاريخية القديمة مثل مروج الذهب، والمصادر التي تهتم ببحوث الفرق والمذاهب، ككتّاب الملل والنحل، ولا يشعر القارئ بأي تعصب يمارسه المؤلف ضد الشيعة (جباري، ١٣٨٥ش، ص ٤٣٩).

يتناول إلياش في بداية المقال اسم الإمام وكناه وألقابه، ويذكر من ضمن ألقاب الإمام الصامت، والزكي، والخالص، والنقي، والرفيق، والهادي، وابن الرضا، ثم يقول إنّ لقب العسكري مأخوذ من العسكر وهو سامراء، ويطلق هذا اللقب عليه وعلى أبيه (إلياش، ١٨٣٥ش، ص ٤٣٣). اكتفى إلياش بذكر بعض ألقاب الإمام، ولم يذكر كل ما ورد في المصادر، فمثلا لم يذكر السراج، والفاضل، وغيرها (لمشاهدة ألقاب الإمام في المصادر الشيعية راجع: الطبسي، ١٣٨٢ش، ص ١٦ ـ ٢١). وقد ورد لقب السراج في بعض المصادر بسراج أهل الجنة (ابن شهر آشوب، ١٣٧٩هـ، ج١، ص ٢٩٢). فبحسب ما رواه الشيخ الطوسي ذكر الإمام العسكري عليه السلام صلاة على نفسه، ومن ضمن الصفات التي أطلقها على نفسه النور المضيء (الطوسي، ١٤١١هـ(ألف)، ج١، ص ٤٠٥). وذكر الحسين بن حمدان الخصيبي الشفيع، والموفي، والتقي، والسخي، والمستودع من ضمن ألقاب الإمام (الخصيبي، ١٤١٩هـ، ص ٣٢٧).

لم يذكر إلياش شيئاً عن الصفات الظاهرية للإمام، في حين وردت في المصادر الإمامية سمات تفصيلية تقريباً في وصف ظاهر الإمام. فبناء على رواية وردت في الكافي وصف أحمد بن عبيد الله بن خاقان -عامل الخراج في قم وكان شديد العداء لأهل البيت (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٥٠٣) وكان أبوه وزير

المعتمد العباسي (ابن الأثير، ج٧، ص ٢٣٥)ـ الإمام العسكري عليه السلام بأنه: «رَجُلٌ أَسْمَرُ، حَسَنُ الْقَامَةِ، جَمِيلُ الْوَجْهِ، جَيِّدُ الْبَدَنِ، حَدَثُ السِّنِّ، لَهُ جَلَالَةٌ وَهَيْبَةٌ» (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٥٠٣).

ذكر إلياش أن الإمام العسكري ولد في المدينة، وبالنسبة لتاريخ ولادته يقول: «ذهب أكثر مصادر الانثي عشرية إلى أنه ولد في ربيع الأول عام ٢٣٠هـ الموافق لنوفمبر عام ٨٤٤م، إلا أنّ الكليني ذكر مولده في رمضان عام ٢٣٢هـ الموافق لأبريل عام ٨٤٧م.» (إلياش، ١٨٣٥ش، ص ٤٣٣) لكن هذا غير صحيح، لأنّه أولاً: لم يذكر العديد من علماء الشيعة عام ٢٣٠هـ لولادة الإمام العسكري، ومن ذكر هذا التاريخ اعتبره قولاً شاذاً. ثانياً: أكثر أعلام الشيعة كالكليني والمفيد وأمين الإسلام الطبرسي والمحدث القمي ذكروا عام ٢٣٢هـ (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٥٠٣؛ المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٣١٣؛ الطبرسي، ١٤١٧هـ، ج٢، ص ١٣١؛ القمي، ١٣٧٩ش، ج٣، ص ١٩٠٥). ثالثاً: ورد في إحدى نسخ الكافي فقط أن الإمام ولد في رمضان ٢٣٢هـ، لكن لم يثق بهذه النسخة علي أكبر غفاري مصحح الكافي في طبعة دار الكتب الإسلامية، وكذلك مصححو طبعة دار الحديث. ويبدو أنّ سبب الخطأ هو أنّ كاتب النسخة التي اعتبرت ولادة الإمام العسكري في رمضان خلط بين تاريخ ولادة الإمام العسكري وتاريخ ولادة جدّه الإمام الحسن المجتبى. وبالنسبة لشهر ولادته فقد أخطأ إلياش أيضاً، والسبب في ذلك هو اعتماده على بحار الأنوار، حيث ذكر المجلسي نقلاً عن الإرشاد أنّ الشيخ المفيد ذكر مولد الإمام في ربيع الأول (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج٥٠، ص ٢٣٥)، لكن ما ورد في النسخ الموجودة لكتاب الإرشاد هو ربيع الثاني (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٣١٣)، فالخطأ يعود لطبعة بحار الأنوار. فيظهر أنه، وخلافاً لما ذكره إلياش، قد اتفقت معظم المصادر الشيعية على شهر ربيع الثاني، إلا أن هناك خلافاً في يوم ولادته، فذكر ٤ و٨ و١٠ من ربيع الثاني كمولد للإمام العسكري عليه السلام. ولكن بحسب بحوث تفصيلية تم ترجيح اليوم الثامن (مقدّسي، ١٣٩١ش، ص ٥٢٣ ـ ٥٢٥). وقد أنشد الشيخ

الحر العاملي شعراً أوضح فيه سبب اشتهار هذا القول (القمي، ١٣٧٩ش، ج٣، ص ١٩٠٥).

ذكر إلياش في مقاله أنّ والدة الإمام العسكري هي أم ولد (جارية أنجبت ولداً لمولاها) واسمها حُدَيث، وبحسب مصادر أخرى سوسن وسليل (إلياش، ١٨٣٥ش، ص ٤٣٣). واعتبر البعض أنّ اسم والدته عسفان (النوبختي، ١٣٩٥ش، ص ٣٩٤)، لكن يبدو أن أشهر أسمائها هو سليل (أحمدوند وطاووسي مسرور، ١٣٨٧ش، ص ١٥٣). وهنا تنبغي الإشارة إلى أنّ أمّهات الأئمة الأواخر عادة ما يكون لهنّ عدّة أسماء، وبما أنهنّ كنّ من أمّهات الأولاد كانت أسماؤهنّ مأخوذة من أسماء الورود (راجع شيمل، ١٣٧٦ش، ص ١١٠). فعلى سبيل المثال ذكرت لوالدة الإمام المهدي عليه السلام خمسة أسماء (جاسم حسين، ١٣٨٥ش، ص ١١٤). وعلى كل حال كان تعدّد الأسماء لهنّ أمرا شائعاً، وحتى كانت أسماؤهن قبل ولادة أولادهن المعصومين تختلف عن أسمائهن بعدها، فمثلاً بعد أن أنجبت تكتم الإمام الرضا عليه السلام سمّاها الإمام الكاظم الطاهرة (ناجي، ١٣٨٧ش، ص ٩)، كما سمّيت نرجس بعد ولادة إمام الزمان بصيقل (الطوسي، ١٤١١هـ (ألف)، ص ٣٩٣).

وفقاً لما ذكره إلياش دخل الإمام العسكري عليه السلام سامراء عام ٢٣٣ أو ٢٣٤هـ (إلياش، ١٨٣٥ش، ص ٤٣٣). ويظهر أن أصحّ القولين هو ٢٣٣ (الفتال النيشابوري، ١٣٧٥ش، ج١، ص ٢٤٦؛ ابن شهر آشوب، ١٣٧٩ش، ج٤، ص ٤٢٢). وتجدر الإشارة أنّ الشيخ المفيد اعتبر تاريخ الرسالة التي كتبها المتوكل للإمام الهادي لإحضاره إلى سامراء؛ إنما هو عام ٢٤٣هـ (المفيد، ١٤١٣هـ، ج٢، ص ٣١٢)؛ لكن بحسب ما يظهر من رواية الكافي فإنّ هذا التاريخ يتعلّق بزمان تسلّم الراوي نسخة من رسالة المتوكل من يحيى بن هرثمة (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٥٠١) لا تاريخ كتابة الرسالة. والشاهد على ذلك رواية ذكرها ابن خلكان، حيث أنّ الإمام الهادي عاش في سامراء ما يقارب ٢٠ عاماً و٩ أشهر، ولأجل ذلك لُقّب هو وولده بالعسكريين (ابن خلكان، بلا تاريخ، ج٢، ص ٩٥). فنظراً إلى أن استشهاد الإمام الهادي وقع عام

٢٥٤هـ بلا شك، (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص ٤٢٢)، فانتقاله إلى سامراء كان عام ٢٣٣، وبقي هناك حتى نهاية عمره الشريف.

أشار إلياش في مقالته إلى ستّ سنوات فقط قضاها الإمام في سجن المعتمد العباسي (إلياش، ١٨٣٥ش، ص ٤٣٣)، ولكن تمّ حبس الإمام في عهد الخلفاء الثلاثة قبل المعتمد أيضاً، فوفقاً لرواية ابن طاووس عن ابن زياد الصيمري حُبس الإمام في عهد المستعين العباسي، وأطلق سراحه بعد خلع المستعين من الخلافة (ابن طاووس، ١٤١١هـ، ص ٢٧٣). وحدث مثل ذلك في عهد المهتدي العباسي، حيث روى أبو هاشم الجعفري من خواص أصحاب الإمام الجواد والإمام الهادي والإمام العسكري عليهم السلام: «كُنْتُ مَحْبُوساً مَعَ أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام فِي حَبْسِ الْمُهْتَدِي بْنِ الْوَاثِقِ. فَقَالَ لِي يَا أَبَا هَاشِمٍ إِنَّ هَذَا الطَّاغِيَ أَرَادَ أَنْ يَعْبَثَ بِاللَّهِ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ، وَقَدْ بَتَرَ اللَّهُ تَعَالَى عُمُرَهُ...» (الطوسي، ١٤١١هـ(ألف)، ص ٢٢٣). وآخر سجن دخله الإمام كان أيام المعتمد العباسي، حيث أمر بحبسه قبل استشهاده (ابن طاووس، ١٤١١هـ، صص ٢٧٥_٢٧٦).

وبناء على الروايات الدالّة على البداء، ونقل الإمامة من أبي جعفر محمد بن علي إلى أخيه الإمام الحسن العسكري؛ فقد استنتج إلياش أن الإمام الهادي عليه السلام بعد وفاة أبي جعفر -الذي تمّ تعيينه مسبقاً كإمام للشيعة- قام بتقديم ولده الحسن تكلف له والإمام من بعده (إلياش، ١٨٣٥ش، ص ٤٣٣). ويبدو أنّ هناك ثلاث روايات تتعلّق بهذا الموضوع: الرواية الأولى رواها يحيى بن يسار القنبري (العنبري): «أَوْصَى أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام إِلَى ابْنِهِ الْحَسَنِ قَبْلَ مُضِيِّهِ بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ، وَأَشْهَدَنِي عَلَى ذَلِكَ وَجَمَاعَةً مِنَ الْمَوَالِي.» (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٣٢٥). ولكن ضعّف الرجاليون سند الرواية لأنّ يحيى بن يسار راوٍ مجهول. والرواية الثانية وردت بسندين مختلفين لكن بمضمون واحد. فبحسب هذه الرواية عندما توفي أبو جعفر قال الإمام الهادي لولده الحسن: «يَا بُنَيَّ أَحْدِثْ لِلَّهِ شُكْراً، فَقَدْ أَحْدَثَ فِيكَ أَمْراً» (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٣٢٦، ح٤_٥). أما الحديث الرابع من

هذا الباب فسنده ضعيف لأسباب، منها عدم وثاقة موسى بن جعفر بن وهب البغدادي. وكذلك الحديث الخامس ضعيف بسبب عدم وثاقة ابن مروان الأنباري. وقد ورد في الرواية الثالثة: «بَدَا لِلَّهِ فِي أَبِي مُحَمَّدٍ بَعْدَ أَبِي جَعْفَرٍ» (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٣٢٧). وفي سندها إسحاق بن محمد بن أحمد النخعي، وقد اعتبره النجاشي «معدن التخليط» (النجاشي، ص ٧٣) وعدّه ابن الغضائري «فاسد المذهب، كذّاب في الرواية، وضّاع للحديث» (ابن الغضائري، ١٤٢٢هـ، ص ٤١). وبغضّ النظر عن تقييم أسناد هذه الروايات، ولو سلّمنا ثبوت مضامينها؛ لكن الأمر الجديد الذي يستفاد من الروايات ليس بمعنى البداء في الأمر الإلهي واستبدال محمد بن علي بالإمام العسكري، بل تفيد بأنّ محمداً وبسبب كونه الولد الأكبر؛ ربّما اعتبره الشيعة صالحاً للإمامة، لكن بوفاته لم يعد هناك مجال للخلاف في مقام الإمامة، ونجى الشيعة من الحيرة والضلال، وهذه نعمة عظيمة تستحق الشكر (المازندراني، ١٣٨٢ش، ج٦، ص ٢٠٢). إضافة إلى أنّ وصية الإمام الهادي بإمامة الإمام العسكري التي صدرت بعد وفاة محمد هي بمعنى الإعلان العام بالتنصيب، لا الإخبار بتحوّل الإمامة إلى الإمام العسكري. فلو حملنا هذه الروايات على البداء بمعناه الاصطلاحي لتعارضت مع الروايات المتواترة التي ذكرت أسماء جميع أئمة الهدى من أوّلهم إلى آخرهم، ومنهم الإمام العسكري عليه السلام (على سبيل المثال انظر: الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، صص ٥٢٥ـ٥٣٥). كما أن هناك طائفة أخرى من الروايات وردت في نفس الباب من كتاب الكافي، وهي تتعارض مع روايات الطائفة الأولى، حيث تدلّ على أنّ الإمام الهادي قدّم ولده الحسن للإمامة إبان حياة محمد (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، صص ٣٢٥ـ٣٢٦؛ الطوسي، ١٤١١هـ (ألف)، ص ٢٠٥). إذاً فتعليقات إلياش في هذا الموضوع انتقائية تماماً.

وبالنسبة لمسألة استشهاد الإمام فيشكك فيها إلياش، ويعتبرها مختلقة من قِبل المصادر الشيعية المتأخّرة، حيث يعتقد أنّ الإمام ابتلي بالمرض وتوفي بسب ذلك، ويستشهد تأكيداً لعقيدته برواية في عيادة الشخصيات العباسية والعلوية

البارزة للإمام (إلياش، ١٣٨٥ش، ص ٤٣٤). وبناء على مصادر الإمامية المتقدمة فالحق مع إلياش، حيث لم ترد في هذه المصادر إشارة إلى شهادة الإمام. وقد ورد في مجمل التواريخ والقصص من مصادر القرن السادس: «قيل: دُسّ له السمّ سنة ٢٥٦ للهجرة في عهد المعتمد العباسي، وكان عمره آنذاك لا يزيد عن خمس وعشرين سنة» (ابن شادي، بلا تاريخ، ص ٤٥٨). طبعاً يظهر من تعبير المؤلف (قيل كذا) أنه لم يعتبر هذا الرأي مهمّا للغاية. كما أنّ مؤلف ينابيع المودة -وهو من أبرز علماء الحنفية- تردّد في الأمر قائلا: «ويقال إنه مات بالسم أيضا» (القندوزي الحنفي، ١٤٢٢هـ، ج٣، ص ٣٣١). أما الشيخ المفيد فيرفض رأي الشيخ الصدوق في استشهاد جميع الأئمة (المفيد، ١٤١٣هـ، صص ١٣١-١٣٢)، حتى إنّ أمين الإسلام الطبرسي بعد أن يذكر اعتقاد أكثر علماء الإمامية باستشهاد جميع الأئمة، إلا أنّه لا يخفي ترديده في ذلك قائلا: «و الله أعلم بحقيقة ذلك» (الطبرسي، ١٤١٧هـ، ج٢، ص ١٣٢).

وفي مقابل هذا الرأي الذي يعتبر أن شهادة الإمام لا يمكن إثباتها تاريخيا، ذكر المحدث القمي عن ابن بابويه القول باستشهاد الإمام (القمي، ١٣٧٩ش، ج٣، ص ١٩٤٥). ولعل المراد من نسبة القول بالشهادة إلى ابن بابويه هو رواية معتبرة وردت في كتاب عيون أخبار الرضا عن أبي الصلت الهروي عن الإمام الرضا عليه السلام: «ما منّا إلا مقتول شهيد» (ابن بابويه، ١٣٧٨ش، ج٢، ص ٢٥٦). وقد ورد في كتاب كفاية الأثر رواية تقول: «ما منّا إلا مقتول أو مسموم» (الخزاز الرازي، ١٤٠١هـ، ص ١٦٢). كما وردت في بصائر الدرجات (الصفار، ص ٤٨٢) وإثبات الوصية (المنسوب للمسعودي، ١٣٨٤هـ، ص ٢٥٣) رواية تفيد بأنّ الإمام العسكري أخبر إبّان حياته بأنه سيستشهد.

وإضافة إلى هذه الروايات: تظهر ظروف حياة الإمام العسكري عليه السلام أنّ وفاته لم تكن وفاة طبيعية، فكما أشرنا إنّ المهتدي العباسي كان يترصّد لقتل الإمام، لكنه لم ينجح (الطوسي، ١٤١١هـ(ألف)، ص ٢٠٥). فلذلك ليس غريباً أن يريد البلاط

العباسي تصفية الإمام. فوفقاً لما روي عن أحد خدّام الإمام أنّ الإمام قد كُلّف طوال ستّ سنوات من إقامته في سامراء أن يذهب في كل اثنين وخميس إلى دار الخلافة، ليثبت حضوره هناك (الطوسي، ١٤١١هـ (ألف)، ص ٢١٥). وخلال فترة مرض الإمام تمّ إحضار قاضي القضاة وعدد من الثقاة إلى البلاط العباسي، حتى يشهدوا بعد وفاة الإمام بأنّه توفي إثر موت طبيعي! (الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٥٠٥)، فمع هذا كيف يمكن أن نتصور كرامة الإمام عند العباسيين، بحيث يقوم أشرافهم بعيادة الإمام، وأن يقوم أبو عيسى بن المتوكل بالصلاة على جثمان الإمام؟! فيظهر من هذه القرائن أن الخلافة العباسية كانت تتخوّف كثيراً من الإمام، وحتى بعد استشهاده كان الرأي العام يلوم العباسيين. ومن جانب آخر فإنّ وفاته في شبابه شاهد آخر على استشهاده (جعفريان، ١٣٩٠ش، ص ٦٩٣). فبناء على ما ذكرناه وبنظرة شاملة ومعتمدة على كثرة الظنون التاريخية؛ يمكن ترجيح القول باستشهاد الإمام. وفي ختام هذا القسم تجدر الإشارة إلى أنّ عظيم نانجي وفرهاد دفتري ـوهما من الباحثين في معهد دراسات الإسماعيلية في لندنـ أكدا في المقالة التي ألّفاها في التعريف بالإسلام الشيعي على أنّ الإمام العسكري استشهد بدسّ السم له. (Nanji Daftary، ٢٠٠٧، p6).

أحد الإشكالات التي أوردها محمد رضا الجباري على إلياش هو أن الأخير اعتبر وفاة الإمام في شهر رجب، فردّ الجباري على إلياش (الجباري، ١٣٨٥ش، ص ٤٤٢)، لكن ما ذكره إلياش في مقالته هو أن الإمام توفي في شهر ربيع الأول، غير أنّ كتابة ربيع الأول في اللاتين يشبه كتابة رجب (Radjab - Rabi‘ 1) ومن هنا اشتبه الأمر على المترجم، وبما أنّ الناقد اعتمد على الترجمة نسب هذا الخطأ إلى إلياش (أحمدوند وطاووسي مسرور، ١٣٨٧ش، ص ١٥٩).

تناول إلياش في الفقرة الأخيرة من مقالته موضوع الاختلاف بين الشيعة والفِرق التي نشأت بعد استشهاد الإمام العسكري عليه السلام، حيث يقول: «وذكر الشهرستاني إحدى عشرة فرقة بعد وفاة الإمام العسكري، فيما تحدّث المسعودي

عن عشرين فرقة» (إلياش، ١٣٨٥ش، ص ٤٣٤). فتقرير إلياش عن المسعودي صحيح (المسعودي، ١٤٠٩هـ، ج٤، ص ١١٢)، لكن الشهرستاني ذكر اثنتي عشرة فرقة (الشهرستاني، ١٣٦٤ش، ج١، ص ٢٠٠)، كما يذكر مؤلف فرق الشيعة أربع عشرة فرقة (النوبختي، ١٣٩٥ش، صص ٣٩٥ـ٤٢٢).[1] وتتعلّق إحدى هذه الفرق بأتباع جعفر الكذاب أخ الإمام العسكري. وقد ذكر أحد الباحثين حول أنّ الفرقة التابعة لجعفر الكذّاب هل اندثرت؟ أو ما زالت هناك بوادر تدل على وجودها؟ فيقول: «ليس من الواضح كم من الوقت ظلّ أتباع جعفر وذريته كفرقة مذهبية مستقلة في المجتمع الشيعي. ففي عام ٣٧٣ عندما كان الشيخ المفيد مشغولاً بتأليف فصل خاص بفرق الشيعة في كتابه المجالس لم يكن يعرف أحداً من أتباع جعفر. وفي عام ٤١٠ حيث كان يكتب المفيد كتابه الرئيسي في موضوع الغيبة، كان الكثير من ذرية جعفر قد انضموا إلى خط التشيع الأصيل. وبناء على ما ذكره المفيد فإنّه لا يعرف أحداً من أحفاد جعفر يختلف مع الشيعة الاثني عشرية في مسألة إمامة ولد الإمام العسكري. ويؤكد الشيخ الطوسي أيضاً على هذا الموضوع في كتاب الغيبة الذي ألّفه عام ٤٤٧هـ. ففي ذلك العصر بادت هذه الفرقة، ولم يبق أحد من أتباعها. يبدو أنّ هذه الأخبار يمكن الوثوق بها في البلاد المعروفة للشيعة، بدءاً من المدينة حتى خراسان، لكن الكثير من أحفاد جعفر هاجروا إلى مناطق وبلدان كانت آنذاك بعيدة عن أماكن استيطان الشيعة، مثل مصر والهند. ومن بقي منهم في العراق صاروا من كبار الشخصيات الاجتماعية والعلمية فيها، ونالوا مناصب عالية، والبعض منهم أصبحوا من أقطاب مختلف السلاسل الصوفية، وتوجد حالياً إحدى هذه السلاسل في تركيا، وقد تنتقل

١. هناك خلاف حول مؤلف كتاب فرق الشيعة. وقد أظهر أحد الباحثين جيداً أنّه وخلافاً لما ذهب إليه المشهور من نسبة هذا الكتاب إلى الحسن بن موسى النوبختي؛ فإنّ هذا الكتاب ليس إلا مختصر كتاب المقالات والفرق من تأليف سعد بن عبد الله الأشعري القمي (النوبختي، ١٣٩٥ش، مقدمة محقق الكتاب، صص ١١١-١٤٨).

الإمامة في هذه السلسلة من الأب إلى الابن، وذكرت هذه الفرقة في مصادرها المتأخرة أسماء أئمتها وصولاً إلى جعفر، الذي يسمّونه جعفر المهدي. ومن أواخر أئمتهم السيد أحمد حسام الدين، الذي يصل إلى جعفر بتسع وعشرين واسطة» (المدرسي الطباطبائي، ١٣٩٣ش، صص ١٦٥ـ١٦٧).

وقد أهمل المؤلف العديد من أبعاد هذا البحث، كمؤلفات الإمام، بما فيها رسائله لأصحابه ووكلائه (على سبيل المثال انظر: الكليني، ١٤٠٧هـ، ج١، ص ٥٠٦؛ الكشي، ١٣٤٨ش، صص ٥٣٥ـ٥٣٦)، وكتاب المقنعة والتفسير المنسوب للإمام العسكري، وصحة انتساب أصل الكتاب ومحتواه للإمام، وكذلك نشاط التيارات الشيعية المنحرفة كالغلاة في عصره.

٢ـ مقالة «العسكري، أبو محمد الحسن بن علي» في *الموسوعة الإيرانية*

هذه المقالة القصيرة ـوالتي تتكون من فقرتين فقطـ هي من تأليف هاينز هالم، وهو باحث شهير في موضوع الإسماعيلية والفاطمية، وقد ركز دراساته بعد الثورة الإسلامية في إيران على الشيعة الاثني عشرية (للمزيد عن شخصيته ومؤلفاته انظر: الحسيني، ١٣٨٧ش، ص ٣٠٨). تناول هالم في مقالته الكليات فقط بشكل مختصر، وهي تشمل: الهوية الشخصية للإمام عليه السلام، وقدومه في الصغر إلى سامراء مع والده، وتولّي الإمامة بعد أبيه الإمام الهادي عليه السلام، واختلاف جعفر ابن الإمام الهادي مع أخيه الإمام العسكري، والإشارة إلى حبس الإمام إبان حكم المعتمد العباسي، واستمرار تيار الغلاة في فترة إمامته، وأخيراً الإشارة إلى الاختلاف في مسألة من هو خليفة الإمام؟ وعقيدة الإمامية في غيبة الإمام الثاني عشر عجل الله فرجه الشريف. أشار هالم في بداية مقالته إلى وجود الخلاف في تاريخ ولادة الإمام عليه السلام[1]، وقد

1. Halm, Heinz,"ʿASKARĪ, ABŪ MOḤAMMAD ḤASAN B. ʿALĪ", in: iranicaonline.org/articles/askari-abu-mohammad-hasan-b.

وضّحنا هذه المسألة في نقد مقالة إلياش. ويرى هالم أنّه من بين الفِرق التي ظهرت بعد استشهاد الإمام العسكري عليه السلام؛ بقي فقط فرقة الإمامية، وهم الذين يعتقدون بغيبة الإمام الثاني عشر عجل الله فرجه. وقد ظهر مما نقلناه عن المدرسي الطباطبائي أن هذا الرأي غير صحيح.

وقد اكتفى هالم في كتاب التشيع[1] -وهو من أهم الكتب في التعريف العام بالتشيع للمتحدثين باللغة الإنجليزية[2]- بفقرة قصيرة في التعريف بالإمام الحسن العسكري عليه السلام، وتناول فيها اسم الإمام، وكنيته، ولقب العسكري الذي يعود لإقامة الإمام في منطقة العسكر، ووجود مرقد العسكريين في سامراء! (الحسيني، ١٣٨٧ش، ص ٧٣).

السنة الثالثة، العدد الثانية، الرقم المسلسل للعدد ٦، صيف و خريف ١٤٤٥هـ/٢٠٢٣م

الموسوعات العامة

بحسب ما وجده مؤلفو المقالة الحاضرة، فإنّ أكثر الموسوعات العامة الغربية لم تتعرض للإمام العسكري عليه السلام، والبعض منها تطرّق فقط في مقالة سامراء إلى مزار لشخص يسمى الحسن بن علي العسكري في هذه المدينة، وأنّ ابنه هو المنجي!

وفي موسوعة *A Concise Encyclopedia of Islam* في المجلد الذي اختص بتعريف الإسلام، فتمّ تخصيص مقالة حجمها فقرة واحدة فقط للتعريف بالحسن العسكري عليه السلام. فاعتبر كاتب المقال أنّ الإمام ولد عام ٢٣٠هـ، وقد أشرنا إلى عدم صحة هذا الرأي. ثم ذكر المؤلف أن الحسن العسكري هو الإمام الحادي عشر لدى الشيعة، وهو أب الإمام الثاني عشر محمد بن القائم، والصحيح أنّ القائم هو لقب لإمام الزمان، لا لأبيه العسكري. واعتبر المؤلف أن الإمام

1. Halm, Heinz, *Shi'ism*, translated by Janet Watson, Edinburgh University Press, 2nd edition, 2004.

٢. ذكر رسول جعفريان تعليقات نقدية نافعة ضمن الترجمة الفارسية لهذا الكتاب، والتي تم إصدارها بعنوان «تشيع» على يد محمد تقي أكبري.

العسكري تم اختياره للإمامة بعد وفاة أخيه أبي جعفر (Newby: 78)، ومرّت دراسة هذا الرأي ونقده.

أما في موسوعة *Encyclopedia of Islam and Muslim World* فلم تخصّص مقالة مستقلة للتعريف بالإمام الحسن العسكري أو سامراء. ووردت إشارة عابرة فقط في مقالة «المهدي» إلى أنّه ابن الإمام الحسن العسكري والسيدة نرجس (Hermansen: 421).

وأيضاً في موسوعة *Encyclopedia of Islam* لم تخصّص مقالة للإمام الحادي عشر، وذكر في مقالة «المهدي» أنّ أحد المهديين هو محمد بن الحسن (Aslan: 447).

وفي فصل الإسلام من كتاب *World Religions* وردت إشارة عابرة إلى الإمام العسكري، بدون ذكر تاريخ ولادته. وقال المؤلف: «توفي الإمام العسكري سنة ٨٧٤م. [٢٦٠ هـ] في سامراء، واختلفت الشيعة في خلفه، فاعتقد البعض أنّ جعفر هو خليفة أخيه، فيما ذهب آخرون ـالذين عُرفوا فيما بعد بالشيعة الاثني عشريةـ إلى خلافة ولد الإمام، وخالفوا أتباع جعفر» (Gordon: 72_73). واستمر المؤلف ببحث مسألة الإمام الثاني عشر وتردّد المجتمع الشيعي في أمره، إلا أنّ هذه الدراسة تعاني من إشكالات عديدة، وينبغي نقدها في مقام آخر.

كذلك في كتاب *Medieval Islamic civilization: An Encyclopedia* لا توجد مقالة مختصة ومنفردة حول الإمام العسكري عليه السلام، ولكن في مقالة سامراء يتناول في البداية تحديد الموقع الجغرافي لهذه المدينة، ودراسة مفهوم سامراء وجذورها، والخلفية التاريخية لتأسيسها وبناءها، وتفاصيل عن أوصاف هذه المدينة طوال القرن الثالث، وبعد ذلك يشير إلى إقامة اثنين من أئمة الشيعة ـوهما الإمام الهادي والإمام العسكريـ في هذه المدينة، ولهما بيت في شارع أبي أحمد، وتم دفنهما فيه، كما أن غيبة الإمام الثاني عشر أيضا حدثت فيه (Northedge: 696).

وهناك كتاب اسمه *Cities of the Middle East and North Africa: A*

Historical Encyclopedia، وقد تناول هذه المسألة كما تحدثنا عنها في الكتاب الأخير، فيؤكد في نهاية مقالة سامراء: «إن مدينة سامراء وبسبب موقعها الخاص تحولت طوال قرون عديدة إلى مزار للشيعة، حيث أنّ خلفاء الدولة العباسية فرضوا رقابة شديدة على أئمة الشيعة -يعني على أحفاد علي بن أبي طالب-، ووفقاً لهذه السياسة أحضروا الإمام الهادي والإمام العسكري إلى سامراء، وتمّ إسكانهما قريباً من مسجد المستعين في عسكره، وتمّ اقتباس لقب العسكري من هذا المكان» (Whitaker: 326). فما ذكره المؤلف في هذا المجال صحيح ويمكن الاعتماد عليه.

تجدر الإشارة إلى أنّ موسوعة *Encyclopedia of Religion* والتي تعتبر مهمتها التعريف بأهمّ رموز الديانات المعروفة في العالم؛ لم تشر حتى إلى اسم الإمام العسكري. وتعاني من نفس المشكلة موسوعة *Encyclopedia of Religion, Islamic Essays* ومعظم القواميس الإنجليزية.

أما موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية فلم تهمل الإمام العسكري وخصّصت له مقالة. ففي صندوق المعلومات الذي وضع في بداية الصفحة ذكرت بشكل صحيح سنة ميلاد الإمام واستشهاده ٢٣٢ و٢٦٠ هـ على التوالي. ثم تناولت كنية أبي محمد ولقب ابن الرضا والعسكري، واعتبرت تاريخ إحضار الإمام العسكري مع أبيه وأسرته إلى سامراء إما عام ٢٣٠ أو ٢٣١ أو ٢٣٢هـ، وقد سبقت الإشارة إلى القول الصحيح منها. وذكر كاتب المقال بالاعتماد على رأي دونالدسون أنّ إتقان الإمام للغات التركية والهندية والفارسية هي نتيجة انخراطه في تعلّم اللغة (Donaldson: 218). لكنّه نبّه بعد ذلك إلى أنّ إحدى معتقدات الشيعة حول أئمتهم هو علمهم بجميع اللغات. ورغم أنّ دونالدسون يستند في ذلك إلى المعجزة السابعة عشر في كتاب خلاصة الأخبار من تأليف «خواند مير»، إلا أنّه يأتي بنص «خواند مير» بصياغة جديدة حسبما يريد. وبعبارة أخرى اعتبر خواند مير أنه من ضمن معجزات الإمام التحدث بمختلف اللغات، من دون أن يتعلّمها من أحد!

لكن دونالدسون يعدّ إتقان الإمام لسائر اللغات نتيجة التعلّم، إلا أنّه لم يقدّم أحداً كمعلّم للإمام، فلو قال إنّ الإمام الهادي هو الذي علّمه ذلك، يأتي السؤال من جديد: من علّم الإمام الهادي؟ وقد ورد في مصادر الإمامية المتقدمة العديد من الروايات المعتبرة حول معجزة إتقان الأئمة المعصومين لجميع اللغات (نك. صفار، ١٤٠٤هـ، صص ٣٣٧ـ٣٤٠).

أشار كاتب المقال إنّه وبناء على التعاليم الشيعية كان الإمام العسكري يتمتع بالعلم الإلهي منذ صغره، ثم يذكر رواية من فترة طفولة الإمام، حين قال لمن أراد أن يدفع له شيئاً ليلعب به: «ما للعب خلقنا... بل للعلم والعبادة». وقد وردت هذه الرواية في مصادر الشيعة المتأخرة أيضاً (شوشتري، ١٤٠٩هـ، ج٢٩، صص ٦٥ـ ٦٧). واستمر الكاتب بتقديم والدة الإمام العسكري وزوجه، ويذكر رواية طويلة حول وصول السيدة نرجس إلى بيت الإمام الهادي، وزواجها من ابنه، ويعتمد الكاتب في ذكر الرواية على ترجمة دونالدسون (Donaldson: 218_223). ثمّ خصّص فصولاً من المقال لعدّة مسائل، كإمامة الإمام الحادي عشر، وحبسه في سامراء، والقصة المنسوبة للقاء الإمام بالكندي الفيلسوف العراقي في ذلك العصر (ابن شهر آشوب، ١٣٧٩هـ، ج٤، ص ٤٢٤؛ انظر: جعفريان، ١٣٩٠ش، ص ٦٨٩ ـ ٦٩٠)، والتفسير المنسوب للإمام العسكري، ووفاة الإمام، وإمامة ولده صاحب الزمان (Wikipedia: Hasan al_Askari) غير أنّ هذه الفصول ليس فيها مسألة خاصة تحتاج إلى المراجعة والنقد. والملفت للنظر هنا هو ذكر مرجع واحد في نهاية هذه المقالة، وهو كتاب حياة الإمام الحسن العسكري من تأليف باقر شريف القرشي.

نتيجة البحث

قدّمت الموسوعات الغربية صورة قاتمة عن شخصية الإمام الحسن العسكري عليه السلام، وسيرته، وعصره، وأن هذه الصورة كانت أحياناً مضطربة ومشوهة. فبناء على ما ذكرناه في هذا المقال تناولت مقالتان قصيرتان، ومقالة في ويكيبيديا شخصية

الإمام وحياته، إلا أنّها تعاني من ضعف أو إشكالات عديدة. نتمنى أن يبذل باحثو العالم الإسلامي وخاصة في إيران اهتماماً أكبر بالدراسة حوله، لتكتسب صورة الإمام الحادي عشر مكانة أفضل في أوساط الدراسات الغربية.

فهرس المصادر

١. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم. (١٣٨٥هـ). الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر.

٢. ابن الغضائري، أحمد بن الحسين. (١٤٢٢هـ). الرجال (المحقق: محمد رضا الحسيني الجلالي). قم: دار الحديث.

٣. ابن بابويه، محمد بن علي. (١٣٧٨هـ). عيون أخبار الرضا عليه السلام. المصحح: مهدي لاجوردي. طهران: نشر جهان.

٤. ابن خلكان الإربلي، أحمد بن محمد. (بلا تاريخ). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (المحقق: إحسان عباس). بيروت: دار الفكر.

٥. ابن شادي، مجمل التواريخ والقصص. (بلا تاريخ) (المحقق: ملك الشعراي بهار). طهران: كلاله خاور.

٦. ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي. (١٣٧٩هـ). مناقب آل أبي طالب عليهم السلام. قم: دار علامة للنشر.

٧. ابن طاووس، علي بن موسى. (١٤١١هـ). مهج الدعوات ومنهج العبادات. المصحح: أبو طالب كرماني. قم: دار الذخائر.

٨. أحمد وند، عباس، طاووسي مسرور. (١٣٨٧ش). سعيد. «بررسي ونقد مدخل [امام] حسن عسكري عليه السلام دائرة المعارف اسلام (EI^2)». في: مجلة تاريخ إسلام الفصلية. السنة التاسعة. خريف وشتاء.

٩. إلياش، جوزيف. (١٣٨٥ش). «امام حسن عسكري عليه السلام». في: تصوير امامان شيعه در دائرة المعارف إسلام (ترجمة ونقد). المشرف: محمود تقي‌زاده داوري. قم: دار شيعه‌شناسي للنشر.

١٠. التستري، نور الله. (١٤٠٩هـ). إحقاق الحق وإزهاق الباطل. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي رحمه الله.
١١. جاسم حسين. (١٣٨٥ش). تاريخ سياسي غيبت امام دوازدهم عجل الله تعالى فرجه الشريف (المترجم: السيد محمد تقي آية اللهي). طهران: دار أميركبير للنشر.
١٢. جباري، محمد رضا. (١٣٨٥ش). «نقد وبررسي مدخل امام حسن عسكري عليه السلام». في: تصوير امامان شيعه در دائرة المعارف إسلام (ترجمة ونقد). المشرف: محمود تقي‌زاده داوري. قم: دار شيعه شناسي للنشر.
١٣. جعفريان، رسول. (١٣٩٠ش). حيات فكري ـ سياسي امامان شيعه. طهران: دار العلم للنشر.
١٤. الحسيني، غلام احيا. (١٣٨٧ش). شيعه‌پژوهي وشيعه پژوهان انگليسي زبان (١٩٥٠ تا ٢٠٠٦م). قم: دار شيعه شناسي للنشر.
١٥. الخزاز الرازي، علي بن محمد. (١٤٠١هـ). كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر (المحقق: عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري). قم: دار بيدار للنشر.
١٦. الخصيبي، الحسين بن حمدان. (١٤١٩هـ). الهداية الكبرى. بيروت: مؤسسة البلاغ.
١٧. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. (١٣٦٤ش). الملل والنحل (المحقق: محمد بدران). قم: منشورات الشريف الرضي.
١٨. شيمل، آنه ماري. (١٣٧٦ش). نام‌هاي اسلامي (المترجم: گيتي آرين). طهران: المكتبة الوطنية للجمهورية الإسلامية الإيرانية.
١٩. الصفار، محمد بن الحسن. (١٤٠٤هـ). بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (المحقق: محسن كوجه باغي). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
٢٠. الطبرسي، الفضل بن الحسن. (١٤١٧هـ). إعلام الورى بأعلام الهدي. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

٢١. الطبسي، محمد جواد. (١٣٧٩ش). با خورشيد سامرا: تحليلي از زندگي امام حسن عسكري عليه‌السلام (المترجم: عباس الجلالي). قم: منشورات بوستان كتاب.
٢٢. الطبسي، محمد جواد. (١٣٨٢ش). حياة الامام العسكري عليه السلام. قم: منشورات بوستان كتاب.
٢٣. الطوسي، محمد بن الحسن. (١٤١١هـ) (ألف). الغيبة (المحقق: عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح). قم: دار المعارف الإسلامية.
٢٤. الطوسي، محمد بن الحسن. (١٤١١هـ) (ب). مصباح المتهجد وسلاح المتعبد. بيروت: مؤسسة فقه الشيعة.
٢٥. الفتال النيشابوري، محمد بن أحمد. (١٣٧٥ش). روضة الواعظين وبصيرة المتعظين. قم: منشورات الشريف الرضي.
٢٦. القمي، عباس. (١٣٧٩ش). منتهى الآمال في تواريخ النبي والآل. قم: منشورات دليلنا.
٢٧. القندوزي الحنفي، سليمان بن إبراهيم. (١٤٢٢هـ). ينابيع المودة لذوي القربي. قم: دار الأسوة للنشر.
٢٨. الكشي، محمد بن عمر. (١٣٤٨ش). اختيار معرفة الرجال (المحقق: حسن المصطفوي). مشهد: منشورات جامعة مشهد.
٢٩. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧هـ). الكافي. المصحح: علي أكبر غفاري ومحمّد آخوندي. طهران: دار الكتب الإسلامية.
٣٠. المازندراني، محمد صالح بن أحمد. (١٣٨٢ش). شرح الكافي: الأصول والروضة. طهران: المكتبة الاسلامية.
٣١. المجلسي، محمد باقر. (١٤٠٣هـ). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٣٢.المدرسي الطباطبائي، السيد حسين. (١٣٩٣ش). مكتب در فرايند تكامل (المترجم: هاشم ايزد پناه). طهران: دار كوير للنشر. الطبعة التاسعة.
٣٣.المسعودي، علي بن الحسين. (١٤٠٩هـ). مروج الذهب ومعادن الجوهر (المحقق: أسعد داغر). قم: دار الهجرة.
٣٤.المسعودي، علي بن الحسين (المنسوب). (١٣٨٤هـ). إثبات الوصية. قم: دار أنصاريان للنشر.
٣٥.المفيد، محمد بن محمد. (١٤١٣هـ). الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. قم: دار المفيد.
٣٦.المفيد، محمد بن محمد. (١٤١٣هـ). تصحيح اعتقادات الإمامية (موسوعة الشيخ المفيد. المجلد ٥) (المحقق: حسين درگاهي). قم: دار المفيد.
٣٧.مقدسي، يدالله. (١٣٩١ش). بازپژوهي تاريخ ولادت وشهادت معصومان. قم: معهد العلوم والثقافة الإسلامية.
٣٨.ناجي، محمدرضا. (١٣٨٧ش). امام رضاعليه السلام. طهران: مكتب الأبحاث الثقافية.
٣٩.النجاشي، أحمد بن علي. (١٣٦٥ش). رجال النجاشي (المحقق: موسى الشبيري الزنجاني). قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٤٠.النوبختي، الحسن بن موسى [الكتّاب ينسب إليه]. (١٣٩٥ش). فرق الشيعة (المحقق: محمد باقر ملكيان). قم: جامعة الأديان والمذاهب.
٤١.هالم، هاينز. (١٣٨٩ش). تشيع (المترجم: محمد تقي اكبري). طهران: دار الأديان للنشر.
42. Aslan, Reza. (2009). *Mahdi*. in: *Encyclopedia of Islam*, Edited by Juan E. Campo, New York: Facts on File, 2009.
43. Donaldson, Dwight M. (1933). *The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia & Iraq*, London: Luzac & Company.

44. Eliash, Joseph. (1986). "HASAN AL_ASKARI", in: *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: E.J. Brill.

45. *Encyclopedia of Religion* (2005). Vol. 12, Edited by Lindsay Jones, New Tork: Thomson Gale.

46. Gordon, Mathew S. (2009). *World Religions: Islam*, fourth edition, New York: Chelsea House Publishers.

47. Halm, Heinz. (2004). *Shi'ism*, translated by Janet Watson, London: Edinburgh University Press, 2nd edition.

48. Halm, Heinz. (2011). *Askarī, Abū Moḥammad Ḥasan B. ʿalī"*, in: iranicaonline.org/articles/ askari_abu_mohammad_hasan_b, Originally Published: December 15, 1987, Last Updated: August 16.

49. Hasan al_Askari in: https://en.wikipedia.org/wiki/Hasan_al_Askari **(تاريخ المراجعة: ٩٦/١٢/٢٦)**

50. Hermansen. (2004). "MAHDI", in: *Encyclopedia of Islam and Muslim World*, Edited by Richard C. Martin, New Tork: Thomson Gale.

51. Nanji, Azim (2007). Daftary, Farhad, "What is Shi'a Islam?", London: The Institute of Ismaili Studies.

52. Newby, Gordon. (2004). *Hasan al_Askari*. in: *A Concise Encyclopedia of Islam*, London: Oneworld Publications.

53. Northedge, Alastair. (2006). *Samarra*. in: *Medieval Islamic civilization: An Encyclopedia*, Edited by Josef W. Meri, New York & London: Routledge.

54. Whitaker, J. L. (2007). *Samarra*. in: *Cities of the Middle East and North Africa: A Historical Encyclopedia*, Edited by Michael R. T. Dumper & Bruce E. S. Stanley, Santa Barbara: ABC_CLIO.

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2023

Solving Intellectual Problems in Explaining the Qur'anic Text (An Examination of Imam Askari's Point of View)

Sirwan Abd al_Zuhra al_Janabi[1]

Received: 23/11/2023 Accepted: 05/02/2024

Abstract

The narratives of pure Imams (peace be upon them) were not limited to explaining the content of the Qur'anic texts and interpreting and applying their meanings ـ due to the fact that the Imams are the continuation of the path of the Holy Prophet (peace be upon him) and therefore, it is entrusted to them to introduce the Holy Qur'an as a duty, just like the duty of the Prophet. Rather, their narratives have gone beyond this situation and have been brought into explaining the intellectual problem that the reader has in his unclear or ambiguous understanding of the verse, as stated in the narratives of Imam Askari. Based on what we have examined, this work was one of the important duties of the imams, and it was their responsibility to clear the doubts related to the Qur'anic text, like the same duty they had – to show that the Qur'an is a miracle. Because not clearing doubts and errors and not understanding the text correctly will lead to unfortunate consequences and paths that will have bad consequences. It is thought that the same interpretive understanding is the meaning taken from the Qur'anic verse and people must act on it, and therefore it can be said and must be admitted that such clearing of ambiguity from the Ahl al_Bayt

1. Assistant Professor, University of Kufa, Kufa, Iraq.

* Al-Janabi, S. (2023). Solving intellectual problems in explaining the Qur'anic text (An Examination of Imam Askari's Point of View). *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah*, 3(6), pp. 104-132. https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75767

(peace be upon them) is an intellectual obligation from the point of view of reason and is a customary necessity that there is no other choice. In this article, we have tried to explain the role of Imam Hasan Askari to explain the intellectual problems imagined in the Quranic texts, and in this way, we have used descriptive and analytical methods.

Keywords
Imam Hasan Askari (AS), Qur'anic text, intellectual forms, Qur'anic interpretation.

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة ٣ ● العدد ٢ ● صيف و خريف ● ١٤٤٥هـ

الإشكاليات الفكرية في بيان النص القرآني
قراءة من منظور الإمام العسكري عليه السلام

سيروان عبد الزهرة الجنابي[١]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣/١١/٢٣ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٢/٠٥

الملخص

روايات الأئمة عليهم السلام لم تكن مقتصرة على بيان مضمون النص القرآني واستنطاق دلالته فحسب ـ بناءً على أن الأئمة هُم الامتداد الأمثل للرسول الأكرم ومن ثمّ فهُم مُكلّفون ببيان القرآن الكريم كتكليفه صلى الله عليه وآله ـ؛ بل تجاوزت رواياتهم هذه الحال لتمتد إلى نطاق بيان المشكل الفكري الذي يقع فيه المتلقّي في فهمه غير المحكم أو الضابط للآي القرآني كما هي الحال في روايات الإمام العسكري عليه السلام. وهذا يعدّ فيما نحسب من سنخ مهمة الأئمة عليهم السلام أيضاً؛ فهُم مُكلفون ببيان إزاحة الشبهة عن فهم النص المقدس كتكليفهم بمهمة بيان النص المعجز نفسه؛ ذلك بأن إزاحة التردد ودفع الخلل ودرء عدم الإقرار الصحيح لفهم النص يفضي إلى مآلات لا تحمد عقابها ومناجٍ لا تُكرم خاتمتها؛ إذ قد يتصور الفهم التفسيري معنى للآية فيعملَ به ويُعْمِلُ الناس بها، والآية منه براءٌ جملة وتفصيلاً، وعليه فإن القول بوجوب ذلك على الأئمة وإلزامهم به تكليفا منه تعالى يعد من الحري بمكان، بل إن القول بهذا هو من الواجب العقلي اعترافاً ومن المنطق الحتمي إقراراً لا محالة. وقد حاولنا في هذا المقال بيان دور الإمام الحسن العسكري في حل المشكلات الفكرية المتخيلة في نصوص القرآن الكريم باستخدام المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات المفتاحية

الإمام الحسن العسكري عليه السلام، النص القرآني، الإشكالية الفكرية، التفسير القرآني.

١. كلية التربية، جامعة الكوفة. serwan.aljanabi@uokufa.edu.iq

* عبد الزهرة الجنابي، سيروان. (٢٠٢٣م). الإشكاليات الفكرية في بيان النص القرآني - قراءة من منظور الإمام العسكري عليه السلام -. مجلة التاريخ والحضارة الإسلامية؛ رؤية معاصرة، نصف سنوية علمية، ٣(٦)، صص ١٠٤-١٣٢. https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75767

بيان الموضوع

إذا كان القرآن الكريم هو فيض السماء الغامر لأهل الأرض والنفحة الإلهية الكريمة لاستنقاذ البشرية من الهَم والحزن ونزعات النفس وموجات التقلُّب وضلالة المعتقد وضَبابية المسار وعُتمة المصير؛ فإنَّه لابد -والحال هذه- من أنْ يكونَ هذا القرآنُ العظيمُ مبنياً على أساس منطق الفهم الإنساني والإدراك البشري، ولاسيما أنه نزل بلغة من أجل لغات البشرية جمعاء.

ولما كانت الحال هذه فإنَّه يمكن القول بأنَّ لغة النص القرآني المعجز حتى وإن كانت بيِّنة المعنى مكشوفة الدلالة جلية البيان للمتلقي فإنَّه بالمقابل يبقى المتلقي مُتفاوت الفهم ومُتباين الوعي ومُتأرجح المستوى في الإدراك تجاه هذا النص؛ ذلك بأنَّ العقل البشري ليس كله بمستوًى واحد لدى جميع البشر؛ إذ من سمة البشر أنهم يختلفون في ذلك عموماً، فكما أنَّهم يختلفون في الشكل والعرق واللون والشخصية والطبيعة فإنَّهم يختلفون في إنتاج الكلام وفي فهم الكلام نفسه محصلة[1]؛ وتكمن العلة في ذلك في تفاوت مستوى تقبُّلهم العقلي ودرجة مقدرتهم على التحليل الكلامي مطلقاً؛ من هنا وجب أنْ يكون استقاؤهم للمعلومة التفسيرية من القرآن غير محدد بمسار واحد وغير منضبط باتجاه موحَّد يصبُّ في نطاق الفهم الصحيح بالضرورة لذلك النص؛ بهذا وقعت الإشكاليات الفكرية في فهم النصوص القرآنية وتحقق على أرض الواقع التردد البياني للآي القرآني دلالةً ومضموناً ما دعا إلى الحاجة لإيضاح المراد القرآني الحق واستنطاق المبتغى الإلهي الصحيح من بطن هذه الآيات الكريمات.

---

١. ويعدّ هذا الاختلاف آيةً من آياتِ خلقِ اللهِ تعالى وحاكميته على البشرية وإبداع خلقه للناس ومقدرته سبحانه على تلوُّن هذه الخلقة وتباينها على أحوال متنوعة وأشكال شتى، وما ذلك على الله بعزيز؛ إذ يقول سبحانه في محكم كتابه العزيز {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ}، (الروم، ٢٢).

وعليه وقع علماء التفسير في الاختلاف في استجلاء دلالة الكثير من المواطن القرآنية، فاحتيج من هنا إلى الركون إلى ملجأ إنقاذي ومرفأ استقراري يفضي بنا إلى بر الأمان التفسيري لتلك الآيات موضع التشابه أو الاشتباه أو الضبابية الفهمية من قبل المفسر؛ من هنا لابد من اللجوء إلى فيض روايات أهل البيت عليهم السلام لاستقاء المعلومة الحقة والمنطق السليم والدلالة المرجوة من السماء بياناً وتطبيقاً؛ إذ تعد مرويات أهل البيت البيانية مستنداً إلهياً راسخاً لبيان المراد القرآني مطلقاً؛ ولما كانت الحال هذه فإنه يمكن القول بأن كل الأئمة كانت لهم إسهامات تفسيرية مبينة للمبتغى الإلهي المطلوب؛ وكان من بين تلك الإسهامات إسهامات الإمام العسكري عليه السلام؛ إذ كان لها أثر فاعل وفعل مؤثر في بيان الآي القرآني وليس هذا فحسب؛ بل كان لمروياته أثر في حل المشكل الفكري الذي وقع فيه العقل التفسيري حائراً دون الوصول إلى نتيجة فيه، فقد توجد مضامين إلهية في بعض آيات الأحكام تحتاج إلى بيان علّية لها فيقع ذلك المفسر أو المتلقي إزاءها في حيرة مما تفضي به الحال الى أن يستكين إلى الإمساك عن الحديث عنها أو التوقف عند الجادة دون الوصول إليها، وقد يحدث أن تكون هناك دلالة عقائدية تنطوي عليها آية ما فيقف أمامها قارؤها التفسيري عاجزاً ليدلي بدلوه فيها فيحدث ههنا التردد ويقع من هنا التراجع، أو قد يتجرأ المفسر فيمنح النص دلالة أو معنى على وفق مقدار فهمه؛ فيندّ عن الطريق ويخرج عن المراد، ولو كان قد أحجم عن ذلك ابتداءً لكان أحجى؛ ذلك بأنَّ الإحجام أولى من الكلام دون مبنى أو الحديث من دون دليل أو الاجتهاد من دون مستند، من هنا انبرت مرويات الإمام العسكري لبيان المختلف فيه والمتردد في القطع دونه حلاً للمشكلات الفكرية في فهم تلك النصوص القرآنية الكريمة.

وبناءً عليه سيبنى الجهد العلمي على بيان تشخيص المشكل الفكري في النظر للآي القرآني ابتداءً؛ ومن ثم حل هذا المشكل برواية الإمام العسكري عليه السلام تباعاً مع الاستعانة بالأدلة المؤدية لصحة قول الإمام وسلامة منطقه استدلالاً في

السنة الثالثة، العدد الثانية، الرقم المسلسل للعدد ٦، صيف و خريف ١٤٤٥هـ/٢٠٢٣م

روايته الكريمة وصولاً إلى المبتغى الإلهي المراد من الآية خُلاصة.

ولم يتم حتى الآن بحث في هذا المجال يتناول روايات الامام العسكري عليه السلام من منطلق أن روايات أهل البيت عليهم السلام تحل الكثير من الإشكاليات الفكرية الظاهرة في النص القرآني.

١. الإشكاليات

حل إشكالية (أفضلية الرجل على المرأة في زيادة نصيبه من الإرث) إذا كان النص القرآني قد أسس لمبدأ العدالة وعامل المساواة بين الرجل والمرأة؛ إذ اعطى المرأة حقها المغتصب سواء أكان الحق المالي في المهر قبل الزواج أو بعد الطلاق والافتراق أو حقها المعنوي والقيمي كالدعوة إلى مراعاتها جسدياً والحفاظ على كيانها الإنساني والاهتمام بماهيتها النفسية والنظر إليها على أنها نعمةٌ ممنوحة من الله تعالى وفضلٌ منحولٌ منه تعالى على الإنسان أن يشكر خالقه عليه.

فإذا كانت الحال بهذه الكيفية فأنى للنص القرآني أنْ يعود تارة أُخرى ليُفَضِّلَ الرجلَ على المرأة في مسألة الإرث، فثمة ظنٌّ مُتسيَّدٌ يُساقُ في هذا الموضع يدحضُ ما أسَّس له القرآن وحث عليه من ضرورة النظر إلى الرجل والمرأة على حد سواء، وهو قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾(النساء، ١١) فبمجرد قراءة الآية الكريمة نلحظ أن هناك دلالةً واضحةً تنصُّ على أفضلية الرجل على المرأة وسموه عليها وعلوه على مكانتها وارتقائه على مقامها، فالزيادة في الإرث للرجل تشير ـ بما لا يقبل الشك ـ إلى أنَّ المرأة ضئيلة القيمة قليلة الشأن ضعيفة القدر متوارية المقام بإزاء الرجل؛ ولقد أدرك هذا المضمون جملة من المفسرين من بينهم البيضاوي؛ إذ يقول تصريحاً: إنَّ (تخصيص الذكر بالتنصيص على حظه؛ لأنَّ القصد إلى بيان فضله والتنبيه على أنَّ التضعيف كافٍ للتفضيل فلا يحرمن بالكلية) (البيضاوي، بلا تاريخ، ج١، ص ١٥٣، وانظر: النَّسفي، ١٤٠٨هـ، ج١، ص ٢٠٧)، وقد تسالم الآلوسيُّ مع البيضاوي في هذا

التوجيه؛ إذ يرى هذا الأخير بأنَّ المضاعفة في الإرث لدليل على تفضيل الذكر على الأنثى (انظر: الآلوسي، ١٤٠٤هـ، ج٤، ص ٢١٧).

وبناءً على هذا المنطق التفضيلي رأى بعضُ المُفسِّرين أنَّه حتّى في تقديم لفظة (الذكر) على (الأنثى) في الآية الكريمة دلالة على التكريم والتفضيل للرجل على المرأة؛ إذ يقول النَّسفي: (وبدأ بحظ الذكر ولم يقل للأنثيين مثل حظ الذكر أو للأنثى نصف حظ الذكر؛ لفضله كما ضُوعِفَ حظُّهُ لذلك)(النَّسفي، ١٤٠٨هـ، ج ١، ص ٢٠٧).

والظاهر أنَّ الزَّمخشري كان أوفر حظاً من سائر المُفسّرين في بيانه دلالة فضل الذكر على الأنثى في قوله تعالى ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ إذ يقول مُعلّلاً ومُتسائلاً عن داعي تقديم لفظ الذكر على الأنثى في الآية الكريمة: (فإنْ قلتَ: هلا قيل: للأنثيين مثل حظ الذكر أو للأنثى نصف حظ الذكر، قلتُ: ليبدأ ببيان حظ الذكر لفضله كما ضُوعِفَ حظُّهُ لذلك، ولأنَّ قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ قصد إلى بيان فضل الذكر، وقولك: ﴿للأنثيين مثل حظ الذكر﴾ قصد إلى بيان نقص الأنثى، وما كان قصداً إلى بيان فضله كان أدلَّ على فضله من القصد إلى بيان نقص غيره عنه)(الزَّمخشري، ١٤٢١هـ، ص ٥١١).

بهذا نجد أنَّ جُملةً من المُفسِّرين قد وقعَ بينهم التوافقُ على أنَّ مضاعفةَ حصةِ الذكرِ دليلٌ على فضله ووجود النقص في الأنثى؛ بل تمادوا في ذلك إلى القول بأنَّ تقديم الذكر أصالةً في الآية الكريمة كان بداعي أفضلية الرجل على المرأة على وجه الإطلاق.

ولمناقشة هذا المشكل الفكري الواقع في نطاق بيان الآية القرآنية نقولُ قطعاً إنَّ الآيةَ الكريمةَ تثبتُ أنَّ حظَّ الذكرِ ضعفُ ما تأخذُه الأنثى من الميراث بالرغم من أنَّهما متساويانِ في المرتبة بالنسبة إلى المتوفَى وهي (النسب) إليه فكلاهما ولداه، غير أنَّ هذا لا يعني بالضرورة أفضلية الذكر على الأنثى أو سموه عليها؛ ولعل في رواية الإمام العسكري حلا لهذا المشكل الفكري وبياناً شافياً يدفع به

شبهة الأفضلية ويُعيد التساوي الرُّتَبي ما بين الذكر والأنثى إلى نصابه؛ إذ يروى: (أنَّ الفهفكي سأل أبا محمد العسكري عليه السلام، فقال: ما بالُ المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهما واحدا ويأخذ الرجل القوي سهمين، فقال أبو محمد عليه السلام: لأنَّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة، وإنما ذلك على الرّجال) (الراوندي،١٤٠٥هـ، ج٢، ص ٣٥٩).

نفهم من كلام الإمام أنَّ الرجلَ الذي يأخذ حصتينِ سوف ينفقُ من سهمِهِ على جملة متطلبات تواجه في حياته بوصفه رجلاً؛ ذلك بأن منافذ إنفاقات الرجل أكثر من المرأة وأنَّ ما يتحمله من الصعاب والتَّبعات في الحياة أعسر، في حين أنَّ المرأة لا شأن لها بما يُفْرَضُ على الرجال في الجوانب التي ذكَرَها الإمامُ العسكري عليه السلام؛ فليس عليها جهاد فتعرض نفسها للموت ليبقى عياله من دون معيل وليس عليها نفقة تنفقها على الزوج والأبناء فهذه من مهام الرجل وخصوصياته وواجباته، يزاد على هذا فإنه ليس عليها (مَعْقُلة) والمراد بها ههنا الدية؛ أي إنَّ المرأة ليس عليها الاشتراك في دفع الدية مع أبناء القبيلة في حال اجتمعَتْ تلك القبيلةُ لدفع دية أحد المطلوبين بها من أبنائها، وإنما ذلك يتحتم على الرجال فحسب، وليس للمرأة شأنٌ في هذا البتة[1].

بهذا ندرك أن العامل الأساس الذي بني عليه زيادة حصة الرجل على المرأة إنما هو عامل اقتصادي احتياجي مطلبي محض، ذلك بأنه لو كان لديك ولدان أحدهما غير متزوج وليس لديه أبناء حتى يحتاج إلى إنفاق مالي كبير، والآخر متزوج ولديه زوجة وجملة أبناء، وكنتَ أنتَ المعيل لكيلهما، فهل يمكن أن تعطي للولد الأول غير المرتبط بمنافذ إنفاق المقدار المالي نفسه الذي تعطيه إلى

١. تقول: (عقلتُ عن فلان، أي غرمتُ عنه جنايَتَهُ، وذلك إذا لزمتْهُ ديةٌ فأدَّيْتَها) عنه، القونوي، ١٤٠٦هـ، ص٢٩٦، وانظر: البحراني، ١٤١٥هـ، هامش: ٢، ص ٣٣، والفيض الكاشاني، بلا تاريخ، هامش: ١، ص ٤٢٦.

الولد الآخر صاحب الإنفاقات والعيال، وهذا ما لا يمكن عقلاً ولا منطقاً ولا واقعاً قط.

من هنا جاءت حصة الرجل مضاعفة لحصة الأنثى محصلة، ذلك بأن الرجل ينفق على زوجته وبناته (عياله) -وأخواته إنْ لم يكن متزوجات- فيكون بذلك مؤدّياً لما أخذه من زيادة في إرثه إلى النساء أيضاً فكأنَّ حصتَهُنَّ محفوظةٌ بهذه الحيثية، فضلاً عن مشاركته بمنافذ أخرى لا تشترك بها المرأة كالجهاد الذي يدعو إلى ترك عائلته من دون معيل فيحتاجون إلى نفقة وزيادة مال، وكدفعة للمعقلة التي هي ساقطة عن المرأة مطلقاً.

من هنا يثبتُ من قول الإمام عليه السلام وتعليله لسرِّ الزيادة في حصة الرجل ضَعفُ اتجاه مَنْ يرى مَنْ المُفسّرينَ أنَّ الرجلَ قد زيدَ سهمه لفضله وزيادة شأنه وتكامله على المرأة (الزمخشري، ١٤٢١هـ، ج١، ص٥١١، وشبر، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص١٦)؛ لأنَّ هذا الاتجاهَ غيرَ مقبولٍ عقلاً ومنطقاً. ولعلَّ سائلاً يسألُ ما الغايةُ أو العلةُ في تقديم الذكر على الأنثى في هذه الآية، نقولُ إنَّ هناك ثلاثة موارد لذلك التقديم في الآية تندرج ضمن الإعجاز التشريعي النصي لهذه الآية الكريمة وهي (انظر: الجنابي، ٢٠١٤ م، ص ٦٤).

أولاً: إنَّ (اللام) في قوله ﴿لِلذَّكَرِ﴾ استحقاقية، ولما كان الذكرُ يأخذُ ضعفَ حقِّ الأنثى كان تقديمه أولى.

ثانياً: إنَّ الذكورَ غالباً ما يقومونَ بعملية توزيع التركة؛ لذا قدَّمَ سبحانه ذكرهم لتوجيههم إلى تحملِ مسؤوليةِ التوزيعِ والقسمة ابتداءً وزيادة في اطمئنانهم على أنَّ حقوقَهم محفوظةٌ ومصانةٌ ثانياً (انظر: الزمخشري، ١٤٢١هـ، ج١، ص٥١١).

ثالثاً: أفادَ من التقديم الإشارة إلى أنَّ الحديثَ هنا يتَّجهُ إلى تأكيدِ حقِّ الأنثى أكثر من الرجل؛ إذ جعلَ حقَّها هو المَقيس عليه فكأنَّ حقَّها مقدمٌ على حقِّ الرجل؛ الأمر الذي دعا إلى أنْ يُقاسَ حقُّ الرجلِ عليها، فهذا توثيقٌ لحقِّ المرأة وأنَّه هو المُقدَّم على غيره فهذا شبيه بقولك: (لزيدٍ مثلُ حقِّ عمرو) فكنت بهذا

قد جعلتَ حقَّ زيدٍ مَقيساً على حقِّ عمرو، فكأنَّ عمراً قد أخذَ حقَّهُ وانتهى الأمر ثم جاء زيد فأردت أنْ تبنيَ له مقدارَ حقِّهِ فقلتَ له ذلك؛ حتّى يرى مقدارَ الذي أخذَهُ (عمرو) فيأخذَ ضعفَهُ، وكذا الحال لحصة المرأة فقد جعلها الله تعالى أصلاً يُقاس عليه حظ الرجل؛ ليَعلمَ بذلك أنَّ حقَّها أوجبُ بالأداء قبل حقِّهِ ابتداءً.

بهذا نجدُ أنَّ الله تعالى قد أبدع في بنائه لهذه الآية الكريمة التي بيَّنَ فيها لذوي النَّظر أنَّ المرأةَ مراعاةٌ ومقدمةٌ على غيرها حتّى في الصياغات التعبيرية؛ فالآية لا تدلُّ على أفضلية الرجال بقدر ما تدعو إلى تأكيد حقوق النساء لأنَّهُنَّ مُسْتَضْعَفاتٌ؛ إذ كانت النساءُ المتزوجاتُ في عهد ما قبل الإسلام يُرِثْنَ الابنُ الأكبرُ للرجل المتوفى بعد وفاة والده فيأخذ زوجة أبيه ويلقي بعباءته عليها ويتزوجها ويستأثر بمالها من حقوق شرعية وقد يحدثُ أنْ يعضلَها ويضيقَ عليها ولا تنفكُّ منه إلا بالتنازل عن حقوقها أو يأخذُ مهرَها وما تملكُهُ من أبيه المتوفى كرهاً إذا شاءت أنْ تتزوجَ فكأنَّها -والحال هذه- تفتدي نفسَها بسلبِها حقوقِها (انظر: البغوي، بلا تاريخ، ج١، ص١٨٥؛ البيضاوي، بلا تاريخ، ج١، ص١٦٢). ومن هنا جاءَ توثيقُ النصِّ القرآنيِّ وتأكيدُهُ حقَّ المرأةِ كي لا تُظْلَمَ في عهد الحق والعدالة عهد الإسلام القويم.

بهذا يثبت قول الإمام العسكري عليه السلام من أنَّ زيادة حصة الرجل لم تكن مؤسسة على منطق أفضليته على المرأة مطلقاً؛ بل زيدت الحصة على وفق حاجة الرجل وكثرة متطلباته الحياتية؛ فداعي الزيادة معتمد أصالةً على أساس الحاجة الاقتصادية للرجل والمرأة؛ إذ أعطى سبحانه كلاً وما يحتاجه في الحياة فضاعف حصة الرجل؛ لأنَّ منافذ إنفاقاته أكثر وإنَّ ما يتحمله من الصعاب والتبعات في الحياة أعسر، في حين أنَّ المرأة لا شأن لها بما يُفرَضُ على الرجال في الجوانب التي ذكرها الإمام العسكري عليه السلام (انظر: الجنابي، ٢٠١٣م، كل المحتوى)؛ وبهذا يتقرر بأنَّ التقسيم كان مبنياً على أساس العدالة الإلهية؛ بل على أساس الحكمة والمنطق

السماوي الرصين بما لا يقبل الشك أو إعادة النظر البتة؛ ومن هنا تحل إشكالية التردد أو التساؤل عن مسألة زيادة حصة الرجل دون المرأة فذلك ليس ظلماً أو حيفاً عليها بقدر ما هو إيفاء بالمقدار على وفق الحاجة التي يستوعبها ذلك المقدار.

حل إشكالية (الأمر بيد الله من قبل ومن بعد)

إذا كان أمر الخلق والتدبير بيد الله تعالى قبل أنْ تكونَ الأشياء، وقبل أنْ تحدثَ إذ ينشؤها الله تعالى قبل أنْ تكونَ ويحددُها كيفما شاء، فإذا كانت الحال هذه فما معنى لفظة ﴿وَمِنْ بَعْدُ﴾ في قوله تعالى ﴿للهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾(الروم، ٤)، ألا تمثل هذه اللفظة مشكلاً فكرياً بوصفها زائدة على ملاك الآية الكريمة -حاشا لله تعالى من ذلك تنزه كلامه عن ذلك-، وإن لم تكن هذه اللفظة بهذا التوصيف إذن ما معنى وجودها هنا تحديداً؟!.

وللإجابة عن هذا التساؤل وحلاً لهذا الإشكال الفكري نركنُ إلى مقولة الإمام العسكري عليه السلام التي أجابَ بها محمد بن صالح بعد أنْ سأله السؤال نفسه؛ إذ يروى أنَّه (سألَ محمدُ بن صالح أبا محمد عليه السلام عن قوله تعالى ﴿للهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ فقال: له الأمر من قبل أنْ يأمر به، وله الأمر من بعد أنْ يأمر به مما يشاء) (الحويزي، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٤٠ وينظر: الفيض الكاشاني، بلا تاريخ، ج٤، ص١٢٥).

بهذا نفهمُ بأنَّ الأمر عائد إلى الله تعالى من قبل أنْ يخلقَ الخلقَ ومن بعد أنْ يخلقَهم، فالأمرُ بيده أولاً وأخيراً ابتداءً وانتهاءً، والظاهر أنَّ الإمام العسكري عليه السلام كان قد اعتمدَ على نص قرآني خفي غير مُعلَن في روايته التفسيرية هذه مما آل به الحالُ إلى الإفصاح عن هذا البيان القرآني للآية - موضع التفسير - .

ويبدو أنَّ النص القرآني الذي كان يقصدُهُ الإمامُ من تفسيره أعلاه هو قوله تعالى ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾، وأدلُّ ما يدلُّ على وجود نص خفي في رواية الإمام هو تتمة كلام محمد بن صالح مع الإمام؛ إذ عَقَّبَ محمدُ بن صالح بعد إجابة الإمام بقوله (فقلت في نفسي: هذا قول الله: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ

وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾(الأعراف، ٥٤)، فأقبل عليَّ[1] وقال: هو كما أسرَرْتُ في نفسك: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾)(الحويزي، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٤٠).

فعند النظر في النص القرآني الخفي في الرواية وهو قوله تعالى ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾ فإننا سنجدُ أنَّ الآية الكريمة قد ابتدأت بحرف الاستفتاح ﴿أَلا﴾ وهذا الحرف إنما يرد في مطلع الكلام من أجل شد ذهنية المتلقي وتحفيز نفسية السامع إلى ما سيُقال (انظر: ابن هشام، ١٩٨٥م، صص ٩٥ـ ٩٦)؛ ذلك بأنَّ هذا الحرف لا يرد إلا لتوثيق الكلام المراد إصداره بعده ومنح ذلك الكلام سمة الأهمية والعناية لعلو شأنه وارتفاع مكانته عند المتكلم نفسه؛ من هنا سيق هذا الحرف في صدر الآية لإحداث هذا المبتغى من السامع.

ثم نلحظُ في مبنى الآية تقديماً للخبر الذي هو ﴿لَهُ﴾ على المبتدأ المتمثل بقوله تعالى ﴿الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾، وفي هذا التقديم إنتاج لدلالة الاختصاص به سبحانه فكأنَّه سبحانه يريد أنْ يقولَ بأنَّ الخلق والأمر كله بيد الله تعالى وله الحقُّ في وجوده وتدبيره كيف يشاء، وليس لأحد مهما كان أنْ يقومَ بهذا غيره فهو الموجِد الأوحد والمدبر الأوحد على وجه الإطلاق؛ ذلك بأنَّ التقديم ﴿لَهُ﴾ على قوله (الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ منحَ النصَّ سمةَ التسليم المطلق لله تعالى في أنَّ الخلق والأمر بيده لا بيد غيره.

يُزادُ على هذا فإنَّ حذف سائر المتعلقات والقيود من عبارة ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ يدلُّ دلالةً واضحةً على إيجاد سمة الإطلاق في العبارة؛ فالمراد أنَّ له تعالى الخلقَ المطلقَ بكلِّ أحواله وأزمانه ومكانه وكيفياته، وأنَّ له الأمرَ من قبل الخلق ومن بعده مطلقاً من دون أن يتقيَّدَ خلقُ الخلق بحال أو مكان أو زمان معين، ومن دون أنْ يتقيدَ تدبير الأمر أو امتلاكه من نشوء الخلق أو بعده.

١. ويريد بقوله: (أقبل عليَّ) هو أنَّ المُقبِل الإمام العكسري عليه السلام نفسه.

بهذا نفهمُ بأنَّ الأمر كله بيد الله تعالى سواء أكان قبل إنشاء الخليقة أم بعدها فهو القادر على كلِّ شيء والمالك لكلِّ شيء وخالق كلِّ شيء ومُدبر كلِّ شيء أمراً من قبل الوجود وبعده على وجه الإطلاق والعموم على حدّ سواء.

ومن ثمَّ أتمَّ سبحانه النصَّ الكريمَ تذييلاً(١) بقوله ﴿تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾؛ ذلك بأنَّ هذه الجملة تعدُّ جملةً تفريعيةً إتمامية لجملة ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ (انظر: جواد شبع، ٢٠١٨م، ص٥٨ وما بعدها)؛ فاللهُ تعالى لما كان له مُطلق التصرف في الخلق وجوداً وتصويراً وزماناً ومكاناً وكيفيةً وله مُطلق التدبير في الأمر قبل النشوء وبعده، فإنَّه لابدَّ من أنْ يقالَ بناءً على هذا تذييلاً ﴿تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾؛ فالمباركة هنا تعني التقديس(انظر: البغوي، بلا تاريخ، ج ٣، ص ٢٣٥)؛ إذ المراد تقدَّسَ اللهُ تعالى الذي هو ربُّ العالمين لأنَّه ينشئهم كيف يشاءُ ويدبرُ أمرَهم من قبل ومن بعد خلقهم؛ وبهذا تكون هذه العبارةُ نتيجةً لسببٍ مُتقدمٍ وهو الخلق وتدبير الأمر؛ أي تقدَّسَ سبحانه وتعالى لأنَّه مُنشئ الخلق ومدبر أمرهم كُليةً؛ فهو (الموجِدُ للكلِّ والمُتَصَرِّفُ فيه على الإطلاق)(أبو السعود، بلا تاريخ، ج٣، ص ٢٣٣؛ وانظر: الطبرسي، ج١، ص٦٦٢).

وعليه فإنَّ عبارة ﴿تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾ هي عبارة تقديس وتبجيل لله تعالى بداعي صفته التي هي الخلق وتدبير الأمر مطلقاً، وقد تكون عبارة ﴿تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾ تعليليةً أو سببيةً لنتيجة سابقة عليها فكأنَّ المعنى أنَّ الله له الخلق والأمر مطلقاً؛ لذا تقدَّسَ اللهُ سبحانه وتعالى على كلِّ شيء مطلقاً.

وإذا ما عاودنا النظر في قوله تعالى ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾ تارةً أخرى فإنَّنا سنقفُ على أنَّ ثمة تقديماً للفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ على لفظة

١. والتذييل في الكلام هو: (أنْ يؤتى بعد تمام الكلام بكلام مُستقل في معنى الأول؛ تحقيقاً لدلالة منطوق الأول أو مفهومه؛ ليكونَ معه كالدليل ليظهر المعنى عند مَنْ لا يفهم ويكمل عند مَنْ فهمه) (الزركشي، ١٣٩١هـ، ج٣، ص٦٨).

﴿الأَمْرُ﴾، ولعله كان الأحرى -فيما يخاله المتلقي- أنْ تُقدَّمَ لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ وتؤخَّر لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ باعتبار أنَّه لابدَّ من تدبير للخلق قبل وجوده أولاً ومن ثم يُخلَق الخلقُ، غير أنَّنا نجدُ أنَّ ترتيب التقديم والتأخير في الآية الكريمة بخلاف هذا التوقع؛ إذ نجد تقديماً للفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ وتأخيراً للفظة ﴿الأَمْرُ﴾ مما يوحي بأنَّ التدبير إنما يأتي بعد الخلق فحسب لا قبله؛ فـ (كأنَّ المراد بالخلق ما يتعلق من الإيجاد بذوات الأشياء، وبالأمر ما يتعلق بآثارها والأوضاع الحاصلة فيها والنظام الجاري بينها)(الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج٨، ص١٥٢) بعد الخلق لها.

نقولُ إنَّ الترتيب على وفق التقديم والتأخير الواقع في الآية الكريمة هو الأوفق والأدق؛ ذلك بأنَّه لو قدَّم سبحانه لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ وأخَّرَ لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ لفُهِمَ بأنَّ التدبير يكونُ للخلق قبل إيجاده فقط ومن أجل إيجاده فحسب؛ وبهذا لن يُفْهَمَ بأنَّه ثمة تدبيرٌ للأمر فيما يخص الخلق بعد وجود الخلق.

على حين أنَّ تقديم لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ وتأخير لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ في قوله تعالى ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ يُفْهَمُ منها وجود تدبير قبل الخلق وتدبير بعده؛ فأما قبل الخلق فهو قوله تعالى ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ﴾ أي إنَّ الخلق والإيجاد والإبداع إنما هو لله تعالى فهو القادر عليه وحده ولا يمكن أنْ يكونَ ثمة خلقٌ وإيجادٌ من دون أنْ يكونَ تدبيرٌ لأمر الخلق قبل إيجاده عقلاً ومنطقاً؛ إذ كيف يوجَدُ الخلق من دون تدبير أمر لإيجاده أولاً.

أما وجود تدبير الأمر بعد الخلق فهو واضحٌ وبَيِّنٌ من اللفظ المنطوق في الآية والمتأخر عن لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ وهو قوله تعالى ﴿والأَمْرُ﴾؛ إذ يُفْهَمُ من وجود لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ بعد لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ أنَّ التدبيرَ لأمر الخلق بعد خلقهم حاصلٌ وموجودٌ؛ وبهذا تأخَّرَتْ لفظةُ ﴿الأَمْرُ﴾ وتقدَّمَتْ لفظةُ ﴿الْخَلْقُ﴾ لتحقيق هذا المعنى وهو وجود تدبير الأمر قبل الخلق وجوباً وعقلاً ووجود تدبير بعد الخلق ذكراً وتلفظاً من خلال ورود لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ بعد لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ تباعاً؛ وعليه تحقق وجود الأمر قبل الخلق وبعده بهذه الكيفية الترتيبية لنسق الألفاظ تقديماً

وتأخيراً وبخلاف ذلك لا يحدثُ هذا المعنى تكاملاً أبداً(انظر: الجنابي،٢٠٢٠م، ص ٦٨ وما بعدها).

بهذا نجدُ أنَّ الإمام قد اعتمدَ على نص غير مُعلَن في بيانه التفسيري لقوله تعالى ﴿للهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾، وأنَّ سند وجود هذا النص في رواية الإمام العسكري هو ما جالَ في نفس محمد بن صالح وقد عَلِمَ به الإمام وكاشفَهُ في ذلك علناً، وأنَّ هذا النص القرآني الخفي يمثلُ مُستنداً دلالياً جلي البيان في إيضاح أنَّ المراد بـ ﴿مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ -هو كما قال الإمام العسكري عليه السلام- هو من قبل وجود الخلق ومن بعد وجوده مطلقاً، ذلك بأنَّ النص الكريم الذي عَوَّلَ عليه الإمام قد وَرَدَتْ فيه لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ مُطلقةً من كلِّ قيدٍ أبداً (انظر: الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج٨، ص ٥٨)، وإنَّ هذا الإطلاق قد أسهم بصورة فعلية ومضمونية في بيان أنَّ المبتغى هو أنَّ الله تعالى هو مُدبر الأمر في كلِّ زمانٍ ومكانٍ ولكلِّ الخلقِ على وجه الإطلاق من دون استثناء البتة؛ وبهذا يكون الأمر بيد الله تعالى في كلِّ حين ولكلِّ الخلق عموماً؛ ف (أمَّا قبل وبعد؛ فيلاحظ فيه معنى المقابلة والمواجهة وما بعدها، وهذا التعبير يستعمل في موارد يلاحظ فيها الامتداد)(مصطفوي، ١٤١٧هـ، ج٩، ص ١٨٨) الزمني والمكاني المطلق؛ إذ لا يرد قوله تعالى ﴿مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ إلا (إذا كان في مورد يُشار إلى امتداد أو جريان ممتد في أمر)(مصطفوي، ١٤١٧هـ، ج٩، ص ١٨٨) مُطلق ثابت لا ينقطعُ أبداً.

حل إشكالية (السجود لغير الله تعالى)

إذا كان السجود لا يجوز إلا لله بوصفه الخالق الأوحد والمنشئ المتفرد؛ فكيف يمكن أن نقول بجواز السجود للإنسان كما أشار النص القرآني إلى ذلك في إثباته السجود لآدم عليه السلام وذلك في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾(البقرة، ٣٤) وقوله أيضاً ﴿وَلَقَدْ

خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾(الأعراف، ١١)، فهاتان الآيتان تثبتان -ظاهراً- بما لا يقبل الشك أو يتقبل الرد أن السجود يجوز لغير الله تعالى؛ ودليل ذلك بياناً أن الأمر بالسجود لآدم قد صدر من الله تعالى نفسه وأن الله سبحانه؛ لما كان حكيماً فلا بد -والحال هذه- من أن يكون كلامه صادقاً ومُراداً لا محالة؛ وبذا فإنه لما أمر بالسجود لآدم دل ذلك على إمكانية السجود للإنسان؛ بل جوازه مطلقاً.

وإذا ما نظرنا في بطون المدونات التفسيرية وقلَّبنا صفحات الفكر البياني لمعنى السجود في هاتين الآيتين لوجدنا أن المفسرين حاولوا مقاربةً إبعاد فكرة السجود لغير الله تعالى؛ إذ جَمَّلوا الأمر بتعليلهم السجود على أنه سجود تحية وليس سجود عبادة؛ إذ يقرر السمرقندي ذلك بقوله: (إنما كانت تلك سجدة التحية لا سجدة العبادة، وكانت السجدة تحية لآدم عليه السلام) (السمرقندي، بلا تاريخ، ج١، ص ٤٣) فهي (سجدة تعظيم وتحية لا سجود صلاة وعبادة، نظيره قوله في قصة يوسف: ﴿وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾ وكان ذلك تحيّة الناس، ويعظم بعضهم بعضاً، ولم يكن وضع الوجه على الأرض وإنما كان الانحناء والتكبير والتقبيل، فلما جاء الإسلام بطّل ذلك بالسّلام)(الثعلبي، ١٤٢٢هـ، ج١، ص١٨٠)، وعليه فإن (معنى السجود لآدم عبادة الله عزَّ وجلَّ لا عبادةُ آدم؛ لأن الله عزَّ وجلَّ إنما خلق ما يعقل لعبادته) (الزجاج، ١٤٠٨هـ، ج١، ص١١٣).

وبذا حاول علماء التفسير تجميل عملية السجود لآدم بأنها تحية وسلام وليس عبادة، لكن إذا ما عاودنا النظر في مقولاتهم؛ فإننا سندرك أن ما أدلوا به ههنا إنما هو محض تخيل وضرب تصوُّر قد لا يمت إلى الواقع بصلة؛ فكيف لهم أن يثبتوا أن السجود كان تحية وأن هذه التحية تعني الانحناء وليس وضع الجبهة على الأرض وذلك قياساً على سجود أُخوة يوسف ليوسف تحيةً عن طريق الانحناء كما يحسبه المفسرون، فإذا صح أن التحية في زمن يوسف عليه السلام هي الانحناء فعلاً، فكيف لنا أن نعيد هذه العادة بأثر رجوعي لنوقفها على مشهد سجود

الملائكة لآدم فنقول إن هذا السجود كان محض انحناء وليس وضع الجبهة على الأرض، وإذا سلمنا بأن السجود كان تحية كما فعل أُخوة يوسف فهل باللزوم الحتمي ينبغي أن نعد هذا السجود عبارة عن انحناء؛ ذلك بأن النسفي ينقل لنا رأي الجمهور في مضمون كيفية السجود بقوله: (والجمهور على أن المأمور به وضع الوجه على الأرض وكان السجود تحية لآدم عليه السلام)(النسفي، ١٤٠٨هـ، ج١، ص٨٠)، من هنا نقول هل السجود هو انحناء أو وضع الجبهة؟، فإذا كان انحناءً كان احتراماً وتبجيلاً، وإذا كان وضع الجبهة على الأرض فإن هذا يدل على أنه عبادة وتذلل[1]؛ فمعنى (سجد: وضع جبهته بالأرض) (ابن سيده ١٤٢١هـ، ج٧، ص ٢٦١؛ المُطَرِّزِيّ، بلا تاريخ، ص ٢١٨؛ أحمد مختار عمر، ١٤٢٩هـ، ج٢، ص ١٠٣٤).

يزاد على هذا وذلك يمكن القول بأن القرآن الكريم لما كان قد نزل بلغة عربية فصيحة وأن هذه اللغة مبنية على منطق البيان المضموني وأُسس الجلاء التمييزي بين دلالات المفردات فإنه يؤسس على هذا القول بأن معنى السجود هو غير معنى الانحناء أو الركوع حتى؛ إذ يقول سبحانه ﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (البقرة، ١٢٥) وقوله أيضاً ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ (الفتح، ٢٩) قوله سبحانه كذلك ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ * خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ

١. ولابد من الإشارة ههنا إلى أن ثمة فارقاً في الصياغة اللفظية بين السجود بمعنى الانحناء والسجود بمعنى وضع الجبهة على الأرض؛ وهو أن الانحناء لا يعبر عنه بـ (سجد)؛ بل بالفعل (اسجد) بزيادة الألف إذ تقول: (أسجد الرجل: طأطأ رأسه وانحنى) ابن سيده، ١٤٢١هـ، ج٧، ص٢٦٢، وانظر: الزمخشري، ١٤١٩هـ، ص٤٣٨، ولما جاء التعبير عن السجود لادم بـ (سجد) دون (أسجد) فإنه يدل على أن المبتغى هو وضع الجبهة وليس الانحناء تحيةً، يقول المُطَرِّزِيّ: (أَسْجَدَ) الرَّجُلُ إذَا طَأْطَأَ رَأْسَهُ وَانْحَنَى (وَسَجَدَ) وَضَعَ جَبْهَتَهُ بِالْأَرْضِ) المُطَرِّزِيّ، بلا تاريخ، ص ٢١٨.

سَالِمُونَ﴾ (القلم، ٤٢ـ ٤٣) وقوله ﴿ قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا * وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا * وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ (الإسراء، ١٠٧ـ ١٠٩) ففي كل هذه المواضع أراد سبحانه معنى السجود الحقيقي وليس الانحناء.

وبناءً عليه نخلص إلى أن معنى السجود في آية السجود إلى آدم هو وضع الجبهة والتذلل؛ أي هو بمعنى السجود الحقيقي المعهود وليس الانحناء، وإذا كانت الحال هذه فإنه يرد التساؤل هل يجوز السجود للإنسان والتذلل له وعلى هذا التردد الفكري يجيبنا الإمام العسكري؛ إذ حلَّ لناعليه السلام إشكالية السجود لآدم بقوله: إنه (لم يكن سجودهم لآدمعليه السلام إنما كان آدمعليه السلام قبلة لهم يسجدون نحوه لله عز وجل، وكان بذلك معظما مبجلا، ولا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد من دون الله، ويخضع له تخضوعه لله، ويعظمه بالسجود له كتعظيمه لله) (البحراني، ١٤١٥هـ، ص ١٢)؛ بهذا نفهم بأن السجود لم يكن لآدم قط؛ بل كان لله تعظيماً لخلقه آدم وتجبيلاً لهذا الصنعة التي لا مثيل ولا نظير روعة وابداعاً وتقويماً وبناءً لها؛ إذ نلمس من مقولة الإمام أن اللام في لفظة (لآدم) لا تعني له؛ بل تعني نحوه أي اتخذوه قبلةً واسجدوا نحوه لله تعالى، فهي أشبه حالاً بقولك: (اذهب للشرق أو للشمال)، فكأنك تقول له: (اذهب نحو الشرق أو نحو الشمال)، ولكنك لا تريد الشرق أو الشمال من حيث هو؛ بل تريد من هو في الشرق أو الشمال وإنما تتخذ منهما اتجاهاً تسلكه لتصل فيه إلى مقصودك وغايتك، وكذا الحالك في قول الله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم؛ فليس المراد السجود لآدم نفسه غايةً؛ بل المبتغى أنكم اتخذوا من آدم طريقاً ومسلكاً وقبلةً لتسجدوا لله الذي خلقه بهذه الصورة المبدعة والكيفية الفذة المبهرة.

وقد يراد من اتخاذ آدم قبلة للسجود على وفق قول الإمام أن معنى اللام في قوله تعالى (لآدم) هي تعليلية سببية؛ أي اسجدوا لآدم بصفته قبلةً وعلامةً

يتوجَّهون بها إلى الله لتعظيمه وتبجيله، ذلك بأنَّ آدم إذا كان قبلة يسجد نحوها فإنه يثبت بأنه علامة تشير إلى عبادة الله تعالى وأن السجود نحوه يدل على الإقرار بتعظيم الله تعالى؛ إذ إنَّ التوجه إلى القبلة والسجود نحوها يعد علامةً ودليلاً على سجودنا لله سبحانه وليس إلى القبلة، فالسجود لآدم بوصفه قبلةً وعلامةَ خلقٍ مبهرةٍ إقرارٌ بعبادة الله تعالى واعترافٌ بعظيم خلقه، والقبلة إنما يسجد نحوها -كما هي الحال في الصلاة- عبادة لله تعالى ولا يسجد لها البتة؛ وعليه فإنَّ معنى اللام قد يحمل معنى العلية أي سجدوا لله بسبب عظمة خلق آدمعليه السلام وما يدل على ذلك هو قوله تعالى لإبليس محاسباً ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ * قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٍ﴾ (ص، ٧٥-٧٧) فعند التأمل في الآية نجد أن داعي السجود إنما يكمن بفعل روعة خلق آدم بدليل قوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ بهذا نفهم بأن السجود لله تعالى إنما كان بداعي روعة خلق آدم بيد الله تعالى؛ وما يعزز إبداع هذا الخلق لآدم أن الله تعالى نسبه لنفسه بقوله ﴿بيدي﴾ للدلالة على إبداع هذا الخلق العظيم وجودة تكوينه بهذه الحيثية الرائعة، ويبدو أن ابليس قد فهم داعي السجود لله تعالى من أجل آدم؛ إذ قال ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ فمقايسة إبليس لنفسه مع آدم لدليل قاطع على أن السجود كان لله تعالى -كما ذهب الإمام العسكري- وليس لآدم؛ إذ فهم إبليس أن مدار الأمر في السجود لله تعالى إنما هو من أجل روعة خلق آدم؛ ولهذا استخفّ بماهية خلق آدم ورجح أفضلية خلقه هو على آدم، وعليه كان إبليس يرى بأنه أفضل من آدم في الخلق ولهذا على أي سبب أو داع – من منظوره- يمكن أن يدعوه أن يسجد لله تعالى، فقوله ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ فيه تكبُّرٌ ورغبةٌ في أن يفضل الله تعالى خلقه على خلق آدم؛ وبذا فكأنه بقوله هذا يطلب من الله بالمحصلة أن تسجد الملائكة له سبحانه

بناء على خلقه لإبليس الذي هو خير من آدم، لهذا أبى إبليس السجود نحو آدم بوصفه قبلة لله تعالى؛ لأنه يرى أن خلقه أفضل من خلق آدم؛ وبذا لا داعي للسجود لله تعالى من أجل خلق آدم.

من هنا نستدل على أن مقولة الإمام في أن السجود كان هو السجود الحقيقي ينسجم مع التعبير القرآني من جهة ومع المعنى الدلالي والحقيقي للسجود من جهة أخرى؛ يزاد على هذا فإنه يتوافق تماما مع إشارات الآي الكريمات التي تدل على أن السجود إنما كان لله تعالى، وأن آدم إنما كان قبلة للسجود تعظيماً لإبداع الله تعالى في خلقه وليس السجود له مطلقاً؛ لأنه لا يجوز السجود عبادةً لغير الله تعالى قط؛ ولهذا يعقب الإمام العسكري تتمة لمقولته السابقة؛ بقوله: (ولو أمرت أحدا أن يسجد هكذا لغير الله لأمرت ضعفاء شيعتنا وسائر المكلفين من شيعتنا أن يسجدوا لمن توسط في علوم وصي رسول اللهﷺ، ومحض وداد خير خلق الله عليعليه السلام بعد محمد رسول اللهﷺ، واحتمل المكاره والبلايا في التصريح بإظهار حقوق الله، ولم ينكر عليعليه السلام حقا أرقبه عليه قد كان جهله أو أغفله) (البحراني، ١٤١٥هـ، ص١٢).

حل إشكالية (إقامة الحد على النصراني بعد إسلامه)

إذا كان الإسلام يجبّ ما قبله كما يؤسس عقائدياً فإنَّ التساؤل الذي يمكن أنْ يرد في هذا المورد هو أيمكن أنْ يدرأ الإسلام الحد السماوي على مَنْ دخلَ الدينَ الإسلاميَّ من النصارى بعد أنْ اقترف زلةً أو معصيةً ما، وللإجابة عن هذا الإشكال الفقهي ننظر إلى الرواية التي نُقِلَتْ عن محاورة الإمام أبي الحسن العسكريعليه السلام مع المتوكل حينما استفتاه الأخير في رجل نصراني زنا بامرأة مسلمة ثم أسلمَ بعد زلته، فهل يُعفى من الحد الشرعي فينتفي عنه بداعي إسلامه؛ إذ روي (عن جعفر بن رزق الله قال: قدم إلى المتوكل رجل نصراني فجرَ بامرأة

مسلمة؛ فأراد أنْ يقيمَ عليه الحد، فأسلمَ، فقال: يحيى بن أكثم: قد هدم إيمانُهُ شركَهُ وفعلَهُ، وقال بعضُهم: يضرب ثلاثة حدود، وقال بعضهم: يفعل به كذا وكذا، فأمر المتوكل بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث ﴿عليه السلام﴾ وسؤاله عن ذلك، فلما قرأ الكتاب، كتبَ: يُضرَبُ حتّى يموتَ، فأنكرَ يحيى بن أكثم وأنكرَ فقهاءُ العسكر ذلك، وقالوا: يا أمير المؤمنين، سلْ عن هذا، فإنَّه شيءٌ لم ينطقْ به كتابٌ، ولم تجيء به سُنَّةٌ، فكتب إليه أنَّ فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا، وقالوا: لم يجيء به سُنَّةٌ ولم ينطقْ به كتابٌ، فبيّنْ لنا لم أوجبتَ عليه الضرب حتّى يموت؟ فكتب بسم الله الرحمن الرحيم ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ﴾ (غافر، ٨٤ـ ٨٥) قال: فأمر به المتوكلُ، فَضُرِبَ حتّى ماتَ) (الكليني، ١٣٨٨هـ، ج٧، صص ٢٣٨ـ ٢٣٩).

عند النظر في فتوى الإمام نجده قد خالفَ كلَّ المنطوق الحكمي الذي أصدره الفقهاء باجتهاداتهم وأصرَّ على فتواه، ذلك بأنّ الذين قدَّموا أحكامَهم لم تكن تلك الإصدارات الحُكمية لديهم مبنية على أساس منطقي أو مستند قرآني أو نص روائي، وعلى الرغم من انتفاء الدليل لاجتهادهم الحُكمي فإنَّهم أصروا على المتوكل بأنَّ هذه الفتوى الصادرة من العسكري لا ملجأ لها من الصحة وهي عارية عن الحقيقة الفقهية تماماً، لعدم وجود مستند استدلال على ذلك لا من الكتاب ولا من السنة باعتبار أن هذين هما مصدرا الفتوى الأصل في المنهج الفقهي الإسلامي، بيد أنَّ الإمام يستند إلى المصدر الأصل في التشريع وهو النص القرآني وذلك بتوظيفه نصاً قرآنياً سيقَ في مدار قصصي ومنطق وعظي لبيان عاقبة الذين كفروا بالله وأساؤوا به الظن حتّى إذا جاء بأس الله عليهم آمنوا خوفاً لا قناعة لينجوا بسوء عملهم من عذاب الله حيث يقول سبحانه (وَلَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلاً مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ

السنة الثالثة، العدد الثانية، الرقم المسلسل للعدد ٦، صيف و خريف ١٤٤٥هـ/٢٠٢٣م

عَلَيْكَ وَما كانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ فَإِذا جاءَ أَمْرُ اللهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْمُبْطِلُونَ * اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَنْعامَ لِتَرْكَبُوا مِنْها وَمِنْها تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيها مَنافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْها حاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْها وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ *وَيُرِيكُمْ آياتِهِ فَأَيَّ آياتِ اللهِ تُنْكِرُونَ *أَ فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثاراً فِي الأَرْضِ فَما أَغْنى عَنْهُمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ * فَلَمَّا جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَرِحُوا بِما عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحاقَ بِهِمْ ما كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُونَ * فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ) (غافر، ٧٨ـ ٨٥)، غير أنَّ الإمام استطاع ببراعته القرآنية العالية وحذاقته الفقهية السديدة أنْ ينتزع حكماً فقهياً من هذا السياق القصصي الإرشادي، ليؤسس لنا بأنَّ النصراني إذا ارتكب معصية توجب القتل ثم أسلمَ فإنَّ إسلامَهُ يعدُّ هروباً من العقوبة الشرعية التي يقتضيها الإسلامُ فرضاً عليه وقصاصاً، ومن ثمة فإنَّ حاله كحال من ذكروا في الآية الكريمة ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ﴾ ذلك بأنَّ قياس الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد؛ من هنا حلَّ الإمامُ إشكالية الحكم على مرتكب جريمة الزنا من النصارى بالقتل حتّى وإن أسلم، فهذا أشبه حالاً بإيمان فرعون حينما أدركه الموت حيث يقول سبحانه (وَجاوَزْنا بِبَنِي إِسْرائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْياً وَعَدْواً حَتَّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ) (يونس، ٩٠ـ ٩١)، فلم ينفع الإيمان بعد؛ إذ سبق السيف العذل والحال هذه (انظر: الجنابي، ٢٠١٤م، ص١٨٦ـ ١٨٧).

وإذا ما عدنا إلى النص الكريم الذي استند إليه الإمامُ لنقرأهُ بمنهج التحليل النصي فإنَّا سنقف فيه على جملة من الإشارات اللغوية التي تثبت ما أسسه الإمامُ من حكم فقهي صحيح من هذه الآية الكريمة؛ ذلك بأنَّ (الإيمان بالله) كان يمثل جواب الشرط وهو مَبنيّ أصالة على فعل الشرط (رؤية البأس) حيث يقول سبحانه (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ)، فالإيمان بالله وحده لم يكن منطلقاً من تلقاء نفسه بوضعٍ طبيعي أي أنَّه لم يصدر طواعيةً من دون ضاغط أو خوف من شيء ما؛ بل كان مرهوناً شرطاً بقوله (فلما رأوا بأسنا)؛ من هنا يتحقق أنَّ الإيمان كان منفذاً للنجاة من البأس ولم يكن الإيمان من أجل الإيمان نفسه حقيقة؛ من هنا يتأسس أنَّ هذا الإيمان هو عبارة عن نفاق وزور فهو خدعة تُطلَى للنجاة، وما يعزز هذا هي كثرة التوكيدات في مقولتهم التي يسعون بها لإقناع المتلقي بأنَّهم آمنوا فعلاً دون كذب أو رياء أو مواربة؛ إذ استعملوا الحال التأسيسي (وحده) في قولهم (آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ) وكان لهم أنْ يقولوا: (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ) فحسب من دون إضافة لفظة (وحده)؛ غير أنَّ رغبتهم الشديدة في إقناع الله سبحانه بهذا الإيمان هي التي دعتهم إلى استعمال الحال (وحده)؛ إذ جاء هذا القيد الدلالي من أجل ترسيخ فكرة وحدانية الله وعدم الشرك به البتة؛ لأنَّهم يعلمون أنَّ البأس إنما نزل بهم بداعي إشراكهم فلما قالوا (وحده) دلَّ ذلك على اعتزالهم الشرك ودخولهم في عبادة الواحد الأحد، فهذا يوثّقُ لدى الله سبحانه ـ بظنهم وحسبانهم ـ أنَّهم قد آمنوا به فعلاً، ثم عضدوا فكرة وحدانية الله سبحانه بقولهم: (وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ)؛ ليدفعوا أيَّ شك لدى المتلقي بأنَّهم يمكن أنْ يعودوا إلى ما كانوا عليه من قبل، وبالتأمل في عبارتهم نجد أنَّها قد شملت جملة من المؤكدات الصياغية واللفظية اللاتي تسهم في عملية تزويد المتلقي بالرضى الكامل والتسليم اليقيني بأنَّهم نقدوا عهد الكفر وولجوا إلى نطاق الإيمان

الصادق، وكان من تلك المؤكدات تعبيرهم بالضمير الجمعي المتصل بالفعل (كفر)؛ إذ قالوا (كفرنا) مما يوحي بأنَّ اعترافهم هذا وإيمانهم -الطارئ- إنما صدر من الجميع تسالماً دون استثناء فكأنَّهم مجمعون على الإيمان بالله دون سواه؛ فلعل سمة الجمع هذه تشفع لهم عند الله فيدفع عنهم العذاب ويرفع عنهم البأس رحمةً منه وغفراناً، يزاد على هذا استعمالهم للموصول (ما) في قولهم (بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ) مما يدل على أنَّ كفرهم قد وقع على كل الشركاء -لله تعالى- الذين كانوا يعبدونهم؛ لأنَّ (ما) الموصولة تفيد دلالة العموم الشمولي الذي يستغرق كل شريك عبدوه، فضلاً عن أنَّهم آثروا استعمال (ما) الموصولة دون غيرها من أسماء الموصولات، ويبدو أنَّ العلة في ذلك هي أنَّهم يعترفون بأنَّ الشركاء كلهم لا يعقلون شيئاً ولا يفهمون، لأنَّ (ما) تستعمل في الخطاب العربي للدلالة على غير العاقل ففهم من هنا أنَّ الشركاء هم غير عاقلين ومن ثمَّ لا يستحقون العبادة مطلقاً؛ من هنا نجد جملة من الموثّقات الخطابية والمعضدات الكلامية اللاتي تعمل على إرضاء المتلقي (الله سبحانه) لإنقاذهم مما هم فيه من موقف لا يحسدون عليه البتة، غير أنَّ هذا لا ينفع مطلقاً لأنَّ إيمانهم جاء على سبيل النجاة لا على سبيل القناعة واليقين الصادقين، وذلك بدليل قوله تعالى ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ﴾ حيث نلحظ أنَّه سبحانه قد استعمل أسلوب نفي الكون المطلق في قوله (فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ) للدلالة على أنَّ هذا الإيمان لا ينفعهم مطلقاً في أيِّ وقتٍ وزمانٍ ليقطع الشك باليقين ويحسم الأمر نهائياً؛ ذلك بأنَّ هذا التركيب ـ الكون المنفي- يُعدُّ واحداً من أدوات الإطلاق، فإذا قلتَ على سبيل التوضيح (ما كان ينفع)، فإنَّ النفي هنا يكون مطلقاً يشمل جميع الأكوان؛ أي أنّه غير نافع في كل الأزمنة جميعاً؛ لأنَّ أداة النفي (ما) مُسلَّطة على الكون وليس على الفعل نفسه، فقولنا: (كان لا يفعل: أنَّ النفي في هذا

التعبير مُسلَّط على (يفعل) وليس على الكون بخلاف ﴿ما كان يفعل﴾) (السامرائي،١٩٨٧م، ج١، ص٢٣٨) ونلحظ بدقة النظر أنَّ هناك فارقاً بين التعبيرين فإنَّ عبارة (﴿كان لا يفعل﴾ نُثبِتْ له عدم الفعل وفي ﴿ما كان يفعل﴾ لا نُثبِتْ له الفعل، وهذا كما تقول: (ثَبَتَ أنَّه لا يفعل) و(ما ثَبَتَ يفعل) ففي نفي العبارة الأولى ثَبَتَ له عدم الفعل وفي الثانية تنفي ثبات الفعل) (السامرائي،١٩٨٧م، ج١، ص٢٣٨) البتة، فنرى أنَّ نفي ثبات الفعل أصلاً أبلغ من نفي الفعل نفسه، فإذا قال تعالى: (فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ)، فالنفي فيه مطلق لإثبات الفعل أساساً، وإذا: قال القائل: (كان لا يَنفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ)، فالنفي فيه مُسلَّط على الفعل (ينفعهم)، وليس النفي فيه لإثبات الفعل، ففي الماضي: كان لا ينفعهم، لكنَّه قد ينفعهم الآن(انظر: الجنابي، ٢٠١٢م، ص٩٤)، وبصياغة التركيب على الكون المنفي (لم يك يفعل) انحسم الأمر في بيان عدم منفعة إيمانهم البتة والحال هذه؛ لأنَّ عدم النفع ههنا منفيّ نفياً مُطلقاً لا رجعة فيه، ويبدو أنَّ الإمام العسكري قد أسس حكمه الفقهي على إيمانه الكامل بدلالة النفي المطلق لعدم إيمانهم في النص الكريم؛ فلما كان إيمانهم غير نافع مُطلقاً دلَّ ذلك على أنَّ الحكم الشرعي في عقوبة النصراني الزاني هو ساري المفعول كما قرَّرَ الإمامُ ذلك؛ حتى وإنْ آمنَ النصرانيُّ بعد ذلك حيث لا ينفعه إيمانه لعدم ثبات إيمانه ابداً (انظر: الجنابي، ٢٠١٤م، صص ١٨٨ـ١٩٠).

نتيجة البحث

من التأمل ومعاودة النظر في مرويات الإمام العسكري عليه السلام الموظفة لحل الإشكاليات الفكرية التي وقع فيها العقل التفسيري وهو في مسار بيانه للآي القرآني؛ يمكن استنطاق جملة من النتائج والتي يمكن تلخيصها على النحو الاتي:

وجد الباحث بأن روايات الأئمة عليهم السلام لم تكن مقتصرة على بيان مضمون النص

القرآني واستنطاق دلالته فحسب ـ بناءً على أن الأئمة هُم الامتداد الأمثل للرسول الأكرم ومن ثمَّ فهُم مُكلفون ببيان القرآن الكريم كتكليفهﷺ ـ؛ بل تجاوزت رواياتهم هذه الحال لتمتد إلى نطاق بيان المشكل الفكري الذي يقع فيه المتلقي في فهمه غير المحكم أو الضابط للآي القرآني ـ كما هي الحال في روايات الإمام العسكريعليه السلام ـ؛ وهذا يعد ـ فيما نحسب ـ من سنخ مهمة الأئمةعليهم السلام أيضاً؛ فهُم مُكلفون ببيان إزاحة الشبهة عن فهم النص المقدس كتكليفهم بمهمة بيان النص المعجز نفسه؛ ذلك بأن إزاحة التردد ودفع الخلل ودرأ عدم الإقرار الصحيح لفهم النص يفضي إلى مآلات لا تحمد عقابها ومناجٍ لا تُكرم خاتمتها؛ إذ قد يتصور الفهم التفسيري معنى للآية فيعملَ به ويُعْمِلُ الناس بها؛ والآية منه براءٌ جملة وتفصيلاً، وعليه فإن القول بوجوب ذلك[1] على الأئمة وإلزامهم به تكليفا منه تعالى يعد من الحري بمكان؛ بل إن القول بهذا هو من الواجب العقلي اعترافاً ومن المنطق الحتمي إقراراً لا محالة.

اتضح لدى الباحث بأن المعتمد الذي كان يعول عليه الإمام العسكريعليه السلام في مروياته التي كان يعمل فيها على حل المشكل الفكري تجاه النص القرآني هو المنطق العقلي الاقتصادي الواقعي تارة كما هي الحال مع مضاعفة حصة الذكر على الأنثى، والمنطق القرآني النصي تارة أخرى سواء أكان النص القرآني المتكأ عليه من الإمام ظاهراً كما في حكمه على النصراني الزاني أم خفياً كما في تعليله عدم السجود لآدم، وبيانه لمعنى أنَّ الأمر بيد الله من قبل ومن بعد، من هنا نجد الإمام قد اعتمد على منهجين من مناهج البيان القرآني هما المنهج القرآني تارة والمنهج العقلي المنطقي تارة أخرى.

١. أي إزاحة الشبهة عن فهم النص القرآني وإيصال المتلقي إلى بر الأمان في نطاق بيان المضمون السماوي الصحيح والمراد الإلهي المبتغى تحديداً.

ثبت لدى الباحث بأن القصص القرآني يمكن أن يعد منطلقاً لإصدار الحكم الشرعي؛ ذلك بأن توظيف الإمام لجزئية من جزئيات آي القصص القرآني لاستنطاق حكم شرعي خاص بقضية معينة أو حادثة ما يعد تسويغاً -لا محالة- لمن يرى بأن القصص القرآني يمثل ميداناً من ميادين آيات الحكم الشرعي[1]، وأنه بالإمكان استنطاق الحكم منها شرعاً والتعويل عليه عملاً وبراءةً؛ ولعل في عمل الإمام العسكري هذا تنقيحاً للخلاف الواقع بين من يقول بإمكان عد القصص من آيات الأحكام ومن يقول بعدم إمكان ذلك.

اتضح لدى الباحث من مرويات الإمام العسكري عليه السلام بأن أغلب ميادين وقوع التردد الفهمي لآيات القرآن الكريم خصباً إنما تكمن في الآيات العقدية ابتداءً ومن ثم آيات الأحكام تباعاً، وهذا المحوران هما الأصل في القرآن الكريم والمعول عليهما إيماناً واعتقاداً وعملاً؛ من هنا كان من الواجب بمكان أن ينبري الأئمة ومنهم الإمام العسكري لحل المشكل الفكري تجاه هذه الآيات وبيان الدلالة الصحيحة والمضمون النقي السليم فيها؛ وذلك بغاية تصحيح المسار وتقويم عدم الاعتدال في بيان هذه الآيات الكريمات.

١. إذ وقع الخلاف في النظر إلى القصص القرآني بأن بعض آياتها يمكن أن تعد من جنس آيات الأحكام أم لا، وبناء عليه مال بعضُهم إلى الرفض القاطع لهذا الأمر في حين ركن بعضهم الآخر إلى القول بإمكان ذلك؛ حتى أن منهم من أعرب عن ذلك صراحةُ بقوله: (فإن آيات القصص والأمثال وغيرها يستنبط منها كثير من الأحكام)، (السيوطي، الإتقان في علوم القران، ج٤، ص ٤٠، وللاستزادة انظر: عبد الأمير كاظم زاهد، الجامع المفصل لآيات الأحكام في القرآن الكريم، ج١، صص ٣٧- ٣٩).

فهرس المصادر

* القرآن الكريم.

١. الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود. (١٤٠٤هـ). روح المعاني (الطبعة الثانية) (المحقق: محمد السيد الجليند). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٢. أحمد مختار عبد الحميد، عمر. (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م). بمساعدة فريق عمل: معجم اللغة العربية المعاصرة، بلا مكان. عالم الكتب.

٣. البحراني، السيد هاشم الحسيني. (١٤١٥هـ). البرهان في تفسير القرآن. طهران: مؤسسة البعثة.

٤. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء. (بلا تاريخ). معالم التنزيل المعروف بـ (تفسير البغوي)، بلا مكان. (بلا ناشر).

٥. البيضاوي. (بلا تاريخ). تفسير البيضاوي. بيروت: دار الفكر.

٦. الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم. (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م). الكشف والبيان (المحقق: الإمام أبي محمد بن عاشور). (المراجع: الأستاذ نظير الساعدي). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٧. المصطفوي، حسن. (١٤١٧هـ). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. طهران: مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

٨. الحويزي، عبد علي بن جميعة العروسي. (١٤١٢ - ١٣٧٠ش). تفسير نور الثقلين (المحقق والمصحح والمعلق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي). بلا مكان: مؤسسة إسماعيليان.

٩. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م). معاني القرآن وإعرابه (المحقق: عبد الجليل عبده شلبي). بيروت: عالم الكتب.

١٠. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي. (١٣٩١هـ). البرهان في علوم القرآن (المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم). بيروت: دار المعرفة.
١١. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م). الكشاف عن حقائق التنزيل (المصحح: عبد الرزاق المهدي). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٢. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م). أساس البلاغة (المحقق: محمد باسل عيون السود). بيروت: دار الكتب العلمية.
١٣. أبو السعود، محمد بن محيي الدين محمد مصلح الدين العمادي. (بلا تاريخ). إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم والمشهور بـ (تفسير أبي السعود). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٤. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم الفقيه الحنفي. (بلا تاريخ). بحر العلوم (المحقق: د.محمود المطرجي). بيروت: دار الفكر.
١٥. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي. (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م). المحكم والمحيط الأعظم (المحقق: عبد الحميد هنداوي)، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٦. الجنابي، سيروان عبد الزهرة. (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م). الإطلاق والتقييد في النص القرآني، قراءة في المفهوم والدلالة. بغداد: ديوان الوقف الشيعي.
١٧. الأنماط القرآنية في روايات أهل البيت (٢٠٢٠م)، بغداد: دار الرافد للطباعة.
١٨. فكر أئمة اهل البيت عليهم السلام في حل الإشكالات التفسيرية للنص القرآني (٢٠١٤م). بيروت: منشورات العتبة الحسينية المقدسة، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
١٩. منهج النقد التفسيري عند الإمام الرضا عليه السلام؛ قراءة في حل الإشكالات الفكرية. بحث منشور في مؤتمر الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام المنعقد تحت شعار (صديق كل امرءٍ عقله وعدوه جهله) (٢٠١٣م). جامعة القادسية. كلية الآداب.

٢٠. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م). الإتقان في علوم القرآن (المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم). مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢١. شبر، السيد عبد الله. (١٤٠٧هـ). الجوهر الثمين. الكويت. مكتبة الألفين.
٢٢. الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٤١٧هـ). الميزان (الطبعة الرابعة). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٢٣. الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن. (١٤١٨هـ). جوامع الجامع (المحقق: مؤسسة النشر الإسلامي). قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٢٤. عبد الأمير كاظم زاهد. (٢٠١٧م). الجامع المفصل لآيات الأحكام في القرآن الكريم. بيروت: مطبعة الرافدين.
٢٥. علي جواد شبع. (٢٠١٨م). ظاهرة التفريع في القرآن الكريم؛ دراسة نحوية دلالية. رسالة ماجستير. المشرف: أ.م.د. حسام عدنان الياسري، جامعة القادسية: كلية الآداب.
٢٦. السامرائي، فاضل صالح. (١٩٨٦ - ١٩٨٧م). معاني النحو (الجزءان الأول والثاني). الموصل: مطبعة التعليم العالي.
٢٧. السامرائي، فاضل صالح. (١٩٩٠م). معاني النحو (الجزءان الثالث والرابع). بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.
٢٨. الفيض الكاشاني، المولى محسن. (بلا تاريخ). الصافي في تفسير كلام الله. مشهد. دار المرتضى للنشر.
٢٩. قطب الدين الراوندي، أبو الرضا ضياء الدين فضل الله بن علي الحسني. (١٤٠٥هـ). فقه القرآن (الطبعة الثانية) (المحقق: السيد أحمد الحسيني). باهتمام السيد محمود المرعشي. قم: مطبعة الولاية.

٣٠. القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي. (١٤٠٦هـ). أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء (المحقق: د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي). جدة: دار الوفاء.
٣١. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٨٨هـ). الكافي (الطبعة الثالثة) (المحقق: علي أكبر غفاري)، إيران: مطبعة دار الكتب الإسلامية.
٣٢. المُطَرِّزِيّ، ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي و المُطَرِّزِىّ، برهان الدين الخوارزمي. (بلا تاريخ). المغرب في ترتيب المعرب. بلا مكان: دار الكتاب العربي.
٣٣. النسفي، أبو حفص نجم الدين محمد. (١٤٠٨هـ). تفسير النسفي (الطبعة الثالثة) (المحقق: الدكتور عزيز الله جويني). طهران: دار سروش للنشر.
٣٤. ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف. (١٩٨٥م). مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (الطبعة السادسة) (المحقق: د.مازن المبارك ومحمد علي حمد الله). بيروت: دار الفكر.

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2023

Salafism and Hadith Ghadir (An analysis and Examination)

Mostafa Kashanian[1] Mahdi Farmanian[2]

Received: 05/09/2023 Accepted: 06/12/2023

Abstract

Hadith Ghadir is one of the Hadiths which is accepted by Salafism, but Salafis are seeking to prove the lack of the relationship between Hadith Ghadir and Issues of Imamate and Wilayat in various ways. The most important problems of Salafis in discussing Ghadir can be divided into two sections of argumentative and documentary. In the argumentative section, they criticized the content of Ghadir's Hadith with problems such as emphasis of Ghadir's hadith on paying attention to the book and Sunnah, the lack of the relationship between Hadith Ghadi and imamate and friendship, and finally the original meaning of Wali (guardian) in the narrative. In the Documentary section, even though the origin of this issue cannot be denied due to its popularity and frequency, they have tried to reject the Shia reference to this hadith by dividing the hadith and reading parts of the hadith that refer to the Imamate. However, the presence of this hadith in reliable hadith books accepted by the Salafists clearly contradicts this claim. In this study, it's been tried to provide a suitable answer to the criticisms received in this regard through descriptive and analytical methods.

Keywords

Ghadir, Salafism, Ibn Taymiyyah, Imamate, Wilayat.

1. PhD student, Department of Theology, University of Qom and Researcher of Dar al-Alam Institute, Qom, Iran (corresponding author). mostafa.kashanian@gmail.com.

2. Associate Professor, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. farmanian@urd.ac.ir.

* Kashanian, M., & Farmanian, M. (2023). Salafis and Hadith Ghadir (An analysis and Examination). *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah*, 3(6), pp. 134-149. https://doi.org/10.22081/IHC.2024.695085.1053

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة ٣ ● العدد ٢ ● صيف و خريف ● ١٤٤٥هـ

السلفية وحديث الغدير (دراسة وتحليل)

مصطفى كاشانيان [١]　　مهدي فرمانيان [٢]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣/٠٩/٠٥　　تاريخ القبول: ٢٠٢٣/١٢/٠٦

الملخص

إنّ حديث الغدير يُعتبر من الأحاديث المقبولة لدى السلفيين، غير أنهم يسعون بشتى الطرق إلى إثبات أنّ حديث الغدير لا علاقة له بمسألة الإمامة والولاية. ويمكن تقسيم أهم إشكالات السلفية في موضوع حديث الغدير إلى قسمين: إشكالات دلالية، وأخرى سندية. أما في باب الإشكالات الدلالية فقد تعرّضوا لنقد مضمون حديث الغدير بعدة إشكالات مثل: تأكيد حديث الغدير على الاهتمام بالكتاب والسنة، وعدم ارتباط حديث الغدير بمسألة الإمامة، وبأن المعنى الأصلي للولاية في الحديث هو المحبة. وأما من الناحية السندية، وعلى الرغم من أنه لا يمكن إنكار أصل هذه الحادثة لشهرتها وتواترها، فقد حاولوا ردّ استدلال الشيعة بهذا الحديث من خلال تقطيع الحديث، والقول بأن الأجزاء التي تشير إلى الإمامة منه موضوعة. والحال أن وجود هذا الحديث في كتب الحديث الصحيحة التي يقبلها السلفيون يناقض هذا الادعاء بشكل واضح. وفي هذا البحث نحاول تقديم إجابات مناسبة على الإشكالات الواردة في هذا الشأن اعتماداً على المنهج الوصفي والتحليلي.

الكلمات المفتاحية

الغدير، السلفية، ابن تيمية، الإمامة، الولاية.

١. طالب دكتوراه في علم الكلام بجامعة قم وباحث في مؤسسة دار الإعلام، قم، ايران (الكاتب المسئول).
mostafa.kashanian@gmail.com
٢. أستاذ مشارك في جامعة الأديان والمذاهب، قم، ايران.　　farmanian@urd.ac.ir
Orcid: 0009-0005-0392-7543

* كاشانيان، مصطفى؛ فرمانيان، مهدي. (٢٠٢٣م). السلفية وحديث الغدير (دراسة وتحليل). مجلة التاريخ والحضارة الإسلامية، رؤية معاصرة، نصف سنوية علمية، ٣(٦)، صص ١٣٤-١٤٩.
https://doi.org/10.22081/IHC.2024.695085.1053

مقدمة

هناك طرق متعددة في المصادر الشيعية والسنية تنقل حادثة الغدير، الأمر الذي أدى إلى عدم وجود اختلاف جوهري بين الشيعة والسنة وحتى السلفيين حول أصل وقوع هذه الحادثة، غير أنّ تفاصيل الواقعة ودلالاتها كانت مصدر خلافات متعددة بين الشيعة والسلفية. ويعتبر حديث الغدير من أهم الأدلة على أصل الإمامة في التعاليم الشيعية، ولهذا السبب كُتبت العديد من المؤلفات في مجال الدفاع عنه، ومن أبرزها موسوعة "الغدير" الشريفة للعلامة الأميني. إلا أن هذه الموسوعة تركّز على الإشكالات التي أوردها أهل السنة على هذا الحديث، بينما يسعى هذا المقال للإجابة على شبهات السلفيين في هذا الشأن. وكذلك كتاب «دراسات في منهاج السنة لمعرفة ابن تيمية» لآية الله الحسيني الميلاني في نقد شبهات ابن تيمية حول معتقدات الشيعة، والذي يعالج في جزء منه شبهات ابن تيمية حول حديث الغدير. غير أنّ هذا الكتاب يشير فقط إلى استدلالات العلامة الحلي. وعليه، فإننا في هذا المقال سنقوم أولاً بنقد إشكالات السلفيين الدلالية، ثم سنجيب على إشكالاتهم السندية.

تأكيد حديث الغدير على الاهتمام بالقرآن وأهل البيت عليهم السلام

إنّ أحد إشكالات ابن تيمية وتبعه الوهابية في ذلك من حيث المضمون أنّ الوصية الوحيدة التي يمكن العثور عليها في حديث الغدير هي وصية النبي صلى الله عليه وآله بكتاب الله وبأهل بيته (ابن تيمية، ١٤١٩هـ، ص ١٢٢؛ بلا تاريخ، ص ٢٥). ويزعم هو وأتباعه أن السلف قد عملوا بوصية النبي في الغدير، لأن وصيته في ذلك اليوم كانت: «أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي» ولذلك فلا إشكال يرد على السلف والصحابة في هذا الأمر والعمل به (ابن تيمية، بلا تاريخ، ص ١١٨؛ ابن باز، ١٤٢٣هـ، ص٤٢).

وفي هذا الصدد، يُشكل السلفيون على الشيعة بأنّ مضمون الحديث يشمل الوصيّة بالكتاب وأهل البيت، ولا يتضمن مسألة الإمامة (ابن تيمية، ١٤٠٦هـ، ج٧، ص ٣١٧) بل إن الرافضة قد أضافوا إليه بعض العبارات ويعتبرونه دليلاً على إمامة علي عليه السلام (آل الشيخ، ١٣٩٩هـ، ج٣، ص ١١٧؛ العثيمين، ١٤١٣هـ، ج٧، ص ٢٠٤).

وادعاء السلفيين هذا عملياً - رغم كونه إشكالاً دلالياً- يعود إلى مناقشة السند، بمعنى أنّ السلفيين، بعدم قبولهم عبارة «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، فإنهم يعتقدون أن النبي في حديث الغدير لم ينبّه إلا على الاهتمام بأهل البيت، والصحابة كانوا يحترمونهم بالفعل، وبذلك عملوا بمضمون الحديث النبوي. وهذا الإشكال يرجع إلى السند أكثر منه إلى الدلالة والمضمون. أي أنه من خلال بحث مصادر الحديث السنية يمكننا الرد على السلفيين بأن معظم هذه المصادر قد نقلت حديث الغدير متضمناً جملة «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، وبذلك يتم الرد على إشكال المضمون (الإشكال الدلالي) لدى السلفيين.

فقد روت مصادر الحديث السنية عن زيد بن أرقم أنه لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله عائداً من حجة الوداع وبلغ غدير خم، أمر الجميع بالتوقف وبجمع متاع الإبل، فوقف عليها النبي وقال: "كأني دعيت فأجبت، وإني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، ثم قال: إنّ الله مولاي وأنا وليّ كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي عليه السلام فقال: من كنت مولاه فهذا وليه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه". ويقول الحاكم النيسابوري بعد هذا الحديث: هذا الحديث صحيح على شرط الشيخين.[1] (الحاكم النيسابوري، ١٤١١هـ، ج٤، صص ٣٤٤ و٤٠٠)،

١. يطلق على الحديث الصحيح الذي لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما، مع أنّ أسماء رواته جميعاً قد وردت في سند أحد أخبار الصحيحين، وروى عنهم البخاري ومسلم أحاديث أخرى في صحيحهما، بأنه صحيح على شرط الشيخين.

وروى نفس الرواية أيضاً بصيغة أخرى، وفيها أيضاً عبارة «من كنت مولاه...» واعتبرها أيضاً صحيحة على شرط الشيخين (الحاكم النيسابوري، ١٤١١هـ، ج٣، ص ٦١٣).

ومن الكتب التي وردت فيها هذه العبارة أيضاً: سنن الترمذي (الترمذي، ١٩٩٨م، ج٦، ص ٧٤)، ومسند أحمد (أحمد بن حنبل، ١٤٢١هـ، ج٢، ص ٧١) وصحيح ابن حبّان (ابن حبّان، ١٤٠٨هـ، ج١٥، ص ٣٧٦)، كما أن الذهبي، وهو من أكثر الشخصيات ثقة ومصداقية عند السلفيين، قد جعل الحديث المشتمل على هذه العبارة من جملة الأحاديث المتواترة من حيث المعنى (الذهبي، ١٤٠٥هـ، ج٨، ص ٣٥٥).

وكذلك الألباني الذي يعدّ من الشخصيات السلفية المشهورة، وخلافاً لادّعاء غيره من السلفيين، يعطي تفسيراً لهذا الحديث لا يدلّ على حصره في الوصية بالكتاب والسنة. وفي كتابه "سلسلة الأحاديث الصحيحة" يبحث حديث الغدير، وبعد أن ينقل جملة «من كنت مولاه، فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه» يقول: "ورد من حديث زيد بن أرقم وسعد بن أبي وقاص وبريدة بن الحصيب وعلي بن أبي طالب وأبي أيوب الأنصاري والبراء بن عازب وعبد الله بن عباس وأنس بن مالك وأبي سعيد وأبي هريرة". ويقرّ بأن الحديث المذكور روي عن زيد بن أرقم بخمسة طرق (الألباني، ١٣٧٩هـ، ج٤، ص ٣٣١). ومن هنا فإن ادعاء السلفيين بأن الحديث يقتصر فقط على الوصية بالكتاب والسنة، وأنه لا يوجد فيه ما يشير إلى وصية وخلافة الإمام علي عليه السلام، هو ادعاء باطل يمكن نقده.

وإذا ثبتت هذه المسألة فمن الطبيعي أن ترتفع الإشكالات الأخرى المطروحة في هذا الباب، وهي عدم ارتباط الحديث بالإمامة، لأنه إذا ثبت ورود عبارة «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» في ألفاظ الحديث وعباراته، فهذا يعني أنّ

الحديث بالإضافة إلى الوصية بالكتاب والسنة؛ يشمل أيضاً عبارات وتوصيات في مسألة الوصية وتعيين المولى، والتي من خلالها تُثبت الشيعة الإمامة والولاية لأمير المؤمنين.

عدم ذكر حديث الغدير في عرفة مخالف لقول الشيعة

ومن المسائل الأخرى التي أثارها بعض السلفيين مؤخراً الشبهة في أنه لو كان مضمون الحديث يتعلق بإعلان الخلافة كما يدعيه الشيعة، لكان ينبغي أن يكون هذا الحدث يوم عرفة، عندما كان الناس من جميع أنحاء العالم حاضرين، وليس في مكان مثل غدير خم، حيث كان أهل المدينة فقط بصحبة النبيﷺ (الخميس، بلا تاريخ، ص ٥١).

وفي نقد هذا الادعاء، تجدر الإشارة إلى أمر هامّ، وهو أنه في ذلك الوقت، بعد مرور عشر سنوات فقط على نشر الإسلام؛ كم كانت تبلغ رقعة أراضي الإسلام؟ وبمعنى آخر، وبحسب المصادر التاريخية، فقد كان حاضراً في هذه الحادثة اثنا عشر ألف شخص تقريباً، رغم وجود أخبار مختلفة في هذا الصدد، إلا أن هذه الإحصائية تعدّ أكثر منطقية من الأعداد الأخرى (إمام، ١٣٨٦ش، مقالة «بررسي تعداد جمعيت حاضر در غدير»). هذا مع أن إجمالي عدد الحجاج في ذلك العام في الأخبار الموثوقة لا يكاد يصل إلى ٤٠ ألف شخص، معظمهم من أهل مكة (إمام، ١٣٨٦ش، مقالة «بررسي تعداد جمعيت حاضر در غدير»). ولذلك فإنّ هذا الإشكال يرد في المقام لو كان الإسلام قد انتشر في بلدان مختلفة وتجمع الناس من مناطق أخرى في مكة، في حين أن غالبية المسلمين في ذلك الوقت كانوا من أهل المدينة المنورة وما حولها، والذين كانوا بطبيعة الحال مع النبيﷺ. خاصة وأن الشيعة يعتقدون أن النبي تكلم في ذلك المكان بأمر الله، وسموه بحديث الغدير (الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ، ج١، ص ١٧٥).

الولاية في حديث الغدير تعني المحبة

ومن الإشكالات الأخرى في هذا السياق، يمكن الإشارة إلى معنى كلمة "وليّ". حيث أنّ السلفيين الذين يعتبرون جملة «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» جزءاً من حديث الغدير يقولون -خلافاً لما يقوله الشيعة- إنّ "الوليّ" لا يمكن أن يكون بمعنى "الأولى بالتصرّف"، بل إن المراد من الولاية في هذا الحديث المحبة (الدهلوي، ١٣٧٣هـ، ج١، ص ١٥٩).

يقول ابن تيمية في هذا الشأن "على فرض أننا نقبل أنّ «من كنت مولاه» هي جزء من الرواية، لكن هذه الرواية لا تشير إلى خلافة الإمام علي، لأن كلمة مولى في هذا الحديث تعني الموالاة والمحبة، وليس الولاية والحكم" (ابن تيمية، ١٤٠٦هـ، ج٧، ص ٣٢١). ويرى أن هناك اختلافاً في المعنى بين كلمتي "ولي" و"والي"، لأن "الولاية" تكون أحياناً مضادة للعداوة، وأحياناً تكون مأخوذة من "الإمارة"، بينما حديث الغدير كان يهدف إلى التعبير عن الولاء ضد العداء، لأنه لو كان غير هذا لكان عليه أن يقول: "من كنت واليه فعلي واليه"، إذاً فالمولى على فرض ذكره في الحديث يكون معناه المحبة، لا الأولوية والحكم" (ابن تيمية، ١٤٠٦هـ، ج٧، ص ٣٢٢).

إنّ هذا الادعاء قابل للنقد من عدة جهات ولا يمكن قبوله. فالإشكال الأول الذي يرد في المقام يتعلق بالمعنى اللغوي لكلمة "مولى". وخلافا لما يدعيه السلفيون حول معنى المولى، فإن هذه الكلمة تستعمل أيضا بمعنى الولاية والأولوية في التصرف على ما قاله معجميون مشهورون مثل الراغب (الراغب، ١٤١٢هـ، ص ٨٨٥)، والفرّاء (الفرّاء، بلا تاريخ، ج٣، ص ٣١)، وأبو عبيدة (أبو عبيدة، ١٣٨١هـ، ج١، ص ١٢٤) والزجاج (الزجاج، ١٤١٦هـ، ص ٤٨) كما أقرّ الفخر الرازي بهذه المسألة وأكد عليها في تفسيره (الفخر الرازي، ١٤٢٠هـ، ج٢٩، ص ٤٥٩).

والإشكال الآخر هو أنه قد ورد في بعض صيغ الحديث المروية تعبير "ولي"

بدلاً من كلمة "مولى"، والذي يصرّح في حد ذاته إلى الولاية والأولوية في التصرّف، كما نقله النسائي في سننه بالصيغة التالية: «إِنَّ اللهَ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَنْ كُنْتُ وَلِيَّهُ فَهَذَا وَلِيُّهُ، اللهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ» (النسائي، ١٤٢١هـ، ج٧، ص ٤٤٤). وإنّ استعمال هذه الكلمة بدلاً من "المولى" قرينة إضافية على أن المقصود بكلمة مولى يختلف عما يدّعيه السلفيون.

وأما النقد الثالث فيرجع إلى القرائن الحالية، بحيث لم يصدر هذا الحديث في ظروف عادية، بل في حجة الوداع، وفي حين أنّ الرسول الكريمﷺ أوقف الناس في الصحراء تحت أشعة الشمس الحارقة، وقبل أن يبدأ بحديثه أطلعهم عن اقتراب موعد وفاته (النيسابوري، بلا تاريخ، ج٤، ص ١٨٧٣). فهل من الممكن أنّ النبي الكريمﷺ -وهو على عظمته وفي قمة العقل والحكمة - قد دعا الناس لمحبة عليعليه السلام في مثل هذه الظروف؟! بينما الخلفاء من بعده، وقبل وفاتهم، كان كل منهم يفكر في إجراءات اختيار خليفته وقيادة الأمة من بعده. وفي مثل هذه الحالة، أي التفسيرين أقرب إلى الذهن ويكون ذا أساس عقلائي: هل هو الوصية بمحبة شخص ما، أو بتقديمه كخليفة وقائد للأمة من بعده. خصوصاً وأنّ الوصية بالمودة والأخوة بين الأمة الإسلامية لم تكن خاصة بعلي بن أبي طالب، والجميع يعلم أن من أوامر الإسلام الأساسية إيجاد جو من المودة والوحدة بين المسلمين، والتي تتشكل في ظل المودة والمحبة (آل عمران، ١٠٣).

رابعاً: إنّ صدر الكلام في هذا الحديث لا يتوافق ما يريده السلفيون في معنى «المولى». وبيانه أننا إذا اعتبرنا "المولى" بمعنى "المحبّ"، فإن هذا المعنى لا يتوافق مع ما جاء في أول هذا الحديث، فإنّ النبيﷺ يقول: «ألست أولى بكم من أنفسكم» (الحاكم النيسابوري، ١٤١١هـ، ج٣، ص ١١٩)، ثم عطف الكلام بحرف الفاء وقال: "من كنت مولاه فعلي مولاه"، وعلى هذا فإن ما يتوافق مع بداية الكلام هو معنى الولاية والقيادة، وليس معنى المحبة، خاصة وأن هاتين العبارتين

مرتبطتان بحرف "الفاء"، مما يدل على أن الجملة الثانية متفرّعة عن الجملة الأولى وفي نفس السياق.

وآخر نقد يمكن ذكره في سياق ردّ هذا الادعاء يقوم على المباني السلفية نفسها، أي صحة فهم السلف. حيث يرى السلفية أنّ السلف أفضل من الخلف في فهم تعاليم الدين، وأن ما فهموه حجّة على غيرهم (ابن تيمية، ١٤١٦هـ، ج٤، ص ١٥٨). وعلى هذا الأساس فمن الممكن نقض دعواهم في فهم كلمة "مولى"، لأن الأشعار التي تركها السلف تدلّ على أن فهمهم لهذه الكلمة يخالف دعوى السلفيين، ونذكر بعض الأمثلة لذلك:

أنشد حسان بن ثابت أحد أصحاب رسول اللهﷺ عن هذه الحادثة يقول:

ينـاديهم يـوم الغـدير نبـيّهم بخمّ فأسمع بالرسول مناديـا
و قال فمن مـولاكم ووليّكم فقالوا ولم يبدوا هناك التعاميـا
إلهـك مولانـا وأنـت وليّنـا وما لك منا في الولاية عاصـيا
فقـال لـه قـم يـا عـلي فـإنني رضـيتك مـن بعـدي إمامـا
فمن كنت مـولاه فهـذا وليّـه فكونوا له أنصار صدق موال

(ابن الجوزي، ١٤٢٦هـ، ص ٣٢)

كما أنشد قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري أشعاراً مماثلة عند أمير المؤمنينعليه السلام في صفين، ومن أبياتها نذكر ما يلي:

عـلى إمامنـا وإمـام لسـوانا بـه أتـى التنزيـل
يوم قال النبيّ من كنت مولاه فهـذا مـولاه خطـب جليـل
إن ما قالـه النبـى عـلى الأمـة حـتم مـا فيـه قـال وقـيلى

وكذلك أنشد الكميت في وصف أمير المؤمنينعليه السلام:

ويوم الدوح دوح غـدير خـم أبـان لـه الولايـة لـو أطيعـا
ولكـن الرجـال تبايعوهـا فلـم أر مثلهـا خطـرا مبيعـا

(ابن الجوزي، ١٤٢٦هـ، ص ٣٤)

ونتيجة لذلك فإن استعمال كلمة "مولى" بمعنى متولّي الأمور ليس فقط مقبولاً من حيث اللغة واستعمال العرب له، بل هناك أيضاً العديد من الشواهد والقرائن التي تدل على أنّ السلف استعملوها بهذا المعنى، وبذلك فإنّ ادّعاء السلفيين غير مقبول في هذا الشأن أيضاً.

عدم وجود عبارة "من كنت مولاه" في أحاديث معتبرة

ومن الناحية السندية يحاول مؤسس المذهب السلفي ابن تيمية تقويض الأجزاء التي تشير إلى مسألة الولاية من هذا الحديث. فيقول إنه رغم أن حديث الموالاة "من كنت مولاه فعلي مولاه" رواه الترمذي وأحمد بن حنبل، إلا أن هذه الجملة لم ترد في الصّحاح. ولهذا السبب اختلف الناس في صحّتها، سيّما وأنّ أمثال البخاري وإبراهيم الحربي وجماعة من أهل العلم قد طعنوا في هذا الحديث، ولم يروه الثقات، بل ضعّفوه (ابن تيمية، ١٤٠٦هـ، ج٧، ص ٣١٩). وبالإضافة إلى ذلك، فهو يدعي أنّ جملة "اللهم وال من والاه وعاد من عاداه" مكذوبة بالتأكيد (ابن تيمية، ١٤٠٦هـ، ج٧، ص ٣١٩). وكذلك الأمر عبارة "أنت أولى بكل مؤمن ومؤمنة" (ابن تيمية، ١٤٠٦هـ، ج٧، ص ٣١٩). ولذلك فإن ابن تيمية يقبل الشقّ الأول من الحديث "من كنت مولاه فعلي مولاه" مع شكّ وترديد، ويرفض الجزأين الثاني والثالث من الحديث قطعاً ويعتبرها مكذوبة.

ويمكن نقد هذا الادعاء من عدّة جهات، ومن الممكن إثبات بطلانه بالاعتماد على مصادر موثوقة ومعتبرة لدى السلفيين أنفسهم. فالإشكال الأول الذي يمكن الوقوف عليه من خلال دراسة مصادر السلفيين في هذا الشأن هو عدم اتفاق السلفيين أنفسهم وأتباع ابن تيمية على هذه المسألة. بمعنى أنه لا يوجد إجماع بين السلفيين في هذا الشأن؛ لأن البعض قد ذكر هذه الإضافة "اللهم وال من والاه..." في كتبه، وبينما يحاولون إظهار ضعف هذه الرواية بناء على كلام البعض؛ يذكرون لها أسانيد متعددة، مما يجبر ضعف السند المدّعى لديهم

(التجويري، ١٤٢١هـ، ص ٣٧٥)، مضافاً إلى أنّ الألباني قد صحح نفس الحديث بهذه الإضافة "وال من والاه" واعتبره صحيحاً (الألباني، ١٤٢٤هـ، ج١٠، ص ٦٩؛ الألباني، ١٤١٥هـ، ج٤، ص٣٣٠)، كما أن رشيد رضا من الذين اعتبروا الحديث صحيحاً بضميمة "اللهم والمن والاه..."، وخلافاً لابن تيمية فإنه يذكر رأيه في هذا الخصوص (رشيد رضا، ١٩٩٠م، ج٦، ص ٣٨٥). وإنّ عدم وجود رأي واحد في هذه المسألة بين السلفيين دليل قوي يردّ ادّعاءهم في تضعيف أو تكذيب أجزاء من الحديث.

ثانياً: وردت عبارة "من كنت مولاه فعلي مولاه" في عدة كتب مثل مسند أحمد وسنن الترمذي، ولذلك فإن ادّعاء ضعف هذا القسم من الحديث ليس دليلاً محكماً. ثالثاً: إنّ عدم وجود حديث الغدير في صحيحي البخاري ومسلم ليس دليلاً على عدم صحة الرواية. لأن الكثير من الروايات لم تُذكر في هذين الكتابين، وقد نُقل عن البخاري قوله في هذا الشأن: "ما أدخلت في كتابي (الجامع) إلا ما صحّ، وتركت من الصحاح لحال الطول" (ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، ص١٩). وقد قيل أنّ البخاري كان يحفظ نحو ١٠٠ ألف حديث صحيح، في حين أنّ ما في كتابه يزيد قليلاً عن ٧٢٠٠ حديث بما فيها المكرّر. ولذلك فقد حفظ البخاري أحاديث صحيحة كثيرة، ولم يرو إلا القليل منها. وكذلك قد ورد في صحيح مسلم مثله، حيث يُنقل عن مسلم قوله: "ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ها هنا ـ يعني في كتابه الصحيح ـ إنّما وضعت ها هنا ما أجمعوا عليه" (ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، ص٢٠).

وعلى هذا فإن عدم وجود حديث في كتابي البخاري ومسلم لا يعني أنه خارج دائرة الصحة، فكتاب المستدرك على الصحيحين الذي ألّفه الحاكم النيسابوري هو خير دليل على أن هناك أحاديث كثيرة (الحاكم النيسابوري، ١٤١١هـ، ج٣، ص ١١٨) والتي رغم أنّ رواتها حازوا على شروط إدخالها في صحيحي البخاري ومسلم، لكنها لم ترد فيهما.

رابعاً: إن التضعيف غير المنتظم الذي كان يمارسه ابن تيمية جعل البعض كابن حجر العسقلاني (ابن حجر العسقلاني، ١٤٢٣هـ، ج٨، ص ٥٥١) والألباني (الألباني، ١٣٧٩هـ، ج٤، ص ٣٤٤) -وهما من أئمة الحديث الثقات لدى السلفيين- ينكرون عليه هذه الممارسات، أو أنهم كانوا يعتبرون تضعيفه قابلاً للمناقشة.

خامساً: إنّ الألباني الذي يعدّ من مشاهير السلفية المعاصرين، ومن حيث خبرته في علم الحديث، ومعروف بدقته الشديدة في تصحيح الأحاديث؛ قد ذكر سند حديث الغدير في كتاب سلسلة الأحاديث الصحيحة، وصحّح إحدى صيغه التي تتضمن عبارة "من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه" ويقول: "ورد من حديث زيد بن أرقم وسعد بن أبي وقاص وبريدة بن الحصيب وعلي بن أبي طالب وأبي أيوب الأنصاري والبراء بن عازب وعبد الله بن عباس وأنس بن مالك وأبي سعيد وأبي هريرة" (الألباني، ج٤، ١٣٧٩هـ، ص ٣٣١).

وشخصيات أخرى مثل الآلوسي، وهو أيضاً من أعلام أهل السنة البارزين والمعتبرين في القرن الثالث عشر الهجري، يقول في تفسيره حول أجزاء مختلفة من حديث الغدير إنّ الجزء الذي يحتوي على عبارة "من كنت مولاه فعلي مولاه" من حيث المصداقية يُعتبر من الأحاديث المتواترة. وحتى عبارة "اللهم وال من والاه ..." (أي الجزء الذي يعتبره ابن تيمية مكذوباً) على الرغم من كونها غير متواترة؛ لكنها قوية ومتينة من جهة سندها (الآلوسي، بلا تاريخ، ج٦، ص ١٩٥).

نتيجة البحث

يتبين من خلال ما تقدّم أن إشكالات السلفيين غير واردة على حديث الغدير، وأنّ هذا الحديث قد جاء في المصادر الموثوقة والمقبولة لدى السلفيين بما في ذلك عبارة "من كنت مولاه فعلي مولاه"، وحتى السلفيون من أمثال الألباني المحدّث

الوهابي المشهور في العصر الحالي قد أقرّوا بصحّة حديث الغدير بما فيه جملة "من كنت مولاه فعلي مولاه". وأيضاً من خلال دراسة أشعار شعراء عصر النبيﷺ والصحابة نصل إلى أن لفظ "المولى" يعني الوليّ والقيّم بالأمر، وإذا كان السلفيون يعتبرون أنفسهم حقاً أتباعاً للسلف، فعليهم أن يقبلوا هذا الحديث بمعنى الولي. لكن تعصّبهم المذهبي دفعهم إلى عدم قبول حجج الشيعة القوية والاستدلالية في هذا المجال، والسعي إلى نفي وإنكار بعض عبارات الحديث، وتجزئته ومن ثم تأويله.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم.

١. ابن تيمية الحراني، أحمد. (بلا تاريخ). العقيدة الواسطية (المعلّق: ابن مانع) الرياض: مكتبة المعارف. المملكة العربية السعودية.

٢. ابن تيمية الحراني، أحمد. (١٤١٦هـ). مجموع الفتاوى (المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم). المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

٣. ابن تيمية الحراني، أحمد. (١٤٢٢هـ). جامع المسائل لابن تيمية (المحقق: محمد عزيز شمس). بلا مكان: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

٤. ابن تيمية الحراني، أحمد. (١٤١٢هـ). رسالة في فضل الخلفاء الراشدين. مصر: دار الصحابة للتراث.

٥. ابن تيمية الحراني، أحمد. (١٤١٩هـ). اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم (الطبعة السابعة) (المحقق: ناصر عبد الكريم العقل). بيروت: دار عالم الكتب.

٦. ابن تيمية الحراني، أحمد. (١٤٠٦هـ). منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية (المحقق: محمد رشاد سالم). بلا مكان: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٧. ابن الجوزي، يوسف بن قزغلي. (١٤٢٦هـ). تذكرة الخواص من الأمه بذكر خصائص الأئمة (المحقق: حسين تقي زاده). قم: المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام.

٨. ابن حبّان، محمّد. (١٤٠٨هـ). الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (المحقق: شعيب الأرناؤوط). بيروت: مؤسسة الرسالة.

٩. الشيباني، أحمد بن محمّد بن حنبل. (١٤٢١هـ). مسند أحمد بن حنبل (المحقق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وغيرهما). بلا مكان: مؤسسة الرسالة.

١٠. ابو عبيدة، معمر بن مثنى. (١٣٨١هـ). مجاز القرآن. القاهرة: مكتبة الخانجي.

١١. آل الشيخ، محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف. (١٣٩٩هـ). فتاوى ورسائل (المحقق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم). مكة: مطبعة الحكومة.
١٢. الآلوسي، أبو المعالي محمود شكري بن عبد الله بن محمد بن أبي الثناء. (١٤١٧هـ). صب العذاب على من سب الأصحاب (المحقق: عبد الله البخاري). الرياض: أضواء السلف.
١٣. الآلوسي، السيد محمود. (بلا تاريخ). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٤. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين. (١٤٢٤هـ). التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه وشاذه من محفوظه. جدة: دار با وزير للنشر والتوزيع.
١٥. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين. (بلا تاريخ). سلسلة الأحاديث الصحيحة. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
١٦. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين. (١٤١٥هـ). سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
١٧. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين. (١٤١٢هـ). سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. الرياض: دار المعارف.
١٨. إلامام سيد جلال. (١٣٨٦ش). تاريخ الإسلام في مرآة البحث (مسح السكان الموجودين في الغدير (المجلد ١٦) صص ١٥-٤٢. قم: معهد الامام الخميني للتربية والبحوث.
١٩. التجويري، عبد الله بن عبد العزيز بن أحمد. (١٤٢١هـ). البدع الحولية. الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع.
٢٠. الترمذي، محمّد. (١٩٩٨م). سنن الترمذي (المحقق: بشار عواد معروف). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

٢١. التميمي النجدي، محمد بن عبد الوهاب بن سليمان. (بلا تاريخ). مسائل لخصها الشيخ محمد بن عبد الوهاب من كلام ابن تيمية (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الثاني عشر). الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.
٢٢. جوادي الآملي، عبد الله. (١٣٧٩ش). شيم ولايت. قم: دار إسراء للنشر.
٢٣. الحاكم النيسابوري، محمّد (١٤١١هـ). المستدرك على الصحيحين. المعلّق: محمد بن أحمد الذهبي (المحقق: مصطفى عبد القادر عطا). بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٤. الخميس، عثمان. (بلا تاريخ). شبهات الشيعة والرد عليها (المحقق: أبو بدر). بلا مكان: شبكة الدفاع عن السنة.
٢٥. الدهلوي، شاه عبد العزيز. (١٣٧٣هـ). مختصر التحفة الاثني عشرية. تهذيب واختصار: محمود شكري الآلوسي (المحقق: محبّ الدين الخطيب). القاهرة: المطبعة السلفية.
٢٦. الذهبي، محمّد بن أحمد. (١٤٠٥هـ). سير أعلام النبلاء (الطبعة الثالثة) (المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط). بيروت: مؤسسة الرسالة.
٢٧. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. (١٤١٢هـ). المفردات في غريب القرآن. بيروت: دار العلم.
٢٨. رشيد رضا، محمد. (١٩٩٠م). تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). بلا مكان: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢٩. ابن كثير الدمشقي، إسماعيل بن عمر (١٣٩٥هـ). السيرة النبوية (المحقق: مصطفى عبد الواحد). بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٠. الشحود، علي بن نايف. الرد على أصول الرافضة مفهرساً. مأخوذ من البرنامج الإلكتروني حقيبة المجاهد.
٣١. الشوكاني، محمد. (١٤١٤هـ). فتح القدير. دمشق وبيروت: دار ابن كثير ودار

الكلم الطيب.
٣٢. الشيخ المفيد. (١٤١٣هـ). الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. قم: مؤتمر الشيخ المفيد.
٣٣. عبد العزيز بن عبد الله بن باز. (١٤٢٣هـ). تحفة الإخوان بأجوبة مهمة تتعلق بأركان الإسلام (الطبعة الثانية). المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
٣٤. العثيمين، محمد بن صالح. (١٤١٣هـ). مجموع فتاوى ورسائل (الطبعة الأخيرة). الجمع والترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان. بلا مكان: دار الوطن ـ دار الثريا.
٣٥. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. (١٤٢٣هـ). لسان الميزان (المحقق: عبد الفتاح أبو غدة). بلا مكان: مكتبة المطبوعات الإسلامية.
٣٦. الفخر الرازي، محمد بن عمر (١٤٢٠هـ). التفسير الكبير (الطبعة الثالثة). بيروت: دار احياء التراث العربي.
٣٧. الفرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد. (بلا تاريخ). معاني القرآن، القاهرة: دار المصرية.
٣٨. النجدي، سليمان بن سحمان. (بلا تاريخ). كشف غياهب الظلام عن أوهام جلاء الأوهام وبراءة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عن مفتريات هذا الملحد الكذاب. بلا مكان: أضواء السلف.
٣٩. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. (١٤٢١هـ-٢٠٠١م). السنن الكبرى (المحقق: حسن عبد المنعم الشلبي). بيروت: مؤسسة الرسالة.
٤٠. النيسابوري، مسلم. (بلا تاريخ). صحيح مسلم (المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

Editorial Board

Dr. Hamidreza Motahari
Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Dr. Asghar Montazer ghaem
Professor at the University of Isfahan

Dr. MohammadAli Cheloongar
Professor at the University of Isfahan

Dr. Sayyid Hossein Fallahzadeh
Associate Professor, Baqir Al Uloom University

Dr. Sayyid Alireza Vasei
Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Dr. Mostafa Sadeghi
Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Dr. Abbas Ahmadvand
Associate Professor of Shahid Beheshti University

Dr. Hossein Hosseinian Moghadam
Associate Professor of the Research Institute Hawzah and University

Dr. Ramazan Mohammadi
Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Dr. Ammar Aboodi Mohammad Hossein Nasar
Professor at the University of Kufa

Dr. Noureddine Abulheya
Professor at the University of Batna, Algeria

Dr. Hadi Abdul Nabi Mohammad Al-Tamimi
Professor at the Islamic University of Najaf

Arbitration Panel for the third issue

Mustafa Sadeghi Kashani, Bahman Zeinli, Sayyid Nasser Mousavi, Hamid Qaraaiti, Ati Ebiat, Mahmoud Sadeghi Alvi, Hossein Azizi.

The scientific-specialized Bi-Annual Journal of
Al-Tarikh Va Al-Hizarah Al-Islamiyah; Royato Mu'asirah

Vol. 3, No. 2, Summer & Autumn 2023/1445

6

Islamic Sciences and Culture Academy
(Research Center for Political Thought and Sciences)
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Najaf Lakzaei

Editor in Chief:
Hamid Reza Motahari

Secretary of the Board:
Abdol Majid Etesami

Administrative Director:
Ali Jamehdaran

The Arabic and English Translation Team:
Hossein Safi, and Mohammad Reza Amouhosseini

Tel.:+ 98 _ 2531156916 • P.O. Box.: 37185/3688
http://ihc.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی
دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می‌باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

جستارهای فقهی و اصولی	آینه پژوهش	نقد و نظر	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۸۰۰,۰۰۰ ریال

اخلاق	جامعه مهدوی	مطالعات علوم قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال

نام: نهاد: شرکت:
نام و نام خانوادگی:
تاریخ تولد:
نام پدر:
میزان تحصیلات:

نشانی:
استان:
شهرستان:
خیابان:
کوچه:
پلاک:
کد پستی:
صندوق پستی:
رایانامه:
کد اشتراک قبل:
پیش شماره:
تلفن ثابت:
تلفن همراه:

هزینه‌های بسته‌بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبا بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی